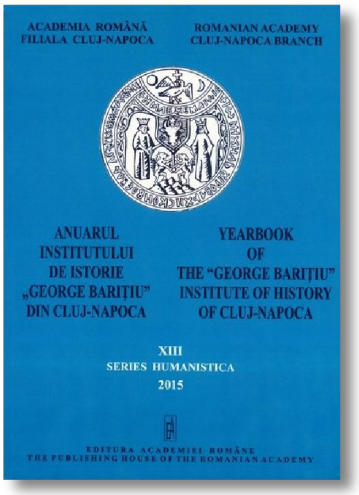

ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca
Series *Humanistica*

humanistica.ro

Proust: inconștientul și inter-zisurile sale

Virgil Ciomoș

How to cite this article:
Ciomoș, Virgil (2015) *Proust: inconștientul și inter-zisurile sale*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 13, pp. 139–162. DOI: 10.5281/zenodo.22966457

© 2015: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

FILOSOFIE

PROUST: INCONŞTIENTUL ŞI INTER-ZISURILE SALE[1]

Virgil Ciomoş

Universitatea „Babeş-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.*

Simţim într-o lume, gândim, numim într-alta, putem să stabilim o concordanţă între cele două, nu să le umplem, însă, intervalul.
Proust, ***Le côté des Guermants***

1. DE LA REDUCŢIA UITĂRII LA UITAREA UITĂRII ÎNSĂŞI

„Proust nu avea o memorie bună", aşa îşi începe Samuel Beckett esenţialul comentariului său (unul de excepţie) consacrat „timpului regăsit" (Beckett, 1931/2004, p. 28). S-ar putea, desigur, crede – şi acesta este, din păcate, sensul în

[1] Acest text are la bază o conferinţă susţinută cu ocazia colocviului *L'eredità fenomenologica*, 5–6 noiembrie 2010, organizat de Accademia di Romania din Roma, Facultatea de Filosofie a Universităţii „La Sapienza" din Roma şi Arhivele „Husserl" din Paris. O eboşă a acestui studiu a apărut sub titlul „Petite introduction phénoménologique au «Temps retrouvé»" în *Anuarul Institutului de Istorie „George Barițiu*", XII, 2014.

An. Inst. de Ist. „G. Barițiu" din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. XIII, 2015, p. 139–162

care merge majoritatea interpretărilor contemporane – că opera proustiană reprezintă doar efectul – „uman prea uman" (şi ca atare, uşor cabotin) – al unui simplu efort de (de)compensare: prin cărţile sale, artistul îşi oferă nişte remedii imaginare împotriva uitării reale, care este cea a morţii. Şi totuşi, ne avertizează Beckett, nimic nu-l mobilizează mai mult pe Proust în căutarea timpului pierdut decât teribila sa luptă împotriva amintirilor obişnuite, mereu ... mortifere de vreme ce sunt tautologice. Stranie luptă, care face din uitare – cea a trecutului, mai precis – condiţia de posibilitate a recuperării – fie şi parţiale – a... eternităţii. Aşa stând lucrurile, nimic nu este mai apreciat de el decât funcţiunea „mântuitoare" a uitării. În acest context, a pretinde că „timpul regăsit" reprezintă, la limită, fructul unei memorii „monstruoase"[2], care reţine sau reconstituie „totul", revine la o gravă şi mai ales nedreaptă neînţelegere a operei proustiene. Pe scurt, timpul re-găsit n-are nimic de-a face cu eterna întoarcere (tautologică) a aceluiaşi, adică a trecutului.

În cele ce urmează, nu avem, aşadar, în vedere faptul tern după care niciun act de re-memorare nu este cu putinţă dacă ceva anume n-a fost în prealabil uitat. Ce-i drept, numai cel care este incapabil să re-ţină prezentul trebuie să fie „capabil" să reţină trecutul. Fie spus în treacăt, numai psihoticul este ţinut să nu uite şi, ca atare, să nu ierte nimic. Dimpotrivă, experienţa proustiană a uitării face cu putinţă un fel anume de „suspendare", de „anulare" chiar – cf. paulinul *katargein* sau analogul său hegelian (trecut prin Luther), *aufheben*[3] – care priveşte legătura – deja ek-sistentă – dintre prezent şi trecut pentru ca, astfel, ceea ce nu este dat nici în prezent, nici în trecut să poată în sfârşit „învia" dincolo de orice habitudine determinată, de orice succesiune temporală constituită şi, prin urmare, de orice apercepţie comună:

> „asociind o calitate comună cu două senzaţii [diferite], [scriitorul] va degaja esenţa lor reunind pe una (cea prezentă – n.n.) cu cealaltă (cea trecută – n.n.) într-o metaforă, pentru a le sustrage astfel contingenţelor (succesiunii – n.n.) timpului, înlănţuindu-le prin indescriptibila legătură a unei alianţe (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 şi un alt fel de metonimie, care se sustrag timpului şi succesiunii sale, căci „asociaţia" senzaţiilor (în metaforă), respectiv, cea a cuvintelor (în metonimie) este, în acest caz, „indescriptibilă" şi, ca atare, imposibil de subsumat unei generalităţi anume. În acest context, cea de-a doua senzaţie ţine – 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, ţine 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 însuşi (deşi nu ca „revelaţie") – subiectul însuşi, ca materie

[2] O „monstruozitate" pe care Richir o constată şi în teoria husserliană consacrată amintirii (Richir, 1989, p. 32–33).

[3] Ambii termeni reprezintă variante de traducere ale ebraicului *sabbat*. Vezi şi Agamben (2000, p. 141–176).

proprie unei experienţe trecute, deja trăite –, respectiv, „pasajul la act" al metonimiei sale comune – predicatul însuşi, ca formă a oricărei interpretări posibile, trăite ca prezent. Or, aceste două acte – fie ele contrare –, precum şi analoagele lor artistice – metafora şi metonimia – îşi au, totuşi, Originea comună într-un fel de vid, de neant sau, dacă preferăm, de „grad Zero" al discursivităţii:

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

Variaţia din interiorul metaforei, ca şi cea din ineriorul metonimiei, după cum şi variaţia dintre subiectul şi predicatul discursului nostru sunt, aşadar, posibile tocmai datorită acestui neant, acestui „spaţiu de joc" necesar variaţiei înseşi, de orice natură va fi fiind ea. Un neant menit să re-găsească pe acela – primordial – al „mării" – „re-duplicat" în şi prin „punctul zero" al variaţiei –, proiecţie intra-temporală a Originii raportului dintre trecut şi prezent şi, prin urmare, a timpului însuşi. 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 destrucţia celebrului *cogito ergo sum* al lui Descartes, dar şi a mai vechiului şi la fel de celebrului adagiu parmenidian „este totuna a fi şi a gândi". Pentru a ajunge, aşadar, la Origine, trebuie să abandonăm atât metafora isterică a fiinţei – manifestă în şi prin subiectul discursului – cât şi metonimia obsesională a gândirii – manifestă în şi prin predicatul discursului. Adevăratul act (analitic) al re-memorării Trecutului pierdut n-are nimic de-a face nici cu efuziunea sentimentală subiectivă – *die Swärmerei* –, nici cu înflăcărarea intelectuală predicativă (*i.e.* cu demagogia).

În acest fel, funcţiunea mântuitoare a uitării şi a „morţii" nu priveşte nici prezentul trăit, nici trecutul retrăit[4], ci o cu totul altfel de „Viaţă", secundă, o „uitare a uitării" legăturii dintre trecut şi prezent care nu poate ad-veni sau, mai bine, care nu poate sur-veni decât prin destrucţia oricărei serii de trăiri prezente, precum şi a oricărei serii de retrăiri trecute. Căci ek-sistă, într-adevăr, o succesiune şi în trecut, care porneşte, de exemplu, de la mai mult ca perfect: trecutul trecutului, trece prin perfectul compus: prezentul trecutului şi ajunge la imperfect: viitorul trecutului. Va trebui, prin urmare, să re-vocăm – de o manieră la fel de secundă – atât vocaţia noastră prezentă (primară), cât şi simpla ei revocare (la fel de primară), proprie trecutului, şi 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 găseşte de fiecare uitat –, ca „prezent simplu" – ci mai degrabă legătura dintre acestea două din urmă: „Conservat puţin câte puţin în memorie, tocmai lanţul tuturor impresiilor noastre

[4] 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 simţit cu adevărat, este acela care constituie, pentru noi, gândirea noastră, viaţa noastră, realitatea" (Proust, 1947, XV, 2, p. 66–67). Acest din urmă „lanţ" (unul semnificant, ar spune Lacan) trebuie rupt de vreme ce realitatea pe care el o urzeşte 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 Vocaţiei (secunde a) creştinului, ar trebui – mai întâi – ca această legătură să fie re-trăită *hos me* – „ca şi cum nu" sau, dacă preferăm, *als ob nicht*. Prin denegaţie, 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 şi cu legătura care îi este proprie[5]. În acest fel însă, mântuirea timpului pierdut va coincide cu „Învierea" unui cu totul alt fel de legătură temporală decât cea primară – *i.e.* obişnuită –, una secundă, aşadar. Prin analogie, păcatul nu va mai zăcea – nici el – „ascuns" undeva, în propriul nostru trecut, ci în legătura noastră – improprie, neliberă – cu Timpul însuşi. 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 obţine, atunci abia, o cu totul altă „figură" a timpului, denumită de Agamben (dar nu numai) „mesianică"[6]. În acest sens, Proust vorbeşte chiar de o anume „revelaţie a morţii" care nu se dă nici în pasajul prezentului, nici în acela al trecutului, ci doar în inter-valul propriu acestora din urmă, unul propriu discontinuităţii, desigur. Într-un fel de „*entre-deux*"[7], după Merleau-Ponty, sau, în termenii lui Proust, în ceea ce el însuşi numeşte printr-o foarte frumoasă şi celebră sintagmă: „intermitenţele inimii"[8].

Cea mai sigură modalitate de a distruge o legătură temporală obişnuită – care ne conduce la o moarte la fel de obişnuită – este, insistă (neaşteptat, poate) Proust, aceea de-a o supune „probei durerii" sau chiar a „doliului". Într-adevăr, în durere sau în suferinţă ni se pare că timpul nu mai trece (deşi este evident că timpul însuşi – cel primar – nu se opreşte vreodată), că am căzut cumva în lacuna dintre clipele sale (dintre prezent şi trecut). Or, în chiar lacuna evenimentului morţii unei fiinţe dragi, bunăoară[9], există, totuşi, posibilitatea ca „cineva" – de „dincolo" de viaţă şi de moarte (cele primare) – să învie „altfel" – într-un mod neobişnuit, ca un fel de „străin" (termeni care amintesc de celebrul *unheimlich* al lui Freud) – în chiar

[5] De altfel, termenul românesc de „iertare" provine, deloc întâmplător, tocmai din latinescul *libertare*.

[6] A se vedea, de asemenea, Agamben (2000, p. 152–155 şi 158–161).

[7] Aspra importanţei lui *entre-deux* şi a relaţiei sale cu inconştientul a se vedea, de asemenea, Merleau-Ponty (1964, p. 243).

[8] Proust (1947, IX, 1), capitolul *Les intermittences du cœur*.

[9] Cel mai grăitor exemplu rămâne, în această privinţă, cel legat de experienţa straniei identificări – de dincolo de prezent şi de trecut – a bunicii autorului, în acelaşi „timp" vie, dar şi defunctă. Asupra acestui eveniment secund vom reveni.

spiritul nostru (devenit o pură „ființă de pasaj"), aşa cum este cazul „figurii" de dincolo de viaţă şi de moarte a bunicii autorului:

> „Nu ştiam, desigur, dacă această impresie dureroasă, de neînţeles încă, avea să prilejuiască vreodată dobândirea vreunui adevăr. Ştiam, cu toate astea, că dacă voi reuşi cândva să desprind unul, numai dintr-o astfel de impresie, atât de particulară şi de spontană, aveam să-l dobândesc, una care n-a fost nici schiţată de inteligenţa şi nici n-a fost atenuată de sfiala mea, şi că doar moartea, brusca revelaţie a morţii săpase în mine, precum fulgerul după un desen supranatural şi inuman, o dublă şi misterioasă brazdă" (Proust, 1947, IX, 1, p. 333–334).

O „brazdă" re-duplicată, aşadar. Altfel spus, Trecutul transcendental (Imemorialul) – cel pe care Proust îl re-găseşte într-un mod secund (şi care poate fi tot atât de bine şi 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). Înţelegem acum că experienţa secundă a inter-mitenţei inimii sur-vine „undeva" 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-morţi" (1986, p. 326). Pe acest (dublu) fond – care face din re-duplicare altceva decât reiterarea aceluiaşi (caz în care ar fi vorba de un simplu şi mortifer „plagiat de sine" (Proust, 1947, XIII, p. 40) –, toate existenţialele heideggeriene apropiate de moarte – oboseala, plictisul, acedia etc. (dar şi uimirea, confuzia şi chiar zăpăceala, după Lacan) – sunt „bine venite" pentru a amorsa o astfel de experienţă secundă. Inclusiv acea celebră „zi mohorâtă precum şi trista perspectivă a zilei de mâine", care încadraseră experienţa „madlenei" (Proust, 1946, I, 1, p. 95). Ceea ce presupune intervalul dintre două zile, unul care aboleşte, însă, succesiunea lor primară tocmai datorită mohorârii şi tristeţii autorului. La fel ca oboseala şi suferinţa care prilejuiesc – cu ocazia celei de-a doua vizite a autorului („re-duplicate") la Balbec – experienţa identităţii secunde – cea „adevărată" – a bunicii sale.

2. DUBLA MOARTE A SUBIECTULUI ŞI „AFAZIA" SECUNDĂ A INTER-MITENŢEI SALE

Nu funcţiunea primară a uitării este, deci, „mântuitoare", ci mai degrabă cea secundă, a morţii – veritabilă uitare a uitării (o dublă moarte, aşadar) –, în calitatea ei de condiţie transcendentală (şi dincolo de aceasta). Misterioasa „dublă brazdă" (care, evident, poate fi pusă în legătură cu „memoria" secundă a Timpului re-găsit[10]), expresie a unei „lacune în lacună", a unei „morţi în moarte"[11] sau a unei

[10] În lipsa unei „brazde", nici memoria noastră nu mai poate funcţiona. Or, „memoria" secundă presupune o „dublă brazdă".

[11] Lacan va face din această „reduplicare" a morţii 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[12] –, o „brazdă" secundă, aşadar, săpată ca o lacună sur-venită în chiar groapa mormântului de „fulgerul morţii" – dublă inciză în continuitatea timpului nostru şi a propriei noastre conştiinţe – face ca, în mod paradoxal, spiritul să-şi re-găsească forţa sa secundă tocmai în slăbiciunea memoriei noastre obişnuite. Căci, după Proust, tocmai „tulburărilor de memorie le sunt asociate intermitenţele 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 astea, ceea ce este cu adevărat re-găsit – fr. *re-trou-vé* – cumva în(tre) timp de Proust – undeva, „între cele două morţi", dacă ar fi să-l reluăm, şi aici, pe Lacan – nu-şi găseşte – 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-mitenţă. 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 repetiţie –, 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-mitenţele 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[13].

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 vădeşte a fi fost, deja şi dintotdeauna, discontinuu (lacunar). Un fel de „non-loc" impropriu, dar „propriu", cu toate acestea, unei noi şi involuntare fenomenologii „secunde". Un fel de actualizare secundă care nu se mai confundă nici cu prezentul şi 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 însuşi (de Inconştient) –, în raport cu care conştiinţa se comportă pur pasiv (*i.e.* pur receptiv) şi

[12] Este, poate, locul aici să amintim diferenţa „arhitectonică" dintre învierea lui Lazăr, care se reduce la o simplă resuscitare la o viaţă la fel de muritoare ca cea pe care Lazăr o ducea şi înainte de acest eveniment, un fel de retrăire a trecutului ca prezent, şi, respectiv, Învierea lui Iisus Hristos, care se petrece, dimpotrivă, în Pasajul (*i.e.* în Paştele) dintre viaţă şi moarte, dintre prezent şi trecut, ca un fel de Trecut al prezentului sau ca un Prezent al trecutului survenite în „dublul gol" în care poate (doar) surveni urma (experienţa timpului re-găsit) urmei (a Eternităţii). Aşa cum am văzut, s-ar putea spune că şi intermitenţele proustiene sunt nişte experienţe mesianice, adică „hristice". Motiv pentru care Beckett nu se sfieşte să afirme că: „Proust a făcut din această experienţă mistică laitmotivul operei sale" (1931/2004, p. 34).

[13] A se consulta în acest sens şi Richir (2014), capitolul *Systole, ressaut, diastole*.

care nu mai poate fi redusă la un simplu şi primar laps(us) de timp, afazic[14]. O stare, încă o dată, secundă, care nu poate sur-veni decât în pliul timpului primar, prin care „trecem" – deşi în care nu putem, cel mai adesea, să şi 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 ştiam unde anume mă aflam, ignoram în prima clipă cine eram; aveam doar, în simplitatea lui primară, sentimentul existenței" (Proust, 1946, I, 1, p. 12)[15]. Un sentiment al in-de-terminării, prin urmare, care creează, de altfel, şi iluzia – recurentă în istoria filosofiei (şi nu numai) – că am fi nişte conştiințe „pure", când, de fapt, suntem doar nişte conştiințe ne-(de-)terminate, ne-realizate, adică, în raport cu spiritul, adică cu Inconştientul.

Asupra acestor experiențe secunde proprii pliului dintre zi şi noapte va insista şi Lacan, mai ales atunci când va descrie ceea ce el numeşte prin „pacea serii" (Lacan, 1981, p. 156–157). Pentru ca spiritul să antreneze cumva conştiința noastră temporală în faza secundă care îi este „proprie", ar trebui ca această conştiință însăşi să devină „afazică" (într-un sens secund, desigur) în raport cu timpul primar. Fenomenologic vorbind, conştiința ar trebui să rămână suspendată (de-fazată) 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 mişcări interpretative recurente – pasajului la act lacanian – şi, cu toate acestea, într-o anume actualizare secundă – sinteză paradoxală între acestea din urmă două –, o mişcare statică, prin urmare (*i.e.* un *acting* în *out*: pasaj la act secund), respectiv, o stare mişcătoare (*i.e.* un pasaj în act: *acting out* secund), de o cu totul altă natură (secundă) decât cele comune (primare). Fie acestea o anume „mişcare statică" – Transferul – sau, invers, o anume „stare mişcătoare" – Sublimarea[16]. Or, de vreme ce, pe de o parte, gaura de memorie reprezintă non-locul acestei cu totul noi şi neaşteptate fenomenologii, la rându-i secunde, şi pentru că, pe de altă parte, această inciză care „sapă" în conştiință o „dublă brazdă" este, după Proust, „supranaturală şi inumană" – „sălbatică", ar spune Merleau-Ponty (1964, p. 229, 267) –, urmează că unitatea aperceptivă prezumată a conştiinței noastre ține în cele din urmă de o pură şi simplă fantasmă[17]:

[14] Din acest punct de vedere, trecutul constituie doar „restul" ratării Clipei în care Eternitatea însăşi 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, totuşi, de aceasta.

[15] Primul care pare să fi imaginat o astfel de stare intermediară între veghe şi somn – pliul primar al adormirii – sau între somn şi veghe – pliul primar al trezirii – a fost, după ştiința noastră, Schelling, şi anume în *Clara*, un dialog pe nedrept intrat astăzi în uitare. În termeni psihanalitici (şi 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 călugăreşti (benedictine, în cazul *Clara*), ceea împinge încă mai înapoi în timp originile acesteia (vezi şi Ciomoş, 2014, p. 117–133.)

[16] În *Sofistul*, Platon vorbeşte în mod explicit despre acestea două din urmă: o stare mişcătoare, respectiv, o mişcare statică (256 *a–b*). Vezi, de asemenea, J. Lacan, *Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École* (Lacan, 1966, p. 220–242), respectiv, Gorog (2013), capitolul VIII, *De quoi procède l'acte?*.

[17] Folosim aici termenul în sensul său lacanian.

> „În orice moment l-am observa, sufletul nostru total nu are decât o valoare mai degrabă fictivă, şi asta în ciuda repetatelor bilanţuri ale bogăţiilor sale, pentru că, de fiecare dată, fie unele, fie altele vor fi mereu indisponibile, indiferent că este vorba de nişte bogăţii 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"), aşa cum a crezut iniţial Husserl (într-o perfectă consonanţă, de altfel, cu Kant, pentru care intuiţiile „pure" ale spaţiului şi timpului sunt, la rândul lor, nişte „concepte" continue)[18]: „Nu eram un singur bărbat, ci defilarea unei întregi armate compozite printre care se numărau pasionaţi, indiferenţi, geloşi – niciodată geloşi pe una şi aceeaşi femeie" (Proust, 1947, XIII, p. 151). Şi totuşi, aşa cum am văzut, esenţialul experienţei proustiene a Timpului re-găsit nu constă doar în atestarea caracterului discontinuu al conştiinţei noastre „pure" – ritmate (între multe altele) prin alternanţa dintre somn (un fel de *acting out*, desigur *sui generis*) şi 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 şi veghe, de pildă. Un fel de act secund, precum acela al pri-vegherii, de pildă, condiţie de posibilitate atât a somnului, cât şi a veghii, şi anume, în măsura în care ea constituie sinteza – paradoxală şi liminară – dintre acestea două. Ce-i drept, esenţa proustiană a Sinelui ţine de „un abis interzis sondărilor noastre"[19]. 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 acelaşi motiv, ceea ce se înscrie în şi prin inter-mitenţele inimii nu sunt nişte *lapsus*-uri goale de conţinut, căci, în acest caz, acestea din urmă s-ar reduce la nişte simple, iar nu duble „brazde" (sau blancuri). Prin analogie, experienţa Timpului re-găsit nu trebuie – nici ea – rezervată vârstei la care faţa noastră va fi „brăzdată" de riduri[20], iar memoria noastră, de găuri. „Ridurile" timpului primar trebuie re-înscrise cu un fel de „riduri în riduri" (*i.e.* „blancuri în blancuri") – veritabile rosturi (adică „inter-vale") de sens (lacunar el însuşi) – proprii unor inter-mitenţe care insistă în şi din chiar „inima" lacunelor timpului (primar). Nu orice bătrân ştie să şi... îmbătrânească. Pentru a parafraza, sensul „ascuns" al unui gând formulat printr-o propoziţie nu constă în predicatul ei (căci lanţul predicaţiei n-are sfârşit) şi cu atât mai puţin în subiectul ei (care, după Aristotel, nu se mai spune despre nimic), ci tocmai în „golul" – adică în rostul – dintre acestea două.

[18] Vezi şi Richir (1996, p. 464–465). Ultimul Husserl renunţă, cu toate acestea, la teza continuităţii temporale a apercepţiei noastre în favoarea unui nou tip de unitate proprie unor acte de conştiinţă discontinue, în fapt, ale căror faze – autonome – intră într-un fel de „rezonanţă" (cf. Husserl, 1966, p. 406).

[19] Expresia aceasta – în original *gouffre interdit à nos sondes* – aparţine lui Baudelaire, de la care Proust o preia.

[20] Timpul primar lasă doar nişte brazde primare.

Din fericire, termenul românesc de „rost" întruneşte ambele aceste înţelesuri: „sens", respectiv, „interval" sau, mai degrabă, „gol" (unul mărginit, limitat). Dar mai ales „rostire", mod secund propriu actului analitic, ţinut să zică (într-un mod secund) ceea ce se rosteşte în inter-zisul oricărei ziceri (primare) articulate. Trecutul „dublelor riduri" – cel care se înscrie „Odată ca niciodată", adică încă din Începutul ne-trăit al vieţii noastre trăite (conştiente) – are un statut paradoxal, căci cel mai bătrân – Imemorialul („Odată"-ul) – este, în mod simultan, şi cel mai tânăr – Imaturul („niciodată"-ul) – în şi din fiinţa noastră[21].

În consecinţă, ceea ce re-găsim într-o astfel de experienţă nu este timpul, ci ceea ce se înscrie între-timp, singurul „timp" apropriat „inter-mitenţelor inimii". Să ne reamintim, în context, etimologia termenului de „inter-mitenţă", care vine din prefixul latin *inter*-, respectiv, din lat. *mittere* – „a trimite"[22]. Aceasta înseamnă că ceea ce sur-vine 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 şi la un anume destinatar determinat. Deşi credem iniţial că scrisorile noastre „de acreditare" sunt trimise cuiva dinainte ştiut – unui subiect *supposé savoir*, ar spune Lacan[23] –, şi anume, după rigorile unui simplu itinerar „orizontal", adevăratul lor destinatar suntem noi înşine, şi anume, cei re-situaţi la zenitul (*i.e.* în „verticala") trimiterii înseşi, fie ea un anume *acting* al *out*-ului sau un pasaj al actului. Scrisorile „noastre" nu se întorc niciodată la destinatarul lor „iniţial" (primar) – fie acesta conştiinţa „noastră" (de noi înşine) – ci în şi prin întoarcerea lor secundă – ca întoarcere a întoarcerii („pe dos") a conştiinţei înseşi (şi a mesajului ei primar). În fapt, conştiinţa de sine este conştiinţa Sinelui – reversul conştiinţei înseşi.

Un alt fel de a spune că scrisorile noastre ţintesc propriul „nostru" Sine, în măsura în care cel trimis se în-toarce (stând cumva pe loc) – *i.e.* se re-găseşte – 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: *Vorstellungsrepräzentanz*[24]. O astfel de fiinţă de pasaj care stă, adică fiinţează chiar în trecere, nu ne poate „apela" decât în ne-locul inter-zisului, între două (jumătăţi de) acte – fie acestea acte de limbaj (nominale sau verbale) –, de unde (ne) „vorbeşte" într-un mod secund, adică printr-o „tăcere" semnificantă (vorbitoare). Vechile tradiţii s-au pus de acord atunci când au numit acest mod paradoxal de „a fi şi de a vorbi" prin „a nu fi şi a nu vorbi"[25]

[21] Cf. Richir (2000, p. 457).

[22] Termenul românesc derivat de „trimitere" provine din lat. *tramittere* – în care recunoaştem prefixul *trans*- şi pe acelaşi *mittere* (din care mai provine şi „transmitere") – şi presupune, cum se vede, sensul unei ad- (lat. *inter*-) sau sur-(lat *trans*-)veniri în pasaj.

[23] Cf. „La méprise du sujet supposé savoir" (în Lacan, 2001).

[24] Cf. Freud (2000, p. 109).

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

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

3. DE LA SIMPLA OMOFONIE LA REZONANŢA SIMBOLICĂ

Odată familiarizaţi cu acest tip de experienţă, să revenim la inter-mitenţele inimii, aşa cum sur-vin ele cu prilejul celei de-a doua vizite, re-duplicate, a lui Proust la Balbec. Or, pentru că esenţa se cuibăreşte în accidente (în cele secunde), să ne îndreptăm atenţia asupra câtorva dintre notaţiile, aparent anodine, amuzante chiar pe care Proust însuşi ni le oferă, pentru început, despre năstruşnicul său hotelier. Ele se concentrează, destul de precis, în jurul unui fenomen de limbaj – la fel de năstruşnic, expresie aproape comică a caracterului acestui personaj –, pe care, fără a greşi prea mult, l-am putea numi „omofonie”. Într-adevăr, noua sa gazdă îl foloseşte 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 exigenţelor unui scriitor atent la propria-i limbă şi a intenţiei sale de a ironiza discret pe snobi şi pe semidocţi, dar ele vin, totuşi, pe fondul unei observaţii mai generale, menită să ne atragă atenţia: „pe măsură ce învăţa 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 achiziţii ale prezentului. Sau, într-o cheie fenomenologică: protensiunile unui viitor neînţeles încă afectează retensiunile unui trecut de la sine înţeles.

Departe, însă, de a prilejui nişte rezonanţe ale trecutului şi prezentului în raport cu condiţia lor originară de posibilitate – care, repetăm, pentru a putea produce aceste rezonanţe, se înscrie tocmai în spaţiul 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 involuntare şi, până la un punct, nevinovate paronimii nu produc, din păcate, decât nişte omofonii lipsite de sens. Cu alte cuvinte, în ele însele, aceste omofonii – pur arbitrare – nu fac cu putinţă nicio metaforă autentică[26]. Or, fără metaforă, nici metonimia nu poate articula ceva cât de cât interesant. În fapt, Proust anticipează aici, cu discreţie şi, mai ales, prin contrast, intermitenţa – cea autentică, de astă dată – proprie inimii sale, şi 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 „preşedintelui Schreber”–, care, într-unul dintre extraordinarele sale deliruri, se amuza să „zăpăcească” păsările care i se înfăţişau „aievea”, vorbindu-i în „grai omenesc” (fără s-o ştie, însă!), tocmai prin improvizarea unor

[26] E, de altfel, una dintre rezervele majore pe care Lacan le formulează la adresa suprarealiştilor.

astfel de omofonii[27]. Efectul acestor amuzante „exerciţii lingvistice" asupra păsărilor „vorbitoare" era întreruperea „discursului" lor şi, ca atare, instalarea tăcerii. S-ar spune, astfel, că păsările lui Schreber nu puteau face faţă impactului cu echivocul şi, cu atât mai puţin, cu paronimia. Cu toate acestea, nu este vorba aici despre o tăcere „vorbitoare", precum cea proustiană. Căci există o diferenţă fundamentală între limba (îngerească) a păsărilor[28] şi, respectiv, „păsărească" pe care o încropeşte preşedintele Schreber, foarte apropiată, de altfel, de „performanţele" lingvistice contemporane ale unui calculator.

„Exerciţiile" omofonice ale hotelierului nostru sunt, repetăm, pur arbitrare şi, totuşi, tocmai acest din urmă „arbitrar" îl interesează pe Proust când trece, pentru a spune aşa, de la asociaţiile libere –, dar conştiente –, care funcţionează la nivelul limbajului –, adică al unui Simbolic angajat doar la nivel aperceptiv (cu precizarea că autorul le prezintă de o manieră negativă, cu umor, de vreme ce sunt inautentice) – la acela al asociaţiilor libere de imagini, situate, însă, „dincolo" de imaginarul pur aperceptiv al memoriei[29]:

> „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 începţoşată era prima; amândouă mă dezamăgeau în egală măsură. Imaginile alese de amintirea noastră sunt la fel de arbitrare, de fragmentare şi de insesizabile precum cele pe care imaginaţia le-a format şi 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 dorinţele ce ne-au pus pe drum" (Proust, 1947, IX, 1, p. 318).

Analogia cu începutul capitolului este frapantă: aşa cum noile limbi învăţate le fragilizează pe cele vechi, deja ştiute, producând un fel de confuzie, tot aşa noile imagini ale realităţii (iertat fie-ne pleonasmul, de vreme ce realitatea este mereu aperceputǎ ca imagine, fie aceasta „reală") le fragilizează pe cele mai vechi, proprii imaginaţiei. În aşa măsură încât diferenţa dintre realitate şi imaginaţie aproape că nu mai contează: în ambele cazuri, avem de-a face tot cu nişte imagini, unele „reale", celelalte „imaginare". Datorită relativizării arhitectonice a diferenţei dintre percepţie şi reprezentare, ceea ce devine acum important este felul în care acestea din urmă două intră într-o anume „variaţie" – *vacillement*, după Lacan, *clignotement*, după Richir –, al cărei principal efect îl constituie un fel de „dezagregare", de „ruină" atât a „realului", cât şi a imaginarului, amândouă acestea devenite, insistă Proust (1947, IX, 1), „insesizabile" (p. 318). Nişte cvasi-realităţi, am adăuga noi, şi nişte cvasi-imagini – *phantasia* (diferite, în fenomenologia husserliană şi richiriană,

[27] Cf. Schreber (1975), capitolul XV.

[28] Îngerii sunt ei înşişi înaripaţi.

[29] Retensiunile (trecute) şi toate protensiunile (viitoare ale) memoriei ţin de registrul ek-stensiv al imaginarului. Lor li se opune, astfel, intensiunea prezentului, care ar corespunde unui anume real.

de imaginile propriu-zise)[30] – care nu pot intra „ca atare" – adică nu se mai pot articula „complet", „fără rest" – în fazele apercepţiei noastre conştiente. Nu putem percepe Realul fără rest, nici nu putem imagina Imaginarul fără rest. Aceste resturi nu constituie, încă, efectul succesiv al unei alte inscripţii – cea de-„a doua", au crezut unii[31] –, ci tocmai reziduurile simultane ale incapacităţii noastre – una şi aceeaşi – de a realiza Realul şi de a imagina Imaginarul. Nu există o altă intenţionalitate – cea de-„a doua" – proprie resturilor, ci doar ne-(de-) terminarea (restul) propriei noastre intenţii, care intră, simultan, (şi) în automatismul re-producerii resturilor. Or, efectul secund propriu acestui *vacillement* deplasează atenţia noastră aperceptivă spre zona cvasi-aperceptivă a formaţiunilor inconştientului – cea a resturilor, definite *sui generis* de Lacan prin obiectul *a* – pentru a se deschide, apoi, spre cu totul altceva decât aceste formaţiuni însele, care depind, încă, deşi sub cvasi-aparenţa resturilor, de limbaj.

Avem aici, aşadar, o amorsă a ceea ce noi am sugerat prin sintagma „afazie secundă", condiţie de posibilitate a tuturor experienţelor proustiene. Într-adevăr, ceea ce se destramă, ceea ce se ruinează este, repetăm, doar (şi mai ales) legătura dintre trecut şi prezent, aşa cum a fost ea constituită în şi printr-o obişnuinţă anume. Fără, totuşi, 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 puţin – undeva „în ceaţă", precizează Proust (1947, IX, 1, p. 318). Cum se ştie însă, în ceaţă, sunetul şi, ca atare, vocea rezonează încă mai uşor. Mai ales acea Voce care ne cheamă înainte chiar să-i fi putut răspunde ca nişte subiecţi locutori. În sfârşit, pentru a reveni la problema omofoniei, să mai adăugăm că rezonanţa dintre experienţele noastre prezente şi 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 rându-i, unul secund), căci rima reprezintă, într-adevăr, un fel de „omofonie parţială" care, deşi contribuie la susţinerea ritmului poetic, nu „spune" cu toate astea nimic determinat. Prin contrast cu poetul – care apercepe propria lui versificaţie ca un „joc secund", după expresia lui Ion Barbu[32], 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 şi simplu „insesizabil") în chiar succesiunea rimelor sale.

Urmează apoi o a doua remarcă a autorului, la fel de importantă: scopul iniţial al vizitei sale – acela de a o întâlni pe Doamna Putpus la Balbec şi, prin ea (şi 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 aşteptare şi, în consecinţă, nici viitorul (din care el provenea) nu mai putea fi astfel anticipat. Într-adevăr, în ciuda

[30] Cf. mai ales Richir (2004).
[31] E vorba despre elevii lui Lacan, Leclaire şi Laplanche.
[32] Cf. celebra poezie *Joc secund* a lui I. Barbu.

unei febrilităţi iniţiale – care mobilizase câteva persoane pentru a se asigura de această întâlnire –, Doamna cu pricina şi, prin urmare, camerista ei erau deja înscrise pe un alt itinerar, încât „scopul principal al călătoriei [...] n-a fost nici atins şi nici măcar urmărit" (Proust, 1947, IX, 1, p. 323). Călătoria lui nu mai avea, aşadar, nicio ţintă determinată. Sperase iniţial 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 şi prin care, cu timpul, imaginea ei devenise victima obişnuinţei. Nu este, evident, vorba de o „perversiune". În fapt, dincolo de „deja văzutul" – *déjà vu*-ul – propriu obişnuinţei pariziene, Proust îi recunoaşte feminităţii o anume ireductibilitate (proprie *acting out*-ului „feminin"), o rezistenţă la orice tip de discurs (fie el livresc) menit s-o prezinte sau, mai mult, s-o „înţeleagă", un discurs care ţine de un fel de „maladie" tipic masculină şi, mai ales, intelectuală, de care autorul însuşi 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 ţinuse 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*, apropriat – 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 tentaţia de „a extrage rădăcina pătrată" din acest necunoscut, ceea ce presupune, totuşi, că feminitatea constituie o anume „putere" care scapă atât scriitorului, cât şi personajului cu pricina. O putere tăcută de preferinţă şi, cu toate astea, „vorbitoare". Una peste alta, femeia (determinată) pe care o aşteptase Proust la Balbec era, „din nefericire" pentru el, absentă. Un alt fel de a spune – iar lucrul acesta ni se pare a fi esenţial – că, tocmai prin această absenţă, „cutia de rezonanţă" (goală) a dislocării prezentului de trecut –, dar şi invers, de vreme ce „ordinea" re-constituirii (prin de-stituire) a timpului nostru obişnuit (succesiv) nu mai contează, acum-ul însuşi ţinând de o absenţă – această „cutie", aşadar, (ne-)loc atopic de înscriere a Eternităţii – era deja pregătită pentru „punerea în funcţiune".

4. „REDUCŢIA" LIMBAJULUI ŞI „DARUL" LACRIMILOR

Odată ajunşi la destinaţie, scriitorul îi mulţumeşte politicos hotelierului său pentru companie, iar acesta, ca răspuns, îi face cadou o ultimă producţie 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 şi de o manieră foarte rapidă – această frază – care pregăteşte fragmentul consacrat inter-mitenţei inimii –, am spune că personajul nostru ne oferă, printr-un fel de denegaţie, 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 ţine 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 însuşi mărturiseşte, 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 şi 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 mişcătoare" (pe care am analizat-o mai sus) situată „undeva" între diastolă şi sistolă. O mică „moarte", s-ar putea spune. În termenii practicii limbajului – şi, 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 prelugire a *acting out*-ului propriu subiectului (a „diastolei" discursului, a inspirației adică), concomitent cu dificultatea de a mai amorsa pasajul la act al predicației („sistola" ei, expirația adică)[33]. Mai ales dacă am fost îndelung bombardați cu o „predicație" foarte plicticoasă, precum cea a hotelierului. Deşi 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, totuşi, ca posibilitatea discursul însuşi – a celui autentic (secund) – şi, deci, a vieții (secunde) să fie cu totul anulată. Faptul de a tăcea în mod ... discursiv nu se rezumă, aşadar, la o simplă reducție a predicației – 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 însuşi, şi anume, în inter-valul care se „cască" între subiect („diastolă") şi predicat („sistolă). Căci unul este căscatul care precede – ca pasaj primar – somnul sau moartea (ca *exitus* al sufletului) şi altul, cel care precede tăcerea vorbitoare sur-venită între „zisul" nominal şi „zisul" 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 şi 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 înseşi. Căci, între „diastola" inspirației şi „sistola" expirației, ar putea să sur-vină – şi aici – o „suprimare şi conservare" a acestora două din urmă, o mică „moarte", adică, pe care expresia comună „a ți se tăia respirația" o evocă.

[33] Fenomen întâlnit şi în schizofrenie, în negativ, însă. Vezi şi excelenta analiză a cazului Artaud pe care ne-o oferă Richir (2004, p. 401–424).

Proust aşază această stare de „oboseală cardiacă" – de încetinire a ritmului vieţii (primare), aşadar – în aceeaşi categorie cu solitudinea şi deznădejdea[34]. Sunt stări pe care le-am asociat deja unei afazii secunde şi care produc (în „suflet") o anume „uscăciune" (Proust, 1947, IX, 1, p. 326), sentiment bine cunoscut în tradiţiile spirituale. Vine apoi un gest aproape maşinal, obişnuit, acela al aplecării scriitorului pentru a-şi deschide nasturii încălţărilor. În mod normal, un astfel de gest produce mai degrabă o expiraţie decât o inspiraţie. Or, deodată, autorul simte cum pieptul său se umple de o „prezenţă necunoscută" – nu spune că se umple de aer (nici nu se putea întâmpla astfel, dată fiind mecanica proprie mai sus pomenitului gest) – o Prezenţă secundă, prin urmare, care se cuibăreşte „undeva" între expiraţia care tocmai se consumase şi un cu totul alt fel de inspiraţie, secundă, care nu mai era, de astă dată, nici fizică (mecanică) şi nici fiziologică (organică). Încă o dată: ceea ce urma în mod normal să se întâmple după o expiraţie primară, trebuia să fie un *acting out* la fel de primar, propriu unei inspiraţii în acelaşi timp mecanică şi organică. Prin analogie, în registrul limbajului ar fi trebuit ca, în mod la fel de normal, după reducţia discursului la predicaţia sa şi, deci, la pasajul său la act apropriat, să urmeze reluarea asertivă a subiectului, ca un fel de *acting out* menit să restabilească ritmul (primar) al vieţii (la fel de primare) proprie discursului. În locul acestui discurs însă, „undeva" între pasajul la act al predicatului – expiraţia care tocmai se consumase – şi *acting out*-ul subiectului – inspiraţia care nu ad-vine încă –, izbucneşte sau, mai bine, izvorăşte un cu totul alt mod – neaşteptat şi paradoxal – de „inspiraţie expirantă", nu una sonoră, discursivă, cum ne-am fi aşteptat, ci „silenţioasă", deşi nu mai puţin „grăitoare" – cea a lacrimilor: „Abia mă atinsei de primul nasture al botinei când pieptul meu se umflă, copleşit de o prezenţă necunoscută, divină, suspinele mă scuturară, iar lacrimile izbucniră şiroaie din ochii mei" (Proust, 1947, IX, 1, p. 325–326).

În acest fel straniu, pasajul la act al predicaţiei a fost depăşit fără ca *acting out*-ul subiectului discursiv să mai poată ad-veni. Iar ceea ce sur-vine acum se vădeşte a fi singura modalitate de actualizare (adică de temporalizare) secundă a Originii Limbajului, care este tocmai plânsul – o „inspiraţie 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, „hiper-verbal". Termenul din urmă – preferat de Lacan – desemnează astfel un Limbaj secund („tăcut") care re-naşte din chiar distrucţia (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 – şi printre imagini – ca între-văzut. Lacan se foloseşte de termenul „hiper-verbal" pentru a sugera cumva ceea ce s-ar putea „întâmpla" în pictură, şi anume, după ce această practică – determinată (iniţial) de limbaj – va fi trecut deja prin distrucţia (*i.e.* deconstrucţia) al cărei rezultat este propria ei non-(des-) figurativitate[35]. Este ceea

[34] Puţin timp după Proust, Simone Weil ne va da poate cele mai extraordinare pagini despre funcţiunea spirituală a nenorocirii („L'Amour de Dieu et le malheur", în Weil, 1966).

[35] Cf. J. Lacan (în curs de publicare, Seminarul XXIV, Lecţia din 18 ianuarie 1977).

ce Lacan însuşi pare să fi reperat în şi prin „provocarea" artei contemporane – o anume vocaţie „spirituală" implicită[36]. De unde şi interesul lui pentru supra-realism.

Ce se întâmplase, de fapt? În mod aparent – şi tocmai de aceea înşelător (din nefericire, comentatorii rămân, de regulă, doar aici) – gestul din prezent al aplecării autorului pentru a-şi deschide nasturii botinelor s-a cuplat pur şi simplu (cf. *die Paarung* la Husserl[37]) – în mod accidental, ca într-un fel de colaj – cu acela, din trecut, al bunicii sale, fiinţa îndrăgită care se aplecase (la propriu şi la figurat) de atâtea ori, cu grijă şi căldură, peste oboseala vesperală a nepoţelului ei. Inclusiv asupra botinelor sale... Acest „între-timp" (antr-act) vesperal – timp liminar, scandat între zi şi 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 purcede orice eveniment), alcătuiesc un fel de cruce. E vorba de răs-timpul marcat de momentul opririi ritmului diurn – al primei morţi a timpului, anunţată de dispariţia soarelui[38] –, respectiv, de acela al adormirii – al celei de-a doua morţi, anunţată de apariţia nopţii, moment în care lumina „moare" de-a binelea. Între aceste două momente „mortale" – (răs-)timp rezervat de vechii evrei sacrificiului – poate sur-veni ceea ce tradiţia va numi prin „lumina serii neînserate", iar Lacan, prin „pacea serii". Un nou paradox, adică „o seară în seară", mai precis, o Seară care sur-vine între-cele-două-seri: cea a soarelui, respectiv, cea a nopţii. Sacrificiul inimii, al respiraţiei şi, 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 naşte (*i.e.* învie), aşadar, după apusul luminii fizice (exterioare, dar primare) şi psihice (interioare, dar la fel de primare) şi ea nu se va mai stinge niciodată pentru că vine dintr-un alt fel de „interior", unul secund şi, ca atare, „expirant". Dintr-o ex-timitate, avea să spună Lacan (2006, p. 249). Sursa şi, prin urmare, topologia acestei lumini este, ca şi 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 şi noapte sau, prin analogie, în acela matutin dintre noapte şi zi, într-o cu totul alt fel de Dimineaţă (secundă) decât cea fizică sau cea psihică. Prin analogie, experienţa (cura) analitică începe cu transferul analitic dintre-cele-două-dimineţi şi sfârşeşte cu sublimarea dintre-cele-două-seri[39]. Este şi 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) şi cu atât mai puţin la o fizio-logie la fel de primară. În consecinţă şi pentru a fixa cumva

[36] Vezi, între altele, Sers (2009).

[37] Cf. Husserl, *A cincea meditaţie carteziană*, capitolul 51 (în Husserl, 1931/1994).

[38] „Occidentul", punctul cardinal care numeşte „apusul", a fost pus în legătură cu sintagma latină *occasus dei*, care desemnează moartea zeului-soare, prima moarte în terminologia folosită de noi.

[39] Pentru Lacan, această dublă operaţie (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.

Aşa cum aminteam deja, regăsim, în acest context greu de sens, nu doar conceptul lacanian de „între-cele-două-morți", ci şi pe acela, mai puțin cunoscut –, dar tot lacanian – de „pace a serii", care, cum se vede, corespunde primului. Esențialul experienței care defineşte această „pace" vesperală, precum şi Lumina ei neînserată apropriată constă mai ales în faptul că, în intervalul dintre apusul soarelui şi răsăritul stelelor, ea pare să pună capăt oricărui tip de discursivitate aperceptivă. Într-un fel, şi Proust se găseşte, la Balbec, „între-două-seri": prima, cea prezentă, reper (şi 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 şi n-are nimic de-a face cu „experiențele proustiene" propriu-zise –, ci expresia „suprimării şi depăşirii" sale prin ceea ce am putea numi „darul lacrimilor". Încă o dată, contrar cu ceea ce afirmă uneori Proust (fără a fi, totuşi, în perfectă consonanță cu spiritul a ceea ce vrea să spună, de fapt[40]), adevărata viață nu o constituie literatura, ci ceea ce se întâmplă *à propos* de ea, şi anume, între viața primară, nemijlocită (definită ca subiect *sui generis*), şi 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[41], 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 şi 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 trou-bles* – de memorie presupun, la propriu (aşa cum am văzut) nişte 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 însuşi este foarte precis, chiar insistent în această privință: „Oricât de crude fuseseră, mă

[40] Astfel de inabilități sunt de înțeles pentru cineva care încearcă pentru prima oară să desluşească sensul unor experiențe cu totul speciale, pentru care nu găseşte încă un limbaj potrivit. Este ceea ce constată adesea şi Beckett.

[41] Termen folosit de Weil (1988, capitolul 9).

ataşasem din toate puterile mele de aceste dureri fiindcă simţeam că ele erau efectul amintirii bunicii mele [...] Simţeam că nu îmi amintesc cu adevărat decât prin durere" (Proust, 1947, IX, 1, p. 332–333). Mai mult, până şi gândul că experienţa secundă produce „găuri" este, la rându-i, la fel de precis: „Aş 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... nituieşte (trecutul şi prezentul).

Pentru a preveni din start orice posibilă interpretare masochistă, să constatăm că scriitorul nu încearcă să-şi îndulcească cumva suferinţa, să disimuleze adică absenţa bunicii sale, care, în acel moment (al experienţei secunde), era, de altfel şi aşa cum spune autorul însuşi, „invizibilă". Suferinţa 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 foloseşte de un termen – fr. *personne* – care înseamnă şi „nimeni". Regăsim, şi aici, caracterul paradoxal al „experienţelor proustiene", căci, deşi suferinţa este pricinuită de absenţa reală a persoanei şi de regăsirea ei doar în imaginarul memoriei, este tot atât de adevărat că evenimentul re-găsirii Timpului ei apropriat nu sur-vine nici în real – ceea ce ar corespunde unei halucinaţii 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 „înfrumuseţare" a suferinţei, 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 însuşi, ar mai spune Lacan, şi anume, ca real al Simbolicului însuşi, dincolo şi dincoace de orice limbaj şi, 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 sfârşit, adică niciodată „(de-)terminată". Persoana care fusese astfel re-găsită nu era nici cea trecută, dar dispărută, nici cea prezentă, dar imaginară, ci însăşi „bunica mea veritabilă" (Proust, 1947, IX, 1, p. 326), cea „eternă", am putea spune, adică inefabilă şi, deci, ininteligibilă. Nu a existat, notează Proust, nimic – adică nimic real, nimic imaginar şi 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) şi cea prezentă (imaginară) este comparată –, cardinalitatea „Bunicii", aşadar, nu suferă, de fapt, nicio comparaţie. Fie şi pentru simplul motiv că nu constituie nicicând ceva „(de-)terminat" şi nici ceva reductibil la ordinalitatea limbajului curent.

Deşi sur-venirea „adevăratei bunici" nu poate avea loc în lipsa unei anume dilatări (şi adânciri) a găurii operate de pironul suferinţei, experienţa 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 fiinţa imaginară a prezenţei bunicii şi gândul real al absenţei sale să se înscrie neantizarea acestui neant însuşi, ca viaţă

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

> „nu ţineam să sufăr, ci să respect originalitatea suferinţei mele pe care o resimţisem subit, fără să vreau, cu toate că voiam în continuare s-o pătimesc, urmând propriile sale legi de fiecare dată când revenea această stranie contradicţie dintre supravieţuire şi neant, încrucişate astfel în mine" (Proust, 1947, IX, 1, p. 333).

Tocmai această „în-crucişare" (*entre-croisement*) dintre viaţă şi moarte (cele primare) face posibilă experienţa 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 morţii". Ne-locul experienţei secunde a persoanei bunicii autorului ţine, în consecinţă, de spaţiul inter-mediar (crepuscular) dintre realitatea trecută şi oglindirea ei într-un prezent imaginar care, decuplat atât de superficialitatea percepţiei din trecut a persoanei iubite, cât şi de suferinţa în imaginarul prezent al absenţei sale, poate, în sfârşit, avea acces la esenţa ei ascunsă, necunoscută, singura care îi poate prilejui un straniu, adică indicibil şi in-(de-)terminat sentiment de fericire. În acest fel, cu cât se adânceşte „pironul" suferinţei pricinuite de absenţa bunicii sale, cu atât mai mare este fericirea de a o fi re-găsit aşa cum era ea „cu adevărat". Între *acting out*-ul trecut deja în trecut, propriu subiectului în cauză – bunica, aşa cum fusese ea în realitate (în cea trecută) – şi, respectiv, pasajul la act al interpretării sale imaginare – bunica, aşa cum apare ea rememorată (în prezent) – sur-vine „adevărata" persoană a Bunicii (cea inefabilă). Este un eveniment care, fără voia autorului, operează legătura în şi prin rezonanţa dintre acestea două din urmă – dintre *acting out* şi pasajul la act – într-un fel de „sinteză" pe care Lacan a numit-o, aşa cum am văzut, „sublimare". Termen destul de rar folosit în scrierile şi chiar seminariile sale pentru a nu fi confundat cu cel freudian – diferit ca sens (mai precis, reductibil la o funcţiune pur imaginară). De aceea, am spune că, pentru Lacan, sublimarea nu mai poate face abstracţie de sentimentul (kantian) al sublimului, unul la fel de indicibil şi, prin urmare, situat dincolo de orice concept determinat (simbolic), dincolo de orice limbaj determinat (la fel de simbolic), inclusiv de limbajul artei şi, prin urmare, al literaturii[42]. Din acest punct (lacanian) de vedere, experienţele 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* şi pasajul la act[43], avându-şi însă originea – la fel de secundă – într-un fel de punct 0 (zero) al celor din urmă. În acest fel, antr-actul

[42] Cf. Gorog (2013), capitolul XI, *Répétition, sublimation, acte*.

[43] Pentru a explica articularea dintre acestea trei – *acting out*-ul, pasajul la act şi sublimarea (sau inversul ei: transferul), Lacan se foloseşte 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 ştie, Freud şi Lacan au definit inconştientul tocmai ca cel „ne-născut", cel „ne-realizat" (Lacan, 1973, p. 31).

Înţelegem acum de ce Proust era atât de interesat de Flaubert: ca şi el, acesta descoperise funcţiunea secundă a blancului (*i.e.* „albului") dintre două serii, diferite, de lanţuri temporale semnificante, adică ne-locul contra-punctic al unui „salt mortal" între cele două morţi[44]. Iată ce notează Flaubert (1991) însuşi despre modul în care „se naşte" neantul şi din care sur-vine evenimentul proustian al sublimării:

> „Spunem uneori: « Iată zece ani de când sunt aici » şi suntem cu adevărat aici şi ne gândim la aceleaşi 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 tranziţii"[45] şi, ca atare, de „sinteză" determinată. Fenomenologic vorbind, dincolo de tranzitivitatea proprie timpului comun există o anume trans-pasibilitate sau, dacă preferăm, o anume transducţie[46]. Lanţurile semnificante – inclusiv cele ale timpului – sunt nu numai diferite, ci şi paralele, ceea ce înseamnă că ele nu se întâlnesc, de fapt, niciodată. La fel cum nu se întâlneşte 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 tranziţie (*i.e.* sinteză) aperceptivă. O întrebare se pune atunci: în ce anume sălăşluiesc toate aceste lanţuri, fie ele perceptive, imaginare sau intelectuale? În orice caz, de vreme ce experienţele secunde ale Timpului sur-vin fără participarea voinţei noastre, urmează că nu „noi" – în calitate de fiinţe conştiente – suntem cei care le „posedăm". Este o simplă iluzie întreţinută, în opinia lui Proust, de credinţa că spiritul ar fi închis cumva în corpul nostru, ca într-o „vază" (Proust, 1947, IX, 1,

[44] După Heidegger (1957), acest salt mortal „se desprinde astfel de fiinţă, în calitate de temei al fiindului, care, astfel, sare în abis" (p. 17).

[45] Cf. Proust (1920). În acest fel, este foarte clar că re-găsirea timpului pierdut nu mai ţine 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 experienţa Spiritului ca atare, pe care toate cercurile dialectice hegeliene ulterioare o ratează în mod recurent. Ca să fim, totuşi, drepţi cu Hegel, există destule pasaje în *Fenomenolgie Spiritului* care ne avertizează că „în spatele" tuturor acestor medieri dialectice există întotdeauna un rest, acela al Spirtului ca atare, desigur (Hegel, 1807/2000, în capitolul III, *Forţă şi intelect*, unde Hegel vorbeşte despre un fel de refulare originară a Spiritului, şi M. Vetö, 2000, p. 34).

[46] Cf. Maldiney (1991), ultimul capitol, *De la transpassibilité*, respectiv, Husserl (1966, p. 406), unde autorul însuşi se foloseşte, în context, de *Übergang* – „transfer", termen ale cărui conotaţii 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 conştiință (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 conştiință) – ca simultaneitate a trecutului şi prezentului, de pildă, cea care defineşte tocmai actul rememorării noastre comune –, şi, prin urmare, seriile lor temporale (inclusiv cele de tip simbolic!) „sunt fără soluție de continuitate", adică „diferite şi paralele" (Proust, 1947, IX, 1, p. 328–329). Când sur-vin sub formă de contra-timp[47], ele se instalează pur şi simplu în conştiința noastră, ceea ce înseamnă în lacunele ei. Proust subliniază adesea că modul în care îi cunoaştem de regulă pe semenii noştri – 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-cunoaşterea autentică sur-vine ține de un domeniu necunoscut, imposibil de stăpânit. Dar la fel se întâmplă şi atunci când ne întâlnim – neaşteptat – cu o persoană anume, pe care – nevăzând-o de mult timp – n-o recunoaştem de prima dată. Şi în acest caz, paradoxul re-cunoaşterii (a celei veritabile) funcționează asemănător pentru că, într-adevăr, el ne cere să gândim „sub una şi aceeaşi denominație 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 cunoaştem" (Proust, 1947, XV, 2, p. 161-162). Singur numele persoanei ar putea depăşi această insolubilă simultaneitate, doar că, atunci, el nu mai poate desemna – cum se crede îndeobşte – ceva existent, ci inexistentul însuşi, neantul, ne-fiindul, ar spune Platon în *Sofistul – to me-on* (240*c*) – *le manque à être*, ar adăuga Lacan[48]. Încercând, aşadar, să reformulăm problema fundamentală a fenomenologiei, am spune – în consonanță, de altfel, cu Heidegger – că ea revine, de fapt şi „în cele din urmă", la aceea a ființei... ne-fiindului[49].

Dacă cineva ar mai crede că persoana pe care n-a recunoscut-o inițial este cea prezentă, să-şi imagineze ce s-ar putea întâmpla peste alți câțiva ani, când, la fel ca acum, n-ar mai recunoaşte-o sau, la limită, ar fi murit deja, precum bunica lui Proust. „Cine" ar fi, atunci, „cu adevărat" cel pe care îl re-cunoaştem 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 şi

[47] 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, totuşi, în acelaşi timp. Armonia lor ține de „ceva" care le depăşeşte pe amândouă.

[48] Cf. *La direction de la cure* (în Lacan, 1966, p. 623, 640).

[49] 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 şi vina*).

nici măcar în viitor (în acela al re-cogniţiei kantiene a simbolicului), ci în contra-timpul istoriei sale. În clipa în care Frédéric îl re-cunoaşte pe Sénécal – celebrele personaje flaubertiene din *Educţia sentimentală* – el rămâne *béant* (Flaubert, 1891, p. 509). Termen bine ales, dar, din păcate, intraductibil în limba română, pentru că el nu înseamnă aici doar „deschis" – de la *béance*: „deschidere"[50] – în sensul deja presupus de heideggerianul *das Offene* (care îl traduce, la rându-i, pe gr. *khaos* – „haos"), dar mai ales „deschidere" (prin analogie, *khaos* provinde şi el din *khaino*: „a deschide"). Despre această *béance* va vorbi, de altfel, şi Lacan, mai precis, în contextul în care ţine să facă diferenţa dintre inconştient şi inconştienţă[51], re-definită ca inconştient „în act". Inconştientul nu este efectul „teoretic" al unui discurs; el ţine de actantul discursului însuşi, adică de ceea ce face ca între cuvintele noastre şi, la limită, între noi înşine şi 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 şi *béatitude*, analog al juisării suplimentare lacaniene sau, dacă preferăm, al experienţei kantiene a sublimului. Este un termen pe care Lacan însuşi îl foloseşte pentru a desemna modul în care poate fi re-definit subiectul inconştientului atunci când, în sfârşit, propriul său inconştient i se deschide „în cunoştinţă de cauză". Moment de „sfârşit" – ideal – al unei analize, acela al unui antr-act „alb" – actul analistului –, unul de gradul 0 (zero), adică. „Zero"-ul din care re-actualizarea purcede acum vădeşte 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 şi 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 însoţesc pe toate acestea ca nişte cvasi-scheme, cvasi-reprezentări (*i.e. phantasiai*) sau cvasi-percepţii, înscrise ca tot atâtea tipuri de simptom sur-venite în lacunele celor dintâi. În vreme ce cvasi-fenomenele inconştientului se constituie numai pornind de la şi întorcându-se la limbaj, experienţa re-găsirii Timpului originar, aşa „sustrasă timpului" primar cum este şi, ca atare, sustrasă şi limbajului, nu mai poate reprezenta în vreun fel: ea (ne) prezintă inconştientul însuşi, într-un Acum secund, singurul apropriat acum-ului primar (fie el al trecutului sau al prezentului). Re-duplicarea este suprimată şi conservată, iar actualizarea „Zero"-ului acestui cu totul nou antr-act „alb" – la rândul său ne-(de-)terminat – devine un fel al inconştientului de a se prezenta pe sine însuşi, fără inter-mediar (*i.e.* fără cvasi-fenomene reziduale). Mai sus amintita divizare a subiectului nu dispare, 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 şi nici

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

[51] 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 şi simplu" receptiv în raport cu propria sa Origine, cea care îi scăpase până acum şi pe care, tocmai pentru că a renunțat la „posesia" ei, o primeşte ca ceea ce îl depăşeşte în act.

Abia în acest context – care, pentru Hegel, corespunde pasajului de la manifestare la revelație[52] – sensul unor termeni lacanieni vine să se lămurească. Într-adevăr, pe de-o parte, Beckett însuşi observase deja cum anume Proust încercase şi reuşise să depăşească simbolismul lui Baudelaire: „Pentru Proust, obiectul poate fi un simbol viu, dar un simbol al lui însuşi. 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 însuşi"[53]. Ceea ce înseamnă că, pentru noi, Semificantul poate cu adevărat ek-sista în mod autentic doar dacă se semnifică pe el însuşi. Să reamintim că primul termen prin care Lacan desemnase juisarea suplimentară fusese acela de „revelație". Această stranie „suprimare şi conservare" a relației de re-prezentare şi de discurs (*i.e.* de manifestare) îşi are, probabil, originea în tradiția teologală orientală care, prin Origene, Maxim Mărturisitorul şi Grigorie Palamas, definise pe Hristos drept cel ce s-a făcut lui însuşi simbol, şi anume, ca Iisus[54]. Astfel, Iisus însuşi nu mai este un simplu „vehicul" al lui Hristos; el este Hristos-ul însuşi. În acest sens, credem noi, trebuie interpretate şi acele stranii pasaje din *Intermitențele inimii* în care autorul vorbeşte despre experiența bunicii sale „adevărate", care, aşa 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 şi XXVII, p. 38–64.

Beckett, S. (2004). *Proust*. Bucureşti: Humanitas (lucrare inițială apărută în 1931).

Ciomoş, 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.

[52] Înainte de a inventa sintagma „juisare suplimentară", Lacan se folosise de termenul, prea conotat teologic, de „revelație" (vezi şi Didier-Weil, 2010, p. 15, 113).

[53] Cf. Lacan (în curs de publicare), Seminarul XV, *L'Acte analytique*, Lecția din 28 februarie 1968 (vezi şi Gorog, 2013, p. 117–118).

[54] 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). *Corespondence*, 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 şi Timp*. Bucureşti: Humanitas (lucrare inițială apărută în 1927).
Hegel, G.W.F. (2000). *Fenomenologia Spiritului*. Bucureşti: 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*. Bucureşti: 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 bévue 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*, *1*. 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*, *1*. 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/ spatialisation*. 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.