



Modernitatea și copiii necunoscutului— prezența formelor lacunare

Călina PĂRĂU

Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca
Babeș-Bolyai University of Cluj-Napoca
Personal e-mail: calina_parau@yahoo.com

Modernity and the Children the Unknown — The Presence of Lacunar Forms

The following article discusses the forms of emptiness and voids in which modernity has weaved meaning and has founded the subject as bearer of these separated forms of reality (like nonrecognition, suspension, commencement). We argue that the language of modern experience is inscribed by the figures of these lacunae and their in-communicability whose residues mark the creation of significance. There is a general focus in research on mental images and their relation with the symbolic, but what if the poetics of the unknown and oblivion can open up discussions about the way in which the Real is structured by the interaction between propositional and non-propositional thinking? This is one of the aspects this article investigates: the unknown author that modernity has turned into its father and the disconnectedness which encompasses woven modern subjectivity.

Keywords: oblivion, modernity, time, subjectivity, dissolution, memory



Dorim să facem din figurile uitării și ale rezidualității niște funcții prin intermediul cărora vom vedea inserată în cultură și literatură una dintre cele mai discutate și poate, tocmai de aceea, de evitat problematici ale istoriei gândirii: relația cu timpul. Ceea ce ne va interesa din această impresionant de amplă problematică este aspectul descompunerii și al disoluției în timp, prin intermediul strategiilor de rezistență sau supunere din care derivă memoria și uitarea.

Trecutul postulat de basme („a fost odată ca niciodată”) sau trecutul sacralizat al Evangheliilor întrețin legătura cu un trecut care se află oarecum în afara logicii timpului, *in illo tempore*. E vorba de un timp care nu poate deveni niciodată trecut pentru că el este trăit din nou în fiecare ritual euharistic. Această formă de trecut ne conține într-o mai mare măsură decât putem noi să îl reprezentăm, iar problema uitării, în cazul acesta, este însuși refuzul lumii sau a lui Dumnezeu. Trecutul acesta nu are nicio distanță

temporală în raport cu momentul prezent al eului și funcționează direct fără a se fi schimbat sau acumulat. El nu depinde de timp sau de punerea lui în discurs, ci forța sa vine tocmai din posibilitatea de a ni se adresa din afara timpului, fără repetiție („ca niciodată”) și fără a putea fi legat sau conjurat de prezent („a fost odată”). Uitarea nu poate amenința acest trecut pentru că el se deschide continuu în actul de a fi și nu în cel de a rememora. Mutația gândirii care propune un trecut care se deschide numai în rememorare și se regăsește în logica timpului o putem lega de începuturile ideologiei progresului. Jacques Le Goff sesizează că valorizare a timpului înspre viitor se petrece între secolele al XVII-XIX-lea, după ce Renașterea investise complet în ideea timpului ca prezent¹. Mai târziu vom avea de a face cu trecutul înțeles în cadrul psihanalizei, un trecut îndepărtat, al individului care îi conturează întregul psihism. Aici vom putea observa o revenire a ideii trecutului intemporal, procesele inconștiente neavând

niciun raport cu timpul², în felul în care se manifestă sau funcționează. Dar să revenim asupra ideologiei progresului și a ideii de noutate care a dat naștere întregului program al modernității. Jacques Le Goff observă că noutatea implică nuanța și concepția de a fi fost născut din necunoscut, adică aceea de a fi copilul oricui și al nimănui:

„C'est le nouveau Testament, c'est la *Vita Nova* d'un Dante qui naît avec l'amour. Nouveau signifie plus qu'une rupture avec le passé, un oubli, un effacement, une absence de passé. Certes, le mot peut revêtir une acception presque péjorative, dans la Rome Antique, avec par exemples les *homines novi*, hommes sans passé, c'est-à-dire nés d'inconnus dans la hiérarchie sociale, non nobles, parvenus.”³

Observăm că, mai mult decât o ștergere a trecutului, avem de a face cu o dorință de a fi născut din necunoscut în ceea ce privește modernitatea. E ruptura ideii de cauzalitate și procesualitate în ceea ce privește relația cu timpul. A fi copilul necunoscutului este reflexia unei libertăți ultime la care modernitatea a visat, pe urmele forței de înnoire adusă de mesajul creștin. Figura lui Hristos simbolizează ruperea tuturor legăturilor și nașterea din necunoscut pe o cale a reîntoarcerii. Începând cu a doua jumătate a secolului XX, motorul cultural ne va arăta, prin toate instituțiile memoriei, că nu avem dreptul de a ne naște din necunoscut, că suntem copiii unor arhive istorice sau evoluționiste pe care nu avem decât să le asumăm, pentru a face parte din marea comunitate globalistă a oamenilor.

Mormântul soldatului necunoscut

Tipul de memorie propusă de iluminism, în secolul al XVIII-lea, avea memorie tehnică și științifică, părea, conform lui Jacques Le Goff, să se detașeze de morți, până în momentul în care Revoluția franceză realizează o revenire la memoria morților.⁴ Mormântul nu mai aparține doar Bisericii, redevinând un loc al amintirii. În secolul al XIX-lea, romantismul sublinează și mai mult fascinația față de legătura dintre cimitir și memorie. Apoi urmează impunerea treptată a unei memorii statuare (plăci, monede, timbre etc.) la care contribuie și devenirea publică a arhivelor care compun ceea ce Le Goff numește o „civilizație a inscripției.”⁵

Cel mai interesant fenomen al memoriei colective apare după Primul Război Mondial, prin instituirea mormântului soldatului necunoscut în multe dintre fostele țări beligerante europene. Conform lui Le Goff, acest fenomen trasează granițele memoriei prin intermediul anonimului eroic și folosindu-se de acest

„cadavru fără nume”⁶ reîncheagă și unește națiunea. Putem afirma că mormântul soldatului necunoscut este monumentul eșecului modernității de a răspunde absenței altfel decât prin înscrierea celui fără nume în frazarea trecutului istoricizat. Memoria colectivă își demonstrează, astfel, că are capacitatea de a-i cuprinde și reține până și pe cei care au fost ascunși de moarte și război, existând posibilitatea de a avea comemorare chiar și acolo unde a existat pierdere și uitare. René Girard observă cel mai bine felul în care orice cultură se construiește de la mormântul victimei ispășitoare, care funcționează ca punct de împletire a tuturor semnificațiilor:

„Mormântul nu e decât primul monument uman care se ridică în jurul victimei ispășitoare, primul strat de semnificații, cel mai elementar, cel mai fundamental. Nu există cultură fără mormânt, nu există mormânt fără cultură; la limită mormântul este primul și singurul simbol cultural.”⁷

Tipul de memorie pe care o trăim noi astăzi este la marginea memoriei mașinilor, a memoriei arhiviste a calculatorului. Victima nu mai există. Dacă pentru Freud nimic din ceea ce a existat în mintea noastră sub formă de gând, emoție, informație sau imagine nu se pierde în întregime, pentru noul secol digital, nimic nu se mai poate pierde chiar dacă am vrea. E pentru prima dată când omul are acces la sine și prin intermediul unor stocări de date pe care nu le luase niciodată în calcul. Cu greu poate omul să se mai uite pe sine, atunci când este reprojecțat de statistici și legături de dincolo de conștiința sa de sine. Nu doar că omul nu se mai uită pe sine, ci uită să moară. În *L'Échange impossible*, Jean Baudrillard explică dezvoltarea cancerului ca aceea boală a celulelor care uită să se dividă, să moară și se clonează în miliarde de copii până ce devin o tumoră. Putem spune că această compulsie de a nu muri o regăsim în relația de astăzi a omului cu lumea pe care o proiectează și care îl proiectează în schimb, într-o arhivă infinită *illo tempore*. În 1965, Françoise Jacob primește premiul Nobel pentru demonstrarea teoriei biologice conform căreia ereditatea funcționează ca memoria unui calculator care transcrie totul⁸. Însăși funcționarea biologică devine o complexă memorie străveche care ne amintește că nu putem fi copiii necunoscutului. În această memorie biologică străveche există foarte puțină uitare, iar noi trăim din ce în ce mai departe într-o logică a timpului care ne-a acumulat, sub o formă sau alta, fără să scadă nimic.



Formele uitării: întârzierea, suspendarea, reînceperea

Așa cum observă Paul Ricoeur, în *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, noi ezităm întotdeauna între amenințarea unei uitări definitive și băntuirea unei memorii interzise. Între acestea două nu există nimic altceva decât imprimarea afectivă a cărei specificitate se pare că o putem înțelege mai puțin. Între inacceptarea uitării din partea celorlalți și amintirea unor lucruri care parcă s-au impregnat și impus singure, chiar dacă nu ar fi trebuit să fie acolo se găsește un întreg spectru afectiv care are, totuși, ecoul a ceva imemorial, dictat, adică, de o origine a cărei efect suntem. Bernard Baas tratează acest dispozitiv al imemorialului ca „structură temporală paradoxală⁹.” Memoria interzisă la care se referea Ricoeur este, în viziunea lui Baas, ceea ce este între-spūs (*l'inter-dit*), adică acea voce care nu poate fi receptată și înțeleasă de către o ureche formatată de un anumit tip de discurs, dar care răsună surd, dar clar, în urechile care se lasă traversate de aceasta¹⁰. Ecoul imemorialului este numele indicibilului de dincolo de semnificație¹¹. E vorba de păstrarea ecoului morții sau a ecoului a ceea ce a fost pierdut fără a reveni la nicio reminiscență. Pe urmele lui Lacan, Baas arată că ceea ce trece în memorie este șters în percepție, iar ceea ce este în percepție nu poate deveni memorie sau istorie¹². Subiectului dorinței, în vizunea lui Lacan, îi lipsește întotdeauna ceva, acesta fiind totodată purtătorul tuturor urmelor pe care nu le mai poate recunoaște. Subiectul este această asimptotă între o origine și momentul în care aceasta nu mai poate fi recunoscută. Această uitare îi aduce subiectului, în permanență, o întârziere în raport cu sine. În psihanaliza lacaniană motorul dorințelor subiectului este căutarea, dar, mai ales, imposibilitatea de a regăsi ceea ce a fost pierdut. Foarte simplu și reductiv spus, uitarea este cea care naște în noi dorința. Ecoul imemorialului este muzicalitatea acelei întârzieri în raport cu sine. Acestea fiind spuse, să reținem această structură temporală a ecoului imemorialului ca ecou a ceea ce nu mai este recunoscut într-un plan al continuității temporale.

Ecoul imemorialului poate fi cu greu auzit sau resimțit în interiorul închiderii unei culturi care-și salvează coerența și, așa cum observă Marc Augé, orbește¹³. În cartea sa, *Les formes de l'oubli*, acesta observă că uitarea este operatorul oricărei puneri în ficțiune sau a oricărei puneri în operă, prin intermediul cărora se ajunge la o configurație de timp și viață¹⁴. Tema uitării nu este propusă ca o contra-partidă a memoriei, ci ca un travaliu complex elaborat de cultură pentru configurarea anumitor inserții în timp. Marc Augé distinge trei forme principale ale uitării care se regăsesc chiar ca motive în interiorul narațiunilor și discursurilor. Prima dintre ele este întoarcerea (*le retour*), capacitatea de a merge înapoi

în trecut surmontând sau uitând prezentul. Cea de-a doua este suspendarea (*suspense*), adică regăsirea prezentului după ce acesta a fost desprins de viitor și trecut. Ultima dintre formele uitării este re-începutul (*re-commencement*) care presupune regăsirea viitorului printr-o uitare a trecutului. Întoarcerea este figura care ne interesează cel mai mult, pentru că ea propune un timp trăit continuu ca revenire, în sens proustian sau nu. Pilda fiului risipitor, care apare în *Evanghelia* după Luca, este frumoasa metaforă a posibilității de întoarcere a Celuilalt în sine, prin intermediul forței dragostei care primește atât plecarea, cât și întoarcerea, unind figura Celuilalt și figura Sinelui în același chip al Sinelui. Tatăl uită părăsirea și suferința plecării Fiului și în îmbrățișarea sa permite drumului ocolitor să se refacă fără nicio discordanță de timp sau întârziere. Marc Augé nu se oprește deloc asupra acestei pilde de o importanță deosebită pentru întreaga filosofie creștină a întoarcerii, dar amintește metempsihoza din *Republica* lui Platon, unde sufletele se reîntrupează după ce au băut din râul Lethe pentru a uita ceea ce sufletul surprinsese în timpul călătoriei sale cu carul înaripat. Întruparea este, pentru lumea Greciei Antice, o uitare de sine, iar viața însăși nu este decât traseul unei reînțoarceri. Timpul este o buclă a începutului recunoașterii unității tuturor lucrurilor în principiul Binelui. Întoarcerea este o intermediaritate între moarte și amintire, la fel ca în pilda Fiului risipitor. A se uita pe sine înseamnă a se întoarce la sine și a-și aminti de sine înseamnă îndepărtare de la sine (așa cum Fiul risipitor își aduce aminte de sine, cerându-și partea de avere). Pentru Marc Augé, a se uita pe sine reprezintă „a uita să te gândești pe tine sub semnul repetiției¹⁵.” Tocmai în acel moment în care Fiul risipitor nu se mai gândește pe sine sub semnul repetiției zilelor sale de suferință în autoexil, își amintește de casa Tatălui său. A se uita pe sine devine, astfel, poarta de deschidere a însăși posibilității ficțiunii și a rememorării, odată ce repetiția, ca înlănțuire a prezentului, a fost surmontată de schema întoarcerii, schemă profundă a tuturor formelor noastre de alienare. Schema întoarcerii este, în majoritatea narațiunilor, legată de tema recunoașterii, asupra căreia vom reveni, pentru a aduce în discuție încă o figură a uitării, anume cea a nerecunoașterii.

Într-o carte scrisă câțiva ani mai târziu, Marc Augé reia cele trei forme ale uitării pe care le-am menționat mai sus, dar le pune, de data aceasta, sub semnul imposibilității lor. *Le temp en ruines* pornește de la problematizarea unei curențe în ceea ce privește simțul timpului și, prin urmare, conștiința istorică. Această curență este provocată și de senzația de a trăi în fața lumii ca în fața unui spectacol de după încheierea istoriei. Ceea ce Augé pare să sugereze este posibilitatea întoarcerii la simțământul unui timp pur, prin intermediul „juisanței inactualului¹⁶” (*jouissance de l'inactuel*). Exemplul oferit e cel al ruinelor care

sunt suprafața unui timp fără obiect, care nu aparține cu adevărat niciunei istorii și niciunei actualizări¹⁷. Posibilitatea de a găsi inactualul în lucrurile, evenimentele sau prezențele care nu par a subscrie niciunei istorii ține de exercițiul timpului pur. E nevoie de regăsirea timpului pur pentru a putea crede în istorie și nu invers. Inactualul este o ieșire din timp tocmai pentru posibilitatea regăsirii acestuia prin întoarcere.

Să ne oprim asupra întoarcerii imposibile, așa cum o gândește Augé:

„L'impossible retour au point départ dont nous entretient aussi bien l'Odyssée que Le Comte de Monte-Cristo, suppose l'oubli de tout ce qui s'est interposé entre le moment du départ et celui du retour. [...] Le retour est un forme de l'oubli parce que, du départ à l'arrivée imaginée comme retour au point de départ, les dérives de la mémoire, les obsessions de la vengeance, de l'attente ou du désir, les rencontres, le quotidien, le vieillissement ont éliminé la saveur exact du passé.”¹⁸

Întoarcerea imposibilă este compusă din momente succesive ale devierii care rățăcesc memoria și înflăcărează dorința, astfel încât tot acest periplu care se interpune, prin toate rescrierile sale, nu face decât să degradeze percepția și gustul trecutului așa cum erau ele resimțite în momentul plecării. Pradoxul este că întoarcerea imposibilă, înțeleasă și ca formă de uitare, îndepărtează și apropiere, în același timp, momentul plecării de momentul sosirii. Este fascinant de urmărit această buclă de timp, acest mănunchi de distanțe care crește și descrește în interiorul aceleiași răsufări a întoarcerii. În opinia noastră, uitarea scurtează și prelungeste drumul în același timp, configurațiile temporale generate de ea fiind și ocolitoare și revelatoare.

Nerecunoașterea

În cartea sa, *Parcours de la reconnaissance*, Paul Ricoeur pornește în analiza problematicii recunoașterii atât ca temă majoră a filosofiei pentru care „a cunoaște” nu se poate distinge de „a recunoaște,” dar și ca înțelegere a momentului recunoașterii ca moment al unității conștiinței. Partea de interes major pentru noi a acestui text este etapa în care Ricoeur face legătura între recunoaștere și nerecunoaștere (*méconnaissance*). E nevoie de întârziere și distanță în fața desfigurărilor pe care timpul le operează asupra lumii exterioare, pentru ca punerea în scenă a recunoașterii să fie posibilă. Recunoașterea nu poate începe decât atunci când lumea a fost deja deghizată sub semnele distrugerii și ale schimbării:

„Comme la suite de notre investigation l'établira,

c'est principalement *a parte objecti* que le reconnaître fait valoir ses titres. Pour le dire par anticipation, il faut que le changement mette sa marque sur des êtres du monde, et de façon le plus significative sur l'être humain, pour que se creuse une hésitation, un doute, qui donne à la reconnaissance son caractère dramatique ; c'est alors la possibilité de la méconnaissance qui donnera à la reconnaissance sa pleine autonomie.”¹⁹

Recunoașterea nu ar fi posibilă fără nerecunoaștere, pentru că este nevoie de un strat adăugit al marcajelor care reazăză frânturile unei imagini fărâmițate de distanțările și interludiile uitării și ale transformării. Întreaga lume și straturile sale temporale se dau într-o înfățișare care atâră sub amenințarea nerecunoașterii. S-ar părea că progresia umanității și a omului individual este una care merge înspre o înmulțire a șanselor de cunoaștere și nerecunoaștere. Și totuși, în ciuda unei încredințări totale în percepție și capacitățile sale de cunoaștere și recunoaștere, aparițiile și disparițiile sunt echilibrate și dezactivate simbolic pentru a nu produce o ruptură prea mare în cadrul lumii.

Așa cum observă Aristotel, timpul perceput ca destrucție este doar unul dintre numele mișcării, aceasta fiind cea care de-realizează ceea ce a fost realizat.²⁰ Observăm că întregul univers este într-o mișcare care caută să desfacă lucrurile, iar în această cinetică a dezlegării și a desfacerii, conștiința subiectului gânditor este pusă în fața nevoii de a recunoaște din mers și în mers. Creștinismul înțelesese foarte bine această dramă a nerecunoașterii prezenței care impune mereu o re-lectură continuă a învățăturii.

„În momentul în care totul pare pierdut, Cristos vine în tăcere în întâmpinarea noastră, și mai întâi nu este recunoscut. Discipolii doresc să-l rețină pe necunoscutul care se îndepărtează. [...] În universul creștin totul este mereu re-citire, pornind de la sfârșit și în funcție de acest sfârșit care dezvăluie eroarea perspectivelor anterioare.”²¹

Învăluirea nerecunoașterii nu face decât să repună pe alte făgașe narațiunea, întreținând posibilitatea rescrierii cu trecerea sa indiferentă de la o imagine la alta a trecutului. Până acum nu am făcut decât să vorbim despre nerecunoaștere ca acea buclă ocolitoare, dar este foarte important de înțeles că această buclă ne întoarce continuu, dar nu în același punct, de unde și ideea re-lecturii continue. Ricoeur observă că pentru Proust, a recunoaște pe cineva, după ce câteva clipe sau mai mult nu l-ai putut recunoaște înseamnă a păstra laolaltă ceea ce este și ceea ce nu mai este în interiorul aceleiași persoane:

„Reconnaître quelqu'un et plus encore, après



n'avoir pas pu le reconnaître, l'identifier, c'est penser sous une seule dénomination deux choses contradictoires, c'est admettre que ce qui était ici, l'être qu'on se rappelle n'est plus, et que ce qui y est, c'est un être qu'on ne connaissait pas²²

Astfel, în nerecunoaștere se amestecă ceea ce ne amintim, dar nu mai este cu ceea ce este, dar nu cunoaștem. Prima parte a problematicii pune în lumină o anumită relație cu propriile noastre amintiri, pentru că atunci când acestea nu mai sunt susținute de realitate, ceea ce ne amintim nu mai există. Este vorba de o ruptură în raport cu propria amintire, care, chiar dacă e defamiliarizată, nu se poate șterge, ea supraviețuind ștergerii propriei lumi peste care încearcă să se suprapună. Nu e cazul uitării unde o lume nu se mai poate reflecta în memoria subiectului, ci cazul unei memorii care nu se mai poate suprapune lumii pe care o evocă. Aceste aliaje dintre ceea ce este și ceea ce nu mai e, împreună cu decalajele dintre realitate și memorie pun în discuție complexitatea imaginii despre lume și despre noi, alcătuită dintr-o multitudine de defazări. Dar ce se întâmplă atunci când nerecunoașterea este împinsă până la capăt? Cine este acela care rămâne mereu nerecunoscut? Rainer Maria Rilke a reușit să-și imagineze această condiție, în finalul romanului *Insemnările lui Malte Laurids Brigge* (1910). Rilke rescrie parabola fiului risipitor ca povestea fiului care fuge de iubirea nedesăvârșită a celorlalți și de „darurile prefăcute în fragmente grele de deșertăciune.”²³ Legenda celui care nu a vrut să fie iubit este scrisă de Rilke ca fuga continuă, departe de casă, în punctul în care lumea poate fi făcută să se sfârșească pentru a începe cercetarea lăuntrică:

„Doamne, toate astea trebuiau părăsite și uitate; fiindcă era necesar să fie complet uitate; altfel te trădai dacă ei insistau-oricât ai fi ezitat și te-ai fi uitat în jur, până la urmă se ivea totuși coama casei. Prima fereastră de sus te lua la ochi, acolo, desigur, se putea să fie cineva. Căinii, în care așteptarea crescuse peste zi, treceau prin tufșuri și se apropiau de cel pe care îl cunoșteau. Iar restul făcea casa. Trebuia doar să intri în mirosul ei tare și aproape totul era hotărât.”²⁴

După strădaniile neîmplinite de a dobândi dragostea desăvârșită a lui Dumnezeu, fiul risipitor se întoarce acasă și mai înstrăinat decât plecase, dar dorind „să-și asume toate astea încă o dată și acum cu adevărat.”²⁵ Știm că în pilda evanghelică a Fiului risipitor, tatăl își recunoaște de departe fiul și iese în întâmpinarea lui, iar fiul cade în genunchi înaintea sa. Pentru Rilke reîntoarcerea începe cu observarea faptului că acolo trecuse puțin timp, iar recunoașterea fiului de către o bătrână se produce atât de repede

încât Rilke dă o cu totul altă semnificație momentului reîntâlnirii, încununat de gestul aplecării: „gestul lui, gest nemaivăzut, gest de implorare, conjurându-i să nu-l iubească.”²⁶ Aceasta este drama răsturnată pe care Rilke o pune în scenă, folosindu-se de una dintre parabole: fiul risipitor este primit cu foarte multă iubire, dar nu este recunoscut cu adevărat. „Ce știau despre el? Acum era îngrozitor de greu de iubit și simțea că numai Unul ar fi în stare să o facă, însă acela încă nu voia.”²⁷ Nerecunoașterea fiului risipitor de către ceilalți, care îl primesc doar ca pe acela pe care îl așteptau, este proiectată asupra întregii conviețuirii și supraviețuirii. Cu toții par a trăi într-o nerecunoaștere reciprocă, tot ceea ce este uitat sau neconsiderat despre ei și între ei, fiind aruncat în seama privirii lui Dumnezeu, singurul care îi poate recunoaște și a cărui iubire este, astfel, desăvârșită.

O meditație filosofică care ia în calcul dimensiunea întoarcerii și pe care o vom lega de pilda fiului risipitor este cea a lui Heidegger. *Dasein*-ul este cel care, prin aruncarea sa în lume, este, totodată plasat într-o existență fără patrie, într-o existență fără casă care-și are propriile forme de ascundere și revelare. Întoarcerea la patrie ar însemna ieșirea din uitarea ființei. Apatridul, la fel ca fiul risipitor, și-ar aminti că există în lume fără Dumnezeu și că se poate întoarce oricât la Tatăl a cărui familiaritate nu a fost niciodată pierdută, ci suspendată. *Dasein*-ul, înțeles din interiorul imaginii fiului risipitor, este purtătorul unei aruncări, adică a unei rupturi care îl leagă și totodată îl desprinde de orizontul lumii. Alegând lumea, fiul risipitor rămâne fără patrie, până când își amintește că poate substitui lumii casa Tatălui său, iar de acolo începe întoarcerea dintre lume în patrie. Pentru a regăsi patria trebuie să fi fost rupt de ea, printr-o uitare pe care lumea o exercită prin forța sa de apariție și o memorie născută prin forța sa de dispariție.

Să ne oprim asupra distincției conceptuale pe care Jean-Yves Lacoste o face între termenul de lume și cel de pământ. În *Le Monde et l'absence d'oeuvre*, lumea și pământul sunt două moduri complet diferite de raportare la real.²⁸ *Dasein*-ul aparține orizontului lumii, iar muritorul-orizontului pământului, iar aceste două figuri ale umanității subiectului operează fie dispariția lumii, fie dispariția pământului.²⁹ Pe scurt, dacă *Dasein*-ul este în lume, fără patrie, muritorul este în plina sa condiție de *locuitor* al pământului. Am putea lansa ipoteza conform căreia muritorul este cel care face din această locuire o memorie și o uitare totodată. Locuirea nu este niciodată completă, iar aici intervine memoria care reface legătura cu orizontul pământului. Uitarea intervine atunci când locuirea pare a fi completă, pentru a elibera absențele.

Pentru Georges Sebbag, în *Microdurées*, problema timpului în zilele noastre se construiește de la înlocuirea unui timp istoric sau al unui timp al devenirii cu breșa

unui „timp fără fir.”³⁰ Noile mijloace vizuale și media creează noi durate artificiale care sunt gustate ca niște felii de intensitate și efemeritate, generând un prezent din ce în ce mai presant. Modernitatea pune în joc facultatea uitării, înlocuind mixul memorie-percepție cu cel de percepție-memorie.³¹ Timpul e distrus de aceste durate care abolesc cronologia și contestă „maladia” istorică. Principiul realității este dezinvestit de aceste durate și microdurate care se cumulează de-a lungul unui „timp fără fir”. Populația globală pentru care nu mai există un timp al istoriei universale se lasă prinsă în deșirarea microduratelor artificiale. Noi forme de înțelegere a colectivităților și a individualităților sunt implicate de către aceste „medieri temporale.” Microduratele sunt definite de Sebbag ca fiind niște „condensări temporale” sau „experiențe ale timpului în miniatură.”³² Aceste străfulgerări scurte de timp nu doar că sunt înconjurate de spectralitate, dar sunt și forme de amestecare a categoriilor cu care obișnuim să operăm, prin intermediul vechilor mecanisme de inserție în timp și în ideea de posibil:

„Quand les hordes temporelles déferlent sur la multitude humaine dans une liesse de carnaval, il n’y a plus moyen de séparer la fiction du document, le sujet de l’objet, le spectres de vivants du fantômes des morts.”³³

Autorul necunoscut

În viziunea psihanalizei există și un timp adormit în subiect dar care continuă să se deruleze în ascuns și care trebuie reconstruit prin intermediul refacerii istoriei subiectului. Acest timp este marea rezervă de uitare activă care a fost, fie ca inconștient subiectiv, fie ca inconștient colectiv. Așa cum am văzut există mai multe scheme ale timpului care se construiesc pe aceste „caverne” ale ceea ce a dispărut, dar niciuna dintre ele nu atât de mult pe simptomatologia lor precum psihanaliza. J.-B. Pontalis scrie o carte despre un timp care nu trece, ceea ce se repetă sau se propagă cu insistență fiind ceea ce nu s-a împlinit ca eveniment psihic, ceea ce încă își caută un loc. Pentru acest timp atemporal nu există un text, el repetându-se de undeva din afara textului, din interiorul unei incrustări și nu al unei imprimări³⁴. Observăm una dintre trăsăturile importante ale fenomenelor culturale, istorice și psihologice ale uitării: ele repetă timpul independent de text și discurs, din interiorul unei derive a reprezentărilor. Toate constrângerile și măsurătorile de timp pe care ni le impunem sunt niște limite prin intermediul cărora așteptăm venirile unui „dincolo de timp.” Acest „dincolo de timp” este, de fapt, cel care ne scrie și ne compune, așa cum spune Pontalis, ca un autor nenumit:

„Parfois, plus que le tracé d’une histoire, c’est l’assujettissement à un destin et à ses marques qui s’impose : un même événement, généralement dramatique, fait périodiquement retour, presque à l’identique. Pas de doute : cet homme est agi. Il a beau changer de costume, évoluer dans des décors différents selon les époques et les lieux, c’est toujours dans la même pièce qu’il tient son emploi, les mêmes répliques qu’il récite. Il est au service d’un auteur inconnu, d’un texte d’origine inconnue qu’il n’a pas écrit.”³⁵

Acest text necunoscut este scris și ne scrie din atemporalitatea unor evenimente care nici măcar nu au lăsat amintiri. Autorul nenumit șterge toate urmele auctoriale din text, lăsând în locul lor câte un murmur ininteligibil. Textul este generat din afara timpului de către autorul nenumit, dar textul în sine nu poate fi decât în timp. Nu vorbim de un text al amintirilor sau un text al memoriei, ci de un text care caută să elaboreze continuu diferența în raport cu originea sa. Textul autorului nenumit este unul care elaborează și complexifică deschiderile și închiderile uitării și care funcționează, totodată, ca un supratext despre un text care Nu se scrie. Am mai putea spune că e un text al nimicului sau al absenței, dar pentru că acesta se generează din atemporalitatea sinelui nostru este, mai degrabă textul unui interval, al intervalului dintre timp și non-timp, dintre cele două forme de uitare: textul care se scrie și textul care nu se scrie.

Acel „dincolo de timp” care ne scrie ca un autor anonim este un Celălalt în noi. În relația cu acest Celălalt există timp, dar timp așa cum îl definește E. Levinas, timp ca non-coincidență, ca diacronie. Relația cu celălalt este relația cu o absența continuu reformulată a celuiilalt, iar felul în care celălalt se oferă prin absență ține de însăși modalitatea timpului. Așa cum formulează Levinas, „le temps signifie ce toujours de la non-coïncidence, mais aussi ce toujours de la relation.”³⁶

Așa cum spuneam, e vorba, totodată, de o non-coincidență cu sine, nu doar cu celălalt care construiește o continuă întâlnire imposibilă care este însăși fibra timpului.

Celălalt trebuie uitat ca prezență imediată pentru a putea fi reaprins ca mister, în filosofia lui Levinas. La fel și sinele, trebuie uitat ca conștiință pentru a-l regăsi în textul neîntrerupt al autorului nenumit. Toate aceste evanescențe nu sunt decât supraviețuiri ale pierderilor în țesătura timpului care deschid un întreg câmp de reprezentări. Toate resturile și fragmentele conțin multiple poetici ale recompoziției lor. Putem considera că travaliul uitării se suprapune și uneori coincide cu structura timpului care este cea de reelaborare continuă. Uitarea este mereu între două texte, unul care se scrie



și unul care nu se scrie, reelaborând mereu urme și anticipări sau trecând prin multiple pre-reprezentări și prefaceri.

Am văzut ca există foarte multe întemeieri ale gândirii pe ceva ce a fost șters, uitat sau pierdut. Această tendință îl face pe Alain Badiou să observe, de-a lungul întregului său seminar, ținut din 2001 până 2004, că prezentul nu face decât să descrie o lipsă și de aceea eșuează în a constitui o lume:

„Une pente de la philosophie contemporaine est d'annoncer que quelque chose est oublié, perdu, raturé, absent. C'est typique de la pensée contemporaine que d'examiner le présent non à partir des seules traces du présent mais à partir de ce qui lui fait défaut, voir même de la thèse selon laquelle «un présent fait défaut». C'est la thèse de Mallarmé, mais reformulée par de nombreux philosophes. C'est aussi le «Nous ne sommes pas au monde» de Rimbaud. Cela veut dire que la contemporanéité elle-même est perdue.”³⁷

Situând lumea noastră la mijlocul drumului dintre un vechi proiect impracticabil și unul nou care nu a răsarit încă, Badiou susține că în această tranziție nu mai există o lume, ci doar o structură de interval, de absență a prezentului. O eternitate în care formele sunt separabile ca la Platon sau lumea e separabilă de sine prin intermediul izbăvirii, ca în cazul eternității propuse de creștinism, nu mai există. Eternitatea e înlocuită, în concepția lui Badiou, doar de timp, un timp în care nu mai există decât „pertinente” sau timpi relevanți, întrețesuți și demultiplicați.³⁸

Absența unui prezent ține de imposibilitatea de a mai aparține lumii, singura structură de inserție în timp rămânând descompunerea în timpi multipli care se propagă în narațiuni discordante și semnificații discontinue. Aceasta este simptomatologia unei modernități care se naște din ratarea întâlnirii cu propria origine, făcând din figurile uitării drumuri înapoi către o posibilă recunoaștere a ceea ce a fost pierdut. Narațiunile individuale sau cele colective nu mai descriu un prezent al vieții, ci o desincronie în care sunt investite toate semnificațiile. Lacunele sunt și intervalele sunt noile spații în care se desfășoară jocul de proiecții și proiecte ale modernității. Fluxul conștiinței nu e decât descoperirea locului gol dintre gânduri și asocieri, psihismul fiind, la rândul său, o repetare în gol a ceea ce a fost uitat, dar nu se vrea de-realizat. În concluzie, modernitatea negociază continuu construcția sinelui individual și colectiv pornind de la propria absență a acestuia din lume, nu în sensul unei morți care îl determină, ci a unor forme de uitare care îl fundamentează.

Note:

1. Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, Gallimard, 1988, p. 46.
2. Ibid., p. 53.
3. Ibid., p. 67 „Noul Testament, *Vita Nova* a lui Dante se nasc din dragoste. Nou înseamnă mai mult decât o ruptură cu trecutul, o uitare, o ștergere, o absență a trecutului. Desigur, cuvântul poate primi o conotație aproape peiorativă, în Roma antică, de exemplu *homines novi*, oameni fără trecut, adică născuți din necunoscuți în ierarhia socială, ne-nobili, parveniți.”
4. Ibid., p. 156.
5. Ibid., p. 159.
6. Ibid., p. 161.
7. René Girard, Despre cele ascunse de la întemeierea lumii — *Cercetări întreprinse împreună cu Jean-Michel Oughourlian și Guy Lefort*, trad. Miruna Runcan, Nemira, 2006 [1978], p. 108.
8. Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 166.
9. Bernard Baas, *L'écho de l'immémorial: Lacoue-Lacan*, Hermann Éditeurs, Paris, 2016, p. 12.
10. Ibid., p. 8.
11. Ibid., p. 46.
12. Ibid., p. 111.
13. Marc Augé, *Les formes de l'oubli*, Payot & Rivages, 1998, Paris, p. 18.
14. Ibid., p. 47.
15. Ibid., p. 113.
16. Marc Augé, *Le temps en ruines*, Galilée, Paris, 2003, p. 47.
17. Ibid., p. 48.
18. Ibid., p. 65. „Întoarcerea imposibilă la punctul de plecare, de unde începe Odiseea Contelui de Monte-Cristo, presupune uitarea a tot ceea ce a intervenit între momentul plecării și cel al întoarcerii. [...] Întoarcerea e o formă a uitării pentru că, de la plecarea până la sosirea imaginată ca întoarcere în punctul plecării, derivatele memoriei, obsesiile răzbunării, așteptării sau dorinței, regăsirile, cotidianul, îmbătrânirea au eliminat savoarea exactă a trecutului.”
19. Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance-Trois études*, Stock, 2004, p. 62. „Așa cum investigația noastră va stabili, recunoașterea își apără titlurile a parte obiecti. Anticipând, trebuie ca schimbarea să își lase amprenta pe ființele lumii și, mai ales, pe ființa umană, pentru a se naște o ezitare, un dubiu, care dă recunoașterii caracterul său dramatic; e posibilitatea nerecunoașterii cea care va da recunoașterii autonomia sa plenară.”
20. Aristotel, *Physique IV*, 221a30-221b2, trad. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1952.
21. René Girard, *op. cit.*, p. 365-366.
22. Paul Ricoeur, *Parcours*, p. 103 „A recunoaște pe cineva și mai mult, după nepunctința de a-l fi recunoscut, identificat, înseamnă a gândi sub o singură denumire două lucruri contradictorii, înseamnă a admite că cel care era aici, ființa pe care ne-o amintim nu mai este, și că cel care este, e o ființă pe care nu o cunoscusem.”

23. Rainer Maria Rilke, *Însemnările lui Malte Laurids Brigge*, trad. Corneliu Papadopol, Leda, București, 2006, p. 256.
24. Ibid., p.254-255.
25. Ibid., p.260.
26. Ibid., p. 261.
27. Ibid., p. 262.
28. Jean-Yves Lacoste, *Le Monde et l'absence d'oeuvre*, Presses Universitaires de France, Paris, 2000, p. 14
29. Ibid., p. 9.
30. Georges Sebbag, *Microdurées-Le Temps atomisé*, Éditions de la Différence, Paris, 2012, p. 17.
31. Ibid., p. 35.
32. Ibid., p. 121.
33. Ibid., p. 220 „Când hoardele temporale bat pe multitudinea umană într-o jubilară de carnaval, nu mai există mijloc de a separa ficțiunea de document, subiectul de obiect, spectrele viilor de fantomele morților.”
34. J.-B. Pontalis, *Ce temps qui ne passe pas*, Gallimard, 1997, p. 27.
35. Ibid., p. 58 „Câteodată, mai mult decât urma unei istorii, e ajustarea la un destin și urmele sale care se impun: același eveniment, în general dramatic, face periodic o întoarcere, aproape de identic. Nu încapă îndoială: acest om a îmbătrânit. Și-a rafinat costumul, a evoluat în decoruri diferite în funcție de epoci și locuri, mereu își joacă rolul în aceeași piesă, recită aceleași replici. E în slujba unui autor nenumit al unui text de origine necunoscută pe care nu l-a scris.”
36. Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Presses Universitaires de France, Quadrige, 1991[1946], p. 10
37. Alain Badiou, *Images du temps présent 2001-2004 Le Séminaire*, Fayard, 2014, p. 15. „O înclinație a filosofiei contemporane este de a enunța că ceva a fost uitat, pierdut,

șters, devenit absent. E tipic gândirii contemporane să gândească prezentul nu începând de la urmele singure ale prezentului, ci pornind de la ceea ce îi lipsește, de exempli teza conform căreia «prezentul lipsește». E teza lui Mallarmé, dar reformulată de numeroși filosofi. E, deasemnea, «noi nu suntem din această lume» a lui Rimbaud. Adică, contemporaneitatea însăși e pierdută.”

38. Ibid., p. 346.

Bibliography:

- Le Goff, Jacques, *Histoire et mémoire / History and Memory*, Paris, Gallimard, 1988.
- Girard, René, *Things Hidden Since the Foundation of the World*, Stanford, Stanford University Press, 1978
- Baas, Bernard, *L'écho de l'immémorial: Lacoue-Lacan*, Paris, Hermann Éditeurs, 2016
- Augé, Marc, *Les formes de l'oubli*, Paris, Payot & Rivages, 1998
- Augé, Marc, *Le temps en ruines*, Paris, Galilée, 2003
- Ricoeur, Paul, *The Course of Recognition*, trans. David Pellauer, Cambridge, Harvard University Press, 2005
- Lacoste, Jean-Yves, *Le Monde et l'absence d'oeuvre*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000
- Sebbag, Georges, *Microdurées-Le Temps atomisé*, Paris, Éditions de la Différence, 2012
- Pontalis, J.-B., *Ce temps qui ne passe pas*, Paris, Gallimard, 1997.

