

### 1.3. TIMP SI ISTORICITATE; PROBLEMA ISTORISMULUI

Suntem de parere ca debutul in abordarea unei astfel de teme, a raportului dintre timp si istoricitate, nu poate ocoli aprecierea ca eforturile de reconstructie moderna a domeniilor teoretice “au pus in atentie valoarea exemplara a dimensiunii timpului”<sup>58</sup>.

a) Asa, de pilda, daca se are in vedere abordarea ontologica a umanului si in acest cadru a operei – a operei de arta si a creatiei culturale in genere dar si a istoriei ca “opera” – se va observa ca aici omul este insotit si de o “punere” (si o dispunere) a timpului, de luare in stapânire a acestuia prin modalitatile creatiei, actiunii si cunoasterii in forma instituirii (valorice) prin opere.

Intrucât orice instituire este conditionata concret-istoric ramânând insa instituire (autoinstituire la origine), ea angajeaza, totodata, planul valoric si planul temporal, ea este timp (nu in timp) pentru ca omul creator se autoinstitueie in timp, prin operele si faptele sale el punând o alta ordine, a sa (umana, sociala), “in matca timpului, modelând timpul in timpuri (social, istoric, al creatiei s.a.) si punând astfel temeuri pentru cuprinderea timpului ca temporalitate, a istoriei, ca istoricitate”<sup>59</sup>.

Avem in vedere aici faptul ca multe dintre conceptiile privitoare la timp, care au fost elaborate pâna in prezent, nu fac extrapolari si in timpul social-istoric, la semnificatiile lui pentru devenirea omului, a societatii, culturii si civilizatiei.

Mai exact nu se ia in considerare faptul ca problema fizica a ireversibilitatii timpului, de exemplu, “nu angajeaza si timpul sistemului fiintei istorice, in care devine (prin autoinstituire si instituire valorica) caracteristica dispunerea timpului, e adevarat tot in functie de starea sistemului (adica entropic) dar a unui sistem in care fizicul constituie doar una dintre dimensiuni (si nu cea definitorie!), caci “fenomenul uman” (formula celebra a lui Teilhard de Chardin, formula ce a devenit un truism!) nu este pur si simplu unul din fenomenele (fizic), ci unul exemplar, in raport de care dublul aspect, continuu si discontinuu al masurarii timpului, ca si ireversibilitate, capata o noua dimensiune”<sup>60</sup>.

O teorie moderna a timpului (si care sa se prelungeasca in ceea ce ne intereseaza in cadrul acestei lucrari, respectiv intr-o ontologie a istoricitatii) nu poate sa nu evalueze (si chiar o si face) timpul si artistotelic (respectiv spatializarea acestuia) si bergsonian (durata, timpul psihologic, devenirea ireversibila) si husserlian (ca “obiect al intentionalitatii constiintei”) dar si structural-sistemic (ca timp al unor sisteme izolate ce evolueaza in sensul cresterii entropiei).

Dintr-o perspectiva sau alta (din cele patru enuntate mai sus) asupra problemei timpului s-au publicat numeroase studii: de catre psihologi, fizicieni, biologi, astronomi, matematicieni, dar mai ales filosofi.

Cu tot numarul mare de investigatii “ nu se poate sustine totusi ca problema timpului s-a apropiat de o solutionare definitiva. Dimpotriva, cu cât a fost mai mult de studiat cu atât s-a constatat ca problema timpului este mai grea de cum s-a crezut la inceput”<sup>61</sup>.

b) Un om meticulos in afirmatii (stiintifice, mai ales) daca ar fi solicitat astazi sa dea un raspuns lamurit si bine documentat la intrebarea in ce consta timpul aproape ca nu s-ar departa prea mult de raspunsul Sf. Augustin de acum cca. 1500 ani in urma: “Quid est ergo tempus? Si nemo a me querat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio”.

De unde vin dificultatile de care se izbeste solutionarea problemei? Atunci când vorbim despre timp ne gândim la moment, la durata, la succesiune, la simultaneitate, la curgerea a ceva doar intr-un singur sens (ireversibilitate) etc., toate acestea manifestându-se in interiorul eu-lui cugetator sau, dimpotriva, la timpul ca un “ceva” inafara noastra, cu toate determinarile sale ca ceva exterior, separat, independent si indiferent fata de noi?

Cu alte cuvinte: timpul si spatiul sunt de natura ideala sau materiala? Exista ele in re, sunt realitati obiective, sau relatii intre lucruri sau pur si simplu niste entitati spirituale, moduri subiective de reprezentare a lumii?

Un alt grup de dificultati, credem, provine de la modalitatile de raportare a timpului la conditia umana.

Sintetizând, am putea spune ca desi spatiul si timpul sunt “tiranii nostri cei mai cruzi” (Miguel de Unamuno) situatia noastra nu este absolut aceeași fata de unul si fata de celalalt. Suntem tributari lui “hic” si “nunc” dar in masuri diferite. Nu avem darul ubicuitatii, nu putem trai simultan in România si in

Franta si nici nu putem “transcede” sub aspect temporal in Evul Mediu sau in anul 2020. Daca “robia” noastra fata de timp este completa se pare ca avem ceva mai multa libertate in raport cu spatiul; pe buna dreptate J. Lagneau spunea ca “spatiul este forma putintei mele, timpul, forma neputintei”. Daca sta in putinta noastra sa parcurgem distante in toate directiile si ne putem chiar intoarce in punctul de plecare, cu timpul lucrurile stau cu totul altfel: el ia cu sine totul, fara intoarcere, este deci ireversibil.

Au sesizat-o si au spus-o un Heraclit, Ecleziastul s.a. Contra ireversibilitatii s-au propus anemice solutii. Una dintre ele este cea de sorginte mitologica – mitul vesnicei reintoarceri – vehiculat de catre antici (egipteni, grecii-stoici etc.), redescoperit si reactualizat de moderni si contemporani (Nietzsche, Eliade etc.) conform caruia la capatul unui ciclu de multe mii de ani, in urma unui cataclism, intreg cursul timpului se va relua.

Nietzsche, Spengler au crezut ca aceasta este valabil si pentru istorie si cultura: “De conceptiile ciclice se apropie filosofia lui Spengler prin parerea ca istoria nu ar fi liniara, ci circulara, cu posibilitati de revenire. Istoria ar avea o serie de faze finite, dupa incheietura carora procesul se reia de la capat. Istoria ar avea un inceput, un mijloc si un sfârsit. Ea are o nastere, se dezvolta, isi ajunge maturitatea, imbatrâneste si pier”<sup>62</sup>.

c) Vom continua cu discutia noastra oprindu-ne *asupra conceptului de istoricitate*.

Suntem de parere ca textul fundamental (si cel mai relevant pentru exprimarea raportului om-timp, timp-temporalitate, istorie-istoricitate) este cel heideggerian din “*Sein und Zeit*”: “Analiza istoricitatii Dasein-ului cauta sa arate ca acest fiind (Seinde) nu este temporal intrucât se afla in istorie, ci dimpotriva, ca el exista si poate sa existe numai istoriceste (gesichtlichlich) numai pentru ca in fundamentul fiintei sale, este temporal”<sup>63</sup>.

Aceasta intrucât problema se pune astfel: pentru cine timp? Ce ar fi timpul pentru piatra? Nici piatra, nici planta, nici animalul nu exista. Numai omul exista, piatra, lemnul, scaunul nu se raporteaza la nimic; ele nu sunt decât “faptul de a fi in chip nemijlocit”, au doar calitatea de a fi inaintul unei lumi (intramundane); nu ele se raporteaza la noi, ci noi ne raportam la ele in virtutea faptului de a fi in lumea lor. Ele sunt “lipsite de lume” (weltlos), respectiv “sarace de lume” (weltram); numai omul exista, el este “plasmuitor de lume” (weltbindend) (vom observa utilizarea de catre Heidegger a expresiei “plasmuitor” – atât de indragita si de Blaga. Faptul de a fi in lume si libertatea sunt determinările existentei umane, ale modului de a fi uman (Dasein).

Istoricitatea Daseinului nu poate fi sustinuta decât pe teza “temporalitatii” acestuia: “a fi uman (fiindul uman) nu este in mod istoric (istoriceste) pentru ca se afla in istorie ci exista (si poate sa existe) in mod istoric pentru ca el este temporal (zeitlich) in insusi temelul fiintei sale. In alti termeni, Dasein nu este *in timp* (subl. M. H.) ci *este timp* (subl. M. H.)”<sup>64</sup>.

Asadar “istoricitatea” si temporalitatea” tin de “modul de a fi uman” (Dasein), de “fiinta fiindului uman” care spune, Heidegger este o echivalenta pentru fiinta istorica: “o forma abstracta de a propune fiinta istorica nu in si prin istorie”, caci “istoricitatea tine locul aici pentru <<fiinta istorica>> (subl. ns. – M. M.)”<sup>65</sup>.

Constatam, pe baza studiului bibliografic efectuat ca trecerea de la W. Dilthey la M. Heidegger, respectiv de la hermeneutica istorica a primului la viziunea fenomenologico-hermeneutica a celui din urma a insemnat mutarea accentului “de pe *lumea istorica pe istoricitate*” (subl. Al. B.). Aceasta din urma nu e in sine, nici intr-o istorie factica, nici a “spiritului obiectiv” (Hegel s.a.) ci tine de fiinta Dasein-ului, a modului de a fi al omului (de fiinta istorica, in masura in care aceasta inseamna omul) care nu poate fi inteles decât sub specia intentionalitatii – Dasein ca Dasein, “fiinta deschisului” – si a “reductiei fenomenologice” – Dasein ca “mod de a fi”, nu ca omul real”<sup>66</sup>.

d) In cadrul “fenomenologiei transcendente”, propusa de Husserl, istoria devine “lumea noastra istorica, ca “lume constitutiva” si este pentru Husserl lumea “cea obiectiva, lumea pentru toti”. O istorie proiectata filosofic ar surprinde, dupa Husserl “trei trepte ale istoricitatii”: a) “istoricitatea originara” sau istoricitatea “vietii naturale”, in care oamenii nu sunt “functionari ai unei idei de scop”; b) “patrunderea atitudinii teoretice” ca tematizare absoluta a omului cu toate motivele, normele si idealitatile (aceasta este stiinta si filosofia greaca, “cultura stiintifica sub ideea infinitatii”; c) istoria umana propriu-zisa, adica trecerea dincolo de “simpla istorie” la o “noua umanitate”, prin reorientarea filosofiei in fenomenologie”<sup>67</sup>.

Intemeietorul fenomenologiei urmareste in principal istoria spiritului, indeosebi realizarile ideatice; deci in fenomenologie istoria este in esenta istoria gândirii. La Husserl, natura istoricitatii nu se situeaza in orizontul lumii (ca la Dilthey bunaoara) ci in consecinta, mai precis in cunoastere; orizontul lumii vietii nu este altceva decât orizontul istoriei lumii: “constiinta orizontului vietii implica orizontul istoriei lumii”<sup>68</sup>.

Asocierea timp-subiectivitate este tipica pentru intuitionismul bergsonian (la care timpul real psihologic consta – dupa Bergson – in simtirea duratei traite) si pentru fenomenologie; ambele angajeaza “constiinta timpului si sensul”.

Pentru fenomenologie problema este cum sa se constituie in constiinta subiectiva a timpului, obiectivitatea temporală, obiectivitatea individuala in genere. Temporalitatea trebuie sa tolereze (pe temeiurile reductiei fenomenologice) o “intemporalitate”, cum este cea de origine matematica de pilda (in enuntul “patru este un numar par”, verbul *este* nu desemneaza un timp anume – prezent, trecut sau viitor – ci doar il pune ca un intemporal). Asadar specific fenomenologiei este ca “temporalitatea” este punere in forma universalitatii si a lui “temporal” si marcheaza specificul configuratiilor ideatice (si al formei lor conceptuale) (Al. Boboc).

Specific reductiei fenomenologice este scoaterea facticitatii din circuit (“punerea intre paranteze) si pastrarea esentei pure. Aceasta conduce la dilema: istoricitatea istoriei (respectiv rationalitatea, sensul ei) sau istoricitatea fiintei istorice? Asupra acestei dificultati trebuie sa decida conceptia despre fiinta.

Aceasta intrucât – spune Husserl – istoria este *marele factum* (subl. E. H.) al fiintei absolute si ca urmare dezbaterea trebuie integrata celei despre sensul absolut al istoriei. Caci – spune Husserl “istoria factum al fiintei absolute nu este alta pe care noi o traим, numai ca ea este ca atare *istorie inteleasa* (subl. E. H.) si in final sensul pe care-l are nu mai este cel pe care suntem pregatiti sa-l dam”.

Fenomenologia, dupa cum se poate observa, pledeaza pentru obiectivitatea sensului si a constiintei istorice: sensul este inerent “istoriei intelese” de catre subiect pentru interpretarea fenomenelor umane sub dimensiunea timpului.” Timpul in fiecare dintre noi traieste – scrie Husserl – nu este altul decât timpul istoriei omenirii... Cu aceasta si timpul istoriei este intersubiectiv”. Subiectivitate-intersubiectivitate, fiecare si lumea istorica (a celorlalti si a sa), fundeaza astfel ridicarea la temporalitate si istoricitate, fara sa fie uitata istoria si timpul. “Caci istoricitatea tine de ceea ce *este* (subl. Al. Boboc) fiinta umana in istorie (nu de istoria ca desfasurare evenimentiala, nici de modelarea intr-o istorie scrisa” (Al. Boboc).

e) Nu este de prisos, in economia acestui capitol, sa tratam problema temporalitatii si istoricitatii la L. Blaga. o vom face in sa pe scurt, in chip doar de deschidere a problemei.

Asadar, mai intâi, Blaga semnaleaza abuzul care se savârseste prin atributia insusirii istoricitatii tuturor fenomenelor naturale care se petrec in spatiu si in timp, inclusiv celor psihic-spirituale.

In acest sens, tot ce exista, orice fenomen concret, fie el fizic, biologic, psihologic, petrecându-se in timp ar fi, dupa unii teoreticieni, un fenomen istoric. Temporalitatea si singularitatea, individuala si ireversibila au fost prefacute in atribute esentiale ale fenomenului istoric. Ori, spune Blaga, “istoricitatea e un atribut pe care urmeaza sa-l rezervam unor *fenomene umane* (subl. - M. M.) de structura cu totul speciala... Istoricitatea o privim ca o dimensiune *specific umana* (subl. L. B.) si ea isi are *structurile* (subl. L. B.) ei, care desi <<devin>> in timp, nu pot fi confundate cu orice devenire”<sup>69</sup>.

Istoricitatea nu consta neaparat in “individualizare” si “ireversibilitate”. Exista istorie – spune Blaga – ce se realizeaza intr-o explozie de individualizari (când exista o tendinta precisa in acest sens) dar exista si istorie in cursul careia se manifesta o tendinta spre repetitie; aceasta sau individualizarea nu tin in chip necesar de *esenta* (subl. L. B.) fenomenului si nu constituie elemente de definitie a acestuia.

S-au emis parerea ca “istorice” ar fi numai acele fenomene care reprezinta o anumita “insemnatate”, care sunt “obiectivari” a unor “valori” sau care au o raportare la valori (Rickert). Conceptele de “traire” (Erlebnis) si “obiectivare” stau ca temei la Dilthey in actul calificarii unui fenomen ca “istoric”. Obiectia lui Blaga este ca simpla “obiectivare” a unor “trairi” (ca de pilda extazul in fata unui peisaj carpatin), “nu poate fi socotit ca un criteriu al istoricitatii, caci in cazul acesta n-am putea sa facem nici o deosebire intre fenomenul istoric si fenomenul pur psihologic spiritual, sau restrâns biografic”<sup>70</sup>.

Dupa cum am vazut mai inainte, la Dilthey, psihologia si istoria sunt vase comunicate. Ambele se “viciaza” reciproc iar confundarea si osmoza lor ii refuza lui Dilthey intrarea pe terenul definirii si delimitarii istoricitatii.

Punctul de plecare in definirea istoricitatii la Blaga il constituie teza sa cu privire la cele doua moduri de a exista ale omului: modul ontologic paradisiac (I) si modul ontologic luciferic (II). Aici, spune Blaga, este cheia, care ne deschide calea spre conceptul istoricitatii.

Dar, despre toate acestea vom discuta intr-un capitol consacrat analizei conceptului de fiinta istorica.

## NOTE

1. O. Fr. Bollnow, *La philosophie de la vie à l'époque moderne*, in vol.: *Les grandes courants de la pensée mondiale contemporaine. Les tendances principales, vol. I*, Fischbacher, Paris, 1961, p. 263, citat de Al. Boboc in *Filosofia contemporana*, Editura Didactica si Pedagogica, 1980, p. 106
2. Gh. Radu, *Introducere in filosofia istoriei*, Editura Didactica si pedagogica, Bucuresti, 1996, p. 52
3. A. Messer, *Lebensphilosophie*, F. Meiner, Leipzig, 1931, p. 172, citat de Al. Boboc in "*Filosofia contemporana*" (1980), p. 119-120
4. Al. Boboc, *lucr. cit.*, p. 107
5. Al. Boboc, *lucr. cit.*, p. 107
6. W. Dilthey, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, in: *Gesammelte Werke*, V. Band, Erste Hälfte, 6. Aufl., hrsg. Von G. Misch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1974, p. 4, in Al. Boboc, *lucr. cit.*, p. 120
7. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften...* in: *Gesammelte Schriften*, I. Band, 7. Aufl., Vandenhoeck Göttingen, 1973, p. XVIII, in Al. Boboc, *lucr. cit.*, p. 122
8. W. Dilthey, *Die Abgrenzung der Geisteswissenschaften*, in: *Gesammelte Schriften...* trad. de Al. Boboc in: *Filosofia contemporana in texte alese si adnotate*, p. a II-a, Bucuresti, 1988, p. 109
9. *Idem*, p. 110
10. *Ibidem*, p. 110
11. *Ibidem*, p. 111
12. C. I. Gulian, *Axiologie si istorie in gândirea contemporana*, I, Editura Academiei, Bucuresti, 1991, p. 39
13. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Berlin-Leipzig, 1921, vol. III, p. 121, in C. I. Gulian, *lucr. cit.*, p. 40
14. C. I. Gulian, *lucr. cit.*, p. 41
15. *Idem*, p. 41
16. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in: *Gesammelte Schriften*, VII. Band, Verlag in Al. Boboc, "*Adevar si constiinta istorica*", E. P., Bucuresti, 1988, p. 103
17. W. Dilthey, *Die Abgrenzung...*, in Al. Boboc, *Filosofia contemporana in texte alese si adnotate*, p. II, Bucuresti, 1988, p. 116
18. Al. Boboc, *Adevar si constiinta istorica*, E. P. Bucuresti, 1988, p. 100
19. *Idem*, p. 101
20. *Ibidem*, p. 20
21. H. E. Gadamer, *Wahrheit und Methode Grundzüge einer phylosophischen Hermeneutik* (1960), 4. Aufl., Tübingen, J. C. B., Mohr, 1975, in Al. Boboc, *Adevar...*, p. 103
22. A. Marga, *lucr. cit.*, p. 58
23. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften...*, in C. I. Gulian, *lucr. cit.*, p. 41
24. N. Bagdasar: W., *Dilthey, Istoria filosofiei moderne*, vol. III, Societatea Româna de Filosofie, Bucuresti, 1938, p. 342
25. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften...*, in: *Istoria filosofiei moderne*, vol. III, S. R. F., Bucuresti, 1938, p. 343
26. \* \* \*, *Istoria filosofiei moderne*, p. 344
27. N. Bagdasar, *Filosofia contemporana a istoriei*, S. R. F., Bucuresti, 1930, p. 28-29
28. Friederich Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Vierter Teil, p. 551, in: Al. Boboc, *Filosofia contemporana...* p. 121
29. Adam Schaff, *Istorie si adevar*, trad. de Al. Boboc si I. Mihailescu, E. P., Bucuresti, 1982, p. 120
30. \* \* \*, *Dictionar de filosofie*, E. P. Bucuresti, 1978, p. 548-549 si Flew, A., *Dictionar de filosofie si logica*, Editura Humanitas, Bucuresti, 1996, p. 274-275
31. A. Schaff, *lucr. cit.*, p. 121
32. *Idem*, p. 121

33. *Ibidem*, p. 122
34. A. Marga, *lucr. cit.*, p. 18
35. Manfred Riedel, *Comprehensiune sau explicare?* Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1989, p. 121
36. *Idem*, p. 122
37. *Ibidem*, p. 127
38. A. Marga, *lucr. cit.*, p. 125
39. *Idem*, p. 201
40. *Ibidem*, p. 208
41. Karl Popper, *Mizeria istoricismului*, Editura CEU, Press, Bucuresti, 1996, p. 27
42. *Idem*, p. 82
43. G. H. von Wright *Erklären und Verstehen*, Fischer, Franckfurt aim Main, 197, p. 40-41, in A. Marga, *lucr. cit.*, p. 259
44. A. Schaff, *lucr. cit.*, p. 162
45. *Idem*, p. 137
46. *Ibidem*, p. 147
47. *Ibidem*, p. 149
48. *Ibidem*, p. 252
49. *Ibidem*, p. 263
50. *Ibidem*, p. 265
51. G. F. W., Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, E. A., Bucuresti, 1968, p. 8
52. R. Aron, *Introducere in filosofia istoriei*, p. 116, in A. Schaff, *lucr. cit.*, p. 281
53. *Idem*, p. 251
54. *Ibidem*, p. 154
55. *Ibidem*, p. 157
56. *Ibidem*, p. 122
57. G. W., Montgomery, *lucr. cit.*, p. 22-23
58. Al. Boboc, *Adevar si constiinta istorica*, E. P., Bucuresti, 1988, p. 162
59. *Idem*, p. 156-157
60. *Ibidem*, p. 163
61. C. R. Motru, *Timp si destin*, Editura Saeculum I. O. si Vestala, Bucuresti, 1996, p. 69-70
62. L. Blaga, *Fiinta istorica*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977, p. 198
63. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, in Al. Boboc, *Adevar si constiinta istorica*, p. 164
64. *Idem*, p. 164-165
65. Al. Boboc, *Adevar...*, p. 165
66. *Idem*, p. 119-120
67. Al. Boboc, *Fenomenologia si stiintele umane*, E. P., Bucuresti, 1979, p. 72
68. L. Landgrebe, *Phänomenologie und Gesichte*, in Al. Boboc, *Fenomenologia si stiintele umane*, p. 77
69. L. Blaga, *Fiinta istorica...*, p. 26
70. *Idem.*, p. 31