

CAPITOLUL I

CONȘTIINȚA TIMPULUI ȘI SEMNIFICAȚIA SA METAFIZICĂ

Cel ce examinează problema timpului poate să o facă după două direcții, care au ajuns în mod progresiv să se separe. O primă direcție este cea care pornește de la conștiința subiectivă a timpului, așa cum apare aceasta cu ocazia unei întrebări asupra timpului universului în cartea a XI-a a *Confesiunilor* Sfântului Augustin, așa cum o regăsim și la Husserl, Heidegger, la Bergson și la Sartre¹. Cea de-a doua direcție (care este, de fapt, anterioară atât în filosofia antică, cât și în miturile religioase care marchează ritmurile și articulațiile timpului) este cea a timpului cosmic, a timpului lucrurilor, a timpului fenomenelor ca fenomene ale lumii. Ea va fi examinată în special în cel de-al șaselea studiu al acestui volum. Dar aș dori să încep prin a examina prima direcție, întrucât ea determină tot ceea ce urmează.

Conștiința timpului este pentru om, înainte de toate, conștiința a ceea ce el trăiește ca schimbare

¹ Recentă lucrare a lui Nicolas Grimaldi, *Ontologie du temps* (Paris, PUF, 1993), are ca subtitlu semnificativ „Așteptarea și ruptura”, și studiază în prima parte, și ca punct de plecare, „Conștiința timpului”; pp. 5-78. Am putea spune că se situează exact în direcția care face obiectul prezentului capitol.

permanentă, chiar neliniștitoare. Poeții au cântat goana timpului în termeni nostalgici, fie că era vorba de experiența îmbătrânirii sau de regretul minutelor fericite, scurse odată pentru totdeauna. Se întâmplă chiar uneori ca un poet, în câteva cuvinte, să spună mai mult despre experiența timpului decât putem spune noi ca filosofi. Aș dori, așadar, să urmăresc linia filosofică care merge de la Sfântul Augustin la Bergson și Lavelle, trecând prin Husserl¹. De fapt, ceea ce îi caracterizează pe acești autori este faptul că iau ca punct de plecare al reflecției lor teoretice, pe care eu o numesc metafizică, conștiința timpului. Primul lor gest filosofic este acela de a se întoarce de la timpul lucrurilor, de la timpul lumii, pentru a se concentra asupra timpului trăit. Teza lor metafizică comună este că timpul e spirit, nu mișcare, nici chiar viață, ci fundament al mișcării și al vieții.

DESCOPERIREA CONȘTIINȚEI TIMPULUI LA SFÂNTUL AUGUSTIN

Sfântul Augustin, în cartea XI a *Confesiunilor*, exprimă în mod admirabil această discordanță

¹ Despre care nu va fi deloc vorba aici; cf. interesantul studiu al lui Paul Ricoeur, „Kant et Husserl”, în *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, în special p. 243: „Regăsim aici, la loc de cinste, marea problemă a temporalității; pentru că Husserl a distins, dincolo de timpul-reprezentare al *Esteticii transcendente*, temporalitatea originară, care este chiar înaintea conștiinței, el poate înfrunta cel mai vechi prestigiu, acela al «realității absolute»”. Și Ricoeur notează cu justete ceea ce este confirmat și de studiul nostru, că a considera timpul ca un secret în sine conduce la o „dez-ontologizare a realității”.

dintre certitudinea intimă privind timpul și interpretarea filosofică reflexivă pe care o putem face asupra sa. Aceste texte sunt foarte cunoscute, și totuși încă pline de savoare intelectuală în nuditatea lor și în dificultățile autorului de a găsi un vocabular potrivit gândirii sale. Ultimul comentariu teoretic important este cel al lui Paul Ricoeur din debutul primului volum al lucrării *Timp și povestire*¹ (unde tematizează aporiile experienței timpului, aplecându-se în special asupra conceptelor de *distentio* și *intentio*).

Primul punct: *Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio...* (cartea XI, XV 18). Este vorba de discordanța semnalată mai sus. Ea are o mare însemnătate, semnificând că nici o teorie a timpului nu prevalează în fața conștiinței pe care o am despre timp, aceasta fiind ultima instanță la care trebuie să mă raportez. Mărturia propriului suflet este singurul fundament al unei gândiri serioase despre timp. Aș adăuga două remarci: prima ar fi aceea că Sfântul Augustin este extrem de deranjat de absența conceptului de *conștiință* în câmpul său teoretic; se știe că doar în gândirea modernă, mai precis la Malebranche, cel mai mare inventator de concepte filosofice moderne, conceptul de conștiință își cucerește locul său în filosofie, distingându-se de cel de conștiință morală, utilizat pentru

¹ Paris, éd. du Seuil, 1983, pp. 19-53. Pentru comentariile *Confesiunilor* ne putem referi la Kurt Flasch, *Was ist Zeit?, Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones*, Historisch-philosophische Studie. Text-Übersetzung-Kommentar, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1993; și E.P. Meijering, *Augustinus über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit, Das elfte Buch der Bekenntnisse*, Leiden, E.J. Brill, 1979.

prima oară în *Instituția creștină* a lui Calvin. A doua remarcă este că, instaurând mărturia conștiinței ca ceea ce teoria trebuie să explice, Sfântul Augustin stabilește experiența timpului ca experiență metafizică, în deplinul sens al termenului.

Al doilea punct: *Tempora sunt tria, praesens de praeteribus, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio* (1.XI, XX 26).

Prezentul-trecut, prezentul-prezent, prezentul-viitor, pot fi numite ca memorie actuală, ca viziune directă actuală, ca așteptare actuală, pentru că dimensiunile timpului nu au sens decât prin reducerea lor la actele de conștiință care le sunt suport. Nu există trecut în sine, prezent în sine, viitor în sine; cele trei moduri ale timpului sunt în suflet și niciunde altundeva.

Al treilea punct: *Video igitur tempus quandam esse distentionem. Sed video? An videre mihi videor? Tu demonstrabis, lux, veritas* (1.XI, XXIV 30).

Timpul este un fel de extensiune a sufletului; iată mărturia sufletului asupra experienței sale temporale. Dar filosoful este cuprins de o îndoială. Și dacă această mărturie este o iluzie a sufletului despre el însuși? Bergson nu va înceta să arate în ce măsură conștiința este victima iluziilor naturale asupra ei înseși și cât de dificil, și de necesar în același timp, este de a le înlătura. La Sfântul Augustin apelul „Tu, lumina, tu, adevărul” este recunoașterea faptului că singur Dumnezeu poate garanta adevărul timpului trăit. Dumnezeu este acela care garantează adevărul mărturiei sufletului asupra naturii și esenței timpului. De fapt, sufletul nu este propriul său centru; el este doar expresia lui

Dumnezeu, sau cum spune el în capitolul XV din *De Trinitate*, o „oglină” sau o „imagine” a Trinității divine. Dacă mărturia sufletului conduce la Dumnezeu ca la un garant, înseamnă că Dumnezeu este *interior intimo meo* și că nu ar fi just să vorbim de suflet fără să înțelegem că experiența sa temporală nu este perfect adevărată decât atunci când este reșezată în Dumnezeu. Nu este nici o opoziție între pozițiile doctrinare ale Sfântului Augustin și mărturia pe care o dau *Confesiunile*. Analiza timpului trăit face parte din itinerariul acestor *Confesiuni*, care nu sunt nimic altceva decât povestirea retrospectivă a experiențelor succesive prin care sufletul renunță la el însuși până la a-și regăsi locul în Dumnezeu.

O asemenea analiză mi se pare de-a dreptul fenomenologică, în sensul pe care Michel Henry îl conferă acestui cuvânt, adică în sensul că operează o reducere a gândirii la analiza fenomenului, nu ca și conținut obiectiv a ceea ce apare, ci ca ceea ce apare în chiar puritatea sa. Demersul augustinian asupra conștiinței timpului îndepărtează de la bun început ceea ce Michel Henry numește „această confuzie catastrofală a ceea ce apare în lume cu esența universală a acestei apariții”, despre care afirmă că „corupe aproape toate filozofiile care compun gândirea occidentală”¹. La Michel Henry „Non-Fața esenței invizibile a vieții” este cea pe care reducere fenomenologică trebuie să știe să o dezvăluie; la Sfântul Augustin, invizibilul care ni se oferă în modalitățile temporale ale sufletului este Dumnezeu, lumină și adevăr.

¹ „Patru principii ale fenomenologiei”, în *Revue de métaphysique et de morale*, 1991, nr. 1, p. 10.

Aș adăuga că, în măsura în care ne situăm în modernitatea filosofică și în care filosofăm asupra timpului, suntem cu toții, fie că vrem sau nu, fenomenologi. De asemenea, în măsura în care, după cum spune Hegel, nimic nu-și poate depăși timpul, nici un filosof de astăzi nu poate porni de la altceva decât de la experiența trăită sau de la fenomen în pură sa fenomenalitate. Este singurul punct de plecare posibil, în sensul că este singurul asigurat și partajabil. Dacă voim să pornim de la cosmos pentru a gândi timpul, părăsim atitudinea fenomenologică, dar, în același timp, părăsim și reflecția filosofică, vorbind fără nici o garanție de adevăr; spre exemplu, când punem problema timpului pornind de la evaluarea cantitativă a vârstei lumii. Astrofizica contemporană face să viseze mulțimile de telespectatori, dar nu le face să reflecteze asupra naturii timpului. Aceasta nu înseamnă cătuși de puțin că trebuie să rămânem la timpul trăit fără a-i cerceta sensul; fenomenul nu poate fi interpretat în orizontalitatea multiplicității fenomenelor fără a recădea în pură obiectivare. Fenomenul nu își găsește sensul decât pentru că trimite la un invizibil prezent în el însuși. De unde paradoxul augustinian potrivit căruia temporalitatea sufletului trimite la eternitatea lui Dumnezeu, ca ultimul său fundament. Dar aici demersul Sfântului Augustin presupune credința, adeziunea personală și existențială la Dumnezeu revelat al creștinismului.

Este oare posibil să propunem o interpretare metafizică a timpului ca spirit, care să nu presupună Revelația, adică să nu presupună ceea ce, prin esență, nu are nevoie de justificare filosofică?

Înainte de a examina ce am putea reține din semnificația metafizică a conștiinței timpului la Bergson, ar fi util să prevenim asupra unei obiecții prea facile, aceea a lui Heidegger dintr-o pagină din *Ființă și timp*, unde acesta critică timpul calitativ al lui Bergson ca pe o „interpretare total nedeterminată și insuficientă din punct de vedere ontologic”¹; principalul reproș adus de Heidegger lui Bergson este acela de a nu fi depășit concepția vulgară despre timp, tematizată de Aristotel, și anume confuzia timpului cu succesiunea lui „înainte”, „acum” și „după”, sau a trecutului, prezentului și viitorului. Aristotel ar fi greșit gândind timpul pornind de la „acum”, fundamentând o metafizică a prezenței, iar în continuarea sa, aproape în același ton, Bergson ar avea o concepție lineară despre timp, confundat cu succesiunea însăși.

Emmanuel Lévinas, în cursul său despre „Moarte și timp”, a subliniat, din contră, o convergență între Bergson și Heidegger². Dimensiunea viitorului fiind la Heidegger aceea în care orice proiect se profilează într-o putință-de-a-muri, rezultă că acest viitor este un timp mai propriu decât timpul cotidian. Iar aceasta îi amintește lui Lévinas de demersul lui Bergson, care distingea, de asemenea, niveluri ale timpului, de la conștiința nereflectată și superficială a timpului cotidian la conștiința duratei ca timp calitativ profund. Timpului măsu-

¹ § 66, ediția originală, p. 333.

² Lecția de vineri, 30 ianuarie 1976, publicată în *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris, Grasset, pp. 65-67. Text stabilit cu note și postfață de Jacques Rolland.

rabil, linear și spațializat, Bergson îi opune un timp originar pe care îl numește durată. Și Lévinas subliniază că gândirea lui Heidegger se împlinește ca o teorie a *Dasein*-ului, a omului ca finitudine, în timp ce „pentru Bergson, finitudinea și moartea de neînlăturat nu sunt înscrise în durată”. Cu toate acestea, datorăm exactitudinii istorice precizarea că în acest punct, în ciuda perspicacității analizei sale, Lévinas nu ține cont de finitudinea afirmată de elanul vital, care, potrivit lui Bergson, este dată odată pentru totdeauna și nu se confundă, prin urmare, cu Dumnezeu. Această finitudine afirmată a fost neglijată de cei care vedeau în *Evoluția creatoare* un gen de panteism, și ea corectează ultima frază a capitolului III, surprinzătoare prin optimismul său, în care Bergson emite ipoteza, neconfirmată nici în opera sa, nici în fapte, a unei umanități care va fi victorioasă asupra morții.

Ce este cert, în analiza bergsoniană a conștiinței timpului, este că durata eului profund nu este accesibilă dintr-o dată conștiinței. Trebuie să ne rupem de obișnuințele mecanice ale rutinei sociale pentru a o regăsi. Și când o regăsim, nu suntem în fața unei succesioni, nici a unei curgeri continue ca aceea a unui fluviu; suntem în fața unei izbucniri, a unei creații neconținute. Presiunea trecutului face să țâșnească fără încetare imprevizibila noutate a prezentului. Ceea ce numim din comoditate dimensiuni ale timpului, este relativizat în raport cu această țâșnire creatoare neîncetată. Rezultă de aici paradoxul continuității discontinue a duratei profunde¹.

¹ Cf. studiul meu „Paradoxurile eului în *Eseu*/lui Bergson”, în *Bergson, naissance d'une philosophie*, Paris, PUF, 1990, pp. 57-69.

CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE	5
INTRODUCERE	9
PRIMA PARTE – TIMP ȘI CONȘTIINȚĂ	21
CAPITOLUL I. CONȘTIINȚA TAMPULUI ȘI SEMNIFICAȚIA SA METAFIZICĂ	23
CAPITOLUL II. SPAȚIALIZAREA TAMPULUI LA KANT ȘI CRITICA SA LA BERGSON	51
CAPITOLUL III. TRECUTUL ȘI REMINISCENȚA: HEGEL	79
PARTEA A DOUA – TIMP ȘI CLIPĂ	119
CAPITOLUL IV. CLIPĂ ȘI ETERNITATE	121
CAPITOLUL V. DISCONTINUITATEA TAMPULUI: CLIPĂ ȘI ATEMPORALITATE LA PROUST	149

PARTEA A TREIA – TIMP ȘI ISTORIE	177
CAPITOLUL VI. TIMP ȘI ISTORIE LA PLATON, HEGEL ȘI HEIDEGGER	179
CAPITOLUL VII. ISTORICITATE UMANĂ ȘI DEPĂȘIREA ISTORIEI	213