

STUDII DE ISTORIE A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI

IX

TIMP ȘI SPAȚIU ÎN GÂNDIREA ROMÂNEASCĂ

Coordonatori: **VIOREL CERNICA, MONA MAMULEA**

STUDIES ON THE HISTORY OF ROMANIAN PHILOSOPHY

IX

THE UNDERSTANDING OF TIME AND SPACE

Editors: **VIOREL CERNICA, MONA MAMULEA**

ACADEMIA ROMÂNĂ

**INSTITUTUL DE FILOSOFIE ȘI PSIHOLOGIE
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”**

**STUDII DE ISTORIE
A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI
VOL. IX**

TIMP ȘI SPAȚIU ÎN GÂNDIREA ROMÂNEASCĂ

**Coordonator: VIOREL CERNICA
Ediție îngrijită de: MONA MAMULEA
Aparat bibliografic: TITUS LATES**



**EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
București, 2013**

CUPRINS

I. TIMP ȘI SPAȚIU ÎN GÂNDIREA ROMÂNEASCĂ

Teodor Dima , Petre Botezatu: complementaritate și eterogenitate între spațiu și timp	9
Marin Diaconu , Timp și temporalitate în scrierile de tinerețe ale lui Emil Cioran	17
Constantin Aslam , <i>Philosophia perennis versus ingenium perenne</i> . Istoricitatea filosofiei românești	25
Dragoș Popescu , Timp și eternitate în <i>Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago</i> de Dimitrie Cantemir	41
Ionuț Isac , Lumea subiectelor de realitate: despre interpretarea lui Constantin Noica la <i>Ortofizica</i> lui Mihai Drăgănescu	57
Claudiu Baci , Ființa și timpul ei la Constantin Noica	74
Ion Dur , Cioran: între <i>căderea în timp</i> și <i>căderea în temporal</i>	86
Ștefan-Dominic Georgescu , Forme ale temporalității la Constantin Noica	106
Horia Pătrașcu , Ființă, istoricitate și hegemonie în <i>Schimbarea la față a României</i>	117
Victor Eugen Gelan , Timp și temporalitate în filosofia lui Mihai Șora	129
Andrei Simionescu-Panait , Experiența spațialității în scrierile lui Alexandru Dragomir	148
Mihai Popa , Timpul și istoria în concepția lui A.D. Xenopol și Vasile Pârvan	164
Ioan Drăgoi , Clipa „cea repede” și darul muzicii: aplicație fenomenologică	175
Cornel-Florin Moraru , Soartă și rost: reconstrucție fenomenologică a destinului la Mircea Vulcănescu	204
Delia-Anamaria Răchișan , Locuri faste și nefaste în mentalitatea tradițională românească	214
Oana Chelaru , Spațiul și timpul în basmul fantastic românesc	226
Remus Breazu , Spațiul și timpul ca trepte ale realului	246
Alexandru Gabriel Buican , Reevaluarea conceptului de timp în orizontul metafizicii lui Nae Ionescu	255
Elena Calistru , Petre Botezatu: logica naturală spațio-temporală	263
Viorel Cernica , Realitate temporală și ființă fictivă la I.D. Gherea	267
<i>Timp și spațiu în gândirea românească: câteva repere</i> (bibliografie de Titus Lates)	283

II. EVENIMENT: CENTENAR SPIRU HARET (1851–1912)

Alexandru Surdu , Filosofia educației la Spiru Haret	311
---	-----

III. RESTITUIRI

Liviu Bordaș , Ioan Petru Culianu, Mircea Eliade și <i>felix culpa</i>	319
---	-----

IV. SEMNAL 2012

Istoria filosofiei românești în anul 2012 (bibliografie realizată de Titus Lates)	381
<i>Notă de retragere</i>	383
<i>Abstracts</i>	385

CIORAN: ÎNTRE CĂDEREA ÎN TIMP ȘI CĂDEREA ÎN TEMPORAL

ION DUR

CRIZA FUNDAMENTELOR

Ca gânditor privat în spațiul ideatic al *fragmentului*, Cioran n-a avut nicicând o viziune sistemică și sistematică asupra timpului: „Timpul îmi este inaccesibil. Neputând să-i urmez cadența, mă agăț de el sau îl contemp lu, dar nu mă aflu niciodată în el: nu este *elementul* meu”¹. Iar gândurile sau meditațiile lui Cioran despre timp nu au atât de mult încărcătură filosofică, ci exprimă mai degrabă sensuri psihologice, antropologice, socio-istorice sau chiar teologice ale receptării acestuia.

Asimilând, aproape totdeauna, existența timpului cu *trăirea organică* a acestuia (de vreme ce instituie o „corelație între deficiența sângelui și rătăcirea lui în durată: câte globule albe, atâtea clipe goale”), Cioran subestima în fapt interesul meta-fizic pentru timp, punându-l cumva pe seama unui „snobism al Ireparabilului”². Timpul, conceptual vorbind, îi apare ca un *element* probabil nu într-atât de mult saturat ontologic încât să aibă cu adevărat consistență filosofică, motiv pentru care îi suspectează de ambiguitate pe cei care, lăsându-i la o parte „conținutul pozitiv”, își fac din timp „preocuparea lor principală”³.

Altfel spus, timpul reprezintă un „*ban calp* la scară metafizică”, o echivocitate plurală înșelătoare pentru cei ce iau în seamă trăsăturile sale dubioase, jocul dublu și ipocrizia sa fundamentală, „confuzia pe care o realizează în el între ființă și neființă”⁴.

În încercarea noastră de analiză a modului în care Cioran s-a raportat, ca gânditor, la categoria filosofică de timp, nu trebuie să eludăm contextul academic al formării sale, *atmosfera* filosofică a deceniilor trei și patru ale secolului trecut. Filosoful care exprimase spiritul vremii și care continua să fie *la modă* era Henri Bergson (premiul Nobel, 1927), eseurile sale, inclusiv *Cele două surse ale moralei și religiei* care apare în 1932, constituiau repere bibliografice de neignorare pentru

¹ Vezi „Timp și anemie”, în Cioran, *Silogismele amărăciunii*, București, Editura Humanitas, 1996, pp. 36–45.

² *Ibidem*, p. 39.

³ Vezi cap. „Să cazi din timp...”, în Cioran, *Căderea în timp*, București, Editura Humanitas, 2008, pp. 153–162.

⁴ *Ibidem*.

exegeza filosofică, înainte de toate asupra timpului, pe care o vor face – în anii facultății dar și după – Cioran și toți cei ce alcătuiau generația lui Mircea Eliade.

Deloc întâmplător, studentul Cioran alege ca subiect pentru teza sa de licență *Intuiționismul contemporan* (susținută în octombrie 1931)⁵, filosofia gânditorului francez fiind de altfel pretext și pentru temele unor seminarii. În fond, de aici își începe Cioran șirul (și tirul) interminabil al criticii pe care o va dezvolta față de varii sisteme și autori, de aici începe să îngroașe și să exalte ceea ce numește „*atitudine personală*”, dimensiune pe care crede că istorismul ar fi ignorat-o, dacă nu cumva lucrurile s-ar fi petrecut altfel: „incapacitatea de a avea o atitudine personală a dus la istorism”⁶.

Și tot de aici și de acum, de la cumpăna deceniilor doi și trei ale secolului al XX-lea, discursul cioranian nu va părăsi o garnitură de teze și ipoteze pe care, discret și obsesiv, autorul o va reitera constant în gândurile sau meditațiile sale filosofice, construite mai totdeauna cu o inimitabilă artă a paradoxului, dar având, uneori, și iz de arguție sau de axiome falacioase. Raportul ireconciliabil dintre filosofie și știință, categorii precum intuiția, datul sau concretul, individualul, cunoașterea intuitivă, experiența și iraționalul ei specific sunt câteva dintre pârgurile pe care mecanismul cunoașterii, la Cioran, le va reactiva și utiliza mereu în reflecții fragmentare.

Cum tot în acel text despre mișcarea intuiționistă, cu care își încheia studiile sale de filosofie, Cioran invocă, într-un fel semnificativ pentru tipul de discurs construit ulterior, marile afinități dintre intuiționism și romantism, accentuând totodată faptul că „datul existențial, în structura lui intimă, numai de filosofie poate fi cunoscut”⁷.

Prin urmare, în ceea ce privește categoria timpului, Cioran este, acum, la sfârșitul anilor de facultate, un adept al bergsonismului, și exprimă acest atașament prin ceea ce gândește și scrie, prin modul în care descifrează intuiționismul prin grila filosofiei culturii. E interesat de mecanismul intuiției și de felul în care lucrează *intuiția metafizică*, prin deosebiri pe care aceasta le induce procesului cunoașterii față de *intuiția estetică* și prin felul în care, întorcându-se spre „totalitatea datelor originare”, ajunge să ne dezvăluie „datul nefalsificat de elemente conceptuale”: „Prin depășirea spațiului omogen, descoperind astfel, în locul acestei forme vide, durată pură, sesizată de intuiție printr-o întoarcere interioară. Timpul care se socotește, care se desparte în unități artificiale este un concept asemănător celui de spațiu. Mai mult. Aici s-a realizat un fel de asimilare a timpului la spațiu”⁸.

⁵ Vezi textul integral, publicat inedit, în Ion Dur, *Hârtia de turnesol. Cioran – inedit. Teme pentru acasă*, Sibiu, Editura Saeculum, 2000, pp. 331–439; eseul este în prezent în Arhiva Cioran de la Biblioteca Academiei Române.

⁶ *Ibidem*, p. 331.

⁷ *Ibidem*, p. 338.

⁸ *Ibidem*, p. 342.

Califică aici, bergsonian bineînțeles, determinațiile timpului și spațiului omogen, durată pură și eterogenă, pentru a invoca apoi succesiunea și simultaneitatea stărilor de conștiință, amintind astfel și alte trăsături din fișa caracterologică a „eului fundamental” de care vorbea Bergson.

Îl citise, ca student, pe Bergson, îl citează în franceză atunci când își redactează teza de licență, după cum, tot aici, alătură trimiteri la unii dintre exegeții filosofului francez: René Berthelot, *Le pragmatisme de Bergson* (1913, vol. al II-lea din *Un romantisme utilitaire*), Richard Kroner, *Henri Bergson, Logos* (1910), Georg Simmel, *Zur Philosophie der Kunst* (1922).

Făcute într-o atare cheie, reflecțiile lui Cioran asupra timpului nu vor fi, totodată, deloc străine nici de influența pe care vor fi avut-o asupra sa cursurile de metafizică ale lui Nae Ionescu, înainte de toate, aderența sa la un anume mecanism de *înțelegere* a cunoașterii ca *trăire a obiectului* și obținerea, în acest fel, de cunoștințe prin „conaturalitate”⁹.

Atitudine nonconformistă față de discursul clasic al filosofiei, percepția timpului va avea însă, la Cioran, cum subliniam deja, conotații ambigue, chiar sensuri prolixе, fără o opțiune epistemologică clară și pusă la lucru într-un demers consistent. Și chiar dacă s-a împotrivit, după cum mărturisea, la tot ceea ce s-a creat de la Adam încoace, exercițiile sale de gândire vor fi dezvoltate în matca acceptării metafizicii drept „preocupare pur omenească a acelora care și-au ratat mântuirea și care *încearcă să se echilibreze în existență*, în condiția aceasta umană, printr-o înțelegere totală și armonică a existenței”¹⁰.

Tânărul Cioran trăia, gândea și scria într-o perioadă amenințată de semnele unei *crize a fundamentelor*. Fusese anunțată, prin cronici retorice, moartea tragediei și urma, după toate previziunile, moartea filosofiei, după cum unii autori reflectau dubitativ asupra religiei. Cioran însuși, cum vom vedea mai departe, va avea o relație aparte cu sfera religiei și, în egală măsură, cu Dumnezeu. Însăși forma de timp în care a crezut poate cel mai mult, idolatrizată cumva, a fost ceea ce el numește „timpul lui Dumnezeu”, opus ca esență față de „timpul Diavolului”.

Dovada acestui din urmă comportament ne-o oferă începutul deceniului patru al secolului trecut, atunci când tânărul Cioran încerca să descifreze *autenticitatea trăirii religioase*. Mișcarea religioasă din ultimele două decenii era animată de mari iluzii, în mare parte deșarte, căci, dincolo de faptul că era „complet artificială”, ea nu făcuse altceva decât să distrugă „încrederea în *sinceritatea* trăirii religioase”¹¹.

Cuvântul subliniat de noi vrea să sugereze mai exact de unde provenea acest eșec provizoriu. Era doar sentimentul unui colaps, deoarece credința religioasă va

⁹ Vezi analiza din „Scolastica, principiu dizolvant al metafizicii”, în Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, București, Editura Humanitas, 1991, pp. 76–83.

¹⁰ Nae Ionescu, *Tratat de metafizică*, Curs inedit, stenografiat și transcris de Dumitru Neacșu, București, Editura Roza Vânturilor, 1999, pp. 18–19.

¹¹ Emil Cioran, „Voința de a crede”, în *Mișcarea*, an XXIV, nr. 76, 25 feb. 1931; *apud Singurătate și destin*, București, Humanitas, 1990, pp. 9–11, ediție îngrijită de Marin Diaconu (vom trimite de aici încolo la această antologie prin sigla SD, urmată de cifra paginii).

antrena în anii '30, cel puțin în spațiul nostru spiritual, mari mase de oameni, alimentând, îndeosebi prin curentul „pro” creat de revista *Gândirea*, substanța naționalismului românesc (a fi român va însemna, pentru teoreticienii acestei atitudini, a fi ortodox; mai mult, chiar viceversa era adevărată).

Lui Cioran i se potriveau, încă din 1931, cuvintele pe care le spunea el însuși despre Erwin Reisner: „Curajul în idei duce la limite; numai cine are posibilități interioare poate să reziste”. Era un autor care, într-un fel discret, pare să-l fi interesat, căci, în 1927, o carte a acestuia intitulată *Das Selbstopfer Der Erkenntnis* concentra atenția lui Cioran asupra unei chestiuni semnificative: că există „numai o problemă”, și anume a morții, și că aceasta constituie singurul obiect al gândirii (Cioran va deveni – o știa de atunci?! – specialist în problema morții). Încă din acea vreme Cioran începe să înțeleagă că *istoria este*, cum spunea același Reisner, *cea de-a opta zi*, aceea care a urmat căderii în păcat sau, cu formularea de mai târziu, căderii în timp.

Judecată în raport cu fondul productiv al culturii moderne (o cultură raționalistă și individualistă), mișcarea religioasă își trăda, crede Cioran, sensul. Ea venea să compenseze „epuizarea lăuntrică” a culturii, neputința acesteia de a mai produce valori noi, de a face din actul creației ceva „spontan și liber”. Și asta într-un moment în care procesul cultural era pur și simplu obsedat de „perspectivism istoric” și amenințat, în *puritatea* lui organică, de eclecticism.

Influențat, probabil, de viziunea lui Spengler, Cioran își explica relativ simplu acest impas cultural: „Orientarea religioasă la o cultură puțin religioasă dovedește un caracter de decadență a acestei culturi, de apropiere de moarte, de rupere a echilibrului intern, sau [...] rupere cu presupuzițiile acelei culturi”¹². Un colaps, prin urmare, produs fie de o degradare a metabolismului cultural, fie de o caducitate a fundamentelor, a elementelor ce întemeiază acea cultură.

Fișa de observație pe care tânărul de 20 de ani o completa într-un imaginar spital al culturii era departe de a fi optimistă. Omul modern, funciarmente optimist și activ, nu sesiza cezura cultură–religie pentru motivul, firește, că sensibilitatea lui religioasă nu era aceea a unui „*spirit contemplativ*”, o lacună care genera deopotrivă „lipsa orientării spre *esențial*” și „lipsa totală de simț pentru *eternitate*”¹³, trăsături pe care același Cioran le va invoca ori de câte ori va (re)gândi binomul ființă și timp.

Adaptată, transfigurată și neizvorând dintr-o „structură irațională de viață”, fără să aibă astfel propria-i diferență specifică și fără să constituie o „formă organică de trăire”, religia – și o dată cu ea mișcarea religioasă – se îndreptase steril, spune Cioran, către „expresia unei *voințe de a crede*”¹⁴, în care intelectualii își ascundeau dorința lor de Absolut.

¹² *Ibidem*, apud SD.

¹³ *Ibidem*, sublinierile ne aparțin.

¹⁴ *Ibidem*, subl. n.

Consecința acestei reacții era una de dezagregare în sfera culturii, îndeosebi în axiologie: „voința de a crede înseamnă, de fapt, o *separație* între valori și creatorii de valori, o dezbinare între elemente care ar trebui primar unificate. Creatorii de valori au, aici, *perspectiva valorilor*, iar nu *trăirea lor*”¹⁵.

EXERCITII DE NESUPUNERE DIVINĂ

1. Uvertura tragicului. Apropierea lui Cioran de sfera religiei și a credinței religioase nu se făcea acum pentru prima dată. Există texte de început, poate primele încercări în scris din vremea adolescenței, unde frământările de gândire iau forma naivă, dar nu o dată profundă, a unei nevoi carteziene de claritate și distincție în chestiuni fundamentale ale vieții (claritate pe care, mai târziu, o va detesta). Iar viața însemna, încă de atunci, „viață interioară” sau „stil interior”¹⁶.

Cioran era atunci student în primul an de facultate. Lecturile sale filosofice, făcute poate fără *sistem*, îl nemulțumeau și îl incitau la reflecție. Tânărul de 18 ani aduna în sine încet-încet un protest robust împotriva „maestrilor” gândirii. Neinițiatul Cioran refuza cu impertinență discretă aproape orice călăuză. Singurul magister pe care îl acceptă acest adolescent revoltat pe tot și pe toate – un stăpân față de care este cum nu se poate de obedient – este răzvrătirea, permanentul mers împotriva curentului. Cioran începe de acum un exercițiu de nesupunere divină în fața vreunei instanțe supreme, o aventură ale cărei avataruri – în egală măsură trăite și teoretizate, mai ales teoretizate – nu-i vor împlânzi mai deloc tonul meditației, căci la capătul acestei gândiri în răspăr îl vom afla pe Cioran interogându-l, aproape inchizitorial, pe „Demiurgul cel rău”.

Însemnările lui Cioran de la sfârșitul anului 1928 și începutul lui 1929, descoperite de noi în arhiva lui Relu Cioran și inedit publicate¹⁷, cu toată simplitatea și didacticismul lor, formulează în mare parte tema autorului, nucleul dur de obsesii care vor fi reiterate în publicistică și în cărțile deceniului patru. Textele acestea sunt ale unui scriptor ce intră în scenă ca un actor dezabuzat, încrunțat, și care face semne să fie oprite de îndată surlele și trâmbițele, anunțându-și cu o nerăbdare organică subiectele dizertațiilor prezente și viitoare. Stăpânit de un orgoliu expansiv și excesiv, cu o furie interiorizată dar agresivă, care răzbate din bolgiile forului intim în pagina scrisă ca un vârtej sălbatic, Cioran, tânărul, este asemenea unui vulcan a cărui erupție e oricând iminentă. Este sincer bulversat de caracterul tragic al vieții, încearcă să-și explice contradicțiile imanente creștinismului,

¹⁵ *Ibidem*, subl. n.

¹⁶ Tot în *Mișcarea* va face o analiză frustră pentru ce înseamnă „O formă a vieții interioare” (nr. 184, 8 iulie 1931, *apud* SD, pp. 21–23), în care intelectualul e personajul-cheie și tocmai de aceea întreprinde o superficială fenomenologie a acestuia (vezi „Intelectualul român” și „Psihologia șomerului intelectual”, nr. 80, 1 martie 1931; nr. 134, 8 mai 1931; *apud* SD, pp. 12–20).

¹⁷ Vezi Ion Dur, *Hârtia de turnesol. Cioran – inedit. Teme pentru acasă*, ed. cit., pp. 273–330.

însă fără să ajungă la coerența și insolența eseului publicat mai târziu¹⁸, vrea să surprindă unitatea spirituală a Europei pe fondul unor doctrine care au indus germele de anarhie.

Discursul acesta de început, din texte nepregătite pentru tipar și scrise parcă la prima mână, nu are deloc o formă elaborată, e mai degrabă o meditație naivă pe o temă dată. De aici tensiunea și poticniurile însemnărilor, ambiguitatea neproducătoare de sens din unele formulări, superficialitatea unor idei, raționamentele „slabe” în care concluziile sunt parțial ocluate de legile prea lejere ale inferenței, toate la un loc justificând în fond caracterul de laborator ale unor atare încercări.

Reflecțiile tânărului student, inclusiv accentele puse asupra timpului, vor fi marcate începând de acum de trăsăturile unei *uverturi a tragicului*, cel din urmă fiind poate sigiliul cel mai propriu pentru gânditorul Cioran. Existența umană îi apărea încă de atunci – întocmai cum va recunoaște, mai târziu, în raționamentele despre Nae Ionescu – o „cădere”, ceva de care nimeni nu-l putea convinge că nu este un declin, o autotortură, o voluptate satanică¹⁹. Erau acolo exerciții prin care se încerca un diapazon al sincerității rostirii, „chiar când aceasta este fondul unui bogat lirism”, cum va spune într-o notă²⁰ din 11 decembrie 1928, iar lumea în raport cu care își va exersa meditația era ștanțată, am putea spune, de un „tragic cotidian”. Cioran avea de altfel intenția să scrie ceva despre „Concepția tragică a existenței”, așa cum reiese dintr-o notiță fugară pe care am găsit-o, la Sibiu, tot în arhiva fratelui său, Aurel Cioran, rânduri pe care le transcriem aici integral:

„1). Trebuie să existe în individ valori ce îl ridică deasupra masei; aceste valori sunt embrionare în mulțimea care numai le presimte. Pentru ea, ele plutesc în aer – le simte falfâind fără a le sesiza esența.

2). Masa simte viața ca ceva serios – nu-i sesizează însă caracterul ei eminent tragic. – Acesta este rolul individului.

3). Viața concepută ca un efort spre fericire este un nonsens – din moment ce odată fericirea achiziționată va părea un miraj care trebuie substituit prin valori concrete.

4). Valorile concrete nu pot fi decât unitățile spirituale – și deci concrete – care se fixează în unitate.

5). Unitatea – cuprinzând abstractul diversităților conștiințelor individuale – trebuie să convergă spre o concepție tragică – adică profund serioasă – a vieții”.

Individul situat deasupra masei (sau mulțimii) prin valorile concrete (care sfârșesc prin a fi un surogat al fericirii) – aceasta era ipoteza ambiguă, impresionist formulată, a caracterului funciarmente tragic al vieții. Un astfel de gând încolțea în mintea tânărului Cioran pe solul oferit de ceea ce el însuși numea „tragicul cotidian

¹⁸ Vezi Emil Cioran, „Creștinismul și scandalul pe care l-a adus în lume”, în *Vremea*, an VII, nr. [418], Crăciun [25 decembrie] 1935; *apud* SD, pp. 294–299.

¹⁹ Vezi Emil Cioran, „Nae Ionescu și drama lucidității”, în *Vremea*, 6 iunie 1937.

²⁰ Vezi textul inedit „Tragicul cotidian”, în *Saeculum*, serie nouă, an I(III), nr. 3–4 (12)/1995, pp. 89–90.

al existenței personale”, ca semn al neputinței de a ajunge la esența proiectelor, promisiunilor, a revărsărilor și elanurilor de fiecare zi, ca ilustrare, altfel spus, a efortului zadarnic de a prinde „finalitatea atâtor flagelări și schingiuri spirituale”²¹.

„Există zile – scrie Cioran în decembrie 1928 – când cele mai frumoase idealuri visate le simți spulberându-se ca o grămadă de semințe purtate de nebunia unui vânt”. Drama eului cioranian își începuse întâiul act declanșat de cotidianitatea tragică, una care lăsa asupra sa „urme de leu scăpat din lanțuri”, o dramă întreținută de banalitatea care, fiind aceeași, dar repetată sub alte măști, ascunde „aceeași esență de platitudine acceptată cu capul plecat și cu ochii înlăcrimați și închiși”²².

Eul acesta de care vorbim și pe care ni-l relevă primele texte scrise de Cioran este indubitabil de natură dostoevskiană, cel puțin prin faptul că aspiră să depășească starea unei vieți în care nu există culmi, eroism și năluci donchișotești nu prin altceva decât prin vămile date de „suferința spirituală”: „Căci numai suferința este creatoare – adică purificatoare; ea adaugă farmec și inedit vieții, îi dă aripi și culmi spre întrezăriri de noi orizonturi. Singură ea este afirmare, fiindcă numai prin ea te simți mai aproape de viață în genere, de viața care palpită în întreaga umanitate. Nu suferința fizică ce torturează cârpe omenești de amante în lupanare, ci suferința spirituală, neliniștea care picură în suflet farmecul demonic și somatic al nostalgiei marilor transfigurări, al marilor prefaceri”²³.

Aceasta era confesiunea lui Cioran la 17 ani, una care cuprindea deopotrivă romantism și adevăr. La 17 ani când, o spune într-o altă însemnare²⁴, „începe tragedia”, adică „se fac selecționările, se separă elementele”, când unii „încep a se regenera” printr-o confruntare cu „angrenajul” acelor „patimi veșnic nesatisfăcute”, nescutită însă de incertitudini, scrâșniri și convulsii, de elanuri frânte și de explozii întârziate. Pe scurt, tragicul stării de spirit ce caracterizează o atare vârstă ar fi dat de lupta dintre „sensibilitatea metafizică, îndrumată spre recrudescența religioasă, și incertitudinile și anchilozarea în materialism și nihilism”²⁵.

Sunt însă semnificative și treptele anterioare acestei stări opționale, prima consemnată la 15 ani, când orice adolescent este mai mult sau mai puțin nihilist (astfel el trăiește această etapă a vieții doar cronologic), cea de-a doua petrecută în anul imediat următor, la 16 ani, când adolescentul este „în mod fatal și inexorabil materialist”, precizându-și pentru prima dată „un punct de vedere dogmatic”: „Realul este numai ce se încadrează sub categoria percepției noastre senzoriale. Idealului absurd și poetic îi opune zâmbetul unui mentor amoretat de concret și de direct. Dacă n-a citit pe Conta, cu siguranță că îl cunoaște cel puțin din auzite pe Buchner... A citit o pagină din M[ax] Nordau sau din Zola și se crede posesorul

²¹ *Ibidem.*

²² *Ibidem.*

²³ *Ibidem.*

²⁴ Emil Cioran, „Adolescența”, text inedit, în *Saeculum*, serie nouă, nr. 3–4/1995, pp. 90–91.

²⁵ *Ibidem.*

înțelepciunii umane. Suficiența lui își capătă ultima expresie de stupiditate și imbecilitate²⁶.

2. Donchișotism provincial. O altă marcă stilistică specifică reflecției lui Cioran, pe care o vom regăsi apoi și în fragmentele din *Căderea în timp*, este aceea a unei *revolte metafizice* de natură camusiană. Sunt ipostaze succesive care ne relevă *cum trăia timpul* Cioran, în cel puțin patru dintre etapele vieții sale, dar un timp organic legat de *context*, adică de *spațiu*: copil, elev/adolescent, student și absolvent/intelectual, când trece cu greu peste liziera unor forme de timp, mai exact a unor „conținuturi pozitive” (pentru a relua o formulă de mai târziu a lui Cioran însuși) de timp.

De la timpul paradiziac al anilor petrecuți la Rășinari, unde tutelar a fost simbolul indelebil și atoatecuprinzător al Coastei Boacii, la timpul spațiului urban, fie că e vorba de Sibiu sau București, un timp străin, agitat și agresiv, care îți descompune ființa și îți strivește identitatea.

Rostul – sau valorizarea – experienței spirituale în regenerarea adolescenței, în transgresarea contingentului, a incertitudinilor, pentru a putea astfel aduce în suflet „balsamul purificării” – iată ceea ce-l frământa pe tânărul Emil Cioran, pe nostalgicul student în filosofie, dezabuzat de „ritmul agitat al capitalei” și atras de aerul curat, fără fumul de limuzină, al provinciei, chiar dacă și aceasta din urmă îl nemulțumea: „În mizeria mea provincială, cu străzi tăcute și zâmbete de îngâmfați, certați cu realitatea simplă și normală...”²⁷.

Numai că toate aceste episoade erau pentru Cioran un prilej de a face nu atât „psihologia provincialului”, cât o fișă caracterologică a acestuia, în care, uneori, chiar dacă palid, se reflectă însăși figura autorului.

Polarizarea capitală–provincie este devastatoare pentru firea și proiectele celui ce locuiește în cea din urmă. Cioran vede în orice provincial un fel de Don Quijote, dar „unul degenerat: fără anvergura tristului cavalier, fără universalitatea umană și generozitatea unui erou transformat în simbol”, „acea generozitate care este renunțarea la sine pentru un ideal format de intersecția tuturor razelor nostalgiilor omenești”. Lăsa la o parte, însă, pe provincialul versatil („acela lipsit de buna cuviință în acest moment pentru ca în celălalt să-ți sărute mâinile”) sau pe cel ce este „un simplu dezaxat” și îl pune sub lupa microscopului pe cel „ademenit de mirajul singularizării”.

Măcinat, probabil, de relația individului cu absolutul, fără să agreeze monotonia concretului, a fenomenului, pe care-l respinge și-n ritmul căruia nu vrea și nu poate să-și consume existența (o atare acceptare, a „fenomenului ca singura realitate”, ar însemna „recunoașterea unei limitări personale organice”), ilustrând acea „speță de donchișotism local, de nostalgie a absolutului realizat în cadre limitate” și incapabil să perceapă tragicul existenței umane, *provincialul* suferă în fond de o maladie a egocentrismului: hipervalorificarea eului. De aici provin mai

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Vezi ms. inedit Emil Cioran, „Scrisoare provincială”, în *Saeculum* nr. 3–4/1995, pp. 91–92.

toate frustrările lui: ruperea oricărei legături cu viața, claustrarea în sine, iluzia unei superiorități sfidătoare și la care niciun muritor nu poate aspira, proiecția utopică a unei lumi situate deasupra realității.

Dar Cioran ne previne asupra iluziei acestei iluzii: „Să nu se creadă însă că această lume personală ar fi elucubrația unei exuberanțe interioare, a unui plus de umanitate ce nu se poate comprima”. O astfel de lume creată de provincial este deopotrivă efectul unei imposibilități de a se închide în sine în mod etanș și rodul tendinței de a transcende realul. Numai că acest solipsism îl transformă pe provincial doar într-un visător ce își contemplă eul „mizer și ireductibil”, acceptând una dintre cele două soluții posibile: „aceea individualistă a claustrării în eu”.

Același provincial ispitit de „mirajul singularizării” mai are însă la îndemână celălalt procedeu sau remediu, radical opus față de primul: este varianta „confundării prin identificare în conștiința totală, expresia cea mai potențială a distrugerii eului”. Cioran se recunoaște, mai întâi tăcut, dar apoi pe față, în acest din urmă specimen de provincial, care „nu poate accepta viața zbuciumată trăită în fenomen, lipsită de absolut, dar realizată în tragic”, și tocmai de aceea, cum spune în finalul acestei „scrisori provinciale”, alege „distrugerea realului” în locul „transcenderii” acestuia.

Tânărul Cioran intra încă de atunci – așa cum am sugerat și noi de atâtea ori – într-o campanie ofensivă față de existențial. În căutarea, probabil, a celei mai bune dintre lumile posibile, el se fixa indubitabil nu pe implozia eului, pe care se vede bine că și-l dorea protejat, ci pe desființarea realului, chiar aneantizarea acestuia.

Ce voia să pună în loc – este o întrebare care, deocamdată, rămâne fără un răspuns exact, fie și pentru simplul fapt că era vorba de o decizie poate numai de moment a lui Cioran. Opțiunea lui împingea însă către un melanj ciudat al lui *sau* cu *și*, căci „prefer” presupunea, în cadrele conjuncției, exercitarea plăcerii conferite de libertatea disjuncției: „Prefer distrugerea realului transcenderii lui”. Era aici începutul unei hotărâri de a se împotrivi, cum va spune mai târziu, la tot ceea ce s-a creat de la primul strămoș încoace.

Poate nu greșim dacă situăm aici și acum, în rândurile scrise la această vârstă (texte care cred că nu trebuie supralicite), primele manifestări ale unei revolte metafizice trăite de Cioran. În ipostaza sa de provincial, vrând să depășească acel „donchișotism local” (fascinația produsă de eroul lui Cervantes nu va înceta nicicând, Cioran văzându-și destinul disputat între figura tristului cavalier și cea a lui Faust), tânărul de numai 17–18 ani se temea nu atât de aventura transcenderii realului, cât de consecința unui asemenea traiect, și anume: „prăbușirea asemănătoare cu aceea a albatroșilor prăbușiți din înălțimea propriilor singurătăți”²⁸.

Cioran va rămâne de altfel în sine mai toată viața un provincial, iar opera sa, cu toate performanțele pe care le-a cunoscut, a izvorât tocmai din revolta radicală față de această nefastă însingurare – sau izolare – a provincialului. Nostalgia cu care s-a rupt de satul natal venind la școala din Sibiu, dorul după Coasta Boacii și

²⁸ *Ibidem.*

după fiecare piatră de pe drumul Rășinarului sunt, și ele, semnele aceleiași provincial incurabil.

3. Căderea în (și din) timp. După ce va consuma și alte interstii existențiale, care rămân, și ele, tot exerciții de nesupunere divină, Cioran încearcă să dea o hermeneutică personală *primei căderi* a omului, episod care, prin Adam, va marca începutul *istoriei*. În fond, spune Cioran, era vorba de „a doua lovitură dată ordinii lui Dumnezeu”, după ce Lucifer, primul protestatar care „a atentat la inconștiența originară”²⁹, a tulburat unitatea de început a lumii.

Ieșirea ființei umane din ceea ce Cioran numește „inocența primordială” și intrarea acesteia în *timp* a fost generată de nemulțumirea față de Dumnezeu (care i-a *dăruit ignoranța*), de cunoaștere, de îndoiala de sine. A urmat până azi o lungă perioadă a decăderii, cu milenii de scepticism și minte limpede, cu câteva roluri existențiale fundamentale jucate de personaje (în esența lor, niște *marionete*, ca și restul ființelor, crede filosoful), cum ar fi: barbarul, omul civilizată, demonul (purtător de *rău*, întruchipare cu o pletoră semantică de neignorată, dacă luăm în seamă rețeaua de semnificații alcătuită de mitologie, religie și filosofie pentru măștile purtate de *daimon*).

Lumea aceasta dezavuată și denunțată de Cioran, din care el însuși face parte, este una care parcă a vrut și încă vrea să-și răscumpere inocența pierdută, prin lucrarea făcută laolaltă asupra omului de gândirea sceptică, de luciditate, de modul în care ființa umană *trăiește* dorința de *glorie* (convertită, pozitiv, în oroare de glorie), *boala* (metamorfozată, prin alchimia durerii, în conștiință, cum avea să constate, înaintea lui Cioran, autorul *însemnărilor din subterană*), cum tot așa de mult a însemnat, după intrarea omului în istorie, provocarea *morții* sau unele dintre cele mai importante maladii ale spiritului pe care Cioran le invocă în secțiunea „Primejdiile înțelepciunii”, din eseul său din 1964 despre *căderea în timp*³⁰.

Ispitit mai mult de cunoaștere și mai puțin de nemurire, strămoșul nostru prim, cum îi place lui Cioran să-l numească, a fost astfel azvârlit tocmai de atare cunoaștere în *timp*, în arcele *destinului*, și stăpânit deopotrivă de *perversitate* și *corupție*, omul a acționat ca „profanator, ca trădător, ca agent al disoluției”: „Dacă ar fi avut o cât de slabă vocație pentru eternitate, omul s-ar fi mulțumit cu Dumnezeu, în apropierea căruia prospera, în loc să alerge către necunoscut, către nou, către ravagiile la care duce pofta de analiză. (...) După ce a sfârșit unitatea paradisului, și-a dat toată osteneala s-o sfarme și pe cea a pământului, introducând un principiu de fărâmițare ce urma să-i distrugă ordinea și anonimatul”³¹.

Ca „fractură și fisură a ființei”, *id est*: ca *individ*, cu un „deficit de existență” față de Creator deoarece el spune „sunt cel ce nu sunt”, cu privilegiul tragicului, omul a făcut un troc ordinar schimbând veșnicia pe *devenire* și maltratând viața, transformându-se, finalmente, în „marele transfug al ființei”³². Și fără să realizeze

²⁹ Vezi Cioran, *Căderea în timp*, ed. cit., p. 76.

³⁰ *Ibidem*, pp. 133–149.

³¹ Vezi „Copacul vieții”, *ibidem*, pp. 10–11.

³² *Ibidem*, p. 15.

că neconținută preocupare de sine l-a dezechilibrat, în loc să se întâlnească, fecund, cu „fondul său intemporal”, ființa umană „și-a orientat facultățile către exterior, către istorie”³³.

Citind anamneza pregătită de Cioran personajului în care s-a întrupat urmașul primului nostru strămoș, ai impresia că filosoful proiectează asupra acestuia trăsăturile unei biografii de care nu pare atât de străin. Sunt parcă transcrise acte, stări, reflexe și atitudini, însumate în experiențe de viață trăite pe care, acum, ni le dezvăluie (e aici ipostaza luptei cu preocuparea de sine) printr-o dezinvolțată introspecție care vrea să rămână, retoric, desigur, incognito și oarecum fals-sibilinică. În plus, nu putem eluda faptul că filosoful Cioran este scriitor și, în egală măsură, actor care face prestidigitatie cu măștile pe care le poartă el său, și tocmai de aceea nu știm dacă îl putem crede atunci când spune că masca servește omului nu pentru a-și proteja identitatea, ci e folosită din „pudoare” sau „din dorința de a-și ascunde irealitatea”³⁴.

În raport cu timpul, am spune chiar cu *sentimentul* timpului (termenul subliniat având o încărcătură metafizică preponderent kantiană), Cioran vrea să accedă la esențial printr-o *angajare* în acesta, dar nu prin analize sau cuvinte (aici e împotriva vreunui *pact* cu vocabula), cale care duce la o „știință metafizică superficială”, cum notează undeva el însuși. Poate tocmai de aceea marea încercare a vieții sale rămâne cea pe care o încercuia în însemnarea din 16 decembrie 1970, atunci când aflase un răspuns la întrebarea pusă de un realizator de televiziune în legătură cu sensul dat de Cioran, în primele sale scrieri, termenilor „*Zerfall*” și „*Bitternis*”:

„Cred că experiența fundamentală pe care am trăit-o în viața mea nu e cea a nefericirii, ci a timpului, vreau să spun sentimentul de a nu *aparține* timpului, de a-i fi exterior, senzația că nu-i *al meu*. Asta mi-a fost «nefericirea», aici trebuie căutată explicația «descompunerii» sau a «amărăciunii»”. După care, platonian, exprima legătura osmotică ființă–timp, despre care ne spune că a scris în ultimul capitol al eseului său din 1964 (*Căderea în timp*):

„Orice act presupune participarea la timp; acționezi fiindcă ești în timp, fiindcă *ești* timp; dar ce să faci, ce să întreprinzi când ești rupt de timp? Poți, desigur, să meditezi și să te plictisești, dar nu poți omorî timpul, el te omoară pe tine, trecând *pe lângă* tine, pe lângă, adică la mii de leghe”³⁵.

Cioran a trăit de altfel, în copilărie, percepția acestei puteri autarhice a timpului, dar și *ruptura* dintre acesta din urmă și orice altceva care nu este timp. În dimineața zilei de 13 noiembrie 1968, după ce notează sec: „Mahmureală”, mărturisește că vrea să scrie un text despre „*atenția acordată timpului*”, căci în mai toate zilele e apăsător de ațâțarea și exacerbarea acesteia: „Azi-diminează, așadar, la trezire, întâia senzație pe care am avut-o a fost aceea a curgerii orelor, a orelor

³³ *Ibidem*, p. 19.

³⁴ *Ibidem*, p. 157.

³⁵ Vezi Cioran, *Caiete*, III, 1967–1972, București, Editura Humanitas, 1999, pp. 272–273.

independente de orice act, de orice raportare exterioară față de curgerea ca atare. Conștiința aceasta extremă a timpului a fost blestemul întregii mele vieți. (...) Îmi amintesc perfect acea după-amiază de vară – trebuie să fi avut cinci sau șase ani – când totul s-a golit în jurul meu și nu mi-a mai rămas decât senzația unei *treceți* fără conținut, a unei goane în sine, a unei curgeri care m-a înspăimântat. Timpul se desprindea de ființă *pe socoteala mea*. Nu mai exista *lume*, nu mai exista decât timp. De atunci, nu mai trăiesc decât din întâmplare în eveniment; nu mai trăiesc decât în absența evenimentelor, în timpul ce nu se mai coboară la eveniment.

Infernul nu este poate decât conștiința timpului”³⁶.

E aici un mic fragment dintr-o lungă și obsesivă lecție de anatomie făcută timpului. Nu *blestem* al vieții sale a fost timpul, pentru Cioran, ci fundamentala sa obsesie, una cu încărcătură poate chiar maladivă. O altă mărturisire, 3 ianuarie 1966, reiterează același motiv:

„Ieri-noapte, neavând somn o vreme, mi-a revenit obsesia curgerii timpului: fiecare clipă care trecea, *știam* că trece și că n-am s-o revăd niciodată. Această succesiune de puncte, fiecare dureros de ireversibil, nu este conștientizată atâta timp cât acționăm sau cel puțin gândim. O percepem doar în acele momente când suntem exteriori existenței noastre, când nu înregistrăm în noi decât o mare liniște care, în mod normal, ar trebui să se prefacă în rugăciune în loc să-și rumege propria-i curgere”³⁷.

Pentru a ilustra ce înseamnă *(ne)angajarea* în substanța timpului, mai exact: care este, nu doar psihologic, relația dintre timp și „cea mai veche dintre spaime”, Cioran (re)citește *Moartea lui Ivan Ilici*. Textul lui Tolstoi confirmă faptul că viața capătă consistență atunci când individul începe să gândească asupra morții sau, dacă luăm în seamă morala pe care ne-o induce Ivan Ilici: „Adevărata viață începe și se termină cu agonia”³⁸.

Reflecțiile lui Cioran încearcă o altă interpretare nu atât a metabolismului creației prozatorului rus, despre care s-a spus că i-ar fi *secătuit* talentul după vârsta de cincizeci de ani, cât a modului în care și-a sfârșit viața în deznădejde un spirit care, în lumea modernă, trăise o experiență similară cu aceea a Ecclesiastului. Paradoxal, celui ce vorbise atât de profund despre viață pare că tocmai viața îi scăpa, iar soluțiile pe care Tolstoi le va propune pentru o „viață nouă” erau „de o exagerare demonică sau ridicolă”. Excesul lipsei de măsură și al negației, crede Cioran, nu erau altceva decât „răzburarea unui spirit care nu a putut niciodată să se deprindă cu umilința de a muri”³⁹.

Nu doar *inserția individului în țesutul timpului* era ispita lui Cioran, cel ce *medita*⁴⁰ la o atare temă, ci și *desprinderea* aceluiași individ de timp. Paginile din

³⁶ Idem, *Caiete*, II, 1966–1968, București, Editura Humanitas, 1999, p. 367.

³⁷ *Ibidem*, p. 6.

³⁸ Vezi *Căderea în timp*, ed. cit., p. 119.

³⁹ *Ibidem*, p. 129.

⁴⁰ În exercițiile sale dezvoltate în cheia *fragmentului*, Cioran face distincție – de fapt instituie o *antinomie* – „între *a gândi* și *a medita*, între a sări de la o problemă la alta și a aprofunda una și aceeași problemă” – *ibidem*, p. 19; subl. n., I.D.

urmă ale eseului din 1964 abordau, speculativ, tocmai această ipoteză incitantă: ce înseamnă „să cazi din timp”? Chiar Cioran se simțea „căzut din timp”, după cum mărturisește *scriitorul* din el (care crede că a fost boicotat de timp doar pentru a-l transforma în substanța *obsesiilor* sale), mai mult: pare să aibă nefericirea de „a nu avea dreptul la timp”, și asta se poate întâmpla când – și aici vorbește goetheanul din filosof – ne părăsește *clipa* și, prin urmare, „suntem lipsiți de resortul producerii unei *fapte*”⁴¹.

Într-o astfel de ipostază, numită de Cioran „eternitate negativă” sau „eternitate *rea*”, timpul se transformă în ceva *închis*, este „de neatins”, iar individului îi este cu neputință să *pătrundă* în el.

Intrăm, cu toate acestea, în alte spații din labirintul paradoxal specific *meditației* cioraniene despre timp, acolo unde percepția timpului are conotații cu totul insolite, semnificațiile de acum nefiind însă incongruente cu logica de ansamblu a filosofului⁴². Viața îi apare lui Cioran dominată de un „trecut virtual”, lipsită de prezent și viitor, în care ființează în mod esențial un timp mort, unde se desfășoară o devenire asfixiantă.

Asupra omului e posibil să se abată astfel primejdia unei *a doua căderi*: din Istorie (despre o a doua cădere a omului vorbesc, cum știm, dar cu sens oarecum diferit, Nae Ionescu și Mircea Eliade), când devenirea este *suspendată*, când se petrece „împotmolirea în inertia și posaca monotonie, în absolutul stăgării, acolo unde verbul însuși se împotmolește, neputându-se înălța până la blasfemie sau până la implorare”⁴³.

Care ar fi totuși semnele unei asemenea viitoare degradări nu atât de limpede operaționalizată de Cioran? Înainte de toate, „insensibilitatea față de propriul destin”, apoi indiferența și chiar incapacitatea de a lăsa urme, de a-ți marca trecerea printr-un *siaj*, stare care poate apărea de îndată ce individul este într-un „raport precar” cu viața, într-o relație proastă cu verbul *a face*. La care se mai adaugă – pentru a atinge pragul dezastrului și al prăbușirii – exacerbarea *voinței*, dorința omului, ilegitimă, de a-și depăși condiția și de a ajunge un *supraom*. O atare ipostază, crede Cioran, este a omului care, făcut *țândări* și *prăbușit în el însuși*, intră printr-un proces de extincție lentă în „eternitatea de jos”.

CĂDEREA ÎN TEMPORAL

1. Preludiu sau ce (nu) este istoria. Alături de aceste forme de cădere în și din timp, mai apare, la Cioran, și o altă ipostază a căderii, am spune una mult mai accentuată de degradare/descompunere a *timpului istoric*. Motivul esențial: o

⁴¹ *Căderea în timp*, ed. cit., p. 153, subl. n., I.D.

⁴² Discursul cioranian are, cum pe bună dreptate s-a observat, coerența sa specifică, suficientă sieși, chiar atunci când dăm peste niște goluri sau fracturi, aparent ilogice, în organizarea sa mai totdeauna lucrată în filigran.

⁴³ Vezi *Căderea în timp*, ed. cit., p. 159.

alianță ilicită, agresivă, canceroasă cu *politicul*, un câmp istoric (noțiunea de câmp trimite chiar la sensul fizic al acesteia) asociat unui timp istoric în care spiritul este compromis de hegemonia dictatorială a politicului. Este ceea ce am numi *căderea în temporal*, derivă care poate schimba fundamental destinul unei comunități. Cu o precizare semantică: sintagma subliniată nu trimite până la capăt, ci doar *aluziv* și prin *analogie* (ca în figurile metaforei descrise de Aristotel), la distincțiile operate de J. Benda în *Trădarea cărturarilor*. Cioran nu a fost un om politic, dar, fără dubii, îl aflăm într-un anume interstițiu istoric în avangarda celor ce au teoretizat cu pesimism entuziast și lucid (poate chiar apocaliptic) politicul.

Episoadele unor specifice căderi în temporal au fost pregătite îndeosebi de modul particular în care Cioran înțelegea și explica *istoria* (fără să ortografiem vocabula, cum face uneori filosoful, cu majusculă, căci e vorba de *o anume* istorie). Totodată, aceeași cădere în temporal pare să fi fost alimentată și de percepția intimă a *utopiei* și, în ultimă instanță, de *luciditatea* cu care Cioran a crezut că a descifrat, la un moment dat, *sensul istoriei*. Să le luăm pe rând.

Între descrierile făcute istoriei, formulări care ar putea alcătui un glosar insolit, am putea adăuga și gândul potrivit căruia, după Cioran, aceasta survine ca *revelație a experienței*. De ce credea oare Cioran, încă de prin 1933, că istorie nu fac decât cei ce „n-au nicio chemare pe acest pământ” și că istoricul este „un om inutil”⁴⁴ Înainte de toate pentru că pozitivismul devitalizase și denaturase cercetarea istorică, îndepărtându-se astfel de viață. Simpla culegere de date, sistematizarea și interpretarea lor obiectivă, calculele raționale și tot felul de speculațiuni făcute pe seama unui trecut – toate acestea nu însemnau, după Cioran, veritabile preocupări de istorie.

Prin urmare, istorismul era atât de păgubos pentru ființa umană deoarece punea între paranteze subiectivitatea, experiențele personale. Iar istoria autentică tocmai asta însemna: construcție subiectivă, una care să se întemeieze pe *revelațiile experienței*: „Nouă nu ne mai convine nici istoria ca știință și nici istoria ca proces și realitate, ci trăim disperați o tragedie sublunară”⁴⁵.

Obiectivitatea, așadar, mult visată obiectivitate a istoricilor pozitiviști nu avea ce căuta în atitudinea spontană, *ocazională*, selectivă și cu grad maxim de subiectivitate a cercetătorului. Ceea ce nu prezintă *interes subiectiv* nu face parte – crede Cioran – din istorie, și dacă aceasta din urmă ne spune doar ce s-a întâmplat, induce o viziune depășită asupra realității, care trebuie să fie numai decât abandonată: „Din tot ce s-a creat până acum de către oameni nu mă interesează decât *anumite fapte de la care pot să plec* și care sunt oarecum însumabile în ființa mea, astfel că ele încetează de a mai fi propriu-zis *istorice*” (prima subliniere ne aparține)⁴⁶.

⁴⁴ Emil Cioran, „Împotriva istoriei și a istoricilor”, în *Calendarul*, nr. 306, 26 februarie 1933; *apud* SD, p. 169.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 170.

⁴⁶ *Ibidem*.

Cu alte cuvinte, este istorie tot ceea ce are caracter de prezență exemplară sau de lecție atitudinală. Mai mult, prin intermediul istoriei, însul își poate limpezi mai bine viziunea sa despre „atitudinile de viață ca date iraționale”, așa cum se petrec lucrurile, de pildă, cu cel ce profită mai mult de pe urma lecturii memoriilor lui Casanova, decât dacă va citi *Iliada* lui Homer.

Istoria înțeleasă ca participare la îngroșarea datelor de arhivă, fără să facă din actualitate rațiunea sa de a fi, este un discurs paralel cu viața, fals. Există, spune Cioran, doar o singură scăpare: „să însumăm în noi o parte din trecut ca și cum aceasta n-ar fi trecut”⁴⁷, cuplând astfel istoria la fondul nostru de neliniște organică, singura formă de îndoială care angajează și potențează subiectivitatea umană (cum se întâmplă la Pascal sau Șestov) și care o poate vindeca de dezgustul de istorie.

Dar de ce dezgust? Pentru că, între altele, ideea de progres fusese într-un fel compromisă. Era o idee alterată, va spune Cioran. Motivul: se petrecea, în vremea sa, o transformare cu totul de neînțeles pentru om: „Creștinismul este terminat, dar și istoria. Omenirea a apucat-o pe un drum greșit [...] Ne transformăm până la urmă într-o singură și unică metropolă, într-un Père Lachaise universal”, declara Cioran, mai târziu, într-un interviu cu François Bondy⁴⁸.

Și tot dezgust deoarece, când era tânăr, îl cuprindea indignarea în momentul în care, pentru a explica lumea, utiliza concepte metafizice dubioase, cum ar fi destinul sau fatalitatea. Cu toate că, odată cu înaintarea în vârstă, simțindu-se din ce în ce mai aproape de originile sale, Cioran va legitima viziunea fatalistă a spațiului românesc. Țăranul nostru a ajuns la adevăruri fundamentale, el are dreptate, el care „nu crede nimic, care gândește că omul este pierdut, care se simte strivit de istorie. Ideologia asta de victimă este și concepția mea de acum, filosofia mea despre istorie”⁴⁹.

Disprețul lui Cioran față de istorie era generat și de faptul că aceasta nu însemna numai un tăvălug monstruos, ci și „cea mai mare mostră imaginabilă de cinism”: „Toate visele, filosofii, sistemele sau ideologiile se destramă când se izbesc de grotescul dezvoltării istorice: lucrurile se petrec fără milă, într-un mod ireparabil, triumfă falsul, arbitrariul”⁵⁰.

Așa se face că, începând cu publicistica de tinerețe, relația lui Cioran cu istoria este una aproape exclusiv resentimentară. Își face loc – mai întâi vag, doar în unele texte – ideea de utopie, prin care, mai târziu, va înțelege „marea fragilitate a istoriei, dar și marea ei forță”, căci într-un fel utopia „răscumpără istoria”. Atare sens va avea, de altfel, o justificare mai adâncă pentru Cioran: „Setea de utopie e o sete religioasă, o dorință de absolut”⁵¹.

În anii de început ai deceniului patru din secolul trecut, istoria era înțeleasă ca fiind *destinul* aflat în mers. Fatalismul îl transformă pe om în obiect al istoriei, și

⁴⁷ *Ibidem*, p. 171.

⁴⁸ Vezi Cioran, *Entretiens*, Paris, Gallimard, 1995, p. 14.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 20. Pentru Cioran, poporul nostru este „cel mai fatalist din lume”.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 125. Cioran nu recunoaște decât progresul tehnologic.

⁵¹ *Ibidem*, p. 27.

nu într-un subiect, iar Cioran a exprimat în varii formule aceeași teză: „neputința omului”. Mai mult, a asociat, invariabil, istoria cu imensa putere a *răului*: „Omul era condamnat încă de la început. [...] Din propria sa voință, el s-a pus în slujba ruinei. Istoria, izvorâtă din timp și din mișcare, e condamnată la autodistrugere”. Dar un rău la care contribuie numai decît și omul, asemenea ucenicului vrăjitor: „Omul va pierii prin geniul său. Orice forță pe care o declanșează îi dăunează. E un animal care a trădat: istoria e pedeapsa lui. [...] Chiar și binele e un rău”⁵².

Privind dinspre locul de unde nu era prea impresionat de „frumoșii ochi melancolici ai bavarezilor”⁵³, Cioran va fi iremediabil dezamăgit: „Blazarea, îndoiala și dezabuzarea sunt cancerul ființei noastre naționale. Românul nici nu crede orb în ceva, nici nu neagă fanatic, ci se îndoiește sistematic de toate făcându-și din elasticitate o virtute”⁵⁴. (Parcă e aici, în matrița acestui scepticism în cheia lui *nici-nici*, un mod inversat al *gândirii duble* de care va vorbi, în 1984, Orwell.)

Cea mai intensă decepție venea însă dinspre intelectuali și oameni politici, primii nefiind decît niște „diletanți și domnișori ai spiritului”, un fel de „gelatină morală” atrasă de politică, în vreme ce *băștinașii* acesteia, oamenii politici, reprezentau „niște nulități, niște inconștienți, lipsiți complet de un spirit problematic, incapabili să depășească ideea vulgară de eficiență”⁵⁵. Și Cioran constata că mulți intelectuali români abandonaseră *spiritualul* în favoarea *temporalului*, a politicii (pentru a folosi, doar formal, termenii lui Julien Benda), și asta din cauza unei neputințe spirituale, și nu a faptului că „orientarea politică ar fi anihilat posibilitățile spirituale”. Îmbibată aproape integral de politic, politicianistă, așadar, noua generație transformase strada, prin empirismul ei politic, în singurul lucru important.

Într-o asemenea Românie, în mare parte devitalizată, alături de „cultul puternic al iraționalului”, Cioran voia instaurat și „cultul irațional al puterii”. I se părea, în 1934, că românii nu aveau voința implacabilă de a avea un destin. De aici inexistența unui „orgoliu de marcă istorică” și a unei „viziuni mesianice”. Ca într-un preludiv al *Schimbării la față a României*, pe care o va publica în ianuarie 1937, Cioran deplânge acum un popor care „nu vrea să devină o mare națiune, care nu iubește forța și elanurile de viață, ci trăiește în umbra odihnitoare a unor iluzii vulgare, îndoindu-se de toate pentru a nu risca nimic”⁵⁶.

În antropologia pe care Cioran o schița în tinerețe, personajul fundamental, omul, avea o fizionomie aparte. Nu un *animal rațional*, adică un tip „mediocru,

⁵² *Ibidem*, p. 223. În ultima vreme, Cioran adusese, singur, corecții propriei sale viziuni asupra istoriei: „Există în istorie momente în care omul se ridică la demnitatea de subiect, clipe în care este cu adevărat creator” (*Ibidem*, p. 248).

⁵³ Vezi Emil Cioran, „Melancolii bavareze”, *Vremea*, nr. 341, 10 iunie 1934; *apud* SD, pp. 266–270.

⁵⁴ Idem, „Cultul puterii”, *Vremea*, nr. 352, 26 august 1934; în *op. cit.*, p. 271.

⁵⁵ Idem, „Între spiritual și politic”, *Calendarul*, nr. 261, 2 ian. 1933; în *op. cit.*, p. 153.

⁵⁶ Idem, „Cultul puterii”, *Vremea*, nr. 352, 26 august 1934; în *op. cit.*, p. 274.

cumpănit, echilibrat sau cu dorința de echilibru”, ci mai degrabă, în acord cu maximalismul practicat de filosof, „unul absurd, cu fantezii periculoase, ce riscă totul în fiecare moment, aventuros din tragedie, iar nu din superficialitate”⁵⁷. Totul este să depășești o existență banală și să devii un *caz*, chiar dacă toți se tem de cei ce ajung într-o atare ipostază.

Umanul – *id est*: acest *caz* – era judecat atunci de Cioran în termenii heideggerieni ai ființării umane (*Dasein*), înțeleasă în orizontul *temporalității* (*Zeitlichkeit*), cu toate că termenul din urmă va avea, mai târziu, în *Căderea în timp*, un sens aparte. Referințele de acum sunt însă nesistematice, limbajul e abuziv și difuz, de eseu, frizând uneori chiar starea de *bavardaj* a acestuia. Un om *autentic* este, după Cioran, tocmai acela care are destin, adică: „frică de timp”, sau „a viețui în timp cu sentimentul ireparabilului”⁵⁸.

O astfel de existență este tragică deoarece, alături de imanență și esențialitate, destinul mai este caracterizat și de ireversibilitate. Așa încât moartea nu poate fi deloc învinsă, căci ea „începe deodată cu viața”. De aici caracterul univoc al destinului care nu este decât o „expresie a morții noastre zilnice”⁵⁹. Numai că așa începea, crede Cioran, adevărata vitalitate a ființei umane, un donquijotism nesimulat și deloc suspect (el vorbea de *bărbăția* noastră). Acesta era în fond omul disperat, cel ce va transforma până la urmă, dacă vrea să facă din viața sa ceva fecund, *pătimirea* ca atare în destin. Pentru omul cioranian astfel conceput, există doar „etica sacrificiului” și „voluptatea pătimirii”⁶⁰; suferința, înțeleasă dostoievskian, va rodi astfel în forul interior al omului, în acord cu vorbele Sfintei Tereza: „A suferi sau a muri”.

2. Utopie și luciditate. Cioran a trăit mica tragedie a compromisului pe care spiritualul (în oastea căruia se angajase voluntar încă de la 15 ani, dominat de ideea eminesciană de *fragmentarium*) l-a făcut cu temporalul⁶¹. O experiență tulburătoare prin care a încercat să afle o soluție pentru mai binele *celuilalt*, dar și pentru izbăvirea singurătății sale.

Singurătatea și exilul lui Cioran – atât cel exterior, dar mai cu seamă cel interior, în ghetourile căruia a trăit încă din adolescență – sunt o explicație și o scuză (una supremă) pentru toate. „Este îngrozitor să te desparți de o lume în care n-ai întâlnit pe nimeni, în care nimeni nu ți-a spus nimic, să mori fără nicio amintire, cu o memorie împovărată de vid!”⁶². Erau momentele când Cioran se afla la *liziera* existenței sale românești, acolo unde începeau să se arate locurile

⁵⁷ Idem, „Scrisoare din munți”, *Calendarul*, nr. 447, 16 august 1933; *apud* SD, p. 222.

⁵⁸ Idem, „Omul fără destin”, *Vremea*, nr. 308, 8 oct. 1933; *op. cit.*, p. 241.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 243.

⁶⁰ Vezi Emil Cioran, „Pătimirea ca destin”, *Vremea*, nr. 332, Paști [8 apr.] 1934; *op. cit.*, p. 257.

⁶¹ La 10 decembrie 1926, Cioran își va face un caiet pe care preciza: „Pentru transcrierea unor fragmente din cărți”. Modelul nu putea fi altul decât Eminescu, așa încât *Caietele* vor institui, cu adevărat, originalul.

⁶² Emil Cioran, „Nu există nimeni”, *Seara*, nr. 1713, 13–14 iulie 1943; text inclus în SD, pp. 334–337.

despădurite ale unei alte existențe, la capătul căreia avea să spună: „La urma urmei, nu mi-am pierdut timpul, m-am vânzolit și eu, ca oricare, în acest univers aberant”⁶³.

Relația istoriei cu utopia avea de altfel să revină, parcă obsesiv, în creația lui Cioran, dar ea va cunoaște o tratare mai detașată în *Histoire et utopie* (Gallimard, 1960; Humanitas, 1992). Apărută într-o vreme când *angajarea* era *en vogue* în mediul francez (și nu numai), cartea aceasta reprezenta, în biografia operei lui Cioran, o tentativă de două ori explicativă: mai întâi discursul *ne era adresat*, pentru a desfășura la vedere mecanismul utopiei, o utopie care se întâlnea, diferențiat, și în Est, și în Vest⁶⁴. Dar, în egală măsură, cartea era și autoreferențială, conștient proiectată, prin premisele sale, asupra operei de tinerețe, îndeosebi a *Schimbării la față a României*, în raport cu care trebuie inevitabil decodificat eseul din 1960⁶⁵.

Apărută la trei ani după ce autorul refuzase premiul Sainte-Beuve pentru eseu (1957), *Istorie și utopie* nu a avut o receptare critică atât de entuziasmată. Silogismele întâmpinării au oscilat între caracterul „*tres (trop?) prophétique*” (Erica Marenco) și impresia de noeme deja „datate”: „*les idées mortes du siècle dernier*” (J. Duvignaud), recunoscându-se, e drept, și o anume sensibilitate la schimbările petrecute, cum s-ar spune, „*sous nos yeux*”.

Gânditor profund tragic, din familia spirituală a celor hrăniți cu „tristețe bestială”, așezat cumva în descendența spirituală a lui Iov, negativist și nu nihilist, cum singur mărturisea, Cioran voia să treacă, o dată cu *Lettre à un ami lointain* (text cu care se deschidea cartea), de la figura unui „liberal intolerant” la aceea de „moderat desăvârșit”. Însă convertirea nu s-a produs, oricâte ofrande i-ar fi fost aduse, lui Cioran rămânându-i doar visul unei cumpătări ideale pe care spera să-l trăiască, eliberat cândva.

Discursul lui Cioran – cel din *Histoire et utopie*, dar și cel din *Schimbarea la față a României* – nu este deloc unul al rigorii epistemologice, al sistematizării intenționate, ci este întreținut de o *rațiune* sentimentală, rafinată în bolgiile biologicului transfigurat, argumentat sau exacerbant, după cum e cazul, de o nestăpânită erezie subversivă. *Viul*, *Viața*, este ceea ce domină. Prin vinele silogismelor sale pulsează, ca și prin spiritul autorului, globulele Asiei, și nu claritatea și ispita latine. Gânditorul însuși se simte, ne-o spune în *Lettre à un ami lointain*, ca și cum ar fi un „ultim mongol, un suflet turanic însoțit de trufia și prestigiul jafului”. Ceea ce *justifică* și spaima lui Cioran, ivită „nu dintr-o viziune a lumii, ci din crampele cărnii și tenebrele sângelui”.

Cioran nu trebuie luat însă *à la lettre* în textele sale social-politice, îndeosebi cele care au o zare de metafizică a istoriei. Delirantul și debordantul său tir

⁶³ Idem, *Mărturisiri și anateme*, București, Editura Humanitas, 1994, p. 174.

⁶⁴ Cu prilejul reeditării cărții *Histoire et utopie*, în 1977, R. Caillois observa că, „în stilul său caracteristic, Cioran atinge adesea sensul profund al utopiei” – *apud Magazine littéraire*, nr. 327, dec. 1994, p. 36.

⁶⁵ Vezi lectura paralelă făcută de Sorin Alexandrescu, în *Contrapunct*, nr. 44, 1991.

lingvistic, acea *demență verbală* revărsată cu voluptate homerică nu au nevoie nici să fie salvate, nici scuzate și, cu atât mai puțin, nici justificate. De altminteri, Cioran nu se (mai) poate apăra și nu știm dacă un atare gest ar avea vreun sens. Iar dacă vor să o facă alții, e nevoie înainte de toate, cum sugera și Noica, să fie apărat – chiar împotriva lui însuși.

Pentru un cercetător echilibrat și obiectiv, e limpede că intoleranța verbală și luciditatea exasperantă, eludarea distincțiilor și proliferarea speculativă a nuanțelor l-au izolat pe Cioran, nu numai ele, desigur, în subteranele parcă protectoare ale unui univers abstract. Este, poate, singura formă de cauțiune a excesului ideatic, a supralicitării aproape maniacale a formei expresiei, în fond a egocentrismului discursului cioranian, acolo unde coexistă lejer, uneori omonim, apocalipsa și utopia, și unde scrisul său atinge acel profesionalism gratuit, chiar aporetic, al „pamfletului fără obiect”, ceea ce este aproape totuna cu pamfletul utopic. Utopia, într-unul din înțelesurile pe care i le conferă Ricoeur, fiind „un exercițiu al imaginației pentru a concepe un «altfel decât ceea ce este» al socialului”⁶⁶. Sens care ar corespunde riguros, după același filosof, celui ideologic de „a fi așa și nu altfel”.

Fără să vrea, scriitorul Cioran era, în utopia sa, profund ideologic, chiar dacă *soluțiile* lui nu țin „nici de transcendență, nici de o ideologie, nici de o dogmă”⁶⁷. Însă deliberat și cu o avară complicitate, el s-a îndepărtat, în această figură a discursului, de *propriul* său timp, apoi *de* timp, nu prin orizontul sensului, ci, paradoxal, printr-o „experiență a nonsensului”⁶⁸, și asta în pofida oricărui „*exercice d'antiutopie*” sau de „*défascination*” în care, sceptic, s-a aventurat. Iar sub acel „*dandysme metaphysique*”, diagnosticat de Sylvie Jaudeau, descoperim în fond pe cel ce acceptă doar prezentul veșnic și pune între paranteze istoria însăși: „Ea nu este sălașul ființei, ci absența ei, negarea oricărui lucru, ruptura celui viu cu el însuși: nefiind din aceeași plămadă cu istoria, ne e silă să fim părtași la zvârcolirile ei”⁶⁹.

Să fie aici cauza fundamentală a apolitismului lui Cioran, așa cum îl explică și Jaudeau, tendința sa manifest-organică⁷⁰ de a se situa deasupra sau dincolo de evenimente?!

Pentru absența ființei, dar și a ființei istorice (în sens blagian), e nevoie astfel de un *limbaj* care poartă neîncetat și agonice lupte cu *prezența*: aceasta pare să fie esențialmente nodul gordian al discursului cioranian contaminat involuntar, în *Schimbarea la față a României* și *Histoire et utopie*, de orizontul social-politic al ideologiei, de contaminarea cu *logica temporalului*. Limbajul acestor lucrări, dar și cel din publicistica interbelică a autorului, structurează tipul de discurs pe care, cu o sugestie venită dinspre Pierre Bourdieu, l-am numi *discursul louche*: ca și

⁶⁶ Vezi Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, București, Editura Humanitas, 1995, p. 282.

⁶⁷ Sylvie Jaudeau, *Cioran ou le dernier homme*, José Corti, 1990, p. 14.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 12.

⁶⁹ Emil Cioran, *Istorie și utopie*, București, Editura Humanitas, 1992, pp. 138–139.

⁷⁰ Despre organicismul filosofiei politice a tânărului Cioran (mai exact: despre eșecul logic al acestuia, ca și despre confuzia comisă între „organic” și „mecanic”), H.-R. Patapievică a scris un eseu nu lipsit de profunzime: „Despre intoleranță: un studiu de caz”, în 22, nr. 36, 9–15 septembrie 1997.

persoanele cu privirea încrucișată, acesta *rostește* într-o parte și *semnifică* în alta. O figură a limbajului specifică, credem, operei în ansamblu, în care se strecoară ostentativ aforisticul, un fel de gardă de corp pentru limbaj, la adăpostul căreia autorul poate spune, ca și un Pascal sau Nietzsche, fără pericol, chestiuni particulare (aforismele sunt deopotrivă produse și producătoare, deoarece „sensul nu le preexistă, nici nu le este contemporan”⁷¹).

Citit într-o asemenea cheie, discursul lui Cioran se va dezvălui astfel mai fidel, în pliurile sale ascunse, îndeosebi acelor lectori care nu-l (mai) *admiră* pe autor. O operă citită, așadar, și nu doar citată, căci soarta lui Cioran, situat de Saint-John Perse între cei mai străluciți esești după Valéry, seamănă întrucâtva cu a lui Borges, despre care autorul *Exercițiilor de admirație* scria: „Din momentul în care toți îl citează nu mai poți să-l citezi, sau, dacă o faci, ai impresia că vii să îngroși masa *admiratorilor*, a dușmanilor săi”.

Cioran știa însă din *Mahabharata*, un verdict la care ținea enorm: „Nodul destinului nu poate fi desfăcut; nimic pe lumea asta nu-i urmarea faptelor noastre”. Și mai simțea că dacă nu ne este dat să-l întâlnim pe Dumnezeu, atunci trebuie să ne consolăm cu „dezmațul temporalității”, unul care îngăduie însă de prea multe ori, căderea cu entuziasm în temporal.

⁷¹ Vezi Geneviève Léveillé-Mourin, *Le langage chrétien, antichrétien de la transcendance: Pascal–Nietzsche*, Librairie philosophique J. Vrin, 1978, p. 135.

ABSTRACTS

I. THE UNDERSTANDING OF TIME AND SPACE

Petre Botezatu: Complementarity and heterogeneity between space and time

Teodor Dima

Petre Botezatu considered that to acknowledge the existence of space–time notions is fundamental in order to establish the theoretical and experimental differences between macrophysics and microphysics. Also, he understood that, unlike the classical physical theories for which the space–time location was a criterion of the reality under study, quantum theory leads to the conclusion that the state of a physical system can not be entirely determined and most of all is not framed by space–time relations. After approximately 40 years, Petre Botezatu considered that the spatialization of time is an idealization process useful for designing new cosmological models, but philosophically it invalidates the specificity of time. Therefore, the Romanian philosopher argued that time has different characteristics as compared to space.

Key-words: causality, space, time, classical physics, quantum physics, ontological causality, perceptual causality, space science, time science.

Time and temporality in Cioran’s early writings

Marin Diaconu

The attempt of identifying in Cioran’s writings a real theoretical substance for his idea of time is a fruitless endeavour. A philosophically articulated concept of time is entirely missing from his work. Nevertheless, a certain existential notion of time and temporality can be derived from his writings, but not as a phenomenalization of time in terms of past, present and future.

Key-words: Emil Cioran, time, temporality, history, eternity, being, non-being, Romanian culture.

Philosophia perennis versus ingenium perenne. Historicity of the Romanian philosophy

Constantin Aslam

The present study aims to illustrate the way in which the binomial *philosophia perennis versus ingenium perenne* thematizes the history of European philosophy. The pattern of this thematization will be pursued in the Romanian inter-war thinking by pointing out the meta-philosophical circumstances of the „*scientific philosophy*” versus „*literary philosophy*” controversy.

Key-words: time and historicity, Romanian philosophy, Romanian culture, *philosophia perennis* versus *ingenium perenne*.

Time and eternity in Cantemir's *Sacrosanctae scientiae indepugibilis imago*

Dragoş Popescu

The present study examines Dimitrie Cantemir's conception of time, conceived around 1700 in Constantinople and published in his *Sacrosanctae scientiae indepugibilis imago*.

In the mentioned writing, the Moldavian prince developed an alternative to the neo-Aristotelian physics of his age which was being promoted by the representatives of post-Byzantine culture in Constantinople and the sources of which were Teophilus Korydalleus' commentaries to Aristotle's works. Cantemir strongly discouraged the attempts of introducing that understanding of physics in the Eastern Orthodox thinking. In shaping his own "theologo-physics", he aimed to keep unaltered the Eastern Orthodox belief which he thought threatened by the pagan philosophy illegally integrated into the Scholastic thinking. In order to reach his goal, Cantemir didn't hesitate to resort to the terminological resources of Van Helmont's theosophy, hostile to Scholasticism as well.

In this framework, Cantemir offers an original point of view according to which time is defined as *ens* (singular universality and universal singularity) and is distinct from duration, the latter being a measurable conventional interval of natural development.

Key-words: time, eternity, *ens*, singularity, universality.

The world of reality subjects: On Constantin Noica's interpretation of Mihai Drăgănescu's *Ortophysics*

Ionuţ Isac

"The world of reality subjects..." analyzes the text of the memorandum drafted by Constantin Noica in the year 1984 on the manuscript of the paper the *Ortophysics*, written by Mihai Drăgănescu. The study focuses on discussing the *structuring manner of the nucleus (set) of probable and plausible reasons* of Noica, in the light of which the paper of Acad. Drăgănescu constituted *an exception* for the Romanian culture, which is expressed via several questions, such as: Why did the thinker of Păltiniş advanced the notion of the „world of reality subjects” in the interpretation of the contributions of the *Ortophysics*? What would have been the reason for this paper to „shake” the inertia from the (national) world of culture? Moreover, what could one understand by „the astonishment and the amazement of the non-informed thinkers of the 21st century” as a result of this paper? The impartial observer may notice that Noica's interpretation remained singular in the history of the reception of the *Ortophysics* in the Romanian culture, thus determining, over time, both enthusiasm and, now and then, irony or simply ignoring. In the end of the study, we shall approach two significant aspects, meaning: the actual significance of Noica's memorandum for the cultural world of the Romanian „transition”; the trans-temporal reply of acad. Mihai Drăgănescu to Constantin Noica's reactions towards the *Ortophysics* and the other structural-phenomenological philosophical works, per general.

Key-words: Mihai Drăgănescu's *Ortophysics*, Constantin Noica's memorandum on *Ortophysics*, „world of reality subjects”, Romanian culture.

Constantin Noica on Being and its time

Claudiu Baciu

The metaphysical tradition conceived the entire existence as comprised by a single time and grounded on a homogeneous (and opaque, we might say) Being. However, in Noica's view, since there are no such things as universally necessary structures, each formal articulation of an existential sphere has its own growth and rhythm. As time was regarded, from Aristotle onward, as "measure of movement", the concrete and distinct "measure" of each configuration materializes, in Noica's view, in a concrete time, i.e. in *temporality*. Having different internal ontic mechanisms, the spheres of Being develop their specific structures in a heterogeneous way, giving birth to a heterogeneous time. They are not placed in a universal single time which is given once and for all; instead, each of them has its own time, showing thus a certain organic feature.

Key-words: Constantin Noica, time, ontology, being, becoming.

Cioran between *falling in time* and *falling in temporality*

Ion Dur

Cioran never developed a systemic or systematic view of time. Almost always identifying the existence of time with the physical living of it, Cioran actually underestimated the philosophical concern for time and put it on behalf of "snobbery of irremediable". Conceptually speaking, time appears to him as having no philosophical consistency. In other words, it is a fake coin at the metaphysical level.

Key-words: Cioran, time, history, falling in time, authenticity, lucidity.

Noica on the types of temporality

Ștefan-Dominic Georgescu

The paper deals with the main aspects or modes of time and temporality in two of Noica's philosophical works. The main intention is to establish the role of the concept of time within Romanian way of thinking, as Noica sees it, on the one hand and, on the other hand, to underline the connections and differences between time as an ontological concept and time as an existential feature of Romanian people.

Key-words: time, temporality, ontology, becoming, being.

Being, historicity and hegemony in *Schimbarea la față a României*

Horia Pătrașcu

The article discusses the economic and political actions suggested by Emil Cioran in *The Transfiguration of Romania*, which were seen as necessary in the so-called process of Romania's transfiguration. The transfiguration of Romania means its entering history, therefore time, and its bringing forth to life – given the fact that life is time. Thus transfiguration is Romania's founding process by activating its historicity. From this perspective, the "measures" suggested by Cioran – from Westernization to Nazism – judged at opposite ends by some of Cioran's interpreters, acquire a

totally new meaning, unveiling their sheer unity. If we accept that being and time are placed in an inextricable relationship, the Cioranian endeavour gets enriched with still a larger signification: the bringing forth of Romania into temporality means its bringing into the horizon of being. The concept of transfiguration is related here, as well as in Cioran's other works, to the concept of agony or of the "agonic method". Transfiguration is achieved only by means of agony, by exalting the tragic inherent to conscious life; in the present situation, by pushing to paroxysm the Romanians' discontent as to their condition: their belonging to a small culture. At its peak, such dissatisfaction meets the missionary goal of Romania and its claim to hegemony in the Balkans.

Key-words: history, life, being, transfiguration, hegemony, agony.

Time and temporality in Mihai Şora's thought

Victor Eugen Gelan

The present contribution has the purpose of evidencing both the originality of Şora's understanding of time (and its importance for the question of authenticity, empathy and intersubjectivity), and the possibility of a dialogue with Husserl's understanding of the consciousness of internal time. One of the most important aspects of my paper is the endeavour to bring to light the underlying structure of temporality at work in Mihai Şora's philosophy. The two forms of temporality present in Şora's thought – the temporality "of the Moment" and that "of the instances of countable time" – open up the possibility of a phenomenological understanding of time. Some specific terms which Şora uses to describe the two forms of temporality – like the "vertical plunge", "openness", "disclosure", "the gift of Encounter", "the horizontal walk", etc. – seem, at least at first, to belong to a poetic language, full of metaphors, a language which doesn't seem to have much in common with the rigors of a philosophical language, but they nevertheless reveal some fundamental characteristics of the two forms of temporality. The possibility of understanding and interpreting these forms of temporality as structures belonging to the consciousness of time, in a broad sense (which correspond to the fabric of the real world, according to Şora's ontological model), is another interesting question which will be debated in the present study.

Key-words: time, ontological model, Mihai Şora, Phenomenology, consciousness of time, the temporality of *the Moment*, intersubjectivity, "the gift of Encounter", dialogical philosophy, empathy, *relation*, authenticity.

The experience of spatiality in Alexandru Dragomir's writings

Andrei Simionescu-Panait

My aim is to single out the perspective that Alexandru Dragomir employs, concerning the topic colloquially known as spatiality, first by tying him to Heidegger, and afterwards, to Husserl. His writings are spontaneous, discontinuous in character, in which case I will proceed by the way of deconstruction. I shall focus on stressing the boundaries between Dragomir's concepts and the main notions of both Husserl's and Heidegger's phenomenology. Concerning the two German thinkers, I shall approach sections §22 through §24 from *Being and Time* (discussing the spatiality of the *Dasein*), chapter three from the *Ideas Pertaining to Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy – volume II* (the lived body as his own centre) and section §3 from *Ideas – volume III* (the possibilities of somatology).

Key-words: Alexandru Dragomir, spatiality, Heidegger, Husserl, phenomenology.

Time and history at A.D. Xenopol and Vasile Pârvan

Mihai Popa

The current study puts forward a problem that the historians and philosophers permanently took into account: the connections between time and historical becoming. The joint element of the historical theories analyzed – that of the series of development (A.D. Xenopol) and that of the historical rhythm (V. Pârvan) – is the *temporal rhythm* (chronotropy), a concept that developed especially in the biological sciences (medicine), being known also in the modern physics (microphysics). There is a connection between causality, succession, series of development, time and historical becoming, which is explained in the field of the historical ontology. The ratio between the rhythms of the historical becoming and Xenopol's series can be described, in our opinion, by the concept of historical chronotropy.

Key-words: causality, succession, historical series, historical rhythm, chronotropy

The “quick” instant and the gift of music: A phenomenological approach

Ioan Drăgoi

Starting with Mihai Şora's *Clipa și timpul* [Instant and time], my paper will be interested in searching the boundaries of the existential concepts *instant* and *being* (to be). In my opinion, these represent two fundamental words which have followed the development of philosopher's thought starting with his first book, *Du dialogue intérieur* [On Inner Dialogue]. The first part of my paper will consist in a hermeneutical reconstruction of the above relation under three main aspects: 1) the instant as horizon of possibility, 2) the instant as the bearer of human values, 3) the donation of the instant, especially Şora's interpretation of the music phenomenon. Following the course of the mentioned book, my second section will focus on the precarious condition of human being (one of the author's favourite themes since his youth) and I will try to illustrate, from the perspective of the verb to be, the forms of its manifestation. Are the consequences of this precarious condition a danger for the fulfilment of human's vocation? What kind of danger and in what kind of terms are we allowed to speak about M. Şora's idea of salvation? These are questions to deal with in the last section of my paper.

Key-words: instant, to be, universal possibility of being, transcendental values, precarious condition of mankind, salvation.

Faith and place: A phenomenological reconstruction of Mircea Vulcănescu's idea of destiny

Cornel-Florin Moraru

The purpose of this essay is to offer a reconstruction of Mircea Vulcănescu's concepts of *fate* and *place* on the basis of his thoughts found in *Dimensiunea românească a existenței* [The Romanian Dimension of Existence]. In this way, we try to bring the problem of fate in the context of today's philosophy and to sketch a possible answer to it. Therefore, we have to study the way the concepts of *faith* (Rom. “soartă”) and *place* (Rom. “rost”) relate, in Mircea Vulcănescu's works, with the concepts of *world* (Rom. “lume”) and *high time* (Rom. “vreme”), on one hand, and *individual* (Rom. “ins”) and *figure* (Rom. “chip”), on the other. In this way, we will gain as a result some reference points for the construction of the Romanian ontological system sketched by Mircea Vulcănescu.

Key-words: fate, place, ontology, Mircea Vulcănescu.

Farious and nefarious places within Romanian traditional mentality

Delia-Anamaria Răchișan

Within Romanian traditional mentality, there isn't either space, nor infinite, but only good/bad/hidden place and the limit of the world as a known place. The antonymic pairs: inside–outside, indoors–outdoors, here–there, here–beyond, closing–disclosure/protection–imbalance, up–down, order–disorder (chaos) are a sign of farious and nefarious places, which are placed under the reign of the sacred and the profane concepts. The good place (the house, the yard, the fireplace/the hearth), the evil place (the one touched by Iele, a crime's scene, the cursed place, a suicide's place, etc.), the hidden place (the church, the garden, the tomb) reveal traditional individual's mentality and way of thinking, his life's creed, his capacity of confronting the past and the present, in order to lead them to the future. We also must keep in mind that there are also ambiguous places which are perceived either as sacred or as profane (the border, the crossroad, the mill). Magical-ritual practices, crosses, fountains from crossroads are meant to re-establish protection (a defensive function) and to bring back a state of equilibrium. The traditional society's man, who often appeals to empirical knowledge and focuses on the native ethos, tries to face the permanent and continuous change of the habits and the relaxed border between tradition and innovation and he will carefully observe the ancient heritage of his ancestors.

Key-words: centre of the world, centre, farious place, nefarious place, sacred, profane.

Space and time within Romanian fantastic folktale

Oana Chelaru

Into the folktale, space and time get special significances, because they transpose into words an ideal projection, that of the anonymous creators, who imagine the folktale as they would like the world to be. From this perspective, "Space and time within Romanian fantastic folktale" applies to folktales the theoretical ideas previously identified and it highlights some of the specific features that order the narrative construction. The space aspects, for instance, can be detailed into: real spaces, possible spaces, but which are far from the reality due to their specific nature, and spaces of the impossible. Time, on the other side, can be differentiated in segments of text which establish the time of the saying and that of the action, both of them seen in a chronological order and into micro-segments of text which are dominated by the reversing and the inversion of the usual chronology.

Key-words: space, time, unusual birth, initiatory, medial and final formulas.

Space and time as levels of the real

Remus Breazu

The goal of this paper is to achieve an understanding of space and time as they are presented in Constantin Noica's book *Twenty-Seven Levels of the Real*. Although Noica is apparently operating in a formal way, the construction being guided by three classical tables of categories, he manages to do an ontological and dynamic interpretation of the latter. Noica proceeds in a thematic dialectical way, space and time being two of the levels through which the real is determined. Space and time are changing themselves through different stages (spatial centre, spatial field, spatial horizon, space, respectively kairotic time, time of growth and fulfilment, time of limited existence, high time [*vreme*], cosmic time). So understood, space and time are "melted" into another step of the real, namely

modality. I will try to explain these terms, the mechanism of this dynamic and the relationship between the classical categories and the two levels of the real.

Key-words: space, time, categories, levels of the real, becoming.

Reassessment of the concept of time in Nae Ionescu's metaphysics

Alexandru Gabriel Buican

In this article, I aim to grasp the manner in which Nae Ionescu's concept of time is reconstructed. I will focus on the deconstruction proposed by the author in *History of Logic* and on the manner in which the concept of time becomes operational in what Nae Ionescu himself called the man–world metaphysical structural unity. The question addressed is the possibility of thinking time as *topos*, as a place for events, and the way in which such an understanding changes the relation between time and phenomenon.

Key-words: Nae Ionescu, time as *topos*, man–world metaphysical structural unity, static time, dynamic time.

Petre Botezatu: Natural spatial-temporal logic

Elena Calistru

Petre Botezatu built an operative natural logic in which he theorized on the logical operations which take place in the real endeavours of the thinking process. Within this construction, he also developed a spatial-temporal logic, starting from the idea that the multitude of phenomena is partly and irreflexive ordered, and from the idea that the operation of transitivity is performed between different proprieties of space and time, fact which allows the development of some deductive inferences. Although there are spatial relations between phenomena, such as *to the right*, *to the left*, *in front of*, *behind*, and temporal relations: *before*, *simultaneously*, Petre Botezatu used only one transitive relation: *sequencing*, which characterizes both time and space. He described a system of spatial-temporal deductive inferences, system which consists of four inferential tables, each having four logical figures.

Key-words: spatial-temporal operational logic, spatial relations, temporal relations, inferential tables.

Temporal reality and fictive being at I.D. Gherea

Viorel Cernica

The author illustrates Gherea's phenomenological method by comparing some of his concepts with certain elements of Husserl's constitutive phenomenology. The applied phenomenology of Gherea reveals the contradictions of common sense, which are determined by passing from the "fictive being", a kind of impersonal genuine consciousness, to the social being, i.e. the man in the "life-world"; this passing entails the personalization of fictive being's consciousness and, at the same time, the transformation of temporal reality (actual time of an actual consciousness) into the conventional time of experience.

Key-words: temporal reality, time, fictive being, ego, sociality.

II. SPIRU HARET CENTENARY (1851–1912)

The philosophy of education at Spiru Haret

Alexandru Surdu

Spiru Haret applied an entirely new philosophy of education with excellent results. His philosophy of education is none other than the *pedagogy*, which one should clearly distinguish from education. Education is the institution of school at all levels, while pedagogy is the theory of education.

Key-words: Spiru Haret, philosophy of education, pedagogy, Romanian formal education.

III. RESTITUTIO

Ioan Petru Culianu, Mircea Eliade and *felix culpa*

Liviu Bordaș

The article discusses Culianu's attitude towards the accusations of philo-fascism and anti-Semitism brought to Eliade since the 1970s, and especially after his death (1986). Among the burdens which he assumed as part of the inheritance from the master was that of clarifying his interwar political involvement and of showing the lack of foundation for the faults of which he was being accused. Besides the texts published by Culianu on this topic which have already been discussed, we have introduced several new elements: 1. his correspondence with an American pupil of Eliade and the best of his biographers, Mac Linscott Ricketts (published in the Appendix 1 to the article); 2. his direct and indirect relationship with another Romanian disciple of Eliade, Adriana Berger, on the basis of her correspondence with their common master (published by us elsewhere) and with M. L. Ricketts (to be published soon); 3. Culianu's lesser known and even less discussed writings about the *felix culpa* of Eliade (one of them published in the Appendix 2 to the article). Contrary to what some authors have argued about the attitude of "the last" Culianu toward his *maestru*, these sources show him preoccupied with defending Eliade from false accusations of the detractors, just as in his earlier articles. He rejected the allegation that Eliade became a member of the Iron Guard and argued that his sympathy for the Legion (considered a movement of spiritual and moral reform) was the result of a political naïveté without consequences. He also denied the existence of any philo-fascism and anti-Semitism in his political and scholarly options, during those years or in the following ones. Nevertheless, despite this clear evidence, we consider that the question of Culianu's attitude toward the *felix culpa* of Eliade remains still open. Only the publication of the whole of Culianu's manuscripts, of his journal, and his correspondence, will enable us to reach safe conclusions on this subject. Until then, it should be hoped that the discussions will take into account not only all the data of the problem, but also all its indeterminates – a thing which, regrettably, has been seen rather rarely in the two decades elapsed since Culianu's death.

Key-words: Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, Mac Linscott Ricketts, Adriana Berger, Vittorio Lanternari, the Iron Guard, Fascism, anti-Semitism.

CONTENTS

I. THE UNDERSTANDING OF TIME AND SPACAE

Teodor Dima , Petre Botezatu: Complementarity and heterogeneity between space and time	9
Marin Diaconu , Time and temporality in Cioran's early writings.....	17
Constantin Aslam , <i>Philosophia perennis</i> versus <i>ingenium perenne</i> . Historicity of the Romanian philosophy.....	25
Dragoş Popescu , Time and eternity in Cantemir's <i>Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago</i>	41
Ionuţ Isac , The world of reality subjects: On Constantin Noica's interpretation of Mihai Drăgănescu's <i>Ortophysics</i>	57
Claudiu Baci , Constantin Noica on Being and its time	74
Ion Dur , Cioran between <i>falling in time</i> and <i>falling in temporality</i>	86
Ştefan-Dominic Georgescu , Noica on the types of temporality	106
Horia Pătraşcu , Being, historicity and hegemony in <i>Schimbarea la faţă a României</i>	117
Victor Eugen Gelan , Time and temporality in Mihai Şora's thought	129
Andrei Simionescu-Panait , The experience of spatiality in Alexandru Dragomir's writings	148
Mihai Popa , Time and history at A.D. Xenopol and Vasile Pârvan	164
Ioan Drăgoi , The "quick" instant and the gift of music: A phenomenological approach	175
Cornel-Florin Moraru , Faith and place: A phenomenological reconstruction of Mircea Vulcănescu's idea of destiny	204
Delia-Anamaria Răchişan , Fariou and nefarious places within Romanian traditional mentality	214
Oana Chelaru , Space and time within Romanian fantastic folktale	226
Remus Breazu , Space and time as levels of the real	246
Alexandru Gabriel Buican , Reassessment of the concept of time in Nae Ionescu's metaphysics	255
Elena Calistru , Petre Botezatu: Natural spatial-temporal logic	263
Viorel Cernica , Temporal reality and fictive being at I.D. Gherea	267
<i>Time and space in Romanian thinking: a few guide marks</i> (a bibliography by Titus Lates)	283

II. SPIRU HARET CENTENARY (1851–1912)

Alexandru Surdu , The philosophy of education at Spiru Haret	311
---	-----

III. RESTITUTIO

Liviu Bordaș , Ioan Petru Culianu, Mircea Eliade and <i>felix culpa</i>	319
--	-----

IV. SEMNAL 2012

The history of Romanian philosophy in 2012 (a bibliography by Titus Lates)	381
<i>Retraction note</i>	383
<i>Abstracts</i>	385