

Cioran, timpul și filozofii

În *Cădere în timp*, timpul e invocat chiar în titlu. Dar Cioran se ocupă, de la prima până la ultima sa lucrare, de timp. O importanță așa de mare mai acordă timpului doar Heidegger. Și, dacă suntem atenți și citim cu grijă, Noica, în *Ontologia* sa. Dar aceștia fac parte din detestata tabără a filozofilor.

Totuși, să abordăm lucrurile cu băgare de seamă.

La ce aspecte ale timpului se referă Cioran? Cioran, care își susținuse lucrarea de licență pe marginea intuiționismului la Bergson. Același Bergson ce publicase *L'Évolution créatrice* și *Matière et mémoire*. Nici într-un caz Cioran nu abordează problema evoluției, temă odioasă, ce s-a evidențiat o dată cu optimistul secol al XIX-lea. Cât despre memorie, da, Cioran o invocă. Dar nu pe cea care se referă la lumea aceasta, terestră. Pe el îl interesează amintirea paradisului, a eternității, la care ai acces prin extaz. Însă, neavând ce face, se preocupă și de timpul istoric, expresie a alungării din rai. Timp “rău”, căci istoria e creația unui Demiurg nesăbuit. Pe când timpul veșniciei e “bun”, expresie a Dumnezeuului ființial. Polarizarea bun-rău străbate toată viziunea sa asupra lumii. Chiar și eternitatea are o variantă “rea”, intramundană, a căderii din timpul istoric într-o monotonie atemporală, a unui infern lumesc.

În sfârșit, pentru Cioran mai există un timp. Un timp ciudat, « timpul ca atare », pe care îl percepe, din copilărie, cum curge independent, mai cu seamă în nopțile de insomnie. Timp care e “acolo”, ca o materie amorfă și dezlânată, fără viață, fără lucruri, fără evenimente, timp pe care îl evocă mai ales în *Despre inconvenientul de a te fi născut*. Poate de aici și fascinația sa pentru timp.

Eternitatea, “aei” - vechi termen grec* - , e un concept pe care l-a forjat lumea medievală. Ea se referă la un fel de timp oarecum diferit de cel al lumii create întru istorie, având corelații cu paradisul, dar neidentificându-se cu el. Originea sa poate fi căutată și în “mișcătorul nemișcat” a lui Aristotel, ce marchează, în *Fizica*, instanța limită a zeității. Fiind și toposul de unde începe cauzalitatea, cauza ultimă, “causa suis”. Dar grecii aveau multiple cuvinte pentru timp. Hronos era timpul în general; dar acesta era flancat de Kronos, zeul devorator, ce-și anihilează progeniturile. Devenirea lui Heraclit e o veșnică curgere fenomenală, ce nu are stabilitate, unitate și structură. Hora e timpul rotitor al anotimpurilor, al perioadelor favorabile pentru diverse manifestări, înainte de a deveni timpul veșnicei reîntoarcei sau al învârtirii în cerc, ca dans sau ca rotire a acelor ceasornicului. Kairos era momentul convenabil, oportun pentru a se petrece ceva, iar Acme era vârful cel mai înalt pe care ceva sau cineva îl putea atinge în realizarea sa. Și câte nu mai spune această uluitoare limbă despre timp...

Geneza biblică nu are de a face cu timpul propriu-zis. Cu succesiunea, da. Dumnezeu creează într-o ordine ce exprimă, in nuce, evoluția. Ea are legătură cu entitățile, cu calitățile, într-un fel chiar și cu teritoriile, cu toposurile, cum ziceau grecii. Firmamentul, cerul, e “ceva” diferit de ape, de pământ, de “grădina raiului”. Lumea ajunge să fie populată cu plante și animale. Adam, din care derivă Eva, e plasat în paradis, în mijlocul căruia sunt cei doi pomi cu pricina. Dumnezeu și ai lui sunt și ei “pe undeva”; și tot de “undeva” apare și șarpele. Încălcarea interdicției e urmată de “cădere”, termen ce e și el spațial. De aici încolo începe timpul. Timpul istoric desigur, cel al evenimentelor, al muncii, al nașterii, al crimei.

*În lipsa unei istorii docte a acestei terminologii, pot fi sugestive simplele comentarii ale unui dicționar, ca A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Librairie Hachette, 1894.

O istorie în care Dumnezeu ebraic, cel care a sfințit “cuvântul”, făcându-l generator de lume, intervine acum direct, conducându-și poporul spre țara făgăduinței, certându-l din când în când pe om. Intră în joc apoi proorocii, anunțându-l pe Mesia. După o vreme sosește și Mesia însuși, într-un timp istoric dat, suferă și

moare pe cruce, întru răscumpărarea păcatului. Începe o nouă eră, e așteptată a doua venire a lui Iisus, se deschide viitorul apocalipsei și se naște istoria Europei.

În *Lacrimi și sfinți*, Cioran afirmă că nu iubește decât popoarele de astronomi: caldeenii, egiptenii, incașii. Această aversiune constituțională pentru cei plecați cu Dumnezeu lor în frunte pe calea timpului istoric, face ca el să aibă distanța necesară, să vadă mai clar distorsiunile pe care le aduce la iveală o anumită opțiune antropologică pentru timp. Dar comentariul său critic plasează crepuscul umanității pe care o abordează, al celei centrate de ideologia creștină a istoriei, în secolul XVIII, în vremea rafinamentului saloanelor, când se pregătea ghilotina Revoluției. Or, Europa acelor vremi avea despre timp și o altă înțelegere, dată de ceea ce patronase, de la Renaștere încoace, “spiritual de geometrie”. Scriind în franceza științifică a vremii, Leibnitz aproape că echivalează timpul cu spațiul, subordonându-le conceptului de ordine : ordinea în succesiune și ordinea în coexistență.

Cioran lasă deoparte însă tot ceea ce ține de spiritul de geometrie, parcela sa fiind cea a spiritului de finețe. Dar în secolul XX această finețe, împreună cu filozofia cu care face corp comun, ajunsese cumva în criză. Totuși, mai există filozofi care înscriu timpul pe drapelul lor. Primul între aceștia e, desigur, Heidegger.

De ce e pentru Heidegger* așa de important timpul? Pentru Heidegger nu există înălțimile insondabile ale unui Dumnezeu transcendent, plasat după o “ruptură de nivel ontic”, distribuit între ipostaza sa bună ce se pierde în vid și Demiurgul cel rău care creează lumea, dând astfel naștere creaturilor. Își pierde astfel rostul și eternitatea cea bună a raiului și cea monotonă, rea, a paradisurilor terestre. Pentru Heidegger în locul înălțimilor se află abisurile. Abyssos-ul, de unde uneori licărește și alteori mustește libertatea, ducând la des-ocultări ale ființei. La des-implicări ale Aletheiei, ale Adevărului, care ține să se prezentifice. Ființa tinde să iasă la lumină, sclipește. Logosul încearcă să o culeagă ca pe un rod al câmpului ce se cere strâns, selectat, așezat drept, cu fața la cer, depozitat....Și apoi se reintră în ocultație. Pentru tot acest scenariu e nevoie de un “prezent”. Iar prezența în prezent, prezentificarea unei lumi împreună cu Dasein-ul ei corelativ – sau a Dasein-ului împreună cu lumea sa corelativă - , această prezență desfășurată și trăită efectiv, presupune timpul. Timpul e centrat pe prezent și prezență. El nu “curge”, nu “devine”, nu “evoluează”, nu dansează în “hore”, nu se pregătește să se coacă în “kairos”, nu orbește ca “eternitate” în extaz, nu “încremenește” în plictis. El e consubstanțial prezentificării, dezvăluirii pulsatorii Aletheiei prin prezență, în cursul istoriei Dasein-ului. Care e de fapt istoria ființei.

* Viziunea lui Heidegger privitoare la timp și la relațiile acestuia cu ființa e comentată în perspectiva lucrărilor traduse în limba română.

- *Ființă și Timp*, Ed. Humanitas, București, 2003 ;

- *Introducere în metafizică*, Ed. Humanitas, București, 1999;

- *Conceptul de timp*, Ed. Humanitas, București, 2000;

- “*Ce este metafizica*”, “*Despre esența temeiului*”, “*Despre esența adevărului*”, în *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, București, 1988;

- *Timp și ființă*, Ed. Jurnalul literar, București, 1995. Cf. și ediția franceză: *Essais et conférences*, Gallimard, 1958.

Dasein-ul nu e ceva de ordinul subiectului, orice înțeles i s-ar da acestei noțiuni. Nu intră în joc nici o subiectivitate, oricât de adâncă, a vreunui subiect care să se definească prin polarizare cu vreun obiect, reprezentant al vreunei instanțe de obiectivitate. Dasein-ul, deși reflexiv, deși prezent și reprezentat prin fiecare din noi înșine, e dincolo și de tema individuației, de clasică problemă unu-multiplu. O dată cu Dasein-ul nu e loc pentru singurătatea cosmică. Și nici pentru alter-egoul suprem al unui Dumnezeu insondabil.

În locul singurătății avem acum finitudinea. O finitudine puțin cam ciudată, căci nu are nici un referențial într-o instanță infinită, ca la Kant. Dasein-ul se descoperă pe sine aruncat în lume și destinat morții. Deși capturat de facticitatea existenței impersonale a lui Das Man, el nu sesizează curent această dimensiune a existenței-întru-moarte. Vin însă clipele de străfulgerare ale angoasei, când nimicul se amestecă cu ființa, clipe ce amintesc de o cădere în abis; de adevărul privitor la condiția Dasein-ului. Și care funcționează ca un epoché, ce trezește din banalitatea sporovăielii, deschizând calea conversiunii spre autenticitate. După care totul poate reintra în ocultăție.

În acest scenariu timpul e frate bun al ființei. Iar povestea se petrece acolo unde se întâlnesc cerul și pământul, muritorii și zeii.

Deci, pe fondul firescului existenței, al banalității și impersonalului vieții celor aruncați în lume, pot apărea secvențe privilegiate : de extaz sau de angoasă. Ele amintesc de timp. De eternitatea pierdută sau de finitudinea întru moarte. Dincolo de timp, dar întrețesut cu el, stă Dumnezeu (sau Ființa).

Fără timp, însă, nu se poate.

Ontologia nu împarte lucrurile în bune și rele. Când Heidegger a fost întrebat de ce nu scrie o etică, el a trimis, zâmbind, la fragmentul din Heraclit în care se spune că “Daimonul e etos pentru om”. Dumnezeul cel bun și Demiurgul cel rău

nu-l preocupă nici pe Noica. În schimb, timpul, da! Către mijlocul *Ontologiei**, el spune limpede că timpul e o problemă centrală a acesteia. Și chiar explică de ce Heidegger a ratat o bună înțelegere a acestui timp fundamental. Pentru că, având în vedere doar Dasein-ul ca topos ce favorizează des-ocultarea ființei, a ignorat devenirea și multitudinea lumilor posibile, nepărate încă în univers. Noica, din varietatea de fațete și concepte, cu care timpul s-a oferit speculației, încă din antichitatea greacă, optimist din naștere, pariază tocmai pe devenire. Pe o devenire moștenită de la Hegel, structurată supraesențial, un fel de supracategorie – în accepțiunea dată acestui termen de Alexandru Surdu** - , aflată la însăși limita elementului, la limita celei de a doua instanțe a ființei, înainte de ultimul său nivel, insondabil și doar întrevăzut, cel al Unului cu o unică distribuție indiviză. Această limită, pe care o constituie “devenița”, e într-un fel opusul și simetricul ecloziunii, dezvoltării Aletheiei din Abyssos, la Heidegger. O prefigurare a tot ce este sau ar putea fi. Dar, pentru Noica, devenița nu e centrată de prezent, de deschiderea într-o prezență a Ființei, care să se retragă apoi în ocultare. Devenița e o coloană vertebrală adâncă pentru toate, un referențial și pentru ce “n-a fost să fie” sau “s-ar putea să fie”. Ceva ce drămuiește gradele de ființă ale ființării, răspândite între Bing Bang-ul Fisisului, autoreproducția genetică a Biosului și istoria Antroposului.

*Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, Tratat de Ontologie, Ed. Stiințifică și Enciclopedică, București, 1981, pag. 319.

** Privitor la supracategorii și includerea printre ele a eternității, a se vedea: Alexandru Surdu, *Sistemul filosofiei pentodice*, în “Cercetări logico-filosofice”, Ed. Tehnică, București, 2008, pag. 409.

La bază, ne spun gânditorii, unde ne apropiem de ființă, descoperim ceva de ordinul timpului.

Faptul că animalele au suflet, ba și plantele, îl știa încă Aristotel. Față de ele, omul ar avea, în plus, nous-ul. Dar cum se petrece trecerea de la animale la om? Prin selecția naturală, ce reține “structurile funcționale adaptative”, ne răspunde psihologia evoluționistă neodarwiniană, în timpurile din urmă, patronate de noii zei. Un răspuns terifiant pentru Cioran. Care nu e însă în opoziție cu devenința. Dar lumea animală, ca întreg universul biologic, ca întreg Biosul, se sprijină pe autoreplicarea indivizilor, pe re-producere, la temelia căreia stau genele. Suport pentru persistența în timp și pentru variația întru devenire a vieții. Care ar putea fi echivalentul acestei instanțe a genelor, după ce se petrece saltul spre Antropos?

Răspunsul propus de noii zei este : ceva de ordinul “memelor”*. Memele vor să sugereze memoria, reținerea în timp a lucrurilor semnificative. Memoria colectivităților umane se bazează pe morminte, pe cultul strămoșilor, pe înregistrarea priceperii de a produce artefacte, pe legendele mitologice ale unei origini, ale unor întâmplări evenimentțiale, reiterate perpetuu. Logosul narațiunii asigură identitatea și coeziunea colectivităților în timp. Lucrare ce se petrece împreună cu persistența unei muzici specifice.

Monumentele și epele leagă prezentul de trecut. Dar ceea ce oferă logosul, cu osebire, poate chiar de la originile sale specifice, e apariția zeilor, mijlocită de legendele mitice.

*Ideea memelor a fost lansată de Dawkins, în Dawkins, R., *The Selfish Gene*, Oxford, University Press, 1976.

Pentru un bilanț actual, a se vedea: Aunger R, *Meme*, R.I.M. Dunbar, Luise Barrat, *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychiatry*, Oxford, University Press, 2007, pag. 599-604.

Popoarele și oamenii se nasc, trăiesc și pier o dată cu zeii lor. Instance ale transcendenței, ce se afirmă, în epifanii, cu ocazia invocărilor ritualice, împlinite de către inițiați*, timpul profan și timpul sacru, mediate de logos, de praxisul teoretic al muncii și invocării, se așază, încetul cu încetul – sau poate se instalează printr-un moment de ruptură –, deasupra timpului biologic. Memele, dacă vor fi cândva conturate, prin analogie cu genele, se vor decanta din acest mediu. Pentru a susține timpul istoric, polarizat cu cel al eternității și infinitului. Pentru ca, apoi...

Generația aceasta, a lui Cioran, Eliade și Noica, a trăit într-o vreme, într-o lume, în care oamenii nu se gândeau încă la meme. Sunt, oare, de uitat cele la care meditau ei, în lumea lor?

E de uitat, oare, Cioran? Cazul Cioran!

* Mircea Lăzărescu, *Despre sărbători, grădini și logos*, Ed. Brumar, Timișoara, 2004.