

Reprezentare canonică și reprezentare excentrică a timpului. Emil Cioran

Canonical and Eccentric Representations of Time.

Emil Cioran

(Abstract)

The various representations of time, such as the chronological *vs.* the kairical (from the Greek term *kairós*), or the historical *vs.* the eschatological, set up real alternatives – that is, cross-roads, where both paths are present at the same time. These different representations, although rival, do not exclude one another. Some socio-cultural spaces seem to have developed a preference for such alternative views – just as those authors who are particularly sensitive to the historical situation of „the other” have.

The essay consists of three sections. The first one is about (1) certain authors’ predisposition towards alternative views and (2) a radical meaning of the term «alternative». The second refers to some major representations of time, of which four are discussed in detail: (3) the chronological and the kairical, (4) the historical and the cyclical. The last section is an illustration of such perceptions of time, with reference to Cioran’s books – especially *La Chute dans le temps*, 1964: (5) from the concept of an „alternative” to a skeptic’s confession; (6) traces of an eccentric eschatology; (7) an inaugural moment: „falling in time”; (8) the deeply affected temporal order; (9) the radical kind of „fall”; (10) a twofold mode of being: within and out of history; (11) the signs of a late gnosis. The eschatological view is obvious in Cioran, only it is a different kind of eschatology than both the patristic, and the modern (deeply secularized) ones.

1. Despre dispoziția pentru viziuni alternative

Aș dori să spun mai întâi că aici, în această zonă relativ nesigură a Europei, identitatea culturală s-a afirmat mai curând ca reacție decât ca operă de primă instanță. Ea reprezintă de regulă un răspuns în fața celuilalt, un mod de apărare sau chiar de compensație istorică. Altfel spus, tinde să ia mai curând forma pasiunii decât pe cea a acțiunii. Se afirmă, în consecință, ca element al unei confruntări simbolice sau al unei dispute. Faptul din urmă se întâmplă ca și când ceea ce ne este propriu ar avea

un caracter mai curând recesiv (Mircea Florian), probabil de aceea se anunță uneori cu o forță de-a dreptul nefirească¹.

¹ Paginile de început reiau, cu unele modificări importante, primul fragment din articolul *Disponibilitatea pentru interpretări alternative*, publicat în *Anale*, secțiunea *Filosofie*, tomul XLIX, Iași, 2002, pp. 117-139. Varianta inițială, cu același titlu, se află cuprinsă în volumul *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Iași, Polirom, 1997, pp. 127-131. Ea își află unele ilustrări mai extinse în alte secțiuni din aceeași scriere: *Fenomenul Nae Ionescu. O problemă de percepție* (mai ales pp. 88-99), *Între Kant și patristica Răsăritului* (pp. 108-110, cu referire la Blaga), *Despre posibilitatea unei alternative la tradiția kantiană* (pp. 138-141, cu referire la Antoniaade, Rădulescu-Motru și Blaga), *Percepție de sine și hermeneutică. Mircea Eliade* (pp. 239-259).

Această simplă constatare, ea însăși reacția unuia dintre noi, ar trebui într-un fel sau altul justificată. Nu o voi face totuși, întrucât a căuta să enunți sentențios ce înseamnă în ea însăși identitatea mentală a unor comunități este un lucru oricând discutabil. Mai potrivit ar fi să vedem în ce fel a fost ilustrat aici un posibil model cultural, cum a fost el înțeles în timp și dacă prezența a ceva cu totul străin s-a înscris firesc în economia sa. Ultimul aspect contează destul de mult acum. Așa cum s-a spus, față de perspectiva a ceea ce este mereu egal cu sine (perspectiva lui *idem*, după Paul Ricoeur), ar putea să conducă mult mai departe cea care indică în timp o diferență față de sine, perspectiva lui *ipse* (Sorin Alexandrescu)². Nu va fi vorba, prin urmare, de constituirea unei identități în genere, ci de un anume mod al ei, sensibil și polemic în timp.

Cred că am putea înțelege mai bine faptul în discuție dacă nu am ignora ceea ce Hegel a văzut în felul luptei pentru recunoaștere la care aderă orice conștiință de sine. În definitiv, conștiința identității presupune întotdeauna o confruntare viguroasă cu sine și cu celălalt, iar vigoarea în timp i-o asigură exact cei care se dovedesc apti să se deschidă cu totul unor medii simbolice diferite, chiar străine. Căci abia recunoașterea justă și sinceră a elementului străin legitimează în timp răspunsul propriu.

Tocmai acest lucru am căutat să-l aduc în atenție altădată, vorbind despre nevoia de a face loc punctului de vedere străin în gândirea și în percepția proprie. Adică de a-ți privi la un moment dat formele proprii de expresie și comunitatea din care faci parte ca și cum ți-ar fi străine, atât cât e posibil acest lucru. Spuneam

atunci că în această zonă mentală de care noi ținem se face prezentă o anumită dispoziție pentru viziuni alternative. Aveam în vedere acele teorii care propun alte explicații sau alte valori decât cele consacrate în filosofia occidentală, fără a le exclude în vreun fel pe acestea din urmă. În definitiv, teoriile alternative apar în felul unor replici cu miză serioasă: ele propun modele diferite de înțelegere, a căror eficiență poate să devină comparabilă cu a celor deja impuse. De exemplu, Blaga argumentează în aproape toate scrierile sale că alături de logica analitică sau aristotelică urmează a fi luată în serios și o altă logică, ce acceptă paradoxul și antinomia, formula dogmei în ultimă instanță. Ea ar deschide împreună cu cea analitică o adevărată bifurcație, o cale dublă și complementară a înțelegerii, fără a se ajunge neapărat la un conflict insolubil între ele. Cu fiecare din direcțiile urmate se face prezentă de fapt o față distinctă a lumii în care ne situăm. Blaga va spune la un moment dat că filosofia kantiană, cu doctrina categoriilor care-i este proprie, oferă o explicație adecvată fenomenului cunoașterii și probabil multor altor fenomene, nu însă și faptului de creație. De aceea, logica respectivă ar trebui să fie dublată de o alta diferită, aptă să înțeleagă procesul de creație și datele de limită ale vieții spirituale. Paginile unor autori ca Origen și Dionisie, Pascal și Kierkegaard, invocați în *Eonul dogmatic*, tind să descrie logica paradoxală – și în acest sens dogmatică – asupra căreia va medita Blaga însuși. Nu doresc acum să spun că problema ridicată de autorul în discuție a fost rezolvată deja, sau că ar impune lumii de astăzi o grabnică validare a ei, ci doar că felul în care a fost ea formulată generează o alternativă reală.

Gândirea este nevoită uneori să accepte o anumită concurență a căilor urmate, fără excluderea unora de către

² Cf. Sorin Alexandrescu, *Identitate în ruptură. Mentalități românești postbelice*, Editura Univers, București, 2000, pp. 8-9.

altele. Faptul din urmă – a nu exclude oricum calea concurentă – e însoțit de mari dificultăți. Ni se aduc astfel în atenție experiențe simbolice mult diferite de cele legitimate în alte spații culturale. Și sunt preconizate, cu privire la ele, noi concepte sau metode, așa cum aflăm și la Mircea Vulcănescu (în *Logos și eros*) sau la Mircea Florian (vorbind despre structura de tip recesiv a unor fenomene), la Eliade (dubla lectură a oricărui fenomen, istorică și religioasă). Sau chiar în scrierile unui logician ca Petre Botezatu, cel care a propus o altă topografie a logicii – pe care a numit-o „logică naturală” – și un nou mod de a înțelege operațiile gândirii.

Este posibil ca disponibilitatea unor interpreți pentru viziuni alternative să fie un fel de șansă pe care ei și-o acordă singuri în fața unor situații istorice nu întotdeauna convenabile.

2. Un înțeles radical al termenului „alternativă”

Cel care spune, cum am văzut mai sus, că logica aristotelică poate fi dublată de o alta, antinomică, nu are în vedere cu aceasta o încălcare premeditată a unor principii logice (de exemplu, principiul non-contradicției sau cel al tertului exclus). Nici nu e posibil așa ceva în exercițiul obișnuit al gândirii. Ci are în vedere doar accesarea posibilă într-un alt plan al înțelegerii, acolo unde principiile respective nu mai funcționează exact așa cum le formulăm noi în mod obișnuit. Cum își dă seama oricine, delimitarea logică nu epuizează spațiul de comprehensiune propriu omului. Acest spațiu este mult mai larg și, cel mai adesea, activ la niveluri mult diferite unele de altele. Cu alte cuvinte, gândirea depășește potențial – cel puțin în acest chip – ceea ce ea formulează într-un

anume fel. Ea are posibilitatea să încalce ceea ce singură formulează. Sau ceea ce ea singură aproximează în timp. Procedând astfel, nu se contrazice neapărat pe sine. În fond, gândirea poate să încalce un anume mod al unei reguli logice. Nu înseamnă, astfel, că ea încalcă acea regulă în genere. Gândirea poate să depășească ceea ce ea singură formulează. Firește, nu are cum să depășească acele presupuziții sau credințe pe fondul cărora lucrează continuu. Tot ce poate fi formulat logic poate fi și încălcat. Probabil că ultimul cuvânt folosit nu este aici cel mai potrivit. Dar, cum am văzut, acest lucru nu este valabil și cu privire la datele de fond ale gândirii, indiferent cum le numim pe acestea. Când gândirea încalcă anumite reguli logice, ea nu face decât să atingă limitele lor de valabilitate. Și face acest lucru nu suspendându-se pe sine în eter, ci coborând la un alt nivel de comprehensiune.

Să ne amintim că Ștefan Lupașcu susține cu destule argumente valabilitatea unui principiu neclasic, cel al tertului inclus, mai ales atunci când caută să descrie lumea psihomentală sau cea microfizică³. Despre acest principiu va vorbi explicit după 1951, ceea ce va trezi multe nedumeriri și rezerve în mediile academice franceze. Inițial a fost suspectat pentru ideile sale excentrice sau bizare, mai târziu însă va fi invocat în discuțiile despre multiplele niveluri ale realității sau despre formele neclasice ale logicii. Ce anume aș reține din ceea ce spune Lupașcu? Atunci când doi termeni compun o opoziție, de exemplu omogen/eterogen, actual/poten-

³ Cf. *Logique et contradiction*, PUF, Paris, 1947, pp. 27-28, unde vorbește de caracterul ireductibil al contradicției, aceasta putând fi într-o privință diminuată, dar nicidecum eliminată logic; *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie. Prolegomènes à une science de la contradiction*, Herman et C-ie, Paris, 1951; *Les trois matières*, Julliard, Paris, 1960; *La tragédie de l'énergie. Philosophie et sciences du XX-e siècle*, Casterman, Paris, 1970.

țial, nici unul dintre ei nu ajunge să definească singur o anume realitate. Fiecare suportă un gen de parțialitate în ceea ce singur indică. Și atunci poate fi regăsit, oricât de precar, în zona de dominare a celuilalt. Ceea ce înseamnă că acești termeni, cu parțialitatea și convența lor, fac loc unui al treilea. Or, exact acesta din urmă numește elementul pe care ei se sprijină sau la care trimit constant. În acest fel aș prelua acum ideea că al treilea termen este inclus: el se află deja acolo, doar că în alt mod sau la alt nivel decât ceilalți doi termeni care asigură relația de opoziție. Lupașcu identifică un singur element ce s-ar sustrage acestui mod de exprimare logică: afectivitatea ca atare. Doar despre aceasta s-ar putea spune că *este ceea ce este*. Așadar, doar afectivitatea reface tautologia proprie ființei ca atare⁴. Ea singură ar face vizibile însemnele transcendenței: inepuizabilă, saturată sau chiar excesivă, transgresând unele operații ale gândirii, asemeni unei materii originare sau indefinite. Firește, nu este ușor de acceptat ideea că o astfel de realitate, cu privire la care se poate formula un enunț metafizic, apare ca suficientă sieși. Iar enunțul în cauză, „ceva este ceea ce este”, dincolo de aparența sa ludică sau tautologică, reușește totuși să aducă în același loc al gândirii două surse complet diferite, una testamentară (*Ieșirea*, III, 14) și o alta aristotelică (*Metafizica*, IV, 1, 1003 a). Ceea ce Lupașcu spune despre afectivitate nu privește însă doar acest act intențional. În definitiv, fluxul trăirii expune o viață unitară și deopotrivă excesivă cu fiecare act în parte, chiar și atunci când intervin unele sciziuni profunde sau dramatice.

Termenul acum în atenție, anume „alternativă”, îl poți întâlni cu două înțelesuri mai frecvente. Pe de o parte, el numește „posibilitatea de a alege între două lucruri, două căi, două soluții etc.”;

pe de altă parte, semnifică „succesiunea a două lucruri care vin pe rând”⁵. Adică o variantă posibilă, o cale diferită față de cele cunoscute deja. Însă ambele înțelesuri de mai sus pot să conducă, din păcate, la multe confuzii. Cel din urmă, de pildă, se substituie pe nesimțite unui alt termen, „alternanță”, cu aceeași rădăcină. Tocmai acesta indică de fapt o „schimbare care se petrece alternativ, rând pe rând”, adică simpla alternare a unor date. De exemplu, când Robert Blanché vorbește de logici alternative (în *Logique et son histoire d'Aristote à Russell*, 1971), el se referă exact la cele care și-au propus să înlocuiască logica clasică, fie ele polivalente, paraconsistente sau de alt gen. Doar că acest înțeles al cuvântului este acum impropriu, căci numește de fapt o alternanță în timp și nu o alternativă. La fel se întâmplă și atunci când prin alternativă se înțelege doar o variantă la situația dată – și nu situația creată de ambele variante, cu disputa lor reală. Paul B. Armstrong discută, într-un articol, despre modurile rivale de interpretare. Observă bine cum acestea stau în dependență de orizontul și viața unor presupozii. Căci „fiecare deține o metafizică diferită, un set diferit de credințe care îi formează punctul de plecare și definesc pozițiile sale în câmpul hermeneuticii”. Când diferența lor derivă din cea a unor asumții diferite, rivalitatea lor devine tare, potențată. Altfel, ea rămâne slabă. „A îmbrățișa un tip de interpretare înseamnă a

⁵ *Dicționar de neologisme*, 1978, p. 50. Exemplul ce urmează este elocvent: „schimbare a sunetelor unui cuvânt sau a cuvintelor aparținând unei familii, cu ajutorul căreia se marchează diferența dintre formele gramaticale sau dintre derivate și cuvântul de bază”. Din aceeași familie semantică, sunt amintiți și alți termeni: *alternare* (de exemplu, în biologie, alternare de generații, adică „succesiune regulată a unei generații sexuate cu alta asexuată”); *alternativ* (curent electric alternativ, al cărui sens variază periodic în același circuit); *alternor*, *alterniflor* etc.

⁴ Cf. *Logique et contradiction*, p. 128.

face un salt în credință, acceptând un set de credințe și respingând altele”⁶. Fiecare rival în interpretare anunță pur și simplu o alternativă. Ideea din urmă poate fi ușor acceptată, doar că ea ocultează o situație care nu este totuși prea greu de întâlnit. Anume, acea situație în care interpretul acceptă două metafizici diferite, sau două tradiții distincte de înțelegere. Firește, nu le asumă întocmai, ca și cum ar fi doar distincte sau doar străine una celeilalte. Ci explorează punctele lor de întâlnire, unele analogii și rădăcini comune. Procedează ca și cum ar fi sigur de o complicitate nevăzută a lor, ceea ce timpul suportă mult mai ușor decât ne imaginăm. Nu cumva astfel se nasc interpretările noi și cu adevărat eficiente atunci când toate celelalte obosesc ?

Mai potrivit ar fi, cred, pentru ceea ce discut aici un înțeles cu adevărat radical al termenului „alternativă”, anume însăși coprezența a două căi sau variante diferite. În fond, poți să alegi între două căi sau variante doar atunci când ambele sunt posibile, când ambele comportă o formă de valabilitate. Iar alegând una dintre ele, nu urmează că este definitiv exclusă cealaltă: ea încă rămâne valabilă, cel puțin într-un plan de fond sau în unul intențional. Așadar, alternativa numește înainte de toate o bifurcație, o profundă dedublare a înțelegerii noastre. Și deopotrivă a sensibilității, a relației cu lumea sensibilă. Probabil nu întâmplător Ilya Prigogine distinge între timpul succesiv sau ireversibil, cel ritmat și timpul care se bifurcă. Este vorba de coprezența unor atitudini ce anunță diferențe radicale chiar și atunci când au aceleași rădăcini. Ele pot lua, de exemplu, forma a două logici concurente, chiar dacă inegale sub aspectul eficienței lor. În ultimă instanță, exprimă moduri distincte dar non-separabile de situare în lume. Prefer, așadar, pentru acest termen un înțeles

puțin mai dramatic, adică unul ce reține ideea de confruntare sau dispută, așa cum apare ea într-un scenariu dramaturgic.

Mă bucur să observ că Sorin Alexandrescu folosește un înțeles asemănător al termenului în discuție, atunci când vorbește despre cultura de interferență ce ne-ar fi proprie. „Dacă marginalitatea are ca termen de referință un singur centru, interferența uzează nu numai de (cel puțin) două centre, ci și de o dinamică proprie. Într-adevăr, interferența nu poate fi redusă la o dublă marginalitate, ea presupune un conflict adesea violent între mai multe seturi de norme provenite din respectivele centre, o identitate de sine tragică, bazată pe dileme profunde, strategii proprii de succes, de atac și contraatac, o tematică locală și un rezervor de valori și idei alternative, ca și o creativitate energică, gata de a se avânta pe marile scene ale îndepărtatelor centre”⁷. Nu rezultă din cele spuse mai sus că figura alternativei ar fi absentă în alte orizonturi mentale, de exemplu în cel occidental sau în cel sud-american⁸. Iar simpla invocare a unor nume nu e niciodată suficientă prin ea însăși pentru a susține o idee. Există destule cazuri, în istoria acestei culturi, care pot să contrazică ideea de mai sus, dar voi ignora acum prezența lor.

⁷ Cf. *Identitate în ruptură. Mentalități românești postbelice*, ed. cit., p. 12. A se vedea și pp. 28, 267.

⁸ Există autori care au susținut cu destule argumente posibilitatea comunicării între spații culturale străine și complementare, așa cum a făcut, de exemplu, Erwin Schrödinger. Alții, precum North Alfred Whitehead, anunță o alternativă internă Occidentului însuși, situând față în față gândirea ce operează în termeni de substanță și cea care operează în termeni de relație sau de proces (*Process and Reality*, 1929). Paul Ricoeur, cum știm, are în vedere conflictul unor interpretări ce vizează surse și finalități diferite. La fel și Wayne Booth, vorbind despre pluralismul interpretărilor (*Critical Understanding. The Powers and Limits of Pluralism*, 1979). Exemple, în această privință, există suficiente.

⁶ Cf. *The conflict of interpretations and the limits of pluralism*, in PMLA, vol. 98, no. 3, 1983, pp. 342-344.

3. Cronologie și clipă decisivă (*chrónos & kairós*)

Este vorba, pentru început, de câteva perspective ce par să fi devenit dominante sau canonice pentru omul european în ceea ce privește experiența temporalității. Le spun canonice întrucât ele par să urmeze o regulă deja acceptată (cum știm, grecescul *kanón* numește, înainte de toate, regula ce asigură unui fenomen forță și uniformitate; de unde, *kanonikós*, ceea ce ajunge uniform, adus într-o ordine eficientă). Față de acestea, cum vom vedea, experiența pe care o descrie Cioran este cu adevărat excentrică. Adică este situată la distanță de ceea ce, în sfera ideilor și a sensibilității, ocupă centrul lor simbolic pentru un timp.

Se pot ușor delimita, în istoria spirituală a omului european, două moduri distincte de a percepe timpul și totodată de a-l înțelege⁹. Unul din ele îl aflăm în reprezentarea timpului ca succesiune de momente sau de acum-uri. Este ceea ce descrie Aristotel în *Fiziica*, 219 b, folosind în acest sens termenul *chrónos*¹⁰. Există destule semne că această reprezentare, cronologică în sens propriu, ar fi devenit dominantă în conștiința europeană târzie. Pot fi invocate în acest sens comentariile care însoțesc opera aristotelică în Evul

Mediu, deopotrivă scrierile lui Augustin, Thoma și Descartes, Leibniz și Kant, Husserl și alții. Fiecare din ei caută să exprime metafizic și să pună în discuție ceea ce devenise în comunitatea lor de viață un reflex mental cotidian. Căci este evidentă, din partea lor, dorința de a regândi această reprezentare a timpului, indiferent în ce măsură ei reușesc sau nu să-i afecteze puterea de dominare. Să adăugăm, în treacăt, că modul în care gândește Augustin cu privire la temporalitate este greu de cuprins într-o singură paradigmă mentală sau într-o singură tradiție. La fel și în cazul altor autori, cum sunt Aristotel și Plotin. Sau chiar Bergson, influențat mai curând de Plotin decât de autorii moderni care consacră această reprezentare cronologică a procesiunii și trecerii.

Dar să revin la înțelesul de mai sus al temporalității. Cei care-l socotesc a fi cu adevărat elementar ne spun că abia plecând de la acesta devin posibile și alte reprezentări, derivate: timpul ciclic și timpul linear, timpul egal cu sine și timpul evolutiv etc. Pentru unii interpreți, imaginea succesiunii pare să țină de o înțelegere comună sau vulgară a timpului. Căci ar fi vorba de ceea ce omul resimte în mod absolut obișnuit: simpla mișcare a unor momente ce vin dinspre viitor și se pierd în trecut¹¹.

⁹ Voi urma, în delimitarea acestor moduri, sugestiile lui Kierkegaard din *Fărăme filosofice și Conceptul de angoasă*, ambele publicate în același an, 1844, cât și cele ale lui Heidegger din *Ființă și timp* (§§ 68, 80-81), sau din prelegerile ținute în semestrul de iarnă, 1929-1930, intitulat *Concepte fundamentale ale metafizicii*, cu o referință importantă la Kierkegaard și înțelesul pe care acesta îl dă clipei.

¹⁰ "Într-adevăr, timpul este numărul mișcării, după anterior și posterior" (219 b, traducere de N. I. Barbu, 1966). În *Ființă și timp*, § 81, aflăm o traducere oarecum diferită a aceluiași enunț: "Căci timpul este ceea ce este numărat în mișcarea ce are loc în orizontul anteriorului și ulteriorului" (transpunere în limba română de Gabriel Liuceanu și Cătălin Cioabă, 2003).

¹¹ Cf. *Ființă și timp*, § 81: "Și așa se face că, pentru înțelegerea obișnuită a timpului, timpul se arată ca o succesiune de «acum»-uri permanent simpluprezente, care totodată vin și pleacă; timpul este înțeles ca succesiune, «flux» al «acum»-urilor și «curgere a timpului»" (p. 423). "Interpretarea obișnuită a timpului de ordinul lumii ca timp-al-lui-«acum» nu dispune câtuși de puțin de un orizont care să-i poată face accesibile ceva precum lumea, semnificativitatea și databilitatea. Aceste structuri rămân în chip necesar acoperite...". Nu voi discuta aici alte opinii radicale cu privire la cronologie: că ar fi o reprezentare târzie sau modernă a timpului (Lévy-Bruhl), eventual una falsă (Bergson) sau, dimpotrivă, singura elementară (Ricoeur). Cf. Bryan S. Rennie, *Reconsiderându-l pe Mircea Eliade. O nouă viziune asupra religiei*, traducere de Mirella Baltă și Gabriel Stănescu, 1999, pp. 97 sq.

Este însă greu de spus că această reprezentare ar fi proprie doar conștiinței comune. Sau că, în cuprinsul ei, prezentul ar deține întotdeauna o preeminență la care nu poate să ajungă nici o altă extază a timpului.

Celălalt mod aparte de a percepe timpul nu se mai fixează pe imaginea succesiunii de acum-uri. Accentul nu cade pe trecerea egală și succesivă a clipelor, ci mai curând pe ceea ce poate să însemne clipa însăși. Căci fiecare clipă este în felul ei singulară. Și fiecare poate reprezenta, luată în parte, o sursă a ceea ce se întâmplă sau un prilej de a duce ceva la capăt. Termenul grecesc pentru un astfel de înțeles al clipei este *kairós*. Acest cuvânt nu mai privește clipa ca un simplu moment într-o succesiune fără de sfârșit, ci are în vedere conținutul ei distinct. Poate fi vorba, de exemplu, de clipa originării unor fenomene care nu au fost întâlnite până atunci, sau de cea a sfârșitului lor. La fel, poate fi vorba de momentul prielnic pentru o faptă anume, cum se și traduce de regulă cuvântul grecesc amintit mai sus. În *Ethica Nicomahică*, 1104 a, termenul *kairós* indică tocmai momentul favorabil pentru o faptă reușită. Cum bine a sesizat Pierre Aubenque, el numește acum binele însuși – enunțat însă în categoria timpului¹². Această modalitate de a înțelege timpul este consemnată, mai târziu, de scriitorii creștini, apoi de unii autori situați în marginea sferei dominante a ideilor, cum sunt Böhme și Pascal, Angelus Silesius și Kierkegaard. Sau la cei care îi urmează mai târziu cu oarecare fidelitate, până la Paul Tillich și alții. Firește că

diferențele sunt mari în ceea ce privește interpretarea dată timpului, de aceea o simplă enumerare de nume poate fi riscantă într-o asemenea chestiune.

De exemplu, Heidegger va relua doar în parte ceea ce oferă această tradiție, lucru evident atunci când se referă la Kierkegaard și la scrierea sa *Conceptul de angoasă*. Pentru el, clipa, *Augenblick*, este într-adevăr unică și numește în ultimă instanță prezentul autentic. Ea reprezintă modul originar al temporalității, neuitând că aceasta din urmă este văzută ca sens al modului omenesc de a fi (§ 65). Nu poate fi transformată în simplu moment al unei succesiuni, nici nu poate fi deținută sau luată în stăpânire, așa cum nici ființa nu poate fi luată în stăpânire. Ea semnifică, în fond, timpul deciziei, al alegerii de sine. Încât, va fi ilustrată cel mai bine de clipa în care survine moartea însăși: imprezibilă, de necalculat și totuși de o maximă certitudine. Tocmai această clipă descoperă ființa omenească în ceea ce are ea deplin și deopotrivă ca loc al finitudinii radicale. În ce sens este ea cu adevărat originară? Întrucât oferă posibilitatea de a înțelege un fapt în chiar proveniența sa, adică în direcția a ceea ce-i este origine. Iar originea a ceea ce importă cu adevărat vine acum dinspre un anume viitor și nu dinspre trecut.

Așadar, două perspective distincte asupra timpului: cea cronologică, timpul fiind văzut ca ordine de succesiune (Leibniz), și cea kairologică, a clipei decisive. Cu termenii vechi ce abreviază aceste înțelesuri: *chrónos* și *kairós*. Ele compun un gen de alternativă elementară a percepției sau a situații omului în lume. Expresia „timp kairic” (uneori, „timp kairotic”), mai rar întâlnită, pare să nu-și fi aflat un echivalent uzual în categoriile mentale moderne. Unii interpreți însă, precum Evanghelos A. Moutsopoulos, vorbesc cu

¹² Cf. *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963, pp. 96-99. Referința clasică este la *Ethica Nicomahică*, 1096 a 25, unde Aristotel spune explicit că binele se exprimă în tot atâtea moduri ca și ființa, iar în categoria timpului el apare ca oportunitate sau moment prielnic. A se vedea și *Topica*, I, 15, 107 a.

destulă siguranță despre „timp kairic”, „restructurare kairică a temporalității” și „categorii kairice”¹³. Câtă vreme o altă expresie mai fericită lipsește, poate fi acceptată așa cum este cea de mai sus.

De altfel, percepția acestui interval pe care termenul *kairós* îl numește comportă ea însăși câteva diferențe mari. Așa cum am văzut, una din ele este cea aristotelică. Aceasta nu conduce neapărat la identificarea clipei cu eternitatea. O alta este cea pe care căutau să o întrevadă stoicii: în experiența profundă a virtuții, clipa devine un reflex sau chiar un echivalent al eternității¹⁴. Plotin, reluând unele pasaje din Platon, vorbește despre clipa rară a iluminării; când se întâmplă acest lucru, lumina binelui survine în chip nemijlocit, dar nu așa cum ne așteptăm să vină cineva anume, ci ea vine ca și cum nu ar veni, fiind văzută nu venind, ci prezentă ca atare înaintea tuturor lucrurilor (*Enneade* V, 5, 7). Boethius va distinge clar, mai târziu, între *nunc fluens*, clipa care trece, și *nunc stans*, clipa ce pare a fi suspendată și care stăruie astfel. Înțelesul necomun al clipei poate fi regăsit, cel puțin în parte, în ceea ce s-a numit prezență eshatologică. Pentru scriitorul creștin, aceasta este aptă să transfigureze totul, căci

anunță „veacul ce va să vină”. Evenimentul întrupării Logos-ului face din această lume locul prezenței celui care este adevăratul izvor al vieții. Omul și istoria sa cunosc astfel posibilitatea unei transfigurări radicale. „În acest sens, istoria nu mai înseamnă trecut, *anamnesis*, ci și anticipare reală a veșniciei; sau, mai bine zis, istoria și eshatologia formează o unică realitate în iconomia mântuirii, care nu se confundă cu timpul acesta” (Ion Bria). Este ceea ce face ca timpul linear al istoriei, cronologia, să se transforme ea însăși în prezență eshatologică. Astfel că ideea de *kairós* comunică, în forme mai greu sesizabile, cu cea de timp originar, pe de o parte, și cu cea *esbatón* sau de sfârșit reparatoriu, pe de altă parte.

4. *Illud tempus și viziune a timpului ciclic*

Este însă cunoscută și o altă distincție în ceea ce privește percepția timpului și a situații noastre istorice. Eliade, de exemplu, are în vedere acest lucru în mai multe locuri din opera sa. Probabil că paginile cele mai dense în această privință rămân cele din *Mitul eternei reînnoarceri. Arhetipuri și repetare* (1949)¹⁵. Singur va spune acest lucru: *Mitul eternei reînnoarceri* este „cea mai semnificativă carte a mea; iar atunci când sunt întrebat în ce ordine ar trebui să-mi fie citite cărțile, eu recomand întotdeauna să se înceapă cu prezenta lucrare” (*Prefață* la ediția engleză, 1958). Are în atenție

¹³ *Y a-t-il un reflet kairique du temps dans l'espace ?*, in Marie-Françoise Conrad, Jean Ferrari, André Robinet, Jean-Jacques Wunenburger (éds.), *L'espace et le temps*, Actes du XXII-e Congrès de ASPLF, Dijon, 1988, pp. 75-77. Mai devreme încă, John Smith (*Time, Times and the Right Time. Chronos and Kairos*, in *The Monist*, no. 53, 1969) vorbește despre conceptul de *kairós*, iar Theodore Kisiel (*The Genesis of "Being and Time"*, University of California Press, 1993) numește pur și simplu kairologie discuția despre timp din *Sein und Zeit*, secțiunea a doua.

¹⁴ Cf. Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1953, mai ales §§ 99-100 (cu privire la prezentul limitat și la *aión*), 102 (privind înțelegerea timpului în funcție de actual liber și de posibilitatea fericirii), 103 (unde aflăm că momentul oportun, *eukairia*, indică acordul perfect al conștiinței cu natura), 104 (vorbind despre relația dintre *eukairia* și încercările destinului).

¹⁵ Referințele importante ale lui Eliade sunt: H. Puech, *La Gnose et le temps*, 1951; Pierre Duhem, *Le Système du Monde*, 1913; L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Sciences*, 1929; P. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, 1937; A. Roy, *Le Retour éternel et la philosophie de la physique*, 1927; A. Toynbee, *A Study of History*, 1934; Elsworth Huntington, *Mainsprings of Civilization*, 1945; Jean-Claude Antoine, *L'Éternel retour de l'Histoire deviendra-t-il objet de science ?*, 1948.

diferența esențială între atitudinea modernă față de timp sau istorie și atitudinea tradițională. „Ar fi într-adevăr necesar să confruntăm «omul istoric» (modern), care se știe și se vrea creator de istorie, cu omul civilizațiilor tradiționale care, așa cum s-a văzut, avea în privința istoriei o atitudine negativă. Fie că o abolea periodic, fie că o devaloriza găsindu-i mereu modele și arhetipuri transistorice, fie că, în sfârșit, îi atribuia un sens metaistoric (teorie ciclică, semnificații eshatologice etc.), omul civilizațiilor tradiționale nu acorda istoriei o valoare în sine, nu o privea, cu alte cuvinte, ca pe o categorie specifică a modului său propriu de existență”¹⁶. Cum vedem, de data aceasta timpul ciclic nu mai apare ca o formă derivată a celui cronologic. Dimpotrivă, față de percepția cronologică a istoriei se delimitează, ca elementare, alte două reprezentări, cea arhetipală (*illud tempus*) și cea ciclică. Ele sunt de altfel intim corelate și susțin viziunea eternei reînnoiri.

Ne dăm seama acum că, de fapt, ideea simplei succesiuni de momente nu poate genera orice reprezentare a timpului. Ea poate într-adevăr să stea la baza unei reprezentări cum este cea a timpului linear. La fel, poate susține imaginea timpului ondulatoriu, serpentinat. Însă este cu totul nesigur că ar putea explica reprezentarea timpului ciclic, așa cum este aceasta prezentă, de exemplu, în mentalitatea tradițională sau în tradiția greacă. Ideea de succesiune nu are cum să conducă la cea de arhetip al existenței temporale, cu posibilitatea anamnezei sale. Deopotrivă, ea rămâne străină și reprezentării timpului

eshatologic. Or, exact în temeiul acestor credințe omul simte că poate să abolească prezentul comun, în chip simbolic și la anumite intervale. Are loc atunci „repetarea cosmogoniei și regenerarea periodică a timpului”. Astfel de reprezentări nu ar putea fi reduse la o altă mai simplă și, lucru extrem de important, nu s-au retras din viața noastră mentală¹⁷. Este motivul pentru care ele urmează a fi regăsite în ceea ce au cu adevărat simplu, așadar ca moduri originare de percepție a timpului.

Ceea ce înseamnă că există și o altă distincție elementară în ceea ce privește reprezentarea timpului, anume între *illud tempus* (timpul originar, nesuccesiv și rever-

¹⁷ Argumentele lui Eliade, în această privință, sunt multiple și cu referințe la numeroși exegeți ai fenomenului în discuție. Astfel, primele două reprezentări “au reușit în cele din urmă să pătrundă în filosofia creștină” (p. 105); Evul Mediu european “este dominat de concepția eshatologică (în cele două momente ale sale, creația și sfârșitul lumii), completată de teoria undulațiunii ciclice care explică repetarea periodică a evenimentelor” (p. 106); viziunea ciclică a lumii cunoaște cu vremea un gen de secularizare și “supraviețuiește alături de noua concepție a progresului linear profesată, de exemplu, de Francis Bacon sau Pascal” (p. 107); diferite categorii de oameni – elite intelectuale și mase țărănești, comunități libere și supuse etc. – întrețin simultan reprezentări diferite ale timpului (pp. 108, 111); istorismul modern conservă unele elemente din viziunea eshatologică testamentară (pp. 109-110); există în lumea de astăzi forme noi sub care revine mitul eternei reînnoiri (de exemplu, la unii scriitori ca T.S. Eliot și James Joyce; p. 112); în mentalul tradițional și în mediile orientale, destinul uman nu e văzut niciodată ca definitiv sau ireductibil (pp. 114-116); “orizontul arhetipurilor și al repetării nu poate fi depășit fără riscuri decât dacă se aderă la o filosofie a libertății care nu-l exclude pe Dumnezeu” (p. 117); “creștinismul este «religiă» omului modern și a omului istoric, a celui care a descoperit simultan libertatea personală și timpul *continuu* (în locul timpului ciclic)”; deopotrivă, creștinismul “se dovedește fără îndoială a fi religia «omului căzut»: și aceasta în măsura în care omul modern este iremedial integrat istoriei și progresului și în care istoria și progresul sunt o cădere, implicând deopotrivă abandonul definitiv al paradisului arhetipurilor și repetării” (p. 118).

¹⁶ Traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, 1991, p. 104. “Creștinarea straturilor populare europene n-a reușit să abolească nici teoria arhetipului (care transformă un personaj istoric într-un erou exemplar și evenimentul istoric în categorie mitică), nici teoriile ciclice și astrale (datorită cărora istoria era justificată și suferințele provocate de presiunea istorică îmbrăcau un sens eshatologic)” (p. 105).

sibil) și *hic tempus* (timpul prezent sau comun, ireversibil și irecuperabil). Sintagma *illud tempus*, care, tradusă literal, înseamnă „acel timp”, apare în mai multe situații. Uneori indică timpul originar al cosmogoniei, cum se întâmplă în scenariile mitice vechi. Ieronim, în *Vulgata* sa, o folosește atunci când se referă la ceea ce însuși Dumnezeu a săvârșit în acel timp de înaintea oricărui timp. Actele divine țin de un prezent etern sau, cum spune Eliade, de o istorie sacră. Relația dintre cele două accepțiuni ale timpului poate fi tradusă în termenii metafizicii platoniciene. Anume, timpul de acum nu este prin el însuși real, dar poate deveni real. Și devine cu adevărat real atunci când participă la dinamica unei realități care-l transcende. Faptul ca atare se întâmplă ori de câte ori oamenii repetă sau refac un act exemplar, un gest paradigmatic¹⁸. Lucrul acesta este valabil și pentru omul de astăzi („I-ar fi de ajuns unui modern o sensibilitate mai puțin închisă la miracolul vieții ca să regăsească experiența *renovării* când, de pildă, construiește o locuință sau când se instalează în ea...”)¹⁹. Se produce atunci abolirea simbolică a timpului comun și actualizarea unui timp resimțit ca originar. Survenirea acestuia din urmă, de la un moment la altul, induce întregii mișcări o formă ciclică. Timpul linear ajunge astfel un caz particular al celui ciclic. Este văzut uneori deopotrivă ca timp solar, iar cel ciclic, regenerativ, ca

timp lunar. Tocmai acesta din urmă vine să ne descopere faptul eternei reînnoiri²⁰. Eliade consideră că ar putea fi recunoscută o anume evoluție a reprezentării timpului – sau a valorizării sale. Astfel, reactualizarea timpului originar poate să conducă fie la o serie întreagă de cicluri temporale, fie la unul singur, apt să cuprindă toate evenimentele ce leagă faptul cosmogoniei de cel eshatologic. Or, cum știm, revelația testamentară pune în relație actul creației – și al căderii – de cel al salvării omului. Se va putea vorbi, astfel, de un sens unic al timpului și de un sens istoric al evenimentelor omenești: prin toate acestea se manifestă voința lui Dumnezeu, a unui Dumnezeu cu adevărat unic. Istoria devine ea însăși epifanie²¹. Timpul eshatologic mediază acum, dacă se poate spune astfel, între cel ciclic și cel istoric. Cu alte cuvinte, eshatologia poate să transforme timpul ciclic în istorie, în mișcare lineară și progresivă.

În definitiv, percepția timpului suportă multe abateri sau complicații. Așa se întâmplă, de exemplu, atunci când se consideră că timpul este un reflex al eternității. De la Parmenide la Platon (*Timaios* 37 d) și, mai târziu, la Plotin, este ușor de recunoscut această idee. De fapt, pentru astfel de gânditori, ca și pentru Augustin sau Maxim Mărturisitorul, mult mai importantă decât tematizarea timpului este chestiunea edificării de sine. Problema pe care ei și-au pus-o constant este, în cele din urmă, cea a salvării, transformând atunci filosofia într-o adevărată soteriologie. Clipa decisivă despre care ei vorbesc va fi cea a întâlnirii cu o prezență absolută și salvatoare. Este clipa când recunoști, de

¹⁸ *Mitul eternei reînnoiri*, p. 13. “Omul religios poate accede la acest timp alternativ prin practicarea ritualului, ascultarea mitului /.../, îndeplinirea funcțiilor umane sacre, cum sunt /pentru anumite comunități/ vânatoarea, pescuitul, construirea caselor și, deopotrivă, prin tainele mai evidente – pentru occidental – ale nașterii, căsătoriei și morții” (Bryan S. Rennie, *op. cit.*, p. 93). Dar, înainte de toate, prin ceea ce s-a numit *imitatio Dei*. Adică prin repetarea unui model sacru, a unui gest exemplar, fără a lua în seamă acum dificultățile pe care le comportă înțelesul acestor expresii.

¹⁹ *Ibidem*, p. 63.

²⁰ *Ibidem*, pp. 69-73.

²¹ *Ibidem*, pp. 79-86 (secțiunea intitulată *Istoria considerată ca teofanie*). “În felul acesta, tradiția iudeo-creștină se dovedește a fi, în concepția lui Eliade, o punte între cele două tipuri sau atitudini față de timp” (Bryan S. Rennie, *op. cit.*, p. 99).

exemplu, prezența divină a celui care, prin evenimentul întrupării, a coborât el însuși în fluxul timpului. Sau clipa în care timpul și eonul intersectează, întâlnindu-se fulgurant și decisiv. Doar că, pentru omul modern, această perspectivă intră parțial în eclipsă. Faptul din urmă este sesizabil chiar și în cazul unor critici aspri ai modernității, cum sunt Nietzsche și Spengler.

De fapt, nu e vorba de o discontinuitate alogică în tot ceea ce s-a întâmplat o dată cu intrarea în modernitate. Cei care revin la reprezentarea creștină sau patristică a timpului, spre a vedea ce anume s-a întâmplat cu aceasta în mersul istoric al lucrurilor, constată evoluții cu totul neașteptate. Astfel, înțelegerea istoriei ca unică epifanie conduce ea însăși la imaginea unui timp linear. Și aceasta, în ciuda faptului că inițial intervalul ce leagă *Geneza* de *Apocalipsă* este văzut ca survenind o dată pentru totdeauna²². Întrucât din punct de vedere religios comportă o finalitate, timpul va fi resimțit, de către moderni, ca unul evolutiv, al perfectării continue. Din imagine a eternității, timpul devine margine progresivă a eternității (Bryan S. Rennie). Nu mai este unul limitat, ci extins *ad infinitum* (deși e vorba de ceea ce Hegel va numi „infinital rău”). După care, ciudat aproape, a urmat un proces oarecum invers. Noua imagine a timpului – extins *ad infinitum* – pretinde ea însăși un gen de sacralitate. Cum se va petrece, de fapt, acest lucru? Noile științe ale naturii vor aduce multe argumente în favoarea ideii de univers finit, vorbind despre un început în timp. Și oricărui început trebuie să-i corespundă un sfârșit. Eliade avea să rețină ca elocventă această „întoarcere a științei la o teorie a ciclurilor temporale”. Observă totodată că omul de astăzi încă este sensibil la ideea de eveniment exemplar, cu forță

revelatorie, chiar dacă va căuta cel mai adesea doar în istorie astfel de evenimente. Ceea ce înseamnă că mitologia se ascunde în viața cotidiană, în științe și, mai ales, în istoriografie, tocmai aici „mai mult decât în altă parte”²³. Cu aceasta, reprezentarea unui *illud tempus* se conservă în continuare. Doar că ea va fi perfect camuflată de viața dusă aici și acum, uneori până la confuzie și senină ignoranță.

5. De la ideea alternativei la mărturia unui sceptic

Chestiunea pe care am anunțat-o chiar de la bun început privește o alternativă pe care, într-un fel sau altul, o experimentează fiecare dintre noi. Anume, dubla percepție a timpului, canonică și excentrică. Această dublă percepție are loc, așa cum ne dăm seama, în același interval al vieții sau al trăirii. Și comportă o firească inegalitate între cei doi termeni, chiar dacă intervin unele schimbări neașteptate cu privire la fiecare din ei. De altfel, a vorbi doar despre două moduri în ceea ce privește experiența timpului înseamnă a numi o situație extrem de simplă, cu adevărat elementară. Căci sunt cunoscute, firește, și alte distincții ce privesc experiența timpului: timp astronomic și timp trăit (*distentio animi*, pentru Augustin), repetiție naturală și interiorizare (*Erinnerung*, cum spune Hegel), timp abstract și timp concret (Bergson), discontinuitate și durată, timp istoric și timp spiritual (Lavelle) etc. Ceea ce însă am dorit să descriu au fost doar câteva din liniile ei mari, ca să pot avea în atenție apoi răspunsul diferit al lui Cioran, mai ales cel din *Căderea în timp* (1964).

În cazul lui Cioran, te întâmpină un fapt oarecum în abatere. Anume, dacă în

²² *Ibidem*, pp. 105-106, cu referire la H. Puech, *La Gnose et le temps*, 1951, pp. 70 sq.

²³ Cf. *Aspecte ale mitului*, cap. VII, secțiunea *Anamnesis și istoriografie*.

scrierile sale timpurii, publicate înainte de exilul voluntar, Cioran cultivă cu pasiune ideea unei alternative istorice în această zonă a lumii, mai târziu pare să renunțe cu totul la o asemenea viziune. Și se exprimă într-o manieră mult mai sceptică, mai circumspectă. Atitudinea la care ajunge nu ar trebui confundată defel cu cea a unor sceptici moderni. Căci nu avem de-a face nici cu opoziția față de unele doctrine ce stăpânesc peste timp, nici cu reacția unui om dezamăgit în credințele sale. Ci este vorba, mai curând, de mărturia cuiva care a înțeles ce anume se întâmplă cu sine și cu lumea în care i-a fost dat să trăiască. Este motivul pentru care voi căuta să-l privesc acum doar ca pe un martor lucid și destul de solitar al istoriei sale.

6. Însemne ale unei eshatologii excentrice

Ce anume află însă în paginile lui Cioran cu privire la situarea omului în timp și în istorie? Aderă el cumva la una sau alta din aceste reprezentări cunoscute și acceptate în lumea de astăzi? Sau propune, față de toate acestea, o altă înțelegere a lucrurilor?

Cred că mărturiile sale, așa cum le-au consemnat cei care au avut privilegiul de a sta de vorbă cu el, ne pot orienta cât de cât în această privință. Va spune singur că, de timpuriu, a fost atras de idei apropiate celor ale gnosticilor, fiind numiți în acest sens bogomilii din sud-estul Europei²⁴. De exemplu, ideea că păcatul și creația lumii înseamnă unul și același lucru. Este refuzată astfel, din capul locului, credința naivă în istorie și în progresul ei continuu (13).

La fel și ideea perfectibilității indefinite a omului, susținută, printre alții, de Teilhard de Chardin (26). Istoria este pusă în mișcare de credințe și utopii, însă fără a putea cineva ști încotro se îndreaptă²⁵. Este susținută uneori de o teribilă voință de depășire: orgolii de-a dreptul nebunești, iluzia omnipotenței în timp, forțarea continuă a propriilor limite etc. Adică o adevărată frenezie a noului și a schimbării (48). Doar că, în definitiv, „istoria nu e drumul spre paradis”; răul pândește de oriunde, la fel și iluzia absenței sale. De aceea, va fi privită cu interes atitudinea aparent fatalistă a unor popoare, cum este cel din care Cioran însuși provine (19). Nu e vorba în nici un caz de pesimism, cum greșit s-ar putea înțelege, ci mai curând de o atitudine care nu exclude gestul pasional, viguros și provocator. Consideră că atitudinea sa este mai curând sceptică, uneori apropiată de a câtorva gânditori stoici de la finele Imperiului Roman.

Revine des, în aceste convorbiri, imaginea biblică a căderii. Faptul căderii numește un adevărat destin, nu atât măreț cât înfricoșător. „În vechime, exista frica de sfârșitul lumii – cea care era pe punctul de a se produce –, acum însă apocalipsa e deja prezentă, în fapt, în gândirea ce însoțește viața cotidiană a oamenilor” (afirmă într-o discuție cu Luis Jorge Jalfen). Ceea ce înseamnă că, într-o privință, istoria este ireparabilă (92). Doar că ea comportă dintotdeauna o dublă față: este deopotrivă teribilă și fascinantă. Omul va fi mereu

²⁵ A se vedea pp. 26 sq., cât și pp. 151-152, cu referire la Condorcet și la eposul său, *Schiță a unui tablou istoric al progresului spiritului omenesc*, din 1794. Naivitatea acestui savant avea să-l coste viața însăși, totul petrecându-se într-un mod ce ilustrează perfect amestecul de contingentă, absurd și lege impersonală din istorie. Alți savanți moderni (cum a fost Adam Smith) – alte credințe ciudate, de exemplu aceea că istoria cunoaște un sens clar și unic, o misiune pe care urmează a și-o îndeplini (pp. 225, 228-230).

²⁴ Cf. *Convorbiri cu Cioran*, Humanitas, 1993, pp. 8, 123-124, 198. În continuare, trimiterile la această ediție se vor face prin indicarea paginii în text, între paranteze.

atras de pericol, de ceea ce-i contestă însăși existența sa (149). El își află în istorie nu doar exilul, ci și ispita maximă. Este aceasta o altă dovadă că istoria își află sursa ei, de fapt, într-o anomalie (199). Sau într-un exces, un gen de culpă originară (225). „Cunoașteți teoria mea: sfârșitul omenirii va veni probabil în ziua când omul va fi găsit remediul tuturor maladiilor sale” (îi spune lui François Fejtö). Nu e de mirare atunci că libertatea ia cel mai adesea forma unei iluzii (241), iar omul apare ca „o erezie a naturii” (245). În cele din urmă, păcatul originar și faptul căderii se petrec și se reiau în noi înșine, clipă de clipă.

Lucru mai rar întâlnit, află aduse în discuție în aceste pagini aproape toate reprezentările mari ale timpului istoric. Unele din ele trezesc reacții extrem de vii. De pildă, imaginea istoriei ca mișcare progresivă și continuă, sau, într-un alt plan, viziunea mesianică asupra istoriei omenеști. O dată cu sentimentul destinului, este invocată reprezentarea timpului ciclic sau astral. I se recunoaște acesteia un aer mai sceptic și oarecum mai lucid. Ca și ideea de destin, ea nu ar fi proprie mentalității occidentale, ci își are proveniența în vechea spiritualitate greacă și ajunge apoi obsesivă în sud-estul Europei (77-79). De altfel, ceea ce este propriu vieții tradiționale – credința în eterna reîntoarcere a unor forme originare, sau viziunea timpului ciclic – va fi privit cu destulă înțelegere de către Cioran. O explicație constă în faptul că astfel de reprezentări nu se însoțesc niciodată cu exaltarea inconștientă a voinței omenеști. Cât privește înțelegerea timpului plecând de la ceea ce clipa prezentă înseamnă, aceasta îi este definitorie omului activ. Adică celui animat de un imens orgoliu – frenezie a schimbării, voință continuă de depășire etc. Nu poate fi vorba acum de Hamlet, și nici de prințul Mășkin. Dacă în joc va fi însă „clipa

suspendată”, de clarviziune, când luciditatea și pasiunea se confundă pur și simplu, atunci ea poate să rețină atenția celui care se confesează. Există chiar un mod discret și simplu de a consimți la înțelesul ei.

Cred că am putea recunoaște la Cioran, în ultimă instanță, o percepție de tip eshatologic a timpului. Firește, nu e vorba acum de o eshatologie asemeni celei mesianice, profetice, oricât de mult l-ar fi fascinat aceasta altădată („Acei nomazi ai deșertului au avut viziunea originară a omului și a lumii”). Nu e în joc nici o eshatologie de felul celei a lui Berdiaev, „existențială”, cum o numește filosoful rus²⁶. Cioran spune că această conștiință acută a căderii poate să inducă, în cele din urmă, o stare analogă celei mistice. Doar că este vorba, în ceea ce-l privește, de un gen de mistică pe dos (193-194). Adică o mistică fără certitudinea credinței și a unui reper absolut. Totuși, tentația a ceva absolut nu e absentă, dar ea va fi însoțită adesea de sentimentul vacuității totale (197). Ceea ce înseamnă că absolutul însuși survine în lumina acestui gol al existenței. De unde, o viziune mai austeră a prezenței lui Dumnezeu: acesta se descoperă în felul unui „punct extrem al singurătății” (197). Suportă el însuși o formă stranie de singurătate. În cazul omului singur, Dumnezeu

²⁶ Cf. *Încercare de metafizică eshatologică. Act creator și obiectivare* (1946), traducere de Stelian Lăcătuș, Paideia, 1999, p. 219, unde se anunță “venirea unei împărății milenare”. Filosoful rus distinge totuși, cu îndreptățire, mai multe genuri de eshatologii: sumbră sau penală (pp. 257-259), o alta a pribegiei (p. 262), una teosofică (p. 264) și, în cele din urmă, o eshatologie existențială (p. 273), optând pentru o conștiință de tip mesianic. Timpul de astăzi și-ar afla soluția într-un gen de așteptare decisivă, îndreptată către viitor, altceva decât viziunea cosmocentrică de proveniență greacă (p. 218). Este vorba, în fond, de așteptarea unei noi epoci a spiritului, o adevărată transfigurare a lumii (p. 225). Cu aceasta din urmă, timpul existențial nu mai este modelat după cel cosmic sau după cel istoric (p. 226), ci apare ca demers esențial anagoric și personal (pp. 273-274).

reprezintă acum „un partener de dialog pentru miezul de noapte” (160). Este „un partener de dialog trecător”, „ultima noastră limită”, adică limita care se sustrage mereu. Dacă aflăm aici câteva semne ale unei eshatologii, aceasta din urmă va fi cu adevărat excentrică²⁷. Apare astfel atât față de cea testamentară, cât și față de cea modernă, profund secularizată.

Dar să-l urmărim cu atenție în paginile ce încheie *Căderea în timp*, ca și cum l-am asculta vorbind, în așa fel încât să ne îndepărtăm cât mai puțin de ceea ce el singur dorește să spună.

7. Un eveniment inaugural: „căderea în timp”

Absența pasiunii aruncă întotdeauna conștiința dincoace de modul personal al vieții, singurul care, probabil, contează până la urmă în această lume. Ea împinge totul în acea zonă îndoielnică în care se estompează orice relief al sensibilității sau al voinței, acolo unde regula o dă inerția celor mulți. Ne ține într-o stare asemănătoare cu cea letargică, fără însă ca prin

aceasta să ne anuleze totuși orice simț și orice dispoziție naturală. În definitiv, ea ne abandonează unui loc în care stăpânește, materială și densă, tocmai indiferența noastră, muțenia ei primitivă și oarecum atemporală.

Ca și cea egalitate proastă cu sine, sau ca și apatia în care cădem uneori, indiferența constituie totuși un semn al vieții noastre comune. Ea încă numește un mod propriu omului de acum, o siglă a prezenței sale în lume. Doar că acest mod anunță o formă nesigură a temporalității, probabil forma sa cea mai vagă și mai precară.

Cioran avea să numească un anume fenomen – coextensiv într-o privință cu însăși indiferența omului – cădere din timp. Nu este starea de indiferență singurul nostru mod în care subminăm ordinea temporală. De altfel, Cioran invocă de la bun început altceva decât o simplă și comună lipsă a pasiunii. El are în vedere mai curând un gen de inadecvare radicală la lume, resimțită în chipul cel mai personal cu putință²⁸. A te simți respins de timp și de lume, acest lucru nu se întâmplă decât într-un chip perfect singular. Cu datele de limită ale vieții nu te întâlnești decât atunci când ești singur, când te simți complet singur. Este ceea ce se petrece, de pildă, în fața morții. Sau în trăirea sinceră a iubirii străine, fără un timp anume al ei. Cu fiecare din aceste întâmplări omul este cât se poate de singur, absolut singur ca om, oricât am crede noi în natura sa socială sau – mai ciudat încă – în chiar absența naturii sale. Vreau să spun că, de fapt, Cioran vorbește despre propria sa cădere și nicidecum despre căderea noastră a tuturor. Nici nu

²⁷ Reiau două mici fragmente ce indică genul diferit de eshatologie pe care o cultivă Cioran. “Tot ce am scris s-a născut în miez de noapte. În ce constă originalitatea nopții? Totul a încetat să existe. Ești numai tu singur și tăcerea și neantul. Nu te gândești la absolut nimic, ești singur cum poate fi singur numai Dumnezeu. Și – deși nu sunt credincios, cred, poate, în Nimic – singurătatea absolută cere un partener de dialog, iar, dacă vorbesc de Dumnezeu, atunci numai în măsura în care este un partener de dialog pentru miezul de noapte” (p. 160). “Dar în miez de noapte nu stai să te gândești dacă o formulare este primejdioasă sau nu. Pentru că nu există nimic. Nu există viitor, nu există mâine. Nu te gândești să-i impresionezi pe oameni, să exerciți vreo influență asupra lor; în miez de noapte nu există nici un fel de influență. Nu există istorie, totul a încetat să existe. Și formularea apare cu totul supratemporal, supraistoric, dincolo de istorie” (p. 161, în convorbirea cu Fritz J. Raddatz).

²⁸ „Zadarnic mă agăț de clipe, clipele fug de mine: nu-i una să nu-mi fie ostilă, să nu mă respingă, să nu refuze a se discredita cu mine. Inabordabile, îmi proclamă una după alta izolarea și înfrângerea” (*Căderea în timp*, traducere de Irina Mavrodin, 1994, p. 163).

cred că ar fi putut vorbi despre o cădere comună, de-a valma și inconștientă. Iar când vorbește despre sine, el nu se vede oricum în afara acestei lumi. Știe foarte bine că, pe nesimțite, poate fi el însuși unul dintre noi, asemeni unui străin oarecare, el însuși un oarecare, purtat de timp și chiar apărat de acesta, acționând sub imperiul nevoilor sau al instinctelor sociale²⁹. Când spune că, față de ceilalți care cad în timp, el a căzut tocmai din timp, Cioran nu-și face iluzii în ceea ce privește solitudinea sa. El se simte singur nu ca performanță a naturii, nici ca mod de excelență culturală, așadar nu pentru că a înaintat istoricește mai mult și mai bine decât alții. Ceea ce ne spune reprezintă altceva decât o versiune a metafizicii lui Nietzsche. Vorbind despre solitudinea sa, el o vede ca pe o apariție ciudată într-o mașinărie mai vastă, un accident în economia existenței. Căci există o formă de solitudine care pune în discuție ordinea comună a vieții, oricât ne-am prefăca noi a nu vedea acest lucru și a nu-l lua în seamă. Tocmai acest lucru se întâmplă atunci când survine o totală inadecvare la timp și la lume. Într-o astfel de situație, îți dai seama că nu mai poți acționa așa cum o făceai până atunci. Dimpotrivă, te simți pur și simplu abandonat, nu de cineva anume și nici de comunitatea în care trăiești, ci de timpul în care te-ai trezit, fără protecția normală a acestui timp și fără iluziile sale.

8. Afectarea profundă a ordinii temporale

Constați însă deodată, spune Cioran, că nu mai ai nici măcar dreptul la timp, că

îți este refuzat ceea ce pare totuși să fie elementul natural al vieții omenești. Când anume se întâmplă acest fapt deloc obișnuit al totalei inadecvări? Exact atunci când prezentul sau viitorul nu mai comportă diferențe însemnate față de trecut, așadar când fețele timpului tind să se confunde, ca și cum orice relief și orice direcție a lor ar fi suspendate³⁰.

Să amintesc în treacăt că Ludwig Binswanger, urmând cercetările fenomenologice asupra constituirii timpului, a observat cum stările interioare potențate, ca și cele patologice, pot altera structura temporalității (*Melancholie und Manie*, 1960). Memoria, atenția și așteptarea, ce dau seama de ceea ce numim trecut, prezent și viitor, nu mai asigură nici succesiunea normală a acestor extaze și nici diferența lor. Yvon Brès verifică această ipoteză cu referire la Augustin (indeosebi în paginile din *Confesii*, XI, 39 sq.), cel pentru care credința profundă și melancolia schimbă radical modul de a percepe ordinea temporală. O comunitate se comportă normal atunci doar când timpul îi apare ca având o succesiune sigură și deopotrivă un sens, adică diferențe vizibile între cele trecute, cele prezente și cele viitoare. În acest caz, ea acționează cu încredere, face și angajează proiecte, schițează utopii, suportă legi și dictaturi, convenții și iluzii. Altfel, totul cade în insignifianță. Sau, dacă e posibilă credința, trece în eschatologie și în mistică. În cel dintâi caz, pândește spectrul indiferenței generale. În cel de-al doilea, avem de a face cu o atitudine mai curând religioasă. Dar în ambele cazuri percepția temporală

²⁹ În convorbirea cu Fritz J. Raddatz, va spune cu privire la sine: „Eu nu sunt decât un exemplu pentru ceea ce descriu /natura condamnată a omului și absența unei soluții/. Nu sunt o excepție, chiar dimpotrivă” (*Convorbiri cu Cioran*, p. 165).

³⁰ „A trăi înseamnă a fi supus magiei posibilului; dar când percepi până și în posibil un timp trecut ce va să vină, totul devine trecut virtual și nu mai există nici prezent și nici viitor. În fiecare clipă eu deslușesc nu trecerea către o altă clipă, ci o respirație obosită și un horcăit. Zămislesc timp mort, mă lăfăiesc în asfizia devenirii” (p. 163).

este serios afectată, nu neapărat în sensul negativ al cuvântului.

Modificarea profundă a temporalității este descrisă de Cioran într-un mod rar de întâlnit în literatura secolului. „Ceilalți cad în timp; eu unul am căzut *din* timp. Eternității ce se înalță deasupra lui îi urmează o alta ce se situează dedesubt, zonă sterilă unde nu mai simți decât o singură dorință: să intri iar în timp, să te înalți până la el cu orice preț, să-ți însușești din el o părticică în care să te așezi spre a-ți da iluzia unui cămin. Dar timpul e închis și e de neatins; iar această eternitate negativă, această eternitate rea este făcută din imposibilitatea de a pătrunde în timp” (164). Semnul eternității negative sau rele îl dă acum simpla repetiție, reluarea întocmai a unor gesturi cotidiene. Știm că Hegel denunțase la timpul său ideea de infinitate rea, însă cu altă intenție, anume de a convinge că în istorie există un sens și că, astfel, cercul repetiției rămâne în afara istoriei ca atare. Dincoace, însă, nonsensul irupe halucinant în istorie și în viață, exact atunci când solitudinea înseamnă o deplină inadecvare la timpul trăit. Solitudinea, un alt nume al prezenței vii, nu mai poate fi acum învinsă. Iar diferența pe care o asigură nu mai înseamnă deloc un moment al identității cu sine. Căci ea coboară până în datele primare ale omului, în sângele și în instinctele sale³¹. Ca să i te sustragi, ar fi necesară un fel de complicitate între propriile instincte și cele ale timpului în care trăiești. Doar că atât complicitatea lor cât și divorțul ce survine la un moment dat nu stau în puterea noastră, nu se întâmplă atunci când voim noi. Ele stau mai curând sub o putere

³¹ „Timpul s-a retras din sângele meu; se sprijineau unul pe altul și curgeau împreună; acum s-au coagulat; de ce să mă mai mir că nimic nu mai *devine* ? Doar ele, dacă s-ar porni din nou să curgă, m-ar mai putea întoarce printre cei vii, scoțându-mă din această subeternitate în care putrezesc” (164).

străină, cu privire la care Cioran nu ne spune aici prea multe. Înțelegi doar că fenomenul căderii nu poate fi oprit sau corectat pentru cel care l-a resimțit fie și o singură dată. El nu suportă reparații ome-nești, de aceea, probabil, nu ar trebui să-l privim ca un fenomen negativ, oricât de grav ar putea să ne apară nouă. Ceea ce survine sub semnul unei puteri oarecum străine, deși grav în sine, nu este neapărat negativ sau atins de vreo boală istorică.

O dată ce are loc despărțirea de ordinea comună a timpului, ritmul vieții noastre se schimbă complet. Totul se petrece, spune Cioran, ca și cum ne-ar curge prin vene un sânge polar, același peste zile și ani, chiar peste secole întregi. Ceea ce se întâmplă seamănă cu o reală detemporalizare, căci tot ce are viață pare să se retragă din memorie și din istoria personală. „Tot ce respiră, tot ce are culoarea ființei dispăre în imemorial”. Prezența timpului nu mai este resimțită în chip normal, ci în felul a ceva rămas în urmă sau foarte departe. Doar gândirea mai are acces la ceea ce numim timp și la izvorul acestuia, ea care, de regulă, înseamnă altceva decât a trăi³². Gândirea pare să funcționeze obișnuit chiar și atunci când restul – memorie, credință și așteptare – se retrage din avanscenă. Dar nu se întâmplă întocmai, întrucât abia acum ea devine cu adevărat lucidă, mai puțin dependentă de nevoile și utopiile vieții obișnuite. Ea observă acum ceea ce altădată sigur i-ar fi scăpat, latura oarecum mai ciudată a situații noastre în

³² „Dacă nu *simt* timpul, dacă sunt mai departe de el decât oricine altul, în schimb îl cunosc, îl observ întruna: se află în centrul conștiinței mele. Cum să crezi că însuși cel care l-a făcut s-a gândit și a meditat la el atât de mult ? Dumnezeu, dacă-i adevărat că el l-a creat, nu-l poate cunoaște în profunzime, pentru că nu obișnuiește să se gândească întruna la timp. În schimb eu – sunt convins – am fost înlăturat din timp doar pentru a face din el materia obsesiilor mele. De fapt, mă confund cu nostalgia pe care mi-o inspiră” (164-165).

această lume. De pildă, sesizează raportul negativ cu timpul de aici – și transformă atunci totul în obsesie a privirii. Constată cum trecutul nu mai înseamnă aproape nimic, la fel și prezentul în care ea irupe ca pură meditație. Și atunci, umbra unei dorințe, de felul celei pe care nostalgia o reprezintă, tinde să-i dea singurul ei conținut pozitiv. Are pentru prima dată în față priveliștea lumii pe dos, când eternitatea devine negativă, situată dincoace și nu dincolo de fluxul timpului. Iar timpul se transformă într-o cetate definitiv închisă pentru cel ajuns în afara zidurilor sale. Locul timpului natural îl ia o formă suspectă de eternitate. Iar în locul destinului se insinuează câteva date ale științelor naturii³³. Libertatea se dovedește a fi, când contemplăm acțiunea noastră, doar o iluzie³⁴. Ea nu mai seduce, sau o face doar în măsura în care devine absentă, atunci când de fapt nu mai există nici o șansă cu privire la ea.

În definitiv, luciditatea extremă, ca ultim grad al conștiinței, îți dă posibilitatea să întrezărești vidul pe care se sprijină totul – și „devine atunci o mistică fără absolut”³⁵. Sau fără pace, o tentație intensă și continuă a gândirii. Faptul din urmă „comportă un aspect aproape demonic”: în fața conștiinței survine acum nu lumea noastră istorică, nici răul sub chipul știut al diavolului, ci vidul ca atare.

9. Despre forma radicală a căderii

Așadar, nu despre căderea în timp vorbește Cioran, ci despre căderea din timp, din chiar acest timp care ne-a fost dat. Se va opri asupra ei în multe din paginile pe care le-a scris. Dar, cum singur spune, ultimele șapte pagini din *Căderea în timp* exprimă definitiv această idee și reprezintă tot ce a scris mai serios de-a lungul anilor. „Ele m-au costat mult și au rămas în general neînțelese. S-a vorbit puțin despre această carte, deși, după părerea mea, e cea mai personală și în care am spus ceea ce mă apăsă mai mult pe suflet. Există oare o dramă mai mare decât aceea a căderii în timp? Puțini cititori ai mei au recunoscut, vai, acest aspect al gândirii mele”³⁶. Faptul descris în aceste ultime șapte pagini trimite înainte de toate, cum am văzut, la solitudinea celui care trăiește o profundă inadecvare. Suportată ca sentiment de fond, ea modifică nu doar percepția timpului, așa cum am văzut, ci și cea a istoriei trăite. Dar în ce sens exprimă acest din urmă fapt o stare istorică mai aparte, definitorie pentru omul de astăzi?

Totul a început atunci, cu evenimentul prim și decisiv al expulzării omului din condiția sa adamică. Și lucrurile au rămas întocmai ca atunci, sub semnul aceluși dintâi eveniment. „După ce a dislocat adevărata eternitate, omul a căzut în timp, unde a izbutit, dacă nu să prospere, cel puțin să trăiască: sigur e că s-a obișnuit cu noua lui condiție. Procesul acestei căderi și al acestei deprinderi se numește Istorie” (170). Evenimentul amintit, anume cel al căderii, se cere acum bine înțeles, căci nu e vorba neapărat de un păcat pe care omul să-l fi săvârșit vreodată. Nu e în joc încălcarea gravă a unei interdicții sau a legii inițiale. Dimpotrivă, faptul la care se referă Cioran – și o face în mai toate scrierile sale –

³³ „Nu vom putea niciodată lăuda îndeajuns Antichitatea pentru că a crezut că destinele noastre sunt înscrise în astre, că în fericirea sau nefericirea noastră nu-i nici urmă de improvizație sau de hazard. Știința noastră s-a descalificat pentru totdeauna fiindcă nu a știut să opună unei atât de nobile «superstiții» altceva decât «legile eredității». Aveam fiecare «steaua» noastră; iată-ne acum sclavii unei odioase chimii. Este ultima degradare a ideii de destin” (169-170).

³⁴ *Convorbiri cu Cioran*, p. 241.

³⁵ *Ibidem*, p. 195.

³⁶ *Ibidem*, pp. 211-212.

privește în fond ceea ce i s-a întâmplat omului în chip cu totul singular. Anume, de la bun început „în ființa sa există o rup-tură”³⁷; natura omului comportă un exces, ea se află dintotdeauna în conflict cu ea însăși³⁷. Recunoști ușor acest conflict, fie în forma sciziunii dintre viață și cunoaștere, fie ca voință de depășire, o frenezie maladi-vă a noutății sau a schimbării. Ultima este aptă să refacă în variante neștiute sursele suferinței. Exact în acest sens va spune Cioran că „omul a fost condamnat de la bun început”. Iar faptul ca atare este unul de care ține istoria însăși. Tocmai el face cu putință această istorie – cu întreg răul sau binele ei, cu tot ce înseamnă evoluție sau destrucție în cuprinsul ei. Faptul că omul poate să ne apară acum rău sau bun, edificat sau decăzut, orientat sau rătăcit, acest fapt încă rămâne unul secundar. Important este altceva, anume că el nu se poate sustrage în nici un fel exilului inițial, abandonului său în timp. Nu se poate sustrage solitudinii sale și solitudinii absolute, istoriei și îndeosebi nimicului pe care aceasta se sprijină de la bun început.

Idea că întreaga istorie se originează în faptul căderii și că duce cu ea o astfel de origine, această idee este, cum știm, mult mai veche. Alegoria testamentară a izgonirii din Eden îi asigură un fundal oarecum definitiv, cel puțin în acest spațiu de viață. Numai că acum Cioran îi dă o radicalitate necunoscută încă. El o duce la limita sa extremă, în acel punct din care nu cred că se mai poate înainta în vreun fel. Atinge, cu aceasta, una din limitele gândirii noastre, ceea ce dă întregii chestiunii o gravitate cu totul aparte. Tocmai acest lucru doresc să-l aduc în atenție în cele ce urmează.

Acceptând deocamdată cuvântul și alegoria pe care ni le transmit textul testamen-tar, poți spune că totul, absolut totul din cele existente poartă cu sine însemnul

prim al căderii. Pentru acest om care se face văzut cu fiecare din noi, la început a fost căderea ca atare, situarea sa definitivă în fluxul timpului. Adevărul însuși, când încă mai survine, este o consecință a căderii noastre. Aceasta din urmă înseamnă despăr-țire a ceea ce socotim noi cert de ceea ce socotim fals – și a amândurora de sursa lor comună. La fel și binele, când se întâmplă să fie săvârșit de om, el însuși este un fenomen al căderii, așa cum lumina zilei este un fenomen al genunii astrale³⁸. Tot ceea ce delimităm și distingem, tot ce despiciăm în dualități și opoziții își are proveniența în datul inițial al căderii. De acest fapt se leagă așadar totul, nu doar ceea ce apare ca negativ sau deficitar în lumea noastră. Decurg din el, înainte de toate, marile noastre iluzii, adevărul și binele, frumusețea și toate celelalte. Istoria însăși, cum am văzut, cu întreaga ei procesiune, numește tocmai locul acestui eveni-ment.

Vorbind astfel, înțelegi că de fapt istoria și omul nu pierd nimic din ceea ce au deținut inițial: lumina echivocă a unui mister sau semnul unei prezențe oarecum stranii. Numai că totul apare acum inver-sat. Misterul s-a conservat îndeosebi ca paradox al unei lumi pe dos. De tot ce se întâmplă în cuprinsul istoriei pare să dea seama, într-o anumită privință, exact acea putere care a fost numită altădată „Dumnezeul acestei lumi”, adică însuși Adversarul. Poți crede atunci că istoria ascunde până la urmă un vacuum realmente insondabil.

Ce aflăm însă în aceleași pagini dedicate evacuării noastre în timp? După ce inițial a dislocat eternitatea, omul dislocă

³⁷ *Ibidem*, p. 243.

³⁸ „Orice forță pe care omul o declanșează îi dăunează. E un animal care a trădat: istoria este pedeapsa lui. Toate evenimentele survenite din zorii timpurilor arată omnipotența unei legi inexorabile. Chiar și binele e un rău” (*Convorbiri cu Cioran*, p. 199).

acum timpul însuși, îndepărtându-se tot mai mult de fluxul său viu. El realizează în acest fel un alt gen de cădere, anume căderea *din* timp, ceea ce înseamnă înfinit mai mult decât căderea *în* timp. Cioran va descrie această reluată cădere în termenii unei apocalipse oarecum paralizate, blocate în ea însăși. Căci a cădea din timp înseamnă „împotmolirea în inertia și posaca monotonie, în absolutul stagnării, acolo unde verbul însuși se împotmolește, neputându-se înălța până la blasfemie sau până la implorare” (170). Cu alte cuvinte, căderea însăși decade – și ajunge cu totul insignifiantă, ea nu mai deține acum acea însemnătate care s-a prefăcut altădată în istorie. Înfrângerile își pierd întreaga lor strălucire, eșecul nu mai atinge o înălțime cu adevărat cumplită, iar dezastrele devin lucruri comune. Căderea decade ea însăși, or această din urmă cădere îl aduce pe om într-un interval ce seamănă, paradoxal, cu eternitatea în care se originează timpul însuși. Doar că este vorba de o eternitate pe dos, cu totul diformă. Exact aceasta din urmă descrie infernul omului, punctul cel mai de jos al îndepărtării sale.

Așadar, nu timpul înseamnă cu adevărat infernul, așa cum adesea am fost tentați să credem. Infernul se atinge doar o dată cu căderea din timp sau din istorie, atunci când nu mai poți face nici o diferență între cele trecute, cele prezente și cele viitoare. Infernul survine atunci când nu mai poți vorbi în nici un fel despre un timp diferit sau nou, când nu mai este nimic de făcut sau de așteptat. El înseamnă suspendarea totală a timpului ce vine și, cu aceasta, pierderea oricărei iluzii. Reprezintă ceva de natura eternității și nicidecum a timpului. „Infernul este acest prezent încrămențit, această tensiune monotonă, această eternitate răsturnată ce nu se deschide spre nimic, nici chiar spre moarte, pe când timpul, curgând, desfășurându-se, oferă

măcar consolarea unei așteptări, fie ea și funebră” (167-168). Pentru cel care atinge infernul, în experiența insomniei sau a plictisului, a singurătății sau a golului existenței, pentru acest om timpul însuși este lăsat în urmă. Căci îi apare atunci ca un lucru deja pierdut și care, totuși, trezește în el ceva de felul unei dorințe ascunse.

Când Cioran vorbește despre ieșirea din istorie, cuvântul său nu se referă la ceea ce încă aparține acestui timp pe care așteptarea și moartea și-l împart până la urmă cum se cuvine. Dimpotrivă, el are în vedere faptul că ne predăm lent unui cuprins ce nu mai deține nimic din fluxul firesc al timpului, un cuprins pentru care diferența, voința și așteptarea nu mai înseamnă nimic. În acest din urmă caz, căderea nu este doar reluată sau dusă mai departe, ci cu totul radicalizată. Ea atinge acum însăși rădăcina timpului. Acesta, timpul ca atare, este în fond termenul mediu între două eternități, una pe care a vestit-o cel așezat pe cruce și o alta către care îndreaptă stăpânul acestei lumi (dacă acceptăm în continuare limbajul testamentar). În radicalitatea ei, căderea trece dincolo de timp și accede la un cuprins tern și indiferent al eternității. Tocmai acesta din urmă poate fi văzut ca într-adevăr infernal. „Când eternul prezent nu mai este timpul lui Dumnezeu și devine timpul Diavolului, totul se strică, totul devine reluare la nesfârșit a intolerabilului, totul se prăbușește în prăpăstia unde zadarnic aștepti un deznodământ, unde putrezești în nemurire” (168). A putrezi în nemurire – iată întregul adevăr al celui căzut din timp. Un astfel de om, dacă om mai poate fi el numit, se vede atunci fără semeni și fără rivali. El nu mai poate fi atins de nimic, ajunge cu totul indiferent la ceea ce înseamnă voință și glorie, credință și compasiune, faptă și eșec. Ajunge impasibil cu privire la sine și cu privire la

cealaltă: „insensibilitatea față de propriul destin” este însemnul acestui om. El nu mai are acum nici un motiv să fie revoltat sau sceptic, nu se mai ridică împotriva nimănui, nici măcar împotriva zeilor întrucât „va fi pierdut până și ideea existenței lor”. Nu poate forța lucrurile decât într-un singur sens, anume cel al unei continue căderi.

10. A te situa deopotrivă în istorie și în afara ei

Într-adevăr, cel căzut din timp descoperă o față necunoscută a indiferenței noastre. Acest om, ajuns indiferent în alt mod decât omul istoric, nu mai voiește nimic într-un chip aparte. Nimic din cele existente sau din care urmează să vină nu mai anunță ceva nou pentru el. El se vede astfel prizonierul indeciziei cu privire la cele esențiale. Este omul care, propriu vorbind, nu devine și nu evoluează, fiind afundat cu totul în monotonia existenței. Este greu de afectat până și în privința cuvântului său, inapt de revoltă și de invocare, străin ideii de rivalitate, imun la ceea ce se numește operă sau creație.

Pare greu de acceptat acest nou relief al lumii omului pe care-l descrie Cioran. Doar că, fără să ne dăm seama, acest punct a fost atins deja în lumea noastră istorică. Nu cred că este prudent să-l citim în grabă pe Cioran. „Atâta vreme cât rămânem înăuntrul timpului, avem semeni cu care intrăm în rivalitate; de îndată ce nu mai suntem acolo, tot ce fac și tot ce pot crede despre noi ne lasă indiferenți, pentru că suntem atât de desprinși de ei și de noi înșine încât a produce o operă sau a ne gândi numai la asta ne pare zadarnic sau bizar” (170-1). Lectura simplu literală a unei astfel de secvențe nu cred că ne-ar conduce prea departe. Căci în atenție se

afină altceva decât efectele unei voințe exaltate, fie aceasta o voință de cunoaștere sau de putere. Ar trebui să privim acum în partea cealaltă, acolo unde tocmai eclipsa voinței istorice schimbă complet stările de lucruri. Omul despre care vorbește Cioran ajunge insensibil nu doar față de semeni și destinul lor, ci și față de sine, față de ceea ce el însuși ar putea sau ar trebui să facă. Este omul care ajunge insensibil la datele moderne ale istoriei, așa cum le-au descris Hegel sau Dilthey: progres în conștiința libertății, instituții și legi superioare celor trecute, evoluție în sfera socială și a înțelegerii de sine. Desprins de aceste utopii utile, omul se trezește „în plină irealitate sau în plin infern”. Sau, cum adaugă imediat Cioran, „în amândouă deodată, în plictis, în acea nostalgie nepotolită a timpului, în acea neputință de a-l recupera și de a ne insera în el, în acea frustrare de a-l vedea curgând acolo, sus, deasupra nefericirilor noastre” (171). Observi însă că desprinderea nu poate fi niciodată completă, așa cum nici despărțirea noastră de condiția adamică nu este completă. Omul încă mai este afectat de tot ceea ce s-a petrecut cu el, duce cu sine mai departe nostalgia timpului și nevoia de a-l recupera.

Când sentimentul îndepărtării de ambele condiții – adamică și istorică – devine profund, invariabil, el se transformă în plictis. „Plictisul este obsesia acestei duble pierderi. Altfel spus, starea normală, modul de a simți oficial al unei umanități azvârlite în sfârșit din istorie” (171). Ultima afirmație a lui Cioran nu are cum să nu-ți amintească faptul că aproape constant în metafizica europeană timpul a fost privit sub o triplă prezență a sa: trecere, durată și eternitate. Textele clasice, aparținând de exemplu lui Platon sau Augustin, discută în chip explicit această triadă a timpului. Iar limba filosofiei păstrează ca inconfundabile astfel de diferențe, precum *tempus*, *aevum* și

aeternitas în latină, cu reluarea accepțiunii lor în limbile moderne de mai târziu. Sub forța unor schimbări de ordin mental sau a unor ideologii, înțelesul tare al timpului, cum este cel de durată, a fost confiscat de cel slab și echivalat cu unele accepțiuni ale sale. Altfel spus, el a fost rezolvat în limbajul trecerii și repetiției, acolo unde timpul înseamnă doar „ceea ce tinde să nu fie” (Augustin, *Confesiuni* XI, 17). Așa s-a întâmplat, de pildă, în paradigma analitico-experimentală de cunoaștere, impusă mai ales după Galilei și Newton. Faptul ca atare, cu multe efecte ciudate în istoria noastră, a fost sesizat altădată de autori ca Pascal sau Kierkegaard. Deși Cioran are în vedere un lucru asemănător, el nu trimite neapărat la istoria europeană a gândirii pozitive sau a celei conceptuale. Miza meditațiilor sale se apropie mai curând de cea a cuvântului testamentar, de unde un alt gen de argumentare și alte riscuri ale gândirii. Termenul inițial al prezenței omului îl reprezintă acea limită pe care o numim condiție adamică, de recunoscut în continuare în constituția noastră mentală, oricât de diminuată ar putea ea să ne apară. Cel de-al doilea termen îl asigură condiția istorică, timpul ca trecere și înaintare, indiferent în ce fel exersăm noi datele istoriei. Iar cel din urmă termen, atins doar atunci când are loc noua cădere, căderea din timp, ia forma unei eternități negative sau pe dos. Așadar, vechea triadă a timpului este văzută altfel de către Cioran. Ea ajunge serios modificată, ca și cum o întreagă istorie ar trebui scoasă de sub iluzia unei iminente recuperări a condiției inițiale. Ideea apocatastazei, ce a trecut din simplă erezie religioasă în doctrină metafizică și istorică, nu mai este acum acceptată.

Acela care lasă în urmă exercițiul voinței, voința de a face sau de a stăpâni, se vede în cele din urmă desprins de istorie. Deși se află în continuare în istorie, el nu

mai aparține cu totul acesteia, împins fiind într-un gen de margine anistorică a lumii. Semnul sigur al inactualității sale istorice îl reprezintă, cum spune Cioran, starea de plictis. Ea traduce acum însăși indiferența omului. Însă nu mai este o indiferență apărută din inerție sau din acceptarea simplă a datelor vieții, convenabilă și vegetală, comodă și odihnitoare. Nu este nici o indiferență la adăpost de obsesii și insomnii, calmă și blândă, leneșă cufundare în apele calde ale timpului. Dimpotrivă, indiferența la care se referă Cioran se află atât de departe de toate acestea încât împinge conștiința căzută „în plină irealitate sau în plin infern”. Ea se naște din obsesie și nostalgie, din neputința recuperării acelei condiții în care omul privește cu seninătate puterile sale. Conștiința decăzută nu are nimic în comun cu cea ratată sau cu nepăsarea noastră cotidiană. Dimpotrivă, ea „ne duce mai curând cu gândul la cineva care ar fi primit o lovitură supranaturală, ca și cum o putere malefică s-ar fi înverșunat împotriva lui, luându-i mințile” (172). Ceea ce se întâmplă cu această conștiință ar putea fi comparat cu situarea omului în fața morții, numai că și moartea devine lesne o afacere generală. Plictisul profund, incurabil, te desparte de toți și de toate, o părăsire absolută în felul ei. Se apropie într-un fel de ceea ce misticii numesc acedia, „boală a singuraticilor”, când primejdia reală este dată de însăși revelația vidului³⁹. Dintr-un exces de voință, adică voință mai mult decât e nevoie ca să trăiască, omul trece nu dincolo de limita timpului, ci dincoace de aceasta. Un efect spectaculos dar nefericit îl aduce în cuprinsul eternității de jos, acolo unde indiferența conștiinței și scindarea ei totală coincid.

Putem accepta acum că omul de astăzi păstrează în memoria sa inconștientă

³⁹ *Convorbiri cu Cioran*, p. 194.

trei mari căderi, anume căderea luciferică, apoi căderea în timp și, în ultimă instanță, căderea din timp. Aceasta din urmă este semnul unei voințe cu totul slăbite, semnul ca atare al indeciziei. Într-adevăr, nu căderea în timp dă seama de slăbiciunea omului, ci inaptitudinea sa de a decide cu privire la sine. Cea din urmă cădere poartă acum numele inapetenței, al lipsei de voință și de viață. Omul se arată neînstare de a mai sluji vreo idee, de a mai urma vreo credință sau cale. E adevărat că dintotdeauna el a fost înclinat să se supună unei voințe străine și să se împartă astfel unor lumi sau puteri diferite. Omul este tentat să slujească în același timp la doi stăpâni. De această dată însă nimic nu mai are importanță, nimic nu merită a fi făcut pe ascuns ori la adăpostul întunericului. În fond, nici un act al voinței nu-și mai poate fi suficient în vreun fel sau altul.

11. Semnele unei gnoze târzii

Dar este cumva acesta ultimul cuvânt al lui Cioran? Revăzându-i cu altă dispoziție paginile invocate mai sus, am sesizat câteva locuri ce par să împiedice a crede că totul este pierdut în această lume. În definitiv, cel care ajunge să se vadă exilat din timp sau din istorie încă mai duce cu el imaginea locului pierdut. O va duce asemeni unei materii a obsesiilor sale, ori sub forma nostalgiei pe care timpul însuși i-o inspiră⁴⁰. Ceea ce înseamnă că timpul de care el se îndepărtează rămâne pentru el echivoc: amestec până la confuzie între realitate și ficțiune, joc dubios de aparențe, altfel spus, „un ban calp la scară metafizică”. Acest ciudat personaj care este

timpul ne atrage totuși și ne domină; „de aici și până la idolatrie sau sclavie nu mai e decât un pas”. Urmează că timpul continuă să-și facă auzită cealaltă voce a sa, exact cea care dă materia iluziilor noastre. Îl regăsește mereu pe cel plecat ca și cum l-ar ajunge din urmă, chiar dacă acesta va avea chipul unui rătăcit. Din existența subtemporală a sa, omul pare să nu aibă nici o scăpare, înfundându-se acolo ca într-un vertij al repetiției nesfârșite. Dacă totuși există o ieșire, ea se face resimțită atunci când se trezesc în noi pasiuni cu totul neobișnuite, apte să zdruncine granițele vieții comune. Timpul îți apare deodată ca un al doilea Eden, locul nesigur al unei ultime fericiri⁴¹. Îți poți aminti brusc și clar de ceea ce a rămas în urmă, de acel timp care ți-a fost casă și refugiu. Și îl vei resimți din nou așa cum a fost odată, chiar dacă acest lucru se petrece acum în faptul surescității totale a minții.

Există, așadar, un mister al căderii din urmă. Căci, privind-o cu atenție, vezi cum de fapt „toate ființele mor, numai omul este chemat să decadă”.

Știm de la Rudolf Otto că resimți cu adevărat ceea ce se numește *mysterium* doar atunci când trăiești cu sentimentul că te afli în prezența a ceva cu totul altfel, *das ganz Andere*. Acest ceva cu totul altfel produce spaimă și deopotrivă fascinează, exercită o seducție fără egal. De unde, caracterul său de eveniment care ne transcende. El reprezintă în cele din urmă o instanță diferită de tot ce putem întâlni în chip obișnuit. Nu avem cum ști dacă în mintea lui Cioran cuvintele sale („să recunoaștem că în cădere e cuprins un mister”) au condus

⁴⁰ „În schimb eu /pentru care timpul se află mereu în centrul conștiinței mele/, sunt convins, am fost înlăturat din timp doar pentru a face din el materia obsesiilor mele. De fapt, mă confund cu nostalgia pe care mi-o inspiră” (165).

⁴¹ „Când îi va fi dată /căderea din timp, nu doar posibilă, ci inevitabilă/, omul nu va mai fi un animal istoric. Și atunci, după ce-și va fi pierdut până și amintirea adevăratei eternități, a primei sale fericiri, își va întoarce privirile spre universul temporal, spre acest al doilea paradis din care va fi izgonit” (170).

până în acest punct în care se ivește elementul numinos, lumina sa întunecată și străină. Dar, probabil, ele nu te opresc să gândești și în acest fel. Oricum, întâmplarea ca atare nu mai este una simplă omenească. Cel care o traversează se află brusc față în față cu ceea ce depășește voința sa. Nu mai poți spune în acest caz că este vorba de faptul comun sau obișnuit al căderii. Nici de situația aceluia om ce caută să se salveze cu orice preț. Cea din urmă cădere, al cărei martor ultim este însuși Cioran, seamănă în mare măsură cu o întâmplare neomenească.

Exact din acest motiv nu poți spune niciodată că totul este pierdut. În fond, nimic din cele care compun lumea omului nu poate să-i aparțină acestuia în chip total sau definitiv. Ceea ce înseamnă că ultimele cuvinte ale lui Cioran nu sunt totuși lipsite

de o anume seninătate, ca și cum ai pătrunde pe neașteptate în aerul tare al unor locuri mai puțin accesibile.

Ultimele pagini din *Căderea în timp* te fac să înțelegi de ce anume Cioran se îndepărtează continuu de gândirea modernă a Occidentului. Se va situa la distanță atât de cei care au edificat o metafizică aptă să dubleze teologia creștină, cât și de cei care au căutat să o pună mereu în chestiune, precum Nietzsche. Viziunea sa diferă de tot ceea ce s-a consumat în termenii unei clasice dualități: timp sau eternitate, viață sau moarte. Căci va lua mereu în seamă felul în care omul dislocă timpul însuși ca mediu natural al său. Cu viziunea acestei întâmplări, Cioran se apropie mai curând de mării eretici ai primelor secole creștine, precum gnosticii spațiului răsăritean.