

CASA LOVINESCU COLLOQUIA

MARILENA VLAD & ADRIAN SANDU (ed.)

MEMORIA FILOZOFILOR DE LA PLATON LA DERRIDA

MEMORIA FILOZOFILOR
DE LA PLATON LA DERRIDA

MARILENA VLAD (n. 1977), studii de filozofie la Universitatea din București, doctorandă la Universitatea din București și la École Pratique des Hautes Études (Paris), cu o teză privitoare la rolul lui Damascius în cadrul neoplatonismului tardiv. Publicații: „De principiis: de l’aporétique de l’Un à l’aporétique de l’Ineffable“, în *Χώρα. Revue d’études anciennes et médiévales*, 2, 2004. Traduceri: DAMASCIUS, *Despre primele principii: aporii și soluții*, vol. I, Humanitas, 2006; PLOTIN, *Enneade*, III 2, V 7, V 8, IRI, București, 2004; VI 1, VI 2, IRI, București, 2007 (în pregătire).

ADRIAN SANDU (n. 1976), studii de filozofie la Universitatea din București, doctorand la Universitatea din București cu o teză privitoare la metafizica aristotelică (polisemia conceptului de *to ti en einai*). Coordonator de programe (2004-2006) în cadrul *Centrului de Studii Fenomenologice*, Facultatea de Filozofie, Universitatea din București.

Marilena VLAD & Adrian SANDU (ed.)

MEMORIA FILOZOFILOR DE LA PLATON LA DERRIDA

Actele colocviului
Societății Române de Fenomenologie
„Memorie și temporalitate“
19-21 septembrie 2005
Casa Lovinescu

Coperta și tehnoredactarea
Paul BALOGH

 **ZETA** books
www.zetabooks.com

Distribuție: OWLine. Online Book Store
www.owline-bookstore.com

© 2007 Zeta Books

ISBN: 978-973-87980-7-6

CUPRINS

Marilena Vlad & Adrian Sandu, *Introducere*..... 7

I. CONSTITUIREA TEMEI MEMORIEI ÎN ANTICHITATE

Marilena VLAD, *Filozofia ca tehnică a memoriei*.

Despre reamintire în dialogurile platonice 13

Adrian SANDU, *Sintaxa memoriei și reminiscenței*.

O lectură aristotelică27

Ana PALANCIUC, *Fiziologii ale memoriei în*

De Natura Hominis de Nemesius din Emesa sau despre un mod de a nu fi nici platonician, nici aristotelician

în secolul al IV-lea45

II. PROBLEMA MEMORIEI ÎN FENOMENOLOGIE

Jeffrey Andrew BARASH, *Heidegger și metafizica memoriei*

(traducere din engleză de Adrian Sandu și Marilena Vlad).....59

Laura TUȘA-ILEA, *Logica memoriei și „categoriile nopții“*.....73

Ștefan NICOLAE, *Problema memoriei în sociologia*

de orientare fenomenologică.....87

Mădălina DIACONU, *Memoriile mirosurilor*103

III. TIMP ȘI MEMORIE

Constantin STOENESCU, *Problema irealității timpului*

la McTaggart și posibilitatea unei soluții din partea epistemologiei empiriste..... 121

Angela ZABULICA, *Cum accedem la fluxul absolut*

al conștiinței? Rolul retenției în fenomenologia

husserliană a conștiinței intime a timpului133

Adrian NIȚĂ, *Structura timpului la Merleau-Ponty*..... 175

IV. MEMORIE, NARATIVITATE, RESCRIERE

Silviu LUPAȘCU, <i>Strategii mnemotehnice-narative în religiile abrahamice: „Povestea lui Moise“</i>	189
Paul MARINESCU, <i>Conjugările lizibilului: memorie și traducere</i>	201
Teodora PAVEL, <i>Despre timp, memorie și scriere în circumfesiunea lui Jacques Derrida</i>	219

INTRODUCERE

Fără să fie întotdeauna o temă centrală, fără să fie „vioara întâi“ a filozofiei, tema memoriei a fost totuși mereu prezentă, ca o voce secundă, de la gânditorii antici și până în filozofia recentă. Importanța acestei teme este dată de infiltrarea ei în ființa intimă a omului: memoria este cea care îl constituie pe om ca identitate lăuntrică, situându-l într-o ordine temporală proprie. Ceea ce spune Sfântul Augustin despre timp – anume că știm ce este, dacă nu ne întrebăm ce este, dar că, dacă ne punem explicit întrebarea, atunci nu mai știm – se poate spune la fel de bine și despre memorie. În primă instanță, nimic mai obișnuit, nimic mai banal decât memoria; în fiecare zi și în fiecare clipă ne amintim câte ceva. Și totuși, atunci când ne punem întrebarea ce este memoria – atunci când filozofia își pune această întrebare – răspunsurile sunt cât se poate de neașteptate, de neobișnuite. Conceptul de memorie își descoperă deodată o bogăție de sens pe care simpla lui utilizare cotidiană nu o promitea, poate că nici nu o bănuia. Așadar, dacă acceptăm că memoria a fost mai mereu o voce secundă, vom accepta și că această voce nu a fost deloc monotona.

Volumul de față ilustrează pe deplin acest lucru, punând în evidență varietatea abordărilor pe care le-a cunoscut tema memoriei, generozitatea ei hermeneutică. Cea mai mare parte a textelor reproduse aici au fost prezentate la colochiul „Memorie și temporalitate“, organizat de Societatea Română de Fenomenologie în luna septembrie 2005, într-un spațiu simbolic pentru trecutul și memoria noastră culturală: Casa Lovinescu din București.

Volumul este împărțit în patru secțiuni. Primele două urmăresc o ordine istorică: constituirea temei memoriei în antichitatea greacă, respectiv interpretările ei în fenomenologie. Ultimele două secțiuni sunt configurate tematic, abordând problematici conexe memoriei: timpul, narativitatea, scriitura.

Articolul Marilenei Vlad (*Filozofia ca tehnică a memoriei. Despre reamintire în dialogurile platonice*) se oprește asupra problemei reamintirii ca memorie esențială a formelor ideale. Concepută ca o metodă propriu-zisă, reamintirea este actul prin excelență filozofic, constând într-o ascensiune a sufletului spre nivelul ideatic al realității. Momentele necesare ale acestui parcurs sunt: dialogul, aporia și deschiderea către idee.

La Aristotel ne întâlnim pentru prima oară cu o analiză sistematică a relației dintre memorie și timp. Articolul lui Adrian Sandu (*Sintaxa memoriei și reminiscenței. O lectură aristotelică*) ne vorbește despre memorie ca act secund; aceasta salvează și reconstituie trecutul, obiectul ei predilect, însă se infiltrează totodată în pânza prezentului, a cunoașterii prezente. Memoria dă astfel seama de unitatea sufletului și de co-apartenența extazelor temporale. Memoria este analizată într-o rețea de relații, pentru a vedea cum este ea prezentă la diferite niveluri ale ființei umane: ca *pathos*, ca proces fiziologic, în raport cu imaginația, cu cunoașterea.

Ana Palanciuc se oprește la un autor mai puțin cunoscut, însă semnificativ pentru antichitatea tardivă, anume Nemesius din Emesa. Articolul (*Fiziologii ale memoriei în De Natura Hominis de Nemesius din Emesa sau despre un mod de a nu fi nici platonician, nici aristotelician în secolul al IV-lea*) discută rolul memoriei în unitatea ființei umane și importanța acesteia din urmă în ierarhia universală, condusă de providența divină. Omul este locul unei „uniuni fără amestec” între sensibil și inteligibil, despărțind, dar în același timp punând în contact cele două registre ontologice.

Numele cel mai răsunător într-o istorie a memoriei – cel al Sfântului Augustin – este prezent în analiza lui Jeffrey Andrew Barash, care ne expune meditația lui Martin Heidegger pornind de la cartea a X-a din *Confesiuni*. Heidegger preia conceptul augustinian de memorie, însă îl eliberează de presupuzițiile neoplatonice și creștine pe care le purta (anume de ideea că infini-

tatea memoriei ne conduce dincolo de sinele personal, deschizând către ființa eternă). După *Ființa și timp* – unde memoria este subordonată uitării – Heidegger elaborează conceptul de *Wiedererinnerung* (reamintire), dar acesta nu este definit în raport cu eternitatea și cu ființa eternă, ca la Augustin. Din contră, Heidegger definește amintirea metafizică, specifică omului, care se înțelege pe sine ca ființare finită, instituind astfel singurul raport autentic cu ființa.

Tot în spațiul studiilor heideggeriene, Laura Tușa-Ilea se oprește la „memoria” – infidelă, dar profund umană – a uitării. Memoria noastră nu poate fi una absolută și infailibilă, împietrită într-un trecut obiectiv, ci ea este configurată deopotrivă de uitare, care aduce cu sine discontinuitatea, interpretarea, memoria subiectivă, personală. În același sens, viața umană nu poate fi epuizată de categoriile zilei – cele „clasice”, ale unei gândiri obiective, logice – ci ea are nevoie de „categoriile nopții”. Sub această denumire se ascunde tot ceea ce nu mai poate fi exprimat, ceea ce nu ne amintim și nu deținem în mod conștient din viața noastră, dar care nu încetează să configureze, să nuanțeze această viață, dându-i unicitate.

Ștefan Nicolae abordează tema memoriei în cadrul sociologiei fenomenologice, pornind de la scrierile lui Alfred Schütz. Printr-o reducere fenomenologică răsturnată, A. Schütz aduce în discuție intersubiectivitatea cotidiană. Memoria însăși este analizată ca fenomen social: ceea ce ne amintim este de fiecare dată un act al lumii comune, în care eu și ceilalți acționăm. Procesul social al amintirii este analizat în trei momente constitutive: externalizarea (momentul acțiunii), obiectivarea (legitimarea prin limbă) și internalizarea (sinteza dintre activitate și limbă).

Mădălina Diaconu ne aduce aminte de „parfumul” filozofic al mirosului – simț prin excelență al memoriei. În general neglijat sau chiar repudiat de filozofi, mirosul are totuși un rol esențial în constituirea sinelui, a identității personale. Memoria mirosului precede experiența rațională a sinelui și depășește capacitatea

limbajului de a descrie, fiind prezentă acolo unde distincțiile conceptuale nu mai pot străbate.

Timpul, fenomen ce însoțește constant experiența memoriei, este abordat în volumul de față din trei perspective. Articolul lui Constantin Stoenescu, *Problema irealității timpului la McTaggart și posibilitatea unei soluții din partea epistemologiei empiriste*, pornește de la argumentul formulat de McTaggart pentru a arăta că modul în care concepem timpul este contradictoriu: trecutul, prezentul și viitorul sunt caracteristici ce se exclud reciproc; și totuși, în timp, un lucru viitor devine prezent, iar ceea ce este prezent devine trecut. Astfel, s-ar părea că timpul nu este o caracteristică reală a lucrurilor, ci doar o convenție pe care o facem pornind de la experiența noastră subiectivă asupra lucrurilor. Autorul analizează mai multe variante de răspuns la problema lui McTaggart, arătând însă că soluția adecvată nu poate fi dată în limitele filozofiei empiriste.

Articolul Angelei Zabolica – *Cum accedem la fluxul absolut al conștiinței? Rolul retenției în fenomenologia husserliană a conștiinței* – se oprește asupra unei teme husserliene, cea a conștiinței interne a timpului. Viața internă a conștiinței are forma unui flux, care unește în fiecare moment prezent atât experiența actuală, cât și actualizările momentelor deja trecute, prin retenții. Aceste actualizări sunt trăite în mod nemijlocit, ca prezente, și nu sunt niciodată obiectivate – ceea ce le-ar face să devină trecute. Dar, dacă acest conținut al conștiinței nu poate fi obiectivat, nu poate fi gândit ca atare, atunci cum avem acces la el, cum putem surprinde fluxul însuși al conștiinței? Fluxul constitutiv se manifestă prin intermediul timpului imanent, însă nu devine niciodată un obiect temporal; condiția surprinderii acestui flux ce nu se arată este aceea de a interpreta în mod adecvat ceea ce se arată ca obiect efectiv al conștiinței.

Articolul lui Adrian Niță descrie structura timpului elaborată de Maurice Merleau-Ponty. Pentru fenomenologul francez, timpul nu este o serie de momente distincte, de evenimente

ce se succed în mod obiectiv; trecutul, prezentul și viitorul se presupun unul pe celălalt, se explicitează reciproc, trecutul este „înfășurat“ și reafirmat în fiecare moment prezent. Timpul, ca dimensiune a ființei, este o rețea complexă, dar unitară, din care Merleau-Ponty privilegiază prezentul, loc al coincidenței dintre ființă și conștiință.

Ultimele trei articole ale volumului problematizează memoria pornind de la tema scriiturii. În spațiul comparativismului istorico-religios, articolul lui Silviu Lupașcu, *Strategii mnemotehnice-narative în religiile abrahamice: „Povestea lui Moise“*, abordează tema memoriei referindu-se la rescriere ca procedeu mnemotehnic. Întâmplările din viața lui Moise sunt povestite – mereu altfel – în Pentateuh, în Qur’an și în cartea *Mathanawi* a autorului persan Jalal-ud-din Rumi, care rescrie, concomitent, narațiunea biblică, narațiunea qur’anică și narațiunea evanghelică despre nașterea profetului întemeietor și nașterea lui Mesia. Rescrierea are ca scop păstrarea memoriei lui Moise, ca figură centrală pentru cele trei religii abrahamice (iudaism, creștinism, islam). Acestea converg spre un singur adevăr divin, ce se comunică prin rescrieri și reformulări succesive.

Paul Marinescu propune o manieră de a recupera problema memoriei la nivel hermeneutic, pe urmele analizelor lui Paul Ricœur. Pe baza analogiei care poate fi trasată între actul amintirii și cel al traducerii, articolul *Conjugările lizibilului: memorie și traducere* încearcă să elaboreze fenomenologic o categorie specifică acestui raport dintre memorie și traducere. Este vorba despre categoria *lizibilului*, care se referă la posibilitatea de a citi în prezent urma trecutului, de a vedea lumea actuală ca text și textul ca lume.

În ultimă instanță, asistăm la deconstrucția temei memoriei: Teodora Pavel comentează un text a lui Jacques Derrida, în care confesiunile Sfântului Augustin devin circumfesiuni și retractări. Reverie autobiografică, simplu instrument terapeutic,

mărturia caută, în acest „pod de vechituri“ al memoriei, acele lucruri care pot fi semnificative pentru prezent – făcându-l suportabil – precum și pentru viitor – pregătindu-l, anticipându-l. Rememorarea nu mai urmărește depășirea sinelui înspre un sine superior, ci recuperarea propriei identități, ascunse, refulate, dar și eliberarea de aceasta, vindecarea traumei ce marchează această identitate.

Astfel, memoria surprinde prin mulțimea de avataruri pe care le străbate: ea este înțeleasă ca reamintire, ca proces cognitiv, ca narativitate și recuperare din uitare, ca traducere și interpretare, ca rescriere, ca rememorare și retractare, ca proces social. Fără să fie o prezentare exhaustivă asupra temei memoriei, volumul oferă mai degrabă câteva piste și câteva provocări; prin diversitatea lor, acestea atestă bogăția temei și puterea ei de rezonanță.

Marilena VLAD și Adrian SANDU

FILOZOFIA CA TEHNICĂ A MEMORIEI DESPRE REAMINTIRE ÎN DIALOGURILE PLATONICE

Marilena VLAD

In this article, I focus on the problem of recollection in Plato's dialogues, trying to see its philosophical relevance. My analysis is structured on three levels: perception, opinion and rational knowledge; recollection is discussed by Plato at each of these levels. I will show that Plato's intention is to refine recollection and to make of it a true philosophical method, which ultimately identifies itself with dialectics. The essential moments of this method are: the dialogue, the difficulty or *aporia* and the opening of the soul towards the idea.

La Platon, memoria este o temă vastă, cu multiple fire problematice. Dintre acestea, am să mă opresc asupra aceluia tip de memorie ce caracterizează în cel mai înalt grad gândirea filozofică. Voi vorbi aşadar despre reamintire (ἀνάμνησις). Reamintirea este o idee de inspirație orfică și pitagorică, însă Platon îi oferă o valoare filozofică distinctă, făcând din ea o metodă concretă de gândire, care pregătește cunoașterea cea mai înaltă: cea dialectică.

În cele ce urmează, voi reconstitui parcursul acestei teme a reamintirii: voi analiza cadrul problematic de la care pornește Platon, apoi modul în care reamintirea este propusă ca soluție și cum devine ea o metodă filozofică propriu-zisă. Scopul acestei analize este acela de a identifica valențele filozofice ale reamintirii.

Dificultatea majoră de la care pornește Platon și care întreține analiza lui asupra reamintirii este poziția sofistică asupra cunoașterii; pentru sofisti, nu există un criteriu ferm al

cunoașterii; aceasta poate servi oricărui scop de persuasiune și de câștig; ea este mereu în vederea a ceva, așadar este mereu relativă și subiectivă. Totul poate fi cunoscut, dar, în același timp, nimic nu este cunoscut ca obiectiv, ca adevărat, nimic nu este propriu-zis cunoscut. De aceea, la limită, sofistica ajunge să suprime în mod sistematic însăși posibilitatea cunoașterii, așa cum arată argumentul sofistic expus în *Menon* (80d). Conform acestui argument, nu se poate căuta ceva nou, ceva ce nu cunoaștem, pentru că nu știm ce căutăm, iar dacă am descoperi acel lucru din întâmplare, nu am ști că acela este lucrul căutat; pe de altă parte, nu se poate căuta nici ceva cunoscut, pentru că nu avem nevoie să aflăm ceea ce deja știm. În lipsa cunoașterii obiective, suntem reduși la o relativitate de felul celei susținute de Protagoras. Pentru Gorgias, posibilul autor al argumentului anterior, cunoașterea supremă este arta vorbirii, care nu este o cunoaștere în sine, obiectivă, ci o artă de a expune lucrurile, indiferent de validitatea lor.

Argumentul sofistic pune în pericol cunoașterea. În locul cunoașterii propriu-zise, sofistica pune discursul persuasiv, care este întotdeauna susținut printr-o artă a memoriei, la care sofistii excelau¹.

Platon se opune acestei atitudini relativiste; el încearcă să descopere un principiu ferm al cunoașterii, precum și o metodă validă. El recurge la teoria reamintirii: aceasta afirmă că orice cunoaștere sau învățare este o reamintire, o reactualizare a unei cunoașteri primordiale, absolute; astfel, obiectul ultim al cunoașterii noastre nu sunt lucrurile schimbătoare și relative, ci sunt lucrurile în sine, precum dreptatea în sine, frumusețea în

1 Vezi exemplul lui Hippias din Elis, care este descris ca un om cu o memorie formidabilă. Acesta preda lecții de mnemotehnică și afirmă că poate reține 50 de nume după ce le aude o singură dată. Cf. *Hippias minor*, 368d, și *Hippias maior*, 285e.

sine și toate celelalte lucruri neschimbătoare și identice, care au pecetea lui a fi².

Dar această teorie nu este o simplă ipoteză de lucru, ci ea este de fapt o descriere a modului însuși în care se realizează cunoașterea noastră, la diferitele ei niveluri. Platon consideră posibile situații de cunoaștere, încercând să vadă cum are loc actul cunoașterii. De fiecare dată, el obține această structură a reamintirii, dar de fiecare dată aceasta va avea un sens particular, o definiție specifică și o anume miză filozofică.

Vom urmări în continuare cum se constituie teoria reamintirii; momentele ei se succed ascendent, reamintirea fiind analizată pe mai multe paliere: al percepției, al opiniei și al cunoașterii raționale.

1. Reamintirea în percepție, ca asociere de idei: Phaidon

Platon începe așadar analiza cunoașterii de la nivelul ei cel mai de jos, cel al percepției (αἴσθησις), al cunoașterii sensibile. Pentru sofști, percepția este auto-suficientă, singurul ei criteriu fiind subiectivitatea. Platon vrea să arate însă că, chiar și la acest nivel al cunoașterii, avem acces la o cunoaștere superioară, obiectivă; acest acces este descris ca reamintire.

Astfel, în *Phaidon*, 73c 5, reamintirea este știința care apare: „atunci când cineva, văzând un lucru, auzindu-l sau percepându-l, ajunge să cunoască nu numai acel lucru, ci să

2 Reamintirea arată că, deși cunoașterea noastră poate fi circumstanțială și relativă, chiar contradictorie, totuși ea depinde întotdeauna de un nivel superior obiectiv, neschimbător, absolut. La acest nivel nu avem acces direct, dar el este deja prezent în cunoașterea noastră; cunoașterea noastră este o reactualizare a lui. Reamintirea este efortul de recuperare a acestui nivel superior; ea face trecerea de la cunoașterea relativă, la cunoașterea absolută, de la cunoașterea de tip sofistic, la cunoașterea filozofică. Reamintirea identifică în cunoașterea noastră semnul cunoașterii absolute.

concepă și ideea unui altul, ceva care este obiectul unui alt tip de știință“³.

Exemplele la care recurge Platon sunt ordonate într-un parcurs ascendent, propedeutic. Exemplul cel mai concludent este cel al egalității. Atunci când vedem două lucruri egale, avem intuiția egalității, dar egalitatea însăși nu ne este dată în mod sensibil. Gândim lucrurile egale prin comparație cu egalitatea, dar egalitatea însăși nu poate fi redusă la lucrurile egale, care sunt schimbătoare și de aceea pot fi în același timp egale și inegale. Lucrurile egale tind spre egalitate, dar nu se identifică niciodată cu aceasta.

Platon vrea să pună în vedere accesul sufletului la un nivel ontologic pe care simplul contact cu lucrurile concrete nu ni-l poate da niciodată. Din contră, lucrurile pot fi înțelese pornind de la acest nivel ideatic la care avem acces.

Așadar, în cazul percepției, alături de cunoașterea lucrurilor sensibile, intervine și o cunoaștere superioară, a unor lucruri inaccesibile percepției. Cunoașterea noastră nu poate fi limitată la datele ei sensibile; acestea sunt întotdeauna contradictorii între ele, imperfecte și schimbătoare; în schimb, ele trezesc în gândirea noastră imaginea lucrurilor neschimbătoare, perfecte, care sunt obiectul real al gândirii și al cunoașterii. Deși nu avem un contact concret cu aceste lucruri ideale, totuși ele intervin în gândirea noastră ca și cum le-am fi cunoscut deja. Ideile ne sunt cunoscute dinainte de a cunoaște ceva; lucrurile corespunzătoare, asociate ideii, nu fac decât să reactualizeze, să trezească în noi cunoașterea ideii. Această reactualizare este descrisă de Platon ca reamintire.

Platon pune astfel în evidență faptul că cunoașterea nu este niciodată redusă la starea de fapt de la care pornește. Percepția nu ține exclusiv de întâlnirea subiectivă dintre cel ce percepe și lucrurile ce se oferă percepției – după modelul sofistic – ci cunoașterea presupune de fiecare dată un nivel

3 Cf. PLATON, *Phaidon*, trad. Petru Creția, Humanitas, 1994.

ontologic anterior, care nu mai poate fi relativizat. Ea este de fapt, de fiecare dată, o recunoaștere. A cunoaște înseamnă de fapt a recupera acest nivel anterior, a recupera ideea lucrului, anterioară lucrului însuși prezent.

Platon desparte astfel cunoașterea în două paliere: pe de o parte, accesul efectiv la lucrul prezent, acces intermediat de simțuri, de trup, pe de altă parte, accesul sufletului însuși la o realitate incorporeală, neschimbătoare, una la care numai sufletul poate avea acces.

Reamintirea este astfel un tip de memorie rezervat exclusiv sufletului; ea este accesul sufletului la o realitate corespunzătoare lui. În *Philebos*, dialog tardiv, Platon explică mai clar diferența dintre memorie (μνήμη) și reamintire (ἀνάμνησις). Astfel, memoria este o fixare și o păstrare a sensibilității, așadar mereu în contact cu corpul, însă reamintirea apare atunci când sufletul, după ce a pierdut memoria unei senzații sau a unei cunoștințe, o recuperează singur, prin sine însuși (*Philebos*, 34b).

Reamintirea arată așadar că sufletul nostru este prins între două niveluri ontologice, pe care le face să comunice. Atunci când un om percepe un lucru, el concepe mental o altă realitate, cu care obiectul sensibil seamănă sau este corelat, iar aceasta este reamintirea (*Phaidon*, 76a). Reamintirea pune în evidență apartenența sufletului la realitatea ideală, realitate pe care o numim „ființă“ (*Phaidon*, 93d 6); ea arată că avem acces la un tip de cunoaștere al lucrurilor în sine, al lucrurilor ce țin de ființa neschimbătoare, iar această cunoaștere nu provine din simțuri, ci simțurile sunt doar o condiție necesară pentru a trezi această cunoaștere, pentru a o actualiza. Adevărata cunoaștere nu este cunoaștere a lucrurilor prinse în lanțul devenirii, ci este cunoașterea ființei reale, cea care nu suferă transformare. De aceea, adevărata cunoaștere pe care o putem avea, conform concepției platonice, depinde de capacitatea noastră de acces la acest nivel ideal, incoruptibil, al ființei. A cunoaște înseamnă

pentru Platon a avea acces la acest nivel ontologic anterior, așadar a cunoaște înseamnă a-și reaminti.

Dar reamintirea nu este o cunoaștere nemijlocită, așa cum este senzația, ci ea presupune o angajare explicită a sufletului pe acest drum al recuperării nivelului eidetic. Exemplul percepției a pus în evidență faptul că sufletul are un tip de cunoaștere anterior cunoașterii sensibile, însă în continuare trebuie cercetat cum poate sufletul să reactualizeze această cunoaștere, cum anume se face trecerea la acest regim superior.

2. *Opinia*

Pentru a răspunde la această întrebare, vom trece la un alt nivel al analizei reamintirii, anume cel al opiniei. Reamintirea se referă în acest caz la modul concret în care sufletul ajunge la cunoașterea cea adevărată. Cum se poate trece de la o opinie falsă, sau chiar de la lipsa totală a cunoașterii, la o opinie adevărată, iar de la opinia adevărată, la cunoașterea rațională? Răspunsul lui Platon în acest sens este că sufletul deține în el însuși întreaga cunoaștere posibilă, numai că aceasta este într-o stare de uitare și ea trebuie reactualizată, conștientizată, scoasă la lumină. Sufletul trebuie să își reamintească ceea ce deja știe.

Dar în ce constă reamintirea? În primul rând, reamintirea nu are de a face cu o capacitate specială a memoriei. Astfel, Socrate însuși îi spune lui Menon că nu are o memorie foarte bună; la rândul lui, Socrate îl invită pe Menon să își amintească opinia lui Gorgias despre virtute, dar acesta nu reușește. Reamintirea nu este rememorarea precisă a unor informații, a unor cunoștințe anterioare. Reamintirea platonice ține de capacitatea de a trece de la lucrurile supuse devenirii, la nivelul celor ce sunt, la nivelul celor neschimbătoare.

Metoda reamintirii se bazează pe o cercetare de tip întrebare și răspuns. În *Phaidros*, 72e 5, se spune că „atunci când

oamenilor li se pun întrebări cu pricepere, ei pot răspunde corect la orice⁴.

În *Menon*, această metodă este pusă în aplicare; aici avem două exemple ale metodei: unul este exemplul sclavului care reușește cu ajutorul lui Socrate să descopere niște raporturi matematice despre care nu avea nici o cunoaștere. Celălalt exemplu este cel al lui Menon însuși, pe care Socrate îl prinde în angrenajul întrebărilor de tip reamintire.

Metoda are mai multe momente necesare: dialogul, dificultatea sau aporia și fixarea opiniei. Le vom analiza pe rând în cele ce urmează.

Dialogul. Cadrul necesar al reamintirii este dialogul. Sensul reamintirii nu este acela de a recupera un conținut de informații, ci de a pregăti sufletul pentru a accede la un nivel ontologic superior, iar acest lucru nu se poate face decât prin dialog. Scopul dialogului socratic nu este acela de a instrui; el nu transmite anumite cunoștințe, de la cel știutor către cel neștiutor. Din contră, dialogul aduce sufletul în postura de a da naștere adevărului pe care el însuși îl deține. Implicarea sufletului într-o căutare comună, prin întrebări și răspunsuri, are o importanță propedeutică. Chiar dacă Platon nu respectă întotdeauna stilul dialogal, totuși el accentuează superioritatea dialogului față de discursul scris.

Astfel, la sfârșitul lui *Phaidros*, Platon opune dialogul și discursul scris. Dialogul este o cuvântare vie și însuflețită, scrisă direct în sufletul omului. Față de dialog, discursul scris nu este decât un simulacru. El folosește o memorie eiconică, bazată pe imagini străine și exterioare, sporind astfel uitarea. Sufletul își amintește doar de cele scrise, dar el însuși nu mai participă la amintire și nu mai caută nimic, ci se mulțumește cu o înțelepciune aparentă. Discursul scris nu face decât să întărească aducerea-aminte (ὑπόμνησις); el este o adunare de

4 Cf. PLATON, *Phaidros*, trad. Gabriel Liiceanu, Humanitas, 1993.

amintiri pentru bătrânețe (ὕπομνήματα). În schimb, dialogul trezește reamintirea autentică și sădește în suflet cunoașterea.

O altă caracteristică importantă a dialogului este următoarea: dialogul socratic caută să afle *ce anume este* un lucru, de exemplu virtutea. Astfel, în timp ce Menon întreabă dacă virtutea se poate învăța, Socrate crede mai potrivit a cerceta mai întâi *ce este* virtutea. În același fel, sofisții pretind că învață pe oameni virtutea, însă fără a ști *ce este* virtutea însăși. Or tocmai la acest nivel se observă diferența dintre un discurs sofist și un dialog socratic. Dialogul socratic caută în primul rând să afle „ce este” lucrul despre care se vorbește, în schimb, într-un discurs sofist, ceva poate fi într-un fel sau altul, în funcție de context, însă nu există un interes pentru un sens stabil al aceluia lucru. Având în vedere sensul relativ și subiectiv al cunoașterii de tip sofist, am putea spune că singura întrebare pe care discursul sofist nu o pune este aceea a *ființei* unui lucru. În schimb, dialogul socratic angajează sufletul pe calea reamintirii ființei, prin acest interes pentru ce este un lucru.

Dialogul este locul privilegiat al accesului la ființa lucrurilor; astfel, în *Phaidros*, 75d, egalitatea în sine, frumusețea și dreptatea în sine sunt descrise ca lucruri care „poartă pecete de realitate în sine, atunci când punem întrebări și când dăm răspunsuri”⁵. Așadar, întrebările și răspunsurile deschid sufletul spre ființa reală.

Aporia – Menon. Un al moment al metodei este aporia; priceperea celui ce pune întrebări constă în faptul că el conduce discuția spre momentele ei dificile, nelăsând-o să treneze în răspunsuri stereotipe. Socrate, deținătorul acestei metode, paralizează discursul interlocutorului, asemenea unui pește torpilă (τόρκη), care amorțește pe cei ce se apropie (*Menon*, 80a). Socrate îl pune pe celălalt în dificultate, în aporie. În plus, el se pune pe sine însuși în aporie. Atunci când îi pune pe ceilalți

5 *Ibid.*

în aporie, el însuși nu are nici un răspuns la îndemână. Lăsând la o parte ironia lui, ar trebui să îi dăm crezare în această privință. Căci superioritatea lui într-un dialog nu stă în aceea că ar ști de la început răspunsul asupra problemei discutate, ci în aceea că el deține metoda de cercetare. Iar metoda trece prin acest moment de cumpănă, prin această provocare a dificultății.

Aporia dislocă discursul obișnuit, cunoașterea familiară a lucrurilor, pentru a deschide orizontul reamintirii, pentru a îndrepta spre cunoașterea totală, a ființei, a lucrurilor în sine. Aporia este piedica pusă într-un discurs de tip sofistic, pentru care lucrurile nu au sens în sine, pentru care nu există o ipostază absolută, obiectivă, a lucrurilor neschimbătoare. Dacă discursul sofistic se bazează pe capacitatea schimbătoare a cuvintelor, a vorbirii, de a expune o anumită temă, aporia socratică este cea care arată că există o diferență, o falie, între felul în care ne întâlnim cu lucrurile în această ipostază schimbătoare și ceea ce sunt ele în sine. Astfel, dialogul condus cu pricepere înseamnă a compara cunoașterea noastră obișnuită cu ipostaza neschimbătoare a lucrurilor, descoperind astfel inferioritatea discursului nostru față de cunoașterea reală a lucrurilor însele. Aporia este tocmai momentul descoperirii acestei distanțe. Ea provoacă renunțarea la cunoașterea parțială, chiar susținută de o expunere retorică, sofistică, și determină angajarea sufletului pe calea unei cunoașteri superioare.

Ca și în cazul anterior, al percepției, reamintirea pornește aici de la descoperirea insuficienței cunoașterii noastre. Scopul aporiei este tocmai acela de a revela această insuficiență: atâta timp cât cineva crede că știe un lucru, nu va încerca niciodată să îl afle – întocmai cum arăta argumentul sofistic – dar atunci când el descoperă că de fapt nu știe, că ceea ce credea a ști este insuficient, atunci el devine interesat să caute adevărul, el este bucuros să cunoască altceva (*Menon*, 84b). Socrate provoacă reamintirea, deoarece el provoacă aporia, tulburarea, arătându-i celuilalt că nu știe ceea ce credea mai înainte că știe.

Aporia are acest sens de revelare a unui nivel superior de cunoaștere. Dar ea nu revelează un sens deja determinat, un conținut de cunoaștere concret. Ea descoperă celuilalt calea căutării, dar, în același timp, posibilitatea descoperirii acestui adevăr depinde de cel ce caută, de cel ce se angajează pe calea reamintirii.

Astfel, trebuie să notăm în acest context încă un amănunt: anume că, momentul aporiei, al dificultății, este în același timp și momentul în care sufletul dă naștere adevărului cuprins în el. Astfel, în fața întrebărilor aporetice, sufletul care intră în dialog se simte prins ca într-o cursă. El nu poate găsi imediat răspunsul problemei puse, dar nici nu poate da înapoi, nu mai poate renunța, de data aceasta, la cercetare, deoarece știe că ceva îi scapă, știe că nu știe. Este ceea ce mărturisește Theaitetos, (în dialogul omonim, 148e). Sufletul simte atunci durerile facerii (ὠδῖνες), pentru că încearcă să dea naștere adevărului. Sufletul deține în el însuși adevărul cu privire la lucrurile însele, iar dialogul îl aduce în starea de a descoperi acest adevăr, de a da naștere acestui fel de cunoaștere latentă, de a actualiza ceea ce prin natura lui sufletul deja cunoaște.

Fixarea opiniei. După identificarea dificultății și depășirea opiniei false, un alt moment al metodei este fixarea opiniei adevărate⁶. Astfel, reamintirea este descrisă aici ca un proces în care opiniile adevărate sunt cercetate, pentru a obține din ele cunoștințe raționale stabile; părerile sunt astfel legate printr-un raționament cauzal (αἰτίας λογισμός) (*Menon*, 98a). Este vorba despre identificarea cauzei, a rațiunii de a fi a lucrului respectiv. Un exemplu în acest sens ni-l oferă discuția cu sclavul, mate-

6 Astfel, Platon arată că, într-o acțiune, opiniile adevărate sunt la fel de bune ca și cunoașterea rațională, însă opiniile adevărate nu au încă stabilitate, nu sunt cu adevărat cunoaștere. Ele sunt asemenea statuilor lui Dedal, care, dacă nu sunt legate, fug. Legarea sau fixarea opiniei adevărate se face printr-un lanț de explicații.

matica fiind un caz foarte elocvent în care lucrurile înaintează într-o serie cauzală, de la o ipoteză la concluzia ei.

Dar Platon nu explică la fel de clar ce înseamnă raționamentul cauzal în cazul virtuții sau al celorlalte subiecte propriu-zis filozofice. Cel puțin în acest context al dialogului *Menon*, nu găsim o dezvoltare amănunțită a acestui subiect⁷. Reamintirea face trecerea de la opinie la cunoașterea rațională, adevărată, dar nu știm încă în ce constă această cunoaștere, nu știm spre ce anume conduce această metodă a reamintirii⁸.

3. Cunoașterea rațională: deschiderea spre idee (Phaidros); descoperirea naturii proprii sufletului

Pentru a afla răspunsul la această întrebare, vom trece la al treilea nivel al analizei reamintirii, cel al cunoașterii raționale și al deschiderii spre idee.

În *Phaidros*, 249b, reamintirea este descrisă ca o deschidere spre Idee. Omul trebuie să înțeleagă lucrurile conform cu ceea ce numim *Idee*; prin raționament (din nou λογισμός), el trebuie să restrângă pluralitatea celor sensibile într-o singură unitate, anterioară pluralității. Raționamentul cauzal, care în *Menon* era abia amintit, este reluat aici cu mai multă precizie. A lega opinia adevărată prin raționament cauzal înseamnă a pune lucrul respectiv sub ideea corespunzătoare lui. Reamintirea se identifică aici cu gândirea filozofică; sufletul iubitorului de

7 Nu aflăm cu adevărat ce este virtutea, ci ni se spune că singurul care ar putea învăța ce este virtutea este un personaj precum Tiresias, singurul cu mintea întregă dintre cei morți. Este vorba de un personaj din *Odiseea*, XI, 90-138, un prezicător pe care Ulise merge să îl consulte pentru a afla cum să ajungă teafăr acasă.

8 În *Menon*, Platon arată că nu există învățare (διδασχί), ci doar reamintire, așadar, cunoașterea adevărată nu constă în transmiterea unui conținut de cunoaștere, ci în deschiderea sufletului înspre un nivel ontologic superior.

înțelepciune este singurul înaripat, singurul care se poate ridica înspre realitățile ideale.

Așadar, cunoașterea spre care deschide reamintirea nu este un conținut determinat de informație, nu este o teorie anume, un adevăr anume, ci este viziunea ultimă, a lucrurilor în sine, a ființei neschimbătoare. În plus, a cunoaște un lucru din cele schimbătoare nu înseamnă altceva decât a-l situa în mod adecvat sub ideea corespunzătoare⁹. Adevărata cunoaștere nu poate fi obținută decât la acest nivel.

Reunirea pluralurilor sub o idee unică este însoțită însă și de operația opusă, anume de diviziunea unei Idei în speciile sale. Platon spune că reunirea (συναγωγή) și diviziunea (διάρσεις) sunt cele care ne dau puțința de a vorbi și de a gândi (*Phaidros*, 266c). Acestea două alcătuiesc arta dialectică.

Dialectica este nivelul cel mai înalt al reamintirii, situarea sufletului la nivelul ființei, în „câmpia adevărului“. Ea preia funcțiile reamintirii, fiind la rândul ei descrisă ca o manieră de dialog (întrebare-răspuns) îndreptată spre Idee.

Astfel, în *Cratylus*, 390c-d, se spune că dialecticianul este cel care știe să pună întrebări și să dea răspunsuri. La fel în *Theaitetos*, 146b 3. De asemenea, în *Sofistul*, 253d, dialectica înseamnă a ști să vezi o singură Idee în mai multe lucruri ce subzistă separat; dialectica este știința îmbinării corecte a genurilor.

Odată redescoperit acest nivel al ființei, sufletul poate face legătura dintre lucrurile de aici și lucrurile însele. Funcția lui este una dialectică. Astfel, dacă există o despărțire între lucrurile de aici, multiple și schimbătoare, și lucrurile însele, care sunt în mod identic, dialectica este cea care acoperă acest interval,

9 Pluralitatea sensibilă nu este decât punctul de pornire al reamintirii; ea funcționează ca un semn care ne reamintește lucrurile ideale. Lucrurile despre care noi spunem că sunt nu sunt decât un slab reflex al realităților însele, iar la acestea din urmă ne putem ridica prin această gândire care restrânge lucrurile sub ideea lor proprie.

ea restrânge lucrurile plurale sub o idee unică, iar de la o idee unică, parcurge toate speciile secvente, până la multiplicitate.

Aici descoperim un alt element ce deosebește discursul sofistic de dialogul socratic: în vreme ce acesta din urmă caută să parcurgă, prin diviziuni și reuniri, întreaga realitate și să vadă cum se obține pluralitatea pornind de la unitate și invers: unitatea de la pluralitate, sofistica renunță la intermediari și folosește distincția dintre pluralitate și unitate doar în scop eristic, iar nu pentru a cunoaște. Este ceea ce aflăm din *Philebos*, 17a¹⁰.

În concluzie, la nivelul ei cel mai înalt, reamintirea se constituie într-o metodă concretă de cunoaștere a celor ce sunt. Teoria reamintirii pregătește astfel această cunoaștere supremă, dialectică. Dacă reamintirea a condus gândirea noastră de la lucrurile supuse devenirii, la cele care sunt în mod real, atunci dialectica este o fixare efectivă în spațiul ființei, în spațiul Ideilor, și o reconsiderare a întregii realități din această perspectivă înglobatoare; ea devine astfel o metodă filozofică propriu-zisă.

10 Astfel, filozoful restrânge pluralele sub unitatea ideii, iar apoi știe să parcurgă toate nivelurile, de la idee la pluralitate, fără a pierde din vedere intermediarele. În schimb, „înțelepții de azi“, adică sofiștii, trec de la unitate la pluralitate fără discernământ.

SINTAXA MEMORIEI ȘI REMINISCENȚEI O LECTURĂ ARISTOTELICĂ

Adrian SANDU

In the following pages, we discuss the phenomenon of memory as Aristotle describes it in his short treatise *On memory and reminiscence*. We are not aiming to make a standard reading of Aristotle, but rather to question along with him. Aristotle's elaboration of this phenomenon is one that can fairly be characterized as a phenomenological one. The main aspect that we focus on is that of the temporalizing character of memory which is presented in his treatise for the first time in a systematic manner.

Contextele în care survine problema memoriei la Aristotel pot fi clasificate în două grupuri tematice distincte: o tematizare gnoseologică și una psihologică. Pentru cea dintâi (cea gnoseologică) sunt paradigmatică o serie de pasaje din cartea A a *Metafizicii*, din *Analitica Primă*, sau din *Etica Nicomahică*, în care memoria este problematizată în sensul genezei cunoașterii. Tematizarea psihologică este prezentă în *De anima* și în tratatele reunite sub numele de *Parva Naturalia*, fiind caracterizată de o interogare autonomă asupra memoriei ca facultate a sufletului. Desigur, aceste două orizonturi tematice au o autonomie relativă, ele convergând în alcătuirea unei imagini unitare și solidare a fenomenului memoriei.

Oprire terminologică: în abordarea problemei memoriei, Aristotel dispune de două concepte – $\mu\eta\mu\eta$ și $\alpha\nu\acute{\alpha}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ – a căror traducere consacrată este aceea de memorie, respectiv reamintire sau anamneză. Deși ele au un conținut de sens distinct (așa cum, în maniera cea mai explicită, o arată titlul și primele linii ale opusculului *Despre memorie și reamintire*), folosirea lor este oarecum indistinctă, astfel încât în același

tratat din *Parva Naturalia*, termeni ai primului grup conceptual (centrat pe $\mu\upsilon\eta\mu\eta$) ajung să vizeze un material tematic ce părea a fi circumscriș celui de al doilea grup (centrat pe $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$). P. Ricœur¹ vede în această distincție aportul major al tratatului aristotelic, însă ea este de fapt una de sorginte platonice, fiind consemnată spre exemplu în *Philebos* (34a-c), unde memoria ($\mu\upsilon\eta\mu\eta$) este prezentată ca o preservare sau o salvare ($\sigma\omega\tau\eta\rho\iota\acute{\alpha}$) a senzației, anamneza fiind un efort autonom (independent de trup) al sufletului, ce vizează recuperarea unei afecțiuni pe care a avut-o împreună cu trupul.

Deși urmează acestei precedente platonice, Aristotel nu investește conceptul de anamneză cu aceeași portanță tematică. Desigur, întâlnim acele pasaje gnoseologice în care memoria funcționează ca termen al unei explicații a genezei cunoașterii, însă ea nu are centralitatea sistematică pe care i-o conferise Platon. Înainte de a urmări analiza aristotelică a memoriei, ne propunem o prezentare succintă a felului în care Aristotel se situează în raport cu orizontul eidetic deschis în această privință de Platon.

Așa cum arată un pasaj din *Analiticele secunde* (I, 1, 71a 1) – „Orice învățătură dată sau primită pe calea raționamentului provine dintr-o cunoaștere pre-existentă” –, problema începutului cunoașterii este asumată de Aristotel în întreaga ei gravitate, altfel spus, în întreaga ei dimensiune aporetică. În ciuda criticilor aduse maestrului său, soluția sa angajează numeroase simetrii cu cea platonice. Platon rezolvă aporia dezvoltată în *Menon* printr-un recurs la teoria anamnezei: temporalitatea specifică cunoașterii, sau modul temporal propriu cunoașterii, este unul circular – cunoașterea nu are un început, deoarece ea a început deja, iar sufletul uman este deja angajat în această cunoaștere în aceeași manieră în care este angajat în devenirea lumii, așadar în timpul cosmic. Soluția platonice a reminiscenței revine astfel la a situa

1 P. RICŒUR, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éditions du Seuil, Paris, 2000, p. 23.

începutul cunoașterii în orizontul unei dețineri prealabile, care ar constitui achiziția originară a sufletului dintr-o viață anterioară, achiziție care este constitutivă sufletului în dublu sens: ca ceea ce îi conferă substanță² și ca acel lucru în raport cu care se desfășoară întregul scenariu al grijii de sine. Pentru Aristotel, anamneza platonice indică acest caracter co-natural și, ca atare, înnăscut al unei științe a tuturor lucrurilor, întrucât este o știință a principiilor acestora, după cum comentează Alexandru din Afrodisia. Or, este uimitor, spune un text din *Metafizica* (993a 1), să posedăm fără știrea noastră cea mai înaltă dintre științe și este deopotrivă absurd, completează un alt text din *Analiticele secunde* (II, 19, 99b 27), că, deși avem cunoștințe mai exacte decât demonstrația, le ignorăm neîncetat. Dacă, așa cum susținea pasajul din *Analitice* citat mai sus, originea oricărei cunoașteri dobândite pe calea raționamentului este o cunoaștere pre-existentă, atunci această cunoaștere trebuie să fie ea însăși nedemonstrabilă și livrată pe cale intuitivă. Astfel, cunoașterii platonice deja începute, Aristotel îi opune cunoașterea silogistică, al cărei început este întotdeauna deja dat, anume o cunoaștere al cărei adevăr, așa cum excelent notează Aubenque, este într-o perpetuă precedență față de sine. Astfel, arată Aubenque³, filozofia primă a lui Aristotel, ca gnoză a

-
- 2 Substanțialitatea sufletului este o temă care marchează diferența dintre doctrina platonice și cea aristotelice a sufletului. La Platon, sufletul angajează retorica ontologică a ideilor. Argumentul din *Phaidon*, 78b joacă pe similaritatea, afinitatea dintre suflet și idei. În raport cu trupul, sufletul este οὐσία, este real și adevărat. În ce îl privește pe Aristotel, nu putem vorbi decât cu multiple precauții despre substanțialitatea sufletului. Un aspect tematic conex este cel al raportului dintre suflet și timp. Sufletul platonician nemuritor conferă timpului caracterul căderii. În tematizarea aristotelice, sufletul și timpul sunt esențial întrepătrunse, astfel încât putem vorbi despre timp ca „propriu“ al sufletului, altfel spus – într-un limbaj care aparține mai puțin lui Aristotel – felul de a fi propriu sufletului este temporalizarea. Rămâne de determinat, de gândit, legătura dintre timp și suflet.
- 3 P. AUBENQUE, *Problema ființei la Aristotel*, trad. rom. Daniela Gheorghe, Teora, București, 1998, p. 57.

principiilor, este anterioară din același motiv care l-a determinat pe Platon să proiecteze cunoașterea adevărurilor prime într-o viață anterioară.

Aristotel oferă cea mai sistematică analiză a problemei memoriei în opusculul *Despre memorie și reminiscență*⁴. Împreună cu alte opt tratate, acesta intră în colecția cunoscută sub numele de *Parva Naturalia*, a cărei unitate tematică este conferită de examinarea unor probleme care pot fi calificate ca probleme de psihologie sau biologie. Deși nu toate aceste tratate sunt posterioare tratatului *Despre suflet*, ele pot fi citite în continuarea acestuia, ca o completare a tematizării vieții.

În mod sigur ulterior tratatului *Despre suflet*, tratatul *Despre memorie și reminiscență* (la care ne vom referi în continuare cu numele latin *De memoria*) este aparent construit pe două paliere tematice, sugestie întărită de titlul și de împărțirea sa în două capitole. Aparent, primul dintre acestea se referă la memorie (μνήμη), iar al doilea la reamintire (ἀνάμνησις). Această diviziune nu este însă întru totul consistentă. Mai întâi, după principala abordare a reamintirii din capitolul al doilea, începând cu linia 452b 7, Aristotel virează, fără nici un avertisment, către problema estimării lapsurilor temporale, problemă care privește atât memoria, cât și reamintirea. În al doilea rând, așa cum menționam deja la început, deși dispune de două seturi terminologice distincte, construite pe μνήμη, respectiv ἀνάμνησις, pasaje semnificative referitoare la reamintire sunt conceptualizate prin intermediul termenilor specifici memoriei. Problema revine desigur la aceea a raportului dintre memorie și reminiscență: este vorba despre două fenomene independente, autonome, sau dimpotrivă de două fenomene dependente,

4 Textul grec la care ne vom referi în continuare este cel al ediției alcătuită de R. Mugnier, Les Belles Lettres, Paris, 1965. Pentru referințele la *Despre suflet*, am folosit excelenta traducere a lui A. Baumgarten, Humanitas, București, 2005.

dintre care unul ar fi original, iar celălalt derivat? Acest echivoc terminologic reflectă o ambiguitate esențială a fenomenului?

Primul pas în analiza fenomenului memoriei este izolarea regiunii de obiecte la care ea se referă, lucru în privința căruia deseori se greșește, notează Aristotel⁵. Memoria nu este despre prezent și nici despre viitor, ci despre trecut⁶. Caracterul temporal al memoriei, întărit în afirmații reiterate, ca și remarca precedentă referitoare la erorile comise în identificarea obiectului propriu memoriei, atrag fără echivoc atenția asupra faptului că, în acest tratat aristotelic, esența temporală a memoriei, aderarea sa esențială la timp, sunt pentru prima dată afirmate și argumentate sistematic. Că memoria este despre timp, după cum parafrazează Ricœur, așadar „recunoașterea specificității funcției temporalizante a memoriei“⁷, este cucerirea majoră a acestui opuscul. Pentru a parafraza la rândul nostru o notă a lui Heidegger referitoare la determinarea aristotelică a esenței lui φύσις plecând de la mișcare, vom spune că, desigur, și înainte de Aristotel memoria era înțeleasă în marginea timpului, a conservării trecutului, așa cum o indică în mod clar tradiția mitică a Memoriei (Μνημοσύνη) ca mamă a muzelor. Însă abia cu Aristotel a fost atinsă acea „treaptă a interogației“ pe care esența temporală a memoriei să poată fi în mod adecvat și hotărât elaborată.

Rândurile care urmează se vor a fi și o prezentare a acestei achiziții epocale a tratatului aristotelic.

Memoria este despre trecut. Prezentul și viitorul au ca maniere specifice de adresare pe de o parte senzația și cunoașterea

5 ARISTOTEL, *De memoria*, 449a 10.

6 Ce înseamnă „despre trecut“? Cum poate fi trecutul – ceea ce nu are ființă, ceea ce a trecut – obiectivat, ca obiect al unei facultăți, astfel încât să vorbim despre un „despre trecut“? Ce ne spune felul de a fi al timpului, sau felul său de a nu a fi, despre memoria însăși, ca facultate care este în act despre trecut?

7 P. RICŒUR, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 6.

teoretică, iar pe de altă parte opinia și speranța⁸. Maniera în care este descrisă această adresare în cazul prezentului ca prezent (τὸ παρὸν ὅτε πάρεστιν) – anume: acest alb pe care îl văd, sau acest obiect pe care îl contemplan, pe care îl gândesc – dovedește faptul că nu avem de a face cu un prezent indiferent, ci cu unul, am putea spune, calificat fenomenal, angajat în manifestarea sa – nu prezentul aflat deja aici, neutru în disponibilitatea sa și care poate fi adresat ulterior, ci un prezent care este astfel, anume prezent, tocmai în interiorul adresării mele, deci prezentul unei apariții, al unei manifestări. De asemenea, viitorul nu este orizontul incert și vag al unei adveniri anonime, ci viitorul care mă preocupă, care este intenționat – el este caracterizat ca δοξαστόν (ca obiect al opiniilor mele) și ca ἐλπιστόν (ca țintă a speranței mele).

Marca prezentului, ca ceea ce e vizat în adresarea mea – fie aceasta senzitivă sau teoretică – este o identitate în act dintre văz (organul de simț) și văzut (sensibilul), adică acest alb pe care îl văd, în exemplul aristotelic. Demonstrativul de apropiere numește aici și situarea, împreună aflare în același laps temporal, în acum-ul privirii mele în act și al sensibilului ca vizibil în potență actualizat; sau identitatea în act a intelectului și a obiectului inteligibil pe care acesta îl gândește. De fiecare dată când avem această identitate în act, notează Aristotel, spunem că percepem și, respectiv, că știm.

Prima localizare a memoriei are loc tocmai în raport cu această marcă a prezentului: „Dar atunci când cineva posedă știința sau percepția fără actualizări (ἄνευ τῶν ἐργῶν) spunem că își amintește; astfel, ne amintim că suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte, fie pentru că am

8 Trebuie avut în vedere aici faptul că, tematizând memoria, Aristotel vorbește despre un timp intenționat. Nu despre timpul fizic, ci despre timpul „conștiinței“, despre „conștiința“ angajată în timp, care, după actele acestei angajări, se numește memorie, știință, senzație, opinie, speranță etc. La limită, angajarea conștiinței este și nu poate fi decât temporală. Conștiința în act este temporalizantă.

învățat-o sau am gândit-o, fie pentru că am auzit-o sau am văzut-o, or ceva similar.“⁹

Două dintre variantele de traducere a pasajului menționat, anume cea franceză a lui R. Mugnier și cea engleză a lui J. I. Beare¹⁰, propun pentru genitivul aristotelic ἄνευ τῶν ἔργων două traduceri diferite: *sans les objets* și, respectiv, *apart from the actualizations of the faculty concerned*. Ambele variante sunt, am spune, parțiale, în măsura în care actualizările, actele pe care Aristotel le are în vedere, sunt, credem noi, ceea ce mai sus indicam ca identitate dintre ceea ce simte (facultățile senzitive) și ceea ce este simțit (obiectul sensibil), sau dintre ceea ce gândește (facultatea intelectuală) și ceea ce este gândit (obiectul inteligibil). Această identitate este, pentru a spune astfel, substanța prezentului și, respectiv, ceea ce constituie percepția și știința. Memoria este o posesie a senzației și a științei, fără identitatea în act – marcă a prezentului.¹¹

„Într-adevăr, scrie Aristotel, atunci când facem act de memorie, trebuie să spunem în suflet (ἐν τῇ ψυχῇ λέγειν) că am auzit anterior aceasta, sau că am simțit-o sau că am gândit-o. În consecință, memoria nu este nici senzație și nici concepere, ci o anumită posesie sau afecțiune a acestora, odată cu trecerea timpului.“¹²

Fragmentul citat relevă caracterul specific memoriei: o posesie (ἔξις) sau afectare (πάθος) a senzației și a științei, care este însoțită de o rostire a anteriorului, de un λέγειν al acestuia. Etapele de constituire ale memoriei ar fi următoarele: prezentul ca prezent este configurat, la nivel senzitiv de exemplu, de

9 ARISTOTEL, *De memoria*, 449a 20-21.

10 ARISTOTLE, *The Parva naturalia*, translated by J. I. Beare and G. T. R. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1951.

11 Trebuie să prevenim aici asupra caracterului impropriu al ocurenței termenului de *substanță* în calificarea prezentului (*id est* a timpului). Timpul nu este un *ce* substanțial.

12 ARISTOTEL, *De memoria*, 449a 22-25.

o identitate în act dintre ceea ce simte și ceea ce este simțit – de fiecare dată când avem această identitate avem senzație (αἴσθησις). Memoria este o posesie a acesteia, însoțită de o asertare a anteriorului ca moment al identității configuratoare a prezentului. Astfel că memoria are un regim secund în raport cu senzația și gândirea în act, care sunt anterioare, πρότερον. Dacă memoria este întotdeauna memorie a ceva, atunci acest „despre“ al memoriei este umplut de o senzație sau concepere anterioară. Prezentul actului memoriei trimite la trecutul (prezentul trecut) al actelor de percepere sau de concepere. Astfel, memoria survine, sau, pentru a folosi cuvintele aristotelice, facem act de memorie, în urma unei retrageri din prezent, a unei estompări a fenomenalizării excesive a lumii.¹³

Trei aspecte ale pasajului citat se cer lămurite. Ce înseamnă, la acest nivel al analizei, „a face act de memorie“? Compus din suflet și corp – sufletul fiind forma, actul acestuia din urmă – omul este o țesătură de actualizări multiple, dar nu haotice, ci specific orientate, dintre care una sau alta poate să devină

13 Pentru înțelegerea memoriei este fundamentală tematizarea ei în raport cu senzația și cu știința – acestea fiind cele care conferă conținut memoriei. Aceasta este o posesie – o modalizare în sensul deținerii – a științei și senzației. În acest sens, memoria are un caracter secund, derivat, în regim de ὕστερον, în raport cu ceea ce vine mai întâi, cu un πρότερον care este al științei și al senzației. Memoriei îi aparține un act secund – prezentul unei urme. Totuși, odată cu acest caracter derivat – memoria care prezervă, păstrează, reține ceea ce îi este dat – în același timp, în timp și odată cu timpul, memoria urmează, vine după, are o dinamică proprie, care are caracterul unei reconstituiri, al unei reluări, al unei reveniri asupra – ea este prezervare, salvare și revenire, reconstituire. De aici, poate, suprapunerea conceptelor de *mneme* și *anamnesis* indică o dualitate fundamentală ce aparține însăși naturii fenomenului. (Și oare aici nu trebuie să ne întrebăm care este condiția de posibilitate a acestei reveniri? Ca reconstituire, nu este memoria prezentă în chiar actul constituirii prezentului, semnalând astfel co-apartenența esențială a ekstazelor temporale? Ca act al sufletului, memoria dă seama de unitatea lui, este deopotrivă originală, ca și celelalte acte ale sale, sau mai bine spus, în fiecare act al său sufletul este integral prezent.)

dominanta: spre exemplu, în exercițiul teoretic, sau în cel tehnic, productiv. Putem astfel imagina că exemplul aristotelic al celui care își aduce aminte teorema sumei unghiurilor unui triunghi are în vedere o situație în care actul memoriei este dominant. Ar fi cazul memoriei exersată ca reamintire: când încerc să îmi aduc aminte ceva și îmi spun că am auzit, că am simțit sau că am cunoscut acel lucru. Făcând aceasta, sufletul se retrage din fața prezentului, repliindu-se în sine, iar mișcarea pleacă de la el către urmele reziduale pe care senzația le-a lăsat în organele de simț, așa cum citim într-un pasaj din *De anima* (408b 13). Ca și în fragmentul platonice din *Philebos*, reamintirea este determinată aici ca efort și ca acțiune volitivă. În raport cu această exersare voluntară, se situează ceea ce am putea numi nivelul originar al memoriei. O memorie freatică, una care se țese în pânza prezentului, în filigranul acestuia. De altfel, așa cum vom arăta în continuare, sufletul nu este niciodată imersat exclusiv în prezentul pur al senzației sau al contemplării, niciodată nu este consumat fără rest de acestea. Ca totalitate a actualizărilor sale, prezentul sufletului este unul mereu orientat, pe de o parte, ca ființare a lumii fizice, a devenirii, de primul mișcător nemișcat, iar pe de altă parte, ca agent al vieții practice ce vizează realizarea vieții bune, de gândirea care se gândește pe sine. Actul memoriei irizează acest țesut dermatic, care este prezentul.¹⁴

Cel de-al doilea aspect pe care ne propunem să îl elucidăm este acela al caracterului de ἔξις al memoriei. Redat prin *habitus*, dispoziție habituală, permanentă, deprindere (*Etica Nicomahică*, trad. S. Petecel), prin stare (*Metafizica*, trad. G. Vlăduțescu) sau posesie, conceptul de ἔξις este preluat de

14 Tema prezentului ca piele angajează, credem noi, multiple convergențe tematice: prezentul ca limită între trecut și viitor și, în același timp, pielea ca limită, ca ceea ce învăluie și intermediază mereu între mine și lume. Structurant, se deschid de aici temele: pielea-carne, sensibilitate tactilă ca strat fundamental al sensibilității. Simțul comun este esențial simțul tactil – sau, altfel spus, felul de a fi al simțului comun este cel al simțului tactil.

Aristotel într-o multiplă descendență, al cărei filon principal este cel platonician. Așa cum observa P. Rodrigo¹⁵, în capitolul 20 din cartea *Delta a Metafizicii*, unul dintre exemplele menite să elucideze acest concept este împrumutat din dialogul platonian *Theaitetos*. Este vorba de un context în care Socrate încearcă să răspundă la întrebarea „ce este cunoașterea?” printr-o distincție dintre ἔξις (posesie) și κτήσις (simpla achiziție). Cel care cunoaște, spune Socrate, este asemenea celui care, cum-părându-și un veșmânt, îl poartă efectiv, nu doar îl depozitează și îl conserva. Așadar cunoașterea este o ἔξις activă, o deținere în sensul unui „a avea în mână” și a „dispune de ceea ce este avut”, deci însoțită de o folosire (χρῆσις) reală, și nu o simplă achiziție pasivă, neutră din punctul de vedere al disponibilității sale. În limbaj aristotelic, știința este un exercițiu activ, un act, iar ἔξις este, după cum scrie P. Rodrigo¹⁶, o potență orientată, „polarizată într-un sens specific, pe scurt, este ceea ce Aristotel va tematiza ca potență secundă și ca entelehie primă”. În acest sens, se poate da exemplul omului educat dar adormit, care își conservă întreaga sa aptitudine de a actualiza cunoștințele sale.

Definită prin actele și prin obiectele sale, cum o arată un pasaj din *Etica Nicomahică* (1122b), ἔξις prezintă un dublu aspect¹⁷: ea implică pe de o parte un anumit tip de dispoziție subiectivă care se referă, pe de altă parte, la o anumită situație obiectivă. Astfel, ἔξις numește nu doar o deprindere indiferentă a subiectului, ci una mereu orientată în raport cu un context obiectiv. De aceea, Aristotel vorbește despre ἔξις nu numai la nivelul etic, în sensul deprinderilor morale, ci determinarea virtuții morale ca o προαιρετική, ca o „dispoziție de a acționa într-o manieră deliberată”, se situează pe același plan cu determinarea științei teoretice ca ἔξις ἀποδεικτική (*Etica Nicomahică*, 1139b 31), ca

15 P. RODRIGO, „La dynamique de l'hexis chez Aristote”, in *Alter*, nr. 12 (2004).

16 *Ibid.*

17 P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris, 1963, p. 64.

habitus de a demonstra, sau a tehnicii ca ἔξις ποιητική (*Etica Nicomahică*, 1140a10), ca deprindere de a produce – adică a tot atâtor habitus-uri, dispoziții ale subiectului care corespund unor regiuni de obiecte bine delimitate.

Ca „ἔξις a senzației sau științei o dată cu trecerea timpului“, memoria indică regimul de potență secundă al acestora, regim determinat de trecerea timpului. Contextul obiectiv, tipul situațional în raport cu care memoria ca ἔξις a științei și senzației își dobândește orientarea, este trecerea timpului.

„De aceea, memoria se însoțește, este solidară cu timpul. Numai acele ființe care percep timpul au memorie, și aceasta tocmai prin intermediul organului, facultății prin care ele percep timpul [...] Căci, după cum s-a spus și mai înainte, atunci când memoria este în act, simțim întotdeauna că am văzut, auzit sau învățat un lucru mai înainte. Or, «mai înainte» și «mai târziu» sunt în timp.“¹⁸

Cel de-al treilea și ultim aspect este caracterul de πάθος, de afecțiune, pasiune sau înrâurire al memoriei. Într-un pasaj din liniile finale ale aceluiași tratat (453a 14), Aristotel vorbește despre caracterul somatic al acestei afecțiuni, pe care îl argumentează descriind o adevărată patologie a fenomenelor mnemice. Ca afecțiune a simțului comun, al cărui sediu (și nu organ) este inima, memoria poate să angajeze, cum pe bună dreptate s-a observat, o adevărată anatomie a sa. Înțelegerea memoriei ca proces fiziologic care implică organe somatice se va dovedi esențială pentru întreaga idee a exersării, a antrenării memoriei¹⁹, care alimentează tradiția artelor mnemotehnice. Aristotel (ca și întreaga tradiție medicală în care el a scris) a presupus existența a două organe implicate în producerea memoriei: inima (organul central, sediul percepției – cf.

¹⁸ ARISTOTEL, *De memoria*, 449a 29-30.

¹⁹ M. CARRUTHERS, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge University Press, New York, 1990, pp. 48-49.

Părțile animalelor, 666a, *Generarea animalelor*, 781a 20), care primește impresiile externe, și creierul în care aceste informații sunt stocate. Deși controversa primatului inimii sau al creierului a fost rezolvată în școlile medicale alexandrine, metafora inimii ca loc al memoriei va persista: în latină verbul amintirii, *recordari*, derivă după Varro din *revocare*, „a chema înapoi“ și *cor*, „inimă“.

Înainte de a trece mai departe, vom face câteva observații privitoare la felul în care *Theaitetos*-ul platonice și tema aristotelică a lui ἔξις, receptată pe această filieră, au configurat maniera de tematizare a memoriei. Distincția ἔξις - κτήσις este aruncată în scenariul dialogic după o consistentă discuție legată de memorie (μνήμη), amândouă fiind elemente angajate în argumentul refutativ al tezei lui Protagoras conform căreia „știința nu este altceva decât senzația“ (151e-187b). Ca parte a unui argument menit să respingă poziția că știința se consumă în prezentul senzației, abordarea platoniciană a memoriei se va centra pe și va încerca să rezolve aporia „prezenței a ceea ce este absent“²⁰. În acest sens, este folosită metafora bucății de ceară, care angajează problematica imaginii iconice (εἰκόν), a întipăririi (τύπος), a semnelor (σημεῖα) și a naturii raportului în care acestea se află cu originalul. Această metaforă, un adevărat arhetip cognitiv al gândirii occidentale, pe care Platon îl recomandă a fi o preluare din Homer, va fi folosită de Aristotel și, în posteritatea acestuia, de întreaga lume medievală, pentru a ilustra felul în care operează memoria, dar și maniera în care facultatea senzitivă reține forma, fără materie, a obiectelor sensibile, ori felul în care imaginile acestora, φαντάσματα, sunt imprimate în partea senzitivă a sufletului. Această ambiguitate ține de ceea ce Ricœur numește intricarea, inextricabila împletire a problematicii imaginației și a memoriei, justificând, avertismentul aristotelic în privința erorilor de identificare a obiectului specific memoriei. Desigur, această legătură esențială

20 P. RICŒUR, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 8.

este menținută de Aristotel: memoria și imaginația sunt afectări ale simțului comun și, cum limbajul fantasmatic este limbajul sufletului, memoria vorbește și ea în imagini. Dar diferența specifică dintre memorie și imaginație este dată de caracterul temporal al primeia. Aristotel va încerca să rezolve enigma prezenței a ceea ce este absent prin introducerea alterității în tematica imaginii iconice. Afectiunea produsă grație senzației în suflet și în partea organică ce îl conține este o specie de pictură, despre care spunem că este memoria. Considerată în ea însăși, aceasta este o imagine și un gând, însă considerată ca relativă la un altul, deci ca marcă, urmă a unei absențe, ea este o amintire a acestuia. În comentariul său la *De anima*, Toma din Aquino scrie că imaginile sunt ele însele mișcări originate de senzațiile actuale, iar memoria este „o mișcare întârziată care continuă să existe în suflet”²¹.

Încă o observație legată de *Theaitetos*-ul platonice. În orizontul aceleiași distincții ἐξῆς – κτησις, Platon aduce în scenă, pe lângă exemplul celui care își cumpără un veșmânt, exemplu preluat și de Aristotel în *Metafizica* (Delta, 20), și un altul: al coliviei din care mâna celui care cunoaște scoate câte o pasare. Or, aceasta va reprezenta, alături de imaginea bucății de ceară, a doua metaforă arhetipală a memoriei – memoria ca *thesaurus sapientiae*. Particularitatea ei este aceea că se referă atât la conținutul memoriei, cât și la organizarea sa internă. În marginea acestei metafore, construită probabil pe un joc de cuvinte ce are în vedere desemnarea spațiilor de depozitare a manuscriselor într-o bibliotecă drept „găuri de porumbei”, se vor naște faimoasele arte ale memoriei²².

Pentru noi, faptul că o imagine destinată elucidării esenței cunoașterii ca posesie activă servește în același timp și ca metaforă a memoriei, confirmă – atât în ceea ce îl privește

21 Citat de M. CARRUTHERS, *The book of memory*, op. cit., p. 56.

22 Cf. M. CARRUTHERS, *The book of memory*.

pe Platon cât și pe Aristotel – legătura dintre memorie și cunoaștere. În același timp, tematizarea aristotelică a memoriei ca ἔξις a senzației și a științei face în acest fel ecou respingerii platonice a relativismului lui Protagoras, și poate fi privită ca soluție a aporiei prezenței a ceea ce este absent.

Memoria implică perceperea timpului, care revine la o percepere a anteriorului. Așadar ea presupune distincția dintre anterior și posterior, care sunt în timp. Perceperea timpului aparține împreună cu memoria și imaginația simțului comun. Analiza detaliată a acestuia se regăsește în *De anima*, III, 1: simțul comun este responsabil pentru senzația sensibilelor comune. Acestea, înțelese ca determinații care însoțesc întotdeauna sensibilele proprii, sunt mișcarea, repaosul, figura, numărul, unitatea, la care se adaugă timpul, a cărei singură mențiune ca sensibil comun o aflăm în *De memoria*. În exemplul aristotelic, orice culoare, sensibil propriu văzului, este întotdeauna însoțită fie de o figură, fie de o mișcare, fie de o mărime. Perceperea lor și implicit a timpului are la bază perceperea mișcării. Această analiză este consistentă cu analiza timpului desfășurată în *Fizica* IV, 11, conform căreia percepem timpul percepând mișcarea, mai exact anterior / posterior-ul al căror număr este timpul.

Tot simțul comun este responsabil și pentru ceea ce s-ar putea numi conștiința de sine a subiectului senzitiv: faptul de a simți că simte (*De anima*, III, 2, 425b 12-426b 8), sau pentru sesizarea diferenței generice dintre sensibilele proprii, de exemplu aceea dintre amar și galben (prima aparținând ordinii gustativului, cea de a doua celei a vizibilului), diferența pe care o enunță în chiar momentul în care ea este discernată (*De anima*, III, 2, 426b 12-427a 14).

Una dintre ipotezele hermeneutice lansate în privința simțului comun a fost aceea de a-i atribui un rol de sintetizator al experienței senzoriale. Senzația este o „ființă fără geneză“. „Nu există, notează Aristotel în *De sensu*, o geneză a senzațiilor:

ele survin fără un proces de generare“, teză care nu revine la afirmarea unui vid de cauzalitate în producerea senzației. Dimpotrivă, realizarea acesteia implică o angajare multiplă: a organului de simț, a mediului, a obiectului sensibil. Însă, o dată întrunite toate aceste condiții de posibilitate, senzația se realizează plenar, „din prima clipa“. Avem astfel, pe de o parte, senzația propriului, a acestui alb pe care îl văd, senzație întotdeauna adevărată, dar pe de altă parte avem simultan și senzația acestei mărimi (configurația spațială a bucății de zahăr, de exemplu) și senzația dulcelui (nu în act, ci discriminată asociativ de simțul comun) și senzația acestui laps temporal în care mă aflu. Așadar, nu sunt izolat în prezentul autonom al unei senzații singulare (a albului ca alb, a dulcelui ca dulce), ci sunt imersat – ca acela care simte că simte – într-o lume care pare a fi articulată, contextualizată prin intermediul simțului comun. Ipoteza pe care o vom lansa este că memoria și imaginația, ca afecțiuni ale simțului comun, sunt deopotrivă articulante. Caracterul articulănt al memoriei este implicit în geneza experienței: mai multe amintiri privitoare la același lucru pot să se constituie într-o experiență (*Metafizica*, 980b 31).

Un ultim aspect asupra căruia dorim să ne oprim: perceperea anteriorului este consemnată printr-un λέγειν inerent actului memoriei. Care este natura acestui λέγειν? În măsura în care perceperea timpului aparține și altor viețuitoare decât omul, el nu poate avea un caracter discursiv, predicativ. Către acest λέγειν ante-predicativ face semn, credem noi, travaliul articulator al simțului comun. Faptul că există o sintaxă²³ și, deci, un logos al sensibilului, pare a fi confirmat și de principiul non-contradicției, care afirmă imposibilitatea contrariilor [în privința aceluiași lucru, am adăuga noi] în același timp și sub același raport.

23 A. JAULIN, *Eidos et Ousia. De l'unité théorique de la Métaphysique d'Aristote*, Paris, Klincksieck, 1999, cap. *Le livre du philosophe*.

Reamintirea este o sistematizare a acestui logos, o arhitectonizare a manierei sale de articulare. Ea are caracterul unei cercetări (ζήτησις), mai exact al unui silogism, și aparține în acest fel numai omului. Tradițiile antice și medievale post-aristotelice ale cultivării memoriei pun în lumină tocmai această trăsătură a memoriei care este cercetare, *investigatio*. Rememorarea, anamneza, nu este o regurgitare ulterioară unui prim moment asimilator. Ca *investigatio*, ea implică o identificare a vestigiilor (*vestigia*), a urmelor lăsate deoparte (*obliti*), printr-un proces logic sau prin intermediul asociațiilor profesate de artele memoriei. În același fel, ca inventar, ea implică o *inventio*, anume o abilită cunoaștere a locurilor comune, deci o topică, ce facilitează celui ce susține o temă oarecare răspunsul la orice întrebare.

Vom reveni acum în final la ceea ce am numit achiziția epocală a tratatului *De memoria*: esența temporală a memoriei. Am încercat în prezentarea noastră să urmărim argumentarea aristotelică a acesteia la două niveluri:

1. Primul nivel a fost cel al identificării obiectului propriu memoriei în persoana timpului, mai exact a trecutului. Regiunile de obiecte vizate în mod specific de memorie, senzație, știință, opinie, speranță, au fost determinate de Aristotel în raport cu cele trei extaze temporale : trecut, prezent, viitor, nu pentru că orice posibil obiect al cunoașterii ar fi intra-temporal, ci întrucât nu putem gândi fără timp nici chiar lucrurile care nu sunt în timp. Așa cum lasă să se înțeleagă *De memoria*, imposibilitatea de a gândi fără imagini [chiar și esențele imateriale], este analoagă cu aceea de a nu putea gândi fără continuitate, sau fără timp, lucrurile ce nu sunt în timp. Același simț comun care, ca organ al imaginației, elaborează limbajul fantasmatic ce face posibilă deschiderea intelectului către simțuri și reciproc, este cel prin intermediul căruia timpul este perceput și se realizează memoria.

2. Cel de-al doilea nivel al argumentării a fost cel al percepției timpului. Tratatul *De memoria* ocupă în acest sens un loc special în corpusul aristotelic, întrucât aici timpul este calificat ca sensibil comun. În consecință, perceperea sa derivă, ca și în cazul celorlalte sensibile comune, din perceperea mișcării – concluzie confirmată de *Fizica*. Timpul însă s-a dovedit a fi, ca și imaginația, o condiție de posibilitate a gândirii în genere. În plus, așa cum am văzut, fiecare dintre extazele temporale are o manieră proprie de a fi intenționată. De ce atunci Aristotel insistă că memoria este însoțită de timp, că ea este solidară cu timpul? Răspunsul constă în indicarea acelui λέγειν al anteriorului, adică a acelei asertări ante-predicative a trecerii timpului inherentă memoriei. De aceea trecutul, τὸ γινόμενον, despre care este memoria, trimite, la limita, la prezentul trecut al unei senzații, al unei cunoașteri, așadar un trecut propriu. Numai un astfel de trecut pătimit, poate fi la propriu amintit.

FIZIOLOGII ALE MEMORIEI ÎN
DE NATURA HOMINIS DE NEMESIUS DIN EMESA
SAU DESPRE UN MOD DE A NU FI NICI PLATONICIAN,
NICI ARISTOTELICIAN ÎN SECOLUL AL IV-LEA

Ana PALANCIUC

De Natura Hominis of Nemesius of Emesa, the Syrian philosopher and physician of the 4th century, integrates an extensive discussion of the theology of the Cappadocian fathers, with layers of Stoic, Posidonean and Neoplatonic inspiration, bringing together two apparently contradictory doctrines, irreconcilable in the Neoplatonic or Aristotelian exegesis: the theory of a harmonious hierarchy, a providential order, a hierarchical structure of the world, and the doctrine of man as both a limit (μεθόριος) and a bond (σύνδεσμος) between the sensitive and intelligible. The difficult coexistence of these two doctrines will find an ingenious solution in the Nemesian treatise, reflected in his analysis of memory and remembering.

Anastasieri, în amintire

Puține sunt cazurile în care un filozof nu este citit decât în măsura în care poate furniza elemente pentru recuperarea fragmentelor pierdute ale unui predecesor sau ca simplă sursă doxografică. Este ceea ce s-a întâmplat totuși multă vreme în cazul lui Nemesius din Emesa, filozof și medic, contemporan lui Grigore de Nissa, lui Vasile cel Mare și celor mai fertile dezbateri conciliare ale secolului al IV-lea, autorul tratatului *De Natura Hominis*¹, singura scriere care îi poate fi atribuită astăzi cu certitudine. Asimilat, pe de o parte, scrierilor, îndră-

1 Ediția utilizată în textul de față este cea a lui M. Morani, *Nemesii Emeseni, De natura hominis*, col. Bibliotheca Teubneriana, Leipzig, 1987.

gind mai curând clasificările exhaustive decât o gândire profund filozofică, recuperat, pe de altă parte, doar ca simplă sursă pentru reconstituirea unei scrieri porfiriene pierdute², ale unor fragmente din Posidonius sau Origen, *De Natura Hominis* nu a fost niciodată studiat ca tratat filozofic independent, autocoe-rent. Posteritatea filozofică, teologică a tratatului este însă una dintre cele mai bogate³, fiind cea a textelor cu adevărat vii. În paginile care urmează, ne propunem să studiem câteva dintre articulațiile subtile care îi conferă originalitate, oprindu-ne în detaliu asupra analizei memoriei și a procesului amintirii, a rolului acordat acestora în cadrul procesului cognitiv. O primă parte va discuta frugal cele câteva repere bibliografice și structura tratatului, încercând o replasare a sa în contextul secolului al IV-lea, cel al relațiilor intense între urmașii școlii peripatetice, al celei neoplatonice (de sursă porfiriană) și dezbaterilor teologice conciliare. Ne grăbim însă, dintru bun început, a nota că diferitele influențe depistabile în *De Natura Hominis*, posibilele răsfrângeri teologice ale Conciliului din 381, urmele diverse, stoice, platonice, aristotelice, ale școlii medicale antiohene, ar trebui tratate abandonând schema interpretativă extrem de plată, formulată în cele trei etape uzuale, cea a recepției, a asimilării, a inovației. Ni se pare esențial a pleca în cazul lui Nemesius, dată fiind dubla formație a acestuia, de la articulația între cunoștințele medicale și materialul filozofic dat, integrând ambele sensuri: faptul că experiențele, cunoștințele medicale ale epocii au generat un material filozofic nou, dar și că scrierile filozofice, discuțiile între urmașii unor școli diferite, au impus, cel puțin, integrarea unui corpus nou de texte și cunoștințe me-

2 Cf. H. DÖRRIE, *Porphyrios Σύνμικτα Ζητήματα. Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, München, Beck, 1959.

3 *De Natura Hominis* va constitui una din sursele de inspirație principale ale *Dogmaticii* lui Ioan Damaschinul, inspirând deopotrivă paragrafe abundente din opusulele teologice ale lui Maxim Mărturisitorul.

dicale. Această dublă articulație hermeneutică ar putea fi astfel urmată în mod fertil într-o analiză a tratatului, luat și înțeles în istoria sa, în tradiția sa textuală și conceptuală. O ultimă parte va fi consacrată în detaliu analizei procesului cognitiv, al proprietăților, funcțiilor constitutive memoriei și amintirii, introduse de Nemesius pe fundalul teoriei elementelor împrumutată de la Aristotel și cea a „uniunii fără amestec“ (ἔνωσις ἀσύγχυτος), ca parte fundamentală a doctrinei sale fiziologice. Vom încerca o analiză a impactului avut asupra ontologiei nemesiene a acestui împrumut, raportul față de ontologia aristotelică în condițiile exigențelor impuse de noile cunoștințe medicale, a asimilării și integrării unui corpus medical preponderent galenic. Corelația nemesiană între un model teleologic de inspirație aristotelică – în care procesele naturale sunt direcționate către o finalitate, sunt modelate și determinate de un model providențial sau de o cauză finală – și cea a unui model în care părțile organismului sunt explicate prin modul în care contribuie prin funcția lor la întregul organismului⁴, fiind determinate și explicabile prin legi fizice, biologice, se va răsfrânge în descrierea memoriei și a procesului amintirii, a celorlalte simțuri interne și a facultății de cunoaștere. Operațiile care aveau loc la Aristotel în mod difuz în interiorul inimii vor fi localizate de către Nemesius în creier și tocmai această deplasare a efectelor simțurilor de la inimă la creier, particularizându-le operațiile în funcție de diversele cavități cerebrale, atribuindu-le o topologie distinctă, îl va conduce către mai multe articulații filozofice ce vor lua forme extrem de interesante. Introducerea perisabilității, articulată în termeni medicali, în cadrul descrierii memoriei și a procesului amintirii, a operațiilor facultăților sufletului, ar putea fi semnul intuiției unei ontologii a sensibilului, sub influența cunoștințelor medicale și dependentă de cea platonice a Formelor divine,

4 Pentru o discuție detaliată a cauzei finale aristotelice, cf. W. KULLMANN, „Different concepts of the final cause in Aristotle“, in A. GOTTHELF (ed.), *Aristotle on Nature and Living Being*, Pittsburg-Bristol, 1985, pp. 170-175.

circumscrișă unei ample structuri ontologice a ființei, plecând tocmai de la încercarea de a o defini ca asigurând legătura între sensibil și inteligibil, în cadrul unei mobilități determinate, și deopotrivă continuitatea și unitatea în cadrul creației divine.

Despre viața lui Nemesius nu se cunoaște aproape nimic, nici despre formația sa, data aproximativă a tratatului fiind dedusă din chiar paginile sale. Eunomius, mort în 394, și Apollinarius, episcop de Laodiceea, condamnat în urma conciliului calcedonian din 381 și mort în jurul lui 390, sunt pomeniți amândoi, de unde datarea tratatului în ultimul deceniu al secolului al patrulea. Pe de altă parte, absența oricărei referințe la controversele cristologice ale secolului al V-lea, despre Nestorius sau Eutyches, despre condamnarea lui Origen din 399 în Alexandria sau cea din 400 la Roma, ar justifica iarăși această datare⁵. Cât despre atribuție, manuscrisele grecești (cele mai multe dintre ele, în orice caz, cele care stau la baza tradițiilor arabe și armeniene ale tratatului) atribuie paternitatea scrierii lui Grigore de Nissa, poate pentru că un fragment (capitolele 2-3) a circulat independent ca un tratat despre suflet al acestuia din urmă⁶.

Identificarea falsă se va canoniza o dată cu traducerea latină a lui Burgundio din Pisa, către 1160, iar textul va circula în Evul Mediu latin prin împrumuturile lui Adelard din Bath, parafrazele lui Guillaume de Conches, ale lui Guillaume de Saint-Victor, Albert cel Mare și Toma din Aquino sub aceeași identitate a lui Grigore de Nissa⁷, până chiar și în Patrologia lui Migne, tratatul

5. Cf. M. CHASE, „Némésius d'Emèse“, in R. GOULET (ed.) *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. IV, CNRS, Paris, 2005, pp. 625-648.

6. Cf. J. DRÄSEKE, „Ein Testimonium Ignatianum“, in *Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie* 46, 1903, pp. 505-512.

7. Pentru circulația traducerii și edițiile latine ale tratatului, cf. A. PALANCIUC, „La tradition latine du *De nat. hom.*“, in R. GOULET (ed.)

*Peri psyches*⁸, considerat drept gregorian, nu e altceva decât un fragment din tratatul nemesian.

S-a vorbit despre tratatul nemesian ca despre primul tratat de antropologie creștină⁹, în orice caz, ca despre o încercare de a integra culturii creștine (și aici ar rămâne de precizat căreia dintre ele, celei de inspirație antiohiană sau celei calcedoniene) elemente ale filozofiei grecești, cunoștințe de ordin medical, fiziologic, de unde și ipoteza de a fi opera unui medic sau, în orice caz, a unui autor extrem de familiar cu studiile de medicină¹⁰. Urmărind tradiția manuscrisă, lucrarea nu pare a fi fost foarte des citită înainte secolului al VI-lea și se pare că textul nu a circulat la început decât într-un cerc foarte restrâns siriatic¹¹, prima mențiune fiind cea a lui Maxim Mărturisitorul în *Ambigua*, redactată între 628 și 634, înainte ca Ioan Damaschinul să integreze fragmente copioase în *De fide orthodoxa* (743), necitându-l însă în nici un loc. Dacă tratatul nemesian ar trebui circumscris într-un fel controverselor antice de reconciliere a filozofiei păgâne cu o cultură creștină, Nemesius ar putea fi apropiat foarte mult de *De hominis opificio* a lui Grigore de Nissa, prezentând asemănări puternice în același timp cu scrierea lui Theodoret din Cyr, *Curatio affectionum Graecarum*, lucrări redactate în definitiv la o distanță de doar

Dictionnaire des philosophes antiques, vol. IV, *op. cit.*, pp. 648-650.

8. Cf. *Patrologiae cursus completus*, ed. J.-P. Migne, Series Graeca (PG), vol. 45, col. 187-222.
9. Cf. W. TELFER, „The Birth of Christian Anthropology“, in *Journal of Theological Studies* 13, 1962, pp. 347-35; cf. de asemenea A. SICLARI, *L'Antropologia di Nemesio di Emesa*, col. „Filosofia e religione“ 9, Padova, 1974.
10. Cf. A. CHARLES-SAGET, „Fragilité et repentir: introduction à Némésius d'Emèse“, in *Retour, repentir et constitution de soi*, Paris, Vrin, 1998, pp. 246-250; cf. J. DOMANSKY, *Die Psychologie des Nemesios*, col. „Beiträge zur Gesch. der Phil. des MA“ 3, Münster 1900.
11. Cf. M. MORANI, *La tradizione manoscritta del De natura hominis di Nemesio*, Milano, Vita e pensiero, 1981.

câțiva ani și câțiva kilometri una de cealaltă¹². Destinat a fi citit nu doar de creștini, *De Natura Hominis* nu păstrează deloc tonul apologetic, iar absența aproape totală a oricărei doctrine a păcatului originar este frapantă și plină de semnificație în contextul secolului al IV-lea, context în care contemporanul său Augustin, într-un alt capăt geografic, o va utiliza abundant. În ceea ce privește tocmai această bază doctrinară, cunoștințele ample medicale ale lui Nemesius, asimilarea corpusului galenic, dar și a lui Platon și Aristotel (citat mai curând în locurile în care îi respinge teoriile), vor fi sursele mai multor intuiții și formulări originale cu privire la definiția simțurilor interne, a Providenței individuale, a rolului acordat ființei în cadrul creației divine.

„Omul este alcătuit în cel mai bun chip cu putință“. Cuvintele care deschid tratatul¹³, discuția amplă a autorităților glosând în jurul perfecțiunii lumii și a ființei umane, ar dezamăgi mai curând pe cel ce ar căuta la Nemesius edificări rapide, în pripa respingerii locurilor comune. Însă sub stratul împrumuturilor stoice, posidoniene, a doctrinei perfecțiunii ființei umane, sub influențele neoplatonice, găsim reunite aici pentru prima dată două doctrine fundamentale, aparent contradictorii, nereconciliate de exegeza neoplatonică sau de cea aristotelică de până la Nemesius: teoria ierarhiei armonioase, a ordinii providențiale, a unei structuri ierarhice în care totul se desfășoară perfect, fiecare element existând pentru și în virtutea celorlalte, și cea a omului ca limită sau frontieră (ἐν μεθορίοις) și legătură (σύνδεσμος) între sensibil și inteligibil, ce asigură unitatea creației. Orice activitate umană se naște în urma necesității, a nevoii (χρεία), iar lumea și tot ceea ce o compune au fost create în vederea ființei, pentru a fi guvernate de ea, ca un întreg în care

12 Cf. Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, texte critique, introd., trad. et notes de P. Canivet, *Sources Chrétiennes* 57, Paris, 1958.

13 Cf. p. 1, 1-3, ed. M. Morani.

tranzițiile de la un nivel ierarhic la altul sunt gradate, plecând de la natura neînsuflețită și ajungând la cea rațională a ființei¹⁴. Aporia care apare în mod evident aici este aceea a asigurării coexistenței acestor două doctrine, furnizând în același timp elementele ce ar susține ideea unității și a continuității în interiorul ierarhiei descrise. Soluția ingenioasă întrevăzută de Nemesius va fi aceea a apropierei doctrinei aristotelice a diferenței minime¹⁵ între speciile create. Există întotdeauna o diferență minimă ce plasează o creatură în fața alteia, un animal înaintea celuilalt, la fel se întâmplă în cazul acțiunilor, însă întotdeauna se produce o trecere subtilă de la ființele neînsuflețite la cele vii, astfel încât, în virtutea acestei continuități, limitele care le separă devin indistincte, fiind cu neputință a atribui o formă intermediară unuia sau altuia dintre nivelele ierarhiei. Întreaga creație își datorează astfel continuitatea și unitatea diferențelor minime ce separă și unesc în același timp toate naturile.

Înainte de a descrie relația sufletului cu trupul, Nemesius se va opri asupra definiției sufletului, opunându-se stoicilor și doctrinei peripatetice a sufletului ca entelehie, respingându-o uneori foarte abrupt¹⁶. Definindu-l ca substanță, nu doar ca proprietate accidentală, grefându-se pe o proprietate subzistentă, substanță a cărei mișcare autonomă o antrenează pe cea a trupului, Nemesius admite pre existența sufletului¹⁷ și discută mai curând favorabil doctrina metempsihozei, în forma sa restrânsă în care s-ar exclude posibilitatea unei metempsihoze în trupuri de animale, insistând asupra caracterului său incorporeal, nemuritor. Astfel, pentru a descrie uniunea trupului și a sufletu-

14 De inspirație posidoniană, doctrina va fi numită de Reinhardt teorie a ierarhiei, a treptelor (*Stufen*). Cf. K. REINHARDT, „Poseidonios von Apamea“, în *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* XXII 1, 1953, col. 558-826.

15 Cf. ARISTOTEL, *Istoria animalelor*, VIII, 1 [588b].

16 Cf. p. 26, 10-29; p. 28, 9-10, ed. M. Morani.

17 Cf. p. 35, 5-11 sq., ed. M. Morani.

lui, Nemesius recurge la Porfir, negând faptul că ea ar putea fi rezultatul unui amestec (σύγχυσις), suprapunerii (παράθεσις) sau mixturi (κρῶσις)¹⁸. Soluția corectă ar fi dată, potrivit lui Nemesius, de Ammonius, însă formularea la care recurge în cele din urmă îi aparține: sufletul este atașat trupului grație unei „uniuni fără amestec“ (ἔνωσις ἀσύγχυτος), în care componentele sale se întrepătrund pentru a forma o nouă entitate, fără a fi transformate însă una de către cealaltă. Ar rezulta de aici că sufletul și trupul s-ar putea separa, fără a-și pierde nimic din natura lor originară. Experiența somnului, atunci când, în timpul viselor, sufletul poate atinge nivelul inteligibilului, putând chiar anticipa viitorul, ar veni să confirme independența de natură a componentelor acestui tip de uniune. Cât despre poziția sufletului față de trup, aceasta ar putea fi înțeleasă prin analogia prezenței (παρουσία) soarelui în atmosfera pe care o încălzește și luminează, nefiind vorba de o prezență locală: când sufletul locuiește trupul, el nu se poate afla într-un mod strict topologic, localizabil, ci mai curând într-un mod relațional, asemănător chipului în care Dumnezeu se află prezent înăuntrul nostru¹⁹. Expresia „uniune fără amestec“ se regăsește la Porfir, în tratatul său *Σύμμικτα Ζητήματα*²⁰, aluzii la acest tip de uniune regăsindu-se deopotrivă în tratatul de embriologie *Ad Gaurum*, unde va fi folosită pentru a descrie amestecul sufletului mamei și al tatălui în interiorul embrionului. Descris ca un amestec ce ține mai curând de influența divină, insesizabil și contradictoriu, contopire a unor entități diferite ce nu produce diminuarea sau disoluția lor reciprocă, părțile care îl compun nefiind reduse la elementele lor, acest tip de uniune este posibil doar în măsura în care partea incorporală se unește cu ceea ce este capabil să

18 Cf. p. 38, 17 sq., ed. M. Morani.

19 Cf. p. 41, 15-16, ed. M. Morani.

20 Cf. H. DÖRRIE, *Porphyrios Σύμμικτα Ζητήματα*, op. cit.

o primească²¹. Așa cum lucrurile care sunt amestecate își pot păstra în același timp proprietățile, caracteristicile lor neconfundându-se în cadrul amestecului, la fel ele pot pieri împreună sub forma acestei uniuni, fără a-și dizolva într-un fel identitatea. Doctrina nemesiană a uniunii trupului cu sufletul ar putea fi inspirată de *Σύμμικτα Ζητήματα* a lui Porfir²², însă modul în care Nemesius o va asimila trimite într-o direcție mult mai amplă, cea a dezbaterilor teologice antiohene și calcedoniene din prima jumătate a secolului al IV-lea. Acest mod de uniune între trup și suflet, adaugă Nemesius²³, îndepărtându-se de modelul porfirian, nu diferă cu nimic de cel al uniunii ipostactice. Cuvântul întrupat, uniunea celor două naturi în Hristos, va fi argumentată de Nemesius deopotrivă prin revenirea cu insistență la formularea incorporalității sufletului. Pe de altă parte, descrierea „uniunii fără amestec“ ar putea fi și o reacție față de pozițiile teologice contemporane, de sursă antiohiană, ale lui Teodor din Mopsueste²⁴, poate și față de poziția lui Nestorius, poziții care descriu uniunea celor două naturi în Hristos în termeni de bunăvoință (εὐδοκία) dumnezeiască, respingând problema substanței (οὐσία) și pe cea a acțiunii (ἐνέργεια). Expresia ἄσυχύτως ἦνωται va fi integrată de altfel teologiei creștine în urma Conciliului calcedonian din 381²⁵ și chiar dacă elementele istorice sunt mult prea firave pentru a face o conexiune directă între definiția nemesiană și formulările conciliare, ea a fost dez-

21 O nouă ediție și traducere a tratatului *Ad Gaurum* se află în curs de realizare de către echipa CNRS (Paris) – UPR 76, condusă de L. Brisson.

22 Augustin a recurs deopotrivă la această doctrină în *De immortalitate animae* (17, 6), aproape în același timp cu Nemesius, iar dezvoltarea sa ar putea constitui o cercetare viitoare independentă, mult mai amplă.

23 Cf. p. 42, 9 sq., ed. M. Morani.

24 Cf. *De incarnatione*, PG 66, 972 B-976C.

25 Cf. A. GRILLMEIER, „Die Vorbereitung der Formel von Chalkedon“, in A. GRILLMEIER și H. BACHT (ed.), *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*, Würzburg, 1951-1954.

bătută îndelung în mediul antinestorian de la începutul secolului al IV-lea²⁶.

În discuția despre trup și elementele care îl alcătuiesc, Nemesius introduce deja doctrina celor patru elemente și distincția între părțile homeomere și anomeomere ale trupului. Regăsim teoria stoică a diviziunii elementelor în active și pasive, utilizarea abundentă a scrierilor lui Galeniu: cele patru elemente (pământ, apă, aer, foc) sunt unite între ele în mod armonios prin cele patru calități. Doctrinei platonice (v. *Timaios*) a asocierii figurilor geometrice și a elementelor (elemente ale căror forme ar explica transformările unora într-altele) îi va fi consacrată de asemenea o parte consistentă.

Astfel, în momentul în care Nemesius ajunge să discute structura și funcțiile facultăților psihice și corporale, toate doctrinele predecesorilor sunt trecute în revistă și asimilate. Analiza facultăților senzoriale și cognitive va debuta cu cea a imaginației sau a facultății de reprezentare (περὶ τοῦ φανταστικοῦ), unde *pneuma* va primi o dezvoltare amplă, ca și la Galeniu și în medicina greco-romană pre-galenică unde era definită ca intermediară între substanța spirituală – sufletul – și trup. Plecând de la cavitățile creierului, *pneuma* psihică – organ al cunoașterii sensibile care va juca un rol specific în cazul memoriei – e direcționată către diferitele părți ale organismului prin intermediul nervilor. Urmează analiza celor cinci simțuri și a relației lor cu elementele, mai multe definiții ale senzației (αἴσθησις) fiind trecute în revistă, de asemenea văzul și rolul memoriei în percepția vizuală, natura iluziilor optice, studiul capacităților psihice propriu-zis raționale, începând cu facultatea discursivă (διανοητικόν), responsabilă de judecăți, și terminând cu facultățile de alegere și deliberare, cea din urmă

26 Expresia „uniune fără amestec“ apare deopotrivă la Chiril din Alexandria (cf. *Ep.* 39, 5), ce primise personal de la episcopul Paul de Emesa „actul uniunii“, redactat de episcopii Antiohiei ca reacție antinestoriană imediat după Conciliul din Efes.

localizată în cavitatea mediană a creierului, organul său propriu fiind pneuma psihică.

Acestea sunt etapele progresive înaintea descrierii propriu-zise a facultății de rememorare (μνημονευτικόν), gerând memoria (μνήμη) și amintirea (ἀνάμνησις). Enumerării doxografice obișnuite (sunt citați, printre alții, Platon și Origen), îi corespund însă asociații originale anunțând, cel puțin prin extensie, ceea ce ar putea fi interpretat drept o construcție ontologică diferită de cea a predecesorilor săi, unică și inedită prin izul său medical. Sufletul are acces la sensibil prin intermediul organelor de simț, proces al cărui rezultat este opinia (δόξα), iar la inteligibil prin intermediul intelectului, proces din care rezultă gândirea (νόησις). Memoria este astfel păstrarea impresiilor (τύποι), provenind din ambele surse, însă Nemesius își va modifica prezentarea imediat, pentru a sublinia diferența între amintirea simțurilor și cea a inteligibilului: primele sunt reamintite prin ele însele, celelalte doar prin accident. Amintirea sensibilului are loc prin intermediul unei reprezentări sau imaginații (φάντασμα), ceea ce nu este cazul pentru inteligibil, la care putem avea acces fie în urma unui proces de învățare, fie prin intermediul ideilor înnăscute. Amintirea este, dimpotrivă, recuperarea părții de memorie pierdute în urma uitării. Cu alte cuvinte, Nemesius nu insistă în descrierea procesului amintirii atât asupra distincției temporale sau accesului la trecut, cât e mai curând interesat de relațiile stabilite între diversele facultăți, de buna lor organizare și comunicare în vederea prezervării unității ansamblului. Este descris astfel un proces cognitiv în ansamblul său, ce se desfășoară în mai multe etape: într-o primă etapă, facultatea de reprezentare (φανταστικόν) transmite impresiile fenomenelor sensibile către facultatea discursivă (διανοητικόν), aceasta absoarbe informațiile și, după ce le-a trecut printr-un prim filtru, le trimite memoriei, situată în cavitatea posterioară a creierului. Unul dintre lucrurile inedite este faptul că Nemesius își confirmă imediat teoria localizării diferitelor

facultăți prin experiențele medicale asupra diverselor cazuri de leziuni cerebrale, influențele galenice fiind ușor depistabile în exemplele utilizate.

Acestei analize a procesului cognitiv îi urmează capitole consacrate distincției între discursul interior și cel exterior, a organelor fonetice, o discuție a părților componente ale sufletului, a emoțiilor și diverselor aparate interne, cel reproducător, cel respirator, pentru ca partea finală a tratatului (capitolele 29-43) să analizeze voința și facultatea de deliberare (cap. 29-34), problema destinului (cap. 35-38), a liberului arbitru (cap. 39-41), culminând cu discuția asupra providenței (cap. 42-43).

Revenind la capitolele consacrate procesului cognitiv, memoriei și actului amintirii, la un prim nivel, Nemesius nu face altceva decât să disece mecanismul memoriei, să descrie etapele formării și păstrării amintirii, insistând asupra localizării cerebrale prin amplele discuții asupra bolilor, vulnerabilității memoriei. Distribuția unui rol precis fiecărei cavități a creierului și procesului cognitiv îngăduie, pe de altă parte, reintroducerea unui principiu de materialitate în cadrul operațiilor simțurilor interne. Perisabilitatea, fragilitatea procesului amintirii și a memoriei sunt articulate întotdeauna în termeni medicali și acesta ar fi sensul explicit al întregii descrieri fiziologice, ce utilizează din abundență vocabularul modificării, al fragmentării, al scurgerii și al porilor vizibili și invizibili prin care „ființa umană se goleşte perpetuu”²⁷. Ideea vulnerabilității, a perisabilității revine în mod constant în întreaga desfășurare a tratatului, iar discuția asupra memoriei este indisociabilă, fără îndoială, de interesul înfățișării explicite a acestei fragilități. Însă locul acordat în cadrul întregului tratat analizei memoriei, procesului amintirii, articulațiile interne în descrierea pluralității cauzelor, efectelor bolilor asupra diverselor facultăți, distingând indivizii între ei, trimit la economia divină și anticipă, credem,

27 Cf. p. 57, 16-17, ed. M. Morani.

prin presupoziii tacite, expunerea nemesiană a Providenței individuale.

Întreaga discuție asupra celor trei Providențe din încheierea tratatului *De Natura Hominis* va fi punctată de întrebarea dacă ele privesc doar universaliiile sau și particularul. Predecesorii lui Nemesius o atribuiă pe cea dintâi Primului Zeu, privind în special Ideile dar și restul universului, ocupându-se inclusiv de genuri, de categoriile aristotelice ipostaziate înainte de a deveni Formele platonice primordiale. Pe de altă parte, tot ceea ce se întâmplă în lumea creației și a degenerării poate fi atribuit celei de-a doua Providențe, cea a planetelor. Cât despre cea de-a treia Providență, exersată de demoni, ei i-ar reveni obținerea bunurilor materiale, veghind asupra moralității acțiunilor umane. Ființa emană astfel de la prima Providență, traversând pe cea de-a doua și ajungând la cea de-a treia, unificându-le și făcând astfel ca voința divină să guverneze totul. Ne aflăm așadar în plin platonism, *De fato* a lui Pseudo Plutarh și, mai târziu, comentariul la *Timaios* a lui Calcidius urmând aceleași linii interpretative. Nemesius le adoptă deopotrivă, rămânând însă sceptic asupra celei de-a doua Providențe, ferindu-se de un anumit fatalism astrologic ce ar atribui planetelor o oarecare providență. Însă, în acest punct, Nemesius recurge la o digresiune anti-aristotelică plină de semnificație, dând poate sensul profund al îndelungilor pasaje fiziologice și cazuri individuale de prezervare sau degenerare. Negând Providența individuală, Aristotel nu ia în considerație nemurirea sufletului, spune Nemesius, înșelându-se asupra naturii bunurilor, neconsiderându-le decât pe cele strict exterioare. În absența unei Providențe ce s-ar ocupa de indivizi, universaliiile nu ar întârzia să dispară, căci, așa cum medicii se ocupă de fiecare organ, Dumnezeu, creatorul Totului, se ocupă de fiecare individ în parte. Așadar, a se ocupa de detaliile lumii terestre nu este atât de îndepărtat de puterea și voința lui Dumnezeu, ce nu ar putea fi contaminat în nici un caz în contact cu materia.

Deși termenii Providenței individuale nu sunt pronunțați explicit în capitolele consacrate simțurilor interne și memoriei, Nemesius pare însă a-i presupune în discuția diferitelor cazuri de degenerare sau prezervare a integrității și bune corespondențe între părțile organismului și economia divină. Scopul descrierii fiecărui organ, fiecărui proces, nu este, în definitiv, acela de a diseca și recompune arid ființa umană, aplicându-i la sfârșit o definiție, ci mai degrabă acela de a înfățișa baza fenomenală și categoriile ontologice ce ar rezulta din fiecare proces, organ analizat, făcând parte și trimitând direct la economia divină, prescriind locul și rolul ființei în cadrul creației. Ființa umană devine indispensabilă în creația lumii, fiind cea care îi asigură unitatea și continuitatea, structura sa ontologică devenind inteligibilă plecând tocmai de la această ontologie a sensibilului, definită în cadrul unei mobilități determinate. Relația memorie – perisabilitate se află astfel introdusă și pentru a justifica vulnerabilitatea, coruptibilitatea, fragilitatea ființei umane, dar și pentru a trimite discret, din interiorul acestei economii divine presărate la nivelul fiecărui organ, la mijloacele oferite, providențial, pentru Prezervarea întregului, a ființei, această „uniune fără amestec“ înscrisă în devenire.

HEIDEGGER ȘI METAFIZICA MEMORIEI

Jeffrey Andrew BARASH

My analysis in the following paper will focus on a subtle development in Heidegger's interpretation of the theme of memory, from the period of his early Freiburg lectures to *Being and Time* and then in the works of the late 1920's. There is in this period an apparent shift in Heidegger's understanding of this theme, which comes to light above all in his way of examining memory in the 1921 Freiburg course lectures *Augustine and Neo-Platonism*, then in *Being and Time* (1927) and finally in the 1928 lectures on the metaphysical foundations of logic (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*) and *Kant and the Problem of Metaphysics* (1929). This shift is of interest, as I will argue, not only in indicating an internal development Heidegger's thinking, but above all in regard to the problem of the *finitude* of memory which Heidegger brings into focus and which I will interpret in my concluding remarks.

În acest articol, mă voi referi la subtila evoluție a temei memoriei în gândirea heideggeriană, începând din perioada timpurie a prelegerilor freiburgheze, trecând apoi prin *Ființă și timp* și continuând cu lucrările de la sfârșitul anilor 20. În toată această perioadă, există o aparentă schimbare în interpretarea lui Heidegger asupra temei memoriei: schimbarea este vizibilă mai ales în interpretarea memoriei din cursul *Augustin și neoplatonismul*, ținut la Freiburg în 1921, apoi în *Ființă și timp* (1927) și, în sfârșit, în prelegerile din 1928 despre fundamentele metafizice ale logicii (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*) și în *Kant și problema metafizicii* (1929). Așa cum voi arăta, această schimbare de direcție este interesantă nu numai pentru că indică o evoluție în gândirea lui Heidegger, ci mai ales

dacă o considerăm în raport cu problema finitudinii memoriei, pe care Heidegger o pune în evidență, și pe care o voi interpreta în câteva remarci conclusive din acest articol.

Comparând prelegerea *Augustin și neoplatonismul*, ținută de Heidegger în prima sa perioadă la Freiburg, cu lucrarea *Ființă și timp* de mai târziu, remarcăm faptul că analiza timpurie asupra gândirii Sfântului Augustin se concentrează pe cartea a X-a a *Confesiunilor*, care se referă la memorie, iar nu la temporalitate, care este tema centrală a reputatelor reflecții din cartea a XI-a, așa cum va fi și pentru analizele lui Heidegger din anii ce au urmat. Mai mult, în orizontul tematic al lucrării *Ființă și timp*, unde problema ființei este pusă în raport cu temporalitatea finită a *Dasein*-ului, tema memoriei – examinată în *Augustin și neoplatonismul* precum și în alte cursuri timpurii¹ –, este abia evocată. Pe măsura ce analiza temporalității finite devine mai proeminentă în *Ființă și timp*, tema memoriei (*Erinnerung*) trece în plan secund². Cum trebuie înțeleasă această aparentă schimbare de interes a lui Heidegger?

Vom începe analiza noastră prin câteva remarci preliminare asupra temei memoriei elaborată de Sfântul Augustin în *Confesiuni*. La o lectură rapidă a cărții a X-a a *Confesiunilor*, se observă că această carte marchează o ruptură semnificativă în organizarea operei ca întreg: evocările autobiografice ale lui Augustin deschid un alt tip de analiză, deoarece se pune problema sensului memoriei ca atare. În analiza sa, Augustin nu se referă

-
- 1 În această privință, sunt relevante mai ales cursurile ținute la Freiburg între 1919 și 1920: *Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, vol. 58, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, pp. 252-253. Heidegger notează (p. 252): „Der Grundcharakter des faktischen Lebens, daß ich mich im Erfahren selbst ausgedrückt finde, wird deutlicher sichtbar, wenn sich das faktische Leben seiner selbst erinnert. In der Erinnerung hebt sich die Artikulation des Lebens und seiner Bezüge auf mich selbst, und dadurch wird der Charakter des Erfahrens sichtbar“.
 - 2 În această perioadă timpurie, Heidegger nu distinge terminologic între cele două cuvinte germane ce desemnează memoria: *Erinnerung* și *Gedächtnis*.

la memorie ca la o simplă *capacitate* a sufletului. Departe de a fi considerată o facultate printre altele, *memoria* este identificată cu sufletul însuși. Augustin accentuează acest lucru de câteva ori de-a lungul cărții a X-a: „sufletul este memoria însăși (*cum anima sit etiam ipsa memoria*)“ sau „ceea ce numim suflet este memoria (*ipsa memoriam vocantes animum*)“³.

Pentru Augustin, această identificare a memoriei cu sufletul însuși sugerează *interioritatea* memoriei, interioritate ce distinge în mod radical sufletul de lumea lucrurilor sensibile. Ca un „sanctuar uriaș și infinit“ (*penetrabile amplum et infinitum*)⁴, sufletul este capabil să se înalțe de la imaginile pe care le are despre lucrurile sensibile, la temeiul lor inteligibil. Acesta este înrădăcinat doar în suflet, marcând astfel independența sa în raport cu lumea materială. Recunoaștem aici presuposițiile platonice și neoplatonice privind memoria ca ἀνάμνησις și reminiscența ca fundament al cunoașterii adevăratei ființe inteligibile. După cum susține Heidegger, Augustin încearcă să reconcilieze aceste presuposiții cu motive religioase specifice creștinismului timpuriu. Este foarte important să remarcăm că, prin această identificare fundamentală a memoriei cu sufletul imaterial însuși, Augustin subliniază relația *memoriei* cu domeniul *temporal*. Într-adevăr, înainte chiar de analiza explicită asupra timpului din cartea a XI-a a *Confesiunilor*, analiza memoriei din cartea a X-a subliniază temporalitatea sufletului, într-o manieră care se va dovedi de o deosebită importanță pentru Heidegger.

Identificând memoria cu sufletul însuși, Augustin se situează în afara tradiției moștenite de la Aristotel și Cicero, care identificau memoria cu capacitatea de a recunoaște experiența trecutului. Potrivit acestei tradiții, experiența trecută reținută de memorie poate fi pusă apoi în relație cu înțelegerea prezentă

3 Cf. AUGUSTIN, *Confesiuni*, cartea a X, cap. XIV, trad. Gh. I. Șerban, Humanitas, București, 2005, p. 335.

4 *Ibid.*, cap. VIII, p. 329.

și cu deliberarea asupra acțiunilor viitoare. Identificarea augustiniană a memoriei cu sufletul aduce cu sine un mod total diferit de abordare a ființei temporale a sufletului: prin memorie, sufletul nu numai că se extinde înapoi, pentru a deveni conștient de experiența trecută, ci, mai degrabă, el devine *prezent* și însuși. Dacă trecutul continuă să existe datorită capacității noastre de a ni-l aminti, memoria configurează în același timp prezentul: ea asigură prezența imaginilor și a reflecțiilor ce decurg din trecut și care constituie experiența interioară a sufletului. Augustin subliniază că, fără memorie, „n-aș putea să mă numesc pe mine însumi”⁵. Astfel, doar abordând bogățiile memoriei, sufletul poate cuprinde toate dimensiunile timpului: pornind de la experiența trecută, el aduce prezentul la ființă și anticipează viitorul.

În centrul reflecțiilor despre memorie din cartea a X-a, Augustin a introdus explicit tema temporalității, pe care o va elabora *in extenso* în cartea următoare a *Confesiunilor*, unde puterea sintetizatoare a sufletului este analizată în termenii unei *distensio animi* și a legăturii pe care sufletul o creează între trecut, prezent și viitor. Voi cita acest pasaj cheie din cartea a X-a, pe care Heidegger îl evocă în *Augustin și neoplatonismul*:

„Pe toate acestea eu le pun în mișcare înlăuntrul meu, în uriașa încăpere a inimii mele. Căci acolo îmi stau la îndemână și pământul, și cerul, și marea, împreună cu toate acelea pe care eu am putut să le simt în contactul cu ele, în afară de cele pe care, de bună seamă, le-am uitat. Acolo, eu însumi îmi ies în calea mea și mă reculeg, gândindu-mă ce, când și unde am făcut ceva și în ce mod am fost impresionat atunci când acționam. Acolo se află toate cele de care îmi amintesc, fie că ele au fost experimentate de mine, fie că au fost doar crezute. Din aceeași mulțime de impresii decurg și asemănările dintre lucruri, fie cele experimentate prin propria experiență, fie cele crezute din categoria celor pe care le-am experimentat deja, tot altele

5 *Ibid.*, cap. XVI, p. 337.

și altele, pe care eu însumi le îmbin cu cele trecute și în baza acestora ajung chiar să meditez la acțiuni viitoare, la evenimente și speranțe, pe care mai apoi le regândesc pe toate, de parcă ar fi prezente⁶.

Având în vedere reflecția de mai târziu asupra modurilor de temporalizare ale *Dasein*-ului în unificarea ecstazelor temporale, este demn de remarcat faptul că, în acest moment de început al gândirii sale, Heidegger nu insistă asupra dimensiunilor temporale ale relației memoriei cu trecutul, prezentul și viitorul. Interesul său pentru interpretarea augustiniană a temporalității memoriei este de altă natură, și trebuie înțeles în raport cu vastitatea memoriei, identificată cu interioritatea spiritului ca sine.

Într-una din primele secțiuni ale analizei sale din *Augustin și neoplatonismul* (§9), intitulată *Mirarea în fața memoriei* (*Das Staunen über die Memoria*), Heidegger subliniază vastitatea memoriei în termenii augustinieni de „sanctuar uriaș și infinit“ (*penetrabile amplum et infinitum*). Heidegger notează aici că „comorile“ memoriei (*thesaurus memoriae*) păstrate în acest sanctuar nu sunt comparabile cu bogăția „lucrurilor“ pe care sufletul le posedă, deoarece, în infinitatea sa, ceea ce conține memoria se întinde cu mult dincolo de ceea ce sufletul poate să cuprindă. Dacă memoria este locul în care mă întâlnesc pe mine însumi (*ibi et ipse mihi occurro*), acest spațiu interior nu este propriu-zis un „loc“, căci infinitatea sa este nelimitată. Comoara interioară a memoriei se întinde la infinit, depășind granițele identității personale. În această privință Heidegger scrie, reluând cuvintele lui Augustin: „*Penetrabile amplum et infinitum*. Toate acestea sunt ale mele, însă eu însumi nu sunt în stare să le cuprind. Spiritul este prea strâmt pentru a se avea

6 *Ibid.*, cap. VIII, p. 329, cf. M. HEIDEGGER, „Augustinus und der Neoplatonismus“, în *Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe*, vol. 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, p. 187.

pe sine. Unde poate fi ceea ce, în el însuși, spiritul nu poate să cuprindă?⁷

Descoperim aici ideea neputinței sufletului de a se cuprinde pe sine, idee care stă în centrul reflecției augustiniane asupra memoriei. Această reflecție augustiniană a inspirat comentariului heideggerian din prelegerile în care sunt abordate motive din creștinismul timpuriu privind opacitatea sufletului, interpretată ca „facticitate a vieții“, în care sufletul are în față mai multe posibilități de a se apropia sau de a fugi de sine însuși. În acest context, Heidegger examinează cele trei moduri ale lui *tentatio*, prin care viața este distrasă de la sine: *concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum*, *ambitio saeculi*, precum și *molestia*, *Bedrängnis* sau sentimentul opresiunii, care aduce facticitatea vieții în fața problemei lui „eu sunt“. Sunt prefigurate astfel analizele facticității *Dasein*-ului din *Ființă și timp*, unde Heidegger afirmă că, în primă instanță și cel mai adesea (*zunächst und zumeist*), *Dasein*-ul nu este el însuși; în acest context, tematizarea modului inautentic al existenței drept „curiozitate“ este inspirată în mod explicit de *concupiscentia oculorum* augustiniană, examinată pentru prima dată în acest curs timpuriu.

Deși se concentrează exclusiv asupra analizelor augustiniane asupra opacității înțelegerii de sine ca marcă a facticității radicale a vieții, Heidegger este conștient că scopul lui Augustin nu este acela de a discuta despre facticitatea vieții, ci de a descoperi o modalitate de a depăși facticitatea vieții. Din această perspectivă, rolul memoriei este acela de a ne conduce, tocmai prin infinitatea ei, dincolo de orizontul sinelui personal, către prezența în noi,

7 Cf. M. HEIDEGGER, „Augustinus und der Neoplatonismus“, *op. cit.*, p.182: „...«penetrable amplum et infinitum». All das gehört zu mir selbst, und ich fasse es nicht selbst. Um sich selbst zu haben, ist der Geist zu eng. Wo soll es sein, was der Geist an sich selbst nicht faßt?“ Referindu-se la celebra frază a Sfântului Pavel: „Căci acum cunoaștem ca în ghicitoră, iar nu față către față“, Augustin scrie în cartea a X-a, cap. V, p. 323: „și totuși, exista ceva specific omului, pe care nu-l știe nici chiar spiritul omului“.

în interioritatea noastră, a ființei eterne. Descoperim aici urma interpretării platonice și neoplatonice a memoriei ca ἀνάμνησις. Iar depășirea facticității radicale a vieții conduce la identificarea ființei cu „prezența“ eternă, într-o structură temporală stabilită deja de antichitatea greacă. Astfel, scopul lui Heidegger nu poate fi decât acela de a reapropria moștenirea augustiniană, eliberând-o însă de motivele metafizice platonice și neoplatonice pe care le conținea. În centrul acestei speculații metafizice se află teoria augustiniană despre *memoria* care deschide către ființa eternă.

În acest curs timpuriu, Heidegger merge până la a reclama necesitatea unei „destrucții“ (*Destruktion*) a acelor aspecte din teologia lui Augustin care caută să rezolve problema facticității radicale a sinelui, destrucție ce face apel la ideile speculative ale antichității elene. Într-o secțiune a prelegerii intitulată „Către o destrucție a cărții a X-a din *Confesiuni*“ (*Zur Destruktion von Confessiones X*), Heidegger scrie:

„Memoria nu este concepută în chip radical, plecând de la efectuarea ei existențială propriu-zisă, ci ea este înțeleasă grecește, într-un mod livrat în totalitate «conținutului» – nu interesează așadar *cum* «era» el și încă «este» în acest «era» al său, ci este vizat în chip detașat doar «ce»-ul, adică *ce* anume era prezent acolo. Este vizat doar faptul ca adevărul subzista în chip invariabil, iar acestui «adevăr» i se supune apoi Augustin, pentru a se integra în ordinea sa“⁸.

Mai târziu, atunci când Heidegger va elabora o înțelegere mai clară a conceptului de temporalitate, temă centrală a lucrării *Ființă și timp*, el va dezvolta o critică explicită a celebrei idei augustiniene a timpului examinată în cartea a XI-a *Confesiunilor*. Dacă noțiunea augustiniană de *distentio animi* – ca putere sintetică a sufletului, capabil să unifice trecutul,

8 Cf. M. HEIDEGGER, „Augustinus und der Neoplatonismus“, *op. cit.*, pp. 247-248.

prezentul și viitorul – pare să anticipeze destul de mult reflecțiile heideggeriene asupra ecstazelor temporale ale *Dasein*-ului, prin care modurile de temporalizare ale existenței strâng timpul într-o unitate, Heidegger accentuează diferența dintre poziția sa și cea a lui Augustin. Din perspectiva lui Heidegger, în măsura în care *distentio animi* presupune prezența sufletului față de sine însuși, deschizându-se astfel către o prezență infinită și eternă, conceptele speculative augustiniene limitează analiza la orizontul timpului ca succesiune de momente prezente, „simplă întindere pe orizontală”⁹. Iată de ce, în *Ființă și timp*, în singura referință la reflecția augustiniană asupra timpului, această reflecție este comparată cu teoriile lui Aristotel și Hegel, ca exemple ale abordării teoretice a timpului obișnuit sau „vulgar”; reducând timpul la o serie de timp-al-lumii care se întinde la infinit, aceste teorii eludează problema finitudinii existenței temporale a *Dasein*-ului. Potrivit binecunoscutei interpretări heideggeriene din *Ființă și timp*, această idee a timpului ca prezență ce se întinde infinit neglijează prioritatea *temporală* autentică, așa cum o interpretează Heidegger: prioritatea nu este a prezentului, ci a viitorului, a viitorialității *Dasein*-ului ca ființă întru moarte, care face posibilă alegerea autentică. Tocmai din această perspectivă, și în consens cu critica neoplatonismului din perioada freiburgheză timpurie, Heidegger interpretează ideea tradițională de eternitate ca prezență care persistă. Deși *memoria* augustiniană nu mai este menționată în acest context, este evident că, în *Ființă și Timp*, noțiunea teologică de eternitate și de adevăr etern – pe care *memoria* augustiniană o descoperea în interioritatea sufletului – trebuie să fie în mod radical deconstruită. După cum scrie Heidegger în *Ființă și timp*: „Afirmarea unor «adevăruri eterne», cât și amalgamarea «idealității» *Dasein*-ului (întemeiată fenomenal) cu un subiect idealizat absolut țin de acele re-

9 Cf. AUGUSTIN, *Confesiuni*, XI, cap. XXVI; M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1967, p. 427.

ziduuri ale teologiei creștine care sunt încă departe de a fi fost radical expulzate din problematica filozofică¹⁰.

În *Ființă și Timp*, în timp ce Heidegger își expunea critica sa explicită la adresa teoriei augustiniene a timpului, el încetează să se mai preocupe de tema memoriei, atât la Augustin cât și în general. Chiar de la prima frază a lucrării, ni se amintește că întrebarea ontologică fundamentală nu are în vedere „memoria“, ci uitarea: „întrebarea pe care o avem în vedere a căzut astăzi în uitare“¹¹. Sub cupola întrebării despre ființă, *Seinsfrage*, sub cupola ontologiei, memoria este subordonată uitării, *Seinsvergessenheit*, care devine subiectul tematic al operei *Ființă și Timp*. Desigur, memoria poate asuma o semnificație ontologică numai în măsura în care ea amintește ceea ce a căzut în uitare. Într-unul din rarele pasaje în care Heidegger amintește tema memoriei, *Erinnerung*, el o subordonează uitării, spunând că „amintirea este posibilă pe temeiul uitării, iar nu invers“¹². Potrivit interpretării heideggeriene din acest context, uitarea prefigurează existența cotidiană a Dasein-ului în lume. Uitarea cuprinde preocupările cotidiene ale Dasein-ului, care îl fac să nu ia în seamă caracterul finit al existenței sale ca ființă întru moarte. Tocmai pe temeiul acestei uitări ontologice a finitudinii, specifică existenței inautentice, Heidegger introduce scurta

10 Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 229 (trad. rom. C. Cioabă și G. Liiceanu, Humanitas, București, 2003, n. trad.): „Die Behauptung «ewiger Wahrheiten», ebenso wie die Vermengung der phänomenal gegründeten «Idealität» des Daseins mit einem idealisierten absoluten Subjekt gehören zu den längst noch nicht radikal ausgetriebenen Resten von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik“.

11 *Ibid.*, p. 2: „Die genannte Frage ist heute in Vergessenheit gekommen...“.

12 *Ibid.*, p. 339: „...die Erinnerung (ist) nur auf dem Grunde des Vergessens (möglich) und nicht umgekehrt“.

sa analiză asupra memoriei din *Ființă și Timp*. Înrădăcinarea memoriei în facticitatea existenței reia tema centrală a cursului freiburghez din 1921 *Augustin și neoplatonismul*.

În acest context, este foarte important faptul că analiza modului autentic de existență al *Dasein*-ului nu se concentrează asupra memoriei (*Erinnerung*), ci asupra repetiției (*Wiederholung*), care reprezintă contrapartea existențială autentică a uitării¹³. La prima vedere, termenul de repetiție pare să reorienteze tema recuperării autentice de la conceptul de *memoria* al lui Augustin la cel de „repetiție“ elaborat de Kierkegaard, prin care filozoful danez a încercat în mod explicit să reformuleze teoria grecească tradițională a memoriei ca „reminiscentă“. În interpretarea kierkegaardiană, reminiscenta este o amintire a trecutului, pe când repetiția este orientată spre viitor: „repetiția este o reamintire orientată înapoi“¹⁴.

Însă, în același timp, Kierkegaard a pus dimensiunea temporală a repetiției în relație cu un „acum“ care, din perspectiva lui Heidegger, rămâne în orizontul timpului lumii. Așa cum afirmă în cursul din 1927, *Grundprobleme der Phänomenologie*, ținut în anul publicării lucrării *Ființă și Timp*: „Kierkegaard [...] identifică clipa (*Augenblick*) cu acum-ul (*Jetzt*) ce corespunde înțelegerii vulgare a timpului. Din această perspectivă, el construiește relația paradoxală dintre acum și eternitate“¹⁵. Dacă, pentru Heidegger, repetiția, *Wiederholung*, este orientată înspre viitor, ea nu are în vedere un acum etern sau care se continuă la infinit, ci decizia, în lumina finitudinii *Dasein*ului ca ființă-întru-moarte. Tocmai accentuarea dimensiunii finite a re-

13 *Ibid.*, p. 350.

14 S. KIERKEGAARD, *Die Wiederholung, Die Krise, Werke*, vol. II, trad. L. Richter, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1961, p. 7.

15 M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), *Gesamtausgabe*, vol. 24, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, p. 408: „Kierkegaard [...] identifiziert den Augenblick mit dem Jetzt der vulgär verstandenen Zeit. Von hier aus konstruiert er die paradoxen Verhältnisse des Jetzt zur Ewigkeit“.

petiției îl conduce pe Heidegger la elaborarea acestui concept, într-o distincție radicală atât față de conceptul de *memoria* al lui Augustin, cât și față de cel de repetiție al lui Kierkegaard. Heidegger avea deja intenția de a reconstrui temeiurile metafizice ale memoriei, sarcină pe care o va asuma în mod explicit în primii ani după publicarea lui *Sein und Zeit*.

În *Ființă și timp*, Heidegger își descrie propriul proiect filozofic drept o „ontologie fundamentală”; el tinde să rezerve termenul de „metafizică” pentru a caracteriza tradiția metafizică pe care încerca să o depășească. Totuși, în anii ce au urmat publicării lucrării *Ființă și Timp*, Heidegger a căutat să elaboreze o nouă interpretare a metafizicii, în lumina analizei ontologiei fundamentale, pe care o descrie acum ca „metafizică a *Dasein*-ului finit”¹⁶. În același timp, această reluare a temei metafizicii coincide cu un reînnoit interes pentru fenomenul memoriei. Este semnificativ faptul că, în acest context, el se referă nu doar la memorie ca *Erinnerung*, ci și la reminiscență sau *Wiedererinnerung*, termen consacrat pentru a traduce ἀνάμνησις de la Platon. *Wiedererinnerung* este cuvântul german ales de Schleiermacher la începutul secolului al XIX-lea, în traducerea sa la dialogul platonician *Phaidon*¹⁷. În

16 Aceasta poziție a fost convingător argumentată de F. Jaran-Duquette în recenta sa teză de doctorat *La métaphysique du Dasein dans l'oeuvre de Martin Heidegger*, Université de Montréal, 2006.

17 Cf. PLATON, *Phaedon*, trad. F. Schleiermacher, *Werke*, vol. 3, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977. Este interesant de observat că Schleiermacher nu traduce univoc ἀνάμνησις cu *Wiedererinnerung*, ci și cu *Erinnerung*, de exemplu în traducerea sa la *Menon*. Pasajul din *Phaidon* 72b în care apare *Wiedererinnerung* se referă la reminiscență ca dovadă a înțelesului (adevărului) preexistent în noi în contextul argumentului metafizic privitor la nemurirea sufletului: „Und eben das auch, sprach Kebes einfallend, nach jenem Statz, o Sokrates, wenn er

*Prelegerile de istorie a filosofiei*¹⁸, Hegel folosește același termen consacrat de Schleiermacher, pentru a traduce conceptul grec de ἀνάμνησις. Totuși, în acord cu perspectiva ontologiei fundamentale elaborată în *Ființă și Timp*, Heidegger redefineste conceptul de *Wiedererinnerung* eliberându-l de trăsătura esențială pe care o avea în tradiția platonice și neoplatonică: referința sa temporală la eternitate. Astfel, Heidegger leagă în mod direct acest concept de temporalitatea finită a *Dasein*-ului. Iată ce scrie el într-un pasaj foarte elocvent din cursul *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, din anul 1928: „Atunci când concepem ființa, nu gândim ceva nou, ci mai degrabă ceva fundamental cunoscut, adică ceva a cărui înțelegere implică existența noastră, în măsura în care avem o relație cu ceea ce numim ființă. Această reminiscență [*Wiedererinnerung*] are în vedere ființa și revelează un anumit raport primordial al ființei cu timpul: ea este concepută ca fiind de fiecare dată deja prezentă, și totuși, este concepută ca revenind de fiecare dată. Aceasta nu este amintirea vulgară a survenirilor ontice, a ființării, ci este *amintirea metafizică* [*Erinnerung*], în care se anunță raportul primordial al ființei cu timpul. Tocmai în această amintire metafizică omul [*der Mensch*] se înțelege pe sine în ființa sa autentică: drept ființare care înțelege ființa și care, pe temeiul acestei înțelegeri, se raportează la ființări“¹⁹.

richtig ist, den du oft vorzutragen pflegst, daß unser Lernen nichts anderes ist als Wiedererinnerung (ἀνάμνησις), und daß deshalb notwendig in einer früheren Zeit gelernt haben müßten, wessen wir uns wiedererinnern, und daß dies unmöglich wäre, wenn unsere Seele nicht schon war, ehe sie in diese menschliche Gestalt kam; so daß auch hiernach die Seele etwas Unsterbliches sein muß...“.

- 18 Cf. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. 2, *Werke*, vol. 19, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, p. 43. Scriind despre filozofia lui Platon, Hegel notează : „Was wir zu lernen scheinen, ist nichts anderes als *Wiedererinnerung*. Und es ist ein Gegenstand auf den Platon oft zurückkommt; vorzüglich behandelt er diese Frage im *Menon*“.
- 19 Cf. M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928), *Gesamtausgabe*, vol. 26, Vittorio Klostermann,

Acest pasaj clarifică interpretarea memoriei finite, ancorată în facticitatea *Dasein*-ului: această interpretare este încoronarea motivului critic al deconstrucției expresiilor tradiționale ale metafizicii memoriei, mai ales în formele sale platonice și neoplatonice. În același timp, ea recuperează tema amintirii, care în *Ființă și Timp* a fost obturată de motivul ontologic al repetiției.

Pentru a concluziona scurta mea interpretare a reflexiei heideggeriene asupra memoriei, voi arăta care mi se pare a fi caracterul problematic al conceptului heideggerian de memorie, concept pe care Heidegger însuși l-a abandonat în anii de după *Kehre*, în acea etapă a gândirii sale care începe la mijlocul anilor 30. Din punctul meu de vedere, felul în care Heidegger înțelege memoria o restrânge în mod nejustificat la facticitatea finită a *Dasein*-ului. În timp ce tradiția metafizică – pe care Heidegger o pune sub semnul întrebării – suprima temporalitatea finită a memoriei, în favoarea permanenței temporale a ființei eterne, spre care conduce platonica ἀνάμνησις, Heidegger se concentrează exclusiv asupra tendinței opuse: el situează toate posibilitățile autentice ale amintirii

Frankfurt am Main, 1978, p. 186: „Sein erfassend erfassen wir nichts Neues, sondern ein im Grunde Bekanntes, d.h. solches, in dessen Verstehen wir immer schon existieren, indem wir uns zu dem verhalten, was wir jetzt das Seiende nennen. Diese Wiedererinnerung betrifft das Sein und offenbart demnach eine ursprüngliche Zeitbezogenheit des Seins: immer schon da und doch immer nur im Wiedezurückkommen darauf erfaßt. Das ist nicht die vulgäre Erinnerung an ontisch Geschehenes, an Seiendes, sondern die *metaphysische Erinnerung*, in der sich jene ursprüngliche Zeitbezogenheit von Sein bekundet. In dieser metaphysische Erinnerung versteht sich der Mensch in seinem eigentlichen Wesen: als das Seiende, das Sein versteht und auf dem Grunde dieses Verstehens sich zu Seiendem verhält“. În acest context, poate fi menționată și descrierea lui *Wiedererinnerung* în relație cu finitudinea *Dasein*-ului, la sfârșitul operei *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1973, p. 227. Aici, Heidegger afirmă: „fundamentalontologische Grundakt der Metaphysik des Daseins als der Grundlegung der Metaphysik ist [...] eine «Wiedererinnerung»“.

în termenii mortalității *Dasein*-ului singular. Astfel, reflecția heideggeriană răstoarnă presupuziția fundamentală a tradiției cu care el este în dialog: în locul ființei etern neschimbătoare, el pune ca temei al amintirii contingenta radical singulară. Totuși, atunci când punem sub semnul întrebării fundamentele metafizice ale tradiției platonice, trebuie să ne întrebăm dacă finitudinea – înțeleasă ca mortalitate a existenței – ridicată la rangul de principiu metafizic constituie un temei adecvat pentru înțelegerea expresiilor esențiale ale finitudinii ca atare. Propriile mele cercetări asupra memoriei colective sugerează existența unor expresii comune ale finitudinii, care nu derivă în mod direct din singularitatea faptului de a fi într-o moarte, ci se nasc din configurațiile autonome ale unei memorii împărtășite, exprimată prin simboluri care, la nivelul lor de continuitate contingentă sau de „istoricitate“, manifestă o persistență care nu participă nici la eternitatea ființei metafizice, nici nu poate fi derivată din memoria finită a *Dasein*-ului singular. Dar acest subiect, care necesită o investigație mai profundă în articulațiile finitudinii comune, ne duce dincolo de modul de investigație propriu lui Heidegger.

(traducere din engleză de Adrian Sandu și Marilena Vlad)

LOGICA MEMORIEI ȘI „CATEGORIILE NOPTII“

Laura TUȘA-ILEA

This essay attempts to prove that the *logic of memory* is not operational unless implying at the same time the *logic of oblivion*. The human destiny dwells within the centrifugal logic of oblivion and the centripetal logic of memory, presupposing, to the same extent, the *categories of day* and the *categories of night*. The language of memory is grounded on disparity, opposing itself to the simplification of the logical operations and to the illusions, rendered by the continuity of the method. If the *method* represents a stylization of the discontinuity of memory, the logic of memory declares itself against the simplification thus operated, leading to the placing of the past under the magnifying glass of the *consciousness of finitude* – logic beyond the coherence of deduction and induction operations.

Despre memorie în sensul cel mai larg nu se poate vorbi decât invocând tehnici ale memoriei, punând în joc narativitatea, reprojectând și diversificând imersiunile noastre în fluxul temporalității, recreând spații de semnificație și relativizând conținuturi aparent imuabile. Memoria, divagațiile și constituirile ei de sens nu pot fi desprinse în primă instanță așadar de structura narativității. În acest sens, ea ar trebui să fie echivalentă cu parcurgerea în amonte a firului timpului, cu recuperarea din uitare a datelor celor mai caracteristice, a detaliilor celor mai percutante, a momentelor celor mai semnificative.

Memoria, în absolut, ar semnifica pe de altă parte reparcurgerea în întregime a unui interval identic, reîntoarcerea integrală a aceluiași, imersiunea punctuală într-un anume moment sau interval de timp, fără orizontul deschis de împlinirea sau de ratarea lui ulterioară, fără perspectiva creată de viitorul

în care ne aflăm deja și care certifică sau desfide așteptările noastre dintr-un anumit moment dat.

Memoria, în sensul ei cel mai autentic însă, tocmai prin faptul că se plasează într-un moment din timp în care proiecțiile deschise printr-o anume fantă temporală au eșuat sau s-au împlinit, s-au diversificat, pornind pe alte căi decât cele inițial proiectate sau au crescut prin renunțare, prin redimensionare, semnifică altceva decât recuperarea integrală a trecutului. Ea reprezintă *recuperarea din uitare* a trecutului.

Ceea ce ne propunem să facem în acest scurt eseu asupra logicii memoriei nu este nicidecum să vorbim despre memoria colectivă, memoria care uită fără să fi avut în prealabil nevoie de reconciliere, o memorie de cele mai multe ori nedreaptă și imprevizibilă, pentru că șterge urme acolo unde ele ar trebui să persiste și le recrează, prin mecanisme obscure, acolo unde ele ar trebui, în logica inimii, șterse pentru totdeauna. Ci ne propunem să vorbim despre memoria individuală, care nu poate să funcționeze fără un anume fel de uitare. De aceea, nu vom considera binomul de lucru în care funcționează memoria colectivă, *memorie-istorie* (după logica justiției, a echității) sau *memorie-iertare* (după logica excesului), două tipuri de logică incompatibile între ele, așa cum le declară P. Ricœur în *Memorie, istorie, uitare*, ci binomul clasic *memorie-uitare*. În acest context, considerațiile noastre se îndreaptă în următoarele direcții: mai întâi, încercă să arate care este rolul configurator al uitării în interiorul memoriei. În al doilea rând, se discută rolul atribuit metodei ca fiind un instrument al memoriei, un instrument care să compenseze imperfecțiunile acesteia, substituindu-se în cele din urmă failibilității ei. În al treilea rând, încercă să determine modul în care, în ecuația permanent instabilă care se creează între ființă și viață, memoria, care este marca cea mai pregnantă a vieții mele, a sinelui meu, reușește sau nu să configureze această ecuație. În sfârșit, se va determina

cum anume viața umană, destinul uman, se plasează între *logica centrifugă a uitării* și *logica centripetă a memoriei*.

În acest context, uitarea este cea care operează ruptura de nivel: a uita cunoștințe, pentru a putea avea acces la adevăruri, a uita evenimentele nefaste ale existenței, pentru a putea accede la un nivel sporit al înțelegerii. Și aceasta, pentru că uitarea este marca omului failibil, a omului care nu poate avea o perspectivă unitară asupra tuturor datelor devenirii sale. De aceea, o logică a memoriei care să nu fie în același timp și o logică a uitării este inoperantă în registrul destinului uman. În discursul despre memorie, uitarea are așadar un loc la fel de important ca și aceasta, iar în binomul uitare-memorie, istoria concretă, istoria trăită se reconfigurează într-o cu totul altă formulă decât cea creată de perspectivele punctuale ale evenimentelor și deciziilor noastre.

Întrebarea pe care ne-o punem sună astfel: poate fi gândită memoria altfel decât în legătură cu uitarea? Putem gândi o *memorie plenară*, o memorie integral recuperatoare, o memorie identică cu tot timpul care s-a scurs? Sau dimpotrivă, registrul memoriei și al uitării ar configura tocmai „spațiul transcendental“ al timpului, spațiul în care au loc conferirile de sens, în care se încearcă a se găsi precipitatul vieții, formula ei magică, elixirul ei prescurtat într-un sens? Ce altceva însemna căutarea pietrei filozofale dacă nu tocmai această încercare de găsimă a formulei memoriei, care să coaguleze întreaga existență într-un sens, sens care, la rândul lui, să fie mai operant prin precipitarea timpului decât întreaga desfășurare liniară, evenimentială a uitării? Toate formulele, mai mult sau mai puțin magice căutate de mintea umană, au constituit indirect modalități care să absolve timpul de forțele finitudinii care ne obligă la uitare și la pierdere.

Dacă privim cu atenție, chiar multe dintre teoriile științifice au în vedere în ultimă instanță același lucru: cum să explice viața, cum să o abrevieze într-o formulă care să nu o sărăcească ci, dimpotrivă, să cuprindă *in nuce* infinitele ei posibilități.

Ea reprezintă ceea ce s-ar numi momentul kairologic în sens hermeneutic, sau formula memoriei absolută de uitare, a memoriei restaurând prin condensare sensul vieții. Memoria fără uitare este ceea ce s-ar numi *istoria obiectivă*, timpul absolut, care se bazează pe presupuziția ordinii și a cauzalității. Faptul că există uitare introduce însă tocmai factorul interpretării, al dezintegrării. Imaginea noastră asupra timpului nu mai este prin aceasta o imagine integrală, ci o imagine care restituie un timp-fâșii, un timp în care lucrurile se suprapun, coincid pentru o scurtă vreme și își pierd apoi firul, brăzdat de interconexiuni și de aleatoriu. Memoria uitării este o memorie infidelă.

Întrebarea care se pune acum este aceea dacă poate exista un alt fel de memorie decât cea infidelă, o memorie bazată pe excese și pe restituiri trunchiate, în care coerența destinului să fie dată în egală măsură atât de forța centripetă a memoriei cât și de forța centrifugă a uitării, atât de centrul iradiant al memoriei cât și de punctul permanent de fugă al uitării? Am putea răspunde la această întrebare spunând că, la limită, poate fi concepută o formă de cunoaștere care să nu presupună slăbiciunea memoriei, în permanență distorsionată de perspectivele în perpetuă schimbare, de uitarea inevitabilă sau de uitarea indusă, o cunoaștere imediată, care ar transcende memoria și timpul, născută în intimitatea ființei. O astfel de cunoaștere – care să nu se traducă prin cunoașterea dureroasă a urmelor lăsate de timp, a restituirilor operate de memorie și a fragmentarității și disparității create de forțele uitării (vestitele forțe ale temporalizării heideggeriene – *Zeitigungsmächte*) – ar putea fi echivalentă cu viața reflectată în sine însăși, cu ceea ce s-a numit în mistică „dialog tăcut al sufletului cu sine însuși“, „cuvânt eliberat de limbaj“, „simțire creatoare de lumină“. Este viața fără tendința saltului peste propria umbră, care semnifică coagularea într-un sistem de categorii, fie ele și existențiale. Este, în același timp, un flux perpetuu, fără reflux, fluxul unei actualități permanente, fără refluxul uitării și al

căderii în uitare. Este ceea ce, în koanurile buddhiste încearcă să se sugereze printr-un pendul cu o singură direcție de mișcare („one way pendulum“, cum e numit într-un anume gen de teatru absurd) sau de încercarea de a ne reprezenta o persoană bătând din palme cu o singură mână. Logica memoriei în schimb este o logică dublă, o logică a fluxului și refluxului, o logică a amintirii și a uitării, bazată în egală măsură pe categoriile zilei și pe categoriile nopții. Problema care se pune aici este aceea că limbajul nostru, care este un limbaj bazat în totalitate pe categoriile zilei, nu poate să contrapună uitării și limbajului ei nici o formă de comprehensiune.

Dacă lumina și întunericul sunt caracterizate ca διαφάνες și ἄδιαφάνες, ca ceea ce lasă să se vadă în contrast cu ceea ce nu lasă să se vadă, caracteristica uitării este tocmai aceea că ea nu lasă să se vadă. Uitarea întrebării asupra ființei în istoria filozofiei, de exemplu, nu este doar un eveniment aleatoriu, ci ea reprezintă în egală măsură o necesitate, iar faptul că Heidegger, pe urmele acestei întrebări asupra ființei, forțează limitele unui limbaj care să nu mai aparțină categoriilor clasice ale gândirii îl împinge înspre o zonă în care obiectul discursului său devine într-un final aproape imperceptibil.

Limbajul uitării este un limbaj bazat pe disparitate, pe categoriile nopții, un limbaj transgresând greutatea centrului, iradierea lui, proprie dimensiunii purei memorii. În *Introducere în cercetarea fenomenologică*¹, Heidegger face referire la categoriile zilei și categoriile nopții atunci când determină ce anume este fenomenul: lumina este echivalentă cu prezența soarelui (*Anwesenheit von Sonne*), care la rândul ei este caracterizată de faptul că prin ea ceva poate fi văzut, că ceva se află la lumina zilei (*es ist am Tag*). Lumina, soarele, prezența și văzul sunt interconectate, drept pentru care φαινόμενον nu

1 Cf. M. HEIDEGGER, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 17, 1923/1924, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.

înseamnă în primă instanță nimic altceva decât „o modalitate privilegiată, excepțională a prezenței ființării“ (p. 9).

Această primă caracterizare a fenomenului trebuie însă lărgită prin aceea că el nu reprezintă doar o parte din ceea ce se arată, ci tot ceea ce se arată, fie că se află în lumină sau în întuneric. Lumina și întunericul sunt caracterizate ca *διαφάνες* și *ἰδιόφανές*, ca ceea ce lasă să se vadă în contrast cu ceea ce nu lasă să se vadă. Însă, dacă privim mai atent lucrurile, observăm că, la rândul lui, întunericul lasă și el să se vadă ceva. Că există lucruri vizibile, care pot fi vizibile doar în întuneric. Întunericul, departe de a fi mediul opacității absolute, este, dimpotrivă, o formă extrem de specială de a lăsa să se vadă. Diferența dintre luminozitate și întunecime nu este diferența dintre două contrarii absolute, ci este diferența dintre potență și actualizarea ei. Pentru a stabili această diferență, Heidegger aduce în joc două concepte specific aristotelice, cel de *ἐντελέχεια* și de *δυνάμει ὄν*. *Δυνάμει ὄν* își are scopul, *τέλος*-ul în afara sa, *ἐντελέχεια* își cuprinde scopul în sine. *Δυνάμει ὄν* poate fi caracterizat ca absență a ceva, ca o energie care se îndreaptă în direcția a ceea ce este absent: „Întunecimea este un *δυνάμει ὄν*, ceva prin excelență pozitiv [...] Întunecimea este de fapt o posibilă lumină. L-am interpreta fals pe Aristotel dacă am spune: lumina este cea care lasă să se vadă; întunericul deci ceea ce nu lasă să se vadă. Și întunericul permite vederea“ (*ibid.*). Ar fi astfel prea facil să considerăm că cele două dimensiuni se exclud reciproc. Putem în schimb considera că există o vedere în întuneric și o vedere în lumină. Iar faptul că pentru lucrurile care se văd în întuneric nu există un nume nu constituie în nici un fel o dovadă că ele nu ar exista, că nu ar avea pretenție la ființă. Originaritatea văzului la Aristotel se constituie prin numirea lucrurilor care se văd în lumină, fără a uita însă că limbajul nostru nu este construit în așa fel încât să le poată denumi și pe cele care se văd în întuneric. Faptul că acestea nu au nume nu demonstrează nimic altceva decât că limbajul nostru este un *limbaj al zilei* și că el, cel puțin

în termeni tradiționali, nu poate funcționa altfel decât ca limbaj al zilei. În acest context, a construi o teorie categorială a nopții nu ar ajuta cu nimic în schimbarea situației de fapt.

Pentru moment, Heidegger se rezumă la a demonstra de ce anume ziua și categoriile ei au preeminență în spectrul cunoașterii: „Prin faptul că acestor lucruri le lipsește un nume, se demonstrează că limba noastră (tabelul categoriilor) este un limbaj al zilei... Nu putem să schimbăm aceasta prin construirea unui tabel al categoriilor nopții. Trebuie mai degrabă să evităm contradicția, așa încât să înțelegem de ce ziua are această preeminență“ (*op. cit.*, p. 12). Deși Heidegger lasă în cele ce urmează problema celor două categorii deschisă, s-ar putea spune că încercările sale de lărgire a ideii de întemeiere și de teme merg tocmai în direcția presupunerii categoriilor nopții ca limită a cunoașterii diurne, ca posibilitate extremă a categoriilor zilei, ca neexprimat care parcurge drumul exprimării, ca teme abisal al oricărei cunoașteri. Dacă presupunem așadar un teme abisal al cunoașterii (al unei cunoașteri care să se bazeze în totalitate pe o logică a memoriei amprentată de uitare), atunci trebuie să luăm în calcul și categoriile nopții ca posibilitate extremă, ca limită a cunoașterii. S-ar putea spune că celor ce nu se arată (celor marcate de uitare) le-ar corespunde în primă instanță categoriile nopții, însă cum acestea din urmă nu pot funcționa (cel puțin în datele tradiționale ale cunoașterii), ele sunt traduse instantaneu, făcute explicite, exprimate prin intermediul categoriilor zilei.

Acestea constituie poziționarea omului cunoscător în interiorul lumii, încercarea de epurare prin intermediul metodei, concepută inițial ca un ghid în labirintul datelor disparate ale cunoașterii umane și ajungând în final să excludă din spațiul sacrosanct al acesteia tot ceea ce poate fi debilizat prin uitare, prin datele specifice ale existenței umane, a cărei memorie se constituie și prin salturi, excese, resemnificări și uitare, nu doar prin continuitatea spectrală a unei memorii coerente, cu axe temporale simetrice. Pentru o metodă a memoriei brăzdată de

uitare, axele temporale sunt asimetrice, dimensiunea trecutului putându-se alungi indefinit, la fel cum dimensiunea viitorului se poate coagula într-o secundă, într-o clipă a unei decizii care plasează întreg trecutul sub o nouă matrice interpretativă.

Uitarea reprezintă așadar matricea interpretativă a timpului, iar în încercarea noastră de a determina o metodă mult mai adecvată datelor concrete ale timpului în care ne ducem existența, ar trebui să luăm îndeaproape în considerare acest $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$ $\acute{\omicron}\nu$ al întunericului care este uitarea, ca și caracterul dinamic pozitiv al categoriilor nopții pe care ea se bazează.

Întrebarea pe care ne-am pus-o în aceste condiții este aceea dacă există o virtute pozitivă a uitării. Reprezintă ea, în fragmentaritatea care caracterizează esența forțelor uitării, o potențialitate care să configureze un alt gen de memorie? Acest alt gen de memorie ar funcționa de fapt ca filtru pentru tot ceea ce își asigură statutul ontologic trecând prin straturile suprapuse ale uitării și ea absolvă ființa umană de infernurile logicii, care sunt niște infernuri ale reducăției, reducerii, în care nu se mai aud vocile lucrurilor, memoria lor marcată de uitare. Logica funcționează fără memorie. Ea se proiectează în ontologic direct, fără filtrul temporalității, drept pentru care uneori, în haosul interpretării și dezintegrării creat în permanență de „logica uitării“ de care este impregnată memoria, ea reprezintă tentația maximă, dezideratul suprem și coerența izbăvitoare. Atâta doar că logica reprezintă simplificarea extremă a lucrurilor, distilarea lor până la inexistență, în timp ce formulele comprimate ale memoriei, amprintate de uitare, sunt încercări de cuprindere fără sărăcire, de abreviere care să deschidă noi orizonturi, de recuperare care să ia în calcul și ceea ce s-a pierdut, și restul care a rămas în urma acestei pierderi și logica informală care a făcut ca acest rest să se păstreze, într-o formă sau alta.

Însă, marea problemă care intervine în acest moment este aceea că, memoria și conștiința noastră fiind discontinue, aceea logică ce ar încerca să le restituie în integralitatea lor ar

trebui să fie, de asemenea, discontinuă, o logică bazată, cum s-a spus, pe categoriile nopții. Însă, o astfel de logică, deși există în potență în orice discurs al nostru despre ființă, despre viață, fiind marcată de liniile de forță ale daimonicului vieții, nu are corespondență în limbajul nostru, în structurile limbii noastre, care sunt niște structuri diurne, structuri interpretativ-dinamice coerente și stabile. De aceea, disparitatea se menține: în timp ce conștiința, memoria noastră este discontinuă, fiind trasată de marcajele nesubstituibile ale deciziei singulare, ale impredictibilității rezultat prin acumularea de infimezime, de indecidabile, metoda, logica contrasă a memoriei, este continuă. Ea reprezintă o stilizare a haosului inepuizabil al memoriei.

Inițial instrument al memoriei, avându-și motorul în sine, haos structurant, haos care începe să se structureze printr-o logică internă ce reușește să anuleze *terra incognita* printr-o formulă de ordine, metoda a început de la un moment dat să se substituie discontinuității conștiinței. Între logica memoriei și uitării și logica metodei, disparitatea, lipsa de coincidență au început să crească, configurând în cele din urmă două domenii disparate: teritoriul în care se desfășoară metoda se proiectează în ontologic în forma distilată, stilizată a lipsei de amintiri, de salturi, de pierderi și discontinuități proprii unui timp uman căzut, ireversibil și supus imperfecțiunii. Funcționând în primă instanță ca panaceu al memoriei, ea a devenit cu încetul un război declarat imperfecțiunii ei, mecanismului irepresibil al uitării. Metoda a început cu încetul să capete valoare de dictat, excluzând tot ceea ce putea să anuleze iluzia simplificării, iluzia aceluia *incipit vita nova* de care este caracterizată. Metoda dă iluzia că viața se poate reînnoi în fiecare clipă, că, apucând-o pe un anume drum al cunoașterii, toate evenimentele anterioare sunt puse între paranteze, instaurând un nou sens al unui nou început iluzoriu. Ea este caracterizată de un alt fel de uitare, *uitarea științifică*, o uitare bazată pe simplificare, pe anulare, pe această perpetuă iluzie a lui *incipit vita nova*. Pentru că

orice metodă înseamna posibilitatea începutului unei noi vieți. Greșeala ei este însă aceea de a crede că se poate menține în această iluzie, pretinzând să o stilizeze.

Memoria însă, cea care ne împinge afară din apele uitării, de orice fel ar fi ea, ne reamintește că în aceste ecuații instabile în care ne plasăm, scindați între ireversibilul temporalității și iluzia de a putea începe o viață definitiv nouă printr-o formulă de ordine, printr-o metodă care să traseze un nou drum, nu putem găsi un centru iradiant decât păstrând discontinuitatea memoriei, ascultând vocile lucrurilor, întrucât memoria este cel mai îndeaproape legată de auz. Recunosc că această idee a unei memorii (cuprinzând în același timp uitarea), care să se împotrivească infernurilor simplificatoare ale logicii, mi-a venit, dincolo de lectura fenomenologică a categoriilor zilei și categoriilor nopții, pornind de la o notație întâmplătoare a Mariei Zambrano din culegerea sa, *Luminișuri*², în care își prezintă, ce-i drept doar într-o formă schițată, intuiția că ar trebui să existe o altfel de logică (noi am numit-o logică a categoriilor nopții) dincolo de coerența operațiilor logice ale deducției și inducției. Că, dincolo de liniștitoarele operații ale deducției, care „pleacă de la o judecată universală pentru a ajunge la una singulară; de la abstract la concret, de la ceea ce se prezintă ca un adevăr al rațiunii la ceva viu înfășurat în concret... făcându-ne să simțim și să știm că acest ceva, concret și însuflețit, nu va putea niciodată să se ridice deasupra acestui veșmânt abstract care îl susține în mod concret și îl înfășoară“ (p. 41), și de operațiile inducerii, „modesta și mereu întârziata inducere“ (p. 40), care face ca orice lucru concret și însuflețit să nu se poată menține prin el însuși, să nu-și poată găsi în sine însuși, în ceea ce este el, odihna și rațiunea de a fi, trebuie să existe o altă logică de funcționare. Această logică ar trebui de aceea să fie capabilă să facă deosebirea între raționamentul clasic „toți oamenii sunt muritori, drept pentru care, dat fiind că Socrate este om, rezultă

2 Cf. M. ZAMBRANO, *Luminișuri*, Humanitas, București 2004.

că Socrate este muritor“, și moartea unică, singulară a lui Socrate, care îl plasează, prin datele inconfundabile ale memoriei sale și ale memoriei universale care înregistrează contextul singular al morții și al vieții sale, deasupra simplificării operațiilor logicii. María Zambrano încheie acest scurt pasaj astfel: „Și poate continuând să le urmărim cu tenacitate, în loc de «Socrate este muritor», se va desena o figură care va da nume unei noțiuni a omului conform căreia a fi muritor (în sens logic, general, am adăuga noi) să nu mai fie atât de exclusiv de important. La fel de important ca însăși această formă a morții sale. Și ca prin modul său impecabil de a muri Socrate să fie răscumpărat din toate infernurile, inclusiv din cele ale logicii“ (p. 42).

Această logică a memoriei este în același timp o logică a neliniștii. Pentru că, la fel cum amestecul conștiinței cu viața este un amestec instabil, bazat pe disparitate, amestec cu greu recuperat într-o formulă discontinuă, care să fie capabilă să dea seama de specificul fiecăreia, la fel, amestecul ființei cu viața, asupra căruia memoria mea individuală, o memorie a uitării, încearcă să își pună amprenta, este în egală măsură un amestec instabil. Neliniștea se ivește atunci când pierdem centrul, atunci când ființa și viața se despart. Logica memoriei este prin aceasta neliniștită, întrucât ea este cea care trebuie să recupereze acest interval într-o altă modalitate decât cea a logicii deducției sau inducției. Viața nu trebuie de-dusă din centrul iradiant al ființei, la fel cum nici ființa nu trebuie in-dusă prin distilarea extremă a vieții, ci, în amestecul ființei în genere cu viața în genere, se impregnează o realitate străină – sinele meu, viața mea inconfundabilă, marcată de memoria fragmentară a trecutului meu și de uitarea, justificată sau nejustificată, a datelor temporale din care sinele meu e alcătuit. Acest sine al memoriei stabilizează într-un fel aparte disparitatea dintre ființă și viață, dintre conștiință și viață, configurează într-un fel anume aceste ecuații instabile.

Meditația asupra sensului acestei configurații reprezintă răspunsul activ al memoriei în fiecare etapă a vieții, fie că este vorba despre un răspuns intelectual, emoțional, senzorial sau pur și simplu fizic. De cele mai multe ori, este vorba despre un complex al acestora, în care imaginea pe care ne-o facem despre partea deja petrecută a vieții noastre este însoțită de sentimente și proiecții asupra a ceea ce ne așteaptă. Limbajul memoriei așadar, cel care realizează conjuncția, este în același timp un limbaj al uitării, bazat pe disparitate, în egală măsură pe categoriile zilei ca și pe categoriile nopții (chiar dacă acestea sunt un caz limită al celor dintâi), un limbaj transgresând greutatea centrului și totuși menținând un echilibru gravitațional împotriva simplificării operațiilor logicii și a iluziilor conferite de continuitatea metodei.

Încă o dată, care este, pe scurt, virtutea pozitivă a uitării, din moment ce ea disipează, relativizează, anulează? Pentru a răspunde la această întrebare, ar trebui să ne reamintim faptul că Lethe reprezintă pasajul, că, fiind inevitabil marcați de forțele temporalității, nu putem să facem trecerile între diferite etape ale vieții noastre fără imersiunea în apele uitării, fără ca această depășire să nu însemne pe de altă parte și o anulare. Continuitatea, coerența trecerilor, dorita coerență a destinului este de aceea în egală măsură dată de puterea incredibilă a uitării, ca și de forța recuperatoare a memoriei. O memorie fără uitare ar conduce la un timp încremenit, la un timp glacial, compus din experiențe marcate o dată pentru totdeauna. În acest context, ar trebui să ne reamintim parabola biblică a soției lui Lot care se preface în stană de piatră, neputând descoperi binefacerile uitării, neputând să-și întoarcă fața de la trecutul încremenit în urma ei, care în cele din urmă reușește să o transforme într-un bloc de sare. Soția lui Lot este cea care perpetuează încremenirea clipei, la fel cum cei mai mulți oameni încremenesc într-un gest, într-o atitudine, într-o semnificație pe care și-au conferit-o la un anumit moment dat al existenței lor. Drept pentru care se poate spune

că uitarea, în fragmentaritatea sa, e la rândul ei modelatoare – a uita cunoștințe, pentru a putea năzui la adevăruri, a uita datele dizolvante ale devenirii temporale concrete, pentru a putea spera la un nivel sporit al înțelegerii. Uitarea reprezintă așadar o scindare de nivel, o reproiectare într-un alt orizont, care să facă posibilă continuarea (plină de disparități, discontinuități și salturi) a destinului uman. Memoria, profund ancorată în spațiul uitării, al fragmentarității, este restul uitărilor umane, distilarea sensurilor, coincidența ființei cu viața și a conștiinței cu existența proprie, recuperarea disparității.

Memoria e recuperatoare, întotdeauna recuperatoare. Între ea și aducerea aminte nu se instaurează o echivalență absolută. Memoria e fondul pe care se inserează aducerile aminte, reprezentând un *memento mori*, așezarea tuturor datelor aducerii aminte, ale trecutului, sub reflectorul conștiinței finitudinii, a morții. Amintirea, adică a-mintirea, reprezintă în schimb conștiința lucidității, reflectarea prin interiorul minții. Dacă e adevărat că rațiunea reprezintă organul cunoașterii, al văzului (în sens larg), atunci inima reprezintă organul auzului. Cunoașterea, înțelegerea se bazează pe formula „Privește în jur și privește-te“. Pentru a rămâne în același registru al cunoașterii, al înțelegerii, de data aceasta o cunoaștere a memoriei, aceasta trebuie să fie căpătată prin intermediul auzului. Dacă există o viziune a auzului, o viziune a ochilor căpătată prin intermediul auzului, atunci aceasta e memoria. Un auz răsfrânt asupra lui însuși, un auz care vede, un auz, audibil care se oprește la un moment dat și căpătă deschidere.

Memoria, ca și uitarea, e complexă: forma, imaginea, distilarea văzului sunt ultimele care se uită. Se uită în primul rând glasul, forma palpabilă, felul în care lucrurile ne întâmpină, *întâmpinările lucrurilor*. Tocmai aceste întâmpinări, vocea, mirosul lor provin din străfundurile memoriei lucrurilor. Memoria e așadar ceea ce se aude atunci când lucrurile tac.

PROBLEMA MEMORIEI ÎN SOCIOLOGIA DE ORIENTARE FENOMENOLOGICĂ

Ștefan NICOLAE

In *The Social Construction of Reality*, Peter L. Berger and Thomas Luckmann are throwing a new light on the sociology of knowledge on the base of Husserlian phenomenology and of Alfred Schütz's analysis on the structures of the life-world. Their theoretical input is to be found in the inquiry concerning the way in which the subjective meaning of an action becomes objective facticity. For the sociology of knowledge an answer of this kind would imply to describe the birth and legitimation of institutions as objectified realities against the background provided by the dialectical process between individuals and society, between individual memory and social memory. The first step of our own analysis will uncover the memory appearing integrated in the institutionalisation process as „memory of an ever reiterated act“. Then, the problem of the memory is to be put anew on the upgraded level of legitimation in form of a legacy for future generations. Memory is for the third time discovered in the internalised social reality, generating the dialectical „friction“ between biography and its social place of occurrence. The enlarged horizon of these three facets of memory embodies language and temporality, and assures not only an „appeal to the memory“, but also the linguistic view on what is remembered and transmitted.

În cadrul sociologiei, memoria nu reprezintă o problemă aparte. Nu există contextul specific sau instrumentarul adecvat discuției, prin aceasta având în vedere o constelație conceptuală permeabilă la asemenea investigații. În general, problema memoriei este neglijată din punct de vedere teoretic; rarele momente în care memoria este avută în vedere iau fie forma studiului istoriei disciplinei, în sensul recuperării tradiției

sociologice, fie forma naiv-anecdotică a tematizării capacităților subiectului interviuat de „a-și aminti“ o trăire singulară sau întreaga viață, devenită relevantă pentru cercetător. Pe de altă parte, ar fi impropriu să argumentăm că, pentru o știință exactă, așa cum sociologia aspiră să fie, memoria ar reprezenta o piatra de încercare, ce amenință să pună în pericol întregul său eșafodaj. În definitiv, cât de important poate fi rolul jucat de memorie pentru matematică sau astronomie, mai ales când aceasta poate fi livrată psihologiei, o altă știință exactă, ce tratează memoria în chip „riguros“ și retrimite misterul „ținerii de minte“ pentru totdeauna lămurit. Memoria este astfel tacit exilată în sfera mult mai cuprinzătoare a psihologiei, unde se bucură de un capitol vast, cu subdiviziuni specifice, disfuncții și panacee conexe, devenind, în fine, transparentă capacitatea de stocare și întrebuințare în situații diverse, conștient sau nu, a unui bagaj informațional de o nebănuită complexitate. De această analiză psihologică a memoriei sociologia se bucură ca de un „de la sine înțeles“, ca de un ustensil în absența căruia „ieșirea pe teren“ a sociologului și-ar pierde din capul locului întemeierea.

I

Astfel, sunt încă de la început necesare câteva clarificări privitoare la structura memoriei, structura a ceea ce este păstrat în memorie și a felului în care ceea ce este păstrat în memorie poate fi actualizat. Două sunt motivele ce legitimează demersul nostru: pe de o parte, însăși desfășurarea discursului lui Peter L. Berger și Thomas Luckmann le presupune, și anume prin trimiterile repetate la scrierile lui Alfred Schütz și la fenomenologia lui Husserl¹ – nu vom putea conduce

1 Cf. P. L. BERGER și T. LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2004, p. 22: „Pentru că argumentația noastră

discuția privitoare la memorie în contextul subiectivității și al intersubiectivității, fără a tematiza adecvat modificarea reducției fenomenologice operate de Schütz; pe de altă parte, prin problema memoriei, intrăm într-o zonă difuză, plasabilă nu doar între filozofia teoretică și sociologie, ci, în același timp, o zonă la care participă științe înrudite precum filozofia religiei, lingvistica sau psihologia – o asemenea clarificare conceptuală este de neocolit pentru stabilirea direcției analizei noastre.

Prin „memorie“ nu avem în vedere sensul psihologic al termenului, aflat în proximitatea unei colecții generale de date. Memoria este un proces intențional, o trăire a conștiinței, conținutul acestuia neaparținând lumii exterioare, ci fiind existență intențională a unei stări de fapt. Din această perspectivă, memoria pare a fi un fenomen extrem de personal, fapt ce ridică încă de la bun început două dificultăți: cum este în genere posibilă rememorarea în masă, ca în cazul celebrării unei sărbători? Cum arată intermedierea a ceea ce este reamintit?

Husserl reușește să izoleze conștiința și trăirile acesteia printr-o reducere, o punere în paranteză a lumii exterioare, proces indicat drept o *ἐποχή fenomenologică*. Ca urmare a acestui fapt, existența lumii exterioare devine accesibilă doar ca in-existență². Pe de o parte, reducția fenomenologică garantează certitudinea cunoașterii ego-ului transcendental, pe de altă parte, accesul către intersubiectivitate, plasată la nivelul atitudinii naturale, se blochează în bună măsură. Ca răspuns la această *ἐποχή fenomenologică*, A. Schütz propune la rândul său o *ἐποχή* în cadrul atitudinii naturale, prin care însă nu *încrederea*, ci, din contră, *neîncrederea* în lumea exterioară este pusă de data

se bazează pe întreaga operă a lui Schütz (...) nu am mai numit în text trimiterile la locurile decisive din scrierile deja publicate ale lui Schütz.“ Traducerea citatelor din ediția germană ne aparține.

2 „Lumea nu este pentru mine nimic altceva decât ceea ce este conținut în *cogito* ca fiind conștient și având validitate pentru mine“, cf. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, p. 22.

aceasta în paranteză. Prin această reformulare, Schütz reușește să replaseze intersubiectivitatea și lumea cotidianității în centrul discuției. Dincolo de aceasta, și analizele lui Husserl sunt reorientate de către Schütz în direcția intersubiectivității lumii cotidianității, în sensul că, pentru Schütz, existență intențională au numai acele elemente reamintite ce pot demonstra o legătura cu fenomene sociale intersubiective.

Odată cu tematizarea cotidianității și a intersubiectivității, problema memoriei capătă o nouă dimensiune în jocul nesfârșit al retențiilor și retențiilor. Aceasta nu înseamnă însă că, pentru Schütz, conștiința pierde din importanță (a se vedea de exemplu rolul pe care retențiile îl joacă pentru limbaj sau cel al lui *durée* în analiza temporalității specifică lumii cotidianității)³, ci că, în acest caz, are loc o schimbare de perspectivă: dacă ceea ce este păstrat în memorie trimite la intersubiectivitatea cotidianității, atunci actualizarea a ceea ce este păstrat în memorie, deși aparținând conștiinței, este parte a lumii exterioare, nu însă ca fapt fizic, ci ca fenomen social.

Reformularea fenomenologiei husserliene operată de Schütz, scoate la iveală în acest punct un aspect decisiv: în spatele sensului unei acțiuni cotidiene se găsește un fenomen al conștiinței ce este susținut de retenții a căror sursă este plasată în cotidianitate. Aceste acțiuni sunt numite, potrivit terminologiei lui Schütz, „activități“ (*Wirken*)⁴. Legătura dintre sensul subiectiv și facticitate – ce alcătuiește întrebarea cărții lui Berger și Luckmann – implică în acest fel memoria ca elementul

3 A. SCHÜTZ, *Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten*, in *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1: *Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1971, pp. 243-250.

4 „Activitatea este (...) acțiunea plănuită în lumea exterioară, caracterizată prin intenția de a da naștere prin mișcări corporale unei stări de fapt proiectate. (...) Așa cum va fi arătat imediat, sinele treaz unește în și prin activitățile sale prezentul, trecutul și viitorul său într-o dimensiune temporală specifică.“ (*ibidem*, pp. 242-243)

esențial ce păstrează facticitatea și apoi o redă *acesteia* ca sens subiectiv survenit în activități.

Din punct de vedere metodologic, avem însă nevoie de un „punct zero“ al memoriei, pornind de la care să putem problematiza ceea ce este reamintit – care formează contextul activității.

II

Dacă vom pune întrebarea privitoare la un punct zero al memoriei, atunci nu doar chestionatul, ci și ceea ce este obținut în urma întrebării trebuie să se situeze în afara sferei psihologiei sau fiziologiei. Aceasta înseamnă că nu avem în vedere nici momentul apariției primei amintiri (să spunem în anul al doilea sau al treilea de viață) și nici locul acestei amintiri în creier. În același timp însă, nu putem nega prezența unei astfel de amintiri, cât timp apariția acesteia trimite la un context social. Tocmai de aceea este îndoielnică că o abordare psiho-fiziologică ne poate spune ceva despre structura eminent socială a amintirii. Așa după cum aminteam, memoria, conform terminologiei folosite, trebuie să indice un fapt social ce se lasă tradus și conținut într-o acțiune socială. De aceea este importantă refacerea unei situații originare, ce ne oferă accesul către memoria socială originară. Originaritatea de care vorbim nu trebuie gândită, în acest context, temporal – altfel descoperim psiho-fiziologicul –, ci este descoperită în primul moment al procesului social, și anume în *externalizare*. Cu alte cuvinte, nu suntem interesați acum de *internalizarea* unei realități sociale, când o lume primară aduce sau ar putea să aducă cu sine o memorie „primară“. Așa cum vom vedea, în cazul internalizării, localizarea temporală, timpul însuși nu este înțeles decât ca succesiune⁵.

5 Aici ne referim la felul în care Schütz folosește acest concept, și anume că „acțiune“ în sens general (lat. *actio*). Cf. A. SCHÜTZ, *Über die*

Dacă avem de-a face cu o realitate structurată social, atunci externalizarea sensului social va avea loc într-un context social. În acest fel, memoria originară apare în plină interacțiune socială, în forma sa eminentă, și anume în ceea ce Berger și Luckmann, în prelungirea gândirii lui Schütz, numesc „situația-vis-à-vis“. Situația-vis-à-vis presupune încă de la început tipizări ce ne permit nu doar definirea celuilalt, ci și, concomitent, definirea situației prezente. Tipizările aparțin internalizării și sunt obținute tocmai în timpul acesteia, funcționând drept condiții generale ale interacțiunii. Memoria implicată aici își are sursa exact în procesul internalizării. Există însă o „altă“ memorie, specifică exclusiv externalizării, și anume memoria ce este avută în vedere în cadrul situației-vis-à-vis, atunci când vom considera o situație-vis-à-vis din perspectiva instituției. Avem în vedere așadar memoria obișnuinței, respectiv habitualizarea, ce conține *in nuce* o instituție, sau, altfel spus, memoria conținută în „actul mereu repetat“.

În acest punct, este decisiv pentru analiza noastră exemplul propus de Berger și Luckmann înfățișând o interacțiune între „A“ și „B“, numit adesea și „exemplul lui Robinson Crusoe“⁶. Prin interacțiunea celor doi, adică drept urmare a oricărei acțiuni și prin transformarea acțiunii în ceea ce Schütz numește „acționare“ (*Handlung, actum*)⁷, așadar o „acțiune trecută“, are loc pentru prima dată o tipizare. Este extrem de important de diferențiat în acest punct între *acțiune* și *acționare*, pentru că tipizarea apare abia în relația dintre prezent (acțiune) și trecut încheiat (acționare). Tipizarea este astfel rezultatul unei activități mental-reflexive ce implică retenții. Cu alte cuvinte, numai

mannigfaltigen Wirklichkeiten, op. cit., §4: Die Zeitperspektive des „ego agens“ und ihre Integration.

6 Cf. BERGER și LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, op. cit.*, p. 60 sq.

7 „Acțiunea ca proces ce durează, ca derulare (*actio*), trebuie delimitată de acționarea deja săvârșită, ca lucru (*actum*) încheiat“, cf. A. SCHÜTZ, *Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten, op. cit.*, p. 245.

memoria ne permite acum, pe de-o parte, să considerăm acțiunea ca acționare și, pe de altă parte, să surprindem sensul – atât al acțiunilor noastre, cât și al acțiunilor celorlalți – ca tipizare.

La acest nivel, însă, memoria nu este în mod nemediat tipizare, deși ambele aparțin conștiinței. S-ar putea spune că memoria este condiția de posibilitate a oricărei tipizări. Aceasta nu înseamnă doar că nu putem tipiza decât ceea ce ne amintim, ci că ceea ce este rememorat și păstrat în memorie re-prezintă o parte a realității. Potrivit lui Schütz⁸, orice acțiune este o formă de comportament, indiferent dacă este vorba de un comportament *tacit* sau *explicit*; în continuare, o acționare este definită drept o *acțiune explicită*. În ceea ce privește exemplul nostru, „situația-vis-à-vis“ presupune în permanență o rețea de acționări, prin care sunt înțelese acele acțiuni ce nu doar că generează o schimbare la nivelul lumii exterioare, ci și, sau, mai precis drept consecință a acestui fapt, creează realitate. Ceea ce eu păstrez astfel în memorie nu este doar sensul acționării celuilalt, ci și realitate socială. Doar datorită acestei realități sociale, pe care eu o primesc în conștiință ca in-existență poate fi realizată o tipizare. În acest sens, ceea ce este reamintit este lumea comună, în care acționarea mea și a celuilalt au loc. În „situația-vis-à-vis“, lumea celuilalt, instaurată prin acționarea sa, nu are pentru mine un caracter potențial, ca una dintre lumile mele posibile, ci este actuală, în măsura în care locurile noastre în cadrul lumii sunt interșanjabile.

Când A gândește, ca reacție la acționarea lui B: „aceasta ar fi din nou“, se pune în mod firesc problema unei tipizări⁹, dar în același timp este o lume comună recognoscibilă, și anume o lume pentru care aceste tipizări pot fi valide. Schütz observă în acest context că celălalt nu ni se livrează niciodată în întregul său; el trăiește pentru noi în aceasta lume a noastră doar prin

8 *Ibidem*.

9 Cf. BERGER și LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, op. cit.*, p. 60.

intermediul acțiunii sale și prin tipizările pe care le obținem în fundamentul in-existenței lumii.

III

În „primul“ moment al procesului social, în actul externalizării sensului acțiunii, dimensiunea decisivă este dată de acționare, prin intermediul căreia un fapt social, înțeles drept purtător de realitate – determinată aici ca lume comună – devine existență intențională. Accentul cade în mod firesc pe acțiune, pe interacțiunea însăși, ceea ce ar însemna că la acest nivel numai acționarea este capabilă să producă amintiri. Memoria este prezentă însă și în al „doilea“¹⁰ moment, de data aceasta însă rolul principal fiind jucat de limbă.

O primă observație ce trebuie făcută este că problema memoriei ar putea fi mult mai potrivit tratată în cadrul *legitimării* înțeleasă drept componentă a *obiectivării* sensului. De aceea, din motive metodologice, ne rezumăm aici doar la cele patru niveluri ale legitimării. Pe de altă parte, punerea în discuție a raportului dintre memorie și limbă nu va fi realizată prin apelul la limba maternă, limbile străine sau limbile aparținând unei sub-lumi. O asemenea tentativă nu poate avea sens decât în măsura în care limba este luată drept obiect tematic al cercetării cu privire la procesul socializării. O posibilă direcție în care analiza s-ar putea dezvolta ar reprezenta-o în acest caz cercetarea felului în care învățarea unei limbi coincide cu descoperirea unei lumi. Cu alte cuvinte, trebuie cercetat felul în care un proces social poate fi adus la lumină prin intermediul exercițiului vorbirii.

¹⁰ Cele trei momente indicate de BERGER și LUCKMANN nu prezintă o continuitate temporală lineară, ci sunt mai degrabă aspecte diferite ale aceluiași proces: „Ca un fenomen social, cele trei componente [externalizarea, obiectivarea și internalizarea, *n. n.*] nu sunt reprezentabile în forma unei desfășurări temporale.“ (*ibidem*, p. 139.)

Pentru legitimare, limba este un mediu ce intermediază cunoașterea despre realitate, respectiv o parte a acesteia sub forma unei instituții¹¹. Pentru a face mai vizibilă granița dintre *socializare* și *legitimare*: cunoașterea ce este livrată în cadrul legitimării se constituie ca răspuns la întrebarea „de ce?” (de exemplu: De ce este realitatea / instituția așa și nu altfel?), în timp ce pentru internalizare întrebarea „ce?” este de departe mult mai importantă (de exemplu: ce este în genere realitatea?). Întrebarea „de ce?” este în cazul primului nivel mult mai ușor de surprins, în măsura în care ea este pusă în legătură cu întrebările repetate ale copilului¹². Nevoia de cunoaștere ia deja forma unei racordări la ceea ce am putea numi „memorie socială”. Singura problemă constă în faptul că această memorie socială nu poate apărea decât în condițiile în care o formă de existență a realității – în acest caz instituția – este într-un fel conținută în conștiință. Copilul însă nu are o experiență a instituției și, din cauza acestei lipse, nu i se poate oferi decât o legitimare *pre-teoretică*, așa cum această etapă a legitimării este numită de Berger și Luckmann, unde „pre-teoretic” indică nu doar o incapacitate de reflecție, ci în special faptul că ceea ce este obținut în urma întrebării nu poate fi pus în legătură cu vreun conținut al conștiinței: din punct de vedere lingvistic, răspunsul pe care copilul îl primește nu are un corelat semnificativ și ca atare nu se constituie într-o comunicare autentică, nereprezentând în sens strict un răspuns.

Prin „postulatele teoretice în formă rudimentară”¹³ se stabilește pentru prima dată o legătură puternică între individ și memoria socială, în măsura în care abia acum limba acționează

11 „Legitimarea spune individului nu doar de ce *trebuie* să realizeze o anumită acțiune, iar pe cealaltă nu. Ea îi spune și de ce lucrurile sunt așa cum sunt. Cu alte cuvinte: în cazul legitimării instituțiilor «cunoașterea» o ia înaintea «valorilor».” (*ibidem*, p. 100)

12 *Ibidem*, p. 101.

13 *Ibidem*.

ca mediator al cunoașterii. Ceea ce este intermediat ia forma unui bagaj de cunoștințe conținut de tipizări și păstrat de memoria socială. Dacă limba – și putem vorbi de „limbă“, căci suntem deja în fața unei forme de comunicare – intermediază memoria, atunci este intermediată concomitent și acea parte a realității alcătuită *de facto* din activități. Limba ar avea astfel calitatea de a însuflă amintita „situație-vis-à-vis“ originară. Trebuie amintit încă o dată că nu vom dezvolta în acest context problema felului în care un conținut al conștiinței poate fi transmis printr-o limbă comună unei alte conștiințe. Ne limităm la a observa faptul că, prin intermediul limbii, copilul dobândește, chiar dacă în chip rudimentar, sensul unei activități ce nu îi aparține și cu toate acestea este o parte componentă a instituției.

Începând cu al treilea nivel al legitimării, se poate diferenția între două dimensiuni ale memoriei. Pe de-o parte, întâlnim aici teorii ale legitimării¹⁴, ceea ce înseamnă un sistem complet articulat de cunoștințe, ce unește elemente numeroase și aparent eterogene. Memoria se înfățișează în primă instanță drept capacitatea de a considera mai multe conținuturi ale cunoașterii ca alcătuind un context: fiecare element al teoriei legitimării trimite la un altul și toate la o stare de fapt, la realitate, la instituție. Relevanța unuia sau altuia dintre elemente nu poate fi (și în anumite condiții nici nu este permis să fie) pusă sub semnul întrebării – dacă un element lipsește, întreaga construcție teoretică poate imploda¹⁵. Pe de altă parte, în cazul acestei etape a legitimării, avem de-a face cu o recreare a instituției înseși. Instituția „trăiește“ în bună măsură în și prin teorii ale legitimării ce îi sunt anexate; existența sa se anunță

14 „Pe al treilea nivel al legitimării se găsesc teorii explicite ale legitimării, ce justifică o secțiune instituțională prin intermediul unei conținut diferențiat de cunoaștere.“ (*Ibidem*)

15 BERGER ȘI LUCKMANN dau aici exemplul ritualurilor. Important în această privință nu este doar faptul că, în timpul ritualului, fiecare preia un anumit rol, ci și că desfășurarea ritualului trebuie să fie și este respectată cu strictețe.

exact prin aceste teorii ale legitimării; iar cel care, la acest nivel, intră în legătura cu teoriile legitimării ia parte în mod efectiv la instituție și la apariția ei. Cu alte cuvinte ne aflăm „aici“, unde și când instituția se naște, împărțim același spațiu și același timp cu „părinții“ instituției și ne bucurăm de repunerea în scenă a „situației-vis-à-vis“ originare. Aceasta înseamnă în continuare că, mulțumită conținuturilor de cunoaștere ce mi-au fost intermediare în cadrul teoriilor de legitimare, dobândesc pentru prima dată acces la memoria socială: îmi pot aminti pentru că am realizat în mod *teoretic* (opusul unui fel *pre-teoretic*) experiența acelei realități ce a condus la apariția instituției. Altfel spus, îmi pot aminti ce își pot aminti toți, pentru că acum una și aceeași lume se bucură, atât în conștiința mea, cât și în a lor, de existență.

Ultimul nivel al legitimării – și deopotrivă cel mai dificil de interpretat – este cel al lumilor simbolice¹⁶. Dificultatea nu constă neapărat în tendința acestor lumi ale sensului de a oferi o semnificație generală realității¹⁷, ci mai degrabă în faptul că o asemenea experiență generală nu a fost și nu va putea fi realizată efectiv niciodată. Cu toate acestea, este prezentă și în acest caz o formă aparte de memorie: după cum am văzut, conform lui Schütz, întreaga noastră conștiință funcționează ca o „copie“ a unei realități structurate social. Dacă vorbim însă de o legitimare generală a realității, atunci privim realitatea *în întregul ei*. Invers, un asemenea întreg al realității presupune integralitatea conștiinței, ceea ce înseamnă că va trebui să avem acces la conștiință în întregul ei pentru a putea trata în mod adecvat problema memoriei. În acest punct se pune întrebarea

16 Cf. BERGER și LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, op. cit.*, p. 102.

17 „Acest nivel al legitimării se deosebește de celelalte prin întinderea presupusă de integrare. (...) Acum (...) sunt integrate *toate* părțile ordinii instituționale într-un sistem integrator, ce fundamentează o lume în sens propriu, pentru că acum *orice* experiență omenească poate fi gândită ca ceva plasat în interiorul său.“ (*ibidem*, pp. 102-103)

privitoare la modul în care poate fi atinsă în genere integralitatea conștiinței. Răspunsul pe care Berger și Luckmann îl oferă se sprijină din nou pe analizele lui Schütz și pe fenomenologie: ceea ce ne încheagă din elemente disparate este „grija fundamentală“, moartea¹⁸. Privitor la aceasta, nu doar că memoria propriei finitudini este fundamentul implicit al oricărei activități – în sensul determinării acesteia prin teama în fața propriei morți – ci grija fundamentală oferă imboldul pentru o concepție integratoare a realității și a legitimării acesteia.

IV

Al treilea și ultimul moment al procesului social este *internalizarea*. Tratarea problemei memoriei în cadrul internalizării, respectiv în cadrul *socializării primare* și *secundare*, obligă în primă instanță la identificarea unui *nexus* al internalizării: dacă în cadrul externalizării relația cu memoria a fost căutată în cadrul activității, dacă determinantă pentru legitimare a fost limba, ce rămâne în acest caz fundamental pentru internalizare? Răspunsul la această întrebare trebuie căutat în felul în care Berger și Luckmann concep procesul social. Aceasta a fost definit încă de la început ca fiind unul „dialectic“, iar aceasta înseamnă nu numai că propriile sale componente sunt detașabile doar în cadrul analizei, dar și că raportul cu memoria se prezintă ca o sinteză. Internalizarea operează la rândul său ca un astfel de moment al sintezei, ceea ce înseamnă că memoria iese în acest moment în evidență atât prin activitate cât și prin limbă¹⁹.

18 „Această experiență fundamentală dorim să o numim *grija fundamentală*. Aceasta este așteptarea originară din care provin toate celelalte – numeroasele sisteme împletite de speranțe și temeri, de dorințe și împliniri – ce îi îndeamnă pe oameni în atitudinea naturală la stăpânirea lumii, la depășirea piedicilor, la proiectarea planurilor și îndeplinirea lor.“, cf. A. SCHÜTZ, *Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten*, op. cit., p. 262.

19 „Omul nu se naște ca membru al societății. (...) Trebuie să devină membru al acesteia. Există astfel o perioadă în care omul este introdus în participarea

După cum observam, odată cu internalizarea, ajungem în apropierea unei înțelegeri a timpului ce ne oferă posibilitatea de a dezvolta temporalitatea specifică memoriei. Cu alte cuvinte, problema memoriei nu va fi discutată doar pe cele două nivele ale internalizării, ci internalizarea ca atare, și anume în integralitatea sa, va fi expusă ca memorie. În general, socializarea primară oferă memoriei condiția de posibilitate, apărând însă efectiv ca memorie abia în cadrul socializării secundare. Aceasta nu înseamnă că memoria este total absentă în cadrul socializării primare, ci doar că, prin socializarea secundară, se obține integralitatea unei moment social²⁰.

În socializarea primară, locul întâlnirii cu Celălalt este semnat de propria corporalitate a copilului. Corporalitatea nu trimite în mod automat la atingere, care poate fi înțeleasă ca auto-descoperire a plasării spațiale comune într-o lume comună, ci semnaleză sursa oricăror conținuturi ale conștiinței, aceasta însemnând că, pentru prima dată, copilul percepe și preia activitatea Celuilalt și are simultan acces către constituția propriei sale conștiințe. Lumea în care sunt născut capătă astfel pentru mine existență intențională, pe de-o parte, prin preluarea activității celuilalt și, pe de alta parte, prin intermedierea sa lingvistică. Limba maternă, internalizată în cadrul socializării primare – făcând acum abstracție de *conținutul* specific al cunoașterii – scoate simultan la lumină propria mea existență: ea reflectă starea mea socială (țara mea, clasa socială căreia îi aparțin), determină poziția mea în lume (sunt băiat, fată, copilul părinților mei) și este în aceeași măsură o parte componentă a propriei mele identități. În socializarea primară, ne aflăm la

sa la dialectica socială. ", cf. BERGER și LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, op. cit., p. 139.

20 „Procesul ontogenetic prin care aceasta [obținerea calității de membru al unei societăți, n. n.] este adusă la îndeplinire este socializarea, care poate fi definită ca fiind introducerea fundamentală și completă a unui individ în lumea obiectivă a unei societăți sau a unei părți a unei societăți“ (*Ibidem*, pp. 140-141).

începutul cristalizării conștiinței, în care o lume și eu însumi, ca membru al acestei lumi, devenim corelate intenționale.

Odată cu intrarea într-o nouă lume, se atinge din nou problema memoriei. Într-o sub-lume, conținuturile conștiinței, ce reprezintă intențional lumea primară sub forma unui context omogen, vor trebui permanent actualizate. Posibilitatea de a primi noi conținuturi sau de a învăța o limbă nouă rezidă tocmai în faptul că ceea ce a fost păstrat în memorie drept „copie“ intențională a lumii primare este tematizat, într-o nouă lume și în activitățile puse la dispoziție de noua lume, ca retenție. De aceea, se poate afirma că, abia acum, într-o nouă lume, când lumea primară funcționează sub formă de retenție pentru activitate, aceeași lume primară se cristalizează la nivelul conștiinței. Cu alte cuvinte, lumea primară devine tema explicită, ca retenție, abia în socializarea secundară. Această transformare spectaculoasă a lumii primare este analizată pe larg de Schütz cu privire la exemplul individului ce se întoarce acasă²¹. Pentru că ceea ce este prezent în conștiință apare mereu ca retenție în orizontul activității, aceste conținuturi sunt puse în discuție, sunt analizate și valorizate cu fiecare activitate. Nu doar noua lume se delimitează valorizant pe baza in-existenței lumii primare, ci și limba, chiar și atunci când nu este vorba de una străină, capătă o semnificație nouă: cuvintele au un sens nou, ce se înfățișează ca o nouă treaptă semantică prin raportare la sensul deja prezent la nivelul conștiinței, indicând o realitate nouă și „străină“.

21 „Ruperea sa de patrie a înlocuit experiența vie [experiența grupei sociale primare, *n. n.*] prin memorie, iar amintirile sale mai păstrează doar sensul vieții sale de odinioară.“, cf. A. SCHÜTZ, *Der Heimkehrer*, in *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2: *Studien zur soziologischen Theorie*, Martinus Nijhof, Den Haag, 1972, p. 76.

V

Putem trăi fără memorie? Așa cum am văzut, dacă memoria este o parte componentă fundamentală a conștiinței noastre, o asemenea posibilitate este de negândit. Cu toate acestea, există și alte forme ale memoriei, ce aparțin în aceeași măsură sferei sociologiei, ce nu au putut fi aduse aici în discuție. Ne gândim, de exemplu, la nostalgie, când Ceilalți sunt prezenți doar ca amintire; ne gândim la comemorarea unei sărbători, când amintirea este înlocuită de tradiție; și ne gândim la plictis, când nu ne mai „amintim“ ce ar fi acum mai potrivit de făcut. Toate aceste forme ale memoriei, devenite teme ale fenomenologiei, ar putea reprezenta în aceeași măsură o nouă direcție de dezvoltare pentru sociologie.

MEMORIILE MIROSURILOR

Mădălina DIACONU

The sense of smell serves not only to the practical orientation within the environment and the society, but also to the self-knowledge. The recollection of odours constitutes the subject's identity as a temporal unity and lays the basis for our unquestioned confidence in the world. The olfactory memory has a strong affective, episodic and contextual character, is long lasting and operates to some extent outside the language. The features and even the existence of representations of smells that "fill" the olfactory memory are still open questions in the sciences of nature. From a philosophical perspective, the recognition of odours opens and revives past worlds. The smell that goes by and passes away leaves behind traces and inscribes narrative memoirs into the subject's memory.

Schopenhauer desemna mirosul drept „simțul memoriei“, datorită puterii sale de evocare¹. Și totuși, în pofida interesului cert al filozofilor pentru fenomenul memoriei, cu rare excepții, istoria filozofiei se caracterizează printr-o constantă deprecieri a simțului olfactivei, drept un simț preponderent animalic, subiectiv și, deci, inferior². Mirosului i s-au obiectat caracterul subiectiv, irațional și instinctiv-animalic, efemeritatea, o terminologie săracă, presupusul raport invers proporțional cu gradul de inteligență și nu în ultimul rând – ca la Kant și Simmel – inutilitatea socială. Cel mai adesea însă s-a tăcut asupra

1 Cf. A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1, Brockhaus, Wiesbaden, 1972, p. 122.

2 Cf. I. KANT, „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, în *Werke. Akademie-Textausgabe*, Bd. VII: *Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, p. 157 sq.

mirosurilor, iar în spatele acestei *olfactory silence* se ascunde o implicită tabuizare a olfăctiei în mediile academice: așa-numitele „academic studies of smell“ nu sunt luate în serios și riscă să fie tratate drept frivole și irelevante, constată Constance Classen, David Howes și Anthony Synnott³. Nici măcar științele naturii nu au fost în stare să elaboreze până acum o teorie unitară și sistematică despre mirosuri. De fapt, cercetările pe această temă se află abia la început⁴ și progresează în mod paradoxal, în sensul că, paralel cu obținerea de noi cunoștințe, se înmulțesc și întrebările și problemele neelucidate⁵.

În cele ce urmează, ne vom concentra mai întâi asupra modului în care memoria olfactivă constituie sentimentul unei încrederi funciare în lume, așa cum este prezentată această teză în fenomenologia simțului oral a lui Hubert Tellenbach. Într-o a doua parte, vor fi rezumate rezultate ale științelor experimentale contemporane referitoare la specificul memoriei olfactive și la existența unor reprezentări ale mirosurilor. În final, ne vom opri asupra limbajului despre mirosuri și asupra modului în care narațiunile biografiei olfactive contribuie la constituirea identității personale.

3 Așa-numitele „academic studies of smell“ nu sunt luate în serios și „riscă să fie respinse drept frivole și irelevante“, constată C. CLASSEN, D. HOWES și A. SYNNOTT în introducerea la lucrarea lor interdisciplinară *Aroma. The Cultural History of Smell*, Routledge, London, New York, 1994, p. 5.

4 Cf. J. GSCHWIND, „Die Bedeutung von Gerüchen“, în *Planung und Analyse*, Nr. 17, pp. 161-164.

5 Cf. R. DOLLASE, „Motivation der Parfümwahl. Eine naivpsychologische Reinterpretation geruchs- und parfumpsihologischer Erkenntnisse“, în P. JELLINEK, *Die psychologischen Grundlagen der Parfümerie*, Hüthig, Heidelberg, 1994, p. 214.

*Fenomenologia simțului oral sau despre cum
mirosurile întemeiază încrederea omului în lume*

Deși fenomenologia consideră percepția sensibilă drept paradigma și baza oricărei experiențe, în mod concret ea pleacă în interpretările sale tot de la percepția vizuală, eventual auditivă sau tactilă. Inclusiv recenta *Leibphänomenologie* a extins în general cercetarea tradițională a „simțurilor teoretice“ (văzul și auzul, așa cum au fost ele numite de Hegel) doar asupra chinesteziei⁶. De aceea, cea mai perseverentă căutare a unor surse bibliografice pentru analize fenomenologice ale experienței olfactive este destinată eșecului.

O excepție notabilă în această privință o constituie interpretarea simțului oral de către Hubert Tellenbach în *Geschmack und Atmosphäre. Medien menschlichen Elementarkontaktes* (1968)⁷. Conceptul de simț oral a fost introdus de Ludwig Edinger în 1911 și reunește mirosul, gustul și așa-numitul *Haut-Schleimhautgefühl* (resimțirea pielii și a mucoaselor). Percepția olfactivă este inimaginabilă în absența chinesteziilor subiectului (mai precis, a respirației); reversul caracterului activ al trupului îl constituie receptivitatea și vulnerabilitatea afectivă și vitală (*Affizierbarkeit*) față de stimuli.

Tellenbach distinge între o olfacție receptiv-senzitivă și una determinativă. În primul caz, mirosul este apreciat drept plăcut sau neplăcut, ceea ce induce spontan o anumită dispoziție afectivă și produce acordarea subiectului cu mediul sau fenomenul de omogenizare afectivă (*Einstimmung*). Spre deosebire de primul tip, olfacția determinativă reprezintă o activitate intențională și presupune identificarea sursei mirosului, examinarea lui calitativă și aprecierea sa în termeni practic-vitali. Pe scurt,

6 Cf. B. WALDENFELS, *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden* 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999.

7 Cf. H. TELLENBACH, *Geschmack und Atmosphäre. Medien menschlichen Elementarkontaktes*, Otto Müller, Salzburg, 1968.

mirosul îndeplinește aici o funcție de avertizare și de protecție. Dacă în olfacția receptiv-senzitivă obiectul este determinat doar vag, drept conținutul unei trăiri, în olfacția de inspecție obiectul se condensează sub forma unui lucru substanțial. Prima atitudine este, după Tellenbach, estetică, cea de-a doua, teoretică.

Efectul „nemijlocit“ al mirosurilor asupra dispoziției noastre afective a primit între timp și explicații fiziologice. În ce-l privește pe Tellenbach, el perpetuează teoria aristotelică despre simțuri ale distanței și simțuri de contact (mirosul aflându-se între cele două categorii), însă precizează totuși că absența distanței dintre subiect și stimul nu este numai una fizical-metrică, ci implică și o spațialitate calitativă: olfacția este prin excelență un simț al apropierii și al intimității. Concepția despre spațiul fizic din științele naturii este de altfel inadecvată pentru înțelegerea mirosurilor, întrucât acestea nu pot fi măsurate, nici numărate, divizate ori comunicate în mod obiectiv⁸. Mirosurile nu au laturi/perspective (*Abschattungen*), ci sunt receptate drept întreguri sau atmosfere, ceea ce presupune, desigur, dificultăți suplimentare de ordin metodologic în studierea lor⁹.

Repetiții ale acelorași stimuli conservă „elementul non-perisabil al trecutului – și anume caracterul atmosferic (*das Atmosphärische*)“¹⁰. Conceptul de atmosferă va fi dezvoltat mai târziu în fenomenologie de Hermann Schmitz și Gernot Böhme și se constituie drept un etaj superior al olfacției biologice. Indivizi și grupuri, peisaje și culturi, ba chiar anumite situații (precum cea de descompunere fizică a starețului Zosima în *Frații Karamazov*) emană o atmosferă specifică. Ea este resimțită în mod cert și intersubiectiv, chiar dacă nu poate fi descrisă fără rest și rămâne inexplicabilă. Deseori atmosferele nu sunt nici măcar receptate în mod conștient. Desigur, atmosferele emane pot

8 *Ibidem*, p. 28.

9 *Ibidem*, p. 59 sq.

10 *Ibidem*, p. 32.

deștepta ostilități sau antipatii spontane față de persoane sau locuri ori pot duce la discriminări, însă la fel de importantă este contribuția lor la constituirea unei încrederi funciare a omului în lume, care este anterioară oricăror argumente (exemplul tipic: încrederea copilului în mamă). În acest sens, atmosfera are o funcție de protecție, separând mediul familiar individului de lumea largă, resimțită drept străină. Acest „înveliș atmosferic“ joacă un rol esențial mai ales în primii ani de viață; raportarea la sine și contactele cu ceilalți oameni se dezvoltă mai întâi sub forma unui „schimb atmosferic“ între indivizi, arată Tellenbach¹¹. Abia mai târziu se constituie aura comună unei lumi, ca un fel de „integrală atmosferică“; ea condiționează apartenența copilului și apoi a adultului la un grup și la o lume culturală (fenomenul „mirosului de cuib“ – *Nestgeruch*). De această dată, atmosfera nu mai iradiază doar pornind de la subiecții individuali, ci eul este cufundat în atmosfera unei lumi comune ca într-un mediu ce-l înconjoară din toate părțile (*Umgreifendes*)¹². Tellenbach dezvoltă ulterior această interpretare în alte direcții, totuși deja de aici se poate deduce rolul esențial pe care trebuie să-l joace retrăirea mirosurilor familiare (mirosul de „acasă“) în fundamentarea unei *Grundstimmung* de *Wohlfühlen* și de încredere în lume.

Îmbrăcămintea, lenjeria, camera, locuința, orașul meu miros a mine și ai mei. Prin această impregnare olfactivă, toate acestea devin un fel de eu extins al meu. „Respirația casei“ mele (Alain Corbin¹³) mă întâmpină când mă întorc acasă ca un eu obiectivat. Iar acest lucru are un ciudat efect liniștitor: mirosul de acasă întrupează apartenența subiectului la un loc și la o comunitate. Mirosul este nu numai filogenetic printre cele mai vechi simțuri constituite după apariția vieții pe Pământ, ci și ontogenetic

11 Cf. H. TELLENBACH, *op. cit.*, p. 55.

12 *Ibidem*, p. 56 sq.

13 Cf. A. CORBIN, *Le Miasme et la Jonquille. L'odorat et l'imaginaire social XVIII^e-XIX^e siècle*, Aubier Montaigne, Paris, 1982.

unul dintre primele în dezvoltarea individului. Receptarea și recunoașterea „mirosului de cuib“ se numără printre primele experiențe ale individului; copilul face cunoștință cu lumea înconjurătoare ca un animal care adulmecă. Deja la trei zile de la naștere, când sugarii nu pot vedea încă bine, își recunosc mama după miros și tot după miros se orientează pentru a găsi hrana¹⁴. Mai târziu, adultul distinge fără să ezite mirosul partenerului de cel al unor persoane străine.

Științele experimentale despre specificul memoriei olfactive

Psihologii au pus la baza memoriei olfactive așa-numitul „sindrom al lui Proust“; el se referă la caracterul episodic și contextual al amintirii: un miros cunoscut ne deschide o întregă lume trecută, ne face să retrăim situația de viață respectivă, inclusiv redeșteaptă sentimentele simțite atunci.

Memoria olfactivă se caracterizează și printr-o relativă autonomie față de structurile lingvistice. De multe ori recunoaștem un miros ca fiind cunoscut, dar nu suntem în stare să-l denumim și nici să-l asociem cu o situație sau cu o persoană. Fenomenul este cunoscut în literatura de specialitate sub numele de *tip of the nose*. Identificarea verbală a unui miros este de fapt ultima treaptă în procesul reamintirii; de regulă, mai întâi stabilim dacă mirosul este sau nu cunoscut și plăcut, apoi îl subsumăm unor concepte generale (miros dulce, proaspăt, de ars, caustic

14 „Studii au arătat că fetițe având vârste cuprinse între trei și treisprezece zile au reacționat altfel la mirosul femeii care le hrănea decât la mirosul celorlalți oameni; această activitate de distingere a fost mai puțin evidentă la sugarii de sex masculin. Alte cercetări au constatat că mamele pot recunoaște după miros piese de îmbrăcăminte care au fost purtate de copiii lor; la fel, copiii puteau recunoaște hainele mamei lor.“ Cf. J. S. JELLINEK, *Per fumum. Semiotik und Psychodynamik des Parfums*, Hüthig, Heidelberg, 1997, p. 14.

etc.) și actualizăm o cunoaștere specială despre experiențe deja făcute cu mirosul respectiv („tutunul bunicului“)¹⁵. Teza despre separația de principiu dintre limbaj și miros se află în centrul teoriei codării duale din neurobiologie (Allan Paivio, Jürgen Gschwind). Aceasta susține că reprezentările sunt repartizate în două sisteme relativ autonome structural și funcțional (și anume în sistemul verbal și în cel imaginal); reprezentările mirosurilor țin de sistemul imaginal, non-verbal¹⁶. Și totuși, mirosurile nu sunt total decuplate de limbaj: numele unui miros (parfum) influențează modul în care judecăm experiența sa olfactivă și invers, când ascultăm cuvinte în compania difuzării unor mirosuri, acestea afectează modul de receptare a cuvintelor¹⁷. Mai mult, este adevărat că memoria olfactivă poate fi mai greu „antrenată“ decât cea pentru imagini, totuși, s-a constatat că reținem mai ușor mirosuri atunci când ni se prezintă împreună cu cuvinte sau imagini.

Capacitatea de recunoaștere a mirosurilor ne demonstrează că acestea trebuie să fi fost salvate cumva într-o memorie specifică; nu se știe însă nici până acum de ce tip sunt aceste reprezentări olfactive, iar unii oameni de știință contestă chiar existența lor. Senzațiile olfactive, se spune, nu pot fi separate de substratul lor material; de aceea subiectul nu poate actualiza în mod voluntar experiența unui miros, nu-l poate reprezenta

15 Cf. J. GSCHWIND, *Repräsentation von Düften*, Wißner, Augsburg, 1998, p. 116.

16 Cf. A. PAIVIO, *Imagery and Verbal Process*, Erlbaum, Hillsdale, 1971 și J. GSCHWIND, *Repräsentation von Düften*, *op. cit.*, pp. 70-78. Sistemul imaginal și cel verbal nu se deosebesc prin obiectul reprezentat, ci prin tipul de reprezentare, și anume sistemul imaginal codifică spațial reproducere analoage ale unor conținuturi perceptive, în timp ce sistemul verbal prelucrează informațiile în mod secvențial și discret.

17 Analiza așa-numitului fenomen de interferență din psihologia mirosului se află abia la început. Spre exemplu, unele cercetări au pus în evidență faptul că mirosul nu poate fi influențat de stimuli vizuali și lingvistici care distrag atenția, cu alte cuvinte, că nu există interferență. Cf. J. GSCHWIND, *Repräsentation von Düften*, *op. cit.*, p. 119 sq.

ca pe un eveniment senzorial în absența unor „urme“ olfactive actuale¹⁸. Și atunci, cum putem recunoaște totuși că un stimul sensibil se repetă, dacă ne lipsește orice reprezentare a lui? Ca atare, alți biologi consideră evident faptul că așa-numite *percept-like memory representations of odors* (reprezentări în amintire ale mirosurilor, de tipul unor percepții) pot fi activate și în absența unui stimul actual¹⁹. În fine, o a treia interpretare afirmă moderat că se poate ca, atunci când ne „imaginăm“ un miros, „reprezentările“ noastre să activeze mai degrabă asociații semantice decât să deștepte percepția (în sensul de *percept-like representations*). Experimentele de până acum nu au dus, în orice caz, la rezultate univoce în această privință²⁰. Nici măcar tehnica nu ne poate veni în ajutor: mirosurile n-au putut fi până acum fixate pe vreo placă sensibilă „osmografică“, pentru a fi reproduse oricând dorim.

Amintirile olfactive se disting și printr-un caracter difuz, asociativ, sinestetic, extrem de personal și afectiv. Toate acestea indică legătura dintre olfacție și inconștient; iar asociațiile inconștiente fac ca olfacția să poată fi considerată, din perspectiva fenomenologiei (ca filozofie modernă a conștiinței) drept un

18 Cf. W. WIPPICH, „Erinnerungen an Gerüche: Benennungsmaße und autobiographische Erinnerungen zeigen Geruchsnachwirkungen an“, în *Zeitschrift für experimentelle und angewandte Psychologie*, 37, 1990, pp. 679-695, aici 691.

19 Vezi, de pildă, concluziile cercetărilor lui Brower (1947), Lindauer (1969) și Howard (1983), la care se referă Robert G. Crowder și Frank R. Schab în „Imagery for Odors“, cf. F. R. Schab și R. G. Crowder (ed.), *Memory for Odors*, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah, New Jersey, Hove (UK), 1995, pp. 93-107.

20 Într-un astfel de experiment, persoanelor testate li s-au citit mai întâi numele unor obiecte de uz cotidian și apoi li s-a cerut să-și reprezinte respectivele obiecte și mirosurile lor. Într-o a doua fază au fost „prezentate“ mirosurile de pe lista anterioară, subiecții trebuind să le denumească. S-a constatat că obiectele au fost reprezentate vizual mai bine decât mirosurile lor, totuși nu s-a putut stabili existența unor deosebiri considerabile între identificarea mirosurilor și cea verbală a obiectelor.

simț an-arhic (în sensul lui Lévinas): mirosurile pot regresa înainte de începutul-principiu (ἀρχή) al conștiinței de sine. (Semnificativ este, de pildă, faptul că mirosurile pot recupera un trecut mai îndepărtat din viața individului decât cuvintele.) Dacă prin emanațiile mirosului personal eul spațial se extinde în spațiu, cucerindu-l, repetiția unui miros îi conferă eului extensiune în timpul trecut înainte de memoria voluntară.

Amintirea unor mirosuri poate persista uneori întreaga viață, chiar dacă, după cum am arătat, capacitatea de recunoaștere a mirosurilor este în general mult mai slabă decât în cazul celorlalte simțuri²¹. Acest lucru deosebește flagrant memoria olfactivă de cea vizuală. Inclusiv curba uitării este diferită în cele două simțuri: în timp ce memorăm o mulțime de imagini, pentru a le uita apoi, de obicei repede, înregistrăm puține mirosuri, dar de care ne putem aminti relativ constant, pentru mult timp²².

Excurs: Urme și dâre

Mirosul nu stă locului, el izvorăște și se răspândește, curge, trece și se petrece – într-un cuvânt, este în permanentă mișcare. Ce-i drept, mirosul aderă la obiecte sau se pripășește prin scări și pe coridoare, impregnează clădiri și se strecoară în locuințe, de unde cu greu mai poate fi izgonit. Mirosurile fie ne copleșesc cu sentimentul unei prezențe intense, fie, odată „trecute“, lasă în urma lor dâre. În ambele cazuri, este vorba doar de *trepte*

21 Cf. R. DOLLASE, *art. cit.*, p. 216; J. GSCHWIND, *Repräsentation von Düften*, *op. cit.*, p. 116; R. GERVAIS, „Neurobiologie des odeurs“, în *La Recherche. Numéro spécial: La mémoire et l'oubli*, 34, 2001, pp. 62-64. Mai întâi se decide dacă mirosul (în experimentul respectiv un parfum) este plăcut sau neplăcut, cunoscut sau nu, apoi el este inclus într-una din categoriile generale de mirosuri (lemnos, dulce etc.); urmează o amintire personală în legătură cu mirosul și abia pe ultima treaptă survine denumirea mirosului.

22 Cf. J. GSCHWIND, *Repräsentation von Düften*, *op. cit.*, p. 119.

de intensitate, în experiență însă orice miros este întotdeauna *prezent*, chiar dacă doar ca urmă. În viața practică, mirosul poartă dincolo de sine și este, așadar, un semn: urma adulmecată este pentru copoi indiciul prezenței apropiate a vânatului, la fel cum medicul vede în miros un simptom al bolii. Dimpotrivă, într-o percepție hedonistă și estetică, mirosul este savurat pentru sine, deci chiar independent de eventualul său purtător; mirosul nu mai este aici o urmă, întrucât nu mai trimite la o sursă materială, ci mirosul (ca „sursă“) și dâra (ca „efect“) se confundă.

Urma a fost interpretată de Ricœur drept semnul material care trimite la o prezență trecută. Ca atare, urma nu este nimic, ci doar o absență, o *Ab-wesenheit*, iar modul său de ființare (esența sa verbală: *Wesen*) are un caracter contradictoriu: o putem vedea aici și acum drept o reminiscență, însă ea indică o trecere deja petrecută, faptul că cineva a trecut cândva pe aici și se află deja într-un acolo. Urma este semnul unei treceri, al unui trecut definitiv și irecuperabil; ea semnifică ceva, dar fără a-l putea face să apară²³. Pe scurt, urma trimite tocmai la caracterul trecut al trecerii (*le passé du passage*). În urmele din zăpadă, de pildă, citim prezența de odinioară a sursei, absența ei momentană și rezultatul unei relații de cauzalitate²⁴.

23 Pentru conceptul de urmă (*trace*), cf. P. RICŒUR, *Temps et récit*, vol. 3: *Le temps raconté*, Seuil, Paris, 1985, p. 175 sq.

24 Aceasta înseamnă de fapt că urma combină un raport de semnificare cu unul de cauzalitate. De aceea, dacă vrem să urmărim o urmă, trebuie să înțelegem (respectiv, să interpretăm) semnificația relației dintre resturile (materiale) și trecerea printr-un spațiu și să regresăm pe linia cauzală de la urmă, ca semnalment material, la cauza acesteia.

*Memoriile mirosurilor
sau despre narațiunile biografiei olfactive*

Spre deosebire de alte familii lingvistice, în limbile indo-europene moderne vocabularul pentru mirosuri este relativ deficient²⁵. Studii lingvistice au pus în evidență existența unei terminologii specifice mult mai sărace pentru olfacție decât pentru celelalte simțuri. Deseori, mirosurile sunt denumite prin menționarea sursei („miroase a ...“), prin comparații („miroase ca ...“, „miroase de parcă ...“), împrumutând termeni din limbajul altor simțuri, mai ales din domeniul tactil și gustativ²⁶ (miros dulce, proaspăt, răcoros, amețitor, îmbătător, scârbos etc.) sau chiar apelând la termeni de origine psihologică. Un studiu statistic concret pe baza limbajului folosit în *Dictionnaire terminologique de la parfumerie* stabilea că denumirile metaforice ale mirosurilor sunt de trei-patru ori mai numeroase decât adjectivele derivate de la obiecte din descrierile „obiective“ ale mirosurilor. De asemenea, descrierile nu excelează prin diversitate: cu 10% din vocabular se acoperă jumătate din instanțele de folosire²⁷. O altă particularitate a limbajului

25 Astfel, un dicționar de *Quechua* (limba incașilor, care se mai folosește încă în Anzi) din secolul al XVII-lea menționează diferite verbe pentru următoarele semnificații: a mirosi ceva, a mirosi ceva plăcut/bun, a mirosi ceva neplăcut/rău, a da cuiva să miroasă ceva, „a mirosi în secret ce se plănuește“ și „a da peste un miros de mâncare, a inhala, a inspira“. Cf. C. CLASSEN, D. HOWES și A. SYNNOTT, *Aroma. The Cultural History of Smell*, op. cit., p. 112.

26 Vezi mai ales S. PLANK, F. PLANK, „Unsägliche Gerüche: Versuche, trotzdem vom Geruch zu sprechen“, în U. BRANDES, C. NEUMANN (Hg.), *Das Riechen. Von Nasen, Düften und Gestank*, Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Schriftenreihe Forum Bd. 5, Stiedl, Göttingen, 1995, pp. 59-85.

27 „[...] din cei 181 de termeni-cheie care sunt definiți în *Dictionnaire terminologique de la parfumerie* [...], 78 – deci aproape jumătate – sunt derivați de la numele obiectului-sursă a mirosului (*aldéhydé, anisé, balsamique* ș. a. m. d.). 12 cuvinte provin din sfera lingvistică a auzului

– cu repercusiuni asupra unei interpretări fenomenologice a experienței – o constituie faptul că, spre deosebire de văz și de auz, se folosesc aceleași verbe ale olfacției atât în sens tranzitiv, cât și în sens intransitiv, intențional și non-intențional: „a miroși“ se referă la toate aceste situații (de aici și ambivalența unei propoziții precum „cineva miroase“)²⁸. Această lipsă de distincție ar putea justifica de altfel, din perspectiva unei filozofii moderne a conștiinței, și poziția inferioară a olfacției în ierarhia simțurilor.

Dincolo însă de terminologia folosită, mirosurile însele constituie un limbaj cu structuri proprii, pe care le vom caracteriza drept narrative. Aminteam mai devreme caracterul episodic și situativ al memoriei olfactive: mirosurile sunt identificate în principal prin intermediul experiențelor personale de care acestea sunt legate, cu întregul lor context. Prin urmare, percepția mirosurilor cunoscute face parte dintr-o poveste cu substrat autobiografic și se concentrează poetic (*ver-dichtet*) în narațiuni: *mirosurile (în)scriu memorii în memoria subiectului*. De aceea, nu trebuie să surprindă faptul că cele mai bune descrieri ale experiențelor olfactive le livrează tocmai literatura. Puterea evo-

(*aigu, bas, strident, bourdonner, chanter...*), 8 din cea a văzului (*clair, coloré, gris, lumineux...*); 7 se referă la origine la gust (*amer, doux, suave...*) și 6 la simțul temperaturii (*chaud, frais, tiède...*). Vocabularul psihologic este reprezentat prin 12 mențiuni (*austère, brutal, chaste, gai...*). 6 termeni trimit la regiuni (*agreste, alpestre, exotique*). Restul cuvintelor, în măsura în care nu valorizează pur și simplu mirosurile, sunt greu de integrat în perspective mai cuprinzătoare.“ Cf. P. BLUMENTHAL, „Geruchsbezeichnungen in der französischen Werbesprache“, în *Dragoco Report*, 10/1981, p. 206.

²⁸ Comparați, de pildă: „Miros trandafirul“ și „Trandafirul miroase“. Același lucru este valabil pentru anumite limbi indo-europene, cum ar fi pentru *Desana*, în regiunea Amazonului. Aceștia se numesc pe sine *wira*, adică „oameni care miroș“ în ambele sensuri ale cuvântului: oameni care cunosc prin miros și care ei înșiși emană un anumit miros, cf. C. CLASSEN, D. HOWES și A. SYNNOTT, *Aroma. The Cultural History of Smell*, op. cit., p. 99.

catoare a mirosurilor constă în forța lor de a ne deschide lumi trecute: dintr-un fragment al experienței renaște o lume, la fel cum pornind de la o vertebră se reconstituie o fosilă preistorică sau dintr-un ciob, o cultură de mult dispărută – mirosul este o astfel de vertebră într-o paleontologie a experienței.

La o privire mai atentă, constatăm că incursiunile în trecut sunt prilejuite sau provocate întotdeauna de stimuli olfactivi *străini*: eul se constituie, ce-i drept, (și) prin miros, dar pentru aceasta are nevoie de ceilalți. În autoraportarea olfactivă, nu este încă posibilă nici o memorie; mirosul anterior al corpului meu nu se păstrează nicăieri ca să-l pot resimți, iar dacă persistă în îmbrăcăminte și în obiecte de uz comun, acolo mirosul este actual și familiar – nu ne poate surprinde, astfel încât să ne proiecteze în trecut.

De asemenea, cel mai adesea memoria este activată nu de mirosuri remanente, ci de repetiții olfactive. Recunoașterea mirosului (fie ea doar non-verbală) confirmă continuitatea, respectiv identitatea dintre eul actual și cel care a fost cândva. Totuși, când rememorăm un episod trecut, el ni se revelează uneori brusc într-o altă lumină și ne ajută să înțelegem mai bine situația respectivă: or, surpriza și noutatea interpretării îi atestă eului tocmai propria devenire, faptul că între timp s-a schimbat. Pornind de la Dilthey, Ricœur definea acest fenomen de viață drept o „concordanță discordantă”²⁹. Sau, în termenii lui Heidegger, eul este *der Selbe*, dar nu *der Gleiche*. Fiindcă sunt aceeași ca atunci, pot regăsi amintirea în pivnița memoriei; însă tocmai fiindcă sunt aceeași, dar nu la fel, trebuie să lupt împotriva uitării, astfel încât să nu pierd capacitatea de rememorare și nici conținuturile memoriei.

Să rezumăm: legând prezentul de trecut, mirosurile evocatoare constituie identitatea personală a subiectului, și anume sub forma unei identități narative (care ulterior poate fi și narată la propriu, în memorii „osmografice”). Olfacția constituie

29 Cf. P. RICŒUR, *Temps et récit*, mai ales vol. 3, ed. cit., p. 200 sq.

subiectul din unitatea amintirilor sale și drept această unitate însăși; eul devine un sine continuu nu în afara timpului, ci în timp. El este el însuși fiindcă are o istorie-poveste, și anume una coerentă.

Fericirea pe care i-o prilejuiește lui Proust episodul madlenei se explică prin suspendarea succesiunii timpului și prin găsirea identității; subiectul devine conștient de continuitatea propriului parcurs biografic. Prin aceasta însă este surprinsă totodată esența obiectelor constituite în timp și esența însăși a timpului (drept *conditio sine qua non* a obiectivării). Prin repetarea aparentă a unei experiențe (resimțirea „aceleiași“ arome), subiectul este proiectat înapoi în trecutul propriu; atât prezentul cât și trecutul își pierd din greutate, iar relația cu obiectul sau cu scena percepută se apropie de contemplația estetică. În amintire se contopesc trăirea nemijlocită a stimulului actual și distanța față de trecut, sentimentul unei intense prezențe și reconstruirea, uneori laborioasă, a unei absențe. Abia astfel subiectul poate adopta concomitent o atitudine de apropiere subiectiv-afectivă și de distanță obiectiv-reflexivă față de obiect și față de sine³⁰.

Trecutul revine pe două căi: memoria *voluntară* îl caută anevoios, merge pe urmele sale ca un copoi ce adulmecă un vânat prețios. Odată descoperită dâra, memoria îi ia urmele, o urmărește și iar o pierde – până când o ajunge în propriul culcuș. Proust denumește acest proces: „să urci pe firul amintirilor“³¹. Dimpotrivă, în cazul amintirilor *involuntare*, planurile memoriei profunde urcă ele însele la suprafață precum bulele într-o cupă de șampanie – pentru a ne folosi din

30 Vezi interpretarea lui W. BIEMEL la Proust în: *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1968, îndeosebi p. 181 sq.

31 Cf. M. PROUST, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs. À la recherche du temps perdu*, vol. II, Gallimard, Paris, 1993, p. 409.

nou de o comparație a lui Proust³². De data aceasta trecutul ne surprinde, ni se dă, ne iese în cale când îl așteptăm mai puțin. În amintirea-vânătoare, eul se luptă să răzbată prin hățișul întunecat al propriului trecut, pe care trebuie să-l ordoneze într-o istorie coerentă. A-și aminti înseamnă a plasa scena respectivă pe axa spațio-temporală. Eul actual trebuie să unească toate eurile punctuale trecute și risipite într-un *ego extenso*. Un individ este eu dacă are o biografie (*Lebenslauf*), o pistă (*Laufbahn*) pe care să se desfășoare (*ent-falten*) ca firul de pe un ghem – el devine sine dacă ajunge să-și poată citi propria istorie, „memoriile“. În spatele compulsiunii subiectului că *trebuie* să-și reamintească se ascunde poate un imperativ: trebuie să ne însușim trecutul și să-l înțelegem. *Subiectul olfactiv epic este fundamental etic.*

Altfel stau lucrurile în amintirea involuntară, pe care o putem numi și kairotică sau festivă: straturile (*Schichten*) temporale suprapuse ale eului sunt acum nivelate și aduse în prezent; ele se condensează (*verdichten*) într-un conglomerat poetic (*Ge-dicht*), se pliază într-o istorie (*Geschichte*) ca într-un palimpsest (*Ge-schichte*) în care timpul parcă a fost suspendat. Subiectul nu mai reflectează asupra vieții sale, ci o retrăiește intens și este invadat de „efluvii de fericire“³³. Eul epic se chinuia să străbată straturi temporale dense și compacte; eul liric alunecă ușor prin ele. Uitarea, devenirea și moartea sunt învinse; esență eternă, eul este înrudit cu eternele esențe aromatice, care trec și se petrec doar pentru a putea reveni³⁴.

32 „[...] ele reurcă precum o bulă de gaz din fundul memoriei mele, își conservă virtutea specifică de-a lungul straturilor suprapuse de medii diferite pe care trebuie să le străbată înainte de a ajunge la suprafață“ (*ibidem*, p. 230; trad. n., M.D.).

33 *Ibidem*, p. 272.

34 „Însă în momentul însuși în care sorbitura amestecată cu fărâme de prăjitură îmi atinse palatul, am tresărit, atent la lucrul extraordinar care se petrecea în mine. Mă invadase o plăcere delicioasă, izolată, lipsită de noțiunea cauzei sale. Ea făcuse totodată ca vicisitudinile vieții să-mi

Înclinația spre esențialism poate fi greu evitată într-o filozofie a mirosurilor. Obiectul perceput este o *substantia* în sens strict metafizic, iar eul își câștigă identitatea personală prin faptul că participă la această substanță imuabilă și eternă și se identifică cu ea gustând-o sau mirosind-o din nou. (Proust: „această esență nu era în mine, ci mai degrabă ea era eu“.)

Dar atunci se pune întrebarea dacă subiectul este mai degrabă un *idem* sau un *ipse*, ceva care rămâne același sau cineva narativ, a cărui biografie este o unitate în diversitate, ținută laolaltă de un fir epic?³⁵ În timp ce Ricœur opunea ipseitatea identității, subiectul devine *ipse* cu ajutorul memoriei olfactive doar prin intermediul lui *idem*: concret, subiectul devine el însuși (*selbst*) și devine același (*zum Selben*) doar prin revenirea unei substanțe. Or, orice repetare a amintirii unui moment modifică sau cel puțin variază povestirea aceleiași istorii; componenta puternic afectivă a memoriei olfactive acționează creator (și deci în același timp irealizant, ficționalizant) în interiorul aceluiași cadru factic. Pendulând între prezent și momente punctuale din trecut și formând astfel lanțuri de amintiri, subiectul țese o împletitură de istorii, în care el însuși este personajul principal.

Identitatea narativă deosebește corpul (inanimat: *Körper*) de trup (*Leib*), lucrurile fizice de persoane. Memoria olfactivă stă sub dublul semn al unui imperativ și al libertății, înțelegând drept *Seinlassen*: pe de o parte, sunt eu însămi doar atât timp cât îmi pot aminti, iar limitele mele ajung doar până unde

devină indiferente, dezastrele sale, inofensive, scurttimea sa, iluzorie, la fel cum face iubirea, umplându-mă de o esență prețioasă: sau această esență nu era în mine, ci mai degrabă ea era eu. Încetasem să mă simt mediocru, contingent, muritor.“ (M. PROUST, *Du côté de chez Swann. À la recherche du temps perdu*, vol. I, Gallimard, Paris, 1997, p. 44; trad. n., M.D.)

35 Ricœur a introdus conceptul de ipseitate, înțeles drept identitate narativă și unitate în diversitate; în elaborarea acestui concept îi servește drept model tocmai romanul lui Proust *În căutarea timpului pierdut*. Cf. P. RICŒUR, *Temps et récit*, op. cit., pp. 325-329.

se întinde năvodul amintirilor. Pe de altă parte, capacitatea memoriei – ca facultate aflată în principiu la dispoziția mea – este limitată radical de necesitatea de a avea un *primum movens* exterior; trecutul nu poate fi ademenit fără o urmă olfactivă actuală. Doar *lăsând* această urmă să deștepte asocieri și amintiri și identificându-se cu mirosul, eul poate reveni la vechiul eu, doar dacă se pierde, el se va și regăsi. Uitarea de sine este condiție a devenirii de sine.

PROBLEMA IREALITĂȚII TIMPULUI LA MCTAGGART
ȘI POSIBILITATEA UNEI SOLUȚII
DIN PARTEA EPISTEMOLOGIEI EMPIRISTE

Constantin STOENESCU

J. E. McTaggart published in 1908 an article about an argument purporting to show the unreality of time starting from the features of time as it is experienced. This argument raises questions about the coherence of temporal appearances. Time is experienced as ordered in two series: in an A-series each event is characterized as future, present or past, in a B-series events stand in relations of „earlier than“ or „later than“. The time is unreal because without the A-series we cannot have a real temporal series and the application of A-series distinctions to any series of real events implies a contradiction. This study deals with that kind of debate around McTaggart’s argument which tend to put the problem in terms of linguistic representations of time and to develop an empiricist perspective. Appearances are perceptions from which other realities can be inferred, realities that may not be directly noticeable. But how can we argue that appearances of A-characteristics exist and are real aspects of the objective world? The author concludes that an empiricist perspective has its own internal limitations.

1. Expunerea problemei

Într-un articol din 1908, John Ellis McTaggart formulează un argument cu privire la irealitatea timpului¹, care poate fi considerat în mod independent față de ontologia sa de factură hegeliană. Pornind de la modul în care timpul ne este dat în

1 Cf. J. E. MCTAGGART, „The unreality of time“, in *Mind*, New Series, no. 68, 1908, pp. 457-474.

experiență, McTaggart ridică întrebări cu privire la coerența reprezentărilor lingvistice ale timpului.

Astfel, timpul ne este dat în experiență sub forma a două serii ordonate distincte, pe care le vom numi serii de tip A, respectiv serii de tip B. Într-o serie de tip A, fiecare moment sau eveniment este caracterizat ca viitor, prezent sau trecut. Într-o serie de tip B, momentele sau evenimentele se află unele față de altele în relație de „mai devreme“, în cazul în care momentul t_1 este anterior lui t_2 și, respectiv de „mai târziu“, în cazul în care momentul t_2 este ulterior lui t_1 . Aceste relații de „mai devreme“ și „mai târziu“ sunt permanente, în sensul că un moment t_1 anterior unui moment t_2 va fi în mod etern în această relație cu t_2 . Seriile de tip A caracterizează timpul dinamic, iar seriile de tip B corespund timpului static.

McTaggart își propune să arate că nimic din ceea ce există nu poate avea proprietatea de a fi în timp, deoarece aplicarea distincțiilor specifice unei serii de tip A implică o contradicție. În acest sens, timpul este ireal.

În ce constă contradicția menționată? Să presupunem că toate evenimentele care se petrec în lume au caracteristici de tip A: orice eveniment viitor devine eventual prezent și orice eveniment prezent devine trecut (presupunând că nu este ultimul). Viitorul, prezentul și trecutul sunt însă determinări reciproce exclusive, adică, dacă un eveniment are una dintre aceste determinări, atunci nu le poate avea pe celelalte. De unde rezultă că aplicarea distincțiilor specifice unei serii A la realitate duce la contradicție.

Dar oare nu evităm contradicția dacă nu apelăm la serii de tip A? McTaggart consideră că seriile de tip A sunt necesare pentru a explica ce înțelegem prin timp, deoarece timpul presupune schimbarea, în sensul că, dacă nimic nu s-ar schimba, atunci nu am mai avea experiența trecerii timpului. Seriile de tip B nu pot explica singure schimbarea pentru că, dacă evenimentele s-ar afla unele față de altele doar în relații de tip B, atunci ele s-ar

afla în permanență în aceste relații, iar o relație de acest fel nu poate explica schimbarea.

Este locul potrivit pentru formularea unei obiecții cu privire la structura logică a argumentului lui McTaggart. Am putea susține că argumentul conține o eroare, deoarece nici un eveniment nu are caracteristicile de tip A în același timp, ci doar în succesiune. Dar, răspunde McTaggart, această obiecție nu ne scoate din încurcătură, ci ne duce fie la un cerc vicios, fie la un regres la infinit. Să explicăm. Atunci când afirmăm că un eveniment nu are toate caracteristicile temporale de tip A în același timp, facem apel în mod implicit, de vreme ce folosim expresia „în același timp“, la o serie temporală. Să presupunem că această serie temporală este o serie de tip A. Această presupunere ne duce la un cerc vicios, întrucât folosim caracteristici de tip A pentru a explica ce înțelegem printr-o serie temporală de tip A. Așadar, seria nu poate fi de tip A. Evităm cercul vicios, dar ajungem la un regres la infinit. Să presupunem atunci că „în același timp“ este o relație de simultaneitate de tip B. Dar, pentru a fi acceptată ca relație temporală, această relație de tip B presupune – ca și celelalte relații de tip B de „mai devreme“ sau „mai târziu“ – serii de tip A. Să admitem însă că „în același timp“ face parte dintr-o altă serie temporală, T_2 , din perspectiva căreia pretendem că evenimentele din seria temporală T_1 nu au toate caracteristicile de tip A în același timp T_2 . Dar cum vom găsi un *explicans* pentru expresia „în același timp“ pe care s-o folosim pentru a vorbi despre T_1 din perspectiva lui T_2 ? Nu avem altă soluție decât să recurgem la o altă serie temporală T_3 ș.a.m.d. În ambele cazuri în care încercăm să analizăm expresia „în același timp“, ajungem la un regres la infinit deoarece orice serie de tip B – după cum am arătat mai sus – cât și seriile temporale T_2 , T_3 ș.a.m.d. pot fi descrise numai cu ajutorul seriilor de tip A, ceea ce înseamnă că orice serie temporală suplimentară presupune încă o serie de tip A și tot așa la infinit.

Totuși, să ne întrebăm, împreună cu McTaggart, de ce suntem înclinați să credem că distincțiile specifice unei serii temporale de tip A se pot aplica la realitate? Răspunsul lui McTaggart este acela că această obișnuință este rezultatul felului în care noi suntem conectați la lume prin intermediul experienței senzoriale. Noi avem percepții, avem amintiri și facem anticipări, iar toate acestea, diferite din punct de vedere calitativ, sunt corelate cu ceea ce numim „prezent“, „trecut“ și „viitor“. Urmarea este că facem confuzie între trăsăturile subiective ale experienței și trăsături obiective ale evenimentelor, de unde rezultă aplicarea contradictorie a distincțiilor specifice unei serii temporale de tip A la realitate.

2. O reacție standard în filozofia analitică

În filozofia analitică, s-a considerat că argumentul lui McTaggart conține o eroare ce apare din cauza folosirii incorecte a limbajului. Contradicția menționată anterior apare tocmai pentru că distincțiile specifice unei serii temporale de tip A sunt aplicate unor evenimente care se petrec simultan, pe când ele ar trebui aplicate doar unor evenimente care se petrec succesiv. Deși în limbaj este conținută tacit norma folosirii propozițiilor în care se fac referiri la viitor, prezent și trecut astfel încât să se asigure compatibilitatea dintre reprezentarea lingvistică a trecerii timpului și succesiunea evenimentelor, McTaggart își construiește paradoxul tocmai prin ignorarea acestei reguli. Mai adăugăm că această regulă este întărită prin uzul lingvistic al termenilor în discuție, uz care exclude aplicarea acestora în situații de incompatibilitate, adică în acele contexte care presupun simultaneitatea. Argumentul standard îndreptat împotriva așa numitului paradox al lui McTaggart a fost formulat de C.D. Broad².

2 Cf. C. D. BROAD, *An Examination of McTaggart's Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1938.

Acesta susține că McTaggart a considerat în mod greșit că trecerea timpului este o formă de schimbare calitativă, drept pentru care a conceput eronat relația dintre timp și timpurile gramaticale. Astfel, McTaggart a înlocuit timpurile gramaticale, cum ar fi, în cazul verbului „a fi“, formele gramaticale „este“, „a fost“, „va fi“, cu forme atemporale ale verbelor și cu adjective atemporale, cum ar fi „este prezent“, „este trecut“, „este viitor“. Într-adevăr, admite Broad, a spune că un eveniment este în mod simultan atât trecut cât și viitor este contradictoriu, o asemenea folosire a expresiilor fiind ilegală conform gramaticii limbajului.

Filozofia analitică a dezvoltat acest gen de cercetare a timpurilor gramaticale ca instrumente lingvistice de reprezentare a relației dintre timp și lume, precum și a sensului și a referinței descrițiilor specifice seriilor de tip A și B. S-a conturat treptat o dispută între două tipuri de semantici, corespunzătoare seriilor de tip A și B, cu privire la gradul de adecvare ale acestora în raport cu relația dintre trecerea timpului și producerea evenimentelor din lume. S-a afirmat că semanticile de tip A sunt solidare cu perspectiva pe care ne-o oferă simțul comun asupra lumii și cu utilizările acceptate în limbajul comun, pe când semanticile de tip B tind să argumenteze că limbajele formale elimină ambiguitățile caracteristice limbajelor naturale și că limbajele formale dispun de instrumente logice pentru a fixa valorile de adevăr în mod etern³, ceea ce ar corespunde noțiunii de timp așa cum este înțeleasă în teoriile fizicii, adică fără a recurge la caracteristici de tip A. Adepții ambelor semantici au folosit aceeași strategie a traducerii prin reducere, încercând să arate că

3 Quine oferă o metodă foarte simplă de traducere a propozițiilor care corespund unei semantici de tip A în așa-numite propoziții eterne care exclud reprezentări lingvistice ale caracteristicilor de tip A. De exemplu, propoziția „Acum are loc o furtună“ este tradusă prin propoziția „La ora două după amiaza, la data de 1 iulie 2005, a avut loc o furtună“. Cf. W. V. O. QUINE, „Mr. Strawson on logical theory“, in *The Ways of Paradox and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge, 1976, pp. 145-149.

relațiile specifice semanticii adverse pot fi readuse fără pierderi în limbajul corespunzător semanticii preferate. În particular, au fost analizate semantic propozițiile care conțin indexicali temporali, precum și așa numita anaforă temporală⁴.

Consider însă că, chiar dacă diversele premise lingvistice presupuse de semanticile de tip A sau de tip B conduc la anumite concluzii cu privire la natura proprietăților temporale, analiza timpurilor gramaticale nu este suficientă pentru a da un verdict final în cazul încurcăturii sesizate de McTaggart. Acesta arătase că limbajul este doar modul la care dificultatea devine manifestă. Sursa profundă a problemei o reprezintă experiența propriu-zisă, felul în care trecerea timpului ne este dată în experiență, faptul că avem o dificultate în a combina conceptual aspectele statice și cele dinamice ale experienței noastre. Or, din perspectiva unei epistemologii empiriste, timpul, așa cum ne este dat în experiență, este evidentă, deci nu poate fi considerat ireal. Atunci, nu cumva o analiză a subiectului epistemic ar fi o cale îndreptățită pentru a neutraliza obiecția lui McTaggart?

3. Experiența trecerii timpului și teoriile despre memorie

Putem considera că McTaggart expune paradoxul său într-un cadru conceptual organizat pe baza unei constrângeri empiriste: timpul ne este dat în experiență și putem înțelege timpul pornind doar de la aparențe, adică de la felul în care ni se pare că este lumea. Pe scurt, McTaggart pune într-o relație explicativă timpul conceptibil și timpul perceptibil, în care cel de-al doilea îl explică pe primul. În acest sens, afirmăm că experiența ne oferă cel mai

4 O prezentare deopotrivă instructivă și originală a celor mai recente dezvoltări, inclusiv a contribuțiilor lui Donald Davidson, Noam Chomsky, Gareth Evans și James Higginbotham, poate fi găsită în P. LUDLOW, *Semantics, Tense, and Time*, Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge, 1999.

constrângător argument în favoarea trecerii timpului. Putem spune cel puțin că avem evidența senzorială a unei asemenea treceri, indiferent dacă putem vorbi sau nu despre schimbare în lumea obiectivă. Actul percepției este întotdeauna percepere în prezent, iar fluxul experienței, care presupune observarea ordinii în care se succed percepțiile noastre, este continuu actualizat de mintea noastră în prezent. Că un eveniment îl precede pe altul trebuie să fie o experiență în prezentul unei conștiințe. În acest sens, însăși experiența trecerii timpului este dată în prezent. Chiar și în absența timpului obiectiv, experiența însăși ar înfățișa prezentul și trecerea timpului. Totuși, cum putem avea experiența trecerii timpului, de vreme ce percepția ne oferă cauzal, ca interacțiune între stimulări și organele de simț, doar o simultaneitate? Am îndoieli că argumentul întârzierii în timp ar schimba cumva lucrurile. Mai degrabă, el doar ar întări o teorie cauzală a percepției.

Stimulările au ca efect o anumită conștiință senzorială fixată în prezent. Ajungem astfel la un solipsism al timpului prezent, evitabil doar dacă luăm în considerare că experiența trecerii timpului își are originea în acumularea de urme lăsate în memorie de experiența senzorială.

Atunci, cum ne pot ajuta teoriile despre memorie?

Să presupunem că aderăm la o teorie realistă a memoriei, caz în care presupunem că există în realitate, independent de mintea noastră, ceva care corespunde acelor conținuturi pe care ni le reamintim. Obiectul nemijlocit al reamintirii este chiar evenimentul reamintit. Acestei afirmații i se poate face o obiecție simplă: cum este posibil să avem în prezent în minte un eveniment care s-a petrecut în trecut, să zicem, cu câteva zile în urmă? Evenimentul a încetat să mai existe în prezent, de atunci a trecut un interval de timp, iar când ne reamintim evenimentul suntem conștienți și de acest interval de timp care a trecut, având astfel experiența trecutului. Spunem că ne reamintim trecutul, că avem o cunoaștere a trecutului bazată pe memorie,

că știm despre un anumit eveniment că s-a întâmplat în trecut, deoarece ne reamintim acest lucru. Ca urmare, McTaggart ar avea dreptate atunci când susține că modul în care funcționează mintea noastră presupune inevitabil proiecții în trecut, care duc, prin operațiile intelectului, la conceptualizarea trecutului⁵. Memoria ar fi responsabilă pentru dimensiunea trecutului.

Să încercăm, de dragul argumentării, să întărim această ipoteză a lui McTaggart, supralicitând: să presupunem că noțiunea de trecut are un caracter empiric și poate fi dobândită tot așa cum achiziționăm, să zicem, noțiunea de roșu după ce am văzut mai multe lucruri roșii. Firește, și în acest caz recurgem la memorie deoarece nu putem stabili relațiile de asemănare dintre diferitele instanțe ale lui roșu în afara memoriei. Fără memorie, orice instanță de roșu ar fi prima instanță pe care o vedem. Dar să presupunem că această observație este inofensivă pentru argumentul pe care vreau să îl construim. Să acceptăm că experiența ne furnizează instanțe ale trecutului, suficient de diferite de instanțele corespunzătoare altor concepte, pe baza cărora putem obține prin abstractizare noțiunea de trecut. Se poate spune că avem ocazia să conceptualizăm trecutul ori de câte ori suntem conștienți de durata timpului. De exemplu, vedem un timp o pisică ce se plimbă pe acoperiș sau auzim mai multe bătaii succesive ale unui ceas cu pendulă. Un empirist consecvent

5 Wozzley identifică un presupus contraexemplu în care putem avea o cunoaștere nemijlocită a trecutului fără ca mecanismele memoriei să fie puse în funcțiune. El relatează cazul a două studente de la Oxford care, vizitând grădinile de la Versailles în 1901, au nimerit acolo în timpul unei reprezentații cu actori îmbrăcați în costume de epocă, astfel încât cele două au avut experiența nemijlocită a epocii lui Ludovic al XVI-lea, fără a-și reaminti ceva (cf. A. D. WOZZLEY, „Memory“, în *Theory of Knowledge. An Introduction*, Hutchinson University Library, London, 1967, pp. 56-57). Totuși, pentru ca experiența nemijlocită a celor două tinere să reprezinte cunoaștere a trecutului, ele trebuie să știe că ceea ce văd aparține unei anumite epoci istorice, adică trebuie să dispună de o anumită cunoaștere stocată în memoria factuală. În acest sens, se pare că orice incursiune în trecut presupune recursul la memorie.

ar spune că în aceste cazuri experiența duratei este asociată cu alte conținuturi senzoriale, vizuale în cazul mișcărilor pisicii, auditive în cazul bătailor pendulului. Generalizând, vom spune că fiecărui conținut senzorial – „trăire elementară“ sau *concretum*, în termenii lui Carnap și Goodman – îi este propriu un anumit moment temporal. Dacă este așa, atunci ce presupune perceperea trecerii timpului? O schimbare va cuprinde două *concreta* care diferă ca timp. Dar o reconstrucție de acest tip scoate la iveală doar o ordine care corespunde unei succesiuni de tip B: știm că nici un moment temporal nu se poate petrece în alt moment temporal și că nici un *concretum* nu conține mai mult decât un singur asemenea moment, ceea ce ne permite să determinăm direcția temporală de care avem nevoie pentru a construi ordinea temporală. Întrucât nu mai avem serii de tip A, paradoxul lui McTaggart nu mai apare.

Însă ceea ce câștigăm printr-o reconstrucție riguros empiristă de acest tip, și anume, neutralizarea obiecției lui McTaggart, se transformă repede într-o pierdere pe alt plan, ceea ce duce la reînțoarcerea tezei irealității timpului. Este vorba de faptul că trăirile elementare sunt comparabile doar în măsura în care am depozitat în memorie imaginile corespunzătoare trăirilor anterioare. Atunci, de unde știm că imaginea de care suntem conștiinți este o imagine ce provine din memorie și nu un produs la imaginației? Oare dispunem de un criteriu pentru a deosebi între amintirile anterioare și imaginație? Oare putem ști că mintea noastră nu inventează imagini comparabile cu ceea ce ne este dat în experiență la un moment dat? Russell a arătat că, din punct de vedere logic, nimic nu ne împiedică să formulăm ipoteza că lumea a fost creată în urmă cu cinci minute, cu amintirile noastre cu tot, cu un trecut iluzoriu și cu aparența unei durate⁶. Nu deținem încă un criteriu satisfăcător, conform căruia să putem deosebi între amintirile autentice și produsele imaginației.

6 Cf. B. RUSSELL, *The Analysis of Mind*, Allen and Unwin, London, 1921, pp. 159-160.

Orice epistemologie realistă a memoriei se confruntă cu această problemă a criteriului.

Pe de altă parte, o reconstrucție empirist logică de tip Carnap-Goodman, indiferent dacă este particularistă sau fenomenalistă, deși ar putea fi considerată salvatoare, se bazează pe acceptabilitatea epistemologică a unui solipsism metodologic care nu se armonizează teoretic cu presupuziția ce stă la baza intuițiilor comune cu privire la valabilitatea segmentării fluxului experienței în viitor, prezent și trecut. Cu alte cuvinte, reconstrucția carnapiană greșește ținta, dacă am încerca să forțăm transformarea ei într-o soluție la problema lui McTaggart.

Ne rămâne atunci să punem la lucru o teorie riguros fenomenalistă a memoriei. Fenomenalismul susține fie că nu există un asemenea lucru precum trecutul, că nu există altceva decât producerea momentană în prezent a unor experiențe, fie că există trecut, dar el nu este nimic altceva decât producerea în prezent a unei experiențe al cărei conținut îl reprezintă trecutul⁷. Dar de unde știm ce se petrece cu noi în prezent? Pentru a ști ce experiențe trăim la un moment dat, trebuie să le comparăm cu alte experiențe produse anterior, adică – nu avem încotro, trebuie să folosim cuvântul – în trecut. Cu alte cuvinte, avem nevoie de un set de regularități pe care să le detașăm din fluxul experienței, iar acestea sunt conceptibile numai în prezența unor experiențe de memorie. Iar pentru a stabili regularitățile avem nevoie de un interval temporal care cuprinde trecutul. Ca urmare, tot nu reușim să reducem experiența trecutului la alte experiențe deoarece orice experiență care presupune sesizarea unor regularități conține dimensiunea temporalității.

Există un contrast⁸ între realism și fenomenalism, dar nici unul dintre acestea nu ne duce la o rezolvare. Pentru fenome-

7 Cf. A. J. AYER, *Language, Truth and Logic*, Gollancz, London, 1946, pp. 101-102.

8 Cf. J. DANCY, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Blackwell, Oxford, Cambridge, 1996, p. 191.

nalist, memoria factuală⁹ se bazează pe memoria perceptuală, pentru realist memoria perceptuală este imposibilă fără memoria factuală. Memoria factuală presupune că dispunem de un stoc de cunoștințe dobândite anterior. Fenomenalistul va considera că a existat un moment la care noi am avut experiența de a ști că p , eveniment stocat în memoria perceptuală. Realistul va spune că dacă ceea ce știm acum nu este întemeiat pe ceea ce am știut anterior, adică pe memoria factuală, atunci nu vom avea o cunoaștere actuală întemeiată pe o percepție anterioară, adică pe memoria perceptuală. Legătura este relevată și de faptul că, în cazuri favorabile, a percepe că p înseamnă a cunoaște că p . Acesta este rezultatul maximal pe care îl putem obține. Dacă în experiențele noastre perceptuale avem un contact nemijlocit cu timpul (fenomenal sau real) în sensul că avem o experiență a trecerii timpului, atunci, presupunând că acesta este un caz favorabil, vom presupune că vom avea și o cunoaștere a prezentului. Iar dacă luăm în considerare și memoria perceptuală, atunci vom putea vorbi și despre cunoașterea trecutului.

4. În loc de concluzie: către un alt program de cercetare

Se pare că trebuie să ne supunem unei cercetări introspective, pentru a afla ce se întâmplă în mintea noastră atunci când percepem, ne imaginăm sau ne reamintim ceva. Ajungem astfel la *simțul intern* și constatăm că percepțiile sunt procesate ca temporale. Atunci, faptul că atribuim o succesiune temporală unor evenimente din lume derivă

9 Memoria factuală și memoria perceptuală sunt definite astfel: subiectul epistemic a își reamintește faptul că p , dacă și numai dacă cunoașterea actuală a lui a că p se bazează pe cunoașterea anterioară a lui a că p . Subiectul epistemic a își reamintește perceptual că p , dacă și numai dacă cunoașterea actuală a lui a că p se bazează pe percepțiile anterioare ale lui a că p (cf. J. DANCY, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, op. cit., p. 189).

oare din caracterul succesiv al percepțiilor noastre interne? Un răspuns afirmativ ar zdruncina ipotezele ce stau la baza abordării empiriste și ar duce la un alt program de cercetare, poate la un proiect transcendent, de genul unei psihologii transcendente de factură kantiană, sau la o încercare de întemeiere fenomenologică, precum cea propusă de Husserl. Pe scurt, dificultatea semnalată de McTaggart indică mai degrabă limitele unei abordări empiriste, decât imposibilitatea principală a conceptualizării timpului.

CUM ACCEDEM LA FLUXUL ABSOLUT AL CONȘTIINȚEI? ROLUL RETENȚIEI ÎN FENOMENOLOGIA HUSSERLIANĂ A CONȘTIINȚEI INTERNE A TIMPULUI

Angela ZABULICA

In his lectures from 1905, E. Husserl deals with the constitution of the inner consciousness of time, starting his investigation from the example of the perception of a musical piece, as an object that is going on in time. He distinguishes the immanent temporal content of consciousness, from its dynamic forms of constitution, which are its absolute flux. This paper focuses on the question of how we can have access to the absolute flux of consciousness, which constitutes time, and therefore, cannot be itself temporal. I analyze the difficulties of an ultimate separation between phenomenal and pre-phenomenal, and I highlight the original solution given by the German philosopher. Husserl considers that the primal remembrance – retention – has a double intentionality, which directs not only to its objective content, but also to its own position in the flux of consciousness, thus constituting a rudimentary self-consciousness. The retention makes it possible to identify – in the temporal contents – the constitutive forms of consciousness; thus abolishing the gap between phenomenal and pre-phenomenal, and opening the way for the hermeneutical phenomenology.

I. Considerații introductive

*Prelegerile despre fenomenologia conștiinței interne a timpului*¹ au fost ținute de Edmund Husserl în 1905 la Universitatea din Göttingen, cu numai doi ani înaintea celor ce au servit ca

1 Prelegerile ținute de Husserl la Göttingen vor fi citate după următoarea ediție: E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), *Husserliana* vol. X, ed. R. Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966, utilizând prescurtarea H X. Traducerea citatelor din operele lui Husserl, precum și din comentarii, ne aparține, iar în cazul citatelor husserliene textul original va fi reprodus în note de subsol. Ediția mai cuprinde, pe lângă prelegerile propriu-zise, care ocupă doar o sută de pagini, numeroase texte anterioare și posterioare prelegerilor, dintre care

bază pentru celebra sa operă *Idei despre o fenomenologie pură și o filozofie fenomenologică*. Această scriere a apărut abia în 1913 și va rămâne mai mult de un deceniu unica publicație a lui Husserl². Odată cu *Ideile*, gândirea sa ia o întorsătură transcendentă, fenomenologia sa devenind una transcendentă sau constitutivă³. Acest gen de fenomenologie, servindu-se de metoda reducției, „suspendă“ (*ausschalten*), adică ignoră toate judecățile naive despre existența lumii și a obiectelor, pentru a se concentra asupra unicei sfere, care poate fi dată cu evidență apodictică, anume cea a *Ego*-ului și a *cogitațiilor* sale⁴. Un fenomenolog poate să-și asume „în mod nemijlocit și activ“ res-

vom avea în atenție mai ales pe cele se referă nemijlocit la acestea, scrise între 1905 și 1910.

- 2 Vom cita în continuare doar prima carte a *Ideilor*, după ediția *Ideen I, Husserliana* vol. III/1, ed. K. Schuhmann, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976, cu prescurtarea *Ideen I, H III/1*.
- 3 O analiză detaliată a acestei turnuri transcendentale a fenomenologiei husserliene o face C. MÖKEL în cartea *Einführung in die transzendente Phänomenologie*, Fink, München, 1998, § 3 și § 7.
- 4 În 1931, Husserl ține o conferință ce poate fi înțeleasă ca un manifest al fenomenologiei transcendentale, în care el insistă asupra diferenței dintre aceasta și antropologie, și oferă un rezumat al accepțiunii sale a transcendențialității. Aici putem citi: „Trebuie să întreprindem un studiu sistematic al subiectivității transcendentale concrete, și anume să analizăm cum subiectivitatea conferă în sine sens și validitate lumii obiective. Trebuie să devin eu însumi, ca *Ego*, și întreaga sferă a conștiinței mele, în constituția esenței sale și în constituirea activităților sale dătătoare de sens și validitate, activități realizate și care urmează să se realizeze în sfera conștiinței, <temă> științifică și, înainte de toate, temă a științei esențelor“ („Wir müssen in ein systematisches Studium der konkreten transzendentalen Subjektivität eintreten, und zwar in der Frage, wie sie in sich objektive Welt zu Sinn und Geltung bringt. Ich als *Ego* muß mich selbst und meine gesamte Bewußtseinssphäre in ihrem Wesensbau und in den Aufbau der in ihr vollzogenen und zu vollziehenden Sinnes- und Geltungsleistungen zum wissenschaftlichen <Thema> machen und demnach zunächst zum wesenswissenschaftlichen Thema“) (E. Husserl *Phänomenologie und Anthropologie, Husserliana* vol. XXVII, T. Nenon și H. R. Sepp (ed.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1989, p. 176).

ponsabilitatea doar pentru experiența propriei subiectivități (H XXVII, p. 170). Astfel, fenomenologia transcendentă cercetează în principal constituția esenței conștiinței (*Wesensbau*), a funcțiilor și proceselor acesteia, garantând fidelitatea față de fenomene prin permanenta recurgere la evidența apodictică. Husserl acordă numai unei subiectivități revelate în acest fel statutul de „ființă absolută” (*absolutes Sein*). El recomandă ca revelarea subiectivității transcendente să cerceteze mai întâi „tipologia esențelor trăirilor conștiinței mele în temporalitatea lor imanentă” (*Wesensstypik meiner Bewußtseinserlebnisse in ihrer immanenten Zeitlichkeit*) (H XXVII, p. 176).

Fenomenologia conștiinței interne a timpului se ocupă – așa cum reiese din însăși denumirea sa – cu ceea ce pare a fi arhicunoscut – cu timpul. Însă încercarea de a determina timpul în care lucrurile sunt, precum și timpul trăit, dar mai ales relația dintre timpul așa-zis obiectiv și cel așa-zis subiectiv, ne „pune în fața celor mai stranii dificultăți, contradicții, confuzii” (H X, p. 4). Demersul husserlian din *Prelegeri* se va concentra asupra timpului subiectiv, așa cum este acesta trăit de conștiința temporală *internă*. Acest atribut necesită explicații. Nu numai fenomenologia conștiinței interne a timpului, ci întreaga fenomenologie husserliană operează o distincție între *percepția externă* și *percepția internă* (*äußere und innere Wahrnehmung*). Prima este o percepție a unui lucru, adică a ceva care transcende conștiința, pe când percepția internă ia notă de percepția externă, fiind percepție a actului percepției. Toate actele conștiinței sunt îndreptate intențional asupra unui obiect, ele fiind în același timp conștientizate de conștiință, fără ca această conștientizare să fie la rândul ei un act. Observăm deci că termenul de percepție internă este unul impropriu, conștiința unui act neputând fi deloc o percepție propriu-zisă, ci desemnează un gen de familiaritate, mai exact, un gen de *intimitate a actului cu sine însuși*. Important este să reținem că această conștientizare a actului este inseparabilă de actul însuși,

ea nu este facultativă și nu constituie, la rândul ei, un act, nici nu poate fi percepută ea însăși intern, adică nu poate fi dublată de o conștientizare a conștientizării și tot așa la infinit⁵.

Aceste explicații ne ajută să înțelegem termenul de conștiință internă a timpului; – el desemnează conștientizarea nemijlocită a timpului, care este mai degrabă o senzație (*Empfindung*) decât o percepție a ceea ce este temporal. Fenomenologia conștiinței interne a timpului are în atenție timpul sesizat și caracterile conceptuale (*Auffassungscharaktere*), care se racordează la senzația timpului⁶, grație cărora aceasta poate efectua tranziția spre percepție și grație căreia obiectualitatea se poate constitui (H X, p. 7-8). Pentru fenomenologia conștiinței interne a timpului este de asemenea valabilă reducția fenomenologică, așa încât această fenomenologie se abține de la orice judecăți cu privire la timpul obiectiv, la timpul lumii, pentru a se putea concentra asupra „timpului aparent“, asupra „timpului imanent al desfășurării conștiinței“, acestea reprezentând pentru fenomenologul german „date absolute“ (*absolute Gegebenheiten*) (H X, p. 5). Spațiul obiectiv și timpul obiectiv, cu obiectele disponibile și procesele ce au loc în ele, sunt transcendente față de timpul imanent (H X, p. 6). În afară de aceasta, timpul obiectiv și cel imanent nu sunt comensurabile, uneori fiind dată o durată

5 Tema percepției externe și a celei interne este tratată în anexa XII la prelegerile despre conștiința internă a timpului (vezi H X, pp. 126-130).

6 Deoarece sesizarea timpului este în permanentă tranziție spre o stare conceptuală a conștiinței, este foarte dificil să accedem la o conștiință internă „pură“ a timpului. Din această cauză, P. Ricœur observă că adjectivul „intern“ reprezintă o descoperire și o aporie în același timp, căci „nemijlocitul nu ne este dat în mod nemijlocit“, ci implică mereu o treaptă ulterioară, a conceperii sale. Recurgerea la acte conceptuale (*Auffassungsakte*) duce însă în mod necesar la o recurență asupra timpului obiectiv, ceea ce se și întâmplă în fenomenologia husserliană a conștiinței temporale și ceea ce poate fi observat prin afirmarea a multiple omonimii (*Homonimien*) între timpul imanent și cel obiectiv (vezi P. RICŒUR *Timpul și narațiunea*, aici citat după trad. germ. *Zeit und Erzählung*, Fink, München, 1991, pp. 38-39).

în obiect, dar în același timp o schimbare în fenomen (de exemplu atunci când percepem un obiect, apoi închidem ochii și ni-l imaginăm) – această constatare fiind menită să livreze încă un argument în favoarea „suspendării“ timpului obiectiv. Din aceste considerente, o interogare metodică riguroasă se va limita la timpul trăit, la modul în care apare acesta, analizând trăirile „în conformitate cu sensul lor obiectual și conținutul lor descriptiv“ (H X, p. 9). După cum vom constata mai târziu, pe parcursul unei asemenea analize, capacitatea conștiinței de a reține trecutul are un rol decisiv.

II. Expunerea problematicii conștiinței interne a timpului

Ca și Brentano, Husserl pornește de la premisa că, pe lângă reprezentările perceptivе (*Wahrnehmungsvorstellungen*), și reprezentările memoriei (*Gedächtnisvorstellungen*), care se răscoldează nemijlocit la acestea, pot lua naștere în mod asociativ. Ele nu sunt nimic, ci ele i se revelează, îi apar conștiinței prezente, adică îi sunt date acesteia într-un prezent. Husserl însă, spre deosebire de Brentano, crede că acest prezent suportă o anumită modificare față de „prezentul viu“ (*lebendige Gegenwart*) al percepției. Constituirea conștiinței timpului este expusă de fenomenologul german invocând exemplul unor anumite obiecte – al așa-numitor obiecte temporale (*Zeitobjekt*). Acestea nu se caracterizează prin identitate ce persistă invariabil, adică ele nu sunt doar unități individuale în timp, ci posedă ele însele o extensie temporală (vezi H X, p. 23). Obiectele temporale sunt niște obiecte în care trebuie să existe în mod necesar o succesiune de momente sau o schimbare, pentru ca ele să fie ceea ce sunt. Deoarece este alcătuită dintr-o corelație ordonată de sunete – fiecare producându-se succesiv, iar nu concomitent – o melodie îi servește lui Husserl ca exemplu de obiect temporal. Melodia trebuie să dureze *un anumit timp*, pentru a fi o melo-

die, prin urmare, un asemenea obiect temporal nu poate fi perceput de conștiință în mod instantaneu, ci numai dacă aceasta parcurge fiecare dintre sunetele melodiei, fără a-l uita însă pe cel precedent, prin raport la cel trăit actual. Astfel, atunci când răsună cel de-al doilea sunet al melodiei, cel dintâi mai este încă perceput de conștiință, însă în fundal, adică în alt mod decât sunetul perceput actual. Odată cu răsunarea următorului sunet, cel precedent „alunecă” în trecut, pe când cel pre-precedent alunecă într-un trecut „și mai îndepărtat” față de punctul prezent. Cu alte cuvinte, cu fiecare nou sunet al melodiei, primul sunet se îndepărtează tot mai mult de prezentul viu⁷. Pentru a auzi melodia, iar nu doar fazele actuale ale ei, conștiința trebuie să o perceapă ca pe un întreg, adică trebuie nu doar să recepteze prezentul și să rețină trecutul lui nemijlocit, ci trebuie să poată reține de asemenea toate fazele trecute ale melodiei, în succesi-

7 Deși în aceste prelegeri Acum-ul este caracterizat deja ca unul „viu” (vezi în *Prelegeri...*, H X, p. 41), termenul de prezent viu se va încetățeni mai târziu în scrierile lui Husserl (vezi *Ideen I*, H III/1, p. 183: momentul Acum-ului viu este „faza absolut originară”). Pentru această tematică, se poate consulta excelenta disertație a lui K. HELD: *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966. În prima parte, lucrarea tratează prezentul obiectualității nonegologice, pe când cea de-a doua parte este consacrată analizei prezentului funcțional al subiectivității transcendente. Semnificația atributului „viu” în cazul prezentului obiectualității nonegologice este una dublă. Pe de o parte, fenomenologia husserliană este axată preponderent pe percepție, iar aceasta își percepe conținutul într-un Acum, care este dat cu o claritate și nemijlocire de neatins pentru alte genuri de acte. Deși situat între potenție și retenție, fără de care experiența sa nu ar putea avea loc, decelarea unui prezent autentic este totuși posibilă, „adică a unei proximități perceptive neocultate, de maximă claritate și actualitate a ceea ce este dat în experiență” („d. h. hellster, unverdeckter und aktuellster Wahrnehmungsnähe des Erfahrenen”) (K. HELD, *op. cit.*, p. 22). Pe de altă parte, orice Acum, scapă mereu conștiinței, deoarece, atunci când conștiința se întoarce asupra lui printr-un act reflexiv, el este deja un Acum trecut (vezi K. HELD, *op. cit.*, pp. 23-24). Așadar, prezentul este „viu”, deoarece nu se lasă obiectualizat ca atare.

unea lor. În plus, conștiința trebuie să înregistreze modificarea lor continuă, adică să își dea seama de faptul că fiecare fază are un trecut al ei, care se îndepărtează tot mai mult de prezent, cu fiecare sunet nou care răsună. Această facultate a conștiinței de a reține în câmpul actualității – imediat disponibil – fazele trecute, fără a le *re*-prezenta însă, adică fără a le transforma în obiecte⁸, care ar fi reprezentate în prezentul viu ca obiecte trecute, este numită de Husserl *retenție* (*Retention*). Retenția este în primul rând o memorie „proaspătă“, adică o memorie a trecutului *abia devenit trecut* (*soeben-gewesen*). Odată cu apariția celui de-al treilea sunet, retenția celui de-al doilea devine o retenție a retenției; prin urmare, conștiința nu reține numai trecutul „proaspăt“, ci și modificarea retențională a acestuia. Deoarece conștiința ce aude o melodie receptează atât prezența vie a sunetului actual, cât și retenția celui precedent, și, în plus, retențiile gradual evanescente ale sunetelor precedente celui din urmă, ea este numită *conștiință a timpului* sau *conști-*

8 Sarcina descrierii retenției este una foarte dificilă, dar este în același timp una foarte importantă, deoarece numai o descriere concludentă poate convinge de noutatea întreprinderii husserliene. Dificultatea constă mai ales în revelarea caracterului non-obiectual a ceea ce este reținut de retenție: „[...] retenția însăși nu este o privire înapoi, care să transforme faza scursă în obiect: reținând faza scursă, eu o trăiesc pe cea prezentă, o «adaug» – grație retenției – și sunt îndreptat spre ceea ce urmează (într-o protenție)“ („[...] die Retention selbst ist kein Zurückblicken, das die abgelaufene Phase zum Objekt macht: indem ich die abgelaufene Phase im Griff habe, durchlebe ich die gegenwärtige, nehme sie – dank der Retention – «hinzu» und bin gerichtet auf das Kommende; (in einer Protention“) (H X, p. 118). Expresiile germane folosite de Husserl pentru a caracteriza modul în care are loc retenția: „im Griff behalten“ respectiv „im Griff haben“, înseamnă literalmente „a ține prin apucare“. Ele mai au și un sens figurat, relevant în contextul citatului și anume: a ține ceva sub control, a avea o privire de ansamblu. Substantivul „Griff“ provine de la participiul verbului „greifen“, care înseamnă a apuca, a prinde. Înrudit cu acesta este și verbul „begreifen“ (a concepe, a înțelege). Așadar retenția reține, „apucând“ trecutul, adică nelăsându-l să se rupă de prezent, însă fără să-l readucă în prezent.

înță temporală (*Zeitbewusstsein*). Ceea ce Husserl elaborează în aceste prelegeri, pornind de la exemplul conștientizării unui obiect temporal, va fi mai târziu considerat valabil pentru conștientizarea oricărui gen de obiecte⁹, chiar dacă textele fenomenologiei sale egologice, preponderent statice, menționează acest fapt foarte rar și numai marginal¹⁰.

Pe de altă parte, impresia originală (*Urimpression*), numită de Husserl și „punct-sursă“ (*Quellpunkt*), „cu care începe nașterea obiectului de durată“ (vezi H X, p. 29) – adică sesizarea de către conștiință a sunetului actual – permite conștiinței să se pregătească pentru sesizarea sunetului ce urmează; conștiința se îndreaptă intențional asupra sunetelor viitoare, ceea ce este

9 Cf. E. HUSSERL, *Ideii I*, op. cit., H III/1, p. 165: „Forma fluxului este forma ce cuprinde necesarmente toate trăirile unui Ego pur – cu variate sisteme de forme“ („[...] Die Stromform ist eine alle Erlebnisse eines reinen Ich notwendig umspannende Form – mit mancherlei Formensystemen“).

10 În prima carte a *Ideilor*, Husserl trimite la prelegerile despre conștiința internă a timpului, atunci încă nepublicate: „Timpul este, de altfel, după cum va reieși din cercetările ce urmează, un titlu pentru o sferă de probleme complet închisă și una de o dificultate extraordinară. Ulterior se va arăta faptul că expunerea noastră de până acum a trecut întrucâtva sub tăcere o întregă dimensiune [...]. «Absolutul» transcendent, pe care ni l-am pregătit prin reducții, nu este cu adevărat ultimul, el este ceva ce se constituie el însuși într-un anumit sens profund și absolut special, avându-și sursa sa originală într-un absolut ultim și veritabil./ Din fericire, în analizele noastre preliminare, putem lăsa enigmaticele conștiinței temporale în afara jocului, fără a afecta rigoarea lor“ („Zeit ist übrigens, wie aus den später nachfolgenden Untersuchungen hervorgehen wird, ein Titel für eine völlig abgeschlossene Problemsphäre und eine solche von ausnehmender Schwierigkeit. Es wird sich zeigen, daß unsere bisherige Darstellung gewissermaßen eine ganze Dimension verschwiegen hat [...]. Das transzendente «Absolute», das wir uns durch die Reduktionen herauspräpariert haben, ist in Wahrheit nicht das Letzte, es ist etwas, das sich selbst in einem gewissen tiefliegenden und völlig eigenartigen Sinn konstituiert und seine Urquelle in einem letzten und wahrhaft Absoluten hat./ Zum Glück können wir die Rätsel des Zeitbewusstseins in unseren vorbereitenden Analysen außer Spiel lassen, ohne ihre Strenge zu gefährden“) (*Ideen I*, H III/1, p. 163).

desemnat ca *protenție* (*Protention*). Fenomenul protenției poate fi înțeles cel mai bine cu ajutorul exemplului melodiilor deja cunoscute; în acest caz, auzirea sunetelor actuale este însoțită de așteptarea celor care urmează. În pofida faptului că melodia este auzită succesiv, numai „mici părți“ ale ei fiindu-i date conștiinței într-un Acum¹¹, aceasta este în stare, grație structurii sale retențional-protenționale, să sesizeze melodia ca unitate, ca pe unul și același obiect: „eu aud de fiecare dată numai faza actuală a sunetului și obiectivitatea întregului sunet ce durează se constituie într-un continuum al actelor, care este o parte amintire, o parte, cea mai mică, punctuală, percepție și o altă parte așteptare“¹². Dacă facem abstracție de melodia ca întreg și ne concentrăm asupra unuia și aceluiași sunet, putem caracteriza obiectivitatea lui ca pe o identitate ce se constituie treptat, constatând că modul în care el „tocmai apare conștiinței“ se află în continuă schimbare (H X, p. 25). Cu cât conținuturile conștiinței (*Bewusstseininhalte*) se îndepărtează de faza actuală, trăită în prezentul viu, cu atât mai vagi apar ele conștiinței, devenind mai întâi o urmă a prezentului, apoi o urmă a urmei, apoi o urmă a urmei, care este la rândul ei o urmă ș. a. m. d. Esențială în acest context este înțelegerea faptului că și retențiile sunt trăite actual, dar, spre deosebire de prezent, ele sunt conștientizate drept conținuturi trecute¹³,

11 Vom scrie termenul *Acum*, frecvent folosit de Husserl, cu majusculă, pentru a-l deosebi de adverbul *acum*.

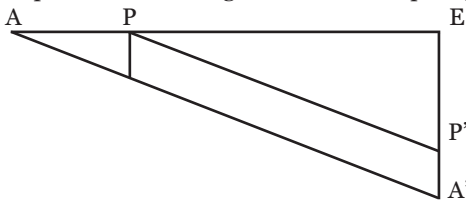
12 „Also höre ich jeweils nur die aktuelle Phase des Tones, und die Objektivität des ganzen dauernden Tones konstituiert sich in einem Aktkontinuum, das zu einem Teil Erinnerung, zu einem kleinsten, punktuellen Teil Wahrnehmung und zu einem weiteren Teil Erwartung ist“ (H X, p. 23).

13 Vezi § 11, text încorporat în prelegile din 1905, dar scris abia în anii 1908-1909: „Dacă însă conștiința sunetului-Acum, impresia originară, trece în retenție, această retenție este ea însăși iarăși un Acum, o existență actuală. În timp ce ea însăși este actuală (însă nu un sunet actual), ea este retenție a unui sunet trecut“ („Wenn aber das Bewußtsein vom Ton-Jetzt, die Urimpression, in Retention übergeht, so ist diese Retention selbst wieder

care ca și cum s-ar suprapune peste conținuturile trăite într-un Acum. Printr-o asemenea concepție, punctualitatea Acum-ului este abolită; prezentul devine o structură complexă, compusă din conținutul impresional, cel retențional și cel protențional. Constituirea modurilor de desfășurare (*Ablaufsmodi*) ale conștiinței este reprezentată plastic de Husserl printr-o diagramă temporală¹⁴, care ilustrează legea conținuturilor conștiinței, expusă anterior: „Fiecare Acum actual al conștiinței se supune legii modificării. El se transformă însă într-o retenție a retenției, și aceasta în permanență. În consecință, rezultă un continuum permanent al retenției, în așa fel încât fiecare punct ulterior este retenție pentru cel precedent“¹⁵. Diagrama temporală ilustrează următoarele aspecte ale conștiinței temporale: axa AE a punctelor Acum reprezintă survenirea impresiilor mereu noi, care sunt mereu trăiri actuale. Îndată ce un Acum P succede Acum-ului A, acesta din urmă nu se aneantizează, ci alunecă în trecut și este perceput laolaltă cu P, dar de această dată ca un A trecut, adică A'. Ocurența unei noi trăiri actuale îl transformă pe P în P', deplasându-l pe A'

ein Jetzt, ein aktuell Daseiendes. Während sie selbst aktuell ist (aber nicht aktueller Ton), ist sie Retention von gewesenem Ton“ (H X, p. 29).

14 Reproducem aici diagrama din § 10 al prelegerilor:



AE – șirul de Acum-puncte

AA' – scufundarea (*Herabsinken*)

EA' – continuumul fazelor (punctul Acum cu orizontul trecutului)

15 „Jedes aktuelle Jetzt des Bewusstseins unterliegt aber dem Gesetz der Modifikation. Es wandelt sich in Retention von Retention, und das stetig. Es ergibt sich demnach ein stetiges Kontinuum der Retention derart, daß jeder spätere Punkt Retention ist für jeden früheren“ (H X, p. 29).

și mai departe pe axa trecutului. Cu alte cuvinte, fiecare trăire actuală este înlocuită de date noi, modificându-se într-o trăire trecută, dar modificând odată cu aceasta și pe cele deja trecute în faze „și mai trecute“. Astfel, după „căderea“ din prezentul viu, punctul A' se prezintă conștiinței într-un mod al trecutului aflat în continuă modificare. Punctul Acum E posedă actual un orizont al trecutului EA', „o coadă de cometă a retențiilor“, care conține modificările retenționale ale tuturor punctelor Acum, survenite între A și E și care își modifică permanent poziția față de punctul Acum, diminuându-se cu atât mai mult cu cât se îndepărtează de faza Acum, până când retențiile cele mai îndepărtate de faza actuală vor dispărea, nemaifiind „avute în vedere“ de conștiință. Altfel spus, conștiința nu poate reține orizonturi infinite ale trecutului; asemenea câmpului privirii, câmpul temporal este limitat. Husserl emite chiar ipoteza că acesta ar avea mereu aceeași extensie, conștiința putând reține întotdeauna cam același orizont de trecut¹⁶. Odată cu survenirea unor noi impresii, A' se va deplasa tot mai departe pe axa trecutului, până când va ieși din câmpul receptivității conștiinței, devenind irelevant pentru perceperea obiectului temporal dat.

Specificitatea retenției va deveni și mai clară dacă vom accentua diferența ei față de *reamintire* (*Wiedererinnerung*). Pentru a le deosebi, Husserl utilizează expresiile de *amintire primară* și *amintire secundară*. Numai retenția se asociază cu

16 „Câmpul temporal original este în mod evident limitat, ca și în cazul percepției. Putem îndrăzni să spunem că acest câmp temporal are mereu aceeași extensie. El se deplasează oarecum peste mișcarea percepută și proaspăt amintită și peste timpul ei obiectiv, așa cum câmpul privirii se deplasează peste spațiul obiectiv“ („Das originäre Zeitfeld ist offenbar begrenzt, genau wie bei der Wahrnehmung. Ja, im großen und ganzen wird man wohl die Behauptung wagen dürfen, daß das Zeitfeld immer dieselbe Extension hat. Es verschiebt sich gleichsam über die wahrgenommene und frisch erinnerte Bewegung und ihre objektive Zeit, ähnlich wie das Gesichtsfeld über den objektiven Raum“) (H X, p. 31).

impresia originală, permițându-i acesteia din urmă să nu se rupă de trecut (vezi H X, p. 118), fără însă a-l reproduce pe acesta *ca și cum* ar fi un prezent. Convingerea că amintirea re-prezintă întotdeauna trecutul l-a determinat pe fenomenologul german să considere că orice amintire este în fond o re-amintire, un gen de reiterare a prezentului. Retenția nu trebuie confundată cu cea din urmă. Conștiința „vede” actual, prin intermediul retenției, diferența dintre sunetul actual și sunetul „care tocmai a trecut”. Husserl afirmă că retenția este „prezentativă” trecutul fiind în ea „contemplat direct” (*direkt erschaut*) ca trecut, ceea ce înseamnă că retenția exprimă un raport nemijlocit cu trecutul, dat odată cu actualitatea percepției în Acum. Paradoxala concomitență a prezentului cu trecutul în percepția actuală este justificată de Husserl prin această facultate a retenției „de a vedea trecutul”, fiind din acest punct de vedere similară percepției, care are mereu un obiect „în fața ochilor”, cu diferența că acel conținut surprins de retenție poartă marca „trecut”¹⁷.

17 Vezi explicația integrală din § 17: „Conștiința trecutului nu constituie însă un Acum, ci mai degrabă un «abia trecut», unul ce precede intuitiv Acum-ul. Dacă însă numim percepție *actul* în care rezidă *orice* «început», care *constituie original*, atunci și *amintirea primară* este percepție. Căci numai în amintirea primară vedem trecutul, numai în ea se constituie trecutul și anume nu reprezentativ, ci prezentativ. Spre deosebire de Acum, acest abia-trecut, acest înainte de... poate fi sesizat direct doar în amintirea primară; esența ei rezidă în a aduce în intuiția directă această noutate și specificitate, așa cum esența percepției momentului Acum constă în a aduce Acum-ul direct în intuiție” („Das Vergangenheitbewußtsein konstituiert aber nicht ein Jetzt, vielmehr ein «soeben gewesen», ein dem Jetzt intuitiv Vorgegangenes. Nennen wir aber Wahrnehmung den *Akt*, in dem aller «Ursprung» liegt, der *originär konstituiert*, so ist die *primäre Erinnerung Wahrnehmung*. Denn nur in der primären Erinnerung sehen wir Vergangenes, nur in ihr konstituiert sich Vergangenheit, und zwar nicht repräsentativ, sondern präsentativ. Das Soeben-gewesen, das Vorher im Gegensatz zum Jetzt, kann nur in der primären Erinnerung direkt erschaut werden; es ist ihr Wesen, dieses Neue und Eigentümliche zur primären, direkten Anschauung zu

Spre deosebire de retenție, reamintirea este o facultate reproductivă, irelevantă pentru perceperea *actuală* unui obiect temporal. Reamintirea este o re-prezentare (*Vergegenwärtigung*) a trecutului, fără un raport nemijlocit cu percepția actuală. Reamintirea este fie spontană, în așa fel încât trecutul „ne vine în minte“, fie este o reamintire voită, prin intermediul căreia trecutul este readus în câmpul privirii ca și cum ar fi un prezent; în acest caz, un obiect temporal este reconstruit în memorie. Deși Husserl nu o spune explicit, pentru a ne putea reaminti în cel din urmă mod este necesar să facem abstracție de ceea ce ne survine actual, pentru a ne putea concentra asupra reconstrucției obiectului trecut. La fel și *fantezia* poate re-prezenta conținuturi imaginare, adică unele care nu au fost niciodată percepute ca prezente, dar care pot fi trăite ca și cum ar fi prezente. Actele reproductivă sunt libere; conținuturile amintite pot fi date mai repede sau mai încet, mai clar sau mai neclar, pe când „apariția originară și curgerea modurilor de desfășurare în apariție este ceva statornic, ceva conștientizat prin «afectare», pe care îl putem doar privi [...]“¹⁸.

Fără a expune aici toate aspectele ce disting retenția de reamintire, vom rezuma esențialul. Retenția este o contemplare directă a trecutului, dată laolaltă cu Acum-ul impresiei originare. Retenția nu este prin urmare o reiterare a Acum-urilor trecute – în acest caz conștiința ar fi o însumare infinită a diferitor conținuturi prezente ce iau naștere în urma unei permanente afectări –, ci o *conjugare* a aspectului abia trecut cu prezentul. Modul de a fi dat împreună al retenției cu prezentul necesită o precizare cât mai exactă, textul lăsând însă mult de dorit în această privință.

bringen, genau so wie es das Wesen der Jetztwahrnehmung ist, das Jetzt direkt zur Anschauung zu bringen“) (H X, p. 41).

18 „Das originäre Erscheinen und Abfließen der Ablaufmodi im Erscheinen ist etwas Festes, etwas durch «Affektion» Bewußtes, auf das wir nur hinsehen können [...]“ (H X, pp. 47-48)

Astfel, într-una din anexele la *Prelegeri*, acest mod de a fi dat împreună este caracterizat ca „luare în atenție“ (*Achtsamkeit*) a retenției concomitentă cu percepția actuală¹⁹. Husserl concepe conștiința ca pe o continuitate de trăiri, dintre care unele sunt date mereu ca „vii“ și „clare“; altele pălesc, în adevăratul sens al cuvântului, „cu timpul“, până când ies complet din câmpul privirii; altele sunt anticipări vide ce își așteaptă împlinirea. Putem caracteriza conștiința temporală drept o *concomitență a aspectelor sale temporale diferențiabile ideal*. Diferitele faze al continuumului îi sunt date conștiinței în prezent; atât faza prezentă, cât și cea imediat trecută și cea imediat viitoare, pot fi percepute împreună, însă nu într-un *Acum punctual*, care ar fi doar o limită fără de conținut propriu, ci într-un *Acum ce are o anumită extensie*, anume un orizont trecut și unul viitor²⁰.

19 Caracterizând unul dintre aspectele percepției unui obiect temporal, Husserl scrie: „Percepție a sunetului-Acum și, în același timp, îndreptarea atenției spre sunetul-abia-trecut, legat de acesta“ („Wahrnehmung des Ton-Jetzt und zugleich Achtsamkeit auf das mitverbundene Ton-Soeben-gewesen“) (H X, p. 113).

20 În 2001 au fost publicate manuscrisele bernauene despre conștiința temporală, care reprezintă, conform aprecierii lui Husserl, un progres considerabil față de prelegerile din 1905 și textele aferente. Înțelegerea de sine a fenomenologiei, presupusă implicit de aceste manuscrise, poate fi caracterizată ca o fenomenologie genetică, ce încearcă să confere conștiinței temporale un caracter mai dinamic și care revizuieste statutul central al prezentului, respectiv al impresiei originare. Prezentul impresiei originare nu mai este considerat punctul-sursă al timpului imanent, ci o împlinire intuitivă prezentă (*gegenwärtige anschauliche Erfüllung*) a anticipării potenței. Dintr-un câmp prezentic dat într-o împlinire intuitivă, Acum-ul se transformă într-un punct intermediar între șirurile de retenții și potenții: „[...] prezentarea originară nu mai este desemnată drept nucleu originar al conștiinței temporale, ci doar ca simplu punct-limită, în care se intersectează continuumurile modificărilor retenționale și potenționale“ (cf. R. BERNET, D. LOHMAR *Introducerea editorilor*, în E. HUSSERL, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, ed. de R. Bernet și D. Lohmar, *Husserliana*, vol. XXXIII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2001, p. XLI). Pe de altă parte, Husserl reconsideră în aceste manuscrise rolul prezentului în

Trăirea actuală a sunetelor unei melodii exprimă într-un fel întregul obiect temporal: ea poartă urma fazelor sale trecute cât și prefigurarea celor viitoare, fiecare dintre acestea fiind însă date în diferite trepte de claritate. Meritul lui Husserl este acela de a fi oferit concepția unui prezent diferențiat, în care aceste trei aspecte conviețuiesc, având fiecare propriul său mod de manifestare. Mai mult, retenția însăși este una complexă, stratificată, purtând în sine memoria șirului retențiilor pe care ocurența unei noi impresii originare le-a strâmtorat într-un trecut și mai îndepărtat. Astfel, în prezentul actual este încorporată – pe lângă retenția propriu-zisă a fazei abia trecute – memoria întregului șir de retenții. Încercând să găsească o formulă care să permită imaginarea unei asemenea conlocuiri într-o singură retenție a întregului șir de retenții, care sunt evanescențele graduale ale acesteia, Husserl vorbește despre o „imbricare retențională“ (*retentionale Verschachtelung*) (H X, p. 328). Conștiința cunoaște, prin urmare, nu numai actualitatea sau non-actualitatea, ci poate distinge, pe lângă acestea, o mulțime de moduri intermediare, date cu aceeași evidență ca și prezentul, dar diferite de acesta²¹.

Concepția retenției și mai ales relația ei cu prezentul constituie nucleul fenomenologiei conștiinței interne a timpului. Doar plauzibilitatea ei poate convinge de originalitatea concepției husserliene despre timp. Comentatorii au tematizat mai ales vulnerabilitatea concepției conjugării Acum-ului viu cu conținuturile retenționale și protenționale. Unele dintre argumentele lor vor fi expuse în cele ce urmează.

determinarea conștiinței de sine a fluxului absolut al conștiinței; conștiința de sine nu se mai realizează grație intenționalității retenției, fiind astfel posterioară prezentului, ci este ancorată în acesta (vezi *op. cit.*, p. XLII). În pofida relevanței acestor manuscrise pentru tematica tratată, ele nu pot fi avute în vedere de prezentul articol, dat fiind faptul că avem a face cu texte de mare amploare.

21 M. FRANK, *Zeitbewußtsein*, Neske, Pfullingen, 1990, pp. 34-46 se oprește în detaliu asupra dificultăților teoriei retenției.

Dacă gândim aceste conținuturi ca părți însumate prezentului, conștiința însăși va trebui înțeleasă ca un receptacol, în care toate conținuturile sunt date laolaltă, atât cele prezente cât și, într-o formă modificată, cele trecute sau viitoare²². Această obiecție este întemeiată, dacă încercăm să *ne reprezentăm* conexiunea respectivă, adică să ne facem o imagine a unui asemenea Acum complex. Husserl nu a insistat suficient asupra faptului că această conexiune este *ireprezentabilă*, adică, în adevăratul sens al cuvântului, de neimaginat, dat fiind faptul că orice reprezentare este doar un act secundar, prin care putem conștientiza Acum-ul impresiei originare, deoarece, atunci când devine obiect al reprezentării, orice Acum este deja trecut. Însă, în concepția lui Husserl, conștiința temporală originară este conștientă de Acum-ul actual odată cu impresia originară, așa încât conștiința știe, odată cu survenirea lui, că percepe un Acum și nu altceva, fără a avea nevoie pentru această conștientizare de un act special. În afară de aceasta, după cum am subliniat mai înainte, retenția este mai degrabă o relație decât un conținut care ar presupune o împlinire intuitivă (*anschauliche Erfüllung*), așa cum este prezentul. În cazul relațiilor, dat fiind faptul că termenii relației – corelații – nu sunt în mod necesar dați în același timp, este mult mai dificil sau chiar imposibil „să-ți faci o imagine“ a acestora, relațiile fiind în consecință mai dificil de reprezentat decât este un anumit ceva, dat de regulă „dintr-o dată“. Încercând în repetate rânduri să exprime specificitatea modului de a fi dat al retenției, fenomenologul german utilizează următoarea formulare: spre deosebire de amintirea care vizează întotdeauna un obiect temporal, „retenția [este] o

22 Pentru a ilustra acest punct vulnerabil al concepției husserliene, M. Frank utilizează o metaforă și mai diferențiată: el se întreabă dacă Husserl nu cumva comite aceeași greșeală ca și Brentano, imaginându-și o conștiință prezentă, care „duce cu sine“ și conținuturile trecute, adică dacă este justificat să ne reprezentăm conștiința temporală ca pe un râu sau ghețar care, aflându-se în continuă mișcare, „cară“ cu sine tot ce întâlnește. (cf. M. FRANK, *Zeitbewußtsein*, op. cit., p. 36).

expresie utilizabilă pentru a desemna relația intențională (una principial diferită) dintre o fază a conștiinței și altă fază a conștiinței²³.

Nici în cazul protenției nu putem vorbi de o împlinire intuitivă; protenția poate fi înțeleasă ca o anticipare, care este la rândul ei expresia tendinței conștiinței spre împlinire intuitivă, fiind, în calitatea ei de *tendință*, de anticipare fără conținut, greu de reprezentat. Ireprezentabilitatea nu constituie, deci, un argument plauzibil împotriva conjugării celor trei dimensiuni temporale în Acum-ul originar. În afară de aceasta, ipoteza conștientizării imediate a conținuturilor prezente permite respingerea obiecției conform căreia fenomenologia husserliană a timpului trebuie să presupună în mod necesar retenția, pentru a putea conștientiza Acum-ul, considerând în același timp că retenția succede lui Acum și deci nu poate fi înaintea lui²⁴. Dovada faptului că retenția și protenția nu sunt doar simple construcții menite să explice o serie de aporii ale percepției timpului ne este dată de fenomene: este de netăgăduit faptul că există percepție a duratei, care, după cum am arătat deja, nu ar fi posibilă, dacă ar fi mereu afectată de intermitențe; acestea sunt inevitabile dacă admitem că ne putem aminti de fazele trecute doar re-prezentându-le.

Dificultatea conceperii conjugării conținuturilor retentive cu cele protentive în Acum-ul prezentului se explică printr-o presuposiție frecventă: faza actuală a conștiinței ar fi ea însăși dată într-

23 „Retention aber [ist] ein Ausdruck, der verwendbar ist, um die intentionale Beziehung (eine grundverschiedene) von Bewußtseinsphase auf Bewußtseinsphase zu bezeichnen“ (H X, p. 333).

24 Acest argument este formulat de R. Bernet în introducerea la o ediție a acelorași prelegeri husserliene, apărută 1985 la editura Meiner: „Întrepatrunderea impresiei originare și a retenției este în realitate o divergență originară, în care fiecare dintre poli îl presupune pe celălalt și în care totuși nici unul nu poate fi derivat din celălalt.“ (Cf. E. HUSSERL, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), Meiner, Hamburg, 1985, p. LV.)

un Acum, ceea ce ne face să credem că și faza actuală a conștiinței este instantanee, adică o simplă limită între trecut și viitor, lipsită de orice extensie. Husserl face însă următoarea precizare, foarte importantă pentru întreaga sa fenomenologie a conștiinței temporale și care, la prima vedere, pare să infirme explicațiile noastre cu privire la un Acum diferențiat: „*Conștiința unui Acum nu este ea însăși acum*. Ființarea «împreună» a retenției cu conștiința-Acum nu este «acum», *nu este concomitentă* cu Acum, ceea ce mai curând nu are nici un sens [...]”²⁵. Altfel spus, presupuziția că formele constitutive ale timpului immanent ar fi ele însele date în timp nu are nici un sens. Fenomenologia husserliană a timpului pornește de la premisa separației dintre conținuturile conștiinței temporale și formele acesteia, considerate ca atemporale. Drept forme ale conștiinței temporale sunt considerate *fazele* acesteia, care alternează mereu după una și aceeași schemă. În acest sens, Husserl distinge un Acum în calitate de determinație a timpului immanent și care exprimă un mod special de a fi dat al trăirilor – actualitatea, pe de o parte. Pe de altă parte, actualitatea este vizată ca o modalitate printre altele, în care trăirile sunt date conștiinței; altele sunt: faza trecută și faza viitoare. În acest caz, Acum-ul joacă rolul de „poziție temporală” (*Zeitstelle*) și exprimă o determinație a conștiinței care constituie (*konstituiert*) timpul, iar nu o determinație a timpului immanent constituit²⁶. Forma timpului nu este

25 „[...] *Das Jetzt-Bewußtsein ist nicht selbst jetzt*. Das mit dem Jetzt-Bewußtsein „zusammen” Seiende der Retention ist nicht „jetzt”, *ist nicht gleichzeitig* mit dem Jetzt, was vielmehr keinen Sinn gibt [...]“ (H X, p. 333).

26 Pentru o mai bună înțelegere a conceptului de *poziție temporală* poate fi consultat comentariul lui P. Ricoeur din opera *Timpul și narațiunea* (vezi P. RICOEUR, *op. cit.*, pp. 60-64). Filozoful francez consideră că *poziția temporală* este un concept-cheie, menit să fondeze diferența dintre două tipuri ireductibile de obiectualități ale conștiinței: cea formală și cea „materială”, care vizează conținuturile experienței. În cadrul comentariului nostru, nu ne putem opri în detaliu asupra semnificației acestui concept. Pentru rolul poziției temporale în constituirea individualității unui obiect temporal, se poate consulta § 31 al *Prelegerilor*.

însă una rigidă, ca un tipar aplicat peste multitudinea de trăiri, ci este ea însăși o identitate în schimbare, metaforic vorbind – *un flux*. În calitatea ei de poziție temporală, faza Acum a conștiinței (ca și celelalte faze ale conștiinței) trebuie să fie prin definiție o identitate diferențiată, care, grație diferenței sale, este în stare să asigure continuitatea cu celelalte faze. Fără această diferență inerentă, tranziția spre o altă fază ar fi de negândit. Căci conștiința temporală husserliană este caracterizată în mod esențial prin *continuitate*, care nu este nici reiterare a aceleiași faze, nici înlocuire a unei faze cu alta, ci rezidă în perpetuarea unei identități care trece gradual în altceva decât ea însăși. Prin urmare, întrucât rezultă din logica fenomenologiei timpului, conjugarea actualității cu retenția și protenția în Acum-ul înțeles ca poziție temporală nu numai că este posibilă, ci este chiar necesară.

Înceind expunerea succintă a concepției husserliene a conștiinței interne a timpului, vom încerca să o ilustrăm cu ajutorul unei analogii simple. Ne putem imagina că cineva călătorește într-un compartiment de tren și privește peisajul de la fereastră. Ceea ce călătorul vede nemijlocit prin fereastră ar putea juca rolul impresiei originare. Conștiința este afectată doar de porțiunea din peisaj care apare în dreptul ferestrei; doar aceasta constituie obiectul percepției actuale. Totuși, deși numai o mică porțiune de peisaj este de fiecare dată accesibilă conștiinței, călătorul este în stare să îmbine ceea ce vede actual cu ceea ce tocmai i-a trecut prin fața ochilor, reușind astfel să recepteze nu numai imagini separate, ci și un peisaj integru, adică un obiect care durează. Pe de altă parte, grație acestei facultăți de a reține ceea ce tocmai a trecut, călătorul anticipează ceea ce va trece prin fața ochilor săi, făcând astfel ca ceea ce survine nemijlocit să nu-i apară ca absolut nou, ci să apară, cel puțin parțial, ca o împlinire a așteptărilor sale. Această facultate a conștiinței călătorului de a reține ceea ce tocmai a ieșit din câmpul privirii îi permite – în pofida succesiunii permanente a trăirilor actuale de o durată infimă – să perceapă un obiect care durează în timp.

Pentru a rămâne fideli spiritului fenomenologiei husserliene a timpului, este necesar să facem următoarea corectură: nu trenul este cel care se mișcă, ci peisajul însuși, pe când călătorul și conștiința sa rămân nemișcați²⁷. Cu alte cuvinte, conștiinței îi parvin mereu noi date, ea persistând într-un Acum complex și interiorizând datele parvenite mereu după același model.

III. Fluxul absolut al conștiinței

Fenomenologia conștiinței timpului nu se poate limita la cercetarea conținuturilor senzațiilor, ci trebuie să acceadă la cercetarea formelor conștiinței care le ordonează, transformându-le în obiecte care durează în timp. Această cercetare este considerată de Husserl drept ultima treaptă a constituirii timpului și a obiectelor temporale²⁸. Fiecare apariție temporală supusă reducției fenomenologice este curățată de conținuturile sale, reziduul rămas constând într-un șir de faze ale conștiinței succesive, fiecareia dintre acestea corespunzându-i o serie de faze în evanescență graduală (*Abschattung*) (vezi H X, p. 111). Evanescența graduală a fazelor, așa cum a fost ea explicată prin diagrama temporală, este considerată o caracteristică esențială a *fluxului absolut al conștiinței* (vezi H X, p. 286). O ulterioară justificare a atributului „absolut” – în afară de aceea de a desemna ultima treaptă constitutivă a timpului – ar putea rezulta din posibilitatea de a face abstracție de conținuturile conștiinței, ceea ce ne permite să ne concentrăm asupra formei sale. În pofida multitudinii de trăiri, ceva rămâne mereu

27 În următoarele părți ale acestui articol vom explica semnificația concepției conștiinței temporale ca flux absolut, contestând astfel aparenta contradicție, care pare să se prefigureze în cazul analogiei expuse, și anume contradicția dintre o conștiință nemișcată și o conștiință concepută ca flux.

28 Prima treaptă o reprezintă obiectele reale, adică obiectele experienței în timpul obiectiv, iar cea de-a doua este cea a conținuturilor conștiinței, care corespund „timpului preempiric” (vezi H X, p. 73; pp. 286-287).

constant. Astfel, spre exemplu, actual sunt posibile mai multe impresii originare. Cu alte cuvinte, putem percepe concomitent mai multe obiecte diferite, ceea ce ne permite să observăm că modurile de desfășurare ale acestor conținuturi diferite ale conștiinței rămân aceleași, ele desfășurându-se în „absolut același mod, cu absolut aceleași gradații, în absolut același tempou”²⁹. Modul de desfășurare a timpului imanent, adică forma trăirilor, este mereu aceeași, în pofida multitudinii de trăiri ale conștiinței, ceea ce îi permite lui Husserl să postuleze existența unei conștiințe constitutive ultime. După cum am menționat deja, forma conștiinței este definită de Husserl drept flux, deoarece ea rezidă într-o succesiune de faze și serii de faze în evanescență graduală.

Accesul la fluxul absolut al conștiinței prin intermediul reducției este unul mijlocit, dictat de logica analizei fenomenologice. Spiritul acesteia presupune însă un acces nemijlocit la obiectele sale, motiv pentru care Husserl se întreabă cum avem cunoștință de acest flux. Fluxul absolut al conștiinței, ca ultimă treaptă constitutivă a conștiinței temporale, nu-i poate fi acce-

29 Vezi întreaga propoziție: „Mehrere, viele Uempfindungen sind «auf einmal», und wenn jede fließt, so fließt die Vielheit «zugleich» und in völlig gleichem Modus, mit völlig gleichen Abstufungen, in völlig gleichem Tempo“ (H X, p. 77). Referindu-se la același exemplu a două impresii originare date concomitent, textul menționează și alte determinații quasi-temporale ale conștiinței interne a timpului: „Atotcuprinzător este acest «împreună», «concomitența» impresiilor originare actuale, atotcuprinzătoare această «anterioritate», «precedentă» a tuturor impresiilor originare abia trecute, precum și transformarea fiecăruia «împreună» al impresiilor originare într-o asemenea anterioritate; această anterioritate este o continuitate, fiecare dintre punctele ei fiind o formă de desfășurare de același fel, identică pentru întregul «împreună»“ („Allumfassend ist das «Zusammen», «Zugleich» der aktuellen Uempfindungen, allumfassend das «Vorhin», «Vorangegangensein» aller eben vorangegangenen Uempfindungen, die stete Umwandlung jedes Zusammen von Uempfindungen in ein solches Vorhin; dieses Vorhin ist eine Kontinuität, und jeder ihrer Punkte ist eine gleichartige, identische Ablaufsform für das gesamte Zusammen“) (H X, p. 77).

sibil acesteia așa cum îi este accesibil un obiect temporal; datele senzației (*Empfindungsdaten*), aparițiile, actele – „toate acestea sunt conținuturi ale conștiinței, conținuturi ale conștiinței originare, care constituie obiectele temporale și care nu este la rândul ei, în acest sens, conținut, obiect în timpul fenomenologic“³⁰. Dacă ea nu poate fi obiect în timpul fenomenologic, este imposibil să existe percepție a subiectivității constitutive, considerată „atemporală“, deoarece orice percepție are loc într-un timp immanent, care este constituit de fluxul absolut al conștiinței. Dacă acest flux al conștiinței ar fi el însuși dat într-un timp immanent, acest timp ar trebui la rândul său să fie constituit de un alt flux al conștiinței, și mai original, și am înainta astfel la infinit (vezi H X, p. 115). Pentru a evita *regresul infinit* al constituției, conștiința constituentă nu trebuie să fie dată ca un obiect în timpul immanent. Fluxul absolut al conștiinței nu poate fi fenomen în sensul în care timpul immanent este fenomen. Și totuși, în virtutea pretenției originalității, acest flux original al conștiinței trebuie să devină obiect al analizei fenomenologice. Astfel, modul de acces la fluxul „non-fenomenal“ al conștiinței devine o problemă fenomenologică specială: „apare astfel întrebarea de unde am conștiința fluxului constitutiv“, „cum ajunge această conștiință absolută să ne fie dată“³¹. Husserl abordează problema accesibilității fluxului constitutiv, deoarece un discurs fenomenologic nu se poate limita la *constatarea logică a necesității existenței unui flux atemporal al conștiinței*, mai original decât obiectele temporale pe care le constituie, ci trebuie să fie în stare să *demonstreze că acesta poate fi dat în mod evident*.

30 „[...] all das sind Bewusstseinsinhalte, Inhalte des Zeitgegenstände konstituierenden Urbewusstseins, das nicht selbst wieder in diesem Sinne Inhalt, Gegenstand in der phänomenologischen Zeit ist“ (H X, p. 84).

31 „Es erhebt sich also die Frage, woher ich von dem konstituierenden Fluss Kenntnis habe“ (H X, p. 111), „wie dieses absolute Bewusstsein zur Gegebenheit kommt“ (H X, p. 112).

Prima posibilitate de revelare a fluxului conștiinței în structuralitatea sa este *reflecția*. Husserl insistă asupra faptului că reflecția nu poate fi un mod originar de acces la fluxul conștiinței, din următoarele motive. După cum s-a arătat deja, reflecția permite revelarea diferitor faze ale conținuturilor imanente, continuitatea lor în Acum, precum și continuitatea modificării acestei continuități instantanee (*Momentankontinuität*). Analogic, fluxul conștiinței revelat prin reflecție ar trebui să aibă aceleași caractere ca și obiectele temporale constituite în el: „Dacă o obiectualizez, atunci conștiința are ea însăși din nou o poziție temporală; dacă o urmăresc din moment în moment, atunci ea are o extensie temporală. Nu este nici o îndoială că o asemenea percepție există”³². Odată ce putem descrie obiectele temporale imanente cu ajutorul unor termeni ca poziție temporală (cum ar fi Acum-ul originar, Acum-ul retenționat sau orizontul potenției), extensie temporală (sau durată), modificare, de ce nu putem utiliza aceiași termeni pentru a descrie fluxul absolut „în sine“?

Husserl arată că există următoarele impedimente: el se întreabă dacă este în genere plauzibil să i se atribuie acestui flux constitutiv proprietatea *schimbării*, deoarece în cadrul lui *totul* curge, prin urmare nu există nimic statornic, față de care să existe schimbare³³. Pe de altă parte, Husserl opune permanentei schimbări a conținuturilor ordonate prin flux *statornicia regulilor*, după care aceste conținuturi se scurg:

32 „Und wenn ich es [das Zeitbewusstsein] zum Objekt mache, so hat es selber wieder eine Zeitstelle, und wenn ich ihm vom Moment zu Moment folge, so hat es eine Zeitausbreitung. Daran ist kein Zweifel, dass eine solche Wahrnehmung besteht“ (H X, p. 113).

33 Vezi anexa VI, H X, pp. 113-114: „Din fluxul constant al aparițiilor nu este posibil să decelăm ceva care să fie neschimbat“; în flux „nu poate interveni în mod principal nici o bucată de non-flux“ („Dem stetigen Fluss der Erscheinungsphasen ist keine mögliche Unveränderung an die Seite zu stellen“; im Fluss „kann prinzipiell kein Stück Nicht-Fluss auftreten“) (H X, pp.113-114).

„Persistentă este întâi de toate *structura formală a fluxului*, forma fluxului“³⁴ (subl. n. A. Z.). Forma sa rezidă în aceea că fluxul posedă anumite genuri de faze strict diferențiate, după formula binecunoscută: „Forma rezidă în faptul că un Acum se constituie printr-o impresie și că la aceasta se anexează o coadă de retenții și un orizont de protenții“³⁵. Când textul afirmă că „o asemenea fază nu are nimic perseverent“, este vorba despre perseverența unui obiect immanent care durează (H X, p. 113). Căci fiecare dintre faze are o identitate aparte, dat fiind faptul că ele se deosebesc una de cealaltă; prin urmare, fiecare dintre ele trebuie să se evidențieze prin ceva statornic, acest ceva fiind structura lor formală. Din aceste considerente, nu este lipsit de sens să atribuim fluxului conștiinței proprietatea schimbării, dacă o raportăm la constanța fazelor sale.

De asemenea, Husserl observă că nu se poate vorbi de o *durată a fluxului conștiinței*, deoarece durata ar însemna o identitate cu sine în schimbare, ceea ce este valabil pentru obiectele temporale imanente, dar nu și pentru fluxul conștiinței, care este mereu identic cu sine, adică are mereu aceeași formă. Durata poate fi atribuită în exclusivitate obiectelor temporale, ea fiind forma „unui ceva durabil, a unei ființe durabile, a ceva identic în șirul temporal“³⁶. Husserl se întreabă dacă descrierea fluxului absolut al conștiinței este posibilă fără a recurge la determinațiile obiectelor temporale, adică la atributele timpului immanent. Descrierea constituirii timpului, care utilizează determinații temporale, este afectată de o circularitate vicioasă, numită și *petitio principii* sau *circulus in probando*: ceea ce urmează să fie explicat, este presupus pe parcursul explicației,

34 „Verbleibend ist vor allem *die formale Struktur des Flusses*, die Form des Flusses“ (H X, p. 114).

35 „Die Form besteht darin, dass ein Jetzt sich konstituiert durch eine Impression und dass an diese ein Schwanz vor Retentionen sich angliedert und ein Horizont der Protentionen“ (H X, p. 114).

36 „[Die Form eines] dauernden Etwas, eines dauernden Seins, eines Identischen der Zeitreihe“ (H X, p. 113).

ca un lucru cunoscut. Din alt punct de vedere, structura fluxului trebuie să poată fi determinată fără a face referință la conținuturile care se scurg, căci altfel caracterul absolut al subiectivității constitutive ar fi subminat. La sfârșitul expunerii noastre, vom arăta că întreprinderea husserliană nu oferă și nici nu poate oferi o asemenea descriere a fluxului constitutiv, fără o recurență asupra conținuturilor constituite, însă acest fapt nu afectează caracterizarea sa ca absolut.

* * *

Problema regresului infinit în constituția timpului, precum și eroarea *petitio principii* în descrierea nivelului constitutiv al timpului i-a preocupat pe mulți comentatori, care s-au declarat nesatisfăcuți de eforturile fenomenologului german de a evita aceste dificultăți și care neagă de principiu posibilitatea unei fondări consistente și complete a constituției timpului. Vom rezuma în cele ce urmează comentariul lui P. Bieri, reprezentativ pentru acest gen de obiecții. În cartea sa *Timpul și experiența timpului*³⁷, autorul preia distincția introdusă de J. E. McTaggart³⁸ între șirul A și șirul B al timpului. Șirul B exprimă următoarele relații dintre evenimente: „mai devreme“, „mai târziu“ și „concomitent cu“, pe când șirul A exprimă determinații ale „devenirii temporale“, adică cele ce ordonează evenimentele după criteriile „trecut“, „prezent“ și „viitor“. Șirul B descrie, în consecință, „timpul real“, pe când șirul A se referă la „timpul subiectiv“. În opinia acestor doi autori, nucleul problematicii timpului rezidă în clarificarea relației dintre cele două șiruri.

Obiecția principală a criticii lui Bieri la adresa fenomenologiei husserliene a timpului se referă la acest *petitio principii*, eroare care, după părerea sa, este deja comisă la nivelul timpului

37 Vezi P. BIERI, *Zeit und Zeiterfahrung. Expositionen eines Problem-bereichs*, Suhrkamp, Frankfurt-am-Main, 1972.

38 Vezi J. E. McTAGGART, *The nature of Existence*, Cambridge, 1927.

constituit: fenomenologia husserliană a timpului utilizează concepte ale timpului obiectiv, deși ea ar fi trebuit să fondeze tocmai timpul obiectiv. Discursul nu se poate într-adevăr dispensa de conceptele de modificare, schimbare, precedentă și posterioritate, nici la nivelul constitutiv, adică nici pe parcursul descrierii fluxului absolut al conștiinței, deși constituția succesiunii și ulteriorității este considerată de Husserl a fi o realizare a acestui flux originar. După Bieri, nici descrierea retenției și a protenției, – a acestor entități subiective care au pretenția să fie o descoperire a fenomenologiei conștiinței timpului –, nu se poate dispensa de determinațiile timpului obiectiv, adică de șirul B al timpului. Mai concret, determinarea retenției ca „modificare permanentă“ a impresiei originare nu se poate dispensa de perechea de concepte „precedent“ – „posterior“. Însă, chiar dacă Husserl ar fi reușit să descrie conceptul de modificare fără a recurge la categoriile timpului real, teorema retenției continuă să se sprijine pe presupuziția timpului real: „Reieșind din această teoremă, continuumul retenției se produce numai pentru că – deși prima retenție reprezintă datul (*Datum*) său ca «trecut» – ea însăși, ca mod de reprezentare, este de fiecare dată «acum» și numai din acest motiv este supusă și ea aceleași schimbări, ca orice impresie originară” (Bieri, *op. cit.*, p. 193). Fiind dată într-un Acum, retenția se modifică la rândul ei într-o altă retenție, care i se prezintă conștiinței într-un alt mod (*Modus*). Nu numai presupuziția unei modificări, ci nici această continuă raportare a conștiinței la un Acum nu-i permite lui Husserl să elimine cu consecvență determinațiile timpului obiectiv din descrierea conștiinței timpului. În plus, modul în care retenția îi este dată conștiinței ar oferi dovada confundării Acum-ului datelor reprezentate (șirul B) cu prezentul modului de reprezentare (șirul A).

Referitor la aceste obiecții ale lui Bieri putem obiecta la rândul nostru următoarele: numai în cazul impresiei originare

avem într-adevăr a face cu o acoperire, mai bine zis cu o intersectare a celor două șiruri: *obiectul și conștiința stau față în față în impresia originară*; datul prezent (șirul B) cauzează impresia originară dată în actualitate (șirul A), adică acest dat îi apare conștiinței fără îndoială ca un Acum, ca un prezent viu. Trebuie să recunoaștem că este într-adevăr dificil să nu gândim Acum-ul datului și Acum-ul conștiinței ca un punct al coincidenței celor două șiruri ale timpului. Această dificultate nu afectează însă timpul imanent în ansamblu. Este adevărat că și retenția și protenția sunt date în Acum, dar ele nu sunt identice cu Acum-ul impresiei originare. Retenția posedă o conștiință originară a ceea ce este, ceea ce o face să se distingă de impresia originară, adică să „știe“ că ea nu mai este un prezent viu, ci numai o urmă a prezentului.

Întreaga critică a lui Bieri se sprijină în fond pe premisa primatului timpului real și a caracterelor sale, premisă ce face ca orice descriere a timpului imanent să fie acuzată că recurge la determinațiile timpului real. Din aceeași premisă rezultă cu necesitate postularea unui hiatus de nedepășit între cele trei dimensiuni ale timpului; așadar, nu poate să existe nici un fel de „amestecare“ între trecut, prezent și viitor. Astfel, numai prezentul este dat, trecutul și viitorul nefiind date, adică nefiind „reale“. Gândită în ultimele ei consecințe, critica lui Bieri ne-ar conduce la imaginea unei conștiințe care ar persevera mereu în contemplarea prezentului, ceea ce este tocmai opusul unei conștiințe temporale, căreia îi este dat, pe lângă prezent, un continuum de evanescențe graduale și anticipări.

În opinia lui Bieri, nici teoria protenției nu se poate dispensa de presupuziția timpului real, modul în care protenția este dată conștiinței fiind tot prezentul, fapt ce implică aceleași dificultăți ca și în cazul retenției. Bieri mai vede aici încă o problemă: protențiile constituie ceea ce urmează să vină ca vid (făcând trimitere la § 24 al *Prelegerilor*), ceea ce implică dificultatea împlinirii (*Erfüllung*) protențiilor. Împlinirea are

loc prin emergența datelor „noi“; prin ocurența unui nou Acum, noutatea fiind însă imposibil de conceput fără a recurge la timpul real. Noi credem dimpotrivă că noutatea a ceva poate fi determinată numai prin comparație cu ceea ce este mereu dat conștiinței ca împlinit, acesta fiind prezentul și trecutul, noul fiind neidentificabil printre aceste conținuturi. Bieri consideră de asemenea că nu putem gândi nici o ordine atemporală sau o lipsă de ordine a datelor ce împlinesc protenția, deoarece „protențiile de fapt sunt împlinite mereu conform unor reguli, indiferent dacă sau care gen de relații temporale îi succed“ (Bieri, *op. cit.*, pp. 198-199). În afară de aceasta, regularitatea nu poate fi un rezultat al constituirii de către subiectivitate, susține Bieri, deoarece nu ar avea nici un sens să se constituie o ordine, pentru ca apoi conștiința constitutivă să se plaseze în aceasta. Mai ales acest argument ni se pare neconvingător: premisa conform căreia datele ce parvin conștiinței ar fi ordonate este una cu totul nefenomenologică, ce neglijează sfera subiectivității în favoarea unui realism indefinit.

* * *

În ceea ce privește problema regresului la infinit, același comentator afirmă că orice teorie a constituției, „afectată de limitarea transcendențială“, este supusă unui asemenea regres în constituție, fenomenologia conștiinței interne a timpului nefiind o excepție (Bieri, *op. cit.*, p. 195). Ipoteza lui Husserl, conform căreia subiectivitatea care constituie timpul nu este ea însăși în timp – ci reprezintă un alt gen de obiectualitate decât cea în timp – nu i se pare satisfăcătoare, din același motiv: ea este gândită ca una quasi-temporală. Temporalitatea specifică conștiinței interne a timpului „în primul rând, poate fi *gândită* ca una ordonată temporal și, în al doilea rând, *de fapt se și prezintă* astfel“ (Bieri, *op. cit.*, p. 196). Toate determinațiile nivelului constitutiv ar fi în fond determinații temporale; – spre

exemplu, succesiunea fazelor menite să constituie conștiința succesiunii n-ar putea fi gândită altfel decât ca o structură temporală. Cu alte cuvinte, fundarea transcendențială a timpului fie este afectată de circularitate vicioasă, fie rămâne incompletă, nefiind capabilă să ofere o descriere concludentă a nivelului constitutiv.

Fără a încerca să analizăm aici toate aporiile fundărilor de tip transcendențial, vom formula doar câteva obiecții la argumentele acestui comentator. Obiecția incompletitudinii concepției fundării transcendențiale a timpului se sprijină pe primatul unei determinații aparținând timpului real: din această perspectivă, constituirea și constituitul sunt considerate procese care se succed. Constituirea „are loc” și, *ca urmare*, apare constituitul. Succesiunea logică dintre cauză și efect este asimilată nemijlocit cu o succesiune temporală. Chiar dacă am admite că nivelul constitutiv nu există ca atare, ci numai ca fundament a ceea ce el constituie, această ipoteză ar fi, conform aceluiași mod de gândire, echivalentă cu o presupuziție a concomitenței constituției cu constituitul, fiind, prin urmare, o reprezentare temporală. După părerea noastră, asimilarea atributelor ordinii (cum ar fi conceptele cauză-efect, succesiune, simultaneitate) cu atributele timpului nu trebuie să aibă loc numai decât, primele putând fi înțelese pur și simplu ca tipuri de raporturi între entități. În afară de aceasta, anticipând argumentarea noastră din penultima parte a textului de față, afirmăm că, în fenomenologia husserliană a conștiinței timpului, nivelul constitutiv nu se poate manifesta ca atare, ci se manifestă necesarmente și de fiecare dată prin ceea ce el constituie, adică *prin intermediul timpului imanent*. Acest fapt justifică tentativa lui Husserl de a-i atribui fluxului absolut al conștiinței o quasi-temporalitate; el îl privește ca pe un gen de corespondent, respectiv sursă a temporalității manifeste.

Am reprodus argumentele comentariului lui P. Bieri și în scopul de a sublinia că felul în care vorbim despre timp este o

problemă de o dificultate aparte, deoarece o definiție a timpului este imposibilă, fie că încercăm să formulăm una prin *gen proxim* și *diferență specifică* (nu putem găsi un gen superior timpului), fie o definiție *reală* (descrierea *definiendum*-ului va utiliza termeni temporali) sau una *ostensivă* (avem doar experiența a ceva în timp, nu a timpului însuși, așadar nu putem indica spre el). Putem doar să descriem ceea ce este în timp, deoarece fără îndoială avem experiența a ceea ce e în timp. Bazându-ne pe un realism simplificat, putem afirma că orice descriere este în fond o reflectare ideală a unei ordini, considerată ca aparținând inițial obiectului. Aceasta înseamnă că orice descriere va recurge la atribute ale ordinii cum ar fi succesiunea, modificarea, permanența, corelația. Aceste concepte sunt indispensabile nu doar în cazul descrierii obiectelor ce suportă schimbare, ci și atunci când ne referim la cele imuabile sau la cele ce rămân mereu aceleași, căci pentru descrierea lor trebuie să stabilim implicit un punct de referință, față de care obiectele vor putea fi ordonate.

Să dăm un exemplu de descriere uzuală a unui obiect disponibil, un obiect care nu are durată. O jucărie ar putea fi determinată ca un obiect de formă triunghiulară, făcut din lemn, de culoare albastră, destinat petrecerii timpului liber. Determinarea unui asemenea obiect presupune un început (mai întâi se va încerca o determinare intuitivă a *ceității*), o succesiune (apoi vor fi înșiruite caracterele vizibile ale obiectului), o concomitență (obiectul neavând durată proprie, se va presupune implicit că toate aceste calități sunt date în obiect „în același timp”). Observăm că nici în cazul unui obiect lipsit de durată nu am reușit să facem o descriere care să se dispenseze de atributele considerate de unii comentatori ca fiind atribute ale timpului.

În concluzie, oricare dintre atributele ordinii poate fi „tradus“ în atribute temporale, ceea ce implică cu necesitate că nu este posibil să descriem nivelul constitutiv al timpului și, în

genere, nimic din ceea ce este determinabil, fără a presupune timpul. Descrierea unui ceva determinabil presupune timpul, acest lucru fiind valabil și pentru acel ceva pe care îl numim timp. Consecința logică a acestei constatări ar fi că trebuie să ne abținem să descriem timpul – însă ea ni se pare inacceptabilă, cu atât mai mult cu cât istoria filozofiei ne arată că puțini gânditori s-au lăsat convinși de un asemenea argument. Circularitatea vicioasă în descrierea timpului poate fi evitată, într-o anumită măsură, dacă considerăm că succesiunea, modificarea, permanența, corelația, simultaneitatea etc. sunt în primul rând categorii ale ordinii.

IV. Dubla intenționalitate a retenției

Fenomenologul german nu a fost el însuși pe deplin convins de faptul că cele două aporii ale fundării transcendente a timpului pot fi evitate. Soluția propusă este însă una foarte elegantă și care a inspirat gânditori importanți de factură fenomenologică. Fenomenologia transcendentă nu poate accepta ca ipoteza fluxului absolut al conștiinței să fie doar o idee regulativă în sens kantian. Constatarea logică a necesității unui flux constitutiv al conștiinței temporale trebuie completată cu descrierea modului în care luăm cunoștință de acest flux, adică a modului în care acesta ni se arată. Husserl pornește de la premisa că, odată cu realizarea unei anumite faze a fluxului conștiinței, acesta poate fi „văzut“, adică poate fi făcut accesibil ca fiind ceea ce este, iar nu ca un obiect temporal în timpul immanent. La prima vedere, pare un paradox faptul că evidența manifestării fluxului ca atare nu este cea a impresiei originare, ci cea a retenției, Husserl vorbind de o „evidență retențională“³⁹. Retenția, mai precis „dublarea în intenționalitatea retenției

39 Cf. E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Husserliana* vol. XIII, ed. I. Kern, 1973, p. 162.

ne oferă un indiciu pentru soluționarea dificultății, și anume cum este posibil să avem cunoștința unității ultimului flux constitutiv al conștiinței⁴⁰. Una dintre cele două intenționalități ale retenției, numită transversală (*Querintentionalität*), vizează obiectul temporal perceput, cealaltă, numită longitudinală (*Längsintentionalität*), vizează ordinea în care este încadrat acesta și care este, în fond, principiul ordonator al conștiinței înseși. Husserl formulează această diferență dintre cele două intenționalități ale retenției în felul următor: „Datorită uneia se constituie timpul imanent, un timp obiectiv⁴¹, autentic, în care există durată și schimbare a ceea ce durează; prin cealaltă se constituie ordonarea *quasi-temporală* a fazelor fluxului, care are întotdeauna și în mod necesar punctul «Acum» ce se scurge, faza actualității și seriile de faze preactuale și postactuale (care nu sunt încă actuale). Această temporalitate *preferențială*, *preimanentă* se constituie intențional ca formă a conștiinței constitutive a timpului și în această conștiință însăși⁴² (subl. n. A. Z.).

Conștiința nu este doar conștiință a datelor ce-i parvin, ci și conștiință a retenției, căci ea poate să vizeze retenția ca retenție, comunicându-i acesteia poziția ei în cadrul fluxului și legea propriei modificări. În concluzie, nu numai actele pot fi

40 „Die Doppelheit in der Intentionalität der Retention gibt uns einen Fingerzeig zur Lösung der Schwierigkeit, wie es möglich ist, von einer Einheit des letzten konstituierenden Bewusstseinsflusses zu wissen“ (H X, p. 80).

41 Precizăm că ne aflăm în sfera subiectivității; prin timpul obiectiv se are în vedere timpul imanent *al obiectelor* temporale, iar nu timpul real, adică cel pe care îl observăm prin mișcarea corpurilor cerești.

42 „Vermöge der einen konstituiert sich die immanente Zeit, eine objektive Zeit, eine echte, in der es Dauer und Veränderung von Dauerndem gibt; in der anderen die *quasi-zeitliche* Einordnung der Phasen des Flusses, der immer und notwendig den fließenden «Jetzt»-Punkt, die Phase der Aktualität hat und die Serien der voraktuellen und nachaktuellen (der noch nicht aktuellen) Phasen. Diese *präphänomenale*, *präimmanente Zeitlichkeit* konstituiert sich intentional als Form der zeitkonstituierenden Bewusstseins und in ihm selbst“ (H X, p. 83).

conștientizate intern, ci și fazele conștiinței timpului. Astfel, putem citi: „Prin aceea că fiecare fază o conștientizează retențional pe cea precedentă, ea include în sine printr-un lanț de intenții mijlocite întregul șir al retențiilor scurse“⁴³. Esențial este să înțelegem că modul în care retenția „cunoaște“ poziția ei și întregul lanț de modificări, este unul nemijlocit și nu reprezintă un act sau un gen special de dedublare de sine. Să recapitulăm: *retenția reține fără să obiectiveze*, ea vizează, adică „vede“ întregul șir, fiind însă o parte a acestuia, iar nu ulterioară lui sau în afara lui, ceea ce ar implica faptul că retenția și șirul ar sta față în față, implicație ce reabilitează modelul act-obiect. Husserl trebuie să ofere o descriere concludentă a unui asemenea mod de acces la fluxul conștiinței, pentru a demonstra că regresul infinit este oprit; căci, dacă acest flux ar fi accesibil prin percepție, atunci aceasta ar fi la rândul ei ceva temporal, ceea ce ar face necesară o nouă fundare a timpului immanent și tot așa la infinit.

Metaforic vorbind, retenția știe ce este și a câta este. Aflată în permanentă evanescență graduală, ea păstrează actualitatea ca punct de referință și reține tot șirul îndepărtării sale succesive față de acest punct, fiind garantul unui gen de memorie rudimentară a tuturor fazelor precedente (vezi H X, p. 81). Prin aceea că retenția este conștiința propriei ei „istorii“ și prin aceea că ea vizează mereu poziția ei în fluxul conștiinței și modificările pe care le suportă, ea vizează implicit schema schimbării. Această schemă este însă în fond schema fluxului absolut al conștiinței, care este constitutivă pentru acest șir de momente modificabile și evanescente.

Retenția nu este însă singurul conținut al conștiinței care „știe de sine“, ci Husserl atribuie această calitate tuturor tipurilor de conținuturi: „Este chiar un nonsens să se vorbească despre un conținut «inconștient», care abia ulterior ar deveni conștient.

43 „Indem jede Phase die voranliegende retentional bewusst hat, beschließt sie in einer Kette von mittelbaren Intentionen die gesamte Reihe der abgelaufenen Retentionen in sich“ (H X, p. 118).

Conștiința este necesarmente *conștiință* în toate fazele sale. Așa cum faza retențională o conștientizează pe cea precedentă, fără să o transforme în obiect, la fel și datul originar este deja unul conștient – și anume în forma specifică a lui «Acum» – fără a fi obiectualizat⁴⁴. Așadar, și în cazul unei impresii originare, pe lângă conștiința obiectului mai este dată și conștiința faptului că acest obiect este dat într-un Acum. Altfel spus, conținuturile sunt „conștiente în mod originar“, ele neavând nevoie de acte conceptuale, pentru a fi conștientizate de conștiință. Pe lângă intenționarea obiectelor, ele posedă, așa cum ne sugerează etimologia cuvântului, o *conștiință*, adică sunt însoțite de o „știință“ a propriului statut. În concluzie, *toate conținuturile conștiinței posedă un gen de autotransparență (Selbstdurchsichtigkeit)*. În opinia lui Husserl, autotransparența retenției implică și autotransparența propriilor sale modificări, ceea ce o face să fie singura care face posibilă autotransparența desfășurării tuturor conținuturilor conștiinței, așadar și autotransparența structurii fluxului conștiinței ca atare. Aceasta ține în fenomenologia husserliană a timpului locul conștiinței de sine, gândită aici la nivel preegologic⁴⁵.

44 „Es ist eben ein Unding, von einem «unbewussten» Inhalt zu sprechen, der erst nachträglich bewusst würde. Bewußtsein ist notwendig *Bewußtsein* in allen seiner Phasen. Wie die retentionale Phase die voranliegende bewußt hat, ohne sie zum Gegenstand zu machen, so ist auch schon das Urdatum bewußt – und zwar in der eigentümlichen Form des «jetzt» –, ohne gegenständlich zu sein“ (H X, p. 119).

45 Unii comentatori au atacat tocmai această ipoteză a conștientizării originare a oricărui conținut al conștiinței, insistând asupra persistenței regresului infinit în conștiința husserliană a timpului. O critică subtilă a acestei ipoteze husserliene o oferă M. Frank în cartea sa *Zeitbewußtsein*, citată anterior. Autorul consideră că „tocmai pe acesta [pe modelul conștiinței presupus de fenomenologia husserliană a timpului] se bazează cercul și regresurile de orice fel“ (cf. M. FRANK, *op. cit.*, p. 53). Această conștiință non-obiectuală a conținuturilor sale ar fi o modalitate de oprire a regresului, dacă ea nu ar fi *gândită* de Husserl după *tiparul reflexivității*, al unui act în care subiectivitatea se reîntoarce asupra sa, transformându-se în obiect. Deși Husserl subliniază permanent că retenția este conștientă de sine la un nivel prereflexiv, el face greșeala să conceapă această

Retenția se bucură de un statut privilegiat în accesul fluxului conștiinței la autotransparență și dintr-un alt motiv. Ea constituie *conditio sine qua non* a actelor „ce privesc înapoi“ (*rückschauende Akte*). Reamintirea nu doar re-prezintă obiectele temporale constituite, ci în același timp „face accesibil șirul fazelor constitutive“, accesibilitatea fiind caracterizată ca una quasi-obiectuală (vezi H X, p. 119). Retenția se dovedește a fi indispensabilă pentru transformarea conștiinței în obiect, ea făcând posibilă nu numai autotransparența non-obiectivantă a fluxului conștiinței, ci și reflecția asupra fazelor sale, în calitate de treaptă ulterioară a accesibilității sale. Numai pentru că se racordează retenției, o asemenea reflecție reușește să nu-și rateze obiectul. Husserl este convins că, prin afirmarea racordării reflecției la retenție, fenomenologia sa reușește să evite aporia teoriilor conștiinței de sine, bazate pe reflecție. În opinia sa, dacă

conștiință originară de sine ca pe o relație intențională (intenționalitatea longitudinală a retenției), ceea ce implică *per se* o distincție între *intenție* și *intendum*, acesta din urmă fiind un quasi obiect. Autorul crede că soluția ar fi ca Husserl să admită că nu orice conștiință este conștiință obiectuală, ceea ce ni se pare însă că ar submina fundamentul fenomenologiei sale – intenționalitatea. Frank gândește până la capăt această posibilitate astfel: chiar dacă Husserl ar renunța la a concepe conștiința de sine a fluxului ca pe o relație intențională și ar concepe-o ca pe ceva nerelațional, complet identic cu sine, chiar și în acest caz ar fi neclar cum o asemenea conștiință se poate diferenția în faze prezente, trecute și viitoare (*cf.* M. FRANK, *op. cit.*, p. 62). Concluzia comentatorului este că, „în mod evident, conștiința temporală este un fenomen care are nevoie, în calitate de fundament explicativ, atât de conștiința prereflexiv-instantanee, cât și de cea reflexiv-articulată“ (*cf.* M. FRANK, *op. cit.*, p. 66). Argumentarea sa ar putea fi infirmată dacă am reuși să arătăm în mod convingător că intenționalitatea longitudinală a retenției nu restabilește schema act-obiect. Nu întâmplător am acordat o deosebită atenție descrierii felului în care retenția „vede“, atât sub aspectul „transversal“, cât și sub cel „longitudinal“. M. Frank însuși admite că este posibilă o unitate în fenomene, concomitentă cu o „dublare a momentelor, fără ca această dublare să fie identică cu schema act-obiect“ (*cf.* M. FRANK, *op. cit.*, p. 65). În opinia autorului, J.-P. Sartre este cel care reușește să depășească, prin concepția sa asupra timpului, dificultățile sus-numite.

reflecția ar fi pur și simplu un act conceptual, atunci el nu ar putea accede „în mod original“, concepând mereu doar conținuturi deja modificate, deoarece „în timp ce el [actul conceptual] se construiește, ceea ce el trebuie să transforme în obiect este demult trecut și ar fi în genere de neatins pentru el – dacă nu presupunem întregul joc al conștiinței originare și al retențiilor“⁴⁶.

* * *

Dar să subliniem încă o dată specificitatea vizării prin retenție: intenționalitatea longitudinală este fără îndoială o intenție a ceva, ea nu este însă o reflecție asupra acestui ceva, nici o reprezentare a sa, și nici o intenționare a unui obiect. Intenționalitatea longitudinală a retenției poate fi caracterizată ca un fel de a avea în vedere structura formală a conștiinței, dar care nu se efectuează niciodată singură, ci întotdeauna în paralel cu intenționarea conținuturilor imanente ale retenției. Deși Husserl nu o spune explicit, acest fapt rezultă din formularea „intenționalitate *dublă* a retenției“, precum și din explicațiile de genul: intenționalitatea transversală și cea longitudinală ar fi „două intenționalități inseparabil unitare, ca două părți ale unui același lucru, ce se stimulează reciproc“ (H X, p. 83). În concluzie, *accederea la fluxul conștiinței nu este posibilă dacă conștiința nu este îndreptată asupra unui obiect temporal*. Autotransparența fluxului poate avea loc doar dacă are loc percepția unui obiect temporal. O conștiință vidă, dacă presupunem prin absurd că o asemenea conștiință ar exista, nu ar avea conștiință de sine.

La prima vedere, această constatare pare trivială, însă numai la prima vedere. Ea livrează un argument decisiv în favoarea non-obiectualității intenționalității longitudinale. Nu ne putem

46 Vezi H X p. 119, anexa IX: „indem er [der Auffassungsakt] sich aufbaut, ist das, was er zum Objekt machen soll, längst vorüber und wäre – wenn wir nicht das ganze Spiel von Urbewusstsein und Retentionen schon voraussetzten – für ihn gar nicht erreichbar“.

îndoi că retenția vizează un obiect temporal: ea se raportează mereu la conținutul prezent, prin care conștiința receptează mereu noi părți ale unui sunet, dar ea este îndreptată și asupra celor care nu mai sunt prezente, dar care sunt asociate celor prezente, asigurând astfel continuitatea obiectului temporal. Statutul conținuturilor – dacă ele sunt actuale, trecute sau și mai trecute – este unul pe care retenția îl revelează implicit, prin remarcarea unor diferențe, continuități, succesiuni. Conținuturile se deosebesc în general între ele prin aceea că sunt date în diferite grade de evanescență. Cu alte cuvinte, retenția nu vede niciodată diferența, continuitatea, succesiunea „în sine“, ci le decelează mereu pe exemplul conținuturilor imanente, ceea ce înseamnă că primele sunt avute în vedere nontematic, „în fundal“, așadar sunt vizate într-un mod și mai puțin obiectual decât conținuturile retenției, care sunt de asemenea vizate fără obiectivare. Rezumând, putem caracteriza modul în care retenția are cunoștință de fluxul absolut al conștiinței ca o *surprindere în câmpul privirii a nivelului constitutiv laolaltă cu ceea ce este constituit*.

Husserl subliniază mereu autonomia constituirii fluxului absolut al conștiinței, care se constituie pe sine. Mai mult decât atât, această constituire de sine este însoțită în mod necesar de autotransparență, aceasta ținând de „faptul originar“ al auto-constituirii sale: „Fluxul conștiinței imanente ce constituie timpul nu doar este, ci – oricât de straniu și, cu toate acestea, inteligibil este el – în sine, fluxul trebuie să apară sieși și, de aceea, fluxul însuși trebuie să fie necesarmente sesizabil pe parcursul curgerii sale. Faptul că fluxul își apare sieși nu necesită un alt flux, ci el se constituie ca fenomen în sine însuși“⁴⁷ (subl. n. A.

47 „Der Fluss des immanenten zeitkonstituierenden Bewusstseins ist nicht nur, sondern so merkwürdig und doch verständlich geartet ist er, dass in ihm eine *Selbsterscheinung des Flusses* bestehen und daher der Fluss *selbst notwendig im Fließen erfaßbar* sein muss. Die *Selbsterscheinung* des Flusses fordert nicht etwa einen zweiten Fluss, sondern als Phänomen konstituiert er sich in sich selbst“ (H X, p. 83).

Z.). Apariția sieși a fluxului este un caracter indispensabil al *modului său de a fi*. Într-una dintre anexe, Husserl vorbește chiar despre o „substanță preempirică, prefenomenală“, subliniind că nu este vorba despre o substanță reală, purtătoare de calități reale, ci de ceea ce este identic în fluxul absolut al conștiinței, adică de forma sa. Utilizarea termenului de substanță ne încurajează însă să afirmăm că Husserl distinge între o *ratio essendi* și o *ratio cognoscendi* a fluxului; mai precis, face o distincție între ceea ce fluxul este și modul în care acesta este accesibil subiectivității ce se simte acasă în timpul imanent. Pe de o parte, avem fluxul conștiinței ce se constituie el însuși pe sine și își apare sieși, pe de altă parte – subiectivitatea fenomenală, ce trăiește timpul imanent, dar care trebuie să poată accede și la acest nivel preempiric, prefenomenal al constituirii timpului. Cu alte cuvinte, Husserl pare să distingă între o problemă a modului de a fi al constitutivului și o problemă a modului în care acesta este accesibil la nivel fenomenal. Pentru acest aspect din urmă, să-i spunem epistemologic, aceeași anexă ne livrează o descriere convingătoare a modului în care accedem la această substanță prefenomenală și care poate servi ca argument suplimentar în favoarea tezei noastre că accederea la fluxul conștiinței se efectuează ca o surprindere în câmpul privirii a nivelului constitutiv laolaltă cu ceea ce este constituit: „Identicul este esența ce se conservă în flux în mod continuu și în comun, în individuația sa. În contemplarea substanței nu se face abstracție de fluxul conținuturilor ce sunt date în contemplare, privirea orientându-se spre general, ci fluxul plinătății temporale nu este pierdut din ochi și din el este *decelat* ceea ce este identic în el, ce *rămâne legat de el*“⁴⁸ (subl. n. A. Z.). Afirmția că fluxul își apare sieși

48 „Das Identische ist das im Flusse kontinuierlich gemeinsam sich erhaltende Wesen in seiner Individuation. Im Schauen der Substanz wird nicht Abstraktion von dem Fluß der im Schauen gegebenen Inhalte geübt und der Blick auf das Generelle gerichtet, sondern der Fluß der Zeitfülle wird im Auge behalten und aus ihm das Identische, das in ihm ist, *an ihn gebunden bleibt, herausgeschaut*“ (H X, p. 125).

este un enunț despre modul său de a fi, pe când intenționalitatea longitudinală a retenției se referă la modul în care fluxul este accesibil conștiinței interne a timpului. În cadrul interpretării de față, nu putem oferi un răspuns la întrebarea dificilă, dacă nu cumva atribuirea fluxului constitutiv al conștiinței unui mod propriu de a fi subminează chiar statutul transcendental al fenomenologiei conștiinței timpului, această chestiune fiind demnă de o cercetare aparte.

V. Calea spre o schimbare de paradigmă

Am arătat că, fără receptarea unui obiect temporal, nu ar fi posibilă nici autotransparența fluxului constitutiv. Însă acum apare o întrebare legitimă: dacă fluxul absolut al conștiinței nu se poate dispensa de temporalitatea imanentă pe care o constituie, atunci îl mai putem considera „absolut“? Mai mult, oare nu avem a face în acest caz cu situația în care „temporalitatea prefenomenală, preimanentă“ o presupune pe cea imanentă, când ea dimpotrivă ar trebui să o constituie pe aceasta din urmă? Dacă facem distincția între o presupunere în sens ontologic și una în sens epistemologic, vom observa că o presupunere în primul sens este exclusă, Husserl insistând asupra autonomiei constituirii fluxului originar al conștiinței, de care ține indispensabil autonomia autotransparenței. Spre deosebire de aceasta, se poate într-adevăr vorbi de o presupunere în sens epistemologic, deoarece am arătat că acest flux absolut nu este sesizat de conștiința temporală nici printr-o experiență extraordinară, emfatic vorbind „în afara timpului și spațiului“, nici printr-o facultate specială, menită să fie utilizată doar în cazuri deosebite, ci devine accesibil doar *în* și *prin intermediul* timpului imanent. Acest flux poate fi *întrezărit* de conștiință doar în conțințurile temporale, așa cum, metaforic vorbind, întrezărim urzeală, atunci când privim o țesătură. În acest sens epistemologic, fluxul presupune într-adevăr timpul imanent, dar

acest gen de presupunere nu afectează autoconstituirea sa și, în ultimă instanță, nu împiedică desemnarea lui ca absolut.

Aceste explicații arată în mod evident că Husserl încearcă să depășească hiatusul dintre fenomenal și prefenomenal, dintre fluxul absolut al conștiinței, care este atemporal, pe de o parte, și timpul imanent cu obiectele percepute în acesta, pe de altă parte. Ideea că fluxul constitutiv se manifestă prin intermediul timpului imanent – fără a deveni fenomen în sens uzual, fără a deveni vreodată obiect pentru conștiința temporală – oferă o soluție proprie la vechea problemă a separației dintre nivelul constitutiv și cel constituit, dintre atemporal și temporal. După cum am arătat, criticii care consideră că orice fundare de factură transcendentă este afectată de regresul infinit al fundării se sprijină în primul rând pe postularea unei separații de nedepășit dintre nivelul manifest și cel al condițiilor de posibilitate.

Dacă, în opinia lui Husserl, nivelul constitutiv nu apare niciodată ca atare, ci numai prin ceea ce este dat în experiență, fără a fi identic cu aceasta, fenomenologia conștiinței interne a timpului se vede confruntată cu o nouă problemă și anume: *cum putem identifica în ceea ce se arată ceea ce nu se arată, dar care ține de acesta, fundamentându-l?* Pentru a putea întrevădea ceea ce nu se arată, trebuie să putem *interpreta* ceea ce se arată. Astfel, fenomenologia transcendentă pregătește terenul pentru o schimbare de paradigmă, care are loc odată cu elaborarea *fenomenologiei hermeneutice* a lui Martin Heidegger. Pentru aceasta din urmă, important nu este să cerceteze în detaliu modurile în care se construiește experiența, ci să observe cum se arată lucrurile. Iar acestea se arată fără îndoială, însă nu nemijlocit drept ceea ce sunt, ci prin altceva decât ele însele sau, de cele mai multe ori, astfel încât manifestarea lor este ocultată de dimensiunea ascunderii. Acest aspect este valabil și pentru existența umană, – ea se dezvăluie sieși, dar se și închide sieși în același timp. Fenomenologia hermeneutică nu-și mai sprijină discursul pe primatul subiectivității care gândește, ci pornește de la existența aici și acum a ființei

umane într-o lume care se arată și se ascunde în același timp⁴⁹. Dominanța primatului lui *ego cogito* în fenomenologia husserliană l-a făcut pe Heidegger să împărtășească constant convingerea că maestrul său a rămas „împotmolit“ într-o metafizică a prezenței, chiar dacă discipolul luase cunoștință de textul prelegerilor despre conștiința internă a timpului, care expun concepția unui prezent diferențiat și în care retenției i se atribuie un rol cel puțin la fel de important în constituirea timpului ca și prezentului. Heidegger a omis să ofere o interpretare detaliată a textelor despre conștiința temporală și nu a văzut similitudinile dintre propria sa concepție asupra temporalității și concepția maestrului său. Iată unele dintre aceste similitudini: înțelegerea dimensiunilor timpului ca niște orizonturi temporale; întrepătrunderea dimensiunilor temporale, autotransparența fiindului temporal. Fără îndoială, o explicație plauzibilă a acestei nereceptivități ar fi aceea că Heidegger a luat cunoștință de prelegerile husserliene despre conștiința internă a timpului abia în anul 1926, când a fost însărcinat să le publice, iar atunci opera sa *Sein und Zeit* era deja scrisă⁵⁰. Rădăcinile acestei nereceptivități sunt însă mai profunde; Heidegger tratează problema timpului, situând-o pe o cu totul altă bază decât *ego cogito*. Ființa umană nu este pentru el o conștiință orientată spre

49 Raportul dintre fenomenologia transcendențială și cea hermeneutică este o temă mult prea complexă pentru a putea fi discutată pe larg în cadrul acestui articol. La o mai bună înțelegere a recepției de către Husserl a analiticii existențiale a discipolului său poate contribui lectura notelor făcute de Husserl pe parcursul lecturii operei lui M. Heidegger *Ființă și timp* (vezi E. HUSSERL, *Notes sur Heidegger*, Les Editions de Minuit, Paris, 1993). Articolul cercetătoarei D. SOUCHE-DAGUES, „La lecture husserlienne de *Sein und Zeit*“, inclus în această ediție, oferă un rezumat concludent al divergențelor dintre cei doi gânditori, mai ales sub aspectul problematicii ontologice.

50 Aceasta este opinia lui R. BERNET, expusă în articolul „Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und Heidegger“, în *Heidegger Studies*, vol. 3-4 (1987-1988), Duncker&Humblot, Berlin, p. 89. Articolul oferă o privire de ansamblu asupra raportului dintre cei doi gânditori, vizând în special problema timpului.

perceperea obiectelor, ci o existență finită, ale cărei acte cognitive sunt întrepătrunse și influențate inevitabil de afectivitate. Odată cu aceasta din urmă, trecutul capătă o relevanță sporită pentru trăirea prezentului; abia trecutul îi deschide *Dasein*-ului orizontul în care i se revelează prezentul. Adevărata descoperire heideggeriană rezidă însă în atribuirea unui primat viitorului în constituirea locului-de-deschidere (*das Da*) ființei umane. Numai deschiderea *Dasein*-ului către moarte, care este viitorul prin excelență – adică unul care nu va fi trăit niciodată ca prezent – îi permite *Dasein*-ului să acceadă la ființarea autentică, adică să devină ființare umană în sensul deplin al cuvântului. Fără a fi dat vreodată ca „idee distinctă și clară“, viitorul determină totuși orice comportament al *Dasein*-ului aici și acum. Fascinat de idealul fenomenologiei ca știință riguroasă, Husserl nu putea concepe că problema morții poată intra sub incidența fenomenologiei; analitica existențială, din punctul lui de vedere, nu era nimic altceva decât o antropologie filozofică, iar problema sus-numită – o intruziune a iraționalității în discursul filozofic.

STRUCTURA TIMPULUI LA MERLEAU-PONTY

Adrian NIȚĂ

This article analyses whether for Merleau-Ponty time is linear or has a certain structure. Other related questions that I raise are: is time a series of „now“? Can present influence the past? Can the past or the future influence the present? In order to answer these questions, I present some aspects of the relationship between time and memory, time and language, time and consciousness. The problem of temporality is approached from the perspective of the intentional structure of time, from de perspective of the protensions and retentions and, finally, of the primacy of present.

Am să încep acest studiu prin evocarea a trei scene din romanul *Ispășire*, de Ian McEwan. În prima scenă, Briony, o adolescentă cu pretenții de scriitoare, asistă din camera sa la o ceartă petrecută între sora sa, Cecilia, și băiatul menajerei, Robbie. Situată la câteva zeci de metri depărtare, nu poate auzi ce-și vorbesc cei doi, dar cum are o imaginație bogată, încearcă să își închipuie. Dar să vedem ce vede fata. Vede că sora sa stă de vorbă destul de aprins cu băiatul, gesticulând intens. Apoi își dă seama că sora sa ține în mână o vază prețioasă, cu flori, pe care evident trebuia să o umple cu apă. Apoi vede cum cei doi trag de vază, aceasta se crapă și cade în apă. Rapid, sora sa se dezbracă, rămânând numai în lenjeria intimă și se afundă în apă ca să culegă resturile vasei. Neștiind ce este iubirea, cum se manifestă, cum se comportă adulții în fața ei etc., Briony crede că asistă la o discuție obișnuită. Gestul sorei sale de a se dezbrăca în fața băiatului (absolut incredibil, dacă ne gândim că suntem în anii '30) nu are cum să fie interpretat cu vreo tentă sexuală. Căci adolescența nu cunoaște nici codurile sexualității, nici eventualele semnificații psihanalitice ale unui astfel de gest.

O a doua scenă pe care vreau să o evoc aici o arată pe Briony ce duce o scrisoare de la Robbie către sora sa, în care acesta este hotărât să își declare iubirea. Numai că, distrat ca orice îndrăgostit, îi trimite fetei o ciornă în care, culmea, utilizează un cuvânt obscen. Mânată de curiozitate, Briony deschide scrisoarea, apoi, neînțelegând acel cuvânt, i-o arată verișoarei ei mai mari, Lola. Aceasta îi spune că băiatul este obsedat sexual, mai mult, că este extrem de periculos. În acest moment, ea reconsideră scena de la fântână și modifică complet datele problemei: este convinsă că băiatul a agresat-o pe fată, fiind un periculos obsedat sexual.

În fine, a treia scenă, în seara aceleiași zile, Briony surprinde o scenă violentă petrecută la câțiva pași de ea, dar pe întuneric. Lola este agresată, iar adolescența nu a putut vedea pe agresor, i-a văzut doar silueta în întuneric, îndepărtându-se. Reamintindu-și scena de la prânz și scena scrisorii, ea este convinsă că agresorul este periculosul obsedat sexual, fiul menajerei. Dacă în scena a doua trecutul este modificat, aruncându-i o lumină dinspre prezent, în scena a treia prezentul este modificat, aruncându-i o lumină dinspre trecut¹.

Cum sunt posibile aceste situații? Cum poate trecutul să fie afectat de prezent? Cum poate prezentul să fie afectat de trecut (sau de viitor)? La toate aceste întrebări oferă un posibil răspuns teoria structurii timpului elaborată de Merleau-Ponty. Textul nostru este structurat pe trei paliere, având în vedere principalele elemente de care ar trebui să se țină seama atunci când se abordează problema memoriei: limbajul, conștiința și temporalitatea. Vom aborda, pe scurt, primele două aspecte, memorie și limbaj, respectiv memorie și conștiință, și ne vom concentra mai mult asupra relației dintre memorie și temporalitate. Aici vom discuta despre structura intențională a timpului, despre retenții și protensii și, în fine, despre primatul prezentului.

1 I. McEWAN, *Ispășire*, trad. rom. V. Stanciu, Polirom, Iași, 2003.

1. Memorie și limbaj

Un prim palier de analiză al problemei memoriei este cel al limbajului. Memoria este eminentă o problemă de limbaj, deoarece amintirile sunt grupate și ordonate în sertarele lingvistice ale minții noastre. Desigur, există și memoria imaginilor, memoria mirosurilor etc., dar la un nivel mai elevat și acestea sunt ordonate în sertare lingvistice. (Probabil că discuția ar fi mai complicată dacă am avea în vedere problema memoriei la animale. Părerea mea este că și aici există un limbaj, nearticulat, este adevărat.)

Una dintre cele mai importante idei filozofice ale lui Merleau-Ponty este aceea a *ambiguității sensului*. Chiar dacă omul este o ființă ce poate avea un limbaj clar și distinct, cum pretind raționaliștii, în viața cotidiană claritatea, distincția și evidența sunt atinse foarte greu și cu multe eforturi. Această ambiguitate nu este exterioară limbajului, ci este intrinsecă, constitutivă.

Ambiguitatea sensului apare în legătură cu corporalitatea mea, cu faptul că am mâini și picioare, că port în mine o lume, că am intenții ce pot afecta mediul înconjurător prin caracteristici pe care nu eu le aleg. Aceste intenții constituie un sistem în care, pe de o parte, sunt cuprinse toate obiectele posibile, iar pe de altă parte aceste obiecte nu îmi sunt proprii, ci: „vin de la depărtări mai mari decât mine și nu sunt surprins să le regăsesc la toți subiecții psihofizici a căror organizare este asemănătoare cu a mea“². Există niște „forme privilegiate“ ce dau seama de „structurile perceptive“ care, deși ambigue, dezvăluie și mai bine prezența în noi a unei valorizări spontane: „fiind figuri plutitoare, care propun, rând pe rând, diferite semnificații“³. Tocmai pe acest fundal se manifestă libertatea, și trebuie să

2 M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia percepției*, trad. rom. I. Câmpeanu și G. Vătăjelu, Aion, Oradea, 1999, p. 512.

3 *Ibidem*.

amintim acest aspect, pentru că ne oferă o bună sugestie pentru problema de față. Libertatea aduce la suprafață ceea ce este mai profund în structura sensului prezent în noi. Dar, spre deosebire de Sartre, care consideră că omul este condamnat la libertate, Merleau-Ponty are bune temeiuri să conchidă că omul este condamnat la sens.

2. Memorie și conștiință

Un al doilea palier al analizei memoriei îl reprezintă conștiința. Este celebră critica pe care o face Merleau-Ponty cartezianismului, în special dualismului cartezian, și înțelesului pe care acesta îl dă lui *cogito*. Faptul că autorul *Fenomenologiei percepției* susține primatul ontologic al fenomenului conduce la o depășire a subiectivului și obiectivului. Să facem din nou apel la Sartre: acesta consideră că există o distincție netă între conștiință (pentru-sinele) și ființă (în-sinele). Pentru el, sinteza celor două este de neconceput. În schimb, pentru Merleau-Ponty sinteza pentru-sinelui și a în-sinelui nu numai că este posibilă, dar se realizează în orice moment sub ochii noștri, în fenomen. Acesta este ceea ce Merleau-Ponty numește „a fi în lume“ (*être-au-monde*).

Acest primat ontologic al fenomenului (teză considerată de unii comentatori a fi miezul ontologiei lui Merleau-Ponty și ideea ce unește *Fenomenologia percepției* cu *Vizibilul și invizibilul*⁴) este răspunsul dat de Merleau-Ponty dificultăților ridicate de conceperea conștiinței drept *cogito*. Trebuie subliniat că, deși Husserl, Heidegger și Sartre (autorii care au influențat fundamental gândirea lui Merleau-Ponty) nu au aceeași poziție cu Merleau-Ponty în privința conceperii conștiinței, fiecare dintre ei a îmbrățișat, într-un fel propriu, teza primatului

4 M. C. DILLON, *Merleau-Ponty's Ontology*, Indiana Univ Press, Bloomington, 1988, cap. 5.

ontologic al fenomenului. Pentru Husserl, fenomenologia este știința fenomenului pur: pe calea reducăiei fenomenologice fiecărei trăiri psihice îi corespunde un fenomen pur, ce își relevă esența imanentă ca un dat absolut⁵. Pentru Heidegger, fenomenul este o modalitate deosebită de survenire, este ceea ce se arată pe sine în sine însuși⁶.

Dar care este relația lumii fenomenale cu lumea subiectivă și cu lumea obiectivă? Dacă vom nota că lumea fenomenală este imanent-transcendentă (în sine pentru noi), lumea subiectivă este imanentă (pentru noi), iar lumea obiectivă este transcendentă (în sine), atunci răspunsul poate fi următorul: lumea fenomenală este anterioară ontologic și epistemologic lumii subiective și lumii obiective⁷. În acest fel, dualismul cartezian, și accentul pus de acesta pe *cogito*, vor fi definitiv depășite.

Să nu scăpăm totuși din atenție problema memoriei. Sub influența lui Descartes, probabil că am fi tentați să spunem că există amintiri ale corpului (legate de diferite mișcări, de plăcere sau durere) și amintiri al minții (anumite idei care ne-au impresionat). Acest dualism al memoriei este respins de Merleau-Ponty dacă avem în vedere analiza pe care o face corpului și schimbării rolului și funcțiilor acestuia în ceea ce privește cunoașterea și existența. Corpul, prin intermediul gesturilor, devine idee sau intenție pe care urmează să o comunice. Corpul nu mai apare ca o substanță întinsă, așa cum este conceput în cartezianism⁸. Pe de altă parte, conștiința, după cum am văzut mai sus, nu este simpla identificare cu o idee sau cu ansamblul ideilor. Conștiința nu este „locul“ indubitabilului,

5 E. HUSSERL, *Ideea de fenomenologie*, in *Scrieri filosofice alese*, trad. A. Boboc, Editura Academiei, București, pp. 90-91.

6 M. HEIDEGGER, *Ființă și timp*, trad. G. Liiceanu și C. Cioabă, Humanitas, București, 2003, p. 7.

7 M. C. DILLON, *op. cit.*, p. 88.

8 M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia percepției*, *op. cit.*, p. 243.

al absolutului, al evidenței. Nu este deloc absolut certă nici îndoiala, nici cugetarea, nici că, dacă mă îndoiesc, atunci exist. Conștiința este după Merleau-Ponty locul *echivocului*, al ambiguității, iar asta nu este o lipsă a sa, o imperfecțiune, ci este chiar definiția conștiinței⁹.

Constatăm că am plecat de la ambiguitățile limbajului și am ajuns la ambiguitățile conștiinței. Pentru a vedea dacă și timpul este ambiguu, vom analiza relațiile memoriei cu temporalitatea, sperând să punem în evidență structura timpului.

3. *Memorie și temporalitate*

3.1. Timpul ca rețea de intenționalități

Cel de-al treilea palier al analizei memoriei urmărește să pună în evidență relațiile dintre memorie și temporalitate, convinși fiind că nu putem înțelege memoria fără să înțelegem natura și structura timpului. Trebuie spus din capul locului că, după Merleau-Ponty trecutul, prezentul și viitorul sunt dimensiuni ale subiectivității: trecutul nu este pur și simplu trecut, ci este trecutul meu; viitorul nu este un simplu viitor, ci este viitorul meu. Trecutul nu există decât atunci când o subiectivitate vine să frângă plinătatea ființei, schițând în ea o perspectivă, introducând aici non-ființa¹⁰. Avem aici din plin ambiguitatea timpului și vedem cum această ambiguitate a timpului este chiar mai profundă decât celelalte ambiguități, punând în lumină însăși neființa.

Deși imaginea timpului liniar sau a timpului ca un râu sunt des folosite pentru a înțelege natura timpului, Merleau-Ponty arată că timpul ca un râu ne oferă o imagine falsă deoarece ar fi nevoie de un spectator care să fie pe malul râului dar care astfel să fie în afara timpului, sau într-un alt timp, ceea ce este absurd. Timpul

⁹ *Ibid.*, p. 395.

¹⁰ *Ibid.*, p. 490. Vezi și pp. 480, 484.

nu este succesiunea liniară de momente prezente, de acum-uri care trec unele în altele, devenind din momente ale trecutului momente ale viitorului¹¹. Nici la nivelul conștiinței, dacă vrem să subliniem idealitatea și subiectivitatea timpului, timpul nu este o succesiune de evenimente: timpul este o instituire, un sistem de echivalențe¹².

Ideea fundamentală a teoriei timpului este ideea înfășurării: Merleau-Ponty își propune să înlocuiască imaginea timpului liniar cu cea a timpului istoric bogat în semnificații, înfășurat într-un timp obiectiv¹³. Vom avea astfel o înfășurare a trecutului, prezentului și viitorului într-o rețea complexă de intenționalități. Prin această imagine putem înțelege mai bine un scurt fragment din lucrarea *Le visible et l'invisible*: „trecutul și prezentul sunt *Ineinander* – înfășurat, înfășurător – și chiar aceasta este carnea“¹⁴.

Trecutul, prezentul și viitorul iau naștere prin experiența noastră perceptivă. Atunci când percep un obiect, cu toate părțile lui, chiar și cele aflate în partea opusă privirii, percep și părțile lui temporale, chiar și momentele trecute sau viitoare. Este evident că obiectul a existat și acum o secundă, și acum un minut, poate și acum o lună. Văzându-i consistența, pot fi convins că va exista și peste o secundă, și peste o oră sau o lună. Există un anumit orizont temporal în care are loc perceperea obiectelor. În spatele obiectului se află orizontul său temporal, ziua scursă, iar în fața lui se află orizontul temporal al serii și al nopții ce urmează. Obiecția ce se poate ridica cu privire la un trecut îndepărtat poate fi eliminată dacă vom lua în considerație că acest trecut îndepărtat are și el propriul său orizont temporal. El este trecut numai în raport cu perspectiva mea, altfel acest moment temporal a fost

11 *Ibid.*, p. 395.

12 M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964, p. 238.

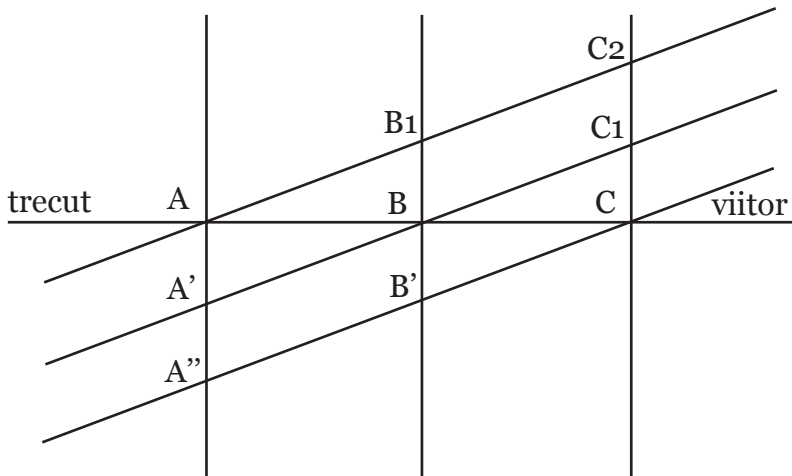
13 M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia percepției*, *op. cit.*, p. 395.

14 M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 321.

cândva prezent, încadrat de un orizont al trecutului și un orizont al viitorului. „Când evoc un trecut îndepărtat redeschid timpul, mă repun într-un moment în care acesta avea încă un orizont de viitor care acum s-a închis, un orizont de trecut apropiat, îndepărtat acum. Deci, totul mă trimite la câmpul de prezență, ca și la experiența originară în care timpul și dimensiunile sale apar în *persoană*, fără distanță între ele, într-o evidență ultimă. Acolo vedem viitorul care alunecă în prezent și în trecut.”¹⁵

Un alt aspect care trebuie subliniat este că cele trei dimensiuni ale timpului nu sunt date prin acte discrete: nu îmi reprezintă ziua, ci ziua apasă asupra mea cu toată greutatea; nu evoc un amănunt al zilei trecute, dar am puterea să o fac, pentru că ziua este încă aici; nu mă gândesc la seara ce va veni, căci seara este aici, la fel cum partea din spatele obiectului, deși nu o văd, este prezentă¹⁶.

Ideea că timpul nu este o linie, ci o rețea, și mai precis o rețea de intenționalități, poate fi mai bine pusă în evidență prin prezentarea diagramei structurii timpului:



15 M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia percepției*, op. cit., pp. 484-485.

16 *Ibid.*, p. 485.

Aceste intenționalități care mă ancorează într-un mediu sunt numite de Merleau-Ponty (urmând desigur pe Husserl) retenții și protensii ce pornesc de la câmpul perceptiv mai degrabă decât de la un eu (*je*) central. Corpul meu perceptiv este cel care „își târăște după el” orizontul de retenție și mușcă din viitor prin protensiile sale¹⁷.

Revenind la problema continuității, pe care o putem ilustra acum mai bine, să observăm că, prin această tăietură instantanee în timp, trecutul, prezentul, viitorul, retențiile A', A'', B' și protensiile B1, C1, C2 nu mai apar ca momente discrete. Țâșnirea unui moment prezent nu provoacă o tasare a trecutului și o zguduire a viitorului; un moment prezent nu este nimic altceva decât trecerea unui viitor în prezent și a fostului prezent în trecut. Cu alte cuvinte, timpul se deplasează de la un capăt la altul printr-o singură mișcare, fiind o fugă generală în afara Sinelui¹⁸.

3.2. Retenții și protensii

Foarte importantă în acest context este punerea în lumină a retențiilor și protensiilor. Atunci când trecem de la A la B observăm din diagramă că A se proiectează în A' (A' fiind retenția lui A) printr-un fel de sinteză de identificare. În același timp, C se proiectează în C1 (C1 fiind protensia lui C). Diagrama se continuă cu explicitarea trecerii din momentul B în momentul C, caz în care momentul trecut B se proiectează în B', iar retenția A' se proiectează în A'', devenind o retenție a retenției. Să ne gândim la o amintire pe care o avem legată de un timp trecut A. Dacă suntem în punctul B legătura cu A se face prin A', iar dacă suntem în punctul C, prin A''. Prin retenție sau retenția retenției am punctul A în „individualitatea

¹⁷ *Ibid.*, pp. 485-486.

¹⁸ *Ibid.*, p. 489.

lui irecuzabilă“, fundamentată o dată pentru totdeauna pe trecerea lui în prezent, pentru că văd *Abschattungen*-urile A', A" țâșnind din el"¹⁹.

În acest fel, orice moment precedent suferă o modificare în fiecare moment următor, după cum foarte frumos spune Merleau-Ponty: „îl țin încă în mână, este aici și totuși apune deja, coboară dedesubtul liniei prezenturilor; pentru a-l păstra, trebuie să întind mâna printr-un strat subțire de timp. Este într-adevăr el, am puterea să îl regăsesc așa cum tocmai a fost, nu sunt separat de el, dar, în cele din urmă, acest moment nu ar fi trecut dacă nu s-ar fi schimbat nimic și el începe deja să se profileze sau să se proiecteze pe fondul prezentului meu, deși acum câteva clipe a fost însuși prezentul meu. Când apare un al treilea moment, a doilea suferă o nouă modificare; era retenție și devine retenție a retenției, stratul timpului se îngroașă între mine și el"²⁰. Tot așa se întâmplă și în cazul viitorului: este aici, deși a apus deasupra liniei prezenturilor etc.

Dacă liniile verticale și momentele respective (A, A', A'') sunt reunite printr-o sinteză de identificare, liniile oblice și momentele respective (de exemplu, A', B1, C1) își datorează unitatea unei sinteze de tranziție, în măsura în care se prezintă ca desfășurări, ca ieșind unele din altele. Timpul nu este un sistem de poziții obiective prin care trecem, ci este „un mediu în mișcare ce se îndepărtează de noi“.

Am spus mai sus că A se deplasează printr-o singură mișcare. Acest fapt este posibil prin trecerea retențiilor în protensii. În orice moment, sistemul de retenții se îmbogățește cu ceea ce cu o clipă mai înainte era în sistemul protensiilor. Departe de a fi vorba de mai multe fenomene legate, Merleau-Ponty subliniază că avem în această curgere un singur fenomen: timpul este unica mișcare ce se potrivește, în toate părțile sale, cu sine, la fel cum pentru a efectua un gest sunt implicați toți

¹⁹ *Ibid.*, p. 487.

²⁰ *Ibid.*, pp. 485-486.

mușchii necesari pentru a efectua această mișcare. Această fugă generală în afara Sinelui, care este timpul, se explică printr-un fel de explozie, de dezintegrare a lui B în B', a lui A' în A", a lui C în C1, a lui C1 în C2 etc. Prin această explozie se emit retențiile și protensiile (este implicată aici o importantă idee din fizica particulelor elementare).

Această explozie, această dezintegrare nu duce însă la o distrugere a individualității momentelor. Acestea se păstrează în orizontul unei noi retenții sau al unei noi protensii: „dezintegrarea desface ceea ce a făcut trecerea de la viitor la prezent: C se află la capătul unei lungi concentrări care l-a condus la maturitate; pe măsură ce se pregătea, își semnala prezența prin *Abschattungen*-urile din ce în ce mai puține, se apropia în persoană. Când a ajuns în prezent, a adus cu sine geneza sa, a cărei limită era, precum și prezența apropiată a ceea ce trebuia să vină după el. Astfel încât, când această prezență se realizează și îl împinge în trecut, ea nu îl privează brusc de ființă; dezintegrarea este întotdeauna inversul sau consecința maturizării sale. Într-un cuvânt, de vreme ce a fi și a trece sunt sinonime în timp, devenind trecut, evenimentul nu încetează să existe”²¹.

Trecerea de la A la B sau de la B la C nu este privită din exterior, ca și cum eu aș fi spectatorul ei, ci chiar eu sunt cel care o efectuez, „sunt deja în prezentul ce va veni, așa cum gestul se află deja în scopul pe care îl are”²². Merleau-Ponty este îndreptățit să conchidă că „eu însumi sunt timpul, un timp care «rămân» și nu «se scurge», nici nu se «schimbă»”²³. Momentele temporale, în măsura în care se suprapun, se confirmă unele pe altele, explicitează ceea ce era implicat în fiecare, exprimă fiecare o singură „explozie“, sau un singur acces, și anume subiectivitatea: timpul este o dimensiune a ființei.

21 *Ibid.*, p. 489.

22 *Ibid.*, p. 491.

23 *Ibid.*, p. 491.

3.3. Primatul prezentului

Această structură înfășurată a timpului poate ridica o problemă legată de celebrele considerații ale lui Augustin cu privire la trecut și viitor: cum putem susține realitatea trecutului când vedem că el nu mai este, respectiv cum putem admite viitorul când el nu este încă? Dacă Augustin a găsit o ingenioasă soluție filozofică, afirmând că trebuie să existe un prezent al trecutului, un prezent al prezentului și un prezent al viitorului, după Merleau-Ponty, soluția este oarecum mai simplă, deși privilegiază tot dimensiunea prezentului: trecutul și viitorul sunt posibile întrucât există prezent, sau, altfel spus, dacă nu ar exista prezentul, nu ar exista nici trecut nici viitor. Din diagrama structurii timpului, se observă că fiecare moment prezent reprezintă o intersecție a două orizonturi: un orizont de retenții și un orizont de protensii. Acestea sunt date în măsura în care este dată dimensiunea prezentului. Timpul există pentru mine numai în măsura în care mă aflu în el, mă descopăr angajat în timp. Faptul că nu toată ființa temporală îmi este dată (trecutul și viitorul) nu face decât să sublinieze ideea locuirii timpului: „propriul corp nu este în spațiu și în timp, ci locuiește spațiul și timpul”²⁴.

Accentul pus pe corporalitate explică această privilegiere a prezentului: corpul meu este cel care vorbește, cel care percepe și simte; generalizând, putem spune: corpul este carnea lumii (avem aici principalii termeni ai ontologiei lui Merleau-Ponty). Observăm că ființa și conștiința coincid exact în această intersecție a prezentului. Să ne gândim la o amintire: amintirea scrisorii. Când își amintește acel episod, Briony vizitează trecutul. Această imagine, această reprezentare este adusă în ființă de către conștiința sa. Are loc un fel de percepere a acelei imagini, oferite de imaginație (o imaginație reproductivă, este

24 *Ibid.*, p. 173.

adevărat; dar cred că se pot găsi argumente și pentru ceea ce oferă imaginația productivă). În perceperea imaginii oferite de imaginație, ființa este una cu conștiința nu pentru că ființa ar fi redusă la anumite cunoștințe și ar fi desfășurată în fața ochilor minții, ci pentru că „a avea conștiință, arată Merleau-Ponty, înseamnă în acest caz „a fi în ...”²⁵.

Ca să revenim la exemplul dat la început, am văzut cum în scena a doua trecutul este reconsiderat din perspectiva prezentului, iar în scena a treia prezentul este reconsiderat din perspectiva trecutului. Acest lucru este posibil deoarece momentele temporale se pot ușor deosebi, cu toate că există o continuitate între ele, de care aminteam mai sus. Orice moment prezent reafirmă prezența întregului trecut pe care-l alungă și în același timp anticipează prezența întregului viitor. Prezentul nu este închis în sine, nu există izolat de orizontul de retenții și protensii. Acestea sunt desfășurate în orice moment prezent, chiar dacă de multe ori nu ne dăm seama, deoarece retențiile și protensiile sunt latente. Devenim conștienți de ele atunci când căutăm în memorie un eveniment trecut, sau atunci când căutăm o soluție la o problemă ce ne așteaptă în viitor: „nu există un prezent, apoi un alt prezent care îi succede în ființă, nici măcar un prezent cu perspective de trecut și de viitor urmat de un alt prezent în care aceste perspective ar fi tulburate, astfel încât ar fi necesar un spectator identic pentru a opera sinteza perspectivelor succesive: există un singur timp care se confirmă pe sine, care nu poate să aducă nimic în existență dacă nu l-a fondat deja ca prezent și ca trecut ce va veni și care se stabilește dintr-o dată”²⁶.

Privilegierea prezentului are o consecință importantă: subiectivitatea, ca o succesiune a stărilor de conștiință, apare ca desfășurându-se cu precădere în dimensiunea prezentului. Se ajunge astfel la necesitatea de a admite o subiectivitate ultimă,

25 *Ibid.*, p. 494.

26 *Ibid.*, p. 490.

dar care să fie considerată în alt registru în raport cu timpul. Pentru a vedea mai bine lucrurile, să plecăm de la conștiința timpului: dacă conștiința timpului este alcătuită din stări de conștiință ce se succed, este nevoie de o nouă conștiință care să aibă conștiința acestei succesiuni, și așa mai departe. Prin urmare, suntem obligați să admitem o conștiință care să nu aibă în spatele ei o altă conștiință, așadar o conștiință care să nu fie desfășurată în timp. Această conștiință fără timp este intratemporală, afirmă Merleau-Ponty, urmând pe Husserl, ceea ce înseamnă că pentru această subiectivitate ultimă care nu este în timp a fi în prezent înseamnă a fi dintotdeauna și pentru totdeauna²⁷.

²⁷ *Ibid.*, p. 492.

STRATEGII MNEMOTEHNICE-NARATIVE ÎN RELIGIILE ABRAHAMICE: „POVESTEA LUI MOISE“

Silviu LUPAȘCU

The following study on the mnemotechnical strategies included in the Abrahamic religions – Judaism, Christianity and Islam – reveals the convergence of three monotheistic narrative perspectives focused on the founding personality of Moses. The third book of the *Mathnawi* of Jalal-ud-din Rumi (1207-1273 AD) contains a triple re-writing of the myth of Moses, at the crossroad of the Abrahamic religious spaces: a re-writing of the Biblical narrative, a re-writing of the Qur’anic narrative, and a re-writing of the narrative concerning the “star” and the “massacre of the innocents”, enframed in the tradition of the Synoptic Gospels. In the history of religions, the hermeneutical value of Rumi’s narrative about Moses is outstanding. It proves the phenomenological aim of the mnemotechnical-narrative-rhetoric strategies used in order to transmit and develop the memory about the life and deeds of Moses as a founding prophet of the Abrahamic religious spaces. Successive re-writings invest the personality of Moses with multiple identities and create an unbridgeable gap between the historical Moses and the mythical Moses. On the other hand, through his own re-writing of the Abrahamic sacred texts, Rumi achieves a harmonious syncretism of the Abrahamic traditions regarding the coming of the founding prophet and the coming of the Messiah. Thus, due to the exquisite beauty of Rumi’s Persian literary art, and to his refined Mevleviyya Sufi theology, a complex spiritual network of ideas and symbols create an effect of parallel narrative mirrors between the Bible, the Qur’an and the Gospel, and relate the “child Moses” to the “child Jesus”.

O abordare fenomenologică a coexistenței spațiilor religioase abrahamice se cuvine să înceapă prin a reliefa importanța pierderilor și recuperărilor de informații, în cadrul istoriei religiilor. Pierderile de informații mărturisesc adeseori despre

existența unei distanțe, a unui *écart*, între diferitele niveluri ce alcătuiesc imaginea de ansamblu a unor personaje sau evenimente din cuprinsul istoriei religiilor: nivelul istoric, nivelul mitologic, nivelul istoriografic, nivelul narativ, nivelul exegetic. Strategiile mnemotehnice care vizează recuperarea informațiilor – pierdute prin ineluctabila continuitate a căderii în timp – acoperă un câmp vast de metode și mijloace de investigație, de la cele de natură arheologică sau istoriografică, la demersuri de tip hermeneutic, narativ, filozofic sau teologic.

În cuprinsul acestui studiu, demersul recuperatoriu va fi focalizat asupra unei singure strategii de ordin mnemotehnic-narativ, rescrierea, precum și asupra rolului acesteia în definirea și reconstruirea identității istorice și mitologice a lui Moise, prin rememorarea limitei spirituale privilegiate care apropie și separă, concomitent, spațiile religioase abrahamice. Din perspectiva mnemotehnică a scrierii și rescrierii textelor sacre sau a textelor redactate în proximitatea sacrului, este irelevant, în ultimă instanță, dacă narațiunile despre Moise reconstruiesc un adevăr istoric sau un adevăr mitologic, fictiv. De obicei, în context profetic, adevărul istoric este greu sau imposibil de definit, de restabilit. În esență, atât narațiunile istorice, cât și narațiunile mitologice, se întâlnesc, se suprapun, pentru a realiza un scop unic: păstrarea memoriei despre prezența religioasă întemeietoare a lui Moise în iudaism, creștinism și islam.

În 1986, Geza Vermes a definit *rewritten Bible* sau genul literar sub-tins de rescrierea biblică, drept „o narațiune care urmează Scriptura, dar include o cantitate considerabilă de adaosuri textuale și dezvoltări interpretative”¹. La rândul său, Philip S. Alexander a dedicat un important articol elucidării caracteristicilor literare formale specifice rescrierilor biblice,

1 Cf. G. VERMES in E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BC – AD 135)*. A new English Version revised and edited by Geza Vermes, Fergus Millar, Martin Goodman, Edinburgh: T & T Clark Ltd., 1973-1987 (vol. III / 1, 1986), p. 326.

axându-și analiza pe *Cartea Jubileelor*, *Genesis Apocryphon* (1QapGen), *Liber Antiquitatum Biblicarum* (Pseudo-Philo) și *Antiquitatis Judaicae* (Flavius Josephus). Concluziile sale vizează singularizarea rescrierilor biblice în peisajul vast al textelor apocrife și epigrafice sau pseudo-epigrafice vetero-testamentare, ca narațiuni care se desfășoară după o ordine secvențială, cronologică. Forma lor dublează forma cărților biblice pe care se întemeiază, iar cuvintele Scripturii sunt integrate într-o continuitate deuteronomică armonioasă, lipsită de stridente și note discordante, care nu își propune să se substituie Bibliei ca valoare liturgică sau culturală, ci să ofere o lectură exegetică pentru porțiuni întinse ale textului sacru, în cadrul unei abordări seriale și selective deopotrivă. Rescrierile păstrează un echilibru atent între stratul „literal“ și stratul „non-literal“ al temelor și subiectelor biblice, iar atunci când apelează la material legendar, integrează cu mult rafinament tradițiile extra-biblice în cadrul narativ al universului biblic, desemnat ulterior drept canonic, ca și cum și-ar fi propus, la nivelul ideal al *Urtext*-ului, o sinteză a tradiției atotcuprinzătoare, unificarea intra-biblicului și extra-biblicului într-un anti-Babel introvertit al armoniei, desăvârșirii, repovestirii².

Cu toate că în spațiul teoretic construit de Geza Vermes și Philip Alexander spectrul semantic al rescrierii biblice este limitat la o sub-categorie particulară a textelor apocrife și epigrafice sau pseudo-epigrafice vetero-testamentare, din perspectiva celor trei monoteisme „abrahamice“ – iudaism, creștinism, islam – *rewritten revelation* se constituie într-un important loc de confluență pentru cele trei registre ale revelației divine. În acest sens, se cuvine a aminti că toți sau aproape toți marii magiștri Sufi, fie că provin din mediile literare-teologice arabe, fie că descind din „grădinile“ teozofice-sapiențiale persane, au folosit

2 Cf. P. ALEXANDER, „Retelling the Old Testament“, in D. A. CARSON și H. G. WILLIAMSON (ed.), *It is written: Scripture citing Scripture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 99-118.

materiale biblice și extra-biblice în scrierile lor, ca perpetuare deuteronomică a tradiției qur'anice, și au elaborat, pe suprafețe de text mai întinse sau mai reduse, dezvoltări ale acestor materiale, variabile ca stil, aport imaginativ și complexitate, atât la nivel exegetic, cât și la nivel narativ. În cadrul școlilor Sufi era acceptată ideea că textul *Qur'an*-ului, în calitate de limbaj divin, nu este creat și nu are un început în timp: „Limbajul lui Dumnezeu este numit *Qur'an*. Orice *qur'an*, în afară de limbajul lui Dumnezeu, este creat și își are originea în timp, iar *Qur'an*-ul care este limbajul lui Dumnezeu nu este creat și nu se originează în timp. (...) Limbajul lui Dumnezeu nu este alcătuit din litere, sunete sau ortografie, dar literele, sunetele și ortografia sunt indicii ale limbajului lui Dumnezeu. (...) *Qur'an* este recitat de limbile noastre, scris în cărțile noastre și păstrat în piepturile noastre, dar nu locuiește acolo.”³ Deși rescrierile păstrate în textele magiștrilor peregrinării pe calea Sufi fac parte din *qur'an*, ele mărturisesc, invariabil, despre *Qur'an*. În progresul său spre Dumnezeu, limbajul adamic purificat prin traumele căutării se străduiește să identifice, să înțeleagă urmele nevăzute ale limbajului divin, să construiască puntea desăvârșirii spirituale între *torah* și *Torah*, între *euaggelion* și *Euaggelion*, între *qur'an* și *Qur'an*.

Pentru a exemplifica dimensiunea abrahamică trialectică a rescrierii, am ales un fragment din *Mathnawi*-ul lui Jalalud-din Rumi (604/1207–672/1273), întemeietorul ordinului dervișilor rotitori, *Mevleviyya*. Cartea a III-a și Cartea a IV-a din *Mathnawi* conțin o rescriere qur'anică⁴ a înfruntării

3 Cf. Abu Bakr AL-KALABADHI, *The Doctrine of the Sufis (Kitab al-Ta'arruf li-madhab ahl al-tasawwuf)*, trad. A. Arberry, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, IX-X, pp. 21-23.

4 Citatele qur'anice conținute în text au fost preluate după *The Koran Interpreted*, trad. Arthur J. Arberry, Oxford University Press, Oxford, 1991. Cf. *Qur'an*, Arberry: Sura VII / *Crenelurile*, vv. 100-140, pp. 156-159; S. X / *Iona*, vv. 75-95, pp. 206-208; S. XVII / *Mir'aj*, *Călătoria de noapte*, vv. 100-110, pp. 285-287; S. XX / *Ta Ha*, vv. 5-85, pp. 311-316; S. XXVI /

dintre Moise, *rasul*, mesagerul lui Dumnezeu și al împărăției nevăzutului, pe de o parte, și Faraon, stăpânul înconjurat de vrăjitori al acestei lumi calcinate de puterile răului, pe de altă parte, rescriere diseminată în țesătura „covorului“ textual alcătuit din narațiuni cu inefabilă încărcătură simbolică și exhortații de teologie mistică. Rescrierea din *Mathnawi* a fragmentelor qur‘anice despre turnirul profetic-șamanic dintre Moise și Faraon este, totodată, o rescriere a capitolelor 2-14 din *Ieșirea*, cea de-a doua „Carte a lui Moise“ din *Pentateuh*, textul fondator al teologiei și istoriei lui Israel.

În acest context, episodul nașterii, copilăriei și tinereții lui Moise ilustrează dinamica triplei ipostazieri a rescrierii.

Textul *Pentateuh*-ului menționează că profetul rugului aprins și al revelației sinaitice își trage obârșia dintr-un om oarecare și dintr-o femeie din seminția lui Levi. În mod paradoxal, după ce vede cât de frumos este fiul ei, mama se hotărăște să-l ascundă, vreme de trei luni. Atunci când intuiește că această frumusețe este menită să transgreseze limitele oricărei ocultări, îl așează într-un coș de papură, pe malul râului, în timp ce sora băiatului veghează de departe deznodământul lepădării de chipul nou-născut al desăvârșirii adamice. Însotită de roabe, fiica lui Faraon se coboară la râu ca să se scalde, găsește copilul și recunoaște în el pe unul dintre fiii evreilor. La sugestia surorii, este chemată o doică, dintre evreice, ca să alăpteze copilul, iar acest prim cerc narativ se încheie atunci când scribul biblic mărturisește că doica aleasă de fiica lui Faraon este chiar mama care a pus la cale întregul scenariu ritualic al abandonului acvatic și regăsirii. După întârcare, copilul este adus de doică la fiica lui Faraon, care îi pune numele Moise – „Din apă l-am scos!“ – și îl crește ca pe un fiu. Urmează scena uciderii egipteanului care bate pe unul dintre evrei, sancționarea vărsării de sânge de către un alt

Poezii, vv. 10-69, pp. 370-373; S. XXVIII / *Povestea*, vv. 1-45, pp. 392-397; S. XLIII / *Ornamente*, vv. 45-56, p. 509; S. LXXIX / *Culegătorii*, vv. 15-35, pp. 628-629.

evreu și ostracizarea lui Moise, exilul în țara Madian, căsătoria cu Sefora, fiica preotului Raguel-Ietro, nașterea celor doi fii, Gherșon și Eliezer⁵.

În narațiunea sa, scribul qur'anic optează pentru o redare discontinuă a evenimentelor, de vreme ce revelația muhammedană se dezvăluie și ca rememorare a revelației biblice. Sura XX / *Ta Ha*, vv. 9-50, deschide „povestea lui Moise“ cu scena rugului aprins, care culminează cu enunțarea *tawhid*-ului. La porunca lui Dumnezeu, Moise își aruncă toiagul, care se preschimbă într-un șarpe ce alunecă pe suprafața pământului. Mâna lui Moise, apăsată pe subsuoară, devine albă, fără nici o vătămare din partea puterilor răului. Sunt anunțate astfel semnele prin care va fi pedepsit Faraon, a cărui inimă a fost întărită de cerbicie. Moise îi adresează lui Dumnezeu rugămintea de a-l vindeca de meteahna bălbâielii, de a „desface nodul“ de pe limba sa, și de a-i acorda lui Aaron harul de împreună-lucrător. Dumnezeu îi împlinește rugămintea și invocă împrejurările din trecut în care Moise s-a bucurat de grație divină: „A mai fost o dată când Noi ți-am acordat favoarea Noastră, când Noi am revelat ceea ce a fost de revelat către mama ta: «Aruncă-l în corabie și aruncă-l în râu și lasă râul să-l arunce pe țârm! Un dușman de-al Meu și de-al lui îl va lua.» Și am pus asupra ta dragoste de la mine și puțința de a fi format în privirea Mea, atunci când sora ta a venit spunând: «Să duc veste despre tine către cineva care să aibă grijă de el?» Astfel încât Noi te-am întors pe tine mamei tale, pentru ca ea să se bucure și să nu mai fie îndurerată. Apoi tu ai ucis un suflet viu și Noi te-am eliberat pe tine de suferință și te-am încercat cu multe încercări. Mulți ani ai avut reședința în sânul poporului din Midian, iar mai târziu ai venit înapoi, Moise, așa cum a fost hotărât.”⁶ Narațiunea despre anii

5 Cf. *Ieșirea*, 2, 1-25. Citatele biblice și evanghelice, conținute în text, au fost preluate după *Biblia sau Sfînta Scriptură*, Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

6 Cf. *Qur'an*, Arberry, *op. cit.*, pp. 311-313.

de copilărie și de tinerețe ai lui Moise este reluată, mai amplu, în Sura XXVIII / *Povestirea*, vv. 1-44. Primele versete descriu fărâdelegile săvârșite de Faraon și de Haman în țara Egiptului. Mama lui Moise primește revelația divină: „Alăptează-l, iar apoi, atunci când te temi pentru el, aruncă-l în mare și să nu mai fii nici temătoare, nici îndurerată, pentru că Noi îl vom întoarce la tine și îl vom alege drept unul dintre mesageri.“ Deși slujitorii lui Faraon identifică în copil un pericol potențial, soția lui Faraon se opune uciderii sale și optează pentru „alinarea“ sau „profitul“ de a-l crește ca pe un fiu. Sora noului-născut privește de departe și o recomandă drept doică pe mama copilului, iar Dumnezeu împlinește făgăduința de a-l întoarce pe fiu în brațele ei. Ajuns bărbat tânăr, Moise intră în cetate și își ucide dușmanul, dar înțelege imediat că a păcătuit și cere iertare lui Dumnezeu, iertare pe care Atoateiertătorul și Atoatecompătimitorul i-o acordă. A doua zi, atunci când este pe punctul de a ucide un alt dușman, acesta îl recunoaște și îi reamintește crima săvârșită în ziua precedentă. De teama autorităților, Moise se autoexilează în Midian: urmează căsătoria cu femeia midianită și tocmea ca slujitor în casa tatălui acesteia pe o perioadă de opt sau zece ani. Rugul aprins. Toiagul aruncat se preschimbă în șarpe. Mâna albă, fără urmă de rău. Aaron. Semnele lui Dumnezeu, arătate prin Moise, împotriva lui Faraon⁷.

Scrierea biblică și scrierea qur'anică a „poveștii lui Moise“ sunt dublate de o rescriere în textul *Mathnawi*-ului lui Jalal-ud-din Rumi⁸. Lui Faraon i se arată, în vis, venirea pe lume a lui Moise, care va aduce distrugere atât asupra lui Faraon, cât și asupra regatului său. El îi întreabă pe astrologii, magicienii și oneiromanții de la curtea sa cum poate fi anihilată prevestirea

7 Cf. *Qur'an*, Arberry, *op. cit.*, pp. 392-396.

8 Cf. Jalal-ud-din RUMI, *The Mathnawi of Jalálu'ddín Rúmi (Mathnawî)*, trad. R. A. Nicholson, E. J. W. Gibb Memorial Trust, Cambridge, 1990, III, vv. 840-975 și IV, vv. 2330-2335, pp. 49-56, p. 401 – se menționează uciderea egipteanului și masacrul inocenților.

de rău augur înscrisă pe tablele visului, iar aceștia îl asigură că vor pune ceva la cale pentru a „prăda“ nașterea lui Moise, asemenea briganzilor. Ei îl sfătuiesc pe Faraon ca în zorii zilei care precede noaptea menită împreunării trupești dintre părinții pruncului, anunțată de horoscop, să poruncească slujitorilor să-i scoată tronul pe *maydan* și să proclame: „Fiți bineveniți, israeliților! Regele vă cheamă pentru a-și dezveli fața dinaintea ochilor voștri și pentru a vă dărui binefacerea sa, în nădejdea răsplătirii divine.“ După ce evreii de parte bărbătească s-au adunat, Faraon și-a arătat chipul și i-a rugat ca, în semn de supunere, să-și petreacă noaptea pe *maydan*. După lăsarea întunericului, regele se întoarce bucuros în oraș, gândindu-se că evreii vor petrece departe de soțiile lor noaptea în care urma să aibă loc concepția ființei din vis. ‘Imran, vistiernicul său evreu, l-a însoțit însă în oraș, drept pentru care Faraon îi poruncește să doarmă pe prag, să nu se întindă împreună cu soția sa. ‘Imran promite că nu va intra la ea, se culcă pe prag, dar la miezul nopții soția sa se întinde lângă el și incandescența erotică nutrită de amnarul și cremenea sau „focul și bumbacul“ celor două trupuri se produce: *Concubuit cum ea et depositum semen tradidit*. ‘Imran o roagă pe femeie să păstreze în cea mai mare taină faptul că pântecele ei a prins rod. Strigătele puternice care se aud din direcția *maydan*-ului îl trezesc pe rege, care petrece o noapte de chin lăuntric, presimțiri negre și insomnie, în timp ce steaua lui Moise strălucește pe cer: „Atunci când un profet prinde viață în pântecele matern, steaua sa se arată pe cer.“ A doua zi, astrologii își smulg părul și bărbile, își varsă țărână peste creștete, se înfățișează dinaintea lui Faraon cu capetele descoperite, cu veșmintele sfâșiate, cu vocile sugrumate de lamentații, asemenea celor care jelesc. Ei solicită iertarea în numele neputinței voinței omenesti de a acționa împotriva voinței lui Dumnezeu: „Mâna predestinării Sale ne-a întemnițat. (...) Pe durata nopții, steaua aceluia băiat a luminat cu putere firmamentul, spre consternarea noastră. Steaua aceluia profet s-a înălțat pe bolta cerului, iar

ochii noștri, tânguindu-se, au început să verse steluțe asemenea unor lacrimi scânteietoare.“ Pentru a se apăra de lama de oțel a mâniei regale, astrologii promet că vor observa cu atenție rotațiile și revoluțiile cerului și că nu vor lăsa să le scape ziua menită nașterii aceluia copil. Însă atunci când „figura pictată“ (omul creat) se luptă față către față cu „Pictorul“ (Creatorul), el nu face decât să se ștergă pe sine de pe pânză... După nouă luni, Faraon le poruncește tuturor femeilor israelite cărora li se născuseră copii de parte bărbătească în luna precedentă să se adune pe *maydan*, împreună cu fiii lor, pentru a primi daruri, haine de onoare și mitre aurite. Nevinovate și încrezătoare, femeile se supun poruncii, dar, o dată ajunse la locul promisei milostiviri regale, sunt înconjurate de gărzii. Ofițerii le smulg din brațe pruncii și îi decapitează, argumentându-și gestul printr-un enunț impersonal, golit de umanitate, nimic altceva decât un ecou al logicii încărcate de cruzime a tiranilor care înaintea ineluctabil pe calea damnării: „Aceasta este o măsură de precauție, pentru ca dușmanul regelui să nu crească, pentru ca dezordinea în regat să nu sporească.“ Deoarece născătoarea fiului stelei nu s-a dus la *maydan*, gărzile sunt trimise la casa lui ‘Imran. Ascuns în cuptor, Moise nu este vătămat de foc, de vreme ce Atoatecunoscătorul îi revelează mamei că băiatul ei face parte din seminția „prietenului lui Dumnezeu“, Abraham. Atunci când gărzile se întorc, la îndemnul informatorilor, Dumnezeu îi revelează femeii refugiul acvatic: „Aruncă-l în apă, păstrează-ți fața întru nădejde și nu-ți smulge părul! Aruncă-l în Nil și pune-ți credința în mine: îl voi aduce la tine cu chipul fericit!“ În felul acesta, dragonul care a ucis sute de mii de copii în afară, a rămas neputincios în fața copilului care se afla înăuntru (în casă), al cărui toiag, aruncat la pământ, era menit să se preschimbe într-un șarpe care avea să devoreze dragonul, cu ajutorul lui Dumnezeu: „Atotputernicul este o mare fără margini sau maluri, față de care toate mările nu sunt decât asemenea unui torent.“ Rumi își concluzionează apologul prin

afirmarea identității dintre Faraon și orice om a cărui existență religioasă nu a înflorit într-una dintre grădinile paradiziace ale desăvârșirii, ale cărui patimi amenință să-i ruineze ființa atât în lumea văzută, cât și în împărăția nevăzutului, prin tirania sinelui senzual.

„Povestea lui Moise“, *rescrisă* de Rumi, se metamorfozează spectaculos într-un roman mistic de sorginte Sufi, care păstrează în fundal revelațiile inițiale, *scrise* de mesagerul biblic (Moise)⁹ și de mesagerul Qur'anic (Muhammad). Fragmentul din *Mathnawi*, invocat mai sus, folosește două teme de importanță majoră, care nu fac parte nici din tradiția biblică, nici din tradiția Qur'anică: supernova care anunță concepția sau nașterea profetului, masacrul inocenților. Atunci când le integrează în narațiunea sa, Rumi nu face nici rescriere biblică, nici rescriere Qur'anică, ci... rescriere evanghelică, în conformitate cu *Matei*, 2, 1-23: „Unde este regele iudeilor, Cel ce S-a născut? Căci am văzut la răsărit steaua Lui și am venit să ne închinăm Lui. (...) Iar ei, ascultînd pe rege, au plecat și iată, steaua pe care o văzuseră la răsărit mergea înaintea lor, pînă ce a venit și a stat deasupra, unde era Pruncul. Și văzînd ei steaua, s-au bucurat cu bucurie mare foarte. (...) Iar cînd Irod a văzut că a fost amăgit de magi, s-a mîniat foarte și, trimițînd, a ucis pe toți pruncii care erau în Betleem și în toate hotarele lui, de doi ani și mai în jos, după timpul pe care îl aflase de la magi.“ Prin această suprapunere de planuri narrative, în *Mathnawi*, Moise se dezvăluie drept alter-ego al lui Iisus din Nazaret, iar Faraon, drept alter-ego al lui Irod cel Mare.

Rumi tinde să realizeze o sinteză a tradiției abrahamice cu privire la venirea Proorocului și la venirea lui Mesia, fapt pentru care, fără excepție, ori de câte ori Iisus este menționat în textul *Mathnawi*-ului, el este recunoscut ca Mesia. Această

9 Cf. D. C. SIMPSON, *Pentateuchal Criticism*, Oxford University Press, Oxford & London, 1924, p 65; scena ascunderii lui Moise în cuptor trimită la *Daniel*, 3, 11-33 și la *Cîntarea celor trei tineri*.

poziție concordă cu tradiția sunnită, care consideră că Iisus este singurul *Mahdi* legitim, și cu principiile teologiei lui Niffari (sec. IV/X), unul dintre iluștrii predecesori ai lui Rumi¹⁰.

Într-o lume însângărată de paradoxul războaielor pentru credință, *Mawlana* Rumi a propovăduit adevărul conturat de cele trei ipostaze ale scrierii și rescrierii revelației, grație căruia vasele tuturor religiilor se varsă în marea fără hotare a unei singure religii: „De vreme ce Obiectul preaslăvirii Însuși nu este decât Unul, din acest punct de vedere toate religiile sunt o singură religie. Trebuie să știți că fiecare preaslăvire aparține Luminii lui Dumnezeu și este doar împrumutată formelor și ființelor create (pentru ca, la rândul lor, acestea să o dăruiască Luminii lui Dumnezeu). Cum ar putea oamenii să preaslăvească pe altcineva decât pe El, Cel care singur are dreptul de a fi preaslăvit?“¹¹ Această teologie unificatoare, mai intimă ființei adamice decât „vena jugulară“, după cum statuează un celebru *hadith*, se revelează printr-o serie de metafore și simboluri care inițiază o transmutare spirituală a traiului de fiecare zi menit cărturarilor, pelerinilor și tuturor celor care „în sudoarea feței își mănincă pâinea, pînă se întorc din pămîntul din care sînt luați“¹², cu nădejdea că eforturile lor vor fi răsplătite prin beatitudinea împărăției nevăzutului: „Deși sunt o sută de cărți religioase, înțelesul lor este conținut într-un singur capitol: o sută de regiuni diferite ale pămîntului caută un singur loc de închinăciune. Toate aceste drumuri sfârșesc într-o singură Casă: toate aceste mii de spice de grâu provin dintr-o singură Sămânță.“¹³ Această perspectivă asupra sacrului concordă cu crezul formulat de *Ikhwan Al-Safa*, „frații sincerității“ din Basra (cca. 369/980): „Omul ideal, desăvârșit din punct de vedere

10 Cf. P. NWYIA, *Exégèse Coranique et Langage Mystique*, El-Machreq, Beyrouth, 1970, pp. 401-402.

11 Cf. Jalal-ud-din RUMI, *Mathnawi*, III, vv 2123-2126, vol. IV, *op. cit.*, p. 118.

12 Cf. *Facerea*, 3, 19.

13 Cf. Jalal-ud-din RUMI, *Mathnawi*, VI, vv 3667-3668, vol. VI, *op. cit.*, p. 460.

moral, trebuie să fie de obârșie persană răsăriteană, arab în credință, de educație irakiană, evreu întru puterea de pătrundere a minții, un ucenic al lui Iisus, Mesia, în privința conduitei, la fel de pios ca un călugăr grec, un grec în practicarea științelor individuale, un indian în interpretarea tuturor misterelor, dar mai presus de toate, un Sufi în întreaga sa viață spirituală.¹⁴

Cuvântul lui Dumnezeu se comunică în sistemul vascular al familiei omenеști prin *scala paradisi* alcătuită din formulările și reformulările succesive, concomitente, ale mesajelor primite, purtate și împărtășite de mesageri: treapta primirii revelației divine, treapta scrierii revelației, treapta rescrierii scrierii, treapta rescrierii rescrierii... Moise, pacea fie cu el!, a văzut un derviş care își îngropase trupul în nisip, pentru a-și ascunde nuditatea¹⁵... Această poveste nu are sfârșit.

14 Cf. Muhy-d-din Ibn AL-ARABI, *The Seals of Wisdom / Fusus Al-Hikam*, ed. by Raghavan Iyer, Concord Grove Press, Santa Barbara, 1983, p 7.

15 Cf. Muslih-ud-din Saadi SHIRAZI, *Le Jardin de roses / Gulistan*, trad. Omar Ali Shah, Albin Michel, Paris, 1991, III, 15, p. 122.

CONJUGĂRILE LIZIBILULUI: MEMORIE ȘI TRADUCERE

Paul MARINESCU

In phenomenological hermeneutics, the notion of memory remains a problematical one, due to its paradoxical absence from the philosophical approaches of Heidegger and Gadamer. The aim of this paper is to question this significant absence and to rethink this very notion in the light of the Ricœurian philosophy. Thus, we put forward an analysis of the relation between memory and translation, such as it appears in Ricœur's latest works. Our line of inquiry leads us by way of elucidating this relation according to these three structures (absence/presence, fidelity/betrayal, otherness/identity) to a phenomenology of „readability“ (a median category between the visible and the invisible, between body and text).

Intuiția care a condus cercetarea de față provine dintr-o experiență pe care o cunoaștem cu toții: experiența reamintirii a ceva care a căzut de mult în uitare. Avem impresia – atunci când amintirea re apare în memorie – unei întâlniri fericite cu un străin față de care nutrim un sentiment straniu, în care se amestecă, într-un echilibru sensibil, familiaritatea și distanța, ospitalitatea și suspiciunea. Ce se întâmplă cu adevărat în acest caz: în ce mod o amintire din copilăria mea, de exemplu, ajunge să îmi aparțină, să mă numească, să facă parte din tezaurul activ al vieții mele, al istoriei mele? Într-un cuvânt, cum ajunge o amintire, de care mă despart zeci de ani, să îmi vorbească, să se facă auzită și înțeleasă? Nu are loc, între mine și amintirea de demult, un proces hermeneutic secret? Apariția amintirii nu este dublată de o traducere? Chiar dacă este vorba de o traducere intralinguală, este evident că apariția ca atare a amintirii nu este posibilă decât în măsura în care apropierea

amintirii a avut caracterul unei traduceri, unei transpuneri a acesteia în identitatea mea în care eu mă recunosc *acum*. Prin urmare, lărgind sfera problemei, ne putem pune întrebarea: care este natura acestui raport dintre memorie și traducere?

Vom încerca să răspundem la această întrebare, alegând drept cadru de discuție fenomenologia hermeneutică; în acest spațiu semantic, ne confruntăm, într-o primă etapă, cu o absență suspectă a problematicii memoriei din tematica operelor majore ale acestei orientări filozofice: *Ființă și timp* a lui Heidegger și *Adevăr și metodă* a lui Gadamer, absență motivată îndeosebi prin apartenența memoriei la tradiția filozofiei subiectului. Într-o a doua etapă, vom cerceta, printr-o lectură a ultimelor lucrări ale lui Ricœur consacrate memoriei și respectiv traducerii, în ce modalitate este posibilă recuperarea problematicii memoriei la nivelul unei hermeneutici filozofice, și anume gândind-o prin raportare la un fenomen aparent neînruit, dar în mod esențial hermeneutic, traducerea. Vom schița, prin urmare, o variantă de recuperare a acestei probleme, construită în funcție de trei structuri binare care articulează raportul dintre memorie și traducere: absență / prezență, fidelitate / trădare, alteritate / identitate. Intenția care susține aceste analize este aceea de a gândi posibilitatea unei *fenomenologii a lizibilului*, înțelegând prin aceasta o fenomenologie (prin excelență hermeneutică) a categoriei mijlocitoare între vizibil și invizibil, între corp și text; pentru că lizibilul se constituie prin raportul dintre urma corticală (memorie) și urma scripturală (traducere), pentru că lizibilul dă seama de această înrudire fundamentală dintre corpul pe care îl trăim și corpul literei pe care îl citim, pentru că *lizibilul* numește dimensiunea esențială, dar niciodată originară, care ne traversează, ne poartă și ne modifică viața: lumea ca text și textul ca lume.

1. Figurile memoriei: identitate și adevăr

Hermeneutica filozofică păstrează memoria în acel spațiu de carantină rezervat filozofilor subiectului, alături de alte concepte precum *cogito*, subiect, conștiință. Cu toate acestea și în ciuda absenței memoriei din registrul clasic al temelor abordate de hermeneutica filozofică heideggeriană din *Ființă și timp* și de cea gadameriană din *Adevăr și metodă*, se poate vorbi de o semantică subterană, iradiantă, a acestei problematice care traversează și susține fie analiza fenomenelor corelative memoriei – cum ar fi uitarea – fie configurarea unor noi spații semantice, cum ar fi cele ale conceptelor de *destrucție* sau de *distanță temporală*.

În primul rând, memoria este una din marile absențe din *Ființă și timp*; doar într-un singur paragraf¹, Heidegger discută fugitiv despre amintire, într-un sens care o apropie de procesul interiorizării. Totuși, această carte reprezintă, potrivit chiar interpretării lui Heidegger, „prima încercare de a gândi ființa însăși, încercare ce pornește de la experiența fundamentală a căderii în uitare a ființei”². Asistăm, prin urmare, la o absența semnificativă a memoriei din problematica sensului ființei; pentru că nu se poate întreprinde o analiză a acestui fenomen fundamental sub semnul căruia stă întreaga istorie occidentală a filozofiei fără a trimite, în mod indirect, la memorie. Chiar dacă Heidegger vizează un nivel mai profund al uitării, care precede și face posibile uitarea psihologică și cea istorică – și anume

1 Cf. M. HEIDEGGER, *Ființă și timp*, trad. rom. G. Liiceanu, Humanitas, București, 2003, p. 449 [339]: „Așa cum așteptarea este posibilă abia pe temeiul expectativei, tot așa *amintirea* este posibilă pe temeiul uitării, iar nu invers; căci în modul uitării, trecutul esențial «deschide» în chip primordial acel orizont în care, pătrunzând, *Dasein*-ul pierdut în «exterioritatea» lucrului de care el se preocupă își poate aminti”.

2 Cf. M. HEIDEGGER, *Parmenide*, trad. rom. B. Mincă și S. Lavric, Humanitas, București, 2001, p. 60.

uitarea ontologică (ce deschide o dimensiune determinată de structuri precum orbirea, rătăcirea, căderea din perplexitate), chiar dacă uitarea a dobândit, în urma statutului său ontologic, un nou raport de complementaritate cu întrebarea și cu destrucția, memoria este încă prezentă subteran, sub măștile conceptelor de integralitate, reluare, repetiție, care numesc structurile noului fenomen corelativ al uitării: întrebarea. Altfel spus, Heidegger nu opune uitării sensului ființei memoria *Dasein*-ului, ci întrebarea care se realizează în mod esențial ca destrucție; această precauție nu împiedică însă faptul ca memoria să fie „la lucru“ în configurarea sensurilor destrucției. Pentru că o destrucție istorică a ontologiei este posibilă doar în măsura în care tradiția are un caracter memorial. Sub exercițiul unei destrucții care provine din trezirea radicală a *Dasein*-ului, istoria sau tradiția nu poate fi definită asemeni unui orizont nedefinit, ci ca un trecut memorial care cade sub interogație. În hermeneutica heideggeriană, memoria, la un nivel profund ontologic, îmbracă forma întrebării-destrucție.

Absența memoriei din tematica lucrării *Adevăr și memorie* a lui Gadamer este cu atât mai paradoxală, deci mai *semnificativă*, cu cât opera sa este consacrată în mod special analizei istoricității noastre. Ca și în cazul lui Heidegger, memoria nu apare decât în mod indirect, putând fi ghicită în oglinda fenomenului său corelativ – uitarea. Numai că, de această dată, uitarea – situată la același nivel profund ontologic – nu vizează sensul ființei, ci o anumită inteligibilitate alimbajului, poate chiar natura sa proprie. Uitarea constă, de fapt, într-o reducere – a ființei limbajului la funcția sa instrumentală; iar responsabilă pentru această uitare este întreaga tradiție filozofică (începând cu dialogul *Cratylus* al lui Platon și sfârșind cu Hegel)³, singura excepție constituind-o teoria augustiniană a Cuvântului ca Eveniment pur, a identității dintre gândire și limbajul interior. Hermeneutica filozofică este

3 Cf. H. G. GADAMER, *Gesammelte Werke 1, Hermenutik I, Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr, Tübingen, pp. 422-432.

confruntată cu o situație-sarcină: sesizând uitarea în mediul căreia se desfășoară tradiția filozofică, ea își asumă sarcina de a trezi sensul autentic al limbajului; de aceea, tot travaliul hermeneutic condus asupra tradiției poartă, cu voia sau fără voia lui Gadamer, amprenta unei *ars memoriae*. La capătul acestei experiențe, hermeneutica speră să regăsească adevărul sub forma sensului autentic, al originarului. Pentru Gadamer, uitarea nu mai are ca obiect amintirea sau trecutul, ci originarul, sensul autentic, adevărul; uitarea funcționează asemeni unui cod ideologic care travestește caracterul evenimential al limbii într-o accepțiune care pune accentul pe funcția instrumentală a limbajului. De aceea, exercițiul hermeneutic, îndreptat împotriva uitării, trebuie să conțină, tacit, caracteristicile unei memorii exersate și să aibă ca scop restabilirea adevărului-originar.

În urma acestei survolări, am putea conchide că hermeneutica filozofică heideggeriană și gadameriană sunt, în ceea ce privește problematica memoriei, expresia a două tendințe aparent contradictorii: pe de o parte, este respins cadrul teoretic tradițional în care apărea tema memoriei, în special din cauza conexiunii dintre memorie și identitatea personală. *Dasein*-ul nu mai poate fi cuprins în limitele înguste ale unei teorii a subiectului care pune accentul – pentru a folosi un termen ricœurian și pentru a anticipa analiza care urmează – asupra idem-identității, a trăsăturilor care rămân neschimbate de-a lungul timpului. Pe de altă parte, experiența hermeneutică, ce are ca eveniment declanșator sesizarea uitării în care a căzut gândirea occidentală, nu poate fi gândită în absența unui travaliu al memoriei – chiar dacă acesta va fi deghizat ca întrebare – destrucție (la Heidegger) sau ca analiză a conștiinței istoriei efectelor (la Gadamer) travaliu al memoriei care are drept țintă adevărul, originaritatea.

Prin urmare, odată cu hermeneutica filozofică, Memoria dezvăluie un chip bifrontal, format din figura Identității (personale) și figura Adevărului. Sub semnul Identității, stă o

tradiție pentru care memoria vorbește în termenii interiorității, a capacității constitutive, a imanenței caracterului; iar sub semnul Adevărului se constituie o paradigmă de gândire care privilegiază deschiderea *Dasein*-ului, acordă temporalității funcții hermeneutice și opune imanenței caracterului devansarea. În acest punct de tensiune, putem începe analiza problematicii memoriei în hermeneutica filozofică ricœuriană, încercând să aflăm dacă este posibilă o reconciliere între cele două tendințe aparent contradictorii.

2. Capacitatea de a-și aminti, capacitatea de a traduce

În ultima sa carte – *Parcurs al recunoașterii*⁴ – poziția lui Ricœur în ceea ce privește problematica memoriei poate fi considerată drept o decizie în favoarea situării memoriei în paradigma Identității, mai precis a idem-identității. În cea de-a doua parte a cărții, dedicată aspectului reflexiv al recunoașterii, memoria se numără, alături de „a putea spune“, „a putea acționa“, „a putea povesti“, printre capacitățile esențiale ale lui *homo capax* – ale „omului care acționează și suferă“. Interesant este faptul că, în această fenomenologie a omului capabil, memoria este analizată prin raportare la promisiune, care, încă din anii 90, în *Sinele ca un altul*⁵, numea ipse-identitatea, altfel spus o identitate a cărei caracteristică nu este permanența, nucleul imuabil de trăsături, ci, aproape paradoxal, diferența, schimbarea. Promisiunea atestă o identitate menținută în ciuda circumstanțelor, de-a lungul unei vieți care este supusă schimbărilor, alegerilor și pozițiilor diferite. Promițând ceva, locutorul se angajează într-o acțiune viitoare, care presupune faptul că, în fața sinelui și față de celălalt, el va menține acest angajament. Acestui fenomen și acestui tip de identitate,

4 P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, Gallimard, Paris, 2005.

5 P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.

Ricœur îi opune memoria și idem-identitatea: „(...) în momentul efectuării lor, memoria și promisiunea se situează în mod diferit în dialectica dintre același (*mêmeté*) și ipseitate (*ipséité*), aceste două valori constitutive ale identității personale: cu memoria, accentul cade în mod principal asupra aceluiaș-ului (*la mêmeté*), fără însă ca o caracteristică a identității prin ipseitate să fie total absentă; cu promisiunea, preponderența ipseității este atât de importantă, încât promisiunea este cu bună știință invocată drept paradigmă a ipseității.”⁶

Ne aflăm, prin urmare, în fața unei decizii: memoria, potrivit fenomenologiei omului capabil și la nivelul parcursului recunoașterii de sine, numește idem-identitatea, fiind așezată astfel sub semnul figurii Identității personale, la polul opus paradigmei Adevărului. De-a lungul analizei care urmează traseul bine cunoscut ricœurian – de la momentul obiectual al memoriei (de ce îmi aduc aminte), la cel reflexiv (cine își aduce aminte) – memoria își precizează sensurile. De la simpla amintire, la procesul amintirii, până la momentul bergsonian al recunoașterii imaginilor, care coincide cu recunoașterea de sine⁷, toate aceste etape reprezintă momentele constitutive ale idem-identității: este vorba aici de memoria care conservă, care păstrează urmele, care concentrează, dar și depliază interioritatea.

Numai că această interpretare a memoriei în cheia identității se îndepărtează, după părerea noastră, de intențiile analizei memoriei din cartea care a precedat *Parcursul recunoașterii*, și anume *Memoria, istoria, uitarea*⁸. În acest caz, problematica declarată a lui Ricœur este cea a reprezentării trecutului. Interogația ce susține analiza reprezentării trecutului se poartă

6 Cf. P. RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., pp. 179-180.

7 *Ibidem*, pp. 180-203.

8 P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2000 (*Memoria, istoria, uitarea*, Amarcord, trad. rom. I. Gyuresik și M. Gyuresik, Timișoara, 2001).

asupra posibilității de transformare a certitudinii trecutului – al cărei unic depozitar este memoria – în adevărul istoriei. În jurul acestui transfer de la fidelitatea sau veracitatea memoriei, la adevărul obiectiv al științei istoriei, se construiește un demers al cărui prin pas este fenomenologia memoriei. În proiectul de adevăr al istoriei propus de Ricœur, rolul unei astfel de abordări fenomenologice este de a pregăti o pledoarie pentru memorie ca matrice a istoriei. Ființa trecutului, obiectul privilegiat al istoriei, nu poate fi accesibilă într-un plus de obiectivitate decât prin intermediul unei analize eidetice a memoriei. Pentru că „memoria are ca obiect numai trecutul”⁹. Calea adevărului în istorie, traversând spațiul memoriei, dobândește greutatea caracterului veritativ al acesteia.

Schimbarea registrului este evidentă: memoria este gândită în paradigma Adevărului; chiar dacă nu este vorba, ca la Heidegger sau la Gadamer, de un adevăr care să trimită la starea de deschidere, la originar, la fuziunea Cuvântului și evenimentului, memoria este judecată luând în considerare pretențiile sale veritative. Ambiția de fidelitate la care se rezumă funcția veritativă a memoriei este confruntată fie la un nivel cognitiv, cu vecinătatea periculoasă a imaginarului, fie la un nivel pragmatic, cu abuzurile specifice memoriei exersate (cum ar fi excesul sau penuria de memorie). Iar la capătul acestui traseu sinuos al fidelității, se află unicul miracol al memoriei, după cum spune Ricœur, și anume recunoașterea.

Cele două lecturi ricœurului ale memoriei poartă marca tensiunii dintre cele două direcții de sens aparent contrare care caracterizează spațiul semantic al acestui fenomen: pe de o parte, este privilegiată accepția memoriei ca o cale de acces la un adevăr pentru care, odată depusă mărturie, nu îmi mai aparține, transcende granițele înguste ale istoriei personale, pentru a fi redat/integrat adevărului istoriei; de cealaltă parte, este subliniat rolul memoriei în determinarea idem-identității,

9 Cf. ARISTOTEL, *Parva Naturalia*, Editura Științifică, 1972, p. 49.

a nucleului care prinde formă prin excluderea alterității și prin circumscrierea vestigiului strict personal de amintiri.

Această tensiune constituie și punctul de pornire al interogațiilor noastre: oare nu se poate găsi o modalitate de a gândi memoria astfel încât adevărul memoriei să conducă la identitatea personală, iar identitatea să fie expresia fidelă a acestui tip de adevăr situat dincolo de categoriile epistemice ale coerenței sau adevărului? Cum poate fi citită memoria astfel încât în textura ei să poată fi lizibile straturile suprapuse ale adevărului și identității? În cazul lui Heidegger, acest compromis era atins printr-o metamorfoză a memoriei în exercițiul întrebării-destrucție. În dubla sa calitate de act memorial și de mod de a fi al *Dasein*-ului, destrucția aduce în prezență absența trecutului, funcționând asemeni unui revelator fotografic care dezvoltă în clar-obscuritatea deschiderii *Dasein*-ului impresiile sau urmele veritabile ale sensului ființei de-a lungul filmului istoriei și tradiției. Însă, în cazul lui Ricœur, întrebarea se pune cu atât mai pregnant cu cât nu mai avem de-a face cu deghizări ale memoriei, ci cu fenomenul propriu-zis, analizat din diverse perspective. Prin urmare, poate fi adusă memoria să vorbească limbajul comun al identității și adevărului original? Nu poate fi schimbată sentința lui Ricœur din *Parcursul recunoașterii* prin care atribuia memoriei caracterul idem-identității? Oare fidelitatea memoriei, de care era vorba în *Memoria, Istoria, Uitarea*, nu se poate dovedi o cale către ipse-identitate, fidelitatea ei fiind astfel înscrisă în sfera atestației¹⁰ – categoria aletică prin excelență a hermeneuticii sinelui? Altfel spus, în ce măsură putem da seama de faptul că *prin* și *în* memorie,

¹⁰ Cf. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, p. 350: „Mais, si par tous ces traits la dimension aléthique (veritative) de l’attestation s’inscrit bien dans le prolongement de l’être-vrai aristotélicien, l’attestation garde à son égard quelque chose de spécifique, du seul fait que ce dont elle dit l’être-vrai, c’est le soi; et elle le fait à travers les médiations objectivantes du langage, de l’action, du récit, des prédicats éthiques et moraux de l’action“.

alteritatea este la lucru în constituirea fondului meu intim, că fidelitatea memoriei nu aparține registrului epistemologic clasic al adevărului corespondență, ci presupune un travaliu hermeneutic propriu-zis, care o înscrie în sfera atestației – „a asigurării de a exista sub modul ipseității”¹¹?

Pentru a răspunde la aceste întrebări, propunem analiza relației dintre memorie și traducere: în definitiv, este vorba de două procese care presupun atât o dimensiune cognitivă, cât și una pragmatică; ambele întrețin raporturi ambivalente cu prezența sau originalul și, în ambele cazuri, punctul sensibil îl constituie fidelitatea (a memoriei față de trecut, a traducerii față de original). Analizând laolaltă memoria și traducerea nu respectăm vreo sugestie ricœuriană; de aceea, poate și concluziile lucrării noastre vor contrazice sau nuanța ideile filozofului francez; pe de altă parte, ceea ce a stimulat stabilirea acestei corelații dintre memorie și traducere a fost și întrebarea asupra locului cărții *Despre traducere*¹² în economia gândirii ricœuriene. În 2000, Ricœur publică *Memoria, istoria, uitarea*, iar în 2004 apare *Parcursul recunoașterii*, care reia, așa cum am văzut, anumite teme din volumul dedicat reprezentării trecutului, cum ar fi memoria, recunoașterea, uitarea. Între cele două apariții înrudite tematic, se interpune lucrarea *Despre traducere*, fără trimiteri semnificative la memorie sau recunoaștere. Prin urmare, ce spune traducerea despre memorie, uitare sau recunoaștere?

Nota distinctivă a cărții *Despre traducere* constă în aplicarea psihanalizei freudiene la ceea ce s-ar putea numi traductologie. În lumina unor concepte operatorii precum „travaliu de amintire” sau „travaliu de doliu”¹³, acest proces prin excelență hermeneutic,

11 *Ibidem*, p. 351.

12 Cf. P. RICŒUR, *Sur la traduction*, Bayard, Paris, 2004; (*Despre traducere*, trad. rom. Magda Jeanrenaud, Polirom, Iași, 2005).

13 În traducerea Magdei Jeanrenaud, conceptele „travail du deuil” și „travail du souvenir” sunt traduse prin „lucrare a doliului” și „lucrare a amintirii”; a se vedea și argumentul său din prefața pe care o semnează: „Traducerea filozofiei, filozofia traducerii”, *op. cit.*, pp. 25-27. Numai că

prezent atât la nivel intralingual, cât și îndeosebi interlingual, dobândește noi semnificații. În paradoxul care domină, de la Schleiermacher încoace, practica și teoria traducerii, și anume conflictul dintre imperativele „a aduce cititorul la nivelul autorului” și „a aduce autorul la nivelul cititorului”¹⁴, Ricœur deosebește prezența activă a travaliului amintirii și cel al doliului. Primul lucrează la nivelul așa zis epistemologic al traducerii: de fapt, traducerea se confruntă cu rezistențe venite din partea cititorului sau limbii străine, tot așa cum un pacient se opune să facă prezente conflictele inconștiente pe calea reminiscenței. Autosuficiența și refuzul medierii alterității sau prezumțiile de intraductibilitate sunt câteva din rezistențele împotriva cărora este îndreptat travaliul amintirii, cu intenția de a anihila compulsia la repetiție și obsesia identicului (pentru că traducerea nu repetă, ci spune *altfel*). La finalul travaliului amintirii, suntem pregătiți să acceptăm categoria aletică specifică procesului traducerii și anume „echivalența lipsită de adecvare”. Traducerea – iar în acest loc întâlnim poate prima trăsătură avută în comun cu memoria – se judecă în termeni de fidelitate față de textul original; singura verificare posibilă a corespondenței lipsite de adecvare o constituie travaliul retraducerii.

Pe de altă parte, la un nivel ce ar putea ține de dimensiunea așa-zis etică a traducerii, Ricœur identifică un travaliu de doliu, care ar putea fi explicat drept imperativul de a renunța la idealul traducerii perfecte; tot așa cum în urma pierderii unui obiect iubit, urmează, sub presiunea principiului realității, dezlegarea afectivă de acel obiect, în același mod, traducătorul trebuie să accepte „diferența insurmontabilă dintre ceea ce este propriu

argumentul său ignoră încercarea de a omogeniza vocabularul românesc psihanalitic prin traducerea în românește a *Vocabularului psihanalizei* al lui J. LAPLANCHE și J. PONTALIS, Humanitas, București, 1994, de către un colectiv reprezentativ de psihanalisti cum ar fi Vasile Dem Zamfirescu, Veronica Șandor.

14 Cf. F. SCHLEIERMACHER, *Des différentes méthodes du traduire* (ed. bilingue), Seuil, Paris, 1999, p. 49.

și ceea ce este străin“, să accepte diferența ca pe o leziune narcisică necesară regăsirii, la finalul procesului, a ospitalității lingvistice.

În concluzie, „la originea plăcerii de a traduce se află tocmai doliul după traducerea absolută. Plăcerea de a traduce este un câștig atunci când, asociindu-se cu pierderea absolutului limbajului, acceptă să disjunga adecvarea de echivalență, echivalența fără adecvare. În aceasta constă plăcerea. Mărturisind și asumând ireductibilitatea perechii alcătuite de propriu și de străin, traducătorul își află recompensa în recunoașterea statutului dialogic de nedepășit al actului traducerii ca orizont rațional al dorinței de a traduce. În ciuda atmosferei crepusculare ce dramatizează sarcina traducătorului, acesta poate cunoaște plăcerea în ceea ce mi-ar plăcea să numesc „ospitalitatea lingvistică“. ¹⁵

3. Dezicerea prezenței și a originalului: memorie și traducere

La capătul acestei incursiuni în problematica traducerii, vom încerca să analizăm raportul dintre memorie și traducere în funcție de trei structuri: absență / prezență, fidelitate / trădare și, în sfârșit, alteritate / identitate. Am putea spune că astfel sunt avute în vedere nivelul ontologic, epistemologic și cel etic al acestui raport; cu o precizare însă: nota comună și în același timp subversivă o constituie altceva-ul, altfel-ul, diferitele conjugări ale lui „*autrement*“; pentru că, în definitiv, memoria și traducerea, spun *altfel* prezența sau originalul, sfârșind prin a

15 Cf. P. RICŒUR, *Sur la traduction*, op. cit., p. 19 (*Despre traducere*, op. cit., p. 74; am ales să redăm conceptul de „hospitalité langagière“ prin sintagma „ospitalitate lingvistică“, îndepărtându-ne astfel de versiunea românească propusă de Magda Jeanrenaud de „ospitalitate a limbajului“.

recunoaște (prin acceptare sau prin refuz) *locul altfel* al alterității în țesătura identității sau a limbii materne.

A) Ceea ce ar putea fi reținut din *Despre traducere* a lui Ricœur relativ la o posibilă relație memorie-traducere este faptul că procesul traducerii trebuie să treacă pe la școala aspră a travaliului amintirii, care atacă tentația traducătorului de a sacraliza limba maternă¹⁶. În concepția freudiană, travaliul amintirii constă într-o dezlegare afectivă de anumite reprezentări ale obiectului iubit și pierdut. Pacientul își vizitează locurile dureroase și nevrotice ale memoriei și, recunoscându-le în calitatea lor de vestigii, de semne ale unui trecut care îi aparține și de care este totuși despărțit printr-o distanță temporală, este capabil să-și reinvestească afectivitatea într-un nou obiect. Amenințarea continuă la adresa travaliului amintirii o reprezintă compulsia la repetiție sau refuzul de a-și aminti trecutul ca trecut, în calitatea sa de absență, preferând punerea în scenă a acestuia, simularea prezenței sale pline și retrăirea la infinit a raporturilor iluzorii cu acesta. Traducerea cuprinde, în desfășurarea sa, semnificațiile travaliului amintirii, pentru că, asemeni memoriei, ea se confruntă cu aporiile absenței / prezenței.

În ambele cazuri, prezența este *semnificativă* doar ca absență: pe de o parte, numai trecutul poate fi obiectul memoriei la nivelul reprezentării, al urmei, memoria fiind astfel împărțită între două tendințe contrare: a reînvia trecutul, a prezentifica din nou ceea ce a fost prezent și, în același timp, a recunoaște distanța temporală care o desparte de acesta. Altfel spus, reluând o analiză ricœuriană din *Memoria, istoria, uitarea*, memoria (ca amintire) trimite la două tipuri de alterități: cea a *absenței* (altceva decât prezența) și cea a *anteriorității* (altceva decât prezentul)¹⁷. Pe de altă parte, gândind prezența ca sinonim al

¹⁶ *Ibidem*, p. 10 (trad. rom. p. 67).

¹⁷ Cf. P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., Seuil, Paris, 2000, p. 47: „Nous sommes ainsi renvoyés par le phénomène de reconnaissance à l'énigme du souvenir en tant que présence de l'absent antérieurement

maternului, al identității susținute de limba maternă, am putea spune că, la nivelul traducerii, identitatea / limba maternă nu devine semnificativă decât în măsura în care dispare treptat sub impresia limbii străine. „Pulsiunea traducerii“, pentru a adopta conceptul folosit de Antoine Berman¹⁸, are ca punct de plecare refuzul locuirii intime a limbajului propriu.

Am putea spune că memoria și traducerea sunt două modalități înrudite de locuire a propriului, ingredientul comun constituindu-l *dezlocuirea* care trimite la deschiderea spațiului propriu spre conjugarea cu alteritatea și, pe de altă parte, ca o consecință a dialecticii cu diferitele înfățișări ale lui „autrement“, la o deșrădăcinare ontologică a propriului, care va fi lipsit de gravitația acordată de prezența și identitatea maternă (sau, apropiat de terminologia freudiană, de prezența maternă).

Registrul ontologic al memoriei și traducerii se poartă astfel sub semnul travaliului amintirii sau al acceptării *absenței semnificative a prezenței*. Se obține astfel o perspectivă ontologică aflată la polul opus domeniului repetiției: tot așa cum marele inamic al travaliului amintirii îl reprezintă, într-o analiză, compulsia la repetiție, tot astfel „*este*“-le memoriei și traducerii nu cade în sfera repetiției, a identității compulsive. Pentru că memoria și traducerea reprezintă o provocare la adresa prezenței și a originalului: ele nu răspund acestora printr-o reprezentare fidelă, printr-o repunere a forței lor semnificative, pentru că nici memoria, nici traducerea nu repetă, ci dimpotrivă *eliberează* sensul „*este*“-lui lor propriu, punând prezența și

rencontré. Et la « chose » reconnue est deux fois autre : comme absente (autre que la présence) et comme antérieure (autre que le présent). Et c'est en tant qu'autre, émanant d'un passé autre, qu'elle est reconnue comme étant la même“.

18 Cf. A. BERMAN, *L'épreuve de l'étranger*, Gallimard, Paris, 1995, p. 22: „La pulsion traductrice part toujours du refus de ce que Schleiermacher appelle *das heimliches Wohlbefinden der Sprache* – l'intime bien-être de la langue. La pulsion traduisante pose toujours une *autre* langue comme ontologiquement *supérieure* à la langue propre“.

originalul sub semnul absenței. Tocmai pentru că originalul nu mai este și, cu toate acestea, el *vorbește* o altă limbă în care ceea ce îi era propriu s-a înstrăinat, traducerea are sens; tocmai pentru că prezentul nu mai este, căzând sub semnul lui „a fost“ și pentru că totuși el „vorbește“ sub o reprezentare mnemonică ce îi înstrăinează ceea ce îi era propriu, înscriindu-l într-o înlănțuire de semnificații, într-o de-fiecare-dată-altă poveste de viață, tocmai de aceea memoria are sens și face sens.

B) Strâns înrudit cu travaliul amintirii, care a condus registrul ontologic al memoriei și al traducerii, este travaliul de doliu, care, întorcându-ne la Ricœur în *Despre traducere*, are ca echivalent în traductologie imperativul de a renunța la idealul traducerii perfecte. Același travaliu de doliu se regăsește și în cazul memoriei: de fapt, travaliul de doliu este singura modalitate de a ajunge la o memorie fericită, calmă, singurul mod de a contracara pericolele melancoliei pentru istorie¹⁹. Dacă melancolicul refuză să accepte dispariția obiectului iubit, recreându-i prezența în interiorul său – ceea ce s-ar traduce, la nivelul memoriei istorice, prin obsesia comemorărilor, a excesului de memorie –, travaliul doliului reprezintă procesul care conduce, în urma unei dezlegări afective de obiectul iubit și recunoașterii dispariției acestuia, la asumarea trecutului și la reorientarea afectivă în prezent. Prin urmare, la capătul travaliului doliului, putem atinge memoria și traducerea fericite; altfel spus, memoria și traducerea ajung la deplina desfășurare a propriului lor la finalul unui proces care ne pune în stăpânirea unei absențe. Doar asumând dispariția (prezenței, originalului), în *preajma* absenței lor, memoria și traducerea apar în natura lor proprie.

Ce se poate spune însă, în acest caz, despre statutul veritativ al memoriei și traducerii, despre pretențiile lor epistemice? Travaliul doliului, care conduce buna desfășurare a memoriei și traducerii, ne pune în fața unei absențe. Cum putem judeca

19 Cf. P. RICŌEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., Seuil, Paris, 2000, pp. 83-97.

adevărul unor procese pentru care nu numai că nu există un referent real, ci referentul îl constituie chiar absența, dispariția graduală a referentului?

În cazul traducerii, consideră Ricœur, nu există un criteriu absolut pentru a determina traducerea adevărată, pentru că acest criteriu l-ar reprezenta „un sens identic“, care ar fi scris undeva între textul de bază și cel terminal²⁰. De aceea, traducerii îi este proprie – drept categorie aletică – echivalența lipsită de adecvare, care nu își are fundamentul într-o identitate de sens demonstrabilă. Fidelitatea traducerii se judecă drept o echivalență presupusă, care funcționează până la o nouă retraducere.

Tot despre fidelitate și bineînțeles de contrariul ei, trădarea, este vorba și în cazul memoriei: atât abordările cognitive, cât și cele pragmatice ale memoriei au în vedere caracterul instabil al fidelității memoriei, amenințată fie de învecinarea sa cu imaginația, fie, la nivelul exersării, de diversele abuzuri la care este supusă (memoria manipulată, împiedicată). Și totuși, pentru a păstra semnul concesiei sub care Ricœur citește problematica memoriei, „nu avem altceva mai bun decât memoria pentru a ne asigura că s-a petrecut ceva înainte ca noi să ne amintim de acest ceva. Să spunem încă de pe acum că nici chiar istoriografia nu va reuși să înlăture convingerea – luată fără încetare în zeflema și tot fără încetare reafirmată – că referentul ultim al memoriei rămâne trecutul, indiferent de ceea ce ar putea însemna paseitatea trecutului“²¹.

În registru ontologic, memoria și traducerea configurau un spațiu al absenței semnificative. În acest caz, perechea conceptuală fidelitate / trădare poate dezvolta direcțiile de sens ale acestui spațiu la un nivel epistemologic? Adevărata problemă care se ascunde în spatele cuplului fidelitate / trădare este creanța ce poate fi acordată unor procese care se definesc ca *dezicere* a sensului identic. Atât memoria cât și traducerea inserează, în

20 Cf. P. RICŒUR, *Sur la traduction*, op. cit., p. 60 (trad. rom. p. 118).

21 Cf. P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 7 (trad. rom. p. 21).

corpusul compact al sensului, al identității, categoria subversivă a lui „autrement“, a lui *altceva*; pentru că exercițiul traducerii și cel al memoriei sunt egale cu o *de-zicere* a originalului, a prezenței, o *de-zicere* care respectă exigența ca rezultatul acestei experiențe să fie un echivalent lipsit de adecvare, dar încărcat de aceeași *lizibilitate*.

În arhitectura circulară a raportului dintre memorie și traducere, nucleului reprezentat de cooriginaritatea dintre absență și prezență, îi urmează cel al fidelității / trădării și, în sfârșit, cel al alterității / identității. Sub acest ultim semn, cel al alterității / identității, ar fi trebuit să se desfășoare analiza noastră a registrului etic al raportului memorie-traducere. Ne vom mulțumi însă, având în vedere complexitatea problemei abordate, să schițăm doar traseul pe care l-am fi urmat în continuare: în primul rând, întrebarea s-ar purta asupra nucleului tare al memoriei și traducerii, care opune rezistență dialecticii subversive cu categoria lui „autrement“ – și anume nucleul format din intraductibil și „ceea ce nu poate fi uitat“. Sub masca intraductibilului și a lui „ceea ce nu poate fi uitat“ s-ar ascunde rezistențele și fantasmalele identitare, narcisice, care se opun, sau chiar blochează ospitalitatea lingvistică; de aceea, pentru a învăța să povestim *altfel* „ceea ce nu poate fi uitat“ (redându-l astfel istoriei vieții și istoriei lumii) și pentru a continua exercițiul dificil al traducerii în ciuda diversității, eterogenității radicale a limbilor, diferenței abisale dintre propriu și străin, ar fi nevoie de un ocol printr-o fenomenologie a recunoașterii uitării, la capătul căreia am afla că orice produs al fenomenului corelativ uitare-amintire este, de fapt, rezultatul unui efort de traducere, al unei medieri lingvistice.

DESPRE TIMP, MEMORIE ȘI SCRIERE ÎN CIRCUMFESIUNEA LUI JACQUES DERRIDA

Teodora PAVEL

The present paper questions the problem of memory from the perspective of writing and time in Jacques Derrida's *Circumfession*, published in Geoffrey's Bennington's book, *Derridabase* (Seuil, 1991). I set myself the purpose to outline the meaning of writing and time confronted with illness and death. The work that "inspired" the 59 paragraphs of the Derridian text is St. Augustine's *Confessions*. The problem of time and memory will be discussed from the perspective of the way the past interacts with the present throughout memories: the illness of Derrida's mother enlightens episodes and scenes from the past, especially the traumatic circumcision, and in the meanwhile, this act of remembering makes the present sufferance endurable. I structured my paper on two levels: one debates on the relationship between memory and writing, and the other, between memory and time. The final paragraph is dedicated to the possibility of the memory of one's death.

Lucrarea de față va dezbate condiția memoriei din perspectiva raportului său cu timpul și scrierea în *Circumfesiunea* lui Jacques Derrida. Perspectiva de abordare va încerca să fie fidelă textului derridian, apelând în principal la interpretări de natură filozofică, literară și psihanalitică.

Precizări inițiale

Înainte de a trece la analiza efectivă a acestui raport, mă voi referi succint la textele strânse sub denumirea stranie de *Circumfesiune* (*Circonfession*)¹. Conceptul de „circonfession“,

1 G. BENNINGTON & J. DERRIDA, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris, 1991.

tradus în română prin „circumfesiune“² și construit ca un concept-valiză, conține în sfera lui semantică promisiunea confesiunii unei circumcizii originar-traumatice³ sau repetarea prin rememorare / amintire a circumciziei (*milah*), ca și a numelui „ascuns“⁴ al lui Derrida, ca temă principală pe scena scriiturii. *Circumfesiunea* trimite dintru început la *Confesiunile* Sfântului Augustin, din care Derrida citează consecvent în fiecare dintre cele 59 de texte ce formează corpusul propriu-zis al „cărții“. Este necesar, anticipând chestiuni ce vor fi clarificate mai jos, să precizăm că, alături de cei doi G. (Geoffrey și Georgette, mama celui circumcis, Élie Jacques), Sfântul Augustin formează al treilea personaj-cheie din *Circumfesiune*, prezent în calitate de „compatriot“ al lui Derrida, pentru a contrabalansa autoritatea celorlalți: Geoffrey, ca autor al programului (*logiciel*) de sistematizare a gândirii lui Derrida, iar Georgette, ca „figură teologică sau maternă a cunoașterii absolute“ (C9, 47)⁵, rezistând tentației de a-l considera pe Sfântul Augustin un posesor al acestui tip de

-
- 2 Traducerea în română prin „circumfesiune“ este făcută după modelul altor cuvinte în *circum-*: „circumferință“, „circumlocuție“, „(a) circumnaviga“ etc. și trimite mai clar la *circumcizie*; am preferat, așadar, acest termen celui de „circonfesiune“, mai aproape de original, dar oarecum forțat și punând accentul pe *confesiune*.
 - 3 Cf. însemnările *Carnetelor* din 1981: [...] „*Il suffirait de commencer par un traumatisme quelconque... – Ar fi de ajuns să începem printr-un traumatism oarecare* (6 – 9 - 81)“, în C57, 277 (v. și nota 5).
 - 4 După circumcizie, cealaltă marcă a iudaității pentru Derrida o reprezintă numele său secret, ascuns, uitat, refutat, dar pe care îl evocă atât în *Carnete*, cât și în *Circumfesiune*: Élie, alături de ceilalți Élie din familie, Éugène Élie, care l-a ținut în brațe în ziua circumciziei (la șapte sau opt zile după naștere – foarte devreme, așa încât, Derrida constată, „înaintea cuvântului, doar la evrei există circumcizie“, C54, 266), un altul, fratele bunicului său, acel Élie „despre care nimeni nu mai vorbea în familie din ziua în care și-a părăsit soția și copiii pentru a merge să-și refacă viața în metropolă“ (C35, 173).
 - 5 Litera C va trimite de aici înainte la paragraful corespunzător din *Circumfesiune*, însoțit de numărul paginii, conform ediției franceze. Traducerea citatelor îmi aparține.

cunoaștere (ar fi fost prea simplu, din moment ce numele acestuia a fost abreviat SA, pentru conformitate, inițiale pentru *savoir absolu*, când de fapt ne confruntăm cu pasaje din *Confesiuni* mai derridiene ca niciodată, încorporate în frazarea lor latină, în contextul și actul circumfesiunii).

Aceste texte au fost publicate într-o dublă carte, cu dublu titlu, *double bind*, așadar: Geoffrey Bennington, *Derridabase* și Jacques Derrida, *Circonfession*; aceste texte ar trebui să formeze, urmând regulile tiparului, o a doua carte, și totuși, acest lucru se întâmplă și nu se întâmplă, în același timp. Se întâmplă, pentru că ele au fost scrise în *succesiunea* cărții lui Bennington și dispun de un titlu sau de un nume propriu, nu se întâmplă pentru că textele derridiene apar în poziție infrapaginală, la subsolul scrierii autorului britanic și țin astfel, printr-o convenție căreia i se spune contract⁶ sau pariu⁷, sfidare, supralicitare⁸, de sistemul în care sunt înglobate, închise sau prinse, de faptul că apar în același volum tocmai pentru a marca diferența de condiție și statut: circumfesiune penitentă, act umil al invocării, în raport cu ceea ce Bennington a numit *Derridabase* – expunere sistematică, argumentată a gândirii derridiene, concepută ca un „program interactiv care, în pofida dificultății sale, ar fi în principiu accesibil oricărui utilizator“; iar circumfesiunii îi este alocată în partaj treimea inferioară a paginii, publicată cu un corp de literă mai mic și pe un fond de culoarea lăptos-cenușie a ceței și a semi-doliului. Cele „cincizeci și nouă de perioade și perifraze scrise într-un fel de margine interioară, între cartea lui Geoffrey Bennington și o lucrare în pregătire (ianuarie 1989 – aprilie 1990)“ au aerul de a fi incluse la subsolul cărții prin bunăvoința lui G.B., în mod provizoriu, pe margine, împrumutând, în numele unui contract ludic, spațiul tipografic. După cum spuneam, între cei doi autori există aici o diferență

6 G. BENNINGTON & J. DERRIDA, *Jacques Derrida, op. cit.*, p. 3.

7 *Ibidem*, pp. 3, 128.

8 *Ibidem*, p. 3.

mimată de condiție și statut, Jacques Derrida va reduce numele de „Geoffrey Bennington“ la inițiala G., de la God, investindu-l astfel cu o autoritate, în același timp terestră și divină, denumită sintetic *géologiciel*, conglomerat geologic și celest, *geoclest*, cu alte cuvinte⁹, creatoare de program (*logiciel*), inițială care se poate măsura doar cu forța conținută în apelativul Geoff/Djef (Dumnezeu). Acceptarea acestui principiu al autorității nu îl împiedică însă pe Derrida să transforme pariul într-un joc de duel, pentru care textele sale devin, în momente bine alese, parări sau fentări ale „programului“, pentru a se sustrage scrierii „despre“¹⁰, scrierii previzibile și predictabile (*predictable*, C5, 28), în numele evenimentului improbabil, investit la rândul său, în regulă de arbitraj, spre păstrarea libertății ca liber arbitru în câmpul narativității dedicate confesiunii în calitate de circumfesiune sau mărturie (vom nuanța termenii la momentul oportun)¹¹. Pe parcursul acestui duel, provocat și menținut prin

9 Pentru discursul referitor la „geologia metaforei“, cf. J. DERRIDA, *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972, nota 21, p. 265.

10 Cf. J. DERRIDA, *Parages*, Galilée, Paris, 1986.

11 „Je posthume comme je respire, ce qui est peu probable, l'improbable dans ma vie, c'est la règle que je voudrais suivre et qui arbitre en somme le duel entre ce que j'écris et ce que G. aura écrit là-dessus, à côté ou au-dessus de moi, *sur moi*, mais aussi *pour moi*, en ma faveur, vers moi et à ma place, car vous aurez remarqué que son hymne de glace brûlante aura en somme tout dit, prédit, *predicted* si je me traduis dans sa langue, il l'aurait, l'aurait-il, produit sans citation, sans le moindre morceau de littéralité arraché, comme un événement n'ayant eu lieu qu'une fois, à ce qu'on pourrait appeler dans l'université mon corpus, l'ensemble des phrases que j'ai signées dont il n'a littéralement pas cité une, pas une dans sa littéralité, ce fut le choix, il s'en explique, un choix étrange quand on écrit un livre *sur* quelqu'un qui écrit des livres, or il n'a pas gardé un seul fragment intact de mon corpus [...] – Scriu postum precum respir, ceea ce este puțin probabil, improbabilul în viața mea este regula pe care aș vrea s-o urmez și care arbitrează în fond duelul între ceea ce scriu și ceea ce G. ar fi scris aici deasupra, alături sau mai sus, *peste mine*, dar de asemenea *pentru mine*, în favoarea mea, spre mine și în locul meu, întrucât veți fi remarcat că imnul său de gheață arzătoare ar fi spus în fond totul, *predicted*, dacă mă

surprindere mutuală, faptului că descrierea „sistemului general“ al gândirii derridiene exclude citarea directă, reduce la tăcere „unicitatea“ fiecărei fraze, păstrând doar cuvinte, *justement des mots français* (C5, 29), decupându-le pentru a le circumscrie mai bine, i se răspunde printr-o serie de 59 de perifraze *despre* lucruri improbabile, cu rol destabilizator, deconcertant pentru programul lui G.: „lucruri pe care, în definitiv, G., nu mai mult decât mama mea sau gramatica teologicialului¹² său, nu le-ar fi putut recunoaște, numi, prevedea, produce, prezice, *unpredictable things* pentru a-i supraviețui, iar dacă ceva trebuie încă să se întâmple, nimic nu este mai puțin sigur, trebuie să fie *unpredictable*, salutul unui contra-foc“ (C5, 32).

Actul de supunere inaugural, reiterat și repetat printr-un plonjeu în „istoria penitenței“ augustiniene, însoțite de rugăciune și lacrimi (C17, 84), nu exclude actul, la fel de inaugural, al sustragerii – cum spuneam – față de „figura teologicială sau maternă a cunoașterii absolute“ (C9, 47) și al evenimentului improbabil, destabilizator, deconcertant. Clauza sustragerii este prevăzută în contract, prezentă pe prima pagină a cărții: „Se înțelege de la sine că G.B. nu avea dreptul, pentru a încerca să dea seama de acest nou text, să-și refacă *après coup* lucrarea care – își spuse el *après coup* – nu a fost alcătuită decât pentru a provoca și primi această surpriză”.¹³

traduc în limba sa, l-ar fi, oare, produs fără citare, fără cea mai mică bucată de literalitate smulsă, ca și cum un eveniment neavând loc decât o dată, din ceea ce s-ar fi putut numi în universitate corpusul meu, ansamblul frazelor pe care le-am semnat din care el nu a citat literal nici una, nici una în literalitatea sa, aceasta a fost alegerea, se explică el, o alegere stranie când se scrie o carte *despre* cineva care scrie cărți sau el nu a păstrat un singur fragment intact din corpusul meu [...]“, C 5, 28.

12 Teologicial: dublul „soft“ al programului geocelst, acesta acționează ca autoritate (într-o onto-teologie a posibilului reconstruită atât pe baze iudeo-creștine, cât și *informatice*), în același timp maternă (Georgette), divină (God) și programabilă (de către Geoff), căreia nimic nu i se poate sustrage, cu excepția textului infrapaginal derridian, imprevizibil, *unpredictable*.

13 Cf. J DERRIDA, *op. cit.*, p. 3.

Din această perspectivă, textele circumfesiunii devin un răspuns perifrazat la cartea lui Bennington (devenită, de altfel, un clasic în bibliografia exegezei derridiene), carte în care autorul, printr-o nouă „circumcizie riguroasă“, se lipsește de corpul derridian al scrierilor, de corpusul său filozofico-literar, pentru „a produce în definitiv «logica» sau «gramatica», legea de producție a oricărui enunț trecut, prezent și, de ce nu, viitor“ pe care Derrida l-ar fi putut semna (C 5, 30).

„Ne cerem întotdeauna iertare când scriem“ –
memorie și scriere

Voi iniția dezbaterea noastră despre memorie și scriere cu singura frază derridiană pe care Geoffrey Bennington ar fi avut dreptate să nu o citeze: „Ne cerem întotdeauna iertare când scriem“¹⁴, o frază desprinsă dintr-o scriere a cărei proveniență Derrida nu și-o mai amintește exact (*Carte postale*, „cred“, spune acesta) și grefată în *Circumfesiune* pentru a-i aduce în prezent dificultățile și semnele de întrebare. Premisa este, fără îndoială, augustiniană și a fost formulată la începutul cărții a VII-a a *Confesiunilor*: „[...] dar nu puteam găsi încă nici o ieșire din labirintul în care intrasem dorind să cercetez cauza răului“ (*Conf. VII, V, 7*)¹⁵. Pentru ce se cere iertare, cui și de ce întotdeauna, interogațiile se multiplică, interpretarea devine plurivocă. La zece ani distanță, nu se găsisese încă un răspuns la întrebarea dacă “[...] se cere în sfârșit iertare pentru vreo crimă, blestem, sperjur anterior sau se cere iertare pentru faptul de a scrie, iertare pentru

14 Cf. nota lui Derrida, C 9, 50: „*La carte postale – de Socrate à Freud et au-delà (Cred)*“.

15 Trad. fr. R. Arnauld d'Andilly, Gallimard, Paris, 1993, p. 232. În traducerea românească, „Încercam însă, în continuare, să descopăr de unde vine răul și nu găseam ieșire din acest impas.“ – *Confesiuni*, ed. a II-a, revizuită, traducere, introducere și note de Eugen Munteanu, Nemira, 2006, pp. 144 – 145.

crima, blestemul sau sperjurul în care constă acum actul de a scrie, simulacrul de mărturie de care are nevoie supralicitarea perversă a crimei pentru a epuiza răul, cel pe care l-am săvârșit într-adevăr, mai răul (*le pire*), fără a fi sigur de a-l fi șters cel puțin cu buretele din viața mea, dar compatriotul meu a presimțit-o¹⁶ [...], scriitura nu interesează decât proporțional și potrivit cu experiența răului, chiar dacă este vorba într-adevăr de a «face» adevărul¹⁷ într-un stil, o carte și de față cu martori [...]“ (C 9, 47 – 48).

Derrida descoperă că afirmația sa de acum zece ani păstra în rezervă o altă adresă și un alt destinatar, care ar fi trebuit să o citească acum, iar acest lucru nu s-a întâmplat și nu se va întâmpla vreodată. Sustrăgându-se, după cum era stipulat în contract, programului de lectură instituit de G., Derrida face publică singura frază pe care acesta ar fi fost îndreptățit să o țină secretă, cu atât mai importantă așadar în economia *Circumfesiunii* cu cât este reiterată pentru acest acum („pentru că există mai mulți de acum“, C 36, 175), acum, când mama sa se află bolnavă la Nisa, ori acum, când o hrănește, ori acum, când scotocește după niște hârtii rătăcite în sertarele de familie: de fapt, fraza de necitat și de necitit pentru alții îi este adresată lui G. de la Georgette¹⁸, „cu alte cuvinte supraviețuitoarei eterne, figurii teologicele sau materne a cunoașterii absolute pentru care nu este posibilă surpriza nici unei mărturii [...]“ (C 9, 47)

16 Desigur, Sfântul Augustin; referințele lui Derrida în acest text sunt *Conf.* IX, XII, 33 și X, I, 1.

17 Sintagma „a face adevărul“ îi aparține Sf. Augustin și este citată în *Circumfesiune* (C 9, 48): „[...] *volo eam [veritatem] facere* [...]“ (AUGUSTIN, *Confesiuni* IX, XII, 33). Derrida citise „Confesiunile“ mai întâi în „această traducere foarte liberă“ din 1649 a lui R. Arnauld d'Andilly (*cf.* C 1, 11), dar „în pofida atașamentului meu pentru această ediție bilingvă (Garnier, 1925) în care, cu atât de mult timp în urmă, am descoperit rugăciunile și lacrimile lui Augustin, voi cita de acum încolo traducerea ediției bibliotecii augustiniene, de E. Tréhorel și G. Boissou, Desclée de Brouwer, 1962“ (*idem*).

18 Sultana Ester Georgette Safar Derrida, C 39, 192.

Actul mărturisirii (*aveu*)¹⁹, care transformă *Circumfesiunea* într-un text autobiografic, se declanșează prin conștientizarea atât a răului produs și consumat prin actul scrierii (în acest caz, scrierea despre suferința mamei, *exhibarea* rănilor și a neputinței sale), cât și prin asumarea unui rău sau mai rău anterior (crimă, blasfemie, sperjur) care nu se epuizează prin simpla mărturie, suspectată de a fi doar simulacru literar, care supralicitează răul pentru a obține efecte pur livrești, ci se apropie de circumfesiune (ca dublu al confesiunii augustiniene), ca mărturie adevărată, în momentul în care se cedează pulsiei de a cere iertare sau pulsiei/pasiunii de adevăr, în sens epistemic și psihanalitic, și abia în acest moment începe să se „facă adevărul“ (*veritatem facere, Conf., X, I, 1, cf. n. 16*), ca „adevăr singular, intransmisibil [...] care poate rămâne atunci inconștient într-un sens vag psihanalitic, în orice caz de tip psihanalitic și care totuși acționează (*fait oeuvre*)“.²⁰

Dinamica imprezibilă a circumfesiunii își are sursa în operațiile arbitrare ale inconștientului, ascultat și instrumentalizat

19 Un alt „model“ declarat al actului mărturisirii, alături de Sfântul Augustin, este Montaigne: „Montaigne o spunea, «retractez fără încetare» (C 3, 186); aici, actul de a «face adevărul» ia forma retușării permanente, a tăgăduirii, afirmării și reafirmării, în raport cu răul și cu faptul de a cere iertare: penitența constă din succesiunea revizuirilor și se insistă mai mult pe o singură amintire sau pe un singur eveniment traumatic – în cazul nostru, circumcizia, rememorată în mai multe feluri și sub diferite aspecte; rememorarea este dublată în același timp de trăirea în prezent a agoniei mamei care eclipsează pe alocuri, prin intensitate, circumfesiunea. Cu toate acestea, Derrida continuă să se învârtă în cerc, parcurgând curtea interioară a memoriei – ... et depuis des années je tourne en rond [...]“, C 19, 58; *cf.*, de asemenea, C 1, 7 și C 17, 84.

20 Discuția cu privire la „pulsie/pasiune de adevăr“ este reluată în *La vérité blessante ou le corps à corps des langues*, dialog cu Evelyne Grossman, în *Europe*, mai, 2004, p. 20, unde se discută, de asemenea, despre diferența dintre adevărul la Heidegger și concepția derridiană despre adevărul ca *pulsie* sau *pasiune*. Adevărul nu apare, în acest context, ca „[...] o prezentare a ceea ce este sau a celor ce sunt, fie prin revelație (*aletheia*, n.n.), fie prin judecată adecvată (*homoiosis*)“ (C 9, 49).

fără milă. Din momentul în care se stabilește în mod tacit distincția dintre mărturie (*aveu*) și confesiune (*confession*) – și de fapt, precizează Derrida, nu știm dacă Sfântul Augustin s-a confesat vreodată în sensul creștin al termenului, circumfesiunea intră în joc pentru a împrumuta actului de a *face* adevărul, pe lângă un statut ambiguu și „vag psihanalitic“ (v. *supra*) o cvasi-legitimă literară, prin abordarea unui stil, și o cvasi-legitimă religioasă, prin actul de a cere iertare și prin rugăciune. Pe scurt, circumfesiunea este cvasi-literară, întrucât religioasă, și cvasi-religioasă, întrucât literară²¹, fapt care o transformă într-un gen (*genre*) inclasabil: literatură inspirată de fluxul conștiinței, cu toate instanțele sale, dicteu filozofico-teologic, *suflet* de Socrate sau de înger și înregistrat ca rubrică scrisă, jurnal dureros despre agonia mamei, rememorare *în maniera* (*à la manière de*)²² Sfântului Augustin, mimare a trecerii timpului prin scriere.

În acest flux al conștiinței, memoria devine, la rândul-i lichidă, se fluidizează, acestei memorii sensibile care păstrează, arhivează, transmite, amintește suferința prezentă i se poate spune memorie limfatică, *în amintirea* firului de sânge care, de la circumcizie începând, trecând prin luări de sânge sau hemoragii

21 „[...] *et faire* la vérité en ce cas dont je ne suis pas sûr qu'il relève d'aucune religion, pour cause de littérature, ni d'aucune littérature, pour cause de religion, faire la *vérité* n'a sans doute rien à voir avec ce que vous appelez la vérité“ (C9, 49).

22 Aflată la granița dintre text filozofic și jurnal intim, circumfesiunea se clădește pe simulacrul scrierii (diagnosticat deja în *Farmacia lui Platon*), dar și pe cel al unei serii de similitudini în același timp declarate și retractate cu Sfântul Augustin; la început, simple „coincidențe“, cum ar fi apartenența la aceeași țară (Algeria), apoi simularea circumfesiunii, confesându-i mai curând pe ceilalți („Je confesse plutôt les autres“, C 36, 175), pe baza unor similitudini asumate chiar și în limbaj: *sA en fit aussi l'expérience* (C 10, 54) sau *comme sA* (C 11, 57) care conduc la o formă de convertire literară ce îl determină pe Derrida să vorbească despre trauma circumciziei purtând straiile unui „creștin latin francez“ (*en chrétien latin français*), fapt care ar face suportabilă trauma rememorării circumciziei, ca eveniment iudaic.

ale sensului, trasează o urmă a evenimentelor memorabile ce au legătură, în timp, cu cele două evenimente generatoare de discurs și rememorare: circumcizia și agonia mamei care punctează întotdeauna și o meditație asupra morții.

Memoria intervine de fiecare dată în interiorul unei tensiuni dintre libertatea absolută presupusă de fluxul arbitrar al conștiinței – urmând mereu traseele și indiciile inconștientului – și rigorile spațiale ale paginii (numai o treime, trebuie să-și amintească mereu Derrida) sau cele formal-retorice, concizia fiind un mimesis stilistic al circumciziei rituale care produce discursul în marginea acesteia: „Acest opus are nevoie de o formă circumcisă”²³, fapt care permite o definiție pseudo-psihanalică a confesiunii, a cărei sursă se află în inconștient: „...nu cunosc o altă definiție a inconștientului” (C 44, 217) ; din acest punct de vedere, circumfesiunea poate fi interpretată ca o confesare de sine, ca dicteu automat (scrierea devine astfel un simplu instrument clinic, terapeutic), transformat în discurs pseudo-augustinian, încurajat de coincidențe, cum ar fi până la urmă „moartea mamelor noastre respective” (C 3, 20); numai că abordarea psihanalitică instituie diferența în raport cu „forma literară” a confesiunii augustiniene, conferindu-i, desigur, sub masca „creștinului latin francez”, autoritatea (ebraică) a psihanalizei freudiene²⁴, prezentă prin apelul la inconștient. Circumfesiunea se manifestă ca alianță exprimată prin oferirea inelului, formă circulară, de aceea poate încercui, la limită, toate amintirile, chiar și prezentul, chiar și ruperea alianței (*Karet*) cu tradiția iudaică, mai bine spus închiderea seriei. (*le dernier des Juifs que suis-je...le circoncis est le propre, Carnete 30 –12 –76*)²⁵.

23 Cf. J. DERRIDA, *Carnete*, 14 – 10 – 77, *op.cit.*, p. 219.

24 Nu într-un totu satisfăcătoare, după cum reiese din C 26, 129.

25 Derrida se declară ultimul circumcis al familiei, nemaisupunându-și fiii acestui ritual: „*Le dernier des Juifs que suis-je...le circoncis est le propre... – Ultimul evreu care sunt... cel circumcis este propriul*”. (*Carnete*, 30 – 12 – 76).

Dacă pentru Sfântul Augustin, memoria este un loc, un *topos* al întâlnirii cu Dumnezeu, pentru Derrida, aceasta asistă rememorarea într-o ședință psihanalitică păstrată, conservată prin scris – în măsura în care „interiorul include exteriorul”, cu alte cuvinte, scrisul traduce, ca simulacru, vocea conștiinței. În timpul acestei *ședințe*, ca dublu al „dublei ședințe literare”, Derrida nu intenționează – de data aceasta – să situeze divinitatea în memoria umană (postulându-i astfel caracterul divin), ci să recupereze prin citare numele lui Dumnezeu: citarea se identifică aici cu amintirea momentului, al *contextului* când a fost auzit pentru prima oară, fapt care declanșează narațiunea, actul literar, însoțit de filozofarea printre rânduri.

Amintirea numelui lui Dumnezeu, provocat ca răspuns la întrebarea augustiniană: *Sed ubi manes in memoria mea, domine, ubi manes? quale cubile fabricasti tibi?* (*Conf.*, X, XXV, 36)²⁶ trimite apoi la figura mamei: „...et mon vouloir, ni mon pouvoir, n'est aujourd'hui de «dépasser», comme le voulut sa, *istam vim meam, quae memoria vocatur* (*Conf.*, X, XVII, 26)²⁷, mais de citer le nom de Dieu tel que je l'entendis peut-être pour la première fois, sans doute dans la bouche de ma mère quand elle priait... – iar nici voința mea, nici puterea mea nu este astăzi să «depășesc», așa cum a dorit sa, *istam vim meam, quae memoria vocatur*, ci să citez numele lui Dumnezeu așa cum l-am auzit probabil pentru prima oară, fără îndoială în gura mamei mele când se ruga...” (C, 23, 112–113).

În noua secvență autobiografică, memoria guvernează afirmarea subiectivității, dar mai ales a subiectului (transcendental) în raport cu Dumnezeu și figura mamei (unul și cealaltă, *l'un et*

26 „Dar unde anume locuiești tu în memoria mea, Doamne, unde locuiești în ea? Ce culcuș ți-ai făurit?”, ed. română, op. cit., p. 227.

27 „[...] această forță a mea care se numește memorie” – *idem*, p. 221; în textul latin (versiunea Labriolle) din ediția română apare *hanc* în loc de *istam*.

l'autre). Privilegierea a două ipostaze diferite cu privire la memorie – comentariul topologic (Sf. Augustin) și reveria autobiografică (Derrida) nu instaurează totuși un dezacord cu privire la perspectiva fiecăruia despre memorie, ca sediu sau *topos* al amintirilor. Derrida chiar continuă seria de metafore ale memoriei inițiate de Augustin (depozit, palat, comoară, cf. *Conf.*, X, VIII), prin metafora podului de vechituri (cu sensuri colaterale de hambar sau mansardă) în care este acumulat „sublimul său”, format din *documente, iconografie, note, cele savante și cele naive, povestirile viselor, disertațiile filozofice, transcrierea aplicată a tratatelor enciclopedice, sociologice, istorice, psihanalitice cu care nu voi face niciodată nimic...*“ (C 11, 59 – 60)²⁸.

Memoria ajunge să acumuleze, pe măsura arhivării efective a documentelor, fie în sertar, fie în fișierul unui computer și nimic nu dă mai mult senzația morții decât conștiința zădărniceii efortului de a păstra „în viață” lucruri cu care se nu se mai poate face nimic, lucruri strânse în podul de vechituri. Pe măsura acestei acumulări, se acumulează și doliul (melancolic), se capitalizează, se aprovizionează și se nutrește din inutilitatea arhivei, a amintirilor irelevante înregistrate în urma unei pulsioni de a economisi (*l'épargne m'aime*), căreia i se răspunde, pulsione contra pulsione, cu moneda doliului latent, văzut ca un travaliu care merge în gol (cf. C 32, 154).²⁹

Dar, în timp ce Sfântul Augustin își propune *depășirea* facultății memoriei pentru a se identifica cu Dumnezeu în uitarea de sine (perspectivă mistică asociată metaforei palatului sau castelului interior), Derrida își propune exersarea memoriei în scopul recuperării propriei identități marcate de circumcizia pe care o resimte încă; trauma este în același timp potențată

²⁸ Cf. însemnările din 14 – 10 – 77: „...j'étais monté pour écrire autre chose, car je monte maintenant (dans ce grenier, dans ce «sublime») pour écrire – urcasem pentru a scrie altceva, deoarece urc acum (în acest pod, în acest «sublim») pentru a scrie“, *op. cit.*, p. 219.

²⁹ Încorporare și introiecție.

și (eventual) vindecată – dar este vindecarea posibilă? – prin raportarea la celălalt, manifestată ca purtare de grijă, îngrijirea mamei ale cărei escare³⁰ oferă din nou un prilej de construcție metaforică, de figurare stilistică prin *similitudine* sau asemănare: corpul însemnat devine un alt fel de scriitură de la care pornește fiul pentru a scrie pe foaia de hârtie comparată, pornind tot de la Sfântul Augustin, cu epiderma, cu pielea (chiar dacă Derrida își scrie amintirile-ecran pe ecranul calculatorului): „...c'est ma condition, à cette condition suspendu que j'écris à mort sur une peau plus grande que moi, celle d'un porte-parole provisoire et sacrifié qui n'en peut plus, caelum enim plicabitur ut liber *et nunc sicut pellis extenditur super nos* (cf. *Conf.*, XIII, XV, 16) – ... este condiția mea, suspendat în această condiție scriu până la moarte pe o piele mai mare decât mine, cea a unei portavoci provizorii și sacrificate care nu mai poate... (C 43, 212)“, „[...] changeant de peau à chaque instant pour faire la vérité à chacun la sienne... – schimbându-și pielea în fiecare clipă pentru a face adevărul, fiecare cu al său“ (C 44, 216).

Înscrierea rănilor în trup și faptul de a scrie prin incizarea hârtiei, printr-un proces de „auto-chirurgie“, aparțin paradigmei kafkiene a mașinii infernale din *Colonia penitenciară*, în măsura în care scrierea presupune în același timp declanșare și terapie visată a unei traume conturate vizual prin metafora sângerării³¹, în măsura în care își asumă „corpul creștin, moștenit de la sa în linie mai mult sau mai puțin contorsionată (*tordue*)...“ (C 33, 159), corp „grefat“ pe țesutul iudaic amputat prin circumcizie și care întemeiază schimbarea identității prin scris (*changer de peau*) și schimbările stilistice de ton, din care fac parte citatele în latină; suportul grafiei îl constituie o piele sensibilă și umană,

30 Omonimele instituie un dublu sens, diferențiat prin grafie: *eschare* – necroză a pielii și *esquarre* – piesă în formă de echer mărgininnd laturile interioare ale careului ce ocupă un sfert, o pătrime din scut, omonime, genealogii în abis.

31 „...si ça ne saigne pas le livre sera manqué...“ (*Carnete*, 24 – 12 – 76).

nu cerul pliat și întins „ca o carte deasupra noastră“ și nici pergamentul din piele de vițel. Sub acest raport, instrumentul de scris seamănă mai curând cu o seringă, iar scrierea ajunge să semene cu o luare de sânge³².

Pe când Sfântul Augustin scrie confesiunile pentru a situa în prim-plan momentul convertirii și a lupta împotriva înregistrării amintirilor personale de natură păcătoasă – (cf. *Conf.* X, XXX, despre cele trei tentații, voluptatea, curiozitatea și orgoliul), Derrida pune în joc genul incontestabil al circumfesiunii pentru a prospecta „non-cunoașterea în viitorul survenirii”, posibil de aflat și de recunoscut doar în confesarea memoriei, cu dubla sa sintaxă: „je ne le trouve nulle part ailleurs que dans la confession de ma mémoire – nu o află nicăieri decât în confesarea memoriei mele“ (C 28, 135). „Alianța“ dintre Sfântul Augustin și Derrida constă în legitimarea scrierii ca mod de autocunoaștere, de socratică memorie³³, printr-o investigație a naturii răului, a posibilității de a-l mărturisi și de a cere iertare. Obiectivul scrierii ar fi nu lăsarea vreunei „urme“ pentru posteritate, ci instituirea unei forme de rezistență și supraviețuire, în care filozofia împrumută limbajul și stările fiziologiei (răul și ca rău fizic): „[...] intensul raport cu supraviețuirea care este scrierea nu este determinat de dorința de a lăsa ceva după mine [...]“ (C 36, 178), când se cedează de fapt *comoției de scriere* (C 40, 193).

32 În amintirea luării de sânge într-un laborator din *rue d'Alger* (C 1, 11), Derrida precizează: „[...] și întotdeauna visez la o pană care să fie o seringă, un vârf care aspiră mai degrabă decât această armă foarte dură...” (C 2, 13).

33 Investigarea naturii răului ține de lecția importantă pe care Sfântul Augustin a primit-o din tradiția socratico-platoniciană a cunoașterii de sine. Cf., de asemenea, pe această temă antologia alcătuită de P. COURCELLE, «*Connais-toi toi même*» de *Socrate à saint Bernard*, Études augustiniennes, Paris, 3 vol., 1974 – 1975.

Adjectivul verbal „mourant“ – memorie și temporalitate

În cele ce urmează, îmi propun să discut chestiunea memoriei în raport cu tema timpului³⁴, așa cum transpare din *Circumfesiune*, pornind tot de la o sugestie gramaticală, cea a adjectivului verbal „mourant“, care descrie în mod imperfect și incomplet condiția muribundului: „murind“ sau „pe moarte“. Pentru început, să rezumăm punctele abordate până acum:

1. Memoria derridiană este „fluidă” și justifică scena scriiturii, pornind de la tradiția socratico-augustiniană a cunoașterii de sine;

2. Sursa memoriei pare să se situeze în trecut, într-un eveniment traumatic, dar „resurselor“ sale mnemonice li se cere să prevadă „viitorul survenirii“; (în ce măsură memoria evenimentelor din trecut poate anticipa sau, cel puțin, explica/trasa ceea ce se întâmplă acum sau cum pot răspunde acestea angoaselor viitorului?);

3. Între absorbția memoriei personale în plenitudinea divină și afirmarea acesteia ca soluție de salvare, legitimare și recuperare a identității (*le dernier des Juifs*, cf. nota 24), memoria – asistată de scriere – determină deturnarea temporală înspre trecut, dar și o serie de întrebări ce țin de raportarea omului ca ființă întru moarte și pentru moarte, „je sais que je mourrai – știu că voi muri“ (C 41, 202), cu repercure în viitorul pe care îl știu finit, dar al cărui sfârșit nu se poate prevedea.

Odată cu prelungirea agoniei mamei, timpul se află suspendat într-un prezent continuu paralizant³⁵, redat printr-un adjectiv verbal ce exprimă așteptarea încordată, tensiunea și, în

34 Despre tema timpului, de la Aristotel, trecând prin Hegel și Heidegger, cf. studiul derridian „Ousia et Grammé. Note sur une note de *Sein und Zeit*“, în *Marges. De la philosophie*, Minuit, Paris, 1972.

35 În perioada când mama sa era pe moarte, Derrida a suferit o paralizie facială pe partea stângă, afecțiune căreia nu ezită să-i interpreteze expresivitatea somatică pe mai multe pagini (cf. C 18).

ultimă instanță, imposibilitatea de a mai scrie *altfel* decât în funcție de starea clinică a mamei, descrisă filologic printr-un „adjectiv verbal“, *mourant*, „ca și cum fiecare silabă și mijlocul însuși al fiecărei perifraze s-ar pregăti să primească un telefon, vestea morții unei muribunde...” (C 39, 191). Pentru o muribundă (*mourante*), timpul prezent aproximează eternitatea, în măsura în care, aflată într-o perpetuă stare stabilă, amână la infinit actualizarea condiției sale de ființă muritoare; *mourante*, anunțând deja analiza unui timp incert, „[...] nu exprimă nici ceea ce este muritor, nici pe muribund, nici pe cel care agonizează, ci acest alt prezent pornind de la care am demonstrat ieri unor studenți că doar un nemuritor poate muri, dincolo sau dincoace de o ființă-întru-moarte...” (C 39, 193 – 194). Suspendarea trecerii timpului continuă fenomenologia heideggeriană a morții din perspectiva unei ontologii a subiectului *aflat pe moarte* și care transgresează distincția operată de Heidegger între divini și muritori prin oferirea unui contra-exemplu, cel al mamei în agonie, a cărei moarte va surveni la capătul și în apropierea unei stări de nemurire, *mourante*. În contextul bolii și al posibilității morții, timpul, a cărui trecere însăși declanșează degradarea, se consumă în cotidianitate pură, lăsând impresia suspendării și a eternizării, într-o scurgere a zilelor egală cu sine, în care nu se mai întâmplă nimic semnificativ. O astfel de sărăcie evenimentțială, care înconjoară și scoate în relief agonia mamei, deschide spațiul pentru rememorarea traumei circumciziei, în paralel cu relatarea de jurnal a stărilor clinice ale lui Georgette și cu alcătuirea prin scriere a celor 59 de paragrafe din *Circumfesiune*, tot atâtea „fâșii de rugăciune“ dedicate acesteia. Suspendarea timpului, intuită ca reprezentare a eternității, poate fi regăsită și aproximată prin muzică, în care Derrida regăsește *celălalt prezent*, comun atât agoniei, cât și „timpului orchestrei“: „aș accepta să mor dacă acest lucru înseamnă să cobor încet, da, până în adâncul acestei muzici preaiubite“. Muzica devine un remediu

al uitării, iar în paradigma aceluia alt prezent, un mediu al morții, un alt fel de limb dizolvant pentru memorie³⁶.

Este posibilă memoria/amintirea morții?

Circumcizia și agonia mamei reprezintă cele două momente-cheie ale *Circumfesiunii*. Întrebarea la care voi încerca să răspund în cele ce urmează este următoarea: este posibilă memoria morții? Cu dehiscenta interogativă de rigoare: ce poate face scrisul în fața bolii și a morții? Dificultatea interogației inițiale constă în faptul că moartea nu poate fi nici măcar aproximată în adevărul ei, iar faptul de a fi într-o moarte rezidă, potrivit categoriilor afective stabilite de Heidegger în *Ființă și timp*, în teama de moarte. În plus, întrebarea pare fără sens din moment ce nu ne putem aminti un eveniment pe care nu l-am trăit *deja* înainte: nu pot avea amintirea propriei morți, pot avea cel mult amintirea propriei reprezentări despre moarte sau despre propria moarte. Faptul de a fi într-o moarte coincide cu asimilarea fricii de moarte ivite atât din reprezentările tradiționale asupra morții, curente și active într-o cultură sau alta, cât și din asistarea la moartea celui alt: întâlnirea cu moartea intervine prin întâlnirea cu moartea întrupată în altcineva: de aceea este posibilă doar memoria morții celui alt, propria moarte neputând fi decât anticipată și temută sau, ca un contra-exemplu, dorită și așteptată.

Abia în acest moment ni se descoperă înțelesul culorii cenușii a hârtiei pe care este tipărită *Circumfesiunea*: agonia mamei, Georgette, desfășurată timp de mai bine de un an (pe parcursul căruia au fost scrise cele 59 de perifrize), îl constrânge pe Derrida să scrie despre condiția unei muribunde care îi provoacă reflecții

36 Sau un alt fel de litoral, echivalent al Ostiei (localitate menționată în C 21, 103), unde Sfântul Augustin a aflat de moartea mamei sale (cf. *Confesiuni*, IX, VIII).

dintre cele mai ironic-amare: „[...] je remplaçais déjà le mort, et la peur qui me tue devant la mort, la «mienne», c’est non la peur de mourir, comme ce serait simple, mais de replacer encore un mort, avant d’avoir pu mourir moi-même, tu m’entends – non. – [...] înlocuiam deja moartea, iar teama care mă ucide în fața morții, a «mea», nu este teama de a muri, ce simplu ar fi, ci de a înlocui încă un mort, înainte de a fi putut muri eu însumi, tu mă înțelegi – nu ” (C 41, 202).

Agonia prelungită a mamei pare să înghețe trecerea timpului într-o eternitate dolentă (*schmerzhaftig*, în termeni husserlieni) sau, mai bine spus, într-un prezent continuu, al unei suferințe care nu se mai încheie (până când?) și care îl face pe Derrida să descopere la 59 de ani sintagma „murind“ (*mourant*) despre care am vorbit mai devreme. Cu statut indecidabil, nici vie, nici moartă – între viață și moarte –, G. pare să fie „supraviețuitoarea eternă“, oarbă, surdă, cu scurte puseuri lingvistice sub efectul corticoidelor – și datorită acestui statut, Derrida o învestește cu o „non-cunoaștere“ absolută de factură cvasi-divină, dar care se topește până la urmă într-un ocean de uitare, numit clinic amnezic: „[...] elle sourit même et reste silencieuse le regard vide posé sur moi quand je lui demande, combien de fois le lui aurai-je demandé, «qui je suis, moi?, c’est comme si pour toi j’avais changé de nom sans qu’elle le sût et ma présence alors devient enfin l’absence qu’elle fut toujours... – ea chiar zâmbește și rămâne tăcută cu privirea goală ațintită asupra-mi când o întreb, de câte ori am mai întrebat-o oare, «cine sunt eu?», este ca și cum pentru tine mi-aș fi schimbat numele fără ca ea să știe, iar prezența mea atunci devine în sfârșit absența care a fost dintotdeauna...” (C 35, 170).

Alegorie sau promisiune a morții, figură matern-teologială, alături de celălalt G., un alt chip matricial al lui Dumnezeu, mama lui Derrida încarnează, pe lângă toate acestea, și o ipostază a uitării absolute care intră într-un raport dialectic cu hiperamnezia fiului (ca revers al amneziciei); în schimb, procesul

instituit de amnamneză (*Qui je suis, moi?*) în legătură cu propria identitate și cu statutul de fiu preferat și exclus în același timp este destinat de la bun început eșecului: murind, în trecerea spre moarte, mama nu îi mai știe numele și îi răspunde doar prin străngeri de mână.

Confruntat cu această pierdere – a pierde pe cineva, din nou dublă sintaxă – Derrida scrie cele „cele 59 de fâșii de rugăciune“ la căpătâiul mamei *care moare* (pregătindu-i astfel moartea), grăbit să le termine înainte de survenirea morții, dar și ca pregătire pentru un gest mult mai definitiv, scrierea propriilor memorii, înainte ca lucrul să se întâmple – *la chose, das Ding*, care nu este cu adevărat reprezentabil decât prin el însuși – propria moarte: „Vite, les mémoires avant que n’arrive la chose – repede, memoriile înainte ca lucrul să se întâmple“ (C 39, 139).

Sensul sau rostul memoriei în această dublă determinare – scrisul și temporalitatea – este tocmai acela de a face semn, fie și în sens hegelian, către trecut, de a filtra momentele semnificative pentru prezent și viitor; cât despre prezent, acesta poate pregăti în mod revelator viitorul în măsura în care memoria actelor din trecut sau din prezent decid asupra repetării, reiterării în același mod a respectivelor acte sau, dimpotrivă, a schimbării, deturnării de procedură sau de ton (*Wechseln der Töne*, C 34, 164). Din această decizie survenită prin considerarea amintirilor acumulate, filtrate – recunoaștem, în mod arbitrar, – se degajă, în același timp, sensul libertății și valoarea memoriei.

Fără să fie întotdeauna o temă centrală, fără să fie „vioara întâi“ a filozofiei, tema memoriei a fost totuși mereu prezentă, ca o voce secundă, de la gânditorii antici și până în filozofia recentă. Importanța acestei teme este dată de infiltrarea ei în ființa intimă a omului: memoria este cea care îl constituie pe om ca identitate lăuntrică, situându-l într-o ordine temporală proprie. Ceea ce spune Sfântul Augustin despre timp – anume că știm ce este, dacă nu ne întrebăm ce este, dar că, dacă ne punem explicit întrebarea, atunci nu mai știm – se poate spune la fel de bine și despre memorie. În primă instanță, nimic mai obișnuit, nimic mai banal decât memoria; în fiecare zi și în fiecare clipă ne amintim câte ceva. Și totuși, atunci când ne punem întrebarea ce este memoria – atunci când filozofia își pune această întrebare – răspunsurile sunt cât se poate de neașteptate, de neobișnuite. Conceptul de memorie își descoperă deodată o bogăție de sens pe care simpla lui utilizare cotidiană nu o promitea, poate că nici nu o bănuia. Așadar, dacă acceptăm că memoria a fost mai mereu o voce secundă, vom accepta și că această voce nu a fost deloc monotonă.