

POSSIBILITATEA RECUPERĂRII „DURATEI IMEDIATE” ÎN *EUL ȘI LUMEA* DE I.D. GHEREA

„Spiritul colectiv urmărea exclusiv scopuri practice, în timp ce spiritul filosofic individual nu vrea să afle decât adevărul.”

(I. D. Gherea, *Eul și lumea*)

IULIA MÎȚU

Abstract: In I. D. Gherea's work *Eul și lumea* we acknowledge that, amongst all durations, only one is *immediate*, namely *our own*. In order to cooperate with the others within a society, we tend to overlook this fact. In this essay I intend to exhibit this immediate duration by emphasizing the way in which we, according to I.D. Gherea, most of the times, fail to notice it, and the effects that this increasing forgottenness brings along. I will describe the manner in which our own duration undergoes a desintegration process in two steps: at first I will depict how time is erroneously understood by assuming that it can have the same attributes as space does, and then I will analyse how the fact that we picture ourselves in analogy with other people influences the perception of our own duration. In order to be able to understand and join I.D. Gherea's endeavour we must first have the "courage" to regard our own duration as isolated from the durations of others, and to be able to detach ourselves from the "complacency" (full of logical contradictions) of the common sense. The purpose of Gherea's work is not to build a solipsistic point of view, but rather to redraw boundaries between our own immediate duration and the *induced* durations, i.e. the ones which our duration projects in the outside world. It is worthwhile to ask: does Gherea's work offer us the possibility to reverse the steadily increasing process of self-forgottenness, the chance to reshape "the cell [which has] molten in the social organism"?

Keywords: immediate duration, fictional being, space, time, forgottenness, the Other.

1. INTRODUCERE

În lucrarea *Kant și problema metafizicii*, Martin Heidegger descrie scopul unei analitici a *Dasein*-ului în felul următor: „O analitică a *Dasein*-ului trebuie, de la bun început, să tindă spre a face vizibil *Dasein*-ul omului în acel mod de a fi care, prin natura sa, menține *Dasein*-ul și uitarea ființei caracteristică acestuia [...] în *uitare*. Acest mod al ființei *Dasein*-ului, privit strict din punct de vedere al ontologiei fundamentale, îl numim *cotidianitate*”¹. Pe pagina anterioară, Heidegger

¹ Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1991, p. 234.

mai spune: „Orice construcție fundamental ontologică care țintește spre *des-coperirea* posibilității interne a înțelegerii ființei, trebuie ca, în actul proiectării sale, să *confiște* (entreißen) uitării ceea ce ea proiectează. De aceea, actul primar fundamental-ontologic al unei metafizici a *Dasein*-ului, ca fundamentare a metafizicii, este o *reamintire*”².

În comunitatea socială descrisă de I.D. Gherea, lucrurile stau la fel ca în cazul *cotidianității* descrise de Heidegger. Individul trăiește în *uitare*, doar că în *Eul și lumea* nu este vorba despre uitarea ființei, ci depre uitarea propriei durate. Însă lucrarea *Eul și lumea* nu este doar „o simplă antropologie, căci nu-i vizată natura umană [...] ci este vizată *ființa* umanului”³. Uitarea este, după părerea lui Heidegger, ceva necesar, căci abia ea oferă metafizicii posibilitatea de a acționa ca o *reamintire*. După părerea mea, lucrarea lui I.D. Gherea este prin excelență un astfel de „act al reamintirii”. Trebuie însă, mai întâi de toate, să ne asigurăm că o înțelegem corect.

În lucrarea *Eul și lumea*, se încearcă o scoatere la lumină a contradicțiilor logice ale simțului comun, printr-un mers-înapoi către „paradisul logic” al ființei fictive. Aceste contradicții logice se găsesc în considerațiile noastre obișnuite despre natura spațiului, a timpului, a identității etc. Contradicția care ne interesează în mod special în lucrarea de față ar fi aceea că, pe de-o parte, „inteligenta [...] amestecă toate duratele particulare în durata fictivă pentru a le face concomitente, pe de altă parte, nu se poate împiedica să le considere ca distincte”⁴. Mai exact, simțul comun admite existența unui timp obiectiv, care ar trebui să „conțină” în sine activitatea tuturor conștiințelor, fără a dizolva însă identitatea indivizilor conștienți. Vom reveni asupra acestei contradicții la finalul lucrării.

Simțul comun nu este altceva decât „ansamblul credințelor care stau la baza comunității”⁵, care fac posibilă înțelegerea și cooperarea dintre noi într-un spațiu social. Simțul comun nu își pune întrebări privitoare la originea spațiului sau a timpului. Dimpotrivă, simțul comun este sfera unde, „cu cât o cunoștință ne este mai familiară, cu atât este mai puțin explicită”⁶, sfârșind ca, în cele din urmă, explicitul însuși să devină inutil. Rolul filosofiei este tocmai zdruncinarea acestor „credințe” ale comunității. Structurile „cotidianității” în care ne mișcăm în primă instanță sunt însă cele care ne rămân cele mai ascunse, deoarece, „ceea ce *ontic* vorbind ne este cel mai aproape, reprezintă, *ontologic* vorbind, departele maxim [...] cel care este permanent scăpat din vedere”⁷. Durata imediată ne este, după cum vom vedea, cea mai apropiată din punct de vedere ontic, de aceea cea mai mare provocare va fi să ne-o apropiem din punct de vedere ontologic. Primul pas pe

² *Ibidem*, p. 233.

³ Viorel Cernica, *Exerciții fenomenologice asupra filosofiei interbelice românești*, Editura Mihai Dascal Editor, București, 1999, p. 264.

⁴ Ion Dobrogeanu-Gherea, *Eul și lumea*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 245.

⁵ *Ibidem*, p. 280.

⁶ *Ibidem*, p. 75–76.

⁷ Martin Heidegger, *Ființă și timp*, Editura Humanitas, București, 2002, p. 60.

drumul acestui revers al uitării duratei proprii este realizarea faptului că trăim permanent într-un spațiu al *interpretării*, într-o lume văzută prin aceste lentile ale interpretării, și că interpretările noastre duc adesea la contradicții logice, pe care nu le realizăm în primă instanță.

Să ne oprim momentan asupra acestui act al interpretării, încercând să îl ilustrăm printr-un exemplu simplu. „Auzind cuvântul «grădină», noi *interpretăm* sonoritatea sa în sens de «grădină» [...] înțelegem deodată, și ne iluzionăm de a fi înțeles *prin auz* [...] vom fi tentați să credem că există o afinitate de natură între sonorități și semnificații [...] vom sfârși prin a crede că cuvântul nu semnifică deloc, ci că înțelegem sensul printr-un act de intuiție directă.”⁸ Există prin urmare un automatism al obișnuinței, care menține actele interpretative în ascundere. Vom vedea că această interpretare se extinde și asupra spațiului, timpului și a obiectelor, creând astfel un întreg univers fictiv, căruia noi îi conferim însă o realitate proprie, independentă de interpretările noastre. În acest univers fictiv creat prin actele interpretative, semnificația originală a timpului este uitată. Noi trebuie, pentru a deschide posibilitatea recuperării duratei imediate, să încercăm să combatem acest automatism.

Ființa primitivă, despre care vom discuta în cele ce urmează, nu este sub nicio formă o divinitate sau o entitate abstractă. Ea este chiar durata individuală imediată, însă așa cum era ea înaintea apariției oricărei noțiuni fictive de „spațiu comun”, de „timp comun” sau de „durată exterioară”. Cum spune Gherea, dacă „o ființă *presocială* ar fi existat vreodată, ea era asemenea ființei primitive”⁹. Mai mult, Gherea susține că în afara duratei acestei ființe primitive nu exista nimic. Cum interpretăm această afirmație?

2. FIINȚA PRIMITIVĂ

În *Cercetările logice*, Edmund Husserl susține că orice obiect este un obiect *intențional* și că „diferențierea reală (reell) între un obiect *imanent* sau intențional, pe de o parte, și un obiect existent (wirklich) și *transcendent* care să-i corespundă eventual, pe de altă parte, este o gravă eroare”¹⁰. Pentru Husserl, intenționalitatea este trăsătura fundamentală a conștiinței, prin care orice act al meu este mereu îndreptat *către ceva*. Afirmația de mai sus spune, pe scurt, că un obiect nu poate exista pentru mine *decât* în conștiința mea, ca obiect intențional, pentru că realitatea fiecăruia este realitatea conștiinței proprii, de aceea nu are sens să departajăm între un obiect transcendent și unul immanent. „Obiectul transcendent nu ar fi obiect al *acestei* reprezentări, dacă nu ar fi obiectul *ei* intențional.”¹¹ Obiectul nu ar putea exista ca obiect pentru mine dacă nu aș fi deja orientat intențional spre el.

⁸ Ion Dobrogeanu-Gherea, *op. cit.*, p. 92.

⁹ *Ibidem*, p. 236.

¹⁰ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen 2*, Springer, New York, 1984, p. 438.

¹¹ *Ibidem*, p. 439.

Mai mult, întreaga „lume spațio-temporală, căreia omul și ego-ul omenesc i se subsumează ca realități individuale, este simplă *ființă intențională*”¹². Adică, lumea este de fiecare dată corelatul conștiinței proprii. Granița dintre imanentă și transcendență dispăre, pentru că lumea cu obiectele sale se constituie în conștiința mea¹³. Ființa fictivă a lui Gherea este durata conștientă imediată, în afara căreia nimic nu există, iar posibilitatea readucerii ei în prim plan presupune a considera „mai întâi o conștiință închisă în durata sa și care nu ar fi conceput încă un *afară*”¹⁴, adică a anula diferența dintre un „în afară” și un „înăuntru”. Proiectul lui Gherea este descrierea conștiinței impersonale și căutarea acelor „reactivi puternici”¹⁵ care au atacat-o și au făcut-o „să se descompună într-un eu și o lume”¹⁶.

Obiectele întâlnite de mine se constituie în timpul *meu*, în durata mea conștientă imediată. Pentru a nu cădea în vreo prejudecată solipsistă, nu trebuie să înțelegem constituirea obiectului ca o creație *ex nihilo*, ci în sensul folosit de Husserl: „ființa absolută [a conștiinței] ascunde în sine toate transcendențele lumii, în măsura în care le *constituie* în sine”¹⁷. A surprinde acest mod de constituire presupune „că seriile de apariții [ale unui obiect], regulate și legate în chip necesar prin *unitatea* unui unic obiect, pot fi sesizate teoretic”¹⁸. Modul cum se constituie un obiect în conștiința mea nu are nimic de-a face cu aducerea obiectului la existență, ci este modul în care obiectele ne pot apărea *ca* obiecte. Pe noi ne interesează însă doar acest raport conștiință-lume, așa cum apare el la Husserl, deoarece, pentru ființa fictivă a lui Gherea, nu există de asemenea o distincție transcendent-imanent, totul fiind cuprins în durata proprie.

Ființa fictivă sau conștiința impersonală despre care discută Gherea nu are conștiință de sine, deoarece nu există o lume sau un obiect care să îi stea în opoziție, nici un alt individ care să o constituie *ca eu*. Spre deosebire de ființa fictivă, simțul comun găsește în durata obiectului „un indiciu pentru existența duratei subiectului”¹⁹. Însă ființa primitivă nu percepe „obiecte”, căci noțiunea noastră de obiect presupune deja un exterior, o ieșire „în afară”. „Gândirea fenomenologică va ști ce este existența obiectivă [...] ea nu va ajunge la ideea de *conștiință impersonală*”²⁰, ci se va opri la cea de *eu transcendental*²¹. Gherea depășește barierele eului transcendental și orice

¹² Edmund Husserl, *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filozofie fenomenologică*, Humanitas, București, 2011, p. 18.

¹³ Nu voi merge în acest punct prea departe cu analiza lui Husserl și nici în următoarele puncte cu analiza lui Heidegger sau a lui Bergson, deoarece scopul eseului de față nu este confruntarea lui I.D. Gherea cu acei gânditori care au dat direcțiile principale ale acestei lucrări. Referirea ocazională la aceștia are ca unic scop înțelegerea mai aprofundată a construcției din *Eul și lumea*.

¹⁴ Ion Dobrogeanu-Gherea, *op. cit.*, p. 47.

¹⁵ *Ibidem*, p. 59.

¹⁶ *Ibidem*, p. 59.

¹⁷ Edmund Husserl, *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filozofie fenomenologică*, p. 187.

¹⁸ *Ibidem*, p. 556.

¹⁹ Ion Dobrogeanu-Gherea, *op. cit.*, p. 97.

²⁰ *Ibidem*, p. 61.

²¹ Vezi Ion Dobrogeanu-Gherea, *op. cit.*, p. 60.

noțiune de subiect, prin desființarea noțiunii de obiect, doar în relație cu care are sens să vorbim despre un subiect: „este evident că subiectul nu are sens decât opus obiectului.”²² Cum desființează Gherea acest „mit” al obiectului?

Acesta afirmă că, în primă instanță, nu există un obiect cu calități proprii, de sine stătătoare, ci doar fluxul meu de senzații, care se împarte pe mai multe paliere, corespunzătoare fiecărui organ senzorial: unul vizual, unul tactil, unul auditiv etc. Aceste paliere sunt *izolate* pentru ființa fictivă, ceea ce înseamnă că ea le poate distinge imediat și nu are tendința de a le uni într-un continuu spațial unic. Continuul spațial nu este originar, ci el apare abia printr-un „act de economie”: „datorită unității obiectului avem o singură substanță materială, în loc de a avea o substanță vizuală, una tactilă ș.a.m.d.”²³. Pentru ființa primitivă nu există, deci, obiectul în sensul nostru de obiect, ci doar continuuri senzoriale, numite de Gherea „obiecte” *primitive*. În timp ce obiectul simțului comun „posedă o durată proprie, al doilea [obiectul primitiv] are ca *loc temporal* doar conștiința impersonală.”²⁴ Mai exact, „roșul pe care-l percep este în durata mea conștientă în chip de *senzație*, dar în durata obiectului în chip de *calitate* a acestuia. Această jumătate obiectivă nu există în conștiința impersonală”²⁵. Obiectul simțului comun ia naștere în felul următor: eu calific senzațiile mele drept calități intrinseci obiectului și astfel le exteriorizez, fiind obligat mai apoi să le înscriu într-o durată exterioară inconștientă, într-un timp fictiv, exterior conștiinței mele. Astfel se produce, pe neobservate, un prim pas „în afară” al conștiinței.

În conștiința impersonală nu avem obiecte exterioare și calitățile acestora, ci doar senzațiile ființei primitive: „pentru ființa fictivă, nu ar exista lumea materială dincolo de senzații, ele formând întregul său univers.”²⁶ Ce ne face însă să unificăm continuurile senzoriale într-un singur continuu spațial? Gherea spune că există o analogie adâncă între „operația prin care spiritul strânge într-un singur continuu spațial diversele continuuri senzoriale, și operația prin care el identifică duratele multiple într-un «timp» unic.”²⁷ Pentru a vedea despre ce este vorba în privința acestei „adânci analogii”, trebuie să limpezim mai întâi înțelegerea noțiunii de durată.

3. DEZINTEGRAREA DURATEI IMEDIATE

În *Eul și lumea*, durata nu trebuie înțeleasă în sensul persistenței unei substanțe, ci în sensul fluxului interior al fiecărei conștiințe, aflat în continuă devenire: „Durata

²² *Ibidem*, p. 49.

²³ *Ibidem*, p. 224.

²⁴ *Ibidem*, p. 94.

²⁵ *Ibidem*, p. 94.

²⁶ *Ibidem*, p. 104.

²⁷ *Ibidem*, p. 119.

conștientă este seria succesivă a momentelor noastre conștiente²⁸. Această durată este un fapt primar al conștiinței. „Eliminând conștiința, s-ar părea că eliminăm ideea de durată.”²⁹ Durata are sens prin urmare doar în legătură cu o conștiință, ea fiind o succesiune de trăiri și de reprezentări. Gherea numește durata conștientă *imediată*, deoarece în această durată „celelalte durate se oglindesc (sau se elaborează)”³⁰. Asta înseamnă că celelalte durate, pe care noi le proiectăm asupra obiectelor și asupra celorlalți indivizi, sunt posibile, ca proiectate, *doar* prin mijlocirea duratei imediate. Această durată este, conform lui Gherea, singura *reală*, restul fiind fictive.

Prin actul de proiectare specific duratei imediate iau naștere, pe de-o parte, durata numită *timpul simțului comun*, „o durată a nimănui, impersonală, fictivă”³¹, și durata *inconștientă*, adică succesiunea de stări aparținând unui obiect material. Voi analiza în continuare aceste două durate, pentru a vedea cum sunt ele proiectate, de ce Gherea le numește *fictive* și ce rol atribuie acestor ficțiuni. Timpul „filiform”, cel pe care simțul comun îl consideră a fi timpul „real”, este acel timp „al tuturor”, acel timp public care asigură bunul-mers al societății. În cheie heideggeriană, am putea spune că este timpul ceasornicului. Gherea îl numește durata *nimănui*, ceea ce ne poate trimite la o frază din *Ființă și Timp*: „un om prezent «în timp» încetează să mai *existe* [...] tot ce cunoaște este timpul public, care, nivelat fiind, aparține fiecăruia, ceea ce înseamnă *nimănui*.”³² Timpul public este un timp accesibil tuturor și propriu nimănui. Timpul public este un timp creat printr-un act de *economie*, care asigură comunicarea și cooperarea într-o societate de indivizi. Bunul mers al acestei societăți se întemeiază însă pe spezele uitării sinelui propriu, iar în cazul lui Gherea, pe spezele uitării duratei proprii, căci pentru ființa fictivă nu exista noțiunea de sine, definitorie fiind poziția ei centrală în cadrul propriei lumi.

Durata inconștientă este cea pe care o atribuim obiectelor lipsite de viață, iar „rolul ei este de a mijloci legătura dintre duratele conștiente”³³. Obiectele însă nu pot deține în ele însele o durată, căci durata poate fi, cum spuneam mai sus, doar a unei conștiințe. Actul de a atribui obiectelor o durată proprie este complet nejustificat: „ai fost vreodată masă sau scaun, ai fost vreodată durată inconștientă, pentru a ști ce poate fi aceasta?”³⁴, ne întrebă Gherea. Însă, pentru simțul comun, această întrebare nu-și află rostul. „Vuietul unei cascade răsună fie că-l auzi, fie că nu, spune simțul comun. Totuși, acest vuiet este o calitate a duratei mele, o manieră de a dura. Ce rămâne din acest vuiet când nimeni nu-l aude? [...] *spiritul* îi atribuie această manieră de a dura. Căci în mod firesc se crede că vuietul însuși răsună exact cum îl aud eu.”³⁵ Trebuie deci să înțelegem că sunetul *ca atare* nu poate

²⁸ *Ibidem*, p. 23.

²⁹ *Ibidem*, p. 23.

³⁰ *Ibidem*, p. 46.

³¹ *Ibidem*, p. 32.

³² Martin Heidegger, *Ființă și timp*, p. 562.

³³ Viorel Cernica, *op. cit.*, p. 260.

³⁴ Ion Dobrogeanu-Gherea, *op. cit.*, p. 271.

³⁵ *Ibidem*, p. 217.

exista fără o conștiință care să-l audă, care să-i confere o curgere în timp. „Sunetul nu este adevărat [...] un sunet nu este decât sonoritate”³⁶, adică el nu poate deține durată în afara unei conștiințe, doar prin intermediul căreia putem vorbi despre o *curgere* a cascadei. Mai mult, sunetele pe care le percep succesiv nu se „așază” în durata mea precum o serie de sunete distincte, separate unele de altele, care nu se influențează reciproc, precum niște obiecte în spațiu: „Când sună noul ton, cel trecut nu a dispărut fără urmă, altfel am fi incapabili să observăm relațiile de succesiune ale tonurilor”³⁷. Conceperea sunetelor ca izolate, ca detașabile unele de altele, este rezultatul unei abstracțiuni, al unei dezintegrări a duratei.

Fluxul conștiinței proprii, adică durata imediată, este datul primar, care „conține tot ce pot cunoaște despre un obiect”³⁸. Că timpul nu poate fi o trăsătură a fenomenelor exterioare, știm deja de la Kant: „în sine, în afara subiectului, el [timpul] nu este nimic”³⁹, și „toate obiectele simțurilor sunt în timp [în cazul nostru, în durata imediată] și stau necesar în raporturi de timp”⁴⁰. Prima afirmație va trezi întotdeauna neîncredere simțului comun. Există un singur timp al lumii și acesta este timpul obiectiv, comun tuturor conștiințelor, va afirma el. Însă, precum orice ficțiune poate uneori să pară mai reală decât realul însuși, la fel ni se impune și realitatea acestui timp exterior duratelor conștiente.

În *Critică*, Kant atribuie timpului trei moduri: permanența, succesiunea și simultaneitatea⁴¹. Pentru durata imediată există una singură: succesiunea, aflată în contrast cu simultaneitatea caracteristică spațiului. Problema este că omul, nedispunând de o imagine vizuală a timpului, are tentația permanentă de a și-l reprezenta pe acesta pornind de la spațiu. Kant dă exemplul reprezentării timpului prin intermediul unei *linii*⁴². Consecința acestui mod de reprezentare este aceea că „din proprietățile acestei linii se deduc toate proprietățile timpului”⁴³. Timpul simțului comun este ilustrat poate cel mai bine prin această imagine a unei linii nesfârșite, imagine care naște o confuzie între noțiunile de simultaneitate și succesiune, simțul comun sfârșind prin a atribui simultaneitatea duratelor și succesiunea spațiului. În continuare, vom descrie tocmai acest proces de sincronizare a duratelor prin înscrierea lor într-un timp unic, în care ajung să își corespundă punct cu punct.

La finalul secțiunii trecute am adus în discuție analogia pe care o face Gherea între unificarea continuurilor senzoriale într-un continuu spațial și cea a identificării „violente” a duratelor într-un timp unic. Spuneam că continuul spațial este unul fictiv, imperceptibil, care unifică toate continuurile reale (senzorial, tactil etc):

³⁶ *Ibidem*, p. 239.

³⁷ Edmund Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Max Niemayer Verlag, Freiburg, 1928, p. 11.

³⁸ Ion Dobrogeanu-Gherea, *op. cit.*, p. 46.

³⁹ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura Univers Enciclopedic, București, A35/B51.

⁴⁰ *Ibidem*, A35/B51.

⁴¹ *Ibidem*, vezi A177/B220.

⁴² *Ibidem*, vezi B155.

⁴³ Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 146.

„Acest continuu fictiv ne va ajuta să gândim toate continuurile reale *deodată*”⁴⁴ și „fiecare punct al primului [al continuului fictiv] va simboliza toate punctele [continuurilor reale] care-i corespund”⁴⁵. Având în minte ceea ce am discutat mai sus legat de timpul „filiform”, analogia amintită devine vizibilă: la fel cum simțul comun unifică în continuul spațial fictiv toate continuurile senzoriale reale, la fel duratele individuale reale sunt identificate într-un continuu temporal fictiv, reprezentat sub forma unei linii continue. Timpul apare ca fiind compus din puncte, fiecare punct reprezentând momentul prezent, însă nu momentul prezent al unei singure conștiințe (vom vedea că nici despre așa ceva nu poate fi vorba), ci un moment prezent al *tuturor* conștiințelor. Însă „timpul prezent nu are o durată”⁴⁶. Prezentul „nu se poate extinde pe nicio durată de timp, fiindcă, dacă se prelungește această durată [prezentul], atunci ea se împarte în trecut și viitor”⁴⁷, pe care Gherea îi va numi „singurii cu adevărat reali”⁴⁸.

Durata poate prin urmare să aparțină doar trecutului și viitorului, iar momentul prezent este o pură abstracțiune. Mai mult, deși „putem vorbi despre simultaneitate și succesivitate doar în sânul *aceleiași* durate conștiente”⁴⁹, deoarece „datele conștiente nu se succed direct decât în sânul *aceleiași* durate”⁵⁰, simțul comun va efectua o operație de sincronizare violentă a duratelor, dezintegrându-le în momente și integrându-le ulterior acelei linii unice, pe care am identificat-o cu timpul impersonal.

Simțul comun va identifica duratele imediate, în mod real izolate precum niște monade, într-un timp unic, fictiv, unde granițele dintre duratele imediate se șterg, și va reuși acest lucru doar prin dezintegrarea duratelor imediate în *momente*. Despre cum această dezintegrare determină uitarea duratei înseși, vom discuta mai amănunțit în secțiunea care urmează. Pentru moment, să analizăm mai atent analogia dintre unificarea continuurilor senzoriale și unificarea duratelor imediate. Spațiul și timpul obiectiv sunt, după cum spuneam mai sus, pure ficțiuni, „violentări” ale realității conștiinței. În mod originar, „continuul senzorial este eterogen”⁵¹, deoarece senzațiile sunt întotdeauna distincte. Duratele imediate au de asemenea un conținut eterogen, iar curgerea lor continuă se opune oricărui act de diviziune și de măsurare. Pentru a măsura durata, ea trebuie să fie mai întâi supusă unui proces de dezintegrare în momente, acestea fiind, însă, doar niște *abstracțiuni*. Prin dezintegrarea duratelor în momente și prin sincronizarea lor ulterioară într-un continuu temporal fictiv, timpul însuși devine omogen, devine o „fantomă a spațiului”⁵².

⁴⁴ *Ibidem*, p. 119.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 119.

⁴⁶ Augustin, *Confesiuni*, Editura Humanitas, București, 2005, p. 413.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 408.

⁴⁸ Ion Dobrogeanu-Gherea, *op. cit.*, p. 147.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 179.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 179.

⁵¹ *Ibidem*, p. 120.

⁵² Henri Bergson, *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, Institutul European, Iași, 1998, p. 94.

Definiția dată de Gherea obiectului primitiv era aceasta: un conglomerat de senzații. Punctul spațial fictiv pe care îl identifică simțul comun ca aparținând unui obiect este, în realitate, format din percepția mea vizuală și percepția ta vizuală, care fie datorită luminii, fie datorită pozițiilor noastre diferite în spațiu, fie datorită constituției noastre diferite, diferă în mod incontestabil. Mai mult decât atât, nu putem vorbi despre percepții identice nici în cadrul aceleiași conștiințe: „orice conținut senzorial este eterogen”⁵³. Să analizăm, în continuare, conținutul unei unități temporale fictive: un minut cuprins între 11:06 și 11:07. Acest minut „conține un minut al durerii mele, al plăcerii tale etc.”⁵⁴. Și în acest caz avem de-a face cu două conținuturi eterogene. Dificultatea pe care o ridică conștientizarea acestui fapt este că apare „posibilitatea de a considera obiectul primitiv ca distinct de alt obiect primitiv”⁵⁵. Ne putem închipui schimbările produse în spațiul social, dacă toți am începe să considerăm obiectul pe care îl percepem ca distinct de același obiect, însă perceput de alt individ.

În acest punct intervine procesul interpretării de care vorbeam mai sus. „Percepțiile, deși rămân datele noastre conștiente, devin proprietățile obiectelor inconștiente [...] atributele spațiale ale obiectului sunt [de fapt] atribute senzoriale, mascate de interpretări complicate.”⁵⁶ În continuare, aceste atribute sunt proiectate pe o durată exterioară inconștientă, aparținând obiectului însuși. Ia naștere astfel un timp al obiectului, în care aceste atribute *durează*. Cum durează ele în afara conștiinței noastre, nu se știe. Cert este că durează. Posibilitatea recuperării duratei imediate, singura durată reală, presupune tocmai această „abținere de a interpreta datele conștiente ca desemnând obiecte”⁵⁷. Acest lucru echivalează însă cu o desființare a subiectului însuși, căci el se constituie doar în raport cu un obiect. „Dacă negăm existența unei realități exterioare, calitățile lumii exterioare se atașează eului ca atribute ale lui [...] când toate lucrurile au suferit aceeași soartă, subiectul, nemaivând oponent, trebuie să le urmeze în neant. Ele devin toate trecătoare, fenomene pure”⁵⁸, adică se reunesc în fluxul duratei imediate. Eul și lumea nu mai există. Ne-am întors la ființa fictivă.

Trebuie să reținem următorul lucru: doar ceea ce este omogen, adică ceea ce poate fi descompus în unități identice, poate fi măsurat. Dacă descompunem timpul în momente, în acum-uri nediferențiate, se naște iluzia că timpul poate fi numărat. Însă în manieră augustiniană, Gherea afirmă că „nu se pot trăi decât fragmente de durată mai mult sau mai puțin lungi, dar niciodată un *moment* adevărat [...] momentul este o creație a rațiunii. Or, prezentul este și el un moment, secțiunea dintre trecut și viitor, singurii cu adevărat reali.”⁵⁹ Prin asta, am ajuns la caracterizarea momentului

⁵³ Ion Dobrogeanu-Ghera, *op. cit.*, p. 120.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 38.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 180.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 183.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 63.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 51.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 147.

prezent. El este unitatea fictivă a continuului temporal fictiv care este timpul public sau obiectiv.

4. UITAREA DURATEI IMEDIATE

Secțiunea trecută a ilustrat modul în care are loc ieșirea „în afara” duratei imediate, prin proiectarea duratei proprii asupra unui obiect exterior și prin procesul dezintegrării duratei imediate, cauzate de înțelegerea eronată a timpului pornind de la spațiu. În această secțiune, vom tematiza însăși *uitarea* duratei, care se produce datorită necesității comunicării și colaborării cu ceilalți indivizi în spațiul social.

„La un moment dat, ființa fictivă poate alege între mai multe direcții. Ea va alege una, dar va rămâne conștientă că ar fi putut lua mai multe alte drumuri diferite. Ființa fictivă parvine să conceapă că același interval de durată ar putea conține elemente diferite. Ea ajunge să considere durata ca pe un *conținător* distinct de *conținutul* lui.”⁶⁰ Timpul suferă aici o scindare în timpul gol, un timp care cuprinde doar posibilități, și timpul real, trăit. Să luăm ca exemplu o *porțiune* a duratei mele imediate: ieri dimineată. „Dacă mi-aș fi petrecut dimineata la țară, aș fi văzut câmpii în loc să văd pereții camerei mele.”⁶¹ În acest punct trebuie remarcat următorul lucru: odată ce eu *izolez* o porțiune din durata mea imediată, eu introduc deja permanența în timp. „Să presupunem că ființa fictivă ia în considerare un interval determinat A din durata impersonală. Acest interval va rămâne etern *același*.”⁶² Acest interval identic cu sine este, la fel ca momentul, o simplă abstracțiune, deoarece un interval de timp nu poate, prin însăși esența lui, să rămână identic cu sine. Fluxul conștiinței se află în continuă devenire, și însăși raportarea la acel interval de timp (desemnat ca identic cu sine) nu este și nu poate fi niciodată aceeași. Acest interval din trecut va deveni mereu altul odată cu fiecare act de „prezentificare”.

Un timp exterior conștiinței imediate devine conceptibil doar prin analogia cu spațiul, fapt pe care am încercat să îl pun în lumină în secțiunea trecută. Ne pare că însuși raportul conținut-conținător este de origine spațială, și iată că următorul fragment ne confirmă bănuielile: „În ochii oamenilor, durata este un conținător detașabil de fluxul pe care îl conține. Ea formează un mediu omogen în care evenimentele psihice se aliniază ca niște obiecte în spațiu, în timp ce, în conștiința impersonală, durata nu se poate separa de conținutul ei”⁶³. Cum arată posibilitatea reversului acestei interpretări? „Dacă pentru câteva momente, izolăm spiritul nostru de influențele din afară, dacă nu ne mai gândim la obiectele materiale, atunci noi

⁶⁰ *Ibidem*, p. 143.

⁶¹ *Ibidem*, p. 42.

⁶² *Ibidem*, p. 156.

⁶³ *Ibidem*, p. 150.

nu mai măsurăm, nu mai numărăm și nu mai împărțim durata, ci o simțim *curgând*.⁶⁴ Această curgere este felul originar de a fi al duratei imediate. Timpul originar este timpul trăit ca o curgere infinită și indivizibilă.

Ființa fictivă ocupa, în viziunea lui Gherea, un loc central în universul său. În cadrul societății, deși „fiecare durată conștientă este centru, societatea impune un *punct de vedere fictiv*, din care toate duratele conștiente apar echivalente”⁶⁵. Uitarea duratei imediate se află în strânsă legătură cu uitarea acestei centralități. „Pe măsură ce condițiile vieții sociale se realizează mai complet, se accentuează mai mult și curentul ce poartă trăirile noastre de conștiință dinăuntru spre afară. Puțin câte puțin aceste stări se transformă în obiecte sau în lucruri. Ele nu se detașează numai unele de altele, dar de asemenea și *de noi*.”⁶⁶ Stările noastre însele au devenit ceva obiectual. „Percepțiile, senzațiile și ideile noastre se înfățișează sub un aspect net, precis, impersonal”⁶⁷, deoarece celălalt aspect, cel real, este prea „confuz, infinit, imobil și inexprimabil [...] limbajul nu l-ar putea sesiza fără a-i încremeni mobilitatea [...] fără a-l coborî în domeniul comun”⁶⁸. Spațiul social urmărește tocmai această înlăturare a confuzului, această limitare a infinitului din fiecare durată și această aducere a curgerii originare a duratei la stagnare. „Pe scurt, cuvântul cu contururi bine fixate, cuvântul brutal, care înmagazinează ceea ce este stabil, comun și în consecință impersonal în impresiile umanității, strivește sau cel puțin ascunde impresiile delicate și fugitive ale conștiinței individuale.”⁶⁹ Aceste impresii „delicate și fugitive”, cum le numește Bergson, sunt chiar nuanțele eului individual, cele care ne conturează ca indivizi și care sunt trădate în favoarea unei comunicări cu ceilalți, o comunicare care, în fapt, nu poate fi niciodată o comunicare reală, deoarece ea degradează, în chiar actul împărtășirii, conținutul împărtășit.

Uitarea duratei și a centralității proprii se datorează tendinței inerente către viața socială a ființei fictive, deci raportului cu *Celălalt*: „Pe măsură ce colaborarea cu celelalte ființe vii se perfecționa, fiecare trebuia nu numai să interpreteze actele corpului viu ca asociate unor fenomene conștiente, dar ea trebuia să încerce să se și pună în locul celeilalte. Astfel se schița *echivalența* principală a sinelui și a celorlalți.”⁷⁰ În acest punct devine vizibilă pierderea poziției *centrale* originare a ființei fictive, prin actul de echivalare a conștiințelor. Rezultatul acestei echivalări, a posibilității de „a mă plasa în locul *Celuilalt*”⁷¹, este faptul că „această diferență, cea mai adâncă care poate fi, aceea care separă conștiința dată *imediat* de conștiințele *induse*”⁷², dispare. Individul nu mai recunoaște durata imediată proprie ca timp originar.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 149.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 234.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 150.

⁶⁷ Henri Bergson, *op. cit.*, p. 114.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 114.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 114.

⁷⁰ Ion Dobrogeanu-Gherea, *op. cit.*, p. 158.

⁷¹ *Vezi* Ion Dobrogeanu-Gherea, *op. cit.*, p. 274.

⁷² *Ibidem*, p. 159.

Duratele celorlalți sunt însă durate *induse*, deoarece le proiectez prin analogie⁷³ cu propria mea conștiință, neavând acces la durata proprie a *Celuiilalt* ca atare. La fel cum proiectez durata proprie asupra unui obiect neînsuflețit, la fel procedez și cu duratele conștiente ale celorlalți, cu diferența că acest act „este un pas justificat, deoarece durata imediată „se poate transpune în fiecare dintre celelalte”⁷⁴. Aici, Gherea adoptă o poziție diferită de Husserl. În proiectarea unei alte durate conștiente, deci în apariția *Celuiilalt* ca atare, Gherea nu vede un fapt pozitiv, anume consolidarea eului ca eu, ci unul negativ, anume faptul că se pierde din vedere durata proprie. În vreme ce Husserl susține că „unde niciun «tu» nu a fost constituit, nu există niciun «eu» care să îi stea în opoziție”⁷⁵, Gherea pare să interpreteze intersubiectivitatea ca „semn al unei adaptări absolute a individului în societate, o adaptare care anulează individualitatea”⁷⁶.

În *Meditațiile Carteziene*, Husserl descrie modul în care eu, ca individ, „îi experimentez [pe ceilalți] ca ființe care stăpânesc psihic peste corpurile lor naturale [...] ca subiecte care mă experimentează, de asemenea, pe mine însumi”⁷⁷. Prin urmare, odată ce îi consider pe ceilalți indivizi ca având durate imediate proprii, eu îmi pierd automat poziția centrală în existența mea: „În acest continuu nu mai există centru, altfel ar exista tot atâtea centre câte ființe conștiente sunt.”⁷⁸ Eu încep să mă văd așa cum mă văd ceilalți, adică încep să mă privesc din exterior. Apariția *Celuiilalt* în conștiința mea, ca deținând o durată proprie, echivalează cu o *înstrăinare de sine*: „nu mai știu ce «mă» distinge în mod esențial de o altă ființă conștientă”⁷⁹. Echivalența cu *Ceilalți* mă transformă într-o ființă impersonală, care însă, spre deosebire de ființa fictivă, nu mai ocupă un loc central în existența sa.

Pierderea „centra-lității” ființei fictive, faptul că nu se mai află în centrul lumii sale, ci se privește ca pe o unitate indistinctă de alte unități, se reflectă și în perceperea duratei imediate. Ea nu mai cuprinde totul, deoarece individul se simte el însuși cuprins într-un timp și un spațiu obiectiv, *laolaltă* cu Ceilalți: „omul [...] din întreg devine parte”⁸⁰.

În continuarea analizei pe care Husserl o face în *Idei I* relației cogitoului cu lumea sa înconjurătoare naturală, acesta afirmă: „Toate aceste constatări, valabile cu privire la mine însumi, sunt, după cum știu, de asemenea valabile și cu privire la toți ceilalți oameni, pe care îi regăsesc ca prezenți în lumea mea înconjurătoare”⁸¹.

⁷³ *Ibidem*, p. 285.

⁷⁴ Viorel Cernica, *op. cit.*, p. 285.

⁷⁵ Edmund Husserl, *Conferințe pariziene*, Editura Paideia, București, 1999, p. 243.

⁷⁶ Viorel Cernica, *op. cit.*, p. 285.

⁷⁷ Edmund Husserl, *Meditații carteziene*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 125.

⁷⁸ Ion Dobrogeanu-Gherea, *op. cit.*, p. 220.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 161.

⁸⁰ Viorel Cernica, *op. cit.*, p. 293.

⁸¹ Edmund Husserl, *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filozofie fenomenologică*, p. 115.

Deși percepem, vedem, auzim și simțim în mod diferit, „poziționăm împreună cu ei o realitate spațial-temporală obiectivă”⁸². Spațiul și timpul obiectiv devin o „trăsătură de unire între duratele conștiente”⁸³, de unde rezultă că „realitatea” spațiului și a timpului este, de fapt, de natură socială: „atât timp cât nu s-a conceput pluralitatea duratelor conștiente, materia și spațiul nu au de îndeplinit niciun rol”⁸⁴. Cooperarea cu *Ceilalți* este cea care presupune o realitate spațial-temporală comună, obiectivă. Dacă am considera un individ izolat, în afara unei societăți (sau „înaintea” unei societăți, cum e cazul ființei fictive), noțiuni precum „spațiu obiectiv”, „timp obiectiv” sau chiar cea de „obiect” nu ar avea niciun rol.

„Pentru ca spiritul să poată proiecta în afara sa un obiect, trebuie ca acesta să fie comun tuturor ființelor conștiente. Obiectivitatea lumii sensibile este de natură socială.”⁸⁵ Obiectul primitiv, acel conglomerat de senzații eterogene, nu se poate integra în obiectivitatea spațiului. Odată ce eu proiectez un obiect în afara mea, e necesar ca el să fie comun tuturor ființelor conștiente, altfel își pierde statutul de obiect și devine o simplă halucinație. Dacă rămânem la nivelul continuurilor senzoriale, singurele reale, comunicarea cu ceilalți este afectată. „Misiunea obiectivului este de a fi comun conștiințelor în scopul de a le racorda între ele.”⁸⁶

„Succesul și utilitatea «obiectului material», a «eului», a «timpului», a «spațiului» sunt neîntrecute printre ficțiuni.”⁸⁷ Succesul și utilitatea nu țin însă de domeniul metafizicii, căci ea este exercițiul individului solitar: „spiritul colectiv urmărea exclusiv scopuri practice, în timp ce spiritul filosofic individual nu vrea să afle decât adevărul.”⁸⁸ Știința face constant corectări în ceea ce privește afirmațiile sale⁸⁹, iar noi simțim adesea că ceva nu este în regulă cu modul nostru obișnuit de a percepe lumea. Suntem însă „în așa măsură ființe sociale că cu greu ne mai reprezentăm originaritatea ireductibilă a unei durate conștiente”⁹⁰. Posibilitatea recuperării duratei imediate presupune un mers-înapoi pe scara interpretării, ale cărei „trepte sunt, în fapt, experiențe care transformă ființa fictivă în ființă socială”⁹¹.

Lucrarea lui Gherea, ce poate părea la prima vedere doar un experiment filosofic creativ, ne pune în fața unei realități adânci: durata noastră imediată este timpul originar și ea cuprinde totul. Însă „crearea eului și a lumii de către conștiința impersonală este însoțită de orbirea progresivă a acesteia. Ea ajunge până acolo încât nu-și mai recunoaște opera, nu mai știe de contradicțiile proprii realității

⁸² *Ibidem*, p. 115.

⁸³ Ion Dobrogeanu-Gherea, *op. cit.*, p. 222.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 271.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 198.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 235.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 187–188.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 288.

⁸⁹ Vezi Ion Dobrogeanu-Gherea, *op. cit.*, p. 249 (discuția despre fizica cuantică).

⁹⁰ *Ibidem*, p. 263.

⁹¹ Viorel Cernica, *op. cit.*, p. 259.

materiale.”⁹² Am adus în discuție, la începutul lucrării, o contradicție a simțului comun: „pe de-o parte, ea [inteligenta] amestecă toate duratele particulare reale în durata fictivă pentru a le face concomitente; pe de altă parte nu se poate împiedica să le considere ca distincte”⁹³. În spațiul social, noi ne considerăm în continuare distincți unii de alții, însă nu în virtutea duratei noastre *imediate*. Deși conștiința proprie considerată ca impersonală ne pare a fi o absurditate, nu avem nicio reținere în a dizolva durata proprie într-un timp impersonal.

Pentru că am ajuns la finalul lucrării, putem pune următoarea întrebare. Având în vedere că ideile principale din *Eul și lumea* se regăsesc și în alte lucrări, aparținând lui Bergson sau Husserl, mai este această lucrare o lectură necesară? Ce aduce ea nou? „Lucrarea *Eul și lumea* are mai întâi o valoare metodologică. Această valoare este legată de calea construcției eului în lume.”⁹⁴

Gherea a reușit în *Eul și lumea* să schițeze un drum. Mai bine spus, Gherea ne-a așezat pe acest drum. Acest drum este, poate, imposibil de parcurs până la capăt, căci el duce la anihilarea eului, la o stare anterioară eului și lumii. Dar nu anihilarea eului este ceea ce a așezat Gherea pentru noi la capătul acestui drum, ci recuperarea ființei proprii, posibilă doar prin recuperarea duratei imediate.

5. CONCLUZII

Este posibil un revers al uitării imediate, al acestei orbiri progresive? Exercițiul fenomenologic de tipul celui din *Eul și lumea* oferă o posibilă soluție. „Sensul metodologic al descrierii fenomenologice este *explicitarea*”⁹⁵, deci ajungerea la acel explicit considerat inutil de simțul comun. Fenomenologia presupune un ochi larg deschis către experiență, către adevărul în care ne aflăm deja situați, deoarece „*nu* experiența ne învață să unificăm continuurile senzoriale într-unul spațial, ci actul de economie”⁹⁶.

„Evoluția [...] ființei fictive este de o simetrie impresionantă. La început, totul se petrece într-o durată unică și impersonală trăită de conștiința ființei fictive. La sfârșit, totul se află de asemenea într-o durată unică și impersonală, care este timpul simțului comun. S-ar zice că o nostalgie inconștientă ne atrage spre paradisul rațional pierdut.”⁹⁷ Însă, cum spuneam și mai înainte, ființa fictivă și-a pierdut centralitatea. Ea nu mai este timpul însuși, ci este „în timp”, iar, împrumutând vorba lui Heidegger, „un om prezent «în timp» încetează să mai existe”⁹⁸.

⁹² Viorel Cernica, *op. cit.*, p. 295.

⁹³ Ion Dobrogeanu-Gherea, *op. cit.*, p. 244.

⁹⁴ Viorel Cernica, *op. cit.*, p. 294.

⁹⁵ Martin Heidegger, *Ființă și timp*, p. 49

⁹⁶ Ion Dobrogeanu-Gherea, *op. cit.*, p. 118.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 245.

⁹⁸ Martin Heidegger, *Ființă și timp*, p. 562.

BIBLIOGRAFIE

- Augustin, *Confesiuni*, Editura Humanitas, București, 2005.
- Bergson, Henri, *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, Institutul European, Iași, 1998.
- Cernica, Viorel, *Exerciții fenomenologice asupra filosofiei interbelice românești*, Editura Mihai Dascal Editor, București, 1999.
- Dobrogeanu-Gherea, Ion, *Eul și lumea*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984.
- Heidegger, Martin, *Ființă și timp*, Editura Humanitas, București, 2002.
- Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1991.
- Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.
- Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen 2*, Springer, New York, 1984.
- Husserl, Edmund, *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filozofie fenomenologică*, Humanitas, București, 2011.
- Husserl, Edmund, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Max Niemayer Verlag, Freiburg, 1928.
- Husserl, Edmund, *Conferințe pariziene*, Editura Paideia, București, 1999.
- Husserl, Edmund, *Meditații carteziene*, Editura Humanitas, București, 1994.
- Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, Editura Univers Enciclopedic, București.