

Emil Cioran și Constantin Noica. Despre timp și
istorie

Mihai Popa

**ANNALS of the University of Bucharest
Philosophy Series**

Vol. LX, no. 1, 2011
pp. 133 – 138.

**ANALELE
UNIVERSITĂȚII
BUCUREȘTI**

STUDII COMPARATIVE

EMIL CIORAN ȘI CONSTANTIN NOICA DESPRE TIMP ȘI ISTORIE

MIHAI POPA¹

Abstract

Cioran, Noica, Eliade or Vulcănescu relate their discourse on history to the categories of some social ontology existing before the history itself. As well as Noica and Eliade (though both will concede to the historic reality a possible meaning retaken in philosophical knowledge), Cioran „avoids” history, not trusting its categories of dynamic, contradictory logic, through a skeptical discourse. For him, the creation does not have a historical fundament, being profoundly subjective, a result of a supra-stimulation offered by the time of prophecy.

Keywords: time, history, becoming, creation.

Vectorii unui stil, spune Blaga, pot sugera duratele lungi, care traversează preistoria și se întretaie sau depășesc duratele unui stil anume, producând sinteze culturale pentru care istoriografia nu are întotdeauna uneltele logic-metodologice de a le cerceta. În durata unui câmp stilistic se întreș și factorii temporali, care nu sunt unidirecționați, având rolul unor modele sau paradigme care individualizează un areal cultural și îi aduc un plus de valoare. Lucian Blaga acordă o atenție specială duratei factorilor stilistici, ca și modelului în care, prin ritmuri diferite, stilurile pot coexista (sub aspect sincron) sau pot traversa epocile, având rol de permenențe ce pot pune în legătură evenimente și creații care, în cronologia lor strictă, istoriografică, nu se pot influența. În acest mod, putem înțelege că o societate nu se poate afla niciodată la periferie, deoarece, în universul culturilor, duratele intrinseci nu au o cronologie tipică, ci ele pot relansa oricând o cultură în dialogul creației universale, iar duratele (și ritmurile) de existență a unui câmp stilistic nu cunosc granițe economice, politice și, în orice caz, nu creează enclave culturale, ci poate, într-o măsură și ea relativă, cel mult, „însule” de civilizație. Sincronismul, în înțeles restrâns, teoretizează tendințele reale de dezvoltare interconectivă a valorilor, în care

¹ Institutul de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru” al Academiei Române, mihai.popa@yahoo.com

operele de orice fel sintetizează elemente, concepte și stiluri din cele mai diferite zone culturale, într-un proces al cărui element de bază este comunicarea, lingvistică, în primul rând. În acest sens, de transmitere, comunicare a valorilor, sincronizarea culturilor este un proces real și istoric extensiv, spațial, în sensul modern, globalizator, dar și intensiv, de comprimare a mesajului într-un limbaj rațional ce „condensează” semnificația unor valori și evoluția procesului de creație care uneori durează de generații. Jocul acesta, între extensiunea și intensiunea simbolurilor culturale, are o profundă semnificație istorică. Dacă în extensiunea sincronică are loc un proces de difuziune, prevalând aculturația, sub înțelesul, uneori, de imitație, în intensiune prevalează diacronia și ritmul de creație al valorilor – științifice, filosofice, spirituale în general –, factorul decisiv fiind o temporalitate care integrează și împlinește creația, dar nu una istorică, ci o temporalitate circulară, ca cea presupusă de „devenirea întru ființă” a lui Noica.

În intensitatea creației primordială este logos-ul și timpul *kairos* – al împlinirii –, pe când în extensiune, primordială este istoricitatea care tinde să acopere nu numai timpul, dar și spațiul. Pe cale extensivă, valorile, deși se transmit, riscă să-și piardă înțelesul, deoarece procesul de comunicare are și un sens de comuniune – înțelegere împreună și trăire în timp (într-un timp circular) a semnificației unei opere. În acest punct, credem, se întâlnesc cele mai semnificative idei despre sensul culturii și valorarea creației la câteva dintre cei mai importanți filosofi și istorici români din perioada interbelică. Și tot ca prelungire a actului creativ sub semnul devenirii raționale, într-o logică a creației culturale europene, vedea Noica și valorizarea devenirii istorice de la care poate fi întemeiată, în epoca modernă, filosofia: „Filosofia în orice caz, nu este evaziune. Ea pleacă de la și se întoarce la ceea ce este. Dacă a întâlnit pe acest «ceea ce este» sub forma *devenirii* istorice, așa cum îl întâlnește astăzi, atunci se va întoarce, într-un fel, la devenirea istorică, în înțelesul că va face din ea devenirea însăși. Acesta e obiectul « cel nou » al filosofiei”².

Creația spirituală este intensivă iar cronotropia operelor esențiale nu poate fi decât o circularitate în care și devenirea istorică poate fi integrată, iar în această circularitate a valorilor și creațiilor poate fi înțeleasă și protocronia anumitor gesturi și opere politice, artistice etc., *în sensul de întemeiere și anticipare a devenirii* sau a sensurilor sale fundamentale.

Convergența timpurilor ar lăsa să se înțeleagă un timp cu mai multe sensuri, care anulează istoria și devenirea de tip istoricist. Ea nu intră în contradicție cu timpul circular, model al resemnificării periodice a creației, a potențării sale prin repetiția periodică a actului arhetipal. Istoria „alterează” nu numai devenirea, dar și devenirea întru ființă, sub înțelesul oferit acestui

² CONSTANTIN NOICA (1984), *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, București, Editura Univers, p. 61.

concept de filosofia noiciană, ca și devenirea de dragul istoriei, în sens cioranian, în care creația și apetitul istoric accelerează drumul omului spre pierderea esenței sale, în primul rând, a moralității. Timpul sacru, în esență, ciclic, este contrazis de timpul istoric, linear. Timpul istoric este unul al circumstanțelor, al deciziilor care fac din durată un segment liniar care să coincidă cu un scop univoc, dincolo de care existența nu se împlinește, ci se reia într-o nouă tentativă de umplere a unui gol existențial. Poate această devenire să fie schimbată într-una cu rost, cu sens cultural, așa cum o recupera Noica, cel puțin pentru domeniul cugetării filosofice? Pârvan credea că este posibil, căci obiectul istoriei nu îl constituie o devenire a faptelor izolate, ci a faptelor esențiale, cu valoare spirituală. „Faptele spiritului omenesc dominând materia și imprimând naturii voința sa, până la crearea de noi forme chiar între organismele vegetale și animale, prin influențarea sa persistentă și sistematică, aceste fapte și creații alcătuiesc exclusiv domeniul preocupărilor istoricului.”³ Ne putem întreba însă, în ce măsură acest lucru e posibil într-o istorie care nu mai este „centrată” ontologic, în care timpul și-a pierdut dimensiunea sacralului, căci omul, în istorie, trăiește într-un timp și spațiu profane, într-o lume descentrată, spre deosebire de omul religios, „care dorește să se situeze într-un «Centru», acolo unde există posibilitatea de a comunica cu zeii”⁴.

Cioran, Noica, Eliade sau Vulcănescu își raportează discursul despre istorie la categoriile unei ontologii sociale anterioare istoriei propriu-zise. De pildă, așa cum s-a subliniat anterior, Cioran „ocolește” istoria, neîncrezător în categoriile logicii sale dinamice, contradictorii – ca și Noica sau Eliade, deși ambii vor concede realității istorice un posibil sens recuperat în cunoașterea filosofică –, printr-un discurs sceptic. Pentru el, creația nu are fundament istoric, fiind profund subiectivă, rezultat al unei supra-stimulări oferită de timpul profeției. Este un timp intensiv, care exclude orice „alteritate” locală, simbolizând permanențele, ca și direcțiile în care o societate se poate realiza total, rupând legătura cu trecutul. El exclude posibilitatea unor sincronizări culturale, deoarece, oricum, odată intrate în istorie, valorile își pierd substanța. Revoluțiile, de orice natură, nu aduc decât eșecuri, iar Istoria este lipsită de sens, individul însuși, intrat în vârtoarea schimbărilor, va fi total dezorientat, pierzându-și legăturile cu trecutul (anistoric, paradisiac, mitic), dar și cu viitorul. Este aproape o certitudine că Europa va fi jertfită pe altarul cezarismului, deși a fost cea care a susținut că istoriei trebuie să-i jertfim totul – dovadă, tiraniile, reformele violente și războaiele de cucerire –, în final fiind victima propriei viziuni istorice⁵. Constantin Noica dezvoltă, în scrierile din tinerețe, același discurs antiistoric, pornind din interiorul filosofiei, invocând necesitatea unei

³ V. PÂRVAN (1020), *Idei și forme istorice*, București, Editura „Cartea Românească”, p. 54.

⁴ MIRCEA ELIADE (1922), *Sacral și profanul*, traducere din limba franceză de Rodica Chira, București, Editura Humanitas, p. 158.

⁵ E. CIORAN (1992), *Istorie și utopie*, București, Editura Humanitas, p. 67.

culturi geometrizzante, în spiritul unei *Mathesis universalis*, care lasă în umbră spiritul de finețe⁶. Dacă nu este de dorit integrarea în actualitatea schimbătoare, omul prudent se poate opune devenirii, valorificând datele oferite de ea, dar în sens cultural. Rațiunea ființei, spune Noica, ridică la un concept general orice individual – faptele istorice sunt individualități temporale – care își acordă determinații: „Ceva individual își dă sau își capătă o determinare; determinațiile alcătuiesc un câmp în jurul individualului. [...] Un om își dă determinări variate de-a lungul zilei. Ce face ca ziua aceea să aibă sens pentru viața sa spirituală? Este nevoie peste tot de o conversiune a determinațiilor către ceva, sau într-o ceva”⁷.

Ontologia istorică noiciană din *Mathesis* sau timpul distructiv din lucrările lui Cioran (timp istoric negativ) nu sunt proprii ridicării moral-spirituale a omului, îl readuc sub strictă determinare biologică. Istoria ridică un ecran greu penetrabil pentru rațiunea discursivă. Iorga vedea însă în istorie, ca și Pârvan, un sens al ordinii și chiar o protocronie, cu posibilitatea de universalizare. Mai mult, la Iorga întâlnim și un policentrism cultural, prin diferențierea etajelor cu semnificații istorice atât în sincronie, cât și în evoluție. În ciuda scepticismului său, Cioran suscită un alt tip de interes pentru istorie decât cel al prietenului său Noica, pentru care istoria poate fi o deschidere, îndeosebi în lucrările de după anii '60. Scindarea – căci există o scindare a scepticului – între perfecțiunea pe care ai așteptat-o de la viața în care te avânți zilnic și înșelarea acestora de către timpul brut (meschinăria devenirii) este de ajuns să te facă, paradoxal, un iluminat și să-ți trezească o pasiune pentru „timpul lung” al utopiei care poate depăși istoria. Cioran este atras de excentricii istoriei, de mistici, de personalitățile oarecum deviate din fluxul vieții istorice obișnuite, iar acest lucru se datorează, probabil, unei afinități între excluși, cum sunt cei care, printr-o luciditate exasperată, boicotează istoria. El caută în actul creației o modalitate de a se răfui cu trecutul, dar aici se întrevede și o necesitate stringentă de a uni timpurile în eternitate. Cioran ilustrează cel mai bine nevoia de intensiune, de dobândire a unui sens total și de distrugere, totodată, de ardere a etapelor temporalității istorice (negativitatea curgerii) prin opțiunea pentru timpul vizionar, al profetului care poate „să-și amintească de viitor” – o vorbă care îi plăcea lui Noica. Deși practicarea scepticismului este menită să-i întrețină luciditatea, singura care îl poate vaccina împotriva vieții⁸, în Cioran se ascunde un anahoret citadin, un pustnic al metropolei bântuite de demonii civilizației. În cetate, omul se poate întoarce la sine, ferit de privirile transcendenței și, poate, puțin plictisit de această insistență: „Trebuie să fi încercat multă vreme dorința de a muri, ca să cunoști dezgustul de moarte. Sătul de patima sfârșitului, ajungi la antipodul fricii de a te stinge. Deși moartea, ca și Dumnezeu, dispune de prestigiul infinitului, ea nu reușește, precum nici El, să împiedice chinul

⁶ C. NOICA (1992), *Mathesis sau bucuriile simple*, București, Editura Humanitas, pp. 30-32.

⁷ *Idem* (1996), *Sentimentul românesc al ființei*, București, Editura Humanitas, p. 81.

⁸ E. CIORAN (1966), *Amurgul gândurilor*, București, Editura Humanitas, p. 137.

societății sau să îndulcească povara excesului și exasperarea intimității prelungi. De n-am fi plictisiți de infinit, ar mai exista oare viață? Ce vitalitate secretă ne separă de absolut?”⁹ Astfel că, încercând să se lepede de istorie, Cioran o face printr-o sfidare fără de margini a întregii existențe, printr-o ceartă cu tot ce reprezintă categoriile universale. Dar, nereușind să se dezică de tot ce este profund uman în subiectivitatea torturată de demersul devenirii, el va căuta în devenire scânteia de luciditate extremă care să o rupă ori, dacă acest lucru nu este posibil, să-i încetinească, măcar un moment, cursul. Și el a fost un „osândit voluntar” al devenirii, încercând, nu pentru mult timp, pozitivitatea faptei, acțiunii în imediat. Conștient că omul nu mai poate reface legătura cu eternitatea, că, odată rupte legăturile cu divinitatea, s-a avântat într-o „veșnicie negativă”, Cioran refuză să-l vadă agățat în devenire și tinzând orbește către un viitor fără sens. Omul nu numai că își joacă șansa istoriei, dar mizează în acest joc totul, conform unei logiei care îl împinge mereu mai departe și care nu îi ascunde posibilitatea unui sfârșit tragic. „Nu se mai poate opri și de aceea nu mai e nimic de făcut, viitorul înseamnă prăbușire; metafizic, istoric, va sfârși ca o «fantasmă», ca o «umbră» sau poate ca un «soi de pensionar sau de idiot». Tragedia lui este că nu poate da înapoi”¹⁰.

Scepticismul lui Cioran lasă, totuși, să se întrevadă și o rază de speranță pentru salvarea destinului uman în orizontul cu promisiuni sumbre deschis de istoricitate. Creația omului, arta, în general, poate anula devenirea istorică, dacă nu total, cel puțin parțial, acolo unde suferințele lui de salahor permanent angajat la construcția progresului pot fi uitate; arta poate distruge, chiar dacă pentru o clipă, obsesia morții. Melancolia se poate transforma în optimism, deși întâlnirea ei cu muzica – în operele romantice de pildă – îl aduce pe meloman în preajma patologiei sau a obsesiei de infinit: „De n-ar fi melancolia, s-ar întâlni vreodată muzica cu moartea? În clipa-n care vom reuși să dizolvăm toată viața într-o mare sonoră, nu vom mai avea nici o obligație față de Infinit. Sunt invazii muzicale de o fascinație absolută, după care sinucigașii îți par diletanți, marea ridicolă, moartea o anecdotă, nefericirea un pretext și dragostea o fericire”¹¹. Cioran nu va găsi, însă, în artă, un prilej de a revigora proiectul robust al reconstrucției prin prisma unor categorii estetice și a accederii către general (în sens noician, din *Sentimentul românesc al ființei*), deși muzica este menită să umple „golurile” existențiale care, altfel, ar fi locuite de boală sau disperare. Muzica – și, în general, sentimentul estetic – este un efort continuu prin care ne orientăm în haosul existențial, racordându-ne la o realitate ordonată estetic. „Fiecare purtăm, în grade diferite, o nostalgie a haosului – și care se exprimă prin dragostea de muzică. Nu-i aceasta universul în starea pură a virtualității? Muzica este *tot* – minus lumea”.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ MARIUS DOBRE (2008), *Certitudinile unui sceptic – Emil Cioran*, București, Editura Trei, p. 87.

¹¹ E. CIORAN, „Amurgul gândurilor”, *ed. cit.*, p. 117.

Anxietatea cioraniană și golul existențial provocate de lipsa de logică a schimbărilor din lume și istorie nu pot fi anulate decât printr-o exasperată luciditate, al cărei rezultat este consemnarea până la detaliu a diagramei agoniei istoriste. Până la urmă, drama autoexilatului în timp nu poate fi prelungită prin renunțare totală la viață, ci, printr-o complicitate cu existența, subiectul uman devine, din torturat, acuzator, ori, cel puțin, speră că, în artă sau în utopie, drama, suferința pot fi răscumpărate prin relevarea lor. Jurnalul suferinței este un model de creație, dar și un simbol al libertății, un afront adus răului din lume și din tine, ca și un paratrăznet prin care suferințele celorlalți se pot descărca și, eventual, sublima în operă: „Nu *eu* sufăr în lume, ci *lumea* suferă în mine. Individul există doar în măsura în care concentrează durerile mute ale lucrurilor, de la zdreanță până la catedrală. Și tot așa, el nu-i *viață* decât în clipa în care, de la vierme la Dumnezeu, vietățile se bucură și gem în el”¹².

Încercarea de a rezolva în operă – de orice gen va fi ea – problemele istoriei, potrivit îndemnului lui Emil Cioran, nu poate fi lipsită de consecințe. Există, potrivit acestui traseu, cel puțin o alternativă de a „birui” determinismul istoricizant, rigurile devenirii în timp: prin actul – creativ, în ultimă instanță – de autocenzurare a propriilor trăiri, care se poate transforma într-un adevărat rechizitoriu filosofico-moral al existenței. Între iraționalitatea devenirii și autoflagelarea în actul hiperlucidității critice, Cioran găsește în timpul propriu actului de creație o intensitate a trăirii care îl poate scoate pe subiectul devenirii istorice din timp, el putând devansa devenirea prin opera utopică, sau prin regresione în timpul Creației de dinainte de istorie. Înstrăinarea sau actul ultim, sinuciderea, nu sunt decât consecințe ale trăirii timpului fără perspective sociale și fără viziune etică, dar subiectul poate alege între a ieși din istorie damnat și mutilat spiritual sau a lua pe seama sa tragedia vieții, asimilând-o creativ. În acel moment, al deciziei de a intra în lume printr-un act de cultură, omul nu mai este singur, deoarece se întâlnește cu toți ceilalți autolexilați în creație, cu marii perdanți ai istoriei, într-un timp, neistoric, al valorilor culturale. Actul de creație este unul de extremă, totală subiectivare a realității, iar în acest mod distanța dintre noi și lume este acoperită, universul (incluzând aici și istoria) încetează de a mai fi un tărâm neutru, devenind un domeniu care ne aparține, pe care-l dobândim prin cunoaștere. „Pe când în extaz punctele universului sunt inseparabile – în groază, ele se află la o distanță egală de noi, fără ca unul singur să ne rămână indiferent. Nimic nu ne separă de lume, deși ea ni-i ostilă. Extazul și groaza – atât de diferite – ne angajează în mod egal în ea. [...] În amândouă, n-are *ce* să mai rămână neutru; totul participă și nimic nu *stă* în afară, nimic nu este *obiectiv*”¹³.

¹² *Ibidem*, p. 46.

¹³ *Ibidem*, p. 106.