

## REPETITION AS PARADOX

Alexandra Crăciun

Assoc., Prof., PhD, University of Bucharest

*Abstract: Repetition has become central in understanding our postmodern identity. Deleuze, Derrida, Baudrillard were rather operating with concepts like repetition and difference in framing a liquid relation between the Self and the Other. Within this evanescent relation, the self becomes a repetition of the Other as well as an avatar of the “difference”. Repetition leads, thus, to the deconstruction of the “proper name” making impossible its irrepitability. Without a proper name, the “signature” loses its referentiality. Its deictic function tracing the presence of the autor is - in the end - reiterating its absence from the text.*

*Keywords: repetition, difference, identity, postmodernism, signature*

Cred că există întotdeauna un altul de față în clipa morții extreme pentru a ne despuia de propria noastră viață.”<sup>1</sup> spunea Artaud inaugurând o nouă definiție regresivă a identității în care concepte precum “diferență” și “repetiție” devin centrale. “(...) diferența și repetiția au luat astfel locul identicului și negativului, identității și contradicției. Căci diferența nu implică negativul și nu se lasă dusă pînă la contradicție decît în măsura în care continuăm să o subordonăm identicului.”<sup>2</sup> arăta Gilles Deleuze. Tot Deleuze observa: “A repeta înseamnă a te comporta în raport cu ceva unic sau singular care nu-și are seamă sau echivalent.”<sup>3</sup> Din punct de vedere teoretic, avem de-a face cu două tipuri de repetiție: o repetiție de tip “poetic”, liturgic, emoțional, o repetiție care reiterează, generînd un fel de continuitate cu faptul sau momentul repetat și repetiția strict “funcțională” care creează serial doar echivalențe de termeni consecutivi. “Dacă repetiția există, ea exprimă în același timp o singularitate opusă generalului, o universalitate opusă particularului (...). Repetiția este, în toate privințele transgresiune. Ea pune în discuție legea denunță caracterul nominal sau general al acesteia, în folosul unei realități mai adînci și mai fine.”<sup>4</sup> (...) Repetiția aparține umorului și ironiei; ea este prin natură transgresiune, excepție, manifestînd mereu o singularitate în pofida particularului supus legii, un universal în pofida generalităților cu caracter de lege. În repetiție, se află așadar concomitent întreg jocul mistic al pieirii și al mîntuirii, întreg jocul teatral al vieții și al morții, întreg jocul pozitiv al bolii și al sănătății.”<sup>5</sup>

În viziunea lui Deleuze, repetiția poate fi privită ca noutate, ca libertate, opusă legilor naturii, opusă legilor morale și particularităților memoriei. Ea apare în dublă ipostază, atît în destinul tragic, cît și în cel comic. Rezultă, de aici, doi avatari: (1) repetiția goală – acea repetiție care îl reia pe același (repetiția lui același); ea stă la baza simulacrului (fotografia, imaginea TV) și (2) repetiția plină – în opoziție, e acea repetiție a celuilalt, cea care impică ritmul și gestul; ea e o repetiție dinamică și stă la baza transferului. Practic, repetiția plină e categoria care girează evoluția lumii. “Repetiția apare deci ca o diferență, dar o diferență absolută fără concept (...) Repetăm cu atît mai mult trecutul cu cît ne reamintim mai puțin de

<sup>1</sup>Antonin Artaud, Van Gogh, le suicide de la société, citat în Jacques Derrida, *Scritura și diferența*, Editura Univers, București, 1998, p.317;

<sup>2</sup> Gilles Deleuze, *Diferență și repetiție*, București, Editura Babel 1995, p. 7;

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 13;

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 14-15;

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 18-19;

*el, cu cât suntem mai puțin conștienți că ni-l reamintim.*<sup>6</sup> Această repetiție se poate opune identității. Repetiția lui Deleuze nu respectă, ci mai degrabă neagă obiectul repetat, așa cum fotografia lui Barthes nu repeta modelul ci, se constituia ca o sentință de moarte. Postularea ei ca diferență fără concept dezintegrează repetiția, luându-i atît sursa cât și mijlocul de raportare la ea. În loc să fie centripetă, repetiția are un aspect centrifug, de eliberare. Din punct de vedere psihanalitic, noi repetăm fiindcă refulăm, iar repetiția implică o întregă suită de măști, travestiuri, deghizări. Statutul nostru psihanalitic e, în fond, o formă a repetiției, un mod de a deriva identitatea pentru eliberarea ei. “*Repetiția e cu adevărat ceea ce se deghizează constituindu-se, ceea ce nu se constituie decît deghizîndu-se.*”<sup>7</sup> Lucrul deghizat - e deghizant în repetiție, are deci o funcție simbolică. Repetiția goală e forma periculoasă, în care categoria lui *aceluiasi* se trădează pe sine, duplicîndu-se. Reluînd modelul din psihanaliză, masca, travestiul, ca forme ce urmează să denunțe identitatea, nu sunt decît moduri de negare a ei. În schimb, în momentul în care travestiul construiește o repetiție a altcuiva, aceasta eliberează, trădează, dar în același timp salvează identitatea.

Cele două tipuri de repetiție, chiar dacă sunt opuse, nu sunt independente. Repetiția goală e sensul material al repetiției pline, în timp ce repetiția plină e sensul spiritual al repetiției goale. Această complementaritate nu face decît să ilustreze faptul că repetiția e o diferență fără concept. Conceptul nu reprezintă deci ideea în sensul strict, ci dimensiunea spirituală, inefabilă, intensivă a repetiției. Diferența înseamnă divergența și descentrarea. Repetiția se plasează astfel ca deghizare și deplasare. Ea își asumă descentrarea diferenței, dar gestionează diferit conceptul.

Între repetiție și diferență se plasează un concept destul de controversat, cel al “reîntoarcerii” și ne referim aici, evident, la Nietzsche, la Zarathustra. “Reîntoarcerea” înseamnă o repetiție, dar fără valoarea identicului. “Reîntoarcerea” e de fapt o ilustrare atît a repetiției goale în ipostaza ei tragică, de anulare, de slăbire a primei apariții, dar poate fi într-un model afirmativ, o repetiție plină, o repetiție instauratoare, ce are capacitatea de a schimba structura lumii.

Scriere este pînă la un punct, o formă a repetiției instauratoare, pentru că rolul receptorului este acela de a relua prin citire prezența emițătorului. Repetiția aceasta, în lectură, are însă un principiu înfinit pentru că ea se poate reitera de cîte ori textul este re-citit. Reprezentarea în cazul scrierii, în cazul lecturii deconstrucționiste este, deci, o *repetiție plină*, a “celuilalt”, în care cititorul reface prezența primului autor. În același timp, textul parcurs în această repetiție suferă un simptom ce se aseamănă mult cu împlinirea caracteristicilor de “simulacrum” pe care le are *repetiția goală*. Textul este îndepărtat de autorul lui și are statutul măștii de carton care, în afara jocului, fără un subiect care să o încarneze, își pierde sensul. Masca aceasta este deschisă tuturor lecturilor unei reiterări infinite, așa cum textul poate fi citit cu o infinitate de voci. “*Ceea ce caracterizează lectura este trecerea lui langue în parole.*”<sup>8</sup> Derrida. Această metamorfoză este în fond, registrul lui *differance*. *Differance* înseamnă amânare, derivarea sensurilor. Ceea ce se întîmplă cu textul în lectură ține de această îndepărtare a vocilor ce îl citesc, o atribuire de sensuri diferite, trimițînd însă mereu, către același semnificant.

Se poate spune, deci, că există o forță centripetă ce împiedică dispersia, o forță denumită de către deconstrucționiști *maintenance*. Această forță este cea care, împiedicînd dispersia totală a sensurilor, face ca textul să poată fi interpretat în voci diferite. Apoi putem vorbi despre unsoi de “amânare”, de “întîrziere”, prin faptul că sensul este fie anticipat, fie reluat ca text potential, așa cum, din punct de vedere lingvistic, *langue* este întotdeauna

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 33;

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 35;

<sup>8</sup> Jacques Derrida, *Diseminarea*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1997, p. 248;

modificată de *parole*. Vocea care citește textul devine dominată în raport cu vocea autorului. Amânarea, întârzierea se exercită prin vocea lectorului ce ocultează vocea autorului, reluând-o, sau mai bine spus transformând-o într-o “condiție de posibilitate”, ce face imposibilă decelarea conceptuală între formă și sens: “*Difference nu este un cuvânt, nu este nici un concept, el denumind în fond condiția de posibilitate sau imposibilitate a tuturor cuvintelor și a tuturor conceptelor. Faptul că el continuă să semnifice și după ce structura lui a fost atacată, faptul că el semnifică amânare, deci lipsa prezenței, dovedește că el poate fi un concept, atacând unitatea conceptelor.*”<sup>9</sup>

*Difference* este deci, așa cum observa Derrida, un concept ce se aplică lui însuși, *difference* fiind astfel obiectul lui *difference*. Acest cuvânt deci are caracteristicile “urmei”, pentru că “urma” este marca “absenței unui element, element ce nu lipsește, fiind prezent altundeva, ci pentru că el însuși e constituit ca o urmă.”<sup>10</sup> Deci fiecare “urmă” este o “urmă a urmei”, deci nu un semn al existenței, cu un semn al absenței. Totuși, astfel formulată, “urma” depășește opoziția prezență/ absență. Această manifestare a altuia în același care ține tocmai de categoria repetiției pline a lui Deleuze, este o condiție a manifestării psihanalitice a Celuilalt. *Difference* va fi astfel primul și ultimul cuvânt, primul și ultimul concept, căci el prin statutul său de amânare, de îndepărtare, ca și “urma”, este chiar propria sa negație: “*o be under erasure*”. *Difference* devine astfel centrul, absența totală capabilă să constituie toate urmele, centrul ce generează toate *difference*-ele.

Astfel, *difference*, cel care poate deriva din sine “urma”, “absența”, “signature” își manifestă transcendența în raport cu celelalte concepte. *Difference*, ilustrând întreaga filozofie a scrierii în postmodernitate, este numele Dumnezeului deconstrucționist, care este un zeu mort, absent, care se înscrie în lume prin *difference*-ele sale, într-o teologie negativă, impură. *Difference* nu e niciodată prezență, nu e niciodată ceea ce este, este întotdeauna un proces, o tensiune între două forțe, ceea ce subminează posibilitatea sa teologică de a exista ca punct central.

Un alt concept interesant, în aceeași categorie, este acela de “nume propriu”. Numele propriu reprezintă un punct de contact între limbă și lume. El indică o individualitate concretă, fără să mai trimită obligatoriu la un concept. Această nominalizare ține de chiar sensul limbii, de asimilarea trăsăturilor distinctive ce separă semnele, pentru că un adevărat nume propriu înseamnă un nume irepetabil. De fapt, după Derrida, numele propriu este o pură apelație a ceea ce este absolut diferit. Numele propriu înseamnă un vocativ absolut care, însă, nu cheamă pentru că orice chemare înseamnă distanță, înseamnă amânare, înseamnă *difference*. Rezultă că numele propriu va fi astfel întotdeauna impropriu, el denumind, de fapt, ceea ce nu poate fi denumit. “*Numele propriu nu aproprie, ci deproprie, expropriie.*” remarca Derrida. Iar abisul în care se dezvoltă “unicul”, “propriul” este chiar Demiurgul. Zeul devine astfel cel mai puternic nume propriu, dar și numele confuziei lingvistice. Ca în “anagrama a lui Yahwe, fiecare nume propriu suferă coroziunea numelui comun. Iată deci paradoxul numelui propriu. El, asigurând în principiu existența unică a obiectului căruia îi dă nume, îi garantează dispariția, prin posibilitatea sa de a semnifica alți referenți.

Numele propriu, de fapt, se naște pentru marcarea identității obiectului într-o dependență directă între semnificat și semnificant motivată prin botez, iar această identitate a obiectului este tocmai cea atacată în formula numelui propriu. Nașterea și moartea sunt și ele momente ce deconstruiesc valoarea semnificativă a numelui propriu, el devenind într-un aspect vocativ, prezențial, un semn cu durată de viață limitată.

Un caz aparte în aceeași categorie a semnelor strâns legate de referent este cel al deicticelor, cuvinte ce trimit automat la un anumit obiect. Aceste nume comune, ce trimit

<sup>9</sup>*Ibidem*, p. 304;

<sup>10</sup> Jacques Derrida, *Scriitura și diferența*, Editura Univers, București, 1998, p.131;

contextual la obiecte specifice, funcționează practic asemenea unor substitute ale numelui propriu. Paradoxul însă este că aceste deictice, ca și numele proprii, nu supraviețuiesc: *Eu sunt* – rămâne enunțat chiar dacă cel care l-a enunțat continuă să existe sau nu.

Această premisă ține tocmai de atacarea naturii deictice a deicticelor, demonstrând faptul că o referință lingvistică asupra prezenței nu este o referință fundamentală privind existența aceluși obiect. Numai o prezență absolută, cum ar fi aceea a transcendentului, ar justifica întâlnirea, suprapunerea referinței lingvistice cu prezența. Natura finită a existenței noastre aduce un raport circumstanțial cu timpul, raport tradus prin “amânare”. Această “amânare” impune corodarea numelui propriu după cum a impus cândva corodarea numelui comun. Această nominalizare ține de însuși sensul limbii, de asimilarea trăsăturilor distinctive ce separă semnele. Ceea ce definește numele propriu într-un sens al lui generic ar ține de irepetabilitatea lui. Numele propriu deci ar trebui să fie o pură apelație a ceea ce este absolut diferit. Numele propriu e cel care-și contrazice propria structură pentru că ar trebui să fie irepetabil dar nu e, și e de fapt nume comun. Cazul deicticelor e cazul acelor pronume ce trimit la obiect, având la rîndul lor funcțiuni similare numelui propriu. Contradicția deicticelor ține de posibilitatea lor de a supraviețui vocativului. Atunci cînd spunem *Eu sunt*...de fapt, performăm un act deictic care supraviețuiește momentului enunțării, iar această supraviețuire dinamitează sensul “arătător”. Transformarea deicticelor în cuvinte non-referențiale nu face decît să anunțe moartea subiectului.

*Eu sunt* enunțat prescrie de fapt dispariția subiectului și negația acestui enunț: *Eu sunt* = *Eu nu sunt*. Faptul este cumva anticipat de Heidegger, care credea că subiectul se revelează abia odată cu experimentarea “Nimicniciei”: “*Nimicul este ceea ce a făcut cu puțință starea-de-revelare a ființării ca ființare pentru Da-sein-ul uman. Nimicul nu este cel care oferă termenul opus ființării, ci el ține în chip originar de esența însăși. În ființa ființării survine nimicnicirea proprie nimicului.*”<sup>11</sup>

Derrida, atunci cînd vorbește despre identitate ca funcție a lui “celălalt” implică și el experimentarea acesta a ‘nimicniciei’, a golului, a absenței, a unui fel de “*Nichtung*”. Este cumva, un mod de revelare a identității pe care l-am întâlnit demult, în mitologia lui Ghilgameș? Ghilgameș își definește “identitatea de sine” (“*Selbstsein*” pentru Heidegger), află ceea ce e și ceea ce nu e, doar atunci cînd înțelege că a murit Enkidu. Pentru că Enkidu era o parte lui, era Celălalt, “cel care ucisese cu el lei”. Moartea lui Enkidu provoacă teamă și “nimicnicie”, “aduncîndu-l în fața ființării ca ființare”<sup>12</sup>. Și atunci ne întrebăm: nu este oare această mitologie a morții “Celuilalt” (“*der Andere*”: Freud, “*Autre/A*”: Lacan) o repetiție plină?

Jaques Derrida observă că există practic două modalități de a asimila alteritatea pentru construcția subiectului. Prima formă, definită ca “*introiecție*” se referă la asimilarea Celuilalt prin topire în interiorul primei identități. Această asimilare neagă persistența obiectului repetat ce nu-l mai bîntuie pe subiectul care repetă. Opusă ei, este asimilarea prin “*încorporare*”, o asimilare a alterității ca parte străină în corpul primului subiect. Cu o terminologie funerară, Derrida asociază funcțiile încorporării cu cele ale “criptei” ce păstrează cadavrul, delimitîndu-l prin îngrădire. Cazul opus, este celal asimilării totale, este cazul îngropării, al dizolvării, al transferului, pe baza unor rituri de trecere. În mitologiile tradiționale, cadavrul trebuie dizolvat, trebuie asimilat de pămînt, astfel încît consistența sa periculoasă, tumorală, să nu pericliteze existența colectivității. În aceeași retorică, la nivel identitar, repetiția plină, într-adevăr valabilă, nu este repetiția încorporării, ci aceea a

<sup>11</sup> Martin Heidegger, *Ce este metafizica* în volumul *Repere pe drumul gândirii*, București, Editura Politică, 1988, p.44;

“introiecției”. “Introiecția” salvează dezvoltarea unei sciziuni interne de conștiință pe care subiectul ce repetă o poate dezvolta în momentul încorporării.

Un alt concept lansat de Derrida și, care intră în paradigma “numelui propriu”, e acela de “signature” (semnătură). “Signatura” e de fapt un mod de exercitare personal, al numelui propriu. Nu mai avem un caracter vocativ, ci unul asumat de către emițător. Paradoxul “signaturii” decurge tocmai din caracterul contradictoriu al numelui propriu, cel care supraviețuiește obiectului pe care-l desemnează. Acest nume propriu, în loc să moară împreună cu referentul său, nu numai că-l numește în continuare, dar și continuă să vorbească în numele referentului. Asemenea oricărui semn, asemenea pronumelui personal *eu*, “signatura” poate funcționa în absența emițătorului. Prin urmare, chiar atunci când emițătorul există, “semnătura”, nu face decât să evoce propria sa capacitate de a vorbi în absența referentului.

Ca marcă a identificării, a existenței mele, “semnătura” mea este chiar cea care mă anihilează, anunțându-mi moartea separându-mă, a-priori, de existența mea.

*Cred că există întotdeauna un altul de față în clipa morții extreme pentru a ne despuia de propria noastră viață.*<sup>13</sup> spunea Artaud marcînd dispariția subiectului repetat in abis de propria sa semnătură ca formă de perpetuare dar și de anihilare a sa.

## BIBLIOGRAPHY

- Artaud, A., *Van Gogh, sinucigașul societății. Pentru a pune capăt judecății lui Dumnezeu*, Editura Est, 2004;
- Bennington, G/ Derrida, J., *Jacques Derrida*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1994;
- Steven Connor, *Cultura postmodernă. O introducere în teoriile contemporane*, București, Editura Meridiane, 1999;
- Derrida, J., *Diseminarea*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1997;
- Deleuze, G., *Diferență și repetiție*, București, Editura Babel 1995,
- Derrida, J., *Scritura și diferența*, Editura Univers, București, 1998;
- Heidegger, H., *Ce este metafizica în volumul Repere pe drumul gândirii*, București, Editura Politică, 1988;

<sup>12</sup>*Idem.*

<sup>13</sup>Antonin Artaud, *op.cit.*, p. 371;