

Landschappen van tijd

Wouter Kusters

Bachelorscriptie

Studentnummer: 8419256

Eerste begeleider: Antoine Mooij

Tweede begeleider: Jan van Ophuijsen

Inhoudsopgave

1	Inleiding.....	3
1.1	Begin.....	3
1.2	Metaforiek en methode.....	3
1.3	Vooruitblik.....	4
2	Aarde.....	6
2.1	Inleiding.....	6
2.2	Aristoteles en de aarde.....	6
2.3	De biologische klok.....	8
2.4	Chronopathologie.....	9
3	Lucht.....	12
3.1	Inleiding.....	12
3.2	Aristoteles en de lucht.....	13
3.3	Drie eeuwigheden.....	13
3.3.1	Aardse eeuwigheid.....	13
3.3.2	Vloeibare eeuwigheid.....	15
3.3.3	Luchtige eeuwigheid.....	17
4	Water.....	20
4.1	Inleiding.....	20
4.2	Aristoteles en het water.....	20
4.3	Husserl.....	21
4.3.1	Inleiding.....	21
4.3.2	Het heden.....	23
4.3.3	Retentie en protentie.....	24
4.3.4	Constitutie van objectieve tijd.....	25
4.3.5	Bron van de tijd.....	26
4.3.6	Conclusie en kritiek.....	26
4.4	Binswanger.....	27
4.4.1	Inleiding.....	27
4.4.2	Melancholie.....	28
4.4.3	Manie.....	30
4.4.4	Wahn.....	32
4.5	Conclusies.....	35
4.5.1	Stroom en stromingen.....	35
4.5.2	Watervormen.....	37
4.5.3	Watermanagement.....	38
5	Vuur.....	40
5.1	Inleiding.....	40
5.2	Aristoteles en het vuur.....	40
5.3	Deleuze.....	42
5.3.1	Inleiding.....	42
5.3.2	Gewoontevorming.....	45
5.3.3	Kegel.....	46
5.3.4	Kristallen.....	49
5.3.5	Alternatieve tijdreizen.....	51
5.3.5.1	Inleiding.....	51
5.3.5.2	Ruimtetijd.....	52
5.3.5.3	Tijdreizigers.....	53
5.4	Conclusie en kritiek.....	58
6	Conclusie en vervolg.....	61
7	Literatuur.....	64

1 Inleiding

“Everything happens as if the universe were a tremendous memory”

-- Deleuze (1988 [1966]: 77) –

1.1 Begin

“Die Schwierigkeit, einen Anfang zu machen, tritt aber zugleich damit ein, da ein Anfang als ein Unmittelbares seine Voraussetzung macht oder vielmehr selbst eine solche ist”, schreef Hegel (1830) in de Inleiding van zijn *Enzyklopädie*. En hij had gelijk: ieder begin is een keuze en sluit andere beginpunten uit. Ieder begin veronderstelt een belang, een legitimatie of motivatie voor juist dat ene begin en niet een ander. En ieder begin leidt naar een vervolg en een einde, dat anders zou zijn als er voor een ander begin was gekozen.

Deze scriptie gaat over tijd, dus tijd is het begin. Maar dan heb je nog geen begin, want tijd zelf is niet een eenduidige term. Tijd speelt bij Kant een geheel andere rol dan bij Husserl, Aristoteles of Augustinus. Een mogelijkheid zou zijn om het denken over tijd in zijn historische ontwikkeling te volgen. Een dergelijke benadering zou suggereren dat er een logische ontwikkeling van het tijdsbegrip zou zijn, een opeenvolging van denkers die allen een steentje bijdragen aan een groeiend begrip over tijd. Eindpunt van het denken over tijd zou dan een grote synthese zijn, of een overzicht van onoplosbare tegenstellingen, ontstaan in de geschiedenis. Echter, het denken over tijd kent net als het denken over andere filosofische concepten niet een dergelijke rechte lijnige vooruitgang. Een andere mogelijkheid zou zijn om één enkele opvatting over tijd – bijvoorbeeld een fenomenologische of een analytische – te kiezen, en deze te becommentariëren.

Mijn benadering is een andere. Mijn reflecties over tijd worden gevoed door de verwondering over de diversiteit aan tijdservaringen en tijdsopvattingen. Dat betekent dat ik me niet met één enkele tijdsfilosofische school zal bezighouden, noch met een geschiedmatige benadering, waarin de diversiteit aan tijdservaringen zou ondersneeuwen ten behoeve van filosofische compleetheid. Ik heb vier uiteenlopende tijdsfilosofieën uitgekozen die volgens mij alle vier een poging doen om ‘tijd’ te verklaren, te duiden en nader te articuleren, en die alle vier in staat zijn om variatie in tijdservaring een plek in de filosofie te geven. Deze vier zijn 1) de filosofie van de ‘objectieve tijd’, zoals die, door Aristoteles begonnen, later werd ontwikkeld door Newton en in de natuurwetenschappen; 2) de filosofie van de ‘tijd als eeuwigheid’ van Parmenides, Plato en Plotinus; 3) de filosofie van de fenomenologische of subjectieve tijd, van met name Husserl; 4) de filosofie van het differentiedenken van Deleuze. Ik werk deze vier uit om te bekijken of en hoe ze afwijkende tijdservaringen kunnen duiden. Af en toe maak ik ook vergelijkingen tussen deze vier. Mijn doel is echter niet om de precieze historische ontwikkeling of verhouding tussen deze vier te reconstrueren. Ik gebruik en interpreteer deze vier benaderingen en pas ze eventueel aan om zo goed mogelijk tijdservaringen te kunnen duiden.

1.2 Metaforiek en methode

Mijn methode om de vier tijdsfilosofieën te beschrijven en uit te werken verschilt van de gebruikelijke aanpak doordat ik een breder spectrum aan intuïties over tijd hierin betrek. Gewoonlijk worden alleen *common sense* intuïties gearticuleerd. Bijvoorbeeld, voor Aristoteles is het een onuitgesproken vooronderstelling dat er maar één tijd is, die overal is, en voor Husserl is het een vooronderstelling dat tijd ‘vloeiend’ is en ‘continu’. Op basis van dergelijke intuïties of zoals Husserl ze noemt *a priori Zeitgesetze* worden filosofische theorieën gebouwd, waarbij de intuïties zelf niet meer ter discussie staan. ‘Afwijkende’

intuities of ervaringen van tijd in bijvoorbeeld schizofrenie of depressie – zoals het gevoel dat de tijd stilstaat, dat de richting van de tijd beïnvloed kan worden, dat er meerdere verledens tegelijk bestaan, etc. – kunnen vervolgens aan de hand van de normale intuities en bijbehorende filosofie worden beoordeeld. In deze scriptie probeer ik echter meer dan de gebruikelijke intuities over tijd een plaats te geven en recht te doen aan buitenissige tijdservaringen. Een kritiek hierop zou kunnen zijn dat schizofrene tijdservaringen gewoonweg ‘niet kloppen’, echter iets soortgelijks zou je kunnen beweren van de normale intuities over tijd en de filosofie die zich daarop baseert.

Ik confronteer dus vier tijdsfilosofieën met een variatie aan tijdservaringen. Daartoe geef ik beschrijvingen, uitleg en commentaar op de vier tijdsfilosofieën. Dit is het historisch-interpretierend aspect van deze scriptie. Daarnaast probeer ik de vier filosofieën zo te buigen dat ze iets kunnen zeggen over de afwijkende tijdservaringen. Dat is het praktisch-filosofisch aspect van deze studie. Bij dit alles maak ik gebruik van vier beelden die bij de vier filosofieën aansluiten: aarde bij de objectieve tijd, lucht bij de Plotinische tijd, water bij de fenomenologische tijd en vuur bij de Deleuziaanse tijd.

Deze vier elementen zijn geen filosofische concepten, maar oude veelgebruikte metaforen. Ik gebruik ze om mijn verhaal over tijd in te delen, te illustreren en wat begrijpelijker te maken. Daarnaast dient het gebruik van deze metaforen dus ook als ‘brug’ naar de diverse alledaagse en minder alledaagse tijdservaringen, die nog veel duidelijker getekend zijn door metaforisch taalgebruik. Deze metaforen zijn niet zomaar willekeurige labels, maar duiden ieder op een bepaalde houding en een bepaalde opvatting jegens tijd. Aarde: tijd staat stil, is meetbaar en beheersbaar. Lucht: tijd is onbevattelijk, etherisch en hemels. Water: tijd stroomt, naar je toe, en van je af. Vuur: tijd is een grillige kracht, en geeft en neemt energie. Hiertegen zou kunnen pleiten dat het ‘slechts’ metaforen zijn, en dat pas als deze zijn omgewerkt tot heldere filosofische concepten, en gerelateerd aan en ingevoegd in de filosofische traditie, ze mogen worden gebruikt. Ik zie het anders: geen enkele taal en geen enkele filosofie kan geheel helder en eenduidig zijn en het stellen zonder een zekere vaagheid van wege een metaforische overdracht uit een ander domein. Sterker nog, na bestudering, analyse en ‘deconstructie’ van veel filosofie - en met de filosofie van de tijd al helemaal, zoals we nog zullen zien - blijkt er vaak een zekere metaforische spanning onder te liggen, die verder onarticuleerbaar blijft. Dat is op zich niet bezwaarlijk en het wordt dikwijls ook erkend. Husserl (1966: 75) als vertegenwoordiger van de watertijd schrijft bijvoorbeeld: “Wir können nicht anders sagen als: Dieser Fluss ist etwas, das wir nach dem Konstituierten so nennen, aber es ist nichts zeitlich "Objektives". Es ist die absolute Subjektivität und hat die absoluten Eigenschaften eines im Bilde als "Fluss" zu Bezeichnenden, in einem Aktualitätspunkt, Urquellpunkt, “Jetzt” Entspringenden usw. Im Aktualitätserlebnis haben wir den Urquellpunkt und eine Kontinuität von Nachhallmomenten. **Für all das fehlen uns die Namen.**”

1.3 Vooruitblik

Ik begin in hoofdstuk 2 met de aardetijd, omdat deze het eenvoudigst te begrijpen is, en in de andere drie hoofdstukken ook wordt voorondersteld. Daarna behandel ik de luchtijd, omdat hiervoor niet meer bekend hoeft te worden verondersteld dan de aardetijd. De twee andere hoofdstukken zijn aanzienlijk langer, omdat ze complexere soorten filosofie zijn, en omdat ze beter gebruikt kunnen worden (en inderdaad – zie paragraaf 4.4 – gebruikt zijn) om afwijkende tijdservaringen te duiden. Eerst, in hoofdstuk 4, behandel ik de fenomenologische watertijd, om in hoofdstuk 5 te eindigen met de complexe tijdsfilosofie van Deleuze – die alledrie de eerdere tijdsfilosofieën voorondersteld. Tot slot maak ik nog wat concluderende afsluitende opmerkingen in hoofdstuk 6.

De vier hoofdstukken hebben eenzelfde opzet. Ik geef eerst een quasi-allegorische beschrijving van een denkbeeldig Eiland waar men zich steeds op een nieuw element (aarde, lucht, water en vuur) focust om 'iets' met tijd te doen. Deze stukjes geven een soort 'sfeer' of motivatie aan voor het gebruik van de verschillende elementen en de uitwerking in verschillende filosofieën.

Na deze verhalende stukjes bespreek ik iedere keer de definitie van Aristoteles van tijd uit de Fysica: 'Tijd is het getal van de beweging in termen van voor en na'. Deze definitie en de verdere uitleg van Aristoteles wordt veelal gebruikt in een 'objectieve' (aarde-)tijdsopvatting. In hoofdstuk 2 werk ik deze definitie ook verder uit in die richting. Met deze definitie kunnen we echter ook de andere drie kanten op. We kunnen focussen op wat een getal nou eigenlijk is, en wat de mogelijksvoorwaarden zijn om een moment zelf als een 'voor' of 'na' op te kunnen vatten. Dan belanden we bij de watermetafoor en in de fenomenologie. Ten tweede kunnen we, in plaats van op de verschijning van een enkel getal, focussen op de structuur of de formule die alle getallen in zich verenigt, en op de eenheid van het ogenblik, waarin de verscheidenheid in 'eerdere' en 'latere' ogenblikken wordt opgeheven. Dan komen we bij de luchtmetafoor, en in het idealisme van Parmenides, Plato en Plotinus. Ten derde kunnen we op de beweging focussen, en tijd – naast ruimte - als een van de twee aspecten van beweging beschouwen. Beweging is dan de relatie tussen tijd en plaats, en krijgt een differentiaal getal, dat de limiet of de 'afgeleide' is van de bewegingsfunctie. Dan zijn we bij het differentiedenken en de metafoor van het vuur. Hier moet ik de lezer wel bij 'waarschuwen': terwijl mijn uiteenzettingen van Plotinus', Husserls en Deleuze's tijdsfilosofieën als doel hebben om inzicht te krijgen in wat deze drie voor ideeën over tijd hebben, is mijn gebruik van Aristoteles heel anders. Ik gebruik (bijna) alleen zijn definitie, en pretendeer in het geheel niet dat ik iets over Aristoteles' tijdsopvatting zelf verduidelijk.

Na de eilandallegorie en de Aristotelische prelude ga ik in ieder hoofdstuk verder in op de verschillende tijdsfilosofieën, en meer naar het eind toe behandel ik de manier waarop 'afwijkende tijdservaringen' kunnen worden geduid.

2 Aarde

"The only reason for time is so that everything does not happen at once".

~ Albert Einstein ~

2.1 Inleiding

Het eiland is groot en wordt vooral bewoond door landbouwers. Het is niet extreem dichtbevolkt, maar zeker ook niet uitgestorven. Men bewerkt de grond: het ene seizoen zaait men in, het andere wordt geoogst, en daartussendoor wordt gefeest, drijft men handel, en leeft men wat voort zoals dat gaat.

In het centrum van het eiland ligt de Stad, met daarin het hof van de koning, de paleizen van de bestuurders en de pakhuizen van de handelaren. Wie moet besturen moet ook plannen, de situatie in ogenschouw nemen, inschattingen maken en organiseren. Wegen moeten worden aangelegd en belastingen moeten rechtvaardig verdeeld worden en berekend. Daartoe moeten het land, de mensen en de natuur in kaart worden gebracht. Waar en wanneer is de beste oogsttijd, hoe kan men het beste het land bereizen? Om dergelijke vragen te bepalen kijkt men rond en meet men de natuur op. In de metingen blijkt het ene dorp één dag reizen te zijn, het andere twee, en de verste einders van het eiland blijken anderhalve maanstonde te zijn.

Misschien zijn er op dit eiland naast zonnewijzers en zandlopers ook wel kalenders, of mechanische klokken. Dit zijn allemaal instrumenten om de tijd te meten met als doel de menselijke omgeving beter te beheersen. Hoe beter men de tijd meet, hoe beter men weet wat de tijd precies is. Zo denken velen op het eiland.

De tijd die zo gemeten wordt is verbonden met de ruimte, met afstanden op de aarde, met herhaling en regelmaat. De tijd die het duurt om van de Stad tot het ene dorp te komen is **drie maal zoveel** als die tot het andere dorp. Uitgestrektheid en verspreidheid in de ruimte wordt gerelateerd aan uitgestrektheid van tijd.

Ik steven hier af op een opvatting van tijd die afhankelijk van het filosofisch begrippenapparaat kosmologisch, fysisch, extern, objectief of statisch wordt genoemd. Dit is een tamelijke *common sense* visie. In de meeste wetenschappen is dit de gangbare tijdsconceptie, en in veel filosofie is deze opvatting ook impliciet of expliciet aanwezig. Deze tijdsopvatting – net zo als de andere drie die ik hier bespreek - is al terug te vinden bij Aristoteles.

2.2 Aristoteles en de aarde

Tijd, zo beweert Aristoteles in de Fysica, deel 4, heeft iets te maken met de beweging van een voorwerp in de ruimte, want zonder beweging geen tijd. De beweging waar tijd een aspect van is, is echter niet de specifieke beweging van een gegooide steen of een ambtenaar die de belastingen komt innen, want tijd is overall, onafhankelijk van grillige, snelle of trage bewegingen.

Bij beweging kan je zeggen dat een bewegend ding van de ene naar de andere plaats gaat, dat er een 'eerdere' en een 'latere' plaats is. Tijd is een ander aspect van beweging dan ruimte, maar ook wat betreft tijd kan je zeggen dat er een eerder en een later is. In de Fysica deel 4.11 zegt Aristoteles:

“The distinction of 'before' and 'after' holds primarily, then, in place; and there in virtue of relative position. Since then 'before' and 'after' hold in magnitude, they must hold also in movement, these corresponding to those. But also in time the distinction of 'before' and 'after' must hold, for time and movement always correspond with each other. The 'before' and 'after' in motion is identical in substratum [het bewegend voorwerp, WK] with motion yet differs from it in definition, and is not identical with motion.

Dit lijkt raadselachtig omdat ‘voor’ en ‘na’ zelf al temporele woorden zijn, maar voor Aristoteles zijn het dat dus niet, maar termen die so wie so, nog los van de tijd, aspecten van verandering aanduiden. Wanneer we nu een ‘voor’ en een ‘na’ vaststellen, twee ogenblikken, dan kunnen we dat wat ertussen ligt een stuk afgemeten tijd noemen. Aristoteles zegt:

“But we apprehend time only when we have marked motion, marking it by 'before' and 'after'; and it is only when we have perceived 'before' and 'after' in motion that we say that time has elapsed. Now we mark them by judging that A and B are different, and that some third thing is intermediate to them. When we think of the extremes as different from the middle and the mind pronounces that the 'nows' are two, one before and one after, it is then that we say that there is time, and this that we say is time. For what is bounded by the 'now' is thought to be time—we may assume this.”

Uit deze passage volgt dat tijd uitgestrekt is; het kan immers begrensd worden door twee ogenblikken. Daarna vervolgt hij met de definitie van tijd en een uitwijding over het getal in deze definitie:

“For time is just this-number of motion in respect of 'before' and 'after'. Hence time is not movement, but only movement in so far as it admits of enumeration. A proof of this: we discriminate the more or the less by number, but more or less movement by time. Time then is a kind of number. (Number, we must note, is used in two senses-both of what is counted or the countable and also of that with which we count. Time obviously is what is counted, not that with which we count: there are different kinds of thing.) Just as motion is a perpetual succession, so also is time.”

Het getal van de beweging moet niet worden opgevat als een abstract getal, dat **gelijk** is aan de tijd. Het getal lijkt meer op wat een watermolen of waterklok produceert die bij iedere ronddraaiing één optelt.

Door tijd aan het tellen te koppelen hebben we hier de opmaat voor de veel latere discussie tussen Newton, Clarke en Leibniz over ‘absolute tijd’ en ‘relatieve tijd’. Beeldend gesproken kunnen we ons alle bewegingen en gebeurtenissen voorstellen als aanhechtend en in gang zettend van een **tijds**molen (of eigenlijk: klok), die bij elke ronddraaiing een stukje tijd “creëert” of “aangeeft”. Wanneer we de tijds molen een getallenreeks laten **creëren**, is de tijd afhankelijk van de voorwerpen en hun beweging, en spreken we over relatieve tijd (Leibniz). Wanneer we de oplopende getallen laten verwijzen naar iets als ‘tijd’, hebben we een absolute tijd (Newton), **waarbinnen** beweging plaatsvindt, maar waarbij de tijd niet afhankelijk is van die beweging.

Bij deze interpretatie van Aristoteles is tijd iets van de buitenwereld. Het is een kenmerk van de *physis*, de natuur. In de latere natuurwetenschap is dit ook de overheersende visie. Er zijn wel verschillende varianten van: in de relativiteitstheorie is de ‘snelheid’ van tijd gerelateerd aan ruimte, massa en zwaartekracht. In nog modernere natuurwetenschap wordt gesproken

over deeltjes die ‘teruggaan’ in de tijd. Ondanks de verschillen blijft de kern steeds hetzelfde: tijd is iets dat meetbaar, deelbaar en onderzoekbaar is, en uit empirisch onderzoek kan steeds beter inzicht worden verkregen in wat tijd is.

Deze interpretatie is goed verenigbaar met Aristoteles’ visie in de *Fysica*. Op andere plaatsen van zijn werk, en met andere interpretaties van de definitie in de *Fysica* (die ik in volgende hoofdstukken zal geven), zijn echter heel andere visies op tijd mogelijk.

2.3 De biologische klok

Maar waar staat zo’n tijdsmolen? In de tijd van Aristoteles leek de omgang van de hemellichamen een regelmatige kosmische molen. Uren, dagen en seizoenen waren de periodes die als vaste ijkperiodes werden genomen. De tijd werd in de loop der tijden steeds verder geüniformeerd. Er werd van de wisselende lengte van lange en korte dagen geabstraheerd, en er kwam langzaam een universele maat. Nog veel later zou de halveringstijd van een scheikundig element de standaard worden van de tijd.

De ritmes van de dode en levende natuur kunnen met behulp van een uniforme universele tijd met elkaar worden vergeleken. Gecoördineerde acties, zoals het bouwen van een huis, of het plannen van een militaire operatie, vereisen dat de deelnemers aan zo’n actie zich onderschikken aan de uniforme tijd. De leverancier van raamkozijnen mag pas na drie en een halve dag komen, nadat de eerste metselaars alweer verdwenen zijn, en de vooruitgeschoven voorpost van het leger moet tussen vier en vijf uur na het bevel in actie komen, om zo zich in het grotere plan te schikken.

De regelmatige bewegingen in de natuur geven als vanzelf de tijd aan. De kozijnleverancier hoeft slechts drie maal de zon te zien opgaan alvorens in actie te komen. De frontsoldaat vertrouwt op een representatie van die ‘natuurtijd’ wanneer hij zenuwachtig op zijn horloge kijkt.

In de natuurtijd vormen de bewegingen en ritmes een ‘organisch geheel’. Bij een lage stand van de zon trekken de bijen vanzelf naar de paarse bloemen, en als de zon op zijn hoogste punt staat, dan vliegen ze verder naar de gele bloemen. De kosmologische (tijds)orde van de planeten en sterren is geïncorporeerd in de levende natuur.

Het dag- en nachtritme - veroorzaakt door de draaiing van de aarde - heeft een letterlijk organische tegenhanger in de biologische klok van zoogdieren en mensen, die als vanzelf een slaap- en waakritme hebben. Deze klokken lopen niet allen gelijkmatig, en zijn te beïnvloeden door nieuwe ritmes uit de buitenwereld. Wie iedere dag zijn wekker op hetzelfde tijdstip zet, zal na verloop van tijd net even voor het afgaan van de wekker wakker worden.

Het lichaam kent vele klokken. Sommige hebben te maken met het snelle ritme van de ademhaling en de hartslag. Andere biologische klokken tikken langzamer en coördineren lichamelijke veranderingen en interacties met de buitenwereld, zoals wanneer de puberteit is ingetreden. Deze klokken tikken in harmonie. De boer krijgt als vanzelf zin om te zaaien als de lente arriveert, en voelt feestkriebels na de oogst. De jongeman verlaat, als zijn tijd daar is, het dorp op zoek naar een geschikte partner. Als vanzelf ontstaan er geritualiseerde gewoontes. De jongeling mag alleen naar dat ene dorp en niet het andere, en slechts als hij een officieel gesanctioneerde leeftijd heeft bereikt. De ritmes van de rituelen weerspiegelen de ritmes van de natuur. Je schikken in de rituelen en de orde zoals die in stand wordt gehouden door de priesterkaste is je schikken en voegen naar de natuur, die je zelf bent.

Deze ritmes zijn in harmonie met elkaar, en ‘gesynchroniseerd’. Dat wil zeggen, ze worden beschouwd als delen of aspecten van het Universeel-Kosmische Tijdsritme – er is maar één tijd. De kosmos is als een kloppend hart, de physis omvat dode, levende en menselijke natuur. Dit is de aardetijd waarin de ritmes van de aarde, de hemellichamen en de mensen in harmonie zijn met elkaar. De aarde is de *Grund* en het zal pas heel veel later zijn – na opstijging naar de eeuwige luchtijd, en na de interiorisering in psychische watertijd – dat er dissonanten optreden, de ritmes uit elkaar vallen, en achter iedere harmonie en overeenstemming, disharmonie en differentie wordt gezien, in de vuurtijd van Deleuze.

2.4 Chronopathologie

Een zonsverduistering kon het vertrouwen in de natuurlijke tijdsorde schaden. En later toen bleek dat de zon één van vele sterren was, en de lengte van de dag op aarde een andere was dan op Mars of Venus, werd de tijdsorde verder ‘naar achteren’ geplaatst. Net als de ruimte zou het het onbeweeglijk decor worden op de voorgrond waarvan gebeurtenissen zich zouden afspelen. De handelingen van de ‘acteurs’ kunnen alleen goed op elkaar worden afgestemd, als ze dit uniforme tijd-ruimte-decor accepteren. Als een figurant vijf minuten op het toneel moet staan – om het verhaal adequaat en zinnig te laten verlopen – om daarna het toneel te verlaten, moet hij dat na vijf ‘echte’ minuten doen. Dat zijn vijf minuten van de universele klok op de achtergrond, of vijf minuten zoals hij die op zijn eigen horloge ziet, of vijf minuten die voorbij zijn wanneer een souffleur hem influistert dat ze verstreken zijn, of desnoods vijf minuten op zijn biologische klok, die net zo ‘natuurlijk’ is als de universele klok.

Soms zingt iemand uit de maat. In een harmonie van stemmen kan een dissonant opklinken, die dissonant is, omdat zijn ritme en beweging niet in het geheel passen, volgens de regels van het geheel. Wie geen maat kan houden, kan maat worden geleerd. Lukt dat niet, dan volgt verwijdering uit het koor.

Ritmes spelen zich af ‘in de tijd’. En de tijd speelt zich af in Aristoteles’ (abstracte) waterklok. Onregelmatige ritmes, vertraagde of versnelde ritmes zijn andere termen voor de soorten van relatie tussen de ene (bijvoorbeeld biologische) klok, en de andere (Aristoteles’ universele waterklok).

Een ‘normale’ tijdservaring is er één waarbij het persoonlijk ritme niet uit de pas loopt met het wereldritme. ‘Chronopathologie’ is de studie van abnormale tijdservaringen, waarbij het ritme, of de biologische klok niet op gebruikelijke wijze is afgestemd op de wereldklok. Payk (1979) in zijn studie naar afwijkende tijdservaringen geeft in het eerste deel van zijn *Mensch und Zeit* een overzicht – of beter gezegd, een opsomming - van allerlei tijdsopvattingen. Wanneer hij later in zijn boek gestoorde tijdservaringen bespreekt is desalniettemin zijn onuitgesproken uitgangspunt dat de tijd van de natuur (de aardetijd) de norm is, en het tijdsritme van mensen in ‘normale’ gevallen daar mee in harmonie dient te zijn.

Ieder ritme heeft zijn eigen karakter. Een waterklok in een woeste bergbeek zal sneller tikken dan die in een langzaam vloeiende rivier. De tijd vliegt om voor wie ingespannen bezig is, en in een ‘flow’ zit. En omgekeerd - in de wachtkamer voor de tandarts - kruipt de tijd voort. Gewend aan hoe het klokje thuis tikt en ook buitenshuis, weten mensen toch aardig hun eigen ervaren tijdsritme te synchroniseren met de wereldtijd. Maar soms ook niet. Payk bespreekt allerlei gevallen van afwijkende tijdservaringen. Opgesloten door een aardbeving berichtten drie jongemannen dat ze dachten dat ze vier of vijf dagen op redding hadden gewacht, terwijl het er ‘in feite’ achttien waren (Payk, 1979: 48). Een alcoholicus in delirium ervoer een bad

van een kwartier als enkele seconden en een scheepstocht van een uur als twee minuten. Omgekeerd ervoer een hysterische patiënt die een hyoscine-injectie had gekregen tien minuten als een uur en uren als maanden. Naast dergelijke extremen beschrijft Payk allerlei omstandigheden en persoonlijkheidstypes die in experimenten een bepaalde duur als hetzij te hoog hetzij te laag schatten.

Een extreem geval van verlangzaming is dat de tijd stil staat. Het ritme van de persoonlijke klok is dan geheel opgehouden. In de wereld is nog wel een klok, maar hierop is de persoon niet meer betrokken. Payk (1979: 75) zegt: Im Extremfall kommt es zu einem quälenden Stillstand der Zeit, wie ihn beispielsweise eine Patientin von Kloos erlebte: "...die Uhr läuft leer...alles steht still...die Zeit ist verloren." Dit is lastig te duiden. De patiënte zal ongetwijfeld nog ademen, haar hart zal nog slaan, en ze zal ook de zon nog zien opkomen. Wellicht is haar biologische klok 'stuk'. Maar waarschijnlijk is er meer aan de hand. Net als in het geval van de tandarts lijken andere factoren van meer psychische aard een rol te spelen, die alleen met andere tijdsopvattingen geduid kunnen worden.

Payk (1979: 75) vervolgt: "Im Gegensatz zum glückerfüllten Ekstatiker leidet der Depressive unter dem Verlust des Erlebens fließender Zeit." Ergens is dat vreemd, als de tijd niet meer stroomt, dan stroomt hij ook niet meer naar de afgrond, de dood bestaat dan ook niet meer. Toch is de depressieve daar niet vrolijk onder. Anderen, psychotici en schizofrenen kunnen wel iets positiefs ervaren bij het stilstaan van de tijd. Payk (1979: 74) schrijft: "Über den Zeitstillstand einer schizophrenen patientin liess sich Fischer (1929) wie folgt berichten: "...ein entsetzlicher Schmerz fuhr mir in den Kopf, und die Zeit stand still...dann floss sie wieder wie früher fort...aber diese stillstehende zeit war wie eine Pforte." Wolfs (1963) Angaben zufolge schilderte ein Psychotiker: "...Ich trage ewig das Glück...Die Unendlichkeit in sich selbst hat mich erlöscht..." Jahre später: "...Ewig, ewig will ich das Glück tragen..."

We zitten nog op land, op de vaste grond, de aarde, en hebben als referentiekader nog steeds de waterklok, waarbij we op de regelmaat van het tikken van de klok letten en niet op het stromen van het water. Het 'verkeerd' schatten van een verstreken periode betekent hier dat de eigen (biologische, organische of psychische) klok niet geheel overeenstemt in ritme met de wereldklok. Wie de zon ziet ondergaan, kan dat melden. Maar als het nacht is, en de zon afwezig, blijkt de eigen natuurklok niet geheel afgesteld te zijn op de beweging van de zon.

Veel tijdsstoornissen die Payk beschrijft hebben niet met de snelheid van de tijd te maken, maar met afwijkende houdingen ten opzichte van verleden en toekomst, zoals die voorkomen in depressie, psychose, het Korsakov-syndroom etc. Echter, zolang we nog de aarde-metafoor gebruiken, met de objectieve externe statische tijdsopvatting, kunnen we daar niets over zeggen. Het verschil tussen heden, verleden en toekomst is niet te begrijpen met de aarde-metafoor. Bij Aristoteles spelen deze aspecten van tijd wel een rol, en in volgende hoofdstukken zal ik Aristoteles dan ook op andere manieren interpreteren. In de stricte 'natuurkundige' visie op (aarde-)tijd is er echter slechts een natuurlijke orde en zijn er natuurlijke ritmes, maar is zoiets als een essentieel verschil tussen verleden en toekomst onmogelijk. Wel zijn er 'toevallige' verschillen. In de 'natuurkundige' visie op tijd wordt het verschil tussen de open – onbekende - toekomst en het gesloten – bekende – verleden gezien als hetzij een toevallig gebrek aan kennis, hetzij een kenmerk van de taal met zijn werkwoordsvervoeging, hetzij als beperktheid van het bewustzijn. Het verschil tussen verleden, heden en toekomst wordt echter in geen enkele natuurkundige visie beschouwd als iets dat essentieel bij de tijd hoort (verg. Gale 1968 voor verdere uiteenzetting van deze problemen en mogelijke oplossingen binnen de 'aardetijd'). Binnen een stricte aarde-tijds-

opvatting kunnen daarom alleen die ‘afwijkende tijdservaringen’ geïdentificeerd worden die iets met ‘afwijkende ritmes’ te maken hebben.

De aarde is het element van de physis. Hierin is altijd verandering, beweging en ritme. Het ‘tempo’ en de relaties tussen verschillende ritmes varieert, maar het is op aarde, binnen de physis, moeilijk voorstelbaar dat er geen beweging is. Om te begrijpen hoe toch kan worden ervaren (of bedacht) dat er geen tijdsverstrijken is – en geen beweging - moeten we naar een volgend element, dat van de lucht.

3 Lucht

"The soul is created in a place between Time and Eternity: with its highest powers it touches Eternity, with its lower Time."

Meister Eckhart

3.1 Inleiding

Niet alles verliep even vlekkeloos en regelmatig op het eiland. Er was al een keer een zonsverduistering geweest, die het vertrouwen van de landbouwers in de regelmaat van de bovenmaanse bewegingen op de proef stelde. Zo'n zonsverduistering kon worden uitgelegd in een verhaal over de kosmos waarin verschillende krachten, stemmen en personen harmonieus in een eeuwigdurende dans om elkaar heen cirkelden. De zonsverduistering werd een vingerwijzing dat men zich beter diende te schikken naar de natuurlijk-mythische orde.

Maar ook de hoeders van de orde, de priesters, waren niet altijd even betrouwbaar. Zij bepaalden wanneer een jongeling naar welk dorp mocht gaan om een huwelijkspartner te zoeken, maar zeker in dorpen waar een mannenoverschot was, ontstonden wel eens relletjes, omdat de wetten van de priesters als natuurlijk werden gepresenteerd, maar op een of andere manier toch als tegennatuurlijk werden ervaren, ook al konden de jongemannen daar geen andere uitdrukking aan geven dan door af en toe een stuk akkerland in de fik te steken.

En dan was er de belastinginner die elke maand naar het Dorp kwam om een deel van de oogst en de voorraden op te eisen. Er ontstond wantrouwen bij degenen die wel eens in de Stad kwamen. Men zette daar de bloemetjes buiten, aan het hof, en op de feesten van de rijkere kooplieden, terwijl de boeren maar moesten blijven geloven in de harmonie van de ritmes, rituelen en natuurlijke orde.

Daarbij zagen de medicijnmannen in dat de orde van geboorte en dood, opbloei en verval wel een smet wierpen op de aard van de natuurlijke ritmes. Als de tijd een ritme was, dan leek het minder op een eeuwig draaiende waterklok en meer op een kookwekker, die afliep als de tijd daar was.

Kortom, men was niet altijd tevreden een onderdeel te zijn van het ritme van de natuurlijke orde. Men wilde deze aardse orde uit, om vanuit een hoger standpunt de onvolkomenheden van de ordelijke en wanordelijke ritmes op te heffen, in een ideale meta-orde. Je zou kunnen zeggen dat uit de natuur van de aardse ritmes hogere meta-ritmes ontstonden. Ritmes die supervenieerden op de aardse ritmes. Een ritme dat alle andere ritmes in zich had. Een verstilde harmonie van hemelse klanken, waar je als je je blik op het Goede richtte aan kon participeren, en waardoor je niet langer slaaf was van de grillige aardse natuurritmes. Uit fysica ontstond metafysica. Wanorde werd in een vorm of formule geperst.

Deze formule was als een toverformule om aan het ritme van de klok te ontsnappen. Wie de klok werkelijk begrijpt of doorziet, ziet de oneindigheid en eeuwigheid die erachter schuil gaan en kan – bij wijze van spreken – de klok stilzetten in de eeuwigheid. Deze ontsnappingsweg uit de ritmes van het dagelijks leven wordt wel door mystici, gnostici maar ook psychotici nagestreefd. Ze overstijgen daarmee het aardse rumoer en diens wisselvalligheden om in hogere sferen te komen. Ze stijgen van de aarde op en belanden in het element van de lucht. Het moge duidelijk zijn: de lucht is de plaats waar de filosofie van de eeuwigheid, het Platonisme en bepaalde vormen van idealisme zich afspelen. Het denken over de eeuwigheid is te herleiden tot Parmenides, maar ook in onze uitgangstelling van Aristoteles kunnen we hier elementen van zien.

3.2 Aristoteles en de lucht

Aristoteles zei: “Tijd is het getal van de beweging in termen van voor en na.” Wanneer nu niet gefocust wordt op de beweging, en ook niet op het verschil tussen voor en na, maar op het kunnen-vatten van de tijd van voor-en-na in een getal, en het getal wordt niet gezien als een punt op een getallenreeks maar als het idee van het getal in het algemeen, dan biedt Aristoteles’ uitspraak ook een aanknopingspunt voor de lucht-tijdvisie. De twee ogenblikken van ‘voor’ en ‘na’ moeten dan als **gelijke** ogenblikken worden beschouwd, als tweemaal ‘nu’ dat hetzelfde is. (Wanneer we ons verbazen over hoe dit ‘nu’ juist steeds **verschillend** is belanden we bij Husserl en de watertijd). Ook volgens Guitton (1933: 5ff.) maakt Aristoteles door de introductie van dit (ambigue) ‘nu’ het mogelijk om vanuit de alledaagse fysieke tijd contact te maken met de eeuwigheid. Het ‘nu’ van het heden opent een perspectief op alle tijden. Guitton (1933: 8) zegt: En définissant le temps par l’instant et l’instant par la limite, il pouvait voir dans la plus minime fraction du temps physique se dessiner en puissance son écoulement éternel. S’il levait les yeux vers les sphères, il contemplait l’éternité dans la perfection de l’acte.”

Om de opstijging van de aarde naar de lucht te volgen is het echter inzichtelijker bij de Parmenides – Plato – Plotinus traditie te blijven. Hierbinnen zijn drie mogelijkheden om de eeuwigheid te denken, drie manieren om in de wolken te belanden; eeuwigheid als eeuwige duur, eeuwigheid als eeuwig heden, en eeuwigheid als transcendent onbeweeglijk voorbeeld buiten de beweeglijke tijd.

3.3 Drie eeuwigheden

3.3.1 Aardse eeuwigheid

Waar men het eerst aan denkt bij eeuwigheid is eeuwige duur. Een uur kan lang duren, een maand en een jaar nog langer, maar als je in gedachten steeds grotere tijdsperiodes toevoegt aan het heden, dan krijg je het idee van eeuwige duur. Deze opvatting van eeuwigheid komt voort uit het aarde-denken over de tijd. Zoals je in de ruimte je kan voorstellen dat er achter de horizon nog meer ruimte is - onzichtbaar maar wel voorstelbaar - zo kan je achter de horizon van het heden, voorbij de terugblik in het verleden en vooruitblik in de toekomst, een verder verwijderde tijd denken, die zich oneindig ver uitstrekt.

De tijd wordt hierbij opgevat als een (ruimtelijke) lijn, en de vraag die dan rijst is of deze lijn echt oneindig kan zijn, of dat er ergens een begin en eind zou moeten zijn. In de natuurfilosofie vanaf Newton kwamen hier verschillende antwoorden op, waarbij uiteraard niet alleen de eeuwigheid van de tijd in het spel was, maar ook de eeuwigheid van de schepping. Leibniz en Clarke discussieerden over de vraag of het verleden eeuwig uitgestrekt kan zijn. Ja, want aan ieder moment gaat een moment vooraf. Nee, want eeuwig duurt oneindig lang, en in de eeuwigheid is het onbegrijpelijk hoe we ooit in het heden terecht zijn gekomen.

Deze vorm van eeuwigheid speelt ook een rol in het Christendom (althans in een vulgaire interpretatie daarvan). Het lijden, de beperktheid en eindigheid van het menselijk bestaan krijgen een vervolg in een eeuwig leven, vrij van lijden, in het ‘hiernamaals’. Ook voor sommige mensen op het Eiland was dit een vrolijk stemmende gedachte. Van de onvolmaaktheden van de natuurlijke ritmes en regels zouden ze later verlost worden in de hemel. Een dergelijk besef van eeuwigheid kan hoop bieden, want als je eenmaal naar het land achter de horizon bent gereisd, zal daar het gebrek zijn opgeheven bij de volle goedheid

van God. Dergelijke motieven, die steunen op een eeuwigheid van eeuwige duur zien we terug bij Hegel en Bloch, en in zekere zin ook bij Levinas en Derrida.

Sommige (op het Eiland en elders) konden zich met behulp van dit idee van eeuwige duur verzoenen met de onrechtvaardige en kwaadaardige natuurritmes. Omgekeerd kan juist dit idee van eeuwige duur het lijden onder de negatieve aspecten van de ritmes van alledag oneindig vergroten. Tegen de achtergrond van een oneindige duur staat de tijd hier en nu stil. De tijd komt niet verder, want er blijft altijd een oneindigheid in het verschiet. Bovendien, als je beseft dat de tijd oneindig uitgestrekt is, wordt alles om het even; het ene moment is ononderscheidbaar van het andere in het licht der eeuwigheid. Daarnaast, als de tijd eeuwig is, dan zal ook ieder moment een keer terugkeren. Ten slotte, als de tijd zich oneindig naar twee kanten uitstrekt, dan worden verschillen tussen verleden en toekomst opgeheven, en lijkt al het streven in het heden ijdel. De natuur en de tijd gaan hun gang, en er is geen enkel verweer tegen de bepaaldheid door de tijd en de dingen.

Deze aspecten lijken in depressieve manieren van tijdservaring een rol te spelen. Kuiper (1988: 111) schrijft in zijn verslag van zijn eigen depressie: “Nog vier en een half uur tot we naar bed zouden mogen. Ik zat in een hoekje en keek naar de klok en nog eens na enige tijd. Er bleken twee en een halve minuut voorbij te zijn gegaan, terwijl ik een uur had geschat.” Kuiper spreekt hier over het tergend langzame verstrijken van de tijd, en dit zou ik dus ook onder paragraaf 2.4 kunnen bespreken. De pijnlijke ervaring hiervan lijkt echter door iets anders veroorzaakt te zijn dan doordat Kuiper de snelheid van de tijd niet juist zou kunnen schatten. Ook lijkt iets anders mee te spelen dan bij alledaagse verveling, of bij het wachten in de wachtkamer van de tandarts. Het lijkt de tijd zelf te zijn die benauwt. Kuiper vervolgt even later: “Het stilstaan van de tijd heb ik ervaren als een van de meest kwellende symptomen van mijn ziekte.” De tijd staat stil omdat in het besef van de eeuwigheid, er niets meer toe doet. De tijd lijkt nog wel te verstrijken als hij naar de klok kijkt, de aardse fysieke tijd **kent** hij nog wel, maar hij **ervaart** enkel een niet-gebeuren, want wat kan er gebeuren, als alles nietig is, en oplost in de oneindig grote muil van de tijd? Andere lijdenden aan de eeuwige duur zeggen (in: Theunissen 1991: 49ff.): “Ich muss unaufhörlich denken dass die Zeit vergeht.” Theunissen interpreteert dergelijke uitspraken als uitingen van overgeleverdheid zijn aan de tijd. Dergelijke ervaringen zouden duiden op een instorten van de subjectiviteit (of van de subjectieve tijd, die van het water, vergelijk hieronder), of van een vitale kracht waardoor men geen weerstand meer heeft om tegen die eeuwig voortgaande tijd zich staande te houden. Andere voorbeelden van Theunissen zijn: “eine langweilige ausgedehnte Zeit ohne Ende”, “Jetzt rede ich, das dauert so und so lange, dann tue ich das, dann jenes, und das alles dauert 60 Jahre, dann sterbe ich, dann kommen andere, die leben auch ungefähr so lange – essen und schlafen wie ich, und dann kommen wieder andere, und so geht es weiter, ohne Sinn, Tausende von Jahren.”

Door de fysieke aarde-tijd denkbeeldig te verlengen kan weliswaar op een verlossing in de toekomst worden gehoopt, maar het leidt vooral ook tot gevoelens van nietigheid en depressie.

Deze eerste interpretatie van eeuwigheid als eeuwige duur kunnen we bij Parmenides terugvinden: “Being is without beginning and indestructible; it is universal, existing alone, immovable and without end; nor ever was it nor will it be, since it now is, all together, one, and continuous. For what generating of it wilt thou seek out? From what did it grow, and how? I will not permit thee to say or to think that it came from not-being; for it is impossible to think or to say that not-being is. What thine would then have stirred it into activity that it

should arise from not-being later rather than earlier? So it is necessary that being either is absolutely or is not. Nor will the force of the argument permit that anything spring from being except being itself. Therefore justice does not slacken her fetters to permit generation or destruction, but holds being firm.”

Om eeuwigheid (van het Zijn) bij Parmenides als eeuwige duur te interpreteren, moeten aspecten als ‘zonder begin’, ‘onverwoestbaar’, etc. letterlijk genomen worden. Hiertegen pleit weliswaar dat Parmenides ontkent dat het ‘was or will be’, maar deze ontkenningen kunnen ook zo opgevat worden dat we deze uiting moeten lezen als (tussen haakjes, WK): nor ever was it (and is it not anymore) nor will it be (and not yet be), since it (also necessarily) now is, all together, one, and continuous. Een verwant tegenargument is dat als iets er was én er is, dat het dan wel delen heeft, terwijl Parmenides dat ontkent. Volgens mij is het echter mogelijk dat de tijd als uitgestrekte eeuwigheid geen delen heeft, en toch uitgestrekt is. Je zou kunnen betogen dat de indeling in verleden en toekomst, of in maanden of jaren, slechts een illusie is, zoals alle vergankelijkheid en verdeeldheid, en dat de eeuwige tijd ondeelbaar is, hoewel hij ook uitgestrekt is. Deze redenering volgend verschilt deze interpretatie nauwelijks nog van een interpretatie van eeuwigheid als ‘tijd-buiten-de-tijd’, zoals Plato en Plotinus de eeuwigheid opvatten, en die ik hieronder in 3.3.3 zal bespreken.

3.3.2 Vloeibare eeuwigheid

De opvatting van de eeuwigheid als eeuwige duur ligt dicht tegen die van de aardetijd aan. Tijd behoort bij de physis, het is het ritme daarvan, waaraan we zijn onderworpen en dat eeuwig voortgaat. De mens is dan het ‘object’ dat wordt beheerst, bedwongen en overwonnen door de tijd. Echter wanneer hij zich nu realiseert dat hij zélf degene is die de waterklok heeft gebouwd, en zelf het idee van oneindigheid in zich heeft, kan de eeuwigheid ‘omslaan’. In plaats van een eeuwig uitgestrekte fysische tijd is er dan een oneindig groot omvatte psychische tijd. De eeuwigheid is dan de eeuwigheid van het subject, dat in zichzelf de totale tijd ziet. De eeuwigheid is dan een eeuwig heden. Terwijl de aardse eeuwigheid gekenmerkt werd door de bijna-afwezigheid van een heden en een subject, bevindt deze eeuwigheid zich in het oog en de ziel van de toeschouwer. Naast lucht is hier het element water van belang.

Deze omslag van eeuwige duur naar een eeuwig heden kunnen we op nog een andere manier begrijpen. Wanneer we uitspraken over toekomst of verleden niet alleen in hun propositionele structuur bekijken maar ook in hun taalhandelingsstructuur kunnen we (minimaal) drie momenten of aspecten onderscheiden. Allereerst de propositie, die ook een tijdsindex heeft, bijvoorbeeld, “de kat sliep op de mat”. Deze zin valt te ontleden als “de kat slaapt op de mat + PAST”. Ten tweede heeft een propositie altijd een modaliteit. De propositie wordt beweerd, beloofd, bevraagd, etc. Ten derde heeft een propositie een committeermoment, een propositie wordt altijd door een persoon ergens op een moment uitgesproken. Een zin als “In 2006 waren er verkiezingen in Nederland” kan worden uitgelegd als: “IK-COMMITTEER aan BEWERING (In 2006 zijn er verkiezingen in Nederland + PAST).

Dit is geen volledige taalhandelingstheorie, en bovendien is het kenmerk +PAST problematisch. Wellicht moet dit een ‘objectieve’ tijdsindex zijn, maar dat is in deze context even niet van belang. Wanneer men eeuwigheid als eeuwige duur opvat, dan focust men op de propositie en diens tijdsindex. De +PAST kan oneindig ver het verleden inglijden. Wanneer men echter focust op het committeermoment, dan zijn alle beweringen over het oneindige verleden of de toekomst gedaan in het heden. Het belang van de temporaliteit van de objectieve wereld waar de proposities naar verwijzen doet dan onder voor het belang van het feit dat ‘ik’ vanuit het nu al die proposities kan omvatten.

Wat voor taalhandelingen geldt, geldt ook voor het denken. Als het eeuwigheidsgevoel wordt gelocaliseerd aan de subjectieve zijde, als je bij alles wat je denkt over andere tijden, vooral bewust bent dat al die tijden nu door jezelf worden gedacht, dan wordt die horizontaal uitgesmeerde lijn van de eeuwigheid een verticale lijn – of misschien zelfs slechts een punt. Dat wat afwezig is, er **nu** niet is, is minder van belang dan dat aan die afwezigheid toch vanuit de aanwezigheid kan worden gedacht.

Naar dergelijke tijdservaringen wordt in mystieke en gnostische tradities wel verwezen (cf. Brett, 2001) en ook tegenwoordig in een belangrijke onderstroming van het denken, dat van de 'spiritualiteit' of de *new age*. Zo schrijft Eckard Tolle, bijvoorbeeld, in *De Kracht van het Nu* (2001): “Om de weg te gaan die wordt beschreven in De kracht van het Nu dien je de indentificatie met je analytische geest en het daardoor gecreëerde onechte zelf, het ego, te laten varen. We zijn ons denken niet. We kunnen onszelf van psychische pijn verlossen. Je authentieke kracht wordt pas gemobiliseerd door je over te geven aan het Nu. Hier vinden we vreugde en zijn we in staat ons ware zelf te omarmen. Daar komen we er ook achter dat we al 'heel' en 'volmaakt' zijn...Als we volledig aanwezig kunnen zijn en iedere stap in het Nu kunnen zetten, kunnen we de werkelijkheid ervaren van zaken als 'overgave', 'vergeving' en 'het onnoembare'. Zo kunnen we onszelf openstellen voor de transformerende ervaring van De kracht van het Nu.”

Dit lijkt een mooie ontsnappingsroute, de wolken in. Alleen wat aanwezig is, is echt, de rest zijn gedachtes over zaken die er niet meer zijn, nog niet zijn, en dus over zaken die feitelijk **niet bestaan**. Alles wat er was en zal zijn, is er, hier voor jou. Dit moeilijk te weerleggen feit kan in zijn meest extreme vormen tot extatische psychose-achtige ervaringen en uitingen leiden. De tijd staat dan stil, echter niet door een doorgevoerde vertraging tot een nul-ritme, zoals de voorbeelden uit 2.4, maar door een soort vergeestelijking van het fysische. De voorbeelden – die ik nu even herhaal – uit 2.4 zijn hier beter te duiden: “...ein entsetzlicher Schmerz fuhr mir in den Kopf, und die Zeit stand still...dann floss sie wieder wie früher fort...aber diese stillstehende zeit war wie eine Pforte.” Wolfs (1963) Angaben zufolge schilderte ein Psychotiker: “...Ich trage ewig das Glück...Die Unendlichkeit in sich selbst hat mich erlöst...” Jahre später: “...Ewig, ewig will ich das Glück tragen...”

Dit eeuwig nu brengt met zich mee dat het afwezige – het verleden bijvoorbeeld – wordt voorgesteld als aanwezig, en dat het **gerepresenteerde** verleden als **present** wordt ervaren. Dit brengt op zijn beurt met zich mee dat wat gewoonlijk als voldane feiten wordt beschouwd – het verleden – manipuleerbaar wordt. Het verleden is een aspect van het heden en kan daarom veranderd worden. Uiteraard staat de **interpretatie** van het verleden niet vast, maar de aanname van een eeuwig heden, en de mogelijkheid om het verleden te manipuleren gaat verder dan het veranderen van interpretaties; het verleden zelf kan veranderd worden. Het moge duidelijk wezen dat zo bekeken de gedachtes over een eeuwig heden tot conflicten kunnen leiden met degenen die een andere kijk op de tijd hebben.

Als de tijd als stilstaand wordt ervaren in een eeuwig nu, en verleden en toekomst aspecten van het heden zijn, is er dan eigenlijk nog wel sprake van tijd? In het alledaagse taalgebruik verschilt het heden van toekomst en verleden, en verschillen deze twee ook essentieel van elkaar. Wanneer dit niet zo is in een ervaring, wat betekent het dan eigenlijk nog wanneer iemand beweert in een eeuwig heden te leven? Brett (2001) in haar artikel over de overeenkomsten tussen psychotische en mystieke ervaringen, citeert een psychotische uitspraak: “Time has disappeared. Not that it is longer or shorter, it’s just not there; there are

bits and pieces of time, shaken and mingled; often there is no time at all.” Dit valt te interpreteren als de meest consequente doorvoering van het idee van een eeuwig heden. Stukjes verleden, heden en toekomst zijn door elkaar geschud en in de rondte verspreid, maar een ‘echte’ tijd is er niet meer. Wie opstijgt van de aarde naar hogere sferen, ontdoet zich van de aardse ritmes, maar komt terecht in een zo ijle sfeer dat het de vraag is of de verbinding van eeuwigheid en aardse heden überhaupt nog wel mogelijk is. In paragraaf 5.3.5.3 zal ik laten zien hoe dit toch mogelijk is, en hoe de uitspraken over het ontbreken van tijd op een nog heel andere manier kunnen worden geduid.

Bovengenoemd citaat van Parmenides kan ook geïnterpreteerd worden als verwijzend naar een eeuwig heden: Dat wat is, is er **op dit moment**, ‘now’, en in dit moment zijn verleden, heden en toekomst verenigd. Van het verleden zou je niet kunnen zeggen dat het er was, los van wat er **is**, en het verleden moet er dus ‘now’ zijn, als ‘extensie’, ‘modificatie’, of desnoods als herinnering **in** het heden. In ‘wat is’, bij Parmenides verenigen zich allerlei aspecten tot een eenheid. Er kan geen diversiteit of pluraliteit zijn in dit Ene, en in dit Ene vallen subject en object samen, denken en zijn, en ook verleden, heden en toekomst. Dat ‘wat-is’ gelijk aan het Ene is, daar is iedereen het wel over eens. In deze interpretatie van eeuwigheid als eeuwig heden wordt degene die deze ervaring heeft, ‘opgenomen’ in een eenheid van alle tijden, waarin alle onderscheidingen wegvallen. ‘Dat wat is’ bevindt zich dan inderdaad in een soort ‘eeuwig heden’. Om tot deze interpretatie te komen is het belangrijkste onderscheid dat wordt opgeheven, dat tussen kenner en gekende. Wanneer dit onderscheid niet meer bestaat dringt zich al snel een interpretatie op waarbij de kenner in een andere ‘modus’ terecht is gekomen, één waarin tijdsdifferenties zijn opgeheven. Dit is een mogelijke interpretatie, maar het is niet datgene waar de tekst van Parmenides zelf toe dwingt, aangezien het hele moderne onderscheid tussen kenner en gekende, of tussen bewustzijn en datgene-waar-men-zich-bewust-van-is geen rol van betekenis speelt bij Parmenides en de Griekse filosofie in het algemeen. In de Griekse rationalistische traditie van Plato en Plotinus is het dan ook nog een andere opvatting van eeuwigheid en tijd die de overhand zou krijgen, en die ik nu zal bespreken.

3.3.3 Luchtige eeuwigheid

Bij Parmenides staat de vraag naar de status en hoedanigheid van ‘wat is’ centraal, en is de kwestie van tijd en eeuwigheid daar een afgeleide van. Plato wijdt meer bespiegelingen aan tijd en eeuwigheid, met name in de *Timaeus*. Echter, Plato’s interpretatie van eeuwigheid is niet geheel eenduidig. Pas bij Plotinus vinden we de meest uitgewerkte visie van eeuwigheid als de enige echte ‘ware tijd’, die noch eeuwige duur, noch een eeuwig heden is.

Plotinus beschouwde zichzelf als vertolker en exegeet van Plato. Hij sluit zich aan bij de Grieks-filosofische traditie, waarbij studie, argumentatie en contemplatie als wegen van de logos werden beschouwd, op weg naar het hoogste inzicht. ‘Afkortingen’ naar dit hoogste inzicht via irrationele mythologische verhalen en extatische gnostische praktijken werden afgekeurd. Plotinus concurreerde in zijn tijd met populaire gnostische stromingen die hij ook bekritiseerde. Zijn methode en filosofie is rationeel en het hoogste inzicht in het Ene kan slechts langzaam bereikt worden. Echter, Plotinus heeft wel een aantal mystieke ervaringen gehad die voor de architectuur van zijn filosofie van belang zijn. Hierbij ervoer hij een soort contact met het hogere, met de Ideeënwereld en het Ene.

Volgens Plotinus is de eeuwigheid het voorbeeld voor de aardse tijd. Alleen de eeuwigheid bestaat echt, net zoals alleen de Ideeën echt bestaan. Een contemplatie van wat de tijd echt is, leidt naar de eeuwigheid. Deze eeuwigheid is levend, maar niet zoals een vergankelijk levend

organisme op aarde, maar eeuwig-in-leven. In de Plotinische eeuwigheid is geen verandering, geen duur, geen uitgestrektheid en geen onderscheiding. Er is ook geen gebrek, geen verlangen of een beweging voorwaarts om een verlangen op te heffen. Het is een sfeer of hypostase waaraan we vanuit onze aardse bestaan via de ziel en de intellectuele contemplatie kunnen participeren. In sectie 3 van Enneade III.7 zegt Plotinus: “we sum all into a collected unity once more, a sole life in the Supreme; we concentrate Diversity and all the endless production of act: thus we know identity, a concept, or rather a Life never varying, not becoming what it previously it was not, the thing immutably itself, broken by no interval; and knowing this, we know Eternity.”

De eeuwigheid ligt “in” de Ideeënwereld, dicht bij het Ene. In termen van Plotinus is het de tweede ‘hypostase’ waar de eeuwigheid zich bevindt. Anders dan de ‘aardse eeuwigheid’ kent deze luchtige eeuwigheid geen duur, en is geen voortzetting van de gewone tijd. Anders dan de ‘vloeibare eeuwigheid’ bevindt de Plotinische eeuwigheid zich niet in het heden. Het is geen eeuwig heden. Een heden is immers iets dat contrasteert met verleden en toekomst, en de eeuwigheid kent dat soort onderscheidingen nou juist niet.

De aardse tijd, met zijn ritmes, zijn terugkerende rituelen, en de afwisseling van vreugde en pijn is dus niet de ware tijd. Met het juiste inzicht kan je “zien” dat alleen de eeuwigheid echt is. De eeuwigheid is volmaakt goed, en het besef hiervan kan innerlijke rust geven, een inzicht in de harmonie van het eeuwige leven en de goedheid. De pijn van de aardse tijd wordt opgeheven in deze eeuwigheid. Over de aardse tijd zegt Plotinus: “Time is the Life of the Soul in movement as it passes from one stage of act or experience to another.” De aardse tijd is die van de gebrekkigheid van datgene dat ons steeds doet voortjagen. In plaats van horizontaal steeds weer een gemis op te vullen, en zo verslaafd te raken aan de ritmes, zou je je omhoog moeten richten en met je ziel en je intellect aan de eeuwigheid participeren.

Dat omhoog-richten en die intellectuele contemplatie van de eeuwigheid vindt echter plaats vanuit de aardse tijd, uitgevoerd door een aardse ziel. En hij vindt plaats in het heden. Maar wat is dan nog het verschil met de ‘vloeibare eeuwigheid’? Moeilijk te zeggen. Verschil tussen het extatische vloeibare eeuwige heden en de gecontemplerde luchtige eeuwigheid is misschien dat in het eerste geval de onderscheiding tussen eeuwigheid en aardse tijd volledig vervalt. Het vloeibare eeuwige heden is ook een totaalervaring, van lichaam en geest, terwijl de luchtige eeuwigheid niet via lichamelijke praktijken wordt bereikt. Bij de luchtige eeuwigheid kan men intellectueel verlangend verwijlen, terwijl men geheel aards nog aan de aardse zucht naar materiële behoeftebevrediging kan voldoen. In de vloeibare eeuwigheid is er geen differentie meer, alles is één, maar dat Ene is wel troebel. In de luchtige eeuwigheid daarentegen zweeft het hoofd in de wolken maar blijven de voeten op aarde.

Dit onderscheid tussen vloeibare en luchtige eeuwigheid zou gebruikt kunnen worden om het onderscheid tussen geslaagde mystieke extatische ervaringen en minder geslaagde psychotische extases te maken. Bij beiden zou dan zijn geparticipeerd aan de eeuwigheid, bij de een echter onbeheerst, te veel, te ver, terwijl bij de ander de eeuwigheidservaring toch een soort veilige inkadering zou hebben – al is het dan maar minimaal van het soort dat er een differentie is tussen Idee, of gedachte, en (aardse) Realiteit.

Wanneer we van de aardse naar de vloeibare en uiteindelijk naar de luchtige eeuwigheid gaan, is er een toenemende ‘verstilling’. In Plotinus’ eeuwigheid is niets meer over van wat zo kenmerkend is voor de tijd zoals hij op het Eiland wordt ervaren. Alle verandering, schepping en vernietiging is opgeheven door er boven uit te stijgen. De macht van het dwingend ritme

van de aardse tijd is gebroken door van diens veranderlijkheid te abstraheren. Hiermee belandt men in hogere veiliger sferen; men is verlost van het alledaagse veranderlijk karakter van de tijd, maar daarmee raakt men de verandering ook kwijt. Een andere manier om met het ritme van de tijd om te gaan is door de verandering niet uit de weg te gaan, en door het ritme niet te beschouwen als noodlot van buitenaf opgelegd, maar als geconstitueerd van binnenuit, om er zodoende macht over te krijgen. Hiermee belanden we bij het volgende element, dat van het water.

4 Water

“They say that time changes things, but you actually have to change them yourself.”

~ Andy Warhol ~

4.1 Inleiding

De aarde-tijd kan worden gemeten. De afstand van de hoofdstad naar het Dorp was een getal dat zowel verwees naar de lengte van de afgelegde weg als naar de duur van de tijd. Aarde-tijd is als een ding dat kan worden overzien en opgemeten. Tijd is echter niet een ding onder andere dingen. In het Dorp ervoer men tijd op nog een andere manier; niet als vastgestelde weg en gemeten afstand maar als stromende rivier.

De rivier was soms een dun beekje, maar na regenval zwol hij aan tot een woeste stroom. Hij voerde takken, bladeren en vissen met zich mee. Deze spoelden aan in het Dorp, of ze werden verder meegevoerd, uit zicht, richting zee. En zo ging het ook met de tijd. Soms lag in de toekomst een gevaar of juist een gelukkige gebeurtenis verborgen. In het heden kwamen deze aan het licht, en na het feest of na de afwending van het gevaar, verzonken de gedachtes en gebeurtenissen weg in het verleden. Een zwangere vrouw had iets potentieel levends in zich, waar men naar uitkeek, en dat als alles goed ging in het Dorp ontvangen werd. Wie stierf verdween uit zicht, bleef eerst nog in de herinnering aanwezig, maar werd na verloop van tijd vager, en kwam steeds meer terecht in algemene verhalen over het verleden.

Degenen die zich bezighielden met de juiste uitvoering van de rituelen zagen tijd weliswaar als natuurritme waar men zich aan moet aanpassen, maar ook als een stroom, waarin dingen stroomopwaarts een heel andere ‘lading’ hadden dan stroomafwaarts. Tijd leek te stromen, en alleen als iets zich uit de stroom losmaakte en aan de dorpsbewoners kenbaar maakte was iets echt aanwezig. Wat de stroom meesleurde was voorgoed verdwenen.

In deze visie op tijd is het heden van belang en de toekomst kwalitatief anders dan het verleden, net zoals de dorpsoever van belang is, en vis stroomopwaarts verschilt van vis stroomafwaarts. De mens met zijn positie aan de rivieroever bepaalt wat als stroomopwaarts en stroomafwaarts geldt. Bij de aardetijd daarentegen is er een vast ritme, waar men zich onafhankelijk van het ‘instappunt’ naar moet schikken. De aardetijd is als een vaste weg, waarvan de kenmerken onafhankelijk zijn van waar men zich er precies op bevindt. Bij de vloeibare tijd hangt de kwalificatie en waardering voor stroomopwaartse en stroomafwaartse gebeurtenissen af van de visser – het subject – en de plaats van de rivieroever.

Deze visie op tijd is terug te vinden bij Augustinus, en is het meest consequent doorgedacht door Husserl. Alvorens naar een bespreking van Husserls tijdopvatting over te gaan, zal ik eerst laten zien dat deze in de kiem al in Aristoteles’ definitie aanwezig is.

4.2 Aristoteles en het water

Aristoteles zei: “Tijd is het getal van de beweging in termen van voor en na.” Als je focust op de getallen en de meting leidt dat naar aardetijd, focus op het **geheel** van momenten leidt tot luchtijd, maar focus op het vatten van één enkel moment leidt naar de watertijd. De twee ogenblikken van ‘voor’ en ‘na’ zijn niet bij voorbaat gelijke momenten in een reeks, maar ieder kan op zich worden beschouwd.

Wanneer men bij één enkel moment **stilstaat**, eerdere en latere momenten weglaat, dan is er eigenlijk geen tijd. In één enkel 'now' is er immers geen beweging; er moeten minimaal twee momenten zijn, één eerder en één later, om over tijd te kunnen spreken. Aristoteles zegt in de Fysica (4.11): "When, therefore, we perceive the 'now' once, and neither as before and after in a motion nor as an identity but in relation to a 'before' and an 'after', no time is thought to have elapsed, because there has been no motion either. On the other hand, when we do perceive a 'before' and an 'after', then we say that there is time." Of er wel of geen tijd is, hangt af van de mogelijkheid van de waarnemer om één, twee of meer momenten in één te kunnen vatten. Voordat we überhaupt over een meetbare tijd kunnen spreken moet er al aan zekere voorwaarden voldaan zijn bij de waarnemer. Aristoteles zelf vraagt zich dit ook af in Fysica 4.11: "But neither does time exist without change; for when the state of our own minds does not change at all, or we have not noticed its changing, we do not realize that time has elapsed, any more than those who are fabled to sleep among the heroes in Sardinia do when they are awakened; for they connect the earlier 'now' with the later and make them one, cutting out the interval because of their failure to notice it. So, just as, if the 'now' were not different but one and the same, there would not have been time, so too when its difference escapes our notice the interval does not seem to be time. If, then, the non-realization of the existence of time happens to us when we do not distinguish any change, but the soul seems to stay in one indivisible state."

Uit dergelijke passages bij Aristoteles kunnen we een eerste aanzet zien voor een 'watertijd', innerlijke tijd of subjectieve tijd. Voor tijd is een waarnemer nodig, die in staat is tot het 'tegelijkertijd' vatten van twee 'nu's' (zonder overigens het verschil tussen deze nu's op te heffen, wat juist wel geschiedt in de luchtijd). Husserl heeft zich uitgebreid beziggehouden met de vraag wat de voorwaarden aan de waarnemer zijn voor een tijdsbesef.

4.3 Husserl

4.3.1 Inleiding

Husserl is de grondlegger van de fenomenologie. Husserls fenomenologie lijkt enigszins op wat tegenwoordig *philosophy of mind* heet, en op 'gewone' psychologie. In vroeg werk noemt hij zelf zijn bezigheid nog 'beschrijvende psychologie'. Later noemt hij het echter 'transcendentale fenomenologie', omdat dan de nadruk meer is komen te liggen op de **mogelijkheidsvoorwaarden** van ervaring, subjectiviteit en bewustzijn. Deze latere fenomenologie is - volgens Husserl - voor de psychologie wat wiskunde is voor de natuurkunde. Husserls positie is in de loop der jaren verschoven en onderstaande schets is een vereenvoudigde samenvatting, ten dienste van een uiteenzetting over zijn tijdsopvatting.

Husserls filosofie zie ik als een uitbreiding of radicalisering van Kants onderzoek naar 'de mogelijkheidsvoorwaarden van kennis'. Voor Husserl draait het echter niet enkel om zekere, onzekere, ware of onware kennis, maar om de mogelijkheidsvoorwaarden van ervaring in het algemeen, die zelf ook weer ervaren moeten kunnen worden. Husserls project gaat vooraf aan een epistemologie die de wereld en het bestaan van objecten, het bestaan van identiteit, en het bestaan van ruimte en tijd als a priori gegeven ziet. Het is juist het gegeven-zijn van een uiterlijke wereld, identiteiten en objecten dat Husserl probeert te verhelderen. Husserl wil weten hoe dergelijke zaken zich voordoen aan ons bewustzijn, zonder het bestaan van die dingen al te veronderstellen. Daarbij belandt hij in onderzoek naar het a priori van het bewustzijn of het subject.

Zoals bij Kant de Anschauung uiteindelijk de mogelijkheid van 'contact' tussen subject en object waarborgt, zo is bij Husserl de 'intentionaliteit' het kernbegrip. Dat we een

buitenwereld kunnen bespreken, overdenken en waarnemen vooronderstelt dat we een bewustzijn hebben van die wereld. Dat bewustzijn nu, wordt gekenmerkt door intentionaliteit, een gerichtheid op ‘iets’.

Een intentionele act is altijd op een (intentioneel) object gericht. Maar, de intentionaliteit wordt niet **veroorzaakt** door de objecten, immers je kan ook aan niet-veroorzakende niet-bestaande fantasie-objecten denken. De intentionele objecten zijn simpelweg de objecten waar we intenties op richten, niet meer en niet minder. Het zijn geen representaties van ‘echte’ objecten. Er is dus geen niveau van ideeën, beelden, of representaties middelend tussen een ‘echt bestaand’ object en het intentionele bewustzijn. De vraag naar het bestaan van een object is een andere dan de vraag naar de manier en voorwaarde van hun verschijnen aan het bewustzijn. In een intentionele act zijn wat gewoonlijk reëel bestaande objecten heten te zijn perspectivistisch gegeven. Reële objecten transcenderen de intentionele act en het intentionele object. Bijvoorbeeld, van een reëel object zoals een krijtje waar de blik – de intentionaliteit – op rust is enkel de voorkant zichtbaar. De achterkant is ‘afgeschaduwd’. Het krijtje ‘in zijn geheel’ transcendeert daarmee deze intentionele waarnemingsact. Meerdere van dergelijke waarnemingsacten, uitgevoerd door anderen die het krijtje van de andere kant bekijken, of door dezelfde persoon die op een ander tijdstip naar de achterkant van het krijtje kijkt, geven meer evidentie van de volledigheid van het krijtje. Hier zien we al dat de vragen naar intersubjectiviteit, en naar ‘hoe meerdere waarnemingen in de tijd’ kunnen worden gesynthetiseerd een belangrijke rol spelen bij Husserls opbouw of *Nachvollziehung* van de ‘objectieve wereld’.

Een intentionele handeling kent drie aspecten:

1) het psychische proces, met een immanente inhoud: de inhouden worden *ervaren* maar niet geïntendeerd. Dit zou je ook primaire ‘sensaties’ kunnen noemen. In later werk van Husserl is dit de ‘hyle’.

2) de intentionele handeling met een intentionele kwaliteit: iets wordt bijvoorbeeld gezien, gefantaseerd of herinnerd. Dit heet ook wel noesis.

3) het intentionele – betekenisvolle - object zelf, de noema.

Zahavi (2002) zegt: “It is in the interplay between sensations and interpretation that the appearance of the object is constituted.” Die interpretatie is de intentionaliteit, die de hyle ‘omvormt’ tot objecten.

Husserl is door o.a. Derrida wel verweten dat hij teveel voorrang verleent aan wat aanwezig is, ten koste van het afwezige. Inderdaad ziet Husserl een woord, een gedachte en een getal als ‘niet vervuld’. Intuïtie, of aanschouwing, geeft evidentie, oftewel meer invulling aan een woord of gedachte. Bijvoorbeeld, de gedachte aan een krijtje krijgt evidentie wanneer het zich als geïntendeerd object, als ‘gearticuleerde hyle’ aan het bewustzijn voordoet. Een teken, symbool of woord is ‘minder vervuld’, dan datgene waar het voor staat. De kritiek van Derrida snijdt echter slechts ten dele hout, omdat voor Husserl nou juist de synthese van een intentionele act gericht op evidente aanwezigheid tesamen met een intentionele act gericht op iets afwezig voor de constitutie van de objectieve wereld zorgt (verg. Brough 1993).

Om intentionaliteit te onderzoeken moeten we de ‘natuurlijke houding’ – dat er een wereld is, dat er tijd is, etc. – even laten varen, of onderdrukken. We moeten enkel kijken wat zich voordoet. Dit is een Cartesiaanse methode en inderdaad komt Husserl ook – althans in werk uit zijn middelperiode - tot de conclusie dat subjectiviteit altijd een voorwaarde is voor het verschijnen van de wereld. Dit is Husserls transcendentale subject, dat – net als bij bijvoorbeeld Fichte - moet worden onderscheiden van het empirisch subject.

Nu over de plaats van tijd bij Husserl. Zahavi (2002: 80) zegt hierover: “Husserl argues, temporality must be regarded as the formal condition of possibility for the constitution of any objects (Hua u1125, 128).” Tijd, het bewustzijn van tijd, en de constitutie van objectieve tijd, zijn daarom niet zomaar willekeurige onderdelen van Husserls filosofie, maar vormen het hart van zijn filosofie. We zagen hierboven bijvoorbeeld al dat het intentionele bewustzijn altijd slechts gericht is op een **intentioneel** object, en dat voor de constitutie van ‘reële objecten’ – zoals een ‘echt’ krijtje - de intentionaliteit en subjectiviteit van een ander nodig is, of een eigen beweging door de tijd, of een herinnering aan eerdere momenten. De achterkant van een boom, die wordt ‘afgeschaduwd’ bij aanblik van de voorkant, en de gehele boom als verondersteld reëel object kunnen in het subject slechts bestaan, als er een *ander moment* is dat de boom gezien wordt (en dat dus, hetzij door het subject zelf, hetzij door een mede-subject).

Husserl stelt een omgekeerde vraag – of misschien een fundamentele vraag - dan die wordt gesteld in de ‘aardtijd’. Daar was de vraag: hoe kunnen we het dag-en-nacht-ritme meten? Wat heeft het te maken met beweging, en hoe zijn bewegingen gerelateerd aan tijd? Ritme en beweging zijn daar voorondersteld. Voor Husserl is de vraag hoe een subject überhaupt iets als ritme kan vatten. Ieder moment hoor of zie je maar één fase, en hoe kan dan toch een ritme daarin worden ervaren? Hoe kan tijd worden ervaren? Voor de beantwoording van deze vraag spelen “Zeitobjekte” een heuristische rol. Om het zo basaal mogelijk te houden kijkt Husserl naar tonen: hoe kunnen we de duur van een toon ervaren, en hoe kunnen we een melodie ervaren? In de verdere uiteenzetting hieronder baseer ik me op het bekendste werk van Husserl over tijd: “Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins” en de secundaire literatuur hierover.

4.3.2 Het heden

“Hoe lang duurt het heden?” luidt de vraag waar Husserl over in discussie is met Meinong en Brentano. Voor Meinong is het heden een **punt** zonder uitgestrektheid, wat impliceert dat ieder bewustzijn van uitgestrekte tijd, bijvoorbeeld het bewustzijn van een melodieuze structuur, of van een aangehouden in plaats van momentane toon, een idealisering is, een ‘geestelijke projectie’ vanuit een punt. Dat wil zeggen, de waarneming van het net-verloopen verleden is niet de waarneming van iets aanwezig, maar voortkomend uit de projectie vanuit het bewustzijn (Kortooms, 2002: 54ff.). Voor Husserl daarentegen is een punt een (mathematische) abstractie, niet geënt op de manier waarop fenomenen zich voordoen. Voor Husserl is het heden, of beter gezegd de subjectieve ervaring van tijd een **continuüm**, met een interne geleiding, verandering of differentie. Waarneming is niet punt-achtig, maar reikt uit naar een temporeel veld, gevuld met fantasme’s en sensaties. Sensaties zijn ervaringen die zich onmiddellijk voordoen, terwijl fantasme’s naar het onmiddellijke verleden en toekomst in dit temporele veld verwijzen.

Hiermee verschuift Husserl het probleem van de onderscheiding binnen het temporele veld tussen nabij verleden en heden naar een probleem van de waarneming in het algemeen. Het verschil tussen een fantasme en een “echte” correcte waarneming is dat een fantasme niet noodzakelijk inpasbaar is in een coherent geheel. Een fantasme is een hallucinatie wanneer het geen continuüm vormt met het ‘blikveld’. Als voorbeeld neemt Husserl een wassen beeld. Wanneer je denkt dat een wassen beeld of een etalagepop een echt persoon is, dan heb je het bij het verkeerde eind, omdat het wassen beeld geen continuüm vormt met de rest van het blikveld. Het wassen beeld kan een hallucinatie blijken, maar ook kan het een teken of nabootsing zijn, verwijzend naar iets anders.

De subjectieve tijdservaring volgens Husserl bestaat dus niet uit een opeenvolging van punten, maar uit een veranderlijk continuüm. Dit betekent dat alvorens een *Zeitobjekt* in de ‘objectieve tijd’ wordt geconstitueerd, er in de architectuur van het subject zelf ook al een temporeel aspect zit. Zoals gezegd, dit temporele aspect heeft iets uniformerends: anomalieën, zoals een *déjà-vu*-ervaring - vergelijkbaar met een wassen beeld of hallucinatie in de waarneming – worden door het streven van het innerlijk tijdsbewustzijn om een continu temporeel veld te creëren, uitgeschakeld, of niet-bewust ervaren. Vraag blijft hoe dit innerlijke temporele karakter eigenlijk is geconstitueerd? Deze vraag bespreek ik in 4.3.5. Nu eerst over de structuur van het beperkte en wijdere temporele veld.

4.3.3 Retentie en protentie

In het subjectieve tijdsbewustzijn is zowel het heden als het wegglijdende heden (het ‘verse’ verleden) aanwezig. Hoelang dit ‘verse’ verleden precies aanhoudt, is afhankelijk van de kwaliteit van de intentionaliteit. Dat wil zeggen, als je je concentreert op één toon binnen een melodie, dan ‘vergeet’ je de melodie, als je je concentreert op de melodie dan is het grotere geheel van – bijvoorbeeld – de symfonie niet in het temporele veld, etc. Het punt-achtige heden, zoals Meinong dat veronderstelt als basis van waarneming en tijdservaring, is bij Husserl een ideale limiet, die nooit helemaal ‘bereikt’ kan worden (1966: 39): “In dem Bewusstsein direkt anschauer Erfassung eines Zeitobjektes, z.B. einer Melodie, ist wahrgenommen der jetzt gehörte Takt oder Ton oder Tonteil, und nicht wahrgenommen das momentan als vergangen Angesehene. Die Auffassungen gehen hier kontinuierlich ineinander über, sie terminieren in einer Auffassung, die das Jetzt konstituiert, die aber nur eine Ideale Grenze ist. Es ist ein Steigerungskontinuum gegen eine ideale Grenze hin.”

Het temporele veld bestaat dus uit een gedeelte van primaire herinnering en primaire verwachting, gescheiden door een ideële abstractie van wat “waarneming” heet. De primaire herinnering is als de staart van een komeet. Husserl (1966: 30): “Während eine Bewegung wahrgenommen wird, findet Moment für Moment ein Als-Jetzt-Erfassen statt, darin konstituiert sich die jetzt aktuelle Phase der bewegung selbst. Aber diese Jetztauffassung ist gleichsam der Kern zu einem Kometenschweif von Retentionen, auf die früheren Jetztpunkte der Bewegung bezogen.” De primaire herinnering wordt door een soort fusie of synthese met het heden en de verwachting geïntegreerd in een continu temporeel veld. Daarnaast bestaat er ook zoiets als secundair geheugen of herinnering.

Het primaire geheugen maakt ‘realiteit’ van het fantasie-achtige karakter van de retentie door de eis van coherentie van het temporele veld. Het secundaire geheugen is ook een vorm van fantasie-bewustzijn, echter deze hoeft niet in een waargenomen coherent aanwezig temporeel veld te worden geïntegreerd, maar wordt als ‘afwezige actualiteit’ beschouwd, en door dit afwezige karakter zijn er minder eisen wat betreft de coherentie. Deze secundaire herinnering is anders als de primaire herinnerings-waarneming, omdat de secundaire herinnering zich richt op iets dat niet present is, maar slechts ge-re-presenteerd. Datgene dat wordt gerepresenteerd heeft verder dezelfde kenmerken als het aanwezige temporele veld: er is een uitgedijd nu, waar de aandacht zich op heeft gericht, en daarbij een gerepresenteerde retentie en protentie (bijvoorbeeld, bij het denken aan een – niet-aanwezige - melodie is er steeds ook een heden, een net verstreken moment en een verwachting, in de herinnering).

Het primaire geheugen moet rijmen met het aanwezige gehele temporele veld. Bij het secundaire geheugen hoeft dit niet. Er is geen continuüm tussen een herinnering en een waarneming. Of een secundaire herinnering een fantasie is of naar een ‘echte’ gebeurtenis

verwijst is daardoor discutabel. Dit verschil tussen presentie van het temporele veld en representatie zal later bij Merleau-Ponty en andere fenomenologen het verschil tussen het pre-reflectieve en reflectieve bewustzijn heten. Wat **telt** als herinnering of juist fantasie over een ver verleden is aan reflectie, en dus aan invloed van buitenaf onderhevig. Echter, wat **telt** als ‘coherent temporeel veld’, gaat aan reflectie en representatie vooraf. Een gestoorde – of ongepaste – incoherente ervaring van het temporele veld lijkt dan ook eerder zijn oorsprong in het lichamelijke te hebben, terwijl een ‘verkeerde’ representatie van het verdere verleden een sterker geestelijk, talig, representatief aspect heeft. Zahavi (2002: 83) zegt: “Whereas the so-called retentional modification is a passive process which takes place without our active contribution, a recollection is an act which we can initiate ourselves.”

4.3.4 Constitutie van objectieve tijd

Tot nu toe heb ik verschillende tijdservaringen besproken: de waarneming – als limiet – van een punctueel heden, de gerichtheid op het verse nog-aanwezige verleden, en de aan fantasie verwante herinnering aan een verder verleden. Waar deze intentionaliteiten zich op richten krijgt een ‘objectief’ karakter doordat de gerichtheid steeds op een en hetzelfde object gericht is. Of een toon wordt waargenomen, reeds in het spoor van de retentie zit, of in het verdere verleden, het blijft één en dezelfde toon. Deze zelfde toon **beweegt niet**, in vergelijking met de subjectieve tijdservaring die dus wel vanuit een veranderlijk heden tot stand komt. De toon staat stil en heeft objectieve temporele relaties met andere tonen, en vormt op die manier een melodie binnen een objectieve tijdsorde.

De ordelijkheid en lineariteit van de objectieve tijd is volgens Husserl te herleiden tot de coherenties van de temporele velden. Zowel een herinnerd temporeel veld (herinnering aan een melodie gisteren gehoord) als een huidig temporeel veld (een nu gehoorde melodie) moeten coherent zijn, en zoöok alle mogelijke andere temporele velden. Door middel van deze continuümseis hoopt Husserl de zogenaamde “a priori van de tijd” te onderbouwen. De a priori tijdsprincipes zijn volgens Husserl de volgende (1966: 10):

1) “dass die feste zeitliche Ordnung eine zweidimensionale unendliche Reihe ist.”

Mij lijkt dit niet strict bewezen te zijn uit het voorafgaande. Wanneer ik twee elkaar uitsluitende “fantasieën” heb over bijvoorbeeld wat er een week geleden gebeurde, behoor ik volgens dit a priori principe de ene als herinnering en de andere als ‘echte fantasie’ te beschouwen. Dit volgt niet direct uit de coherentie- of continuümseis. Ook twee of meer tijdslijnen, die zich samenknopen in een punt of temporeel veld in het heden, is in principe mogelijk. Dit hangt verder echter af van hoe we een continuüm of coherentie verder definiëren.

2) “dass zwei verschiedene Zeiten nie zugleich sein können.”

Of dit zo is, hangt af van de status van het bewustzijn of subject. Wanneer er enkel één transcendent ego of subject is, kan er inderdaad maar één temporeel veld zijn, maar wanneer het subject een reëel levend subject is, temidden van andere subjecten, zijn ‘meerdere tijden’ wel mogelijk, ten minste op basis van het bovenstaande. Het is denkbaar dat ieder subject zijn eigen tijd constitueert en dat er geen gemeenschappelijke objectieve tijd is. Een Leibniziaans monadologisch model dringt zich dan al snel op. Wellicht dat door een bespreking en fundering van intersubjectiviteit dit niet mogelijk zou zijn.

3) dass ihr Verhältnis ein ungleichseitiges ist

4) dass Transitivität besteht

5) dass zu jeder Zeit eine frühere und ein spätere gehört

Deze a priori principes hebben alledrie te maken met het verschil tussen protentie en retentie, en tevens eisen ze dat een fantasie of recollectie in het heden slechts kan worden gerepresenteerd in dezelfde lineaire structuur als die van de primaire temporele subjectiviteit.

Echter, nogmaals, wanneer we een herinnering hebben aan een verleden, en in die herinnering ergens op een *tweesprong* komen, waar twee keuzes zijn, beiden compatibel met het heden, dan is er opnieuw geen doorslaggevend argument buiten de a priori wetten zelf, waarom er niet een herinnering aan twee tijdslijnen kan zijn, zonder een relatie van transitiviteit daartussen.

4.3.5 Bron van de tijd

De tijd heeft een drieledige gelaagdheid (verg. Husserl, 1966: 73). De objectieve tijd wordt geconstitueerd door de subjectieve structuur van de tijdservaring in het intentionele bewustzijn. Dit subjectieve bewustzijn van tijd heeft zelf echter ook een temporeel karakter: het heeft betrekking op een temporeel veld met een temporele structuur. Deze subjectieve tijdservaring is op zijn beurt gebaseerd in een ‘absoluut tijdsbewustzijn’.

Dit absolute tijdsbewustzijn is een *stroom*. Deze stroom is zelf geen onderdeel van de objectieve tijd, noch is het hetzelfde als de subjectieve tijdservaring van protentie en retentie. Deze stroom is zelf niet veranderlijk, maar is de mogelijksvoorwaarde van de subjectieve tijdservaring. Het is de subjectieve tijdservaring zonder dat er iets wordt ervaren, maar de mogelijkheid van dat ervaren zelf. Zahavi (2002: 86) zegt: “The stream is not influenced by temporal change; it does not arise or perish in objective time, nor does it endure like a temporal object. Occasionally, Husserl will speak of the stream as if it were atemporal or supratemporal, but this should not be misunderstood. The stream is atemporal in the sense of not being in time, but it is not atemporal in the sense of lacking any reference to time. On the contrary, the stream is always present, and this standing now (*nunc stans*) of the stream is itself a kind of temporality. To put it differently, inner time-consciousness is not simply a consciousness of time, it is itself a temporal process of a very special nature.”

Dit temporal process gaat aan iedere reflectie vooraf. **Er moet iets stromen**, voorafgaand aan iedere reflectie. We kunnen wel reflecteren op en ingrijpen in de representatieve recollectie, we kunnen ook reflecteren op de verhouding van retentie en protentie, maar dit alles veronderstelt dat er al twee gegevens zijn: datgene waarover gereflecteerd wordt, en datgene dat reflecteert. Het verschil tussen deze twee aspecten kan niet worden vastgelegd, en blijft een onoplosbaar veranderlijk iets, iets dat **stroomt**. Husserl zegt: (1966: 75): “Wohl aber kann und muss man sagen: eine gewisse Erscheinungskontinuität, nämlich eine solche, die Phase des zeitkonstituierenden Flusses ist, gehöre zu einem jetzt, nämlich zu dem, das sie konstituiert, und gehöre zu einem Vorher, nämlich als die, die konstitutiv ist (wir können nicht sagen: war) für das Vorher. Aber ist nicht der Fluss ein Nacheinander, hat er nicht doch ein Jetzt, eine aktuelle Phase und eine Kontinuität von Vergangenheiten, in Retentionen jetzt bewusst? Wir können nicht anders sagen als: Dieser Fluss ist etwas, das wir nach dem Konstituierten so nennen, aber es ist nichts zeitlich "Objektives". Es ist die absolute Subjektivität und hat die absoluten Eigenschaften eines im Bilde als "Fluss" zu Bezeichnenden, in einem Aktualitätspunkt, Urquellpunkt, "Jetzt" Entspringenden usw. Im Aktualitätserlebnis haben wir den Urquellpunkt und eine Kontinuität von Nachhallmomenten. Für all das fehlen uns die Namen.”

4.3.6 Conclusie en kritiek

De watertijd van Husserl verschijnt als ultieme consequentie van Husserls denkbeweging van buitenwereld naar binnenwereld (cf. Ricoeur, 2004: 109ff.). Allereerst wordt de (aardse) *common sense* opvatting dat tijd iets te maken heeft met klokken, dag- en nachtritmes, of andere aspecten van de buitenwereld betwijfeld, door te zoeken naar de subjectieve voorwaarden voor het bestaan van dat soort zaken. De subjectieve tijdservaring krijgt van

Husserl vervolgens een complexe structuur, van primaire en secundaire herinneringen en verwachtingen, en wordt gerelateerd aan de subjectieve mogelijkheidsvoorwaarden van fantasie, waarneming, etc. Ten slotte worden de mogelijkheidsvoorwaarden hiervan bekeken, waardoor Husserl uiteindelijk uitkomt bij het absolute innerlijke tijdsbewustzijn, dat een **stroom** is, maar waar eigenlijk niet zoveel over te zeggen valt daar het zelf geen deel is van de fenomenale wereld noch van de voorwaarden van de fenomenale wereld.

De bodem van de tijd is geen vaste grond, geen meetbare uitgestrektheid, maar een **stromen**. Hierdoor is Husserl goed te kenschetsen als een watertijdfilosoof. Echter, hij heeft ook wel iets luchtigs: de verinnerlijking van de tijd kan net als bij Plotinus idealistisch genoemd worden. De drie niveaus van Husserl zijn enigszins te vergelijken met de drie hypostasen. Met name de hoogste hypostase lijkt op het ‘diepste’ absolute tijdsbewustzijn. Zahavi noemt dit stromen ook wel het “nunc stans”, en zegt verder (2002: 91): “The prephenomenal being of the act, its original mode of prereflective self-manifestation, cannot be captured by a thinking that holds onto the distinction between subject and object, between act and object, between the experiencing and the experienced.” Ook in het citaat van Husserl hierboven zien we - net als bij Plotinus wanneer hij het over het Ene heeft - dat woorden eigenlijk tekort schieten: het absolute tijdsbewustzijn is noch een stromen, noch een stilstaan, maar een ‘iets’ dat voorwaardelijk is voor alle tijdservaringen en tijdsobjecten. Zo bekeken is het verschil tussen Husserls subjectivisme en Plotinus’ idealisme dus niet meer zo groot. Wanneer we focussen op de eenheid van het stromende, en niet op de (noodzakelijke) uitgebreidheid van een continuüm, zijn we dicht bij Plotinus eeuwigheid.

Een soortgelijke kritiek die wel op Plotinus is gegeven – namelijk dat zijn beschrijvingen van de eeuwigheid en van het Ene gebruik maken van woorden en metaforen ontleend aan de laagste hypostase (verg. Sorabji, 1988: 161 ff.) – wordt ook op Husserl gegeven. Ricoeur vindt het onbevredigend dat voor een nadere opheldering van de subjectieve tijdservaring en het absolute tijdsbewustzijn Husserl metaforen gebruikt afkomstig uit het domein van de objectieve tijd. Ricoeur (1988: 24) schrijft: “...we shall continually encounter comparable homonymies, as though the analysis of immanent time could not be constituted without repeated borrowings from the objective time that has been excluded.”

Andere mogelijke kritiek op Husserl is de aanname van de a priori tijdsprincipes die ik hierboven al besprak. Verder is Husserls ‘eis’ dat het temporele veld een continuüm zou moeten zijn discutabel. Dit suggereert een beschrijving van hoe tijd wordt ervaren – namelijk als continu – dat eigenlijk eerst zou moeten worden onderzocht. Hieronder zullen we zien dat dat op zich wel mogelijk lijkt te zijn binnen een enigszins aangepast Husserliaans kader. Een derde meer fundamentele kritiek is dat Husserl tijd en de ervaring van tijd nauwelijks relateert aan de ruimte, en ook niet aan de lichamelijkheid. Een laatste kritiek is dat het bij Husserl niet geheel duidelijk is wanneer hij nou spreekt over een transcendentiaal subject en wanneer over een empirisch subject. Soortgelijke problemen spelen in alle soorten filosofie die de subjectieve mogelijkheidsvoorwaarden van kennis en ervaring beschouwen, met name ook bij Kant en Fichte. In hoeverre deze problemen relevant zijn voor een duiding van de variatie aan tijdservaringen in schizofrenie en melancholie zal ik later op terugkomen.

4.4 Binswanger

4.4.1 Inleiding

Anders dan bij de lucht- en aardetijd is de watertijd van Husserl expliciet gebruikt in beschouwingen van afwijkende ervaringen van tijd. Bekendste en meest verrijnde toepassing

van Husserl is die van Binswanger in *Melancholie und Manie* (1960) en *Wahn* (1965), die ik nu zal bespreken. Hierbij zal ik op drie aspecten letten:

- 1) Hoe gebruikt Binswanger Husserls filosofie van de tijd? Past hij ze eenvoudigweg toe? Brengt hij 'verbeteringen' aan om de weerbarstige variatie aan psychotische, manische en depressieve tijdservaringen te kunnen duiden? Of doet hij Husserls tijdsfilosofie tekort en daardoor ook de variatie aan tijdservaringen?
- 2) Hoe interpreteert Binswanger de psychopathologische data? Krijgen we met behulp van Binswanger hier meer inzicht in?
- 3) Wanneer Binswanger 'vastloopt' wat betreft inzicht in de data, ligt dat dan aan Binswanger of aan 'watertijdsfilosofie' in het algemeen?

Binswanger (1881- 1966) was psychiater in een privé familiekliniek in Zwitserland. Hij groeide op in een gegoed humanistisch geïnteresseerd milieu. Zijn interesses strekken zich uit van filosofie, psychologie, psychoanalyse en geneeskunde tot geschiedenis en literatuur. Hij onderhield contacten met o.a. Jung, Freud, Szilasi, Heidegger, en Husserl. Zijn gedachten over de mens en de gestoorde mens veranderden in de loop der tijd. Aanvankelijk was hij meer beïnvloed door psychoanalyse en psychiaters als Bleuler. Later zou hij de fenomenologie van Husserl en Heidegger meer in zijn denken integreren. Ik bespreek hier *Melancholie und Manie* en *Wahn*, enerzijds omdat deze een goede dwarsdoorsnede geven van diverse afwijkende tijdservaringen, maar anderzijds omdat in dit werk Binswanger meer dan in enig ander werk Husserls (tijds)filosofie gebruikt.

In de inleiding tot *Melancholie und Manie* zegt Binswanger zich op Heidegger en Husserl te baseren. Op Heidegger omdat Binswanger de 'gestoorde werelden' of manieren van in-de-wereld-zijn van zijn patiënten wil duiden en beschrijven. Op Husserl omdat deze de mogelijkheid biedt meer gedetailleerd de momenten van opbouw of constitutie van *Welt* vanuit de intentionaliteit of het (lege) subject te beschrijven. Zoals hierboven beschreven gaat het bij Husserl om de beschrijving van de onderliggende intentionele structuur die het überhaupt mogelijk maakt om over zoiets als een objectieve wereld, objecten en objectieve tijd te praten. Binswanger nu zal nagaan hoe de 'normale' opbouw verschilt van 'gestoorde' opbouw. Binswanger haalt Husserl aan waar hij zegt: "Die reale Welt ist nur in der beständig vorgeschriebenen Präsumption, dass die Erfahrung im gleichen konstitutiven Stil beständig fortlaufen werde." Wat is nu de 'konstitutiven Stil' wanneer de ervaring niet 'beständig fortläuft' en patiënten in een 'andere *Welt*' verkeren? En, relevant in deze scriptie, hoe komen afwijkende tijdservaringen tot stand? Ik zal dit achtereenvolgens bekijken voor 'tijd in manie', 'tijd in melancholie' en 'tijd in de waan'.

4.4.2 Melancholie

Binswanger betoogt, dat we melancholie niet moeten herleiden tot een allesbeheersend schuldgevoel, maar dat we daar 'onder' moeten kijken naar hoe de innerlijke tijdservaring is opgebouwd bij melancholici in vergelijking met normale innerlijke tijdservaring. Binswanger schrijft (1960: 25): "Husserl bezeichet die konstituierenden intentionalen Aufbaumomente der Zeitgegenstände Zukunft, Vergangenheit, Gegenwart, als Protentio, Retentio und Präsentatio. Normalerweise spielen diese Momente dauernd ineinander und gewährleisten damit zugleich - und das ist für unsere Untersuchung von fundamentaler Wichtigkeit - den Aufbau des Worüber, des jeweiligen Themas. Protentio, Retentio und Präsentatio sind also keineswegs als isolierte Bausteine im Aufbau der zeitlichen Objektivität zu betrachten; sie sind keineswegs trennbar, vielmehr ist mit ihnen immer schon das Apriorische mit angesehen." Om de melancholische tijdservaring en de melancholische wereld te begrijpen moeten we ons dus niet bezighouden met de schuldproblematiek, maar ook niet met

oppervlakkige observaties, als “melancholici blijven in het verleden hangen”. In dat laatste geval bekijken we hen vanuit de vanzelfsprekendheid van de ‘objectieve’ (aardse) tijd, en komen we niet tot echt begrip.

Wat betreft de melancholische tijdservaring verwisselt de melancholicus, volgens Binswanger, de protentie met de retentie. Dat heeft gevolgen voor de ervaring van zowel verleden, heden als toekomst. Normaliter beschouwt en ervaart men het verleden als iets vaststaands, als iets dat is gebeurd en niet meer veranderd kan worden. Bij melancholici echter dringt de protentie het verleden binnen en wordt het verleden ervaren als iets dat nog een open mogelijkheid biedt. Echter omdat **in feite** het verleden voorbij is, en niet meer te veranderen, geraakt de melancholicus in wat ik een ‘contrafactieve ervaringsstructuur’ zou noemen. Binswanger geeft veel voorbeelden van steeds terugkerende uitspraken als “was ik maar..”, en “had ik maar...”. Daardoor lijkt het ogenschijnlijk alsof de melancholicus worstelt met schuld of berouw over het verleden, maar dat zijn slechts psychologische of praktische symptomen of problemen, waaronder dus die andere tijdsstructuur zou liggen.

Voor de toekomst geldt iets soortgelijks. De retentie dringt de toekomst binnen, waardoor hoop, verwachting en open mogelijkheden in de toekomst als ‘al vaststaand’ worden ervaren. De toekomst ligt vast bij melancholici, en is daardoor niet interessant; er valt niets meer van te verwachten, hij is al voorbij, in zekere zin. De melancholische toekomst wordt daardoor gekleurd door de thematiek van verlies.

Binswanger betoogt dat door de protentie-retentie-verwisseling er *Leerintentionen* ontstaan. Dat wil zeggen, als je met het verleden als toekomst bezig bent en omgekeerd, dan richt je je op lege onmogelijkheden. Uiteindelijk verandert daardoor dan ook de vrijheid van het heden in een onvrij klagen. De klaagzang van de melancholicus moet dus niet bekeken worden vanuit het thema waarover geklaagd wordt, ook niet als psychisch lastige neiging of eigenschap, maar als symptoom van de veranderde tijdsstructuur.

Dit klinkt plausibel en lijkt dieper inzicht te geven in de melancholische wereld en tijdservaring. Het verklaart waarom ‘oppervlakkige’ methodes zoals cognitieve therapie niet helpen bij echte melancholie, omdat de melancholie dus ‘dieper’ zit. Het probleem zit in de diepste tijdsstructuur. Binswanger voert een zelfde soort beweging uit als Husserl: een verinnerlijking van de (gestoorde) tijd, tijdservaring, als ervaring op zich, zonder objectieve tijd. Problemen die bij Husserl spelen, spelen hier echter ook, en in sterkere mate, omdat Binswanger zich uiteindelijk met ‘echte empirische subjecten’ bezighoudt.

Het grootste probleem lijkt me hoe het nou eigenlijk mogelijk is dat protentie en retentie verwisseld worden? Allereerst moeten we hierbij veronderstellen dat de protentie-retentie-structuur niet enkel voor een transcendent ego geldt, maar ook voor een empirisch subject. Dat aangenomen, dan blijft de vraag: verwisseld, ten opzichte van wat? Wat betekent het voor een bewustzijn dat deze twee omgedraaid zijn? Volgens mij op zich niets. Volgens mij komt het verschil tussen protentie en retentie pas aan het licht wanneer we andere aannames doen. Wanneer we aannemen dat de omkering gewoonweg niet klopt met ‘hoe de dingen gaan’, dan zijn ze dus verwisseld ten opzichte van een ‘adequate’ innerlijke tijdservaring. In dat geval voeren we in de analyse iets in wat eigenlijk - fenomenologisch gezien - niet geoorloofd is. We veronderstellen dan toch een objectieve tijd waarnaar de subjectieve tijdservaring zich zou moeten richten. Dat zou hetzelfde zijn als een quasi-fenomenologische verklaring van hallucinaties, waarbij de hallucinatie uiteindelijk toch zou worden beschouwd als iets ‘dat er *niet is*’. Mij lijkt dat fenomenologisch gezien onbevredigend, op een zelfde manier

onbevredigend als het probleem bij Husserl van het gebruik van ‘taal van de objectieve tijd’ in de beschrijving van de subjectieve ervaring. Wanneer we toch voor deze oplossing kiezen, lijkt het mij moeilijk om melancholische ervaring niet uiteindelijk als een soort ‘ritmestoornis’ op te vatten, als chronopathologie, zoals onder ‘aardtijd’ te lezen valt. Binswanger (1960: 32) zegt: ...immer ist, wie bereits erwähnt, der ganze “Strom des Bewusstseins” der ganze Denkablauf, gestört.” Net als bij Husserl is hier dus het probleem dat die “stroom” maar een metafoor is waarbij je niet kan zeggen waarheen die stroom moet stromen.

Een tweede manier om deze verwisseling te begrijpen is om te zeggen dat het probleem van de omkering een intersubjectief probleem is. Het is niet zozeer de objectieve tijd die anders is, maar de afstemming op de tijdservaring van mede-subjecten. Hoe dat verder precies in elkaar zou zitten, lijkt mij nog uiterst complex. Binswanger overweegt deze mogelijkheid niet, en ik zal daar het meer met intersubjectiviteit te maken heeft – een complex thema op zich bij Husserl – op deze oplossing niet nader ingaan.

Een derde oplossing –verwant met de tweede - is om een Husserliaans onderscheid in te voeren dat Binswanger niet gebruikt, namelijk dat tussen retentie en secundaire herinnering, en protentie en secundaire verwachting. Wanneer we het melancholische probleem niet in de retentie maar in het langere geheugen zoeken, dan wordt alles veel duidelijker. Dan is er een ervaring van openheid en veranderbaarheid ten opzichte van het verleden, die met Husserl ook te beargumenteren valt. De contrafactieve structuur van melancholici zou je kunnen zien als een wil om het verleden te veranderen, er een ander verhaal of representatie van te maken. Aangezien het verleden geen vaste feiten kent, maar slechts ‘fantasiën’ bevat die tesamen een coherent geheel vormen en uitlopen op het heden, is het mogelijk om de fantasieën te veranderen. De contrafactieven worden dan omgesmeed tot alternatieve verhalen of duidingen van het verleden. Probleem hierbij is dat ‘narratieve therapie’ bij melancholici nauwelijks lijkt te werken. Een ander probleem hierbij is overigens hoe we Husserl interpreteren. Husserl zelf wilde nou juist het objectieve bestaan van één enkel verleden aantonen, uitgaande van de complexe subjectieve tijdsmomenten, retentie en recollectie. Latere meer hermeneutische interpretaties van Husserl, zoals die van Ricoeur (1988: 31ff.), laten zien dat in de bepaling van de secundaire herinnering anders dan de retentie, een moment van vrijheid, interpretatie en flexibiliteit ligt (die bij Ricoeur ‘narrativiteit’ heten).

Een vierde oplossing, gesuggereerd door Antoine Mooij, is om Binswanger nog verder aan te vullen, en welwillend te interpreteren. Het is dan niet zo dat verleden en toekomst ‘omgedraaid’ zijn, maar dat slechts enkele aspecten van verwachting-naar-de-toekomst en herinnering-aan-het-verleden verwisseld zijn. De melancholicus weet dan wel dat het verleden voorbij is, maar heeft toch een ‘protentionele houding’ jegens het verleden, en een ‘retentionele’ t.o.v. de toekomst. Dan blijft de problematiek van de melancholicus een subjectieve problematiek, niet afhankelijk van intersubjectief geconstitueerde verledens. De recollectie van de melancholicus heeft dan de ‘kleur’ van de protentie, die echter vloekt met het afgeslotene van de recollectie. Daarnaast verwacht de melancholicus van de toekomst dat die nog moet komen, maar heeft deze wel iets retentioneels, hij staat namelijk al vast.

4.4.3 Manie

Anders dan de melancholicus wordt de manische persoon gekenmerkt door een opvallend gebrek aan ‘intersubjectiviteit’. De manische vertoont sociaal onacceptabel gedrag, en wanneer we analyseren wat er nou gestoord is aan manisch ervaren en gedrag, belanden we allereerst bij een gebrekkige afstemming op gemeenschappelijke gedragspatronen, waarden

en normen, en miskenning van sociaal gedefinieerde rollen. Binswanger geeft het eenvoudige en verhelderende voorbeeld van een vrouw die een kerk binnenloopt, mooie orgelmuziek hoort, en tijdens de dienst zelf de organist benadert om hem te vragen haar orgelles te geven. In zijn algemeenheid is het niet vreemd iemand iets dergelijks te vragen, maar de algehele sociale realiteit van dat moment, de ongeschreven regels van de kerkdienst, worden hierbij volledig in de wind geslagen, en de manische is in zekere zin 'losgeslagen' van de gemeenschappelijke wereld.

Binswanger wil dit nader duiden, in eerste instantie door Husserls opvattingen over intersubjectiviteit te gebruiken, maar in tweede instantie door daar 'onder' een gestoord innerlijk tijdsbewustzijn te poneren. Hij ziet als kenmerkend voor de manie een ontbreken van protentie en retentie, en een geheel opgaan in de 'praesentatio'. De manische leeft helemaal in het heden. Binswanger (1960: 81) schrijft: "Frau Elsa StrauB lebt »in der Manie«, in lauter isolierten Präsenzen ohne habituelle Verbindung, wie Husserl sagt, d.h. ohne lebensgeschichtliche »Explikation« oder Entfaltung derselben, mit anderen Worten, ohne dass sie die Möglichkeit hat, jene Präsenzen in ein innerlebensgeschichtliches Kontinuum einzuordnen. All das kann aber nichts anderes heissen, als dass sowohl die Retentio als auch die Protentio hier versagen. Schon der Laie, der mit einem Manischen zu tun hat, sagt: »Er lebt von einem Augenblick zum andern«, oder »er lebt nur für den Augenblick.«" Het lukt de manische persoon daardoor niet om – zoals wel lukt met een innerlijk tijdsbewustzijn dat protentie en retentie omvat – een objectieve tijd te constitueren. Wie geen 'objectieve tijd' kan construeren, kan ook niet deelnemen aan de op elkaar afgestemde patronen van de objectieve wereld die is geaard in de objectieve tijd. De manische persoon kan de regels en gewoontes niet (er)kennen die in het verleden zijn ontstaan. Hij kan ook daardoor andere mensen niet erkennen als mensen met zekere eigenschappen, als onafhankelijke personen, als medesubjecten, of als dragers van bepaalde sociale rollen. In plaats van 'alter egos' kent de manische daarom slechts 'aliussen', die hij behandelt als 'dingen'.

Op zich is dit weer een plausibele beschrijving van wat je losbandigheid of manie zou kunnen noemen. Bij deze bespreking van manie belandt Binswanger echter in soortgelijke problemen als bij de melancholie. Allereerst maakt Binswanger ook hier geen onderscheid tussen retentie en secundaire herinnering noch tussen protentie en langere toekomstverwachting. De retentie bij Husserl is een soort spoor dat het heden nog even achterlaat **in het heden** zelf. Wanneer iemand werkelijk geen retentie of protentie zou ervaren zou hij een punt-achtig momentane tijdservaring hebben, wat geheel tegen de geest van Husserls tijdsfilosofie ingaat. In Husserls discussie met Meinong en Brentano probeert Husserl nou juist de onmogelijkheid van een dergelijk punt-achtig heden te beargumenteren (zie par. 4.3.2).

Laten we daarom aannemen dat Binswanger bedoelt dat juist de **secundaire** herinnering gestoord is. Of misschien beter gezegd, van minder belang is, want allerlei dingen uit de secundaire herinnering, zoals woordbetekenissen, ergens de weg weten, mensen bij hun naam kennen, dat zijn allemaal zaken die wel iets met secundaire herinnering te maken moeten hebben. Binswanger zegt weliswaar (1960: 107) "Es fehlt ihnen, um mit Husserl zu sprechen, das habituelle.....", echter heel veel gewoontes zijn nog wel aanwezig, alleen de meer conventionele gewoontes ontbreken. Wanneer we nu aannemen dat inderdaad de **kracht** of invloed van de recollectie op 'het heden' minder is, dan hebben we inderdaad een aardige beschrijving van wat manie is. Husserls tijdsfenomenologie blijkt met enige aanpassingen van zowel Husserls als Binswangers begrippen adekwaat te zijn om manische tijdservaring te kunnen duiden. Uiteindelijk is echter misschien de tijdsstructuur van de manie niet zo

interessant voor een filosofie van de tijd. Je zou net zo goed kunnen zeggen dat enkel de intersubjectiviteit verstoord is, of dat het heden van indringender intensiteit is.

4.4.4 Wahn

Uit dezelfde periode als *Melancholie und Manie* stamt *Wahn* (1965) van Binswanger. De invalshoek is hier dezelfde als in *Melancholie und Manie*. Binswanger wil pathologische afwijkende ervaringen - voor zover dat mogelijk is – begrijpen. Wat betreft de psychotische of schizofrene (waan-)ervaring zet hij zich hiermee expliciet af tegen de invloedrijke opvatting van Karl Jaspers (1913), die stelt dat ‘ergens’ de mogelijkheid van begrip ophoudt. Bij Jaspers houdt het op bij schizofrene ervaringen die een organische oorzaak zouden hebben. Deze zouden niet meer te duiden of te begrijpen zijn. Binswanger wil met behulp van de fenomenologie deze ervaringen toch begrijpen. In *Wahn* besteedt Binswanger opnieuw veel aandacht aan de kwestie of Husserl of juist Heidegger het beste kader biedt. Zijn antwoord luidt dat Heidegger een meer algemeen-filosofisch kader biedt, en Husserl belangrijk is voor de toegepaste praktische uitwerking. Net als in 4.4.2 zal ik me voornamelijk richten op de manier waarop Binswanger Husserl gebruikt in zijn beschrijving van de waanzinnige tijdservaring.

In de eerste twee hoofdstukken (deel A) van *Wahn* zet Binswanger zich uiteen met Heidegger en met de relatie tussen Heidegger en Husserl ten opzichte van de psychopathologie. In Heideggeriaanse termen zou de waanzinnige niet vrij zijn. Door teveel ‘eigenmachtig’ ingrijpen in het zijn van de zaken is de waanzinnige juist niet vrij (p. 20). Hij heeft geen mogelijkheid tot *Befindlichkeit* of *Heimlichkeit* en blijft daardoor gevangen in één bepaalde *Stimmung* die de waanzinnige en zijn wereld beheerst. In de authentieke *Gestimmtheit* wordt de tijdservaring gekenmerkt door drie extasen, die grofweg overeenkomen met Husserls beschrijving. Heideggers tijdsfilosofie verschilt echter op één punt wezenlijk van Husserls filosofie, namelijk doordat de Angst, de dood, of ‘het niets’ alle tijdservaring kleurt. In de waanzinnige tijdservaring zou er een soort ‘bezetenheid’ zijn voor – en daardoor gebondenheid aan - iets dat dreigt in de toekomst. De waanzinnige zou niet vrij kunnen zijn in het heden, maar bepaald worden door een ‘op de loer zijn’ voor iets bedreigends in de toekomst, dat ook de omgang met en het belang van het verleden overschaduwet. Hiermee is de waanzinnige uitgeleverd aan het zijnde, is hij niet-authentiek, en heeft daardoor verwantschap met de toestand van *das Man* van Heidegger. Uiteraard zijn er verschillen; in plaats van overgeleverd aan het *Gerede*, en de *Neugier*, is de waanzinnige oneigenlijkheid gekenmerkt door o.a. bepaalde doelen en bevelen (hallucinaties) (p. 26).

In deel B van *Wahn* bespreekt Binswanger de opbouw en constituerende momenten van de waanzinnige ervaring. Binswanger bespreekt drie stadia binnen de – normale en waanzinnige – ervaring. Allereerst zou ervaring geconstitueerd worden op het niveau van de perceptie. Alvorens überhaupt over het bewust waarnemen van dingen door een waarnemer te spreken, moet er een synthese van de chaotische zinsindrukken gemaakt zijn. Dat gebeurt in deze eerste perceptie-fase. Aansluitend bij Szilasi – een leerling van Husserl – onderscheidt Binswanger drie aspecten van de regels van de eerste synthese: aisthesis, mneme en fantasie (d.w.z. fantasie in de Husserliaanse zin, dus niet in de alledaagse betekenis van fantaseren, maar van waarnemingen-van-het-afwezig). Bij deze synthese hoort zowel selectie, uit de overweldigende chaos van zinsindrukken, als ook ‘opbouw’ tot een intuïtie (*Anschauung*) van een object. De fantasie is een ‘verwachtingsregel’ (p. 38): “Die Phantasie ist die Vorschrift, die das Voraktuelle (das Zurückbehaltene oder das Rückerinnerte) – das Mnemetische – im Präsenten oder Aktuellen in Zusammenhang bringt mit dem Vorerwarteten.” De fantasie scheidt dus eenheid en continuïteit tussen het verleden of de herinnering en de toekomst, de

verwachting. Deze synthese creëert eenheid en richting binnen het web van *Verweisungen*, (een Heideggeriaans begrip voor de vanzelfsprekende ongethematiseerde samenhang en eenheid van de alledaagse wereld). De aisthesis is de directe aanschouwing. De mneme is het geheugen, in de zin van een star strak schema dat zorgt voor de mogelijkheid tot **identificatie**. Wanneer de starre identificerende mneme ‘te los’ is - ongebonden aan de *common sense* wereld van *Verweisungen* - kunnen waanwaarnemingen ontstaan. Het is dan niet zozeer dat het geheugen niet werkt, maar wel dat de mneme, of geheugenstructuur, andere, minder algemene, meer persoonlijke identificaties/creaties van objecten bewerkstelligt.

In de tweede fase worden de gesynthetiseerde (geïdentificeerde) percepties betrokken op het ik of het subject (op Kantiaanse wijze noemt Binswanger dit de apperceptie), en worden de percepties daarmee tot bewuste waarnemingen. Op dit niveau pas kan een (veranderd) bewustzijn van tijd optreden, eenvoudigweg omdat de mneme en de fantasie, gestoord of niet, pas aan het bewustzijn verschijnen wanneer ze gesynthetiseerd zijn en verbonden met het subject. Pas op dit niveau kunnen we spreken van ‘intentionaliteit’, het niveau van de perceptie kent geen intentionaliteit, maar enkel gesynthetiseerde sensaties (verg. de drie aspecten van een intentionele handeling bij Husserl in paragraaf 4.3.1).

Een gestoord tijdsbewustzijn kan te maken hebben met een gestoorde mnemewerking, maar kan volgens Binswanger ook op dit tweede niveau van de apperceptie of intentionaliteit liggen. Binswanger stelt dat de stroom van de tijd in de waanzin stilstaat, waardoor er geen continuüm van protentie, retentie en praesentio meer is. Binswanger zegt (1965: 105): “...dass der immanente Lebensstrom, der durchaus ein Strom der Zeitigung ist, hier nicht mehr fließt, sondern erstarrt ist...” Ook bij een goed functionerende mneme en fantasie, zou er dus een waan kunnen zijn en een veranderd tijdsbewustzijn.

Op het tweede niveau wordt het (gestoorde) mneme-aisthesis-fantasie-geheel op een ik betrokken, en op het derde niveau worden dit (gestoorde) ik en de (gestoorde) intentionaliteit ‘transcendent’. Dat wil zeggen, de subjectieve (waan-)wereld wordt (voor de waanzinnige) een reële objectieve wereld. Binswanger maakt hierbij de belangrijke opmerking dat er enerzijds wel een ‘verklaringsrichting’ is die de problemen van de perceptie overhevelt naar de waarneming en van daar naar het derde niveau van de ‘objectieve ervaring’, maar dat omgekeerd die objectieve ervaring weer het laagste niveau van de mneme en fantasie bepaalt.

Volgens Binswanger is gewone ‘objectieve ervaring’, en de in normale toestand geobjectiveerde transcendentie wereld gekenmerkt door ‘redelijkheid’. Hiermee verwijst Binswanger naar de normale Kantiaanse redelijke persoon die zich door de Ideeën van een uniform ik, een uniforme wereld/object en een uniforme eenheid van wereld en ik, laat leiden. In de waanzinnige niet-redelijke ervaring is de wereld geen eenheid, maar verbrokken. Deze verbrokkeling heeft zowel te maken met de ‘losse’ mnemetische structuur van fase 1, met het gestoorde tijdsbewustzijn van fase 2, en nu ook met de niet-redelijke wereldopbouw van fase 3. Binswanger bespreekt verder het redelijkheidsconcept volgens Husserl, dat te maken zou hebben met een eenheid of continuüm van datgene wat binnen onze horizon zou liggen. Bij de Husserliaanse redelijke objectieve wereld behoort ‘intersubjectiviteit’, de ervaring van anderen, als mede-subjecten. In de waanzin is op dit derde niveau ook de intersubjectiviteit gestoord, waardoor de waanwereld een solipsistische wereld is, zonder ‘reële anderen’. Om toch nog tot enige werldeenheid te geraken, gebruikt de waanzinnige alternatieve mnemetische schema’s (wat een voorbeeld is van de invloed van fase 3 op fase 1).

In *Wahn* bespreekt Binswanger met dit model een aantal van zijn patiënten. Veel van zijn interpretaties lijken mij dubieus. Bijvoorbeeld, de patiënte Aline zou een verstarde mneme en fantasie hebben waardoor ze ‘mechanistisch’ en ‘dierlijk’ op de aisthesis zou reageren.

Daardoor zou ze ook niet ontvankelijk zijn voor transcendente objecten (p. 93). Terwijl Binswanger in zijn theorie tamelijk verfijnd is, is zijn toepassing toch tamelijk onnauwkeurig. De ene keer verklaart hij wanen vanuit een te losse mneme, maar bij Aline juist weer vanuit een te starre mneme, zonder dat hij ergens duidelijk maakt wat en waarom nou eigenlijk de norm is voor een ‘normaal’ functionerende drie-eenheid van mneme, aisthesis en fantasie. Ook duidt Binswanger de waanzin als een gebrek aan (actieve) spontaniteit (in Kantiaanse zin) en een overgeleverd zijn aan de (passieve) receptiviteit. Die spontaniteit zou iets van het denken zijn, waarbij de mneme m.b.v. fantasie aan aisthesis wordt verbonden. Hoe Binswanger zich dit precies voorstelt is onduidelijk, en hij lijkt eigenlijk niet meer te zeggen - maar dan in quasi-fenomenologische termen - wat al zo vaak beweerd is: de normale mens is redelijk en kan zelf denken (spontaniteit), terwijl de waanzinnige is overgeleverd aan wat hem invalt (receptiviteit). Dit terzijde, want het onderwerp hier is de variatie aan tijdservaringen en hun duiding in tijdsfilosofie. Wat voor rol heeft tijd nou in Binswangers opvatting, en hoe kan hij afwijkende tijdservaringen duiden?

Tijd speelt op drie niveaus een rol bij Binswangers *Wahn*:

1. Sensatieniveau. De zee van momentane indrukken (aisthesis), wordt met schema's (soms noemt Binswanger deze 'eidos') in een vorm gegoten waarbij de fantasie de lacunes en gaten aanvult. De mnemes liggen vast en zijn in zekere zin zoals Plato's Ideeën modellen in het geheugen waarmee we – tesamen met de creatieve fantasie-aanvullingen – over de zee van indrukken kunnen navigeren.
2. Bewustzijnsniveau. De gevormde indrukken in de praesentatio van de sensatie komen in een bewustzijnscontinuüm terecht van retentie en protentie.
3. Objectief niveau. De sensatie- en ervaringscontinua van de twee niveaus hierboven worden geobjectiveerd en getranscendeerd in een eenheid van ik, de wereld, mede-subjecten en objectieve tijd.

Een tijdservaring is ‘normaal’, wanneer allereerst de mnemes deel zijn van een web van *Verweisungen*. Ten tweede moet het subject in staat zijn om een adekwaat – d.w.z. continu – innerlijk tijdsbewustzijn te hebben, en ten derde moet het subject kunnen ‘transcenderen naar’ een objectieve wereld, mede-subjecten, en een objectieve tijd.

Gestoorde tijdservaringen kunnen ontstaan op alledrie niveaus. Voor een ‘geneeswijze’ is het niveau van belang. Het eerste niveau onttrekt zich aan reflectie en bewustzijn en kan alleen met andersoortige middelen worden bijgesteld, terwijl het derde niveau makkelijker beïnvloedbaar lijkt te zijn.

Wanneer de mneme's van een andere aard zijn - of minder scherp omljnd - kan op bewustzijnsniveau een andere, bijvoorbeeld hallucinatoire, ervaring ontstaan. Op basis van hallucinaties, in een ‘alternatief Verweisungsweb’ kunnen een andere subjectieve wereld, tijd en ruimte ontstaan. Wat ‘telt als’ object, gebeurtenis of relatie kan anders zijn. Verleden, heden en toekomst zijn anders, verbrokkeld en niet in aansluiting met de redelijke uniforme wereld. Dit heeft weer consequenties voor de mnemetische structuur, en zo is de cirkel rond.

Binswanger heeft de niet zo vreemde neiging (uiteindelijk is hij praktiserend psychiater die met praktische problemen en leed moet omgaan) om een ideale ‘adekwate’ ervaring van tijd te beschrijven en alle andere (waan-)tijdservaringen als gestoord, beperkt of gebrekkig af te schilderen. Wanneer we ons even onthouden van deze waardeoordelen, wat voor soort tijdservaringen kunnen met Binswangers toepassing en uitbreiding van Husserls tijdsfilosofie dan geduid worden?

In principe alle tijdservaringen. Neem het denkbeeldige voorbeeld van een schizofreen die zegt dat hij twee verledens heeft: één waarbij hij afkomstig is uit de toekomst waaruit hij met een tijdmachine en via ‘transpersonalisaties’ hier gekomen is, en een tweede dat een meer traditionele genealogie weerspiegelt. Op het niveau van het innerlijk tijdsbewustzijn kunnen we dan met Binswanger zeggen dat **er niets stroomt**, en heden, verleden en toekomst discontinu en verbrokkeld zijn. Dit kan verband houden met een andere mneme-structuur en/of met een onvermogen tot transcendentie of redelijkheid waardoor er geen objectieve/intersubjectieve tijd wordt geconstitueerd. Met behulp van de fantasie en de receptiviteit kan deze schizofreen dan tot een andere tijdservaring of (transcendente, maar niet intersubjectieve) tijds’kennis’ komen. In zijn verhaal over de tijd zijn er twee verledens, twee verhalen over hoe ‘hij’ hier en nu terechtgekomen is. Het ene verleden loopt door de toekomst heen, en zijn eigen identiteit door de tijd heen is verbrokkeld. Wanneer we ons strict houden aan de fenomenologische Husserliaanse invalshoek dan is dit – met enige modificaties, o.a. van Husserls a priori *Zeitgesetze* – heel wel mogelijk. Dan **bestaat** er dus een andere tijd, in de zin van andere tijdservaring (‘bestaan’ is in deze context een nogal problematische term, omdat dit bij Husserl juist een intersubjectieve modificatie is van bepaalde intentionele fantasie- en waarnemingsacten). Vraag blijft wat verder de betekenis en waarde is van zo’n andere tijdservaring. Is het nog iets anders dan de ‘ervaring’ of verbeelding zoals die achter bijvoorbeeld Borges’ verhaal “De tuin van de paden die zich splitsen” steekt? Hiermee belanden we in de vraag van fictie en werkelijkheid, waarbij het het meest voor de hand ligt om meer gewicht aan de (veelvormige, variabele, onbeperkte) fictie – en diens onderliggende structuur of constitutie - toe te kennen vanuit Husserl, maar meer aan de (eenvormige, invariante, beperkte) werkelijkheid wanneer we meer vanuit objectieve, aardetijd en praktische problemen redeneren.

4.5 Conclusies

4.5.1 Stroom en stromingen

Hierboven heb ik al enige kritiek, commentaar en conclusies over Husserls en Binswangers tijdsopvattingen aangestipt. Hier zal ik nu nog wat nader op ingaan.

Husserls en Binswangers tijdsfilosofie is typische ‘waterfilosofie’ omdat er een metafoor van ‘stromend water’ aan ten grondslag ligt. Deze metafoor brengt andere associaties met zich mee. Continuïteit, cohesie en verbondenheid spelen in Husserls discourse een fundamentele rol. Hiermee probeert hij een soort eenheid of uniforme tijd met alle a priori *Zeitgesetze* te garanderen. Ricoeur zegt (1988: 29): “What gets emphasized is the continuity of the whole or the totality of the continuous, which the term duration (Dauer) itself designates. That something persists in change – this is what enduring means. The identity that results from this is therefore no longer a logical identity but precisely that of a temporal totality.” en op p. 43: “For Husserl, there can be no doubt, discontinuity can be thought only against the background of continuity, which is time itself...Discontinuity cannot be distinguished at one point in experience unless the continuity of time is attested to by some other experience that has no break. Difference can only be, so to speak, local, situated where the coincidence between ordinary consciousness and intentional consciousness is lacking. At the very most we can say that continuity and discontinuity are interwoven in the consciousness of the unity of the flux...”

Bij Binswanger is deze metafoor van continue waterstroom duidelijk in bijvoorbeeld zijn tijds- en waan-model in *Wahn*. Essentieel op alledrie de niveaus daar (zie hierboven, par 4.4.4) is ook bij Binswanger **continuïteit**. Heden, verleden en toekomst zijn een continue eenheid door een ‘adekwate’ werking van de synthese op het eerste niveau, een correct functionerend – continu - innerlijk tijdsbewustzijn op het tweede niveau, en een continue

objectieve (of intersubjectieve) geconstitueerde transcendentale tijd op het derde niveau. Continuïteit impliceert dat er geen abrupte breuken zijn in de ervaring. Het verleden mag wel **anders** zijn dan het heden, net zoals andere subjecten **anders** zijn dan het subject zelf, maar essentieel voor de normale niet-waanzinnige tijdservaring is de ‘maxime’ van continuïteit.

Overall waar deze continuïteit niet geslaagd is, en waar cohesie met andere subjecten niet tot stand komt, ontstaat zoets als verbrokkeling. Hiermee kan Binswanger een praktisch psychiatrisch probleem nader omschrijven doordat hij deze ‘verbrokkeling’ ziet als kenmerkend voor lijdende subjecten. Hiermee ontstaat echter een theoretisch filosofisch probleem omdat het binnen het Husserliaanse kader niet meteen duidelijk is hoe je over het ontbreken van continuïteit, over verbrokkeling en discreetheid zou kunnen spreken. Bij Husserl is er een stromen op het diepste niveau, waarover verder niet zoveel valt te zeggen (zie 4.3.5). Toch associeren Husserl en Binswanger er dus begrippen mee als continuïteit en verbondenheid. Binnen Husserls project is dit op zich geen probleem. Hij kan er het algemene ervaren van de tijd ‘als iets stromends’ mee duiden. Bij Binswanger is dit echter wel problematisch, omdat variatie in tijdservaring moeilijker te duiden wordt naarmate we dieper in het innerlijk van het subject, en hoger op een universeel niveau van een transcendentaal ego terechtkomen. Op een oppervlakkig niveau is er nog sprake van empirische subjecten die naar een melodie luisteren, maar op het diepste niveau is het niet meer zo duidelijk of het *nunc stans* of het ‘stromen’ nog wel betrekking kan hebben op empirische subjecten.

Voor Binswanger is er nog een tweede probleem. Net als ik wil hij variatie in tijdservaring duiden, maar daarnaast wil hij deze variatie van een normatieve evaluatie voorzien. Dit tweede probleem ontstaat doordat in de psychiatrie en psychopathologie onderscheid wordt gemaakt tussen ziekte en gezondheid, tussen normaliteit en gestoordheid en tussen leed en vreugde, dat op praktisch alledaags niveau plausibel is, maar dat op filosofisch niveau moeilijk te funderen is. Dit probleem is des te moeilijker voor een ‘subjectivistische’ of fenomenologische filosofie, omdat daarin een beweging ‘naar binnen’ zit, waarbij het moeilijk is om de uiterlijke normen en praktijken ook in het innerlijk een pendant te geven. Binswanger lost dit op twee manieren op.

Allereerst gebruikt hij ander niet-fenomenologisch discourse. Steeds wanneer Binswanger normatieve uitspraken doet over waarom het ene tijdsbewustzijn gestoord is en het andere niet weeft hij er andere soorten filosofische betogen doorheen. De ene keer is dat Kants redelijkheidsbegrip, de andere keer Leibniz’ monadologie, dan weer Von Uexkülls onderscheid tussen dierlijke – en volgens Binswanger waanzinnige – gebondenheid aan een *Umwelt* versus menselijke vrijheid binnen de *Welt*. We zien dit gebruik van niet-fenomenologische begrippen en redeneringen op diverse plaatsen in Binswangers werk. Bijvoorbeeld, Binswanger beschrijft de melancholische tijdservaring als ‘gestoord’ van wege de omdraaiing van retentie en protentie (verg. 4.4.2). Om de gestoordheid of het problematische hiervan echter verder te omschrijven moet hij wel gebruik maken van een gegeven ‘objectieve’ tijd (tenzij we de vierde oplossing voor Binswangers problemen uit 4.4.2 aannemen). Slechts de feitelijkheid van een objectieve tijd kan ervoor zorgen dat een ‘protentionele houding’ jegens het verleden *contrafactieven* impliceert. Een contrafactief is slechts ‘tegen-feitelijk’, wanneer we al veronderstellen dat er objectieve (bewustzijnsafhankelijke) feiten zijn betreffende het verleden. De melancholische tijdservaring kan Binswanger slechts een gestoorde tijdservaring noemen, door een (non)-‘adequatio’ te poneren van de melancholische innerlijke ervaring met zijn ‘omgedraaide retentie-protentie-structuur’ ten opzichte van de objectieve werkelijkheid van het verleden.

Ten tweede brengt Binswanger variatie aan op het diepste niveau van Husserls uniforme tijdsfilosofie. Het stromen van het transcendentale ego kan bij Binswanger de andere kant opgaan (*Melancholie*), de continuïteit van de stroom kan verbroken zijn en de stroom kan halthouden (*Wahn*), of de stroom kan ‘op de plaats waar hij opwelt’ (het heden) intenser zijn dan normaal (*Manie*). Binswanger brengt zodoende tesamen met de stroommetafoor nog andere kenmerken van stromen – zoals dat in de uiterlijke wereld betekenis heeft - binnen in de meest innerlijke tijdservaring. Daar is op zich niets mis mee, wanneer Binswanger maar expliciet zou zijn over zijn waardering voor het ‘echte regelmatige stromen’ versus de afwijkingen hiervan.

4.5.2 Watervormen

De problemen en inconsistenties van Husserls en Binswangers project zouden gedeeltelijk kunnen worden opgelost. We zouden enerzijds in strict fenomenologische zin op het diepste niveau van het transcendentale ego een lege metafoor kunnen laten staan, van ‘stromen’, die slechts heel algemeen impliceert dat tijd iets te maken heeft met verandering of beweging. Anderzijds wanneer we het over empirische subjecten hebben (en daar hebben Binswanger en ik het over), dan moeten we voor een duiding van variatie de stroom-metafoor nader invullen. We bewegen ons dan op het ‘tweede’ niveau van de fenomenologie, dat van de subjectieve ervaring, laten het diepste niveau van Husserls tijdsanalyse in tact, en vullen dat pas in op een iets minder diep niveau (verg. par. 4.3.5 en 4.3.6). Bij deze invulling halen we nog meer metaforen en beelden uit de ‘objectieve wereld’ naar binnen, maar zolang we ons daar bewust van zijn kan dat geen kwaad. In deze tweede meer ‘ingevulde’ fenomenologie bewaren we Husserls project, maar om ervoor te zorgen dat we niet enkel over tijd als mysterieus stromend *nunc stans* van een transcendentiaal ego spreken, voeren we bewust metaforen uit de objectieve praktijk in. Om de variatie aan tijdservaringen te duiden zouden o.a. de volgende metaforen interessant kunnen zijn.

Allereerst kan natuurlijk Husserls stroom-metafoor zelf verder worden uitgewerkt. We kunnen dan focussen op een rivier, met alle connotaties van dien (verg. 4.1). Het nadeel van deze metafoor is dat hoewel er de continuïteit en veranderlijkheid van de tijd mee wordt aangeduid, de rivier toch ook makkelijk in afgemeten eenheden, of zelfs als een twee kanten op bevaarbare weg kan worden geduid. De eenheid van de rivier, en de stuwende kracht van ieder moment, wordt wellicht iets beter uitgedrukt met de metafoor van de fontein door Merleau-Ponty – die zich verder grotendeels op Husserl beroept in zijn beschouwing over tijd (1958 [1945]: 489): “We say that there is time as we say that there is a fountain: the water changes while the fountain remains because its form is preserved; the form is preserved because each successive wave takes over the function of its predecessor: from being the thrusting wave in relation to the one in front of it, it becomes, in its turn and in relation to another, the wave that is pushed; and this is attributable to the fact that, from the source to the fountain jet, the waves are not separate; there is only one thrust, and a single air-lock in the flow would be enough to break up the jet.” De fontein-metafoor laat ook makkelijker de relatie tussen watertijd en de Plotinisch idealistische visie op tijd zien. Merleau-Ponty zegt (1958 [1945]: 492): “Time restarts itself: the rhythmic cycle and constant form of yesterday, today and tomorrow may well create the illusion that we possess it immediately, in its entirety, as the fountain creates in us a feeling of eternity.”

Voor een empirisch psychotisch subject is de tijdservaring misschien het best te vatten met de metafoor van de draaikolk. ‘Normale subjecten’ kunnen zo worden beschouwd dat ze de stroom ‘invullen’ als een rivier waar ze met z’n allen op varen, en waarbij de bootjes en hun koers ongeveer dezelfde richting hebben. Wat veraf is en dichtbij vanuit de bootjes gezien is

voor iedereen ongeveer gelijk. Het psychotische subject is in een grote naar beneden zuigende draaikolk in de rivier terechtgekomen. Omdat hij naar beneden gaat kan hij de andere bootlui nauwelijks nog zien, zijn 'intersubjectiviteit' verdwijnt. Hij ervaart wel potentie en retentie, maar de bredere recollectie en verwachtingen voor de toekomst zijn niet langer lineair geordend maar draaien rond hem heen. Vergane tijden en verre toekomstigen kunnen in de draaikolk als even dichtbij ervaren worden als de net verstreken tijd. In Kusters (2004: 56ff.) werk ik deze metafoer nader uit.

Binswanger stelt dat de stroom in de waan is opgehouden, en dat alles stil staat. Zoals gezegd, op transcendentiaal niveau kan dat zo niet gesteld worden, maar op het niveau van de subjectieve ervaring wel. We zouden de stroom als een bevroren rivier kunnen zien. Nadeel daarvan is wel dat er dan helemaal niets meer lijkt te gebeuren. Wellicht is de metafoer van mist beter geschikt voor waan en schizofrenie. Er is nog wel beweging en water, maar gefragmenteerd in de mist. Er is geen richting meer, geen vormen, maar hoogstens nog schimmen. De schizofreen beweegt door deze mist, richtingloos, zonder anderen te zien, maar wordt wel net zo nat als iedereen in het water.

Dit zijn maar enkele aanzetten om de watermetafoer meer uit te werken. Andere kandidaten zijn bijvoorbeeld de oceaan en de waterval. Uiteraard zouden al deze metaforen binnen de fenomenologie verder kunnen worden uitgewerkt en verbonden met de meer technische Husserliaanse terminologie (nogmaals, op het niveau van de subjectieve ervaring, en niet op het transcendentale niveau).

4.5.3 Watermanagement

Zoals reeds enige malen aangestipt laat Ricoeur zien dat Husserls project om tijd en ervaring van tijd te beschrijven - helemaal los van de objectieve *common sense* wereld - gedoemd is te falen (Ricoeur, 1988: 23-44). Uiteraard is dit falen slechts gedeeltelijk: het is geen ramp te erkennen dat fenomenologie of een subjectsfilosofie in zijn meest extreme vormen vastloopt, net zoals dat het geen ramp is om te erkennen dat de meest objectivistische tijdsopvattingen falen wanneer ze proberen de subjectieve zijde van ervaring en kennis te elimineren. Dergelijke dualismen van subjectivisme en objectivisme, idealisme en realisme, 1^{ste}-persoons- en 3^{de}-persoonsperspectief, lijken onoplosbaar en blijven op alle terreinen van de filosofie hardnekkig de kop op te steken. Bij het thema van de tijd, en binnen de metafoer die ik hier hanteer zou je kunnen zeggen dat allereerst de aardetijd de watertijd nodig heeft. Om de aardetijd te meten, heb je een observator nodig die zelf over die aarde *beweegt*. En om dag en nachtritmes waar te nemen heb je ook dat subject nodig aan wie die *veranderlijkheid* zich voordoet. Omgekeerd heeft de water ook aarde, of in ieder geval een vorm of een inbedding nodig. De stroom moet richting hebben, dat wil zeggen, richting in de ruimte, richting op aarde. Verder moeten water en stromen ook meer vorm krijgen om er buiten het meest algemene transcendentale niveau iets substantieels over te kunnen zeggen.

Je zou kunnen zeggen dat het water gekanaliseerd of ingebed moet worden. Innerlijke tijdservaring is niet te beschrijven (en wellicht niet te "ervaren"?) zonder een uiterlijke inbedding. Storende nare tijdservaringen van lijdende subjecten kunnen dan opnieuw worden ingebed. De draaikolk en de mist kunnen met goed watermanagement naar de algemene (intersubjectieve) stroom des levens worden toegeleid.

De vraag wat er eerst was – water of aarde, de stroom of de bedding, is interessant, maar misschien onoplosbaar en niet geheel relevant. Voor veel moderne (tijds)filosofie is dat ook niet langer de vraag. Ricoeur (1988 [1983-1985]) probeert te laten zien dat beide kanten

elkaar nodig hebben, en dat **narrativiteit** misschien niet zozeer een bepalend eerste beginsel is, maar wel minstens een intermediair. In de literatuur over gestoorde tijdservaring na Binswanger zien we ook steeds de twee kanten terugkeren. Ergens moet er een ‘realiteit’ of objectieve buitenwereld worden aangenomen, tegen de achtergrond waarvan verschillende subjectieve tijdservaringen pas kunnen worden geschikt. Zo schrijft Mooij (2006: 172) vanuit een meer hermeneutisch-lacaniaanse traditie: “Voorondersteld aan deze verstoringen...is de overgang zelf van een fysische (kosmologische) ruimte en tijd naar een subjectivering daarvan; hierin wordt de brute werkelijkheid omgevormd tot een betekenisvolle wereld met haar structuurmomenten van ruimte en tijd (ruimtelijkheid en tijdelijkheid).” Er is dus een ongestructureerde non-symbolische ‘brute werkelijkheid’ van physis, of in Lacaniaanse termen, het Reële. Echter wanneer we meer over deze reële werkelijkheid zouden willen zeggen, dan doen we dat weer vanuit onze eigen subjectpositie. Bij dit heen-en-weer gaan tussen binnen- en buitenwereld worden innerlijke en uiterlijke tijd steeds verder gearticuleerd. Naast narrativiteit en de hermeneutische cirkel om innerlijke en uiterlijke tijd tesamen te begrijpen - of, in metaforische termen, om het moeras te dempen en water en land te scheiden - wordt de verbinding ook wel gezocht in de lichamelijkheid. Merleau-Ponty en hedendaagse fenomenologen als Wyllie (2005) en Gallagher (2006) zien de lichamelijkheid als de verbinding tussen het fenomenologische bewustzijn en de materiële werkelijkheid.

Tot slot, de watermetafoor en de fenomenologische traditie van Husserl en Binswanger belichten een belangrijk aspect van temporaliteit. Om de variatie aan tijdservaringen te duiden blijft het echter noodzakelijk om ook enige ‘aarde-tijd’ te gebruiken. Modern watermanagement maakt gebruik van narrativiteit, hermeneutiek en lichamelijkheid om water en aarde te beheersen. In het volgende hoofdstuk zal ik de metafoor van het vuur uitwerken. Het zal blijken dat deze tussen water en aarde in staat, maar ook een eigen karakter heeft dat weer een nieuw licht kan werpen op variatie aan tijdservaringen. Wat in Husserls waterfilosofie een kernaanname is, continuïteit van de tijd, wordt in de Deleuziaanse tijdsfilosofie juist verworpen. Kernbegrip daar is de differentie, de discontinuïteit.

5 Vuur

*Was ich warf
fiel — schlug Funken
— und auf
was ich warf
fiel — schlug auf
und Funken*
~ Blixa Bargeld in zijn lied “Der Kuss” ~

5.1 Inleiding

Soms gebeurde er iets in het Dorp en was er sprake van een gebeurtenis. Uiteraard, er gebeurde heel veel. De aarde was de grond voor de landweg die er lag. Over de landweg kwam op gezette tijden een afgezant van de Stad aangereden. Het water liet vissen en hout aanspoelen, en trok in een stroom aan de dorpsbewoners voorbij. De lucht strekte zich onbereikbaar boven hun uit. Van ongrijpbare eeuwige lucht, doorstromend water, en harde meetbare grond leefden de dorpsbewoners, en maakten ze hun beelden van de tijd.

Lucht, aarde en water zorgen voor continuïteit, en zijn de elementen waar men in het dorp op vertrouwde. Uit de omgang hiermee schiep men orde en ontstonden rituelen. Maar behalve continuïteit en voorspelbaarheid, gebeurde er af en toe ook iets onverwachts. Een bliksemflits die een boom in tweeën spleet; een vonk tussen waterrad en waterstroom die oversprong op bos en heide. Een onmogelijke vonk tussen twee mensen die niet voor elkaar bestemd waren, maar waar toch wat tussen gebeurde.

Het vuur werd de tempels ingenomen, althans gedeeltelijk, in beheersbare vorm, of slechts in beelden; beelden van de vuurgod, de zonnegod, de creatiegod, of de vernietigingsgod. Het vuur was als de energie die ontstond op het grensvlak van andere elementen. Het vloeibare water dreef de vaste raderen van de watermolen aan. Het water bewoog, en de molen bewoog, maar tussen deze twee sprongen vonken naar alle kanten.

Het vuur in zijn volle gedaante had geen gedaante, maar was onvoorspelbaar flakkerend. Het had geen kleur die in een aards goed wortelde, maar was kleurig-vrijzwevend, als accidens zonder substantie. Net als het water – en anders dan de aarde – was het niet meetbaar, ongrijpbaar. Maar anders dan water was het vuur niet betrouwbaar en kon het niet ingebed worden. Vuur was ook niet ‘continu’, en juist daarom was het vuur het kernelement van iedere onverwachtse nieuwe gebeurtenis en iedere breuk in de tijd. Het vuur was de energie achter verandering; het was de onvoorspelbaarheid van de bliksem, de chaos onder de aardkorst.

Het vuur in deze scriptie representeert de tijdsfilosofie in het differentiedenken. Hierin zijn continuïteit (van de tijd) en identiteit (tussen twee momenten) geen primaire begrippen, maar afgeleiden van **differentie**. Meest uitgebreide tijdsfilosofie in het differentiedenken is die van Deleuze. Alvorens daarop in te gaan, eerst wat over de kiemen hiervan, die ook al bij Aristoteles terug te vinden zijn.

5.2 Aristoteles en het vuur

Voor de laatste maal, Aristoteles zei: “Tijd is het getal van de beweging in termen van voor en na.” We zagen dat “het getal” als kwantitatieve maat voor de tijd leidde naar de aardetijd. Alle getallen, of alle voor-en-na-momenten tesamen genomen leidde naar de luchtijd. Contemplatie van een ‘nu-moment’, hetzij ‘voor’ hetzij ‘na’, leidde naar de watertijd. De benadering van de vuurtijdsfilosofie van Deleuze begint bij de **beweging**.

“Tijd is het getal van de beweging in termen van voor en na.” Wat de ‘aardse’ tijdsopvattingen kenmerkt is dat ze bij de uitwerking van deze definitie tijd en ruimte van tevoren van elkaar onderscheiden. Een pijl beweegt. Waar beweegt hij door? Traditioneel neemt men aan dat hij door zowel de ruimte als de tijd vliegt, die beide onafhankelijk van de bewegende pijl gegeven zouden zijn. Het landschap waar de pijl door vliegt zou bepaalde afmetingen hebben, objectieve eigenschappen, die onafhankelijk van beweging te meten zouden zijn. De tijd zou ook een dergelijk medium zijn, net zoals de ruimte; een absoluut decor of achtergrond waartegen de feitelijke pijlbewegingen plaatsvinden. Probleem is echter dat tijd slechts te definiëren is (misschien zelfs slechts “bestaat”), wanneer we aannemen dat er beweging is. Voor de ruimte geldt iets soortgelijks, hoewel dat moeilijker is in te zien, gewend als we zijn aan een niet-bewegende “grond”, waarop we leven, en waarin we vertrouwen. Maar, ook hier, als er geen beweging is, is ruimte niet te definiëren, omdat degene die de ruimte meet, met zijn oog (of meetlat) ook door die ruimte heen moet gaan, van A naar B. Ruimte zou je net als tijd ook kunnen definiëren als “Ruimte is het getal van de beweging in termen van voor (in plaats) en na (in plaats).” En de definitie van tijd is in feite analoog: “Tijd is het getal van de beweging in termen van voor (in tijd) en na (in tijd).”

Ruimte en tijd zijn dus afhankelijk van beweging. De aardse tijdsopvatting nu, neemt aan dat er een absolute ‘stilstaande’ tijd en ruimte bestaan, waartegen beweging zich afspeelt. Dit is uiteindelijk de basis voor de Newtoniaanse ruimte-tijdsopvatting, maar in feite speelt deze ook bij Einstein een rol. Daarvan wordt wel vaak gezegd dat er zoiets is als ruimte-tijd, die elkaar ‘beïnvloeden’, echter, het grondmodel is hetzelfde: er is een vier-dimensioneel raster waarbinnen objecten kunnen bewegen, versnellen, etc. Bij Einstein is de vorm van dat raster weliswaar afhankelijk van beweging en versnelling van de voorwerpen “in” de ruimte-tijd, maar ‘absolute beweging’ bestaat nog steeds niet. Dat wil zeggen: als een pijl beweegt, wordt dat binnen iedere natuurkundige theorie nog altijd “uiteengezet” m.b.v. de ruimte-tijd-coördinaten rondom de beweging. Ik zeg opzettelijk “uiteengezet”, omdat wat Deleuze “pure becoming” noemt, in de natuurkunde slechts besproken kan worden door het in een kwantitatief expliciet (uiteenvouwend) model onder te brengen (Verg. Deleuze, 1988 [1966]: 79ff.).

Deleuze’s gehele filosofie kan samengevat worden onder de vraag naar “wat is worden?”. Worden is iets dat met verandering te maken heeft, iets dat een proces is tussen twee vaststelbare toestanden. Bij een wordende (vliegende) pijl, zijn de twee geïdentificeerde toestanden twee ruimte-tijd-toestanden, en ‘worden’ is wat er tussenin gebeurt. Het worden is nu precies het **verschil** tussen de twee toestanden. Echter, het ‘pure becoming’ is niet een aftreksom van de twee toestanden, maar is de **differentiaal**: dx/dy . De beweging is een differentiaal, en wat de tijd en de ruimte verder zijn hangt af van de waarde van die differentiaal. Deze invalshoek is tegenovergesteld aan die van de aardetijd. Deze aardetijd vooronderstelde een vaste aarde, en een vaste tijd, bepaald door de vaste kringloop en het regelmatige ritme van de hemellichamen. Wanneer die vastigheid verdwijnt, door relativering in het vuur, blijft enkel de pure beweging over, en is de vastigheid slechts een ‘afgeleide’.

De watertijd van Husserl lijkt oppervlakkig gezien op de Deleuziaanse vuurtijd. Husserl wil ook bij zijn beschouwing van (beweging in de) tijd de vooronderstelde objectieve tijd ‘tussen haakjes zetten’. Hij is ook op zoek naar het ‘pure worden’, althans naar de pure tijdservaring zonder aannames over een reële meetbare buitenwereld. Op een aantal punten verschilt Husserls filosofie essentieel. Allereerst onderscheidt Husserl ervaring van tijd van ervaring van ruimte. Een sensatie, en een waarneming vanuit het intentionele bewustzijn zijn van een geheel andere orde dan een herinnering. Husserl denkt eerst de objectieve tijd weg,

vervolgens onderscheidt hij waarneming (van ruimte) van herinnering (van tijd), en wat hem dan alleen nog maar rest om de tijd te *nachvollziehen* is deze te zoeken in de diepste lagen van het subject. Weliswaar beschouwt Husserl het heden als een soort vlek met retentionele en protentionele aspecten, maar daarbinnen poneert hij toch nog een limiettoestand waarin de sensaties plaatsvinden, waarin iets ‘ge-present-eerd’ wordt. Bij Husserl is deze limiet een punt, niet werkelijk, een ideële mathematische abstractie. Bij Deleuze is het heden ook een limiet of een punt. Echter het Deleuziaanse punt is niet dood, maar vitaal: het is een kracht, een vector, of meer precies gesteld: het is de differentiaal dx/dy , zonder **bepaalde** ruimtelijke of tijdelijke dimensies, maar wel met een kracht die deze ruimtes en tijden kan genereren, en daardoor ook meer tijd dan enkel het momentane heden kan omvatten.

In 4.3.6 betoogde ik dat Husserls fenomenologie zonder al te veel herformuleringen tot een Plotinisch idealisme kan leiden. Bij beiden is er een soort verstilling of verstarring van de buitenwereld, een wegdenken van veranderlijkheid, waardoor de denkbeweging naar een absolute identiteit neigt, hetzij in een hemelse eeuwige onbewogenheid, hetzij in een absoluut stromend – maar tevens *nunc stans* – subject. Omdat bij de vuurtijd het basisconcept de differentie is, worden tijd en beweging echter nooit opgelost in een starre stille identiteit. In deze paragraaf heb ik geprobeerd met behulp van Aristoteles en de verschillen met aarde-, water- en luchtijd te laten zien wat de vuurtijd behelst. Om deze nader te articuleren zal ik hem nu in zijn eigen context plaatsen van de differentiefilosofie en diens achtergronden.

5.3 Deleuze

5.3.1 Inleiding

Deleuze zie ik als ‘de Franse Heidegger’. Heidegger gaat terug de geschiedenis in om zodoende de lagen van ‘metafysisch denken’ af te pellen en opnieuw bij de oorspronkelijke filosofische verwondering over ‘het zijn’ terecht te komen. Bij Heidegger speelt de ‘ontologische differentie’ tussen het zijn en de zijnden een grote rol. Deze differentie zou tijdens en na de Griekse filosofie zijn toegedekt en onderdeel van systematische metafysica zijn geworden. Af en toe zou in de geschiedenis van de filosofie wel geraakt en gereikt zijn naar de ontologische differentie – bijv. bij Duns Scotus en Kant - maar pas bij Heidegger zouden de bakens weer rechtgezet zijn. Omdat Heidegger de gehele traditionele filosofie verwerpt – of misschien beter gezegd, deconstrueert, en in nieuwe meer authentieke vorm reconstrueert – is zijn filosofie moeilijk te vatten, vereist ze danige kennis van de geschiedenis van de filosofie, maar loopt ze van wege haar uitstraling van ‘radicale filosofie’ de kans om als nietszeggend *Gerede* of ge-orakel te worden bewierookt en ingevoegd binnen de traditie.

Deleuze’s filosofie is op meerdere punten de Franse tegenhanger van Heidegger. Ook Deleuze heeft een radicale kritiek op veel van de traditionele filosofie. Eveneens ziet Deleuze dat er sinds de Grieken iets verloren is gegaan. Volgens Deleuze staat sindsdien de ‘differentie’ onterecht op het tweede plan, en ‘identiteit’ op het eerste. In de geschiedenis zijn er echter wel een aantal denkers geweest die Deleuze op eigen wijze interpreteert en zich eigen maakt voor zijn ‘differentiefilosofie’. Deleuze laat zich – anders dan Heidegger – allereerst inspireren door Spinoza, Hume en Nietzsche. Andere inspiratiebronnen zijn o.a. Leibniz, Bergson en Lacan. In nog veel sterkere mate dan bij Heidegger is veel van Deleuze’s werk nauwelijks te begrijpen zonder grondige voorkennis van de filosofietraditie. Mijns inziens lijdt de receptie van Deleuze mede hierdoor onder drie euvels. Allereerst is er nog geen eenduidige receptie, doorwerking en interpretatie van Deleuze’s werk, ook doordat zijn meest vruchtbare periode zo recent is, tussen eind jaren zestig en jaren tachtig van de twintigste eeuw. Ten tweede is er net zoals bij Heidegger een soort cultus rondom Deleuze ontstaan van kritiekloze filosofisch ongeschoolden, die in met name het vakgebied van *cultural studies* goede sier maken met

iedere denker die een anarchistisch aura om zich heeft. Op de derde plaats is daardoor - en door de moeite die het kost om het denken van Deleuze te doorgronden - bij veel 'echte filosofen' aanzienlijk wantrouwen tegen 'weer zo'n Franse filosoof'. Desalniettemin, zelfs meer behoudende Nederlandse filosofen die sceptisch staan tegenover moderne Franse filosofie zijn enthousiast over Deleuze, althans wanneer ze hem kennen. Zo is Theo Verbeek (pers. comm.) zeer te spreken over Deleuze's boeken over Spinoza en Proust, en is Cornelis Verhoeven (1997) uiterst lovend over Deleuze's werk over Leibniz.

Dit maakt het er allemaal niet makkelijker op om bondig samen te vatten wat de hoofdlijnen van Deleuze's werk zijn. De Deleuze-receptie vertoont ook nogal wat variatie in invalshoek. Nietzsche-adepten beschouwen hem graag als de nieuwe Nietzsche. Anderen zien hem als 'post-structuralist' en in zijn denken verwant met Derrida en Levinas. Weer anderen benadrukken de invloed van Marx en Freud en zien hem in zekere zin als voortzetter van een bepaald soort verlichtings- of emancipatietraditie. Anderen (Negri en Hardt, 2000) beklemtonen de spinozistische denkwijze en gebruiken hem voor een nieuw soort politiek 'verzet'. Perspectief is uiteraard afhankelijk van de eigen interesse's en het werk van Deleuze waar men op focust.

In dit kader van een onderzoek naar tijd, zie ik Deleuze vooral als metafysicus, die net als Derrida en Heidegger een radicale (metafysische) kritiek heeft op het zogenaamde 'subjectsdenken' of 'identiteitsdenken'. Voor mij steekt Deleuze ver uit boven de gangbare 'postmoderne' kritiek, omdat hij het niet laat bij kritiek, maar zelf met iets nieuws komt: een complexe alle kanten uitwaaiende filosofie van de 'differentie'. Enkele algemene lijnen daarin zijn de volgende.

Peter Sloterdijk (2004: 699ff.) onderscheidt twee soorten denken of twee soorten filosofie: het *Mangeldenken* versus het denken vanuit de volheid. Onder de eerste soort valt het denken dat vooronderstelt dat het bestaan (nog) gebrekkig is. De meeste vormen van dialectiek (in de zin van het Duits idealisme) vallen hieronder. De eenheid tussen denken en zijn wordt daarin beschouwd als – historisch (Hegel), existentieel (Kierkegaard) of kentheoretisch (Kant) – gebroken, waardoor er een streven of verlangen zou zijn - vanuit een gebrek afkomstig - naar herstel van een eenheid. Hiertegenover staan denkers die de wereld of het bestaan op zichzelf al als volledig beschouwen, zonder dat er in de toekomst of 'in een transcendentie', of een ideaal die eenheid zou moeten worden bewerkstelligd. Hierbij behoren Leibniz, Spinoza, Nietzsche (Sloterdijk zelf), en...Deleuze.

In Deleuze's boek over Kant ontleedt Deleuze (1983 [1963]) de verhouding tussen de *Rede* (met haar *Ideen*), het *Verstand* (met de *Begriffe*), en de *Anschauung* (met haar zinsindrukken) en laat zien dat de hiërarchie tussen deze faculteiten zoals Kant die concipieert een willekeurige is. Voor de praktische Rede zou de Rede het belangrijkste zijn, voor kennisverwerving het Verstand en voor esthetiek (volgens de *Kritik der Urteils-kraft*) de combinatie tussen *Anschauung* en *Verstand*. Volgens Deleuze zou Kants model bevredigender zijn wanneer we de harmonie – of hiërarchie - der faculteiten anders denken.

Hieraan verwant is Deleuze's kritiek op Hegel. Hegel is ogenschijnlijk een flexibel denker in de zin dat hij 'procesmatig' denkt. In Hegels dialectiek slaan concepten (zowel in de werkelijkheid, het subject en de *Geist*) om in hun tegendeel, ontstaan er tijdelijke tegenstellingen die vanzelf op een hoger plan weer tot eenheid geraken. Deleuze is gekant tegen dergelijke uiteindelijke eenheden binnen starre systemen, omdat daarin 'de differentie' wordt opgeheven, of beter gezegd, onderdrukt door de hogere eenheidsdwang.

Tegenover dergelijk monisme pleit Deleuze voor een pluralisme, dat hij bijvoorbeeld vindt in het empirisme bij Hume. Deleuze (1991 [1953]: 88) haalt instemmend Hume aan: “every perception is a substance, and every distinct part of a perception a distinct substance.” Op een andere manier ontdekt Deleuze dit bij Nietzsche en Marx, grof geparafraseerd: onder universele en uniformerende waarheidsclaims liggen maatschappelijke tegenstellingen (Marx) of onderdrukte vitale krachten (Nietzsche). Deleuze zou een ‘neo-vitalist’ genoemd kunnen worden, zeker wanneer we zijn Bergsoniaanse kant benadrukken. Door zijn hele werk speelt het idee een rol dat er (levende) ‘krachten’ zijn die onderdrukt worden door (doodse) systemen. Dat speelt zelfs een rol in wat ik hierboven schrijf over de status van een (bewegend) object dat onterecht zou worden weergegeven als ‘punt’ in een assenstelsel, in plaats van als punt, dat een kracht/vector in zich heeft, of als Leibniziaanse monade die zich uit zichzelf zou ontvouwen.

Deleuze’s verwantschap met Derrida en het (post)structuralisme is duidelijk in zijn behandeling van De Saussure (bijvoorbeeld in Deleuze, 1987 [1980]). De ‘waarde’ van een taalteken volgens De Saussure ligt in de arbitraire maar conventioneel bepaalde band en validering door een taalgemeenschap. Klankzijde en betekeniszijde kennen geen gearticuleerdheid voorafgaand aan het taalteken. De tekenstructuur is als een ritssluiting die twee kanten van een kledingstuk met elkaar verbindt en daarmee de drager van het kledingstuk ‘aankleedt’, en een rol geeft in de openbaarheid. Voor Deleuze schuilt er achter de tekens en symbolen echter geen ‘naakt authentiek of autonoom subject’, dat zelf zijn maskers of kleren zou uitkiezen. We zien hier een (post-)structuralistisch en ook Lacaniaans motief verschijnen, en inderdaad lijkt Deleuze’s subjectkritiek erg op die van Lacan.

Nu wat algemene opmerkingen over Deleuze en tijd. Deleuze zal, hoewel hij ‘materialist’ is tijd niet zien als ‘aarde-tijd’, maar ook zal Deleuze van wege zijn subjectkritiek tijd niet beschouwen als iets dat zich voordoet aan, of geënt is in een of andere vorm van subjectiviteit. En hoewel ook voor Deleuze er een wezenlijk onderscheid is tussen verleden, heden en toekomst, grondt hij de onderscheidingen hiertussen niet in een Husserliaanse vorm van intentionaliteit. Turetzky (1998: 211-212) schrijft verhelderend: “Deleuze transposes the transcendental role of time into a type of empiricism that transmutes the conception of the transcendental field from that of Kant or phenomenology...Deleuze renounces grounding time in subjectivity, in any of its guises, transcendental or immanent. He denies that the transcendental field has the form of the subject, but acknowledges that any empiricism must recognize something performing the synthetic function of a transcendental field, something both neutral and generative. Deleuze's empiricism asks how the abstract, including all totalities and unities, can be explained by states of things that are always multiplicities. This empiricism seeks to discover the conditions under which something new is produced. Hence it can ultimately appeal in explaining the constitution of time neither to the subject's unity, nor to limitations, nor to orderings the subject imposes. Instead, the problem of time concerns the generation of time as the Event in which something new can be produced, prior to all subjectivity and in which the subject is produced as well.” Maar waarop is Deleuze’s filosofie dan gebaseerd? Als hij niet aanvangt bij het pure bewustzijn, het subject, maar ook niet bij de kennis over het object? In zekere zin is Deleuze’s antwoord pragmatisch, in de zin van William James. Filosofie is de kunst nieuwe concepten te creëren naar aanleiding van een probleem dat zich voordoet. Deleuze’s vaststelling wat ‘telt als’ probleem is echter veel minder ‘pragmatisch’ dan het toch enigszins vlakke criterium van de individualistisch-Amerikaanse benadering van James’ ‘cash-value’ (zie James, 2003 [1907]). Deleuze detecteert problemen in de filosofie. Oplossingen, oftewel nieuwe concepten, haalt hij ook uit

de traditionele filosofie, door kritische lezing en interpretatie van bovengenoemde auteurs. Zijn beginpunt is dus eigenlijk de traditionele filosofie, en daarom meen ik dat Deleuze een nieuw soort metafysicus is.

Bij een bespreking van Deleuze's ideeën over tijd ontstaan soortgelijke problemen als bij een bespreking van Deleuze's filosofie in het algemeen. Er zijn een aantal plaatsen in Deleuze's werk waarin hij het over tijd heeft. Het meest expliciet en uitgebreid in wat wellicht zijn hoofdwerk is: *Difference and repetition*. In *Cinema 2; the Time-image*, *Bergsonism*, *Empiricism and Subjectivity* en *Nietzsche and Philosophy* is tijd ook een belangrijk thema. In de secundaire literatuur worden de accenten verschillend gelegd. Crocker (2001) benadrukt de relatie tussen tijd en beweging en het wegvallen van traditionele ideeën over een 'telos'. Kant en Duns Scotus spelen een belangrijke rol in zijn betoog. Faulkner (2006) benadrukt sterk Deleuze's interpretatie van Freud in zijn *Deleuze and the three syntheses of time*. Over het algemeen keren echter in alle secundaire én primaire literatuur Hume, Bergson en Nietzsche terug, en deze drie worden geassocieerd met de drie tijdssyntheses, zoals die in *Difference and repetition* zijn uitgewerkt. Ik zal mijn interpretatie van Deleuze rondom deze drie syntheses opbouwen, met daarbij in gedachten de rest van deze scriptie.

5.3.2 Gewoontevorming

In de eerste synthese wordt het heden geproduceerd. Dit heden heeft niets met subjectieve ervaring van, of reflectie op tijd te maken. Een samentrekkende kracht verbindt onafhankelijke elementen in een eerste vorm van tijd. Zonder deze 'connectieve synthese' zou tijd gefragmenteerd zijn, en iedere perceptie slechts momentaan zijn. Deze eerste passieve synthese 'organ-iseert' (letterlijk) het 'lichaam-zonder-organen' (een Deleuziaanse term uit *A Thousand plateaus*). Genetisch materiaal, neuro-transmitter-distributies in de hersenen, verbrandingsstoffen in de spieren, etc. vormen een connectieve synthese van elementen die we tesamen kunnen vatten en systematisch in één uniforme tijd in één organisme in één ruimte kunnen denken. Deleuze (1994 [1968]: 93) schrijft: "In the order of constituent passivity, perceptual syntheses refer back to organic syntheses which are like the sensibility of the senses; they refer back to a primary sensibility that we *are*. We are made of contracted water, earth, light and air – not merely prior to the recognition or representation of these, but prior to their being sensed. Every organism, in its receptive and perceptual elements, but also in its viscera, is a sum of contractions, of retentions and expectations. At the level of this primary vital sensibility, the lived present constitutes a past and a future in time. Need is the manner in which this future appears, as the organic form of expectation. The retained past appears in the form of cellular heredity."

Deze uniforme tijd is het levende heden, waarin diverse elementen met elkaar zijn verbonden. Van sommige van deze elementen zeggen we dat ze verwijzen naar het verleden, ontstaan zijn in het verleden, of zelf het verleden zijn. Het verleden zit dus in het heden, maar op een andere manier dan we hierboven onder 'watertijd' hebben gezien. In de watertijd was er een 'subjectief centrum' waaromheen als een soort sfeer alle tijden tegelijk aanwezig waren. In het levende heden van de vuurtijd is het verleden niet op die manier aanwezig **voor of bij een subject**, dat reflecteert over alle tijden heen, maar het verleden werkt door in het heden, en is er op die manier mee verbonden. Het is niet het subject, het geheugen of de reflectie die deze synthese uitvoert, en derhalve noemt Deleuze dit een *passieve* synthese: "...this synthesis must be given a name: passive synthesis. Although it is constitutive it is not, for all that, active. It is not carried out by the mind, but occurs *in* the mind which contemplates, prior to all memory and all reflection (Deleuze 1994 [1968]: 91). Dit zou de tijd van het *onderbewustzijn* kunnen worden genoemd, en inderdaad heeft in later werk Deleuze zijn tijdsfilosofie verbonden aan

theorieën van Freud en Lacan (cf. Faulkner 2006). Hier zitten in zekere zin aardetijd-aspecten aan. De verbindingen tussen verleden en heden, gelegd in deze eerste connectieve synthese, lijken op causale verbindingen. Een oorzaak werkt door [letterlijk!] in het effect.

We zien hier de merkwaardige moeilijkheid om te denken over de constitutie van tijd (en ruimte) via het natuurlijk organisme en gebeurtenissen, zonder daarbij tijd en ruimte al te vooronderstellen. Deze problematiek lijkt enigszins op die van de Anschauungsformen van Kant, die zintuiglijke indrukken in tijd en ruimte plaatst, waarbij de status van die indrukken én van tijd en ruimte onduidelijk blijft. Deleuze's oplossing is anders dan die van Kant, en is meer geïnspireerd door Hume. Voor Kant zijn er 'in het subject' gegeven *Anschauungsformen*, en 'in het subject' gegeven Begriffe zoals dat van causaliteit. De Begriffe van Kant, zoals dat van causaliteit, hangen samen met een soort redelijke wettelijkheid (steunend op een betrouwbare wetenschap) die ook in het morele domein bepalend is voor wat goed en slecht is. De connectieve syntheses bij Deleuze zijn geen causale verbindingen maar niets anders dan gewoontes, Hume's *habits*: "habit is the constitutive root of the subject, and the subject, at root, is the synthesis of time – the synthesis of the present and the past in light of the future." (Deleuze, 1991 [1953]: 92-93). Deleuze vindt het niet nodig om de gewoontes te transcenderen naar een niveau waarin ze onbetwistbaar of onveranderlijk zouden zijn, doordat ze aan een a priori van het subject zouden relateren.

De passieve, connectieve syntheses bespreekt Deleuze vanuit Hume's *habits*, en hij verbindt deze notie met 'contractie'. Twee elementen (substanties/ percepties) worden samengetrokken en er ontstaat iets nieuws dankzij de 'differentie' tussen deze twee elementen. Deleuze (1994 [1968]: 94): "Habit draws something new from repetition – namely, difference. In essence, habit is contraction." Gewoontes hebben bij Deleuze niet de connotatie met actieve handelende subjecten, maar met hoe materie zich patroonmatig distribueert in ruimte en tijd. Contracties noemt Deleuze ook wel contemplaties. Met deze term verwijst hij – volgens mij – ten eerste naar de ziel, die simpelweg in het heden is, en die, voorzover ze niet iets met de andere syntheses te maken heeft, geen reflectie kent, en geen scheiding tussen subject en object. Een dergelijke contemplerende natuurziel is echter overal, en niet voorbehouden aan het subject, de mens, of organismes. Deleuze (1994 [1968]: 96): "What we call wheat is a contraction of the earth and humidity, and this contraction is both a contemplation and the auto-satisfaction of that contemplation. By its existence alone, the lily of the field sings the glory of the heavens, the goddesses and gods – in other words, the elements that it contemplates in contracting." De invloed van een spinozistisch panpsychisme is hier duidelijk, maar ook refereert Deleuze aan de Leibniziaanse 'kleine percepties' en de monaden Deleuze (1994 [1968]: 96): "Underneath the self which acts are little selves which contemplate and which render possible both the action and the active subject. We speak of our "self" only in virtue of these thousands of little witnesses which contemplate within us."

5.3.3 Kegel

De eerste synthese, of contractie, bewerkstelligt dus een 'levend heden'. Deze contracties leveren echter niet een bepaalde onveranderlijke toestand op, maar veranderen zelf steeds. De contracties veranderen en vinden plaats 'binnen tijd'. Het levend heden komt en gaat, en waarbinnen dit gebeurt is de tweede 'dimensie' van tijd. Deleuze (1994 [1968]: 100): "This is the paradox of the present: to constitute time while passing in the time constituted. We cannot avoid the necessary conclusion – *that there must be another time in which the first synthesis of time can occur.*" Deze tweede dimensie ontstaat ook uit een synthese, een *conjunctieve* synthese. Deze synthese scheidt een orde waarbinnen elementen naast elkaar staan, oftewel

conjuncties zijn. Terwijl de eerste synthese een materiële onderbouw gaf, lijkt de tweede synthese op het fenomenologische bewustzijn – althans voorzover dat zich richt op een (gerepresenteerde) objectieve orde van de recollectie. Deleuze (1994 [1968]: 92) zegt: “...on the basis of the qualitative impression in the imagination, memory reconstitutes the particular cases as distinct, conserving them in its own “temporal space”. The past is then no longer the immediate past of retention but the reflexive past of representation, of reflected and reproduced particularity.” Dit bewustzijn of geheugen is echter niet gebonden aan een subject of aan ‘mensen’, en maakt als *passieve* synthese het *actieve* – menselijke - geheugen eerst mogelijk. Dit geheugen is Bergsons *durée*, waarnaar Deleuze (1988 [1966]: 34) instemmend verwijst: “Duration seemed to him [Bergson, WK] to be less and less reducible to a psychological experience and became instead the variable essence of things, providing the theme of a complex ontology.” Deleuze (1989 [1985]: 80) drukt dit nog sterker uit: “The virtual image (pure recollection) is not a psychological state or a consciousness: it exists outside of consciousness, in time, and we should have no more difficulty in admitting the virtual insistence of pure recollections in time than we do for the actual existence of non-perceived objects in space.”

In de *living present* van de connectieve synthese wordt er ‘gecontempleerd’, maar deze contemplaties zijn slechts materiële contracties met hun effecten. Er wordt niets ‘gerepresenteerd’. Representatie trekt niet samen, maar articuleert en identificeert de contracties binnen een orde die Husserl de objectieve tijd noemt, en Deleuze (1994 [1968]: 102) de ‘general past’: “The passive synthesis of habit constituted time as a contraction of instants with respect to a present, but the active synthesis of memory constitutes it as the embedding of presents themselves.” Voor Husserl is er slechts één enkele uniforme tijd, die wordt geconstitueerd door het subject, en waarbij de relatie tussen en de status van retentie versus recollectie problematisch is. Deleuze onderscheidt deze twee, en brengt ze ‘buiten’ het bewustzijn. De retentie breidt hij uit tot alle materiële effecten en contracties van ‘substanties’. De recollectie laat hij niet langer naar een enkele uniforme tijd verwijzen, maar naar een soort ‘oneindige verzameling van alle mogelijke werelden’.

In de eerste synthese zit het verleden ‘in’ het heden als gecontraheerd element. Maar dat we überhaupt kunnen spreken over een verschil tussen heden en verleden, en dat we kunnen denken over een verdwijnen van een heden, en een verstrijken van de tijd, komt omdat we met onze reflectie en geheugen toegang hebben tot deze tweede dimensie van de tijd. Bij Husserl is de recollectie in zekere zin een ‘voortzetting’ of ‘re-presentatie’ van wat uit de retentie is weggezaakt. Bij Deleuze zijn er echter geen *Zeitobjekte*, die in één enkele stroom van de tijd vanuit het heden via de retentie in de recollectie belanden. De *general past* van Deleuze is nooit *living present* geweest! De actualiteit is de *living present*, maar de *general past* is een soort reservoir aan mogelijkheden waarvan sommige worden uitgekozen door het geheugen en de reflectie om de contracties en connecties te representeren.

Hoewel Deleuze zijn best doet om met deze tweede dimensie te verklaren waarom de *living present* verandert, en de *general past* niet zou veranderen, is dat m.i. toch niet overtuigend. Deleuze zegt (1988 [1966]: 55): “We have great difficulty in understanding a survival of the past in itself because we believe that the past is no longer, that it has ceased to be. We have thus confused Being with being-present. Nevertheless, the present is not; rather, it is pure becoming, always outside itself. It is not, but it acts. Its proper element is not being but the active or the useful. The past, on the other hand, has ceased to act or to be useful. But it has not ceased to be. Useless and inactive, impassive, it *is*, in the full sense of the word: It is identical with being in itself. It should not be said that it “was,” since it is the in-itself of

being, and the form under which being is preserved in itself (in opposition to the present, the form under which being is consummated and places itself outside of itself). At the limit, the ordinary determinations are reversed: of the present, we must say at every instant that it "was," and of the past, that it "is," that it is eternally, for all time. This is the difference in kind between the past and the present." Of hiermee afdoende het worden en het zijn, statische tijd en dynamische tijd verenigd zijn is nog maar de vraag.

De Husserliaanse 'stroom' is gebaseerd op de aanname van continuïteit 1 in het tijdsbewustzijn van het 'coherente temporele veld', en 2. van intersubjectieve overeenstemming over de uniformiteit van recollecties en retenties. Deleuze's tijdsopvatting is discontinu: 1. de living present is een geheel van contracties die slechts 'toevallig' continu en coherent zijn door *habits*, 2. de general past kent vele niveaus (vergelijkbaar met mogelijke werelden), waartussen discontinuïteit is, en 3. de general past en de living present verschillen van elkaar en zijn van verschillende 'dimensies'. In plaats van stromen wordt er bij Deleuze *gesprongen*, van het ene niveau naar het andere, en tussen de ene en de andere dimensie. Hier verwijst de vuurmetafoor naar: de tijd werkt als een vonkenregen die grillig van het ene op het andere element overspringt. Deleuze (1988 [1966]: 57) zegt: "According to Bergson, we first put ourselves back into the past in general: He describes in this way the *leap into ontology*. We really leap into being, into being-in-itself, into the being in itself of the past. It is a case of leaving psychology altogether. It is a case of an immemorial or ontological Memory. It is only then, once the leap has been made, that recollection will gradually take on a psychological existence: "from the virtual it passes into the actual state..."

Ik vergelijk de *general past* met 'mogelijke werelden', maar Deleuze (1988 [1966]: 96ff.) neemt daar zelf expliciet stelling tegen en noemt de *general past* het virtuele en juist *niet* het mogelijke: "...Now the process of realization [of possibilities, WK] is subject to two essential rules, one of resemblance and another of limitation. For the real is supposed to be in the image of the possible that it realizes. (It simply has existence or reality added to it, which is translated by saying that, from the point of view of the concept, there is no difference between the possible and the real.)...The virtual, on the other hand, does not have to be realized, but rather actualized; and the rules of actualization are not those of resemblance and limitation, but those of difference or divergence and of creation...For, in order to be actualized, the virtual cannot proceed by elimination or limitation, but must *create* its own lines of actualization in positive acts...That is to say, we give ourselves a real that is readymade, preformed, pre-existent to itself, and that will pass into existence according to an order of successive limitations. Everything is already *completely given*: all of the real in the image, in the pseudo-actuality of the possible....Hence, we no longer understand anything either of the mechanism of difference or of the mechanism of creation." Deleuze prefereert dus het virtuele boven het mogelijke, omdat het mogelijke onverklaard laat dat er iets creatiefs nieuws zou ontstaan in het heden en de toekomst. De overgang van mogelijkheden naar werkelijkheden zou beperkt worden door 'wetten'. In plaats van een filosofie van universele wetten (Kant), identiteiten (Plato), bepaalde concepten (Kant) en representaties (Husserl) kiest Deleuze voor een filosofie van gewoontes (Hume), differenties en krachten (Nietzsche). Hiermee bouwt Deleuze aan een filosofie waarin creatie, vrijheid, onbepaaldheid en vitalisme kenmerkende begrippen zijn. Hier zal ik verder niet op ingaan, maar voor deze scriptie is van belang dat de *general past* geen vaste orde kent, maar door Deleuze wordt voorgesteld – in navolging van Bergson – als kegel vol krachten.

Deleuze noemt m.i. de *general past* 'past', ten eerste omdat deze dimensie alles omvat wat we gewoonlijk 'verleden' noemen. Verder noemt hij het past en niet een 'eeuwige Ideeënwereld'

of iets dergelijks, omdat dat zou suggereren dat deze virtuele dimensie ook de toekomst zou omvatten, waarmee de toekomst er ‘in de kiem’ (of in essentie, of in Gods gedachten, of in potentie, of in een oneindige hoeveelheid mogelijke werelden) eigenlijk al zou **zijn**. Die toekomst moet echter nog worden geproduceerd, en dat gebeurt niet door het afbeelden en vormen naar een model, maar door de effecten van een kracht. Ten derde heet de virtuele dimensie *past* omdat het materiële geleefde leven, de *living present*, zoals gezegd, van een andere orde is. Tussen het geleefde heden en het virtuele verleden zit een onreducerbare differentie. Zoals gezegd, beiden zijn echter even reëel, alleen de *living present* is ook nog eens actueel. De virtualiteit van de *general past* maakt deze dimensie echter niet minder reëel. Hier ligt de link tussen Duns Scotus en Deleuze. Op p.44-45 van *Difference and repetition* zegt Deleuze: “There has only ever been one ontological proposition: Being is univocal. There has only ever been one ontology, that of Duns Scotus, which gave being a single voice...It is “equal” for all, but they [modalities, WK] themselves are not equal. It is said of all in a single sense, but theyb themselves do not have the same sense.” Ik zou het zo zeggen: wat we denken, dromen en fantaseren is even reëel als wat we zien, wat we inademen en wat tastbaar is. Dit betekent niet dat alles één pot nat is; er zijn kwalitatieve verschillen “*in kind*”, maar geen kwantitatieve “*in degree*”, in termen van ‘echter’, ‘reëler’ of ‘hogere zijnden.’ (Het is overigens opmerkelijk dat ook Heidegger zich uitvoerig met Duns Scotus heeft beziggehouden, hoewel ik niet weet of dat om hetzelfde punt ging).

De *general past* als kegel is te verbeelden als een soort tol vol virtuele ‘mogelijkheden’ die over de actuele vlakke van het levende heden tolt. De kegel loopt in een punt uit dat op het vlak van het heden rust, terwijl hij naar boven steeds breder wordt. Door ‘in gedachten’ de virtuele kegel binnen te gaan komt men in het ‘ideële’ (volgens Deleuze dus: virtuele) domein van de *general past*. Het verleden – dat nooit *living present* was - wordt gereproduceerd, en als representatie, teken of kracht is het ‘bij’ de *living present* aanwezig: de twee syntheses komen samen in **de realiteit**, maar blijven gescheiden door de differentie (*in kind*) tussen actualiteit en virtualiteit. Naast reproductie onderscheidt Deleuze reflectie, wat een bewustzijn van de *living present* is. Dit bewustzijn *van* de *living present* *in* of *bij* de *living present* is te verbeelden als het bijna-raken van de kegel aan het vlak van de *living present*. Bewustzijn en zijn vallen hier bijna samen, maar blijven gescheiden door de differentie tussen de twee syntheses. De kegel is bij reflectie op het ‘huidige moment’ in zijn meest samengetrokken toestand. Wanneer we meerdere momenten tegelijkertijd bereflecteren of reproduceren dan stijgen we op naar uitgestrektere niveaus in de kegel. Wie in een onbeperkte uitgebreide “Ideeënwereld” verkeert zit ‘hoog’ in de kegel.

Er zijn in dit model twee soorten contracties in twee soorten syntheses, Deleuze (1988 [1966]: 104): “...this relates to quite different dimensions. In one case, the present is the most contracted state of successive elements or instants which are in themselves independent of one another. In the other case, the present designates the most contracted degree of an entire past, which is itself like a coexisting totality.” Verschillende soorten tijdservaringen zijn met Deleuze’s filosofie te beschrijven als verschillende mates van contractie in beide dimensies. In paragraaf 5.3.5 zal ik dit nader uitwerken.

5.3.4 Kristallen

We hebben nu twee syntheses gezien. De eerste is grofweg die van de materiële actualiteit, de *living present*, geïnspireerd door Hume’s empiricisme en zijn behandeling van *habits*. De tweede is een virtuele idealiteit, een reservoir aan herinneringen, beelden, krachten en fantasieën, geïnspireerd door Bergson. Deze tweede synthese constitueert de *general past* en is gevuld met ideële gebeurtenissen, waaronder ook de reflectie op de gebeurtenis van het

‘worden’ van de *living present*. De realiteit (of ‘het heden’, maar dus niet ‘heden’ in de zin van Deleuze’s eerste synthese) heeft zodoende twee aspecten: een materieel aspect dat *geleefd* wordt, en een spiritueel aspect waarin de *general past* in zijn meest samengetrokken vorm een reflectie is op het heden. Daarmee is er ‘in’ het heden altijd een differentie tussen denken en zijn. Deleuze waakt ervoor om deze aspecten aan een subject of bewustzijn te koppelen, maar de verleiding om een ‘psychologische’ interpretatie te geven is wel groot. (Niet geheel toevallig speelt een soortgelijk probleem ook bij de interpretatie van het *Dasein* bij Heidegger). De derde synthese nu heeft alles te maken met de toekomst, en de splitsing tussen de twee andere syntheses, en is vooral geïnspireerd door Nietzsche.

Zoals al meermalen gezegd is Deleuze’s filosofie niet eenvoudig, en dit geldt met name voor een begrip van de derde synthese. In *Difference and repetition* neemt hij een aanloop naar de derde synthese door de status van Descartes’ cogito, de Kantiaanse synthetische eenheid van de apperceptie, en de Platoonse reminiscentie te bespreken vanuit het idee dat de ‘grond’ van het bestaan noch een of andere vorm van (hoogste) zijnde, noch het moderne subject, noch een Godsidee of Wetsidee kan zijn. Dit is allemaal complexe materie, die alle kanten uitwaaiert, maar ik zal proberen het zo eenvoudig mogelijk te houden. Deleuze’s kritiek op deze denkers komt er m.i. op neer dat ze allen denken binnen een vorm van ‘representationalisme’ of ‘identiteitsfilosofie’. Bij Plato zou de toekomst in feite niets nieuws kunnen brengen omdat de ‘grond’ van de Ideeënwereld de vorm is waarmee het nieuwe geassimileerd wordt aan het reeds bekende. Deleuze (1994 [1968]: 110) schrijft: “The shortcoming of the ground is to remain relative to what it grounds, to borrow the characteristics of what it grounds, and to be proved by these. It is in this sense that it creates a circle: it introduces a movement into the soul rather than time into thought.”

Wat impliceert dit voor Deleuze’s opvatting over tijd en de toekomst? Deleuze wil tijd ‘loskoppelen’ van doelen en van de observatie door een subject van beweging. Toekomstige tijd vormt geen obstakel of brug waarover men van een imperfecte naar een perfecte wereld loopt. Het is niet het pad dat nodig is voor het hoogste zijnde om potentialiteit in actualiteit uit te leven. Tijd is ook niet het middel om de Ideeën te realiseren (zowel Ideeën in Plato’s betekenis, als de Ideeën van Kant). Deleuze (1994 [1968]: 111): “...time out of joint means demented time or time outside the curve which gave it a god, liberated from its overly simple circular figure, freed from the events which made up its content, its relation to movement overturned; in short, time presenting itself as an empty and pure form.”

Maar wat valt er nog te zeggen over de toekomst wanneer deze leeg is? Ik zou zeggen niets, maar Deleuze weet er toch van alles over te zeggen, voornamelijk op een negatieve of metaforische manier. Deleuze (1994 [1968]: 114) zegt: “In other words, we rely upon the overly simple circle which has as its content the passing present [eerste synthese, WK] and as its shape the past of reminiscence [tweede synthese, WK]. However, the order of time, time as a pure and empty form, has precisely undone that circle. It has undone it in favour of a less simple and much more secret, much more tortuous, more nebulous circle, an eternally excentric circle, the decentred circle of difference which is re-formed uniquely in the third time of the series...The form of time is there only for the revelation of the formless in the eternal return. The extreme formality is there only for an excessive formlessness (Hölderlin’s *Unförmliche*). In this manner, the ground has been superseded by a groundlessness, a universal ungrounding which turns upon itself and causes only the yet-to-come to return.”

De toekomst ligt niet vast, het is geen voortzetting of extrapolatie van het bekende. Het is niet enkel de physis – van de *living present* – voortgezet en voorspelbaar met behulp van de ideële

wetten die ‘gevonden’ of geconstrueerd zijn in de *general past*. Deleuze (1994 [1968]: 117) schrijft: “...the present and past (?in de Engelse versie staat m.i. abusievelijk *future*) are in turn no more than dimensions of the future: the past as condition, the present as agent. The first synthesis, that of habit, constituted time as a living present by means of a passive foundation on which past and future depended. The second synthesis, that of memory, constituted time as a pure past, from the point of view of a ground which causes the passing of one present and the arrival of another. In the third synthesis, however, the present is no more than an actor, an author, an agent destined to be effaced; while the past is no more than a condition operating by default. The synthesis of time here constitutes a future which affirms at once both the unconditioned character of the product in relation to the conditions of its production, and the independence of the work in relation to its author or actor.” De toekomst is dus als een creatie, kunstwerk of product, dat niet herleidbaar is tot iets uit heden of verleden. (Zoals opgemerkt door Antoine Mooij is het probleem van dit citaat de passage *which causes the passing of one present*. Hoe de tweede synthese nou kan ‘veroorzaken’ dat de *living present* voorbijgaat blijft onduidelijk – zie verder ook paragraaf 5.4. Bovendien wordt hier opeens ‘causaliteit’ gebruikt, wat niet lijkt te rijmen met de rest van de concepten die Deleuze gebruikt om aard en werking van de virtualiteit te beschrijven).

Het vormeloze van Hölderlin uit het citaat hierboven oftewel, de afgrond (Ungrund of groundlessness) wordt *gesymboliseerd*. Uit die afgrond of cesuur komt als uit een vulkaan een ‘oergebeurtenis’ voort, een symbool waarin de twee eerdere syntheses verenigd zijn. Deleuze (1994 [1968]: 112): “Such a symbol adequate to the totality of time may be expressed in many ways: to throw time out of joint, to make the sun explode, to throw oneself into the volcano, to kill God or the father. This symbolic image constitutes the totality of time to the extent that it draws together the caesura, the before and the after.” Deleuze (1989 [1985]). gebruikt als symbool een kristal. In het kristal wordt licht doorgelaten, maar ook gebroken, d.w.z. gereflecteerd. In het kristal kan je de tijd zien. Deleuze (1989 [1985]: 81): “The crystal-image was not time, but we see time in the crystal. We see in the crystal the perpetual foundation of time, non-chronological time, Cronos and not Chronos. This is the powerful non-organic life which grips the world. The visionary, the seer, is the one who sees in the crystal, and what he sees is the gushing of time as dividing in two, as splitting.” Deleuze. (1989 [1985]) werkt deze metafoer nog verder uit, en verbindt hem aan een Stoïcijnse filosofie van lichamen en ‘events’ die zich aan de oppervlakte van de lichamen afspelen. De deling in drie syntheses lijkt op begrippen van Lacan, wat door Deleuze in later werk verder wordt uitgewerkt. Net zoals bij Lacan is het reële van de *living present* niet ‘kenbaar’ maar alleen leefbaar. Het virtuele van de *general past* is een reproductie of reflectie, dat we bij wijze van spreken ‘zien’ wanneer we in een spiegel kijken, oftewel, het is imaginair. De toekomst, het symbolische is als een creatieve sprong waarin het reële en imaginaire verenigd zijn en zich transformeren (of transcenderen?). Al deze verbindingen met andere denkers zal ik hier niet verder uitwerken (het is zo al moeilijk genoeg), en ik zal nu afdalen uit het Deleuziaanse universum en kijken hoe hiermee concreet ‘afwijkende tijdservaringen’ geduid kunnen worden.

5.3.5 Alternatieve tijdreizen

5.3.5.1 Inleiding

De ‘afwijkende tijdservaringen’ die ik in deze scriptie bespreek hebben te maken met wat gewoonlijk melancholie en schizofrenie heet. Nu behandelt Deleuze zelf ook zoiets als schizofrenie, in Deleuze en Guattari (1972 [1977]) en Deleuze en Guattari (1987 [1980]). Met name in de eerstgenoemde speelt de beroemde en veelbesproken autobiografie van de

schizofrene Duitse rechter Schreber een rol. Echter, omdat in deze werken een keur aan andere denkbeelden en filosofieën een rol spelen, en omdat ‘tijd’ er een veel kleinere rol lijkt te spelen, bespreek ik deze niet. Ik zal slechts op basis van het voorafgaande en dus het vroege werk van Deleuze ‘afwijkende tijdservaringen’ proberen te duiden. Daartoe zal ik nu eerst kort nog wat van Deleuze’s tijdsfilosofie verwoorden.

Bij Deleuze is er iets dat lijkt op Husserls ‘subjectieve tijdservaring’, namelijk de Bergsoniaanse *durée*, die Deleuze omsmeedt tot een niet-subjectieve ideële (virtuele) *general past*. Dit is een ‘geheugen’, maar één dat niet gebonden is aan een subject, en ook niet uit een continue stroom bestaat. Dat wil zeggen, de virtuele kegel raakt het materiële heden wel, maar tussen de kegel en het vlak van de living present springen hoogstens vonken. Er is geen continue ‘stroom’ zoals bij Husserl waarbij er iets tussen heden en verleden zou stromen.

Dit ‘vonken’ is, nogmaals, niet iets van het bewustzijn maar ook niet iets enkel van de materiële realiteit. Tijd is noch subjectief, zoals bij Husserl, noch objectief, zoals in de ‘aard-tijd’. Zo vreemd is dat niet gezien Deleuze’s filosofie. Zijn primaire uitgangspunt is de ‘differentie’ (dat is in deze context: de ‘oergebeurtenis’ of het kristal), waar het objectieve en subjectieve domein slechts effecten van zijn. Wanneer we nu ‘afwijkende tijdservaringen’ willen duiden is dat lastig, omdat er voor Deleuze dus geen ‘innerlijke ervaringen’ bestaan zonder ‘iets’ dat ervaren wordt. Een ervaring is een ontmoeting – of, een gebeurtenis, een differentie – waarin ‘innerlijke tijd’ niet gescheiden kan worden van de ‘uiterlijke ruimte’ van de *living present*. In zekere zin verbindt Deleuze de ervaring van tijd zoals Husserl die beschrijft, met ruimtelijke ervaring. Daarom nu eerst nog enkele woorden over ruimte bij Deleuze.

5.3.5.2 Ruimtetijd

Een helder veelzeggend citaat van Deleuze (1988 [1966]: 22) luidt: “The awkward thing is that we no longer know how to distinguish in that *representation* the two component elements which differ in kind, the two pure *presences* of duration and extensity...In short, representation in general is divided into two directions that differ in kind, into two pure presences that do not allow themselves to be represented: that of perception which puts us at once into matter and that of memory which puts us at once into the mind.”

De realiteit van de eerste synthese heeft iets ‘ruimtelijks’. Contracties van elementen op lichamen, zenuwcellen die vuren, visuele prikkels die leiden tot motorische reacties, we kunnen ons dit allemaal eigenlijk pas denken (of in ieder geval: verbeelden...) als we een concept van ruimte gebruiken. De *living present* van de eerste synthese heeft daarmee iets extatisch-ruimtelijks. Zonder bewustzijn, zonder reflectie en herinnering gaat het organisme op in zijn omgeving. Organismes voor wie de tweede synthese ‘ontoegankelijk’ zou zijn, leven geheel in een ruimtelijke wereld, zonder besef van tijd. Hier ligt overigens een frappante parallel met de eeuwigheid en de luchtijd van Plotinus, die Deleuze zelf legt. In een passage over de eerste synthese zegt Deleuze (1994 [1968]: 96): “What organism is not made of elements and cases of repetition, of contemplated and contracted water, nitrogen, carbon, chlorides and sulphates, thereby intertwining all the habits of which it is composed? Organisms awake to the sublime words of the third Ennead: all is contemplation! Perhaps it is irony to say that everything is contemplation, even rocks and woods, animals and men, even Actaeon and the stag, Narcissus and the flower, even our actions and our needs. But irony in turn is still a contemplation, nothing but a contemplation. ... Plotinus says that one determines one's own image, and appreciates it, only by turning back to contemplate that from which one comes.” Of Plotinus het overigens met deze parallel eens zou zijn is nog maar de vraag.

Geen enkel organisme, zelfs geen enkel 'object' is echter geheel 'zonder tijd'. De Bergsoniaanse *durée* is een voortduren of worden in de tijd, dat niet enkel aan het Husserliaanse transcendentale subject is voorbehouden, maar in principe aan alles. Deleuze (1988 [1966]: 26) schrijft: "If things endure, or if there is duration in things, the question of space will need to be reassessed on new foundations. For space will no longer simply be a form of exteriority, a sort of screen that denatures duration, an impurity that comes to disturb the pure, a relative that is opposed to the absolute: Space itself will need to be based in things, in relations between things and between durations, to belong itself to the absolute, to have its own "purity."

Het 'standhouden' van objecten in de ruimte impliceert voor Deleuze dat ze ook een soort geheugen dragen. Hier zien we opnieuw die spinozistische panpsychische tendens. Ervaringen van ruimte, en van 'blijvende objecten' in de ruimte, veronderstellen al een soort tijdservaring, of *durée*. Dergelijke tijdservaringen zijn echter niet projecties van een subject dat een Kantiaans Begriff op de doodse a-subjectieve realiteit legt. Nee, dergelijke tijdservaringen zijn de differenties, of 'de muziek' die ontstaat tussen het ritme van het *durende* menselijk organisme, en de *durende* niet-menselijke dingen. Dit is evident een filosofie zonder subjectiviteit of centraalstelling van 'de mens'. En hoewel Deleuze zich ook keert tegen Plato's Ideeënleer, van wege de relaties van 'gelijkheid' die hierin gevat liggen, lijken de Platoonse Ideeën, meer dan de Kantiaanse Begriffe, op een harmonie, of een patroon in de kosmos te wijzen, die – net als bij Deleuze - vooraf gaat aan de indeling van subjecten versus objecten. Je zou kunnen zeggen dat alleen de meest ruwe materie – de *prima materia* – bij de *living present* behoort, en dat al het andere, of dat nou natuurwetten, Platoonse Ideeën, of de menselijke subjectiviteit is –bij het geheugen behoort, oftewel bij de virtualiteit van de tweede synthese.

5.3.5.3 Tijdreizigers

Hoe kunnen we nu met dit Deleuziaanse denken, en de Deleuziaanse concepten van de drie syntheses 'afwijkende tijdservaringen' duiden?

Laten we beginnen met het verschijnsel van de *déjà-vu*. Payk (1979: 77) omschrijft dit als volgt: "Sie sind phänomenologisch insofern den Zeiterlebensstörungen zuzuordnen, als sie dem Zeitgefühl fälschlicherweise Gegenwärtiges mit Gewissheit als Vergangenes präsentieren. Es entsteht ein Gefühl der 'Nichtgegenwart', wobei die momentanen Ereignisse in die Vergangenheit verlegt oder in diese projiziert werden." En als voorbeeld geeft Payk (1979: 77): "Wir selbst konnten an einer 25-jährigen Frau, die seit ihrem 18. Lebensjahr an Adversivanfällen mit Übergang in Grand-mal litt, mit den Erkrankungsjahren zunehmende *déjà-entendu*- und *déjà-éprouvé*-Erlebnisse verfolgen. Daneben erwähnte sie, dass sie am Tag oft nicht wisse, ob sie sich im Traum- oder Wachzustand befinde; es falle ihr bisweilen für Sekunden bis Minuten schwer, die Wirklichkeit von Traumgehalten zu unterscheiden." Een *déjà-vu* is een soort verdubbeling, waarbij datgene dat wordt waargenomen 'in het heden' gevoeld wordt als 'verleden'. Deze 'afwijkende tijdservaring' is met Deleuze - en eigenlijk al met Bergson – goed te verklaren. Deleuze (1989 [1985]: 79) schrijft: "The present is the actual image, and its contemporaneous past is the virtual image, the image in a mirror. According to Bergson 'paramnesia' (the illusion of *déjà-vu* or already having been there) simply makes this obvious point perceptible: there is a recollection of the present, contemporaneous with the present itself, as closely coupled as a role to an actor." Het is in Deleuze's filosofie dus eenvoudigweg de gelijktijdigheid van de reflectie op het heden – de virtualiteit – en de *living present* – actualiteit - die dit dubbele gevoel veroorzaakt. Dit

bewustzijn *van* de living present *in* de living present is te verbeelden als het bijna-raken van de punt van de *virtuele* kegel aan het vlak van de *living present*. Bewustzijn en zijn vallen hier bijna samen, maar net niet helemaal....en dat is de *déjà-vu*. De vraag hierbij is wel waarom op sommige momenten, in sommige situaties, door sommige personen iets dergelijks wordt ervaren, en ook, waarom een dergelijke ervaring niet kan worden opgeroepen. Er zijn drie mogelijke verklaringen. Ten eerste is het misschien zo dat een reflectie enkel en alleen op de *living present* – een ‘herinnering’ aan het heden – zelden voorkomt, en dat wanneer deze voorkomt, altijd een *déjà-vu*-ervaring geeft. Een tweede mogelijkheid is dat bij gewone tijdservaringen de overgang tussen bewustzijn van het heden, en het geleefde heden zelf niet als een verdubbeling maar als eenheid wordt ervaren. Bij de *déjà-vu*-ervaring zou er dan dus juist een grotere kloof zijn tussen bewustzijn/herinnering enerzijds, en de *living present* anderzijds. Of het is juist precies omgekeerd: dat bij de *déjà-vu*-ervaring het bewustzijn van het heden te weinig wordt onderscheiden van de *living present*.

Een veel voorkomende ‘afwijkende tijdservaring’ bij psychoses, melancholie, etc. is dat iemand ‘niet in het heden’ lijkt te leven, maar betrokken is in een mythisch gevecht met monsters, goden en andere archetypische herinneringen. Ik zeg hier over in Kusters (2007): “In de waakdroom van de waanzin gaat het anders: Er is een moment dat de ekster daalt, er is een moment dat de ekster op het gras zit, en er is een moment dat de ekster op de stoel huft. Deze momenten zijn alledrie even echt en eeuwig. Verstart staan ze naast elkaar. De ekster vliegt niet in de tijd, maar staat stil, zoals Zeno’s pijl. Een verzameling momenten naast elkaar opgesteld, zonder overgang ertussen. De tijd staat stil; de klok omvat alle tijden. Een waakdromer is niet blind. Hij ziet de ekster wel degelijk. Het neerdalen en wegvliegen van de vogel krijgt de vorm van een mythische eeuwigheid, zoals een eeuwige cirkelbeweging die nooit voorbij gaat en eeuwig wederkeert. De waanzinnige in zijn cel heeft nog meer geschouwd: De Psychiater, De Ekster, De Worm, De Poes en Het Konijn, en andere sprookjesfiguren/verplegers die hem bezoeken. Wat hij meemaakt, zakt niet weg in het zompige verleden, maar wordt opgenomen in de eeuwige Orde, helder als glas. Hij maakt deel uit van de mythische belevenissen van Goden, Duivels, Monsters, Boodschappers, Cirkels en Heksen. De Waanzinnige Orde, dat is de orde van de eeuwigheid en van het zwarte licht. Als de waakdromer met een verpleger annex Boodschapper praat, is er geen openingsfrase, geen thematiek of afscheidsgroet. Het gesprek zal niet gaan over thema’s die de verpleger relevant vindt. Nee, de psychoot speelt zijn rol in het mythische spel met de archetypen. Hij probeert na te gaan wat het script is van de mythe, welke rollen er zijn. Hij spreekt zijn teksten in de adventure game.” In termen van Deleuze lijkt het erop alsof een ‘waakdromer’ niet meer in de *living present* aanwezig is, maar geheel gevangen zit in de virtuele kegel. Eigenlijk kan je dit zo niet zeggen, want iedere ervaring, iedere representatie, heeft een materieel *habit*-achtige keerzijde, hoewel tegelijkertijd dus gevormd of doordeesemd van virtualiteit. Wanneer iemand op een geheel andere manier ‘omgaat’ met het virtuele domein, dan kunnen we óf zeggen dat hij simpelweg andere afwijkende geheugenbronnen aanboort, óf dat hij inderdaad ‘meer’ in het virtuele domein zit dan anderen. In dit tweede geval zou je kunnen zeggen dat hij ‘in zijn eigen (virtuele) wereld’ zit. Afgezien van dat hij qua *habits* natuurlijk wel in de *living present* zit, zit hij ‘opgesloten’ in een particuliere regio van het virtuele domein. De Deleuziaanse interpretatie verschilt echter van de Husserliaanse. Bij Deleuze bestaat er geen afgesloten (monadische) subjectieve wereld, en het virtuele domein waarin de psychoot ronddwaalt bestaat uit krachten die niets subjectiefs-ontoegankelijk hebben. Over de *déjà-vu*-ervaring zei Deleuze hierboven: “there is a recollection of the present, contemporaneous with the present itself, as closely coupled as a role to an actor.” Wie opgaat in een bizarre recollection leeft als in een bizarre film, met enkel *roles* en geen zicht op de *actors* onder de *roles*. Maar nogmaals, het is geen subjectieve film die aan de binnenkant van het subject in een cartesiaans theater

wordt afgespeeld, maar een film net zo filmisch als de ‘gewone’ werkelijkheid, maar dan met andere rollen.

Het filmische droom-achtige karakter van de virtualiteit – afgesneden van de *living present* – zien we nog beter tot uitdrukking komen in het volgende citaat (uit Minkowski, 1933: 309). Hierin is er enkel een overweldigende virtualiteit die verder nog zonder mythische of andere virtuele krachten is gevuld. “Je suis dans le présent uniquement par l’idée, mais ni par le sentiment, ni par l’émotivité. J’ai l’obsession du passé. C’est comme un défilé cinématographique d’images de mon passé, mais je ne les rattache pas au présent, j’y assiste en spectateur...je ne suis jamais dans le présent. Souvent, c’est en moi comme un roulement de faits passés. Je revois alors les faits passés avec toute leur valeur, comme s’ils étaient présents. C’est comme un demi-rêve du passé. ...Un défilé constant du passé se produit ainsi en moi...Quand j’ évoque des souvenirs, je me sens “embarqué” par ces souvenirs. Je ne puis pas m’arrêter. Ce sont des véritables hallucinations du passé. Je vois des images défiler devant moi.”

Het grote verschil tussen de Husserliaanse ‘recollectie’, en de Deleuziaanse virtualiteit is allereerst dat de virtualiteit niet aan subjectiviteit verbonden is, ten tweede dat er in de virtualiteit geen continuïteit is tussen de verschillende niveaus of krachten, en ten derde dat Deleuze geen pogingen doet om uit of achter de virtualiteit een of andere ‘objectieve tijdsorde’ te zoeken, die het ‘echte’ verleden - zoals het echt was - zou representeren. Bij Deleuze is de *general past* immers nooit heden geweest! Ervaringen van discontinuïteit van de tijd zijn bij Deleuze dan ook eigenlijk makkelijker te begrijpen dan ervaringen van continuïteit. Enkele voorbeelden hiervan zijn: “I seemed to myself to be a timeless being, perfectly clear and limpid as far as the relations of the soul are concerned, as if it could see its own depths. . . . The past became restricted, shriveled, dislocated. It was formless. Can I say this? Or like when a wooden shack tumbles down. This formlessness, which came from that, then attacked me; or it was as if a picture with a spatial perspective of depth suddenly flattened and was then only on the surface.” (uit Sass 1982: 161). “I feel as if I’ve lost the continuity linking the events in my past. Instead of a series of events linked by continuity, my past just seems like disconnected fragments. I feel like I’m in the infinite present.” (uit Sass 1982: 156). “Je vis dans l’instantanéité. Je n’ai plus la sensation de la continuité.” (uit Minkowski 1933: 308). “Time has disappeared. Not that it is longer or shorter, it’s just not there; there are bits and pieces of time, shaken and mingled; often there is no time at all.” (uit Brett, 2001: 327). “It is like a constant sliding and shifting that slips away in a jelly-like fashion, leaving nothing substantial and yet enough to be tasted, or like watching a movie based on a play and, having once seen the play, realizing that the movie is a description of it and one that brings back memories and yet isn’t real...For what is, is, and yet what seems to be is always changing and drifting away into thought and ideas, rather than actualities.” (uit Brett, 2001: 326). In dit laatste voorbeeld zien we weer goed het ‘fictionele’ karakter van de *virtualiteit*.

Bovenstaande Deleuziaanse analyses komen overeen met de strekking van Sass’ klassieker over schizofrenie (*Madness and Modernism*, 1982). Sass betoogt daarin tot in den treure dat de standaardvisies op schizofrenie (gebrek aan redelijkheid of cognitieve vermogens en terugval in archaische – kinderlijke of dierlijke stadia) onjuist zijn. Schizofrenen zouden juist een ‘doorgeschoten’ vorm van redelijkheid kennen, of zoals Sass dat noemt, teveel reflectie, oftewel, ‘hyperreflectie’. Hyperreflectie zoals Sass dat in zijn fenomenologisch gearde werk gebruikt, komt bij Deleuze overeen met een ‘teveel’ opgaan in de virtualiteit.

De standaardvisie – van waanzin als gebrek aan Rede - in Deleuziaanse termen vertaald zou luiden dat schizofrenen ‘teveel’ opgaan in de *living present* en een gebrek hebben aan toegang tot het virtuele. In zijn meest extreme vorm zou dat een ‘ervaring’ opleveren waarin een organisme (een mens) een onbewust gewontedier zou zijn, opgaand in een materieel ruimtelijk veld. Hoe we ons een ontbreken van virtualiteit precies moeten voorstellen is niet duidelijk. Immers “alles” dat duur kent – dieren, planten, maar ook objecten met een ‘continue identiteit’ – is verbonden met de virtualiteit. Desalniettemin, met name op basis van *Bergsonism* en de citaten daaruit uit de paragraaf hierboven, kunnen we met Deleuze wel zeggen dat er een soort ‘balans’ is tussen de mate waarin je ‘in de ruimte’ of ‘in de tijd’ leeft. Zoals we hierboven zagen, hoe meer virtualiteit, hoe meer iemands ervaringen gekleurd zijn door individuele en collectieve herinneringen, ideeën, archetypen en dromen. Dit zijn dan een soort sterke (alternatieve) ‘interpretatiekaders’ om de materiële *living present* te vangen en te vormen. Wanneer nu het omgekeerde het geval is - minder virtualiteit, minder ‘Ideeën’ - dan krijgt de ruimte ook een ander aanzien. Wanneer bijvoorbeeld een Kantiaans Begriff als causaliteit of een Kantiaans Idee als ‘eenheid van de wereld’ niet meer wordt gebezigd, dan verliest de ruimte aan coherentie. De materie verliest dan zijn vorm, de dingen hun orde, en de individuen hun *species* en *genus*-klasse. Misschien dat het volgende citaat van Sechehaye (geciteerd in sass, 1982: 33) hierop duidt: “an immense space without boundary, limitless, flat: a mineral, lunar country, cold as the wastes of the North Pole. In this stretching emptiness, all is unchangeable, immobile, congealed, crystallized.” Door Minkowski (1933) wordt dit ‘spatialisation’ genoemd, verruimtelijking. Dit zou een kenmerk van schizofrenie en aanverwante stoornissen zijn.

Spatialisation is op nog een andere manier te beschrijven dan als variatie in de balans tussen virtualiteit en actualiteit, namelijk door variatie in **interpretatie** van deze balans. Dit is het eenvoudigst te beschrijven wanneer we op niet-deleuziaanse wijze onderscheid maken tussen het subjectieve en objectieve domein, en verder uitgespeld, tussen het subjectief-virtuele en objectief-virtuele. Het filmische gevoel, de *spatialisation*, het verdwaald-zijn in de tijd en het wegvallen van ik-grenzen (zoals dat in de psychiatrie vaak wordt genoemd) kan dan als volgt geduid worden. ‘Normale mensen’ maken verschil tussen het subjectief en het objectief virtuele. Als iemand bijvoorbeeld een rode auto langs ziet komen, dan zijn daar allereerst de materiële aspecten van de (contracties van de) waarneming in de *living present*. Een ‘normaal persoon’ zal vervolgens op twee manieren dit actueel-reële omzetten in een virtueel-temporeel geheel. Allereerst zal hij de auto interpreteren als een bestendig object in de tijd, gescheiden van zijn omgeving, als een privé-vervoersmiddel, als iets dat op wegen rijdt en niet op rails, etc. Dit zijn ‘objectief-virtuele’ aspecten bij de waarneming van de auto. De auto zelf heeft een *durée* of een ‘geheugen’ (zie ook volgende alinea), en alle ‘normale’ gedachte’s of associaties bij een langskomende auto zijn **niet** aan de waarnemer gebonden, maar behoren bij het objectieve (of collectieve of intersubjectieve) deel van de *general past*. Een ander deel van de gedachte’s en associaties zijn particulier en waarnemer-gebonden: de herinnering aan een eigen auto, de associatie tussen de cijfers op de kentekenplaat en het eigen geboortjaar, de blik van de bestuurder in combinatie met de gemoedstoestand van de waarnemer etc. Deze behoren allen bij het subjectief-virtuele. Een ‘normaal’ persoon nu zal het objectief-virtuele interpreteren als **ruimtelijk**, als iets van de **waargenomen** buitenwereld, en het subjectief-virtuele als ‘**tijd-lijk**’, als iets van de **gedachte** of **herinnerde** binnenwereld. Het ruimtelijk-waargenomene zal een ‘normaal persoon’ ook beschouwen als toegankelijk voor anderen, en het tijd-lijk herinnerde als ontoegankelijke privé-herinneringen van zichzelf. Bij psychotische ervaring – inclusief *spatialisation*, filmisch gevoel, etc. – wordt het virtuele anders geïnterpreteerd, oftewel ligt de balans tussen het subjectief en objectief-virtuele anders. De (normalerwijs) subjectieve privé-herinneringen zullen door de psychoticus worden ervaren als

objectief-virtueel; de eigen binnenwereld, de particuliere associaties, de eigen levensgeschiedenis worden gezien als ruimtelijk, en worden waargenomen in de buitenwereld. De associatie tussen kentekenplaat en het eigen geboortjaar, bijvoorbeeld, is dan niet een privé-gedachte, maar iets ruimtelijks dat voor iedereen toegankelijk is. Je zou kunnen zeggen dat de verhouding tussen denken en waarnemen anders is (verg. Kusters, 2007: 189ff.). De verhouding virtualiteit-actualiteit blijft hetzelfde, maar door een andere interpretatie verandert de toekenning aan het subjectieve en het objectieve domein, aan wat telt als privé-gedachte en wat telt als publieke waarneming. Nog vrijer vertaald: een psychoticus transformeert temporaliteit in ruimtelijkheid, hij *spatialiseert*. Hij leeft in een oneindig uitgestrekte ruimte, vol betekenissen en mysterieën, en zinderend van geheimzinnigheid en merkwaardige verbanden, maar dit ten koste van zijn leven in een subjectieve tijd. Een dergelijke analyse is met Deleuze mogelijk, maar dus wel door elementen als interpretatie en subjectieve/objectieve domeinen toe te voegen. In niet-Deleuziaanse taal kan dit ook worden uitgedrukt met bijvoorbeeld termen als projectie, en idealisme/realisme.

In een naïef-realistisch modern wereldbeeld staat de mens ‘bovenaan’ wat betreft zaken als subjectiviteit, bezieldeheid, redelijkheid en bewustzijn. Wat lager staan de dieren, en vele malen lager staan planten en niet-levende voorwerpen. Wanneer we Deleuze volgen en kijken wat hij met het concept subjectiviteit doet, dan zien we het volgende. Voorzover dit concept te maken heeft met reflectie, denken, herinneren, etc. hoort het bij de virtualiteit. Dit is het domein dat mogelijk is dankzij de Bergsoniaanse *durée*. Subjectiviteit, reflectie, etc. zijn durationele fenomenen, en niet principieel voorbehouden aan mensen, maar ‘beschikbaar’ voor alles dat duur kent. In reguliere subjectsfilosofie wordt de beweging van een object uiteengelegd in objectieve termen van ruimte en (verruimtelijkte) tijd. Dat een object in zichzelf ‘duur’ heeft wordt hoogstens als fysisch kenmerk gezien, verklaard door fysische wetten die op zich niets met levende natuur of bewustzijn te maken hebben. De ontologische status van een natuurwet blijft in dit standaardmodel echter problematisch. Een natuurwet wordt gezien als iets opgesteld door de natuurkundige, of als een patroon of ‘Idee’ dat zich manifesteert in de materie van het bewegende voorwerp, maar in ieder geval niet als iets dat ‘echt’ bij het voorwerp behoort. Voor Deleuze behoren natuurwetten en de duur van een entiteit bij de entiteit zelf, en in die zin hebben levenloze voorwerpen ook ‘subjectiviteit’. Om dit in te zien moeten we wel eerst ons losmaken van het idee of perspectief op dingen waarin ze worden ‘gevangen’ in wetten, patronen, regelmatigigheden, functies of betekenissen, die door het subject opgesteld, en daardoor aan het subject ondergeschikt zouden zijn. Dit ‘panpsychische’ aspect van levenloze natuur zien we terug in het volgende citaat van Sechehaye in Sass (1982: 49): “Things looked smooth as metal, so cut off, so detached from each other, so illuminated and tense that they filled me with terror, When, for example, I looked at a chair or a jug, I thought not of their use or function – a jug not as something to hold water and milk, a chair not as something to sit in – but as having lost their names, their functions and meanings; they became “ things” and began to take on life, to exist...In the unreal scene, in the murky quiet of my perception, suddenly “the thing” sprang up. The stone jar, decorated with blue flowers, was there facing me, defying me with its presence, with its existence. To conquer my fear I looked away. My eyes met a chair, then a table; they were alive too, asserting their presence....when people asked specifically: “do you see the jug and the chair as alive?” I answered, “yes, they are alive.” And they, the doctors, too, thought I saw these things as humans whom I heard speak. But it was not that. Their life consisted uniquely in the fact that they were there, in their existence itself.”

Met Deleuze kunnen vele ‘afwijkende tijdservaringen’ verhelderd en geduid worden. Soms blijft het moeilijk, bijvoorbeeld het volgende citaat van een schizofreen: “I look for immobility. I tend toward repose and immobilization. I also have in me a tendency to immobilize life around me...Stone is immobile. The earth, on the contrary, moves; it doesn't inspire any confidence in me. I attach importance only to solidity. A train passes by an embankment; the train does not exist for me; I wish only to construct the embankment. The past is the precipice. The future is the mountain. Thus I conceived of the idea of putting a buffer day between the past and the future. Throughout this day I will try to do nothing at all. I will go for forty-eight hours without urinating. I will try to revive my impressions of fifteen years ago, to make time flow backward, to die with the same impression with which I was born, to make circular movements so as to not move too far away from the base in order not to be uprooted. This is what I wish.” (Minkowski 1933, geciteerd in Sass, 1982: 160).

In deze paragraaf heb ik me tot nu toe met de eerste twee syntheses van Deleuze beholpen. Tot slot kort nog iets over de derde synthese. Deleuze verduidelijkt wat tijd is met de kristalmetafoor. In een kristal kan je de tijd zien. Een glinstering van een *living present*, en de rest als *general past*. Het geflikker van licht door een kristal is als het verspringen van de verdeling tussen wat als *living present* geldt en wat als *general past*. Deleuze zegt: “The crystal-image was not time, but we see time in the crystal. We see in the crystal the perpetual foundation of time, non-chronological time, Cronos and not Chronos. This is the powerful non-organic life which grips the world. The visionary, the seer, is the one who sees in the crystal, and what he sees is the gushing of time as dividing in two, as splitting.” De vraag is hier: hoe letterlijk moeten we de metafoor van het kristal, de visionair en de ziener hier nemen.....

5.4 Conclusie en kritiek

In de paragrafen hierboven kwamen twee wezenlijke verschillen tussen de fenomenologische en Deleuziaanse aanpak van het probleem van tijd in steeds andere vormen terug. Allereerst is Husserls filosofie een ‘subjectsfilosofie’, terwijl Deleuze het subject juist ‘deconstrueert’. Ten tweede veronderstelt Husserl dat er ergens iets stroomt, als in een continuüm. Voor Deleuze zijn er slechts differenties, en ‘sprongen’. Deleuze zegt (1994 [1968]: 95): “No one has shown better than Samuel Butler that there is no continuity apart from that of habit, and that we have no other continuities apart from those of our thousands of component habits, which form within us so many superstitious and contemplative selves, so many claimants and satisfactions.” Zoals ik heb laten zien biedt dit een geschikt kader voor duiding van ‘afwijkende tijdservaringen’. Het probleem bij Deleuze is eerder het omgekeerde: hoe komt het dat, ondanks de oneindigheid van het virtuele domein en de onkenbaarheid van de *living present*, dat er toch zoveel gemeenschappelijkheid, overeenstemming en continuïteit lijkt te zijn? Gesteld dat dit inderdaad zo is, dan belanden we bij een andere complexe vraag, die hier minder relevant is.

Aan het eind van het hoofdstuk over watertijd betoog ik dat hoe dieper men afdaalt in het subject van de watertijd, hoe nijpender de behoefte wordt om ‘objectieve tijd’ te veronderstellen. De ‘kloof’ tussen subject en object – of denken en zijn – is in het Duits idealisme van de 19^{de} eeuw van alle kanten verkend, en in de fenomenologie in de 20^{ste} eeuw zien we hier nieuwe pogingen toe: vanuit het lichaam (Merleau-Ponty), vanuit de daad (Sartre) en vanuit de narrativiteit (Ricoeur). Deleuze doet een meer radicale poging; in plaats van de kloof proberen te overbruggen, probeert hij zelf vanuit de kloof te denken, en de twee zijden van subject en object daar uit af te leiden. In voorgaande paragrafen hebben we gezien dat hij daar in zeker opzicht wel in is geslaagd, maar wat zijn de problemen hierbij?

Allereerst is er een kentheoretisch probleem. Deleuze stopt een soort ‘aardtijd’ (de eerste synthese) ‘onder’ het ‘fenomenologische’ bewustzijn (de tweede synthese). Fenomenologisch gezien is dat een ongeoorloofde beweging, immers de *living present* is alleen maar kenbaar voor zover deze zich als fenomeen voordoet. Terwijl enerzijds deze *living present* niet fenomenologisch wordt beschreven, wordt hij ook niet ‘objectief verantwoord’ beschreven. Dat wil zeggen, Deleuze had ook gebruik kunnen maken van ‘wetenschappelijk verantwoorde’ gegevens aangaande de materiële contracties, gewoontevorming en de aard van de *living present*. Als Deleuze dat had gedaan zou hij dichter aanschurken tegen de observaties die ik in hoofdstuk 2 maak aangaande de biologische klok en de aarde-tijd. Deleuze zou zich dan op (neo-)Kantiaanse wijze kunnen verantwoorden voor de empirische uitspraken die hij doet over de *habits*. Dit doet hij echter allemaal niet; hij kan zich noch fenomenologisch, noch anderszins kentheoretisch verantwoorden voor zijn claims aangaande tijd, de *living present*, *habits*, etcetera.

Nu is het echter ook niet het doel van Deleuze om kennis over tijd en ervaring te produceren. In wezen is Deleuze een metafysicus, bij wie de vraag wat kennis is onderdeel is van zijn algehele metafysica. Daarop moet hij dan ook beoordeeld worden: is dit werk van Deleuze op een of andere manier metafysisch zinnig, relevant of plausibel? Beoordeeld vanuit Kants of Husserls filosofie zeker niet. Maar, ook dat is niet Deleuzes bedoeling; zijn filosofie is nou juist een kritiek op de ‘subjectfilosofie’ van Kant of Husserl, en kan daarom niet in die termen beoordeeld worden. Maar hoe dan wel? Wanneer we het kentheoretisch probleem van Deleuze hebben omgeduid belanden we in een metafysisch probleem: wat is de zin van Deleuzes werk wanneer hij geen kennisclaims doet? Het antwoord is dat Deleuze een nieuwe manier van (metafysisch) denken biedt, waarvan de waarde en relevantie duidelijk wordt wanneer we hem lezen tegen de achtergrond van de metafysische vooronderstellingen van zijn gesprekspartners. Deleuze kan enkel beoordeeld worden door zijn concepten, zijn manieren van argumentatie, zijn tekstopbouw te onderzoeken en te analyseren. Wanneer we dit metafysisch probleem (wat is de zin van deze Deleuziaanse metafysica) proberen op te lossen, belanden we echter in een derde probleem: een ‘intertekstueel probleem’.

Dit probleem is dat Deleuze bijna onnavolgbaar is. Wie Deleuze’s hoofdwerken (1994 [1968], 1987 [1980]) wil bekritisieren, moet allereerst door alle bronnen heen die Deleuze gebruikt (van Plato, via Duns Scotus, naar Leibniz, Spinoza, Hume, Kant, Nietzsche, Bergson, Lacan, etc.). Vervolgens zou je moeten kijken naar wat Deleuze met ieder van deze filosofen doet, hoe hij hun ideeën en concepten kneedt en omvormt, en ten slotte moet bekeken worden of het nieuwe geheel nog wel ergens op slaat. Wat betreft Deleuze’s commentaar, kritiek en verwerking van de geschiedenis van de filosofie lijkt het mij allemaal tamelijk plausibel voor zover ik dat kan beoordelen. De receptie van Deleuze’s werk dat specifiek over één enkele filosoof gaat (bijv. Deleuze, 1983 [1962], 1983 [1963], 1988 [1966], 1991 [1953]), is doorgaans ook positief. Wat betreft de relevantie van het nieuwe geheel van Deleuze (1989 [1985], 1994 [1968]), deze lijkt mij ook groot (zie hierboven). Echter wat betreft de meest praktische relevantie, belanden we in een volgend – praktisch - probleem.

Ik heb in deze scriptie verondersteld dat er zoiets als ‘afwijkende tijdservaringen’ bestaan, en dat daarover ook in taal verslag kan worden uitgebracht. Dit veronderstelt echter dat er zoiets als persoonlijke of subjectieve ervaringen bestaan, en dat uitspraken van bijvoorbeeld schizofrenen over tijd ook zo te duiden zijn dat ze iets zeggen over ‘hoe schizofrenen tijd ervaren’. In paragraaf 5.3.5 heb ik *for the sake of the argument* wel geprobeerd om ‘afwijkende tijdservaringen’ Deleuziaans te duiden, maar dat is problematisch. Ten eerste is

tijd niet los te denken van het ideële (of eigenlijk het virtuele), en ten tweede is noch een subjectieve ervaring, noch een subjectieve introspectie of uitspraak voor Deleuze een primair gegeven. Hieraan gerelateerd is de vraag hoe je zelf eigenlijk ‘als subject’ je kan verhouden tot Deleuze’s filosofie? Is het eigenlijk wel filosofie? Of is het literatuur die gebruik maakt van filosofisch discours? Volgens mij worstelt iedere interpretatie van Deleuze hiermee, en, Deleuze zelf ook. Daarom volgt hier nog een citaat van Deleuze (1994 [1968]: 105) over eenheid en identiteit van een actor die verschillende *levels* van de *general past* in zijn eigen geschiedenis opneemt. Ik heb vet gemarkeerd wat Deleuze zegt, maar eigenlijk niet kan zeggen....: “Consider what we call repetition within a life-more precisely, within a spiritual life. Presents succeed, encroaching upon one another. Nevertheless, however strong the incoherence or possible opposition between successive presents, we have the impression that each of them plays out "the same life" at different levels. This is what we call destiny. Destiny never consists in step-by-step deterministic relations between presents which succeed one another according to the order of a represented time. Rather, it implies between successive presents non-localisable connections, actions at a distance, systems of replay, resonance and echoes, objective chances, signs, signals and roles which transcend spatial locations and temporal successions. We say of successive presents which express a destiny that they always play out the same thing, the same story, but at different levels: here more or less relaxed, there more or less contracted. This is why destiny accords so badly with determinism but so well with freedom: freedom lies in **choosing** the levels. The succession of present presents is only the manifestation of something more profound-namely, the manner in which each continues the whole life, but at a different level or degree to the preceding, since all levels and degrees coexist and present themselves for **our choice** on the basis of a past which was never present.”

Tot slot, Husserl stuitte op een verder niet te becommentariëren metafoor, die van stromend water. Ook bij Deleuze houdt het ergens op. De eerste en tweede synthese zijn verenigd in de derde synthese, die van het kristal (zie paragraaf 5.3.4), dat de eerdere twee syntheses voortbrengt en splitst. Maar...**wanneer** vindt die splitsing plaats...??? Is het een proces in de tijd? Laten we hopen van niet voor Deleuze, want dan wordt er alsnog een meta-tijd geïntroduceerd. In het volgende citaat van Deleuze (1989 [1985]: 82) heb ik opnieuw vet gemarkeerd wat volgens mij het onoverkomelijke probleem is bij iedere filosofie van de tijd: “...what we see in the crystal is time itself, a bit of time in the pure state, the very distinction between the two images which **keeps on reconstituting itself**. So there **will be** different states of the crystal, depending on the **acts** of its formation and the figures of what we see in it.” Enerzijds fungeert het kristal bij Deleuze als datgene dat – als derde synthese – de twee andere syntheses in zich heeft. Anderzijds **verandert** dit kristal zelf ook weer, maar hoe, en in welke tijd? Zoals bij Plotinus de verhouding tussen de eeuwigheid en de mensentijd moeizaam is, bij Husserl de relatie tussen ‘het stromen’ als verandering en het *nunc stans*-aspect van het stromen, zo stuit Deleuze in het hart van de tijd op de onbegrijpelijke metafoor van het glinsterende kristal.

6 Conclusie en vervolg

Aangezien ik in voorgaande hoofdstukken al behoorlijk wat conclusies heb getrokken zal ik hier niet meer doen dan enkele punten noemen, met name die van belang zijn voor vervolgonderzoek.

We worden omringd door tekenen des tijds: agenda's, klokken en kalenders verwijzen naar een tijdsorde buiten ons. Anecdote's, verhalen, verslagen van feiten zijn allen impliciet of expliciet verbonden met, of opgehangen aan die tijdsorde. Ons dagelijks leven is gegrond in een zekerheid dat die tijdsorde *er is*; dat de brief in de brievenbus, met als poststempel de datum van gisteren, ook gisteren is verstuurd, en niet 'morgen'; dat de afspraak met de tandarts voor volgende week een realiteit is, en zich niet in een droom kan voltrekken. Op aardetijd kan je rekenen: coördinatie van afzonderlijke acties, en beheersing van toekomst en verleden worden mogelijk door de aanname van een 'grond', de aanname van een kosmische tijdsorde die we kunnen kennen, en die door de natuurwetenschap en wetenschappen met een zelfde soort methodologie verder wordt gearticuleerd. Geen tijd zonder aardetijd. Maar 'ergens' zijn we erin geworpen. Ons oriëntatiepunt is hier en nu. Binnen die aardse orde zit beweging en dat zijn we zelf. We stromen erdoorheen, of, er stroomt iets door ons heen. We ervaren tijd, en we hebben tijd ervaren. De aardetijd is een **stilstaande** orde, maar de watertijd **beweegt**. Naast de aardetijd gebruiken we deze watertijd ook in het dagelijks leven. De klok staat niet stil, maar tikt, het moment van de tandarts nadert, en die leuke gebeurtenis van vanochtend glijdt (of stroomt) steeds verder weg het verleden in. Watertijd en aardetijd lijken beide noodzakelijk, maar lijken ook onverenigbaar binnen één theorie of model. Ricoeur (1988 [1983-1985]) laat zien hoe alle pogingen – van Aristoteles en Augustinus tot Kant, Husserl en Heidegger – om tijd volledig tot hetzij de ene soort, hetzij de andere soort tijd te herleiden, falen. McTaggart (1908) heeft in een meer analytisch kader betoogd dat van wege de onmogelijkheid om beide tijdsvisies te verenigen tijd überhaupt niet bestaat. Dit leidde in de twintigste eeuw ook binnen de Angelsaksische analytische traditie tot een nieuw debat over de twee tijdsvisies, waar ik in deze scriptie niet op in ben gegaan. In dit debat zijn de meest moderne wetenschappelijke (met name natuurkundige) visies ook verdisconteerd. In vervolgonderzoek zal ik dit debat nader bekijken.

We hebben hierboven gezien dat naast aarde- en watertijd er ook een luchtijd en een vuurtijd is. Met deze twee laatste worden pogingen gedaan om de kloof tussen aarde- en watertijd te verkennen en te overbruggen. Beide hebben trekjes gemeen met zowel de aardetijd, de watertijd als met elkaar. Bij beide is het paradoxale van tijd zoveel mogelijk gearticuleerd binnen een complexe metafysica en bij beide blijft er ook – zoals in alle tijdsfilosofie – een onoplosbaar 'element' over. Bij de watertijd was dat het verder niet-articuleerbare 'stromen' van het absolute tijdsbewustzijn; bij de aardetijd was dat de onmogelijkheid om verandering, beweging en stroming (als subjectieve ervaringen) recht te doen in een 'objectieve' tijdsorde. Bij de luchtijd is het probleem de relatie tussen de verstilde eeuwigheid en de veranderlijke mensentijd, en bij de vuurtijd was m.i. het belangrijkste probleem om de meest veelomvattende tijdsmetafoor (het kristal) zowel te beschouwen als 'alle tijden omvattend en verklarend', zonder toch weer een meta-tijd daarbij in te voeren (verg. 5.4).

Geen enkele tijdsfilosofie kan alle aspecten van tijd geheel beschrijven of verklaren. Het is ook ondoenlijk te betogen dat de ene filosofie tijd beter zou kunnen vatten dan de andere. Het is zelfs niet duidelijk of de vier richtingen het wel over hetzelfde hebben. Wel kan bekeken worden welke van de vier het meest geschikt is om 'iets' met afwijkende tijdservaringen te doen, hoewel zelfs dan de geheel verschillende soorten filosofie vergelijking moeilijk maken. We kunnen wel zeggen dat de aardetijd het minst geschikt is om iets over variatie-in-

tijdservaring te zeggen, omdat bij de aardetijd het concept van ervaring (en subjectiviteit) niet past. Een zelfde nadeel kleeft aan de vuurtijd: subjectieve tijdservaringen en verbale expressies daarvan zijn in de Deleuziaanse filosofie geen primaire ‘data’ die *at face value* geïnterpreteerd kunnen worden. De Deleuziaanse filosofie is daarentegen weer wel zo complex en uitgekristalliseerd dat ze – zoals we zagen in 5.3.5.3 – toch veel zinnigs kan zeggen over ‘afwijkende tijdservaringen’. De luchtijd bleek geschikt voor duidingen van een specifiek soort tijdservaringen. De watertijd zou met de modificaties die ik voorstelde in 4.5.2 misschien wel het meest geschikt zijn. Echter, mijn aanpassingen van de watertijd zijn minder onschuldig dan ze misschien lijken. Ik stelde voor de ‘stroom-metafoor’ wat ‘losser’ te beschouwen. De stroom zou ook mogen stilstaan als ijs, verspreid zijn als mist, of draaien als een draaikolk. Het is de vraag of daarmee niet het fundament onder de hele Husserliaanse filosofie aangetast wordt; namelijk het idee van *continuïteit*. Metaforen als rivier, fontein en draaikolk passen nog wel bij het idee van stromen en van continuïteit. Wanneer we echter watermetaforen als ijs of mist gebruiken is de term continuïteit minder voor de hand liggend. In vervolgonderzoek van mij tijdens de master zal dan ook het concept ‘continuïteit’ een belangrijke rol spelen. Is tijd continu? Is tijdservaring continu? Wat betekent het eigenlijk om te zeggen dat ‘iets’ continu is? Dit soort vragen spelen een grote rol in de Griekse filosofie, met name bij Zeno (verg. Hasper 2003), en hopelijk is ook in de moderne filosofie en metafysica hier iets over te vinden.

Een tweede probleem of thema dat verborgen in de verschillende tijdsfilosofieën een rol speelt is dat van monisme en pluralisme: is er één tijd voor iedereen en overall, of zijn er meerdere? Bij de aardetijd zagen we dat er één ‘hoofdrilme’, bijvoorbeeld dat van de hemellichamen, of dat van een scheikundig element, werd aangenomen, en dat andere ritmes daarmee vergeleken konden worden. Aannee in deze aardetijd - maar ook bij de luchtijd - is dat ‘eigenlijk’ alle aardse ritmes niet zelf de tijd zijn, maar naar een uniforme tijd achter de menselijke kloktijd zouden verwijzen. Bij de watertijd is het idee van één enkele uniforme tijd voor iedereen en overall problematischer: tijd ligt verborgen in de (absolute) subjectiviteit, en daarmee ontstaat het probleem hoe verschillende ‘subjectieve tijdservaringen’ nou eigenlijk weer tot één gedeelde tijd komen, oftewel, wat is de relatie tussen het transcendentaal en het empirisch subject. In de vuurtijd van Deleuze is het probleem enigszins vergelijkbaar met dat in de aardetijd. Deleuze zegt (1988 [1966]: 86ff.): “The universe is made up of modifications, disturbances, changes of tension and of energy, and nothing else. Bergson does indeed speak of a plurality of *rhythms* of duration; but in this context he makes it clear - in relation to durations that are more or less slow or fast - that each duration is an absolute, and that each rhythm is itself a duration. In a key text from 1903, he insists on the progress made since *Time and Free Will*. Psychological duration, our duration, is now only one case among others, among an infinity of others, "a certain well-defined *tension*, whose very definitiveness seems like a choice between an infinity of possible durations." Verderop probeert Deleuze de meervoudigheid van de *durations* wel te verenigen met een soort monisme, maar het gaat deze scriptie te buiten om dit te behandelen. Wellicht in de master.

Een derde probleem dat ik in deze scriptie grotendeels genegeerd heb, is dat van de relatie tussen taal, ervaring en tijd. Ik heb uitspraken over ‘afwijkende tijdservaringen’ als primaire data verondersteld. Een heel andere benadering, een die dichter bij de *ordinary language philosophy* ligt, is om nou juist de manier en de contexten waarin over tijd gesproken wordt te onderzoeken. Wat verder nog ontbreekt in deze scriptie is op de eerste plaats Heidegger, maar ook Deleuze’s latere werk en de denkers met wie hij zich dan uiteenzet zoals Freud en Lacan, en ook Ricoeur. Ten slotte valt ook te denken aan de Duits-dialectische traditie van Hegel en

Adorno, in de context waarvan Theunissen (1991) op eigenzinnige wijze een bijdrage over tijd heeft geleverd.

Kortom, met deze scriptie is het laatste woord over tijd niet gezegd....ter afsluiting een citaat van Eliot (het einde van *East Coker*) dat op wonderbaarlijke wijze wél de vier tijdsfilosofieën weet te verenigen – en de vraag doet rijzen of literatuur niet verder gaat waar filosofie ophoudt:

Home is where one starts from. As we grow older
The world becomes stranger, the pattern more complicated
Of dead and living. Not the intense moment
Isolated, with no before and after,
But a lifetime burning in every moment
And not the lifetime of one man only
But of old stones that cannot be deciphered.
There is a time for the evening under starlight,
A time for the evening under lamplight
(The evening with the photograph album).
Love is most nearly itself
When here and now cease to matter.
Old men ought to be explorers
Here or there does not matter
We must be still and still moving
Into another intensity
For a further union, a deeper communion
Through the dark cold and the empty desolation,
The wave cry, the wind cry, the vast waters
Of the petrel and the porpoise. In my end is my beginning.

7 Literatuur

- Aristotle: Physics (350 BCE). Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye, <http://classics.mit.edu/Aristotle/physics.html>.
- Binswanger, L. (1965). *Wahn; Beiträge zu seiner phänomenologischen und daseinsanalytischen Erforschung*. Tübingen: Neske Verlag.
- Binswanger, L. (1960). *Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien*. Tübingen: Neske Verlag.
- Brett, C. (2002). *Psychotic and mystical States of Being: Connections and Distinctions*. In *Philosophy, Psychiatry and Psychology* 9.4: 321-341.
- Brough, J.B. (1993). *Husserl and the Deconstruction of Time*. *Review of Metaphysics*, 46:3.
- Crocker, S. (2001). *Into the interval: On Deleuze's reversal of time and movement*. In: *Continental Philosophy review* 34: 45-67.
- Deleuze (1991 [1953]). *Empiricism and Subjectivity; An Essay on Hume's theory of Human Nature*. New York: Columbia university Press.
- Deleuze, G. (1994 [1968]). *Difference and repetition*. [vertaling van *Difference et repetition*]. Londen: Athlone Press.
- Deleuze, G. (1988 [1966]). *Begsonism* [vertaling van *Le bergsonisme*] New York: Zone books.
- Deleuze, G. and F. Guattari (1987 [1980]). *A Thousand plateaus*. London: The Athlone Press.
- Deleuze, G. and F. Guattari (1972 [1977]). *Anti-Oedipus; Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. (1989 [1985]). *Cinema 2: The Time Image* Minnesota: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. (1983 [1962]). *Nietzsche and Philosophy* London: Althone Press
- Deleuze, G. (1983 [1963]). *Kant's Critical Philosophy* London: Althone Press.
- Faulkner, (2006). *Deleuze and the three syntheses of time*. New York: Peter Lang.
- Gale, R.M. (1968). *Philosophy of Time*. London: Prometheus Books.
- Gallagher, S. (2006). *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Guittou, J. (1933). *Le temps et l' éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Paris: Boivin.
- Hasper, P.S. (2003). *The metaphysics of continuity: Zeno, Democritus & Aristotle*. Groningen: dissertation.
- Hegel, G.W.F. (1830). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Husserl, E. (1966). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Ed. R. Boehm. The Hague: Martinus Nijhoff.
- James, W. (2003 [1907]). *Pragmatism*. New York: Barnes & Nobles Books.
- Jaspers, K. (1913). *Allgemeine Psychopathologie*. Berlin: Springer Verlag.
- Kortooms, T. (2002). *Phenomenology of Time; Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

- Kuiper, P.C. (1988). *Ver heen; verslag van een depressie*. Den Haag: Sdu uitgevers.
- Kusters, W. (2004). *Pure Waanzin; zoektocht naar de psychotische ervaring*. Amsterdam: Nieuwezijds.
- Kusters, W. (2007). *De tijd smeedt alle wonden*. In: Alleen; Berichten uit de isoleercel. Rotterdam: Lemniscaat.
- McTaggart, J.E. (1908). *The Unreality of Time*. *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy* 17: 456-473.
- Merleau-Ponty, M. (1958 [1945]). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.
- Minkowski, E. (1933). *Le temps vécu*. Paris: Quadrige.
- Mooij, A. (2006). *De psychische realiteit; psychiatrie als geesteswetenschap*. Amsterdam: Boom.
- Negri, A. en M. Hardt (2000). *Empire*. Harvard: Harvard University Press.
- Payk, Th. R. (1979). *Mensch und zeit; Chronopathologie im Grundriss*. Stuttgart: Hippokrates Verlag.
- Parmenides, in: Arthur Fairbanks, ed. *The First Philosophers of Greece* (London: Paul, Trench, Trubner, 1898: 86-135. <http://history.hanover.edu/texts/presoc/parmends.html>
- Plotinus, *Enneads*, Translated by MacKenna.
<http://olldownload.libertyfund.org/Home3/Author.php?recordID=0205>.
- Ricoeur, P. (1988 [1983-1985]). *Temps et Récits*, 3 vols. Paris: Editions du Seuil.
- Ricoeur, P. (2004). *Memory, History, Forgetting*. Chicago: Chicago University Press.
- Sass, L.A. (1982). *Madness and Modernism. Insanity in the light of modern art, literature and thought*. New York: Basic Books.
- Sloterdijk, P. (2004). *Schäume; Sphären III*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Sorabji, R. (1988). *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press.
- Theunissen, M. (1991). *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Tolle, E. (2001). *De kracht van het nu*. Deventer: Ankh-Hermes.
- Turetzky, Ph. (1998). *Time*. London: Routledge.
- Verhoeven, C. (1997). *Leibniz, Filosoof van de zevende dag. Essays en bloemlezing*. Best: Damon.
- Wyllie (2005). *Lived time and psychopathology*. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 12.3: 173-185.
- Zahavi, D. (2002). *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press