

# ANALELE UNIVERSITĂȚII BUCUREȘTI

## FILOSOFIE

2011

### Volumul I

Volum dedicat operei lui EMIL CIORAN

#### SUMAR • SOMMAIRE • CONTENTS

MARIN DIACONU, Manuscrisele românești ale lui Emil Cioran .....	3
---	---

#### EMIL CIORAN – TEXTE INEDITE

EMIL CIORAN, Ce pot învăța în timp de o zi .....	9
EMIL CIORAN, Imperialismul dinamic al vieții .....	11
EMIL CIORAN, Introducere la problemele unei antropologii filosofice .....	13
EMIL CIORAN, Concepția tragică a existenței .....	15
EMIL CIORAN, Pe drumul destinului (titlu dat de editor) .....	17
EMIL CIORAN, Note despre tristețe .....	19
EMIL CIORAN, Nici un vis ... (titlu dat de editor).....	21

#### PORTRET DE AUTOR

DRAGOȘ POPESCU, Providența și exilul – Joseph de Maistre văzut de Emil Cioran .....	23
MARCEL CHELBA, Cioran – ultimul mare estet al tânguirii noastre metafizice. Fragmente în cheie cioraniană .....	29
VIOREL VIZUREANU, Tânărul Cioran: clipa ca salvare .....	33

### TEME CIORANIENE

CONSTANTIN ASLAM, Emil Cioran – Hermeneutica emoțiilor și modelarea estetică a filosofiei .....	43
DANIEL MAZILU, Mizantropia lui Cioran. Câteva reflecții pe marginea <i>Caietelor</i> (1957-1972) .....	67
CONSTANTIN STOENESCU, Destin istoric și profetism românesc în viziunea lui Emil Cioran. Metamorfozele unei critici severe .....	83
HORIA PĂTRAȘCU, De pe culmile disperării, pe culmile beatitudinii: transfigurarea suferinței în concepția lui Emil Cioran .....	97
CRISTIAN BERTI, Cioran – De la durerea morții la experiența solitudinii .....	105
MARIUS ION, Memoria inteligibilă și intuiția sacralului la Cioran .....	111
VIOREL CERNICA, Despre două sensuri originare ale gândirii cioraniene .....	121

### STUDII COMPARATIVE

MIHAI POPA, Emil Cioran și Constantin Noica despre timp și istorie .....	133
GEORGE CHIRIȚĂ, Tentația unei paralele: Cioran și Levinas .....	139

## MANUSCRISE ROMÂNEȘTI ALE LUI EMIL CIORAN

MARIN DIACONU

Emil Cioran credea în Steaua lui; credea în Centenarul nașterii lui. El, care vorbea de „nenorocul” românilor și al României, și-a intuit și și-a pregătit „norocul” de a nu cădea în ceea ce el numea „neantul valah”.

Este drept a spune că a și fost ajutat – altă manifestare a „norocului” – de Familie și de Împrejurări să i se păstreze, alături de cărți, articole, interviuri, și însemne scrise, fotografice și filmice, ale trecerii lui prin și peste cele trecătoare, prea trecătoare.

Foarte grijuliu cu el însuși și cu noi, postumitatea, însemnările din adolescență le-a datat, le-a păstrat, i-au fost ocrotite (cu mari riscuri în anii '50); multe dintre ele au călătorit, să-l reîntâlnească (dacă el n-a putut reveni la ele...); azi ele sunt păstrate cu „sfințenie” – că tot a dat el cu tifla filosofică sfinților – în câteva biblioteci importante din țară, iar altele se odihnesc în orașul în care a poposit pentru câteva decenii și cât o eternitate (postumă).

Anume interese filosofice m-au orientat, mai serios în ultimii 25 de ani, către scrierile lui, cele tipărite și cele manuscrise. Dintr-o deformare profesională, m-am orientat către și cantonat la cele românești, de aici, din țară.

O mare parte din manuscrise – îndeosebi în forma corespondenței – se află în fondul Bibliotecii Astra din Sibiu, depuse de Aurel Cioran, fratele devotat.

O altă parte, și mai bogată, se află în fondul Bibliotecii Academiei Române, unde au poposit în pragul verii Centenarului nașterii.

Alte scrisori se află în fondul de manuscrise al Bibliotecii Naționale a României, iar altele la Muzeul Național al Literaturii Române.

În arhive personale se află multe scrisori; despre altele bănuim, întrezărim, iar altele: cine știe unde se află? Să ne spună și nouă, tuturora...

Prin ani, au publicat (prin culegere tipografică sau fotocopiere) multe manuscrise ale lui Cioran, îndeosebi: Gabriel Liiceanu, Constantin Barbu și Ion Dur.

Acum, aici, mă delimitez și limitez la însemnări despre fondul de manuscrise existent la Biblioteca Academiei Române. Până în '89, o mulțime de scrisori au venit de la Arșavir Acterian. Ele au fost traduse de Tania Radu și publicate în culegerea *Scrisori către cei de-acasă* (ediție de Dan C. Mihăilescu; Ed. Humanitas, 1995). În limba franceză și cu o amplă prezentare au fost publicate de Mădălina Lascu în culegerea *Întâlniri cu Cioran*, vol. II (Ed. Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2011).

Importante scrieri de tinerețe, o bogată corespondență și documente au intrat, în anul Centenarului nașterii, în fondul Bibliotecii Academiei Române. Păstrate cu o aleasă dăruire de sine de Doamna Eleonora Cioran, cumnata Filosofului, aceste manuscrise – după o nereușită încercare de a intra în fondul Bibliotecii Naționale a României – au fost vândute la o licitație publică organizată la Paris, în 7 aprilie 2011 – preziua nașterii, din anul Centenarului nașterii Gânditorului de la Rășinari – și generos donate de George Brăiloiu Bibliotecii Academiei Române.

Acest fond cuprinde: manuscrisele a trei cărți scrise în limba română; manuscrisele tezei de licență în filosofie și manuscrise ale câtorva eseuri din tinerețe; corespondență trimisă și primită; însemnări de lectură din vremea studenției și din ani următori; acte, documente, fotografii ș.a.

Pentru cititorul interesat, iată o sumară descriere a fondului:

- Dosar 96 – *Tragicul cotidian*; manuscris, 4 p. (11 decembrie 1928); publicat de Ion Dur, în *Hârtia de turnesol. Generația '30*, vol. I Emil Cioran – inedit. *Teme pentru acasă*, Sibiu, Editura Saeculum, 2000, pp. 273-275.
- 97 – *Adolescența*; manuscris, 3 p. (23 ianuarie 1929); în Ion Dur, pp. 276-278.
- 98 – *Creștinism și metafizică*; manuscris, 6 p. (20 februarie 1929), în Ion Dur, pp. 279-282.
- 99 – *Despre protestantism*; manuscris, 18 p. (26 februarie 1929), în Ion Dur, pp. 283-295.
- 100 – *Scrisoare provincială*; manuscris, 4 p. (27 martie 1929), în Ion Dur, pp. 296-299.
- 101 – [*Imperialismul dinamic al vieții...*]; manuscris, 2 p. (20 noiembrie 1929).
- 102 – *Pamflet și pamfletar*; manuscris, 2 p.; în Ion Dur, pp. 300-302.
- 103 – *Max Stirner*; manuscris, 20 p. (student, an II, 1929-1930); în Ion Dur, pp. 310-318.
- 104 – *Considerațiuni asupra problemei cunoștinței la Kant*; manuscris, 14 p. (13 ianuarie 1931); în Ion Dur, pp. 319-330.
- 105 – *Erich Maria Remarque, „Întoarcerea de pe front”*; manuscris, 2 p. (1931).
- 106 – *Teismul ca soluție a problemei cosmologice*; manuscris, 7 p. (student, an I, 1928-1929, lucrare de seminar); în Ion Dur, pp. 303-309.
- 107 – *Intuiționismul contemporan*; manuscris, 26 p. (teză de licență; 1932); în Ion Dur, pp. 331-349.
- 108 – *Banalitate și transfigurare*; manuscris, 2 p.; inclus în *Pe culmile disperării* (1934).

- 109 – *Cartea amăgirilor*; manuscris, 150 p. (1935-1936).  
110 – *Schimbarea la față a României*; fragment; manuscris, 4 p.  
111 – *Lacrimi și sfinți*; manuscris, 187 p. (1936-1937).  
112 – *Îndreptar pătimăș*; manuscris, 143 p.; varianta I: *Breviar pătimăș* (1940-1944).  
113 – *Concepția tragică a existenței*; manuscris, 1 p.  
114 – *Experiența religioasă*; manuscris, 2 p.  
115 – [*Pe regretul de a nu fi Dumnezeu...*]; manuscris, 9 p.  
116 – [*Omul nu este...*]; manuscris, 5 p.  
117 – [*Unei noi lumi...*]; manuscris, 1 p.  
118 – *Carnet pour sténographie*; manuscris, 14 p. (anii '40; însemnări în română și în franceză; scrise pe un bloc-notes pentru stenografie; n-au nici o legătură cu stenografia decât prin denumirea bloc-notesului în care au fost scrise); editate de Eugène Van Itterbeek, cu titlul *Carnet pour sténographie. Carnet pentru stenografie* (2000).  
119 – *Introducere la problemele unei antropologii filosofice*; manuscris, 1 p.  
120 – Scrisoare către Viorica (Vivi) Vulcănescu; manuscris copiat de Aurel Cioran, 2 p.;  
– Despre George Apostu; transcris de Aurel Cioran, 1 p.;  
– Despre Mircea Eliade; transcris de Aurel Cioran, 2 p.  
121 – Scrisoare către Părinți (Berlin, decembrie 1933).  
122 – Scrisoare către Părinți (Berlin, 14 decembrie 1933).  
123 – Scrisoare către Părinți (Berlin, 20 decembrie 1933).  
124 – Scrisoare către Părinți (Berlin, 27 decembrie 1933).  
125 – Scrisoare către Părinți (Berlin, 3 martie 1933).  
126 – Scrisoare către Părinți (München, 30 martie 1933).  
127 – Scrisoare către Părinți (München, 6 aprilie 1934).  
128 – Scrisoare către Părinți și Frate (München, 17 aprilie 1934).  
129 – Scrisoare către Părinți (München, aprilie 1934).  
130 – Scrisoare către Părinți (München, 10 mai 1934).  
131 – Scrisoare către Părinți (München, 25 iunie 1934).  
132 – Scrisoare către Părinți și Frate (Berlin, decembrie 1934).  
133 – Scrisoare către Părinți (Berlin, 1 ianuarie 1935).  
134 – Scrisoare către Părinți (Berlin, 14 ianuarie 1935).  
135 – Scrisoare către Aurel Cioran (Paris, martie 1935).  
136 – Scrisoare către Părinți (Paris, 26 martie 1935).  
137 – Scrisoare către Părinți (Berlin, 30 martie 1935).  
138 – Scrisoare către Părinți (Berlin, aprilie 1935).  
139 – Scrisoare către Părinți și Frate (Brașov, ianuarie 1937).  
140 – Scrisoare către Aurel Cioran (Florența, 19 noiembrie 1937).

- 141 – Scrisoare către Părinți (Paris, 2 decembrie 1937).  
142 – Scrisoare către Părinți (Paris, 8 februarie 1938).  
143 – Scrisoare către Părinți (Paris, 12 aprilie 1938).  
144 – Scrisoare către Părinți (Bretagne, 18 iulie 1938).  
145 – Scrisoare către Părinți (Paris, 31 iulie 1938).  
146 – Scrisoare către Părinți și Frate (Paris, 31 august 1938).  
147 – Scrisoare către Părinți (Paris, 9 septembrie 1938).  
148 – Scrisoare către Părinți (Paris, 24 octombrie 1938).  
149 – Scrisoare către Părinți (Paris, 22 decembrie 1938; Nisa, 5 ianuarie 1939; Menton, 6 iunie 1939).  
150 – Scrisoare către Părinți (Paris, 6 iunie 1939).  
151 – Scrisoare către Părinți (Paris, 9 februarie 1940).  
152 – Scrisoare către Părinți (Paris, 2 aprilie 1940).  
153 – Scrisoare către Părinți (Paris, 7 mai 1940).  
154 – Scrisoare către Părinți (Paris, 4 septembrie 1940; Paris, 22 iulie 1941 – xerox; originalul: la Mănăstirea Sâmbăta).  
155 – Scrisoare către Părinți (Paris, toamna 1940 ?).  
156 – Scrisoare către Părinți (Paris, 24 octombrie 1940).  
157 – Scrisori  
– către Părinți (Paris, 27 august 1942).  
– către Aurel Cioran (Paris, 9 septembrie 1942; Paris, 20 mai 1959).  
158 – Scrisori către Aurel Cioran (Paris, 28 iulie 1982; Paris, 7 ianuarie 1983).  
159 – Scrisori către Aurel Cioran (Toledo, 18 octombrie 1983; Paris, 23 august 1991 – xerox).  
160 – Scrisori către Bucur Țincu (Paris, 17 iunie 1972; Dieppe, 12 august 1970 – cu o notă a lui Bucur Țincu; Paris, 17 iunie 1972; Paris, 1972 – notă...; Dieppe, 13 august 1970).  
161 – Scrisoare către Bucur Țincu (Paris, 26 martie 1973).  
162 – Scrisoare către Bucur Țincu (Paris, 21 iunie 1973).  
163 – Scrisori către Bucur Țincu (Paris, 26 decembrie 1977; Paris, 20 martie 1978; Paris, 23 decembrie 1980 – copie de Bucur Țincu).  
164 – Scrisori către: Bucur Țincu (două); Petre Ilcuș; ... (10 mai 1957 – xerox și transcrisă de Aurel Cioran; Ion Caraion – xerox).  
165 – Scrisori către Emil Cioran; de la: Aurel Cioran (26 iunie 1934); Constantin Noica (5 martie 1938).  
166 – Emil Cioran – fotografie (verso: autograf).  
167 – Diploma de bacalaureat (original; 1928).  
168 – Carnete de călătorie C. F. R.

- 169 – Diploma de licență (original; 1932); Carnet de student (doctorat, 1932-1933); Certificat Seminar Pedagogic (1933).
- 170 – Carnet de student (Berlin, Alexander von Humboldt, 1933).
- 171 – Carnete de student (München, Berlin).
- 172 – Pașaport; certificat de naționalitate.
- 173 – Carnet de student (Paris); Raport de activitate universitară (în limba franceză; 1938-1939).
- 174 – Carnet de student.
- 175 – Carnet de membru...
- 176 – Legitimație de bibliotecă (apris).
- 177 – Scrisoare de la Ministerul Educației Naționale (1941); Diplomă, certificat...
- 178 – Fișe de lectură – Fichte.
- 179 – Fișe de lectură – Hegel; *Centenarul morții lui Hegel* – manuscris, 1 p. (1931).
- 180 – Fișe de lectură – Husserl.
- 181 – Fișe de lectură – Hartmann, Jaspers, Jacobi ș.a.
- 182 – Fișe de lectură – Kant, Simmel, Boutroux.
- 183 – Fișe de lectură – Comte, Klages.
- 184 – Fișe de lectură – Leibniz.
- 185 – Fișe de lectură – Marcuse ș.a.
- 186 – Fișe de lectură – Nietzsche ș.a.
- 187 – Fișe de lectură – Schelling ș.a.
- 188 – Fișe de lectură – Schopenhauer.
- 189 – Fișe de lectură – Spengler.
- 190 – Fișe de lectură – Simmel, Stirner.
- 191 – Fișe de lectură – Kierkegaard, Weininger.
- 192 – Fișe de lectură – Cassirer, Chamberlain, Unamuno, Pârvan ș.a.
- 193 – Protestantismul; fișe de lectură – Luther, Maritain ș.a.
- 194 – Fișe de lectură – filosofie greacă.
- 195 – Fișe de lectură – Berdiaev, Șestov ș.a.
- 196 – Fișe de lectură – Barrès, Bergson.
- 197 – Fișe de lectură – psihologie (Wallon ș.a.).
- 198 – Fișe de lectură – A. Rey ș.a.
- 199 – Fișe de lectură – Hegel ș.a.
- 200 – Note de lectură – literatura rusă.
- 201 – Fișe de lectură – Soloviev ș.a.
- 202 – Note de lectură.
- 203 – Note de lectură.
- 204 – Fișe de lectură – Xenopol ș.a.
- 205 – Fișe de lectură – Zeletin ș.a.
- 206 – Fișe de lectură – Worringer ș.a.

- 207 – Note de lectură – budism.
- 208 – Note de lectură.
- 209 – Note de lectură – Max Scheler ș.a.
- 210 – Fișe de lectură – Hegel, Windelband.
- 211 – Fișe de lectură – Hegel ș.a.
- 212 – Note de lectură.
- 213 – Note de lectură – estetică, psihologie.
- 214 – Note de lectură – A. Liebert, K. Fischer ș.a.
- 215 – Fișe de lectură – F. Bacon.
- 216 – *Despre existență*; manuscris, 1 p.
- 217 – Note de lectură.
- 218 – Catalog de licitație
  - Decupaje din presă (articole despre Cioran); (anii '90).

Într-un dosar sau altul se află și însemnări cu reflecții proprii – despre Otto Weininger, Paul Verlaine, Bielinski, Rembrandt, despre tristețe, despre vise ș.a.

Dintre manuscrisele (inedite) cu o anume cursivitate ideatică, preiau aici următoarele:

- *Ce pot învăța în timp de o zi*; text scris în pragul împlinirii vârstei de 16 ani; este identificat ca cea dintâi scriere a lui Emil Cioran. Originalul se află în Biblioteca „Astra” din Sibiu. Textul a fost publicat pentru întâia oară în „Euphorion”, an VII, nr. 1 (61, 62, 63), 1996, p. 13.
- *Imperialismul dinamic al vieții*; titlu dat de editor;
- *Introducere la problemele unei antropologii filosofice*; însemnări pregătitoare pentru conferința *Antropologia filosofică* (textul conferinței, editat de Constantin Barbu, 1991);
- *Concepția tragică a existenței*;
- *Pe drumul destinului*; titlu dat de editor;
- *Note despre tristețe*;
- *Nici un vis ...*; titlu dat de editor.



## ***EMIL CIORAN – TEXTE INEDITE<sup>1</sup>***

### **CE POT ÎNVĂȚA ÎN TIMP DE O ZI**

**EMIL CIORAN**

Prea adesea mă cuprinde gândul, cu o mare obsesiune și melancolie, că oare viața mea nu e banală, nu e supusă aceluiași legi sociale și morale ca ale celorlalți, nu este redusă la un cadru îngust de preocupări materiale și spirituale, că viața mea nu-mi e încătușată și legată de efemer, de vremelnicie.

Oare faptele mele vor avea forța unei sfruntări a timpului?

Și atunci mă apucă o putere de muncă, una care depășește obișnuința, o mare putere de concentrare a gândurilor și o totalizare a preocupărilor într-un elan vecin cu entuziasmul creator. Atunci aș vrea să mă ridic cu mintea peste hotarul omenesc de gândire, aș dori atunci să sparg orice granițe cari se interpun între mine și perfecțiune, care însemnează, în același timp, incompatibilitate cu ființa omenească.

Dar – vezi – acest elan se sfarmă de înguste cerințe ale vieții. Viața îți fragmentează, îți risipește gândurile și le îndreaptă și le depune în acțiuni zilnice, precum valurile de nisip astupă diferitele neregularități ale formațiunii stratului de pământ. În fiecare acțiune din viață e pusă o fărâmă din gândurile noastre.

Această mică deviere, de la subiectul ce-l marchează însuși titlul, nu însemnează că este fără o strânsă corelație cu titlul. Cerc să schițez aici, în linii foarte, foarte înguste, în ce mod se scurge o zi și să vedem dacă ea se scurge așa cum trece o frunză pe apă sau cum trece ca un buștean ce se lovește de încăpățânarea obstacolelor.

Somnul greu, împetrișat cu rare visuri, moare cu îngânarea nopții tainice cu lumina clară a zilei. Raze de soare străbat răzlețe prin ferestrele casei, vin și-mi surâd din momentul ce aurora sclipește în bătaia luminii solare.

Prin căldura lor comunicativă, natura vrea să ne comunice înseși gândurile sale, vrea să ne sugereze și ea același altruism neprecupețit și aceeași bunătate plăcută ce-i animă și ei viața. Atât de frumoasă este natura, încât înțelepciunea oamenilor cu drept a numit-o „mamă” – deoarece ea nutrește gânduri mari, ne intensifică sensibilitatea. Natura ne demonstrează, cu preciziunea ei elocventă, ce loc ocupăm noi în fața infinitei existențe ce palpită în nemărginire. Ea ne dă

---

<sup>1</sup> Textele din acest grupaj au fost oferite de Profesorul Marin Diaconu. Primele două sunt datate. Despre celelalte știm doar că sunt din anii '30, așadar aparțin primei perioade de creație a lui Emil Cioran. Intervențiile în text operate de Profesorul Marin Diaconu, puține la număr, datorate dificultății de a „citi” unele cuvinte sau părți de cuvânt, sunt marcate cu [ ].

conștiința inferiorității și a superiorității noastre. Ne arată ce raport există între efemer și etern, între mărginit și nemărginit, între dragoste și ură.

Natura este Dumnezeu oamenilor. Ce-au fost zeii antici altceva decât niște concretizări în ființe umane ale diferitelor ramuri ce alcătuiesc natura? Zeii au fost un rezultat al viei imaginații antice!

Vine școala, care reprezintă un refren plictisitor, fără melodie încântătoare, o proză neplăcută. Cu toate acestea, nu voi nega spiritul de disciplină și de răbdare ce ți-l sugerează școala.

Dar nu voi înșira multe lucruri ce ți le inspiră cărțile, jurnalele ce ți se perindează pe dinaintea ochilor și cari îți prezintă o lume străină de tine; voi aminti însă de multele figuri ce-ți trec pe dinaintea ochilor, ca niște măști fără viață, fără suflu de energie și entuziasm, niște blazați sau niște incorigibili nepăsători. Căci, în tot cazul, nu vei putea clasa pe acești oameni ca formând parte din așa-ziii optimiști, căci a fi optimist înseamnă a dispune de-o mare energie creatoare, de-o profundă înțelegere a vieții, de-o amplă realizare a sufletului robust în acțiuni cu caracter moral și altruist.

Cu ochii roși de întunecime, cu fața exprimătoare a unei energii apuse, cu înfățișarea omului în fazele atrofierii facultăților sufletești, cu aer alcoolic. Astfel se prezenta un oarecare om care mă întrebă că în ce stare este și că în ce stradă e. I-am spus: Tribunei. Aci locuia, sărmanul, dar beția îi anihilase memoria.

Un om cu o geantă plină cu acte îl vezi trecând mândru, parc-ar duce actele prin cari se hotărăște dreptul de viață al lumii, un funcționăraș modest, un băiat chipeș, un metec, ce-i șoptește iubitei sale care-i aruncă zâmbete cu semnificații, o servitoare care intră într-o prăvălie, un băiat vesel – neștiutor, o femeie în doliu își varsă lacrimile zbuțumată, alături trece o mută cu un aer de beție dezgustătoare. Iată atmosfera unei străzi, iată ce poți vedea într-o zi! Și câte nu vezi pe cari nu le spui. Și câte n-am avea de spus.

Și totuși, așa este viața! De ce ne-am revolta în contra ei, de ce-am blestema zilele noastre când vedem ce mici suntem și fără de însemnătate în fața vieții; când, cu toate acestea, viața așa e: contrast și armonie, iubire și ură, sgârcenie și altruism, egoism și supremă jertfire de sine.

Pomelnicul n-ar avea sfârșit, dacă am încerca să-i dăm proporții prin înșirarea numai a sentimentelor, [...?] cari animă pe om.

Și unde vom găsi cauza acestor mari și izbitoare contraste, unde să căutăm izvorul atâtor mari nepotriviri și neînțelegeri, cari dărâmă baza și felul component al armoniei.

Unde?

Răspunsul pare că se desfășurează din buzele noastre și-și capătă expresiunea în vorbe:

I temperamentul omenesc;

II organizațiunea socială.

30 martie 1927

## IMPERIALISMUL DINAMIC AL VIEȚII

EMIL CIORAN

Filosofia modernă și-a pierdut caracterul de obiectivitate pe care o avea cea greacă.

Prin difuziunea științei, omul încă avea să adapteze totul năzuințelor imperialiste ale ființei lui. Principiile nu mai sunt izvorâte dintr-o spontaneitate intuitivă declanșată de anchilozele pragmatice ale vieții concrete, mărginindu-se în sfera ideală a adevărului, ci sunt placate pe necesitățile vieții noastre, pentru a-i servi.

Pentru grec, adevărul era legat de o intuiție dezinteresată a lumii; aceasta, fiindcă viața, în imperialismul ei dinamic, era depășită, în concepția lui, printr-o contemplație lipsită de dorințele și apetențele ei.

Dualitatea om – viață nu avea caracterul celei a noastre; ea era rezultată dintr-o viziune estetică, deci dezinteresată. Grecul nu încerca cucerirea vieții, exaltarea ei, fiindcă el o trăia fără tragicul conștiinței moderne, ce o vrea exaltată și adorată, ca la găsirea unui obiect pierdut.

Noi încercăm, prin principiile filosofiei artei și științei, o exaltare frenetică a existenței, a vieții concepută concret.

Filosofia afirmă, prin viața cosmică, expansiunea și dinamismul vieții, viața minerală ce înfrânge barierele materiei. Din acest motiv, filosofia modernă a pierdut caracterul de contemplație obiectivă, pe care o avea cea greacă. Și aceasta, din cauza subordonării principiilor abstracte necesităților vieții concrete. Exemple: postulatul metafizic al moralei la Kant, apetența vieții la Nietzsche, finalitățile concrete ale principiilor la James și Bergson etc.

*20 noiembrie 1929*



## INTRODUCERE LA PROBLEMELE UNEI ANTROPOLOGII FILOSOFICE<sup>1</sup>

EMIL CIORAN

Antropologia filosofică trebuie să alcătuiască un punct de ajungere a științelor istorice și morale. Problema sensului istoriei este, în cele din urmă, o problemă de antropologie. (Dacă omul, din viața lui de până acum, are un sens sau o justificare.)

Antropologia s-a născut din necesitatea unei viziuni globale, care viziune transcende sferele limitate ale valorilor, pe care le-a creat omul spre a ajunge la aceasta. Antropologia rezultă din necesitatea de a trece dincolo de simbolismul culturii.

(Cercetările introd[uctive] nu rezolvă probleme, nici nu prezintă atitudini, ci stabilesc elementele problematicei ca atare.)

Despre metoda în antropologie – descriptivă. Orice intenții de normativitate trebuie excluse, deoarece esența omului n-o determinăm după dorințele și fanteziile lui, după idealuri, ci după ceea ce a realizat. Din acest motiv, antropologia nu poate trece peste istorie.

Mai există și alt procedeu de a înțelege omul: luând individul izolat și oarecum „suspendat”. (Această posibilitate ca atare de izolare a omului și de înțelegere ca atare dovedește mare lucru pentru esența omului.) Singura met[odă] pozitivă e înț[elegerea] omului din istorie pe cale descriptivă și de înțelegere (globală, nu analitică).

De la esența la „destinul” omului în univers. Natură și om. Diferența dintre om și animal. Esențială sau configurală? Problema conștiinței, Dualismul din om: spirit și viață. Natura acestui dualism. Cultură și patologie. Omul ca creator de valori. Semnificația teleologică a valorilor. Omul și rădăcinile ontologice ale firii. Iraționalul în natură și atit[udinea] omului. Eros, iraționalul și omul.

Omul abstract și om concret. (Diversele concepții antropologice.)

Antropologie și caracterologie.

Problema antropologiei și aceea a sexelor.

Finalitatea transcendentă este o iluzie.

Pr[oblems] decadenței omului.

Metafizică și antropologie.

Izolarea omului de viață și prăbușirea lui.

---

<sup>1</sup> „Introducere” la o conferință ținută de Emil Cioran, în martie 1933, la Gruparea intelectuală „Thesis” din Sibiu.



## CONCEPȚIA TRAGICĂ A EXISTENȚEI

EMIL CIORAN

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

2) Masa simte viața ca ceva serios – nu-i sesizează însă caracterul ei eminentemente tragic.

Acesta este rolul individului.

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

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

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

*Nedatat*





## PE DRUMUL DESTINULUI

EMIL CIORAN

Când n-ai pășit un drum prea scurt, când obstacolele multiple n-au părăsit acel drum, te uiți înapoi cu o satisfacție și o respirație abundentă răsare din pieptul tău zdrobit de fragmentul unui drum obositor. Pășești mai departe, aceleași obstacole, se înmulțesc chiar, parc-ar fi inerente lungimii drumului. După ce-ai suit o parte din drum, stai și poposești, căutând să-ți restabilești, în memoria atât de înșelătoare, etapele aceluia mers. Unele-ți vor scăpa, ca niște părții neobservate de râul care le trece cu indiferența lui iar altele vor rămâne imprimare în memorie și adesea îți vor apărea înaintea ta ca niște faruri a căror lumină nu trebuie neobservată. Același mers automatic și cu viața. Un drum călcat de milioane înaintea noastră. Dacă deviezi din acest drum, înseamnă că ești refractar progresului uman.

Dacă nu te vei ști acomoda acestui drum, ai ajuns disprețuit de semenii, conduși în mod meticolos după aceleași legi ciudate.

Viața este concretizarea unui vis dureros. Zic: „dureros”, deoarece este aproape lege ca acest vis să nu se realizeze în cadrul mulțumitor. Și cum felul vieții este inerent temperamentului individual, zicem intim fatalism dezolant.

Când am cerca să părăsim prezentul să ne adâncim [...?] noastre tot mai profund în noianul zilelor ce ne-au părăsit și nu vor mai putea căpăta aripi, ca să ne ajungă și să ne compătăimească halul în care ne aflăm, observăm incontestabilă analogie cu drumul descris.

Parcursă o parte din viață, celelalte nu sunt în puterea cunoașterii mele, în orice caz, viitorul rezidă în prezent, nu poți [să] treci fără a nu da o oarecare atenție vremurilor trecute, căci pe ele te-ai ridicat, din zilele de copilărie fericită a început să și se schițeze, în linii vagi, caracterul care-ți cântăre [...?] acțiunile zilnice.

Zilele calde de vară, cu soarele argintiu, cu razele lui de mătase sclipitoare, pare că azi nu mai sunt și luna și tot ce mă înconjoară nu-mi mai sunt basme, iar în râul ce șoptea pe lângă noi nu-mi mai este prietenul de odinioară. Irișii ce-și plecau crengile cu frunzele lor vesele azi par uscați de monotonia vremii, ce trece cu încetineala pașilor unui bătrân apăsător de ani și cu iuțea ceasului, cel mai drept judecător, care bate imperios fiecare oră, arătându-ți cât de efemeră e viața. Parcă el însuși are conștiința nimicniciei și zădărniciii noastre.

Dealurile brăzdate de brazi și stânci nu mă mai cheamă să mă desfățez cu tufele lor umbroase, iar măcăcinele, parcă vrea să-mi facă în ciudă, arătându-mi dinții lui hidoși. Stâncile pleșuvite da zăpezi și ploi fără țarm stau adormite pe creasta îmbătrânită a muntelui.

Iepurii, copiii dealurilor, au dispărut, ici, colo, câte unul rătăcind fără mamă și tată, fuge obsedat de vreo imagine urâtă. Ici, colo, paseri vioaie, singurele mulțimi ale dealurilor, își plimbă gândurile din țară-n țară. Armonia care domina odinioară a dispărut, în locul ei venind huruielile îngrozitoare ale invenției omenești.

Cu timpurile, în mintea mea acele lucruri și-au schimbat eresul lor de odinioară și nepriceperii copilărești i-a urmat, [...?] ceea ce mai bine ar fi o interpretare trecută prin prisma unor concepții cari îmi introduc în sufletelelor meu golul și deșertăciunea lucrurilor ambiante și depărtate.

*Nedatat*

## NOTE DESPRE TRISTEȚE

EMIL CIORAN

Despre tristețe nu poți scrie decât simțindu-ți prezența ei vagă și nedefinită în suflet. Nu poți scrie real despre ea decât sub demonul și impulsul ei interior, fiindcă, judecând-o situat pe un plan al sensibilității detașat de ea, neavând nici o afinitate cu învolburarea ei de tragică reviviscență a chinurilor interioare, riști a-i da o interpretare banală. Tristețea nesimțită este analizată. Dar analiza îi răpește din armonia ei vagă, o scutură de petalele de crin ale singurătății ei. Analiza obiectivă, rigidă și imparțială privează tristețea de capacitatea ei fundamentală: impulsul spre avântul metafizic.

[Nebunia?] aceasta de romantic, veșnic actualizată, multiplicată în vârtejul cotidian al experiențelor spirituale, își găsește resortul ei principal în tristețe. Tristețea provoacă starea de depășire. Încercarea veșnic neizbutită de a întrece conținutul actualității tale psihice, tentativa, aproape irațională, de a anihila cadrele înguste în care se complăce o sensibilitate, spre a te revărsa în nedefinit și ilimitat, numai de tristețe sunt provocate.

Funcția metafizică a tristeții a fost neglijată; nu i s-au precizat rosturile și valorile ei pentru îmbogățirea unei spiritualități individuale. Există o prejudecată care domnește astăzi, peste care nu pot trece avânturile noastre, aceasta fiind adânc înrădăcinată: tristețea ar fi o caracteristică a sensibilității feminine!

Greșeala este fundamentală iar confuzia, regretabilă. Se crede că în ochii femeilor, sclipind vag și fără ținte precise, trădând o nostalgie de exotic și extravagant, se crede că ochii de femeie, cu izbucnirea lor spontană de pretinsă iluminare, ar reflecta profunzimi de tristețe, cu deseserări și singurătăți. Profundă eroare!

Tristețea feminină este o tristețe de calitate accentuat inferioară: îi lipsește atributul esențial, funcția capitală, ca s-o nimbeze cu aureolă de superioritate; îi lipsește: metafizicul.

Tristețea femeilor – după cum spune cineva – este o tristețe de fecioare desvirginate. Sete de puritate inițială a fecioriei?; nostalgia tulburată și chinuită după fioruri sexuale simțite în singurătate de pădure, cu ochi țintiți extatic spre azur?; reverie după nopți cu lună și sclipiri de stele?

Nu simțiți cum din această înșirare radiază miresme de îndepărtat anacronism al unei sensibilități perimate? Parcă în această poezie a sensibilității feminine răsună ecourile altor vremi, pe cari nu le-am dori actualizate.

Urăsc tristețea feminină, pentru că este [produsul ?] sexualului, pentru că în ea revelez nu știu ce indecizie, cu aspect de meditație, între un scaun și un pat; pentru că este produsul unui complex de virtualități ce nu-și găsesc posibilitatea momentană spre a se actualiza. Bestialitate, căreia i-ai imprimat, prin fatalitatea unei evoluții biologic-sociale, aspecte de contemplație, iată, sintetic, toată înfățișarea tristeței feminine.

Antinomia eternă: om – cosmos a fost frământată de femei și rezolvată cu tot angrenajul ei de gânduri, precizând linia de creștere și intensificare a unui dramatism spiritual.

\*

Se crede că muzica ar fi mai apropiată de structura organică a sensibilității feminine. Niciodată nu voi putea crede că o sensibilitate de femeie ar putea simți, cu intensitate, tragedia unui creator. Nu știu dacă e naivitate sau ignoranță, dar nu-mi pot închipui tragicul renunțării la tot, involburarea sufletească a unei femei care sub impulsul unei armonii muzicale ar imagina situația ei în singurătate, lipsită de comunicare zilnică. Ați observat că [...?] solitare (interpretați semnificația adevărată a acestui cuvânt) sunt exasperant de puține în istoria popoarelor? Faptul are semnificație în sine.

\*

Tristețea metafizică – scuturată de anchilozele prejudecăților – apare în adevărata ei grandoare. Căci, nemaifiind, ca până acum, apanagiul (ca să zic așa) al unui sex (cum se pretindea până acum), ea se profilează, în conștiința noastră, purificată și curățită de atâtea și atâtea îndoieli.

Romanticii au contribuit însă în mare parte la discreditarea acestui sentiment al tristeții. În ce fel? Exagerându-l, ducându-l până la paroxism, au creat sentimentalitatea aceea vagă, care, din sentiment, prin capacitatea ciudată a unei universalizări, s-a transformat în mentalitate și atitudine. Sentimentalismul consideră sentimentul ca unicul criteriu de orientare în realitatea exterioară.

Dar sentimentul nu este ceva continuu, ce s-ar permanentiza în aceeași zvâcnire față de impresiile realității. Fluctuează și oscilează în nedefinit. Și cum romanticul, dotat cu o sensibilitate exclusivă, morbidă, este impresionat de orice freamăt al exteriorului, generalizând o situație externă și aplicând-o totalității din viața psihică, este firesc ca să viețuiască într-un ritm agitat, frenetic, neliniștit. Inchietudinea duce la tristețe; iar tristețea, ca o veșnică obsesie, se generalizează în întreg conținutul vieții sufletești. Din acest motiv, romanticii au discreditat valoarea tristeții ca resort și stimulent spre meditație cu culmi de metafizică.

Tristețea metafizică, cu toată grandoarea ei de frământare interioară și nostalgii spre culmi de spiritualitate pură, n-o poate trăi nici femeia și nici romanticul: o trăiește acel ce, spiritualizând realul, nu-l privează de esența lui eminentă tragică.

*Nedatat*

## NICI UN VIS...

EMIL CIORAN

Visăm nopți după nopți și visăm într-o viață milioane și milioane de vise, fără să ne întrebăm dacă ne-au ajutat la ceva, fără să ne facă tristă inutilitatea și nonsensul lor. Nu profităm absolut nimic din acest material absurd, născut din drojdia sufletului, inaccesibil conștiinței. O singură *reverie lucidă* în după-amiezi de vară sau în nopți fără somn, înseamnă mai mult decât infinitul numeric al viselor.

Nici un vis nu devine o răspântie, nici un vis nu poate însemna un început. Care vis a lămurit ceva sau mi-a lămurit ceva?

O imensitate de groază, de dezgust și de voluptate fără nici un sens, o arhitectură grotescă și copleșitoare a unor dorințe, niciodată avute, alcătuiesc o sumă de trădări inadmisibile și ne semnificative. O teorie a viselor e tot atât de inutilă ca și visele. Față de visele transparente ale nopților albe, afabulația nopților negre este rușinos de transparentă, deconcertantă în lipsa ei de substanță. Orice vis este un atentat la orgoliul nostru. Cel mai mare filosof nu este superior în vis unui birjar.

Dacă oamenii s-ar putea educa să nu mai viseze zadarnic, atunci visul lucid în zile și nopți ar fi o compensație de a cărei valoare ar vorbi veacurile. Este imposibil de crezut că în vise s-ar exprima totalul de aspirații irealizabile, de intimități ireductibile. Căci, de ar fi așa, atunci genul uman nu va putea fi niciodată salvat.

Nu mi-a servit la nimic să visez, să umplu cu inutilități vidul nopților și cine știe dacă mi-a servit la ceva să am gânduri și gânduri în vise și să fiu trist în gânduri și vise.

*Nedatat*



## PORTRET DE AUTOR

### PROVIDENȚA ȘI EXILUL – JOSEPH DE MAISTRE VĂZUT DE EMIL CIORAN

DRAGOȘ POPESCU<sup>1</sup>

#### *Abstract*

In the present paper, the author examines Emil Cioran's essay from 1957, *Essai sur la pensée réactionnaire: à propos de Joseph de Maistre*, and compares the beliefs in Divine Providence of the Sankt-Petesburg-exiled thinker with Cioran's ideas on marxist ideology and communism.

**Keywords:** Divine providence, exile, revolution, ideology, communism, Cioran.

Aderând, din felurite cauze, la anumite convingeri, filosoful în general simte dintotdeauna că este de datoria sa să ia parte cu o fervoare mai mult sau mai puțin voioasă la demolarea convingerilor contrare. Idealul filosofiei (nerecunoscut, desigur, de nici un filosof, dar ușor de identificat de către orice persoană onestă) poate fi astfel simbolizat: un imens palat, somptuos așezat exact în mijlocul deșertului universal presărat cu tristele vestigii ale altor construcții asemănătoare. Filosofii le numesc sisteme.

O altă imagine – concordantă pe un plan complementar cu cea de mai sus – este zugrăvită în *De bello gallico*, cu referire la un trib germanic care nu tolera în preajma habitatului său, grație poziției dominante pe care și-o dobândise, decât pustiul: „Suebii socotesc că cea mai mare glorie pentru un trib este ca dincolo de granițele lui să existe ținuturi pustiite cât mai întinse” (IV, 3)<sup>2</sup>.

Cioran abandonează fără regrete tradiționalul apetit distructiv al filosofilor, trăsătură împărtășită de ei cu conducătorii de state sau de oști. Preferă să participe la fortificarea pozițiilor adverse decât la subminarea lor. Este doar în aparență o soluție paradoxală: în contextul absurdității care patronează orice demers sistematic, a-ți susține adversarul echivalează, nici mai mult, nici mai puțin, decât cu a-i da o mână de ajutor la munca asiduă pe care o

---

<sup>1</sup> Institutul de Filosofie și Psihologie, „C. Rădulescu-Motru” al Academiei Române, dragos.gp@gmail.com

<sup>2</sup> C. IULIUS CAESAR (1964), *Războiul gallic*, în *idem*, „Războiul gallic, Războiul civil”, București, Editura Științifică; traducere, note și indice de Janina Vilan Unguru, p. 156.

depune ca să-și etaleze propria inconsistență. Din acest punct de vedere, Cioran este totuși mai temperat decât de Maistre, pe care-l surprinde acordând o corozivă susținere nu doar adversarului detestat, ci și figurii celei mai proeminente din propria tabără: „Dacă practica excesului ne-ar fi necunoscută, am putea-o învăța la școala lui de Maistre, care știe să compromită, cu egală pricepere, și ce iubește, și ce urăște. Noian de elogii, avalanșă de argumente ditirambice, cartea lui *Despre Papă* l-a cam îngrozit pe Suveranul Pontif, care-a simțit primejdia unei asemenea apologii”<sup>3</sup>.

În privința excesului, Cioran nu poate fi socotit școlarul lui de Maistre. Experiența acumulată în acest domeniu a fost obținută de el în mare parte independent, înainte de a-i acorda ambasadorului regelui alungat al Savoiei atenția cuvenită. Ceea ce reiese din apropierea de scrierile acestuia nu este o învățătură, este mai mult o confirmare a descoperirilor făcute pe cont propriu. Paralelismul biografic între de Maistre și Cioran nu putea să-i scape celui din urmă. Este un paralelism oarecum pe dos: scitul exilat la Paris îl descoperă pe alobrogul exilat la Sankt-Petersburg. Deși traiectoriile parcurse de cei doi sunt contrare, același mecanism implacabil al revoluției le-a trasat. Dacă le privim ca o succesiune, ele descriu o ciudată mișcare circulară peste Europa. Pornit de la o extremitate a continentului, valul seismic al revoluției întâlnește opoziție în cealaltă. Aluviunile lăsate acolo vor produce peste mai bine de un veac mișcarea inversă, de care se simte amenințat cel dintâi epicentru. Imensa pendulare spațială și temporală a revoluției îl pune în mișcare întâi pe de Maistre, apoi pe Cioran.

Ar fi însă o eroare, consideră Cioran, favorizat de acumularea istorică a tentativelor eșuate, să rezști prin vreo atitudine acestei vaste mișcări care te poartă nepăsătoare. Este ceea ce-i reproșează predecesorului său, care a crezut, fără nici un temei, într-o semnificație a procesului istoric. Pe baza propriei închipuiri, autorul *Serilor de la Sankt-Petersburg* se poate consola văzând în șefii revoluției simple instrumente; este însă o falsă consolare, întrucât de necesitatea propriilor acte erau convingși și aceștia. Astfel, în loc de a le diminua importanța, le pune la îndemână posibilitatea de a o spori prin invocarea opiniei celui care-i detestă. De Maistre beneficiază totuși, după Cioran, de o scuză: „luarea de poziție e o fatalitate de care nimeni nu scapă; fiecare din noi trebuie să opteze pentru o non-realitate, pentru o eroare, ca niște fanatici ce suntem”<sup>4</sup>.

Privilegiul comun al exilaților nu rezidă, așadar, în aceea că pot da un răspuns teoretic fenomenului care i-a dezrădăcinat, că i se pot opune măcar în sfera gândirii, dacă li s-a interzis cu brutalitate orice opoziție în sfera realității. Pur și simplu, privilegiul constă în condiția de pribeag, în conștientizarea acută a faptului că, împreună cu cel dislocat, „nimic nu e la locul său”. Atâta vreme cât nu a fost smuls de la locul său, viitorul gânditor rămâne în genere indiferent.

<sup>3</sup> EMIL CIORAN (1993), *Exerciții de admirație – Eseuri și portrete*, București, Editura Humanitas; traducere de Emanoil Marcu, p. 10.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 14.



Lipsa spontaneității, lipsa gândirii apare în faza incipientă ca inocență, nu ca vină. Alungat din locul său, confruntat nemijlocit cu nedreptatea, cu dezordinea, exilatul iese din starea de amorțeală, reacționează, adică restaurează dreptatea și ordinea exclusiv pe planul gândirii. Exilul rămâne în continuare un teritoriu mărginit de așteptare și spaimă – doar întâmplarea îi pune limite temporale; dar această împrejurare nu mai contează pentru exilat: ordinea domnește iarăși asupra lumii; el *înțelege*. Și, prin aceasta, își pierde iremediabil inocența. Simte nevoia să transmită mai departe înțelegerea sa, acționează tot mai decis acolo unde mai dispune de libertatea de a acționa: în teorie. Inundat de certitudini, încetul cu încetul, începe să guste din foloasele exilului, descrise cu amărăciune în *Ispita de a exista*: „Greșim când ni-l imaginăm pe exilat ca pe un personaj care abdică, se retrage și rămâne în penumbră, resemnat cu nenorocirile lui, cu condiția de obiect netrebuincios. Dacă-l observi mai bine, descoperi în el un ambițios, un dezamăgit agresiv, un ins acrit dublat de un cuceritor. Cu cât ni se ia mai mult, cu atât sporesc în noi poftele și iluziile. Ba chiar deslușesc o anume relație între nenorocire și megalomanie. Cel care a pierdut totul păstrează, ca pe o ultimă salvare, speranța gloriei sau a scandalului literar”<sup>5</sup>.

Neabdicând și neresemnându-se cu nenorocirile lui, exilat exemplar, Joseph de Maistre își depozitează ambițiile și dezamăgirile în vasta și confuza, adică universală soluție a Providenței – un răspuns disperat, totodată genial, la situația în care se afla. Providența este mai presus de orice imputare, de orice reproș: „Acuzăm Providența ca să scăpăm noi înșine de acuzație”<sup>6</sup>. Neputând fi nedreaptă, cel ce are ceva să-i reproșeze este neatent sau de rea credință: „*Fiți încredințați că atunci când este vorba ca oamenii să fie osândiți la muncile iadului, Dumnezeu nu se pripește*”<sup>7</sup>. Suferința celui drept se datorează condiției sale de om și, ca om, nu ar trebui să se revolte împotriva ei. Ar trebui doar să se supună forței care nu lasă nepedepsită nici o fărădelege: „Să ai pretenția că demnitatea sau demnitățile unui om trebuie să-l scutească să apară în fața unui tribunal samavolnic sau indus în eroare este ca și cum ai vrea ca el să fie cruțat de apoplexie sau chiar de moarte”<sup>8</sup>. Ne putem întreba: ar putea fi invocat vreodată un argument mai solid în sprijinul tribunalelor samavolnice? Dacă „poporul”, „proletariatul” ș.a.m.d. pot justifica doar într-un mod îndoielnic teroarea, Providența îi dă o justificare absolută. Teroarea nu se deosebește aproape deloc de o epidemie.

<sup>5</sup> EMIL CIORAN (1997), *Ispita de a exista*, București, Editura Humanitas; traducere de Emanoil Marcu, p. 49.

<sup>6</sup> JOSEPH DE MAISTRE (1997), *Istorie și providență*, București, Editura Anastasia; selecție, traducere, prefață tabel bio-bibliografic și note de Tatiana-Ana Fluieraru, cu o postfață de Toader Paleologu, pp. 150-151.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

Propovăduind resemnarea și respectul în idee, de Maistre ajunge excesiv și scandalos în realitate: „Nici când creștinismul nu vi se va părea, dacă veți privi cu atenție, mai sublim, mai vrednic de Dumnezeu și mai omenesc decât în război”, arată el în *Serile de la Sankt-Petersburg*, unde, peste o pagină, își exprimă certitudinea că „de obicei, oamenii îi fac vinovați pe suverani”<sup>9</sup>. Cioran nu pierde ocazia de a-i evidenția, citându-l, concluziile excesive și scandaloase: „Dacă n-ar fi rău moral pe pământ, n-ar fi nici rău fizic” – „... orice durere e o pedeapsă pentru o crimă prezentă sau originară”<sup>10</sup>.

Concomitent cu critica exceselor lui de Maistre, parcă stimulat de ele, Cioran își promovează propriile excese. În același an (1957) în care denunță, în *Joseph de Maistre – Eseu asupra gândirii reacționare*, teoria originii morale a bolilor, un produs derivat al Providenței, el pledează cu pasiune (în eseu *Rusia și virusul libertății* din volumul *Istorie și utopie*) în favoarea pretențiilor Rusiei de a realiza, în numele marxismului, noul Imperiu universal. Așa cum, pentru de Maistre, superioritatea Franței rezida cândva în elementul teocratic și religios al idealului național francez, marea superioritate a Rusiei derivă, afirmă Cioran, din capacitatea ei de a tânji după o libertate niciodată dobândită. Imunitatea nedorită față de o maladie care a îmbolnăvit întreaga Europă îi conferă Rusiei un spor de vitalitate. Libertatea, pentru care în Europa s-a vărsat atâta sânge, nu putea decât să șubrezească Rusia; ea a pășit așadar înainte, curajoasă, pe calea autocrației și a unei suferințe generale care, în loc s-o slăbească, a întărit-o. Nu a găsit nici un inconvenient în despotism; Europa a găsit cu cale să se oripileze de el, Rusia l-a rafinat. „În plus, n-o încearcă nici o rușine pentru imperiul ei; din contră, nu se gândește decât să-l lățească. Cine, mai mult decât ea, s-a repezit să profite de valorile altor popoare? Opera lui Petru cel Mare, și chiar a Revoluției, ține de un *parazitism genial*”<sup>11</sup>.

Mai întâi Rusia a opus Europei ortodoxia, moștenire a Bizanțului de care Europa nu s-a sinchisit; apoi, i s-a opus cu ajutorul marxismului, un produs al Europei pe care aceasta l-a expulzat. Adoptând continuu acele valori de care Europa se străduiește să scape, Rusia a reușit întotdeauna s-o fascineze: „Enciclopediștii erau fascinați de înfăptuirile lui Petru și ale Ecaterinei, la fel cum moștenitorii luminiștilor, adică oamenii de stânga, aveau să fie fascinați de ale lui Lenin și Stalin”<sup>12</sup>. După modul în care reacționează la acest parazitism axiologic, Europa ar trebui să se hotărască până la urmă să adopte de bunăvoie modul de viață al Rusiei.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>10</sup> EMIL CIORAN (1993), *Exerciții de admirație – Eseuri și portrete*, București, Editura Humanitas; traducere de Emanoil Marcu, p. 24.

<sup>11</sup> EMIL CIORAN, *Istorie și utopie* (1992), București, Editura Humanitas; traducere de Emanoil Marcu, p. 37.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

Libertatea, marele ideal al europenilor, nu va fi sacrificată degeaba. În locul ei Rusia propune cu generozitate un nou ideal, față de care Europa a fost întotdeauna aproape la fel de sensibilă: „progresul”. Venită dinspre Rusia, opțiunea progresului l-ar putea surprinde pe un european; marxismul însă, care a înlocuit aici vechea ortodoxie, îi atenuază mirările, îl moleșește. Căci marxismul este totodată ateu și mistic. Îl discreditează pe Dumnezeu, dar divinizează istoria, dând o coloratură religioasă noțiunii de progres. Răspunde astfel atât ambiției europene a libertății, cât și setei universale de absolut.

În măsura în care civilizația europeană își face iluzii cu privire la viitor, în măsura în care cultivă neobosit mitul progresului, toți cei care fac parte din această civilizație sunt fie comuniști, fie anticomuniști vehemenți. Cel de-al doilea caz nu diferă, în fond, prea mult de primul, căci și el presupune, în egală măsură, „o credință vehementă, înfricoșată în viitorul comunismului”. Anticomunistul, el însuși speriat de comunism, nu reușește aproape deloc să-i tulbure convingerile comunistului trecând în revistă anomaliile punerii în practică a doctrinei: anomaliile există în orice formă de societate omenească. Dat fiind acest lucru unanim recunoscut și acceptat, comunismul are toate șansele să devină o „iluzie decretată, impusă: o sfidare la adresa omniprezenței răului, un optimism *obligatoriu*”<sup>13</sup>. Acest diagnostic sever este extins (în *Mecanismul utopiei* din volumul *Istorie și utopie*) asupra oricărei civilizații care s-a săturat de valorile tradiționale.

Ca și teoretizările lui de Maistre asupra Providenței, cele ale lui Cioran asupra viitorului Rusiei, deși excesive și scandaloase, sunt capabile să nască spaime. Descoperim însă la Cioran o nuanță de care Joseph de Maistre era lipsit. Ducând la exces cooperarea cu adversarul, pledând atât de convins pentru el, Cioran îl compromite iremediabil. Este un efect analog celui descoperit în paginile lui de Maistre despre papă, având în plus caracterul ironic care lipsea din acestea.

#### BIBLIOGRAFIE

- CAESAR, C. Iulius, *Războiul gallic* (1964), București, Editura Științifică, traducere, note și indice de Janina Vilan Unguru.
- CIORAN, EMIL, *Exerciții de admirație – Eseuri și portrete* (1993), București, Editura Humanitas, traducere de Emanoil Marcu.
- CIORAN, EMIL, *Istorie și utopie* (1992), București, Editura Humanitas, traducere de Emanoil Marcu.
- CIORAN, EMIL, *Ispita de a exista* (1997), București, Editura Humanitas, traducere de Emanoil Marcu.
- MAISTRE, JOSEPH DE, *Istorie și providență* (1997), București, Editura Anastasia, selecție, traducere, prefață tabel bio-bibliografic și note de Tatiana-Ana Fluieraru, cu o postfață de Toader Paleologu.

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 115-116.



## CIORAN – ULTIMUL MARE ESTET AL TÂNGUIRII NOASTRE METAFIZICE. FRAGMENTE ÎN CHEIE CIORANIANĂ

MARCEL CHELBA<sup>1</sup>

### Abstract

The philosophy, in the case of Cioran, has therapeutic aspirations rather than conceptual ones; his metaphysical insolence aims, however, not at a simple aesthetic of lamentation, but at a metaphysics of morals turned upside down. In my fragments I try to illustrate and discuss this judgment.

**Keywords:** aesthetic of lamentation, metaphysical insolence, optimistic fatalism, absurd syllogistic humor.

Am ajuns, și eu, mulțumită contemporanilor mei, *pe culmile disperării* – dar m-am străduit din răputeri *să nu ridic tonul* – să nu las acest *Appendix*<sup>2</sup> să ia forma unei *plângeri penale împotriva Omului* sau, mai grav, a unei *conestații metafizice* la adresa *autorității ontologice și morale a lui Dumnezeu*. Nu pentru că ar fi fost *periculos* sau *zadarnic* – devreme ce nu există niște *instanțe mai înalte* la care să te adresezi – ci pentru că, în vacarmul *happening-urilor* culturii noastre moderne, un astfel de demers ar fi sunat cam *comercial*.

*Strigătul disperat de durere al lui Iov, fatalismul Ecclesiastului și dezamăgirea finală a lui Isus, pe cruce, au devenit demult, în economia de piață a culturii noastre moderne, niște branduri de succes, fără de care industria spectacolului și mass media ar falimenta rapid.*

*În filosofie, estetica lamentației a devenit cam «nașpa» – și-a epuizat resursele persuasive. Nu mai crede nimeni în lacrimi și sfinți.*

*Cioran a fost ultimul mare estet al tânguirii noastre metafizice.*

\*

---

<sup>1</sup> *kantinomus@yahoo.com*

<sup>2</sup> Textul de mai jos a fost scris cu prilejul *Centenarului Cioran*. Primele rânduri le-am scris pe blogul emisiunii *Izvoare de filosofie* a d-lui Constantin Aslam, pe Radio România Cultural. Apoi, invitat să particip la Facultatea de Filosofie din București cu o comunicare despre Cioran, textul a luat proporțiile de față. Între timp, am inclus acest text într-o lucrare aflată în curs de apariție, intitulată *Appendix*, care reprezintă volumul III din *Tetralogia kantiană* (o serie de lucrări din care nu a apărut până acum decât volumul I, *Introducere critică. Despre posibilitatea Metafizicii, ca Știință, în perspectiva filosofiei critice kantiene* (2004), Reșița, Editura Crates).

Cioran poate fi citit și în cheie *tragi-comică*, dar ar fi păcat. Am pierde esențialul. Cioran nu este un clovn depresiv, modern, ci un profet al sfârșitului, care se vrea luat în serios.

Când spune „Omul va dispărea – era convingerea mea până acum neclintită. Între timp mi-am schimbat părerea: trebuie să dispară”, Cioran pare ușor cabotin, un saltimbanc pus pe șotii și calambururi facile (un „pesimist jovial”, i s-a spus, cu simpatie), dar când revine și spune „Dacă după mine, după tot ce am spus eu, va mai crede cineva în ceva, înseamnă că este într-adevăr ceva în care trebuie și merită să crezi”, îți dai seama că, înainte, nu glumea deloc.

Cioran se joacă cu destinul lui și al lumii, ca la Rășinari, cu craniile acelor morți anonimi, uitați de istorie, descoperiți de groparul satului, uneori, când săpa groapa unui mort nou.

Spune „sunt terminat” (sau, mai amplu, „suntem terminați”) – dar, în sufletul lui, Cioran așteaptă o pasă înapoi din partea Istoriei.

Cioran exagerează – sondează abisul – încearcă să împingă lucrurile până la limita absurdului și insuportabilului – tocmai pentru că se vrea contrazis.

*Formula fericirii* care mobilizează imaginația creatoare a lui Cioran – foarte apropiată de *fatalismul optimist* (sublimat metafizic) al păstorului nostru mioritic – din care se trage organic – este deviza guvernatorului închisorii din *La Chartreuse de Parme*, a lui Stendhal: *pas d'illusions, pas de désillusions – nu ai iluzii, nu ai nici deziluzii*. Iar dacă destinul te contrazice, cu atât mai bine – aș adăuga eu.

O surpriză plăcută este cu atât mai plăcută cu cât erai mai pesimist, tot așa cum o surpriză neplăcută este cu atât mai neplăcută cu cât erai mai optimist – și invers, o surpriză plăcută este cu atât mai puțin plăcută cu cât erai mai optimist, tot așa cum o surpriză neplăcută este cu atât mai puțin plăcută cu cât erai mai pesimist.

Ei bine, cea mai mare fericire posibilă este atunci când ți se împlinește o dorință capitală, pe fondul unui scepticism absolut.

Iată de ce Cioran trebuie depășit și dezmințit de istorie: pentru că nimic nu l-ar putea face acolo, în cer, mai fericit.

\*

*Pesimismul, ca atitudine metafizică, este ca sarea în bucate: intensifică în noi facultatea fericirii, amplifică bucuriile și îndulcește suferințele. Optimismul este ca oțetul – bun să taie greața și mirosul fetid al vieții noastre cotidiene.*

*Probabilitatea de a fi fericiți este invers proporțională cu predispoziția noastră ontologică la fericire. Este o lege a naturii. Iată de ce naturile fericite (în termenii lui Noica)<sup>3</sup> de regulă sfârșesc prost – au o viață nefericită, „fără biografie”.*

---

<sup>3</sup> Pentru această distincție noiciană între *naturile fericite* și *naturile nefericite* a se vedea MARCEL CHELBA (2009), *Ultima idee a lui Constantin Noica și drumul fără de sfârșit al filosofiei*,

Cioran era de fapt o *natură fericită* care încerca să sară peste umbra nefastă a propriului său destin – să își construiască din *pesimismul cel mai radical posibil* un *scut împotriva depresiei* și, în același timp, un *paratrăsnet al celei mai înalte fericiri posibile*.

*Scepticul* este mai bine plasat ontologic.

Când primește o lovitură din partea destinului, *optimistul* spune: *sunt terminat* – *pesimistul* spune: *se putea și mai rău*.

*Pesimismul* este *privilegiul moral* al *naturilor fericite*.

*Scepticul* este de fapt un *optimist realist*.

\*

Când, pentru netrebnicia lui, la capătul unei zile întregi de cicăleli și văicăreli, s-a trezit gratulat de Xantipa și cu o albie de zoaie în cap, Socrate, neclintit, i-a spus: – *Sigur, după atâtea fulgere și tunete trebuia să vină și ploaia!*

Cum să nu adori un astfel de om?!

Când ne prevestește sfârșitul, Cioran o face cu aceeași *ironie divină* – cu același *umor silogistic absurd*.

Iată de ce, Cioran, pe un *optimist naiv* îl deprimă iar pe un *pesimist ajuns în pragul sinuciderii* îl face să se rușineze de micile lui *inconveniente existențiale* și să surâdă complice, ca un copil *prins cu cioara vopsită*.

Se spune că ar fi fost câțiva indivizi care s-au sinucis după o lectură „Cioran”. Dar pe câți îi va fi salvat!?

Nu se pune problema dacă Cioran are dreptate sau nu.

Ideea este dacă terapia lui metafizică îți face bine sau nu.

Dacă te deprimă, atunci este mai bine să-l lași deoparte, pentru mai târziu – când vei avea destulă putere să te ridici la înălțimea *silogisticii lui amare*.

\*

Opera lui Cioran este un pariu cu istoria – pe care îl va câștiga oricum – și dacă va fi dezmințit de istorie, și dacă va avea dreptate.

Dacă totul se va sfârși prost, pentru Om, Cioran va avea satisfacția că, cel puțin, a știut-o dinainte și nu și-a făcut iluzii. Dacă se va sfârși bine, cu atât mai bine pentru Om. Dar de sfârșit se va sfârși. Asta e sigur.

Opera lui Cioran, însă, va rămâne mai departe un subiect de reflecție în mintea lui Dumnezeu – o statornică întrebare în lungul șir al adevărilor Lui *eterne și imuabile*.

Dacă este adevărat că, în lume, *nimic nu e fără Dumnezeu*, atunci Cioran, insomniacul, nu a fost decât o umbră a îndoielii lui Dumnezeu că, poate, pe undeva, a greșit.

\*

Cioran căuta de fapt o strategie – o anumită atitudine pe care să o opună haosului din jur – una care să îl avantajeze în răfuiala lui cu destinul, cu viața lui ratată din România și cu proasta lui așezare în lume.

Or, când ai căzut prost în viață, nu te mai poate salva decât ideea *sfârșitului* și a *zădărniceii*. Numai *eternitatea morții* este mai tare ontologic decât *ispita de a trăi*.

„Nu poți ști ce trebuie să piardă un om ca să aibă curajul să înfrunte toate convențiile, nu poți ști ce a pierdut Diogene ca să devină omul care și-a îngăduit totul, transpunându-și în fapte gândurile cele mai intime cu o insolență supranaturală, asemenea unui zeu al cunoașterii, libidinos și pur.”<sup>4</sup>

Noi știm, însă, ce a pierdut Cioran: și-a pierdut țara, limba, strămoșii, sentimentul apartenenței la o *istorie sacră*. Iată izvorul *insolenței lui metafizice*. Aceasta este, de la Cioran încoace, starea de spirit a omului modern, în noile *limite mentale* ale așa-zisei *societăți deschise*.

La 22 de ani, Cioran se declarase deja specialist în problema morții. Ajunsese la înțelepciunea Eclesiastului.

Din ziua aceea, *scepticismul* a devenit pentru Cioran strategia metafizică și morală cea mai optimistă posibilă.

Restul, după aceea, a venit de la sine.

\*

Deși filosofia, la Cioran, are mai degrabă aspirații terapeutice decât conceptuale, *insolența lui metafizică* vizează, totuși, nu o simplă *estetică a lamentației*, ci un fel de *metafizică a moralei* întoarsă pe dos – iar resorturile acestei *antimetafizici* se găsesc în biografia lui românească, nu occidentală. Ignorarea biografiei lui Cioran, ca fiind o *altă problemă*, produce pagube hermeneutice majore.

---

<sup>4</sup> EMIL CIORAN (1992), *Tratat de descompunere*, București, Editura Humanitas, p. 101.



## TÂNĂRUL CIORAN: CLIPA CA SALVARE

VIOREL VIZUREANU<sup>1</sup>

### *Abstract*

Our paper aims to scrutinize the issue of *salvation* in some of the works of youth of Emil Cioran. We find, first, that, for Cioran, salvation is an imperative beyond morals, nourished on despair. It is not a solution because *a solution* is a response to a set of identical or even similar conditions for many individuals – it is a rationalization of life. „On the heights of despair” there are no solutions. So, at the individual level, the project of young Cioran will be *a project lacking of project*, which will turn therefore into a thinking *of instant* or, rather, since all conceptual thinking is by its very essence deforming, into an invocation, an incantation of a permanent living in instant. It is the ultimate answer, the only one that man can offer to God, Lord of Eternity.

**Keywords:** young Cioran; salvation; solution; project; instant; despair.

Nu poți să *publici* o carte în care să scrii că nu există salvare (Salvarea), că o salvare este imposibilă. Poți să o scrii, firește, poți să îți scrii disperarea, deznădejdea cruntă, poți să plângi amarnic și sincer pe foile ce îți vor deveni (curând?) testament. Dar nu poți să publici – tu însuși – acele foi. Orice act de a publica reprezintă implicit, dacă nu o farsă, atunci cel puțin (sau *chiar*) o salvare. Mai mult, o salvare prin ceilalți. Gest de moment, constrângător sau o obișnuință lașă, mimată, mereu amânată sau veșnic scăpată printre degete – dar o salvare. „Creația este o salvare temporară din ghearele morții” (CD, 12)<sup>2</sup> patetizează sec Cioran în cartea sa de debut. Dacă actul de *a scrie* (creația de mai sus) poate cădea în semantica morții (dar și acolo, cu excepția *testamentului*, doar în mod razant, indirect), atunci cel al publicării cade fatalmente (!) într-o semantică a sănătății – și nu ne interesează aici dacă este vorba de însănătoșire, de vindecare sau de recuperare. Sănătatea sau

---

<sup>1</sup> Universitatea din București, vizureanu@yahoo.com

<sup>2</sup> Toate citatele vor fi din volumele *Pe culmile disperării* (1993), București, Humanitas, *Singurătate și destin* (1991), București, Editura Humanitas și *Îndreptar pătimăș* (1991), București, Editura Humanitas (de acum încolo CD, SD, respectiv IP, pe tot parcursul textului).

promisiunea însănătoșirii domnesc asupra actului de a publica tu însuși, ca și asupra a tot ce derivă, etimologic, din aceeași rădăcină: publicul și publicitatea.

Unele din primele rânduri din *Pe culmile disperării* tocmai această idee simplă, clară o conțin: „*Sunt trăiri și obsesii cu care nu se poate viețui. Nu este atunci o salvare în a le mărturisi?*” Experiența teribilă și obsesia îngrozitoare a morții, atunci când sunt păstrate în conștiință, devin ruinătoare. Vorbind despre moarte, ai salvat ceva din tine, dar în același timp a murit ceva din propria ființă, deoarece conținuturile obiectivate își pierd actualitatea din conștiință (subl. ns.)” (CD, 6-7). Firește, o idee simplă nu îi place niciodată lui Cioran, așa că un adagio la final se impune pentru a tulbura apele, chiar dacă este vorba de o nouă idee simplă: când ceva este salvat, altceva moare – chiar dacă totul este spus ceva mai complicat: când *te* salvezi, ceva din *ființa ta* moare. Ceea ce ar trebui să ne pună, totuși, deja în gardă: cu ce preț ne salvăm? Iar, ca să vorbim ceva mai filosofic (i.e. ceva mai obiectivat...), nu cumva deschidem aici drumul pentru nenumărate întrebări „importante”: Putem să salvăm existența și să pierdem ființa? Ființa noastră se identifică (măcar aici, măcar parțial) cu a avea actuale în conștiință unele conținuturi, altfel spus cu trăirea lor conștientă? Care sunt conținuturile care merită să fie trăite, care sunt obsesiile veritabile? Ce se întâmplă cu ființa noastră în restul timpului, când nu suntem bântuiți de aceste obsesii?

O parte de răspuns, poate cea mai simplă, cea mai previzibilă: „Oamenii care trăiesc pe un plan exterior sunt salvați de la început; dar au ei ce salva, când nu cunosc nici o primejdie?” (CD, 13).

Există însă un mod de a spune că nu există salvare, care spune de fapt altceva: că nu există *acea* salvare la care se gândesc *toți* (ceea ce poate fi citit și ca „nu există salvare *pentru* toți”), că nu există salvare în sensul „obișnuit” al termenului – de a recupera ceva din trecut, de a construi ceva în viitor, de a găsi ceea ce în general se numește o *soluție*. Acest lucru îl spune tânărul Cioran, și o face – apăsător – de mai multe ori. În două texte publicistice dintre cele mai timpurii („Reflexiuni asupra mizeriei”, respectiv „Sensul culturii contemporane”, ambele din 1932) verdictul pare dezarmant, tăios, necruțător: „Cultura de astăzi (...) este cultura unor oameni care niciodată n-au fost tineri. Pentru aceștia mizeria este un factor esențial de îmbătrânire. Din această instabilitate, provocată de mizerie, derivă și teama de viitor. Numai asimilarea în prezent poate duce la un echilibru. Deplasarea acestei conștiințe și spre viitor anulează orice trăire naivă, orice posibilități de echilibrare. Nenorocirea omului de astăzi rezultă din imposibilitatea unei viețuiri în prezent. Viitorul este un element de incertitudine, de altă parte, mizeria îl dezintegrează din prezent. *Deocamdată, pentru omul de astăzi nu există salvare* (subl. ns.)” (SD, 54); „Tragicul omului de astăzi – care devine un tragic al culturii contemporane – rezultă din dezbinarea dureroasă între conștiință, cu tendințele ei centrifugale, și tendințele centripetale înspre naivitatea și iraționalitatea vieții. De aici derivă paradoxul: orientarea *conștientă*

(subl. E.C.) înspre naiv și irațional, paradox care arată că *pentru momentul istoric actual nu există nu există salvare* (subl. ns.)” (SD, 70).

Ar trebui întâi de toate să fim atenți la context, la contextul comun ambelor articole: cel al analizei culturii contemporane („culturii de azi”), al analizei „omului de astăzi”. Să ne uităm apoi la acei indexicali care ancorează temporal verdictul în cauză: „deocamdată”, respectiv „pentru momentul istoric actual”. Ceea ce îl invită *pe cititor* la o anumită resemnare – iar aici cei care cunosc paginile scrise de Cioran știu că „poziția” sa derivă aici din viziunea privind destinul istorico-organicist al culturilor<sup>3</sup>. *Nu ai ce să faci, nu există soluții*, istoric vorbind, paradoxal *aceasta* pare a fi salvarea: „Concepția destinului istoric al culturilor elimină posibilitatea soluțiilor. În genere soluțiile sunt simple vorbe. Trebuie să le recunoaștem o minimă eficacitate în problemele mici ale zilei, dar când e vorba de sensul imanent al unui fond de viață, eficacitatea lor este iluzorie.” (SD, 77). De fapt, pentru Cioran, *în viață* nu există soluții (*pentru viață*): „Cei mai rătăciți și mai înșelați oameni din lume sunt acei care umblă după soluții. *Viața își are sensul ei; soluțiile sunt pentru moraliști*. Este desigur caracteristic că spiritul vremii noastre este rebel oricărui fel de normativism în morală. Nu mai există voința aceea de a trăi sub norme, de a te închista în cadre transcendente vieții. (...) Este o iluzie în a căuta subordonarea față de norme... (subl. ns.)” (SD, 20). Altfel spus, „*viața este indiferentă principiilor și criteriilor moralei*” (SD, 78).

Salvarea este un imperativ dincolo de morală, trăgându-și seva din disperare. O soluție reprezintă un răspuns la un set de condiționări identice sau măcar asemănătoare pentru mai mulți indivizi – ea reprezintă o raționalizare a vieții. (În altă parte, Cioran nota că „raționalizarea este o artificializare. Procedul ei constructiv neglijează unicitatea și iraționalitatea din fenomenele realului” (SD, 76)). Salvarea reprezintă o soluție personalizată la modul absolut. Acesta este și motivul pentru care, de fapt, salvarea nu este numărabilă: doar impropriu putem vorbi despre *o* salvare sau despre *mai multe* salvări – altminteri semantica ne

---

<sup>3</sup> Doar o frază, din multele posibile, pe care le putem folosi pentru a ilustra cele spuse: „Viziunea pesimistă a istoriei și culturii își are una din rădăcini în faptul că omul ajunge la un moment să-și dea seama de independența cursului lor față de exigențele lui. Atunci devine individul conștient de nulitatea efortului individual și de vanitatea tuturor eforturilor, sforțărilor, de a modifica sensul istoriei. În locul unui activism care produce toate felurile de iluzionări, o contemplativitate senină situează lucrurile în cadrul lor normal.” (SD, 57). În sens strict istoric, prin raportare la cultura din care faci parte, soluția „tehnică” (nu și personală!) pare, deși greu de acceptat, cel puțin la îndemână: „Îndrumarea spre stoicism și înspre o concepție tragică a existenței, care este foarte vizibilă în produsele cele mai caracteristice ale culturii contemporane, este *pe deplin justificată* din moment ce omul descoperă prea multă inconsistență în valorile pe care le-a cultivat și prea multă iluzie în idealuri. *Deocamdată, pentru omul de astăzi nu mai există decât cunoașterea destinului său și a culturii din care face parte* (subl. ns.)” (SD, 79).

impune a invoca (iar „a invoca” nu înseamnă „a vorbi despre”...) doar salvarea (sau, dacă se preferă, Salvarea).

Ca să nu mai spunem că pentru tânărul Cioran (pentru *sine*, merită menționat) nici măcar nu putea fi vorba de resemnare într-o astfel de situație istorică, ci dimpotrivă. Vorbind despre ceea ce se poate numi o nouă „specie” în peisajul societății contemporane, intelectualul șomer, Cioran – autoanalizându-se, firește! – ne atrage atenția că pe când la unii „presentimentul sfârșitului ia forme de regret, la intelectualii șomeri ia forma, ciudată și demonică, a iubirii sfârșitului, a presimțirii într-o exaltată bucurie a unei prăbușiri apropiate” (SD, 20). Iar resemnarea celorlalți va ajunge de fapt să ne încânte: „cine mai crede astăzi în personalitate, ideal sau progres, care sunt elementele constitutive ale unei culturi? Altădată pronunțarea lor era însoțită de o notă afectivă; de aceea se credea în ele. Pentru noi și-au pierdut semnificația, devenind simple scheme. *Lucrurile acestea nu trebuie constatate cu un sentiment paseist de regret. Personal sunt încântat de resemnarea și scepticismul puternic al timpului nostru.* (subl. ns.)” (SD, 71).

Oricum, chiar dacă nu ajungem la o astfel de înțelegere, pare că putem „scăpa” de aici, din istorie sau cultură, oricând (deși este o scăpare... spre adevărata, autentică tragedie personală): orice referire la „epoca” în care trăim, la „cultura de azi”, pare a ne exclude oarecum, pare a nu vorbi despre noi (despre *noi înșine*), pare a ne lăsa nouă, celor care vorbim, o șansă (pe care, firește, *ceilalți* nu o au). Simțim aici o detașare, o neimplicare totală, o amânare. Mai clar – ea pare a ne lăsa *spectatori*, chiar și față de acea parte din noi care este absorbită de ceilalți, de cultură. De aceea, paradoxal, încă o dată revenim, soluția este a de a nu avea soluții, este de a căuta... salvarea. Singura „ieșire” (care, de fapt, este o „intrare” – mai exact o pătrundere pe „poarta strâmtă” a autenticității) este de a transforma absența soluțiilor în posibilitate (mereu incertă!) a salvării. „Pe culmile disperării” nu există *soluții*.

Peste un deceniu, plimbându-se prin Cartierul Latin, Cioran îi refuza din nou pe ceilalți. Constatând că „un popor pe sfârșite nu-i capabil decât de extazul negativ al inteligenței în fața nimicului universal” (IP, 71), că „ești la gradul de asfințit al Cetății”, „atunci te ridici prin vrere deasupra ei. *Și vrei să te salvezi.* În ea, cine și ce să te ajute? Nimic nu m-a ajutat, nimic. (...) Nici o carte nu mă susținea în cartierul învățăturii, nici o credință nu mă sprijinea, nici o amintire nu mă întărea (subl. ns.)” (IP, 72). Singurul ajutor din afară – dar un „din afară” care evocă tocmai patima, tumultul interiorității – va veni din partea muzicii, *largo*-ul din concertul pentru două viori de Bach – „lui mă datoresc” va mărturisii Cioran. Dar *mie*, mie îmi mai rămâne ceva de făcut?

O frază din primele fragmente invocate de noi vrem să o amintim aici din nou: „Nenorocirea omului de astăzi rezultă din imposibilitatea unei *viețuiri în prezent* (subl. ns.)”. Firește, articolul din care am desprins-o viza obsesia omului contemporan de a se îngrijii mereu de viitor, de a se lăsa copleșit de acesta, în

dauna unei trăiri a prezentului, iar prezentul la care face trimitere ar trebui înțeles în primul rând în sensul său cât mai mundan, curent al cuvântului. Dar la Cioran există și o întreagă retorică a prezentului, înțeles ca unica posibilitate de a te salva. Iar prezentul înseamnă pentru Cioran *clipă*. Altfel spus, clipa este pentru el singura marcă a autenticității prezentului.

Cum întârește adesea Cioran, orice urmă de raționalitate reprezintă o încercare de omogenizare, iremediabil falsificatoare a vieții. Dar, nu doar atât. Orice expresie a rațiunii, orice normă, orice „trebuie” și orice „vreau” reprezintă ceva asiguratoriu, un element de stabilitate, o promisiune pentru un viitor „mai liniștit”, un proiect. La nivel individual, proiectul tânărului Cioran va fi deci *un proiect al lipsei de proiect*, care se va întoarce prin urmare, definitiv, spre o gândire *a clipei* sau, mai degrabă, căci orice gândire conceptuală este prin însăși esența sa deformatoare, spre o invocare, o incantație a trăirii permanente a clipei. Este, în cele din urmă, răspunsul, singurul posibil pe care omul poate să îl ofere lui Dumnezeu (singura manieră de *a uita* de Dumnezeu, însă pentru a-l „recupera” ulterior, după cum vom vedea), stăpânul eternității, al adevăratei eternități, nu al simulacrelor pe care le permite oamenilor, păcăliți astfel de cioburile reveriilor eterne, precum erau odinioară orbii băștinașii de darurile perverse, de cioburile strălucitoare ale colonizatorilor europeni.

*Îndreptar pătimăș* se va deschide, de la bun început, ca un elogiu adus *clipei*, în dublu registru, ca „delimitare de Dumnezeu”, dacă putem spune așa, de eternitatea promisă de El, dar și ca delimitare de orbirea oamenilor, ca fugă de iluziile căduțe ale raționalității. Ca *delimitare de Dumnezeu*, căci El „a pus heruvimi cu sabie de flacăra vâlvâitoare, să păzească drumul spre pomul vieții” (*Facerea*, 3, 24), dar cum „cărarea se-nfunda prin mlaștini și umbra crengilor de rai se pierdea în fără-urma lumii”, asta a însemnat de fapt că „Atotputernicul ne-a închis căile sale” (IP, 10).

Ce ne rămâne de făcut? „Sădi-vom atunci alt pom, pe aici, pe unde el n-are paznici, nici săbii, nici flăcări. Vom naște paradisul la umbra caznelor – și blând ne-om odihni sub ramuri pământene, ca *îngeri ai desăvârșirii de o clipă* (subl. ns.). *El* să rămână cu o veșnicie fără nimeni” (IP, 10). „Temporizările” credinței sunt abandonate. Focul va fi expresia materială și simbolică a clipei mereu vii: „nu cu sfială și cu răbdare ne vom înstăpâni în ce-a scăpat strămoșului fatal. Cuget de foc ne trebuie – și ascuțind arme și nebunii, heruvimii ostili se vor topi de para sufletului nostru” (IP, 10).

Semnificația focului purificator este răsturnată, este un răspuns „cu foc la foc”, dacă îl putem numi așa. Ceea ce păzea secretul Lui, flacăra („săbiile de flacăra vâlvâitoare” ale heruvimilor), devine chiar expresia salvării personale. Ca într-un anacronic gest prometeic, omul va fura focul de la Dumnezeu pentru a-l aduce în sine. Dar contextul semantic ne îndepărtează, firește, de toate locurile comune ale cunoașterii înțeleasă cartezian ca posesie de adevăr și certitudine, ca și de toată interpretarea... luminoasă a acestui gest – va fi o viață

impregnată de „științele greșelii”, desfășurată în numele unei „cruciade a erorilor”, vom respira „în afundurile iluziei”. Slăbiciunile, perisabilitățile se transformă în arme, în singurele arme de care dispunem: „înarmați de accidente de viață, vom pustii siguranțele crude ce ne pândesc. Vom da buzna în certitudini, ne vom năpusti în adevăruri, ne vom învrăjbi cu luminile neavenite” (IP, 10-11).

Noul gest prometeic este nu doar inevitabil anacronic, ci dobândește și o clară inversare semantică: *à rebours*, focul va evoca acum tumultul, adâncimile vieții (și nu înălțimile spiritului!), o originalitate a acesteia dincolo de Dumnezeu, și va însoți, cum am văzut, necunoașterea sau, mai degrabă, ignorarea și abandonarea definitivă a cunoașterii deja dobândite. În plus, gestul amintit rămâne ca expresie a revoltei omului, numai că este vorba acum de o revoltă a omului individual – este un gest pe care fiecare trebuie să și-l asume, un gest a cărui necesitate trebuie resimțită *personal*. Omul este abandonat propriului său gest salvator. Prin necesarul rapt recuperăm nu un foc „al tuturor oamenilor”, ci regăsim focul din noi înșine.

Cum spuneam, iar în contextul schițat anterior acest aspect este și mai semnificativ, este vorba și de o *delimitare de ceilalți oameni*, căci semenii noștri „nu știu că raiul și iadul sunt *înfloriri ale clipei, ale clipei înseși*, că nimic nu este peste tăria extazului inutil. N-am întâlnit în mersul lor muritor *oprirea eternă pe arcurile clipitelor* (subl. ns.)” (IP, 11).

*Clipa nu înseamnă însă absolută închidere în sine*, abandonarea în tumultul curgerii aleatorii a timpului, ci o milă absolută pentru toate lucrurile. Prima ar fi ceea ce este vizat, *scopul*, ceea ce ne-ar putea salva – a doua chiar *cauza* intimă acestei căutări. Elogiul clipei ar fi cauzat de refuzul eternității, de negăsirea eternității mai degrabă, de căutarea unei altfel de eternitate, o *eternitate a clipei, o eternitate proteică*, care îmi va permite să uit că lucrurile au fost și că ele nu vor mai fi.

Mărturisirea tânărului Cioran pare „concludentă”: „și cum vedeam timpul în toate, speram a le scăpa [pe] toate de timp. Nevoia de a înveșnici ființele prin adorație, graba de-a le ridica prin exces de inimă din pieirea lor firească mi se părea singura istovire de preț (subl. ns.)” (IP, 33). „Adorație” și „exces de inimă” – expresii ale preaplinului de dragoste față de ființări, ce deschid spre un orizont *sui generis* al credinței. *Sui generis*, căci neputința de a le salva mă împinge la a le urî: „Nu știu să fi iubit ceva și să nu-l fi urât din a nu-l putea scuti prin zarva de foc a sufletului legii lui de nimicire” (IP, 33-34). Reafirmarea imboldului inaugurator „de asigurare a perenității ființărilor” revine în aceeași lumină limpede a deciziei, dar și în umbra regretului de nu le fi putut salva: „Am vrut ca toate să fie. Și toate nu erau decât în vremelnicele mele friguri” (IP, 34).

Este, credem, pentru filosoful care denunța vrerile indivizilor ca fiind suspecte de falsificarea vieții, singura voință care este „legitimă”, căci ea, pe de

o parte, nu determină (ceea ce este vizat nu sunt lucrurile într-o anumită „stare de grație” a lor, nici măcar substantivata „ființă”, ci *actul* de a fi), iar, pe de altă parte, nu discriminează (sunt vizate *toate* ființările, astfel că propoziția de la care am pornit ar putea fi rescrisă cu modificarea accentului: „Am vrut ca *toate* să fie”). Iar voința de a „salva” toate „ale lumii” se va converti la tânărul Cioran în voința de a salva viața din sine însuși. Gestul poate să pară o scuză facilă sau justificarea supremă, egoismul maxim sau sacrificiul necesar, depinde poate de cum privim noi înșine „lumea și viața”.

Dar să nu fim suspicioși, măcar astăzi, față de Emil Cioran. Veșnicia refuzată lucrurilor se va transforma în datoria (ce termen ciudat – o blasfemie ar spune unii – folosim pentru a-l caracteriza pe Cioran!) de a le adora. Chiar dacă frigurile mele sunt „vremelnice”, doar acolo se poate salva ceva din intensitatea cu care *sunt* lucrurile, toate. E drept, tânărul Cioran va fi observat întâi că „lumea-mi scăpa, căci lumea nu era” și se va fi lăsat sfârtecat de întrebările ce par a îi măcina pe toți: „De ce în timp nu se înlănțuiesc «guri de rai»? Sau în mine nu s-a sălășluit destulă veșnicie?” (IP, 34). Dar nici urmă de retorică facilă – pomeneam anterior ceva despre datorie: „Cu lumea trebuie să fii darnic. Să te cheltuiești risipindu-i ființă. Ea nu-i nicăieri. Prin darnicia noastră respiră ea. Înseși florile n-ar fi flori fără surâsul nostru. O zgârcenie a darurilor noastre reduce natura la idee și, cu surdina-n simțuri, arborii nu mai înfrunzesc. Sufletul întreține înfățișările pe care-i geloasă realitatea. Căci lumea-i modificarea – în afară – a singurătății noastre” (IP, 34). Veșniciei lucrurilor i se substituie, firește, darnicia, risipa – dar risipa *vieții* din noi. Dar nu doar atât, căci este vorba de a-ți cheltui *singurătatea*. Singurătatea nu este astfel „scopul” vizat de un eu devastat de neautenticitatea lumii – sau de aroganța ei, sau de lășitatea ei – ci, paradoxal, singura șansă pentru ca lumea să fie. Nu este o *retragere*, o fugă (egoistă), ci – spunem noi – o „împlântare” în lucruri plecând, de această dată, de la sine. Este o *datorie*.

Eu devin astfel înlocuitorul creatorului absent, pe care nu-l mai regăsesc, pe care nu am cum să îl regăsesc de vreme ce – deoarece lucrurile nu *sunt* – nu l-am găsit vreodată (decât doar ca iluzie a dorinței mele). Constat acum nu doar că lumea e modificarea singurătății noastre, ci și că „adorăția a îndumnezeit pe Dumnezeu” (IP, 34). Nu rațiunea este cea care domnește peste aceste raporturi, ci *adorăția* – ea re-naște lucrurile, alteritatea și chiar pe Dumnezeu însuși. În logica aparte a lui Emil Cioran, o logică a disperării și milei, adorăția finitului, a individului, dă naștere ființei infinitului. Nu universalitatea rațiunii surprinde ființa lucrurilor, ea doar omogenizează, proiectează mut în epura conceptelor; ea ascunde datoria de a participa la ființa lucrurilor prin propria ta ființă, de a le adora, de a le în-ființa. Nu trebuie înțeles prin aceasta că mă „înstăpânesc” peste lucruri, ci, din contră, că ele îmi devin mie însumi stăpâne.

Iar „câmpul ontologic” deschis astfel este unul al diversității – elogiul clipei o impune. Eul cioranian își va găsi sensul propriei sale existențe ca expresie a iubirii pentru lucruri doar acționând *împotriva* poruncii biblice: „Am

slujit în viață la mai mulți stăpâni și *din fiecă clipă mi-am făcut chip cioplit*. De-ar ști lucrurile stinse cât le-am iubit, ar căpăta un suflet numai să mă plângă. Nimic din ale lumii n-am defăimat prin nepăsare. Și astfel am alunecat înfrigurat și trudnic pe nimicul ei (subl. ns.)” (IP, 34). O veritabilă poruncă cioraniană ar suna deci astfel: „Din fiecă clipă să-ți faci chip cioplit!”. Clipa devine numele sub care se ascund toate numele, desemnând creatorul proteic, generos și sfâșiat în însăși ființa sa. Sfâșierea sa însemnând însă șansa lucrurilor de *a fi*, sfâșiere în „fășii de ființă”. Elogiul clipei, aparent o „exacerbare” a interiorității și „subiectivității”, este de fapt un elogiu adus „celor ale lumii” – un elogiu transformat însă, implacabil, în elegie.

Dar „cele ale lumii” nu sunt pentru tânărul Cioran doar lucrurile considerate ca existențe individuale, ci și cele care, în mod „normal”, ne apar ca fiind dincolo de lume – și ele își cer dreptul la ființă, la adorație. De așteptat poate după ce adorația era cea care îl „îndumnezeise pe Dumnezeu”, în aceeași notă „eretico-blasfematoare”, tot „cortegiul” biblic – în dublu registru cromatic-ontologic, „alb” și „negru” – se va regăsi recuperat din perspectiva generozității cioraniene față tot ceea ce „populează” lumea sa: „Stăpân mi-a fost Tatăl și poate și Fiul, Diavolul și Timpul, Veșnicia și celelalte pierzări. M-am închinat fețelor lumii împătimit în ascultări, rob al zadarnicului, supus al idolilor. Căci devenirea-i înșiruire de temple prin care am îngenuncheat fugarnic, lăsându-mi urma prin ruina lor și rămânând cu ăst suflet – ruină de sațiu” (IP, 35).

Spuneam că elogiuul se recompune treptat în ceea ce fusese de la bun început, în elegie: „De ce nu-i inima în stare să mântuiască lumea? De ce nu mută ea lucrurile într-o nestrămutare parfumată?” (IP, 35). *Elogiul-elegie* se arată a fi maniera inevitabilă de a exprima *viața-moartea eului* (care este și *viața-moartea lucrurilor*): „Niciodată n-am vrut să trăiesc fără să vreau să mor. Mai înțeleștat în ce sunt: în viață sau în moarte?” (IP, 33). Dar poate că tocmai această întrerupere a șirului clipelor înseamnă „eșecul”, neființa lucrurilor. Atunci când *vorbesc* despre lucruri, când le invoc, chiar atunci când le „slăvesc”, lucrurile *nu mai sunt*. Atunci când vreau să le salvez, *deja* le-am pierdut.

Tânărului Cioran îi vin atunci în minte vorbele unui prieten de la „poalele nu mai știu căror Carpați”: „Tu ești nefericit, fiindcă viața nu-i eternă”. Prea „nefilosofică”, prea „neatență”, prea „lumească”, extrasă din context zicerea în cauză mai mult distorsionează decât surprinde esența disperării cioraniene față de des-ființarea lucrurilor. Clipele – dureri sclipitoare – sunt încrustate perpetuu în carnea vie a destinului. Nu despre viața ca atare este vorba aici, ci despre *viața lucrurilor*.

În mod surprinzător față de așteptările multora dintre noi, în lumina acestor fragmente – care par să aibă aerul unor mărturisiri și nu al unor jocuri / măști estetice – capătă sens să ne întrebăm dacă nu cumva „revolta”, „fronda” tânărului Cioran în fața lui Dumnezeu, circumscrisă îndeobște unei retorici propriie filosofiei nietzscheene, nu este în esența sa „cea mai intimă” expresia



unei dureri, unei sfâșieri în fața perisabilității lucrurilor, a unei *mile fără de sfârșit*. Ea ar deveni astfel marca unei imperioase *voințe de a uita*, a unei *puteri de a uita* – departe deci de conotațiile curente, „teutone” ale voinței de putere, dacă nu chiar la antipodul perfect al acestora. Sau, poate, însăși această ipoteză ar trebui extinsă la maestrul care l-a inspirat pe Cioran pe parcursul întregii sale vieți?...

Nu cumva recuperăm aici cu Cioran (și cu Nietzsche totodată?) ceva din situația aporetică a subiectului modern, pentru care maxima, absoluta siguranță de sine poate fi „interpretată” (pentru că nici noi nu *știm* – și *nici nu vom putea ști vreodată* – dacă ea este ceea ce se pretinde a fi), sau, mai simplu, pentru a sublinia suprema indecizie ontologică, pentru care absoluta siguranță de sine poate fi expresia, *reacția* în fața absolutei nesiguranțe de sine – un gest, deci, nu de exprimare a siguranței (ar fi nevoie să o exprimăm *suplimentar*, odată ce o *posedăm?*), ci de *asigurare*, pentru sine și față de ceilalți, *a ascunderii nesiguranței?*...



## **TEME CIORANIENE**

### **EMIL CIORAN – HERMENEUTICA EMOȚIILOR ȘI MODELAREA ESTETICĂ A FILOSOFIEI**

CONSTANTIN ASLAM<sup>1</sup>

#### *Abstract*

It is my intention to argue in this article, following a series of Romanian writings appeared between 1940-1943, that Emil Cioran pursues his master, Nae Ionescu, on his program of radical thinking. The latter, known as the “Professor of doubt”, had a decisive role in changing the cultural conventions in Romania and also the way of philosophizing in the interwars period.

This text also aims to show that Cioran is interested in understanding the deepest acts of thinking on the base of an experience flow, which he considers to be a “lyrical way”, a way that can be grasped using an analogy with the phenomenological method.

**Keywords:** feeling; vivid thinking; valuation; self-hermeneutics.

#### **1. Nae Ionescu și cotitura subiectivistă a metafizicii**

Cioran s-a format filosofic, se știe, împreună cu generația din care făcea parte, într-un mediu dominat de gândirea lui Nae Ionescu, profesorul care a schimbat radical convențiile practicării filosofiei atât la catedră, cât și în spațiul public. Pe de o parte, Nae Ionescu a practicat o filosofie universitară îndreptată, cu program pedagogic explicit, împotriva filosofiei universitare însăși. Concomitent, același gânditor filosofa public, în afara catedrei, în agora, folosindu-se de resursele reflexive ale gândirii în publicistica cotidiană cu scopul de a înțelege și evalua o serie de probleme nefilosofice cum sunt cele legate de economie, mișcare sindicală, politică internă și externă, credință și organizare bisericească etc.

În esență, Nae Ionescu este cel care a impus în cultura reflexivă și umanistă românească o paradigmă subiectivistă de gândire în înțelegerea tuturor faptelor de valoare, perspectivă atitudinală și cognitivă surprinsă de C. Noica în cuvinte memorabile: „... timpul nostru este pe toate planurile, o *întoarcere la subiect*... Întoarcere peste tot: în politică aceasta se numește falimentul teoriei...

---

<sup>1</sup> Universitatea Națională de Arte din București, [aslamconstantin@yahoo.com](mailto:aslamconstantin@yahoo.com)

și primatul omului; în școală se numește « respectarea individualității elevului »; în cunoaștere se numește « subiectivism »; în morală se numește « personalism »; chiar în teologie există o tendință de antropologism... iar știința însăși merge și ea către un relativism... Iată cum se întoarce omul la om, spiritul la spirit. Încotro merge cugetul contemporan? Merge către sine!”<sup>2</sup>.

Nae Ionescu opunea, în plan filosofic, primatului rațiunii și domeniului cunoașterii prin exerciții raționale erudite asupra tradiției, inspirate de procedurile științifice de analiză – axioma filosofiei maiorescienilor și principiul fundamental de construcție culturală în toate domeniile de exercițiu creativ – primatul vieții intuitive și domeniul trăirii actelor de conștiință, respectiv universul sensibilității și afectelor omenești producătoare de valori, univers ce poate fi intuit nemijlocit și descris lingvistic și logic <sup>3</sup>.

Simplu spus, Nae Ionescu și-a fundat perspectiva sa subiectivistă de gândire pe un concept sincretic de conștiință, rezultat din reinterpretația într-un sens vitalist și funcționalist al modelului original, cartezian, de raționalitate. Este vorba despre reinterpretația *modelului bunului simț* – aptitudinea naturală a omului de a judeca bine și de a distinge adevărul de fals, pentru care sensibilitatea și gândirea alcătuiesc un *tot viu*, indisociabil în trăirea vieții individuale și colective – enunțat de Descartes în mai multe locuri din opera sa. „Sunt un lucru care cugetă, adică se îndoiește, afirmă, neagă, înțelege puține, nu cunoaște multe altele, vroiește, nu vroiește, imaginează de asemenea și simte... deși cele ce simt sau închipui nu sunt nimic în afara mea, totuși despre felurile de a cugeta pe care le numesc simțiri și închipuiri sunt sigur, în măsura în care ele sunt doar anumite feluri de a cugeta, că se află în mine.”<sup>4</sup> Aceeași idee este și mai bine precizată în *Principiile filosofiei*: „Prin cuvântul *a gândi* înțeleg tot ceea ce se petrece în noi în așa fel încât intuim aceasta nemijlocit prin noi înșine; iată de ce nu numai a înțelege, a vrea, a imagina, ci și a simți este același lucru, aici, cu a gândi.”<sup>5</sup>

Acest model subiectivist de conștiință propus de Nae Ionescu în cultura reflexivă românească este la rândul său fundat pe câteva mari supoziții și

<sup>2</sup> CONSTANTIN NOICA (1998), *Încotro merge cugetul contemporan*, în vol. *Echilibrul spiritual. Studii și eseuri*, București, Editura Humanitas, p. 118.

<sup>3</sup> Am prezentat pe larg gândirea lui Nae Ionescu în volumul CONSTANTIN ASLAM, *Constantin Noica. Spre un model neoclasic de gândire. Perspective interpretative asupra scrierilor timpurii* (2010), București, Editura Academiei Române, cap. *Cotitura subiectivistă și primatul experienței*, pp. 46-88.

<sup>4</sup> RENÉ DESCARTES (2004), *Meditații despre filosofia primă*, București, Editura Humanitas; traducere din latină și monografia *Viața și filosofia lui René Descartes* de Constantin Noica, p. 275.

<sup>5</sup> RENÉ DESCARTES, *Principiile filosofiei* (2000), București, Editura IRI; Traducere, studiu introductiv și notă biografică de Ioan Deac, p. 82.

ipoteze<sup>6</sup>. Una dintre aceste supoziții este de natură religioasă, creștin ortodoxă. Nae Ionescu a fost un om credincios, asumându-și fără ambiguități, explicit, filosofic, această condiție. Prin urmare, supoziția creaționistă creștină este punct de plecare. Lumea în totalitatea ei este o creație a lui Dumnezeu și, pe cale de consecință, dincolo de alte rafinamente metafizice, omul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Conștiința identificată de această dată cu sufletul este, așadar, de natură divină, nemuritoare și, se știe, învăluită în mister. Calea de cunoaștere a ei este duhovnicească, mistică, și poate fi activată doar de cei care renunță la viața lumească.

Plecând de la această supoziție, Nae Ionescu formulează o serie de *ipoteze filosofice* privind natura internă, modul de organizare și funcționare a conștiinței noastre. Poziția lui Nae Ionescu în înțelegerea conștiinței, cum arăta și Mircea Vulcănescu<sup>7</sup>, se funda pe ideea de experiență internă văzută ca trăire a vieții în planul conștiinței. Pe scurt, Nae Ionescu era adeptul unei înțelegeri funcționaliste și relaționiste a datelor interne ale conștiinței. Mai exact, conștiința, în calitatea ei de cea mai înaltă formă de viață, își are atât conținuturile, cât și principiile de acțiune în ea însăși. Ea este o activitate care se reface continuu pe sine prin propria mijlocire. Conștiința este, așadar, o unitate vie, organică, o unitate de potențialități ce se actualizează în trăiri individuale și care face real ceea ce e doar posibil. Aceasta produce din ea însăși, din propriile puteri ca expresie a vieții, realități trăite, o rețea de fapte care-i sunt proprii și care la rândul lor sunt integrate într-o conexiune internă cu propriul întreg.

„Descărcarea” propriilor potențialități, trăirea (actualizarea) propriilor ei fapte, altfel spus, *conținuturile* conștiinței sunt date într-o *ordine subiacentă*, într-un sistem de relații, care formează datele de fundal ale conștiinței, *structurile ei originare*. Acestea sunt orientări, axe, într-un cuvânt, *valori*, adică poziționări ale conștiinței prin intermediul cărora fluxul de date intern și extern este ordonat diferențiat și integrat în totalitatea vie a conștiinței care e implicată în acte extrem de diverse și de concrete la care individul reflexiv are acces nemijlocit fără nici un fel de intermediari.

În acest sens, conștiința poziționează propriile ei acte, le focalizează, le aduce în fața ei, le trăiește, le experimentează și valorizează predeterminând legarea de înțelesuri și producerea de cunoștințe. Orice banală judecată de

<sup>6</sup> Comentariul pe care-l propun urmărește, în esență, modul în care Mircea Vulcănescu îl interpretează pe Nae Ionescu într-o serie de texte, în principal: MIRCEA VULCĂNESCU (1992), *Nae Ionescu așa cum l-am cunoscut*, București, Editura Humanitas; MIRCEA VULCĂNESCU, *Opere*, I, *Dimensiunea românească a existenței* (2005), București, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă, ediție îngrijită de Marin Diaconu, prefață de Eugen Simion; articolele: *Niculae Ionescu. Schema generală a unui curs de filosofie a religiei*, pp. 382-387; *Gândirea filosofică a domnului Nae Ionescu [I]. Note pentru un comentariu*, pp. 388-403; *Gândirea filosofică a domnului Nae Ionescu [II]*, pp. 404-414; *Gândirea filosofică a domnului Nae Ionescu [III]*, pp. 415-421.

<sup>7</sup> A se vedea, *Despre „experiență”*, în vol. MIRCEA VULCĂNESCU, *Opere*, I, *Dimensiunea românească a existenței*, pp. 29-43.

predicație are loc și se fundează pe un „este” ca act de conștiință și valorizare. Prin urmare, modul în care ne sunt date obiectele ca fapte de conștiință nu aparține obiectelor, ci constituției noastre interne de oameni individuali. Obiectele sunt în funcție de felul în care este poziționată conștiința față de ele, iar trăirea urmează aceste poziționări. Focalizări diferite implică contexte diferite de apariție a obiectelor, a trăirii lor și a sensului atașat acestora.

Conștiința are în propriul fundal structuri ordonatoare, în esență, clase de atitudini, ce exprimă preferințele noastre, modul particular de acțiune și reacțiune fundat pe alegeri. Atitudinile produc valori, întâietăți subiective, evaluări și alegeri. Ele vin din relația trăită a omului ca întreg cu lumea sa și sunt legate de evaluări ce țin de o raportare bipolară față de obiectele ei referente, pozitiv sau negativ, în funcție de rolul stimulator și frenator în atingerea obiectivelor. Prin urmare, vorbim despre valabilitate și concepte evaluative fundate pe sensibilitate și stări de conștiință, și nu despre propoziții enunțative și de adevăr.

În termeni mai apropiați zilelor noastre, conștiința se raportează la afecte, adică dispoziții, stări de spirit, emoții, sentimente, pasiuni ca la un temei al ei. Ea se deschide sau se închide în funcție de trăiri pozitive sau negative, de un complex de preraportări ce survin din actele de atracție, respingere ori neutralitate, moduri de a fi exclusiv umane<sup>8</sup>. Preraportările acestea sunt *valori*, adică scopuri. Sensul faptelor este dat de aceste premodelări atitudinale prinse în diversul actelor orientate atitudinal: a valora (a crede), a cunoaște, a acționa etc. Simplificând, desigur, am putea spune că modelul de conștiință al lui Nae Ionescu este un fel de *matrice atitudinală* producătoare de valori.

Actele fundamentale ale conștiinței nu sunt cunoștințe, ci valori, adică evaluări ale lumii ce susțin și fac cu puțință viața individului uman. Ele sunt întemeietoare de metafizică, întrucât sunt simțite și trăite nemijlocit de subiect, conferindu-i acestuia identitate, „spunându-i” cine este el și cine sunt ceilalți. Aceste valori sunt absolute în sensul independenței față de timp și de alte contexte din care pot fi deduse. Actele fundamentale ale conștiinței nu sunt abstracții, adică idei, ci trăiri pe care le experimentăm nemijlocit în noi, fiind „locuri” de întâlnire cu semenii, dar și cu Dumnezeu.

Pentru Nae Ionescu valoarea tuturor valorilor este viața. Toate celelalte valori se raportează la această supremă valoare, care face inteligibile comportamentele contradictorii ale oamenilor. Toate actele omului vin în prelungirea și în întărirea acestei valori supreme, viața, obiect al metafizicii și al întâlnirii acesteia cu credința. Mântuirea, dobândirea vieții veșnice reprezintă atât ținta oricăror încercări metafizice de înțelegere, cât și aspirația cea mai de seamă a credinciosului. Metafizica și credința, fațete ale acelorași acte de

<sup>8</sup> A se vedea LESTER EMBREE (2007), *Analiza reflexivă. O primă introducere în investigația fenomenologică*, traducere de Ioana Blaj și Nicoleta Szabo, ediție îngrijită de Ion Copoeru, Cluj-Napoca, Casa Cărții de Știință, cap. IV, *A voi, a evalua, a crede*, pp. 95-112.

conștiință, „căderea” și „ridicarea” îl pun pe individul singular, prin intermediul iubirii, față în față cu Absolutul, cu Dumnezeu: „Două lucruri fundamentale: întâi, că omul se simte mai bun decât este, în sensul că simte în el posibilitatea de a se întoarce la ceea ce a fost. În al doilea rând, că această posibilitate sau necesitate a sa de a se întoarce la ceea ce a fost provine din faptul că el, într-un moment dat, a păcătuit”<sup>9</sup>. Iubirea, actul fundamental al credinței este deopotrivă instrumentul cunoașterii metafizice: „Orice cunoștință poate fi căpătată numai în măsura în care conștiința noastră ia o atitudine, și anume... o atitudine simpatcă față de obiectul respectiv, și cu atât mai completă va fi cunoștința, cu cât interesul, iubirea noastră pentru obiectul corespunzător va fi mai puternică”<sup>10</sup>. Conștiința se închide și se deschide în funcție de iubire. Numai cine iubește cunoaște.

Așa se explică de ce Nae Ionescu a fost interesat în ordine metafizică, cu precădere aproape, de descrierea „fenomenologică” a configurației *spirituale* a minții, „partea” responsabilă de modalitățile în care omul se raportează la divinitate. Firește, tot astfel se explică și de ce Nae Ionescu își numește metoda sa de descriere intuitivă a datelor conștiinței cu termenul de „mistică”, iar cunoașterea metafizică rezultată din aplicarea acestei metode cu expresia „cunoaștere mistică”: „Atitudinea mistică este, prin urmare, identificarea obiectului cu subiectul prin dizolvarea conștiinței a subiectului în obiect... ceea ce este caracteristic activității mistice nu este cunoașterea rece, ci este trăirea realității, adică cunoașterea prin trăire...”<sup>11</sup>.

Folosirea termenilor „mistic”, „cunoașterea mistică” nu trebuie să ne inducă în eroare. Nae Ionescu vorbește despre mistică și cunoaștere mistică *doar* în contextul „cunoașterii metafizice”. Înclinația către mistică este conaturală oricărui individ neliniștit de sine, prin urmare ea este atitudinea subiectivă a unei conștiințe individuale, condiționate, care, obsedată de moarte, își caută posibilitățile de echilibru existențial printr-o relație cu Absolutul, cu ceea ce e Necon condiționat. Cum subliniază Nae Ionescu de mai multe ori, atitudinea mistică trimite cu necesitate la transcendență, la Absolut, și are sens *numai* prin raportare la postularea existenței lui. Acum este de înțeles și de ce Nae Ionescu susține că metafizica este o dispoziție naturală ce țâșnește din faptul vieții ca ansamblu de potențialități. Nae Ionescu nu a negat știința și puterea ei explicativă. I-a delimitat doar domeniul, susținând că în probleme metafizice, generate de „mari frământări și de mari dureri”, știința nu-l poate ajuta pe om: „... problema de cunoaștere a metafizice sau luarea de contact cu realitatea se desfac în două căi: pe de o parte, metoda trăirii realității, depășirea

<sup>9</sup> A se vedea: NAE IONESCU (1991), *Opere*, vol. I, București, Editura Humanitas, *Curs de metafizică*, 1, *Studiu introductiv* de Florica Diaconu și Marin Diaconu, ediție îngrijită de Marin Diaconu și Dora Mezdrea, *Problema salvării în „Faust”*, cap. *Problema mântuirii*, pp. 368.

<sup>10</sup> NAE IONESCU, *Funcția epistemologică a iubirii*, în *Opere*, *Curs de metafizică*, 1, p. 95.

<sup>11</sup> A se vedea, în NAE IONESCU, *Cap. XVII. Mistica ca fapt de viață*, în „Opere II”, ed. cit., p. 112.

noastră pe linia trăirii; de partea cealaltă este problema cunoașterii, adică a depășirii noastre prin înglobarea realității care există în afară de noi, într-un anumit sistem de concepte”<sup>12</sup>.

Prin urmare, conștiința este punctul de plecare și punctul de sosire în orice fel de analiză a lumii: articulațiile, structura, componentele (proprietăți, relații și caracteristici poziționale) sunt toate *înăuntrul conștiinței* și sunt dependente de factorul timp *doar* în măsura în care timpul ține de ordinea de fundal a conștiinței, de raporturile invariabile între faptele ei: trăiri și acte. Ele sunt toate actualizate într-o conștiință care trăiește „acum” și în care „acum-ul ” este ceea ce trăiesc eu ca ființă individuală cu viața mea cu tot, în chiar momentul de față, după cum, în egală măsură, „acum-ul ” poate fi un eveniment trecut, o rememorare, dar și ceva ce ține de viitor, ca expectanță (nădejde în limbaj creștin). Evident, pentru Nae Ionescu, ca pentru orice om ce-și mărturisește trăirea creștină, toate faptele de conștiință sunt ordonate în funcție de viitor, de credința că mântuirea e posibilă.

Firește că în acest context de înțelegere nu există fapte, obiecte în afara conștiinței. Toate obiectele sunt obiecte de conștiință; ele se constituie și sunt trăite *doar* într-o conștiință individuală. Conștiința trăiește în și prin propriile date interne într-un flux temporal unitar actualizat și într-o formulă individuală, unică și indivizibilă, de personalitate. Nae Ionescu, cum remarca și Mircea Eliade, cerea „înainte de toate, o totală sinceritate față de sine și față de ai tăi. Nu știi decât ceea ce trăiești tu; nu rodești decât în măsura în care te descoperi pe tine. Orice drum este bun dacă duce în inima ființei tale, dar mai ales drumurile subterane, marile experiențe organice, riscurile, aventura. Un singur lucru e esențial: să rămâi tu, să fii autentic, să nu-ți trădezi ființa spirituală... Pe Nae Ionescu nu-l interesa decât un singur lucru: să fii tu însuși”<sup>13</sup>.

Opțiunea pentru acest model subiectivist, atitudinal și relaționist de conștiință l-a condus pe Nae Ionescu la ideea unei filosofii concepută ca o hermeneutică de sine. „Filosofia este rezultatul unei operații prin care noi ne deosebim de cei din jurul nostru. Este nevoia noastră de a ne defini pe noi, de a descoperi o unitatea specifică și statornică în univers; de a ne cerceta pe noi; de a ne cunoaște; de a ne afirma pe noi; peste tot și toate; până într-atât, încât nu ne căpătăm liniștea adevărată decât atunci când – și dacă! – izbutim să ne construim universul nostru, al *fiecăruia dintre noi*. Nu există un univers; există atâtea universuri *câți oameni există*. Nu există un univers; există atâtea universuri *câți oameni sunt*. ... Colaborare cum? Într-o activitate în care suntem fiecare cu noi înșine. Tu, singur, în proporții imense, proiectat deasupra

<sup>12</sup> *Ibidem*, „Cap. XI. Trăire și cunoaștere”, p. 81.

<sup>13</sup> MIRCEA ELIADE, ... *Și un cuvânt al editorului*, în vol. Nae Ionescu (1990), *Roza vânturilor*, București, Editura „Roza Vânturilor”, pp. 431-432.



totului... E un domeniu în care nu se cunoaște adopțiunea. Aici nu poate fi vorba decât de zămislire. Proprie”<sup>14</sup>.

## 2. De la metafizica iubirii la hermeneutica de sine

„Am început să descifrez tulburarea ce o inspiră prezența profesorului Nae Ionescu când mi-am dat seama că există în anumiți oameni iradierii personale cărora ai vrea să le cazi victimă, să nu mai fii, să mori în viața altuia”<sup>15</sup>.

Așa își începe Emil Cioran articolul *Nae Ionescu – drama lucidității*, apărut în „Vremea” în vara anului 1937, textul definitiv pentru înțelegerea relației paideice Nae Ionescu - Emil Cioran. Este un text scris, e de presupus, sub inspirația învățăturii lui Nae Ionescu rezumată în imperativul „fii tu însuși”! fapt asumat explicit de Emil Cioran: „Pentru ceea ce trebuie să devenim fiecare, oamenii cei mai primejdioși sunt aceia pe care-i iubim mai mult! De câte ori, în vibrante accente de afecțiune, Nae Ionescu mi-a părut singurul om pentru care se poate renunța. Tentația, adică, de a-i trăi viața lui”<sup>16</sup>. Cioran mărturisește, așadar, în mod public, că obligația de a fi tu însuși a dobândit-o în contextul unei iubiri necondiționate și de aceea, primejdioase în ordinea pierderii de sine.

Tonul textului este, în cel puțin două privințe, dramatic. Pe de o parte, Cioran relevă contradicțiile interne ale personalității lui Nae Ionescu, omul pe care-l iubești și de care trebuie să te desparți. Pe de altă parte, textul este dubitativ și căutător de identitate personală. Cioran este în căutarea unui drum propriu în filosofie și, firește, în viață, căutând un fir al continuității acolo unde domnește, însă, discontinuitatea. Pe scurt, Cioran dorește continuarea învățăturii magistrului său tocmai pe acel aliniament pe care magistrul însuși a abandonat-o. Să le luăm pe rând!

În esență, pentru Cioran, Nae Ionescu este modelul omului sfâșiat lăuntric, ce trăiește până la autodistrugere *drama cunoașterii omenești*, sursa căderii noastre din paradis în timp, a răului și a suferinței fără leac. Cioran detectează în trăirea acestei drame existența a două stări de conștiință reciproc contradictorii: *starea de credință*, instinctuală și nereflectată – caracteristica fundamentală a oamenilor ce trăiesc pentru a trăi, reproducând astfel căile misterioase ale vieții – și *starea de luciditate* survenită din faptul că Nae Ionescu a încercat să străpungă și să înțeleagă de-neînțelesul: destinul omului

<sup>14</sup> NAE IONESCU, (1993), *Filosofia românească*, în vol. *Neliniștea metafizică*, București, Editura Fundației Culturale Române; ediție și note de Marin Diaconu, p. 105.

<sup>15</sup> EMIL CIORAN (1998), *Nae Ionescu și drama lucidității*, în volumul *Nae Ionescu în conștiința contemporanilor săi*. Crestomație de Gabriel Stănescu, București, Editura Criterion Publishing, Co, Inc. p. 113.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

însuși torturat de propria sa condiție de a ști că există și, prin aceasta, de a nu putea trăi cu această suferință. Nae Ionescu este modelul omului nefericit care nu crede instinctual în Dumnezeu, ci omul care, deopotrivă, dorește și-și *impune să creadă*, o hotărâre a voinței mijlocită însă de actului fundamental de *necredință*: trufia gândirii. „Nimeni n-a insistat mai mult ca el asupra dramei de a ști. Este singurul profesor de la care am învățat ce pierdere mare este cunoașterea. Ruperea echilibrului originar prin spirit și dezintegrarea din ființă prin conștiință sunt fructe ale tentației demiurgice”<sup>17</sup>.

Ei bine, Nae Ionescu este cea mai paradoxală ființă pe care a întâlnit-o Emil Cioran, întrucât el este omul reprezentativ pentru ceea ce înseamnă o viață pusă în slujba exercițiului lucidității, dar în același timp tot el era în căutarea unor căi de inhibare a lucidității înseși, de producere a unor „forme de echilibru”, menite să suspende luciditatea însăși. Nae Ionescu a încercat să îmblânzească acest conflict din propria sa conștiință, susține Cioran, prin diverse forme *dogmatice* de angajament sufletesc: iubirea creștină și iubirea pentru neam, sursă metafizică a implicării sale contradictorii, de neînțeles, în istorie. „Pasiunea în imanență”, sursa tuturor conflictelor pe care Nae Ionescu le-a provocat și întreținut cu bună-știință în toate mediile românești, este rezultatul unei decepții metafizice neostoite, a incapacității de a gestiona tragicul conștiinței. Acest fapt l-a condus pe Nae Ionescu, firește pe un drum trasat de el însuși, către autodistrugere. „Dorința de putere la astfel de oameni nu este atât de afirmare, cât de distrugere. Vreau să zic de autodistrugere. Toți adversarii lui Nae Ionescu susțin același lucru: este un om inteligent, dar distructiv. Aceștia nu înțeleg nimic din farmecul tulburător, din straniul lui irezistibil. Căci el nu vrea să distrugă pe nimeni și nimic, ci doar să-și consume căderea în timp, într-o cumplită aderență și inaderență la lume”<sup>18</sup>.

Revenind la firul argumentației, conflictul insurmontabil dintre stările reciproc contradictorii ale conștiinței este rezolvat de Nae Ionescu prin *înșelarea lucidității*. Obiecția pe care i-o face Cioran lui Nae Ionescu este că el a „obligat” gândirea să creadă în ceva care să-i producă autosuspendarea. Soluția lui Nae Ionescu este o formă de lașitate a gândirii din moment ce ea însăși a căutat mijloacele propriei sale autosuspendări. Nae Ionescu s-a echilibrat vorbind continuu de iubire pentru Dumnezeu și pentru neam, dar el nu a promovat, în planul gândirii, decât un paleativ. Metaforic vorbind, Nae Ionescu a renunțat la luciditate în favoarea unei rețete iluzorii aducătoare de alinare sufletească și îmblânzire a morții.

Aderența și inaderența la lume a lui Nae Ionescu, trăite concomitent și imposibil în actele cotidiene ale conștiinței și vieții, îi oferă lui Cioran

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 115.

spectacolul unei gândirii ce nu a fost consecventă cu ea însăși, stare ce trebuie depășită prin asumarea până la capăt a lucidității.

Luciditatea, capacitatea minții de a nu scoate din sine iluzii care să-i erodeze și, în final, să-i autosuspende funcțiile, reprezintă punctul de inflexiune situat între Nae Ionescu și Emil Cioran, întrucât discipolul se va despărți de maestrul său ducând luciditatea într-o direcție pe care Nae Ionescu i-a refuzat-o. Explorarea până la capăt a lucidității, în alte cuvinte, programul unei lucidități metodice și radicale în filosofie ce-l individualizează pe Cioran în cultura reflexivă europeană este, fără îndoială, de inspirație naeionesciană. „De la el am învățat că existența-i o cădere și cine m-ar putea opri să trag concluzia că scopul vieții este chinul, autotortura, voluptatea satanică. Este drept, însă, că nu toți am fost meniți unei autodistrugerii frumoase și pasionante”<sup>19</sup>.

Axioma fundamentală a acestui mod de a gândi a lui Nae Ionescu, preluată de Cioran și dusă într-o direcție proprie, poate fi rezumată simplu urmând în sugestie chiar cuvintele lui Cioran: *cunoașterea nu este un câștig, ci o pierdere*. Sursa nefericirii omenești se află în cunoașterea care alimentează demiurgia umană, formă de răzvrătire a omului împotriva lui Dumnezeu și, pe cale de consecință, asupra lui însuși. „... demiurgia umană este un avânt spre catastrofă. Atâta vreme cât rămâne în cadrele condiției umane, salvare nu există. Orice om, din moment ce știe că există, nu se mai poate mântui, decât negându-și principiul individuației. Și astfel Nae Ionescu găsește în individuație sursa răului, a căderii, a naufragiului existenței”<sup>20</sup>.

Cioran îi opune lui Nae Ionescu, respectivii ideii salvării prin iubirea de Dumnezeu și de neam, un principiu contrar de explorare și construcție metafizică: *moartea nu poate fi împlântată în nici un chip. Iubirea și acțiunea, „formele de echilibru” recomandate de Nae Ionescu sunt doar forme de autoînșelare și suspendare a lucidității gândirii*. Nici măcar arta – poezia și muzica în special, paleativul recomandat continuu de Cioran în răspăr cu puterile taumaturgice închipuite ale filosofiei – nu pot vindeca pe deplin suferința morții.

Cioran, ne dăm seama mai bine acum, face din luciditatea deplină, din lipsa de iluzii cu privire la oameni și la sine un program filosofic, depășind astfel, „metafizica iubirii” lui Nae Ionescu. Numai că, și subliniem acest fapt, gândirea sistematică a lui Cioran nu trebuie văzută pe o linie catastrofică, apocaliptică, ci pur și simplu un act reflexiv programatic de recunoaștere a faptului condiției omenești care nu se poate împlini în nimic. „De fapt, pentru mine, nimic nu mai are importanță, căci trăiesc fără viitor. Pentru mine, viitorul este exclus sub toate aspectele, doar trecutul este cu adevărat real, o altă lume. Trăiesc, de fapt, atemporal, dar trăiesc – metafizic vorbind, și nu istoric – ca un

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 114.

om la strâmtoare... Trăiesc deci într-un prezent veșnic, fără rost, și nu sunt nefericit că nu am nici un țel. Oamenii trebuie să se obișnuiască să trăiască fără țel... Cred că tot ce am gândit până acum rezumă dezideratul de a trăi fără țel”<sup>21</sup>.

Nae Ionescu nu numai că a fertilizat programul filosofic, pe care-l putem numi „programul lucidității radicale în investigarea vieții”, de la care Cioran, în esență, nu se va abate din drumul său reflexiv pe care-l va străbate pe cont propriu inclusiv în timpul șederii din Franța, ci și metoda de gândire lăuntrică acestui mod de practică filosofică, pe care o putem denumi „hermeneutică de sine”, „mărturisire a eului”, „filosofie la persoana întâi”, „filosofia confesiune” ori „îndeletnicirea cu sine însuși”, o variantă a descrierii fenomenologice a datelor de conștiință. „N-am scris niciodată nimic care să nu pornească de la date trăite”, va spune Cioran în deplină maturitate<sup>22</sup>.

Firește că termenul „metodă” trebuie înțeles într-un sens slab, de „cale”, și nu de practică intelectuală susceptibilă de sistematizat în sisteme de reguli ale minții ce pot fi transpuse în algoritm sau prescripții de tip euristic. Exigențele acestei căi reflexive nu au fost teoretizate de Cioran din motive elementare. Cine practică o filosofie a autenticității și este preocupat doar de a deveni ceea ce ești, cine vede în filosofie doar o îndeletnicire reflexivă de persoana întâi, nu poate indica prescripții impersonale de folosire a resurselor gândirii. A nu te minți pe tine însuși, a lega gândirea de viața și trăirile cele mai adânci ale conștiinței tale, a fi lucid până la capăt, a sonda, recunoaște și descrie cu sinceritate și fidelitate faptele trăite în eul tău etc. așa zicând „prescripțiile metodei” cioraniene, apropie reflecția filosofică de artă, de poezie și muzică.

Urmând sugestiile primei cărți apărute în 1934, *Pe culmile disperării*, am putea numi această procedură reflexivă „calea lirică” sau, ceea ce ar fi același lucru, „calea expresivă”, în optica lui Cioran drumul privilegiat de acces al eului individual către universalitate. „A fi liric înseamnă a nu putea rămâne închis în tine însuși... Devii liric atunci când viața din tine palpită într-un ritm esențial și când trăirea este atât de puternică încât sintetizează în ea întreg sensul personalității noastre. Ceea ce e unic și specific în noi se realizează într-o formă atât de expresivă, încât individualul se ridică în planul universalului. Experiențele subiective cele mai adânci sunt și cele mai universale, fiindcă în ele se ajunge până fondul original al vieții. Adevărata interiorizare duce la universalitate, inaccesibilă acelor care rămân în zona periferică. Interpretarea vulgară a universalității vede în aceasta mai mult o formă de complexitate în întindere, decât o cuprindere calitativă, bogată”<sup>23</sup>.

În paranteză fie spus, disputa mai veche ori mai nouă cu privire la identitatea textelor lui Cioran – sunt filosofice sau literare? – este sterilă pentru că se fundează pe o confuzie privind genurile culturale. Cioran este filosof

<sup>21</sup> Vezi, *Convorbiri cu Cioran* (1993), București, Editura Humanitas, p. 29.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>23</sup> EMIL CIORAN (1990), *Pe culmile disperării*, București, Editura Humanitas, p. 7.

pentru că opera sa nu este una de ficțiune și nu urmărește realizarea frumosului în opere, ci e de gândire și meditație asupra condiției umane. Faptul că actul de filosofare se înrădăcește *doar* în propria sa conștiință ține de o opțiune de ordin metodic și stilistic, nu de un procedeu literar. Firește că între filosofie și literatură există multiple intersecții, dar fără încălcări de autonomie. Când gândirea se apleacă asupra-și, în mod critic și cu scopuri de autoîntemeiere ori atunci când aprofundează condiția umană prin reflecție metodică, așa cum procedează Cioran în toate textele sale, rezultatul este de ordin filosofic și nu literar. Faptul că atât filosofia cât și literatura – creația îndreptată către realizarea frumosului, esteticului, se înrădăcește în imaginație și folosesc împreună aceleași resurse emoționale și expresive ale limbii nu trebuie să ne înșele. Asemănarea, conlucrarea și intersecția de teme ori de stil, în ordine estetică, între filosofie și literatură este posibilă doar dacă prezumăm valabilitatea principiului identității, chiar în condițiile admitterii schimbării și diferențierii. Căci ce este identitatea dacă nu același-ul în schimbare?

Revenind la firul argumentației, opțiunea lui Cioran pentru o filosofie identificată cu „gândirea lirică” numită în multiple contexte și cu expresia „gândire vie” pe care o opune gândirii impersonale și obiectiviste este, privind tot din unghiul „genezei”, tot de inspirație naeionesciană. Cum se știe, Nae Ionescu vorbea încă din 1928 despre posibilitatea întemeierii unei metafizici ca o formă de mărturisire lirică, metafizica fiind chiar structura formală a mărturisirii. „Ceea ce vă interesează pe dvs. nu este mărturisirea lirică, ce întotdeauna trebuie să fie în cursul de metafizică, *mărturisirea lirică de credință*, ci vă interesează *partea formală* a tuturor acestor lucruri. Este adevărat, veți zice, că este indiscret ca cineva să vie să spună în fața tuturor ceea ce se petrece în el. Nu există însă o altă cale rodnică, pentru d-voastră, de a intra în contact cu gândirea vie, decât aceasta. Depinde de disciplina d-voastră spirituală ca să eliminați, ca lipsit de interes, tot ceea ce este mărturisire lirică și să păstrați, pentru orientarea d-voastră formală, tot ceea ce este instrument problematic în cercetările care vor urma”<sup>24</sup>.

Ideea este reluată, de mai multe ori, în *Cursul de metafizică* din 1936-1937, în contextul în care Nae Ionescu, consecvent cu sine, susține că metafizica este o preocupare exclusiv omenească a celor care au ratat mântuirea și care încearcă să se echilibreze prin asumarea acestei condiții. Scopul final al metafizicii este împăcarea cu sine, un maximum ce poate fi atins de ființa omenească: „metafizica este un instrument de destăinuire, un fel de mărturisire de credință, a unui înviat din morți”; „orice sistem de metafizică este o ofrandă lirică, iar valoarea lui este ... fructul *expiativ* al acestei ofrande”; „orice sistem de metafizică este o mărturisire lirică: pentru că la originea ei este o *emoție* – cu

<sup>24</sup> Nae Ionescu (2005), *Curs de metafizică, Teoria cunoștinței metafizice. I. Cunoașterea imediată, 1928-1929*, în *Opere, II, Cursuri de metafizică*, 2, București, Editura Roza Vânturilor, Ediție îngrijită de Marin Diaconu și Dora Mezdrea, pp. 16-17.

totul diferită de emoția din care izvorăște preocuparea religioasă. Metafizicianul este foarte surprins și neliniștit de faptul că există ceva ... și de ce nu s-a întâmplat ca să nu existe nimic”<sup>25</sup>.

Ideea naeionesciană conform căreia metafizica, în metoda sa lăuntrică, este o mărturisire lirică, primește în scrierile lui Cioran, chiar cu prima sa carte *Pe culmile disperării*<sup>26</sup>, o altă modelare ideatică și estetică. Dacă pentru Nae Ionescu lirismul metafizicii este o formă de expiere, adică de mărturie subiectivă a suferinței datorată greșelii de a fi om și, deopotrivă de răscumpărare tot prin suferință mărturisitoare a acestei greșeli – iar metafizica dublează oarecum discursul religios, pentru Cioran lirismul metafizicii ține, în ordinea metodei, de înrudirea în trăire, cu arta, în mod special cu poezia și muzica, după principiul: real este doar ceea ce e afectiv, ceea ce este trăit ca emoție într-o conștiință.

Poziția mistică, cel puțin așa cum rezultă din *Lacrimi și sfinți*, este ilustrativă de modul în care Cioran se desparte de Nae Ionescu. „Între pasiunea pentru extaz și oroarea de vid se învârtă întreaga mistică. Cine nu cunoaște pe una nu cunoaște nici pe cealaltă. Ca să ajungi la ele, trebuie să fi eliminat din tine toate elementele experienței sensibile, toate achizițiile devenirii care îngreuiază și diferențiază inutil individualitate, să fi rămas pur de obiecte”<sup>27</sup>. Numai că, mistica, „instrumentarea” iubirii în direcția saltului omului către divinitate – calea privilegiată de apropiere de ființa divină în concepția lui Nae Ionescu – devine la Cioran o trăire limită, de ordin corporal, ce-și are izvorul în propriile sale insomnii. Cioran rupe astfel trăirea mistică, ca formă de cunoaștere a divinului, de actul credinței, dându-i un sens omenesc, banal, fără aura îndumnezeirii. Oamenii pot avea trăiri mistice, extaze, în absența credinței și a iubirii de Dumnezeu. Cioran mărturisește că a avut „cinci sau șase” trăiri extatice datorate stării prelungite de insomnie și nu de căutare înfrigurată a lui Dumnezeu. „Da, insomnia e într-adevăr momentul în care suntem *total* singuri în univers. *Total* ... Și-n timpul acestor nopți de insomnie am înțeles cu adevărat mistica, stările ultime, fiindcă în fond, ceea ce e fascinant în mistică este că ea concepe stări ultime, după ea numai există nimic altceva decât nebunia. Te afli în toiul nopții, totul s-a dus de râpă, dar irupe acest Dumnezeu care nu e Dumnezeu, și ai senzația unei prezențe misterioase. Și ajuns aici, câteodată trăiești și extazul și acesta e motivul pentru care îl iubesc atât pe Dostoievski. Fiindcă a descris extazele fără credință”<sup>28</sup>.

Metafizica lui Cioran este, am putea spune, orientată antinaeionescian, în măsura în care ea este rodul unui spirit ce respinge relevanța explicativă a

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 305-306.

<sup>26</sup> Întrebat de François Bondy cum a început în filosofie CIORAN a răspuns: „Cu o carte în București, în 1933, intitulată *Pe culmile disperării*, în care am anticipat tot ce am scris mai târziu. Este cea mai filosofică dintre cărțile mele”, cf. *Convorbiri cu Cioran*, p. 9.

<sup>27</sup> EMIL CIORAN (1998), *Lacrimi și sfinți*, București, Editura Humanitas, pp. 77-78.

<sup>28</sup> *Convorbiri...*, p. 78.

existenței divinității, a unei scop și sens preatribuite lumii. Ideea de Dumnezeu, de creație, de cunoaștere mistică, de speranță în dobândirea unei vieții veșnice, de mântuire etc. atât de dragi lui Nae Ionescu sunt tratate de Emil Cioran din perspectiva unor trăiri emoționale ce nu au nici o justificare transcendentă în cercul conștiinței celor care au astfel de trăiri.

Axiomele lipsei de sens și de scop a lumii, a singurătății omului în univers apărut accidental și fără justificări raționale, exprimate fără echivoc în prima sa carte *Pe culmile disperării* – „*faptul că exist eu dovedește că lumea n-are nici un sens*”<sup>29</sup>, ori, „*spiritul este fructul unei maladii a vieții, precum omul care nu este decât un animal îmbolnăvit; existența spiritului este o anomalie în viață*”<sup>30</sup> etc. au remodelat metafizica naeionesciană și au pus-o pe un fâgaș expresiv, estetic, similar cu actele de producere și trăire artistică.

### 3. Gândirea vie și modelarea estetică a filosofiei

„Orice cuvânt despre E.M. Cioran riscă să rămână la simpla înscriere într-un cerc din a cărui strânsoare trebuie ieșit. Ce reușită inutilă, aceea de a mai scrie un comentariu corect la comentariul cioranian al vieții, la textul care își implică în așa fel comentatorul, încât orice discurs intermediar devine superfluu... Cioran așadar, este sortit să rămână cel mai mare comentator al lui Cioran.”<sup>31</sup>

Dificultatea semnalată de Sorin Vieru în legătură cu inutilitatea comentariului la filosofia lui Cioran are, pentru orice exeget cioranian, valoarea unui principiu interpretativ. Cioran se prezintă singur pe sine și nu are nevoie de comentarii și interpretări docte care să medieze legătura între autor și cititor. Cititorul stabilește chiar de la primele încercări de lectură o relație de intimitate sufletească cu scriitorul. Este ca într-o relație de iubire. Prezența unei terțe persoane împiedică lucrarea miracolului ce poate fi trăit și experimentat doar în doi. Paradoxal, contactul nemijlocit cu scrierile cioraniene dezvoltă mai mult cititorului decât poate s-o facă orice exercițiu hermeneutic secund.

Cum se explică faptul că scrierile lui Cioran impun acest exclusivism? Răspunsul este simplu dacă admitem faptul evident că textele lui Cioran sunt aidoma unei opere de artă. Fiecare cititor trăiește și descoperă instantaneu în textele cioraniene un mesaj propriu, adresat chiar sieși, stare interioară similară actului receptării artistice. Textul cioranian nu se adresează rațiunii abstracte, respectiv aspectului argumentativ al minții, ci sufletului ce se trezește scos din rutina cotidiană, dintr-o dată, constrâns fiind să se poziționeze și să ia atitudine de aprobare sau respingere. În alte cuvinte, în apropierea filosofiei de artă, prin

<sup>29</sup> EMIL CIORAN, *Pe culmile disperării*, p. 20.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>31</sup> SORIN VIERU, „Continentele insomniei”, *Revista Secolul XX*, nr. 328-329-330, p. 14.

mijlocirea căii lirice, vom putea găsi haina artistică a unei specii a gândirii filosofice pe care Cioran o numește „gândire vie”.

În paranteză fie spus, Nae Ionescu și, urmându-l pe acesta, întreaga școală naeionesciană opera cu distincția „gândire vie” – „gândire formulată”. Când Nae Ionescu și discipolii lui vorbeau despre creație, producerea sensului, ori a noului etc., pe scurt, despre actul individual de filosofare, se refereau continuu la „gândirea vie”, respectiv la procedurile de tip intențional, „fenomenologic”, de constituire a obiectului în conștiință, prin poziționare atitudinală și experimentare temporală. În acest caz, punctul de plecare în analiză era trăirea, adică actele intente prin care conștiința tematizează și donează ființă și sens lucrurilor, iar metoda de analiză este descrierea acestor acte la care avem acces nemijlocit prin intuiție. În schimb, când se refereau la *rezultatele* gândirii și la evaluări ale gândirii formulate, la *expresii*, înțelese ca unitate a gândirii, limbajului și lumii, atât Nae Ionescu cât și discipolii săi foloseau proceduri specifice abordărilor analitice, de tipul analizelor semantice și pragmatice.

În această direcție Cioran impune un înțeles propriu „gândirii vii”, punând în conjuncție cu ideea de filosofie lirică, la rândul ei înrudită cu poezia și muzica. Ideea reprezintă un leitmotiv al cărților scrise de Cioran în limba română și, firește, nu numai<sup>32</sup>.

Astfel, pentru a ne limita doar la câteva ilustrări sugestive, Cioran vorbește despre gândirea vie în termenii: „Cât de fecundă este o gândirea vie, pasionantă, în care lirismul circulă ca sângele în vine!... Dacă nu ai ajuns încă cenușă, atunci poți face filosofie lirică, adică o filosofie în care ideea are rădăcini organice ca și poezia”<sup>33</sup>; „o gândire este cu atât mai vie, cu cât își încoronează efortul în irezolvabile. Neexistând soluții pentru nici o problemă și nici o ieșire la nici o situație ești redus în a te învârti pe loc într-o înfundătură. Gândurile alimentate din dureri și amărăciuni iau forma *aporiilor*, acest clarobscur al gândirii... peste tot nu există soluții, ci numai *lașități*”<sup>34</sup>.

Ce este, mai precis, pentru Cioran gândirea vie sau, folosindu-i chiar termenii pe care ni-i propune ca echivalenți: filosofie lirică, filosofie profetică, gândirea propriu-zisă, gândirea neliniștită și problematică etc.?

În esență gândirea vie este opusă de Cioran filosofiei abstracte și profesionale, filosofiei din manuale, cursuri și tratate universitare, filosofiei din comentarii și exegeze docte, pe scurt acelor moduri de practică filosofică ce asigură o profesie publică și succes în viață. Gândirea vie este deci depășirea acestui *gen* de filosofie și reprezintă o trecere de la neadevăr la adevăr, de la sofistică la gândire reală. Pe scurt, această trecere implică depășirea iluziei obiectiviste ce susține că există cunoaștere fără a fi direcționată valoric. În

<sup>32</sup> A se vedea, *Cioran și muzica*, București, Editura Humanitas, 1996; selecția textelor de Aurel Cioran, ediție îngrijită de Vlad Zografii.

<sup>33</sup> EMIL CIORAN, *Pe culmile disperării*, p. 61.

<sup>34</sup> EMIL CIORAN, *Lacrimi și sfinți*, p. 77.



realitate, susține Cioran, orice cunoștință este o formă de afirmare a unei opțiuni de viață și, prin urmare, a unei valori. Abstract vorbind, Cioran militează continuu pentru asumarea unui fapt indubitabil și, poate de aceea permanent oculat: orice formă de cunoaștere se fundează pe un set de valori existențiale.

Prin gândirea vie Cioran are în vedere descrierea datelor experiențelor interne ale conștiinței, experiențe responsabile de producerea valorilor, a „amăgirilor” care preced orice act de cunoaștere și acțiune direcționându-le într-un sens ce nu survine din cunoaștere și nici din acțiune. Viziunea lui Cioran asupra lumii are ca o componentă fundamentală *precedența totală a valorilor față de orice act al conștiinței legat de cunoaștere și acțiune*. În acord cu această opțiune de fundal teoretic, gândirea lui Cioran produce o arhitectură conceptuală a lipsei de soluții pentru a folosi o formulă pe care el o atribuie scepticismului<sup>35</sup>. Textul programatic în această privință, cel care formulează considerente metafilosofice împotriva filosofiei însăși în configurația ei profesorală („filosofia sofistică” în expresia lui Cioran), la nivelul scrierilor redactate în limba română, îl găsim în *Cartea amăgirilor*, capitolul *Despărțirea de filosofie*<sup>36</sup>.

Opiniile negative ale lui Cioran cu privire la genul de filosofie care distruge autenticul, viața trăită, au intrat de ceva vreme în atenția cercetătorilor<sup>37</sup> pentru că, într-un fel sau altul, întreaga gândire a lui Cioran constă într-o respingere a filosofiei, paradoxal, de pe platforma filosofiei însăși. Ceea ce opune Cioran filosofiei este, cum spuneam, gândirea vie, filosofia lirică producătoare de adevăr. „Filosofia nu dispune de nici un adevăr. Dar nimeni nu va intra în lumea adevărilor, dacă n-a trecut prin filozofie”<sup>38</sup>.

Cioran este consecvent cu sine și nu-și teoretizează propriile demersuri. „Tot ceea ce spun e rezultatul a ceva, a unui proces interior. Și, dacă vrei, ofer rezultatul, dar nu descriu, demersul, procesul. În loc să public trei pagini, suprim totul, în afară de concluzie. Cam asta e”<sup>39</sup>. S-ar putea spune că filosofia lirică (gândirea vie) este adusă în prezență chiar de scrierile lui Cioran. Ea se livrează, ca o operă de artă, de la sine. Prin urmare, filosofia lirică, sau ceea ce este același lucru, gândirea vie producătoare de adevăr, vorbește sufletului și gândirii discursive, spiritului clasificator.

Gândirea vie nu propune o altă filosofie, ci o filosofie sănătoasă, pentru că ea re-înfrădăcește conștiința omului în original, în faptul trăirii vieții. Totodată, gândirea vie este sinonimă cu creația („act nemijlocit al spiritului”; „ceea ce aduce nimicul în ființă”) și cu libertatea fără opreliști a imaginației.

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>36</sup> EMIL CIORAN (1996), *Cartea amăgirilor*, București, Editura Humanitas, cap. *Despărțirea de filosofie*, pp. 168-188.

<sup>37</sup> A se vedea, EMIL STAN (2005), *Cioran. Vitalitatea renunțării*, Iași, Editura Institutul European.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 170.

<sup>39</sup> EMIL CIORAN, *Convorbiri*, p. 36.

Gândirea vie este parte a vieții omului și, prin urmare, ea nu este reductibilă la filosofie. Prin lirismul ei, gândirea vie se apropie mai mult de artă decât de metafizică și gândire abstractă. Ea nu poate fi despărțită de condiția umană, pe când filosofia da. Prin raportare la viață, gândirea vie poate produce o viziune care „vorbește”, limba vieții; ea gândește *ceva* și nu este *despre ceva*, precum gândirea abstractă. Gândirea vie se situează în *interiorul* ființei noastre și nu în *exteriorul* ei, așa cum procedează gândirea abstractă. Ea este vocea lăuntrică a ființei omului *în întregime* sa și cuprinde în sine deopotrivă misterul vieții, misterul gândirii dar și gândirea misterului. Căci cum putem gândi și ce putem spune despre ceva care există pentru a muri? Evident că filosofia, în înțeles cioranian, nu ne este de ajuns, pentru că ea introduce în mod ilegal prejudecățile credinței și jargonul profesional. Orbită fiind de locvacitatea răspunsurilor, filosofia elimină întrebările și, prin aceasta, omoară ceea ce este viu în noi, căutarea de sine.

Cioran, prin gândirea vie, nu propune o învățătură, cunoștințe care pot fi predate, asimilate și apoi evaluate. Ceea ce relevă el este modul liric de fi al gândirii, gândirea *in vitro*, locul în care creația, expresivitatea și examinarea lucidă sunt piese într-un singur puzzle. Aici nu este vorba despre o simplă opțiune stilistică. Cioran nu „scrie bine” după cum nici nu propune tehnici introspective ori descrieri caracteriologice. Gândire vie nu înseamnă nici cultivarea sapiențialului în sensul cunoașterii pasiunilor, virtuților ori slăbiciunilor omului.

Ceea ce propune Cioran, prin lucrarea gândirii vii, de la o carte la alta, este o aprofundare a condiției noastre omenești, plecând de la sine-le lăuntric, de la stările eu-lui individual. În fapt, de la singurul lucru cert dat în experiență: propriile noastre trăiri. În acest fel, vorbirea despre sine, în exces chiar, se impune ca singura cale de a atinge universalitatea omenescului din noi, căci viața cu toate ale ei, *ceva*-ul din mine, este și al tuturor.

#### 4. Filosofarea ca hermeneutică a emoțiilor

Cioran nu a scris texte despre texte, ci despre cele mai profunde fapte ale gândirii, pe care le putem numi cu o diversitate de termeni imprecizi: pasiuni, emoții, afectivitate, sentiment, stări de spirit, trăiri etc. Cioran a exprimat acest fapt în cuvinte simple: „... în fond, tot ce am scris am scris dintr-o necesitate *immediată*, voiam să scap de o stare, pentru mine, insuportabilă. Priveam deci, și mai privesc încă, actul de a scrie drept un fel de terapie. Țasta e sensul profund a tot ce am scris”<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp. 41-42.

Prin urmare, Cioran face din filosofie o formă personală de terapie, urmând principiul banal că cel care vorbește sau scrie despre propriile sale neliniști și suferințe se descarcă, „expectorează”, dobândind un echilibru existențial apt să-i susțină viața într-o lume dominată de non-sens. „Prin reflecție și experiență interioară, am descoperit că nimic nu are sens, că viața n-are nici un sens. Nu-i mai puțin adevărat că atâta vreme cât te agiți, proiectezi un sens. Și eu am trăit în simulacre de sens.”<sup>41</sup>

Filosofia proiectează un *simulacru* de sens într-o lume care are o desfășurare, un curs, dar care e fără sens. Dar ce este, în orizont cioranian, firește, sensul? Cioran propune în diverse locuri ale operei sale o serie de înțelesuri fluide, lăsându-ne pe noi să extragem un nucleu de semnificație.

Sub titlu de ipoteză interpretativă, sensul este pentru Cioran un act complex de înțelegere ale unor acțiuni care au scop. Complexitatea acestuia provine din faptul că termenul „scop” cuprinde concomitent semnificații multiple pentru că se referă la „obiecte” intenționale distincte. Pe de o parte, scopul se referă la clasa intențiilor și anticipărilor oricărei acțiuni umane fondate emoțional și proiectate conceptual. În această semnificație, scopul ține de orientarea anticipată a tuturor actelor noastre către ceva. Pe de altă parte, scopul desemnează destinația, obiectivul final, țelul ori finalitatea acțiunilor noastre. Corelația dintre sens și scop în primul caz este neproblematică pentru că noi putem justifica actele noastre plecând de la intenții. În al doilea caz, corelația dintre sens și scop este problematică pentru că scopul ca destinație finală, îl plasează pe om în afara sa, constrâns fiind să facă supoziții asupra sensului și scopului întregului lumii.

Dar cum poate avea lumea sens și scop în condițiile în care sensul și scopul sunt acte trăite, în mod necesar, într-o conștiință? Doar dacă admitem existența lui Dumnezeu și credem în scenariul biblic al predestinării lumii. Numai în acest caz sensul și scopul sunt date împreună, iar conștiința nu vine în conflict cu ea însăși. Viața omului are sens, dobândește un înțeles pe măsură ce se desfășoară în timp pentru că lumea însăși are, prin raportare la Dumnezeu, un sens și scop prestabilite. Or, se știe, Cioran respinge, vehement de cel mai multe ori, ideea existenței unui alt izvor de sens și scop decât conștiința personală. Mai mult, chiar simpla existență individuală ilustrează lipsa de sens a lumii: *faptul că exist eu dovedește că lumea n-are nici un sens.*

Plecând de la acest context de analiză, Cioran experimentează continuu în propria sa conștiință lipsa de sens a propriei vieți și prin extindere, a vieții omului și lumii, producând, în mod paradoxal, înțelesuri ale non-sensului. Paradoxal, cum spuneam, actul de înțelegere al non-sensului nu produce la rândul său non-sens, cât mai degrabă un set de dileme insolubile ilustrative pentru ceea ce înseamnă drama ființei omenești care trăiește fără un scop. Căci nimeni nu poate să răspundă la întrebarea: de ce s-a născut și de ce moare omul? Cum poate gândi gândirea propria ei autosuspendare?

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 57.

Nașterea și moartea, polii non-sensului absolut fac superflue orice încercări de căutare a unui temei al vieții. Așa se explică de ce textele lui Cioran sunt străbătute de multiple și insurmontabile contradicții logice și existențiale, toate avându-și sorginea în conflictul dintre principalele atitudini ale gândirii, a crede, a voi, a evalua, ce nu-și găsesc unitatea de sens într-o conștiință care a făcut din luciditate mod de a fi. „Existența mea ca ființă vie se află în contradicție cu ideile mele. De vreme ce sunt viu, fac tot ce fac ființele vii, nu mai că nu cred în ce fac. Oamenii cred în ce fac, fiindcă altfel n-ar putea să facă. Eu nu cred în ce fac, și totuși cred un pic: cam asta e poziția mea”<sup>42</sup>.

Demn de subliniat în acest context este faptul că unitatea de sens a conștiinței, fundată pe emoția credinței, este dizolvată pentru că Cioran aplică programul lucidității radicale în înțelegerea vieții proprii. Or, actul de înțelegere nu este doar cognitiv, adică nu constă doar în examinări logice ori experimentale ale enunțurilor ci, concomitent, înțelegerea implică și trăire, evaluare. Prin urmare, înțelegerea are un moment cognitiv, clasificator, dar și evaluativ, valoric. Ele sunt date împreună în condițiile în care momentul evaluativ este premergător celui cognitiv. Cognația nu se realizează pe stări de neutralitate valorică, chiar dacă această neutralitate este declarativă. De aceea Cioran nu face propriu-zis analize fenomenologice, adică sisteme de reducții succesive, cât mai degrabă descrieri ale stărilor sale interioare propunând o hermenetică a trăirii, a fulgurației, a ceea ce simți acum și poate nu vei mai simți niciodată. Cioran dorește să surprindă unicitatea trăirii; este o stare de pândă similară artistului care așteaptă să fie frecventat de ceea ce caută cu înfrigurare, fără să știe ce anume.

Simplu spus, Cioran este interesat de dialogul dintre principalele atitudini ale minții, a crede, a voi, a evalua, în propria sa conștiință. Este un dialog al emoțiilor în calitatea lor de chip interior al obiectelor ca lucruri, altfel spus, semnificații cognitive care sunt în interiorul faptelor de valoare. Cioran vorbește din interiorul emoțiilor existențiale fundamentale: a fi, a exista etc. ce încarcă cu semnificație valorică aspectele cognitive ale minții apte de a fi comunicate interpersonal. Expresivitatea emoției este resimțită continuu la nivelul experienței interne care se află în spatele experienței externe. Cele două experiențe sunt împreună, și ele constituie sensul privat permanent asociat sensului public al expresiilor. Sensul public, în fond intersubiectivitatea se produce și se decodifică la nivelul experienței interne.

Cioran descrie datele experienței interne, ca experiență trăită emoțional ce cuprinde în sine, nediferențiat, trăirea (valoarea) și adevărul. La nivelul actului viu de gândire sensul, adevărul și evaluarea sunt împreună, iar emoția, cum arătam, este chipul intern al adevărului și firul din care se țes conținuturile cognitive. Preocupat de luciditate și de examinarea *posibilității* infinite de

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 58.

autoînșelare a omului, Cioran își îndreaptă „vederea” către *toate* actele și trăirile conștiinței, inclusiv către emoția pe care umanitatea a sacralizat-o: credința. Critica profesorului său de îndoială devine acum și mai îndreptățită, în măsura în care Nae Ionescu a privilegiat emoția credinței și nu a privit înlăuntrul ei. Nae Ionescu s-a echilibrat într-un mod dogmatic și nu și-a aplicat sieși emoția devastatoare a lucidității. Prin urmare, a acceptat ideea unui sens prestabilit fără să se fi confruntat cu el.

Confruntarea cu non-sensul constituie, am putea spune, mesajul dominant al întregii gândiri cioraniene și izvorul modelării estetice a filosofiei. Cioran *trăiește* această confruntare paroxistic, cu o suferință ce depășește puterea de rezistență a omului, conducându-l la disperare și delir, în final, la *gândul* sinuciderii. Din această suferință a confruntării cu sine, cu non-sensul propriei vieți, a țâșnit scriitura sa și, în acest sens *doar*, ea este asimilabilă muzicii sau poeziei. Astfel, sensurile „gândirii vii”, ale „lirismului gândirii” se precizează și mai bine: o unitate între trăire și expresia eliberatoare („expectorația” despre care vorbește Cioran), izvorul comun din care apar pe lume „simulacrele”, deopotrivă, filosofia, poezia și muzica.

În alte cuvinte, lirismul gândirii ține, așadar, de expresivitatea conștiinței eului care leagă, în mod nemijlocit, trăirile și actele interne de manifestări externe, de expresii și simboluri. Filosofia este în acest sens nu doar o formă de cunoaștere intuitivă, știu ce simt, ci și o formă de artă. Filosofia îl exprimă *doar* pe Cioran și este un fel de jurnal al nefericirilor personale datorate de „neajunsul de a se fi născut”.

În rezumat, practicarea filosofării din interiorul gândirii vii, lirismul și expresivitatea trăirii produce o *modelare estetică a filosofiei* prin descrieri intentive ale arhitecturii emoționale a eului individual, singura realitate la care avem acces, este principala contribuție a lui Cioran în peisajul gândirii românești interbelice. Această modelare a gândului filosofic ce constă în unitatea dintre conținutul actelor de filosofare, a actelor aparținând fluxului gândirii vii și descrierea reflexivă a acestora, definește și mai bine conținutul „metodei lirice”. Cioran crede, cum am mai arătat, că unitatea și universalitatea ființei noastre nu se construiește „în sus” în zonele abstracției și a ideilor comunicate cultural și sociologic, ci „în jos”, în arhitectura profundă a formei omenești de viață ce poartă virtual, în sine și cu sine, întreaga desfășurare ulterioară a diversității expresivității culturale. Zicând ca Noica, Unul multiplul omului este recognoscibil în arhitectura emoțională a vieții omenești investită de Cioran, și nu numai, într-un adevărat „sistem osos” al întregii noastre existențe.

Pe scurt, Cioran produce o viziune hermeneutică asupra țesăturii emoționale a vieții plecând de la ceea ce astăzi numim emoții fundamentale (trăiri expresive ce se instalează rapid și durează câteva secunde de fiecare dată), bucurie, supărare, furie, frică, uimire și dezgust – elemente ale trăirii ce produc expresiile comportamentale pe care le putem asimila unui limbaj

universal al ființei omenești. Cioran descrie multiplele contexte de apariție ale acestor trăiri fundamentale pe care le observă în corelație cu diverse tipuri de stări sufletești de mai lungă durată și în conjuncție cu emoțiile culturale, estetice, provocate de practicarea vieții în comun, de actele de credință și cunoaștere, de poezie și muzică.

Descrierea acestor experiențe interne pendulează, nici nu se putea altfel, în jurul dihotomiei atracție vs. respingere (repulsie), polii în jurul cărora sunt aliniată toate celelalte tipuri de emoții omenești prezente în orice act al conștiinței văzută de Cioran ca expresie a vieții. Conștiința noastră este în fondul ei lăuntric, consideră Cioran, o formă de expresie a vieții pe care noi o resimțim și o trăim în mod nemijlocit sub forța unor emoții structurate în jurul celor doi versanți ai trăirii – atracție vs. respingere - pe care i-am putea numi metaforic „versantul luminos”, în jurul căruia se coagulează universul de trăiri specifice integrate bucuriei și binelui și „versantul întunecos”, umbros ori tenebros, în jurul căruia se coagulează universul de trăiri specifice supărării, dezgustului, absurdului și, în final, răului.

În această privință și în paranteză fie spus, similitudinile dintre gândirea lui Cioran și cea a lui Nae Ionescu sunt izbitoare dacă ne raportăm la *Tratatul de metafizică*, prelegerile din 1936-1937, text pe care Cioran nu l-a cunoscut nemijlocit întrucât în acea perioadă era profesor de filosofie la Brașov, iar textul cu pricina a apărut postum. Și Nae Ionescu operează cu dihotomia întuneric-lumină în cap. al XXI-lea din *Ființa umană între întuneric și lumină*<sup>43</sup>, în cuprinderea căruia face câteva distincții esențiale pe care le regăsim, firește pe un al plan de interpretare, la Emil Cioran în scrierile românești. Semnalez doar modurile similare de apariție a unor concepte cheie pentru a sublinia că filosofia lui Cioran nu poate fi înțeleasă până la capăt fără o analiză a contextului ideatic al filosofiei românești interbelice. De unde provin aceste similitudini? Din faptul că ambii gânditori filosofau de pe platforma aceluiași model de conștiință intențională, chiar dată supozițiile lor filosofice, axiomele de construcție sunt, cum am argumentat, diferite.

Sensibilitatea filosofică a lui Cioran se îndreaptă fără îndoială către descrierile reflexive ale „versantul întunecos” al trăirii și din această perspectivă el activează în cultura română tradiția filosofică romantică ilustrată, între alții, de Schopenhauer și Nietzsche ori tradiția gândiri existențiale venită pe filiera lui Kirkegaard, tradiții pentru care actele de filosofare se intersectează cu arta ori religia. Din acest punct de vedere, Cioran aparține unei anumite familii europene de spirite filosofice pentru care actele reflexive ale minții trebuie să se concentreze în jurul deslușirii sensului unei vieții care este destinată morții, cât și a asumării răului care este constitutiv ființei omenești.

---

<sup>43</sup> A se vedea, NAE IONESCU, *Ființa umană între întuneric și lumină*, cap. XXI-lea, în *Opere II*, pp. 414-417.

Mai precis, Cioran urmează această linie filosofică, să-i spunem „romantică”, conform căreia „versantul întunecos” al ființei umane nu trebuie văzut ca o lipsă sau ca o privație de „versant luminos” – întunericul este absența luminii, răul este absența binelui etc. – ci ca o existență efectivă în plan emoțional. Prin urmare, dacă admitem existența, într-un sens deplin ontologic, a unei părți întunecoase a ființei omenești, atunci trebuie să admitem că și privirea filosofică trebuie îndreptată, cu scopuri de autoînțelegere, spre această realitate ce lucrează continuu în noi chiar și atunci când îi refuzăm dreptul la existență. Acum înțelegem mai bine de ce Cioran se desparte de „filosofia serioasă”, adică de acele practici ale gândirii vidate de emoție și rezultate din exercițiile unei inutile indiferențe aseptice.

Pe această bază, Cioran deconstruiește acele practici filosofice care fac din concept, din abstracție și idei material prim de analiză, într-un program de remodelare estetică a filosofiei anunțat explicit în *Despărțirea de filosofie* din *Amurgul gândurilor*, ce argumentează că o practică filosofică ruptă de actele de trăire a vieții și de *nevoia de consolare* a individului obsedat de singurătate și de moarte este fără trebuință și relevanță. Argumentația sa urmează o schemă logică extrem de simplă: țesătura de concepte a unei teorii filosofice se fundează pe o țesătură emoțională a autorului teoriei respective. A înțelege cele mai abstracte construcții înseamnă a face un excurs în biografia autorului pentru a vedea starea lui reală de viață, bolile și sănătatea lui. Există în orice construcție filosofică un omenesc, un prea omenesc pentru a relua expresia lui Nietzsch, care poate și trebuie devoalat printr-o concentrare a privirii filosofice către ceea ce este temeiul ființei omenești: osatura emoțională ca expresie a vieții ce ne-a fost dăruită și lucrează în noi atât timp cât trăim.

Din această perspectivă opera lui Cioran, cel puțin în ceea ce privește scrierile redactate în limba română, se prezintă ca o *unitate metodologică* recognoscibilă, în ciuda faptului că textele sale atacă teme de o diversitate deconcertantă. Cioran aplică, invariabil, am putea spune, aceeași metodă de analiză reflexivă pe care am putea-o numi hermeneutica emoțiilor, cu scopul de a străpunge de la sine-înțelesul existent în orice act de credință, cunoaștere și valorizare a vieții. Pentru Cioran, actul înțelegerii angajează întreaga ființă umană; înțelegerea este un *compositum unitar* format din trei elemente: emoția – chipul intern al actului trăit, cogniția, adică asocierea unei preînțelegeri solidare cu faptul trăirii emoționale și acțiunea ce determină un anumit tip de comportament. Cioran manifestă în aceste scrieri o preferință pentru faptele emoționale ale gândirii pe care le analizează reflexiv folosind metoda descrierii lor în propriile acte de conștiință, cu scopul de a degaja preînțeleșurile asociate continuu acestora. Prin urmare, Cioran interpretează deja interpretatul și prin această manieră de practică filosofică gândirea sa se înscrie în cercul mai larg al filosofiei hermeneutice.

## 5. În loc de concluzii

Cioran este un metafizician. El trăiește și meditează asupra problemelor insolubile, activate ori de câte ori o conștiință laică se raportează la transcendență. Zicând ca Nae Ionescu: celui care a ratat mântuirea îi rămâne la dispoziție metafizica. Cioran este totodată, în sens larg și neconvențional, un fenomenolog și hermeneut în măsura în care descrie acte, trăiri și fapte ale conștiinței și interpretează ceea ce e deja interpretat.

Ce-l particularizează pe Cioran în familia atât de bogată și de diversă a adepților descrierilor gândirii intenționale, hermeneutice? Care este contribuția lui Cioran în orizontul acestui stil de a practica filosofia?

Cum am mai arătat deja, Cioran este un filosof al „versantul întunecos” al ființei umane, al non-sensului ca formă de existență efectivă în plan emoțional. Non-sensul nu este lipsa de sens, ci o realitate emoțională irepresibilă ce constituie din interior chiar osatura vieții omenești. La non-sens ajung doar oamenii care trăiesc plenar melancolia și plicticisul, forme emoționale ale temporalității. „... în cele din urmă plicticisul are drept axă timpul, oroarea de timp, teama de timp, revelația timpului, conștiința timpului. Cei care n-au conștiința timpului nu se plictisesc; viața poate fi suportată numai dacă nu ești conștient de fiecare clipă care trece, altfel ești terminat. Experiența timpului este conștiința timpului exasperat”<sup>44</sup>.

Cioran este – și acest fapt îl singularizează în cultura reflexivă a lumii – un fenomenolog și hermeneut al melancoliei și plicticisului văzute ca dimensiunii emoționale ale temporalității. Aici se află, în fond, și secretul audienței scrierilor lui Cioran pentru că, parafrazându-l pe Wittgenstein<sup>45</sup>, majoritatea oamenilor *trăiesc* pe cont propriu gândurile lui Cioran și se recunosc instantaneu în ele. Deosebirea dintre noi, oamenii obișnuiți și Cioran provine din faptul că el s-a confruntat cu aceste acte interne ale conștiinței timpului, mai exact a lipsei de timp, a vidului și neantului etc., așa cum ilustrează *Convorbirile...*, încă de la vârsta de cinci ani și până la vârsta senectuții. Trăirile s-au amplificat dramatic în perioada marilor insomnii din tinerețe sub presiunea cărora a scris aproape toate cărțile românești, cu prelungiri evidente și în lucrările redactate în limba franceză. „Neantul se afla chiar în mine, nu era nevoie să-l descopăr. Presentimentul lui îl avusesem încă în copilărie, datorită plicticisului, această cheie a tuturor descoperirilor abisale. Pot spune cu precizie când anume, copil fiind, am avut certitudinea subită că percep timpul, că timpul mi-a devenit dintr-o dată străin... am avut această senzație de vid, senzația din acea după-amiază – aveam cinci

<sup>44</sup> EMIL CIORAN, *Convorbiri*, p. 286.

<sup>45</sup> „Această carte va fi poate înțeleasă doar de acela care a gândit el însuși odată gândurile ce sunt exprimate în ea, sau cel puțin gânduri asemănătoare...” cf. LUDWIG WITTGENSTEIN (2001), *Tractatus logico-philosoficus*, București, Editura Humanitas, traducere din germană de Mircea Flonta și Mircea Dumitru, *Cuvânt înainte*, p. 77.



ani – că sunt situat în afara timpului. De atunci am simțit acest lucru în repetate rânduri, el a devenit conținutul unei experiențe aproape zilnice”<sup>46</sup>.

Unde intervine „esteticul” în această raportare a lui Cioran la temporalitate? Simplu spus, în operația de identificare a dispariției timpului, a vidului – în cele două trăiri fundamentale de sens contrar în planul conștiinței – oroare și atracția – cu urâtul. Vorbind despre marchiza Du Deffand, Cioran amintește: „cea mai bună și mai vie descriere a urâtului: *timp care nu mai curge*. Timp lipsit de obiect”, ca apoi să insiste asupra identității dintre plictis și urât, respectiv asupra experienței metafizice care le unește într-un întreg și în care, mărturisește filosoful, „am simțit cum timpul se *desprinde* de existență. Asta și este urâtul. În viață, existența și timpul merg mână în mână, alcătuiesc o unitate organică. Mergi înainte odată cu timpul. Când ești plictisit timpul se desprinde de existență și ne devine *exterior*. Or, ceea ce numim viață și faptă este inserția în timp. Noi *suntem* timp.”<sup>47</sup>

Singularitatea gândirii cioraniene ar putea fi reperată, pe de o parte, tocmai în această unificare a plictisului, melancoliei, trăirii vidului și a experienței rupturii timpului de existență etc. cu urâtul, trăiri metafizice ce propun o filosofie a temporalității fundată pe ideea finalității fără scop a întregului univers. Lumea e ca o operă de artă, e o finalitate fără scop. Filosofia lui Cioran este, folosind cuvintele prin care el caracterizează insolitul personalității prințesei Elisabeta, „apoteoza lui *degeaba*”. Pe de altă parte, această singularitate provine din încercarea de fundare filosofico-metafizică a „esteticii”, respectiv din producerea unei viziunii asupra sensibilității omenești posedată de forțe iraționale ce direcționează gândirea către aventură și creație perpetuă.

Gândirea lui Emil Cioran ar putea fi văzută ca un triumf al esteticului, al gratuității și finalității fără scop, al extragerii unui sens din non-sens. Ea proiectează, în date esențiale, fundamentele unei filosofii ca operă de artă.

---

<sup>46</sup> EMIL CIORAN, *Convorbiri*, pp.132-133.

<sup>47</sup> *Ibidem*, pp. 60-61.



## MIZANTROPIA LUI CIORAN. CÂTEVA REFLECȚII PE MARGINEA CAIETELOR (1957-1972)<sup>1</sup>

DANIEL MAZILU<sup>2</sup>

### *Abstract*

It is not a requirement for any philosopher to have or to express some kind of sympathy, love and compassion for the mankind. The history of philosophy has given, especially since the XIX<sup>th</sup> century, a peculiar species of thinkers, among which Leopardi, Schopenhauer and Nietzsche, that came to promote quite the opposite attitude towards mankind, widely known as misanthropy. E.M. Cioran, one of the most successful XX<sup>th</sup> century writers, is one of them. This article goes deep inside the posthumous diary of Cioran, the *Notebooks (1957-1972)*, published in 1997, in order to try to understand the motivations behind the kind of contempt stated by Cioran in this same work. First of all, Cioran seems to be confronted with the feeling of the meaningless of all things, including himself and the world in which we are living. Then comes the aversion towards the unsettling proliferation of human beings, above any reasonable necessity. Finally, Cioran shows an obvious repulsion regarding the human flesh. Behind those feelings, deeply disturbing for his perception of all things, we might just suppose that, due to his own choice of life, he finally came to acknowledge some kind of existential failure, afterwards shifted to the entire mankind. The most surprising in all his contempt towards human beings, the whole world and himself, is the very fact that, in spite of a lifetime spent under the obsession of death, he never committed suicide. This might reveal a paradoxical thought and personality, quite similar to an entire century, in so many ways. Once he declared that life is meaningless, that people are only tragic flies and that the flesh is grisly, he still comes one day to one simple conclusion, that seems to deny all his furious previous contempt: *"After all, life is an extraordinary thing!"*

**Keywords:** aversion, Cioran, confession, despair, ethics, mankind, melancholy, misanthropy.

La vârsta de 46 de ani, Cioran începe să-și aștearnă pe hârtie reflecțiile personale, stările sufletești, notele de lectură și impresiile din viața de zi cu zi. Timp de 15 ani, Cioran va scrie astfel ceea ce putem considera drept un jurnal intim al vieții sale din perioada 1957-1972. Alături de opera publicată, aceste *Caiete* postume reprezintă o sursă inestimabilă pentru cunoașterea lui Cioran și a viziunii sale asupra epocii în care a trăit și a vieții în general. Aspectul cel mai

---

<sup>1</sup> Acest articol a fost prezentat cu ocazia Simpozionului Național „*Emil Cioran – sensuri metafizice, etice și estetice ale operei*”, în data de 20 mai 2011, la Facultatea de Filosofie a Universității București.

<sup>2</sup> Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir”, daniel.mazilu@hotmail.com

frapant al *Caietelor* este însă fără îndoială deconcertanta sinceritate cu care Cioran își deapănă gândurile, își mărturisește obsesiile și își descrie spaimile, angoasele, dar și „momentele extatice“ ale unei vieți altfel monotone – așa cum o recunoaște chiar el. S-a pus adeseori la îndoială calitatea de filosof a lui Cioran, dat fiind că prin modul său de viață și prin gândirea sa, autorul *Silogismelor amărăciunii* nu corespunde șabloanelor clasice ale filosofiei. Am putea obiecta că nici Kierkegaard, nici Schopenhauer, nici Nietzsche nu corespund acestor șabloane, lucru care nu-i exclude din istoria filosofiei. E drept că, spre deosebire de Kierkegaard sau Nietzsche, Cioran nu ne-a propus niciun mod pozitiv de viață, nicio dezlegare a enigmei existenței, niciun element afirmativ de împăcare cu soarta pe care l-am putea numi înțelepciune, cu atât mai puțin un sistem coerent de înțelegere și interpretare a lumii, așa cum se întâmplă îndeobște în cazul filosofilor consacrați.

Cioran a fost și rămâne un om al refuzului, al negației și al unei anumite forme a renunțării. Dar, în pofida poate a absenței unor calități proprii filosofilor, așa cum îi cunoaștem prin prisma istoriei filosofiei, Cioran a avut în mod cert o calitate incontestabilă, definitorie, credem noi, pentru filosofie, și anume *sinceritatea*<sup>3</sup>, dacă nu în relația cu ceilalți – în care ipocrizia pare a fi obligatorie pentru toți –, cel puțin față de sine. *Caietele* ne oferă oglinda prin

---

<sup>3</sup> Ne situăm aici, desigur, la polul diametral opus opiniei lui Mircea Eliade, de la începutul *Solilocviilor*, care afirmă că „o filosofie eficace implică nesinceritate” (MIRCEA ELIADE (1991), *Solilocvii*, Editura Humanitas, București, p. 11). Eliade face apel la un sofism pentru a ne convinge de validitatea afirmației sale: „Căci, evident”, scrie el, „sinceritatea nu are ce căuta într-un travaliu filosofic, care nu-mi cere să fiu eu însumi, ci să fiu în adevăr, nu să mă descopăr așa cum sunt, ci să descopăr realitatea ultimă. Sinceritatea e adesea alături de adevăr, sau împotriva lui” (*Ibidem*). Sofismul, în cazul de față, este de a da adevărului o semnificație care practic îl descalifică, pentru a stabili un antagonism cu obiectul sincerității. Nu știm de unde i-a venit convingerea că travaliul filosofic „nu-mi cere să fiu eu însumi, ci să fiu în adevăr”, când întreaga istorie a filosofiei occidentale tocmai asta spune: că a fi în adevăr este unul și același lucru cu a fi noi înșine. Altfel, despre ce alt adevăr poate fi vorba? Ar fi suficient să evocăm îndemnul delfic, preluat de Thales și Socrate, „Cunoaște-te pe tine însuși!” (DK. 11 A 3). Este, nici mai mult nici mai puțin, primul pas pe drumul către adevăr. În al doilea rând, Eliade afirmă că travaliul filosofic nu-i cere să se descopere așa cum este, ci „să descopere realitatea ultimă”. Nu știm să existe mai multe realități, în filosofie cel puțin, una primă, alta secundă, alta ultimă. Realitatea este unică și face obiectul unic al filosofiei (Heraclit: „Pentru cei treji, există o lume unică și comună. Însă printre cei care dorm, fiecare se închide în propria sa lume”, DK. 22 B 89, cf. *ibidem*, DK. 22 B 114). Există, cel mult, aspecte multiple ale unei realități unice. Iar pentru cealaltă afirmație, cum că travaliul filosofic nu ne-ar cere să ne descoperim așa cum suntem, aceasta ar conduce, în mod implicit, la o contradicție în termeni. Dacă filosofia nu ne cere să ne descoperim  *așa cum suntem*, nu rămâne ca alternativă decât a concepe filosofia ca un travaliu care ne cere să fim așa cum *nu* suntem, sau orice *altceva* decât ceea ce suntem. Or, nu cunoaștem filosof care să fi avansat vreodată o asemenea idee în ceea ce privește obiectul filosofiei. Dar iată cum, în doar două fraze, tânărul Eliade, care avea în 1932, când scria aceste rânduri, doar 25 de ani, descalifică laolaltă adevărul și filosofia, denaturând înțelesul adevărului și negând, cu același suflu pătimaș, conținutul clasic al filosofiei. Desigur, putem pune pe seama tinereții această bravadă juvenilă și zglobie răsturnare a tradiției filosofiei.

care-i putem citi pe viu sufletul unui om care se vede și ne vede așa cum suntem, care nu se sfiește să-și destăinuiească până și atacurile de panică puerilă, temerile naive și dezamăgirile mai mult sau mai puțin întemeiate. Într-o lume în care suntem înlănțuiți în minciună, asaltați de impostură și sufocați de ipocrizia generală, Cioran, ca orice filosof autentic, reprezintă o gură benefică de oxigen.

Regăsim această sinceritate în toată vigoarea și uneori cruzimea ei, în *Caietele* postume, publicate în 1997 la editura Gallimard, la doi ani după moartea autorului. Am ales pentru această ocazie să ne aplecăm asupra unui aspect mai puțin abordat al filosofiei lui Cioran, acela al mizantropiei<sup>4</sup> sale. Cioran nu a disimulat-o niciodată, cu atât mai puțin cu cât el însuși se considera principalul obiect al acestei mizantropii. Vom încerca în cele ce urmează să detaliem acest aspect al viziunii cioraniene și să vedem în ce măsură îi putem găsi, dincolo de elementele subiective care-l pot explica în cazul lui Cioran, temeiuri raționale unui asemenea sentiment generalizat față de oameni, numit mizantropie<sup>5</sup>.

Cioran mărturisește la 50 de ani împliniți că nu gustă prezența celorlalți. A fost și a rămas un singuratic pentru care compania cuiva îi este cel puțin de prisos. Prima explicație pe care o dă acestei atitudini este cea a raportului pe care îl are cu sine însuși. Este vorba, inițial cel puțin, de o *nemulțumire de sine*, pe care Cioran o împinge adeseori până la delir, așa cum o recunoaște la 1 iulie 1962<sup>6</sup>. Altfel spus, îi detestă pe ceilalți în măsura în care se detestă pe sine. Acestei uri față de sine îi răspunde incapacitatea de a-i iubi pe ceilalți. „Cine se urăște, nu poate iubi pe nimeni”<sup>7</sup>, spune el. Și cum el pare că a împins ura față de sine la limite extreme, mizantropia sa atinge și ea, în concordanță, paroxismul. Ajunși aici, este firesc să ne întrebăm de unde venea această ură a lui Cioran față de sine, iar apoi față de semenii săi?

<sup>4</sup> Este sentimentul de ură și/sau dispreț față de oameni în general, termen format din greaca veche, *misein*, însemnând *a urî*, și *anthropos, anthropoi* – *om, oameni*. Într-o formă mai avansată, mizantropia devine o „tendință morbidă de a evita societatea și a se izola de lume” (DEX, 1998).

<sup>5</sup> Pentru a răspunde obiecției unei colege din cadrul Simpozionului unde a fost prezentată comunicarea de față, ținem să precizăm că nu poate fi vorba doar de ura față de *anumiți* oameni. Termenul de mizantropie se aplică doar atunci când este implicată întreaga omenire, atunci când sunt incluși în obiectul respectivului sentiment toți oamenii laolaltă. Nu poți fi mizantrop față de anumite persoane, nu și față de celelalte. În cazul acesta din urmă, nu ar mai fi vorba de mizantropie, ci de simpatiile și antipatiile pe care orice om le are în raport cu semenii săi: unii ne plac, alții mai puțin sau deloc. Cioran însă, conform propriilor mărturisiri, se declara de-a dreptul mizantrop. Nu am mai putea vorbi de mizantropie dacă ura sa declarată nu ar viza întreaga omenire. Or, tocmai în aceasta constă interesul unui studiu precum cel de față: de a vedea în ce măsură poate fi întemeiată, cu atât mai mult la un filosof, postura – declarată în cazul lui Cioran – de mizantrop.

<sup>6</sup> CIORAN (1997), *Cahiers 1957-1972*, Éditions Gallimard, nrf, 1 iulie 1962, p. 97 (traducerea în română a tuturor textelor din această lucrare ne aparține).

<sup>7</sup> *Ibidem*.

Mai întâi, totul apare ca rezultat al sentimentului unei profunde înstrăinări de lume, „într-o epocă sinistră ca a noastră”<sup>8</sup>. Înstrăinarea se naște, precum știm din analizele kierkegaardiene, dintr-o neconcordanță între ființa intimă a unui om și lumea înconjurătoare, pe care ființa o resimte în mod dramatic sub forma unei divergențe ontologice cu repercusiuni morale. Cioran consideră că nu se simte nicăieri acasă, că nu este de  *aici*, iar condiția sa o percepe ca pe aceea de exilat  *în sine*<sup>9</sup>. Este motivul pentru care afirmă că nicio caracterizare nu-i convine și nu-l măgulește mai mult decât aceea de  *străin*<sup>10</sup>. Dar înstrăinarea lui Cioran nu este nicidecum geografică, ci existențială. Cioran nu se simte străin în Franța pentru că și-a părăsit țara natală. Cioran nu se simte acasă  *nicăieri*. Cum nu se simte acasă în Parisul anilor '60, la fel de bine nu se simțea acasă nici în România interbelică<sup>11</sup>. Acest sentiment de înstrăinare față de lumea în care trăiește este confirmat cu ocazia unei plimbări pe străzile Parisului, în care se simte ca într-o halucinație, nu știe ce sau pe cine caută, pare separat de toți și nu găsește vreun punct de contact cu nimeni<sup>12</sup>. Ruptura pare să se fi produs mai demult, fiindcă nu avem parte și de explicațiile sentimentului acestei înstrăinări<sup>13</sup>. Acestea vor veni totuși mai târziu în  *Caiete*. Fapt este că, alături de starea obișnuită în care această înstrăinare este resimțită, Cioran este cuprins uneori de accese mai grave, cum ar fi cel de la 5 septembrie 1961:

„Dimineată dementă, senzație subită de otrăvire. Am ieșit în stradă; imposibilitate de a privi pe cineva în ochi; la farmacie, nu m-am putut abține să fac o remarcă jignitoare vânzătorului. Dezlănțuire împotriva tuturor, furie disperată și inutilă. A simți cum ai veni în vene și că ai mers mai departe decât orice demon.”<sup>14</sup>

Cioran se dezlănțuie așadar împotriva tuturor și oricui i se ivește în cale, cuprins de o furie disperată. Demonismul de care se simte cuprins se situează în același registru al înstrăinării față de lume, sau mai degrabă o sub-lume, cum o resimte Cioran. Interesant este totuși transferul elementului diabolic din sfera lumii în plan personal, ceea ce vădește, chiar și în plin acces de „dementă”, un minim bun simț care-l împiedică pe Cioran să condamne „lumea”, luând asupra sa responsabilitatea pentru viziunea pe care o are. Altfel spus, în loc să vadă demoni pretutindeni, în figura unui farmacist, de exemplu, sau a oricărui trecător, preferă să considere că de fapt el este cel căruia i s-ar potrivi statutul

<sup>8</sup> *Ibidem*, 8 noiembrie 1966, p. 444.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 20 februarie 1958, p. 19.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 27 mai 1961, p. 74.

<sup>11</sup> Cf. EMIL CIORAN (1990), *Pe culmile disperării*, București, Editura Humanitas, pp. 77-79; trăsătură, de altfel, împărtășită, în opinia lui Eliade, de o întreagă generație interbelică (MIRCEA ELIADE (1991), *Oceanografie*, București, Editura Humanitas 1991, pp. 137-142).

<sup>12</sup> CIORAN, *Cahiers 1957-1972, ed.cit.*, 22 august 1958, pp. 28-29.

<sup>13</sup> Știm doar că „obsesia fiecărei clipe” era pentru Cioran „paradisul pierdut” (*Ibidem*, 20 februarie 1958, p. 18), a unei lumi, altfel spus, în care s-ar fi simțit la el acasă.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 5 septembrie 1961, p. 76. Cf. *ibidem*, 17 ianuarie 1958, p. 16.

negativ de deșeu al infernului, context în care și așterne remarca următoare: „Dintr-un scuipat al diavolului, iată din ce sunt făcut”<sup>15</sup>.

În această primă fază, nu putem vorbi de vreo ură, în adevăratul sens al cuvântului, cel mult de o auto-subestimare sau de un dispreț față de sine însuși, probabil izvorât din conștiința unui eșec existențial. Precum știm, Cioran nu s-a simțit niciodată împlinit și se considera de bunăvoie drept un ratat – mai cu seamă datorită statutului său de marginal în plan social, statut pe care și l-a și ales, trăindu-l chiar cu o oarecare voluptate, ca mulți artiști și oameni de geniu, de altfel. Ce ar fi mai greu de înțeles, este vehemența pornirilor sale, chiar având ca sursă o decizie pe care Cioran a luat-o de bunăvoie, de privitor de pe margine al unui spectacol pe care-l comentează în fel și chip, dar la care nu participă. Dar de la nemulțumirea față de sine ca om, de la sentimentul eșecului pe care orice individ îl trăiește la un moment dat în decursul vieții, până la a se considera pe sine drept un „scuipat al diavolului”, ni se pare a fi cale lungă. Iată de ce fenomenul mizantropiei lui Cioran necesită o analiză mai profundă, pentru a-l desluși în amănunt.

Accesele de depresie ale lui Cioran decurg din îndoielile pe care le are asupra condiției sale de om, într-o lume în care se simte străin. Dar alături de nenumăratele îndoieli pe care le are cu privire la tot și la toate, mai există la Cioran, din când în când, și certitudini. În afară de certitudinea morții, autorul *Cărții amăgirilor* mai are și o alta, aceea a singurătății<sup>16</sup>, și nu crede că a existat vreodată un om mai singur decât el<sup>17</sup>. De altfel, această certitudine conduce în parte la înțelegerea mizantropiei de care suferă. „Aș putea, la rigoare, întreține raporturi adevărate cu Ființa; cu ființele, niciodată.”<sup>18</sup> De aceea, singura manieră de a redobândi puțină încredere în ființă rămâne aceea de a frecventa cât mai puțin ființele<sup>19</sup>, pentru că majoritatea sunt „niște sinistre marionete la contactul cărora nu mai este permisă nicio naivitate.”<sup>20</sup> Acest lucru explică mai întâi sentimentul de înstrăinare pe care-l resimte Cioran, iar mai apoi evoluția acestui sentiment în mizantropie. La originea înstrăinării pare a fi o divergență fundamentală între el și ceilalți în ceea ce privește raportul față de adevăr, un adevăr tragic de care majoritatea oamenilor se țin la distanță, din lașitate sau meschinărie:

„Tot ceea ce face omul – de la căscat la martiriu – n-are ca scop decât fuga de vederea clară a propriei degradări. A face orice, cu orice preț pentru a nu

<sup>15</sup> *Ibidem*, 26 iunie 1957, p. 15.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 29 octombrie 1958, p. 29.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 10 aprilie 1962, p. 86.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 17 ianuarie 1958, p. 18.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 3 noiembrie 1966, p. 443.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 3 noiembrie 1966, p. 444. Este ceea ce explică și faptul că tendința către sarcasm se accentuează pe zi ce trece (*Ibidem*). Sarcasmul va rămâne pentru Cioran antidotul perfect față de inautenticitatea în care oamenii își irosesc viața.

mai vedea lucrurile așa cum sunt ele – lucrurile și pe sine. Astfel toți păcălesc și se păcălesc. Rasă de trișori halucinați”<sup>21</sup>.

După cum putem vedea, distanțarea lui Cioran față de oameni este înainte de toate o îndepărtare de tot ceea ce neagă în om raportul cu lumea. Altfel spus, Cioran nu refuză omul de la bun început, ci minciuna, ipocrizia și impostura sa, înșelătoria în care oamenii au ales să trăiască și pe care le întâlnește la tot pasul. Până aici, nimic mai firesc din partea unui filosof decât refuzul categoric și principial de a fi complice la minciuna colectivă pe care orice societate o impune, într-o anumită măsură, în vederea creării pârgiilor politice prin care oamenii vor putea fi cu ușurință șantajați și manipulați de stăpânii zilei. La fel de bine putem presupune, revenind la perspectiva cioraniană, că o asemenea stare de lucruri nu necesită în mod obligatoriu vreo constrângere de vreun fel, nici politică, nici socială, pentru că, de regulă, masele se închid ele însele în propria lor minciună, care, după cum sociologia ne dezvăluie, pare să le aducă beneficii mai mari decât amarul adevăr despre ei înșiși și despre lumea în care trăim. Nu altceva ne spunea, de altfel, la aceeași rubrică și în termeni mult mai cruzi, Pascal<sup>22</sup>!

În buna tradiție a lucidității pascaliene, Cioran ajunge astfel ca tot ceea ce face omul să-i apară artificial și inutil: „Ce absurditate, această maimuță care merge la birou! A se închide într-o cameră, a se așeza la masa de lucru și a rămâne acolo ore în șir”<sup>23</sup>. În același pasaj, Cioran se gândește la „rasa blestemată” de funcționari care-și petrec zilele ocupându-se de lucruri care nu-i privesc, care nu au nimic în comun cu grijile lor sau cu ființa lor: „Nimeni, în viața modernă, nu face ceea ce ar trebui să facă și mai ales ceea ce i-ar plăcea să facă”<sup>24</sup>. Astfel încât, în ziua în care un editor american, în trecere prin Paris, îi scrie pentru a-l întreba când poate veni la biroul lui, Cioran răbufnește: „Biroul meu! Mai că-mi vine să mi se facă greață pentru o veșnicie!”<sup>25</sup> Funcționarul este modelul omului modern, alienat de ființa sa prin meseria care-l face să fie și să facă ceea ce nu este și nu-l privește, la urma urmei. Pornind de aici, Cioran adulmecă în tot și la toți impostura, nu vede nicăieri decât irealitate și minciună<sup>26</sup>. De aceea, în momentul în care întâlnește un om adevărat, prima reacție este să creadă că este vorba de o halucinație<sup>27</sup>. Nu este de mirare că el însuși devine o halucinație într-o lume în care realitatea înseamnă în primul rând acceptarea regulii prin care oamenii fug de ei înșiși, mint și se mint la foc

<sup>21</sup> *Ibidem*, 3 februarie 1967, p. 469. Cioran se simte rătăcit printre „trișorii halucinați” printre care trăiește: „Nu am nevoie de iluziile lor. Reușesc să trăiesc fără să mă mint” (*Ibidem*).

<sup>22</sup> BLAISE PASCAL, *Cugetări*, Cartea a II-a, 164-171, trad. Maria Ivănescu, Cezar Ivănescu, Editura Aion, Oradea, 2000, pp. 161-162; *ibidem*, Cartea a III-a, 195, pp. 174-175.

<sup>23</sup> CIORAN, *Cahiers 1957-1972*, ed.cit., 13 iunie 1962, p. 91.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 13 iunie 1962, p. 91.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 4 septembrie 1962, p. 106.

<sup>26</sup> *Ibidem*, 25 martie 1962, p. 153.

<sup>27</sup> *Ibidem*.



continuu. Din „rasă de trișori halucinați”, ei devin reperele și calapodul după care se construiește și se percepe realitatea. Cine îndrăznește, dintr-un motiv sau altul, să renunțe la înșelăciunea generalizată, se poate considera pe drept un exclus, pentru că nu mai corespunde criteriilor stabilite de mase pentru acceptarea sa în rândul condiției umane, așa cum a fost ea astfel stabilită.

De unde se naște sau mai curând revine și tema singurătății, asumată de Cioran ca pe o garanție a autenticității, contrastând cu înșelătoria vieții mai tuturor oamenilor cu care se întâmplă să se intersecteze: „În afara extremei singurătăți, în care suntem cu totul reduși la noi înșine, în rest trăim din impostură, suntem impostură”<sup>28</sup>. Aceasta este, pentru Cioran, alternativa care ne mai rămâne, odată admisă impostura generală: singurătatea, un anume fel de singurătate în care rămâne să ne dovedim nouă înșine că suntem capabili să avem măcar cu noi înșine un raport autentic, de sinceritate. Un astfel de exercițiu de sinceritate ne propune și Cioran, cum am spus-o de la bun început, în aceste *Caiete*. Prin contrast cu singurătatea în care se regăsește pe sine, apare din nou lumea, rătăcită într-o sumedenie de lucruri inutile, dacă nu chiar pernicioase, iar Cioran se întreabă la un moment dat de ce ar fi obligat să participe la „mascarada generală”<sup>29</sup>. I se mai întâmplă să și participe uneori, dar revine acasă cu un sentiment amar, cu senzația de a-și fi pierdut timpul și de a-și fi consumat nervii<sup>30</sup>. Și cu toate acestea, nu poate refuza primirea acasă a unei cohorte de oameni, lucru care-i dă impresia unuia care dă audiențe fără obiect: „Ore ireale în compania unor fantome. Și eu, nu sunt cel mai ireal dintre toți?”<sup>31</sup> Cu cât oroarea față de oameni crește, cu atât parcă este condamnat să întâlnească tot mai mulți la el acasă, iar fiecare întâlnire o trăiește ca pe o crucificare<sup>32</sup>. Contactul cu oamenii îl uzează și nu-i înțelege, de exemplu, pe oamenii de afaceri, pe politicieni și comercianți, „care pot vedea atâta lume fără să crape”<sup>33</sup>.

Asaltat de unii și de alții, sătul de cine în oraș și de vizitele pe care cu greu le suportă, Cioran consideră că, pentru a-și proteja singurătatea, i-ar trebui curajul de a fi odios, ar trebui să inspire oamenilor ură pentru a se pune la

<sup>28</sup> *Ibidem*, 8 aprilie 1961, p. 73. Patru ani mai târziu, singurătatea este înlocuită cu moartea: „Regret să o spun, dar în afara morții, totul este impostură” (*Ibidem*, 30 noiembrie 1966, p. 443).

<sup>29</sup> *Ibidem*, 3 decembrie 1962, p. 130. Cu altă ocazie, Cioran vorbește de felul în care merge lumea ca o farsă generală (*Ibidem*, 15 septembrie 1966, p. 399).

<sup>30</sup> Astfel, Cioran revine într-o bună zi furios și dezlănțuit de la un cocktail și afirmă că nu mai poate asista la asemenea mascarade: a vedea oameni reuniți fără necesitate îi este de-a dreptul intolerabil. Decide din acel moment să refuze orice invitație pe viitor, să facă gol în jurul său, să trăiască la Paris ca și cum ar fi absent (*Ibidem*, 1 februarie 1963, p. 146).

<sup>31</sup> *Ibidem*, 19 iulie 1966, p. 383.

<sup>32</sup> *Ibidem*, 23 noiembrie 1966, p. 439. Cf., mai jos: „De fiecare dată când trebuie să întâlnesc pe cineva, îl urăsc” (*Ibidem*).

<sup>33</sup> *Ibidem*, 30 noiembrie 1966, p. 443.

adăpost<sup>34</sup>. Din această obositoare prezență a oamenilor se naște un soi de lehamite, care se transformă, la rândul ei, într-un timp relativ scurt, în mizantropie. Copleșit de prezența istovitoare a oamenilor, disprețuitor față de ipocrizia în care-și duc zilele, Cioran simte cum crește în el senzația aproape viscerală a urii față de semenii. Însă nu pare să ajungă la ură pentru a se pune la adăpost față de ei, ci mai degrabă dintr-un sentiment al deșertăciunii universale, pe urmele Ecleziaștului. Cioran are sentimentul că el însuși nu este nimic și mărturisește a nu fi găsit în nicio carte vreun argument care să reziste evidenței inaniității universale. „Ceea ce-i salvează pe oameni, este că nu știu cât de puțin sunt. Blestem sau privilegiu, am simțit întotdeauna până la ameteală propria mea irealitate, a mea și a tuturor”<sup>35</sup>.

Intrăm aici într-o altă dimensiune a perspectivei cioraniene. Pe de o parte, Cioran vede inanițea în toate, percepe toate acțiunile oamenilor ca pe o febrilitate lipsită de sens și propria sa existență ca ireală. Dar nu omite să observe zgârcenia naturii prin care reușita în plan uman este mai curând excepția, nu regula: „Pentru unul reușit, o sută de ratați. Nu o sută, o mie”<sup>36</sup>. De apreciat totuși că Cioran mai este în măsură să identifice și reușite, nu doar ratări în planul existenței umane. Dar aceste rarități tot nu ajung să-i diminueze câtuși de puțin sentimentul apăsător și durabil al vanității tuturor lucrurilor<sup>37</sup>. Filosofia este în acest fel pusă la grea încercare. Tradiția filosofiei s-a construit tocmai prin căutarea de sens, de valoare și semnificație a lumii, a lucrurilor, a istoriei, a vieții, a existenței oamenilor. Când un om este cuprins de sentimentul deșertăciunii tuturor lucrurilor, cu greu îl mai poți convinge de ceva, pentru că la baza filosofiei se află o credință anume<sup>38</sup>, credința în rațiune, în capacitatea rațiunii de a desluși și înțelege sensul lumii în care trăim și, pornind de la acest sens, oricare ar putea fi el, puterea de a crea valori care la rândul lor pot da un sens existenței umane. În lipsa unei astfel de credințe în rațiune, întreg eșafodajul culturii riscă să se surpe. Sentimentul deșertăciunii apare cu atât mai dramatic și mai apăsător la Cioran cu cât avem de-a face cu un filosof<sup>39</sup>, care se declară, în ultimă instanță, învins în lupta sa cu aparentul haos al lumii în care

<sup>34</sup> *Ibidem*, decembrie 1960, p. 69. Motiv pentru care îl admiră pe William Cuceritorul (William I al Angliei, 1027-1087) pentru că „detesta oamenii, vorbea puțin și nu ierta pe nimeni” (*Ibidem*, 1 februarie 1963, p. 147).

<sup>35</sup> *Ibidem*, 9 aprilie 1962, p. 85.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 5 septembrie 1966, p. 394.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 19 februarie 1958, p. 18. Astfel, mărturisește el, dacă senzația vanității tuturor lucrurilor putea conferi sanctitatea, ar fi ocupat primul loc pe ierarhia sfinților (*Ibidem*, 19 februarie 1958, p. 19).

<sup>38</sup> Fiecare acțiune presupune credința în ceva sau în cineva, spune Cioran. Or, tot el mărturisește că nu crede în nimic: „Toată lumea crede că ceea ce face el este important, în afară de mine; de aceea nu pot face nimic” (*Ibidem*, 24 februarie 1958, p. 22).

<sup>39</sup> Poate în acest sens își și recunoaște un soi de „curaj negativ, îndreptat împotriva < sa >, prin care < și-a > deturnat viața de pe sensul prescris” (*Ibidem*, 26 iunie 1957, p. 14), presupunând că acest sens ar fi fost calea filosofiei, învingătoare, în acest caz, a deznădejzii.

nu a mai reușit să găsească firul dătător de sens sau să perceapă rațiunea din adâncul ființei, lăsându-se pradă disperării la care conduce inevitabil o astfel de înfrângere.

În aceeași ordine de idei, autorul *Breviarului învinșilor* afirmă că a atins stadiul în care nimic nu-l mai poate consola, epuizându-și această capacitate<sup>40</sup>. Îngăduită fie-ne aici o reflecție! Atâta vreme cât Cioran se considera el însuși drept un filosof<sup>41</sup>, abandonarea definitivă a oricărei forme de consolare ar fi trebuit să fie primul pas către reușita morală în plan filosofic. Spre deosebire de religii, în care consolarea este chiar o justificare majoră a instituției și doctrinei, în filosofie consolarea nu este doar profund dăunătoare în termen scurt și mediu, dar este factorul cel mai nociv în edificarea pe termen lung a unui sistem etic de conduită și de viață. O bună parte a istoriei filosofiei poartă mărturie în acest sens: Aristotel, Lucrețiu, Erasmus, Spinoza, Leopardi, Nietzsche, André Comte-Sponville. Religiiile sunt făcute pentru a ne consola de răul de pe Pământ și a ne da speranța unei alte vieți, nădejdea unei alte lumi care, până la proba contrarie, încă nu există, cel puțin *nu aici, nu acum*<sup>42</sup>. Filosofia însă are o cu totul altă abordare, în măsura în care aceasta ne pregătește să-nfruntăm lumea așa cum e, fără a-i nega partea de negativitate omniprezentă în ea, ci de a o recunoaște ca atare. Filosofia nu este pentru o lume viitoare, ci pentru *aici și acum*, pentru fiecare clipă a vieții, din momentul în care suntem capabili să accedem la filosofie. Ea nu ne promite, cu excepția utopiilor<sup>43</sup>, o lume mai bună, ci ne oferă mijloacele omenești de a trăi în cea în care suntem, pe scurta durată care ne este dată. Consolarea este pentru cei ce au abandonat lupta și se mulțumesc cu himerele unei alte lumi. Este motivul pentru care epuizarea, la Cioran, a capacității sale de a se consola apare, fie ca o indirectă mărturisire a unei abordări religioase nereușite<sup>44</sup>, fie ca o iluminare filosofică tardivă<sup>45</sup> în privința inadvertenței consolării în plan moral.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 24 februarie 1958, p. 19.

<sup>41</sup> Nu are loc aici o discuție pe această temă, cu atât mai mult cu cât este bine știut că Cioran refuza să se includă în această categorie. Luăm această eventualitate doar ca pe o ipoteză de lucru, pentru simplul scop al argumentării, indiferent de calitatea reală, consacrată sau nu, repudiată sau nu, chiar de către Cioran, de *filosof*.

<sup>42</sup> Motiv pentru care Cioran afirmă că a căutat salvarea în utopie, negăsind consolare decât în Apocalipsă (*Ibidem*, 22 decembrie 1957, p. 15).

<sup>43</sup> Și, la drept vorbind, nici nu au fost prea multe în istoria filosofiei, lăsând la o parte, de altfel, faptul că toate puneau accentul pe aspectul reformator, necesar din punct de vedere moral și politic și se doreau a fi contra-exemple de cetății corupte, cele în care trăiau autorii lor, din vremea în care au fost scrise: *Republica* lui PLATON, *Cetatea lui Dumnezeu* a lui AUGUSTIN (Antichitate), utopiile Renașterii (THOMAS MORE, *Utopia*, CAMPANELLA, *Cetatea Soarelui*) și *Noua Atlantidă* a lui BACON (secolul al XVIII-lea).

<sup>44</sup> Ceea ce pare a fi confirmat de Cioran: „A striga, către cine? Aceasta a fost singura și unica problemă a întregii mele vieți” (CIORAN, *Cahiers*, ed.cit., 17 ianuarie 1958, p. 18).

<sup>45</sup> Lucru de care ne îndoim, dat fiind afirmația lui Cioran conform căreia „orice nu se poate traduce în termeni de religie nu merită a fi trăit” (24 februarie 1958, p. 20). În măsura în care o bună parte din religie este compusă din speranță și consolare, putem deci concluda, din afirmația

Mergând mai departe în lectura *Caietelor*, descoperim cum Cioran își confirmă, pe zi ce trece, înfrângerea în plan filosofic. Așa se întâmplă atunci când, pe bună dreptate, Cioran recunoaște drept o pedeapsă faptul de a fi căzut, la rându-i, pradă deznădejzii: „Cea mai teribilă pedeapsă este aceea menită să dea impresia unei perfecte absurdități, a inutilității absolute”<sup>46</sup>. Este momentul-cheie, de care am vorbit mai devreme, și-n care este declarat eșecul rațiunii prin verdictul inutilității, sau, în alți termeni, ai unei gratuități „care atinge supliciu”<sup>47</sup>. Ajungem astfel la punctul de cotitură în încercarea de a desluși elementele determinante ale mizantropiei lui Cioran. În decursul anilor acoperiți de filele *Caietelor 1957-1972*, Cioran revine frecvent asupra unei profunde și permanente nemulțumiri față de sine. El însuși recunoaște cum toate recriminările, violențele și amărăciunile sale provin dintr-o astfel de nemulțumire<sup>48</sup>. Această nemulțumire cronică, „oroarea de sine, mila și repulsia”<sup>49</sup>, Cioran le extinde treptat la întreaga omenire, la „oroarea față de lume”<sup>50</sup>. Felul cum se transformă o nemulțumire subiectivă într-un sentiment universal nu este clar detaliat în cazul lui Cioran. Cert este că oroarea de sine nu ar fi deajuns pentru a justifica oroarea generalizată față de lume, către care se îndreaptă autorul *Ispitei de a exista*. Alte experiențe existențiale, de cu totul alt ordin decât pur intelectual sau livresc, conduc la oroarea în chestiune. Este vorba de efectul pe care îl are lipsa de odihnă asupra percepției semenilor noștri. Cumulul de ore de nesomn îi provoacă lui Cioran o senzație sporită de înstrăinare față de oameni. Astfel, într-o zi, după o noapte albă, Cioran iese pe stradă și trecătorii îi fac impresia unor automate. Niciunul nu-i pare în viață, „ci doar mișcat printr-un arc secret, nimic spontan, surâsuri mecanice, gesticulări de fantome, totul pare încremenit.”<sup>51</sup> Nu este prima oară când are această impresie după o noapte albă, „al unei lumi golite de viață”<sup>52</sup>. El însuși fantomă, „nu poate recunoaște în ceilalți semne ale realității”<sup>53</sup>. La trei ani după această relatare, Cioran revine la senzația pe care o resimte când se plimbă pe străzi, aceea a unei îndepărtări de toți, ca și cum și-ar aminti de un coșmar pe care l-ar fi avut într-o altă viață<sup>54</sup>. Doi ani mai târziu, ieșit fiind să se plimbe, se întoarce repede acasă, neputându-i privi pe trecători: „simpla lor existență mi se pare de neconceput”<sup>55</sup>, declară el.

---

lui Cioran, că nu merită a fi trăit decât ceea ce nu există. Este o concluzie cel puțin stranie din partea unui om care pretinde a-și fi spulberat toate iluziile.

<sup>46</sup> *Ibidem*, 24 februarie 1958, p. 21.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibidem*, 24 februarie 1958, p. 20.

<sup>49</sup> *Ibidem*, 26 iunie 1957, p. 13. Cf. *ibidem*, 24 februarie 1958, p. 20.

<sup>50</sup> *Ibidem*, 26 ianuarie 1963, p. 144. Cf. *ibidem*, 24 februarie 1958, p. 20.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 4 iunie 1958, p. 22.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> *Ibidem*, 27 mai 1961, p. 74.

<sup>55</sup> *Ibidem*, 10 martie 1963, p. 150.

Această senzație supra-realistă a unei lumi din care Cioran nu mai distinge prea bine frontiera dintre realitate și irealitate, diferența dintre viață și coșmar, este completată de o viziune beckettiană a condiției umane, în măsura în care până și Parisul este perceput ca o aglomerație de insecte comprimate într-o cutie<sup>56</sup>, iar el însuși se vede drept o insectă celebră<sup>57</sup>, celebră poate, dar nu mai puțin insectă. În tren și în metro, Cioran dă peste o formidabilă mulțime înghesuită, întrebându-se de unde a ieșit și cine a adus-o pe lume?<sup>58</sup>

„Toată această carne fără necesitate, toată această etalare a neantului mă umple de dezgust. Multiplicarea înspăimântătoare a omului mi se pare indiciul cel mai precis că este amenințat, că se apropie de o cotitură fatală.”<sup>59</sup>

În această tragi-comedie shakespeariană, în care pare că joacă Cioran și unde oroarea de sine se amestecă cu dezgustul declarat față de omenire, cade și verdictul fără drept de apel al autorului *Silogismelor amărăciunii*. Vorbind despre oameni, Cioran declară: „Muște tragice, toți și toate”<sup>60</sup>. Putem observa aici caracterul radical al verdictului, care lasă deoparte orice eventuală calitate a oamenilor, pentru a-i descalifica pe toți laolaltă, datorită faptului că multiplicarea lor este interpretată drept un semn al degradării condiției umane și nici pe departe o dovadă a capacității lor de a supraviețui și a se extinde ca specie pe întreg globul, datorită progreselor industriale, medicale, tehnologice etc. Ceea ce evidențiază Cioran aici este caracterul derizoriu al înmulțirii omenirii în raport cu valoarea individuală care tinde astfel să se piardă, diluată de numărul de indivizi. Priviți în această perspectivă, nu este, desigur, de mirare, că oamenii pot apărea pentru orice spectator drept niște „muște tragice”, dacă luăm în considerare destinul omenesc<sup>61</sup>.

Cioran duce însă și mai departe dezgustul său față de omenire, ajungând până și la chipul omenesc. Citindu-l pe Quincey și găsim acolo un pasaj asupra terorii provocate de chipul omenesc, Cioran se grăbește să mărturisească faptul că a resimțit-o și el toată viața. „Această turbă care proliferază și acești mici monștri zburdalnici, cine ne va descotorosi de ei? Apăruți cu toții din murdăria generației, își expun pe fețele lor originea”<sup>62</sup>. Admițând chiar hidoșenia feței omenesci – lucru care aparține mai curând sferei esteticii decât a eticii sau metafizicii –, nu prea este clar în pasajul acesta care este conținutul pronumelui

<sup>56</sup> *Ibidem*, 8 iunie 1958, p. 23. O referință indirectă, probabil, la *Metamorfoza* lui KAFKA. Cf. 30 noiembrie 1966: „Ce faceți la Paris? – Ne disprețuim unii pe alții” (*Ibidem*, p. 442).

<sup>57</sup> *Ibidem*, 8 iunie 1958, p. 23.

<sup>58</sup> *Ibidem*, 7 octombrie 1962, pp. 117-118.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>60</sup> *Ibidem*, 15 septembrie 1966, p. 399.

<sup>61</sup> Cf. HERACLIT: „Odată născuți, vor să trăiască./ Și să ajungă la odihna morții./ Și lasă în urma lor copii/ Pentru a cunoaște și ei aceeași soartă” (DK. 22 B 20, t.a.).

<sup>62</sup> *Ibidem*, 27 mai 1961, p. 73.

plural. Cioran se întreabă: „cine ne va descotorosi de ei?”. Am fi îndrituiți să ne întrebăm cine sunt acești „noi” care urmează a fi descotorosiți de monștrii zburdalnici. Cumva cititorii lui Cioran? Dar nu fac și ei parte, oare, din colcăiala muștelor tragice? Nu avem vreun răspuns plauzibil la asemenea întrebări, pe care le facem doar în intenția de a arăta dificultatea în care Cioran se plasează prin enunțul unui verdict într-atât de radical în privința omenirii în ansamblul ei. Nu-l putem suspecta însă de faptul că el însuși s-ar exclude din categoria turbei proliferante. Cioran este de părere că trăim într-un univers „în care viața pătează”<sup>63</sup>. Un an mai târziu, după această declarație, găsim și un pasaj în care Cioran explică și de ce a decis foarte devreme că nu era cazul să procreeze, și anume: pentru a nu impune și altora calvarul existenței<sup>64</sup>. Nu este vorba doar de dificultatea de a exista, supliciuul de a viețui sau de senzația ororii biologice. Este chiar mai mult decât atât: „o oroare a cărnii”, cum spune el, „care nu-l lasă să doarmă”<sup>65</sup>. Această oroare a cărnii îl conduce pe Cioran să considere evoluția animală drept o degradare a vegetalului și să afirme că „viața nu ar fi trebuit să facă efortul de a depăși vegetalul. Tot ceea ce a venit după este de-a dreptul hidos, înspăimântător”<sup>66</sup>.

Pentru a rezuma rezultatele obținute până acum din studierea textelor în care autorul *Tratatului de descompunere* expune elementele determinante ale mizantropiei sale, avem de-a face cu: sentimentul deșertăciunii lumii, inutilitatea iremediabilă a oricărui act omenesc, etalarea neantului din partea unei turbe care proliferază, hidoșenia chipurilor omenesti și oroarea cărnii. Până aici, fiecare cititor poate judeca dacă am avea suficiente elemente care să conducă la mizantropie. Tot ceea ce știm este că sunt cel puțin câțiva din principalii factori pe care i-am găsit în *Caiete*, care ar putea susține, din punct de vedere rațional, sentimentul mizantropiei din perspectiva gândirii lui Cioran: o viziune sumbră asupra lumii, la limita absurdului existențial, un dezgust cronic față de semenii și o senzație viscerală de disconfort față de procesul biologic prin care oamenii se nasc și trăiesc.

La acești factori, deja suficienți într-o anumită măsură pentru determinarea mizantropiei, se adaugă senzația putrefacției și anticiparea morții încă din timpul vieții. Iată o definiție din 1962:

„Definiție a viului: ceea ce încă nu pute. Sunt consternat de spectacolul tuturor acestor cadavre care mă înconjoară, fără a-l excepta pe al meu. Tot ceea ce se mișcă, de la insectă la om, mă cutremură și-mi provoacă dezgust”<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> *Ibidem*, 9 aprilie 1962, p. 85.

<sup>64</sup> *Ibidem*, 26 octombrie 1962, p. 125.

<sup>65</sup> *Ibidem*, 14 decembrie 1962, p. 132.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> *Ibidem*, 14 decembrie 1962, p. 132.

Înțelegem și mai bine o asemenea consternare și un asemenea dezgust dacă evocăm senzația teribilă pe care Cioran o avea, cu cinci ani în urmă, cu ocazia unui curs dat de profesorul Henri Charles Puech la Collège de France, având atunci impresia că vede întreaga audiență, pe toți cei prezenți, precum niște morți<sup>68</sup>. El însuși mărturisește în nenumărate rânduri obsesia inconștientă a morbidului<sup>69</sup>. Se gândește, astfel, într-o bună zi, la starea de putrefacție în care se află prietenii lui morți, tatăl său, închipuindu-și subit vremea propriei sale putrefacții<sup>70</sup>. La fel, după un somn de după-amiază, trezindu-se, resimte o clipă „ceea ce ar resimți un mort, ca o iluminare fulgerătoare a unui cadavru”<sup>71</sup>. Într-altă zi, găsește pe masă o bucată de cașcaval uitată acolo demult. Un furnicar de insecte îl năpădiseră. Cioran își închipuie cum la fel ar trebui să se întâmple și cu un creier, mâncat de insecte<sup>72</sup>. Această fragilitate a viului contribuie și ea la disprețul de care beneficiază omenirea, pentru Cioran, ca parte a continuului proces de putrefacție al evoluției biologice naturale.

Ajungem în fine la propriile mărturisiri directe ale lui Cioran în privința mizantropiei sale. În ianuarie 1967, în plină iarnă, este cuprins de milă pentru mușcatele de pe pervaz, amenințate de frigul intens. Le bagă în apartament cu o grijă de care mărturisește că nu ar fi capabil cu vreun semen, și remarcă: „Putem iubi o floare, un om nu”<sup>73</sup>. Avem aici o declarație fără echivoc despre incapacitatea lui Cioran de iubi vreun om<sup>74</sup>. De altfel, ținând cont de ceea ce am consemnat în paginile anterioare ale acestui studiu, nici nu ne-am putea închipui, acceptând generalizarea făcută de Cioran, că am putea vreodată iubi niște „muște”, cu atât mai puțin niște „muște tragice”. Așadar, având în vedere viziunea lui Cioran asupra oamenilor, dezgustul ar fi mai justificat decât oricare alt sentiment sau pornire sufletească.

La aceeași rubrică a mărturisirilor malițioase găsim și recunoașterea faptului că autorul *Amurgului gândurilor* nu se simțea bine decât „atunci când < constata > că toți ceilalți în jur < erau > nefericiți”<sup>75</sup>. Adeseori se declară sfârtecat între ciudă<sup>76</sup> și spaimă<sup>77</sup> și se fortifică prin disprețul de care poate beneficia din partea oamenilor, necerându-le în schimb decât un lucru: ca el să

<sup>68</sup> *Ibidem*, 22 decembrie 1957, p. 16.

<sup>69</sup> *Ibidem*, 17 ianuarie 1958, p. 17.

<sup>70</sup> *Ibidem*, 20 februarie 1958, p. 19.

<sup>71</sup> *Ibidem*, 18 noiembrie 1959, p. 37.

<sup>72</sup> Însă, contrar așteptărilor, gândul la propriul său cadavru și la metamorfozele căruia îi va cădea victimă după moarte, are ceva liniștitor pentru Cioran: un asemenea gând îl „călește împotriva tristeților și angoaselor” (*Ibidem*, 7 iunie 1958, p. 23).

<sup>73</sup> *Ibidem*, 7 ianuarie 1967, p. 457.

<sup>74</sup> „Un lucru verificat zi de zi: că poți avea milă față de oameni, dar a-i iubi este imposibil. Acesta este chiar punctul precis în care creștinismul este în eroare” (*Ibidem*, 13 ianuarie 1963, p. 143).

<sup>75</sup> *Ibidem*, 13 ianuarie 1963, p. 142.

<sup>76</sup> Fr.: *hargne*.

<sup>77</sup> *Ibidem*, 26 iunie 1957, p. 15.

nu reprezinte nimic în ochii lor<sup>78</sup>. În același registru putem include și petrecerea vieții, zi de zi, în război. „Împotriva cui? Împotriva tuturor”, spune el, inclusiv a sa<sup>79</sup>. De aici se nasc și viziunile prăbușirii, din care afirmă că trăiește de dimineața până seara<sup>80</sup>, precum și predilecția pentru naufragii<sup>81</sup>, astfel încât aflăm din mărturisirile sale că „singurul lucru care l-ar *aranja*, ar fi sfârșitul lumii”<sup>82</sup>. Ținând cont de vehemența acceselor cioraniene de furie și de încărcătura viscerală a mizantropiei sale, trebuie să admitem că nici nu s-ar putea găsi o concluzie mai „convenabilă”. Sfârșitul lumii s-a și produs pentru Cioran la data de 20 iunie 1995, la Paris. Pentru noi, supraviețuitorii, încă mai avem de așteptat să devenim personaje din viziunea apocaliptică a răzvrătitudinii din Rășinari.

Am parcurs în aceste pagini drumul constituirii mizantropiei lui Cioran, așa cum reiese ea din *Caietele* publicate postum, în 1997. Recunoaștem și noi, la rândul nostru, după atâția alții, dificultatea de a aborda o operă atât de insolită în spațiul gândirii secolului XX. Nu credem că s-ar putea vreodată, față de o asemenea operă, întreprinde în vreun fel, o analiză sistematică și perfect rațională, întrucât, prin însăși natura ei, aceasta respinge asemenea analize. Este anevoios să te apleci asupra unui demers efectuat la frontiera dintre literatură și filosofie, patimă și luciditate, metafizică și sarcasm. Ne-am încumetat totuși să încercăm imposibilul, cu nădejdea că se vor găsi alții care vor reuși mai bine să pătrundă labirintul dialectic plin de hățișuri al gândirii lui Cioran.

Nu putem conchide, însă, fără a oferi și antidotul, pe care Cioran îl deținea totuși, împotriva mizantropiei<sup>83</sup>. Este vorba, nici mai mult nici mai puțin, decât de sentimentul iubirii: „Toate imposibilitățile”, spunea Cioran, „se reduc la una singură: aceea de a iubi – pentru a scăpa de propria tristețe”<sup>84</sup>. Dar, pentru a iubi, este necesar să găsești un obiect corespunzător unui asemenea sentiment, altfel spus: să ai *ce* iubi, să existe ceva, un lucru, o ființă, o ocupație, o activitate, orice, *demn* de iubire. Cei care găsesc un asemenea obiect nici nu mai au nevoie de altceva pentru a-și justifica existența. Cât despre mizantropie, aceasta și-ar pierde, fără îndoială, nu doar din intensitate, cât sensul<sup>85</sup>. Cioran nu a găsit însă, pare-se, un asemenea obiect în măsură să-l vindece de mizantropia cronică de care era cuprins. De unde se poate înțelege și prezența permanentă a unei profunde tristeți de-a lungul vieții, precum și-n cuprinsul operei sale. Nu recunoștea chiar el: „Când ceilalți au încetat să mai existe pentru noi, și noi

<sup>78</sup> *Ibidem*, 24 iunie 1958, p. 25.

<sup>79</sup> *Ibidem*, 17 ianuarie 1958, p. 16.

<sup>80</sup> *Ibidem*, 24 februarie 1958, p. 20.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> Presupunând că am dori să ne vindecăm de un asemenea sentiment, dat fiind că mizantropia nu pare a fi tocmai propice realizării noastre ca oameni sau, cel puțin, chiar și ca „monștri zburdalnici”.

<sup>84</sup> *Ibidem*, 17 ianuarie 1958, p. 18.

<sup>85</sup> În măsura în care dragostea pentru o ființă ar despăgubi pentru corvoada suportării restului ființelor.



încetăm să mai existăm pentru noi”<sup>86</sup>? La un moment dat în viața lui Cioran, putem doar presupune că oamenii au încetat să mai existe pentru el. Din acel moment s-a și produs ruptura iremediabilă care l-a condus pe Cioran la mizantropie.

Și cu toate acestea, Cioran nu s-a sinucis<sup>87</sup>, în pofida dezgustului resimțit și declarat față de viață, față de oameni și față de sine. Multe din accesele de exasperare și de furie, evocate în aceste pagini în sprijinul constatării mizantropiei sale, nu pot fi probabil înțelese decât dacă le interpretăm prin prisma incurabilei sale melancolii<sup>88</sup>. Cum altfel am mai putea în vreun fel pricepe ceva, când același om care afirmă, pe de o parte, că viața este hidoasă și înspăimântătoare<sup>89</sup>, să exclame, pe de altă parte – la un alt moment –, dar cu o nu mai puțin candidă prospețime: „La urma urmei, viața este un lucru extraordinar”<sup>90</sup>?

#### BIBLIOGRAFIE

- CERNICA, VIOREL (2006), *Filosofie românească interbelică. Perspectivă fenomenologică*, Iași, Editura Institutul European.
- CIORAN, EMIL (1997), *Cahiers 1957-1972*, Éditions Gallimard, nrf, Paris.
- CIORAN, EMIL (1990), *Pe culmile disperării*, București, Editura Humanitas.
- DIELS, HERMANN, KRANZ, WALTHER (DK.) (1934), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.
- ELIADE, MIRCEA (1991), *Oceanografie*, București, Editura Humanitas.
- ELIADE, MIRCEA (1991), *Solilocvii*, București, Editura Humanitas.
- PASCAL, *Cugetări* (2000), Oradea, Editura Aion, trad. Maria și Cezar Ivănescu.

<sup>86</sup> CIORAN, „Cahiers 1957-1972”, *ed. cit.*, 9 iunie 1958, p. 24.

<sup>87</sup> Deși mărturisea în nenumărate rânduri că gândul sinuciderii îl domina neconștient (*Ibidem*, 24 februarie 1958, p. 19), cu precizarea că ideea sinuciderii îi apărea cea mai tonică din câte există (*Ibidem*, iulie 1960, p. 61).

<sup>88</sup> Nimeni nu poate nega temperamentul melancolic al lui CIORAN, care trece de la o zi la alta de la cea mai adâncă depresie la cea mai exuberantă exaltare. La aceeași dată din *Caiete*, la o pagină distanță, citim, odată: „Indicibilă exaltare, intolerabilă incandescență, ca și cum soarele s-ar fi cocoloșit în venele mele!” (17 ianuarie 1958, p. 18), iar, ceva mai devreme: „Tocmai am murit” („Je viens de mourir”) (17 ianuarie 1958, p. 17). Sau, uneori, chiar în aceeași zi: „Fericire intolerabilă! Mii de planete se dilată în nelimitatul conștiinței. Fericire terifiantă!” (19 februarie 1958, p. 18), iar ceva mai târziu: „Sunt terminat, mă aflu pe marginea rugăciunii” (19 februarie 1958, p. 19). Câteva luni mai târziu: „Universul explodează în creierul meu. Febră intolerabilă. Sunt la un pas de Haos. Elementele se dezlănțuie. Pierd teren” (9 iunie 1958, p. 23). Iar la sfârșitul lunii: „Senzația unei fericiri nemaipomenite. De unde poate ea oare proveni? Cum totul este misterios și fără noimă! Nimic nu e mai enigmatic decât bucuria” (25 iunie 1958, p. 26).

<sup>89</sup> *Ibidem*, 14 decembrie 1962, p. 132.

<sup>90</sup> *Ibidem*, 18 noiembrie 1959, p. 37.



## DESTIN ISTORIC ȘI PROFETISM ROMÂNESC ÎN VIZIUNEA LUI EMIL CIORAN. METAMORFOZELE UNEI CRITICI SEVERE

CONSTANTIN STOENESCU<sup>1</sup>

*Moto:* Zi și noapte, românii discută despre  
România. (Emil Cioran)<sup>2</sup>

### *Abstract*

I argue in this paper that Emil Cioran proposed a severe criticism of the Romanian people starting from the idea of historical destiny. In the end, this criticism has been turned into a prophecy. I formulate the hypothesis that Cioran expressed three successive attitudes towards the idea of destiny: rebellion, resignation, alienation.

**Keywords:** Emil Cioran, Romanian people, severe criticism, historical destiny, historical prophecy.

### **Trei întâmpinări ale destinului: revoltă, resemnare, înstrăinare**

Unele dintre ideile și atitudinile exprimate de Emil Cioran în textele scrise în așa-numita „perioadă românească”, înainte de plecarea în Franța și adoptarea limbii franceze ca limbă a scrierilor sale, au stârnit pe bună dreptate numeroase controverse. Am însă impresia că în unele cazuri comentatorii s-au lăsat seduși mai mult de oportunitatea controverselor decât de textul cioranian, astfel încât anumite șabloane interpretative prevalează asupra conținutului propriu-zis al textului sau duc la o selecție care este de la bun început menită să confirme schema interpretativă. În acest studiu pornesc de la ipoteza că Emil Cioran propune o critică severă asupra unor tradiții și instituții din societatea românească și că pot fi identificate câteva asemenea teme critice care reapar și în opera mai târzie. Între acestea, tema reformării sau a modernizării societății românești, dar și aceea a evaluării șanselor de schimbare pornind de la o înțelegere a istoriei bazată pe ideea de destin al unui popor. În unele dintre judecățile sale de tinerețe Cioran dovedește deopotrivă naivitate și patimă, face

---

<sup>1</sup> Universitatea din București, noua\_alianta@yahoo.com

<sup>2</sup> EMIL CIORAN (1995), *Schimbarea la față a României*, Editura Humanitas, București, p. 57.

exagerări, nedreptăți și erori. De altfel, ulterior își va mărturisi regretul pentru aceste „păcate ale tinereții”, așa cum au fost, între altele, simpatiile sale politice.

Studiul de față este centrat prioritar pe tema schimbării și a destinului istoric și o face întorcându-se, poate excesiv, la textul lui Cioran. Oricum, numărul mare de citate *in extenso* este generat și de o motivație estetică, aceea că pe această temă Cioran a reușit să scrie unele dintre cele mai izbutite și mai valoroase pagini din punct de vedere literar. De aceea, în locul comentariului rezumativ sau al parafrazărilor am preferat de fiecare dată să recurg la text.

Cred că *Schimbarea la față a României* poate fi considerată o *critică severă* la adresa României și a poporului român. Tânărul Cioran, nemulțumit de condiția de *cultură mică* a culturii românești și revoltat de neparticiparea la istorie în stil mare, găsește o explicație pentru acest eșec în câteva vicii fundamentale ale poporului român, între care păcatul originar al *golului istoric inițial*. Din aceste defecte psihologice structurale a rezultat *înțelegerea istoriei ca destin* și inventarea unui profetism orientat spre trecut, când de fapt salvarea poate veni doar dintr-o asumare a unei noi *misiuni istorice*, înainte de toate, din înfăptuirea curajoasă a unui *salt pe treapta istoriei*.

Cred că această critică severă propusă de tânărul Cioran a suferit în timp câteva transformări. În acest studiu încerc să surprind felul în care Cioran a revizuit nu atât ideea de destin istoric, cât atitudinea sa față de un posibil fel de a fi în istorie ca popor. Dacă în *Schimbarea la față a României* tânărul Cioran căuta o nouă formulă a profetismului românesc și se revolta cu pasiune pentru a găsi o cale de depășire a condiției istorice printr-un salt istoric chiar împotriva destinului, în *Îndreptar pătimăș* pare să se tempereze și să accepte resemnarea, învins de forța *destinului valah*, iar în *Ispita de a exista*, de acum scriitor al limbii franceze, pare să se înstrăineze în raport cu ceea ce îi este românesc, ia o distanță teoretică față de problemă și se întrebă în stil ironic esențialist cu privire la *ce înseamnă să fii român*. Să fie această detașare doar un joc hermeneutic, sau Cioran a devenit între timp atât de străin față de poporul său încât scrie despre acesta ca despre altul? Dacă această a doua parte a întrebării ar duce către un răspuns afirmativ, atunci am găsi aici și recunoașterea eșecului profetismului asumat inițial. Destinul s-a dovedit iarăși mai puternic decât voința individuală și mai viclean decât mintea omenească, iar personajul Emil Cioran, cu peregrinările lui cu tot, inclusiv cele livrești, nu va fi făcut nimic altceva decât să împlinească ursita sortii, chiar dacă nu se va mai fi recunoscut pe sine printre valahi. Desigur, o cercetare completă trebuie să ia în considerare nu doar această legătură dintre câteva cărți, ci și aspecte biografice și istorice, inclusiv corespondența sau alte pronunțări ocazionale. Cred însă că toate aceste date nu ar modifica decisiv dezvoltarea ipotezei de lucru a acestui studiu. Rămâne promisiunea unui proiect de mai mari dimensiuni, în care vor fi asamblate toate acestea.

### Păcatul românesc original și alte câteva vicii fundamentale

Asemenea altor colegi de generație, Emil Cioran este preocupat de elaborarea unui proiect de reformare a României. Conștient de riscurile unui demers cu o încărcătură profetică, Cioran încearcă să găsească cel mai bun punct de pornire într-o critică severă a României, dar, în același timp, recunoaște că o asemenea critică nu este imparțială, dezinteresată, ci cuprinde în ea cele mai subiective atitudini, reacții și răbufniri. Altfel spus, Cioran pretinde că nu vrea să propună o utopie și nici nu își asumă o descriere neutră: „Nu pot să fac știință pe propriul meu destin”<sup>3</sup>.

Privită din această perspectivă aparent contradictorie a unei obiectivități pasionale, România este îndată clasificată de Cioran drept o *cultură mică*, ceea ce, dacă luăm în seamă înțelesul pe care el îl dă acestei expresii, nu este o situație prea bună. În *Schimbarea la față a României* Cioran vorbește chiar despre o „tragedie a culturilor mici”. În timp ce o mare cultură este „o soluție a tuturor problemelor”,<sup>4</sup> reprezintă un centru primordial și iradiant, așa cum au fost Egiptul, Grecia, Roma, Germania, Rusia și Japonia, pentru a reda chiar enumerarea preferată de Cioran, culturile mici, așa cum sunt Suedia, Danemarca, Elveția, România, Bulgaria, Ungaria, Serbia, n-au valoare decât în măsura în care își depășesc condiția și complexul de inferioritate.

Asemenea oricărei alte culturi mici, România nu a reușit nimic mai mult decât să se remarce episodic în măsura în care a interferat cu tendințele și ritmul marilor culturi. De fapt, din perspectiva unei critici severe România își dezvăluie condiția tragică de a nu avea o istorie: „... trecutul României este *timp fără istorie*”<sup>5</sup>, „România e geografie, nu e istorie”<sup>6</sup>. România nu a reușit să iasă din starea de suficiență geografică, nu și-a depășit reflexul de supraviețuire teritorială și nu a avut nimic de transmis celorlalte țări și culturi. De fapt, această cuminenție, confortabilă, e drept, atâta timp cât alții nu ne-au luat în seamă, ne-a ținut în marginea istoriei: „O țară are valoare numai când devine o problemă pentru alții, când numele ei înseamnă o atitudine”<sup>7</sup>.

În *Schimbarea la față a României* Cioran face o diagnoză a stării de a fi a poporului român. El susține că, în ordine cauzală, anumite deficiențe profunde, primordiale, asemenea unui *datum* inițial, au decis alegerile noastre și cursul istoriei: „Deficiențele actuale ale poporului român nu sunt produsul *istoriei* sale, ci istoria aceasta este produsul unor deficiențe psihologice structurale”<sup>8</sup>. În capitolul al treilea, intitulat „Golurile psihologice și istorice ale României”, Cioran identifică un viciu fundamental „un gol inițial din care derivă seria de

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 60.

ratări ale trecutului nostru. În începuturile românești n-a existat un suflet *format*, deoarece un popor se descoperă sieși și lumii într-un proces îndelungat, ci numai dispoziții, virtualități care în totalitatea lor pot arăta sensul unei revoluții și al unui destin. În potențialul psihic al poporului român trebuie să existe o inadecvare, o neconformitate în surse, care iau un contur de deficiență substanțială<sup>9</sup>. Acest gol istoric al începuturilor funcționează asemenea unui păcat originar nedefinibil, dar prezent într-o formă ascunsă în fiecare dintre prezențele noastre istorice. De aici rezultă spectacolul eșecurilor succesive, fenomen pe care Cioran ar fi vrut să-l discute, așa cum mărturisește, într-o carte intitulată *Neantul românesc*<sup>10</sup>.

Acest viciu fundamental al începuturilor nu vine din absența unei stări de religiozitate care ne-ar fi asigurat adâncimea sufletească, nu este un defect de natură religioasă. El este anterior contactului cu religia, vine dinaintea începuturilor religiozității, din situarea noastră în spațiu și din căderea noastră în timp. Am fost așezați în spațiu și timp și nu am îndrăznit să înfruntăm marginile pentru a ne situa altfel. A lipsit acea primă discontinuitate sau acel prim salt generat de „tensiunea și fiorul contactului cu religia”<sup>11</sup>. De fapt, ca orientare colectivă, ne-a lipsit în mod structural „*pasiunea distructivă pentru ideal*”<sup>12</sup>. Cioran desparte ortodoxia de această vinovăție: „Defectele de evoluție ale României nu sunt de natură religioasă. Dacă nu ne-am mișcat atâta timp nu este de vină ortodoxia: suntem noi”<sup>13</sup>. În acest sens, în termenii lui Cioran, noi nu am cunoscut contactul tensionat cu religia, ci am fost așezați în spațiul nostru istoric înzestrați deja cu o stare de religiozitate.

România a devenit astfel o potențialitate și „a întârziat sistematic să devină o actualitate istorică”<sup>14</sup>. Această întârziere în starea de potențialitate sau amânare a faptelor istorice decisive este marele defect al României și a marcat hotărâtor istoria românilor. Într-o lume care poartă stigmatul fragmentarului și în care totul este aproximativ, cu singura excepție admisă de Cioran, Mihai Eminescu<sup>15</sup>, singura ieșire o reprezintă saltul istoric.

### Istoria ca destin și necesitatea saltului

Pentru a urca pe treapta istorică, adică pentru a face istorie, România trebuie să-și depășească starea de inferioritate generată de defectele sale

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 59-60.

<sup>10</sup> EMIL CIORAN, LUCA PIȚU, SORIN ANTOHI (2009), *Le Néant roumain/ Neantul românesc*, Iași, Editura Polirom, 2009; trad. Mona Antohi și Sorin Antohi, p. 232.

<sup>11</sup> EMIL CIORAN, *op. cit.*, p. 75.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 74.

fundamentale și să-și asume saltul istoric: „Necesitatea saltului istoric apare cu atât mai imperioasă, cu cât depășirea și înfrângerea acestor insuficiențe originare este condiția lansării noastre în lume”<sup>16</sup>. Dar în ce condiții poate face istorie un popor precum poporul român? Așa cum remarcă Cioran, „Românii n-au aproape nici o înțelegere pentru istorie, căreia-i substituie concepția *destinului*”<sup>17</sup>.

Dacă istoria este înțeleasă ca destin, atunci trebuie să decodificăm înțelesul dat destinului pentru a înțelege atitudinea față de istorie. După Cioran, ideea de destin este la români „o direcție interioară într-o lume de contingente, o fatalitate într-o lume de variabile”<sup>18</sup>, adică scapă logicii și se plasează în forma unor contingente interiorizate ca fatalitate în zona iraționalului. Nimic deosebit, s-ar putea replica, față de înțelesurile date destinului în alte culturi, numai că Cioran găsește o deosebire care face diferența și poate explica neangajările și refuzul istoriei de către români: în timp ce culturile moderne, așa cum ar fi cea germană sau cea franceză, au înlocuit ideea metafizică a destinului cu una psihologică, românii au rămas la ideea de soartă, adică la o idee care corespunde unui înțeles metafizic al destinului. Drept urmare, în timp ce la alte popoare ideea de destin ia cel mult forma unui determinism mecanic în cazul în care depășește sfera psihologică, în cazul românilor fatalismul devine determinism pe baze metafizice, adică încorporează substanțial destinul în realitatea esențială.

În plan epistemologic ideea de destin are meritul de a explica, în același timp, totul și nimic. Forța oarbă a destinului devine principiu explicativ unificator al tuturor conținuturilor de viață, chiar dacă acestea sunt foarte diverse și deseori divergente. Românii recurg la ideea de fatalitate pentru a explica în mod simetric atât eșecurile cât și reușitele, fără a pune la îndoială în vreun fel această capacitate explicativă și justificativă a destinului. Efectul acestei atitudini epistemologice față de lume este scepticismul în înțelegerea rosturilor individului în lume. Românii nu încearcă să schimbe cursul lucrurilor, deoarece ei cred că știu că toate încercările vor fi zadarnice.

Din înțelegerea destinului ca soartă și din atitudinea sceptică se dezvoltă o viziune asupra societății și istoriei, asupra relațiilor dintre indivizi și mersul istoriei. Se ajunge la un exces de înțelegere, la o păsuire a istoriei, la fuga de conflict și de dramă. Nu are rost să îți consumi energiile, soarta se va împlini în cele din urmă, nimeni nu se poate sustrage, pentru că, o știu toți românii, de ceea ce îți este scris nu poți să scapi. Aș spune că în opinia lui Cioran românii au rămas la primul înțeles al destinului în ordinea istoriei culturii, acela de forță nemiloasă implacabilă, așa cum îl regăsim în tragediile lui Eschil, în drama lui Oedip, cel al cărui liber arbitru nu este nimic altceva decât o amăgire. Dar în timp ce vechii greci au *ars* cultural, prin Sofocle și Euripide, acest înțeles al destinului, românii au rămas păstrătorii lui.

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 90-91.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

Românii duc înlăuntrul lor ideea de destin până la ultimele consecințe și o interiorizează la nivelul trăirilor ca umilință. Ca sentiment a-istoric, umilința ne așează întotdeauna sub lucruri și duce la refuzul vieții. Atitudinea sceptică și sentimentul umilinței se potențează reciproc la nivel individual și pe plan social. Cioran sesizează această acțiune dizolvantă a umilinței: „Dacă, individual, ea poate presupune un spirit detașat, în expresie colectivă e descurajantă. Umlința este un viciu. Căci răpește atât omului, cât și lumii, farmecul și valoarea. Una dintre marile cauze ale scepticismului românesc este și influența dizolvantă a umilinței, acest sentiment ce ne-a umbrit pe noi românii de când e lumea.”<sup>19</sup>

De aceea, după Cioran, pentru a înțelege istoria și pentru a se integra în istorie, românii trebuie să înceapă cu abandonarea ideii de destin, înțeles ca „realitate sub care omul geme, incapabil de a se mișca”<sup>20</sup>. Numai în acest fel, printr-o schimbare radicală în forma unui salt istoric, prin dislocarea lumii noastre în care stăm așezați prea cumsecade, vom putea schimba ceva, chiar și cu prețul unei Români în delir, iubită și dorită de Cioran<sup>21</sup>.

Acesta este punctul de la care Cioran se transformă dintr-un critic sever al poporului român într-un profet al misiunii sale istorice: „*Dacă problema misiunii noastre nu va deveni o doctrină de mântuire, suntem pierduți*, adică ne vom pierde în noi înșine, fiindcă lumea nu ne-a avut niciodată”<sup>22</sup>.

### Profetism și schimbare la față

Născut într-o cultură mică, profetismul românesc este pe măsura acestei culturi, bazat pe un instinct al istoriei diminuat, redus la evenimente și orientat spre trecut. De altfel, în general, „profetismul național al culturilor mici nu depășește semnificația unui moment istoric”<sup>23</sup>. Pentru cultura română Eminescu este cel mai bun exemplu în această privință, marele nostru poet căutând un proiect național într-o istorie în care nu găsești nimic solid pentru a deveni fundamentul unei construcții trainice.

Nici una dintre experiențele istorice ale României nu a produs o formă de viață clară, coerentă, generatoare de mari proiecte sociale sau politice. Bunăoară, după Cioran, democrația românească n-ar fi creat nici măcar conștiința de cetățean<sup>24</sup>. Deși România a parcurs toate treptele necesare saltului istoric, ea este dominată de câteva permanențe care o țin pe loc. Între acestea,

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 89-90.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 90-91.

<sup>21</sup> „Suntem un popor prea bun, prea cumsecade și prea așezat. *Nu pot iubi decât o Românie în delir*”, CIORAN, *Schimbarea la față...* p. 91.

<sup>22</sup> EMIL CIORAN, *op. cit.*, p. 69.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 46.



civilizația țărănească și arta populară, prea puțin pentru a face istorie la modul dorit de Cioran: „România n-are nimic în afară de țărani, artă populară, și peisaj de care nu este responsabilă. Dar cu țărani nu putem intra decât prin poarta din dos a istoriei”<sup>25</sup>.

Deși România are semnele exterioare ale unei națiuni, ea nu corespunde conceptului de națiune în înțelesul definit de Cioran deoarece lipsește dimensiunea cuceririi și întăririi puterii, a bătăliei pentru impunerea unei idei istorice. Dialectica relației dintre popor și națiune este cadrul în care un proiect istoric prinde viață, devine consistent și este asumat: „Poporul, considerat în sine, nu este un fenomen spiritual; prin națiune el participă la spirit, care și ea întrupează istoric valori spirituale, fără să fie, în esența sa, spirituală. ... Națiunea este un nivel superior al poporului: numai la rangul ei un neam câștigă elanul agresiv și acea ofensivă fecundă care este marca unei individualități bine definite”<sup>26</sup>.

Deoarece mesianismul nu înseamnă nimic altceva decât „lupta și suferința pentru realizarea unei astfel de idei”<sup>27</sup>, recunoașterea stării de fapt devine punctul de la care Cioran își asumă sarcinile unui profet și stabilește o misiune istorică pentru poporul român. După Cioran, momentul este unul decisiv, poate unul predestinat, și în relație cu propria istorie a poporului român contează mai mult decât întreaga istorie universală, fiind o problemă de a fi sau a nu fi în istorie: „Dacă România nu țintește spre momentul ei solemn, dacă tot ce a trăit această țară într-un trecut de umilințe și un prezent de compromisuri nu se va răzbuna în voința de afirmare și de definire a unui destin, atunci totul este pierdut. În umbră a trăit, în umbră va muri! Dar dacă forțele ei subterane care trebuie să existe și pe care noi nici nu le bănuim vor scoate la iveală o altă Românie, cu alte conținuturi și cu alt contur? Nu vom fi atunci îndreptățiți să așteptăm splendoarea unui destin, ce în trecut nici măcar în transparența iluziilor noastre nu ni s-a revelat?”<sup>28</sup> Iar acest destin nu înseamnă doar integrarea în istorie, ci și trăirea lui cu îndrăzneală, chiar cu puțină trufie, asemenea unui Prometeu înțeles ca erou civilizator care are curajul să înfrunte zeii. România s-ar afla la momentul la care își poate înfrunta propriul destin pentru a-și confirma un destin. Numai în acest fel România s-ar constitui într-un moment necesar ar istoriei universale. Dar, scrie Cioran, „Trebuie să recunosc – ca unuia căruia destinul României i-a albit multe nopți – că noi n-am făcut aproape nimic pentru a nu fi superflui. Ne-am mulțumit cu puțin, mândri de a nu fi nimic. Soarta, care este o adevărată categorie a istoriei și nimbul forței, pare a nu ne surâde deloc. Dar tot ce trăiește în istorie și pentru istorie și nu cunoaște gloria este pierdut”<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 47-48.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 53.

Cum se poate petrece acest salt istoric al asumării unei misiuni istorice? După Cioran această transformare are caracteristicile unei schimbări la față: „Întreaga noastră misiune politică și spirituală trebuie să se reducă la voința încordată a unei schimbări la față, la trăirea exasperantă și dramatică a metamorfozei întregului nostru stil de viață. Dacă înțelepciunea seculară care spune că istoria nu face salturi, ar avea dreptate, atunci ar trebui să ne sinucidem cu toții pe loc. Dar instinctul, pasiunea și elanul nostru profetic, de la toți pot să învețe ceva numai de la înțelepți nu. Existența noastră nu poate primi un sens decât de la un salt, de la un salt definitiv și esențial”<sup>30</sup>. Pe scurt, „România are nevoie de o exaltare până la fanatism. O Românie fanatică este o Românie schimbată la față. Fanatizarea României este transfigurarea României”<sup>31</sup>.

Această schimbare la față ar transforma poporul român în substanța lui, ar însemna trecerea de la o Românie mediocră, domoală și înțelegătoare, la o Românie naționalistă care, refăcută material și moral, renunță la proverbiale ei omenie și o înlocuiește cu ardoarea facerii istoriei<sup>32</sup>, înțeleasă, pentru a folosi o terminologie preferată de Cioran, ca ardere a etapelor, dar și ca răsturnare a destinului prin scoaterea la iveală a ceea ce, tot după Cioran, se afla în ascundere: „O Românie cinstită și ordonată nu înseamnă absolut nimic, dacă dincolo de confortul moral și material nu se elaborează frenetic o expansiune altor forțe ascunse, pe care nu avem dreptul să nu le bănuim. Spre marea mea revoltă, naționalismul nostru a conceput România viitoare ca un fel de Elveție. Ordine, cinste, moralitate și numai atât. Dar dacă România nu-și poate găsi nici un sens de dominație în lume și nici măcar în Balcani, dacă misiunea ei ne satisface în ordinea internă și în și apărarea granițelor, iar ideea ei istorică în cultivarea unui așa-zis spațiu național care a tolerat constantele reacționare ale sub-istoriei noastre – atunci mai bine să ne dizolvăm în agonia prelungită în care ne complacem”<sup>33</sup>.

### **Destin valah și trecere prin lume**

Din acest proiect mesianic Cioran nu a văzut împlinindu-se mai nimic. Destinul l-a dus pe meleaguri străine de unde a urmărit cu resemnare neîmplinirea profețiilor sale privind saltul istoric al României transfigurate. Aflat în străinătate, Cioran continuă să scrie despre România din perspectiva unuia care se află doar provizoriu în afara țării. Însemnările sale din *Îndreptar pătimăș* continuă unele dintre temele din scrierile publicate deja, iar temei destinului național îi adaugă chiar și mai multă ardoare într-o tonalitate

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 53-54.

negativă. Sunt două fragmente în care Cioran revine la tema destinului, unul, fără titlu, consacrat nenorocului ce i-a fost ursit neamului românesc, celălalt intitulat explicit *Destin valah*.

În primul fragment Cioran dă mai multă tărie nihilistă tezei sale cu privire la sterilitatea spațiului cultural românesc și adaugă teza secundă a absenței idealului, ceea ce ar duce în fapt la un anumit fel de a fi prezent în lume în modalitatea simplei treceri prin lume: „Născut din neam fără noroc, la ce-ai osândi ursita mârșavă și-ai îndulci prin lămuriri haina hărăzire? La poalele Carpaților mersul lumii trece pe lângă om și soarele se-neacă în bălegar și în vulgaritate. Nici un ideal nu stropește veselia mortuară a supușilor vremii, în preajma aceea de Răsărit”<sup>34</sup>.

Spațiul românesc este vid, deșertificat de absența unor idealuri. Și la nivel instituțional întâlnim același pustiu, totul fiind deplasat prin forța centrifugă a vidului agresiv într-o marginalitate vulgară în care doar cârciuma și bordelul își mai au rostul. Acestea din urmă înlocuiesc biserica: „te-mbeți și-njuri, ca să nu-nngenunchi și să te rogi”<sup>35</sup>. Cioran vede de la distanță nu doar un deșert natal, ci și o lume urâtă, în care poți doar să îți uiți „amarul de veacuri al țării” sau să cauți o consolare în codru.

Această desfășurare a istoriei este pusă sub semnul aceluiași destin neiertător: „A fost scris ca urmașii sângelui dac și-ai altor ginți nesigure și turburi să nu-și înțelească nici un gând în fericire și stropii noștri să înmănucheze în șirag de nemângâieri moșteniri de seminții înfrânte. Suspini și blestemul au fost strategia noastră, ciobanii ruși din vreo stea a destrămării, rânduți suirilor spre cer și înjosirii în timp. Robia nativă a stins suflarea slavei într-un neam încercat de osânde. Orgoliul făpturii îi e străin. Nici ifosul măcar nu-i cunoscut păstorilor de turme și nu de idealuri”<sup>36</sup>.

Cioran deplânge situarea în istorie a acestui „neam de nevoiași, nețarmurit în nenoroc, creat spre a mări tristețea celor născuți triști...”<sup>37</sup>, faptul că mersul în lume al națiunii române nu se aude, dar nu mai caută repere pentru o schimbare radicală, ci se resemnează: nu se va ajunge la vreun liman cu o soartă gârbovită, cu atât de multele neînfăptuiri valahe<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> EMIL CIORAN (1991), *Îndreptar pățimaș*, Editura Humanitas, București, p. 50.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>38</sup> Cioran își exprimă această disperare față de vidul istoric valah printr-o revoltă literară, aproape de genul pamfletar: „Și inimii parcă i-a pus chingi, micimi de doină, iar darnicului Timp i-a răsucit curele să nu cumva să fugă cu pași repezi spre viitor.

– Ce națiune-i asta? – te-ntreabă mintea înfrigurată. Mersul ei nu s-aude-n lume.

– El se aude-n deznădejdea mea.

Gârbovita soartă, cine să i-o îndrepte? Și cerul se strâmbă parcă scârbit de neînfăptuirile valahe – și din înălțime, cu dispreț, îi azvârle ca un plocon dorit, dezlegare de orice menire.

Încotro să privești, de cine să fii mândru?”, CIORAN, *Îndreptar pățimaș*, p. 52.

Defectelor psihologice ale poporului român li se asociază forța implacabilă a destinului valah. În fragmentul din *Îndreptar pătimăș* în care investighează destinul valah sunt reluate aceleași teme ale unui viitor „ucis” de istoria unui neam fără trecut, de absența decepționantă a idealurilor și de prezența abundentă și aproape incestuoasă a resemnării. Firește, nu există nici un fel de scăpare: „Oriîncotro te-ai duce, blestemul lui te urmărește, îți muncește veghile, te chinui pentru el, căci oricât ai urî acele Ursitoare ce ți-au anulat destinul din veacuri peste veacuri – universul nu te mângâie de spațiul nefericirii în care te-ai născut. Nenorocul valah simțit în vine face cât boala lui Pascal – și până-n gât fiind în el, ești Iov automat. Ce nevoie să ai de lepră când te-a plămădit și treaz și valah? O dramă de două ori n-are deznodământ, acțiunea fiind funebră de la temelie!”<sup>39</sup>

Acest nenoroc istoric de „ocnaș al timpului” de a nu avea istorie anihilează orice gest de bunăvoință și nu îl mai duce pe Cioran la un proiect de schimbare, ci la un protest verbal violent față de o stare de fapt pe care știe și crede că nu o mai poate controla în vreun fel. Fragmentul următor, cu virtuți literare deosebite, asemenea și celorlalte de mai sus pe care le-am redat pentru forța lor de sugestie ideatică amplificată prin folosirea retorică a limbajului, poate fi considerat, în opinia mea, expresia unei suferințe sufletești pe care filosoful pare să o suporte și mai greu de pe pozițiile abandonării proiectului schimbării la față. Este reacția celui care a fost înșelat într-o credință a sa și devine, sub efectul resemnării, la fel de intolerant pe cât de entuziast a fost. Dar iată acest text al supremei virulențe pamfletare: „Tu îți cunoști semenii de Valahie și rânjetul lor mieros de hoț de cai trecuți prin saloane. Înfrângeri de o mie de ani au născut lichelele înfumurate de-o istețime stearpă, iar în țaranul vlăguit de dureri fără suflu, un văz al lumii alcătuit din glod și țuică – și cruci strâmbe de lemn ce veghează morți fără mândrie. În țintirimele de țară desprinzi simboluri pentru țara însăși, căci în nici o parte a lumii atâtea bălării n-au acoperit amintirea celor ce au fost cu o atât de generoasă demonstrație a uitării. Să nu fi lăsat Roma nici o picătură în sângele aceluia neam? Să nu fi moștenit el, cu cele câteva cuvinte ale ei, și urme de orgoliu, de înălțare, de putere? Să nu fim demni măcar de sclavii ei? Trecerea noastră prin lume nu poate trezi îngăduință nici scursurilor romane”<sup>40</sup>.

Cioran descoperă că, în mod paradoxal, această situație în istorie nu duce la încercări de depășire a ei, ci activează „fondul de autoumilitare existent în condiția omului”<sup>41</sup>, ceea ce duce în plan ontologic la o diminuare a ființării. Spre deosebire de ceilalți oameni care sunt sau nu sunt, românii sunt „puțințel”, își reamintește Cioran preferința românească pentru diminutive, încă un simptom al neducerii lucrurilor până la capăt sau al nedesăvârșirii permanente.

<sup>39</sup> EMIL CIORAN, *op.cit.*, p. 65.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 66.

Într-o asemenea civilizație a diminutivelor până și „moartea e de mâna a doua în *piciorul de plai* al infinitesimalului național”<sup>42</sup>.

Găsim aceeași explicație, în măsura în care căutăm o explicație – începuturile poartă asupra lor un păcat original care s-a substanțializat într-o istorie marcată de un destin inevitabil: „Ce piață rea a pecetluit începuturile noastre? Și ce sigiliu a întipărit semnele lipsei de menire ca o rușine inițială? Nici o cunună de mărire n-a-mpodobit vreodată tivdă de valah. Cu capul în pământ își plimbă destinul slugarnic urmașii presupuși ai celei mai falnice ginți. Robi ai dezvățului, ei nu știu că făptura își atinge rostul umilind soarele prin străfulgerări de pasiuni și prin delir de superbă semeție. Sclavia e balta în care se tolănește lașitatea balcanică, nămolul voluptuos al colțului de Europă zăcând în delicii, lipsite de scuza nobleții sau a viciului.

De ce providența ne-ar fi urnit din vasta natură ca să-și râdă de noi, gârbovindu-ne de pomană?

La descălecarea voievozilor a cântat o cucuvaie... ”<sup>43</sup>

Cioran aplică pe cazul Imperiului Roman această schemă explicativă relativ simplistă și primește confirmarea faptului că istoria este făcută numai de popoare care sunt capabile să lupte cu pasiune pentru un ideal, asumându-și toate riscurile. În caz contrar, așa cum crede Cioran că este cazul poporului român, absența orgoliului național duce la absența din istorie și la o existență searbădă. Ecuația succesului în istorie ar fi una elementară: primești în funcție de cu cât participi. Or, popoarele care vor să facă istorie stând pe margine, în comoditatea lipsei de riscuri, rămân într-o permanență istorică a mediocrității adică, pentru a împrumuta termenii utilizați în epoca lui Dimitrie Cantemir, nici nu cresc, nici nu descresc. Aceste popoare ajung la o existență nulă, „câci nu cheltuiesc decât nimicul umilinței lor”<sup>44</sup>.

### **Condiții ontologice de posibilitate și viclenia destinului**

După câțiva ani de ședere în Franța și după debutul său în limba franceză, Cioran revine la temele criticii severe și la problema destinului istoric românesc, numai că de data aceasta o face de pe pozițiile unei distanțări teoretice, aproape asemenea unui străin, regăsindu-și țara sa doar în amintire, fără nici o noimă, asemenea unei materializări a neantului.

În *Ispita de a exista* Cioran reia în modalitatea parafrizei întrebarea din *Scrisorile persane* ale lui Montesquieu, pusă în saloanele pariziene nobilului Rica: „Cum poți să fii persan?” devine „Cum poți să fii român?” Citez întregul fragment: „Paradoxul de a fi persan (român) este un chin pe care trebuie să știi

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 79.

să-l identifici, un cusur de care trebuie să profiți. Mărturisesc că am privit cândva ca pe o rușine apartenența la un popor oarecare, la o colectivitate de învinși, cu origini asupra cărora nici o iluzie nu-mi era permisă. Credeam, și poate nu mă înșelam, că ne iviserăm din drojdia barbarilor, din deșeurile marilor invazii, din acele hoarde care, incapabile să-și continue drumul spre Vest, au eșuat de-a lungul Carpaților și Dunării, ca să se pripășească acolo și să somnoleze, gloată de dezertori la fruntariile Imperiului, scursură boită cu o brumă de latinătate. La așa trecut, așa prezent. Și așa viitor. Ce încercare pentru juna mea semetie! Cum e cu puțință să fii român? era o întrebare la care nu puteam răspunde decât umilindu-mă-n fiecare clipă. Detestându-i pe ai mei, detestându-mi țara, cu țărani ei atemporalii, îmbătați de toropeala lor și parcă plesnind de buimăceală, roșeam pentru această ascendență, îi renegam, refuzam veșnicia lor de mâna a doua, le respingeam certitudinile de larve pietrificate, reveria geologică. Degeaba căutam pe chipurile lor zvâcnirea sau măcar maimuțarea revoltei: maimuța, vai!, agoniza în ei. De fapt, nu țineau ei oare de regnul mineral? Neștiind cum să-i mai îmboldesc, cum să-i însuflețesc, am ajuns să visez la o exterminare. Numai că pietrele nu pot fi masacrate. Spectacolul pe care mi-l ofereau îmi justifica și descumpănea, îmi hrănea și îmi reprima isteria. Și nu încetam să blestem întâmplarea ce făcuse să mă nasc printre ei”<sup>45</sup>.

Iar toată această stare a firii românești este pusă pe seama destinului, ideea respinsă de Cioran, dar adoptată ca filosofie de viață de români. Recursul la destin oferă întotdeauna o scuză pentru orice neîmplinire, fiind modul viclean în care lașul își maschează neimplicarea. De fapt, într-o asemenea viziune asupra istoriei se ascunde o viziune deterministă asupra istoriei, dar și o încercare de mântuire negativă, prin lăsare în voia sorții, demers ce aduce la iveală un temei afectiv profund.

Diferența ontologică dintre felul de a fi în lume al unui popor sau altuia poate fi explicată și prin modul în care este înțeles destinul. Bunăoară, dacă la unele popoare, așa cum ar fi poporul german, destinul este pus, până la un punct, în dependență de voința aceluia popor, la români destinul este conceput drept exterior, atotputernic și suveran, sursă a dezastrelor. De aici lipsa de înclinație pentru efort, precum și necredința în utilitatea actului.

Romania este după Cioran un spațiu al irosirii, al ratării, căruia i se poate aplica exclamația de secol nouăsprezece a rusului Tiutcev, „Vei dispărea în spațiu, o, Rusia mea!”<sup>46</sup> România, după Cioran, într-un exercițiu de profetism negativ, era „mult mai bine rânduită ca să dispară, perfect alcătuită pentru a fi înghițită, înzestrată cu toate calitățile unei victime ideale și anonime. Tradiția suferinței fără capăt și fără motiv, plenitudinea dezastrului – ce ucenicie la școala semințiilor zdrobite! Cel mai vechi istoric român își începe cronică

<sup>45</sup> EMIL CIORAN (1990), *Ispita de a exista*, București, Editura Humanitas, trad. Emanoil Marcu, pp. 45-46.

<sup>46</sup> Vezi CIORAN, *op.cit.*, pp. 47-48.

astfel: *Nu este vremea supt om, ci bietul om supt vremi*<sup>47</sup>. Această formulă ar fi însă valabilă pentru întreg sud-estul european, o continuare a unei tradiții inconștiente, începută cu lamentările corului din tragedia antică.

„Străinul” Cioran discută în *Ispita de a exista* despre foloasele exilului și despre condiția ontologică sub care cade cel ce își asumă o asemenea situație în lume. Exilatul nu este „un personaj care abdică, se retrage și rămâne în umbră, resemnat cu nenorocirile lui, cu condiția de obiect netrebuincios”<sup>48</sup>. Exilatul este cu totul altceva, „un ambițios, un dezamăgit agresiv, un ins acrit dublat de un cuceritor”<sup>49</sup>.

Dar ce presupune exilul? Care sunt noile angajamente în plan ontologic ale celui înstrăinat? Cioran crede că este cu putință chiar o mutație ontologică, o asumare a unei noi identități: „Cine își reneagă limba adoptând-o pe-a altora, acela își schimbă identitatea și chiar decepțiile. El se rupe – trădare eroică – de amintirile sale și până la un punct, de sine însuși”<sup>50</sup>. În această ruptură se află condițiile de posibilitate ale înstrăinării și ale raportării la poporul de origine cu un amestec de neutralitate, indiferență și obiectivitate, altfel spus, de pe poziția unui străin.

Întrebarea „Cum e cu putință să fii român?” este, după Sorin Antohi, „formula sintetică a unui scandal ontologic”<sup>51</sup>, efect al tipului de discurs inaugurat de Nae Ionescu prin care planul istoric este adus în plan ontologic. O asemenea translație nu ar trebui să mire, ea a mai fost efectuată în cultura română, în mod sigur de pașoptiști, dar și de alte culturi în momentele de conștientizare acută a problemei naționale. Noutatea ar fi aceea că la Cioran românismul nu este doar criticat până la devalorizare, ci ia caracteristicile unui stigmat.

Dar Cioran nu va rămâne aici, la această despărțire însoțită de o privire străină asupra poporului român, adică la o înstrăinare a firii sale. La bătrânețe, într-un interviu, parcă pentru a împlini destinul valah pe care îl respinsese teoretic, retractează cele spuse la tinerețe și se declară adept al unei viziuni fataliste asupra lumii, asemenea celei împărtășite de țăranul român: „E curios, poporul român e poporul cel mai *fatalist* din lume. Când eram tânăr asta indigna, manipularea unor concepte metafizice dubioase – ca destin, fatalitate... – ca să explici lumea. Ei bine, cu cât înaintează mai mult în vârstă, mă simt tot mai aproape de originile mele. Acum ar trebui să mă simt european, occidental, dar nici gând să fie așa. După o existență în care am cunoscut destule țări și am citit multe cărți, am ajuns la concluzia că țăranul român avea dreptate. Țăranul acela

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>51</sup> SORIN ANTOHI (1999), „Cioran și stigmatul românesc. Mecanisme identitare și definiții radicale ale etnicității”, în volumul *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, Iași, Editura Polirom, p. 237.

care nu crede în nimic, care crede că omul e pierdut, că nu e nimic de făcut, care se simte strivit de istorie. Ideologia mea de victimă este și concepția mea actuală, filosofia mea despre istorie. Realmente, toată formația mea intelectuală nu mi-a servit la nimic”<sup>52</sup>. Mai mult decât atât, Cioran se declară fascinat de fațeta primitivă a României, de țărani și viața la sat, mărturisind că satul este locul în care s-a simțit cel mai fericit<sup>53</sup>. În fine, chiar și întrebarea referitoare la sensul vieții primește răspunsul dat de țăranul român: „am ajuns la aceeași concluzie la care au ajuns și țăranul român, și străbunii neștiutori de carte: nu există răspuns. Trebuie să te resemnezi și să te pregătești să întâmpini viața pasiv”<sup>54</sup>.

#### BIBLIOGRAFIE

- BONDY, FRANCOIS *et al.*, (1993), *Convorbiri cu Cioran*, București, Editura Humanitas.  
 CIORAN, EMIL, LUCA PITU, SORIN ANTOHI (2009), *Le Néant roumain/ Neantul românesc*, Iași, Editura Polirom, trad. Mona Antohi și Sorin Antohi.  
 CIORAN, EMIL (1990), *Schimbarea la față a României*, București, Editura Humanitas.  
 CIORAN, EMIL (1990), *Ispita de a exista*, București, Editura Humanitas, trad. Emanoil Marcu.  
 CIORAN, EMIL (1991), *Îndreptar pătimăș*, București, Editura Humanitas.  
 ANTOHI, SORIN (1999), „Cioran și stigmatul românesc. Mecanisme identitare și definiții radicale ale etnicității”, în volumul *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, Iași, Editura Polirom.

---

<sup>52</sup> Francois Bondy *et al.* (1993), *Convorbiri cu Cioran*, București, Editura Humanitas, p. 19.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 32.



# DE PE CULMILE DISPERĂRII PE CULMILE BEATITUDINII: TRANSFIGURAREA SUFERINȚEI ÎN CONCEPȚIA LUI EMIL CIORAN<sup>1</sup>

HORIA PĂTRAȘCU<sup>2</sup>

*Abstract*

Based mainly on Cioran's first two books, the article tackles the issue of suffering – a fundament in delineating the main attitudes in front of life – and of its transfiguration in love, mercy and beatitude.

**Keywords:** suffering, transfiguration, beatitude, despair, naivety, the tragic.

## 1. Tentația mortală a suferinței : renunțarea

Deși secțiunea dedicată renunțării din *Pe culmile disperării* se deschide printr-o trimitere explicită la Buddha, Cioran amintește imediat și versiunea creștină a renunțării. Indiferent de formele în care se întrupează – despărțite de continente și de milenii – renunțarea este un tip de experiență, sau mai curând rezultatul unor experiențe lăuntrice care, ele abia, prezintă un mai mare interes decât actul propriu-zis, obiectiv, al renunțării.

Altfel spus, renunțarea este o „expresie”, o obiectivare, o exteriorizare a unor procese lăuntrice. Dar Cioran ne lasă să înțelegem că orice exteriorizare este sortită să dea greș, să cadă pe lângă ceea ce încearcă să manifeste sau să exprime, iar renunțarea – renunțarea ca *act* – nu face excepție de la această regulă. Actul renunțării se supune aceluiași răstălmăciri cărora le dă naștere orice încercare de a exprima o experiență metafizică. Henri Bergson – filosoful sub a cărui influență se află perioada de început a operei lui Emil Cioran – avertizase că, fatalmente, intuiția nu se poate exprima decât prin intermediul intelectului. Renunțarea este, după Cioran, o asemenea intervenție intelectuală în miezul experiențelor metafizice, o încercare „disperată” de a organiza haosul non-intelectual

---

<sup>1</sup> Acest articol a fost publicat în cadrul unei perioade de cercetare finanțate de către Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane prin proiectul „Dezvoltarea capacității de inovare și creșterea impactului cercetării prin programe post-doctorale POSDRU / 89 / 1.5/S/49944”.

<sup>2</sup> Universitatea Al. I. Cuza din Iași, h\_patrascu@yahoo.com

al acestor experiențe. Renunțarea – așa cum este ea prescrisă, recomandată, normată de religii precum creștinismul și budismul – nu e decât nebunie organizată<sup>3</sup>. Deși îi atrage atenția ca rezultat al „unei îndelungi dureri”, renunțarea este respinsă de Cioran din trei perspective diferite.

Un prim motiv pentru care Cioran respinge renunțarea în versiunea ei clasică este că permite contaminarea suferinței cu orgoliul. Deși provine din *suferință*, în timp autenticitatea suferinței diminuează, lăsând locul manifestării orgoliului și disprețului. Făcută cu poză și cu zgomot, renunțarea aceasta este o renunțare „răzbunătoare”, al cărei obiect sunt plăcerile și voluptățile celorlalți oameni prinși de farmecul iluzoriu al lumii. Renunțarea are două surse: conștiința efemerității tuturor lucrurilor și dorința de eliberare de sub spectrul „nașterii, bătrâneții și morții”. Or, tocmai orgoliul și disprețul cu care sunt privite plăcerile comune ale lumii zădărnicesc tendința spre eliberare și lasă procesul renunțării la jumătatea drumului. Budismul și creștinismul rămân pe piscurile orgoliului înălțat de suferință, de unde privesc cu invidie și răzbunare la cei rămași jos. „Budismul și creștinismul sînt o răzbunare și o invidie a suferinzilor”<sup>4</sup>. Pentru a fi completă, încheiată, renunțarea ar trebui să fie însoțită de o suspendare a judecării: cei care nu renunță, aceia prinși de mrejele iluzorii ale lumii se află pe același plan, nu sunt cu nimic mai prejos decât aceia care au renunțat. Un munte, mai ales un munte precum este cel al renunțării, este considerat cucerit doar dacă a și fost coborât: renunțarea este completă abia după ce superioritatea conferită de suferință – originea renunțării – este ea însăși negată, laolaltă cu orice ierarhizare axiologică și ontologică a lumii.

Un al doilea motiv pentru care renunțarea trebuie respinsă este că se dovedește ineficace cîtă vreme promisiunea eliberării conținută în ea rămâne mereu neîmplinită. Pustnicii mor la fel ca și laicii, ceea ce înseamnă că „eliberarea de moarte” este doar un cuvânt gol<sup>5</sup>. Dar nici de viață nu se pot elibera, cîtă vreme aceștia schimbă un tip de iluzii pe un altul<sup>6</sup>.

În sfârșit, cel de-al treilea motiv pentru care renunțarea este nerecomandabilă ține mai curând de rațiuni topografice și climaterice: în zilele

<sup>3</sup> „Gîndul renunțării este afit de amar, încît este de mirare cum omul a ajuns să-l conceapă. Cine n-a simțit în momentele de amărăciune și de tristețe un fior rece prin tot corpul, o senzație de părăsire și de ineluctabil, de moarte cosmică și de neant individual, de vid subiectiv și neliniște inexplicabilă, acela nu cunoaște preliminariile groaznice ale renunțării, rezultate ale unei îndelungi dureri.”, EMIL CIORAN (1990), *Pe culmile disperării*, București, Editura Humanitas, p. 125.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>5</sup> „Din moment ce eu prin renunțare și singurătate nu pot cîștiga efectiv eternitatea, ci mor ca absolut toți ceilalți, de ce să disprețuiesc și de ce să numesc calea mea cea adevărată?”, *Ibidem*, p. 124.

<sup>6</sup> „Nu recomand nimănui renunțarea, fiindcă gîndul instabilității nu se poate depăși decît de puțini, în pustie. În deșert, ca și în societate, instabilitatea lucrurilor ți se oferă cu aceeași aromă dureroasă. Cînd te gîndești că nimic nu s-a ales de mării singurateci și că iluziile lor au fost mai mari decît ale celor naivi sau ignoranți!”, *Ibidem*, p. 125.

noastre și în ținuturile noastre e greu de găsit un deșert în care să ne retragem<sup>7</sup>. Nu-ți rămâne la dispoziție decât pustiul lăuntric care dacă s-ar materializa „ne-ar copleși prin imensitatea lui”. Orice materializare a ceva lăuntric ține mai curând de efortul Danaidelor de a umple un vas fără fund. Omului modern nu îi mai rămâne decât sinuciderea ca modalitate de renunțare. Dar sinuciderea nu este o variantă posibilă, luată serios în calcul de Emil Cioran, cel puțin în perioada „românească” a creației sale.

Renunțarea se dovedește a fi mai curând o tentație mortală a suferinței careia eroul tragic, metafizic, trebuie să-i reziste prin orice mijloace. Rezistența aceasta nu este, cum vom vedea, una pasivă, ci este una activă, una care reușește să transfigureze suferința însăși.

## 2. Trei atitudini în fața vieții sau trei chipuri ale omului: omul naiv, omul tragic și omul teoretic

În primele două cărți Cioran distinge între trei atitudini posibile în fața vieții: *atitudinea naivă*, *atitudinea tragică* și *atitudinea teoretică*. Adept al filosofiei vieții, Cioran se raportează la *viață* ca la punctul cardinal care conferă valoare și semnificație oricărei înfăptuiri omenești. Câteva idei ale antropologiei sale trebuie aduse în discuție înainte de a trece la analiza celor trei atitudini. Mai întâi, trebuie spus că, urmându-l pe Ludwig Klages, Cioran situează *ab initio* o solidaritate organică între om și viață. Este vorba de o epocă în care viața nu cunoscuse procesul de individuație, nu se separase încă de ea însăși în și prin indivizi. Separația intervine totuși, la un moment dat, din cauze mai mult sau mai puțin explicite. În câteva rânduri Cioran tinde să dea o explicație mai curând biologică: omul este un *deficient al vieții*, astfel încât, fatalmente, își compensează lipsurile prin cunoaștere și prin tehnică<sup>8</sup>. Odată produsă această ruptură, omul este exilat sau expulzat pentru totdeauna din interiorul vieții. Acest eveniment tragic are aceeași gravitate biblică cu a Căderii, a alungării din Paradis, a blestemului primordial. Cu toate acestea, există încă relicve ale stării paradisiace, fosile vie ale Edenului. Cioran este influențat aici cel mai probabil de Lucian Blaga, filosoful pe care-l consideră în această epocă de început a creației sale, una din figurile de marcă ale României<sup>9</sup>. Lucian Blaga este

<sup>7</sup> „Dar cum să renunți? Unde să te duci, pentru a nu renunța deodată, deși numai această renunțare are valoare? În mediul și clima noastră, nu mai avem avantajul pustiului exterior, ci numai al unuia interior. Nu avem cadrul pentru renunțare. Neputînd sta liberi sub soare, fără alt gînd decît al eternității, cum o să devenim sfinți sub acoperișuri? Este o dramă specific modernă aceea de a nu putea renunța decît prin sinucidere. Dar dacă deșertul nostru lăuntric s-ar materializa, nu ne-ar copleși imensitatea lui?” *Ibidem*, p. 125.

<sup>8</sup> EMIL CIORAN (1991), *Antropologia filosofică*, Craiova, Pentagon-Dyonisos, p. 40.

<sup>9</sup> EMIL CIORAN (1991), *Singurătate și destin*, București, Editura Humanitas, p. 219.

gânditorul care a scos „paradiziacul” dintr-o utilizare mitologico-poetică și îl transformase într-o categorie gnoseologică. Corespondentul cunoașterii paradiziace îl reprezintă în primele cărți ale lui Cioran (*Pe culmile disperării* și *Cartea amăgirilor*) *atitudinea naivă*. Concret, putem întâlni o asemenea atitudine manifestată de omul entuziast și optimist, a cărui plăcere de a trăi este spontană și firească. Aparținând unei paradigme feminine, această atitudine este complet lipsită de simț tragic. Prezentul este singura dimensiune a omului naiv, iar conținuturile iraționale ale vieții sunt direct perceptibile de către el. Cioran îl așază mai ales sub semnul grației, al undulației, al vitalității.

Cealaltă atitudine, atitudinea *tragică* în fața vieții, aparține acelor oameni care cunosc drama individuării, a separării de viață. Pentru aceștia legătura cu viața este întreruptă, ei fiind sortiți să trăiască *dincolo* de viață. La întrebarea ce anume provoacă separarea de viață, Cioran este cât se poate de tranșant: suferința. Nu contează în ce forme se produce sau ce anume o declanșează, important este un singur lucru: intensitatea acesteia. Cioran abordează separarea de viață atât din punct de vedere „filogenetic”, cât și din punct de vedere „ontogenetic”. Evident, ontogeneza va reface în linii mari filogeneza, dar va avea și propriile sale note specifice. Astfel, dacă din punct de vedere filogenetic, omul a cunoscut un proces de individuare datorită unei slabe înzestrări, unei deficiențe vitale sau unui gol al elanului vieții, din punct de vedere ontogenetic această deficiență primordială și vagă capătă o determinare mult mai puternică sub numele suferinței. Pierderea legăturii cu *elanul vieții* – eveniment survenit *in illo tempore* și care afectează întreaga specie umană – este refăcută de individ ori de câte ori se confruntă cu experiența personală a suferinței. Prin suferință omul devine transcendent vieții, suferința îl proiectează pe individ *dincolo* de viață. Viața este pentru el obiectul unei aspirații imposibile. Fiind transcendent vieții, singura modalitate de refacere a legăturii cu viața este *extazul*. Cioran enumeră trei tipuri de extaz: extazul muzical, extazul erotic și extazul mistic. Toate cele trei tipuri de extaz *sparg barierele individuației*, refac legătura primordială cu fluxul vieții, restabilesc un contact nemijlocit între om și viață. Acest proces de dez-individuare, de anihilare a individualității nu poate fi parcurs decât de către acela care a făcut – printr-o maximă suferință – experiența maximei subiectivități. Experiența extazului este deschisă doar pentru acela care a parcurs toate treptele „agoniei”. La capătul unei suferințe – trăite intens, conștient și *neresemnat* – se produce saltul metafizic care proiectează individul *dincolo* de individualitate: extazul.

Termenul *neresemnat* trebuie subliniat deoarece, ne avertizează Cioran, există doi poli ai (și două efecte ale) suferinței: unul deprimant și unul excitant. Suferința ne îndepărtează de viață, deci efectul ei imediat și natural este unul *deprimant*. Suferința slăbește dorința de a trăi, predispune la lehamite și mai ales la *renunțare*. Paradoxal, tot suferința – dacă știm cum să acționăm asupra ei – poate reprezenta o sursă de potențare a vieții (de augmentare a vieții); suferința poate

fi convertită într-o sursă de vitalitate. De fapt, aici se concentrează întregul eroism al atitudinii tragice: în capacitatea de a rezista, de a te opune efectului deprimant al suferinței, în capacitatea de a transforma – alchimic – materia grea a suferinței în materia subtilă a bucuriei, în capacitatea de a converti disperarea în *beatitudine*. Cel care a atins punctul maxim al disperării (culmile disperării) poate cunoaște trecerea – care este totuna cu o transfigurare – spre culmile beatitudinii, întrucât marile trecători nu se fac decât pe culmi<sup>10</sup>. Singura posibilitate pe care o are omul tragic de a cunoaște beatitudinea este numai prin durere, prin suferință. Metoda prin care se obține trecerea de la polul deprimant al suferinței la polul excitant al suferinței este agonia, mai precis *metoda agoniei*. Corect urmată, metoda agoniei are ca punct final obținerea *extazului vieții*, restabilirea conexiunii cu viața. Pe scurt, metoda agoniei înseamnă a folosi toate mijloacele prin care poți excita suferința, prin care îi poți transforma energia negativă într-o energie pozitivă. Acesta este marele pariu al lui Cioran și aici este miezul a ceea ce el însuși consideră a fi contribuția sa filosofică absolut originală<sup>11</sup>. Cum se poate transforma o mare negație într-o mare afirmație, cum se poate trece de pe culmile disperării pe culmile beatitudinii, cum poți transfigura întunericul în lumină și cum poți preschimba haosul în ordine – acestea toate sunt întrebări la care Cioran crede că a găsit un răspuns prin *metoda agoniei*<sup>12</sup>.

E adevărat că suferința ne îndepărtează / separă de viață, dar ne separă de viața *deja* separată de elanul vieții și astfel *reface* legătura cu cel din urmă. Suferința neagă lumea, dar neagă o lume care la rândul ei neagă viața, și restabilește o legătură cu lumea primordială a vieții. Suferința distruge, dar o face numai pentru a curăța terenul, pentru a restabili nivelul zero, nivelul inițial de la care poate fi reconstruit totul, nimicul pre-creator. În acest sens, suferința are o semnificație demiurgică: cel care suferă devine creator al unei noi lumi.

Cine nu înțelege însă decât pe jumătate rostul suferinței, riscă să rămână la jumătatea drumului său. Mai rău, suferința poate accentua ruptura cu viața, împingând-o până la limita extremă a înstrăinării. Cel care suferă nu mai are atunci nici un acces la viață, nici măcar în ipostaza ei de aparență, de umbră a unei umbre. El rămâne să cunoască doar moartea la rece, moartea unei negre melancolii, moartea unei renunțări epuizate. Pentru a te opune acestor tentații

<sup>10</sup> „Dar ca să ajungi la accesul luminii totale, la extazul absolutei splendori, *pe culmile și limitele beatitudinii* (subl. mea), dematerializat de raze și purificat de seninătăți, trebuie să fi scăpat definitiv de dialectica luminii și a întunericului, să fi ajuns la autonomia absolută a întîiului termen. Dar cine poate avea o iubire atât de mare?”, EMIL CIORAN (1990), *Pe culmile disperării*, București, Editura Humanitas, pp. 202-203.

<sup>11</sup> „Nu pot aduce nimic în această lume, căci n-am decât o metodă: metoda agoniei. Vă plîngeți că oamenii sînt răi, răzbnători, nerecunoscători sau ipocriți? Vă propun eu metoda agoniei prin care veți scăpa temporar de toate aceste defecte. Aplicați-o fiecărei generații și efectele vor fi imediat vizibile. Poate în felul acesta pot deveni și eu folositor umanității!”, *Ibidem*, pp. 21-22.

<sup>12</sup> EMIL CIORAN (1991), *Cartea amăgirilor*, București, Editura Humanitas, p. 128.

ale morții, prezente în orice suferință, e bine să urmezi – crede Cioran – prescripțiile unui „ascetism pe dos”. Chiar dacă practicile acestuia sunt întru totul similare ascetismului propriu-zis, rostul lor complet diferit le face să aibă o finalitate opusă. Trei dintre aceste practici ascetice îi rețin atenția lui Emil Cioran: înfometarea, autoflagelarea, deprivarea de somn (insomnia). Dacă asceții practică aceste penitențe pentru a se îndepărta de tentațiile vieții, ascetul cioranian le va practica pentru a se îndepărta de tentațiile morții, prezente în suferință. Ascetismul mistic le cultivă pentru a obține eliberarea de viață, ascetul cioranian pentru a obține eliberarea de moarte. Unul pentru că vrea să obțină viața de dincolo de (această) lume, celălalt pentru că vrea să aibă acces la viața de dincoace de (această) lume<sup>13</sup>.

În sfârșit, cea de-a treia atitudine în fața vieții este adoptată de către gânditorii impersonali, de către filosofi sau înțelepți, pe scurt de către toți aceia situați la egală distanță de resimțirea bucuriilor naive ale vieții ca și de resimțirea tragismului ei. Imaginea scepticului este îndeosebi invocată de Cioran ca fiind definitorie pentru acest tip uman. Scepticismul ca îndoială cerebrală, neimplicată, rece este o atitudine rejectată puternic de către Cioran, cel puțin în prima perioadă (românească) a creației sale. Îndoiala intelectuală, detașarea, distanța, neutralitatea, obiectivitatea, ironia sau sarcasmul sunt notele caracteristice ale acestei atitudini manifestate în genere de către „oamenii fără destin”. Pentru aceștia problema suferinței nu se pune în termenii specifici atitudinii tragice. Nefăcând experiența suferinței autentice, gânditorul impersonal va privi suferința într-un mod teoretic, inautentic, complet fals. Pentru acesta suferința este comunicabilă, comună, consolabilă și dezirabilă. Omul teoretic, omul abstract va face din suferință obiect de teodicee, găsind justificări prezenței suferinței în lume, justificări ce vizează atât motivația cât și finalitatea acesteia. Omul teoretic *compară* suferințele (pe care omul tragic le privește, pe drept cuvânt, ca fiind *incomparabile*) și, mai mult decât atât, are o perspectivă *socială*, și nu una *metafizică*, asupra suferinței. În vreme ce pentru eroul tragic suferința este văzută ca eternă, imanentă și incurabilă, iar mizeria umană nu e decât reflexul acestei suferințe metafizice, gânditorul abstract nu are acces decât la aspectul *social* al problemei suferinței. Mizeriei umane îi sunt prescrise de către gânditorul abstract diferite soluții sociale de tip revoluționar. Eroul tragic va reacționa la prezența suferinței umane, a mizeriei, nu atât printr-o revoltă metafizică (așa cum va crede Camus în *Omul revoltat*), cât prin anumite *sentimente* metafizice, cum ar fi: mila și iubirea de oameni.

Cioran lasă totuși deschisă o posibilitate spre autenticitate și gânditorului abstract. Această posibilitate este însă reprezentată tocmai de experiența suferinței.

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 15.

### 3. Cioran sau Mizantropul închipuit. Iubirea de oameni, mila și beatitudinea

Dacă pare curios că vorbim despre aceste sentimente metafizice la Cioran, mila și iubirea de oameni, aceasta dovedește cât de superficial a fost de cele mai multe ori citită opera lui Cioran. Într-adevăr, reacția pe care au avut-o mulți dintre cititorii săi în fața *Scrisorilor*<sup>14</sup> sau *Caietelor*<sup>15</sup> sale a fost una de uimire. Paginile acestor scrieri descoperă, susțin acești cititori, o parte neștiută a lui Cioran – partea sa sensibilă, afectuoasă, compătimitoare, sentimentală. O asemenea parte făcea – în ochii lor – un contrast evident cu *cealaltă* parte, cea exprimată în opera sa literară, parte descriptibilă în termeni de mizantropie, ironie, scepticism, pesimism, nihilism. Acest dualism hermeneutic îl împarte pe Cioran în două jumătăți perfect egale: de o parte *autorul* – rău, de cealaltă omul – bun; de o parte mizantropul, de cealaltă iubitorul de oameni; de o parte nihilistul care execută cu sânge rece aparențele fermecătoare ale vieții dezvăluindu-le neantul esențial, de cealaltă sentimentalul îndrăgostit, unchiul preocupat de soarta nepoților săi, fratele iubitor ș.a.m.d.

La o analiză mai atentă se dovedește însă că autorul și omul nu sunt într-atât de deosebiți, ci doar că ceea ce *Scrisorile* și *Caietele* comunică, prin natura lor, într-un stil mai direct, mai „naiv” sau mai „sentimental”, opera comunică într-un mod mai elaborat, mai subtil, mai sugestiv și deci, poate, mai inevident. Cu toate acestea, ideile despre iubirea de oameni, milă și iubirea de viață revin atât de des în primele sale cărți încât nu pot fi trecute cu vederea de către un cititor atent.

Prima lui carte, *Pe culmile disperării*, se încheie cu un elogiu adus iubirii de oameni, văzută ca fiind singura salvare a celui care suferă în gradul cel mai acut<sup>16</sup>. Disperarea se transformă în beatitudine odată cu dobândirea iubirii de oameni. De asemenea, în *Cartea amăgirilor* iubirea și mila revin ca „soluții” metafizice la probleme metafizice insolubile. E infinit mai suportabil, spune tânărul Cioran, să suferi o nedreptate decât să faci tu altcuiva o nedreptate. Cuvinte stranii dacă le suprapunem peste imaginea cuiva descris prin sintagma „marele înrăit”.

Deși mila ordinară, obișnuită, este respinsă în aceeași *Carte a amăgirilor*, tocmai întrucât designează treapta cea mai de jos a iubirii, mila metafizică – mila care te cuprinde nu atât în fața unei anumite suferințe, ci mila provocată de infinitul suferinței umane este unul din sentimentele metafizice nobile pe care eroul tragic are a le încerca. Dacă în mila obișnuită simțim o anumită satisfacție că nu suntem noi în locul celui care ne stârnește compasiunea, în mila metafizică, o asemenea satisfacție este imposibilă întrucât eroul metafizic (tragic) știe că suferințele sunt incomparabile. Mila metafizică este tot o experiență subiectivă:

<sup>14</sup> EMIL CIORAN (2004), *Scrisori către cei de-acasă*, București, Editura Humanitas.

<sup>15</sup> EMIL CIORAN (1999-2000), *Caiete*, București, Editura Humanitas.

<sup>16</sup> EMIL CIORAN (1990), *Pe culmile disperării*, București, Editura Humanitas, pp. 202-203.

ea își înfige rădăcinile în mila de sine. Nu e nimeni mai de compătimit decât cel care se simte invadat de milă, deoarece pentru acesta tot ceea ce există va deveni un reflex al suferinței resimțită în adâncul său însuși. El va resimți suferința oamenilor din interior, și nu așa cum o resimte mila obișnuită, din exterior, detașat, distant<sup>17</sup>.

Suferința se transfigurează la primul Cioran în sentimentele „pozitive” ale iubirii și milei, iar disperarea – ca punct maxim al suferinței – se transfigurează în beatitudine. Marile trecători se fac, ne spune Cioran, numai pe culmi. Prin aceste trecători ale spiritului se poate trece de pe culmile disperării pe culmile beatitudinii, de la agonie la extaz, de la suferință la iubire.

---

<sup>17</sup> EMIL CIORAN (1991), *Cartea amăgirilor*, București, Editura Humanitas, pp. 115-117.



## CIORAN – DE LA DUREREA MORȚII LA EXPERIENȚA SOLITUDINII

CRISTIAN BERTI<sup>1</sup>

### *Abstract*

This paper will try to offer a new perspective on a big concept from the system of Emil Cioran, that is the pain. Cioran talks about physical and spiritual sufferance and usually this feeling is perceived like a bad one, with horrible consequences. We will try instead to see how this feeling was for the Romanian philosopher a way of living and in the same time a way of creating and writing his books.

**Keywords:** pain, solitude, death, creation, life, conscience.

Cioran este fără îndoială unul dintre cei mai importanți filosofi români, și nu numai. Iar acest lucru în ciuda faptului că el nu a creat niciun sistem filosofic pe care să-l ofere culturii noastre, așa cum au făcut Blaga, Noica, M. Florian și alții. Și totuși el rămâne unul dintre cei mai apreciați filosofi ai secolului al XX-lea. Ce îl face să fie astfel?

Noi credem că este tocmai scriitura sa, care este trăire profundă, intensă, a gândurilor sale. Filosofii cred în sistemul lor (creat de ei înșiși). Practic filosofia lor este credința lor și astfel ei trăiesc conform cu aceasta. La Cioran lucrurile stau puțin altfel. El nu creează un sistem, nici măcar gânduri sau trăiri prin scrierile sale. Nu, tot ceea ce face el este să le consemneze pe acestea în scris. La filosoful român trăirea se întretaie cu scriitura și invers. Există o relație de co-dependență între cele două planuri. El își trăiește angoasele, suferințele, plăcerile (adică suma experiențelor vieții) prin scris, iar acest lucru nu se poate petrece decât dacă se naște din adâncurile ființei sale. Trăirile sale sunt sursa creației filosofice.

Viața se împarte în mai multe momente, dar două sunt esențiale: cel al morții – al cărui sentiment îl trăim zilnic din perspectiva viului, și cel al trăirii în și prin sine, ca instanță a existenței proprii (sau, mai bine spus, existența conștientă cu tot ceea ce implică ea), deci a existenței unice a fiecăruia. Iar cele două momente sunt inevitabil interdependente. Astfel că sentimentul morții ne

---

<sup>1</sup> Universitatea „Babeș-Bollay”, Cluj, cristi.filosofu@yahoo.com

umple de durere (care privit din perspectivă pur logică este irațional, iar aici se ridică o altă problemă, anume cum trebuie privită și judecată opera lui Cioran: logic, rațional sau spiritual) și ne aruncă în singurătatea existenței, unde zbuciumul sufletesc este muză a creației și astfel a supraviețuirii individuale (ne amintim aici celebra sintagmă a lui Cioran: „O carte este o sinucidere amânată”).

Problema morții se pune mereu în singurătate. În comunitate omul este gregar și are conștiința socialului, în care moartea nu contează, întrucât ea fiind individuală nu afectează viața, care este asigurată prin perpetuarea speciei (nivel la care individul este un simplu element). Astfel încât discuția asupra morții nu se face decât în solitudinea existenței, cu sine însuși.

Experiența morții planează, în scrierile lui Cioran, asupra tuturor elementelor existenței aduse în discuție. Asta nu înseamnă că totul se reduce la moarte în opera lui Cioran, sau că el este un scriitor eminent nihilist. Însă prezența continuă a sentimentului morții este explicabilă prin faptul că ea se dă ca finalitate a existenței, este punctul spre care se construiește viața, iar dacă viața este creată spre a se desăvârși în moarte, cum altfel ar putea să fie creația literară decât așezată sub imperiul ideii de moarte. Moartea este un fel de Dumnezeu al lui Cioran, adică un scop ultim. În durerea ei își trăiește omul Cioran viața. Deși suferința provocată este puternică, ea este absolut necesară, căci numai „când omul este ars până în substanța intimă a ființei de flacăra durerii... înțelegerea pentru fenomenele capitale ale vieții ajunge la expresiunea cea mai pură”<sup>2</sup>. Durerea este esențială atât pentru relația simțurilor cu rațiunea, cât și pentru creație:

„În durere omul cugetă prin simțuri. Acest paradox vrea să arate că, prizonier în obsesiunile durerii, omul nu mai poate desfășura operațiunile inutile de combinare a ideilor, ci lasă simțurilor libertatea de a proiecta ceea ce se petrece în frământarea lor. Aici este explicația faptului pentru ce toate creațiunile izvorâte din suferință sunt de o sinceritate perfectă”<sup>3</sup>.

Astfel vedem că, după Cioran, omul nu poate înțelege existența (cu toate trăirile ei) și nu o poate pune pe altarul culturii, decât prin experiența durerii, a suferinței ca formă organică. Pentru Cioran durerea este una fizică, ce vine din lăuntru corporal și nicidecum una spirituală. Referințe la suferința organică sunt regăsite peste tot în opera cioraniană. Iar sursa lor este însăși viața filosofului, care bolnav fiind, încă de tânăr, trăiește experiența unor dureri fizice intense, ce îi provoacă angoasele existenței spirituale. Moartea este un fenomen fizic, care i se dă corpului ca finalitate ineludabilă, astfel că sentimentul său nu poate fi trăit decât ca o durere fizică; boala este precursora morții, ea este, dacă putem spune așa, experiența sa vie.

<sup>2</sup> EMIL CIORAN (1990), *Revelațiile durerii*, Cluj-Napoca, Editura Echinoc, p. 90.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 91.

Trecerea de la durere la singurătate se petrece prin intermediul primeia, care „distrage afinitățile cu lumea”<sup>4</sup>. Suferința și experiența ei sunt motorul durerii, iar aceasta se trăiește individual. De astfel Cioran duce o luptă cu individuația, pe tot parcursul operelor sale, dar în special în cartea *Despre neajunsul de a te fi născut*, în care vorbește despre starea prenatală, a existenței în vid, fără conștiință și ca atare fără individuație, stare fericită, beatică, care se opune stării existenței reale, temporale, în care boala, suferința provoacă omului dureri intense și continue. Planul său de discuție este unul transcendent și nu unul transcendental, așa cum poate ne-am aștepta, căci deși acea stare precede omul, ea se află totuși în apropierea acestuia.

Viața, deși insuportabilă, reprezintă o necesitate pentru Cioran. Iar cea mai mare amenințare pentru ea este finalitatea sa, anume moartea. Iar de aici, invariabil, nenumăratele angoase, depresii și suferințe. Dar moartea nu îl doare, pe Cioran, metafizic, sau mai bine zis doar metafizic. Nu, ea este foarte bine ancorată în viu, în carne (cum îi plăcea lui să spună). Astfel, boala devine un substitut al morții în viața de zi cu zi. Semnele ei și suferințele provocate de aceasta sunt simbolul durerii pricinuite de moarte. Cioran este conștient că moartea nu îl va dura. Îl doare doar semnificația ei; existența trăită în așteptarea ei. Simțind nevoia să vină în contact cu ea, pentru a o cunoaște, el suferă în plan fizic. Astfel ne putem explica sumedenia de boli care îl macină zilnic și care-l scaldă în agonie. Lucrarea Martei Petreu *Despre bolile filosofilor*. Cioran debutează cu enumerarea acestor boli, care ocupă o pagină întreagă, și despre care spune Marta Petreu că: „Nu, nu am terminat de înșirat nici simptomele, nici bolile care l-au asaltat pe Cioran”<sup>5</sup>. Cioran însuși recunoaște, într-un interviu acordat lui Gabriel Liiceanu, că „obsesia morții a apărut abia la 16-17 ani...”, adică exact la vârsta de la care se plânge că l-au lovit primele boli: insomnia și reumatismul. Tot Marta Petreu observă foarte bine care este legătura dintre existența individuală și moarte: „Chinuit de boală, Cioran a redescoperit că moartea, departe de a fi transcendentă, este... în miezul ființei, crescând deodată cu noi”<sup>6</sup>. Astfel vedem că boala este elementul declanșator al sentimentului morții și de asemenea este forma cea mai înaltă a individuației, cu excepția morții. Asta întrucât durerea, suferința duc la nașterea unei conștiințe adânci, metafizice, care depășește planul simplei conștiințe a realității. Iar această conștiință este unică, personală, este o individualitate creatoare. Ea este izvorâtă din extaz, din acea experiență extatică, trăită de Cioran, ca formă ultimă a existenței, care le face inutile pe toate celelalte: „ai ajuns la acea stare în care nu mai poți trăi nimic fiindcă nu mai ai ce”<sup>7</sup>. Moartea

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>5</sup> MARTA PETREU (2008), *Despre bolile filosofilor*. Cioran, Cluj-Napoca, Editura Biblioteca Apostrof, p. 7.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>7</sup> EMIL CIORAN (1990), *Pe culmile disperării*, București, Editura Humanitas, p. 11.

este o boală pentru Cioran, observă Marta Petreu, este boala fundamentală a omului: „Convins că oamenii vor ajunge, cândva, să lecuiască toate bolile, Cioran sublinia că asta nu va însemna lecuirea bolii de fond, a « răului nostru fundamental »: adică a morții”<sup>8</sup>.

Mircea Diaconu spune în cartea sa *Cui i-e frică de Emil Cioran?* că există la filosoful român o boală nenumită. El spune că aceasta este boala de propria țară, dorul de ceea ce îl face pe el să fie așa cum este. La fel Marta Petreu, în lucrarea sa despre Cioran, spune că există la acesta o boală, pe care el refuză să o numească. Doar că la ea aceasta este o boală fizică, concretă, despre care însuși Cioran vorbește când spune că uită lucruri și că trebuie să-și protejeze creierul. Cioran are cu siguranță ambele boli, atât cea în plan spiritual, cât și cea în plan fizic. Dar noi credem că există o altă boală, care le înglobează, și le este superioară acestora; este vorba de boala morții, de durerea provocată de sentimentul morții, care este trăită în planul realului prin suferințele organicului, deși ea stă într-un plan metafizic. Este boala care guvernează întreaga sa viață de muritor suferind.

Experiența morții este trăită în singurătate, întrucât doar cele mai subiective trăiri pot „ajunge până la fondul original al vieții”<sup>9</sup>. Adâncimile ontologice pe care le poate atinge eul sunt cele mai profunde posibil. De unde și fecunditatea lor (creatoare) atât de puternică. Legătura indisolubilă între singurătate și sentimentele thanatice este evidentă în întreaga operă a lui Cioran, repetându-se obsesiv și atingând culmile redundanței. Un exemplu elocvent întâlnim în cartea sa de debut *Pe culmile disperării*, în care el exclamă plin de patos: „Câtă singurătate trebuie pentru a avea spirit! Câtă moarte în viață și câte focuri lăuntrice”<sup>10</sup>. Înlocuirea „singurătății” din prima propoziție cu „moartea” în a doua ne arată o anumită sinonimie a acestora, sau mai bine spus că a doua o implică pe prima, că moartea nu se poate manifesta decât în solitudine.

Singurătatea ultimă este pe cât de fecundă, pe atât de înfricoșătoare. Asta întrucât, spune Cioran, „singurătatea adevărată este numai aceea în care te simți absolut izolat între cer și pământ”<sup>11</sup>. Adică în clipa în care sesizezi incomensurabilitatea unui timp și spațiu în care existența ta sălășluiește. Mai precis, clipa în care rămâi tu și lumea, două unități, separate ca formă, dar unite în spiritualitatea lor. Incapacitatea de a împărtăși sentimentul absolutului cu cineva îl aduce pe Cioran „pe culmile disperării”. Lipsa de scop, absurditatea și inutilitatea vieții, obsesia morții sunt sentimente trăite de fiecare eu în parte. Cu toate că aceste trăiri creează angoase sfâșietoare, ele sunt indispensabile procesului creativ, după Cioran. În suferință și agonie se manifestă cel mai pur

<sup>8</sup> MARTA PETREU (2008), *Despre bolile filosofilor. Cioran*, Cluj-Napoca, Editura Biblioteca Apostrof, p. 123.

<sup>9</sup> EMIL CIORAN (1990), *Pe culmile disperării*, București, Editura Humanitas, p. 11.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 18.

activitatea creatoare: „Aș vrea să izbucnesc într-o explozie radicală cu tot ce am în mine, cu toată energia și cu toate conținuturile, să curg, să mă descompun și într-o expresie nemijlocită distrugerea mea să fie opera mea, creația, inspirația mea”<sup>12</sup>. Este evident faptul că numai în momentele în care spiritul se confruntă cu cele mai intense trăiri procesul creator poate avea loc, doar în acele clipe de absolut ia naștere creația originară, cea care are ca și sursă organicul lumii: „În lirismul absolut expresia se confundă cu realitatea, expresia e totul, este ființa într-o anumită ipostază”<sup>13</sup>. Iar cel mai bun exemplu de absolut este moartea, locul în care lirismul lucrează cu adevărat.

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 88.



# MEMORIA INTELIGIBILĂ ȘI INTUIȚIA SACRULUI LA CIORAN<sup>1</sup>

MARIUS ION<sup>2</sup>

Vivo sin vivir in mi  
Porque tal vida espero  
Que muero porque no muero...  
(Santa Teresa de Ávila)

## Abstract

In this essay I intend to tackle the lesser-known dimension of Cioran metaphysics, the sacred. Key concepts in his single work dedicated to seemingly eccentric issues *Tears and Saints* are: boredom and ecstasy, melancholy and music, despair and tears sprung from a *broken heart to crying*. Through his thoughts or lamentations, Cioran develops a comprehensive esthetic discourse, without giving a system of thought on the sacred.

**Keywords:** Cioran, acedia, saints, tears, metaphysics.

## Preliminarii

La trecerea a 58 de ani de la apariția lucrării *Lacrimi și sfinți*<sup>3</sup>, se constată că nu s-a dedicat acestei scrieri metafizice din tinerețea lui Emil Cioran nici o exegeză asupra problematicii sacralului în opera cioraniană. „Scepticul de serviciu al unei lumi care apune”<sup>4</sup>, nu se bucură de o atenție serioasă în ceea ce privește relația sa aparte și obsesivă cu Dumnezeu. De fapt, în interviurile sale recunoaște că este instabil pentru a fi sceptic sau înțelept. Gânditorul nostru suferă de *acedie* în primul rând, și nu numai, însă nu se lasă tratat pentru că nu dorește asta sau poate e conștient de o suferință funciară iremediabilă.

---

<sup>1</sup> Text prezentat la Simpozionul național *Emil Cioran – sensuri metafizice, etice și estetice ale operei*, prilejuit de împlinirea a 100 de ani de la nașterea filosofului. Simpozion organizat de Facultatea de Filosofie a Universității din București împreună cu Societatea Română de Filosofie și Institutul de Filosofie și Psihologie „C-tin Rădulescu-Motru” al Academiei Române, în ziua de 20 mai 2011.

<sup>2</sup> Universitatea din București, mariusiona@gmail.com

<sup>3</sup> EMIL CIORAN (1995), *Lacrimi și sfinți*, București, Editura Humanitas; prezenta ediție reproduce textul apărut în 1937.

<sup>4</sup> EMIL CIORAN (1994), *Mărturisiri și anateme*, București, Editura Humanitas, p. 26.

Dincolo de bolile sale metafizice, nu trebuie uitată pasiunea sa pentru existențialistii răsăriteni, cum ar fi Lev Șestov, și reproșul, oarecum îndreptățit, făcut lui Mircea Eliade că este un om religios care se poate raporta cu detașare la toate religiile lumii: „nu se numără el [Eliade] printre reprezentanții cei mai străluciți ai unui nou alexandrinism care, ca și cel antic, pune pe același plan toate credințele, fără să poată adera la vreuna? De vreme ce refuzi să le ierarhizezi, pe care s-o preferi, pentru care să te pronunți și ce divinitate să invoci? Cum să-ți imaginezi un specialist în istoria religiilor « rugându-se » ? Sau, dacă se roagă cu-adevărat, atunci își neagă învățătura, se contrazice, își ruinează «Tratatele», în care nu figurează nici un zeu adevărat, în care nici un zeu nu-i mai presus de altul. Degeaba îi descrie și-i comentează cu talent – să le insufle viață nu poate, căci a stors din ei toată seva: tot comparându-i, i-a tocit pe toți, spre marea lor osândă, iar ceea ce mai rămâne din ei – niște simboluri golate de sânge – nu-i ajută la nimic credinciosului, dacă admitem că în acest stadiu al erudiției, al dezabuzării și al ironiei mai poate exista ceva care să creadă cu adevărat. Suntem toți, în frunte cu Eliade, niște foști credincioși, suntem toți niște spirite religioase fără religie”<sup>5</sup>.

Emil Cioran este un metafizician bogomilic<sup>6</sup> ce suferă de o reală neașezare lăuntrică, numită *spleen*, poate și din cauza crizelor epocii, dar și a unui tată preot ce s-a situat departe de experiențele autentic duhovnicești specifice tradiției răsăritene. Acest aspect se află în afara oricărei speculații, căci este foarte viu descris de el însuși în interviurile sale, din care desprindem un mediu profund secularizat și ne-patristic al Ardealului<sup>7</sup>. Pentru filosof, omul înclină spre rău, idee întâlnită și la Fericitul Augustin, însă binele este un accident, iar acest aspect ține de arhetipul Transcendenței.

Potrivit lui Cioran, noi avem întipărită în ființa noastră imaginea primordială a Divinității, iar inițiații – pentru acesta inițiații sunt „sfinții” – pot regresa întru memorie pentru a ajunge la Arhetip. Astfel, la Cioran, categoria *binelui* rămâne o aspirație și conștientizarea lui se produce doar în absența acestuia. Mai mult,

<sup>5</sup> EMIL CIORAN (1993), *Exerciții de admirație – eseuri și portrete*, București, Editura Humanitas, pp. 124-125.

<sup>6</sup> CIORAN împărtășește o viziune dualist-gnostică de sorginte bogomilică, în care avem de-a face cu un „zeu tenebros” după cum avea filosoful să-l numească în *Demiurgul cel Rău* și nu cu Dumnezeuul Treimic mărturisit de către religia și teologia creștină.

<sup>7</sup> Această atmosferă profană a familiei Cioran se poate cu ușurință desprinde din interviurile luate filosofului, momente de reală confesiune – obsesivă – în care spiritul intelectual-burghez reiese ca fiind o matrice stilistică pentru viitorul sceptic de profesie. Mama gânditorului (soție de preot) îi mărturisește cum că dacă ar fi știut dinainte evoluția fiului ei l-ar fi avortat... Cioran repetă această confesiune a mamei sale într-un mod obsesiv în interviurile sale ce-l aseamănă întrucâtva cu Stavroghin din *Demonii* lui Dostoievski, personaj care trăiește cu aceiași intensitate pătimășă atât binele, cât și răul. Deci, putem vorbi despre un caz Cioran ca despre un pacient al creștinismului decadent predominant în Ardeal. Pentru o mai bună înțelegere a se vedea: CHERESCU D. PAVEL (2001), *Mitropolitul Nicolae Bălan al Ardealului (1920-1955)*, Oradea, Editura Adsumus.



binele rămâne doar o potențialitate. Acest aspect se întrepătrunde cu viziunea despre ființa românească descrisă de Mircea Vulcănescu aceea a *posibilului*, fapt pentru care putem îl putem considera pe Emil Cioran un exponent al spațiului mioritic în sensul afund metafizic de filosof ce a trăit mereu în orizontul posibilului<sup>8</sup>. De precizat, în trecut, ar fi faptul că tradiția patristică a creștinismului semnifică ontologic binele, în timp ce răul este receptat ca fiind iluzie, în timp ce la Emil Cioran categoriile sunt amestecate – acesta fiind tributar spiritualității spațiului sud-est european<sup>9</sup> –, fapt ce îl diferențiază fără echivoc de Nietzsche<sup>10</sup>.

„Binele este ce-a fost sau va fi, este ceea ce nu e nicicând. Parazit al amintirii sau al presentimentului, revolut sau posibil, binele nu ar putea să fie „actual” și nici să dăinuie prin el însuși: cât timp există, conștiința-l ignoră; ia act de el doar atunci când dispăre. Totul dovedește lipsa lui de substanță; e o mare forță ireală, e principiul avortat din start: colaps, faliment imemorial ce-și face tot mai simțite efectele pe măsură ce istoria curge. La începuturi, în acea promiscuitate în care s-a produs alunecarea spre viață, s-a întâmplat probabil ceva monstruos, ceva ce trece în angoasele și chiar în raționamentele noastre”<sup>11</sup>.

\* \* \*

Intenționez să vorbesc despre o dimensiune mai puțin cunoscută a metafizicii cioraniene asupra sacralului. Conceptele cheie în singura sa lucrare dedicată unei problematice aparent excentrice *Lacrimi și sfinți* sunt: plictisul și extazul, melancolia și muzica, deznădejdea și lacrimile izvorâte dintr-o „rănită inimă spre plângere”. Filosoful dezvoltă un amplu *discurs estetic*<sup>12</sup>, prin intermediul cugetărilor ori lamentațiilor sale, fără a da un sistem de gândire în

<sup>8</sup> MIRCEA VULCĂNESCU (1996), *Către ființa spiritualității românești – dimensiunea românească a existenței* – vol. 3, București, Editura Eminescu, p. 163.

<sup>9</sup> Pentru o edificare a se vedea Simion Florea Marian (2000), *Mitologie românească*, București, Editura Paideia: „demonizarea umanului” ori „demonizarea morților” și „Demonia naturii” de OVIDIU PAPADIMA, p. 403, în *Zalmoxis – revistă de studii religioase*, vol. I-III (1938-1942) – sub direcția lui M. Eliade. Pentru conștiința agrară a sud-estului european sacralul întregeste nediferențiat dimensiunea divină cu cea demonică.

<sup>10</sup> Nietzsche inițiază o crâncenă evaluare a conceptelor tradiționale ale metafizicii și va declanșa distrugerea valorilor, în special ale creștinismului. Însă creștinismul în esență este apofatic, deci nu poate fi „teoretic” și nici nu operează cu concepte individuale, ci cu viziunea „sinodală”, „sobornicească” și se manifestă printr-un *praxis* continuu. Tot ce e „teoretic” în creștinism anunță o decadentă catafatică severă a acestuia. În schimb, Cioran se apleacă asupra experienței mistice (catolice ori budiste) cu o anumită disperare timp, de o viață, în paralel cu preocupările sale filosofice unanim cunoscute, fapt ce îl apropie de existențialiștii răsăriteni precum Lev Șestov, Dostoievski, Soloviov, Berdiaev ș.a.

<sup>11</sup> EMIL CIORAN (1995), *Demiurgul cel rău*, București, Editura Humanitas, pp. 7-8.

<sup>12</sup> Cioran nu este interesat de un exercițiu ascetico-mistic în sensul autentic al cuvântului. Discursul hagiografic nu este asumat la nivel ființial încât să ajungă un Ioan Casian, Daniil Sandu Tudor (Rugul Aprins) sau Serafim Rose (un american convertit). Cioran rămâne la stadiul de *causeur* senzual specific eseistilor francezi.

materie de sacru, dar peste care nu se poate trece. „Sufăr de o îndoială incurabilă. Adesea în viață am cunoscut porniri religioase, mă cufundam în lectura misticilor, mi se pare chiar că-i înțelegeam; dar, când să fac saltul, ceva se împotriva în mine: «Nu, n-ai să mergi mai departe». Când am scris « Lacrimi și sfinți », trăiam o adevărată luptă între ispită și refuz, dar niciodată n-am putut să depășesc îndoiala. Fascinația negativului îmi este atât de naturală, că îi simt prezența în orice clipă»<sup>13</sup>.

Una dintre temele metafizice desprinse din gândirea cioraniană este *memoria inteligibilă*. Prin intermediul acesteia, filosoful ajunge la intuiții originale ale sacrului cartografiind limitele dimensiunii ontice<sup>14</sup> ale sfântului. Emil Cioran este interesat de acea ieșire din sfera comună a ființării ca *antropos*, preocupându-l mai mult procesul des-ființării<sup>15</sup> al lui „cum cineva a putut fi om și nu mai este”. Mai mult decât conștient este faptul că nu se poate ajunge la un răspuns adecvat pe calea cunoașterii catafactice, „căci Dumnezeu este expresia pozitivă a nimicului”, toată existența sa a fost un traseu în ordinea negativă a lucrurilor, sau mai bine zis apofatică, pornind de la aspectele sociale ale gânditorului până la atitudinile sale la filosofie și cultură în general, el caută itinerariul apofatic: „cine știe dacă toată sfințenia nu este decât o perfecțiune în ordinea negativă!”

Sfințenia în sine, ca parte a categoriei sacrului, nu îl interesează pe Cioran, ci *viețile* celor ce au dobândit-o prin lepădarea de sine și *dez-limitarea* condiției umane. Mai mult, intuițiile cioraniene ale sentimentului religios se verifică prin receptarea *urmelor* inefabile ale sfinților, adică lacrimile prin care ajungem la experiența comprehensivă a paradisului pierdut. În urma inventarierii experiențelor inițiaților, Cioran se livrează în cugetarea sa prin

<sup>13</sup> *Convorbiri cu Cioran*, București, Editura Humanitas, p. 203; Convorbire preluată din volumul CIORAN – *Entretiens avec Sylvie Jaudeau suivis d'une analyse des oeuvres – En lisant en écrivain*, apărută în 1990 la Editura José Corti. Traducere din lb. franceză de Grete Tartler.

<sup>14</sup> Prin dimensiunea „sfântului”, Cioran ajunge la întrezărirea aceluia loc comun al misticilor despre care vorbește și ANDREI SCRIMA în *Timpul rugului aprins* (2000), București, Editura Humanitas, pp. 70-71, anume despre conștiința destinalității ontologice a faptului de a fi creatură. Astfel regnul angelic prin „revolta” sau „căderea” acestuia nu face decât să răspundă unei meniri. Din starea de „funcționalitate” prin revoltă săvârșește un act destinal ce poartă numele de ontologie. Tot astfel se întâmplă cu *anthropos*-ul, care prin exercițiul mistic ajunge la condiția sa de „înger în trup”. Destinalitatea este un răspuns al vocației ființei de a fi „dumnezeu”.

<sup>15</sup> În limbajul mistic procesul „des-ființării” ascetului se realizează în urma parcursului „Fiului Omului” ca arhetip al *anthropos*-ului. A. SCRIMA, *Timpul rugului aprins*, ed. cit., p. 71: „... nu avea nici chip, nici frumusețe, ca să ne uităm la el, și nici o înfățișare ca să ne fie drag – Isaia 53,2). E profeția despre acel straniu Mesia așteptat și anunțat de proroc, Mesia fără față, *effacé*, des-figurat. [...] neantul spre care El (Dumnezeu-omul prin moartea pe cruce) se îndreaptă din propria voie devine suprema atestare a ființei. Rădăcinile înseși, rădăcinile ultime ale înțelegerii, ale rostirii noastre, deci ale logicii – în sensul de articulație noetică – și ale cunoașterii omenești sunt aici consumate, răsturnate, depășite și, în sfârșit, altfel restituite. [...] În procesul de aneantizare e atestată realitatea însăși, realitatea de nedepășit a Ființei – dacă știm să gândim și dacă avem lumina lăuntrică pentru a depista în ce locuri și sub ce semne se ascunde Dumnezeu?”.

intermediul lamentațiilor ce aduce în atenție chinul biblic al lui Iov în care acuză ori laudă atributele divinității, diferențiind însă pe Dumnezeuul sfinților de cel al savanților și al filosofilor. La gânditorul nostru, misticii posedă doar o viziune interioară, teoretică sau contemplativă, în timp ce sfinții o realizează *in praxis* printr-o viață consacrată ascezei. Astfel, regresivitatea în sacru, pe cale teoretică, menține omul în poziția de metafizician, în timp ce ființarea întru începuturile lui este destinalitatea sfântului<sup>16</sup>. Emil Cioran acordă o atenție specială și *acediei* sau *spleen*-ului religios al inițiaților deșerturilor, stare fecundă în experiențele acestora cu sacralul, iar pe filosofi, cu excepția lui Platon și a lui Nietzsche, îi sancționează pentru că nu întotdeauna s-au rușinat de faptul că sunt doar oameni.

„Toată viața voi rătăci în preajma sfinților...”<sup>17</sup>: așa încep lamentațiile cioraniene în a sa hagiografie a *urmelor* sfinților, care sunt lacrimile: „lacrima este criteriul adevărului în lumea sentimentelor. Ea nu înseamnă plâns”<sup>18</sup>. Această „rătăcire” existențialistă este de natură senzuală în problematica sfințeniei. Cioran nu se inițiază în tainele ascetico-mistice ale sfințeniei, ci poruncește de pe poziția unui intuiționism metafizic la decriptarea urmelor lăsate de către sfinți. Este necesar să precizăm, încă de la început, că arheologia metafizică inițiată de filosof este efectuată în marginea misticii catolice, în special cea spaniolă, pe care o asimilează livresc pentru evidentele calități temperamentale ale acesteia. Cioran posedă un intuiționism religios atipic, iar punctul de pornire al acestuia este *lacrima*. Preocuparea lui, mai exactă, se îndreaptă asupra sursei și finalității acesteia.

Lacrima este instinctul primar al lui *homo religiosus* în accepțiunea lui Cioran: „fără ei [sfinții], nu știam că plângem din regretul paradisului”<sup>19</sup>. Extazul mistic lacrimal la Cioran conduce la ceea ce el numește *memoria inteligibilă* sau memoria sfinților. Prin memoria inteligibilă se preocupă de memoria ultimă, „memoria ce devine activă după ce timpul nu mai este cadru și dimensiune [...] și nu este pusă în legătură cu dimensiunea eternității care distruge timpul și instaurează un nou tip de existență fundată pe alte rațiuni și legi, ci prelungește funcțiile memoriei dincolo de granițele timpului. Experiența eternității este «actualitate»; se întâmplă acum sau oricând, fără să vizeze retrospectiv viața noastră. Sar din timp și atât; nu este nevoie să-mi amintesc de nimic. Dar când este în joc trecutul nostru «esențial», eternitatea care «precede» timpul și nu cea în care sărim «alături» de el – amintirile pre-temporale sunt singurele care ne pun acel trecut la îndemână. Este o altă memorie, somnolentă și adâncă, pe

<sup>16</sup> Noțiunea are dublu sens: 1. destin (devenire) și 2. „destinație”: parcurgerea traseului de către ființă de la starea de creatură „funcțională” la aceea de „ontologie”. Animalul nu are înscris în natura sa un astfel de parcurs inițiat și nici nu suferă ratări de ordin existențial.

<sup>17</sup> EMIL CIORAN, *Lacrimi și sfinți*, ed. cit., p. 8.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 5.

care o trezim rar, fiindcă vidarea de temporalitate este numai o condiție în cele multe. Regresiunea ei originară începe de la primele zvâcniri ale timpului înapoi, înspre Dumnezeu, limita superioară a amintirilor. Este *memoria inteligibilă*. Memoria sfinților...<sup>20</sup>

Viziunea cioraniană asupra esenței existenței este o *anamnesis imitatio mundi*. Adâncirea în existență nu reprezintă învățare prin experiență, ci regresarea în amintire. Numai așa ajungi la a te dobândi pe tine însuși fără a poseda ceva din afara ființei: „identitatea cu noi înșine este o evoluție întoarsă. Astfel, se naște bănuiala unei vieți care a precedat accidentul individuației. Ființa noastră imită o viziune primordială”<sup>21</sup>.

Gânditorul ajunge la interogația cheie și anume: care este sensul metafizic al existenței sfinților? Pe acesta îl interesează viața, existența ca experiență, și nu categoria sfințeniei în sine, după cum am precizat la început. El este frământat, în special, pentru memorie și ungherele ei în ființa atinsă de experiența mortificării a ascetului, ființă ce ar putea păstra o amintire imemorială din proximitatea Transcendenței sau chiar imaginea Divinității: „sfinții imită pe Dumnezeu sub imperiul inconștient al întâii amintiri”<sup>22</sup>.

Pentru Cioran, omul ca *anthropos* – sau cel care privește în sus – poartă în sine pe Dumnezeu ca primă amintire, însă omul comun nu are capacitatea de regresivitate, doar sfântul ca inițiat realizează această regresivitate fără a avea însă întotdeauna conștiința acestui exercițiu. Regresiunea în memorie este un fapt al *destinătății* ontologice a sfântului. Ascetul își „amintește” constant de moarte sau de efemeritatea existenței. Însă în amintire îi rămâne viu chipul Divinității experimentat pe cale apofatică: „meditația sfinților este prizonieratul în prima amintire. La limita absolută a memoriei se așază Divinitatea. Acel conținut de margine se moștenește din ființă în ființă, de la dobitoacele paradisului până la noi. Nu ajungi la întâia amintire, decât sărind peste conținutul actual al memorie, peste contribuțiile « timpului »”<sup>23</sup>.

Filosoful mai vorbește și despre un exercițiu de vidare a memoriei ca astfel ființa să fie golită de conținutul amintirilor temporale și pregătită – s-ar putea spune oarecum chenotic – să transpară străfundurile genezei *anamnesis*-ului: „« a învinge timpul în timp » este secretul și paradoxul invaziei de amintiri. Tot ce am trăit în temporalitate și tinde să moară în ea este reînviat în regresivitatea temporală. Memoriei inteligibile i se opune « memoria temporală ». Întâia ne duce spre Dumnezeu și paradis, a doua nu mai departe de melancolie și regrete”<sup>24</sup>.

Pentru aceste două tipuri de memorie, Cioran devine un hagiograf ce nu este preocupat de sfințenia în sine, ci de erosul *vieților* sfinților. Observăm o

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 111-112.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 111-113.

gradație în investigația sa: mai întâi detectează *lacrima* unui regret dureros al memoriei inteligibile pierdute, pe care o trezește lacrima, și nu cunoașterea de tip discursiv<sup>25</sup>.

Pe a doua treaptă în hagiografia sa este muzica: „muzica este o arheologie a memoriei”<sup>26</sup>. Aici citează pe misticul Djelal-eddin-Rumi, pe Rainer Maria Rilke, iar mai apoi exemplifică recurgând la Bach și la Mozart, dar și la întreaga familie de sfinte catolice sensibile la muzica provocatoare de extaz, care este tot o formă de lacrimă a ființei în accepțiunea sa: „sursele sublimului la Bach sunt meditația și nostalgia cerului. Mozart n-are nici una, nici pe cealaltă. De aceea, muzica lui poate fi divină; în nici un caz sublimă. Nu cunosc un muzician mai a-cosmic decât Mozart”<sup>27</sup>. Astfel, Cioran sesizează o anulare a teluricului, a sângelui și a spațiului prin experiența muzicii: „de ce muzica ne va fi sugând sângele? [...] omul nu poate trăi fără reazemul în «spațiu», pe care muzica ni-l anulează complet”<sup>28</sup>.

A treia treaptă este descoperirea *inimii* ca univers și organ mistic. Cioran vede sfințenia ca pe o fiziologie transfigurată ce se mișcă spre cer. Cerul este limita pentru delirul inimii. Filosoful face o distincție între mistici și sfinți. Sfântul poate să fie mistic, însă misticul<sup>29</sup> nu este neapărat sfânt, căci posedă o viziune interioară de cele mai multe ori, în timp ce sfântul este și mistic cu necesitate.

În acest sens Cioran redă confesiunea făcută de Marguerite Alacoque în urma unei vedenii cu Iisus: „El îmi ceru inima mea, pe care îl rugai s-o ia, ceea ce și făcu, și o puse într-a sa, în care am văzut-o ca un mic atom ce se consuma în acest cuptor arzător; de unde, scoțând-o ca o flacăra arzătoare în formă de inimă, o repuse în locul de unde o luase”<sup>30</sup>.

A patra treaptă este *neburnia* sfinților și pentru a fi elocvent face trimitere la înțeleptul ascet Rumi și la cele cinci simțuri ale inimii descrise de către acesta, adică la ceea ce am putea numi gnoseologia misticiei sau „extazul” ca expresie supremă a cunoașterii mistice: „Doamne, fără tine sunt nebun și cu tine înnebunesc!”<sup>31</sup> Mai mult, Cioran mânuiește magistral *harța* și paradoxul. El îl vede pe sfânt ca pe cineva care nu mai este om – într-un cuvânt acesta și-a desființat sinele – comparându-l astfel cu regnul îngeresc cel lipsit de pulsuniile sexualității, cu acele ființe *reci*: „se spune că sfinților nu le miroase cadavrul... O dovadă în plus pentru inaderența la această lume”<sup>32</sup>.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 5-6.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>29</sup> Misticul poate rămâne captivul unei viziuni filosofice de ordin teoretic, în timp ce sfântul devine una cu metoda mistică pe care o practică. Acesta din urmă „iese” din „lume” sau din profan prin des-ființare.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 68.

Nebunia sfinților este definită și prin voluptatea suferinței atunci când le este pusă în pericol ființarea și fidelitatea logodnei cu alesul inimii lor transfigurate. Omul comun are înscrisă în biografia sa suferința, însă sfântul are ceva în plus la suferință și anume, voluptatea ei, preferând-o în situațiile limită.

Pentru exemplificare, Cioran se apleacă asupra cazului tinerei Rosa de Lima din America Latină: „tânără frumoasă, ea nu știa cum să refuze dorința mamei sale de a o scoate în lume. Și atunci a găsit un « compromis ». Pe cununa de flori ce o poartă pe cap, fixează un ac care-i înțepă neconținut fruntea. Astfel își satisface dorința de singurătate în societate. Tentația lumii se înfrânge prin durere”<sup>33</sup>.

O ultimă treaptă a sfințeniei este *iubirea nemistuită* ca loc comun al sfinților. Cioran pune întrebarea legitimă: ce ar fi sfinții fără nebunia lor?, la care tot acesta răspunde: creștini! Însă Cioran mai observă cu subtilitate tot calvarul ascetic al sfinților și lupta lor cu foamea, insomnia, acedia, plictisul sau, cum ar spune el, tot acest întreg « doliu al inimii » prin care ajunge sfântul la memoria sa de odinioară. Astfel, el citește travaliul inițiativ într-o cheie apofatică: „cine știe dacă toată sfințenia nu este decât o perfecțiune în ordinea negativă!”<sup>34</sup>. E cutremurat de această itineranță și se declară *un om care iubește cu pasiune tot ceea ce se naște și moare*. Iar în cele din urmă contemplă camuflarea dimensiunii apofatice în cea catafatică: „revelația inițială a oricărei mănăstiri: totul este nimic. Așa începe orice mistică. De la nimic la Dumnezeu nu este nici măcar un pas. Căci Dumnezeu este expresia pozitivă a nimicului”<sup>35</sup>.

În planul geografic, Cioran are o slăbiciune pentru cea mai reprezentativă țară a misticii catolice, și anume senzuala Spanie: „simbolul deșertului nemilos al sufletului, a dezolării cu parfum divin, al căldurilor maxime ale inimii [...] ce a salvat absurdul în lume”<sup>36</sup>... Mistica spaniolă este un moment divin al istoriei umane”<sup>37</sup>. Pentru filosof, Spania și Rusia, țări de rituri creștine diferite, rămân două regiuni rodnice într-ale vocației mistice. Însă mistica spaniolă este una încărcată și de lirism vecin cu literatura – fapt ce a sedus întotdeauna imaginația lui Cioran, dornic să fi fost confesorul și martorul stărilor extatice ale sfințelilor catolice.

Atracția sa pentru budism, mistică și textele inițiatice îl fac să nu fie prea îngăduitor cu meritele filosofilor pe motiv că s-au rușinat doar uneori că sunt oameni. Excepție făcând Platon și Nietzsche, care s-au rușinat întotdeauna, după cum am mai amintit, căci primul a vrut să ne scoată din lume, iar al doilea din noi înșine. Marcat de căderea în memoria temporalității a lumii lui Adam observă neputința acesteia de a ființa fără coordonatele spațiului și timpului; doar muzica sau plânsul le mai pot anula. În această năzuință sfâșietoare de

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp.14-15.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 84-85.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 8.

anulare a spațiului și timpului, Cioran are *vedenia* instinctivă, viziune esențializată a experienței ascetice ce arde cele două coordonate. Această experiență poetică de anamneză cioraniană vorbește despre vidarea nostalgică a timpului și spațiului:

„Adesea-mi vin în minte pusnicii aceia din Egipt, care săpau mormânt pentru a plânge la el zi și noapte. Întrebați de rostul lacrimilor, ei răspundeau că-și plâng sufletul. Să-ți sapi groapa din viață, și între ea și cer să-ți verși amărăciunile și căința.

În nesfârșirea deșertului, mormântul este o oază. Singurul loc și singurul sprijin. Îți faci groapa ca să ai un punct sigur în spațiu. Și mori ca să nu te rătăcești. – De ce nu plouă în pustiu? Ce rost ar mai avea, după lacrimile pusnicilor?”<sup>38</sup>

Când vorbim despre intuiția sacrului la Cioran nu poate fi trecut cu vederea nici aspectul blasfemic al revoltelor nemăsurate la adresa Transcendenței, însă nu la adresa Dumnezeului Treimic mărturisit de creștinismul primar apostolic. Un exemplu elocvent este faptul că în curiozitățile sale estetice, filosoful este un antolog al experiențelor fecioarelor catolice însetate de extaz, patimă și metode extreme în a menține delirul mistic: „punându-se la întrecere cu Isus, excesele sfinților reprezintă de obicei o Golgotă, plus rafinamentele de tortură ale veacurilor creștine. Cununa de spini a lui Cristos, prin imitația sfinților, a provocat mai multe suferințe în omenire decât nu știu câte boli incurabile. Isus a fost, în tot cazul, boala incurabilă a sfinților<sup>39</sup>; [...] Sub deliciul și teroarea creștină, omul nu aspira decât la un beneficiu: perfecțiunea”<sup>40</sup>.

Ceea ce se poate reproșa lui Cioran este faptul că dă dovadă de surprinzătoare ignoranță în materie de mistică creștin-orientală. Un argument este faptul că toate referințele sale provin cu precădere din mistica creștin-apuseană; al doilea argument ar fi faptul că noțiunea de *acedia* nu este dată de Evul Mediu, așa cum crede Cioran, ci aparține terminologiei misticii răsăritene din veacul al IV-lea, odată cu Evagrie Ponticul<sup>41</sup>. De asemenea, experiențele ascetice din spațiul ortodox nu vânează senzualul și exhibiționismul estetic, ci presupun o ardere completă a subconștientului. Nu este aici momentul de a arăta ascendentul misticii creștin-ortodoxe și formele decadente ale misticii catolice. Mai mult, în investigația cioraniană nu există noțiunea de „înșelare” specifică tuturor exercițiilor spirituale autentice. Tot ce este sublim are statut de experiență validă. În literatura monastică de sorginte răsăriteană, avem parte de o întreagă anatomie a sufletului și duhului omenesc cu potențele lor diferențiate.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 202.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 142; A se vedea DUMITRU STĂNILOAE (1947), *Filocalia vol. I: Sf. Antonie cel Mare, Evagrie Ponticul, Ioan Casian, Nil Ascetul, Marcu Ascetul, Diadoch al Foticeei, Isaia Pustnicul*, Sibiu, editia a II-a, Institutul de arte grafice „Dacia Traiana” S.A.; și CRISTIAN BĂDILIȚĂ (2003), *Evagrie Ponticul, Tratatul practic. Gnosticul*, Iași, Editura Polirom.

Mai apoi, există o complexă abordare a falselor experiențe mistice care pot fi combătute de ucenicul-ascet doar asistat de un maestru-duhovnic<sup>42</sup>.

Dincolo de cele expuse mai sus, Emil Cioran rămâne pentru posteritate un deznădăjduit ce se tânguiește întru a sa cădere în timp, în ciuda talentului său balcanic de a nu fi luat prea în serios. Și-a dus existența cu multiplele sale potențialități în chilia-mansardă a imperiului cultural parizian precum un anahoret ascuns, în primul rând, de sine însuși. Vaielele sale metafizice, teatrale uneori, rămân profetice pentru viitor și seducătoare, căci nu a ales sistemul filosofic, ci a aderat lucid la versiunea posibilului: „am vrut să fiu filosof, și am rămas simplu autor de aforisme; mistic, și n-am putut avea credință; poet, și n-am izbutit decât să scriu o proză poetică destul de dubioasă”<sup>43</sup>.

Cioran înțelege mortificarea și rătăcirea, punct în care lacrima cu mormântul ființei se întâlnesc antinomic în cel care parcurge regresivitatea întru memoria inteligibilă primordială. Aceste două limite între care se mișcă Cioran: memoria inteligibilă și memoria temporală sunt sfășierile condiției umane post-adamice, sunt Alfa și Omega; însă „pentru a-și atinge scopul, demonul, spirit dogmatic, apucă uneori în mod strategic pe căile scepticismului; vrea să ne facă să credem că nu aderă la nimic, stimulează îndoiala și, dacă e nevoie, își face din ea un adjuvant”<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> ANDREI KURAEV (2006), *Provocările ecumenismului*, București, Editura Sofia. Autorul dedică misticii comparate un capitol întreg intitulat: „Ortodoxie și catolicism în practica rugăciunii” (pp. 111-153). Acesta investighează experiențele mistice ale sfințelor catolice preferate și de Cioran, însă folosește un instrumentar analitic mult mai vast. În cele din urmă, experiențele catolice sunt din zona „animei” junghiene, adică nocturne, carnale și erotice, în timp ce experiența mistică orientală mută accentul în dimensiunea apofatică a lăuntrului omului mortificat, numită adesea „duh” sau „inimă”. Astfel, orice experiență mistică răsăriteană „ucide” atât înclinațiile somatice, cât și pe cele ale inconștientului. Catolicitatea cultivă impulsurile naturii umane sublimându-le astfel. Aici apare noțiunea de „înșelare” despre care se vorbește foarte mult în mistica orientală (ortodox-creștină sau budistă). „Mișcările” inimii (ca univers mistic) sunt aspru sancționate de către orientali: dacă sunt „în jos” (acesta e un termen tehnic intraductibil pentru profani) e catalogat ca fiind desfrânare, iar dacă sunt „în sus” trebuie multă păzire ca astfel să nu se „decadă” fie în mândrie, fie în desfrânare din ne-veghere ori din lipsa de observație a părintelui duhovnicesc.

<sup>43</sup> *Convorbiri cu Cioran – Los detalles mínimos y las pasiones desencadenadas*, p. 84; interviu cu J. L. Almira, preluat din cotidianul *El País* – 13 nov. 1983.

<sup>44</sup> EMIL CIORAN (1994), *Căderea în timp*, București, Editura Humanitas, p. 75.



## DESPRE DOUĂ SENSURI ORIGINARE ALE GÂNDIRII CIORANIENE

VIOREL CERNICA<sup>1</sup>

### *Abstract*

In this paper, the author tries to investigate the origin of Cioranian thinking, in order to understand the paradoxical structure of the fragment, which is to be considered the stylistic unity of his thinking. Two senses express sufficiently this origin: the pure resistance or lucidity of the consciousness that denies God and the torture of the search for God. The paradoxical structure of the Cioranian fragment is born from these two genuine senses. In conclusion, the author sustains that Cioran maintains himself between the two mentioned senses and that he regards the fragment as a place for describing the phenomenality of the human life. From this perspective, the Cioranian thinking is close to Kierkegaard's philosophy.

**Keywords:** Cioranian thinking, lucidity, possibility of believing, relation God-man, phenomenality.

Este cunoscut faptul că gândirea lui Cioran, socotită semnificativă în orizontul filosofiei contemporane, a fost raportată, în vederea prezentării și interpretării ei, la mai multe modele de filosofare proprii istoriei filosofiei; mai cu seamă la nihilism, pesimism, scepticism și gnosticism. Ca tehnică de lucru pentru un istoric al filosofiei, acest fapt este cu totul firesc, fiindcă în acest fel opera interpretată este scoasă din sine și din mediul ei „natural” (cultural) și este prezentată, chiar re-construită, prin câteva caracteristici care pot fi recunoscute de cei care se ocupă cu filosofia. Metodei genealogiei concepțiilor filosofice, tributară istorismului, i-a trecut, totuși, vremea, iar miza cea mai tentantă pentru exegeții de astăzi, care nu abandonează perspectiva istorică (firească, dacă nu trece în condiție de istorism), pare a fi abordarea sistematică, tematică, aporetică a operei cercetate; aceasta înseamnă că de la bun început este ales (stabilit) un anumit model de filosofare, cu o bună reprezentare în istoria mai veche sau mai nouă a filosofiei, și că tocmai din perspectiva dominantelor sale tematice, operaționale etc. sunt formulate sensuri ale obiectului prezentării și/sau interpretării. Privilegierea unui asemenea model nu este scutită de accente istoriste; acestea nu se află, de fapt, în mod necesar în legătură cu un model sau altul de preluare și prelucrare filosofică a unei opere, în vederea interpretării

---

<sup>1</sup> Universitatea din București, cernicav@yahoo.com

sale, ci ele rezultă din felul în care se lucrează cu un anumit model. Oricum, în privința exegezei cioraniene, privilegiul pare să aparțină, astăzi, criticii sistematice, deși intențiile accentuat istorice nu-i sunt străine.

Dintr-o anumită perspectivă, această metodologie poate avantaja gândirea lui Cioran în sensul dezvăluirii unor sensuri care cu adevărat îi aparțin, pornind de la ceea ce ea are de spus prin sine, oarecum autonom de orice pre-lucrare istoric-culturală a sa. Pe de altă parte, depotențarea aspectului istoric – în scopul evitării istorismului – nu este ea însăși lipsită de consecințe mai greu de admis sau cel puțin controversate. De exemplu, pornind de la „cazul” deschis aici, al lui Cioran, anularea semnificațiilor operei sale românești, în bună măsură socotită semnificativă până de curând doar „istoric”, poate bloca, sau măcar denatura, interpretarea lucrărilor franceze. De aceea, interesul tot mai clar al unor interpreți străini pentru perioada românească a lui Cioran are nu doar legitimitate, ci și forță hermeneutică<sup>2</sup>. Totuși, sunt interpreți de la noi, care, constatând legăturile gândurilor lui Cioran cu acelea ale lui Nietzsche sau Schopenhauer, uită ei înșiși de perioada primă a celui interpretat. Bineînțeles, putem uita ceea ce știm, la un moment dat, că este lipsit de importanță într-o privință sau alta. Dar în cazul lui Cioran, nu este importantă perioada sa de formare? Discutăm de mai mult timp, începând chiar cu partea ultimă a perioadei interbelice, continuând în „epoca” noastră culturală mai veche, încheiată acum vreo două decenii, despre „Școala lui Nae Ionescu”, școală de filosofie căreia îi aparține și Emil Cioran. Dar nu-i aparține acesteia mai degrabă cu lucrările sale românești? Și dacă tocmai acestea se așează într-un asemenea orizont, atunci care este legătura gândurilor pe care ele le cuprind cu cărțile cioraniene de mai târziu? Trebuie pusă această ultimă întrebare, fiindcă una dintre ipotezele de lucru ale oricărui cercetător al unei opere filosofice este aceea a unității operei în cauză. În cazul lui Cioran se adaugă acestei idei și rezultatele unor cercetări recente, care semnaleză legături semnificative între segmentul românesc și cel francez ale operei sale. În plus, Cioran însuși, în dialoguri și interviuri, se referă deseori la perioada românească a operei, constrângându-l, cumva, pe investigatorul acesteia să țină seama și de cărțile scrise de el în limba română.

Demersul din studiul de față admite de la bun început ideea că Cioran și-a atitudinalizat gândirea, dându-i un anumit sens, încărcându-o cu anumite semnificații, încă din perioada românească. În consecință, ceea ce el a scris în limba franceză, în deceniile care au urmat celui de-al doilea război mondial, se află sub determinarea – ori cel puțin sub înrâurirea – a ceea ce autorul a „trăit”

---

<sup>2</sup> A se vedea, printre altele: SYLVIE JAUDEAU (1990), *Cioran ou le Dernier Homme / Cioran sau Ultimul om*, Paris, José Corti; FERNANDO SAVATER (1975; 1999 – ed. rom.), *Eseu despre Cioran*, București, Editura Humanitas; TOMISLAV SUNIC (2004), *Emile Cioran and the Culture of Death*, [www.rosenoire.org/articles/sunic-cioran.php](http://www.rosenoire.org/articles/sunic-cioran.php); KEES BAKHUYSEN (2007), *Cioran, comedian or martyr?*, [www.philograma.wordpress.com](http://www.philograma.wordpress.com).

(a învățat, a gândit, a scris, a judecat, a criticat, a repudiat etc.) în perioada sa de formare. Și fiindcă mai toți comentatorii, exegeții, interpreții lui Cioran au observat faptul că acesta se spune continuu pe sine, că se are continuu în vedere, fiindcă el se pune pe sine în cauză neîncetat, hărțuindu-se cu fel de fel de întrebări, uimiri, neînțelegeri etc., pe care el însuși le „trăiește”, trebuie căutată originea acestei veritabile atitudini a gândirii lui Cioran. Unde s-ar putea afla ea? Și care îi sunt coordonatele filosofice și culturale? Felul în care intră ea în expresie (în fragmentul cioranian) nu este unul obișnuit: dimpotrivă, tocmai acest „aspect” stilistic reprezintă „avangarda” gândirii cioraniene.

Mai sus afirmam că atitudinalizarea filosofică a gândirii cioraniene a survenit în perioada sa „românească”; aceasta înseamnă că dintotdeauna – în întreaga operă – „fragmente” lui Cioran nu au putut fi indiferente față de o anumită poziționare a omului în lume, că ele, chiar și atunci când vizează direct existența individuală (a gânditorului însuși) propun și un sens propriu-zis universal, în care se pot regăsi mulți alți căutători de sens pentru propria lor existență, la limită, însuși *omul*. De aici, din această universalizare „semantică” a unei experiențe individuale, succesul de public al cărților lui Cioran, dintr-o anumită perioadă, și interesul celor „neentuziaști”, care suportă cu greu „neajunsul de a se fi născut”, pentru persoana lui Emil Cioran.

În sensul de a ilustra afirmația referitoare la atitudinalizarea filosofică a gândirii cioraniene încă din perioada sa românească, dar și pentru a deschide o cale de interpretare a acesteia în vederea găsirii unei căi către originea gândirii lui Cioran, unul dintre scopurile acestui studiu, trebuie revăzută și relația dintre Cioran și Nae Ionescu. Două fapte mi se par semnificative pentru această chestiune: a) tematizarea frontală a problemei sensului existenței (individuale), problemă metafizică fundamentală pentru Nae Ionescu în ultima sa perioadă de activitate didactică, așa cum o arată cursurile sale, îndeosebi ultimul său curs de metafizică, ținut în 1936-1937<sup>3</sup>, problemă socotită la fel de importantă și de discipolii săi; b) atitudinea clar formulată de Cioran în privința imposibilității (sale) de a se lăsa cuprins de iluzia valabilității divinului. Semnificativă pentru primul fapt îmi pare a fi opera discipolilor, toți foarte sensibili față de chestiunea construcției unui sens de viață (individuală). Pentru al doilea fapt, semnificativă este atitudinea tranșantă a lui Cioran față de o anumită „atitudine” a profesorului său de la Facultatea de Filosofie a Universității din București, formulată ca atare, fără menajamente, într-un text al discipolului din 1937<sup>4</sup>.

În ultimul său curs de metafizică, Nae Ionescu susține ideea că filosoful veritabil nu-și pune doar întrebări despre statutul diferitelor discipline filosofice, mai cu seamă despre metafizică, ci acesta deschide problema sensului vieții umane, după ce trăiește o criză a conștiinței prin care înțelege că existenței

<sup>3</sup> NAE IONESCU (1999), *Tratat de metafizică*, București, Editura Roza Vânturilor.

<sup>4</sup> EMIL CIORAN (1991), „Nae Ionescu și drama lucidității”, *Singurătate și destin*, București, Editura Humanitas, pp. 314-318; ediție îngrijită de Marin Diaconu.

omenești nu-i este evident sensul său și tocmai de aceea trebuie căutat, cu înfrigurare, un sens și trebuie trăită ca atare căutarea și, pe cât cu putință, însăși dibuirea sensului (dacă devine cu putință, la un moment dat). Dimensiunile acestei căutări (de sine) sunt puse în propria măsură prin ceea-ce-este (ființa) și prin ceea-ce-nu-este (nimicul): instanțe extreme ale experimentelor reflexive, totuși singurele funcționale când este vorba despre om. Trăirea sensului existenței (propriei) înseamnă, cumva, recuperarea sensului de ființă (al propriului sine, precum și al lumii) prin expierea „crizei” de cunoaștere pe care o provoacă experimentarea nimicului (ce presupune, dincolo de simpla cunoaștere: plictisul, angoasa, îngrijorarea în privința rostului existenței proprii etc.).

Faptul că unele sensuri proprii gândirii lui Cioran se reglează, cel puțin în perioada sa de început, și în funcție de gândirea (sau filosofia) lui Nae Ionescu, reprezintă, acum, pentru o bună parte a exegezei cioraniene, un fapt aproape banal. Ceea ce are semnificație însă nu este această legătură formală dintre cei doi, ci mai degrabă atitudinea despre care aminteam mai sus, aceea care pune ordine, în ultimă instanță, în întreaga gândire cioraniană. În articolul din „Vremea”, din 1937, amintit mai sus, Cioran scrie: „Am auzit spunându-se: bine, dar nu crede în nimic (Nae Ionescu – n. C.). Ce naivitate! El știe că a crede nu e totul. Și oamenii vorbesc de nihilism. Obiecția (pe) care i-aș face-o eu este că a găsit în lumea asta ceva în ce să creadă. Să nu fi tras ultimele concluzii? Ce n-aș da să pot și eu crede că nu crede în nimic!”<sup>5</sup> Ce am putea înțelege de aici, în primă instanță? El, Emil Cioran, nu crede în nimic! Iar Nae Ionescu, în măsura în care crede, ori nu a tras ultimele consecințe, ori, dacă le-a tras, nu a ajuns la cele firești, așa încât se înșală. Desigur, se înșală radical; pentru că cel în care crede nu este un lucru oarecare, ce ar putea „păcăli” pe cineva o vreme, devenind astfel posibil, într-un anumit moment, adevărul despre nimicnicia sa; cel în care crede este Dumnezeu însuși. Și, odată ajuns aici, la Dumnezeu, – chiar înșelându-te radical – nu te mai poți întoarce. Nae Ionescu l-a găsit pe Dumnezeu și s-a regăsit pe sine, pretinde el. Pentru Cioran, o asemenea „descoperire” este mai degrabă un eșec. Desigur, în măsura în care Dumnezeu este primit cu neîndoielnică încredere, așa cum se întâmplă în cazul Profesorului; altminteri, nici nu merită a fi scos vreun cuvânt despre El sau despre experiența care îl privește dinspre condiția de om.

Primul fapt semnalat mai sus privind legătura gândirii lui Cioran cu filosofia lui Nae Ionescu – tematizarea frontală a problemei sensului existenței (individuale) – are doar un sens de indiciu în privința tematicilor cioraniene, atât din cărțile perioadei românești, cât și ale celor din perioada franceză. În plus, filosofia europeană a vremii credita teme „existențiale” și „existențialiste”, așa cum sunt și cele amintite mai devreme aparținând mediului filosofic românesc interbelic. Al doilea fapt – atitudinea clar formulată de Cioran în privința

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 315.

imposibilității (sale) de a se lăsa cuprins de iluzia valabilității divinului – este, însă, cu totul semnificativ pentru un demers interesat de „originea” gândirii lui Cioran și de sensurile sale care participă la unitatea operei cioraniene.

Nu este vorba la gânditorul român, bineînțeles, despre un refuz „voit conștient” al validității gândului despre divin și despre șansele acestuia de a pune în sens însăși existența umană, cât despre o „conștiință lucidă”, survenită pe fondul întrebărilor chinuitoare ale gânditorului despre rostul existenței (individuale), conștiință care admite, înainte de toate, mizeria existenței omenești – în genere, a existenței – și imposibilitatea salvării; admite „neajunsul de a se fi născut”. Neîndoielnic, Dumnezeu l-a provocat neîncetat, i-a dat târcoale lui Cioran toată viața: dar el s-a păstrat vigilent, neîngăduind nici o fisură în atitudinea sa. Descoperirea și acceptarea lui Dumnezeu, precum și opusul lor, nu țin, totuși, de voință; Cioran recunoaște în *Convorbirile* sale că el a încercat să creadă, dar nu a reușit<sup>6</sup>. Pe de o parte, este vorba și despre o rezistență pură în fața slăbiciunilor omenești (totuși, veritabile puteri), care odată lăsate să se manifeste în voie, pot avea ca efect o „ameliorare” a lucidității; pe de altă parte, este vorba despre o condiție originară a existenței individuale a lui Emil Cioran, constând în neputința actului credinței (în Dumnezeu; Nae Ionescu l-a găsit pe Dumnezeu, după însăși mărturisirea celui în cauză, trădând însă luciditatea căutătorului sensului existenței omenești, după cum susține Cioran; apoi el, Nae Ionescu, a crezut și în ființă, în neam etc.; Cioran, însă, n-a putut crede în nimic, în afară de însuși rostul de neclintit al poticnirii, al chinului de a nu crede, al lucidității pure, altfel spus). Așadar, este vorba aici *despre neputința actului credinței în condițiile chinului de a-l face posibil*. De o parte se află veghea asupra lucidității conștiinței, de alta, chinul de a transforma în posibil ceea ce datele originare ale existenței lui Emil Cioran făcuseră, de la bun început, așa cum pretinde el însuși, imposibil: credința. Pe scurt, *rezistența pură întru luciditatea conștiinței, care îl aneantizează pe Dumnezeu, și chinul căutării acestuia: iată cum ar putea arăta formula originarității gândirii lui Cioran*.

Cel de-al doilea sens – chinul căutării lui Dumnezeu, a unei puțințe de a crede, mai bine spus – are o legătură categorică tocmai cu „felul de a fi” al lui Cioran; de aici sensul întâmplărilor despre care el vorbește în *Convorbiri*, amintindu-și copilăria și adolescența: jocul cu craniile în cimitir, plăcerea conversațiilor cu oamenii simpli, „nestricați”, dar mai cu seamă insomnia sa. Cel dintâi sens – rezistența pură întru luciditatea conștiinței – este o atitudine aleasă, cercetată, păstrată sub anumite condiții, judecată din când în când,

<sup>6</sup> „Nu cred nici în Dumnezeu, nici în altceva. Dar am avut o criză religioasă; de exemplu, pe la douăzeci și șase de ani, un an întreg n-am făcut altceva decât să citesc mistici și vieți de sfinți. La sfârșit, am înțeles că nu eram făcut pentru credință, mi-am dat seama de acest lucru datorită unei mari crize de disperare.” – EMIL CIORAN (1993), „Anarhie, disperare, tinerețe”, *Convorbire cu Lea Vergine*, în vol. *Convorbiri cu Cioran*, București, Editura Humanitas, p. 126.

niciodată însă trădată. Aceasta are legătură cu anii de formare ai lui Cioran în mediul cultural al Bucureștiului interbelic și cu „atitudinea trădătoare” a lui Nae Ionescu în privința lucidității privind sensul existenței omenești. Cioran a deprins propria sa atitudine tocmai pe fondul unui conflict deschis cu atitudinea profesorului său; și nu a mai părăsit-o niciodată: dovadă, scrierile sale franceze, cele care, de fapt, au urmat „iluminării” autorului privind rezistența pură, care îl neagă pe Dumnezeu (care neagă și ființa, și neamul etc.). E drept, semnele acestei lucidități rezistente în forma sa pură se găsesc încă în primele sale cărți românești, mai cu seamă în *Lacrimi și sfinți* (1937). Dar aici se simte încă preeminența căutării: Cioran încă încerca să-și nege propria fire, căutându-l pe Dumnezeu<sup>7</sup>. Sunt pagini întregi în lucrarea tocmai amintită unde fâlfâie aripa divinului: tocmai acolo Cioran pare a fi mai inspirat. Dar gândul ca atare despre existența lui Dumnezeu, precum și semnul clar al credinței, Cioran nu le-a putut arăta în fragmentele din această carte; așa cum nu le va putea arăta nici mai târziu, când tocmai rezistența aceasta pură întru luciditate va stabili „regula de metodă” a exprimării gândurilor cioraniene, iar nu căutarea febrilă a lui Dumnezeu. Acum, în perioada franceză, deși chinul nu încetează, Cioran devine „sceptic”, „nihilist”, „pesimist”, „gnostic” etc.; și toate cele enumerate au sens pentru această depotențare a căutării lui Dumnezeu și trecere în față a rezistenței pure întru luciditate. De aici, poate, diferența – dacă nu o fi o simplă distincție de accent – între Cioran al cărților românești și cel din cărțile franceze. Oricum, cei interesați de gândirea cioraniană din a doua parte trebuie să o cerceteze și pe cea dintâi, care oferă orizontul în care poate fi dezvăluită însăși originea gândirii cioraniene, în genere. Este vorba despre o descoperire veritabilă, care nu presupune doar simplul anunț – apelul indiferent – al originii, ci însăși confruntarea „lucidă” cu aceasta, pentru că, orice căutător al sensurilor cioraniene, în fragmentele autorului, este, de fapt, „subiectul” unei căutări de sine. Fără o punere în cauză de tipul atitudinii cioraniene, nu cred să fie posibilă o apropiere semnificativă de rosturile gândirii lui Cioran.

Ne-am putea gândi la o anumită poziționare a celor două elemente ale originii gândirii cioraniene, în privința întemeierii și funcției lor: să fie înainte chinul căutării lui Dumnezeu, ori rezistența pură întru luciditatea conștiinței care îl neagă pe Dumnezeu? Dacă luăm astfel lucrurile, atunci scăpăm din vedere unitatea originii („unitatea originară a originii”, s-ar putea spune). Ceea

---

<sup>7</sup> Câteva exemple: „Pentru fiecare om, Dumnezeu este întâia amintire. Dar cum regresivitatea în memorie este un efort irealizabil pentru muritorul de rând, sfinții o îndeplinesc fără ca să înțeleagă totdeauna sensul străduințelor lor.”, CIORAN (2006), *Lacrimi și sfinți*, București, Editura Humanitas, p. 20. „În fond, nu ‘există’ decât Dumnezeu și cu mine, și poate încă vreo câteva iluzii. Dar tăcerea lui ne infirmă pe amândoi. Se prea poate ca nimic să nu fi existat, niciodată.” – *Ibidem*, p. 94. „Te apuci să crezi în Dumnezeu din orgoliu. Este – dacă nu plăcut – în tot cazul ‘onorabil’. De nu te pasionezi de El, trebuie să te ocupi de oameni. Dar cine poate cădea atât de jos!” – *Ibidem*, p. 165.

ce poate căpăta o oarecare relevanță în vederea unei interpretări a gândirii lui Cioran este mai degrabă jocul acestor două elemente, în același „fragment” cioranian, sau, poate, într-o carte; la limită, în întreaga sa gândire. De exemplu, în *Căderea în timp*, ultima parte mult lăudată de Cioran însuși, numită *Căderea din timp*<sup>8</sup>, chinul căutării este mai expresiv, cred, decât în oricare carte sau parte de carte franceză<sup>9</sup>. Cum același chin poate fi găsit, în expresii la fel de potrivite, dar care închid convulsiile unei conștiințe insuficient lămurite în privința rosturilor sale pentru expresia însăși, în *Lacrimi și sfinți*. Rezistența aproape surdă față de fel de fel de tentații ale unei vieți entuziasmata – de ea însăși sau de chipurile lumii sale – se simte în fiecare fragment din prima sa carte franceză: *Précis de décomposition / Tratat de descompunere*<sup>10</sup>.

I s-ar potrivit firii lui Cioran, în aspectul care ne interesează aici, anume neputința lui de a crede, faptul că și-a stabilit, fără trădare, această atitudine conștând în luciditatea pură a celui „căzut din timp”? De vreme ce neputința de a crede și rezistența întru luciditatea pură constituie împreună unitatea gândirii lui Cioran, înseamnă că problema acordului lor este una superfluă. Totuși, pot fi urmărite jocurile lor în fragmentele cioraniene și astfel pot fi puse în sens (într-un nou sens) multe vorbe ale acestora. Dar „greutatea” celor două sensuri care dau unitatea originii gândirii cioraniene poate fi mai bine „citită” în înseși datele „istoriei” lor; e drept, mai cu seamă în cele ale unuia dintre ele: rezistența pură întru luciditatea conștiinței. Iar din această perspectivă, fragmentul citat mai sus, referitor la Nae Ionescu, este esențial. Luciditatea înseamnă a trage ultime consecințe din ceea ce este trăit ca atare; înseamnă a interpreta. Și pentru că viața este trăită (ar putea fi altceva *trăit?*), rezistența pură întru luciditatea conștiinței devine „metodă” de interpretare a vieții. Ce presupune acest fapt? Care sunt sensurile lui pentru relația dintre interesul „pentru sine” al cititorului fragmentelor cioraniene și aceste fragmente înseși? Se spune Cioran doar pe sine, într-un solilocviu neîntrerupt, ori fragmentele sale vorbesc despre însăși condiția omului: eternă, istorică, sau căzută din timp?

Atitudinea fermă implicată de rezistența pură nu îngăduie nici un fel de entuziasm pentru vreun lucru omenesc. Dar cel lucid are, totuși, „beneficiile” lui, de vreme ce se ține pe sine atât de încrâncenat împotriva oricăror sensuri de viață care transcend consecința firească („naturală”) a trăirii vieții, în datele ei

<sup>8</sup> Cf. CIORAN (1993), *Acedia*, Convorbire cu Sylvie Jaudeau, în *Convorbiri cu Cioran*, pp. 188-212; pentru această problemă, p. 211.

<sup>9</sup> *La Chute dans le temps* (1964) / *Căderea în timp*, București, Editura Humanitas, 1994. Iată un fragment ilustrativ: „Cel ce vrea să fie mai mult decât este, va fi totdeauna mai puțin. Dezechilibrului tensiunii îi va urma, după un răstimp mai mult sau mai puțin lung, cel al relaxării și al abandonului. Această simetrie odată propusă, trebuie să mergem mai departe și să recunoaștem că în cădere e cuprins un mister. Decăzutul nu are nimic comun cu ratatul; el ne duce mai curând cu gândul la cineva ca ar fi primit o lovitură supranaturală, ca și cum o putere malefică s-ar fi înverșunat împotriva lui, luându-i mințile.” – *Ed. rom.*, pp. 171-172.

<sup>10</sup> *Précis de décomposition* (1949) / *Tratat de descompunere*, București, Editura Humanitas, 1992.

elementare (temeinice): nimic nu poate anula „neajunsul de a ne fi născut”. Cred că aceste „beneficii” țin de luciditatea însăși și de adevărul propriu acesteia: ea însăși. Lucidul *știe* că ceea ce poate avea o oarecare semnificație pentru el este însăși singurătatea sa; de aici nonsensul credinței în izbăvitor, în binefăcător, mântuitor etc. Luciditatea conștiinței își oferă sieși resursele rezistenței, așa încât cel lucid este de-a dreptul autonom, ființă liberă. În prima sa carte românească, *Pe culmile disperării* (1934), Cioran pare a fi chinuit nu atât de neputința sa de a crede, cât de pericolul de a-și fisura luciditatea, acceptând, fără voia sa, „soluții” izbăvitoare în fața problemelor sale de existență; pe acestea din urmă le păstrează el proaspete. Poate că modul de viață al lui Cioran, cunoscut deja publicului, într-o oarecare măsură, sub aspectul său spectacular, are o anumită legătură cu acest „adevăr” al său, ca „subiect” lucid, deci autonom, suficient sieși. Numai că toate acestea au sens din perspectiva interpretării vieții. Cioran își trăiește viața în forma interpretării vieții: conținutul vieții sale este o atitudine în fața vieții; așadar, atitudinea nu este exterioară conținutului de viață, trăirilor, socotite de cei mai mulți dintre noi drept „surprize”, „evenimente”, ci tocmai ea constituie „substanța” vieții, adică, totodată, suportul și „carnea” ei. „Timpul s-a retras din sângele meu; se sprijineau unul pe altul și curgeau împreună; acum s-au coagulat; de ce să mă mai mir că nimic nu mai *devine*? Doar ele, dacă s-ar porni din nou să curgă, m-ar mai putea întoarce printre cei vii, scoțându-mă din această subeternitate în care putrezesc”<sup>11</sup>.

Luciditatea trăită de Cioran și rezistența cu care o apără sunt ele însele aspecte ale interpretării vieții. Dar poate fi interpretarea, ea însăși, fapt de viață, trăire întocmai, așa cum sugeram mai sus? Dacă da, atunci Cioran scrutează înseși rădăcinile lumii, „rațiunile” ei de a fi; în plus, această lume este chiar lumea sa, aceea ruptă din „lumea istorică” și din sine, pentru a o locui după convenții proprii: în fond, nimic nu scapă interpretării sale, de vreme ce viața sa este, în chiar substanța proprie, interpretare. Lucrurile sunt, cumva, așa cum profetiza Nietzsche: veritabilul filosof („noul filosof”) va împrospăta *viața*, interpretând (reevaluând înseși valorile).

Interpretarea, fapt cu rezonanțe metodologice, amintind de una dintre operațiile filosofice exploatate îndelung de gândirea contemporană, pare uneori a nu fi, la Cioran, decât un artificiu stilistic; sunt atâția cititori ai textelor sale care susțin că i-au prins artificiful: „stilistul” exploatează semantic până la limită cuvântul, fără a-l umple cu semnificații propriu-zis experiențiale sau experimentale. Ceea ce conduce către o asemenea „interpretare” a fragmentelor sale nu este atât rotunjimea spusei – aproape nefirească, uneori –, cât *fenomenalitatea* de care spusa dă seamă. La Cioran, *fenomenologia* nu are nici o șansă: lipsește, continuu, în mod paradoxal, tocmai subiectul (suportul) ori

---

<sup>11</sup> *Căderea în timp*, p. 164.



șansa acestuia de a crea sens *din sine*; fenomenalitatea este pură, asemenea lucidității din care se naște. Spuneam, mai sus, că lumea lui Cioran, aceea pe care o locuiește el, este ruptă din „lumea istorică” și din sine; dar din sinele său întreg: tocmai de aceea el nu se mai are pe sine și nu-și mai este *nimic*. Răvnește singurătatea, anume singurătatea pură; căci numai cele pure au sens pentru el: luciditatea, fenomenalitatea; dar cine își dorește singurătatea pură? Doar cel ținut într-o lume care este fenomenalitate și atât. Cioran are o lume, dar nu se are pe el însuși; contrar, așadar, celor susținute, de regulă, de cititorii grăbiți, care, pornind de la constatarea că Cioran se spune pe sine întotdeauna, doar pe el însuși (în/cu sinele său), admit apoi că numai acesta din urmă este prezent în fragment, nemaifiind, acolo, nimic altceva. De fapt, tocmai *el nu este*; este, în schimb, lumea (sa). Numai că lumea aceasta a sa este – paradoxal! – el însuși: de aici dreptatea pe care o pot avea chiar și cititorii săi grăbiți. Rămâne însă, indiferent cum sunt acceptate aceste sensuri – este el însuși sau doar lumea sa (tot ca un fel de el însuși) – pura fenomenalitate, ca expresie a lucidității pure cultivate maximal de Cioran pentru a-și adânci chinul neputinței de a crede, pentru a-l duce dincolo de naturalitatea sa.

O descriere a fenomenalității („lumii vieții”) specific cioraniene este o întreprindere care depășește limitele temei de față. Poate că tocmai ea ar trebui să apropie gândirea cioraniană de modelele de filosofare amintite la început: nihilism, scepticism, pesimism, gnosticism. Oricum, Cioran îmi pare a fi, prin această fenomenalitate a trăirilor, prinsă în cuvintele „fragmentelor”, la fel de apropiat de Kierkegaard, pe cât este de Schopenhauer și mai cu seamă de Nietzsche. Apropierea de filosoful danez nu are sensul unei „generalități” privind formula de filosofare: Cioran nu este, prin aceasta, un filosof existențialist, așa cum sunt câțiva gânditori din secolul al XX-lea, inspirați de Kierkegaard. Mă refer, în privința acestei apropieri, numai la fenomenalitatea poticnirii, a încercăriiperate de a atinge credința, știind că tocmai calea aceasta, fără capătul ei, reprezintă sensul faptului de a fi, care e tot una cu faptul de a trăi. E drept, Kierkegaard vorbește și despre o împlinire într-o credință, nu doar despre efortul de a o atinge; exemplul lui Avraam, din *Frică și cutremur*, o confirmă<sup>12</sup>. Dar chiar și așa, împlinirea credinței nu ține de o desăvârșire trăită euforic, de ceea ce îndeobște numim „fericire”, ci de chinul evidenței, evidență care nu absolvă de orice suferință, ci adâncește suferința; nu este vorba despre o suferință „estetică” sau „etică”, după conceptele corespunzătoare ale lui Kierkegaard, ci despre una „religioasă”, dusă până la capăt: aici se află, în fapt, credința împlinită. Tocmai pentru că suferința „religioasă” din acest scenariu îl are pe Celălalt viu, prezent și activ ca atare, acest scenariu poate fi socotit, din perspectivă filosofică, drept fenomenologic; fenomenul este totodată Celălaltul (Dumnezeu însuși) și Eu (Avraam); el se lasă pe sine să iasă la iveală, prin chiar

<sup>12</sup> Cf. KIERKEGAARD (2002), *Frică și cutremur*, București, Editura Humanitas; trad. Leo Stan.

faptele lui Avraam, prin hotărârea sa de a-l dăruia pe Isac, propriul fiu, Celuilalt, adică lui Dumnezeu: aceasta ne spune Kierkegaard, dacă privim scenariul acesta sub condiție filosofică.

Cioran, în schimb, vorbind despre suferință și suferind el însuși, chinându-se pentru a crede, convins fiind, însă, că nu îi este dat să ajungă până aici, rămâne lucid, dispus, adică, să nu admită nici un compromis privind acceptarea „puterii” care l-ar scoate din această situație. El crede, totuși, în ceva: că, scos de aici, va pierde, odată cu luciditatea, și suferința. Dar suferința aceasta care ar putea fi pierdută nu este decât una „patologică”, în limbaj kantian (nu practică, după legea morală), sau „estetică”, potrivit limbajului kierkegaardian. Cioran pare a nu accepta că suferința este însăși legea umanului, deși, pe de o parte, el o spune deseori, fie direct, fie voalat, direct despre sfinți și mistici, indirect despre oamenii obișnuiți, deși, pe de altă parte, umanul conceput de el este și dincolo de „patologia” specifică, pe cale către o „patologie” de sursă divină. Fenomenalitatea cioraniană nu este, totuși, semnul unei neputințe, anume al celei după care eticul și religiosul, în limbaj kierkegaardian, nu ar fi recunoscute ca atare. Mai degrabă, fenomenalitatea se deschide și se lărgeste pentru a cuprinde cu sine orice fapt omenesc atins – și nici nu s-ar putea altfel – de suferință. Ea este și etică și, până la un punct, chiar religioasă. Este religioasă, atât cât este cu putință: până ce tocmai Celălaltul capătă chip în chiar firea „eului” propriu. Dar din această clipă, fenomenalitatea își epuizează resursele, se împlinește. „Abuzez de cuvântul Dumnezeu, îl folosesc ades, prea ades. O fac de fiecare dată când ajung la o limită și am nevoie de-o vocabulă ca să numesc ceea ce vine *după*. Între Dumnezeu și De-neconceput, îl prefer pe primul”<sup>13</sup>. Cioran se află, de fapt, chiar la această limită; iată un motiv pentru care, calea sa – așa cum o arată fenomenalitatea fragmentelor sale – este aceea a unei culmi („drumul culmii”), străjuită, de-o parte și de alta, de neant. Este vorba și aici de un fel de scenariu existențial, ca la Kierkegaard, de un program de viață urmat (trăit) cu înfrigurare, dar acesta nu are sensul înălțimii, adică al Celuilalt, care trebuie revelat în propria ființă (a „eului”) și apoi „scos în afară” sau lăsat să se arate el însuși. Un asemenea sens este, totuși, posibil, în fragmentele cioraniene, însă el se închide în fenomenalitatea atotcuprinzătoare, care are propria lege: reduce „lumea” la „eu” sau invers, eul la lume.

Termenii din urmă plasează gândirea cioraniană în zona convențiilor moderne. Totuși, cuvântul lui Cioran pare a fi continuu înaintea gândului; pare, desigur. Dar dacă admitem o asemenea ipoteză, atunci gândirea lui Cioran, tocmai în fenomenalitatea sa atât de bine exprimată stilistic, reprezintă dovada unei postmodernități apropiată de formula lui Vattimo. „Gândirea slabă” nu este gândire ineficientă; dimpotrivă: este gândire deschisă către propriul său oponent – în

<sup>13</sup> CIORAN (1994), *Mărturisiri și anateme*, București, Editura Humanitas, trad. Emanoil Marcu; pp. 26-27.

acest caz, înspre sensibilitatea, în sens afectiv – pentru a-l prelua și a-l face părtaș la re-construcția propriului „obiect”: însăși existența individuală. De altminteri, cred că gândirea postmodernă, de factura tocmai amintită, se încheie într-o fenomenalitate care nu mai are de-a face, până la urmă, nici cu „ființa”, nici cu „nimicul”: întocmai ca la Cioran. Fără îndoială, rămâne de discutat asupra șanselor acestei ipoteze. Am amintit de ea, doar pentru a legitima filosofic, și pe această cale, fenomenalitatea fragmentelor cioraniene. Cu sensul cel mai adânc rămâne, în privința filiațiilor gândirii cioraniene, legătura sa cu programul existențial kierkegaardian. În limitele propriei sale vieți, înfățișată de Cioran ca fiind sensul însuși al faptului de a fi om, se consumă – dar, paradoxal, sporindu-se pe sine – conflictul dintre luciditatea pură care îl neagă pe Dumnezeu și căutarea unei puțințe de a crede. De aceea, luciditatea nu apare ca atare, ci în forma unei rezistențe bine ordonate în fața avansurilor, apelurilor, „estetice” ale unui Dumnezeu mult prea puternic față de om, iar căutarea puținței de a crede în Acesta, ca un chin. Este în joc chinul lui Cioran; și este, desigur, propria sa rezistență. Fiind amândouă atât de „individualizate”, cum ar putea Cioran să sufere, precum spune Kierkegaard despre adevăratul credincios, cu suferințele lui Hristos? Dar nu cumva tocmai astfel de suferințe, încă „individualizate” și atât de bine rostuite în orizontul poticnirii veritabile – care are, firește, sensul credinței – țin sub blocadă înseși „rațiunile” pierderii lucidității și ale puținței de a crede? Nu ne este îngăduit, pornind de la această ultimă observație, decât să prindem urma religiosului cioranian, el însuși „efect” aflat sub ordinea fenomenalității fragmentelor, ea însăși posibilă, la rândul ei, prin cele două sensuri ale gândirii cioraniene, puse în lumină în studiul de față.



## *STUDII COMPARATIVE*

### **EMIL CIORAN ȘI CONSTANTIN NOICA DESPRE TIMP ȘI ISTORIE**

**MIHAI POPA<sup>1</sup>**

#### *Abstract*

Cioran, Noica, Eliade or Vulănescu 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 permanențe 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

---

<sup>1</sup> 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”<sup>2</sup>.

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

---

<sup>2</sup> 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.”<sup>3</sup> 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”<sup>4</sup>.

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 istorice<sup>5</sup>. Constantin Noica dezvoltă, în scrierile din tinerețe, același discurs antiistoric, pornind din interiorul filosofiei, invocând necesitatea unei

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

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

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

culturi geometrizzante, în spiritul unei *Mathesis universalis*, care lasă în umbră spiritul de finețe<sup>6</sup>. 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 determinație; 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-un ceva”<sup>7</sup>.

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 vieții<sup>8</sup>, 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

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

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

<sup>8</sup> 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?”<sup>9</sup> 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”<sup>10</sup>.

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”<sup>11</sup>. 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”.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

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

<sup>11</sup> 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 istorice. 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”<sup>12</sup>.

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 regresivitate 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*”<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 106.

## TENTAȚIA UNEI PARALELE: CIORAN ȘI LEVINAS

GEORGE CHIRIȚĂ<sup>1</sup>

### *Abstract*

Morality, paradox, style, violence, exteriority are common themes for Levinas and Cioran that go in different directions – thus Levinas reveals Cioran. The author discusses this idea in his essay.

**Keywords:** morality, nihilism, paradox, language, transcendence.

Între Emil Cioran și Emmanuel Levinas există o paralelă pe care nu este nevoie să o descopăr. În schimb, trebuie să îi atribui o anumită dificultate, în sensul că o văd ca o revelație a unor contradicții, pe care le constat în chiar desfășurarea paralelei înseși. Aceasta în condițiile în care, la interpretarea pe care o putem asocia unui text filosofic, elementul generativ al interpretării este faptul că ne așteptăm ca el să ducă undeva și nu să fie el însuși o închidere.

Văd însă discursul lui Cioran ca o permanentă închidere asupra lui însuși, spre deosebire de ceea ce se întâmplă de regulă în discursul filosofic, care este construcție spre exterior. Este de aceea dificil să te apropii de Levinas din perspectiva în care este vizibil Cioran.

Și totuși mi se pare că această asemănare în termeni de contradicție ne face să înțelegem mai bine unde se poziționează Cioran. Desigur, unde se poziționează Levinas e un lucru mai bine cunoscut chiar decât uneori o putem noi înțelege.

E vorba în primul rând de doi moraliști și lucrul este evident mai ales că Cioran o spune chiar el despre sine, cu toată retorica de care este capabil, iar Levinas o face și el, spunând că „morala nu e o ramură a filosofiei, ci filosofia primă” – el face acea răsturnare binecunoscută prin care lumea se retrage din ontologie și ajunge să se sprijine în morală.

E vorba în al doilea rând de stil: Cioran și Levinas candidează la titlul pentru cea mai bună competență în folosirea limbii franceze. I s-a recunoscut asta de către Paul Valéry lui Cioran, i s-a recunoscut lui Levinas de foarte multe ori – la noi de pildă Virgil Ciomoș a spus-o. În fapt, la Levinas este deja o

---

<sup>1</sup> ARCA, george@audiovizual.ro

evidență, nu e nevoie să o recunoaștem. Și aici putem specula în ce măsură limba franceză a permis acest tip de dezvoltare, și dacă orice alt idiom ar fi permis același lucru.

Există apoi o paralelă în sensul că ambii tratează tema violenței: Levinas o abordează în disputa lui față de conceptul de totalitate din filosofia occidentală orientată spre ontologie, care pentru el înseamnă reducerea cu violență a identității celuilalt la același, la identitatea acelorași care sunt identici, egali și se subsumează unei viziuni conceptuale comune. El vede în aceasta un act de violență, care este, în viziunea lui, cea mai înaltă dintre cele imaginabile.

Cioran are și el de a face cu imaginea violenței în structurarea discursului său pe un atac permanent la valorile vieții umane: el vorbește de crimă, spune de pildă că, dacă ar fi fost tată, primul gest ar fi fost să sugrume copilul (e desigur vorba despre un moment din Pe culmile disperării); el vorbește, de asemenea, de sinucidere, care este fără rost, „pentru că întotdeauna o faci prea târziu.”

În fine, paradoxul, care este pentru ambii instrumentul principal al stilului, dar la Cioran, în opinia mea, este și singurul element de discurs.

Paradoxul apare la Levinas și într-o altă folosință, anume cu utilitatea frecvent manifestată în filosofie, care, deși luptă cu paradoxurile, nu se poate lipsi de exprimarea în paradoxuri, pentru că acestea operează acea întorcere spre sine a limbajului care este constitutivă pentru subiect.

Cioran exploatează imposibilitatea de a ne obiectiva din orizontul limbajului, în sensul că el se plasează cu bună știință în acest orizont, dar fără să dorească să își obțină detașările necesare. Cioran refuză atitudinea normală în utilizarea oricărui limbaj, anume prudența de a nu te lăsa prins în structura sa autoreferențială, și face asta probabil profitând de fatalitatea că detașările care se pot efectua sunt, până la urmă, doar cele către ieșirile spre limbajele „non-verbale”, cum este cel matematic. Doar acolo avem cu adevărat altceva decât acest consum reciproc de identitate între subiectul vorbitor și instrumentul de organizare a discursului: nu știm niciodată cu certitudine dacă suntem deja ceea ce vorbim, sau vorbim pentru a accede la existență.

Cioran exploatează însă această ambiguitate pentru că problematica pe care o pune în operă este strict de natură stilistică – ea nu este structurată referențial. E vorba de faptul că limbajul funcționează în mod natural pe soluția că își prezintă ca spațiu referențial propriile lui evidențe, în utilizarea lui de către cel care vorbește. În același mod, și Cioran, exploatănd figurile de stil, crează evidențe care în alt mod nu ar fi putut exista.

E vorba de o „dramă” construită pe stil. S-ar putea spune că dacă nu ar fi existat în capacitatea limbajului instrumentul paradoxului, Cioran ar fi fost un om fericit și nu ar fi putut să se plângă nimănui, nici măcar lui însuși.

O teză cioraniană prin care revenim iar în paralela cu Levinas este aceea că omenirea nu a fost niciodată legată de absolut decât pentru că nu a găsit în ea însăși destule resurse de sănătate ca să se poată dezvolta de la sine sau să-și

motiveze instanțele ultime; și atunci a avut nevoie de transcendență. Tema transcendenței e prezentă de bună seamă la ambii gânditori. Dar la Cioran ea e pusă ca o temă de la care discursul se retrage, pe care autorul încearcă nu să o dezvolte, nu să o conceptualizeze; mai degrabă, el se retrage dincoace de ea, la începuturi incerte. El afirmă că există o relație maladivă a omenirii cu transcendența, dat fiind că ceea ce ea caută în transcendență este sănătatea pe care nu o poate găsi în ea însăși. De aceea, cea mai bună soluție este să reformezi această sănătate proprie și nu să te conduci către transcendență. O asemenea teză este în contradicție cu soluția pe care merge Levinas, care construiește chiar în transcendență substanța individuală a insului și prin aceasta a umanității: la Levinas transcendența este celălalt, este cel care întotdeauna este mai mult decât sinele.

Într-un tempo vivace, Cioran spune că excesul de cunoștințe pe care disciplinele umane îl produc este de fapt un exces de lume, care este în sine abuziv și malefic – teză congruentă cu viziunea lui stilistică prin care încearcă să reducă orizontul mundan la un orizont discursiv și anume la orizontul discursului său.

Dar teza îndeobște acceptată este că de regulă cunoștințele nu sunt un exces de lume, pentru că lumea nu este dată anterior cunoștințelor, ci chiar modul în care se ajunge la lume.

La Cioran, transcendența este negată ca fiind o valoare, în vreme ce la Levinas ea este pusă ca valoare ultimă, dar nu ca ceea ce este exterior individului, ci ca mod în care el se poate defini pe sine în relația cu ceea ce este exterior lui, anume cu altul, în vreme ce completarea imaginii de sine nu se poate face decât prin extinderea ariei de contact cu lumea în zona cunoștințelor.

Stilistica paradoxului este ușor de urmărit, pe câteva exemple. Paradoxul că „mori din cauza vieții” goleşte de orice conținut „referențial” cei doi termeni, instituind între ei o relație de cauzalitate strict discursivă.

„Faptul că exiști dovedește că lumea nu are sens”<sup>2</sup> e o polemică cu spiritul cartezian, un „cogito ergo sum” întors; dar, pe de altă parte, cui poți oare să încerci să-i dovedești că lumea nu are sens, dacă nu cumva doar unei instanțe care poate să înțeleagă o argumentație oarecare, adică unei instanțe unde sensul există deja?

Spune Cioran: „cu cât ne agățăm de aparențe, cu atât suntem mai fecunzi”. Un paradox care ar putea să conducă la ceea ce teoretizează Derrida sau Levinas în privința preeminenței fondatoare a exteriorității, făcându-ne să credem că și Cioran subscrie la acest tip de abordare. Cu condiția să nu sesizăm tonul disprețuitor cuprins în acest adagiu.

Există la Cioran și o anumită îndemânare în a evita platitudinea în ultimul moment. Sunt comentatori care l-au acuzat că se află permanent în platitudine,

---

<sup>2</sup> EMIL CIORAN (2006), *Pe culmile disperării*, București, Editura Humanitas, p. 16.

dar Cioran are acest talent de a o folosi până la limită și de a o face ca în ultimul moment să devină interesantă și acceptabilă. Sigur, putem spune că prin aceasta Cioran pare să introducă un semnal de alarmă în lumea celor care gândesc în aforisme; și nu e puțin populată o asemenea lume. Mărturisesc că am încercat să găsesc o oarece încercare de construcție la Cioran, și ea există poate numai în Căderea în timp, dar în ansamblu opera cioraniană este structurată pe formula aforismului, ca o construcție fără arhitectură, doar cu nișe peste nișe.

Aș ataca acum pe scurt o altă temă, anume cea a prezenței altuia, a celuilalt, în cele două filosofii. Spune Cioran că, dacă ar fi cu putință să ne privim cu ochii celorlalți, am dispărea pe loc. O viziune apocaliptică, pentru că tocmai posibilitatea de a te privi, tocmai posibilitatea de a te obiectiva în celălalt, și nu neapărat doar de a te obiectiva, pentru că e vorba de o construcție a instanței imanente a subiectivității celei mai complete, aceasta e chiar instrumentul principal de construcție a individului pe care Levinas îl pune la baza întregii sale filosofii.

Dar, în același timp, contradictoriu fiind și nesistematic, spune Cioran că nu existăm în adevăratul sens decât în afara actelor noastre și în afara a ceea ce facem. Să fie aici oare o simplă afirmație necorelată sau poate, încă o dată spun, o aderare sau, cel puțin o apercepție a tezei că identitatea este exterioritate? Ea apare fulgurant și la Cioran, dar nesistematicul lui Cioran face să nu se confere valoare suficientă unor asemenea afirmații.

Sigur, despre Cioran se vorbește ca despre un nihilist. Dar aici aș cita o considerație făcută de Virgil Ciomoș pe marginea lui Levinas, bazată pe ambiguitatea din limba franceză conținută în termenul „personne” (cu dubla semnificație „nimeni” și „persoană”), pe care Levinas o exploatează: „cuvântul nimeni este (formal omonim, dar) informal sinonim tocmai cu persoana”. Pe de o parte facem iarăși o disjuncție a acestei paralele. La Cioran nihilismul este nud, direct, câtă vreme la Levinas nihilismul permite o dezvoltare fondată pe nimic. Căci nimicul, spune Levinas, e ceea ce stă în fața eu-lui atunci când îl vizează pe celălalt pentru că acolo există ceea ce el nu este, mai mult fiind decât el însuși. Acest nimic este mai important în această perspectivă decât tot ce este acceptat ca prezență în percepția mundană a individului, pentru că în „celălalt” se vede infinitatea lui.

La Cioran, nihilismul revine într-un fel la valoarea strict stilistică. Există o definiție ciudată a nihilismului – „acea lipsă de sens care pare a avea totuși un sens” (Paul Hegarty) –, dar care pare adecvată pentru cazul lui Cioran. Paradoxurile furnizate în orizontul nihilismului de Cioran se bazează pe acest efect pentru că, deși par în primul moment scandaloase, ele au un anume sens în a doua instanță. Cioran practică o retorică a nihilismului care încearcă să obțină efecte de limbaj și să convingeri propriu-zise în planul evaluării lumii. Dar, dacă cititorul ar înțelege imposibilitatea logică a motivației nihiliste, atunci ar dispărea și efectul propulsiei stilistice.

Dau un alt exemplu, de data asta un fapt biografic: mama lui ar fi spus că dacă ar fi știut că fiul ei va fi atât de trist, l-ar fi avortat și nu s-ar fi născut niciodată. Sigur că un asemenea fapt, care probabil e un fapt biografic real, e inserat în mod direct în chiar structura operei, pentru că opera e un fel de avortare continuă a ei însăși și a identității autorului, el însuși.

Iar acel adagiu, care spune că orice sinucidere este inutilă pentru că survine întotdeauna prea târziu, maschează, prin reușita regresiei lui „prea târziu” în „oricât de devreme”, contradicția în termeni a unei utilități lipsită de beneficiar.

Spre deosebire de Levinas, unde gândirea paradoxală deschide tot timpul o viziune, la Cioran ea închide tot timpul o viziune și construiește un univers autist. Cioran încearcă să se izoleze de lume în permanență prin toate actele sale de comunicare.

O altă similitudine este că ambii gânditori își întemeiază morala pe ontologie; dar în sensul paradoxal că vor să substituie ontologia cu morala. Despre Levinas am spus deja cum a făcut acest lucru în opoziție cu conceptul de totalitate pe care l-a dezvoltat filosofia occidentală. Despre Cioran, chiar dacă similitudinea substituirii există, se poate spune doar că a dezvoltat acest tip de demers într-un sens invers, anume prin a accepta că până și propria sa logică biografică nu urmează o logică morală pur și simplu, ci o logică a contradicției. El încearcă să facă din viața lui o manifestare a unei morale a contrarietății, a opoziției față de orice conținut pozitiv. Dar „bunătatea, spune Levinas, constă în a merge neprecedată de nici o gândire luminoasă, fără a ști unde. Și astfel bunătatea este transcendența însăși” . În schimb, Cioran pare că știe unde trebuie să meargă, dar ca locul unde nu vrea să meargă. A ști ce nu vrei pentru a înțelege ce trebuie să vrei poate fi o formă limită a comprehensiunii.

La Cioran, logica retorică a expresiei se translează către logica conținutului. Aceasta se întâmplă și la Levinas. Dar, în vreme ce la Cioran este vorba de stupefacția imoralității unui asemenea transfer, la Levinas misterul moralei se transformă în explorare a limbajului. Morala devine vectorul valoric al evidenței în construcția realității.

Câmpul alterității este pentru Levinas un domeniu care se structurează pe două instanțe, limbajul și chipul, fața celuilalt, în care modul de exprimare dat de limbaj nu poate fi înțeles în afara acestei instanțe ultime care este apariția celuilalt sub formă de chip. Și Levinas spune că aici se găsește modalitatea în care comunicarea cu celălalt devine o modalitate de construcție a lumii: „Exterioritatea ființei este morala înseși” .

În vreme ce Cioran pare să își refuze a se duce către această exterioritate pentru că încearcă permanent să se retragă înainte de momentul în care a fost pus în lume. „Neajunsul de a te fi născut” este emblematic pentru asta. El acolo caută replierea, și nu în exterioritatea care este dată de această relație cu altul. După Cioran, viziunea care ne agresează nu este imaginea morții, ci amintirea nașterii: „Nu alergăm spre moarte, ci fugim de catastrofa nașterii...” . Astfel,

până și valorile negative se construiesc în mod invers, plecând de la momentul nașterii și nu prin apropierea de moarte, ci prin depărtarea și totodată imposibilitatea de a te dezice de momentul originii.

Aș face aici o repliere pe o teză binecunoscută care provine din Deridda și anume că exterioritatea bazată pe scriere ar prevala în fața celei bazate pe limbaj verbal, pe vorbire interioară, și văd aici că în Cioran avem un exemplu foarte la îndemână, pentru că el își construiește în limbajul scris această exterioritate, mai dedgrabă decât într-un limbaj verbal. Nu știu dacă ceea ce el a reprezentat ca prezență în propria lui viață, ca vorbitor de limbă română și apoi de limbă franceză, e atât de mult cât reprezintă el în propria lui viață ca scriitor de limbă română sau de limbă franceză; și cred că asta confirmă teza lui Deridda că suntem mai mult noi înșine în ceea ce se fixează în scris, în ceea ce este orizontul scrierii, decât în orizontul vorbirii.

Teza cioraniană „este posibil ca existența să fie exilul nostru și nimicul casa noastră” este de asemenea marcată de sugestia că ne aflăm în exil, dar că totuși ceea ce ar trebui să ne fie casa, adică ceva primitiv și binefăcător, este de fapt nimicul. Aceasta răstoarnă imediat termenii paradoxului, pentru că ar trebui să ne simțim bine în ceea ce este existență și să nu ne simțim acasă în ceea ce este nimicul. Prin această formulare, se instituie în fapt un circuit invers: anume, nu trebuie să ne simțim acasă în existență, pentru că ne împinge la asta chiar paradoxul gândirii noastre, care spune că de fapt nimicul este casa noastră, deci că dacă ar fi să avem o casă de tip nimic în neexistență, ca să reparăm aceasta eroare metafizică a lumii, ar însemna să acceptăm ideea existenței ca nostalgie a nonexistenței.

Am putea spune că Cioran se situează, cuminte, strict în orizontul alterității așa cum îl gândește Levinas, pentru că discursul său vizează întotdeauna un partener care îl ascultă. Dar nu e vorba de un discurs despre lume, de o instituire de categorii și adevăruri, ci de o simplă adresare fără obiect către celălalt. Cu toate astea, nu există la Cioran nici cea mai mică urmă de teoretizare a acestui partener, el este exclus de la orizontul discuției prin chiar faptul că discursul i se adresează fără ca el să o știe.

Nu fac un act iconoclast la adresa lui Cioran spunând că el neagă existența lui Dumnezeu prin aceea că acuză faptul că există un asemenea concept. Dar e dezamăgitor să vedem cum, pe o stilistică similară și pe un limbaj cu aceeași structură de valori bazată pe recursul la paradox, Levinas reușește să facă, dimpotrivă, o fabuloasă demonstrație că Dumnezeu există. Și avem aici un citat care mi se pare unul dintre puținele acte de curaj prin care putem spune că existența lui Dumnezeu a fost deja demonstrată: Levinas vorbește de faptul că „adevărul ființei nu este niciodată imaginea ființei, ci câmpul subiectiv care deformează vederea”; și numește acest câmp subiectiv „curbură a spațiului” (desigur metafora relativistă este poate puțin prea mult figurativă). Dar, spune el mai departe, „această curbură a spațiului e, poate,



prezența însăși a lui Dumnezeu.” Revin, spunând că, utilizând două instrumente de discurs similare, poți obține fie dispariția lui Dumnezeu, fie descoperirea lui. Și poate că în acest mod am putea spune despre cei doi că, în vreme ce lucrând cu filosofie și morală, deci cu aceleași două elemente, dar cu două filosofii și cu două morale diferite, pe de o parte, Cioran trage filosofia în jos, către morală, în vreme ce Levinas o trage în sus, către morală.

Dacă „exterioritatea ființei este morală însăși”, Cioran pare să își refuze a se duce spre această exterioritate și încearcă să se retragă înainte de momentul care l-a pus în situația de a fi pe lume.

Dar, pentru că o asemenea atitudine derivă dintr-o puternică vivacitate a retoricii discursive, am putea spune că refuzul validării în exterioritate este un act narcisist extrem, care în fond se poate lipsi de morală, pentru că nu intră în contact decât cu sine însuși: nu are un interlocutor față de care poate exercita binele sau răul. O încercare de a regresa și de a deconstrui până la origini, limitată însă de caracterul infinitezimal al distanței până la locul la care se face regresia, anume propria sa imagine în oglindă.

---

---

Tiparul s-a executat sub c-da nr. 490/2012 la  
Tipografia Editurii Universității din București

---

---

**ANALELE  
UNIVERSITĂȚII  
BUCUREȘTI**

**FILOSOFIE**

EXTRAS

**ANUL LX – 2011 – Vol. I**

# FILOSOFIE

## COLEGIUL DE REDACȚIE

**Redactor responsabil:** Conf. dr. VIOREL VIZUREANU  
**Membri:** Prof. dr. RADU J. BOGDAN (Universitatea Tulane, New Orleans)  
Prof. dr. MIRCEA FLONTA (m. c. al Academiei Române)  
Prof. dr. VASILE MORAR  
Prof. dr. ILIE PÂRVU (m. c. al Academiei Române)  
Prof. dr. GHEORGHE VLĂDUȚESCU (m. al Academiei Române)

EDITURA UNIVERSITĂȚII DIN BUCUREȘTI  
Redacția *ANALELE UNIVERSITĂȚII*  
Redactor: *Irina Hrișcu*  
Tehnoredactor: *Emeline-Daniela Avram*  
Șos. Panduri nr. 90-92, București  
Telefon/Fax: 021.410.23.84  
E-mail: [editura\\_unibuc@yahoo.com](mailto:editura_unibuc@yahoo.com)  
Internet: [www.editura.unibuc.ro](http://www.editura.unibuc.ro)