

## DESCENDENȚĂ ONTOLOGICĂ ȘI TEMPORALITATE LA EMIL CIORAN

ANDREEA NEAGU  
Universitatea din București

**Ontological de-gradation and temporality in Emil Cioran.** This paper investigates the stages of ontological de-gradation, as presentes in the work of Emil Cioran, *La chute dans le temps*, arguing that each of these three stages – primordial being, historical being, posthistorical being – can be linked to a certain „state of consciousness” and temporality. To this purpose, we will make appeal to a few concepts from I.D. Gherea’s phenomenology, also revealing the similarities of perspective of the two Romanian philosophers.

**Keywords:** time, history, conscience, primordial being, historical being, posthistorical being, I.D. Gherea.

După cum el însuși a afirmat, Cioran a scris pentru a se elibera, căci obsesiile exprimate rămân pe jumătate atenuate și depășite. Având orgoliul lucidității, ceea ce francezii numesc *clairvoyance*, adică facultatea de a vedea lucrurile cu o extraordinară claritate, Cioran nu se poate raporta la lume și la existență decât printr-un program echivalent cu negația: „e ceva înrădăcinat în natura mea, încă din tinerețe am avut o tendință către negare, către «nu»”<sup>1</sup>. Luciditatea, înțeleasă drept „conștiința a conștiinței”, deturneză fluxul normal al stărilor de conștiință, făcând posibilă sesizarea ficțiunilor care stau la baza societății. Dacă fenomenul conștiinței apare ca o consecință a clivajului (inevitabil) dintre eu și lume, atunci luciditatea marchează punctul culminant al acestui proces, în urma căruia eul, sesizând irealitatea lumii, se umple de sentimentul zădărniceii, al lipsei de sens: singura salvare rămâne tocmai dezavuarea caracterului înșelător al acestei lumi prin negare – „diagnosticul lucidității e întotdeauna negativ, așa cum îi stă bine unei rupturi”<sup>2</sup>. Totuși, avem de-a face în cazul lui Cioran cu un negaționism de natură formală, prin care transpar profunzimi bogate, rod al frământărilor și interogațiilor de sine cu privire la tragedia omului. Teza lui principală este „neputința omului”, deoarece „el nu este decât un obiect al istoriei și nu un subiect al ei”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Convorbiri cu Cioran*, interviu cu Fritz J. Raddatz, trad. din limba germană de Thomas Kleininger, București, Editura Humanitas, 1993, p. 166.

<sup>2</sup> Fernando Savater, *Eseu despre Cioran*, trad. din limba spaniolă de Sorin Mărculescu, București, Editura Humanitas, 1998, p. 39.

<sup>3</sup> *Convorbiri cu Cioran*, interviu cu Fritz J. Raddatz, p. 152.

Cu toate că în scrierile sale Cioran abordează problema existenței ca totalitate prin apel la numeroase teme de natură filosofică, precum timpul, conștiința, istoria, religia etc., el refuză titulatura de filosof, „situându-se în specia de care vorbea Aristotel, a celor care fac filosofie, respingând, negând filosofia”<sup>4</sup>, căreia îi impută tendința către tehnicizarea limbajului, acest manierism care amenință să o îndepărteze de lucruri. Obsesia limbajului determină filosofia să escamoteze adevăratele neliniști prin acordarea unei preocupări excesive creării de noi cuvinte care să „dezvelească” realitatea. Drept urmare, Cioran „se desparte” de filosofie (în speță de cea teoretică, care nu reprezintă nimic mai mult decât o „experiență intelectuală”), denunțând totodată caducitatea sistemelor, a căror coerență nu poate fi obținută decât prin falsificare și prin sărăcirea experienței; acestui tip de filosofare îi preferă fragmentul:

Cred că filosofia nu mai este posibilă decât ca fragment. Sub formă de explozie. O gândire fragmentară reflectă toate aspectele experienței; o gândire sistematică reflectă numai un aspect, aspectul controlat.<sup>5</sup>

Tocmai asta și sunt scrierile lui Cioran, niște explozii, răbufniri care atenuează tensiunile și obsesiile sale, altminteri sufocante. Însă gândurile care provin din experiență nu pot fi ordonate într-un sistem, a introduce ordinea în lume înseamnă a o pustii, a viola ceea ce este inviolabil, căci nu există logică în hazard, și totuși oamenii caută cu încredințare să raționalizeze arbitrarul, istoria fiind cel mai bun exemplu al acestei ambiții absurde: „în istorie se poate întâmpla orice și abia după aceea se urzește explicația care transformă fortuitul în necesar”<sup>6</sup>. Afară de sensul diacronic, mersul istoriei nu are o logică imanentă, mai mult decât atât, încercările de a-l explica sucombă de cele mai multe ori subiectivității, fiind impregnate de un puternic element personal, fie că o recunoaștem sau nu. După cum spune Jean Danielou: „uneori cei care scriu despre sensul istoriei au tendința de a deforma într-o oarecare măsură faptele pentru a le face să intre în sistematizarea lor.”<sup>7</sup> Rezultă de aici că historicismul ține de pura credință a omului, nu de un adevăr care să poată fi demonstrat.

Dar care este originea tendinței care împinge spiritul uman să introducă un sens în istorie? Mai mult decât atât, de ce este, în genere, insuportabilă pentru om absența teleologiei? S-ar părea că este vorba de un neajuns de natură ontologică, cauză a părăsirii unității primordiale, a căderii din eternitate; se încearcă astfel o compensare a absurdității de a fi renunțat la fericirea inițială (singura posibilă!)

<sup>4</sup> Marius Dobre, „Filosofia nesistematică este într-adevăr nesistematică? Cazul Emil Cioran”, *Revista de Filosofie*, tomul LXV, nr. 5, 2018, p. 410.

<sup>5</sup> *Convorbiri cu Cioran*, interviu cu Fernando Savater, trad. din limba spaniolă de Sorin Mărculescu, p. 22.

<sup>6</sup> Fernando Savater, *op. cit.*, p. 109.

<sup>7</sup> Jean Danielou, *Reflecții despre misterul istoriei*, trad. din limba franceză de Willi Tauwinkl, București, Editura Universității din București, 1996, p. 88.

prin născocirea unui rost care să facă suportabilă o existență, de altfel, lipsită de sens. Pentru Cioran, după cum spune Marius Dobre, „Viața se caracterizează în principal printr-un proces de multiplicare și distrugere la nesfârșit a formelor ei. Este o producere ce nu este creativitate pozitivă și ce nu se va încheia într-o «totalitate sintetică»; *este o devenire fără un sens transcendent* (subl. m.).”<sup>8</sup>

Cu toate acestea, în lipsa presimțirii unei *intenții transistorice*<sup>9</sup>, catastrofele și ororile istoriei, covârșitoare și peste putință de îndurat, ar fi condus la dezumanizare. Drama căderii deschide perspectivele unei dimensiuni a existenței care necesită o investire cu sens, căci intrarea în istorie marchează începutul unei crize a spiritului datorată scindării unității inițiale, pierderii coerenței. Oamenii s-au dovedit în stare să suporte „teroarea istoriei” în numele ideii că există un sens transistoric care garantează că lumea se va reînnoi, revenind la origini. Există o „nostalgie *a priori* a unității originare”<sup>10</sup>, expresie a fragmentării ființei, actualizată sub forma năzuinței de recuperare a statutului ontologic anterior separației dintre subiect și obiect. Conștiința este fatalitatea existenței căreia i-a fost confiscată unitatea.

Dar căderea în istorie nu este un proces încheiat, la finalul ei omul riscă o a doua cădere (ineluctabilă, de altfel): căderea *din timp*, care se va produce în secolul „cel mai rafinat”, consecință a unei epuizări ontologice. Cunoașterea noastră va ajunge la capăt atunci când vom fi dizolvat până și ultimul mister al lumii:

Cunoașterea de sine se plătește mult prea scump. Când omul va fi explicat întregul univers nimic nu va mai avea sens în afară de nebunie. Un lucru pe care l-ai cercetat cu de amănuntul își pierde orice importanță. Și tot astfel cel mai bun lucru pentru insul în a cărui taina am pătruns este să dispară.<sup>11</sup>

La fel ca la Blaga, misterul apare la Cioran ca o condiție *sine qua non* a existenței umane. Misterul e ceea ce ține lumea la un loc, drept urmare orice încercare de cunoaștere pozitivă a sa determină o criză în interiorul subiectului. Momentul când lumea va fi pe deplin demistificată va marca sfârșitul istoriei, secol de plictiseală și disperare existențială, căci omul nu va mai fi capabil de noi conținuturi: „odată pierdut acel *ceva mai mult* pe care orice lucru îl ascunde pentru cine crede în realitate sau în natură și în care rezidă unica speranță de noutate imaginabilă, deșertăciunea ființei nu mai are de dat decât o singură lecție reiterativă și monotonă”<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Marius Dobre, *op. cit.*, p. 412.

<sup>9</sup> Vezi Mircea Eliade, *Eseuri. Mitul eternei reînnoiri. Mituri, vise și mistere*, trad. din limba franceză de Maria și Cezar Ivănescu, București, Editura Științifică, 1991.

<sup>10</sup> Ramona Ardelean, *Eul și fragmentarea conștiinței umane*, București, Editura Humanitas, 2019, pp. 6–9.

<sup>11</sup> Emil Cioran, *Căderea în timp*, trad. din limba franceză de Irina Mavrodin, București, Editura Humanitas, 2002, p. 163

<sup>12</sup> Fernando Savater, *op. cit.*, p. 72.

Pornind de la această idee a „căderii”, dezvoltată de Cioran în lucrarea *Căderea în timp*, ne propunem în continuare să analizăm etapele descendenței ontologice prin care trece ființa umană și tipurile de temporalitate care le corespund acestora. Teza noastră este că fiecare dintre cele trei etape – le vom numi ființa primordială, ființa istorică și ființa postistorică – poate fi pusă în legătură cu o anumită „stare” de conștiință, determinată de modul de raportare la timp, înțeles ca implicat fundamental al conștiinței umane. În scopul relevării binoamelor ființă și timp, ne vom servi de anumite concepte din lucrarea lui I.D. Gherea, *Eul și lumea: „conștiința impersonală”, „ființa fictivă”, „durata imediată”*.

În mod secundar, acest demers va urmări reconstrucția unui topos filosofic pornind de la sensul timpului. Alăturarea acestor autori nu este deloc întâmplătoare, dat fiind că amândoi au lucrat sub înrâurirea filosofiei lui Bergson. În ciuda diferențelor de metodă și totodată a mizei filosofice, reflecțiile lor asupra timpului sunt în multe privințe asemănătoare.

Pentru început, să facem câteva precizări cu privire la termenii de care ne vom folosi în interpretarea concepției cioraniene. La Gherea, „conștiința impersonală”, anterioară din punct de vedere logic celei a noastre, reprezintă momentul dinaintea separației dintre subiect și obiect, unitate originară a eului și a lumii. Ea este atribuită unei „ființe fictive”, gândită ca primă etapă în evoluția noastră, pentru care timpul era totuna cu ea însăși: neavând conștiința faptului de a fi ca opusă altor existențe, ființa fictivă era funciamente timp, înțeles ca flux continuu de stări. Gherea numește acest flux continuu „durată imediată”. Odată produsă scindarea unității primordiale, „ființa fictivă”, pre-subiect al cunoașterii, părăsește „planul intim al conștiinței” și intră în plan social, unde, ca subiect cunoscător, ia seamă de existența celorlalte durate diferite de a sa. Conștiința impersonală se descompune deci într-un eu și o lume, fapt care determină apariția conștiinței de sine. Conștiința personală (individuală) își reprezintă timpul sub forma succesiunii și îl gândește ca receptacol al tuturor duratelor conștiente. Ideea unui timp unitar este deci rezultatul unei evoluții de ordin cognitiv, având deopotrivă funcție socială și funcție de cunoaștere.

Însă nostalgia „paradisului pierdut” (acea stare inițială numită „conștiință impersonală”) persistă sub forma unui impuls natural al recuperării „duratei imediate”, care revelează aspirația conștiinței umane de a se ridica la statutul ontologic anterior faptului de a-fi-aruncat-în-lume. Această propensiune spre unitatea originară a spiritului uman se manifestă la nivelul gândirii printr-o serie de contradicții. Analizând conceptul de timp, Gherea observă că în el sunt unificate două semnificații diferite: pe de o parte, timpul existențial (duratele temporale individuale) și, de cealaltă parte, timpul obiectiv, conținător universal al tuturor duratelor. Dar acesta din urmă nu este decât o „durată fictivă”, un timp impersonal (o durată a nimănui), care nu există la propriu; fragmentarea conștiinței impersonale, „acționând contrar unității firii, face ca și facultățile cu care a fost înzestrat omul să acționeze la fel de contrar și contradictoriu, introducând în ființa omului o conștiință

fragmentată la toate nivelurile ei”<sup>13</sup>. Drept urmare, eul nu poate aduce la unitate cunoștințele dobândite despre lumea exterioară decât prin apel la un artificiu.

Dar cum altfel ne-am putea reprezenta progresia tuturor duratelor reale, dacă nu pe axa unui timp unitar, receptacol a tot ce se întâmplă? Credița în existența unui timp obiectiv stă, alături de numeroase alte credințe, la baza comunității umane și drept urmare ea este răspândită în rândul tuturor indivizilor care iau parte la viața socială. Cu toate acestea, la originea acestei ficțiuni se află impulsul natural al recuperării „duratei imediate”, adică tendința către redobândirea statutului ontologic de ființă unitară<sup>14</sup>.

### SCINDAREA UNITĂȚII ORIGINARE ȘI CĂDEREA ÎN TIMP

Având la bază ideea că, la început, omul trăia cu presimțirea cunoașterii într-o *falsă* inocență (subl. m.), în preajma lui Dumnezeu<sup>15</sup>, vom numi această stare inițială de la care Cioran pornește analiza descendenței ontologice *ființa primordială*. Pre-subiect al cunoașterii, ființa primordială era simplă și unitară, trăia confundându-se cu propria condiție, într-o dulce „inconștiență originară”. Ea era lipsită de „lume”, căci o rețea de semnificații nu poate apărea decât ca epifenomen al gândirii, facultate inexistentă la ființa primordială. Singura ei realitate era faptul brut de a fi. Dacă definim timpul drept condiție de posibilitate a experienței, din moment ce nu putem vorbi în cazul ființei primordiale despre o realitate empirică în opoziție cu cea a eului (în sensul unei relații de tipul subiect-obiect), rezultă de aici că ființa primordială nu avea o conștiință temporală: ea trăia în eternitate, într-un timp mitic, în afara oricăror determinări cronologice. Mai mult decât atât, nu se poate afirma, în genere, despre ea că avea o conștiință ca cea a noastră, dată fiind lipsa unei relații determinate a eului cu un obiect. Ființei primordiale îi corespunde așadar un stadiu primar de conștiință, înțeleasă ca stare de uniune și armonie cu realul, anterioară rupturii ontologice dintre subiect și obiect: ființa era *natură*.

Dacă timpul ființei primordiale era eternitatea, aceasta nu trebuie înțeleasă în sens de durată fără sfârșit, ea indică mai degrabă către stabilitate, totalitate și permanență în opoziție cu devenirea, care nu poate avea loc decât *în* timp. Totalitatea, ca unitate primordială, implică absența devenirii. Dar să nu ne imaginăm că ființa primordială era, la propriu, nemuritoare, ci mai degrabă că „moartea nu avea pentru ea sensul pe care îl va dobândi mai târziu și nici nu era încărcată de atributele ireparabilului”<sup>16</sup>. În virtutea faptului că nu știa ce este moartea<sup>17</sup>, putem

<sup>13</sup> Ramona Ardelean, *op. cit.*, pp. 49–50.

<sup>14</sup> Vezi I.D. Gherea, *Eul și lumea*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984.

<sup>15</sup> Emil Cioran, *Căderea în timp*, p. 8.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>17</sup> Găsim această idee și la Jorge Luis Borges: „Să fii nemuritor e un lucru comun. În afară de om, toate viețuitoarele sunt nemuritoare, căci nu știu ce este moartea.”, în „El immortal”, în *Obras Completas*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1974, p. 540. (trad. m.)

spune totuși despre ea că era nemuritoare, trăind în anonim, sub protecția ignoranței. Despre ea se pot afirma în egală măsură două lucruri: și că era și că nu era om. Condiția sa nu diferea cu nimic de cea a animalelor, cu toate acestea, exista în ea o potențialitate aparte, specifică ei și numai ei – facultatea cunoașterii – motor al acțiunii și cauză a scindării unității originare.

Omul era pervertit în germene: „nemulțumit de sine el era încă și mai nemulțumit de Dumnezeu pe care îl invidia în mod inconștient”<sup>18</sup>. Incapabilă să suporte fericirea inițială – darul ignoranței –, ființa primordială a comis păcatul ireparabil al acțiunii: violând misterul existențial, a stricat eternitatea și s-a de-gradat la stadiul de ființă istorică. Nemulțumit de condiția lui deficitară în raport cu Creatorul său, omul s-a răzvrătit împotriva acestuia, schimbând desăvârșirea pe devenire. Care au fost cauzele scindării unității primordiale? Falsa inocență originară indică tocmai către un neajuns ontologic al ființei, această inaptitudine a ei de a-și fi sieși suficientă și de a nu se îndoii de sine. Omului nu îi era menită eternitatea, „misiunea lui originară” era să se prăbușească în timp: „timpul e o maladie specifică omului și încă o maladie foarte gravă; este legat indisolubil de săvârșirea faptelor”<sup>19</sup>. Tocmai prin această prăbușire, fractură a ființei, el și-a împlinit potențialitatea și a devenit ceea ce este – pe deplin om.

E posibil ca armonia universală să nu fi existat niciodată, cu toate acestea, „Geneza a deslușit mai bine condiția umană decât visele și sistemele noastre filosofice”. „Cunoașterea, stârnindu-ne și ascuțindu-ne pofta de putere, ne duce inexorabil la pierzanie”; „fruct al unei dezordini lăuntrice, al unei boli anume sau vagi, al unei dereglări la rădăcina existenței, cunoașterea alterează structura oricărei ființe”<sup>20</sup>.

Cioran accentuează în mai multe rânduri că istoria omenirii nu poate fi concepută fără păcatul originar și drept urmare existența acestuia trebuie admisă ca idee<sup>21</sup>. Tragedia omului este cunoașterea, din acest motiv se poate spune despre primul capitol al Genezei că este singura mare descoperire în istoria lumii.

Drama existențială a omului începe prin dezagregarea fericirii inițiale. Consecințele păcatului originar sunt în egală măsură și cauzele acestuia: nevoia de a făptui. Acest impuls faustic, dorința de a cunoaște, o actualizare a invidiei, a îndoielii de sine și a poftei de putere și de glorie funciarmente umane, este invers proporțională cu sentimentul de asigurare împotriva zădărniciiei existenței, pe care omul îl așteaptă la finalul fiecărui demers epistemic. Criza interioară sporește pe măsură ce știința avansează; „a acționa înseamnă a distruge”<sup>22</sup>, chiar mai mult decât atât, înseamnă a te autodistruge. Tragedia omului este că nu poate fi altfel

<sup>18</sup> Emil Cioran, *Căderea în timp*, p. 8.

<sup>19</sup> Fernando Savater, *op. cit.*, p. 99.

<sup>20</sup> Emil Cioran, *Istorie și utopie*, București, Editura Humanitas, 1992, pp. 51–52.

<sup>21</sup> Vezi *Convorbiri cu Cioran*, interviu cu J.L. Almira, trad. din limba spaniolă de Sorin Mărculescu, p. 93.

<sup>22</sup> Emil Cioran, *Căderea în timp*, p. 75.

decât este, adică viciat de invidie, orgoliu și ambiție, „victima propriului său nesăț de cunoaștere”<sup>23</sup>.

Căderea din eternitate marchează apariția conștiinței de sine, cu alte cuvinte „momentul în care omul se trezește în fața unei lumi și, fatalmente, în *afara* ei, subiect aflat în imediata *străinătate și straniețate* a obiectului său”<sup>24</sup>: este drama faptului de a-fi-aruncat-în-lume, într-un aici și acum care îi sunt exterioare, lipsit de repere și fără orientare. Ființa devine dependentă de „lume”, care se formează prin actul interpretării ca rețea de semnificații al cărei centru absolut este eul cunoscător.

Punctul de plecare în analiza procesului de degradare ontologică, efect al scindării unității originare, îl constituie acel stadiu primar de conștiință pe care l-am atribuit ființei primordiale. Ajunși în acest punct al analizei, se vedește faptul că în privința așa-numitului stadiu primar de conștiință avem de-a face tocmai cu „conștiința impersonală” de la I.D. Gherea, acel paradis pierdut care se află la obârșia timpului așa cum îl înțelegem astăzi. În ciuda faptului că demersul lui Cioran nu are o miză profund teoretică la fel ca în cazul lui Gherea, concepțiile celor doi gânditori coincid într-o foarte mare măsură.

În primul rând, „conștiința impersonală” a „ființei fictive” este un flux continuu de stări detașat de orice suport temporal, „durata imediată” indicând tocmai lipsa unei atare raportări la timp, înțeles ca succesiune de intervale măsurabile; la fel și în cazul ființei primordiale, a cărei temporalitate era eternitatea, adică lipsa unui timp care să suporte determinări cronologice. Așa stând lucrurile, rezultă că în ambele situații este vorba despre o realitate temporală perfect continuă a unei stări de conștiință care exclude posibilitatea percepției existenței altor durate asemănătoare celei proprii, în favoarea unei *conaturalități* funciare cu realul – unitatea originară.

În al doilea rând, absența timpului în sens fizic înseamnă că nu se poate vorbi despre cunoaștere în acest stadiu incipient al conștiinței. Din moment ce timpul este o condiție *sine qua non* a experienței, atunci nu se poate problematiza în acest caz ceva de tipul unei relații subiect-obiect.

Scindarea acestei unității primordiale, marea ruptură ontologică dintre subiect și obiect, are drept cauză „niște necesități de ordin practic”<sup>25</sup>, pe care Cioran le pune în legătură cu necesitatea imperioasă de actualizare a facultății de cunoaștere care, în germene, exista deja în acel stadiu primar al conștiinței. Odată fracturată unitatea conștiinței, eul cunoscător se găsește aruncat în lume, pre-dispus către exterior, unde se confruntă cu o serie de discordanțe între gândire și realitate, cauzate de raportarea idealului la un concret imperfect: de aici provine sentimentul zădărniceii pe care Cioran îl pune în legătură cu existența ființei istorice.

Ambii autori insistă asupra nostalgiei paradisului pierdut, care se actualizează prin încercarea spiritului uman de a imprima realului caracterul ideal al realității originare; în această privință, Gherea decelează impulsul către recuperarea „duratei

<sup>23</sup> *Convorbiri cu Cioran*, interviu cu Gerd Bergfleth, trad. din limba germană de Gabriel Liiceanu, p. 112.

<sup>24</sup> Horia Vicențiu Pătrașcu, „Revalorizarea scepticismului în opera franceză a lui E. Cioran”, *Revista de Filosofie*, tomul LXIV, nr. 3, 2017, p. 349.

<sup>25</sup> I.D. Gherea, *Eul și lumea*, p. 52.

imediate” care determină o contradicție imanentă în interiorul conceptului de timp, iar Cioran identifică utopia ca „încercare de refacere a Edenului cu mijloace pământeste”<sup>26</sup>.

Apariția conștiinței de sine coincide cu începutul istoriei. Nevoia de a făptui și dorința de eveniment care au determinat expulzarea din paradisul unității originare marchează intrarea în istorie – „dacă omul ar fi îmbrățișat cu trup și suflet prezentul veșnic, istoria nu ar mai fi avut loc sau, în orice caz, nu ar fi fost sinonimă cu povara sau cu supliciul”<sup>27</sup>. Istoria e pedeapsa tulburării inconștienței inițiale, proces al căderii, ea este sinonimă cu degradarea. În căutarea unui adevăr care să o salveze, ființa istorică se agață de ideea progresului, care, singură, face suportabilă *agresiunea istoriei*. Nu întâmplător am folosit această expresie, ci tocmai cu intenția de a sugera că omul nu este subiectul istoriei, ci obiectul ei; mersul istoriei, înțeleasă drept istorie a crimei și a monstruoșității, nu e ceva asupra căruia omul are control, dimpotrivă, odată pus în mișcare, mecanismul său e asemănător celui al jocului: jocul, având o existență autonomă, îl absoarbe pe jucător și se înstăpânește asupra lui, confiscându-i puterea de decizie. Drept urmare, jucătorul ajunge să fie mai degrabă el cel jucat de către joc decât cel care joacă jocul. Prin analogie, omul nu este un agent al istoriei, ci o victimă a sa; istoria *i se întâmplă*. Mai mult decât atât, această credință a omului în progres – afirmare a raționalității istoriei –, „această mișcare de elevație, spre înainte și către în sus, această idee a unui mers ireversibil, se află în totală opoziție cu diagnosticul pus de Cioran, al unei degradări ireparabile a individului și al aspirației către recuperarea *paradisului pierdut* (subl. m.)”<sup>28</sup>. Din contră, credința în progres și investirea istoriei cu sens provin din incapacitatea omului de a-și recunoaște neputința și de a accepta faptul că istoria nu este nimic mai mult decât o succesiune de evenimente ce pot fi puse doar pe seama hazardului: „nimeni nu vrea să accepte că istoria se desfășoară și *atâta tot*, fără o direcție determinată, fără un un țel”<sup>29</sup>. Sensul istoriei nu este decât o construcție subiectivă.

#### CĂDEREA DIN TIMP: FIINȚA POSTISTORICĂ

Din clipa în care a părăsit animalitatea neștiutoare din grădină, omul trăiește o decadentă interminabilă. Căderea în timp nu este însă un proces încheiat; odată ajuns la finalul istoriei, omul va cunoaște o a doua cădere, „a cărei amploare e încă greu de apreciat”<sup>30</sup>: de data aceasta el va cădea *din* timp, adică din istorie, într-o eternitate negativă „și atunci își va întoarce privirile spre universul temporal, spre acest al doilea paradis din care va fi fost izgonit”<sup>31</sup>. Ființa postistorică reprezintă

<sup>26</sup> Emil Cioran, *Istorie și utopie*, p. 124.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>28</sup> Jean-Claude Guérini, „Vision du temps. Cioran analyse de la réaction, de l’utopie et du progrès”, *Mots. Le langage du politique*, no. 68, ENS Éditions, 2002, p. 33 (trad. m.).

<sup>29</sup> Emil Cioran, *Istorie și utopie*, p. 109.

<sup>30</sup> *Idem*, *Căderea în timp*, p. 166.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 166.



deci ultimul stadiu al procesului de degradare ontologică. Dar, ne întrebăm în continuare, este previziunea lui Cioran plauzibilă? În alte cuvinte, poate ajunge istoria (vreodată) la final?

Epoca postistorică va începe atunci când omul va fi deslușit natura în complexitatea ei, atunci când nimic nu va mai fi lăsat la voia întâmplării, eludând însăși posibilitatea hazardului. Când acest program de demistificare și raționalizare a existenței se va generaliza, specia umană va deveni impermeabilă la orice sentiment, amintind de nemuritorii lui Borges<sup>32</sup>: invulnerabili la compasiune, indiferenți chiar față de propria soartă, fantome ale unei existențe degradată peste măsură. Dacă viața ființei istorice este dominată de ascendentul întâmplătorului, pentru ființa postistorică orice faptă este doar reiterarea monotonă a celor care au precedat-o: *nimic nou sub soare*.

Temporalitatea ființei postistorice este eternitatea negativă, adică veșnicia. Dacă eternitatea este o existență care persistă, ca echivalent negativ, veșnicia înseamnă încremenire, *id. est.*: o conștiință exacerbată a timpului. Departe de a mai putea recupera eternitatea originară, ființa postistorică este expresia unui declin agravat. Nostalgia paradisului pierdut va fi dublată de nostalgia timpului, element vital a cărui absență suspendă devenirea – existența umană nu poate fi înțeleasă în afara orizontului temporalității.

Căderea din timp (și implicit din istorie) este expresia unui faliment spiritual: pierderea legăturii cu transcendența, cu acel „ceva mai mult” al lucrurilor, disoluție a eului ca efect al dizolvării misterelor lumii. Cioran pune această epuizare ontologică pe seama dezvoltării științelor care îi confiscă omului posibilitatea unui destin, prelungind viața în chip artificial; dar nu cumva posibilitatea de prelungire a vieții înseamnă condamnare și decrepitudine morală, mai degrabă decât o mai bună conduită etică? Deja stadiul în care a ajuns astăzi știința îl face pe om să se simtă stăpânul și unicul creator al lumii sale (acesta pierde din vedere faptul că statutul său este de ființă finită în timp și a devenit mult prea învrăjbit în a obține lucruri care nu îi sunt inaccesibile în mod firesc), iar libertatea nemărginită în virtutea căreia aproape orice este permis, pe care acesta o resimte, i-a bulversat sistemul de valori. Mai mult decât atât, reconvertirea sacrului prin inovațiile științifice și tehnologice a epurat conștiința de imaginarul esențial care însoțește dimensiunea religioasă, fapt care aruncă individul într-o criză spirituală acută. În locul vechilor structuri ale imaginarului (miturile, religia, tradițiile), apar noi construcții mitice apropiate de cele tradiționale: mitul progresului și al științei, mitul previziunii istorice, mitul omului nou etc. Dat fiind că prin însuși geniul limbii române, expresii ca „a fi fără Dumnezeu”, „a nu avea un Dumnezeu” înseamnă ceva fără noimă, lipsit de sens, în absența unei legături cu transcendența, bine-rău, moral-imoral devin simple cupluri de termeni care își pierd puterea de semnificație. Omul va sfârși prin a se întoarce împotriva lui însuși, înaintând spre o complexitate

<sup>32</sup> Vezi Jorge Luis Borges, *op. cit.*, pp. 541–542.

care îl nimicește: „secolul sfârșitului va fi secolul în care ființa se va fărâmița în vârtejul pe care ea însăși îl va fi stârnit”<sup>33</sup>.

În lucrarea *Căderea în timp*, Cioran face o *anamneză* a ființei umane, printr-o „hermeneutică a păcatului originar”. Pornind de la ideea descendenței ontologice, ale cărei etape le-am denumit ființa primordială, ființa istorică și ființa postistorică, demersul nostru a urmărit argumentarea faptului că fiecare dintre acestea poate fi pusă în legătură cu o anumită „stare de conștiință” în funcție de modul său de raportare la timp. În acest scop ne-am folosit de câteva concepte din lucrarea *Eul și lumea* a lui I.D. Gherea – „conștiința impersonală”, „ființa fictivă”, „durata imediată” – atât în scopul relevării cuplurilor ființă-timp, cât și pentru a dezvălui asemănările de natură structurală dintre perspectivele celor doi autori, construind astfel un topos filosofic care să integreze gândirea acestora într-o ordine nouă.

#### BIBLIOGRAFIE

- Ardelean, Ramona, *Eul și fragmentarea conștiinței umane*, București, Editura Humanitas, 2019.
- Borges, Jorge Luis, *Obras Completas*, Buenor Aires, Emecé Editores, 1974.
- Cioran, Emil, *Căderea în timp*, trad. din limba franceză de Irina Mavrodin, București, Editura Humanitas, 2002.
- Cioran, Emil, *Istorie și utopie*, trad. din limba franceză de Emanoil Marcu, București, Editura Humanitas, 1992.
- Convorbiri cu Cioran*, București, Editura Humanitas, 1993.
- Danielou, Jean, *Reflecții despre misterul istoriei*, trad. din limba franceză de Willi Tauwinkl, București, Editura Univesității din București, 1996.
- Dobre, Marius, „Filosofia nesistematică este într-adevăr nesistematică? Cazul Emil Cioran”, *Revista de Filosofie*, tomul LXV, nr. 5, 2018, pp. 407–414.
- Eliade, Mircea, *Eseuri. Mitul eternei reînnoiri. Mituri, vise și mistere*, trad. din limba franceză de Maria și Cezar Ivănescu, București, Editura Științifică, 1991.
- Gherea, I.D., *Eul și lumea*, trad. de Mariana Noica, ed. îngrijită de Gh. Văduțescu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984.
- Guerrini, Jean-Claude, „Vision du temps. Cioran analyse de la réaction, de l’utopie et du progrès”, *Mots. Le langage du politique*, no. 68, ENS Éditions, 2002, pp. 27–42.
- Pătrașcu, Horia Vicențiu, „Revalorizarea scepticismului în opera franceză a lui E. Cioran”, *Revista de Filosofie*, tomul LXIV, nr. 3, 2017, pp. 349–357.
- Savater, Fernando, *Eseu despre Cioran*, trad. din limba spaniolă de Sorin Mărculescu, București, Editura Humanitas, 1998.

<sup>33</sup> Emil Cioran, *Căderea în timp*, p. 48.