**1. Inleiding: over het heden**

Henri Bergson (1859-1941) en Emmanuel Lévinas (1906-1995) zijn twee filosofen die de problematiek van de tijd intensief behandeld hebben. Lévinas waardeert het gedachtegoed van zijn leermeester Bergson niet alleen, maar levert er ook kritiek op en werkt het verder uit.

In deze bachelorscriptie zal ik door middel van een literatuurstudie het tijdsbegrip van beide denkers uiteenzetten, vergelijken en vervolgens hypothetisch nagaan hoe Bergson het concept het ‘nu’ zou omschrijven uitgaande van Lévinas’ opvatting van het heden. Hoe zou de leermeester het fictieve woord over de tijdsopvatting van diens leerling kunnen voeren?

Bergsons vroege werken, onder meer *Essai sur les données immédiates de la conscience* en *Matière et mémoire*, zullen me ondersteunen om het ‘nu’ te ontdekken. Lévinas’ opvatting over het heden zal ik uit zijn gehele oeuvre distilleren, maar voornamelijk met zijn vroege werk *Le temps et l’autre* in het achterhoofd. Daarna zal ik trachten de visie van Bergson over de tegenwoordige tijd een stap verder uit te werken, zoals we deze in diens latere werk, meer bepaald *Durée et simultanéité* zien ontluiken.

Het belang van dit onderzoek bestaat erin dat een vergelijkende studie nieuwe, ongekende aspecten aan het licht kan brengen en zo bijdraagt tot de rijkdom van een opus. Het thema ‘tijd’ roept immers zeer belangrijke filosofische vragen op, die relevant kunnen zijn voor het wetenschappelijk onderzoeksdomein.

Vooraleer mijn onderzoek van start te laten gaan, zal ik de problematiek van het heden vanuit een andere invalshoek bestuderen door Stefan Klein aan het woord te laten. Daarna zal ik in mijn analyse zelf bekijken wat de implicaties van Bergsons opvatting van duur – een begrip dat ik zal uitwerken – voor diens concept van het heden met zich meebrengen. Vervolgens zal ik distilleren welke invloed Lévinas’ denkwijze omtrent het ‘zijn’ heeft op zijn tijdsvisie en op zijn voorstelling van het ‘nu’, onder meer door het materiële aspect van het heden aan de hand van Jan Keij te bespreken. Nadien zal ik, geleid door Sofie Veulemans, een kritische vergelijking maken tussen beide denkers. Ten slotte zal ik me afvragen of de uitgewerkte tijdsopvatting van Lévinas verenigbaar is met wat zou kunnen omschreven worden als Bergsons hypothetisch heden na een anachronistische lectuur van beiden.

De eenzaamheid van het ‘nu’, het verleden karakter van het heden en de paradoxale verbondenheid van de tegenwoordige tijd met het verleden en de toekomst zullen hierbij centraal staan.

**2. Het ‘nu’: onder de loep genomen door Stefan Klein**

De bedoeling van dit onderdeel is aan te tonen dat het heden niet alleen een moeilijk te vatten begrip is, maar dat het ook vanuit verschillende standpunten kan worden bekeken. Stefan Klein, fysicus, filosoof en wetenschapsjournalist, demonstreert dat de zienswijze van de exacte wetenschappen, poëzie en filosofie erg uiteenlopend kan zijn.

Klein merkt op dat taal vrij letterlijk kan zeggen wat een moment is: een tijdssegment zo kort dat het met een (ogen)blik wordt opgenomen. Hierbij kunnen we ons de bedenking maken dat niet alles gezegd is. Zelfs indien we de ‘grenzen van het nu’ op fysische wijze zouden kunnen vaststellen, blijft er nog heel wat te ontdekken over het heden.

Waar het ene moment eindigt en het andere begint, de bliksemsnelle wissel tussen de tegenwoordige en verleden tijd, lijkt een gebeurtenis die te snel verloopt om door ons bewustzijn gevat te worden. Hoe breed is die flinterdunne grens tussen het verleden en de toekomst, die we het heden noemen? Als we enkel de kleinste fragmenten waaruit tijd is opgebouwd, bespreken, zeggen we dan alles over het heden? (Klein, 2007: 79-80)

**Feiten**

“Dan is de tegenwoordige tijd helemaal zonder duur; een bijna oneindig klein korreltje tijd.” (Klein, 2007: 80). Dit kan logisch lijken voor sommigen, absurd voor anderen: een intrinsiek kenmerk van tijd, zo zal Bergson ons uitleggen, is dat hij ‘duurt’. Lévinas echter zal een duurloos heden ambiëren dat niet hetzelfde is als een soort ‘stofdeeltje’ van tijd.

Indien we tijd met onze geest steeds verder opdelen, stelt Klein, valt hij uiteindelijk uiteen in fragmenten zonder afmeting. Het heden schijnt ons steeds te ontglippen. Kan die grens, het ‘nu’, tussen verleden tijd en toekomst zo dun worden dat het heden in het continuüm van de tijd verdwijnt? Bestaat dat ‘nu’ eigenlijk wel en zo ja waaruit?

Het ‘nu’ wordt erg verschillend ervaren naar gelang het perspectief: waar het menselijk oog op zijn minst een tiende van een seconde kan onderscheiden, reduceert een fototoestel het ‘nu’ tot nog kleinere eenheden, namelijk 1/2000ste van een seconde. De biologie tast haar grenzen af: reactietijd toont hoe impulsen fysieke tijd nodig hebben om doorgegeven te worden, hoe ruimtelijk horen ‘sneller’ functioneert dan onze andere zintuigen en hoe het kortste ogenblik voor ons niet registreerbaar is. Onze hersenen corrigeren tegenstrijdigheden, jongleren met de tijd en ons bewustzijn blijkt niet eens als eerste te handelen, aangezien prikkels eerst onze zintuigen raken en pas daarna aankomen in ons bewustzijn: “[…]: de tegenwoordige tijd vindt zonder onze innerlijke deelname plaats.” (Klein, 2007: 87).

Klein verhaalt in *Tijd, een gebruiksaanwijzing* (Klein, 2007: 80-81, 83-86) ook hoe fysici ondertussen, zowel theoretisch als praktisch, de kortst mogelijke tijdsruimte trachten vast te stellen: enerzijds legt meetapparatuur met laserflitsen ‘attoseconden’ vast – deze verhouden zich tot seconden zoals één seconde tot de leeftijd van het universum – en anderzijds wordt een theoretisch mogelijke grens waarachter tijd niet verder te splijten is, de zogenaamde barrière van Max Planck, ontdekt. Toch blijft het ‘nu’ voor velen een mysterie: “[…]: alleen een gebeurtenis van kosmische draagwijdte openbaart het kortste moment.” (Klein, 2007: 83).

**Vragen**

Is het ‘nu’ een illusie, zoals Klein aanneemt? Bewijst de onderling verschillende registratiesnelheid van de diverse zintuigen dat we leven in een dubbele tegenwoordige tijd die bijgevolg steeds illusoir is? Kunnen we aannemen dat de tegenwoordige tijd eenvoudigweg niet bestaat, ondanks dat we hem ervaren? Levert het gegeven dat in onze tijdsbeleving voor en na verwisseld worden het ultieme bewijs om vrije wil te ontkennen? Blijkt onze beslissingsvrijheid een illusie die slechts achteraf in elkaar geflanst is, zoals Benjamin Libet onderzocht? (Klein, 2007: 88)

De bewuste waarneming van tijd is een wankele constructie, die desalniettemin blijft staan. Ons bewustzijn behandelt het heden alsof we helderziend zijn. Deze ‘veronderstelde blik in de toekomst’ als gevolg van wat we ‘vrije wil’ noemen, komt doordat onze hersenen goochelen met tijd om ons leven eenvoudiger te maken en ons het heden te laten beleven wanneer er in werkelijkheid reeds een tijdsruimte is verstreken. Bewust beleefde tijd is heel anders dan die aangewezen door de klok (Klein, 2007: 90). Hoe lang duurt het ‘nu’, als het verstand de tijd met een seconde kan samentrekken, zonder dat we het merken, om een moment te vormen? Zelfs het verschijnsel, ‘attentional blink’ genaamd, waarbij onze hersenen even niet in staat zijn informatie op te nemen en bijgevolg een ‘stille episode’ plaatsvindt, merken we niet op: het bewustzijn werkt deze ‘gaten in de film’ meteen opnieuw weer weg (Klein, 2007: 260-261). De Tübingse fysioloog Karl von Vierordt stelde de grenzen voor het heden vast via het geheugen: na drie seconden vervaagt de informatie voor het werkgeheugen. Wat we niet kunnen herproduceren, is reeds verleden: langere tijdsruimten verbleken en vergaan. Hoe lang het ‘nu’ duurt, blijkt ondermeer afhankelijk van ons werkgeheugen dat de tijd versplintert. Het is geen toeval dat kloktijd gebaseerd is op secondes, het ritme waarop onze waarneming tikt. Na drie seconden wordt het bewustzijn leeggemaakt voor de volgende indruk: een wetenschappelijk vastgestelde langste mogelijkheid voor een moment? (Klein, 2007: 90-92)

**Aandacht**

In ons dagelijks leven missen we het ‘nu’ vaak, onze aandacht richten op het moment is niet zo eenvoudig als het zou lijken. De tijd verstrijkt soms zonder dat we er zelf bewust bij zijn en gedachten stromen alle kanten op. Verleden en toekomst daarentegen zijn makkelijker om te beleven, hen kunnen we construeren in ons hoofd: het ‘nu’ dat we met de zintuigen opnemen blijft ons vreemd. Deze verdwenen aandacht, de vele vluchten uit het heden, merken we meestal niet op, hoewel onze aandacht automatisch naar binnen gekeerd wordt bij verveling. Een ‘leeg’ verstand vult zich onmiddellijk met gedachten (Klein, 2007: 95-97).

De natuur volgt de wetten van de soberheid: de hersenen willen niet zo bewust, maar zo efficiënt mogelijk zijn in de overlevingsstrijd. Enkel bij een uitdagende opdracht richt het bewustzijn zich volledig op het heden; geestelijke alertheid is niet zomaar aanwezig. Wanneer krachtige gedachten of gevoelens ervoor zorgen dat de resterende bewustzijnsinhoud onbelangrijk wordt, beleven we op zulke momenten paradoxaal genoeg de kleinst denkbare tijdsruimte, het moment, zo intensief dat we voor ons gevoel de grenzen van ruimte en tijd overwinnen. Indien we ons richten op een doel, met onze waarneming bezig blijven en een prikkel steeds nauwkeuriger pogen vast te pakken, houden we ons bewustzijn in het heden. Dan schakelen we niet langer de rijkdom van de wereld uit en keren ons niet meer van het heden af (Klein, 2007: 98, 100, 102-104).

**Reizen doorheen tijd**

Onze hersenen lijken quasi te fungeren als tijdmachine: we reizen zo snel naar verleden en toekomst dat we de sprong vanuit het heden niet eens opmerken. Doordat we in het verleden kunnen duiken, treden we buiten de smalle lichtkegel van het ‘nu’ of met de woorden van William James: “Het heden is geen scherp van een mes. Het is een zadeldak waarop we zitten en van waaraf we naar twee kanten in de tijd kijken.” (Klein, 2007: 93).

De schrijver Hervé Bazin verwoordde ons tijdsgevoel anders: “Het is niet de rivier die stroomt, maar het water. Het zijn niet de jaren die vergaan, maar wij.” (Klein, 2007: 165).

We bevinden ons op het podium van het leven, in tijd en ruimte, waarbij tijd blijkbaar met ons aan de loop gaat en enkel ruimte nog een betrouwbaar referentiepunt lijkt. Newtons illusie van absolute, kosmische tijd werd ontkracht door Leibniz, die de tijd en de loop der dingen zag als twee zaken die nauw met elkaar verbonden zijn. Albert Einstein toonde de grenzen van Newtons natuurwetenschap aan door te wisselen tussen perspectieven. Erg bizar bleek het om de loop van de tijd als veranderlijk te zien: terwijl de lichtsnelheid dezelfde blijft, kan de tijd verschillen afhankelijk van de positie van de observator (Klein, 2007: 119-220, 222).

In de exacte wetenschappen hanteert men een cinematografische methode, men werkt met een serie snapshots ‘van de werkelijkheid geabstraheerde momentopnamen’: tijd lijkt een gigantisch, kosmisch metronoom. Tijdsopvattingen lopen sterk uiteen: bij filosofen blijkt de rol van tijd enorm groot, terwijl hij bij fysische collega’s soms enorm relatief klein lijkt te zijn, vertelt Ilya Prigogine, fysisch chemicus en wetenschapsfilosoof, ons in *Tussen Tijd en Eeuwigheid* (Hermsen, 2010: 49).

Wat kan de visie van een filosoof, bijvoorbeeld Henri Bergson, ons leren over tijd?

**3. Henri Bergson: durende tijd en herinnerd heden**

In *Essai sur les données immédiates de la conscience* presenteert Bergson een tijdsbegrip dat origineler is dan datgene heersend in de negentiende-eeuwse natuurwetenschappen: hij plaatst de interne dynamiek van de perceptie van tijd tegenover de mathematische tijdsinterpretatie. Aangezien fragmentatie afwezig is in onze perceptie, kunnen we de tijd niet onderverdelen in gelijke elementen zoals bij experimenten. Dat we tijd beleven als een continue stroom illustreert Bergson met een muzikale melodie: net zoals we een ononderbroken muzikale golf percipiëren en geen sequentie van noten elk op zich, zo is het evenzeer bij tijd. In *Durée et simultanéité* herneemt hij dit beeld: “Écoutez la mélodie en fermant les yeux, en ne pensant qu’à elle, en ne juxtaposant plus sur un papier ou sur un clavier imaginaires les notes que vous conserviez ainsi l’une pour l’autre, qui acceptaient alors de devenir simultanées et renonçaient à leur continuité de fluidité dans le temps pour se congeler dans l’espace: […]” (Bergson, 1922: 62). ‘Verwetenschappelijkte’ tijd verhoudt zich ten opzichte van authentieke tijd zoals de maatstaf tot de melodie. Waar musicologen geluiden abstraheren, objectiveren natuurwetenschappers tijd door hem intellectueel te reconstrueren. Kenmerkend voor het mathematische concept van tijd is dus dat het artificieel opgesplitst is in kwantificeerbare elementen (Veulemans, 2008: 280). De wetenschap noteert coïncidenties en de repetitieve tiktak van vereenzaamde ogenblikken toont een monotone tijd (Buser, 2011: 80). Deze methode is echter niet enkel een handig, neutraal ‘hulpmiddel’: het maskeert tegelijkertijd de realiteit van de tijd (Worms, 2011: 10). In ons dagdagelijks denken over tijd plaatsen we hem in een ruimtelijke structuur en doen we afbreuk aan zijn onvatbare karakter door hem te reduceren tot een aanwijsbare positie op een lineaire tijdsas. Deze mechanisatie ontdoet tijd van zijn kwalitatieve rijkdom: tijdseenheden zijn een homogene sequentie van gelijke intervallen. Dit in tegenstelling tot duur, die, gekenmerkt door kwalitatieve meervoudigheid, intrinsiek heterogeen wordt ervaren (Veulemans, 2008: 281).

***3.1. Bergsons tijdsbegrip: intuïtie, intellect en duur***

**Intuïtie en Intellect**

Om het tijdsbegrip van Bergson te plaatsen, moeten we het dualistische idee dat *Introduction à la métaphysique* onthult, onderzoeken: intuïtie en intellect als verschillende vormen van kennis. Waar het intellect een meetbare duur, het moment, analyseert, kan de flux van de reële tijd, de duur, enkel gekend worden door de intuïtie. Het intellect functioneert zoals de successie van puur statische beelden bij een film, “[…], prenant des instantanés de la réalité qui passe.” (Buser, 2011: 82).

Intuïtie kan men niet gelijkschakelen met instinct, dat een primaire band zonder reflectie aanduidt, en ook niet met intellect, waar rationele vermogens gericht zijn op het beheersen van het materiële. Intuïtie is een belangeloos instinct en een van zichzelf bewust geworden weten (Hermsen, 2010: 44). De metafysische intuïtie is actief en, zoals de romantische dichter Alfred de Musset het verwoordde, dommelt niet in “Comme un pâtre assoupi regarde l’eau couler.” (Bergson, 1999: 45).

Bergson vergelijkt de werking van intuïtie met het vertalen van een gedicht: als alle vertalingen van een gedicht in alle mogelijke talen samen geplaatst zouden worden met hun verschillende betekenislagen, elkaar corrigerend door een soort wederzijds retoucheren, om een steeds getrouwere weergave van het vertaalde gedicht te geven, zou het toch nooit lukken de innerlijke betekenis van het origineel naar voor te brengen. Enkel door intellectueel te sympathiseren met het object zelf, kan men raden naar het absolute, oneindige (Bergson, 1999: 23). Percepties van de materiële wereld lijken helder, onderscheiden en staan naast elkaar. Ze groeperen zichzelf in objecten, halen herinneringen uit de diepte op naar het scherp gesneden, kristallen en bevroren oppervlak, waaronder een continue flux, de duur, onvergelijkbaar met een daadwerkelijke flux, loopt: de successie van toestanden, waarbij elke de volgende aankondigt en de vorige bevat (Bergson, 1999: 25).

**Duur**

Duur, tegenover de mathematische, verruimtelijkte tijd van het intellect, definieert Bergson bijgevolg als een heterogene flux van worden, die onomkeerbaar is, zich altijd inspant naar de toekomst toe, continu nieuwheid creëert en bijgevolg intrinsiek onvoorspelbaar is. Het is tevens een onvermoeibare bron van vrijheid, waarvan de beleefde realiteit nooit gecommuniceerd kan worden door beelden of concepten, maar die intuïtief meteen aangevoeld moet worden. De intellectuele aard van de tijdsevolutie daarentegen is een vorm die verschijnt als beweging in de ruimte, zoals de paradox van Zeno van Elea illustreert: de afzonderlijke punten van de vliegende pijl laten hem bewegingsloos lijken. Aangezien punten echter geen posities zijn, maar veronderstellingen van het intellect, concludeert Bergson dat het intellect enkel immobiliteit kan vatten. Duur als mobiliteit an sich kan niet gereconstrueerd worden uit ‘momenten’: tijd en beweging moeten intuïtief begrepen worden. De stabiele percepties en statische concepten die het intellect ons voorhoudt, zijn louter schijn (Bergson, 1999: 12-15).

In pure duur krijgen we een gevoel van onze eigen evolutie en van die van de kosmos, wat tenminste gedeeltelijk gecommuniceerd kan worden in analogieën en metaforen, die echter steeds ontoereikend zijn, beperkt door de wetten van de fysica (Bergson, 1999: 17). Daarenboven bestaat er een tweede ‘concept’ van duur, die in het algemeen co-existeert met de verschillende figuren van de ‘gemeten’ tijd, maar ook met verschillende duren (During, 2011: 141). Dit is een idee van duur waar het idee van ruimte reeds heimelijk is binnengedrongen (Bergson, 2011: 74).

Worms maakt ons attent op de eerste ‘expliciete’ bergsoniaanse definitie van zuivere duur: “[…] la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s’abstient d’établir une séparation entre l’état présent et les états antérieurs.” (Bergson, 2011: 8). Bergson verenigt hiermee een passiviteit die zich meester maakt van het subject en een vorm van activiteit die onvergelijkbaar is met enige andere kracht (Worms, 2011: 9). Zuivere duur sluit elk idee van naast elkaar plaatsen in de ruimte uit. Duur is geen ‘voorgemaakt ding’, maar iets dat continu gemaakt wordt. Alles verloopt tegelijkertijd in een complexe beweging met variaties in kwaliteit, continuïteit in de vooruitgang en eenheid van richting en deze kan niet voorgesteld worden door beelden of concepten (Bergson, 1999: 26). Een getrouwere representatie van duur ontstaat door de concepten eenheid, veelheid, continuïteit, eindige of oneindige onverdeeldheid en zo meer op een rij te zetten (Bergson, 1999: 28). Zoals een bodemloze, oeverloze rivier, die zonder aanwijsbare kracht stroomt in een niet definieerbare richting, draagt unieke duur alles in zich. We noemen het een ‘rivier’, maar dat is slechts een bevroren beeld (Bergson, 1999: 48).

Leszek Kolakowski zegt dat we zuivere duur enkel waarnemen wanneer we focussen op innerlijke ervaring, we belangeloos beschouwen zonder praktisch gericht te zijn: dan ontdekken we een dieper gelegen zelf in de mens, een niet gefixeerde identiteit, die nooit stolt (Hermsen, 2010: 44). Tegenover dit diepere zelf staat het oppervlakkig ‘ik’ dat we kunnen vergelijken met het idee van de pijl van tijd. Bij ‘le moi profond’ is daar totaal geen sprake van: zuivere duur aanvaardt geen enkele vorm van ‘maat’. Mensen die meer buiten dan in zichzelf leven als verbleekte schimmen, vinden we terug in de schaduw die de zuivere duur werpt op de ruimte (Hermsen, 2010: 45).

De reeds geanalyseerde vorm van duur bestaat uit vele punten op een ruimtelijke lijn en de abstracte eenheid die voorgaande samenhoudt, zoals een draad de parels van een halssnoer. Indien we duur echter intuïtief benaderen, merken we meteen een spanning op tussen een oneindig aantal mogelijke duren, waartussen we kunnen kiezen. Elk van deze duren zullen naar ons aanvoelen echter steeds opgebouwd zijn uit dezelfde, ondefinieerbare combinatie van veelheid en eenheid (Bergson, 1999: 46-47).

**Veelheid en Eenheid**

Naargelang het concept veelheid het primaat krijgt of dat van eenheid, wordt de veelvoudige eenheid van duur anders gevat (Bergson, 1999: 29). Bij duur als veelheid zijn de onderdelen niet verschillend van elkaar, maar plegen ze inbreuk op elkaar. Door een verbeeldingsinspanning kunnen we duur doen stollen eens hij verstreken is, verdelen in naast elkaar geplaatste porties en deze tellen. Deze bevroren herinnering van duur is slechts een stationair spoor dat de beweeglijkheid van duur achterwege laat. Het is een veelheid zoals we geen andere veelheid kennen. Duur als eenheid toont de continuïteit van elementen die zichzelf verlengen in de andere elementen (Bergson, 1999: 30).

Net zoals gevoelens, kunnen we het geheel niet ‘echt’ verdelen: elk gevoel, hoe eenvoudig ook, bevat in zich bijna (virtueel) het hele verleden en heden van het wezen dat het aan het ervaren is en kan bijgevolg enkel gescheiden worden in een toestand door inspanning van abstractie en analyse, een externe en schematische representatie (Bergson, 1999: 31-32). Deze delen zijn slechts nota’s van de totale impressie: als je bijvoorbeeld een gedicht helemaal kent, kan je de letters op de juiste plaats herconstrueren. Dit gaat echter niet als je het gedicht niet kent: letters zijn enkel partiële expressies (Bergson, 1999: 33). Werkend vanuit het object kunnen we gemakkelijk ‘zien’ hoe tegenstrijdige concepten in elkaar vloeien: these en antithese stammen af van de realiteit (Bergson, 1999: 38).

**Bewustzijn en Geheugen**

Van die durende realiteit kunnen we überhaupt niet spreken zonder het bewustzijn te introduceren: het is de brug tussen voor en na en staat garant voor opeenvolging. Om niet enkel met pure onmiddellijkheid te werken, hebben we nood aan een geheugen en bijgevolg aan bewustzijn. Indien we zouden vertrekken van een ogenblik dat onafhankelijk van een bewustzijn zou bestaan, en er dan een ander moment zo dicht mogelijk bij dat ene zou geëvoceerd worden, zou er een minimum van tijd in de wereld treden. Dit is echter onmogelijk, omdat het geheugen de momenten met elkaar verbindt: zonder geheugen kan er geen tijd zijn. “On pourra n’accorder à cette mémoire que juste ce qu’il faut pour faire la liaison; elle sera, si l’on veut, cette liaison même, simple prolongement de l’avant dans l’après immédiat avec un oubli perpétuellement renouvelé de ce qui n’est pas le moment immédiatement antérieur.” (Bergson, 1922: 60).

Het geheugen is dus de noodzakelijke voorwaarde voor ons bewustzijn. Duur is dan de voortzetting van een toestand door de herinnering van vervlogen momenten toe te voegen aan het huidige gevoel. Innerlijke duur is het continue leven van een geheugen dat het verleden verlengt in het heden. Het geheugen is een continue verzwarende last die we achter ons aan slepen naarmate we ouder worden (Bergson, 1999: 39).

Zonder het overleven van het verleden in het heden zou er geen duur zijn, slechts onmiddellijkheid (Bergson, 1999: 40). Dit komt uitgebreid aan bod in het volgende deel: het ‘nu’ van Bergson.

***3.2. Het ‘nu’, eigenlijk het verleden***

In de ‘beleefde’ ervaring van tijd, zegt Bergson, wordt de artificiële onderverdeling van tijd compleet genegeerd. Ieder ogenblik wordt doordrongen door andere momenten. Hij wijst hier met andere woorden op de aanwezigheid van het verleden in het nieuwe moment, waarbij het heden in zich het verleden behoudt. Maar als het verleden niet zou vervagen of wijken, zou er geen plaats zijn voor het heden. Hoe verklaart Bergson dan toch het voorbijgaan van tijd als mogelijk? Hij laat de tijd verstrijken doorheen kwalitatieve differentiatie tussen verscheidene momenten om de continuïteit, die hij vooropstelde, niet te verliezen. In *Matière et mémoire* ontwikkelt hij dit idee van doordringbaarheid verder met het idee dat ieder ‘nu’-moment een condensatie is van zowel het vervagende verleden als de zich aankondigende toekomst. Verleden en toekomst worden opnieuw present gesteld: ‘re-présenté’. Waar men geen reductie uitvoert van tijd tot één ogenblik in het voortdurend vervloeien van de tijd, is intrinsiek één moment van duur rijker dan de equivalente periode in mathematische tijd. Particuliere ervaringen krijgen hierdoor een universele betekenis (Veulemans, 2008: 281).

Onze geest, zwanger van herinneringsbeelden, die op hun beurt deelnemen aan het zuivere geheugen heeft nooit louter een contact met het tegenwoordige object. Wanneer we herinneringen proberen op te halen, worden we ons bewust van een act ‘sui generis’, waardoor we onszelf losmaken van het heden om onszelf te vervangen door in eerste instantie het verleden in het algemeen en in tweede instantie door een zekere regio van dat verleden, zoals een soort focus van de camera. De herinnering blijft virtueel, maar gaat daarna over naar ‘actueel’, waardoor ze meer heldere grenzen verkrijgt “[…] comme une nébulosité qui se condenserait; […]” (Bergson, 1949: 148). De herinnering imiteert meer om meer de perceptie, maar blijft met haar diepste wortels verbonden met het verleden. Ze bezit geen originele vitaliteit zoals een tegenwoordige toestand, maar lijkt er toch niet echt van afgescheiden. Het onderscheid tussen een sterke toestand, het heden, en een zwakkere, het verleden, toont dat dit laatste essentieel virtueel blijft: iets kan niet gekend worden als iets ‘verleden’ tenzij wanneer we haar expansie volgen tot in een tegenwoordig beeld. Het verleden treedt uit de obscuriteit naar het daglicht toe: het geheugen, dat fungeert als kennis waarvan het object niet langer aanwezig is, gaat over in iets anders door actueel te worden (Bergson, 2004: 170-171, 173-175). Percepties gooien niet zomaar herinneringen terug in het verleden om voor zichzelf het heden te reserveren. Herinnering is radicaal anders dan perceptie: het verleden is machteloos, het heden is sensomotorisch en bijgevolg actief. Mijn heden is dat wat mij interesseert, wat voor mij leeft en dat wat mij oproept tot actie (Bergson, 2004: 176).

Wat is het tegenwoordige ogenblik voor mij vraagt Bergson zich af in *Matière et mémoire*? De essentie van tijd is dat hij voorbijgaat: ‘reeds voorbij gegane’ tijd is het verleden en we noemen het heden het moment waarop het ‘nu’ voorbij gaat. Het idee heden als puur concept, een mathematisch ogenblik, treedt op als de onverdeelbare limiet die verleden van toekomst scheidt. Het reële, concrete, beleefde heden bezit echter noodzakelijk een duur. Waar is die duur geplaatst? Aan de dichtstbijzijnde kant of aan de verste kant van het mathematische punt dat ik ideëel bepaal bij het denken aan het tegenwoordige moment? ‘Aan beide kanten’ moet het antwoord zijn: dat wat ik ‘mijn heden’ noem, heeft zowel een voet in het verleden als één in de toekomst. Het moment in mijn verleden, het moment dat al ver verwijderd is van mij, ‘bedreigt’ de toekomst waarnaar ik reik: “[…] cet indivisible présent, cet élément infinitésimal de la courbe du temps, c’est la direction de l’avenir qu’il montrerait.” (Bergson, 1949: 153). Het onmiddellijke verleden is sensatie, een lange opeenvolging van elementaire vibraties, en in de onmiddellijke toekomst (in zoverre die bepaald is) ligt actie of beweging: mijn heden is beide begrippen, zowel sensatie als actie. Aangezien het bovendien een onverdeelbaar geheel vormt, moeten beiden niet alleen gelinkt worden, maar wordt sensatie zelfs verlengd in actie. Mijn heden is in essentie sensomotorisch, de materialiteit van ons leven, uniek voor elk ogenblik van duur. Het heden bestaat uit mijn bewustzijn van mijn lichaam, dat uitgebreidheid heeft in de ruimte (Bergson, 2004: 176-177).

**Lichamelijk heden: sensatie en actie**

Het heden lijkt iets volledig gedetermineerd te zijn en contrasteert met het verleden, doordat op één gegeven moment slechts één set van sensaties en bewegingen kan zijn. Gesitueerd tussen de materie, die het beïnvloedt en datgene waarop het invloed uitoefent, staat het lichaam als centrum van actie: de ontvangen indrukken kiezen ‘intelligent’ het pad waardoor ze bewegingen kunnen volbrengen. Mijn lichaam representeert de actuele status van mijn worden, dat deel van mijn duur dat in het proces van groei verkeert: “Plus généralement, dans cette continuité de devenir qui est la réalité même, le moment présent est constitué par la coupe quasi instantanée que notre perception pratique dans la masse en voie d’écoulement, […]” (Bergson, 1949: 154). In deze actuele status van de materiële wereld, dat deel waarvan we de flux meteen voelen, ligt de actualiteit van ons heden. Als materie, uitgebreid in de ruimte, gedefinieerd moet worden als heden dat steeds opnieuw begint, dan is ons heden (omgekeerd) de materialiteit an sich van onze extensie. Dit systeem is bepaald, uniek voor elk ogenblik van duur, omdat de sensaties en bewegingen ruimte inpalmen en omdat er op éénzelfde plaats niet verschillende dingen tegelijkertijd kunnen zijn (Bergson, 2004: 178).

Filosofie wil vaak het verschil tussen actuele sensaties en zuiver geheugen behouden als een louter verschil in gradatie. Bergson poneert hier echter een radicaal verschil: actuele sensaties ‘bezetten’ gedefinieerde porties van de oppervlakte van mijn lichaam, puur geheugen niet. Van zodra het geheugen materialiseert, vloeit het naar een huidige status, iets dat actueel geleefd wordt. Het wordt slechts herinnering als ik mezelf terugsleep naar het proces, waarmee ik het heb opgeroepen, alsof het virtueel, vanuit de diepten van mijn verleden werd opgedelfd (Bergson, 2004: 179).

Als het verleden, hypothetisch gezien, niet meer actief is, dan kan het bestaan in de vorm van een zwakke sensatie. Het is bijgevolg machteloos. Als zuiver herinneren een ontluikende sensatie is, dan hoeft sensatie niet noodzakelijk gelokaliseerd te worden in een punt van het lichaam. De illusie van een sensatie als etherische en onuitgebreide toestand ontstaat dan: sensatie verkrijgt slechts op toevallige wijze uitgebreidheid en maakt het lichaam zo duurzaam. Wat ik mijn heden noem, is mijn attitude met betrekking tot de onmiddellijke toekomst, de actie die mij voorhanden is. Enkel de elementen uit mijn verleden die kunnen meewerken in die actie worden tot beeld gemaakt. Vanaf het ogenblik dat het verleden afbeelding wordt, verlaat het de toestand van zuivere herinnering en introduceert het zich in een zeker deel van mijn heden. Bewustzijn, niet hetzelfde als ‘existentie’, is de karakteristieke noot van het heden (Bergson, 2004: 180-181).

**Bewust heden**

De realiteit overstijgt de grenzen van onze perceptie, maar in ons innerlijk leven lijkt enkel dat wat begint in het huidige ‘nu’-moment reëel. De huidige perceptie is slechts één link. Het bewustzijn overbrugt het tijdsinterval dat een actuele situatie onderscheid van een voorgaande. Het geheel van ons voorbije fysieke leven conditioneert onze huidige status zonder noodzakelijkerwijze determinerend te zijn (Bergson, 2004: 186-188). Omdat we zo doordrongen zijn van ‘ruimtelijke’ beelden, vragen we ons zelfs meteen af wáár herinneringen in onze hersenen opgeslagen zijn. Hiervoor zou onze hersenpan tenminste zichzelf moeten bewaren. Bergson beweert echter het tegendeel (Bergson, 2004: 192): “Mais ce cerveau, en tant qu’image étendue dans l’espace, n’occupe jamais que le moment présent; il constitue, avec tout le reste de l’univers matériel, une coupe sans cesse renouvelée du devenir universel.” (Bergson, 1949: 154).

De continuïteit van existentie wordt door ons aan ons bewustzijn ontzegd en van het verleden maken we een realiteit die duurt en verlengd wordt in het heden. Het verleden is niet opgehouden met bestaan, het is enkel niet meer relevant. “Vous définissez arbitrairement le présent *ce qui est*, alors que le présent est simplement *ce qui se fait*.” (Bergson, 1949: 166). Niets ‘is’ minder dan het huidige ogenblik. Als we de onverdeelbare grens die het verleden en de toekomst scheidt, begrijpen, zien we dat het heden in grote mate bestaat uit het recente verleden. Perceptie bestaat uit een ontelbare resem herinnerde elementen: praktisch nemen we enkel het verleden waar. Het zuivere heden lijkt de onzichtbare vooruitgang van het verleden dat knaagt aan de toekomst. Het bewustzijn verlicht, op ieder moment van de tijd, dat onmiddellijke deel van het verleden, dat, neerbuigend over de toekomst, zichzelf wil realiseren en zich met de toekomst wil associëren. Deze combinatie van ver en recent verleden met het oog op nut klaart op, de rest blijft in de duisternis (Bergson, 2004: 192-194).

Dit ‘werk’-geheugen beweegt zich in het verleden, en niet in een steeds vernieuwd heden, om zich aan te passen aan de tegenwoordige situatie, als een soort gewoonte. Het andere, ware geheugen maakt enkel gebruik van de voltooid verleden tijd, niet deels van het heden, zoals de voorgaande vorm van geheugen. Als we niets anders dan een recent verleden waarnemen en als ons bewustzijn van het heden al herinnering is, dan komen die twee soorten geheugen heel dicht bij elkaar in de buurt: het lichaam wordt steeds geboren, het verleden is altijd aanwezig. Ieder moment is net verleden. In het lichaamsbeeld lokaliseren we deze doortocht in het brein: de top die mijn heden op ieder ogenblik aanduidt, beweegt ononderbroken voorwaarts. Het appel waarop het geheugen, dat zijn warmte aan de sensomotorische elementen van tegenwoordige actie ontleent, komt van het heden (Bergson, 2004: 195-197).

**4. Emmanuel Lévinas: tijd doorbroken**

Volgens Sofie Veulemans hebben Bergsons ideeën Lévinas waarschijnlijk beïnvloed. Kijken we naar duur als stroom van leven, dan weerspiegelt zich dat bij Lévinas als een filosofie die niet extern is aan het innerlijke, menselijke wezen. Hij had immers zicht op het hele oeuvre van Bergson en heeft diens concept van tijd uitgebreid: de beschouwing bevat ook kritiek (Veulemans, 2008: 285). We richten nu eerst onze blik op Lévinas’ tijdsbegrip zelf.

***4.1. Lévinas’ tijdsbegrip: hypostase, eenzaamheid en diachronie***

Tijd is een kernbegrip in Lévinas’ denken en meer bepaald in zijn meest fundamentele betekenis: het lichaam als niet-durende tijd. Niet het beweeglijke, de procesmatigheid of fluïditeit zijn het meest diepliggend, maar wel het ‘gebeuren’: dit gaat zowel vooraf aan beweging als dat het er de aanzet van is (Lévinas, 1996: 26).

Lévinas looft Bergsons loskoppeling van de mechanische, homogene, onveranderlijke tijd van de heterogene tijd. Voor Lévinas is de notie van duur tegelijkertijd een bevrijding van de kwantificering van het voorbijgaan van tijd en een meer realistisch verstaan van tijdsduur: Bergson tracht niet het fenomeen van tijd te isoleren van de menselijke perceptie. Lévinas was teleurgesteld, omdat we ondanks het (invloedrijke) werk van Bergson, toch nog vaak opgesolferd zitten met enkel een tijdsopvatting als juxtapositie van equivalente elementen, doordat Bergson als afgedwaalde mysticus ‘verbannen was naar het vagevuur’ door de westerse traditie. Hij toonde Lévinas dat tijd een veelvoud aan tijdsniveaus onthult, waaronder duur en lineaire tijd, die tijd ‘verruimtelijkt’ met het oog op de materie, een werk van het intellect. In *Dieu, la mort et le temps* beschrijft Lévinas duur als “[…], een worden waarin ieder moment met heel het verleden is belast en van heel de toekomst zwanger gaat.” (Lévinas, 1993:73). Deze intrinsieke connectie tussen verleden, heden en toekomst overstijgt een opeenvolging van ‘nu’-momenten in de wetenschappelijke tijd (Veulemans, 2008: 285).

Tijd kan dus ook volgens Lévinas niet benaderd worden als een substantieel studieobject, reduceerbaar tot het mechanisch tikken van een klok of het doorsijpelen van zandkorrels in een zandloper. Tijd die geobjectiveerd is, komt vervreemdend over voor het innerlijke (mens)zijn. Lévinas ontwijkt zelf ideeën van een ‘flux’, vloeien, aangezien zij doen denken aan water en daardoor een mogelijk meten ervan aankondigen. Volgens Lévinas heeft authentieke tijd een verjongende dynamiek, die absoluut origineel is: een volkomen andersheid manifesteert zich, onvatbaar in een logisch-rationele uiteenzetting. Zijn tijdsgedachte kan noch volledig tot een conceptuele categorie vernauwd worden, noch gereduceerd worden tot een vatbare term of slechts linguïstische symbolen. Deze hulpmiddeltjes zijn te stijf, onbeholpen en vast om écht over tijd te spreken. Hierdoor blijft tijd ‘leeg’ voor de menselijke rationaliteit en is een tijdsconcept ‘redelijk’ onmogelijk (Veulemans, 2008: 286).

Belangrijk bij deze denker is om alvast de evolutie van het ‘zijnde’ die hij hanteert – ik zal ze zo dadelijk uitwerken aan de hand van het werk *Le temps et l’autre* – voor ogen te houden: door de hypostase ontstaat een subject in het naamloze ‘zijn’, ook wel het ‘il y a’ genoemd. De eenheid van het ‘zijn’ wordt behouden, hoewel het ‘zijnde’ nu wel meester van het ‘zijn’ is. Het is pas bij het binnentreden van de ‘ander’ dat er daadwerkelijk een verschil tot stand komt: de tijd van het subject wordt doorbroken.

**Hypostase**

Het bewustzijn doorbreekt de naamloze wake van het ‘er is’. In deze situatie komt een ‘zijnde’ in verhouding tot zijn ‘zijn’. Waarom dit zo is, is onuitlegbaar: fysica op het terrein van metafysica is betekenisloos. De verschijning van ‘iets dat is’ brengt een ommekeer tot stand in het hart van het naamloze ‘zijn’; ‘iets dat is’ draagt het ‘zijn’ als attribuut: het ‘zijnde’ heerst alleen, bezit een jaloers en onverdeeld meesterschap. Om het ‘zijnde’ mogelijk te achten in het naamloze ‘zijn’ moet het ‘zijnde’ uit zichzelf treden en weer tot zichzelf komen: het ‘zijnde’ identificeert zich, waardoor het meteen in zichzelf besloten is als monade in eenzaamheid (Lévinas, 1989: 23).

Het ‘ik’ begrijpen als werking van de hypostase – op het grensvlak van ‘zijn’ en ‘zijnde’ – komt buiten tegenstellingen te staan van het veranderlijke of het blijvende, alsof het buiten categorieën van ‘zijn’ en ‘niet-zijn’ staat. Deze paradox wordt opgelost bij het begrijpen dat ik niet in eerste instantie een ‘zijnde’ ben, maar wel een zijnswijze zelf, die letterlijk ‘niet bestaat’. Die ervaring van een gehypostaseerde tijd, tijd die is, staat tegenover tijd in zijn schematische werking tussen ‘zijn’ en ‘zijnde’, namelijk de tijd als zuiver gebeuren van de hypostase. Voor het ‘ik’ betekent de hypostase een eerste vrijheid (Lévinas, 1989: 25-26): “L’existant est maître de l’exister.” (Lévinas, 2007: 34).

Om het definitieve van de hypostase te doorbreken moeten we zijn in de tijd. Eenzaamheid is afwezigheid van tijd. Tijd zelf (die gehypostaseerd is) is gegeven, het tijdsverloop waar het subject zijn identiteit door sleept is tijd die de band van de hypostase niet tot ontknoping kan brengen (Lévinas, 1989: 29).

**Eenzaamheid**

Vóór het subject in relatie met de ander treedt, gaat het gebukt onder zichzelf: het ‘ik’, meester over het naamloze ‘er is’ van het ‘zijn’, ondervindt de eenzaamheid van de immanente, stoffelijke werkelijkheid. Doordat in het licht van het kennen al het ‘andere’ in het ‘ik’ opgenomen wordt, is de ‘enkelvoudige’ rede wezenlijk eenzaam (Lévinas, 1989: 11).

Tijd is geen feit van één enkel op zichzelf staand subject, maar de relatie van een subject met een ander. Lévinas poneert geen sociologische stelling, wil het niet hebben over hoe wij over tijd denken, terwijl dit bij Bergson nog wel meer het geval was, maar over hoe tijd zelf ‘is’, ook al kan het werkwoord ‘zijn’ hier problematisch blijken. Hij wil de kansen die tijd aan de eenzaamheid biedt ontologisch, niet antropologisch, uitwerken. Een ‘zijnde’ is geen inhoudsloos begrip, maar bezit een eigen dialectiek, bestaande uit verschillende momenten, kritische omslagpunten, waarbij geen causale verbanden of noodzakelijkheid te pas komt, wel wenselijke mogelijkheden. De noties eenzaamheid en collectiviteit zijn zijnscategorieën (Lévinas, 1989: 15-16).

Via de ontologische wortel van eenzaamheid hoopt Lévinas zicht te krijgen op hoe deze voorbij gegaan kan worden. Niet via kennen of extase, de verdwijning van de ander, maar net bij het botsen op het probleem van lijden en het fenomeen dood staat de eenzaamheid op de grens van een mysterie: de dualiteit, aangekondigd in de dood, wordt een relatie tot de ander, waardoor tijd ontstaat. Lévinas’ project breekt met de eenheid van ‘zijn’ bij Parmenides door pluraliteit niet te reduceren tot één, maar verscheidenheid te introduceren (Lévinas, 1989: 17).

Wat is het pijnlijke van eenzaamheid? Door aanrakingen of sympathie zien we de ander, maar we zijn niet de andere: het eigen ‘zijn’ vormt het absoluut onovergankelijke element. Als iets zonder intentionaliteit, zonder verhouding, gaat het ‘ik’ als ‘zijnde’ door het leven als een monade, een deur- en vensterloos ik (Lévinas, 1989: 18).

De eenzaamheid van het ‘zijnde’ heeft niets te maken met vooronderstelling omtrent de ander, is geen gemis aan een vooraf gegeven relatie met de ander: het subject is alleen omdat het één is. We hebben eenzaamheid nodig opdat vrijheid zou beginnen; het ‘zijnde’ zou kunnen zijn. De dialectische omslag door het heersen van het ‘zijnde’ dat identiek met zichzelf is, met andere woorden alleen, gaat in zijn identiteit niet alleen van zichzelf uit, maar keert ook tot zichzelf terug. De prijs voor soevereiniteit tegenover het ‘zijn’ is dat het ‘zijnde’ niet kan loskomen van zichzelf en enkel zorg voor zichzelf draagt: door zijn ‘materialiteit’ is het subject geketend aan noodzaak op niet-argeloze wijze (Lévinas, 1989: 26-27).

De tautologie van het ‘ik’ dat vastzit aan het ‘ik’ toont ons geen lichtvoetige vrijheid, maar een die verzwaard is. Niet tot zichzelf gekomen via een serene bespiegeling, gaat het onder zichzelf gebukt: het voelt de zwaarte van zijn materialiteit. Het ‘zijnde’ is vastgelegd door zijn stoffelijkheid, die hem op tragische wijze eenzaam maakt. De smart komt niet door een gemis aan een ander, maar doordat het ‘ik’ opgesloten zit in gevangenschap van zijn identiteit (Lévinas, 1989: 28): “Briser l’enchaînement de la matière, c’est briser le définitif de l’hypostase. C’est être dans le temps.” (Lévinas, 2007: 38).

**Diachronie**

Het lijkt alsof tijd op en van zichzelf niet bestaat: de ervaringen en betekenissen die hem funderen zijn steeds verankerd in de menselijke existentie. Welke voorwaarden moeten a priori vervuld zijn om ‘tijd’ te krijgen? We moeten in een ethische relatie met de ander treden doorheen de categorie van de diachronie. Ook etymologisch wordt dit gegeven weerspiegeld: het prefix ‘dia’ duidt op een scheur, een golf tussen het zelf en de ander en ‘chronos’ is dan weer het Griekse woord voor tijd. Lévinas illustreert hiermee de scheur in de perceptie van de eigen tijdservaring, het openbarsten van een tijd geleverd door de ander. Hij gaat zelfs nog verder: geen loutere golf tussen twee vormen van tijdservaring, maar een daadwerkelijke onderbreking van de synchrone tijd, de tijd, die zich prototypisch presenteert aan de mens als een lineaire stroom. Diachronie verwijst naar een ogenblik zonder tijdsduur, een moment dat zich onttrekt aan de tijd.

Hierin bemerkt Veulemans een aanzienlijk verschil tussen Bergson en Lévinas: voor eerstgenoemde blijft tijd een continuüm, voor zover het een eenheid vormt, dat menselijk bestaan mogelijk maakt. Diachronie is opmerkelijk afwezig, in tegenstelling tot Lévinas die de ander als wig in het tijdsverloop plant (Veulemans, 2008: 293-294).

We kunnen niet zoals in andere disciplines gelijktijdigheid aan termen toekennen: diachronie is méér dan gelijktijdigheid (Lévinas, 1989: 9).

Al onze beschrijvingen ‘afstand-nabijheid’ zijn slechts bij benadering, louter metaforisch, aangezien de diachronie van de tijd er de eigenlijke, niet-figuurlijke betekenis van is, evenals hét voorbeeld bij uitstek. Diachronie blijkt in het geduld van de verwachting. We kunnen haar echter niet reduceren tot afwachting an sich, aangezien ze de langdurigheid van de tijd zelf is. Evenmin valt de eigenlijke beweging van de tijd, die transcendentie tot het oneindige met zich meebrengt, uit te drukken in tijd op lineaire wijze. Er bestaat geen gelijkenis met de ‘rechte’ van de intentionele verbindingslijn. Diachronie wijst op transcendentie, analoog met de verwijderdheid van het ‘anders-zijn’ van de ander. Om het met een gebrekkige ruimtelijke omschrijving te verwoorden: de nadruk op de band van elke relatie overbrugt de tussenruimte van die transcendentie (Lévinas, 1989: 10-11).

In de relatie tot de ander ontluikt de vruchtbaarheid van het ‘ik’ als concrete modaliteit van de diachronie. Het Oneindige is nabij in de onvermijdelijke omwegen van de transcendentie van de tijd: transcendent ‘anders-zijn’ is een opening van de tijd vanuit een inhoudelijk ‘anders-zijn’, niet als logisch onderscheid (Lévinas, 1989: 12).

Tijd als modaliteit van het eindige ‘zijnde’ houdt een versnippering, ‘dispersion’ van het ‘zijn’ van het ‘zijnde’ in elkaar uitsluitende momenten in. Deze ogenblikken, onstabiel en zichzelf ontrouw, drijven elkaar uiteen, de geschiedenis in, buiten hun eigen tegenwoordigheid. Toch krijgen we in een glimp hiervan een idee: ze suggereren tegelijkertijd zin en onzin, leven en dood. Ze zijn intrinsiek paradoxaal. Voor het verstand lijkt de eeuwigheid het opflitsen van het ogenblik verborgen te houden. Deze inbeelding van tijdloosheid of deze vereniging van het onverenigbare is een illusie en kan slechts als halve waarheid naar voor treden. Lévinas wil tijd niet denken als degradatie van de eeuwigheid, maar gaat uit van een relatie tot ‘datgene’ wat niet assimileerbaar is met ervaring, tot ‘diegene’ die op zichzelf oneindig niet te bevatten is. In deze relatie is het ‘kennen’, in het licht plaatsen inadequaat, onbruikbaar tegenover de Oneindigheid. Het verstand dat a priori, zonder vanuit de ervaren tijdsduur te werken, een idee van een zijnswijze waarin veelheid één is, ontwikkelt, levert dus slechts een menistenleugen over tegenwoordigheid (Lévinas, 1989: 8). In het volgende deel wordt Lévinas’ complexe visie op dat ‘nu’ uitgewerkt.

***4.2. Het ‘nu’:*** ***materiële presentatie en bewuste representatie***

Het heden, met het verleden versmolten, is geheel en al erfenis van dat verleden: niets kan vernieuwen, altijd hetzelfde heden, dezelfde geschiedenis speelt zich af. Tijd komt nergens vandaan, we hebben geen verlossende herinnering over zijn ontstaan (Lévinas, 1989: 21).

Het gebeuren van de hypostase doet zich voor in het heden: het heden gaat van zichzelf uit, het ‘is’ van zichzelf uitgegaan, waardoor een scheur in het oneindige weefsel van het ‘zijn’ zich tentoon spreidt en zich onmiddellijk aaneenknoopt. Het heden is het beginnen zelf. Het heden start, heeft een verleden in de vorm van herinnering, heeft een geschiedenis, maar is de geschiedenis zelf niet. Door de hypostase als heden te poneren, is de tijd zelf nog niet geïntroduceerd in het ‘zijn’. Wij schrijven onszelf het heden toe: we hebben dan nog geen tijdsverloop, dat zich uitstrekt binnen een lineaire reeks van de tijdsduur, maar we zijn er ook geen onderdeel van. Het heden mogen we niet denken als een stukje tijdselement genomen uit een reeds geconstitueerde tijd (Lévinas, 1989: 24).

De ‘functie’ van het heden is de scheuring die het veroorzaakt in het onpersoonlijke oneindige van het ‘zijn’. Lévinas richt zich op het ‘zijn’ vóór de begrippen: taal volgt uit ontologie. Enerzijds is het heden een gebeuren: er is nog niet iets, het bestaat niet. Maar het is wel een zijnsgebeuren waardoor er iets komt uitgaande van zichzelf. Het heden brengt een puur gebeuren tot uitdrukking in de zin van een werkwoord. Anderzijds ontpopt er zich een ‘zijnde’. We betrappen het heden op de grens van het ‘zijn’ en het ‘zijnde’: het draagt in zich de omslag van zijnsfunctie naar iets ‘zijnds’. Als wijze van verwerkelijking van het uitgaan van zichzelf is het heden altijd vergankelijkheid. Wanneer het zou blijven bestaan, zou het zich gedragen als een ‘begunstigde van een verleden erfenis’. Het heden ‘emaneert’ echter uit zichzelf. Vergankelijkheid als essentiële vorm van beginnen leidt tot het ‘ik’, geen substantie, maar wel ‘zijnde’ bij uitstek. Het heden en het ‘ik’ worden wel ‘zijnden’, we kunnen er wel tijd voor maken of de tijd hebben als ‘zijnde’. Deze gehypostaseerde tijd kunnen we op bergsoniaanse wijze ervaren (Lévinas, 1989: 25).

Lévinas stelt dus dat het heden de beheersing van het ‘zijnde’ over het ‘zijn’ is, tevens als de overgang van ‘zijn’ naar ‘zijnde’. Dit is niet meer ‘ervaringsgewijs’ kwalificeerbaar: het gaat hier over méér dan fenomenologie. De hypostase van het heden, als een moment van de hypostase, duidt op een andere verhouding tussen het ‘zijn’ en de ‘zijnden’: onze eigenlijke verhouding tot een ander openbaart een pluralistisch ‘zijn’, dat verder gaat dan de eerste fase van de monistische hypostase van het heden (Lévinas, 1989: 26).

Het heden is letterlijk tegenwoordigheid van ‘zijn’, waarbij dromen niet mogelijk is. Het heden dat vrijheid bezit tegenover verleden en toekomst, zit geketend aan zichzelf. Dit materiële karakter van het heden stamt niet af van het verleden dat met zijn gewicht erop drukt, noch heeft het betrekking op een soort ongerustheid over de toekomst. Want hoewel het heden het stramien van het oneindige ‘zijn’ heeft doorbroken, heeft het geen weet van geschiedenis. Het heden komt namelijk voort uit het ‘nu’, waardoor het tussen zichzelf, verantwoordelijkheid en stoffelijkheid opgaat (Lévinas, 1989: 27-28).

Le présent a déchiré la trame de l’exister infini;

il ignore l’histoire; il vient à partir de maintenant.

(Lévinas, 2007: 36-37)

**Het materiële karakter van het heden**

De stoffelijkheid van het heden bij Lévinas werd goed geanalyseerd door Jan Keij. Het levende, menselijke lichaam heeft het heden als tijdsdimensie. Dit eigenaardige aspect van tijd, dat zich naast verleden en toekomst bevindt, valt buiten de duur. Net doordat het uit de boot valt, karakteriseert Lévinas het als de ambivalente omslag van onafhankelijkheid in afhankelijkheid (Keij, 1994: 26).

De wet van oorzaak en gevolg, die heerst in de empirie staat centraal bij het naturalisme. Deze gedetermineerde, waarneembare werkelijkheid vindt noodzakelijk plaats ín de duur, bestaande uit een ‘voorafgaand’ en ‘achtereenvolgens’. In een wereld waar er geen causaliteit zonder duur kan zijn, kan men het heden kenmerken door een opmerkelijke afwezigheid van causaliteit. In het levende heden lijkt de werkelijkheid onwaarneembaar, doch reëel. Dit gebied zonder duur (en bijgevolg zonder oorzakelijkheid) roept vragen op. Is het heden zelf veroorzaakt? Neen, aangezien het ook dan als onderdeel van duur zou kunnen worden ingeschakeld. Het lijkt erop dat we het heden principieel van duur moeten onderscheiden en het onafhankelijk verklaren (Keij, 1994: 27).

Dit soevereine heden, ongebonden aan verleden, toekomst en zelfs duur, schijnt mogelijk tijdloos te zijn: een blijvend ‘nu’, een eeuwige dimensie van de ziel, dat in het hiernamaals incarneert. Men zou verleden en toekomst pas kunnen benoemen via het heden en hun verhouding tot het ‘nu’ gelijkstellen aan hun verhouding tot de eeuwigheid. Zodoende zijn ze louter een aspect, een schijngestalte van die eeuwigheid. Ze zouden de eigenschap overnemen van datgene waardoor ze bepaald worden: het eeuwige heden maakt alles eeuwig. Voor eindige tijd kunnen we zeggen dat dit op zijn minst problematisch blijkt, zeker in contrast met onze menselijke kwetsbaarheid. Een oplossing verenigt een onafhankelijk heden en een tijd die toch zichzelf blijft. Indien we het heden, dat independent is door zijn nulduur, bekijken vanuit een ander perspectief, zien we dat het op paradoxale wijze ook gebonden is: het ‘nu’ wordt meteen geëlimineerd, aangezien het niet duurt. We kunnen geen onderscheid maken tussen zijn aan- en aftreden: “Alsof het licht aangaat wanneer het uitgaat.” (Keij, 1994: 28).

Het heden illustreert de contradictie van een nulgrootheid die het onafhankelijke en afhankelijke verenigt. Het heden is de onoplosbare paradox van het niet-bestaan in de kern van het bestaan. Keij neemt om het levende heden, dat zichzelf niet kan vasthouden, te omschrijven de woorden van dichter Gabriel Bocángel in de mond: het heden is de dimensie van het leven die zichzelf steeds ontbindt (Keij, 1994: 28).

Het contradictoire verhaal van het heden is onvoorstelbaar, het gaat vooraf aan ons bewustzijn en is bijgevolg ‘pre-logisch’. Sterker nog: als voorwaarde van ons bewustzijn, kunnen we niet weten wat het heden is, maar dat het er is, is zeker. Het heden ís mijn wezen. Hoewel de onbereikbaarheid van het heden contradictorisch is voor mijn logische denken, mogen we niet aannemen dat het heden zelf ambigu of dubbelzinnig is. Het staat tegelijk absoluut onafhankelijk buiten de causaliteit en is tegelijk afhankelijk, doordat het meteen uitdooft. Letterlijk ‘on-voorstel-baar’ kunnen we het trachten aan te voelen met (manke) voorbeelden, afkomstig uit de waarneming, die steeds oorzakelijk is. De kracht die hier aan het werk is, is van ethische aard: “Geen wonder dat Einstein konstateerde dat het heden in de fysika geen rol kan spelen.” (Keij, 1994: 29).

Neem bijvoorbeeld een pendule, die heen en weer zwaait: het ingeklemde omslagmoment, wanneer de rechtse beweging, die zelfstandigheid uitbeeldt, omslaat in de linkse beweging, afgeleid van voorgaande beweging, merken we dat deze twee tegengestelde bewegingen samenkomen, maar niet samenvallen. Het omslagogenblik verenigt beide in zich, hen bevatten doet het echter niet. Deze approximatieve stilstand, als resultante van bewegingen, mag zelf geen beweging meer of al zijn, aangezien we dan nog niet kunnen spreken van het ‘tussen’. Tezelfdertijd is de stilstand beweging: het kantelmoment ‘duurt’ niet. Het heden is tegelijk de uitgang en ingang, het is en het is niet: Lévinas verwoordde het volgens Keij als een moment dat vertrekt bij binnenkomst. Het heden wordt voorgesteld in de omslag van toekomst in verleden, van wat naar mij toekomt naar wat van mij weg vliedt (Keij, 1994: 29).

Een tweede indruk van het heden kunnen we krijgen door het denkbeeld van een kogel die loodrecht naar omhoog wordt geschoten. Zijn hoogtepunt bereikt hij door een kracht, een resultaat van de onafhankelijke beweging omhoog. Eens hij dat ‘punt’ bereikt heeft, verandert de richting: neerwaarts is hij afhankelijk van de ‘geleende’ kracht. Heel even, de duur van een moment, zien we een ‘nu’ verschijnen met een nul-duur. Het heden staat stil te midden van al die beweging: rust en onrust, leven dat sterft, tijd die buiten de duur vervalt (Keij, 1994: 30). Bij het reflecteren over deze kwestie, valt het me op hoe in het Frans deze gedachte talig zeer goed tot uiting komt: “Le maintenant ne peut pas se maintenir.” (mijn formulering).

Het heden is ambivalent en bevindt zich in een primair levend lichaam dat nog geen bewustzijn bezit. Voor dit heden betekent enerzijds onafhankelijkheid genieten, anderzijds afhankelijkheid lijden. Het levende ‘nu’ drukt zich uit in zijn concrete gestalte, het lichaam, het omvat een contradictie als ambivalentie: leven is niet alleen autarchie, werken, genieten en in eeuwigheid niet wankelen, maar ook lijden vanuit onvermogen, alsof het een herinnering aan het goede leven betreft, een nostalgisch verlangen naar geluk. Het lichaam is het leven, waarbij onafhankelijkheid kwetsbaarheid in zich draagt. Het heden met twee aspecten slaat op een lichaam en is bijgevolg primair onbewust van leed en genot (Keij, 1994: 31).

**Lichaamstijd**

In pure lichamelijkheid wordt het ‘voelen’ niet ‘beleefd’ en bestaat gevoeligheid uit ‘geraakt kunnen worden’. In fysiologische zin raakt de prikkel ook niet onmiddellijk bij de hersenen, maar wordt de boodschap pas een fractie van een seconde na het gebeuren doorgegeven en dan pas ervaren. Het bewust registreren gebeurt pas later. In het levende lichamelijke heden spreken we over dat punt waar het onbewuste, impliciete lijden en genieten plaatsvinden. Opmerkelijk is dus dat alles wat het bewustzijn bereikt intrinsiek ‘al voorbij’ is (Keij, 1994: 32). Genieten en lijden opereren primair tegelijk, namelijk in het heden, dat op lichamelijk kwalitatieve wijze het omslagpunt van autonomie naar gebondenheid vormt. Doordat het heden als basis van het totale ‘zijn’ fungeert, moet daar al een verband in gecomprimeerde zin van vereniging zijn: binnen een nulduur kunnen lijden en genieten niet na elkaar zijn. Zuiver geluk is een illusie, aangezien elk moment het met ongeluk vermengt: wij levende wezens zijn minstens vervuld met een afkeer van de dood. Puur ongeluk bestaat tevens slecht illusoir: het verlangen naar de dood zit diep in onze constitutie geworteld (Keij, 1994: 33).

Elk ‘nu’-moment verenigt je kwalitatief goed in je vel voelen en er meteen uitgejaagd worden. Het heden als tijd is geen duur, maar staat er wel nauw mee in verband: als bron van duur, vloeit duur voort uit het heden en wordt ‘lichaamstijd’ of ‘lichaamsduur’. Het lichaam als heden dat op zichzelf staat, dat steeds opnieuw met dezelfde identiteit op weg gaat en niet duurt, begint en vervalt keer op keer opnieuw. Deze onmiddellijke en herhaalde dood van het heden bepaalt mijn onophoudelijk verdwijnen in een zwart gat, mijn duur. Naar achter beweegt het heden bij verdwijnen, het is reeds geleden tijd. De duur staat voor de fundamentele grondeloosheid van het ‘ik’, we verduren, we veranderen voortdurend, waardoor ons lichaam afwezig wordt aan zichzelf. Terwijl we leven, nemen we gestaag een tegoed op aan toekomende tijd, we gebruiken onze vrijheid op (Keij, 1994: 34). Mijn ‘ik’ produceert duur als ‘bijproduct’ en brengt causaliteit, dat een kenmerk van de duur is, voort. De afhankelijkheid van mijn principieel eenzame heden is ethisch (Keij, 1994: 35).

Dit heden dat zich voortzet in de duur, het onophoudelijk verdwijnen van het verleden, vormt de basis waarop het bewustzijn ontstaat. Het bewustzijn mondt uit bij het reflectieve denken, aangezien dit een noodzakelijke voorwaarde is om te kiezen en ethiek voorbij willekeur, die zich afspeelt in een dubbel heden, fundeert. Zonder dualismen te hanteren, stelt Lévinas het lichaam als vooronderstelde grond dat het bewustzijn draagt, zijn voorstellingen en gedachten weeft. Het lichaam is fundamenteel, zowel het functioneren buiten het bewustzijn als de zintuiglijke aard van alle waarneming: ik moet lichamelijk geraakt worden via mijn zintuigen (Keij, 1994: 43).

**Bewustzijnstijd**

In Lévinas’ visie is het heden niet eenmalig: een eerder gebeuren repeteert zich in het bewustzijn. Hij maakt het onderscheid tussen een ‘lichamelijk ik’ en een ‘bewust ik’, die nooit samenvallen. Het lichamelijk ‘ik’ is namelijk actueler dan zijn bewuste collega en kan verder nooit in zijn actualiteit door dat bewustzijn gevat worden, maar pas achteraf in gemodificeerde versie. Er verstrijkt met andere woorden een interval tussen ‘geraakt worden’ en voelen. Het bewustzijn heeft hulp nodig van ‘tijdsduur’ (Keij, 1994: 44).

Tussen twee duurloze punten verloopt lichaamsduur, een constant ‘verduren’. Deze punten, die ongelijktijdig zijn, worden, eenmaal als ze voorbij zijn, terug opgepakt door het bewustzijn, dat bijgevolg gefundeerd is op lichamelijke afwezigheid. Het bewustzijn kan vasthouden aan wat al voorbij is. In dit na-ijleffect keert het lichamelijke heden dat al geweest is terug in het bewuste heden. De bewuste ontvangst is steeds te laat: elk heden is noodzakelijk geleend en dus dubbel (Keij, 1994: 45).

Het ‘nu’ lijkt samengesteld uit wat het ‘ik’ op dat moment bewust is, namelijk ‘oud heden’ en het lichaam als levende huidige heden, dat nooit betrapt kan worden door het bewustzijn, altijd actueler is, waardoor het altijd afwezig is. Dat laatste kunnen we het ‘hyperactuele’ fundament van ons bewustzijn noemen. De tegenwoordig stellende tijd, die de verleden tijden tegenwoordig stelt, is absoluut: hij ligt besloten in elk voorval en is daardoor ongrijpbaar. Hij is al tegenwoordig en kan dus niet tegenwoordig gesteld worden. Als we naar dit specifieke en paradoxale karakter van de gebeurtenis kijken, merken we dat het bewustzijn geen meester is, maar steeds wezenlijk ontvankelijk blijft voor de steeds terugkerende andersheid. Vanuit dat heden kan het bewustzijn voorbije momenten verzamelen en vasthouden (Keij, 1994: 46).

Het bewustzijn blijkt dus wezenlijk een geheugen te zijn: onze ‘con-science’ balt alle kennis samen door al het voorbije te verdichten tot één moment. Het bewustzijn gaat de strijd aan met de andersheid door synthese tegenover discontinuïteit te plaatsen. Discontinuïteit betreft alle ‘nu’-momenten, die allemaal van elkaar gescheiden zijn en onophoudelijk vervallen. Synthese is de bewustzijnsact van het samenvatten, bijeenrapen van de vervallen ‘nu’-momenten, de verstreken lichaamstijd, in één continu heden. Voelen betreft de quasi passieve activiteit van ‘openstaan’, aannemen en vertalen naar de bewustzijnsorde. Wat buiten mijn macht lag, kan het ‘ik’ bij zijn terugkeer oppakken in de zin van ‘Auffassung’, letterlijk opvatting of interpretatie: ik ‘meen’, naar mijn manier van voelen, wijzig ik wat oorspronkelijk gegeven was in lichamelijke toestand. Het lichamelijke heden gloeit na in het erdoor geraakte bewustzijn en wordt zwakker naar mate het oude heden verder weg is: het keert gemodificeerd terug in de bewustzijnstijd (Keij, 1994: 47).

**Representatie**

In de verhouding van de lichaamstijd tot de bewustzijnstijd, treedt de relativiteitstheorie van tijd en ruimte in het spel. De primaire tijd is het niet-durend lichamelijk heden dat meteen vervalt: diachronie kunnen we gelijkstellen met dat wat door de tijd als heden heengegaan is, tot verleden is geworden en weigert met ‘mij’ samen te vallen. Deze achteruit geweken tijd getuigt, vanuit het ‘ik’ gedacht, van onomkeerbare veroudering: we constateren ‘zelfverlies’, een verstrooiing, afkalving die buiten onze macht ligt. Het ‘nu’ verdwijnt principieel onbeheersbaar. De tijd wordt onherstelbaar verstrooid. Zelfverlies is mogelijk bedreigend voor de mens die wil volharden in een gelukkig bestaan: we willen de tijd beheersen, ook al ervaren we de absolute beweging, het ‘verlopen’ van tijd (Keij, 1994: 48). Op grond van het verouderende lichaam ontstaat het bewustzijn dat de diachrone tijd, die als ‘tijdsrivier’ gedurig stroomt, in het heden verzamelt. Zodoende houdt het bewustzijn dat proces niet tegen. Waaraan verleent het bewustzijn dan toch zijn macht? Doordat het de strijd aangaat met deze voortdurende andersheid: lichamelijke ‘passiviteit’ wordt doorbroken door het bewustzijn dat present stelt wat al verloren is. Het bewustzijn maakt tijd gelijktijdig, synchroniseert en vereffent de tijd als verschil. Alle tijd is ‘presentie’ voor het bewustzijn, maar om helemaal nauwkeurig te zijn ‘re-presenteert’ het bewustzijn: het stelt aanwezig wat weg is, geeft een synoniem, een registratie of afbeelding van de werkelijkheid (Keij, 1994: 49). In *Le temps et l’autre* bespreekt Lévinas het representeren van de ander, waarbij we via zijn gelaat in relatie komen te staan met het Oneindige. De andere wordt tot presentie gebracht, hij wordt ge-re-presenteerd: hij wordt teruggebracht tot de tegenwoordigheid (Lévinas, 1989: 7-8).

**Synchrone tijd**

Het bewustzijn strekt zich uit over verleden en toekomst in een ontkenning van beide: het is steeds een reductie ervan tot het bewuste heden. Doordat het bewustzijn het verleden en de toekomst verwerkelijkt in het heden, kan het in heel zijn complexiteit van gradaties en lagen tijd ‘beheersen’: het schept orde en creëert een eigen werkelijkheid. Het vormt een ik uit passieve lichamelijkheid. Deze inrichting van leven naar eigen inzicht in de enige erkende werkelijkheid, noemt Lévinas synchrone tijd als aanwezigheid. Hoe herstelt het bewustzijn het afwezige? Het herleidt tijd tot het voorgestelde heden. Het afwezige, de duur, is in se onwaarneembaar duister, maar het bewustzijn dwingt het in het licht te treden door middel van het begrip ruimte, dat een tijdsnegatie in de positieve betekenis is: het bewustzijn zet tijd om in ruimte. Kijken we even naar de term ‘begrijpen’, dan zit daarin ‘grijpen’, een ruimtelijke beweging: we vatten voorstellingen, ordenen ze logisch door hen te relateren. Heidegger, die het bewustzijn existeren noemt, had bij dit openstaan naar de wereld, ‘in-de-wereld-zijn’, de bewustwording als ‘Offenheit’ of ‘Lichtung’ begrepen: het bewustzijn brengt een opening in de duisternis, het licht openbaart de ruimte. Ook ‘in-zicht’ herbergt kijken als ruimtelijke uitdrukking (Keij, 1994: 50).

Uitgebreidheid loopt evenwijdig met duur: het heden is slechts scheidslijn, grensbegrip tussen verleden en toekomst. Het bewuste heden als uitkijkpost staat toe alle ruimte van het heden te ordenen en een verbinding tussen vroeger – nu – later op te starten. Het eigenaardige van de ‘eenkennigheid’ van de synthese is dat tijd noodzakelijk geordend is in het heden als verzamelplaats van alle voorstellingen. Het bewustzijn heeft het vermogen tijd samen te vatten in de duurloze ruimte van het ‘nu’ en tijd, die verruimtelijkt is, steeds als aanwezig te percipiëren. Tijdsduur is een voortdurend stromen, een beweging van afwezig worden aan mezelf, verduren en verjagen*.* Hoewel leven voortdurend veranderen is, lijkt dit niet zo voor het bewustzijn: stromende tijd in een heden dat niet duurt, staat absoluut stil. Het ‘bewust-zijn’ als aanwezig stellen, plaatst zichzelf buiten de tijdsduur en neemt geen duur waar. Als het heden stilstaat en wat ik waarneem het heden is, dan staat de stilstand van wat ik waarneem in contrast met de realiteit en is er enkel schijn van beweging. We nemen slechts indirect beweging waar door de uitgesteldheid in het bewuste heden (Keij, 1994: 51).

**Gepresenteerde illusie**

In het bewuste heden wordt een reeks stilstaande beelden na elkaar geplaatst. Hieruit moeten we concluderen dat, doordat beelden onderling verschillen, we daaruit beweging, ‘duur’, afleiden maar dat we nooit de stroom zelf zien, net zoals een filmische illusie. Zoals Nietzsche het verwoordde, deduceren we uit de waarneming van een relatieve beweging, een absolute beweging. Er is slechts sprake van aanwezigheid binnen het stilstaande heden. Het bewustzijn als verbeeldingskracht levert ons een illusoire verbeelding van de tijd op basis van beelden van het afwezig-worden, het gefotografeerde, gefixeerde verval. ‘Le temps perdu’ is verbeeld, ruimtelijk gemaakt en present gesteld. De tijd wordt ontkend in zijn duur: voor het bewustzijn is het ‘ware leven’, namelijk de levende lichamelijke tijd, afwezig (Keij, 1994: 52).

*Time present and time past*

*Are both perhaps present in time future,*

*And time future contained in time past.*

*If all time is eternally present*

(Eliot, 1963: 189)

**5. Bergson en Lévinas: het vluchtige heden verzinnebeeld**

In deze paragraaf vorm ik de aanzet tot een persoonlijke visie op de mogelijke combinatie van Bergsons en Lévinas’ heden. Ten eerste vat ik beide denkers’ gedachtegang kort samen om hen te vergelijken. Ten tweede neem ik met Veulemans de kritiek van Lévinas op Bergson onder de loep en bekijk ik ten derde kritisch hoe Bergson zijn tijdsbegrip zou kunnen begrijpen na het verwerken van Lévinas’ gedachtegoed, aangezien ik ervan overtuigd ben dat Bergsons opvatting van duur niet onverzoenbaar is met Lévinas’ opwaardering van het heden.

***5.1. ‘Tijd’ momenteel samengevat en vergeleken***

Bergson fundeert zijn tijdsbegrip op het onderscheid tussen ervaren tijd en het wetenschappelijke concept van tijd, dat statisch, mathematisch en verruimtelijkt is. Hij ontwart voorgaande door middel van twee soorten kennis, namelijk intuïtie en intellect. Terwijl het intellect enkel de meetbare tijd analyseert, is de intuïtie betrokken op het aanvoelen van de flux van de reële tijd, die intrinsiek ononderbroken is. Tijd verstrijkt door verschillen in kwaliteit en blijft daardoor continu. Bergson hanteert in dit kader het woord ‘duur’, een heterogene flux van worden, die tegelijkertijd veelheid en eenheid omvat.

In zijn opvatting van het heden behandelt Bergson hoe wij het heden ervaren: ieder ‘nu’-moment bevat zowel het verleden, een herinnerde sensatie die vervaagt, als de toekomst, de aankondiging van actie. Het heden is, zoals bij Lévinas, gesitueerd in de materie, het lichaam. Het bewustzijn brengt scheidingen aan, terwijl het zuivere heden de onzichtbare vooruitgang van het verleden dat knaagt aan de toekomst lijkt.

Lévinas’ tijdsbegrip daarentegen is gestut op de ontologische evolutie van het ‘zijn’, niet enkel op de menselijke tijdservaring: in het ‘il y a’ heeft de hypostase plaats, waardoor het ‘zijnde’ ontstaat. In deze fase leeft het subject in eenzaamheid. Lévinas plaats het gebeuren van de hypostase in het heden. Hoewel hij Bergsons begrip duur, dat hij opvat als een worden waarin ieder moment heel het verleden met zich mee draagt en heel de toekomst potentieel met zich mee heeft, apprecieert, poneert hij het heden als iets buiten tijd. Tijd ontstaat pas in een relatie: in de diachronie treedt de ander binnen.

Het ‘nu’ is dubbel voor Lévinas: enerzijds is het heden materieel present voor het lichaam en anderzijds representeert ons bewustzijn dit lichamelijke heden nadien samen met een verzameling van verleden momenten. Hierdoor ontstaat de illusie dat ons heden steeds ‘nu’ is, ook al is het onder meer ‘slechts’ een verruimtelijkt beeld, een synthese van reeds voorbijgegane momenten dat ons bewustzijn ons voorschotelt. Het lichamelijke heden, het omslagmoment tussen onafhankelijkheid en afhankelijkheid, is onbewust en soeverein: ongebonden aan verleden en toekomst ‘duurt’ het niet. Dit heden is wel de bron van duur.

Beide denkers plaatsen het heden in het lichaam, zeggen dat het bewust heden geen zuiver ‘nu’ is en erkennen de grote rol die het geheugen speelt. Waar Bergson continuïteit benadrukt in tijd, spreekt Lévinas van een heden dat zich buiten de tijd bevindt.

***5.2. Een anders begrepen tijdsbegrip***

Bergsons tijdsopvatting focust op hoe wij tijd ervaren: tijd komt ons soms voor als iets wat uit de maat kan lopen, omvliegen of voorbij kruipen. Een leven geënt op een regelmatig verder tikkende kloktijd, lijkt niet alles: we hebben iets anders nodig dan monotone wetmatigheid. Soms willen we tijd als zodanig vergeten en ontsnappen aan het regime van de kloktijd. Hier treedt de werkelijke of onze ‘reële’ tijd naar voor: dit is geen op afspraken gebaseerde tijd, buiten ons gevestigd. Deze tijd lijkt steeds minder ervaren te worden in de moderne samenleving, hoewel hij net in harmonie met onszelf en de fysieke wereld is (Hermsen, 2010: 39). In dit kader probeert Bergson ‘duur’ te verwoorden op zo veel mogelijk verschillende wijzen en met zo veel mogelijk verschillende beelden. De kloktijd ontleent zijn beeld aan de ruimte en plaatst een reeks homogene geïsoleerde delen netjes naast elkaar op een oneindige lijn. Dit is eigenlijk voor de innerlijke werkelijke tijd slechts een handig ordeningsprincipe, een praktische inrichting. Bergson als wiskundige probeert, nadat hij beseft had hoe groot de kloof tussen de natuurwetenschappen en filosofie was, hen te verenigen (Hermsen, 2010: 40).

In *Transcendence et intelligibillité* plaatst ook Lévinas existentieel beleefde tijd tegenover mechanische tijd. Bergson bereikte, volgens hemzelf, uiteindelijk zijn doel door duur onvatbaar te stellen voor het bewustzijn dat alles wil kennen. Lévinas betwijfelt dit: als Bergson zegt dat duur een proces is waardoorheen geleefd wordt, gepercipieerd als een zekere stroom, dan wordt duur door deze ervaarbare fundering een object van het menselijk intellect, waardoor het zich noodgedwongen onderwerpt aan de semantiek van ‘expérience’. Het woord ‘experiri’, testen, zegt het zelf al: je leert iets kennen door pogingen, met dat verschil dat ervaring meer subject georiënteerd is dan experimenten tout court. Ervaring beschrijft de kennis die je doorheen dat persoonlijke proces verkrijgt en is bijgevolg constitutief voor kennis. Lévinas ziet niet hoe men zulke ervaring in de plaats van temporaliteit kan zetten, aangezien deze reductie van duur tot impressies en fenomenen, haar vatbaar maken voor intentionaliteit. Veulemans zegt dat Bergson volgens Lévinas het denkpad maar half heeft kunnen afleggen, aangezien hij verstrikt is geraakt in de netten van taal, meer bepaald een westerse taal, gedomineerd door kennis (Veulemans, 2008: 298).

Volgens Lévinas heeft Bergson bovendien bij het wijsgerig ontplooien van zijn ‘élan vital’, de artistieke schepping of verwekking, een omweg gemaakt en is hij in de valkuil van onpersoonlijk systematisch denken beland, net wat hij zelf bekritiseerde. Het mechanistische denkmodel leek hem reductionistisch door zijn zielloosheid, de selectie en het uitsterven van organismen, maar staat ook ingeschreven in zijn denkwijze: het creatieve elan zorgt ervoor dat het leven zichzelf steeds complexer ontplooit tot aan een zeker omegapunt en een daaraan gekoppelde ethische voorkeur. Hierdoor wordt morele actie quasi een object van kosmologische efficiëntie met de productieve dynamiek van het creatieve elan. Lévinas verzet zicht tegen de vitale drang richting een ‘ultiem’ doel, aangezien dat de vernietiging van ethiek inhoudt. Wanneer de wereld georkestreerd wordt door een teleologische dynamiek, valt wat een mens tot persoon met vrije keuze maakt weg. Volgens hem neigde Bergsons denkwijze tot onpersoonlijk pantheïsme door de isolatie van de subjectiviteit niet genoeg op te merken. Hierdoor zou Bergson het menselijke wezen ontologisch limiteren als geconstitueerd door duur, wat naar moreel loofbaar gedrag zou leiden. Alsof de mens ‘voorbestemd’ was om goed te doen. Aangezien Lévinas tegen ontologische predikaten is, zegt hij dat God zichzelf terugtrekt in ethisch gedrag. Zijn tijdsbegrip als ‘à-Dieu’ mogen we niet verstaan als doel, wat volgens Veulemans wel bij Bergson zit. Zonder uiteindelijke bestemming wordt ‘à-Dieu’ door diachronie een metafoor, en geen reconstructie, voor tijd. Omdat het ‘nu’-moment bovendien te klein is voor het oneindige, moeten we het buiten tijd situeren (Veulemans, 2008: 294-295).

In *Introduction à la métaphysique*, waar Bergson zijn intuïtieve methode grondig uitlegt, stelt Thomas Goudge dat bij het evolutionaire proces geen teleologie of radicaal finalisme komt kijken. Bergson wil tijd niet als ondergeschikt aspect van de kosmos rangschikken, aangezien dan geen echte creativiteit en daadwerkelijke verandering kan plaatsvinden. In tegenstelling tot bijvoorbeeld Leibniz is harmonie bij hem niet voorbestemd, maar vindt ze plaats tijdens het maken. De kosmische ontwikkeling is geen lineair proces (Bergson, 1999: 18).

Lévinas lijkt even vergeten te zijn dat het zijn leermeester Bergson was die hem de poort opende naar het volledig nieuwe als basis voor ethisch denken. Bergson gaf inderdaad wel te kennen dat er aan het einde van de rit een vervolmaakt ‘Utopia’ zou kunnen blijken te zijn, maar dat ‘doel’ zouden we dan pas bemerken, indien we achteraf zouden terugblikken.

Veulemans toont in haar tekst zelf echter aan dat we de opmerking van Lévinas toch grondig moeten nuanceren: de toekomst kan niet voorspeld worden bij Bergson, net als bij Lévinas later, al komen ze daar beiden toe op een andere wijze. Bergson geeft aan dat doordat er geen deterministische patronen zijn vastgelegd in de geschiedenis, het hele proces wel richting heeft, maar geen lineaire ‘vooruitgang’. Stagnatie, omwegen en regressie zijn steeds mogelijk (Veulemans, 2008: 283). Door de verruimtelijking van tijd, zegt Bergson, zien we dat de toekomst er wel is, samen met het heden en het verleden, maar dat ze niet gekend kan worden. Mij lijkt het dat we Bergson – zoals Lévinas trouwens ook zelf al deed – het voordeel van de twijfel moeten geven, wanneer we bij hem het volgende lezen: “Cet avenir nous reste sans doute masqué par un écran; […]” (Bergson, 1922: 54).

Bovendien werkte Bergson met intuïtie, niet ervaring an sich, waardoor duur niet zomaar in de klauwen van een totaliserend talig intellect belandde. Ook Lévinas ‘bespreekt’ trouwens de ander, wat hij niet zou mogen doen aangezien de ander een concept in taal is. Geen enkele manier is dan geschikt om originele tijd uit te drukken. Wanneer Lévinas zegt dat Bergsons werkwijze objectiverend zou zijn, dan schiet hij bij wijze van spreken in zijn eigen voet: hijzelf is ook filosoof en schrijft ook over tijd, waarbij hij door middel van zijn pen een ‘hand’ krijgt op de tijd, een houvast in contrast met complete andersheid. Ook al onderbreekt het ‘nu’ het synchrone tijdsverloop, we kunnen niet anders dan in het heden te leven.

***5.3. Het hypothetische antwoord van Bergson op het lévinasiaanse ‘nu’***

Mijns inziens kunnen we, na de kritische beschouwing in het voorgaande punt, het recept van een ‘nieuw’ heden baseren op elementen uit zowel Lévinas’ als Bergsons werk. Omdat er een waarheid in beiden schuilt en het resultaat mij een nog rijkere visie op het heden lijkt, tracht ik de contradicties tussen hen te overbruggen, door me hypothetisch in de schoenen te plaatsen van Bergson die na de dood van Lévinas reflecteert over het heden en zich afvraagt wat de conclusies kunnen zijn van hun gezamenlijke opvatting over het heden. Wat zou Bergson antwoorden op de uitgewerkte visie van het heden van Lévinas?

Bergson interpreteerde de status van het heden op basis van zijn onderliggende relatie met andere elementen van tijd: betekenis van een deel kan namelijk enkel afgeleid worden via de betekenis van het geheel. Hij omschreef tijd als een aanhoudende stroom, stelde dat de momenten van dit continuüm elkaar overlappen en elk ogenblik een spoor nalaat in elk daaropvolgend ogenblik. Elk ogenblik in het heden draagt de hele stroom van het verleden in zich, die steeds nieuw, onherhaalbaar en nooit hetzelfde als het voorgaande moment is. (Hermsen, 2010: 52). Er bestaat geen onafhankelijkheid tussen de momenten, het verleden blijft aanwezig in de hedendaagse manifestaties en vormt op zijn beurt de basis voor toekomstige ontwikkelingen (Veulemans, 2008: 283).

Lévinas sprak dit tegen met de opwerping dat deze theorie minachting voor het ogenblik teweegbrengt. Voor hem heeft het heden geen duur en staat het buiten tijd. Aangezien het oude heden voortdurend vervliegt en constant wordt vervangen door het nieuwe heden, is elk heden zo gescheiden van elk vroeger en later heden. Tijd betekent discontinuïteit: een moment komt niet zonder onderbreking voort uit een ander (Veulemans, 2008: 296). Voor Lévinas was het duidelijk dat als het heden niet discontinu zou zijn er dan naast een beetje heden ook een beetje toekomstigheid aanwezig in het ‘nu’ zou zijn, waardoor we niet meer kunnen spreken van een ‘zuiver nu’. Het heden verbreekt de synchrone tijd, levert zodoende een vruchtbare basis voor diachronie en vervult een eminente plaats in het grote tijdsgeheel. Het ‘nu’ toont zichzelf als het omkeren van tijd (Veulemans, 2008: 297).

Vladimir Jankélévitch merkt bij Lévinas in de diachronie een soort ‘bergsoniaanse boodschap’ op die net daarin ‘ongehoord’ was dat ze de onverzoenbaarheid van twee tegengestelden met het intellect op een zeer systematische intuïtieve methode heeft uitgewerkt (Lévinas, 1989: 10-11). Tegelijkertijd leek Lévinas die boodschap niet meer te horen wanneer hij stelde dat de continuïteit doorbroken moet worden en er bijgevolg volslagen niet kan zijn.

Indien Lévinas zijn ‘radicale’ gedachte zou presenteren aan Bergson, dan bestaat er veel kans dat deze zou antwoorden dat een dergelijke gedachte zeker belangrijk is voor de ethiek, maar dat als we naar de reële aard van de ‘menselijke’ tijd gaan kijken, we ook nood hebben aan continuïteit: Lévinas, de filosoof van paradoxen, omarmde hier geenszins de grootste tijdsparadox van allemaal. Discontinuïteit en continuïteit zijn samen mogelijk, ook al overlappen het lichamelijke en het bewuste heden elkaar niet helemaal; het bewustzijn lijmt de elementen, die het eerst heeft losgeweekt van de duur, terug aan elkaar: “Elle réinsuffle de la durée vivante au temps desséché en espace.” (Bergson, 1922: 80).

Het bewustzijn lijkt bij Bergson dus zowel verantwoordelijk te zijn voor de verruimtelijking van tijd, als voor het opnieuw ‘tijd’ maken van de geobjectiveerde tijd. Lévinas besprak in de nieuwe inleiding voor *Le temps et l’autre* uit 1979, oorspronkelijk uitgegeven in 1947, nogmaals expliciet de rol die het verstand speelt bij het bepalen van het heden. Hij vroeg zich af of, indien het verstand het heden poneert als een veelheid die één is, zonder een beroep te doen op de beleefde duur, het slechts een halve waarheid verkondigt: “[…] ne dissimuler que la fulguration – […] – de l’instant, retenue dans une imagination capable de jouer à l’intemporel et de s’illusionner sur un rassemblement de l’inassemblable?” (Lévinas, 2007: 9).

Bergson zou hierbij kunnen opmerken dat hij een dergelijke visie ontwikkeld heeft, maar dan wel vanuit de ervaring door intuïtie. Hierdoor zou hij kunnen aantonen dat hij de eeuwigheid en de ander, die Lévinas zo wanhopig wil veilig stellen voor de klemmen van taal, helemaal integer heeft gelaten en hun blikken elkaar kruisen op een gemeenschappelijk punt.

Bergson zei namelijk dat we niet kunnen overgaan naar ‘momenten’ als we in de zuivere duur blijven: “[…]: le temps réel n’a pas d’instants.” (Bergson, 1922: 68). Ons interne geheugen is hier aan het werk, “[…], mémoire qui prolonge l’avant dans l’après et les empêche d’être de purs instantanés aparaissant et disparaissant dans un présent qui renaîtrait sans cesse.” (Bergson, 1922: 55). Duur enerzijds is de vlotheid van ons innerlijk leven zelf, als een melodie zonder gedetermineerde kwaliteiten: een ononderbroken transitie, een veelheid zonder verdeeldheid en een opvolging zonder scheiding. De materiële tijd bevindt zich tegelijk in en buiten ons: met elk ogenblik van ons innerlijk leven correspondeert een moment van ons lichaam. Anderzijds vormen wij wel van nature in ons bewuste leven meteen het idee van een ‘ogenblik’ en ook van ogenblikken op hetzelfde moment doordat we “[…], l’habitude profondément enracinée de développer le temps dans l’espace.” (Bergson, 2011: 91) hebben.

Als duur geen momenten heeft en als we met duur een lijn doen corresponderen, volgt daaruit dat de proporties van die lijn moeten overeenstemmen met ‘porties van duur’. Ook een uiteinde van duur volgt hieruit en laat dat net zijn wat het moment is: dit bestaat niet echt, doch wel virtueel. Een moment is wat een duur zou beëindigen als deze zou kunnen stoppen, wat niet gebeurt. De reële tijd kan het moment niet voorzien, aangezien dat afgeleid is van het mathematische punt, dat zich in de ruimte bevindt. Zonder tijd echter zou een punt slechts een punt zijn, zou er geen moment zijn. Onmiddellijkheid impliceert twee zaken, namelijk continuïteit van de reële tijd (duur) en een verruimtelijkte tijd die discontinu blijkt: een lijn beschreven door een beweging, dat wat symbool geworden is van de tijd. Verruimtelijkte tijd ketst af op de reële tijd en doet het moment, deze virtuele stopplaats, een oogpunt van de geest, hier ontstaan (Bergson, 1922: 69). Dit is geen ‘wijze’ daad, maar iets dat de menselijke geest instinctief uitvoert volgens de regels die onder meer in taal gegeven zijn: “Immanente à notre mesure du temps est donc la tendance à en vider le contenu dans un espace à quatre dimensions où passé, présent et avenir seraient juxtaposés ou superposés de toute éternité.” (Bergson, 1922: 79). In deze zin is er wel plaats voor een heden buiten de tijd: het bewuste heden staat buiten de reële tijd. Hierdoor zou Bergson in zijn eigen gedachtegoed de factor discontinuïteit met Lévinas even grondig kunnen uitwerken, als hijzelf de ‘factor’ continuïteit reeds gedetailleerd ontwikkeld had in zijn oeuvre: een beleefd heden én een heden dat letterlijk irreëel gedacht is, opgebouwd uit virtuele ‘nu’-ogenblikken, die buiten de tijd staan.

Kennis lijkt ‘cinematografisch’, zoals we reeds zagen bij Klein in de exacte wetenschappen, een reeks momentopnames, terwijl onze aanpassing aan de dingen in wezen caleidoscopisch is, waarbij een veranderde rangschikking het nieuwe beeld vormt. Ons bewustzijn interesseert zich niet in hoe die vervorming heeft plaatsgevonden. Een discontinu arrangement wordt verlengd in de fixatie van de meest algemene categorieën van onze geometrische kennis. Wanneer we verandering binnen het caleidoscopische spectrum lokaliseren, wordt daarna een vorm van artificiële continuïteit gereconstrueerd waarbij we onder de vorm van een lokale beweging een punt uit de ruimte verbinden met een ander. Wat echt gegeven is, is een bewegende continuïteit waar alles verandert en hetzelfde blijft in een keer: permanentie en verandering. Wat onafscheidelijk is in de directe ervaring wordt door ons losgekoppeld. We stellen permanentie voor door het lichaam en de verandering door de homogene bewegingen in de ruimte. Door onze intelligentie lost de continuïteit, voortgang op en creëren we lokale bewegingen met een valse continuïteit (During, 2011: 151).

In deze zin zou Bergson kunnen zeggen dat Lévinas zich laten vangen heeft aan het ‘verruimtelijken’ van tijd, toen hij het naast elkaar bestaan van continuïteit en discontinuïteit als grootste tijdsparadox van allemaal uit het oog verloor. Bergson zou kunnen aanduiden waarom we de eigen realiteit van zowel duur als fysische tijd moeten onderkennen.

Hoewel ook Lévinas poneert dat het heden zowel lichaamstijd als bewustzijnstijd is, laat hij het niet bij die analyse, zoals Bergson: hij gaat verder door het ‘nu’ volledig te isoleren, waardoor hij in mijn ogen meer ‘exact-wetenschappelijk’ lijkt. Misschien ‘intellectualiseert’ hij het heden zonder het te beseffen, stelt hij het ongewild als iets abstracts op.

In tegenstelling tot Bergson plaatst Lévinas het heden buiten de tijd: het zou kunnen zijn dat hij het heden quasi een ander punt in de ruimte toekent. Indien dit het geval was, dan staat hij recht in de valkuil van een louter objectiverend denken, dat hij kost wat kost wou vermijden. Het ‘heden’ zou door helemaal buiten tijd te staan, optreden als de onverdeelbare limiet die verleden van toekomst scheidt (Bergson, 2004: 176), het zou bijna als mathematisch concept gepercipieerd moeten worden en daardoor totaliserend kunnen zijn. Op een andere wijze kan Lévinas’ denken even vreemd voor het menselijke bewustzijn lijken, als Einsteins relativiteitstheorie, die in eerste instantie ook volledig ingaat tegen onze verwachtingen.

Bergson zou de tendens die zich misschien vertoont bij Lévinas om de tijd te verruimtelijken, op een andere manier dan Einstein weliswaar, in evenwicht brengen door zijn eigen uitspraak nogmaals van onder het stof te halen: “Sans le déroulement continu, il n’y aurait plus que l’espace, et un espace qui, ne sous-tendant plus une durée, ne représenterait plus du temps.” (Bergson, 1922: 65). Hierbij moet ik opmerken dat indien Lévinas het heden buiten de tijd plaats, hij zou bedoelen dat het heden volledig buiten ons gekend kader van tijd én ruimte ‘staat’, dat dan voorgaande redenering deels niet opgaat. Het heden is dan letterlijk onvoorstelbaar, iets dat niet geabstraheerd kan worden, en ruimtetijd helemaal overstijgt.

Het lijkt me wel dat Bergson er alleszins zou kunnen op wijzen dat de intellectuele verzoening tussen hun beiden verscholen zit in de materialiteit van het heden, datgene wat voor het bewustzijn het heden is, maar dat voor het lichaam eigenlijk al het verleden ‘nu’ is.

Lévinas zei dat het heden voortkomt uit het ‘nu’, waardoor het tussen zichzelf, verantwoordelijkheid en stoffelijkheid opgaat (Lévinas, 1989: 27-28). Bij Bergson bevindt de materialiteit zich in het feit dat ‘mijn’ heden in essentie sensomotorisch is en bestaat uit mijn bewustzijn van mijn lichaam. Mijn lichamelijk heden is zowel sensatie en actie, aangezien mijn lichaam als materie staat voor de kern van mijn heden: het wordt niet alleen beïnvloed maar oefent ook invloed uit. Deze actuele status van mijn worden in de materiële wereld is het deel van mijn duur, dat uitdijt in de tijd (Bergson, 2004: 177-178). Beiden erkennen dit primaire aspect. Bergson zou het lichamelijke heden van Lévinas alvast kunnen laten corresponderen met zijn eigen opvatting van het heden.

Dit reële, concrete, beleefde heden bezit noodzakelijk, volgens mij, een duur, zoals Bergson beweerde en mag niet verward worden met louter het ‘nu’. Door een zeker aantal minuten toe te kennen aan een toestand, maken we hem los van het ‘durende’ ego (Bergson, 1999: 41).

De vraag bij dit complexe ‘eenheidsbegrip’ van tijd is hoe hieruit het heden te distilleren en of dit überhaupt wel mogelijk is: misschien kon er eigenlijk geen sprake zijn van een ‘nu’ bij Bergson: “Le temps, ce n’est ainsi rien d’autre que le processus qualitatif d’évolution des états de conscience qui ne se laissent pas diviser en instants.” (Buser, 2011: 79).

Door Lévinas aandachtig te lezen, zou Bergson kunnen ontdekken dat hij reeds beschikte over de ingrediënten, die Lévinas heeft gehanteerd om zijn ‘saus’ van het afgezonderde heden te bekokstoven. Met andere woorden: de elementen zijn er, enkel de samenstelling, het koken, moet nog uitgevoerd worden. Bergson zou correct kunnen betogen dat het ‘nu’, dat voor het bewustzijn als ankerpunt dient, een illusie is die diep geworteld zit in de geest (Bergson, 1999: 43), maar daarenboven zou hij via Lévinas (en in feite ook via zijn eigen analyse van het bewustzijn) kunnen begrijpen dat het bewustzijn – dat soms zo geminacht lijkt door Lévinas – de ware aard van het heden deels zou kunnen onthullen: de verruimtelijkte tijd is voor ons mensen daadwerkelijk een onderdeel van tijd in het algemeen, dat wij hopeloos trachten te vatten door het te mathematiseren, maar dat in wezen onvatbaar is en zal blijven, ondanks de vele wonderlijke fysische definities, lijkt mij.

Door Lévinas indachtig te zijn, zou Bergson het belang van het heden opnieuw in balans kunnen brengen. Wat ik ‘mijn heden’ noem staat zowel in het verleden als in de toekomst en dat bewuste heden baseert zich op een lichamelijk heden. Bij Bergson lijkt mijn heden iets volledig bepaalds te zijn, waarbij het lichaam zich openbaart als centrum van actie. Bergson toont echter juist dé mogelijkheid richting toekomst: bewegen. Laat hij meer ‘plaats’ voor de ander dan Lévinas denkt of simplificeer ik Lévinas’ opvatting van de ander hiermee?

We mogen niet vergeten dat zijn opvatting van de radicaal andere niet zomaar ‘een’ toekomst in het spel brengt, maar dat door het binnentreden van die ander een totaal verschillende dimensie, een ongelijksoortige toekomst ‘ontstaat’, die wij als zodanig niet kunnen kennen. Bergsons toekomst bijvoorbeeld leek hem vervalst doordat er een tegenwoordige dimensie was binnengeslopen: “L’anticipation de l’avenir, […], accréditées comme l’essentiel du temps par toutes les théories de Bergson à Sartre, ne sont que le présent de l’avenir et non pas l’avenir authentique; […]” (Lévinas, 2007: 64).

Bij Bergson heeft het heden een voet in de toekomst met het oog op handelen: het onverdeelbare heden, een infinitesimaal element van de tijdsboog, wijst in de richting van die toekomst (Bergson, 2004: 176). Hierbij verstaat Bergson niet dat de toekomst binnen ons handbereik ligt, zoals Lévinas soms vreesde. Misschien besefte Lévinas later al dat Bergson de toekomst niet zo nauw bepaalde als gedacht. In één van zijn lezingen over duur zei Lévinas in *Dieu, la mort et le temps* al dat duur geleefd wordt door een afdaling in zichzelf, waar ieder ogenblik is. Niets is echter definitief, namelijk omdat ieder ogenblik het verleden opnieuw vormgeeft (Lévinas, 1996: 73).

Net als Lévinas zou ook Bergson misschien ontevreden kunnen geweest zijn met het concept van tijd van Husserl (1859-1938), een tijdgenoot van Bergson: een ononderbroken stroom van protentie, anticipatie van een toekomende gebeurtenis, en retentie, de herinnering aan een voorbije manifestatie, die zich afspeelt in ons bewustzijn (Veulemans, 2008: 287). Hierin zou Bergson misschien kunnen ontdekken dat zijn leerling zich toch meer aansluit bij hem, dan hij gedacht zou kunnen hebben. Omdat Husserl de continuïteit tussen verleden en heden als voorwaarde stelt voor het bewust ervaren van het heden en hij de anticipatie van de toekomst anderzijds baseert op de huidige situatie en het ‘verleden’ reservoir van ‘nu’-momenten, de retentie, kan de mens een aantal ideeën omtrent de toekomst ontwikkelen en is hij ook in staat te anticiperen op deze verwachtingen. Lévinas distantieert zich van dit idee dat de toekomst deels voorspelbaar is, om zich aan te sluiten bij Bergson: omdat er geen plaats voor ‘het andere’ zou overblijven, kunnen we geen synthetische eenheid bij het ‘passeren’ van tijd in het bewustzijn veronderstellen. Letterlijk nooit iets nieuws onder de zon, de mens bewandelt steeds dezelfde paden, lijkt een vreselijk idee voor ons duo, alsook dat het ‘zelf’ de ‘producent’ van de geschiedenis zou zijn, indien tijd daadwerkelijk overeenstemt met een ‘besef’ van het ‘zelf’, zijn totalitaire karakteristieken die ‘de radicaal ander’ naar de marges verdrijven, wat zeker niet door Lévinas’ beugel kan (Veulemans, 2008: 288) evenmin als door die van Bergson. Ook hij pleit voor continuïteit, zij het voor een andere variant dan een samengesmolten entiteit: er blijft ruimte voor de radicaal ander, lijkt me. Kijken we naar de ontplooiing van zijn creatieve elan, dat oneindig is, dan zien we dat die oneindigheid impliceert dat er nooit een finaal doel in begrepen ligt. Hierdoor zien we hoe Bergson zijn leerling deels gelijk zou kunnen geven, wanneer die zegt: “Tijd is dat wat het denken niet weet te denken, hij is ons gegeven als relatie tot het Oneindige.” (Lévinas, 1996: 175).

Lévinas wou het hebben over de ontologie van het ‘zijn’ zelf, niet over hoe wij tijd ervaren. Bergson daarentegen vertrok vanuit de menselijke ervaring en trachtte denken en voelen bij elkaar te brengen. Doordat Lévinas de isolatie van het heden echter zo ver drijft, zou Bergson geneigd kunnen zijn te zeggen dat hij in een cirkelbeweging toch daar uitgekomen is waar hij niet wou verzeilen: Lévinas werkt vanuit ervaringen en blijft er ook bij. Zijn ontologie beschrijft de ontplooiing van een subject dat in relatie treedt met iets of iemand – dat weliswaar radicaal anders, onvatbaar is –, bestaat er iets menselijker dan deze menswording? Kan je geraakt worden door de radicaal ander als er helemaal geen band bestaat?

Misschien kan het uiteindelijk Bergson zijn die ondanks zijn verschillende uitgangspositie en premissen, datgene bereikt heeft waar hij niet echt naar op zoek ging: een menselijke benadering van de ware aard van tijd. Doordat Bergson Lévinas er opnieuw bewust van zou maken dat ze als mensen ‘menselijke’ tijd beschrijven – wat natuurlijk niet anders kan – zouden Bergson en Lévinas samen de tijd als tijd die niet gedacht kan worden, echt ongeschonden laten en tegelijkertijd het heden zelfstandiger te achten.

**Hypothetisch heden**

Bergson zou zich met een vernieuwde opvatting over het heden in een evenwichtige positie tussen zowel zichzelf als Lévinas kunnen bevinden. Hij heeft Lévinas’ kritische ‘doordenkingen’ omtrent de discontinuïteit van het heden nodig om met zijn gedachtegoed daadwerkelijk recht te doen aan een complexe, ietwat paradoxale en bovenal menselijke opvatting van tijd en meer bepaald het heden.

Als Bergson de hogere waardering voor het heden van Lévinas ditmaal expliciet zou incorporeren in zijn denken dat reeds de aanwezigheid van zowel het verleden als de toekomst in het heden accentueert, zou hij zowel zichzelf als Lévinas kunnen corrigeren en de knopen van taal ietwat ontwarren. Lévinas zei dat het niet mogelijk is tijd in een logisch-rationele uiteenzetting te vatten, maar toch laat hij het ons deels begrijpen, zonder dat we het letterlijk vast of in onze macht hebben, iets wat Bergson expliciteerde door te werken vanuit ervaring.

Welnu, Bergson zou na de lectuur van Lévinas kunnen uitleggen, zonder daarom deterministisch te zijn, dat zijn heden opgebouwd is uit zowel het ‘nu’ als verleden en toekomstige elementen: het heden is beide, een zeer realistische kijk.

**6. Besluit: het heden, een stand van zaken**

Met Bergson en Lévinas ijver ik voor een ‘verenigde’ tijdsvisie, waar zowel de homogene als heterogene tijd tot hun recht komen.

Voor Bergson betekent het heden dat we via onze intuïtie een aaneengesloten systeem van sensaties en bewegingen, uniek voor elk ogenblik van duur, percipiëren (Bergson, 2004: 177). Hij legt de nadruk op de continuïteit van de tijd, waarin het heden zich bevindt.

Voor Lévinas wordt in het heden het eenzame subject door de ander bevrijd uit zijn eenzame meesterschap over het ‘zijn’ (Keij, 1994: 35). Hij plaats het heden buiten de tijd: door middel van diachronie introduceert hij discontinuïteit in tijd.

Het heden is voor beide denkers dubbel: het omvat meer dan louter een ‘nu’ – het is steeds doorspekt met verleden elementen – en bovendien bestaat er een complexe wisselwerking tussen het lichamelijke, materiële heden en het bewuste heden.

Door een analyse door te voeren waarbij Bergson zou terugblikken op zowel zijn eigen gedachtegoed, als dat van Lévinas, kan ik concluderen dat beide denkers elkaar zeer goed zouden kunnen aanvullen om een evenwichtigere, realistischere en prozaïsche opvatting van het heden te bekomen, één waarbij zowel continuïteit als discontinuïteit samen, mijns inziens, een betere tijdsopvatting mogelijk maken. De nadruk op continuïteit etaleert het onherhaalbare van het heden, het ‘nu’ kan nooit meer ‘nu’ zijn, evenals het durende van een menselijk leven in de tegenwoordige tijd. Via Lévinas’ discontinuïteit kunnen we het moment opwaarderen als een stap in de richting van iets totaal anders.

Langs de ene kant blijkt het ‘nu’ een illusie, gevormd door ons bewustzijn, maar langs de andere kant lijkt dit gefingeerde heden onze dagdagelijkse, menselijke realiteit te formeren. Met enerzijds de wetenschap, die aantoont dat we een zintuiglijk en een bewust heden beleven en anderzijds Bergsons en Lévinas’ filosofische analyse, ben ik geneigd te concluderen dat we in een dubbele tegenwoordige tijd leven. Bijgevolg bestaat de tegenwoordige tijd niet op een letterlijk ‘eenvoudige’ wijze, ondanks dat we hem zo zouden kunnen ervaren. Het heden lijkt me inherent ambivalent.

In dit onderzoek zoomde ik kort in op het ‘nu’. Naar mijn mening vallen er nog heel wat bijzonderheden te ontdekken indien we een nog diepgaandere vergelijking zouden maken tussen Bergson en Lévinas. Ik zou me dan toespitsen op problematische vraagstukken zoals het begin van tijd, de toekomst en eeuwigheid.

**7. Epiloog: vluchtige gedachten**

Het monotone verder tikken van de mechanische klok, waar we zo vaak een oog op werpen, zij het onder de vorm van onze gsm, onze computer of de stationsklok, oefent een enorme impact uit op ons. In dit tijdperk van dertien in een dozijn aan verwetenschappelijkte programma’s en het prestige van Einsteins algemene relativiteitstheorie, verandert mechanische tijd ons ingrijpend.

Naar mijn gevoel wordt bij de wetenschap het ‘nu’ te sterk benadrukt, maar niet gevaloriseerd. Door met Bergson en Lévinas het ogenblik echt op te waarderen, krijgen we een tijdsbegrip dat het verleden indachtig is, gelooft in de toekomst en niet blind is voor ‘nu’-momenten.

Na mijn lectuur van beide filosofen ben ik ervan overtuigd: onze verhouding met het heden kan niet alleen tot stand komen in het licht van het bewustzijn, het is intrinsiek dubbel geweven met draden van onafhankelijkheid en afhankelijkheid, gesitueerd in ons lichaam. Al handelend balanceren we voortdurend op dat ontastbare danskoord van het vluchtende heden.

De zee, die tijd is voor mij, haar golven kunnen we naar mijn gevoel zoveel mogelijk trachten op te sluiten in definities. De kracht van het water, de tijdstroom, zal deze conceptuele golfbrekers echter steeds doorstoten – wat niet wil zeggen dat we moeten stoppen met hem wederom op te bouwen. De golf, die even het heden zal zijn, zien we aankomen en voelen haar zeer uitgesproken op het moment dat ze over ons heen spoelt. Toch kunnen we haar slechts voorbij laten razen, onvatbaar en daardoor des te machtiger. Nooit zullen we haar echt kunnen onderscheiden van de rest van de tijdsoceaan.

Onzichtbaar staat het ‘nu’ paradoxaal op een zekere afstand van verleden en toekomst. Hierdoor wordt het heden getypeerd door het fenomeen van inherente eenzaamheid.

Het verband tussen het ‘nu’ en de dood is frappant: niet alleen werken ze allebei intrinsiek vereenzamend voor ons, maar ook ontglippen ze ons beide voortdurend en voor eeuwig. Van zodra we verlost zijn als speelbal van het ‘nu’, worden we meteen overmeesterd door de dood, die andere verschijningsvorm van de tijd.

Anderzijds zijn we meester van het mogelijke in het ‘nu’ ben en is de dood hier – vergeef me de verruimtelijkte beeldspraak – nooit ‘nu’.

**8. Literatuurlijst**

ANONIEM (2012) *Stefan Klein. Autor*, geraadpleegd op 20/04/2012, <http://www.stefanklein.info/autor>.

BERGO, Bettina (2011) *Emmanuel Levinas*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), geraadpleegd op 19/04/2012, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/levinas/>.

BERGSON, Henri (2011) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, geïntroduceerd door Frédéric Worms, negende uitgave, Parijs, Quadrige/PUF.

BERGSON, Henri (2004) *Matter and memory*, vertaald door Nancy Margaret Paul en W. Scott Palmer, New York, Dover Publications Inc.

BERGSON, Henri (2002) *Key Writings*, bewerkt door K. Ansell-Pearson en J. Mullarkey, Londen, Acet.

BERGSON, Henri (2001) *Time and free will. An essay on the immediate data of consciousness*, vertaald door F. L. Pogson, New York, Dover Publications.

BERGSON, Henri (1999) *An Introduction to Metaphysics*, vertaald door T.E. Hulme, geïntroduceerd door Thomas A. Goudge, Indianapolis, Hackett Publishing Company.

BERGSON, Henri (1949) *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*, vijftigste uitgave, Parijs, Quadrige/PUF.

BERGSON, Henri (1922) *Durée et simultanéité. A propos de la théorie d’Einstein*, Parijs, Librairie Félix Alcan.

BEYER, Christian (2011) *Edmund Husserl*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), geraadpleegd op 30/04/2011, <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/husserl/>.

BUSER, Pierre en DEBRU, Claude (eds.) (2011) *Le temps, instant et durée. De la philosophie aux neurosciences*, Parijs, Odile Jacob.

DURING, Elie (2011) *Temps kaléidoscopique et temps universel: la cosmologie bergsonienne à l’épreuve de la relativité* in : WORMS, Frédéric en RIQUIER, Camille (eds.) (2011) *Lire Bergson*, Parijs, Quadrige/PUF, pp. 139-161.

ELIOT, T.S. (1963) *Collected Poems* 1909-1962, Londen, Faber and Faber Limited.

HERMSEN, Joke (2010) *Stil de tijd. Pleidooi voor een langzame toekomst*, Antwerpen, Uitgeverij de Arbeiderspers.

KEIJ, Jan (1994) *Emmanuel Levinas: Variaties op een Thema*, Kampen, Kok Agora.

KLEIN, Stefan (2007) *Tijd. Een gebruiksaanwijzing*, vertaald door Corry van Bree, Amsterdam, Ambo.

LAWLOR, Leonard en MOULARD, Valentine (2011) *Henri Bergson*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), geraadpleegd op 19/04/2012, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/bergson/>.

LEVINAS, Emmanuel (2007) *Le temps et l’autre*, negende uitgave, Parijs, Quadrige/PUF.

LEVINAS, Emmanuel (1996) *God, de dood en de tijd. Sorbonne-colleges*, ingeleid en vertaald door Constance Quené, Amsterdam, Ambo.

LEVINAS, Emmanuel (1989) *De tijd en de ander*, vertaald door Ab Kalshoven, Baarn, Ambo.

VEULEMANS, Sofie (2008) *On Time: Levinas’ Appropriation of Bergson,* in: BURGGRAEVE, Roger (ed.) (2008) *The awakening to the other. A provocative Dialogue with Emmanuel Lévinas*, Leuven, Peeters, pp. 279-300.

WORMS, Frédéric, RIQUIER, Camille (eds.) (2011) *Lire Bergson*, Parijs, Quadrige/PUF.