

UNIVERSITATEA „BABEȘ-BOLYAI” CLUJ NAPOCA  
FACULTATEA DE ISTORIE ȘI FILOSOFIE

**DECONSTRUCȚIA TIMPULUI SUBIECTULUI MODERN**

- pe urmele unui proiect heideggerian –

**TEZĂ DE DOCTORAT**

**REZUMAT**

**MOTOGNA Marius Viorel**

**COORDONATOR:**

**PROF. UNIV. DR. VASILE MUSCĂ**

**CLUJ NAPOCA, 2010**

1. *Proiectul heideggerian din „Sein und Zeit”*. Ideea unui proiect de deconstrucție a timpului subiectului modern nu este cu totul nouă. Celebra *Sein und Zeit* propunea în cea de a doua sa parte o „destrucție fenomenologică a istoriei ontologiei pe firul călăuzitor al problematicii temporalității ființei”<sup>1</sup>, dar acest proiect nu va fi niciodată realizat sau, cel puțin, realizarea sa nu a devenit publică. Cursurile care ar fi putut să se constituie într-o pregătire a realizării acestui proiect (de exemplu, *Kant și problema metafizicii* este o primă elaborare a primei secțiuni a celei de-a doua părți, *Doctrina lui Kant despre schematism și despre timp...*<sup>2</sup>). Totuși, Heidegger continuă să accepte reeditarea acestor cursuri pentru că „cei care gândesc se vor instrui mai bine din greșelile lor”<sup>3</sup>. Este și motivul pentru care, în debutul lucrării noastre, propunem o discuție asupra proiectului heideggerian al celei de-a doua părți din *Sein und Zeit*, asupra cauzelor acestui eșec, asupra a ceea ce este de făcut pentru a avea orizontul adecvat în lumina căruia să putem urma propriul nostru demers deconstructiv. Demersul fundamental din *Sein und Zeit* s-a blocat tocmai în punctul său esențial: problema ființei, care trebuia tratată în mod direct în cea de-a treia secțiune a primei părți, *Zeit und Sein*. Câțiva ani mai târziu, după acea *Kehre* a gândirii sale, într-un seminar dedicat conferinței *Zeit und Sein*, care se vrea o „indicație pentru continuarea gândirii din *Sein und Zeit*”, Heidegger explică motivele acestui „blocaj” și în ce consistă *die Kehre* pentru gândirea sa: în *Sein und Zeit*, interpretarea timpului s-a limitat la „temporalitatea *Dasein*-ului” și nu a fost vorba de „caracterul temporal al ființei”, în vreme ce în conferința *Zeit und Sein*, dimpotrivă, rolul omului în luminișul ființei rămâne rezervat”<sup>4</sup>. Ce trebuie să facem acum pentru a realiza un proiect cum este cel al celei de-a doua părți din *Sein und Zeit*?

i) să relevăm un principiu al metafizicii în sens heideggerian (uitarea ființei) și survenirea sa istorială, ceea ce Heidegger a realizat doar parțial și fără a intra în detalii (ceea ce a provocat și provoacă confuzii, răstălmăciri) după *die Kehre*: epoca uitării ființei este, de fapt, epoca survenirii subiectivității subiectului;

ii) să degajăm „structura” timpului subiectului modern și să-i arătăm desfășurarea sa istorială de-a lungul istoriei metafizicii, ceea ce noi propunem în această lucrare, cu o limitare la epoca modernă, epocă în care procesul de ocultare a ființei se intensifică;

<sup>1</sup> M. Heidegger – *Ființă și timp*, Humanitas, 2003, §8.

<sup>2</sup> M. Heidegger - *Kant et le problème de la métaphysique*, tr. fr. A. Waelhens et W. Biemel, Gallimard, 1953, p.261.

<sup>3</sup> M. Heidegger - *Kant et le problème de la métaphysique*, tr. fr. A. Waelhens et W. Biemel, Gallimard, 1953, p. 55.

<sup>4</sup> M. Heidegger - *Protocole d'un séminaire sur la conférence "Temps et Être"*, tr. fr. J. Lauxerois et Cl. Roëls dans vol. *Questions*, t. IV, Gallimard, 1976, pp. 233, 252.

timpul subiectului modern este, de fapt, timpul sustras ființei, vulgarizat, re-constituit ca pulsație parazită (de ființă) a sub-iectului; pe măsura acestei intensificări, sub-iectul modern se pretinde principiu al timpului regresând, în principal, pe trei nivele: conștiință (cunoaștere), voință (libertate), corp (afectivitate).

Am arătat utilitatea reluării și dezvoltării unui asemenea proiect printr-o scurtă expediție în „minunata lume nouă” imaginată și/sau profetită de A. Huxley în romanul său cu același nume, care, nu doar că prezintă un timp diferit (identic în esență cu timpul subiectului modern) față de cel tradițional, ci și un nou tip de totalitarism (fără un centru de putere clar delimitat și cultivând iluzia libertății); viitorul anului 1932 (anul apariției acestei anti-u-topii a lui Huxley) este prezentul nostru... și poate, din păcate, chiar viitorul nostru... În fața instaurării „minunatei lumi noi”, ținând cont de edificiul metafizic pe care ea se sprijină, construit pe parcursul mai multor secole, „metoda” pe care am adoptat-o o moștenim de la cel „de-al doilea Heidegger”, deconstrucția, re-conducerea gândirii spre acel ceva care a fost refuzat de omul angajat pe drumul uitării ființei sau chiar al fugii de ființă și care mai apoi se desfășoară istorial, ca orice realitate esențială.

2. *Deconstrucția timpului subiectului conștiință.* Principiul metafizicii moderne survine, pentru prima dată de o manieră clară, prin Descartes, a cărui deconstrucție este ratată de „primul Heidegger” care vedea în *cogito*-ul cartezian o „reluare a ontologiei antice”. O deconstrucție a timpului cartezian trebuie să pornească de la pasajele cheie în care Descartes crede că a „demonstrat” *cogito*-ul său, o demonstrație care nu rezistă decât o clipă: „Eu sunt, exist; e lucru sigur. Cât timp însă? Atât timp cât cuget; căci s-ar putea întocmai ca, dacă m-aș opri de la orice acțiune de a cugeta, să încetez pe dată și în întregime să mai exist” (*Méditations, II*)<sup>5</sup>. Ocultarea adevăratului principiu al timpului (ființa) nu are loc fără încercarea, niciodată reușită, de a disimula pierderea timpului autentic instituind un nou principiu, ca să zicem așa, derivat, iluzoriu și timpul temporalizării sale, constituit tocmai din clipele *cogito*-ului cartezian. Subiectul cartezian (în general, subiectul modern) este constrâns să se manifeste pentru a-și îndreptăți existența sa „derivată”. Pe măsură ce subiectul modern „avansează” istorial, timpul își pierde tot mai mult din ființă, clipele devin din ce mai „strâmte” făcând în această „constrângere” o veritabilă „fugă” înspre un viitor u-topic în care subiectul ar fi, în sfârșit, auto-întemeiat. Sartre folosește chiar această metaforă a „fugii”<sup>6</sup> pentru a numi

---

<sup>5</sup> R. Descartes – *Două tratate filosofice*, Tr. Rom. C. Noica, Humanitas, 1992.

<sup>6</sup> J.P.Sartre - *L'Etre et le néant*, Gallimard, 1943, p.158.

constrângerea din ce în ce mai accelerată a Pentru-sinelui în a se manifesta, în a „neantiza” un În-sine ce pare „lipsit de ființă”, „trecut”, dar fără de care Pentru-sinele nu ar avea pe ce să-și construiască ființa sa viitoare și „fugitivă”. Timpul este tocmai acest interval de întemeiere „fugitivă” între un În-sine trecut și o existență cu totul viitoare, Pentru-sinele, care neantizează totuși În-sinele: „acest neant care separă realitatea-umană de ea însăși este la originea timpului”<sup>7</sup>. „Trecutul” va fi însemna mereu în cadrul timpului metafizic originea nerecunoscută ca atare și negândită, dar în raport cu care, totuși, totul se constituie printr-o „negație”, numită în diverse chipuri de metafizicieni.

Discontinuitatea timpului său, fragmentarea ființei sale și, ca o consecință, necesitatea intervenției unui anumit „Dumnezeu”, toate acestea amenință existența subiectului modern, care se vrea, în esență, total autonom. Pe această cale a autonomizării totale, pleacă Descartes în cea de-a treia sa *Meditație metafizică* atunci când își permite să „achiziționeze” ideile de „durată”, „substanță”, etc. pornind de la ființa deficitară a *cogito*-ului său: „...dintre cele ce sunt limpezi și distincte în ideile lucrurilor corporale, îmi pare că pe unele le-am putut împrumuta de la ideea de mine însumi, anume substanța, durata, numărul și toate câte sunt de același soi...”<sup>8</sup>.

Descartes va fi urmat în aceeași direcție a consolidării subiectului de Kant: aceeași discontinuitate a re-prezentărilor este substanțializată grație tocmai actului obiectivant care vizează o substanță „externă” (din punct de vedere temporal, o permanentă). Kant încearcă să rezolve într-un fragment din *Critica rațiunii pure* pe care noi îl considerăm esențial, *Respingerea idealismului*, două probleme (insolubile, în fapt, în cadrele unei metafizici a subiectului modern) tocmai printr-un soi de „compensare” a lor: problema atingerii „realității” („externe” în raport cu un subiect închis în esență) și problema depășirii instantaneismului conștiinței, deci a „subzistenței” (duratei) ego-ului și a cunoașterii sale. Ca și la Descartes, substanța este caracterizată temporal ca durată, folosindu-se însă și conceptul tradițional de eternitate: „*constans et perdurable rerum substantia phaenomenon, aeternitas*”<sup>9</sup>. Evident, eternitatea este redusă la durată, permanentă (tocmai schema substanței) ca reiterare infinită a clipei vulgare. Spre deosebire însă de Descartes, Kant distinge două concepte de substanță, ceea ce ar împiedica „paralogismul psihologic al rațiunii pure”; doar că atât la nivelul subiectului, cât și la cel al obiectului, toate probleme de constituire ale subiectului modern și ale gândirii obiectivante se rezolvă

---

<sup>7</sup> J.P.Sartre - *L'Être et le néant*, Gallimard, 1943, p.138.

<sup>8</sup> R. Descartes – *Două tratate filosofice*, Tr. Rom. C. Noica, Humanitas, 1992.

<sup>9</sup> I. Kant – *Critica rațiunii pure*, Iri, 1995, p. 177:

apelându-se la un misterios „X” transcendental care presupune, de fapt, „un principiu al fenomenelor necunoscut nouă”<sup>10</sup>.

Este tocmai principiul cartezian și analiza noastră își propune să arate cum proiectul kantian continuă proiectul cartezian de consolidare a subiectului modern în ciuda pretinselor critici pe care Kant le-ar fi formulat la adresa substanțializării subiectului de către Descartes. Pe scurt, arătăm că propoziția fundamentală a lui Descartes nu ar putea fi pentru Kant o judecată analitică dacă, mai întâi, nu ar fi preluat-o ca principiu al apercepției transcendente; la urma urmei, chiar Descartes arată că principialitatea acestei propoziții nu este afectată dacă admitem că trebuie să cunoaștem sensul unor concepte prealabile. Față de predecesorul său, Kant va situa apercepția transcendentală în afara timpului vulgar anticipând atemporalitatea subiectivității transcendente husserliene, a voinței de a trăi la Schopenhauer sau a inconștientului freudian.

Dar, mai aproape de Kant, subiectul modern își caută întemeierea absolută, deci „eliberarea” de timp, prin Hegel. Într-adevăr, apogeul acestei evoluții a raționalismului modern, este metafizica hegeliană, care încearcă să demonstreze dialectic acel *sum* cartezian, ceea ce înseamnă a-l confirma ca principiu prin arătarea relevanței sale decisive în explicarea ființării. Abia astfel el devine absolut, adică, din punct de vedere temporal, capabil să „suprime” „alienarea” sa în timp, ceea ce înseamnă „anularea” timpului însuși<sup>11</sup>. Așadar, considerăm esențiale în explicarea metafizicii hegeliene paginile pe care Hegel le consacră lui Descartes în ale sale *Prelegeri de istorie a filosofiei*. Deși Heidegger a recunoscut în metafizica hegeliană „modul cel mai radical de a formula la nivel de concept înțelegerea vulgară a timpului”, în singurul paragraf (§ 82) consacrat în *Sein und Zeit* lui Hegel, nu a inclus-o în proiectul deconstructiv al părții a doua. Pentru a realiza o autentică deconstrucție a timpului hegelian, Heidegger trebuia să aibă o perspectivă deconstructivă asupra subiectului modern hegelian și să arate înrădăcinarea metafizică a acestui timp în pulsionalitatea punctuală a conștiinței, esențială subiectului modern în general. În acest fel, devin explicabile paginile lui Hegel din *Filosofia naturii* consacrate dezvoltării dialectice a „punctului” în spațiu și timp. „Punctul” devine aici prezentul timpului vulgar, care trebuie mereu reiterat pentru a-i surmonta „corupția”. „Trecerea” care dă vulgaritate timpului se arată în debutul *Științei logicii* tocmai în refuzul lui Hegel de a gândi ființa și neantul: ființa și neantul sunt „gânduri goale” și trec una în alta tocmai în „goliciunea” lor

---

<sup>10</sup> I. Kant – *Critica rațiunii pure*, Iri, 1995, p. 335.

<sup>11</sup> G.W.F. Hegel – *Fenomenologia spiritului*, Iri, 1995, p.459.

abstractă; mai precis, deja au și trecut, ceea ce înseamnă, în opinia noastră, că Hegel refuză o confruntare cu angoasa „goliciunii” ființei și neantului, refuz tipic metafizicii.

Am considerat util ca, la sfârșitul prezentării metafizicilor timpului care susțin o anumită formă istorială a subiectului modern, să analizăm sumar și principalele consecințe „cotidiene” ale survenirii acestora. Deși aceste mici analize deconstructive pot părea mult mai accesibile, ele sunt, în realitate, cel mai greu de asumat, dar, tocmai de aceea, reprezintă dovada unei deconstrucții autentice. Astfel, timpul științei moderne este, de fapt, o particularizare a timpului vulgar cartezian, iar determinismul științific, în aspirația sa de a elabora o lege unică a Universului, încearcă de-temporalizarea timpului, de o manieră numai aparent îndepărtată, de exemplu, de Hegel. „Vulgarizarea”, „nivelarea” timpului și spațiului este guvernată în secret de preocuparea de dominare a ființării cu implicații economice importante. Pe de o parte, omul modern încearcă dominarea timpului și spațiului autentice care presupun întâmplarea, neprevăzutul, pe de altă parte, el se pretinde în posesia timpului. Capitalistul a învățat foarte repede că profitul său depinde de viteza de circulație a capitalului, de unde rezultă importanța controlării timpului. Produsele financiare îi pun la dispoziție diverse modalități de a spori această viteză (creditele), dar și de a se „proteja” de un viitor imprevizibil (contracte la termen).

3. *Deconstrucția timpului subiectului-voință.* Din cea de-a doua jumătate a secolului XIX, raționalismul modern este resimțit ca fiind „unilateral”, „în criză” și, în consecință, se propun fie re-fundamentarea, fie depășirea sa, însă ambele, cum vom arăta, din aceeași perspectivă a subiectului modern, dar dezvoltat în alte două forme istoriale. Astfel, analizele timpului subteran al subiectului modern – „obținut” pe calea reducăției fenomenologice husserliene (sau printr-o altă metodă cvasi-similară, cum este denunțarea „spațierii” duratei la Bergson) – în vederea acordării unui „nou sens” raționalismului, pun în evidență noi izvoare ale timpului la nivelul subiectului-voință sau chiar la nivelul subiectului-corp, și anume:

i) investigațiile „constitutive” ale timpului la Husserl, începute cu *Lecții despre conștiința intimă a timpului*, ajung în cele din urmă în manuscrisele postume la o „intenționalitate pulsională”, care aparține subiectului-corp, direcție în care Husserl va fi continuat de Merleau-Ponty și de alți fenomenologi; pe de altă parte, oricât de departe împinge Husserl analiza sa constitutivă, el nu contestă niciodată serios timpul vulgar căruia îi dă astfel o nouă fundamentare; Husserl descrie ceea ce „constituie” „după ceea ce

este constituit”, cum singur o recunoaște, cu regretul lipsei unui limbaj adecvat<sup>12</sup>, dar totuși cu pretenția ca dimensiunea constitutivă să fie „în afara timpului”;

ii) primele două capitole din *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței* a lui Bergson, care par a conduce înțelegerea timpului dincolo de liniaritatea spațiului, au în vedere cel de-al treilea capitol consacrat unei teorii a libertății, care aparține survenirii istoriale a subiectului-voință. Această direcție ni se confirmă în următoarea mare operă a lui Bergson, *Materie și memorie*, în care percepția pură și prezentul său (în general, timpul vulgar și subiectul-conștiință) nu sunt posibile decât în cadrul deciziei voinței orientată în viitor, dar susținută de „trecutul” memoriei. În general, vom întâlni mereu de-a lungul istoriei metafizicii timpului și încă de la Platon o privilegiere a trecutului care corespunde ratării originii.

iii) lucrarea lui Sartre, *La Transcendence de l'Ego*, care continuă o anumită direcție a „primului Husserl” (cel din *Cercetări logice* unde Sartre descoperă o conștiință fără unitatea Ego-ului tocmai pentru a putea fi utilizată de voință...) și prima parte a lucrării *L'Être et le Néant* pregătesc și ele identificarea libertății cu manifestarea neantizantă și futurizantă a voinței față de un conținut trecut sau, mai exact, făcut trecut și primordialitatea voinței în viața subiectului, adică subiectul-voință.

Dar prima apariție a subiectului-voință, este, din punct de vedere istorial, teoria carteziană a voinței și Sartre va recunoaște deschis ascendența libertății (voinței) sale neantizante în îndoiala carteziană<sup>13</sup>. Această îndoială nu este decât o manifestare a voinței față de o cunoaștere care nu este încă certă, de fapt, față de o cunoaștere care nu poate fi acceptată și utilizată de voință. Astfel interpretată, teoria carteziană a *assensus*-ului voinței anunță subordonarea sau supunerea schopenhaueriană a cunoașterii în fața voinței. Din punct de vedere temporal, îndoiala cenzurează conținuturile trecute care nu pot fi folosite de proiectele viitoare ale voinței. Astfel, spre deosebire de majoritatea comentatorilor acestui aspect cartezian, am deplasat accentul de pe rolul îndoielii în configurarea unui nou principiu, de altfel, un rol temporar și de teatru fiindcă principiul nu se poate „obține” pur și simplu printr-o asemenea activitate, oricât de radicală ar fi, înspre rolul său permanent de prevenire a erorilor, de ordonator al cunoașterii în funcție de exigențele subiectului-voință. Voința lui Descartes este infinită și nu ar putea fi constrânsă de o cunoaștere finită. Voința este pentru Descartes „chipul lui Dumnezeu în noi”, dar acest discurs este doar o legitimare onto-teo-logică a unui proiect în esență a-teo-logic fiindcă la Descartes nu

---

<sup>12</sup> E. Husserl – *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, 1964, § 36.

<sup>13</sup> J. P. Sartre – *Situations*, Vol. I, Gallimard, 1947, chap. *La liberté cartésienne*.

există o experiență a lui Dumnezeu, ci poate doar aceea a „dilatării” nesfârșite a subiectului modern. Acest fapt devine evident la continuatorul său direct, Sartre, unde Dumnezeu nu este altceva decât un „ideal” uman, Pentru-sinele care a ajuns cu neantizarea la final devenind În-sine, ceea ce înseamnă temporal vorbind, o de-temporalizare a timpului (timp care era tocmai neantul dintre În-sinele neantizat și Pentru-sinele care neantizează) și, folosind termenii lui Nietzsche, chiar o „eternă reîntoarcere”.

Sartre însuși ne autorizează să facem această trimitere la Nietzsche atunci când se recunoaște în structura temporală a voinței nietzscheene expusă pentru prima dată cu claritate în *A doua considerație inoportună* prin primatul pe care-l are istoria „monumentală” asupra celorlalte două tipuri de istorie: „anticară” și „critică”: „dacă societățile umane sunt istorice, aceasta nu se explică pur și simplu prin faptul că au un trecut, ci prin acela că îl reiau în calitate de monument”<sup>14</sup>. Așadar, atât Nietzsche cât și Sartre, autorizează reluarea doar acelui trecut care poate fi integrat proiectelor viitoare ale voinței sau care poate fi „desfigurată” în vederea acestora. Spre deosebire de Heidegger din epoca lui *Sein und Zeit*, credem că uitarea trecutului este primordială în proiectele voinței nietzscheene, că această voință este, de fapt, separată în esență de trecut în elanul său de a se manifesta în viitor, fapt de care trebuie ținut cont în analiza *Eternei Reîntoarceri a Aceluiași*. Abordăm acest concept fundamental în opera de maturitate a lui Nietzsche pornind de la definirea temporală a voinței în *A doua considerație inoportună*. Aici istoria nu este doar o formă de cunoaștere care poate sărăci „viața” (un nume nietzscheean pentru voința de putere, considerată în mod explicit ca principiu în răsturnarea propoziției carteziene fundamentale, *vivo ergo cogito*<sup>15</sup>) prin pretențiile sale „obiective”, ci, poate paradoxal, în forma pe care ar trebui s-o aibă, conform proiectului nietzscheean, și o posibilitate a voinței de a depăși trecutul. Ne oprim asupra unor fragmente din această lucrare în care Nietzsche deplasează „simțul istoric” spre un proiect „anistoric” sau „supraistoric” al voinței de putere, care este tocmai o premoniție a *Eternei Reîntoarceri a Aceluiași*. Esența acestui concept presupune în mod evident tocmai de-temporalizarea timpului prin „depășirea” traumatismului „devenirii”. Practic, trecutul nu mai există (de aceea, vom respinge numeroase interpretări ale acestui concept în sensul reafirmării unei ciclicități a timpului), iar viitorul voinței este „contractat” astfel încât nu mai există decât repetiția vidă de sens a voinței de putere; orizontul timpului este „redus” și la Nietzsche într-un mod oarecum similar celui husserlian și bergsonian, pentru a face loc „pulsioniilor”

---

<sup>14</sup> J.P.Sartre - *L'Etre et le néant*, Gallimard, 1943, p. 545.

<sup>15</sup> F. Nietzsche - *A doua considerație inoportună*, Ararat, 1994, pp. 99 – 100.



voinței care se vrea pe sine. Nu putem gândi „eterna reîntoarcere” nietzscheeană decât în contextul paradoxal al unei repetiții fără trecut și, în general, fără devenire, deci fără timp autentic și amenințare a morții, mai ales că nu se mai poate constitui vreo identitate a eu-lui.

Față de fostul său discipol, Schopenhauer reprezintă dintr-un punct de vedere mult mai puțin în „ierarhia” metafizică a actualizării istoriale a subiectului-voință, dar și mult mai mult dintr-un alt punct de vedere. De aceea, am și avut îndoieli în legătură cu locul pe care ar trebui să-l ocupe deconstrucția „voinței de a trăi” schopenhaueriene în lucrarea noastră. Mult mai puțin fiindcă deși voința se pretinde tot într-un registru atemporal, ea rămâne „pesimistă”, „melancolică” și nu maniacală, ca la Nietzsche; cauza ar putea fi menținerea unei oarecare identități pentru ființa sa; în teoria geniului, putem vorbi chiar de o încercare de reconstrucție non-metafizică a identității. Mai mult fiindcă voința este confiscată uneori de o afectivitate corporală de tipul celei freudiene. Se accentuează delimitarea subiectului-voință de subiectul-conștiință până la anticiparea unor concepte freudiene, cum ar fi cel de refulare. Atât de mult avansează Schopenhauer pe această direcție încât nu numai că Freud îl revendică pe Schopenhauer ca predecesor al său, ci și Freud este acuzat de „plagierea” sa de comentatori ca Juliusberger<sup>16</sup>.

Epoca modernă se definește și cotidian printr-o structurală temporală care este cel mai bine pusă în evidență de subiectul-voință pentru care discontinuitatea vulgară a timpului este accentuată, posibilitatea unei surveniri destinale autentice, care presupune o anumită unitate temporală, devine aproape de neînțeles. Istoria nu mai este o trans-mitere în cadrul unei tradiții, ci o re-construcție a unui trecut mortificat în vederea unor proiecte viitoare. Criza tradiției pune în pericol toate instituțiile care presupun o autoritate și o solidaritate întemeiată pe respectul tradiției: Biserica, școala, justiția, etc.

4. *Deconstrucția timpului subiectului-corp.* Ierarhia tradițională a facultăților spiritului proclama superioritatea intelectului în raport cu voința deoarece intelectul era considerat o facultate privilegiată pentru acceptarea exigențelor ființei. Odată ce această ierarhie este răsturnată în debutul epocii moderne, facultatea executantă, voința, își primește exigențele de la un alt nivel, cel al afectivității corporale. Este motivul pentru care voința schopenhaueriană manifestă caracteristici care anunță inconștientul freudian. Este și motivul pentru care însuși Descartes, după ce constată necesitatea întemeierii certitudinii subiectului-conștiință prin intervenția unui *assensus* al subiectului-voință,

---

<sup>16</sup> P. Raikovic – *Le sommeil dogmatique de Freud, Les Empêcheurs de Penser en Rond*, 1994.

susține în ultima sa mare operă, *Pasiunile sufletului*, posibilitatea întăririi voinței prin mișcările spiritelor animale, adică tocmai de către subiectul-corp. Această posibilitate se actualizează tocmai în măsura în care actele voinței (de fapt, mutualități cunoaștere-voință) pot face ca sufletul să-și reamintească clipele în care a fost afectat de către corp sau de ceva care acționează asupra sufletului prin intermediul corpului (mai exact, în măsura în care sufletul se „identifică”, pentru a folosi limbajul lui Binswanger, cu corpul), ceea ce înseamnă, de fapt, o repetiție a clipelor în care corpul acționa asupra sufletului (voință, conștiință). Desigur, toate aceste dezvoltări carteziane nu au fost posibile decât pe fondul răsturnării definiției aristotelice a sufletului și a transformării sufletului într-o „funcție” a corpului, cu reabilitarea corespunzătoare a pasiunilor, care trebuie să determine sufletul să acționeze conform exigențelor corpului. Descartes inaugurează astfel o metafizică a subiectului-corp.

Teoria psihanalizei freudiene, chiar dacă nu se recunoaște ca metafizică, ci doar ca meta-psihologie sau chiar „mitologie”<sup>17</sup>, va dezvolta și va da o expresie mult mai clară subiectului-corp. Cu toate acestea, opera lui Heidegger este lipsită de o reflecție sistematică asupra psihanalizei și, mai ales, de o reflecție asupra importanței istoriale a psihanalizei. Singura referire mai consistentă a lui Heidegger asupra lui Freud ne parvine indirect, din notele luate de discipolul său Médard-Boss la celebrul seminar de la Zollikon și ele folosesc limbajul din *Sein un Zeit*. Potrivit acestora, Heidegger incriminează doar insuficiența limbajului psihologic freudian în abordarea omului, caracterul „grosier” al conceptelor freudiene în opoziție cu finețea problemelor cu care se confruntă psihoterapeutul. Nici fenomenologia de inspirație husserliană nu se poate lăuda cu mari realizări pe linia deconstrucției psihanalizei mulțumindu-se să salute reluarea (indirectă, prin delimitarea de psihiatria timpului său) de către Freud a distincției husserliene între *Leib* și *Körper*.

Nu mirăm cum de nu a reușit Heidegger să realizeze că tot ceea ce afirmă despre Nietzsche, „sfârșitul metafizicii” prin „răsturnarea platonismului”, este cu mult mai legitim de afirmat cu privire la teoria care susține practica psihanalitică. Pulsunile, ca manifestări ale subiectului-corp, sunt, din punct de vedere temporal, repetiții ale unui eveniment ce se pretinde originar, dar este, de fapt, doar un accident traumatic al sufletului „redus”, afectat de corp. În schimb, pentru Platon, sensul vieții noastre este repetiția unei întâlniri originare (fiindcă este constitutivă pentru ființa umană) cu Ideile divine, eveniment „pur” sufletesc,

---

<sup>17</sup> Potrivit mărturiei lui Binswanger redată în L. Binswanger - *Analyse existentielle, psychiatrie clinique et psychanalyse*, tr. fr. R. Lewinter, Gallimard, 1970, p. 202.

de care orice contact cu corpul ne îndepărtează. Atât clipa platoniciană, cât și cea freudiană sunt constitutive pentru clipele „vulgare” ale subiectului-conștiință, doar că la Freud acest caracter constitutiv este manifest tocmai prin opoziția conștiinței față de exigențele acestei clipe. Tocmai această opoziție îl conduce pe Freud la afirmarea caracterului „intemporal” al inconștientului său. Atât la Platon, cât și la Freud „trecutul” nu mai poate fi regăsit „erotic” în „perfectiunea” sa. Doar că în cazul lui Freud, dorința se configurează obsesional prin șirul nesfârșit de „obiecte” substitutive, tot atâtea repetiții care accentuează și mai mult „închiderea” inițială a sufletului, cauzată de identificarea cu corpul. De altfel, prin prima unei închideri de lume (sau a unei ocultări a ființei), și anume existența nevrotică, este văzută și copilăria care manifestă fără „restricțiile” conștiinței inconștientul: „nu pot descoperi o eroare de metodologie în faptul de a valorifica spusele nevroticilor despre copilăria lor, ca să trag, prin analogie, concluzii cu privire la viața normală din copilărie”<sup>18</sup>.

Cercetările lui Freud stabilesc așadar o stranie continuitate, chiar indistinție, între existența normală și cea patologică fiindcă este pierdut orizontul de sens trasat de esența omului, chiar ek-sistența lui. Nici nu este de mirare atunci dacă sexualitatea devine la Freud în mod original „perversă”<sup>19</sup>, oricât de șocant ar fi. Din punct de vedere temporal, maladiile psihice au același caracter regresiv, ca și sexualitatea „normală”, doar că sunt „incomplete”. Am putea extinde cercetările și asupra altor manifestări cotidiene ale subiectului-corp, cum este consumul de stupefiante, care prezintă, temporal, aceeași tentație a de a realiza lumi închise, repetitive, de-temporalizate, deficitare în ființă. Consumatorii de droguri nu fac în fond decât să asigure substratul necesar pentru un corp devenit aberant (ceea ce necesită creșterea dozei până la disoluția lui) care corespunde încercării omului de a supraviețui fără deschiderea dureroasă a ek-sistenței, fără ființă, deci fără timp autentic. Îmbătrânirea, boala și moartea arată în felul lor epuizarea unui corp fără resursele de viață ale ființei.

Subiectul, omul cu iluzia că poate să acceadă la existență prin propriile lui resurse ocultând prezența ființei, încearcă să fundamenteze ontologic și, în același timp, istorial existența sa deficitară: ontologic desfășurându-se simultan pe trei nivele (conștiință, voință, corp), nivele care coincid cu cele trei tipuri de suflet din ontologia tradițională, dar cu o ierarhie care ajunge treptat să fie răsturnată în epoca modernă până la a afirma (Freud) că manifestările subiectului-conștiință sunt derivări alienante ale subiectului-corp;

---

<sup>18</sup> S. Freud - *Teorii sexuale concepute de copii* în vol. S. Freud – *Opere*, vol. III, Ed. Științifică, 1994, p.47.

<sup>19</sup> S. Freud – *Trei studii privind teoria sexualității* în *Opere*, vol III, Ed. Științifică, 1994, pp. 179-180.

istorial desfășurându-se de-a lungul istoriei metafizicii, mai ales în metafizicile moderne care tematizează succesiv (nu însă și exclusiv) subiectul-conștiință (Descartes, Kant, Hegel), subiectul-voință (Descartes, Schopenhauer, Nietzsche, Sartre), subiectul-corp (Descartes, Freud). Din punct de vedere temporal, clipa fragilă a subiectului-conștiință se consolidează prin includerea sa în proiectul futurizant al voinței și prin întărirea sa în dorința subiectului-corp; în realitate, caracterul său vulgar se accentuează din ce în ce mai mult până la agitația sacadată a repetiției freudiene amenințând identitatea persoanei noastre. Metafizica s-a antrenat pe această cale pentru că a perpetuat o manieră insuficientă de a gândi inautenticitatea (fără a-i găsi adevărata cauză, uitarea ființei).

Tentativele deconstructive întreprinse de la momentul Nietzsche până la metafizicienii ziși „postmoderni” (Vattimo, Deleuze, Derrida) s-au limitat la subiectul-conștiință dezvoltând, poate uneori fără știrea lor, alte forme (faze) ale subiectului modern, mai maligne, mai inautentice. În concluzie, propunem o deconstrucție a timpului subiectului, limitată la epoca modernă, dar, spre deosebire de alte tentative similare (inclusiv cea a lui Heidegger care nu a proiectat niciodată o deconstrucție a subiectului-corp, dar început o deconstrucție a subiectului-voință în *Nietzsche*), încercăm o deconstrucție globală, și anume întinsă și dincolo de raționalismul modern, la toate formele subiectului modern, abordate din punct de vedere temporal.

## CUPRINSUL TEZEI

### PROLOG

1. Timpul în „Minunata lume nouă”
2. Despre „metoda” lucrării noastre

### I. PROIECTUL HEIDEGGERIAN DE DECONSTRUCȚIE A ISTORIEI METAFIZICII DIN PERSPECTIVA PROBLEMEI TIMPULUI

1.1. Deconstrucția proiectului heideggerian din „Sein und Zeit” de „destrucție fenomenologică a istoriei ontologiei pe firul călăuzitor al problematicii temporalității ființei”

1.2. Drumul lui Heidegger către autentica deconstrucție a metafizicii

### II. DECONSTRUCȚIA TIMPULUI SUBIECTULUI-CONȘTIINȚĂ

2.1. „Constituirea” timpului subiectului modern în general

2.2. Timpul neantizării la Sartre ca prototip al timpului „fugitiv” al subiectului modern în general

2.3. Instantaneismul cartezian

2.3.1. Clipa timpului cartezian și ocultarea eternității

2.3.2. Onto-teo-logia carteziană

2.4. Kant: substanța fenomenelor în „eternitate”

2.4.1. Pseudo-critica kantiană a cogito-ului cartezian

2.4.2. Problema atingerii lumii „externe”

2.4.3. „Permanentul” kantian

- 2.4.4. Timpul apercepției transcendente
- 2.5. De-temporalizarea hegeliană a timpului subiectului-conștiință
- 2.6. Timpul subteran al subiectului modern: Husserl și Bergson
  - 2.6.1. Situația istorială a lui Husserl și Bergson
  - 2.6.2. Timpul subteran al subiectului modern
  - 2.6.3. Survenirea subiectului-corp ca fundament metafizic al timpului subiectului modern
- 2.7. Consecințele „cotidiene” ale survenirii subiectului-conștiință

### III. DECONSTRUCȚIA TIMPULUI SUBIECTULUI-VOINȚĂ

- 3.1. Situația temporală a îndoielii carteziene ca manifestare a subiectului-voință
- 3.2. Timpul libertății sartriene ca timp al subiectului-voință. Continuarea proiectului cartezian
- 3.3. Fundamentarea explicită și paradoxală a timpului subiectului-voință la Schopenhauer
  - 3.3.1. Subiectul-voință ca „soluție” pentru dificultățile lui Kant
  - 3.3.2. Implicații temporale ale raporturilor voință/cunoaștere și voință/corp
  - 3.3.3. Trecere spre subiectul-corp; „plagiatul” lui Freud
- 3.4. Nietzsche: Eterna Reîntoarcere a Aceluiași sau timpul maniacal al subiectului-voință
  - 3.4.1. Aspecte ale relației lui Heidegger cu Nietzsche
  - 3.4.2. Definirea subiectului-voință la Nietzsche și delimitări față de subiectul-conștiință
  - 3.4.3. Teoria istoriei din „A doua considerație inoportună” ca pregătire a teoriei Eternei Reîntoarceri a Aceluiași
  - 3.4.4. Teoria Eternei Reîntoarceri a Aceluiași
- 3.5. Consecințele „cotidiene” ale survenirii subiectului-voință

### IV. DECONSTRUCȚIA TIMPULUI SUBIECTULUI-CORP

- 4.1. Starea dezbaterii în jurul subiectului-corp
- 4.2. Teoria psihanalitică ca metafizică a subiectului-corp
- 4.4. Timpul psihanalitic ca timp al subiectului-corp
- 4.4. Deconstrucția timpului subiectului-corp cartezian
- 4.5. Consecințele „cotidiene” ale survenirii subiectului-corp

## **CUVINTE-CHEIE**

absolut

autenticitate

clipă

cotidian

destin

deconstrucție

durată

ek-sistență

eternitate

eu

ființă

ființare

istorial

lume

manifestare

metafizică

modernitate

ocultare

obiectualizare



orizont

principiu

pulsiune

repetiție

subiect

subiect-conștiință

subiect-corp

subiect-voință

substanțializare

timp

timp vulgar

temporalizare

tradiție

transcendental

trecut