

## FILOSOFIE

### PROUST: INCONȘTIENȚUL ȘI INTER-ZISURILE SALE<sup>1</sup>

Virgil Ciomoș

Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca

***Résumé.** L'auteur se propose de repenser le sens inouï des expériences dites „proustiennes” compte tenu des dernières contributions de la psychanalyse lacanienne et de la phénoménologie richirienne. Il s'appuie surtout sur la théorie psychanalytique de la passe, définie comme synthèse paradoxale entre l'acting out et le passage à l'acte, qui rend possible une „expérience” survenue dans les parenthèses secondes des parenthèses premières de nos propres aperceptions, dépossédées de leur prétendue continuité. L'oubli devient ainsi le non-lieu privilégié d'une réduplication des lacunes du langage et du temps, que Proust anticipe par son „double sillon”, et, par la suite, le blanc d'une „inscription” autre, in-(dé-)terminée, par rapport à laquelle notre conscience reste totalement assujettie. Une telle „expérience”, seconde, insiste de l'intérieur de nos aperceptions lacunaires de langage et de temps, comme une sorte d'„auto-symbolisation” de l'inconscient, à savoir, comme „silence parlant” et comme „fragments d'existence soustraits au temps”.*

***Mots clé:** Proust, Lacan, Richir, oubli, lacune, inconscient, temps retrouvé.*

*Simțim într-o lume, gândim, numim într-alta,  
putem să stabilim o concordanță între cele  
două, nu să le umplem, însă, intervalul.*

*Proust, **Le côté des Guermants***

#### 1. DE LA REDUCȚIA UITĂRII LA UITAREA UITĂRII ÎNSĂȘI

„Proust nu avea o memorie bună”, așa își începe Samuel Beckett esențialul comentariului său (unul de excepție) consacrat „timpului regăsit” (Beckett, 1931/2004, p. 28). S-ar putea, desigur, crede – și acesta este, din păcate, sensul în

<sup>1</sup> Acest text are la bază o conferință susținută cu ocazia colocviului *L'eredità fenomenologica*, 5–6 noiembrie 2010, organizat de Accademia di Romania din Roma, Facultatea de Filosofie a Universității „La Sapienza” din Roma și Arhivele „Husserl” din Paris. O eboșă a acestui studiu a apărut sub titlul „Petite introduction phénoménologique au «Temps retrouvé»” în *Anuarul Institutului de Istorie „George Barițiu”*, XII, 2014.

care merge majoritatea interpretărilor contemporane – că opera proustiană reprezintă doar efectul – „uman prea uman” (și ca atare, ușor cabotin) – al unui simplu efort de (de)compensare: prin cărțile sale, artistul își oferă niște remedii imaginare împotriva uitării reale, care este cea a morții. Și totuși, ne avertizează Beckett, nimic nu-l mobilizează mai mult pe Proust în căutarea timpului pierdut decât teribila sa luptă împotriva amintirilor obișnuite, mereu ... mortifere de vreme ce sunt tautologice. Stranie luptă, care face din uitare – cea a trecutului, mai precis – condiția de posibilitate a recuperării – fie și parțiale – a... eternității. Așa stând lucrurile, nimic nu este mai apreciat de el decât funcțiunea „mântuitoare” a uitării. În acest context, a pretinde că „timpul regăsit” reprezintă, la limită, fructul unei memorii „monstruoase”<sup>2</sup>, care reține sau reconstituie „totul”, revine la o gravă și mai ales nedreaptă neînțelegere a operei proustiene. Pe scurt, timpul re-găsit n-are nimic de-a face cu eterna întoarcere (tautologică) a aceluiași, adică a trecutului.

În cele ce urmează, nu avem, așadar, în vedere faptul tern după care niciun act de re-memorare nu este cu puțință dacă ceva anume n-a fost în prealabil uitat. Ce-i drept, numai cel care este incapabil să re-țină prezentul trebuie să fie „capabil” să rețină trecutul. Fie spus în treacăt, numai psihoticul este ținut să nu uite și, ca atare, să nu ierte nimic. Dimpotrivă, experiența proustiană a uitării face cu puțință un fel anume de „suspendare”, de „anulare” chiar – cf. paulinul *katargein* sau analogul său hegelian (trecut prin Luther), *aufheben*<sup>3</sup> – care privește legătura – deja ek-sistentă – dintre prezent și trecut pentru ca, astfel, ceea ce nu este dat nici în prezent, nici în trecut să poată în sfârșit „învia” dincolo de orice habitudine determinată, de orice succesiune temporală constituită și, prin urmare, de orice a percepție comună:

„asociind o calitate comună cu două senzații [diferite], [scriitorul] va degaja esența lor reunind pe una (cea prezentă – n.n.) cu cealaltă (cea trecută – n.n.) într-o metaforă, pentru a le sustrage astfel contingențelor (succesiunii – n.n.) timpului, înlănțuindu-le prin indescriptibila legătură a unei alianțe (metonimii – n.n.) de cuvinte” (Proust, 1947, XV, 2, p. 54–55).

În termeni psihanalitici, ceea ce vizează aici Proust este, mai întâi, un alt fel de metaforă și un alt fel de metonimie, care se sustrag timpului și succesiunii sale, căci „asociația” senzațiilor (în metaforă), respectiv, cea a cuvintelor (în metonimie) este, în acest caz, „indescriptibilă” și, ca atare, imposibil de subsumat unei generalități anume. În acest context, cea de-a doua senzație ține – în raport cu prima, care are o valoare metaforică – de un fel de „metonimie”, în vreme ce primul cuvânt, în raport cu al doilea, care are o valoare metonimică, ține de un fel de „metaforă”. Proust sugerează, apoi, o anume „sinteză” – paradoxală – dintre *acting out*-ul metaforei comune a ceea ce se arată astfel pe sine însuși (deși nu ca „revelație”) – subiectul însuși, ca materie

<sup>2</sup> O „monstruozitate” pe care Richir o constată și în teoria husserliană consacrată amintirii (Richir, 1989, p. 32–33).

<sup>3</sup> Ambii termeni reprezintă variante de traducere ale ebraicului *sabbat*. Vezi și Agamben (2000, p. 141–176).

proprie unei experiențe trecute, deja trăite –, respectiv, „pasajul la act” al metonimiei sale comune – predicatul însuși, ca formă a oricărei interpretări posibile, trăite ca prezent. Or, aceste două acte – fie ele contrare –, precum și analoagele lor artistice – metafora și metonimia – își au, totuși, Originea comună într-un fel de vid, de neant sau, dacă preferăm, de „grad Zero” al discursivității:

„Dacă este adevărat că marea a fost cândva mediul nostru vital, acolo unde trebuie să replonjeze și sângele nostru pentru a ne putea regăsi forțele, la fel trebuie să fie și cu uitarea (metaforei – n.n.), cu neantul mental (al metonimiei – n.n.)” (Proust, 1946, V, 3, p. 115).

Variația din interiorul metaforei, ca și cea din interiorul metonimiei, după cum și variația dintre subiectul și predicatul discursului nostru sunt, așadar, posibile tocmai datorită acestui neant, acestui „spațiu de joc” necesar variației înseși, de orice natură va fi fiind ea. Un neant menit să re-găsească pe acela – primordial – al „mării” – „re-duplicat” în și prin „punctul zero” al variației –, proiecție intra-temporală a Originii raportului dintre trecut și prezent și, prin urmare, a timpului însuși. Este tocmai acela care l-a determinat pe Lacan să asocieze, în mod analog, *acting out*-ului sintagma „metaforică” „eu nu sunt”, iar pasajului la act, sintagma „metonimică” „eu nu gândesc” (Lacan, 2001, p. 323–328). Aluzie evidentă la destrucția celebrului *cogito ergo sum* al lui Descartes, dar și a mai vechiului și la fel de celebrului adagiu parmenidian „este totuna a fi și a gândi”. Pentru a ajunge, așadar, la Origine, trebuie să abandonăm atât metafora isterică a ființei – manifestă în și prin subiectul discursului – cât și metonimia obsesională a gândirii – manifestă în și prin predicatul discursului. Adevăratul act (analitic) al re-memorării Trecutului pierdut n-are nimic de-a face nici cu efuziunea sentimentală subiectivă – *die Swärmerie* –, nici cu înflăcărea intelectuală predicativă (*i.e.* cu demagogia).

În acest fel, funcțiunea mântuitoare a uitării și a „morții” nu privește nici prezentul trăit, nici trecutul retrăit<sup>4</sup>, ci o cu totul altfel de „Viață”, secundă, o „uitare a uitării” legăturii dintre trecut și prezent care nu poate ad-veni sau, mai bine, care nu poate sur-veni decât prin destrucția oricărei serii de trăiri prezente, precum și a oricărei serii de retrăiri trecute. Căci ek-sistă, într-adevăr, o succesiune și în trecut, care pornește, de exemplu, de la mai mult ca perfect: trecutul trecutului, trece prin perfectul compus: prezentul trecutului și ajunge la imperfect: viitorul trecutului. Va trebui, prin urmare, să re-vocăm – de o manieră la fel de secundă – atât vocația noastră prezentă (primară), cât și simpla ei revocare (la fel de primară), proprie trecutului, și mai ales orice încercare de a reface continuitatea – pur fantasmatică – dintre acestea două din perspectiva unui presupus „flux continuu”. Dar, atunci, nu „trecutul simplu” este cel care se găsește de fiecare uitat –, ca „prezent simplu” – ci mai degrabă legătura dintre acestea două din urmă: „Conservat puțin câte puțin în memorie, tocmai lanțul tuturor impresiilor noastre

<sup>4</sup> Proust insistă asupra faptului că un astfel de trecut retrăit se reduce, cum vom vedea, la un „plagiat de sine”.

inexacte, în care nu rămâne nimic din ceea ce am simțit cu adevărat, este acela care constituie, pentru noi, gândirea noastră, viața noastră, realitatea” (Proust, 1947, XV, 2, p. 66–67). Acest din urmă „lanț” (unul semnificant, ar spune Lacan) trebuie rupt de vreme ce realitatea pe care el o urzește este una pur imaginară.

După Pavel (I Cor 7, 29–32, *La Bible de Jérusalem*), pentru a pregăti o astfel de manieră secundă de re-vocare (situată undeva „dincolo” de revocarea primară a trecutului), una care ar corespunde Vocației (secunde a) creștinului, ar trebui – mai întâi – ca această legătură să fie re-trăită *hos me* – „ca și cum nu” sau, dacă preferăm, *als ob nicht*. Prin denegație, ar preciza Freud – *die Verneinung*. Nu trecutul (păcatului) va trebui să „moară” (prin uitare), ci mai degrabă legătura noastră cu ... legătura prezentului cu trecutul (păcatului). Raportul nostru cu timpul se re-duplică la rândul său. Iertarea înseamnă, de aceea, un fel de (e)liberare de legătura „noastră” cu timpul primar și cu legătura care îi este proprie<sup>5</sup>. În acest fel însă, mântuirea timpului pierdut va coincide cu „Învierea” unui cu totul alt fel de legătură temporală decât cea primară – *i.e.* obișnuită –, una secundă, așadar. Prin analogie, păcatul nu va mai zăcea – nici el – „ascuns” undeva, în propriul nostru trecut, ci în legătura noastră – improprie, neliberă – cu Timpul însuși. De aceea, după celebra formulă a lui Kierkegaard, contrariul păcatului nu este atât virtutea, ci libertatea. Nu trecutul simplu trebuie uitat, ci tocmai uitarea uitării acestui trecut, mereu comun de vreme ce este deja trăit. Trebuie să uităm că am uitat trecutul. Am putea obține, atunci abia, o cu totul altă „figură” a timpului, denumită de Agamben (dar nu numai) „mesianică”<sup>6</sup>. În acest sens, Proust vorbește chiar de o anume „revelație a morții” care nu se dă nici în pasajul prezentului, nici în acela al trecutului, ci doar în inter-valul propriu acestora din urmă, unul propriu discontinuității, desigur. Într-un fel de „*entre-deux*”<sup>7</sup>, după Merleau-Ponty, sau, în termenii lui Proust, în ceea ce el însuși numește printr-o foarte frumoasă și celebră sintagmă: „intermitențele inimii”<sup>8</sup>.

Cea mai sigură modalitate de a distruge o legătură temporală obișnuită – care ne conduce la o moarte la fel de obișnuită – este, insistă (neșteptat, poate) Proust, aceea de-a o supune „probei durerii” sau chiar a „doliului”. Într-adevăr, în durere sau în suferință ni se pare că timpul nu mai trece (deși este evident că timpul însuși – cel primar – nu se oprește vreodată), că am căzut cumva în lacuna dintre clipele sale (dintre prezent și trecut). Or, în chiar lacuna evenimentului morții unei ființe dragi, bunăoară<sup>9</sup>, există, totuși, posibilitatea ca „cineva” – de „dincolo” de viață și de moarte (cele primare) – să învie „altfel” – într-un mod neobișnuit, ca un fel de „străin” (termeni care amintesc de celebrul *unheimlich* al lui Freud) – în chiar

<sup>5</sup> De altfel, termenul românesc de „iertare” provine, deloc întâmplător, tocmai din latinescul *libertare*.

<sup>6</sup> A se vedea, de asemenea, Agamben (2000, p. 152–155 și 158–161).

<sup>7</sup> Aspra importanței lui *entre-deux* și a relației sale cu inconștientul a se vedea, de asemenea, Merleau-Ponty (1964, p. 243).

<sup>8</sup> Proust (1947, IX, 1), capitolul *Les intermittences du cœur*.

<sup>9</sup> Cel mai grăitor exemplu rămâne, în această privință, cel legat de experiența straniei identificări – de dincolo de prezent și de trecut – a bunicii autorului, în același „timp” vie, dar și defunctă. Asupra acestui eveniment secund vom reveni.

spiritul nostru (devenit o pură „ființă de pasaj”), așa cum este cazul „figurii” de dincolo de viață și de moarte a bunicii autorului:

„Nu știam, desigur, dacă această impresie dureroasă, de neînțeles încă, avea să prilejuiască vreodată dobândirea vreunui adevăr. Știam, cu toate astea, că dacă voi reuși cândva să desprind unul, numai dintr-o astfel de impresie, atât de particulară și de spontană, aveam să-l dobândesc, una care n-a fost nici schițată de inteligența și nici n-a fost atenuată de sfiala mea, și că doar moartea, brusca revelație a morții săpase în mine, precum fulgerul după un desen supranatural și inuman, o dublă și misterioasă brazdă” (Proust, 1947, IX, 1, p. 333–334).

O „brazdă” re-duplicată, așadar. Altfel spus, Trecutul transcendental (Imemorialul) – cel pe care Proust îl re-găsește într-un mod secund (și care poate fi tot atât de bine și un Viitor transcendental, adică Imaturul) – ține, cum se vede, de un fel, anume, de „dublă brazdă”. De un „dublu fund”, va spune Merleau-Ponty (1964, p. 227). De o „dublă paranteză” sau de o „dublă lipsă”, va mai adăuga Lacan (1966, p. 54–61). Înțelegem acum că experiența secundă a inter-mitenței inimii sur-vine „unde va” în intervalul pe care cea de-a doua brazdă îl sapă cumva în prima, în răs-timpul dintre „două fulgerări mortale” sau, pentru a relua o celebră sintagmă lacaniană, „între-cele-două-morți” (1986, p. 326). Pe acest (dublu) fond – care face din re-duplicare altceva decât reiterarea aceluiași (caz în care ar fi vorba de un simplu și mortifer „plagiat de sine” (Proust, 1947, XIII, p. 40) –, toate existențialele heideggeriene apropiate de moarte – oboseala, plictisul, acedia etc. (dar și uimirea, confuzia și chiar zăpăceala, după Lacan) – sunt „bine venite” pentru a amorsa o astfel de experiență secundă. Inclusiv acea celebră „zi mohorâtă precum și trista perspectivă a zilei de mâine”, care încadraseră experiența „madlenei” (Proust, 1946, I, 1, p. 95). Ceea ce presupune intervalul dintre două zile, unul care abolește, însă, succesiunea lor primară tocmai datorită mohorării și tristeții autorului. La fel ca oboseala și suferința care prilejuiesc – cu ocazia celei de-a doua vizite a autorului („re-duplicate”) la Balbec – experiența identității secunde – cea „adevărată” – a bunicii sale.

## **2. DUBLA MOARTE A SUBIECTULUI ȘI „AFAZIA” SECUNDĂ A INTER-MITENȚEI SALE**

Nu funcțiunea primară a uitării este, deci, „mântuitoare”, ci mai degrabă cea secundă, a morții – veritabilă uitare a uitării (o dublă moarte, așadar) –, în calitatea ei de condiție transcendentală (și dincolo de aceasta). Misterioasa „dublă brazdă” (care, evident, poate fi pusă în legătură cu „memoria” secundă a Timpului re-găsit<sup>10</sup>), expresie a unei „lacune în lacună”, a unei „morți în moarte”<sup>11</sup> sau a unei

<sup>10</sup> În lipsa unei „brazde”, nici memoria noastră nu mai poate funcționa. Or, „memoria” secundă presupune o „dublă brazdă”.

<sup>11</sup> Lacan va face din această „reduplicare” a morții unul dintre conceptele fundamentale ale psihanalizei. El este deja anticipat printr-o altă celebră sintagmă – aceea de „pace a serii” (Lacan, 1981).

„urme în urmă” – ca cea a giulgiului (gol), abandonat în mormântul (la fel de gol al) Învierii<sup>12</sup> –, o „brazdă” secundă, așadar, săpată ca o lacună sur-venită în chiar groapa mormântului de „fulgerul morții” – dublă inciză în continuitatea timpului nostru și a propriei noastre conștiințe – face ca, în mod paradoxal, spiritul să-și re-găsească forța sa secundă tocmai în slăbiciunea memoriei noastre obișnuite. Căci, după Proust, tocmai „tulburărilor de memorie le sunt asociate intermitențele inimii” (Proust, 1947, IX, 1, p. 327–328).

O astfel de tulburare – fr. *trouble* – presupune, prin urmare, o lacună, o gaură – fr. *trou* – de memorie. Cu toate acestea, ceea ce este cu adevărat re-găsit – fr. *re-trou-vé* – cumva în(tre) timp de Proust – undeva, „între cele două morți”, dacă ar fi să-l reluăm, și aici, pe Lacan – nu-și găsește – fr. *trou-ver* – „locul” în „originile” (temporale) ale timpului – *i.e.* într-un fel de escatologie la fel de temporală –, ci relevă mai degrabă „non-locul” re-găurit (*i.e.* „dublu găurit”) – fr. *re-troué* – al unei inimi care intră în stare secundă de inter-mitență. Prin analogie, nu mai este vorba aici de returul sistolei prezentului – cel primar – după o diastolă – cea a trecutului (prima moarte) –, ceea ce ar reveni la o simplă repetiție –, ci de un fel de diastolă secundă (a doua moarte), sur-venită în chiar sistola primară a inimii sau, invers, de un fel de sistolă secundă (a doua moarte) sur-venită în chiar diastola primară a inimii (prima moarte). Sau, în limbajul psihanalizei, inter-mitențele proustiene ale inimii marchează – în sens invers de astă dată – sur-venirea unui pasaj secund la act – a doua moarte, o sistolă secundă – în chiar *acting out*-ul prezentului (redefinit, aici, ca primă diastolă sau ca diastolă primară) – prima moarte, respectiv, sur-venirea unui *acting out* secund – a doua moarte, o diastolă secundă – în chiar pasajul la act primar al trecutului (redefinit, aici, ca prima sistolă sau ca sistolă primară) – prima moarte<sup>13</sup>.

Nu afazia „primară” – cea neurologică – care afectează legătura temporală este cea care creează un non-loc propriu spiritului (care n-are de-a face cu succesiunea temporală primară), ci mai degrabă gaura secundă survenită în chiar lacunele timpului primar, care se vedește a fi fost, deja și dintotdeauna, discontinuu (lacunar). Un fel de „non-loc” impropriu, dar „propriu”, cu toate acestea, unei noi și involuntare fenomenologii „secunde”. Un fel de actualizare secundă care nu se mai confundă nici cu prezentul și nici măcar cu o prezentificare comună. Există, se vede bine, un altfel de „afazie”, la rândul ei secundă, o „afazie a afaziei” – indusă de spiritul însuși (de Inconștient) –, în raport cu care conștiința se comportă pur pasiv (*i.e.* pur receptiv) și

<sup>12</sup> Este, poate, locul aici să amintim diferența „arhitectonică” dintre învierea lui Lazăr, care se reduce la o simplă resuscitare la o viață la fel de muritoare ca cea pe care Lazăr o ducea și înainte de acest eveniment, un fel de retrăire a trecutului ca prezent, și, respectiv, Învierea lui Iisus Hristos, care se petrece, dimpotrivă, în Pasajul (*i.e.* în Paștele) dintre viață și moarte, dintre prezent și trecut, ca un fel de Trecut al prezentului sau ca un Prezent al trecutului survenite în „dublul gol” în care poate (doar) surveni urma (experiența timpului re-găsit) urmei (a Eternității). Așa cum am văzut, s-ar putea spune că și intermitențele proustiene sunt niște experiențe mesianice, adică „hristice”. Motiv pentru care Beckett nu se sfiește să afirme că: „Proust a făcut din această experiență mistică laitmotivul operei sale” (1931/2004, p. 34).

<sup>13</sup> A se consulta în acest sens și Richir (2014), capitolul *Systole, ressaut, diastole*.

care nu mai poate fi redusă la un simplu și primar laps(us) de timp, afazic<sup>14</sup>. O stare, încă o dată, secundă, care nu poate sur-veni decât în pliul timpului primar, prin care „trece” – deși în care nu putem, cel mai adesea, să și rămânem – ori de câte ori suntem pe cale de a experimenta pliul secund din chiar pliul (primar) recurent al trezirii sau din acela (primar), la fel de recurent, al adormirii: „când mă trezeam în toiul nopții, cum nu știam unde anume mă aflu, ignoram în prima clipă cine eram; aveam doar, în simplitatea lui primară, sentimentul existenței” (Proust, 1946, I, 1, p. 12)<sup>15</sup>. Un sentiment al in-de-terminării, prin urmare, care creează, de altfel, și iluzia – recurentă în istoria filosofiei (și nu numai) – că am fi niște conștiințe „pure”, când, de fapt, suntem doar niște conștiințe ne-(de-)terminate, ne-realizate, adică, în raport cu spiritul, adică cu Inconștientul.

Asupra acestor experiențe secunde proprii pliului dintre zi și noapte va insista și Lacan, mai ales atunci când va descrie ceea ce el numește prin „pacea serii” (Lacan, 1981, p. 156–157). Pentru ca spiritul să antreneze cumva conștiința noastră temporală în faza secundă care îi este „proprie”, ar trebui ca această conștiință însăși să devină „afazică” (într-un sens secund, desigur) în raport cu timpul primar. Fenomenologic vorbind, conștiința ar trebui să rămână suspendată (de-fază) cumva între două faze – fie acestea extreme: cea proprie unei stări care se cere a fi interpretată – *acting out*-ului lacanian –, respectiv, cea proprie unei mișcări interpretative recurente – pasajului la act lacanian – și, cu toate acestea, într-o anume actualizare secundă – sinteză paradoxală între acestea din urmă –, o mișcare statică, prin urmare (*i.e.* un *acting out* în *out*: pasaj la act secund), respectiv, o stare mișcătoare (*i.e.* un pasaj în act: *acting out* secund), de o cu totul altă natură (secundă) decât cele comune (primare). Fie acestea o anume „mișcare statică” – Transferul – sau, invers, o anume „stare mișcătoare” – Sublimarea<sup>16</sup>. Or, de vreme ce, pe de o parte, gaura de memorie reprezintă non-locul acestei cu totul noi și neașteptate fenomenologii, la rândul ei secunde, și pentru că, pe de altă parte, această inciză care „sapă” în conștiință o „dublă brazdă” este, după Proust, „supranaturală și inumană” – „sălbatică”, ar spune Merleau-Ponty (1964, p. 229, 267) –, urmează că unitatea apercceptivă prezumată a conștiinței noastre ține în cele din urmă de o pură și simplă fantasmă<sup>17</sup>:

<sup>14</sup> Din acest punct de vedere, trecutul constituie doar „restul” ratării Clipei în care Eternitatea însăși trece. În fapt, „trecutul” vine tocmai de la acest din urmă verb – „a trece”. „Trecutul” este un participiu, ceea înseamnă că el participă doar la Eternitate, fără să țină, totuși, de aceasta.

<sup>15</sup> Primul care pare să fi imaginat o astfel de stare intermediară între veghe și somn – pliul primar al adormirii – sau între somn și veghe – pliul primar al trezirii – a fost, după știința noastră, Schelling, și anume în *Clara*, un dialog pe nedrept intrat astăzi în uitare. În termeni psihanalitici (și nu numai), este vorba de ceea ce se cheamă a fi un „vis treaz” – veritabil oximoron –, experiență care stă la baza clinicii freudiene. Or, personajul lui Schelling precizează că o astfel de practică spirituală provine din mediile călugărești (benedictine, în cazul *Clara*), ceea împinge încă mai înapoi în timp originile acesteia (vezi și Ciomoș, 2014, p. 117–133.)

<sup>16</sup> În *Sofistul*, Platon vorbește în mod explicit despre acestea două din urmă: o stare mișcătoare, respectiv, o mișcare statică (256 a–b). Vezi, de asemenea, J. Lacan, *Proposition du 9 octobrie 1967 sur le psychanalyste de l'École* (Lacan, 1966, p. 220–242), respectiv, Gorog (2013), capitolul VIII, *De quoi procède l'acte?*.

<sup>17</sup> Folosim aici termenul în sensul său lacanian.

„În orice moment l-am observa, sufletul nostru total nu are decât o valoare mai degrabă fictivă, și asta în ciuda repetatelor bilanțuri ale bogățiilor sale, pentru că, de fiecare dată, fie unele, fie altele vor fi mereu indisponibile, indiferent că este vorba de niște bogății efective sau doar imaginare” (Proust, 1947, IX, 1, p. 327).

Ego-ul nostru „pur” (aperceptiv) nu se mai confundă cu „fluxul continuu al timpului” (fie acesta „universal”), așa cum a crezut inițial Husserl (într-o perfectă consonanță, de altfel, cu Kant, pentru care intuițiile „pure” ale spațiului și timpului sunt, la rândul lor, niște „concepte” continue)<sup>18</sup>: „Nu eram un singur bărbat, ci defilarea unei întregi armate compozite printre care se numărau pasionați, indiferenți, geloși – niciodată geloși pe una și aceeași femeie” (Proust, 1947, XIII, p. 151). Și totuși, așa cum am văzut, esențialul experienței proustiene a Timpului re-găsit nu constă doar în atestarea caracterului discontinuu al conștiinței noastre „pure” – ritmate (între multe altele) prin alternanța dintre somn (un fel de *acting out*, desigur *sui generis*) și veghe (un fel de pasaj la act, desigur *sui generis*) –, ci mai ales în faptul că ceea ce este, în realitate, re-găsit este re-fenomenalizat (de o manieră secundă) în chiar discontinuitatea timpului nostru primar, între somn și veghe, de pildă. Un fel de act secund, precum acela al pri-vegheerii, de pildă, condiție de posibilitate atât a somnului, cât și a veghii, și anume, în măsura în care ea constituie sinteza – paradoxală și liminară – dintre acestea două. Ce-i drept, esența proustiană a Sinelui ține de „un abis interzis sondărilor noastre”<sup>19</sup>. Cu toate acestea, un cu totul nou mod de re-fenomenalizare (secundă) devine acum posibil, iar el sur-vine tocmai în lacunele memoriei noastre ca tot atâtea găuri „semnificante” sau, mai bine, ca tot atâtea „tăceri vorbitoare” sau „vise treze”.

Din același motiv, ceea ce se înscrie în și prin inter-mitențele inimii nu sunt niște *lapsus*-uri goale de conținut, căci, în acest caz, acestea din urmă s-ar reduce la niște simple, iar nu duble „brazde” (sau blăncuri). Prin analogie, experiența Timpului re-găsit nu trebuie – nici ea – rezervată vârstei la care fața noastră va fi „brăzdată” de riduri<sup>20</sup>, iar memoria noastră, de găuri. „Ridurile” timpului primar trebuie re-înscrise cu un fel de „riduri în riduri” (*i.e.* „blăncuri în blăncuri”) – veritabile rosturi (adică „inter-vale”) de sens (lacunar el însuși) – proprii unor inter-mitențe care insistă în și din chiar „inima” lacunelor timpului (primar). Nu orice bătrân știe să și... îmbătrânească. Pentru a parafraza, sensul „ascuns” al unui gând formulat printr-o propoziție nu constă în predicatul ei (căci lanțul predicăției n-are sfârșit) și cu atât mai puțin în subiectul ei (care, după Aristotel, nu se mai spune despre nimic), ci tocmai în „golul” – adică în rostul – dintre acestea două.

<sup>18</sup> Vezi și Richir (1996, p. 464–465). Ultimul Husserl renunță, cu toate acestea, la teza continuității temporale a apercipției noastre în favoarea unui nou tip de unitate proprie unor acte de conștiință discontinue, în fapt, ale căror faze – autonome – intră într-un fel de „rezonanță” (cf. Husserl, 1966, p. 406).

<sup>19</sup> Expresia aceasta – în original *gouffre interdit à nos sondes* – aparține lui Baudelaire, de la care Proust o preia.

<sup>20</sup> Timpul primar lasă doar niște brazde primare.



Din fericire, termenul românesc de „rost” întrunește ambele aceste înțelesuri: „sens”, respectiv, „interval” sau, mai degrabă, „gol” (unul mărginit, limitat). Dar mai ales „rostire”, mod secund propriu actului analitic, ținut să zică (într-un mod secund) ceea ce se rostește în inter-zisul oricărei ziceri (primare) articulate. Trecutul „dublelor riduri” – cel care se înscrie „Odată ca niciodată”, adică încă din Începutul ne-trăit al vieții noastre trăite (conștiente) – are un statut paradoxal, căci cel mai bătrân – Imemorialul („Odată”-ul) – este, în mod simultan, și cel mai tânăr – Imaturul („niciodată”-ul) – în și din ființa noastră<sup>21</sup>.

În consecință, ceea ce re-găsim într-o astfel de experiență nu este timpul, ci ceea ce se înscrie între-timp, singurul „timp” apropiat „inter-mitențelor inimii”. Să ne reamintim, în context, etimologia termenului de „inter-mitență”, care vine din prefixul latin *inter-*, respectiv, din lat. *mittere* – „a trimite”<sup>22</sup>. Aceasta înseamnă că ceea ce survine în lacunele proustiene ale timpului vizează un mod anume de „a fi trimis între”, de „a fi în pasaj”. Nu este vorba aici de simplul fapt de a fi trimis – ca „obiect” determinat, de pildă – spre și la un anume destinatar determinat. Deși credem inițial că scrisorile noastre „de acreditare” sunt trimise cuiva dinainte știut – unui subiect *supposé savoir*, ar spune Lacan<sup>23</sup> –, și anume, după rigorile unui simplu itinerar „orizontal”, adevăratul lor destinatar suntem noi înșine, și anume, cei re-situați la zenitul (*i.e.* în „verticala”) trimiterii înseși, fie ea un anume *acting* al *out*-ului sau un pasaj al actului. Scrisorile „noastre” nu se întorc niciodată la destinatarul lor „inițial” (primar) – fie acesta conștiința „noastră” (de noi înșine) – ci în și prin întoarcerea lor secundă – ca întoarcere a întoarcerii („pe dos”) a conștiinței înseși (și a mesajului ei primar). În fapt, conștiința de sine este conștiința Sinelui – reversul conștiinței înseși.

Un alt fel de a spune că scrisorile noastre ținesc propriul „nostru” Sine, în măsura în care cel trimis se în-toarce (stând cumva pe loc) – *i.e.* se re-găsește – în chiar acest interval, la zenitul său (la verticala acestuia). Sinele va fi, astfel, un mesager secund, adică un „mesager al mesagerului”, fără ca, prin aceasta, se existe vreo de-mul-tiplicare – pur orizontală – de personalitate. Freud va reda această re-duplicare a reprezentării (*i.e.* mesajului) sub forma unui neologism: *Vorstellungsrepräsentanz*<sup>24</sup>. O astfel de ființă de pasaj care stă, adică ființează chiar în trecere, nu ne poate „apela” decât în ne-locul inter-zisului, între două (jumătăți de) acte – fie acestea acte de limbaj (nominale sau verbale) –, de unde (ne) „vorbește” într-un mod secund, adică printr-o „tăcere” semnificată (vorbitoare). Vechile tradiții s-au pus de acord atunci când au numit acest mod paradoxal de „a fi și de a vorbi” prin „a nu fi și a nu vorbi”<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Cf. Richir (2000, p. 457).

<sup>22</sup> Termenul românesc derivat de „trimiterere” provine din lat. *tramittere* – în care recunoaștem prefixul *trans-* și pe același *mittere* (din care mai provine și „transmitere”) – și presupune, cum se vede, sensul unei ad- (lat. *inter-*) sau sur-(lat *trans-*)veniri în pasaj.

<sup>23</sup> Cf. „La méprise du sujet supposé savoir” (în Lacan, 2001).

<sup>24</sup> Cf. Freud (2000, p. 109).

<sup>25</sup> Paradoxul acestor formulări este redat de Lacan într-un limbaj matematic de tip algebric, și anume, prin utilizarea grupului Klein din algebra contemporană (cf. Lacan, Seminarul IV, *La logique du fantasme*, în curs de publicare, lecția din 14 decembrie 1966 și Gorog, 2013, capitolul X, *Les Effets du papotage*).

drept o „experiență angelică”. Tăcerea secundă (vorbitoare) este semnalată – într-o tradiție de asemenea consemnată – printr-o celebră formulă – „trece un înger” –, experiență la rându-i secundă în și prin care mesajul inter-mitent al inimii sur-vine „vertical” în și din chiar interiorul mesajului primar, mai precis, după aceleași „rigori” ale unui „dublu fund”.

### 3. DE LA SIMPLA OMOFONIE LA REZONANȚA SIMBOLICĂ

Odată familiarizați cu acest tip de experiență, să revenim la inter-mitențele inimii, așa cum sur-vin ele cu prilejul celei de-a doua vizite, re-duplicate, a lui Proust la Balbec. Or, pentru că esența se cuibărește în accidente (în cele secunde), să ne îndreptăm atenția asupra câtorva dintre notațiile, aparent anodine, amuzante chiar pe care Proust însuși ni le oferă, pentru început, despre năstrușnicul său hotelier. Ele se concentrează, destul de precis, în jurul unui fenomen de limbaj – la fel de năstrușnic, expresie aproape comică a caracterului acestui personaj –, pe care, fără a greși prea mult, l-am putea numi „omofonie”. Într-adevăr, noua sa gazdă îl folosește pe „*titrée*” în loc de „*attitrée*”, pe „*trépan*”, în loc de „*tympan*”, pe „*consommée*”, în loc de „*consummée*”, pe „*accroupir*”, în loc de „*assoupir*” etc. etc. Desigur, toate aceste remarci amuzante pot fi puse pe seama exigențelor unui scriitor atent la propria-i limbă și a intenției sale de a ironiza discret pe snobi și pe semidocti, dar ele vin, totuși, pe fondul unei observații mai generale, menită să ne atragă atenția: „pe măsură ce învăța noi limbi, le vorbea tot mai rău pe cele vechi” (Proust, 1947, IX, 1, p. 316). Un caz tipic, s-ar spune, de slăbire a memoriei trecutului ca urmare a noilor achiziții ale prezentului. Sau, într-o cheie fenomenologică: protensiunile unui viitor neînțeles încă afectează retensiunile unui trecut de la sine înțeles.

Depart, însă, de a prilejui niște rezonanțe ale trecutului și prezentului în raport cu condiția lor originară de posibilitate – care, repetăm, pentru a putea produce aceste rezonanțe, se înscrie tocmai în spațiul gol sau, dacă preferăm, în cutia goală dintre cele două extaze ale timpului sau, prin analogie, între două cuvinte, adică acolo unde neologismul distruge efectiv memoria termenilor –, aceste involutare și, până la un punct, nevinovate paronimii nu produc, din păcate, decât niște omofonii lipsite de sens. Cu alte cuvinte, în ele însele, aceste omofonii – pur arbitrarie – nu fac cu puțință nicio metaforă autentică<sup>26</sup>. Or, fără metaforă, nici metonimia nu poate articula ceva cât de cât interesant. În fapt, Proust anticipează aici, cu discreție și, mai ales, prin contrast, intermitența – cea autentică, de astă dată – proprie inimii sale, și anume, printr-un ... contra-exemplu, acela oferit de hotelierul său. Personajul lui Proust evocă, de altfel, un celebru caz de psihoză, analizat de Freud (2000) – acela al „președintelui Schreber” –, care, într-unul dintre extraordinarele sale deliruri, se amuza să „zăpăcească” păsările care i se înfățișau „aievea”, vorbindu-i în „grai omenesc” (fără s-o știe, însă!), tocmai prin improvizarea unor

<sup>26</sup> E, de altfel, una dintre rezervele majore pe care Lacan le formulează la adresa suprarealiștilor.

astfel de omofonii<sup>27</sup>. Efectul acestor amuzante „exerciții lingvistice” asupra păsărilor „vorbitoare” era întreruperea „discursului” lor și, ca atare, instalarea tăcerii. S-ar spune, astfel, că păsările lui Schreber nu puteau face față impactului cu echivocul și, cu atât mai puțin, cu paronimia. Cu toate acestea, nu este vorba aici despre o tăcere „vorbitoare”, precum cea proustiană. Căci există o diferență fundamentală între limba (îngerească) a păsărilor<sup>28</sup> și, respectiv, „păsăreasca” pe care o încropește președintele Schreber, foarte apropiată, de altfel, de „performanțele” lingvistice contemporane ale unui calculator.

„Exercițiile” omofonice ale hotelierului nostru sunt, repetăm, pur arbitrare și, totuși, tocmai acest din urmă „arbitrar” îl interesează pe Proust când trece, pentru a spune așa, de la asociațiile libere –, dar conștiente –, care funcționează la nivelul limbajului –, adică al unui Simbolic angajat doar la nivel apercceptiv (cu precizarea că autorul le prezintă de o manieră negativă, cu umor, de vreme ce sunt inautentice) – la acela al asociațiilor libere de imagini, situate, însă, „dincolo” de imaginarul pur apercceptiv al memoriei<sup>29</sup>:

„Mă gândeam la imaginile care mă convinseseră să mă întorc la Balbec. Erau cu mult diferite de cele de altă dată, viziunea pe care tocmai o căutam acum era tot pe atât de strălucitoare pe cât de încețoșată era prima; amândouă mă dezamăgeau în egală măsură. Imaginile alese de amintirea noastră sunt la fel de arbitrare, de fragmentare și de insesizabile precum cele pe care imaginația le-a format și pe care realitatea le-a distrus. Nu există niciun motiv pentru ca ceea ce este în afara noastră, un loc real, de pildă, să posede mai bine tablourile amintirii decât cele ale visului. Iar apoi, o nouă realitate ne va face, poate, să le uităm, să detestăm chiar dorințele ce ne-au pus pe drum” (Proust, 1947, IX, 1, p. 318).

Analogia cu începutul capitolului este frapantă: așa cum noile limbi învățate le fragilizează pe cele vechi, deja știute, producând un fel de confuzie, tot așa noile imagini ale realității (iertat fie-ne pleonasmul, de vreme ce realitatea este mereu apercceptută ca imagine, fie aceasta „reală”) le fragilizează pe cele mai vechi, proprii imaginației. În așa măsură încât diferența dintre realitate și imaginație aproape că nu mai contează: în ambele cazuri, avem de-a face tot cu niște imagini, unele „reale”, celelalte „imaginare”. Datorită relativizării arhitectonice a diferenței dintre percepție și reprezentare, ceea ce devine acum important este felul în care acestea din urmă două intră într-o anume „variație” – *vacillement*, după Lacan, *clignotement*, după Richir –, al cărei principal efect îl constituie un fel de „dezagregare”, de „ruină” atât a „realului”, cât și a imaginarului, amândouă acestea devenite, insistă Proust (1947, IX, 1), „insesizabile” (p. 318). Niște cvasi-realități, am adăuga noi, și niște cvasi-imagini – *phantasia* (diferite, în fenomenologia husserliană și richiriană,

<sup>27</sup> Cf. Schreber (1975), capitolul XV.

<sup>28</sup> Îngerii sunt ei înșiși înaripați.

<sup>29</sup> Retensiunile (trecute) și toate protensiunile (viitoare ale) memoriei țin de registrul ek-stensiv al imaginarului. Lor li se opune, astfel, intensiunea prezentului, care ar corespunde unui anume real.

de imaginile propriu-zise)<sup>30</sup> – care nu pot intra „ca atare” – adică nu se mai pot articula „complet”, „fără rest” – în fazele apersepcției noastre conștiente. Nu putem percepe Realul fără rest, nici nu putem imagina Imaginarul fără rest. Aceste resturi nu constituie, încă, efectul succesiv al unei alte inscripții – cea de-„a doua”, au crezut unii<sup>31</sup> –, ci tocmai reziduurile simultane ale incapacității noastre – una și aceeași – de a realiza Realul și de a imagina Imaginarul. Nu există o altă intenționalitate – cea de-„a doua” – proprie resturilor, ci doar ne-(de-) terminarea (restul) propriei noastre intenții, care intră, simultan, (și) în automatismul re-producerii resturilor. Or, efectul secund propriu acestui *vacillement* deplasează atenția noastră apersepcivă spre zona cvasi-apersepcivă a formațiunilor inconștientului – cea a resturilor, definite *sui generis* de Lacan prin obiectul *a* – pentru a se deschide, apoi, spre cu totul altceva decât aceste formațiuni însele, care depind, încă, deși sub cvasi-aparența resturilor, de limbaj.

Avem aici, așadar, o amorsă a ceea ce noi am sugerat prin sintagma „afazie secundă”, condiție de posibilitate a tuturor experiențelor proustiene. Într-adevăr, ceea ce se destramă, ceea ce se ruinează este, repetăm, doar (și mai ales) legătura dintre trecut și prezent, așa cum a fost ea constituită în și printr-o obișnuință anume. Fără, totuși, ca „ceva” – necunoscut încă! –, acel „ceva” care l-a adus pe scriitor a doua oară (prin „re-duplicare”) la Balbec, să fi dispărut cu totul. Dimpotrivă. Insesizabilul rămâne – deocamdată, cel puțin – undeva „în ceață”, precizează Proust (1947, IX, 1, p. 318). Cum se știe însă, în ceață, sunetul și, ca atare, vocea rezonează încă mai ușor. Mai ales acea Voce care ne cheamă înainte chiar să-i fi putut răspunde ca niște subiecți locutori. În sfârșit, pentru a reveni la problema omofoniei, să mai adăugăm că rezonanța dintre experiențele noastre prezente și cele trecute, dincolo de legătura lor primară (restituită prin simpla amintire), poate face ca acestea să intre (accidental) într-un ritm secund, precum acela al rimelor discursului poetic (care este, la rândul-i, unul secund), căci rima reprezintă, într-adevăr, un fel de „omofonie parțială” care, deși contribuie la susținerea ritmului poetic, nu „spune” cu toate acestea nimic determinat. Prin contrast cu poetul – care apersepe propria lui versificație ca un „joc secund”, după expresia lui Ion Barbu<sup>32</sup>, iar nu ca unul primar –, un psihotic – care se ia întotdeauna în „serios” – s-ar interesa tocmai de rimele (*i.e.* de omofoniile) unei poezii, convins fiind că secretul mesajului – univoc, pentru el – pe care vrea să-l „transmită” autorul (sau „muza” lui) este disimulat undeva (adică deja prezent, iar nu pur și simplu „insesizabil”) în chiar succesiunea rimelor sale.

Urmează apoi o a doua remarcă a autorului, la fel de importantă: scopul inițial al vizitei sale – acela de a o întâlni pe Doamna Putpus la Balbec și, prin ea (și mai ales), pe camerista ei, de care era „interesat” – nu mai era de nicio „actualitate”. Ca atare, prezentul lui nu mai era ghidat de această așteptare și, în consecință, nici viitorul (din care el provenea) nu mai putea fi astfel anticipat. Într-adevăr, în ciuda

<sup>30</sup> Cf. mai ales Richir (2004).

<sup>31</sup> E vorba despre elevii lui Lacan, Leclaire și Laplanche.

<sup>32</sup> Cf. celebra poezie *Joc secund* a lui I. Barbu.

unei febrilități inițiale – care mobilizase câteva persoane pentru a se asigura de această întâlnire –, Doamna cu pricina și, prin urmare, camerista ei erau deja înscrise pe un alt itinerar, încât „scopul principal al călătoriei [...] n-a fost nici atins și nici măcar urmărit” (Proust, 1947, IX, 1, p. 323). Călătoria lui nu mai avea, așadar, nicio țintă determinată. Sperase inițial ca, în noul peisaj – campestru – al Balbec-ului, femeia de care era „interesat” să-i apară într-o nouă lumină, alta decât cea pariziană, în și prin care, cu timpul, imaginea ei devenise victima obișnuinței. Nu este, evident, vorba de o „perversiune”. În fapt, dincolo de „deja văzutul” – *déjà vu*-ul – propriu obișnuinței pariziene, Proust îi recunoaște feminității o anume ireductibilitate (proprie *acting out*-ului „feminin”), o rezistență la orice tip de discurs (fie el livresc) merit s-o prezinte sau, mai mult, s-o „înțeleagă”, un discurs care ține de un fel de „maladie” tipic masculină și, mai ales, intelectuală, de care autorul însuși pare a se fi vindecat: „Încetasem de multă vreme să mai încerc să extrag rădăcina pătrată din necunoscutul ei” (Proust, 1947, IX, 1, p. 322).

Tocmai pentru a preveni această din urmă derivă – una pur discursivă, proprie pasajului la act al interpretării –, autorul ținuse s-o re-întâlnească pe un alt teren, „virgin”. În plus, necunoscutul feminin – care se arată (fără a putea fi spus!) printr-un anume *acting out*, apropiat – induce o anume ruină a interpretării sale. Pentru Proust, actul comun (pentru a nu spune „vulgar”) al interpretării – fie ea hermeneutică – se reduce, de regulă, la tentația de „a extrage rădăcina pătrată” din acest necunoscut, ceea ce presupune, totuși, că feminitatea constituie o anume „putere” care scapă atât scriitorului, cât și personajului cu pricina. O putere tăcută de preferință și, cu toate astea, „vorbitoare”. Una peste alta, femeia (determinată) pe care o așteptase Proust la Balbec era, „din nefericire” pentru el, absentă. Un alt fel de a spune – iar lucrul acesta ni se pare a fi esențial – că, tocmai prin această absență, „cutia de rezonanță” (goală) a dislocării prezentului de trecut –, dar și invers, de vreme ce „ordinea” re-constituirii (prin de-stituire) a timpului nostru obișnuit (succesiv) nu mai contează, acum-ul însuși ținând de o absență – această „cutie”, așadar, (ne-)loc atopic de înscriere a Eternității – era deja pregătită pentru „punerea în funcțiune”.

#### 4. „REDUCȚIA” LIMBAJULUI ȘI „DARUL” LACRIMILOR

Odată ajunși la destinație, scriitorul îi mulțumește politicos hotelierului său pentru companie, iar acesta, ca răspuns, îi face cadou o ultimă producție omofonică: „Nu m-a făcut să pierd decât un timp infinit”, în loc de „infim”, desigur (Proust, 1947, IX, 1, p. 325). Dacă ar fi să analizăm – fie și de o manieră foarte rapidă – această frază – care pregătește fragmentul consacrat inter-mitenței inimii –, am spune că personajul nostru ne oferă, printr-un fel de denegație, o foarte convingătoare mărturie despre propriul său simptom – acela de a fi pierdut Timpul infinit. Un avertisment discret, s-ar mai putea spune, pe care Proust ține să-l adreseze cititorului său pentru a-l pregăti cumva pentru ceea ce urmează: sur-venirea unuia dintre cele câteva evenimente cruciale proprii re-găsirii Timpului pierdut, cel cu

adevărat infinit. În fond, ce altceva decât un astfel de eveniment, iar nu o simplă întâmplare, putea să inducă, după cum autorul însuși mărturisește, o „bulversare a întregii mele persoane” (Proust, 1947, IX, 1, p. 325).

Ca în „cazul madlenei”, totul începe cu o stare de oboseală, mai precis, cu „o criză de oboseală cardiacă” (p. 325). Când este vorba de a cerceta cum anume se produc inter-mitențele inimii, o astfel de „criză” nu poate trece neobservată. Un simptom – fiziologic, desigur, dar nu numai – care începe, de obicei, printr-o anume tulburare a ritmului alternanței dintre sistolă și diastolă. Tendința de relaxare a unei „inimi obosite” o predispune la un fel de prelungire a diastolei, în vreme ce amorsarea sistolei devine, la rândul ei, tot mai problematică. Inima are tendința de „a sta cumva pe loc”, fără să fi murit, însă, cu totul. Un fel de „stare mișcătoare” (pe care am analizat-o mai sus) situată „undeva” între diastolă și sistolă. O mică „moarte”, s-ar putea spune. În termenii practicii limbajului – și, ca atare, a respirației pe care el se grefează –, o astfel de stare ar reveni la tendința discursului nostru „obosit” de a se relaxa, ceea ce îl predispune la o anume prelungire a *acting out*-ului propriu subiectului (a „diastolei” discursului, a inspirației adică), concomitent cu dificultatea de a mai amorsa pasajul la act al predicății („sistolă” ei, expirația adică)<sup>33</sup>. Mai ales dacă am fost îndelung bombardat cu o „predicație” foarte plicticoasă, precum cea a hotelierului. Deși cuvintele lui „sunaseră din coadă”, cum spune poetul, ele nu spuneau, de fapt, nimic. Acum, însă, e vorba de alternativa de a „tăcea” (adică de a nu spune nimic) fără, totuși, ca posibilitatea discursului însuși – a celui autentic (secund) – și, deci, a vieții (secunde) să fie cu totul anulată. Faptul de a tăcea în mod ... discursiv nu se rezumă, așadar, la o simplă reducere a predicății – a pasajului la act discursiv – în favoarea subiectului – a *acting out*-ului discursiv –, ci vizează o experimentare secundă – în această mică „moarte” – a condiției de posibilitate a Discursului însuși, și anume, în inter-valul care se „cască” între subiect („diastolă”) și predicat („sistolă). Căci unul este căscatul care precede – ca pasaj primar – somnul sau moartea (ca *exitus* al sufletului) și altul, cel care precede tăcerea vorbitoare sur-venită între „zisu” nominal și „zisu” verbal, adică în „inter-zis”, ar conchide Lacan (1975, p. 151). După cum un „gură cască” – idiotul, la limită – n-are nimic de-a face cu cel care rămâne „gură căscată”, pătimind astfel prezența Ideii care (i) se „cască” precum un veritabil hău. Pentru primul, faptul Ideii de a se deschide – gr. *khaino* – relevă, de fapt, de un haos – gr. *khaos*. Avem, ce-i drept, experiența – primară – a „tăcerii de mormânt”. Cu toate acestea, există, chiar și în acest caz, posibilitatea de a „vorbi” (într-un mod secund) – aceea de „a striga la cer”. Nu vom putea însă înțelege toate aceste experiențe proustiene ale Intemporalului temporalității fără a lua în considerare verticala nediscursivă a discursivității înseși. Căci, între „diastolă” inspirației și „sistolă” expirației, ar putea să sur-vină – și aici – o „suprimare și conservare” a acestora două din urmă, o mică „moarte”, adică, pe care expresia comună „a ți se tăia respirația” o evocă.

<sup>33</sup> Fenomen întâlnit și în schizofrenie, în negativ, însă. Vezi și excelenta analiză a cazului Artaud pe care ne-o oferă Richir (2004, p. 401–424).

Proust așază această stare de „oboseală cardiacă” – de încetinire a ritmului vieții (primare), așadar – în aceeași categorie cu solitudinea și deznădejdea<sup>34</sup>. Sunt stări pe care le-am asociat deja unei afazii secunde și care produc (în „suflet”) o anume „uscăciune” (Proust, 1947, IX, 1, p. 326), sentiment bine cunoscut în tradițiile spirituale. Vine apoi un gest aproape mașinal, obișnuit, acela al aplecării scriitorului pentru a-și deschide nasturii încălțărilor. În mod normal, un astfel de gest produce mai degrabă o expirație decât o inspirație. Or, deodată, autorul simte cum pieptul său se umple de o „prezență necunoscută” – nu spune că se umple de aer (nici nu se putea întâmpla astfel, dată fiind mecanica proprie mai sus pomenitului gest) – o Prezență secundă, prin urmare, care se cuibărește „undeva” între expirația care tocmai se consumase și un cu totul alt fel de inspirație, secundă, care nu mai era, de astă dată, nici fizică (mecanică) și nici fiziologică (organică). Încă o dată: ceea ce urma în mod normal să se întâmple după o expirație primară, trebuia să fie un *acting out* la fel de primar, propriu unei inspirații în același timp mecanică și organică. Prin analogie, în registrul limbajului ar fi trebuit ca, în mod la fel de normal, după reducția discursului la predicția sa și, deci, la pasajul său la act apropiat, să urmeze reluarea asertivă a subiectului, ca un fel de *acting out* menit să restabilească ritmul (primar) al vieții (la fel de primare) proprie discursului. În locul acestui discurs însă, „undeva” între pasajul la act al predicatului – expirația care tocmai se consumase – și *acting out*-ul subiectului – inspirația care nu ad-vine încă –, izbucnește sau, mai bine, izvorăște un cu totul alt mod – neașteptat și paradoxal – de „inspirație expirantă”, nu una sonoră, discursivă, cum ne-am fi așteptat, ci „silențioasă”, deși nu mai puțin „grăitoare” – cea a lacrimilor: „Abia mă atinsei de primul nasture al botinei când pieptul meu se umflă, copleșit de o prezență necunoscută, divină, suspinele mă scuturară, iar lacrimile izbucniră șiroaie din ochii mei” (Proust, 1947, IX, 1, p. 325–326).

În acest fel straniu, pasajul la act al predicției a fost depășit fără ca *acting out*-ul subiectului discursiv să mai poată ad-veni. Iar ceea ce sur-vine acum se vedește a fi singura modalitate de actualizare (adică de temporalizare) secundă a Originii Limbajului, care este tocmai plânsul – o „inspirație expirantă”. Desigur, nu plânsul primar al *infans*-ului, cel pre-discursiv, ci acela secund, al „adultului”, unul post-discursiv. Sau, încă mai bine: unul hiper-discursiv sau, dacă preferăm, „hiperverbal”. Termenul din urmă – preferat de Lacan – desemnează astfel un Limbaj secund („tăcut”) care re-naște din chiar distrucția (ruina) oricărui limbaj determinat, fie acesta articulat prin cuvinte sau prin imagini. Căci Limbajul secund despre care vorbim aici se articulează, dimpotrivă, „undeva” printre cuvinte – ca inter-zis – și printre imagini – ca între-văzut. Lacan se folosește de termenul „hiperverbal” pentru a sugera cumva ceea ce s-ar putea „întâmpla” în pictură, și anume, după ce această practică – determinată (inițial) de limbaj – va fi trecut deja prin distrucția (*i.e.* deconstrucția) al cărei rezultat este propria ei non-(des-) figurativitate<sup>35</sup>. Este ceea

<sup>34</sup> Puțin timp după Proust, Simone Weil ne va da poate cele mai extraordinare pagini despre funcțiunea spirituală a nenorocirii („L'Amour de Dieu et le malheur”, în Weil, 1966).

<sup>35</sup> Cf. J. Lacan (în curs de publicare, Seminarul XXIV, Lecția din 18 ianuarie 1977).

ce Lacan însuși pare să fi reperat în și prin „provocarea” artei contemporane – o anume vocație „spirituală” implicată<sup>36</sup>. De unde și interesul lui pentru supra-realism.

Ce se întâmplase, de fapt? În mod aparent – și tocmai de aceea înșelător (din nefericire, comentatorii rămân, de regulă, doar aici) – gestul din prezent al aplecării autorului pentru a-și deschide nasturii botinelor s-a cuplat pur și simplu (cf. *die Paarung* la Husserl<sup>37</sup>) – în mod accidental, ca într-un fel de colaj – cu acela, din trecut, al bunicii sale, ființa îndrăgită care se aplecase (la propriu și la figurat) de atâtea ori, cu grijă și căldură, peste oboseala vesperală a nepoțelului ei. Inclusiv asupra botinelor sale... Acest „între-timp” (antr-act) vesperal – timp liminar, scandat între zi și noapte, veritabil analog al timpului mesianic – este, la rândul său, semnificativ pentru că îl situează pe Proust într-o „zonă crepusculară”, adică între două momente orizontale care, împreună cu verticala zenitului (de unde porceduce orice eveniment), alcătuiesc un fel de cruce. E vorba de răs-timpul marcat de momentul opririi ritmului diurn – al primei morți a timpului, anunțată de dispariția soarelui<sup>38</sup> –, respectiv, de acela al adormirii – al celei de-a doua morți, anunțată de apariția nopții, moment în care lumina „moare” de-a binelea. Între aceste două momente „mortale” – (răs-)timp rezervat de vechii evrei sacrificiului – poate surveni ceea ce tradiția va numi prin „lumina serii neînserate”, iar Lacan, prin „pacea serii”. Un nou paradox, adică „o seară în seară”, mai precis, o Seară care survine între-cele-două-seri: cea a soarelui, respectiv, cea a nopții. Sacrificiul inimii, al respirației și, ca atare, al limbajului survin, prin urmare, între-cele-două-seri. Ceea ce în textul ebraic al *Bibliei* este desemnat prin *ereb*, tradus pe nedrept prin „seară”, când, de fapt, el înseamnă, efectiv, „între-două-seri” (*Geneza*, 1, 5). O Lumină secundă se naște (*i.e.* învie), așadar, după apusul luminii fizice (exterioare, dar primare) și psihice (interioare, dar la fel de primare) și ea nu se va mai stinge niciodată pentru că vine dintr-un alt fel de „interior”, unul secund și, ca atare, „expirant”. Dintr-o ex-timitate, avea să spună Lacan (2006, p. 249). Sursa și, prin urmare, topologia acestei lumini este, ca și în celelalte cazuri similare, una verticală. Iată, pentru a spune astfel, cum anume Lumina este crucificată (sacrificată). Avem, cu aceasta, mai bine precizat ne-locul unde ea se poate înscrie – în rostul, în golul vesperal dintre zi și noapte sau, prin analogie, în acela matutin dintre noapte și zi, într-o cu totul alt fel de Dimineată (secundă) decât cea fizică sau cea psihică. Prin analogie, experiența (cura) analitică începe cu transferul analitic dintre-cele-două-dimineți și sfârșește cu sublimarea dintre-cele-două-seri<sup>39</sup>. Este și motivul pentru care această din urmă verticalitate l-a determinat pe Lacan (1975, p. 105) să spună că psihanaliza nu poate fi redusă la o psiho-logie interioară (în sens primar) și cu atât mai puțin la o fizio-logie la fel de primară. În consecință și pentru a fixa cumva

<sup>36</sup> Vezi, între altele, Sers (2009).

<sup>37</sup> Cf. Husserl, *A cincea meditație carteziană*, capitolul 51 (în Husserl, 1931/1994).

<sup>38</sup> „Occidentul”, punctul cardinal care numește „apusul”, a fost pus în legătură cu sintagma latină *occasus dei*, care desemnează moartea zeului-soare, prima moarte în terminologia folosită de noi.

<sup>39</sup> Pentru Lacan, această dublă operație (care poate fi probată prin grupul Klein) revine la un fel de re-duplicare a castrării.



această concluzie am spune că între-cele-două-dimineți corespunde Transferului, iar între-cele-două-seri, Sublimării. Ambele având, de astă dată, un sens vertical.

Așa cum aminteam deja, regăsim, în acest context greu de sens, nu doar conceptul lacanian de „între-cele-două-morți”, ci și pe acela, mai puțin cunoscut –, dar tot lacanian – de „pace a serii”, care, cum se vede, corespunde primului. Esențialul experienței care definește această „pace” vesperală, precum și Lumina ei neînserată apropiată constă mai ales în faptul că, în intervalul dintre apusul soarelui și răsăritul stelelor, ea pare să pună capăt oricărui tip de discursivitate apercceptivă. Într-un fel, și Proust se găsește, la Balbec, „între-două-seri”: prima, cea prezentă, reper (și mobil) al revenirii sale la Balbec, a doua, cea trecută, care poartă efigia bunicii. Iar ceea ce re-produce (în mod secund) scriitorul cu acest prilej nu este un discurs „dăruit” (inspirat) – acesta vine abia apoi și n-are nimic de-a face cu „experiențele proustiene” propriu-zise –, ci expresia „suprimării și depășirii” sale prin ceea ce am putea numi „darul lacrimilor”. Încă o dată, contrar cu ceea ce afirmă uneori Proust (fără a fi, totuși, în perfectă consonanță cu spiritul a ceea ce vrea să spună, de fapt<sup>40</sup>), adevărata viață nu o constituie literatura, ci ceea ce se întâmplă *à propos* de ea, și anume, între viața primară, nemijlocită (definită ca subiect *sui generis*), și viața primară livrescă, mijlocită (definită ca predicat *sui generis*) a scriitorului. Nici înainte, nici după. O Viață secundă, prin urmare, care coincide cu o „re-creație” sur-venită după o de-creație<sup>41</sup>, adică cu o... „înviere”:

„Această realitate nu există pentru noi atâta timp cât ea n-a fost recreată”  
(Proust, 1947, IX, 1, p. 326).

## 5. ANTR-ACTUL „ALB” AL RE-GĂSIRII TIMPULUI: CONTRA-TIMPUL

Orice înviere trece, însă, mai întâi prin suferință și moarte, adică prin crucea fenomenologică a reducției. Când Proust constată că „tulburărilor de memorie le sunt asociate intermitențele inimii” (Proust, 1947, IX, 1, p. 327–328), el nu vrea să spună că aceste intermitențe sunt menite să repare cumva tulburările de memorie. Dimpotrivă, fără aceste tulburări, nici intermitențele n-ar putea să sur-vină. Or, tulburările – fr. *les troubles* – de memorie presupun, la propriu (așa cum am văzut) niște găuri – fr. *des trous*. Nimeni nu este suficient de pregătit pentru a primi „fără rest” incizia unor astfel de lacune – efecte ale unor operații marcate, uneori, de suferință. O suferință care se poate, cu toate acestea, converti într-una secundă, proprie unei inimi „spirituale”. Nici celei fizice, nici celei psihice. Proust însuși este foarte precis, chiar insistent în această privință: „Oricât de crude fuseseră, mă

<sup>40</sup> Astfel de inabilități sunt de înțeles pentru cineva care încearcă pentru prima oară să deslușească sensul unor experiențe cu totul speciale, pentru care nu găsește încă un limbaj potrivit. Este ceea ce constată adesea și Beckett.

<sup>41</sup> Termen folosit de Weil (1988, capitolul 9).

atașasem din toate puterile mele de aceste dureri fiindcă simțeam că ele erau efectul amintirii bunicii mele [...] Simțeam că nu îmi amintesc cu adevărat decât prin durere” (Proust, 1947, IX, 1, p. 332–333). Mai mult, până și gândul că experiența secundă produce „găuri” este, la rândul-i, la fel de precis: „Aș fi vrut ca aceste piroane, care îmi nituiau cumva memoria, să se adâncească încă mai solid în mine” (Proust, 1947, IX, 1, p. 333). Un paradox în plus: un piron care... nituiește (trecutul și prezentul).

Pentru a preveni din start orice posibilă interpretare masochistă, să constatăm că scriitorul nu încearcă să-și îndulcească cumva suferința, să disimuleze adică absența bunicii sale, care, în acel moment (al experienței secunde), era, de altfel și așa cum spune autorul însuși, „invizibilă”. Suferința lui pare „invizibilă” (*i.e.* indeterminată) pentru că este prilejuită de un personaj la fel de invizibil. Să invocăm în acest sens geniul limbii franceze, care pentru a desemna persoana umană se folosește de un termen – fr. *personne* – care înseamnă și „nimeni”. Regăsim, și aici, caracterul paradoxal al „experiențelor proustiene”, căci, deși suferința este pricinuită de absența reală a persoanei și de regăsirea ei doar în imaginarul memoriei, este tot atât de adevărat că evenimentul re-găsirii Timpului ei apropiat nu sur-vine nici în real – ceea ce ar corespunde unei halucinații de tip psihotic – nici în imaginar – re-găsirea ar coincide, atunci, cu o mângâiere de tip isteric (*i.e.* un fel de juisare de simptom), cu o „înfrumusețare” a suferinței, adică, atitudini cu totul străine autorului –, ci în între-timpul, în antr-actul propriu Simbolicului care sur-vine între acestea două din urmă. Nu ca simptom – fie el unul masochist –, ci „ca atare”. Semnificantul se semnifică pe el însuși, ar mai spune Lacan, și anume, ca real al Simbolicului însuși, dincolo și dincoace de orice limbaj și, deci, de orice concept constituit. Într-adevăr, Timpul re-găsit proustian nu are nici măcar un sens determinat (inteligibil, schematic, mai precis) de vreme ce puterea zenitală din care el provine este fără de sfârșit, adică niciodată „(de-)terminată”. Persoana care fusese astfel re-găsită nu era nici cea trecută, dar dispărută, nici cea prezentă, dar imaginată, ci însăși „bunica mea veritabilă” (Proust, 1947, IX, 1, p. 326), cea „eternă”, am putea spune, adică inefabilă și, deci, ininteligibilă. Nu a existat, notează Proust, nimic – adică nimic real, nimic imaginar și nimic simbolic (inteligibil), am preciza noi – care să se fi putut compara măcar cu „adevărata” lui bunică. Termenul unic (ne-discursiv) – în raport cu care persoana cea trecută (reală) și cea prezentă (imaginată) este comparată –, cardinalitatea „Bunicii”, așadar, nu suferă, de fapt, nicio comparație. Fie și pentru simplul motiv că nu constituie nicicând ceva „(de-)terminat” și nici ceva reductibil la ordinalitatea limbajului curent.

Deși sur-venirea „adevăratei bunici” nu poate avea loc în lipsa unei anume dilatări (și adânciri) a găurii operate de pironul suferinței, experiența secundă a Timpului nu se reduce, cum am văzut, la simpla incizie a unei găuri, la forarea unei lacune. Mai trebuie ca în neantul dintre ființa imaginată a prezenței bunicii și gândul real al absenței sale să se înscrie neantizarea acestui neant însuși, ca viață

secundă, adică eternă, a Bunicii „celei adevărate”. Există, după Proust, o „indisolubilă armonie” între viață și moarte (cele primare), a cărei „originalitate” n-avea cum să scape autorului:

„nu țineam să sufăr, ci să respect originalitatea suferinței mele pe care o resimțisem subit, fără să vreau, cu toate că voiam în continuare s-o pățimesc, urmând propriile sale legi de fiecare dată când revenea această stranie contradicție dintre supraviețuire și neant, încrucișate astfel în mine” (Proust, 1947, IX, 1, p. 333).

Tocmai această „în-cruciașare” (*entre-croisement*) dintre viață și moarte (cele primare) face posibilă experiența pasajului dintre acestea două – între cele două seri, am putea spune –, pasaj al unui între-timp ce operează în inima lui Proust o „dublă brazdă”, o „moarte a morții”. Ne-locul experienței secunde a persoanei bunicii autorului ține, în consecință, de spațiul inter-mediar (crepuscular) dintre realitatea trecută și oglindirea ei într-un prezent imaginar care, decuplat atât de superficialitatea percepției din trecut a persoanei iubite, cât și de suferința în imaginarul prezent al absenței sale, poate, în sfârșit, avea acces la esența ei ascunsă, necunoscută, singura care îi poate prilejui un straniu, adică indicibil și in-(de-)terminat sentiment de fericire. În acest fel, cu cât se adâncește „pironul” suferinței pricinuite de absența bunicii sale, cu atât mai mare este fericirea de a o fi re-găsit așa cum era ea „cu adevărat”. Între *acting out*-ul trecut deja în trecut, propriu subiectului în cauză – bunica, așa cum fusese ea în realitate (în cea trecută) – și, respectiv, pasajul la act al interpretării sale imaginare – bunica, așa cum apare ea rememorată (în prezent) – sur-vine „adevărata” persoană a Bunicii (cea inefabilă). Este un eveniment care, fără voia autorului, operează legătura în și prin rezonanța dintre acestea două din urmă – dintre *acting out* și pasajul la act – într-un fel de „sinteză” pe care Lacan a numit-o, așa cum am văzut, „sublimare”. Termen destul de rar folosit în scrierile și chiar seminariile sale pentru a nu fi confundat cu cel freudian – diferit ca sens (mai precis, reductibil la o funcțiune pur imaginară). De aceea, am spune că, pentru Lacan, sublimarea nu mai poate face abstracție de sentimentul (kantian) al sublimului, unul la fel de indicibil și, prin urmare, situat dincolo de orice concept determinat (simbolic), dincolo de orice limbaj determinat (la fel de simbolic), inclusiv de limbajul artei și, prin urmare, al literaturii<sup>42</sup>. Din acest punct (lacanian) de vedere, experiențele proustiene sunt, în mod evident, mai aproape de juisarea suplimentară decât de cea strict falică (aceasta din urmă presupune, încă, limbajul). Juisarea suplimentară este tocmai efectul secund al unui anume antr-act dintre un *acting out* și pasajul la act<sup>43</sup>, avându-și însă originea – la fel de secundă – într-un fel de punct 0 (zero) al celor din urmă. În acest fel, antr-actul

<sup>42</sup> Cf. Gorog (2013), capitolul XI, *Répétition, sublimation, acte*.

<sup>43</sup> Pentru a explica articularea dintre acestea trei – *acting out*-ul, pasajul la act și sublimarea (sau inversul ei: transferul), Lacan se folosește de analogia cu grupul Klein (cf. nota 25 de mai sus).

re-duplicat propriu sublimării (lacaniene) revine – din punctul de vedere al celorlalte două (a căror sinteză este) – la actualizarea ... nimicului sau, dacă preferăm, la cea a in-(de-)finitului. Or, cum se știe, Freud și Lacan au definit inconștientul tocmai ca cel „ne-născut”, cel „ne-realizat” (Lacan, 1973, p. 31).

Înțelegem acum de ce Proust era atât de interesat de Flaubert: ca și el, acesta descoperise funcțiunea secundă a blancului (*i.e.* „albului”) dintre două serii, diferite, de lanțuri temporale semnificante, adică ne-locul contra-punctic al unui „salt mortal” între cele două morți<sup>44</sup>. Iată ce notează Flaubert (1991) însuși despre modul în care „se naște” neantul și din care sur-vine evenimentul proustian al sublimării:

„Spunem uneori: « Iată zece ani de când sunt aici » și suntem cu adevărat aici și ne gândim la aceleași lucruri încât orice interval este uitat. Apoi, acest interval ni se pare a fi un imens hău în care neantul stă să ne prindă în vârtejul său” (p. 331).

Proust insistă tocmai asupra acestui din urmă „neant” secund – asupra turbionului său, foarte asemănător, de altfel, cu acela al unei găuri negre – tocmai pentru că el distruge orice „umbră a unei tranziții”<sup>45</sup> și, ca atare, de „sinteză” determinată. Fenomenologic vorbind, dincolo de tranzitivitatea proprie timpului comun există o anume trans-pasibilitate sau, dacă preferăm, o anume transducție<sup>46</sup>. Lanțurile semnificante – inclusiv cele ale timpului – sunt nu numai diferite, ci și paralele, ceea ce înseamnă că ele nu se întâlnesc, de fapt, niciodată. La fel cum nu se întâlnește nici Realul cu Imaginarul. Chiar dacă s-ar articula „strict” la nivel simbolic – ca două discursuri, de exemplu – nici atunci ele nu vor permite o tranziție (*i.e.* sinteză) apercceptivă. O întrebare se pune atunci: în ce anume sălășluiesc toate aceste lanțuri, fie ele perceptive, imaginare sau intelectuale? În orice caz, de vreme ce experiențele secundare ale Timpului sur-vin fără participarea voinței noastre, urmează că nu „noi” – în calitate de ființe conștiente – suntem cei care le „posedăm”. Este o simplă iluzie întreținută, în opinia lui Proust, de credința că spiritul ar fi închis cumva în corpul nostru, ca într-o „vază” (Proust, 1947, IX, 1,

<sup>44</sup> După Heidegger (1957), acest salt mortal „se desprinde astfel de ființă, în calitate de temei al fiindului, care, astfel, sare în abis” (p. 17).

<sup>45</sup> Cf. Proust (1920). În acest fel, este foarte clar că re-găsirea timpului pierdut nu mai ține de nicio sinteză dialectică de tip hegelian, pentru că în ne-locul acestui neant, Hegel pune întotdeauna o nouă teză, pentru ca fenomenologia Spiritului să poată astfel continua. Or, aici, e vorba mai degrabă de experiența Spiritului ca atare, pe care toate cercurile dialectice hegeliene ulterioare o ratează în mod recurent. Ca să fim, totuși, drepti cu Hegel, există destule pasaje în *Fenomenologie Spiritului* care ne avertizează că „în spatele” tuturor acestor medieri dialectice există întotdeauna un rest, acela al Spiritului ca atare, desigur (Hegel, 1807/2000, în capitolul III, *Forță și intelect*, unde Hegel vorbește despre un fel de refulare originară a Spiritului, și M. Vetö, 2000, p. 34).

<sup>46</sup> Cf. Maldiney (1991), ultimul capitol, *De la transpassibilité*, respectiv, Husserl (1966, p. 406), unde autorul însuși se folosește, în context, de *Übergang* – „transfer”, termen ale cărui conotații psihanalitice sunt evidente.

p. 328). După cum, este la fel de inexact să susții că lanțurile temporale pleacă sau revin în funcție de propria noastră conștiință (Proust, 1947, IX, 1, p. 328). Una peste alta, „dacă rămân, cu toate astea, în noi este pentru că, în cea mai mare parte a timpului, ele se găsesc într-un domeniu necunoscut, unde nu se găsesc la dispoziția noastră” (Proust, 1947, IX, 1, p. 328).

Concluzia se impune de la sine: experiențele secunde ale Timpului re-găsit „exclud orice simultaneitate” aperceptivă (în conștiință) – ca simultaneitate a trecutului și prezentului, de pildă, cea care definește tocmai actul rememorării noastre comune –, și, prin urmare, seriile lor temporale (inclusiv cele de tip simbolic!) „sunt fără soluție de continuitate”, adică „diferite și paralele” (Proust, 1947, IX, 1, p. 328–329). Când sur-vin sub formă de contra-timp<sup>47</sup>, ele se instalează pur și simplu în conștiința noastră, ceea ce înseamnă în lacunele ei. Proust subliniază adesea că modul în care îi cunoaștem de regulă pe semenii noștri – fie ei cei mai dragi – nu este cel veritabil. În fond, nimic din trecutul amintirilor despre bunica lui nu putea fi re-cunoscut în ceea ce re-simțise el la Balbec. Ne-locul unde re-cunoașterea autentică sur-vine ține de un domeniu necunoscut, imposibil de stăpânit. Dar la fel se întâmplă și atunci când ne întâlnim – neașteptat – cu o persoană anume, pe care – nevăzând-o de mult timp – n-o recunoaștem de prima dată. Și în acest caz, paradoxul re-cunoașterii (a celei veritabile) funcționează asemănător pentru că, într-adevăr, el ne cere să gândim „sub una și aceeași denotație două lucruri contradictorii, să admitem că cea care a fost ființa de care ne amintim nu mai există, iar pe cea care era ființa care exista cândva n-o mai cunoaștem” (Proust, 1947, XV, 2, p. 161-162). Singur numele persoanei ar putea depăși această insolubilă simultaneitate, doar că, atunci, el nu mai poate desemna – cum se crede îndeobște – ceva existent, ci inexistentul însuși, neantul, ne-fiindul, ar spune Platon în *Sofistul* – *to me-on* (240c) – *le manque à être*, ar adăuga Lacan<sup>48</sup>. Încercând, așadar, să reformulăm problema fundamentală a fenomenologiei, am spune – în consonanță, de altfel, cu Heidegger – că ea revine, de fapt și „în cele din urmă”, la aceea a ființei... ne-fiindului<sup>49</sup>.

Dacă cineva ar mai crede că persoana pe care n-a recunoscut-o inițial este cea prezentă, să-și imagineze ce s-ar putea întâmpla peste alți câțiva ani, când, la fel ca acum, n-ar mai recunoaște-o sau, la limită, ar fi murit deja, precum bunica lui Proust. „Cine” ar fi, atunci, „cu adevărat” cel pe care îl re-cunoaștem după ce, în prealabil, l-am uitat sau a dispărut? Este clar că identitatea noastră „adevărată” nu poate fi dată decât în inter-mitențele inimii, adică nici în prezent, nici în trecut și

<sup>47</sup> Despărțim acest cuvânt pentru a sugera tocmai analogia lui cu contra-punctul, analogie pe care am amintit-o deja. În muzică, contra-punctul desemnează o formă muzicală proprie modernității, care presupune „cuplarea” a două melodii diferite care sunt cântate, totuși, în același timp. Armonia lor ține de „ceva” care le depășește pe amândouă.

<sup>48</sup> Cf. *La direction de la cure* (în Lacan, 1966, p. 623, 640).

<sup>49</sup> Contrar vulgatei heideggeriene, *Sein und Zeit* demonstrează că *Da-ul Dasein*-ului ține, în fapt, de o pură nimicnicitate (cf. Heidegger, 1927/2013, §58, *Înțelegerea interpelării și vina*).

nici măcar în viitor (în acela al re-cogniției kantiene a simbolicului), ci în contra-timpul istoriei sale. În clipa în care Frédéric îl re-cunoaște pe Sénécal – celebrele personaje flaubertiene din *Educația sentimentală* – el rămâne *béant* (Flaubert, 1891, p. 509). Termen bine ales, dar, din păcate, intractabil în limba română, pentru că el nu înseamnă aici doar „deschis” – de la *béance*: „deschidere”<sup>50</sup> – în sensul deja presupus de heideggerianul *das Offene* (care îl traduce, la rândul-i, pe gr. *khaos* – „haos”), dar mai ales „deschidere” (prin analogie, *khaos* provine și el din *khaino*: „a deschide”). Despre această *béance* va vorbi, de altfel, și Lacan, mai precis, în contextul în care ține să facă diferența dintre inconștient și inconștientă<sup>51</sup>, re-definită ca inconștient „în act”. Inconștientul nu este efectul „teoretic” al unui discurs; el ține de actantul discursului însuși, adică de ceea ce face ca între cuvintele noastre și, la limită, între noi înșine și inter-locutorul nostru să existe un Transfer viu, unul actant, situat mereu în deschis.

În fapt, *béat* face parte dintr-o familie de cuvinte din care face parte și *béatitude*, analog al juisării suplimentare lacaniene sau, dacă preferăm, al experienței kantiene a sublimului. Este un termen pe care Lacan însuși îl folosește pentru a desemna modul în care poate fi re-definit subiectul inconștientului atunci când, în sfârșit, propriul său inconștient i se deschide „în cunoștință de cauză”. Moment de „sfârșit” – ideal – al unei analize, acela al unui antr-act „alb” – actul analistului –, unul de gradul 0 (zero), adică „Zero”-ul din care re-actualizarea porcede acum vădește faptul că ea nu mai trece prin schematizările – determinate – care „cad” sub un concept transcendental determinat (prin semnificatul care „cade” sub un semnificant), nici prin reprezentările (determinate) care „cad” sub un ideal transcendental și nici prin realitatea care „cade” sub un real. Acum, ea nu mai trece nici măcar prin cvasi-fenomenele „secunde” – *i.e.* in-(de-)terminate – care le însoțesc pe toate acestea ca niște cvasi-scheme, cvasi-reprezentări (*i.e.* *phantasii*) sau cvasi-percepții, înscrise ca tot atâtea tipuri de simptom sur-venite în lacunele celor dintâi. În vreme ce cvasi-fenomenele inconștientului se constituie numai pornind de la și întorcându-se la limbaj, experiența re-găsirii Timpului originar, așa „sustrasă timpului” primar cum este și, ca atare, sustrasă și limbajului, nu mai poate reprezenta în vreun fel: ea (ne) prezintă inconștientul însuși, într-un Acum secund, singurul apropiat acum-ului primar (fie el al trecutului sau al prezentului). Re-duplicarea este suprimată și conservată, iar actualizarea „Zero”-ului acestui cu totul nou antr-act „alb” – la rândul său ne-(de-)terminat – devine un fel al inconștientului de a se prezenta pe sine însuși, fără inter-mediari (*i.e.* fără cvasi-fenomene reziduale). Mai sus amintita divizare a subiectului nu dispăre, cu toate astea, pentru că ceea ce (ni) se dă în acest Acum in-(de-)terminat rămâne cu totul ne-terminat. Altfel spus, subiectul nu mai are timpul primar pentru a se constitui ca ceva determinat și nici

<sup>50</sup> Termenul de *béance* a rămas cea mai bună traducere franceză pentru ceea ce Freud a numit prin *Bejahung* și desemnează deschiderea originară a subiectului uman (fie ea reușită sau nu) în raport cu Marele Celălalt sau, dacă preferăm, cu Alteritatea radicală.

<sup>51</sup> Cf. *La méprise du sujet supposé savoir* (în Lacan, 2001, p. 333, 338).

cvasi-timpul secund de a mai produce un simptom cvasi-determinat, ci devine „pur și simplu” receptiv în raport cu propria sa Origine, cea care îi scăpase până acum și pe care, tocmai pentru că a renunțat la „posesia” ei, o primește ca ceea ce îl depășește în act.

Abia în acest context – care, pentru Hegel, corespunde pasajului de la manifestare la revelație<sup>52</sup> – sensul unor termeni lacanieni vine să se lămurească. Într-adevăr, pe de-o parte, Beckett însuși observase deja cum anume Proust încercase și reușise să depășească simbolismul lui Baudelaire: „Pentru Proust, obiectul poate fi un simbol viu, dar un simbol al lui însuși. Simbolismul lui Baudelaire a devenit *autosimbolismul* lui Proust” (Beckett, 1931/2004, p. 79). Este tocmai ceea ce remarcase Lacan despre antr-actul analistului, care nu mai presupune articularea unui semnificant cu un alt semnificant în cadrul unui discurs, ci actualizarea Semnificantului în (ca) real (Lacan, 1981, p. 157). Or, acest „semnificant în (ca) real” – fără a fi cu toate acestea o halucinație – are tocmai „funcția de a se semnifica pe el însuși”<sup>53</sup>. Ceea ce înseamnă că, pentru noi, Semnificantul poate cu adevărat ek-sista în mod autentic doar dacă se semnifică pe el însuși. Să reamintim că primul termen prin care Lacan desemnase juisarea suplimentară fusese acela de „revelație”. Această stranie „suprimare și conservare” a relației de re-prezentare și de discurs (*i.e.* de manifestare) își are, probabil, originea în tradiția teologală orientală care, prin Origene, Maxim Mărturisitorul și Grigorie Palamas, definise pe Hristos drept cel ce s-a făcut lui însuși simbol, și anume, ca Iisus<sup>54</sup>. Astfel, Iisus însuși nu mai este un simplu „vehicul” al lui Hristos; el este Hristos-ul însuși. În acest sens, credem noi, trebuie interpretate și acele stranii pasaje din *Intermitențele inimii* în care autorul vorbește despre experiența bunicii sale „adevărate”, care, așa cum am văzut, nu coincide nici cu persoana din trecutul „real”, nici cu cea din prezentul imaginar. Căci, în antr-actul re-găsirii Timpului pierdut, Bunica lui Proust devenise „propriul ei simbol”.

## BIBLIOGRAFIE

- Agamben, G. (2000). *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*. Paris: Payot & Rivages.
- Balthasar, H. U. Von (1936). *Le Mystérion d'Origène*. „Recherches de science religieuse”, XXVI, p. 514–562 și XXVII, p. 38–64.
- Beckett, S. (2004). *Proust*. București: Humanitas (lucrare inițială apărută în 1931).
- Ciomoș, V. (2014). *Division et sublimation dans Clara: pour une phénoménologie de l'innapparent*. În A. Roux (Ed.), *Schelling, philosophie de la mort et de l'immortalité. Études sur „Clara”* (p. 117–133). Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

<sup>52</sup> Înainte de a inventa sintagma „juisare suplimentară”, Lacan se folosea de termenul, prea conotat teologic, de „revelație” (vezi și Didier-Weil, 2010, p. 15, 113).

<sup>53</sup> Cf. Lacan (în curs de publicare), Seminarul XV, *L'Acte analytique*, Lecția din 28 februarie 1968 (vezi și Gorog, 2013, p. 117–118).

<sup>54</sup> Cel prin care această mare tradiție ajunge la lumina zilei occidentale pare să fi fost H. Urs von Balthasar (1936).

- Didier-Weil, A. (2010). *Un mystère plus lointain que l'inconscient*. Paris: Aubier.
- Flaubert, G. (1891). *Éducation sentimentale*. Paris: Charpentier.
- Flaubert, G. (1991). *Correspondence*, vol. 3. Paris: Gallimard.
- Freud, S. (2000). *Die Verdrängung*. În *Studienausgabe*, III. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Gorog, J.-J. (2013). *L'acte psychanalytique. L'angoisse chez Lacan: affect ou passion?*. Paris: Hermann.
- Heidegger, M. (1957). *Identität und Differenz*. Pfullingen: G. Neske.
- Heidegger, M. (2013). *Ființă și Timp*. București: Humanitas (lucrare inițială apărută în 1927).
- Hegel, G.W.F. (2000). *Fenomenologia Spiritului*. București: IRI (lucrare inițială apărută în 1807).
- Husserl, Ed. (1966). *Analysen zur passiven Synthesis*. În *Gesammelte Werke (Husserliana XI)*. Haga: Nijhoff.
- Husserl, Ed. (1994). *Meditații carteziene*. București: Humanitas (lucrare inițială apărută în 1931).
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1973). Seminarul XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1975). Seminarul XX, *Encore*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1981). Seminarul III, *Les Psychoses*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1986). Seminarul VII, *L'Éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (2001). *Autres écrits*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (2006). Seminarul XVI, *D'Un Autre à l'autre*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (în curs de publicare). Seminarul XIV, *La logique du fantasme*.
- Lacan, J. (în curs de publicare). Seminarul XV, *L'Acte analytique*.
- Lacan, J. (în curs de publicare). Seminarul XXIV, *L'insu que sait de l'une bévute s'aile a mourre*.
- Maldiney, H. (1991). *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: J. Millon.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Proust, M. (1920). *À propos du style de Flaubert*. Nouvelle Revue Française, 1, 72–90.
- Proust, M. (1946). *À la recherche du temps perdu, I, Du côté de chez Swann, I*. Paris: Gallimard.
- Proust, M. (1946). *À la recherche du temps perdu, V, À l'ombre des jeunes filles en fleur, 3*. Paris: Gallimard.
- Proust, M. (1947). *À la recherche du temps perdu, IX, Sodome et Gomorrhe, I*. Paris: Gallimard.
- Proust, M. (1947). *À la recherche du temps perdu, XIII, Albertine disparue*. Paris: Gallimard.
- Proust, M. (1947). *À la recherche du temps perdu, XV, Le Temps retrouvé, 2*. Paris: Gallimard.
- Richir, M. (1989). *Synthèse passive et temporalisation/ spatialisaton*. În É. Escoubas & M. Richir (Ed.), *Husserl* (p. 9–42). Grenoble: J. Millon.
- Richir, M. (1996). *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*. Grenoble: J. Millon.
- Richir, M. (2000). *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*. Grenoble: J. Millon.
- Richir, M. (2004). *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*. Grenoble: J. Millon.
- Richir, M. (2014). *De la négativité en phénoménologie*. Grenoble: J. Millon.
- Schreber, D.P. (1975). *Mémoires d'un névropathe*. Paris: Seuil.
- Sers, Ph. (2009). *Duchamp confisqué, Marcel retrouvé*. Paris : Hazan. P
- Vetö, M. (2000). *De Kant à Schelling*, I, II. Grenoble: J. Millon.
- Weil, S. (1966). *Attente de Dieu*. Paris: Fayard.
- Weil, S. (1988). *La Pesanteur et la grâce*. Paris: Plon.