

LIBRIS | We know
books

Alain de Benoist

Noi și ceilalți

Problematica identității



Alexandria
Publishing House

Cuprins

Nașterea unei întrebări	7
Modernitatea liberală despre problema identității	18
Critica comunitariană sau cultura ca o constitutivă de sine	32
Recunoașterea celuilalt sau negarea diferențelor	39
Orice identitate este dialogică	52
Identitatea ca narațiune	57
Alternanță și „proximitate”, memorie și istorie	66
Patologia identității	75
Regimul postmodern	82
Identitatea, victimă a de-simbolizării comerciale	89

Nașterea unei întrebări

Nu e ușor să vorbim despre identitate în măsura în care ne referim la o noțiune intrinsec problematică. Mai mult decât un răspuns sau o afirmație, identitatea conține mai întâi o interogație; ea se enunță interogativ. Problema identității nu apare în întregime decât din momentul în care putem concepe o întrebare de genul „Cine sunt eu?”, întrebare care, contrar a ceea ce am putea crede, nu a fost dintotdeauna – sau nu s-a pus mereu în același fel. Nu este, deci, exagerat să spunem, alături de Zygmunt Bauman, că problematica identității survine înainte de toate ca o întrebare, adică *asemeni enunțării unei probleme*. „În niciun moment, identitatea nu a «devenit» o problemă – ea nu putea să existe decât ca *problemă*, ea a fost o «problemă» de când s-a născut – ea s-a născut o *problemă*.”¹ Orice reflecție asupra identității implică, așadar, o anchetă asupra condițiilor de emergență a acestei întrebări, asupra procesului care a permis întrebării identității să fie lansată de cineva sau să se lanseze ea însăși.

Situată la intersecția dintre psihologie, sociologie și antropologie socială, întrebarea asupra identității este, de fapt, o întrebare tipic modernă. În societățile tradiționale, această întrebare nu se pune și, pur și simplu, nu se poate pune. Mai ales identitatea individuală nu constituie un obiect de gândire conceptualizat ca atare, fiindcă individul se gândește pe sine

¹ Zygmunt Bauman, *La vie en miette. Expériences postmodernes et moralités*, Le Rouergue, Chambon, Rodez, 2003, p. 34.

cu greu în afara grupului și nu s-ar putea concepe ca o sursă suficientă de determinare de sine. „Chiar termenul de «identitate» este anacronic culturilor premoderne, scrie Charles Taylor – ceea ce nu înseamnă că nevoia unei orientări morale sau spirituale ar fi mai puțin absolută înainte, doar că problema nu se putea pune în termeni reflexivi, privind persoana, așa cum se pune pentru noi astăzi”.²

În societățile premoderne, ceea ce noi numim identitate (dar nimeni acolo nu o desemnează așa) este în mod esențial o identitate de filiație, atât în spațiul privat, cât și în spațiul public. Identitatea se deduce din locul atribuit social fiecăruia prin naștere, ascendență sau apartenență. În Grecia, de exemplu, fiecare individ posedă o dublă identitate, una personală, exprimată printr-un nume adesea urmat de un patronim, alta comunitară, apărută odată cu cetatea, trimitând la apartenența familială, socială sau politică, prin folosirea unui nume gentilic, demotic, fletic sau etnic. Dar aceste două tipuri de identitate nu sunt puse pe picior de egalitate. „În Antichitate, prima identitate, concepută pentru a distinge un individ, a fost expulzată timp îndelungat dincolo de identitatea comunitară și nu a lăsat decât puține urme istorice: identitatea individuală nu a devenit realmente personală decât târziu.”³ Evident, singularitatea individuală nu e negată, ci e formulată în funcție de apartenența comunitară. Atunci, identitatea subiectivă se organizează în jurul sentimentului de a fi, exprimat prin limbajul mitului originii. Pentru greci, a merge la teatru se aseamănă într-o oarecare măsură cu a asista la o re-prezentare care îi implică la propriu. Realizarea de sine consistă,

² Charles Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Seuil, Paris, 1998, p. 65.

³ Christel Müller, Francis Prost (ed.), *Identités et cultures dans le monde méditerranéen antique*, Publications de la Sorbonne, Paris 2002, p. 9. Această concepție s-a menținut până astăzi în majoritatea societăților tradiționale. În Noua Caledonie, pentru a nu cita decât acest exemplu, numele indivizilor sunt și titlurile de proprietate funciară ale clanurilor.

așadar, în căutarea excelenței în conformitatea individului cu ordinea lucrurilor. Cât despre identitatea celorlalți, ea preia pur și simplu din descrierea moravurilor și a obiceiurilor pe care drumetul le întâlnește departe de casă. Fiecare popor știe că există popoare diferite de el.

Lucrurile stau mai mult sau mai puțin la fel în Evul Mediu. Întrebarea asupra identității nu se pune decât foarte incomplet într-o societate a ordinelor și a stărilor sociale, pentru că aceste orizonturi sunt fixe. Privite ca fapte obiective, ele determină cea mai mare parte din structura socială. Recunoașterea legală a individului, adică afirmarea statutului său de membru al unui corp social ce se bucură de un anumit număr de libertăți sau de capacități garantate, are loc în funcție de aceste stări sociale fixe. În plus, în societatea medievală, valoarea care predomină este loialitatea. Problema nu este, așadar, a ști cine sunt, ci față de cine trebuie să fiu loial, mai precis, cu cine sunt legat prin vasalitate. Identitatea mea reiese direct din relațiile mele de vasalitate. Societatea este, deci, fragmentată, constituită din segmente care se îmbină unele cu altele, dar care rămân, în același timp, în esență distincte unele de altele. Această separare limitează ostilitatea între caste și stări sociale, ostilitate care se va dezlănțui odată cu Statul-națiune ce va încerca să omogenizeze toată această diversitate.⁴

Înțelegem, așadar, din start, că ridicarea problemei identitare apare, pe de o parte ca reacție la disoluția legăturilor sociale și la eradicarea reperelor induse de modernitate și, pe de altă parte, în relație directă cu dezvoltarea noțiunii de per-

⁴Zygmunt Baumann (*Modernité et holocauste*, La Fabrique, 2002, pp. 71-77) a arătat că evreii au fost primele victime ale acestei tendințe de omogenizare, în măsura în care modernitatea nu putea să mai admită o particularitate în privința căreia, în mod contrar, se resemna ușor societatea medievală, constituită dintr-o sumă de particularități. Cu alte cuvinte, modernitatea a abolit un ansamblu de distanțe care, fiind considerate de netrecut, erau în același timp, în mod indirect, protectoare. Pentru a o spune încă altfel, în Evul Mediu, alteritatea nu interzicea integrarea.

soană în Occident. În secolul al XVIII-lea ca și în zilele noastre, a spune de cineva că este o „persoană” înseamnă, de fapt, că ea posedă o libertate individuală și, deci, poate fi, pe bună dreptate, luată în considerare independent de apartenențele sale. Există, drept consecință, un raport între problema identității personale și dezvoltarea individualismului, acesta fiind înțeles în două sensuri diferite: valoarea pe care o atribuim individului în raport cu grupul și intensitatea raporturilor de sine cu sine.⁵ Nu fără motiv, Tocqueville revendică de la creștinism ideea unei identități substanțiale a ființelor umane, idee conform căreia toți oamenii sunt în mod esențial aceiași și nu se disting decât accidental, în urma hazardurilor nașterii și ale istoriei, recunoașterea unității speciei umane rezultând prin punerea în lumină a diferențelor neesențiale atunci când ne raportăm la Dumnezeu. În același timp, totuși, printr-un creștinism născut marcat de filozofia greacă apare și „grija de sine” în sensul pe care Michel Foucault îl dă expresiei, adică o privire ce face din persoană, nu numai o entitate juridică și civică, dar și o ființă morală purtătoare a unui suflet individual, capabilă de acum să se situeze în afara apartenențelor comunitare, chiar să se desolidarizeze. Din secolul al III-lea și al IV-lea, individul devine, astfel, o ființă cu valoare ireductibilă pentru oricine altcineva decât pentru sine, dotat cu o intimitate a sinelui față de sine, cu potențialul de a se gândi pe sine în afara oricărui referent. Pe scurt, odată cu creștinismul, morala încetează să se mai confunde cu ceea ce e bine să fii și începe să se raporteze la ceea ce este just să faci. Morala încetează să mai fie substanțială, ea devine obligație procedurală.

Idealul dezangajării își găsește întâia formulă în ideea platoniciană, stoică și creștină conform căreia nu mai trebuie să căutăm virtutea în viața publică, ci să urmărim stăpânirea

⁵ Cf. Hubertus G. Hubbeling, „Some Remarks on the Concept of Person in Western Philosophy”, în Hans G. Kippenberg, Yme B. Kuiper și Andy F. Sanders (ed.), *Concepts of Person in Religion and Thoughts*, Walter de Gruyter, Berlin, 1990, pp. 9-24.

de sine prin rațiune. Dar, în special, cum o arată foarte bine Charles Taylor, prima din sursele morale ale modernității este noțiunea de *interioritate*, ce apare și ea, într-o mare măsură, odată cu creștinismul. Sfântul Augustin afirmă că drumul spre Dumnezeu nu mai trece mai întâi printr-un contact cu o sursă exterioară, cum ar fi lumea vizibilă, ci prin conștiința noastră reflexivă. „În loc să mergi în afară, intră în tine însuși” („Noli fora sire, in teipsum redi”), scrie el. Forul interior devine, astfel, un spațiu autosuficient în raport cu socialul. El devine locul unei iluminări care permite întâlnirea cu Dumnezeu. Augustin conferă forului interior statutul de spațiu în care căutăm să-l cunoaștem pe Dumnezeu: a se întoarce spre propriul interior, înseamnă a face un pas către Creator. În același timp, dovada existenței lui Dumnezeu se obține trăind experiența propriei noastre interiorități. În paralel, liberul arbitru este redefinit ca o capacitate de a consimți. Consecința care rezultă de aici este ideea că subiectul uman se definește în mod esențial ca un sine care poate fi expus ca atare, independent de orice relație umană. Individul începe să devină o chestiune privată.⁶

Odată cu Descartes, se face un nou pas. Descartes aprofundează interogația asupra surselor morale, stimulând omul să se dezangajeze din lume pentru a-și asuma o poziție de control. Întâlnim la Descartes o sublimare a subiectului până la a-i conferi acestuia o solitudine ontologică ce îl va determina pe individ să nu mai aibă nevoie de un raport cu celălalt pentru a exista. Sufletul nu mai este doar privirea interioară, ci un centru organizator autonom. Cunoașterea se bazează de acum pe o reprezentare justă a lucrurilor construite în interior, în spirit, prin jocul rațiunii. Obiectivând lumea care ne înconjoară, transformând-o în obiect supus aproprierii tehnice, Descartes inaugurează un mod de cunoaștere procedurală

⁶ Cf. Louis Dumont, „Christian Beginnings of Modern Individualism”, în Michael Carrithers, Steven Collins și Steven Luckes (ed.), *The Category of Person. Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 93-122.

pe care o vom regăsi în gândirea liberală: „Judecata morală se autorizează prin singura activitate internă a spiritului, validată de standarde procedurale și nu de credințe substanțiale. (În același timp,) tema modernă a «demnității» ființei umane se dezvoltă începând de la valorificarea interiorității ca loc auto-suficient și de la valorizarea puterii autonome a rațiunii.”⁷

Ideologia individualismului va găsi acolo una din sursele sale majore. Închizând identitatea în interioritate, subiectivismul cartezian impune, de fapt, o concepție a subiectului ca entitate independentă și „dezangajată”. „Dezangajarea și ideea că natura lucrurilor se situează în interior, scrie Charles Taylor, au contribuit, și una și alta, în a crea un nou concept al independenței individuale. Subiectul dezangajat este o ființă independentă, în sensul în care persoana trebuie să găsească în ea argumentele esențiale de a fi și nu mai trebuie să le lase să îi fie dictate de o ordine mai vastă căreia îi aparține. Noul atomism politic care apare în secolul al XVII-lea, mai ales în teoriile contractului social ale lui Grotius, Pufendorf, Locke și alții, este una din consecințele acestei poziții.”⁸

Prin Locke, idealul dezangajării se traduce printr-un refuz al oricărei tutele a tradiției. Suntem deja în pogromurile ideologiei progresului: trecutul nu are nimic să ne spună, de vreme ce viitorul va fi în mod necesar mai bun. Pentru Hobbes, căutarea recunoașterii reprezintă o amenințare directă pentru puterea politică. Paradoxal, liberalismul politic reunește ceea ce vor afirma mai târziu teoreticienii naționalismului, atribuind puterea politică, monopolului producției de forme culturale și de înțelegere propagată. Foarte liberalul John Stuart Mill, de exemplu, estimează că democrația nu poate funcționa într-o societate pluralistă, cu argumente pe care antiliberalul Carl Schmitt nu le-ar recunoaște. „Puterea democratică, scrie

⁷ Janie Pélabay, *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, Presses de l'Université Laval, Québec, 2001, p. 67.

⁸ *Les sources du moi*, op. cit., pp. 250-251.