

AGONIA CA EXTAZ: A MURI DIN PREA PLINUL VIEȚII. EMIL CIORAN ȘI EXPERIENȚA METAFIZICĂ A MORȚII¹

HORIA PĂTRAȘCU

Agony as Entrancement: Dying Out of Too Much Life. Emil Cioran and the Metaphysical Experience of Death. Emil Cioran is a late representative of the philosophy of life, initiated by Wilhelm Dilthey. He is best known for his French work, while many of his theories and ideas exposed in his Romanian articles and books have remained foreign to specialists abroad. Or, as Cioran himself says, all his later ideas are set out in his first books. The analysis of his conceptions of death, agony, suffering and ecstasy - exposed in this first part of his creation – reveals him as a fervent supporter of the philosophy of life that he assimilates from authors as George Simmel, Ludwig Klages, Henri Bergson.

Key words: death, metaphysical experience, suffering, despair, agony, perceptive threshold, entrancement, transfiguration

1. Cele două dimensiuni ale vieții: dincolo și dincoace de «pragul morții»

Pentru Cioran, înainte să se refere la un act fizic, moartea se referă la un anumit «prag perceptiv» al sensibilității metafizice. De aceea, suicidul nu poate fi *prescris*, după cum nu poate fi nici *proscris* pe temeiul considerentelor morale sau filosofice. Rațiunea este un instrument cu totul inadecvat problemei sinuciderii. Sinuciderile filosofice *nu* dovedesc contrariul. Acestea, atunci când se întâmplă, sunt puneri în practică ale unei anterioare lichidări cu viața. Ele nu fac decât să încheie – formal – ceea ce, în conținut, fusese deja încheiat. Nu te sinucizi pentru că nu mai ai nicio rațiune de a trăi, ci pentru că viața din tine e atât de *stinsă* încât nu mai poate hrăni nicio rațiune de a trăi. În acest sens, suicidul nu mai este o moarte violentă, ci o moarte naturală.

În psihologia metafizicii cioraniene contează numai acele experiențe care ne fac să atingem «pragul morții». Se întâmplă așa pentru că abia aceste experiențe ne permit să facem saltul dincolo de dimensiunea aparentă (manifestă) a vieții înspre dimensiunea ei esențială (originară). Moartea desparte și aici «apele» vieții: trecerea de la viață la *viață* se face numai prin «încercarea» sau «experiența»

¹ *Acknowledgements:* 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”.

inițiativă a morții. Aceasta înseamnă a împinge limitele viețuirii normale până la o asemenea intensitate încât supraviețuirea însăși devine problematică, odată cu dezvăluirea «sâmburelui interior al lumii». Moartea nu este doar *terminus*, limita exterioară vieții, capătul ei, ci deopotrivă *climax*, limita interioară a vieții, gradul ei maxim de împlinire. A iubi viața *până la moarte* înseamnă a împinge trăirea și trăirile ei până la paroxism, până la acel nivel în care viața însăși devine direct perceptibilă. Dacă individuația este procesul prin care viața s-a separat de ea însăși – deopotrivă în oameni, în forme și în stări – atunci, crede Cioran, trebuie să supunem rezultatele acestui proces unei acțiuni inverse de dezindividualizare (dezindividualizare). Moartea formelor individuale va coincide cu o irupere a vieții. *Agonia* formelor individuale este un *extaz al vieții*. De câte ori atingi intensitatea maximă a unei trăiri individuale, de atâtea ori «spargi barierele individuației» pentru a face saltul *înapoi*, înspre originile vieții, anterior momentului în care viața s-a separat de ea însăși în indivizi. Cine cunoaște privilegiul unor asemenea clipe de extaz, cunoaște și îngrozitoarea deprimare de după consumarea ei, când este nevoit să experimenteze în stare de conștientă despărțirea vieții de ea însăși, revenirea în timp, căderea în timp. Cine a făcut experiența dez-individuării, este obligat să refacă și experiența individuirii. De aici senzațiile de neant, de vid și de disperare ce îl cuprind pe om când își revine dintr-un extaz mistic, muzical sau erotic.²

Cel care ajunge prin agonie la extaz și prin extaz cunoaște *viața* devenind el însuși viață, dumnezeu, absolut, își va reveni din extaz tot prin agonie, agonia (re)individuirii. Cel care a fost pentru o clipă Dumnezeu este nevoit să cadă din nou în timp, să moară în viața unui om oarecare, a unei forme individuale oarecare, suportând rigiditatea unei lumi date în care și cu care nu poate face nimic. Senzația de neputință în fața «realităților» imediate după sentimentul unei puteri infinite și absolute este insuportabilă. A nu putea schimba nimic în lume *după* ce întreg universul a stat la îndemâna ta, *după* ce *ai fi putut* crea o altă lume este unul din cele mai dramatice momente ale eroului cioranian. Cum poate exista un «după» al acestor clipe, se întreabă Cioran în mai multe rânduri. Cum poate exista un «după» al ieșirii din timp? Cel care a ieșit din timp la înseși originile timpului, dincoace de ființă și neființă, dincoace de început și sfârșit, dincoace de viață și moarte, în posibilitatea actuală a vieții ar trebui să poată suspenda un asemenea «după». Cioran consemnează două posibilități. Prima se referă la a rămâne suspendat pe culmi, a muri – fizic – în clipele de extaz, a nu mai supraviețui momentelor de absolut (o asemenea moarte nici nu mai este moarte în sensul propriu al termenului: în sens propriu moartea înseamnă dispariția unei forme individuale, ceea ce nu este cazul pentru că cel care moare pe culmi s-a sustras individuirii, este absolut; de asemenea, în sens propriu moartea înseamnă «răcire», retragere a vieții din individ, ceea ce din nou nu este cazul întrucât moartea despre care vorbește Cioran este o moarte «la cald», adică moartea celui care se confundă cu viața

² Aceste trei căi extatice sunt prezentate pe larg în *Cartea amăgirilor*, p. 136, Ediția princeps – 1936. Ediția citată este pe parcursul acestei lucrări este *Cartea amăgirilor*, Humanitas, București, 1991.

însăși). Cea de-a doua posibilitate – cea mai dorită, dar și cea mai problematică – se referă la a reuși să te menții în acea zonă extatică, a reuși să o controlezi în așa fel încât să poți obține o transfigurare a acestei lumi sau să poți crea chiar o altă lume. Aspectul demiurgic al extazului este întotdeauna subliniat de către Cioran în primele sale cărți. Extazul este îndumnezeire într-un sens diferit : nu înseamnă a te uni cu un Dumnezeu, ci a deveni tu însuși Dumnezeu. Și a deveni Dumnezeu într-un înțeles mult mai original decât poate însemna Dumnezeul *acestei* lumi. A deveni Dumnezeu înseamnă a trece *dincolo* de Dumnezeul acestei lumi, a-l lăsa în urma ta. După cum această lume este doar una din lumile posibile, Dumnezeul acestei lumi este doar o *posibilitate* de Dumnezeu. Extazul demiurgic despre care vorbește Cioran te transportă în acea zonă de posibilitate a vieții în care poți opera nu doar la nivelul acestei lumi, ci poți crea alte lumi, lumi noi, lumi necunoscute, lumi neîncepute³.

În primele sale cărți (CD, CA), Cioran pare să fie convins că posibilitatea de a *evada* – literalmente – din această lume este reală și nu iluzorie. Cel care va reuși acest lucru, va reuși să se sustragă și legilor naturii întrucât el se află *dincoace* de natură, în însăși condiția ei de posibilitate. El ar putea abolii moartea, vindeca boala, mângâia suferințele. Sau, pur și simplu, ar putea distruge și recrea această lume. Doar că distrugerea acestei lumi nu este simplă. Lumea trebuie să fie adusă în aceeași stare agonice-extatică în care viața din ea să irupă în întreaga ei plenitudine și puritate. A pune foc la temeliiile lumii înseamnă a-i face pe oameni să trăiască pe culmi, să-și împingă trăirile până în pragul morții și deopotrivă al unei noi vieți. Lucru dificil întrucât majoritatea oamenilor se complac într-o viață «călduță», mediocră, resemnată. Cum între conștiință și suferință există o relație intrinsecă, nivelul de conștiință nu poate fi ridicat decât prin ridicarea nivelului de suferință. A-l aduce pe om în agonie se dovedește o metodă eficientă nu doar pe plan individual, ci și pe plan colectiv. Nu întâmplător *Cartea amăgirilor* și *Schimbarea la față a României* sunt publicate în același an (1936): în prima «metoda agonice» este aplicată la individ, în cea de-a doua la o națiune întreagă. *Solo dolore* este un adagiu al transfigurării (al metamorfozei, al schimbării la față, al transformării) atât pentru individualități, cât și pentru colectivități.

În epoca în care scrie *Pe culmile disperării*, Cioran este doctorand în psihologie, iar formația sa se află la intersecția dintre Henri Bergson (despre care scrisese teza de licență⁴ doi ani mai înainte, în 1932) și Ludwig Klages, filosoful pe

³ „Întâia condiție a libertății noastre: eliberarea de Dumnezeu; nu putem crea nimic fiind creaturi. Până acum n-am făcut decât să compromitem opera creației. Ah! dac-am putea-o distruge! Și pe ruinele ei, să-nălmăm, ca creatori, paradisul terestru, al doilea paradis, înfrângând păcatul și durerea și moartea. Lumea care s-ar naște și care ar exista numai *prin noi înșine...*” (*Cartea amăgirilor*, Humanitas, București, 1991, pp. 136-137) Cf și pp. 96-97.

⁴ Deși crezută încă inedită, teza de licență a lui Emil Cioran, intitulată *Intuiționismul contemporan*, a fost publicată în urmă cu peste zece ani, alături de alte texte inedite, în *Hârtia de turnesol* (Editura Saeculum, Sibiu, 2000), cartea unui redevabil interpret al lui

care-l apreciază cel mai mult în perioada sa berlineză. Pentru Henri Bergson conceptul de viață trebuie înțeles într-o dublă semnificație: de o parte se situează viața în ce înseamnă ea obișnuit, banal, încremenit în forme și înghețată sub nume, de cealaltă parte avem viața în sensul ei de «durată», imposibil de determinat categorial, de «evoluție creatoare», la care nu avem acces decât printr-o cufundare în propria interioritate, prin intuiție. Între cele două «dimensiuni» ale vieții, între «fenomenalul» și «numenalul» acesteia există o contradicție, contradicție revelată prin intermediul *comicalui*. Comicalul ne face să devenim conștienți că există o *mecanică placată asupra viului*, că dincolo de aspectul mecanic, repetitiv, rigid al vieții există «stratul» organic, inovator, fluid al său – nivel revelat la rândul său prin intermediul *grației*.

Dacă grația continuă să ocupe un loc privilegiat în prima carte a lui Cioran, doar asemenarea prin contrast mai poate aminti comicalul. Locul său este luat de către tragic, valoare supremă în axiologia lui Cioran și criteriu clar de clasificare a sentimentelor și experiențelor în psihologia sa. Cu toate că pentru Cioran viața continuă să aibă aceleași dimensiuni ca și pentru Bergson, modalitatea de transgresare a aparențelor înghețate înspre esența curgătoare nu o mai reprezintă comicalul, ci *tragicul*. Experiențele care ne permit imersiunea în substanța originară a vieții sunt repartizate și clasificate în funcție de încărcătura lor tragică. Disperarea este, așa cum o spune și titlul cărții, experiența cea mai tragică, fiind deci plasată în vârful ierarhiei.

«A nu mai putea trăi» este nota definitivă a experiențelor tragice, este numele sub care Cioran așază un sentiment care provine din trăirea unor experiențe care prin intensitatea lor ne transportă dincolo de «viața» însăși, în așa-numitul ei «fond originar», în însăși esența acesteia. În *Pe culmile disperării* aceste experiențe apar amintite în trei succesiuni diferite. Într-o primă înșiruire regăsim «singurătatea, iubirea, disperarea, ura» și, în genere «tot ce lumea asta îmi poate oferi». Într-o a doua înșiruire regăsim «singurătatea, disperarea sau iubirea». În sfârșit, într-o a treia succesiune întâlnim «viața, singurătatea, disperarea sau moartea». În definitiv, orice experiență – trăită cu un maxim de intensitate – te poate împinge dincolo de «viață», sau cel puțin dincolo de ceea ce se înțelege în mod curent prin viață. Simți atunci, cum spune Cioran însuși, că «mori din cauza vieții», că mori «din prea multă viață». Moartea însăși are, așa cum am văzut, un dublu sens : a muri înseamnă a trece dincolo de aspectul «fenomenal» al vieții înspre ceea ce este ea în esența ei curgătoare, înspre dimensiunea ei «numenală», inefabilă, nemanifestă. Pe lângă acest sens «metafizic» al morții, Cioran aruncă în joc chiar explicația foarte biologista a pericolului unei morți survenite pe fondul unor trăiri foarte intense care consumă brusc întreaga energie vitală.

A nu mai putea supraviețui după aceste experiențe «metafizice» înseamnă a nu mai putea trăi pe planul exterior, obiectiv, spațial, «gândit» al vieții după ce ai fost proiectat dincolo de marginile ei, în durată, acolo unde nu există decât

Emil Cioran, profesorul și cercetătorul sibian Ion Dur. Necunoașterea acestei extrem de valoroase cărți este datorată tirajului redus în care a fost tipărită.

libertate, noutate permanentă, continuitate și o deplină actualizare a tuturor conținuturilor⁵. Atunci când vorbește de «prezent», Cioran nu are în minte prezentul transcendent al ființei ultime, acel «*nunc stans*», acel «acum» etern, imuabil, sferic, opus în toată tradiția metafizicii, devenirii, schimbării, alterării. Dacă într-adevăr privilegiază staza temporală a prezentului, el nu îl are în minte pe Aristotel, pe Augustin sau pe Boethius, ci are în minte sensul pe care filosofia lui Bergson îl subliniază. De altfel, chiar și termenul folosit trimite la Bergson. Cioran preferă să vorbească despre actualitate, despre actualizarea întregului trecut, despre o clipă în care – precum în muzică – întregul trecut și viitor se actualizează într-o curgere continuă, ale cărei «momente», calitativ diferite, au puterea de a schimba, de a rearanja mereu amintirile și anticipările, ceea ce a fost și ceea ce va fi.⁶ Sensul transcenderii prezentă în experiențele metafizice luate în discuție de Cioran nu este dincolo, în afara vieții și lumii de față, ci dincoace, în interiorul vieții și în «sâmburele lăuntric al lumii».

Extazele sunt descrise tot din perspectiva aceluiași «prag al morții»: «N-au avut toți misticii, după marile extaze, sentimentul că nu mai pot continua să trăiască? Și ce mai pot aștepta de la lumea aceasta acei care simt dincolo de normal viața, singurătatea, disperarea sau moartea?»⁷.

Rezumând, putem consemna următoarele înțelesuri ale morții la Cioran:

1. împietrire, retragere a vieții, mai întâi în sens propriu de act fizic al morții, de sfârșit al vieții, «moartea la rece», «entropică», căreia Cioran îi opune «moartea la cald, în flăcări», apoi în sensul figurat de «înțelepciune», banalitate, «mecanică», detașare ca neutralitate, indiferența afectivă, «filosofie»; 2. prag maxim al intensității stărilor de spirit, a cărui atingere echivalează cu un adevărat «salt metafizic», cu o plonjare în esența vieții; acesta este deopotrivă și un prag de trecere. În dialectica cioraniană, moartea, în acest al doilea sens al ei, de paroxism al vieții, al trăirii este direct opus morții, în primul său înțeles de încremenire sau *răcire* a vieții. Moartea la cald nu este doar o alternativă a morții – așa cum o știm de obicei, ci deopotrivă o victorie asupra morții, un triumf al vieții asupra morții. Moartea «la cald» este nivelul cel mai de sus al vieții și de aceea a muri de o asemenea moarte înseamnă deopotrivă a înfrânge moartea și, mai ales, a depăși dihotomia moarte-viață și conflictul dintre ele. Dar înseamnă și a revivifica lumea, a o re-crea, a anihila caracterul ei rigid, mecanic, banal, «mort» și a o reîmprospăta

⁵ „Sînt experiențe cărora nu le mai poți supraviețui. După ele, simți cum orice ai face nu mai poate avea nici o semnificație. Căci după ce ai atins limitele vieții, după ce ai trăit cu exasperare tot ceea ce oferă acele margini periculoase, gestul zilnic și aspirația obișnuită își pierd orice farmec și orice seducție” (*Pe culmile disperării*, Humanitas, București, 1990, p. 12).

⁶ „Paroxismul interiorității și al trăirii te duce în regiunea unde primejdia este absolută, deoarece existența care își actualizează în trăire rădăcinile ei cu o conștiință încordată nu poate decît să se nege pe ea însăși. Viața este prea limitată și prea fragmentară pentru a rezista la mari tensiuni” (*Pe culmile disperării*, ed. cit., p. 14).

⁷ *Ibidem*, p. 12.

imersând-o în izvoarele prime ale vieții. Iar acest lucru nu este posibil – cum altfel – decât prin inducerea morții în scop terapeutic, prin ceea ce Cioran numește «metoda agoniei».

2. Metoda agoniei sau despre aducerea vieții la Viață

În rândurile scrise la aniversarea a 22 de ani⁸, Cioran părăsește registrul teoretizării pentru o demonstrație «practică». Nu este una obișnuită, una în care ideile generale avansate anterior sunt ilustrate sau verificate printr-un caz particular. Universalul nu se deschide particularului, ci individualului. Mai precis, universalul este accesibil aceluși individ care a trăit până la capăt prin el însuși experiențele metafizice care-l poartă dincolo de limitele vieții obișnuite. Saltul acesta de la individual la universal este numit de către Max Scheler ideeție, iar Cioran se declară adeptul unui asemenea proces nu atât logic sau rațional, cât spiritual. Ce alt exemplu poate fi adus în sprijinul ideilor sale dacă nu exemplul propriu? La absolut nu ai acces decât printr-o experiență *subiectivă*, personală. Singura formă de expresie adecvată unei asemenea experiențe absolute este confesiunea. Iată datele preliminare ale acestui interludiu efuziv. Filosofia nu mai poate fi concepută decât ca «filosofie lirică», filosofie care exprimă nu idei, ci obsesii, nu raționamente, ci sentimente metafizice. Nici deducția, nici inducția nu sunt permise. Singura operație admisibilă este de la individual/singular la universal. Singurul exemplu este exemplul propriu. Singura dovadă este experiența personală⁹.

Cioran recapitulează, numărându-și rănilor, experiențele metafizice semnificative. El este departe de toate, străin și separat de lume. Este cel care simte că nu mai poate trăi din cauza intensității trăirilor sale (temperatura înaltă). În egală măsură, este cel care, prin *suferința* sa, dovedește că lumea nu are nici un sens, că lumea este absurdă. Dar în mod fundamental este cel care are un contact nemijlocit cu viața, viață care a turnat în el «toate rezervele ei de negativitate și otrăvă». Aceasta este situația celui care a stă «cu un picior dincolo de viață», a celui care a depășit viața și deopotrivă a pășit în esența ei prin febrilitatea extraordinară a trăirilor sale.

Dintr-o perspectivă «termică», viața pare să aibă două stări de agregare: una, aflată la o temperatură normală, este disponibilă oamenilor mediocri : este viața celor căldicei ; cealaltă, făcută posibilă de temperaturi extreme, este viața «celor care trăiesc în regiuni neobișnuite», viața oamenilor «cei mai frământați, cu un dinamism lăuntric dus la paroxism, care nu pot accepta temperatura obișnuită», oameni care «sunt meniți prăbușirii»¹⁰. Cu toate că această ultimă stare de agregare a vieții este, din perspectiva primeia – cea trăită la o temperatură «normală» –

⁸ *Ibidem*, p. 23.

⁹ „Faptul că exist eu dovedește că lumea n-are nici un sens. Căci în ce fel pot găsi un sens în frământările unui om infinit dramatic și nefericit, pentru care totul se reduce în ultimă instanță la neant și pentru care legea acestei lumi este suferința?” *Ibidem*, p. 20.

¹⁰ *Ibidem*, p. 21.

moarte, ea are proprietatea de a regenera, textual de a «purifica» viața din prima sa stare de agregare.

Urmează un lucru foarte interesant. Cioran propune o metodă, pe care o numește «metoda agoniei», metodă prin care s-ar rezolva toate problemele vieții din prima stare de agregare, deci toate problemele sociale, politice, morale etc., tot ceea ce constituie nucleul dur al prezenței răului în lume¹¹. Mândru de marea sa descoperire, Cioran ne spune – mai în glumă, mai în serios – că ea reprezintă însuși scopul venirii sale pe lume, singura modalitate în care se poate face folositor umanității. Metoda agonică înseamnă a provoca o trăire metafizică în rândul acelor oameni «căldicei», a oamenilor mediocri și meschini. Metafizica capătă în această perspectivă valențe morale. Cel care ajunge «cu un picior dincolo de viață» nu mai poate fi «rău, răzbunător, nerecunoscător sau ipocrit». Imoralitatea este pentru aceia care trăiesc în regiunile temperate ale spiritului. Dacă ar putea fi transmutați în regiuni cu temperaturi extreme – nu contează dacă sunt pozitive sau negative –, atunci și modul lor de viață obișnuit s-ar schimba într-un mod radical. Cel care cunoaște esența vieții nu mai poate trăi la fel ca înainte de a o cunoaște. Între cele două dimensiuni ale vieții nu există soluție de continuitate. Cele două comunică și se interconstruiesc astfel încât acționând la un nivel obținem o reacție la celălalt nivel. Metafizica regenerează moral, transfigurează, «schimbă la față», dă naștere «omului nou».

Pentru a provoca deci o trăire metafizică în rândul oamenilor căldicei este suficient a-i împinge până în «pragul sinuciderii» sau al morții, a le intensifica viața până acolo unde vor simți «că mor din cauza vieții». Alchimistul Cioran pretinde că este în posesia științei *distilării* vieții: el ar «pune flăcări arzătoare și insinuante» la rădăcinile acestei lumi, «nu pentru a le distruge, ci pentru a le da altă sevă și altă căldură. Focul pe care l-aș pune eu acestei lumi n-ar aduce ruine, ci o *transfigurare* cosmică, esențială»¹². Așadar viața trebuie adusă într-o altă stare de agregare pentru ca apoi să se recristalizeze, *purificată* în primul rând de mediocrități și de mediocritate. «Metoda agoniei» va reveni și în alte scrieri cioraniene. Ea constituie în primul rând principiul de *transfigurare* sub care – adunate într-un același creuzet – soluțiile social-politice, unele contradictorii, sunt transformate într-un elixir al schimbării la față a României.

Experiența morții ca prag maxim al stărilor sufletești și spirituale este indispensabilă eroului metafizic cioranian, de condiție tragică. Numai prin ea poate transcende această lume, înspre originile ei – viața însăși – de unde o poate recrea sau crea o altă lume. Experiența agoniei se convertește astfel într-o experiență extatică, într-un «extaz al vieții». Iar extazul este, după Cioran, demiurgic. A te îndumnezei înseamnă pentru Cioran a deveni Dumnezeu în sensul cel mai propriu

¹¹ „Vă plîngeți că oamenii sînt răi, răzbunători, 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*, p. 22.

¹² *Ibidem*.

și cel mai original al acestui termen. Nu este nicio o îndoială pentru Cioran că prin extaz devii Dumnezeu; problematic este însă să te menții, să rămâi Dumnezeu. O problemă îndelung discutată în primele două cărți este privitoare la modul în care poți să «înveșnicești clipa», la modul în care poți să te sustragi revenirii, re-individuării, re-căderii în timp. A reuși să tai căile de legătură cu lumea din care ai ieșit prin extaz este totuna cu a reuși să devii pentru tot timpul Dumnezeu. A muri pe culmi înseamnă a părăsi nu doar această lume, ci însăși condiția de creatură pentru cea de Creator. În *Cartea amăgirilor*, Cioran visează adesea la o altă modalitate de a rămâne dincolo, una care exclude cu totul moartea – în înțelesul ei obișnuit. Extaticul ar putea să găsească o breșă prin care să se sustragă cu totul lumii acesteia. În urma lui nu ar mai rămâne nici măcar trupul neînsuflețit, «rămășița pământească», ci s-ar evapora cu totul, ar dispărea pur și simplu. Este moartea cea mai dorită – și cea mai greu de obținut – de către acela pentru care «înălțarea la cer» și «răpirea la cer în trup» îi sunt inaccesibile.

Deși atât în *Pe culmile disperării*, cât și în *Cartea amăgirilor*¹³ Cioran respinge filosofia și înțelepciunea tocmai din cauza «temperaturii» lor scăzute, din cauza răcelii și indiferenței lor afective, nu putem totuși să nu amintim că acordându-i o importanță centrală problemei morții, Cioran se înscrie în rândul unei îndelungi tradiții filosofice. Că cel care vrea să cunoască (esența, adevărul, viața) trebuie să moară sau să ajungă măcar în pragul morții este o afirmație care nu e deloc străină filosofilor – chiar dacă de-a lungul timpului a îmbrăcat sensuri și nuanțe diferite. Cioran dedică morții și sentimentului morții foarte multe pagini în prima sa carte și după aceea. Filosofia este și pentru el un fel de «pregătire pentru moarte». La 22 de ani se considera deja «specialist în problema morții». Dar nu este acesta un alt fel de a te recunoaște filosof?

3. Solo dolore¹⁴. De ce și pentru ce suferim?

Am văzut că agonia și extazul sunt intrinsec legate. Experiența agoniei duce la experiența extazului. Suferința își găsește deci valoarea în această finalitate care o transfigurează. Suferința este îndreptățită doar în această perspectivă în care agonia este metodă și extazul scop. Suferința neagonică și deci lipsită de potențial extatic trebuie respinsă ca fiind «mortală» în primul sens al morții, acela de retragere, de diminuare sau de anihilare a vieții. Dimpotrivă, suferința trebuie să fie admisă ca o cale demnă de urmat doar întrucât potențează sau mărește viața. Doar o asemenea suferință este acceptabilă și recomandabilă în axiologia cioraniană. Suferința trebuie să provină din și să fie condusă de o iubire de viață exasperată și contrariată.

Filosof vitalist, adept al intuiționismului, Cioran nu va pune niciodată în discuție supremația valorii vieții. Singurul mod în care omul se poate raporta la această valoare este iubirea. Viața nu poate fi decât iubită. A urî viața ne spune

¹³ Aici există o secțiune intitulată chiar *Despărțirea de filosofie*, pp. 161-166.

¹⁴ Sintagma apare în *Cartea amăgirilor*, p. 191.

Cioran în mai multe rânduri este «cea mai mare crimă». Ce rol joacă deci suferința și cum se acordă valoarea acesteia cu valoarea supremă a vieții? Cum se împacă iubirea vieții cu primatul experienței suferinței, cu imperativul de inspirație lutheriană «solo dolore»¹⁵?

Pentru a înțelege acest lucru trebuie să aducem în discuție câteva din ideile antropologiei filosofice cioraniene, ce datorează mult ideilor lui Ludwig Klages. Potrivit acestei antropologii, manifestându-se, omul cunoaște un proces de îndepărtare continuă de viață. În măsura în care devine conștient de viață, omul se separă de ea. Contrar lui Max Scheler, Cioran crede că antinomia spirit-viață nu este originară, ci dobândită. Cele două nu sunt ireductibile, ci pot comunica și astfel se pot chiar reîntâlni.¹⁶ Spiritul s-a născut din viață, mai precis dintr-un minus de viață, din «golurile vieții», din deficiențele ei.¹⁷ În stare naivă – stare pe care o mai putem întâlni în ipostaza copilului și a primitivului – omul este cufundat în conținuturile iraționale ale vieții, omul este «asimilat în existență». «Asimilarea în existență» lasă însă tot mai mult loc «dualizării». Din cauza unei «deficiențe vitale» între om și viață apare și se cascadează tot mai mult un gol pe care acesta încearcă să-l acopere prin tot felul de mijloace de supraviețuire sau să-l depășească printr-un salt. De o parte tehnica¹⁸, de cealaltă metafizica. Ambele însă ne spun că omul este un «animal indirect». Expresie a vieții, dar deopotrivă transcendent vieții în ale cărui conținuturi iraționale ar dori totuși să se reintegreze, omul conștient este o ființă tragică, o ființă care suferă. Condiția sa ontologică este suferința, semnul sub care stă este tragedia.

În acest fel se împacă în filosofia cioraniană iubirea de viață cu imperativul *solo dolore*. În acest fel se explică de ce la extaz nu se poate ajunge decât prin agonie, prin suferință, și nu prin experiențe afective pozitive. Orice fel de a suferi poate deveni o experiență metafizică dacă atinge o intensitate maximă a trăirii, acel «prag al morții». «Durerea» trebuie împinsă până la punctul maxim, până când simți că «mori de durere». Abia de la acest prag se poate pune problema seninătății sau a fericirii. Culmile disperării se convertesc în culmi ale beatitudinii. Câteva exemple ale suferinței vor ocupa constant atenția filosofului: insomnia, nefericirea în dragoste, boala, nebunia, tristețea, insatisfacția totală, disperarea. Vor fi respinse ca neputându-

¹⁵ *Cartea amăgirilor*, p. 191.

¹⁶ „Omul se separă de lume, dar acest act de separație este numai un moment în procesul de recăștigare a existenței” (*Antropologia filosofică*, Pentagon-Dionysos, Craiova, 1991, p. 27).

¹⁷ „Apariția conștiinței n-a fost posibilă decât acolo unde imperialismul vieții a suferit o limitare, unde izbucnirea acesteia a suferit o îngrădire. Ceea ce se numește dominarea instinctelor nu are altă semnificație decât aceea a unui minus de viață, a unei deficiențe vitale. Omul este un deficient al vieții” (*Ibidem*, p. 39).

¹⁸ „În urma unui proces (omul) s-a pomenit în fața vieții, într-o dualitate care dac-ar deveni ireductibilă, prăbușirea omului ar deveni rapidă și inevitabilă. Întregul ansamblu al tehnicii derivă în fine din deficiența vitală a omului, din imposibilitatea unei reacțiuni și adaptări spontane la viață. Nu tehnica a produs inconsistența vitală a omului, ci acesta a dat naștere tehnicii” (*ibidem*, p. 40).

se ridica la statutul de experiență metafizică, suferința fiind în aceste cazuri scăzută sau vagă: îndoiala¹⁹, melancolia, credința. Vor fi considerate ne-metafizice și ne-tragice: grația, entuziasmul, sensibilitatea magică, deoarece suferința este aici cu totul absentă; cei care trăiesc sub semnul acestor dispoziții afective dovedesc un contact neîntrerupt cu viața, ei sunt exponanții naivi ai vieții înseși.

4. Suferința ca experiență totală a subiectivității

Indiferent de motivul care o determină, indiferent de forma în care se întrupează, suferința are capacitatea să te transporte dincolo de țelurile, scopurile și motivațiile obișnuite. Aceasta întrucât suferința este o experiență totală a subiectivității. Suferința te obligă să te cufunzi în tine însuși ca într-un absolut, să te ieși în considerare ca absolut. În pofida prejudecății obișnuite care te învață că totul este relativ, că tu însuși nu contezi decât într-o anumită măsură, suferința te obligă să-ți conștientizezi absolutitatea. Suferința nu mai poate fi păcălită de măsurile intelectului și prin aceasta este o experiență care anulează «dreapta» lui măsură. Suferința nu diminuează dacă o raportezi la suferințele altor oameni sau la suferințe «mai mari» decât a ta. Pentru o asemenea abordare suferința devine pur și simplu impenetrabilă. De altfel, în privința suferinței, gradele de comparație, ierarhizările, clasificările nu mai au nici un sens. Suferința *excedează* gândirea și judecățile ei. Prin suferință ai un acces direct, căci subiectiv, la absolut. De aceea, judecățile intelectului par cu totul absurde. Sentimentul absurdului provine din incomensurabilitatea suferinței. Dintr-o dată cel care suferă face o experiență care contrazice tot ceea ce știa până atunci, tot ce fusese învățat, tot ceea ce este rațional și rezonabil, cuminte și înțelept. Dintr-o dată cel care suferă află că este *singur* în mod absolut și că în această singurătate suferindă «mângâierile filosofiei» sau ale rațiunii sau ale înțelepciunii nu consolează și nu alină nimic. Prin suferință înțelegi că orice comparație este absurdă. Este absurd să-i spui unui om care suferă că, pentru a suferi mai puțin, ar trebui să se gândească la alți oameni care suferă, unii poate chiar mai mult decât el. Judecata este incompatibilă cu suferința, iar gândirea se dovedește a fi incompatibilă cu viața. Suferința iovică poate sta oricând drept cheazășie a unei asemenea incompatibilități.²⁰ «Eu gândesc» este înlocuit de către

¹⁹ De aceea Cioran nu poate fi considerat sub nicio formă sceptic. De altfel Cioran dă glas multor diatribe împotriva scepticismului pentru a ne convinge că scepticismul nu a fost niciodată o opțiune luată în calcul de Cioran, cel puțin în prima sa perioadă de creație, „perioada românească”.

²⁰ „Nu există măsură obiectivă, deoarece ea nu se măsoară după excitația exterioară sau indispoziția locală a organismului, ci după modul în care suferința este simțită și reflectată în conștiință. Or, din acest punct de vedere, ierarhizarea este imposibilă. Fiecare om rămîne cu suferința lui, pe care o crede absolută și nelimitată. Și dacă ne-am gândi la cât a suferit lumea pînă acum, la agoniile cele mai teribile și la chinurile cele mai complicate, la morțile cele mai crunte și la cea mai dureroasă părăsire, la toți ciumații, la toți cei arși de vii sau stinși de foame, cu cât suferința noastră ar fi mai redusă? Pe nimeni nu-l poate mîngîia în agonie gîndul că toți sînt muritori, precum în suferință nimeni nu va găsi o consolare în suferința trecută sau prezentă a altora. Căci în această lume organic insuficientă și

Cioran prin «eu sufăr». Experiența suferinței presupune existența unui eu care suferă. Prin suferință am acces la certitudinea absolută a subiectivității proprii, a existenței mele. *Sufăr, deci exist.*

Suferința este *intersecția* dintre viață și moarte, prin suferință – în orice modalitate s-ar manifesta, omul află că moartea este immanentă vieții. Fie că suferă din cauza unei boli sau din dragoste, fie că suferă din cauza insomniilor repetate sau din cauza insatisfacției totale, fie că suferă din cauza tristeții sau din cauza disperării – suferința îl face pe om să depășească ordinea comună a vieții și a lumii. În primul rând, suferința afectează într-un mod brutal sentimentul pe care această ordine se întemeiază: *sentimentul eternității vieții*. Omul naiv are un sentiment natural al eternității: el însuși se consideră nemuritor, iar lumea în care se găsește o crede imuabilă. Omul naiv are o percepție *statică* a timpului. Suferința revelează dimensiunea schimbătoare, dinamică, mișcătoare și prin această aneantizatoare a timpului. Suferința ne face să înțelegem că moartea nu este nici dincolo de viață, nici la «sfârșitul» vieții, ci că este prezentă în chiar interiorul cel mai adânc al vieții, că viața însăși este moarte. Omul care suferă, omul tragic știe că viața lui e un fel de moarte, că viața în puritatea și plenitudinea ei este dincolo de el. Sensul transcenderii este a anihila acest «dincolo», a reveni în imanentismul vieții, a reveni la viață.

Suferința provoacă un apocalips al lumii știute, cu ordinea, formele și «rațiunile» ei, lăsând în loc sentimentul, cu totul bergsonian, al „fluidității” proprii, fuga de formă și de cristalizare, haosul lăuntric. Suferința face posibilă o experiență subiectivă atât de profundă încât echivalează cu o experiență a ființei. Eul devine atunci însăși epifania ființei, singura modalitate de acces la esențele ultime ale realității.²¹

Suferința anulează orice sens posibil al vieții. Pentru cel care prin suferință ajunge să cunoască absolutul vieții, nu mai poate exista nici un sens al acesteia, căci problematica sensului vieții ține de gândirea conceptuală (care operează cu sensuri, scopuri, cauze, efecte, motive etc.). Această problematică nu mai poate fi acceptată de către cel care, depășind atât gândirea conceptuală, cât și «viața» conformă ei, plonjează – intuitiv – în adâncimile iraționale, tumultuoase, haotice

fragmentară, individul este pornit să trăiască în mod integral, dorind să facă din existența lui un absolut. Orice existență subiectivă este un absolut pentru sine însăși. Din acest motiv, fiecare om trăiește ca și cum ar fi centrul universului sau centrul istoriei, și atunci cum să nu fie suferința un absolut? Nu pot înțelege suferința altuia pentru a o diminua prin aceasta pe a mea. Comparațiile în asemenea cazuri n-au nici un sens, deoarece suferința este o stare de singurătate interioară, în care nimic din afară nu poate ajuta” (*Pe culmile disperării*, ed. cit., pp. 16-17).

²¹ „Este în mine atîta confuzie, zăpăceală și haos, încît nu știu cum un suflet omenesc poate să le suporte. Tot ce vreți găsiți în mine, absolut tot. Sînt o ființă rămasă de la începutul lumii, în care elementele nu s-au cristalizat și în care haosul inițial își joacă încă nebunia și învolburarea lui. Eu sînt contradicția absolută, paroxismul antinomiilor și limita încordărilor; în mine totul e posibil, căci eu sînt omul care voi rîde în clipa supremă, în fața neantului absolut, voi rîde în agonia finală, în clipa ultimei tristeți” *Ibidem*, pp. 133-134.

ale Vieții. Glumind puțin, putem spune că suferința de care vorbește Cioran este trambulina de pe care se realizează *orice* salt metafizic în esența vieții.

5. Absurdul și limbajul suferinței

«Pasiunea absurdului» ia naștere din conflictul din nevoia de exprimare – existentă în experiența suferinței – și imposibilitatea exprimării suferinței. Limbajul aparține unei lumi în care nu există suferință, limbajul ține de o ordine geometrică în care dezordinea pe care o aduce suferința nu are ce căuta. Limbajul este incompatibil cu suferința, limbajul recuză exprimarea suferinței. Limbajul este al gândirii, suferința este a spiritului. Spiritul excede gândirea, suferința excede limbajul. Pe de altă parte cel care suferă simte o nevoie acută de a-și exprima suferința, de a o exterioriza. Exteriorizarea suferinței este o ușurare a suferinței. Manifestările organice ale acestei tendințe de exteriorizare sunt plânsul, strigătul, geamătul, încheștarea dinților și a pumnilor. Limbajul non-verbal pare să fie singurul «limbaj» admis de experiența suferinței. Când suferința se transpune totuși în limbaj verbal, rezultatul va fi lirismul, «filosofia lirică», acea filosofie care acceptă să așeze în ordinea geometrică a limbajului dezordinea inimii, impusă de suferință.

Absurdul cioranian nu provine nici dintr-o trăire a neputinței de a răspunde la întrebările pe care totuși rațiunea nu încetează să și le pună, așa cum se întâmplă la Camus, nici din sentimentul unei incomunicabilități funciare, a unei însingurări ontologice, așa cum crede Ionescu. Pentru Cioran absurdul este mai curând o experiență de tip apofatic, adică încercarea de a exprima ceea ce este dincolo de expresie, încercarea de a gândi ceea ce este de negândit sau dincolo de mijloacele rostirii.²² Absurdul provine din experiența celui căruia «nu-i mai rămân decât motive nemotivate spre a trăi».

Exprimarea este singura modalitate de salvare dintr-o experiență-limită ce amenință să te aneantizeze. Dar pentru că exprimarea este deopotrivă falsificare, intrarea în domeniul distincțiilor, categoriilor, conceptelor, nu-ți rămâne decât absurdul ca formă de expresie. Fiindcă la un anumit punct al ei experiența inefabilă a suferinței devine insuportabilă, ea va trebui obiectivată, exteriorizată, exprimată și prin aceasta de-tensionată, dar și – în mod fatal – falsificată. Absurdul este tocmai eschiva în fața unei asemenea fatalități. Neputând nici să se exprime nici să nu se exprime, celui care a depășit lumea la care acces un «eu cugetător» înspre rădăcinile ei iraționale – accesibile «eului suferitor/pătimitor» – nu-i rămâne decât să constate conflictul insolubil dintre viață și Viață, dintre gândire și spirit, dintre intuiție și deducție și să-l expună ca atare. Pasiunea absurdului va însemna să te

²² „Nu există argumente pentru a trăi. Acela care a ajuns la limită mai poate umbla cu argumente, cu cauze, efecte, considerații morale etc.? Evident, nu. (...) Când toate idealurile curente, moral, estetic, religios, social etc. ..., nu mai pot direcționa viața și nu-i pot determina o finalitate, atunci cum se mai poate menține viața spre a nu deveni neant? Numai printr-o legare de absurd, prin iubirea inutilului absolut, adică a ceva care nu poate lua o consistență, dar care, prin ficțiunea lui, poate să stimuleze o iluzie de viață” *Ibidem*, p. 14.

exprimi în contradicții și în paradexe care au darul de a «cuprinde» ceea ce excede gândirea și limbajul ei. Dacă cel care face o asemenea experiență are să răspundă la o întrebare rațională «pentru ce trăiește?» (care este sensul vieții), va răspunde: «Trăiesc pentru că munții nu rîd și viermii nu cîntă».²³

În încheierea excursului său despre «pasiunea absurdului», Cioran schițează o teorie a spiritului, teorie căreia îi va rămâne de altfel fidel toată viața. Conform acestei teorii spiritul – sau, în alte formulări, conștiința – ia naștere ca urmare a unei rupturi dramatice și ireversibile față de «viață», mai precis față de un flux inocent, spontan, natural și grațios al vieții. Până la spirit omul a cunoscut o stare paradisiacă în care era consubstanțial vieții, integrat cu totul în ea, indistinct de ea. În această pace primordială se întâmplă să survină un eveniment catastrofal asociat apariției spiritului sau conștiinței. Nu se știe ce anume a determinat o asemenea eveniment de proporții cosmice. În descrierea acestuia, Cioran folosește termenii consacrați în teologia creștină a căderii. Va vorbi despre cădere sau prăbușire, despre căderea în timp, despre blestem, despre moarte, boală, despre pedeapsă. Deopotrivă, va asocia spiritul unei măreții tragice, părtaș atât la stigmat cât și la grație, damnat și ales, grotesc și deopotrivă sublim.

Spiritul nu face concesii: omul nu mai poate fi om decât dacă posedă spirit. În același timp, spiritul este o «achiziție catastrofală». Nu-ți rămîne decât să te consolezi, pascalian, cu «menorocirea de mare senior».²⁴ Spiritul însuși este o boală, așadar a fi înzestrat cu spirit înseamnă a suferi. Experiențele afective se măsoară și se clasifică după prezența și intensitatea suferinței înțeleasă la rîndul ei ca «prag de trecere», ca moarte. Se poate spune despre cel care suferă că – într-un fel sau altul – *trăiește moartea*.

Cioran va dezbate mai multe feluri de a suferi și deci mai multe feluri de a muri. Un loc aparte în economia suferinței îl joacă experiența *insomniei*. Asemănătoare cu experiența extazului prin capacitatea sa de a esențializa și de a purifica, de a reduce multiplicitatea și diversitatea lumii la unitatea unei „melodii interioare”, dar diferită totuși de extaz prin prezența unui regret atât de nedefinit încât te lasă să te gîndești că pierderea este infinită, insomnia te ispitește să recurgi la „renunțarea supremă”, să te sinucizi în căutarea uitării aduse – pentru ceilalți, nu însă și pentru tine – de somn. *A nu putea iubi*. Comuniunea sau contopirea amoroasă sparge „barierele individuației” și îți deschide calea către universal prin mijlocirea singularității persoanei iubite; în acest sens sărutul se dovedește o veritabilă experiență metafizică întrucât te pune în contact cu „esența intimă a

²³ *Ibidem*, p. 15.

²⁴ „Nimeni nu este însă încîntat, în fondul ființei lui, de această achiziție catastrofală pentru viață care este spiritul. Și cum să fii încîntat de această viață fără farmec, fără naivitate și fără spontaneitate? Prezența spiritului indică totdeauna un minus de viață, multă singurătate și suferință îndelungată. Cine vorbește de salvarea prin spirit? Nu este absolut deloc adevărat că trăirea în planul imanent al vieții ar fi fost o trăire anxioasă, din care omul a ieșit prin spirit. Dimpotrivă, este cu mult mai adevărat că prin spirit s-a cîștigat un dezechilibru, o anxietate, dar și o grandoare” *Ibidem*, p. 19.

vieții”.²⁵ Singurele sinucideri autentice sunt cele care au ca motivație iubirea. Suferința din iubire poate avea o încărcătură tragică ce dinamitează limitele obișnuite ale personalității. Ceea ce o face să fie o experiență metafizică nu este atât respingerea iubirii, neîmpărtășirea sau înșelarea dragostei – motive constante pentru suferința din dragoste obișnuită – ci incapacitatea de a iubi, incapacitate rezultată la rândul ei din lipsa naivității – condiție necesară a iubirii. Cu toate că psihologul metafizician Cioran înțelege foarte bine „mecanismul” iubirii – sau poate tocmai de aceea – nu-l poate face să funcționeze și în cazul său. Salvarea prin iubire este o promisiune pe cât de seducătoare, pe atât de imposibilă pentru cel bolnav de spirit. Marea promisiune a iubirii constă în a se pretinde o experiență metafizică *pozitivă*. Altfel spus, iubirea promite să ducă la o depășire a tărâmului aparențelor și a „barierelor individualității” înspre esențialitate și comuniune. Promite să suspende neantul temporalității și să instaureze domnia clipei, a prezentului, deci a ființei. Iubirea pare așadar o intrare în substratul metafizic al timpului, în clipă. Multe din rândurile scrise de Cioran despre iubire în prima sa carte lasă impresia că ia în serios această posibilitate de experiență metafizică *pozitivă*. Merge până acolo încât să considere iubirea dintre bărbat și femeie forma orginară a oricărei alte iubiri. Iubirea de Dumnezeu, de natură, de artă sunt forme derivate și deviate din această formă orginară. Entuziasmul însuși, pentru care Cioran are o deplină admirație, este iubire desexualizată. Nu credința în Dumnezeu sau iubirea Lui, nici aspirația spre Unul, nici dorul romantic de refacere a unității primordiale sunt mai „originare” și nici mai „valoroase” decât iubirea dintre bărbat și femeie.²⁶ Cioran refuză să (des)considere iubirea dintre bărbat și femeie – în buna tradiție metafizică – drept un exemplu de iluzie efemeră, drept o înșelătorie sau orbire pusă la cale și pusă în slujba perpetuării speciei. La cei 22 de ani ai săi Cioran îl contrazice pe Schopenhauer într-unul din punctele esențiale ale doctrinei sale.²⁷ Cu atât mai puțin iubirea are valoarea instrumentală sau relativă pe care i-o conferea Platon.

Această cale se dovedește însă impracticabilă pentru aceia care au apucat deja „pe căile spiritului”, căci în psihologia metafizică cioraniană sentimentul opus iubirii nu este ura, ci *tristețea*. Acela care nu are acces la eternitatea clipei experimentată prin iubire încearcă – în mod disperat și imposibil – să o atingă prin trăirea în prezentul hedonic. *Carpe diem* devine deviza aceluia care nu are suficientă

²⁵ „Existențial și ontologic, sărutul te apropie mai mult de esența intimă a vieții decât o reflexiune îndelungată și complicată. Căci nu prin forme și categorii se ajunge la realitățile esențiale. Și dacă ajungi la acestea în mod *inconștient și naiv*, ai pierdut ceva? Numai când ești conștient simți cât ai pierdut. Nu cred că esența și intimitatea vieții să fi rămas un bun pierdut pentru aceia care nu s-au aventurat pe *căile spiritului*” *Ibidem*, p. 130.

²⁶ „Fericiți sînt aceia care pot trăi în moment, care pot trăi prezentul absolut, pe care nu-i interesează decât beatitudinea clipei și încîntarea pentru veșnica prezență și eterna actualitate a lucrurilor. Și nu se atinge în iubire absolutul momentului? Nu este inconștiența din iubire adevărata trăire a clipei? Nu depășește adevărata iubire temporalitatea?” *Ibidem*, p. 136.

²⁷ După cum știm, mai târziu se va dezice de acest elogiu pe care-l face iubirii, deși pasionalitatea sa îi este dată din nou la iveală de un episod biografic târziu, e vorba de relația amoroasă cu Friedgard Thoma.

naivitate pentru a trece *prin iubire* dincolo de timp. Acesta nu mai poate pătrunde în regnul ființei – al lui *nunc stans* – decât prin donjuanism, hedonism sau viciu. Pătrundere iluzorie, surogat metafizic, „mântuire de mântuială”. Oricum, donjuanismul este obligatoriu pentru cel care se află pe căile disperării: cel care pierzându-și naivitatea nu mai poate iubi o singură femeie, trebuie să le iubească pe toate. (Se înțelege de aici că disperat nu poate fi decât bărbatul, căile spiritului sunt rezervate numai pentru partea bărbătească.) Numai „înțeleptul”, adică acela care – nefiind nici naiv, nici disperat – candidează la poziția de imbecil, poate recomanda „uciderea dorinței”. Uciderea dorinței este în cazul oamenilor naivi imposibilă, iar în cazul celor aflați pe căile spiritului inacceptabilă. Unii se află într-o solidaritate intimă cu viața, care este „oarbă, irațională”, ceilalți știu că uciderea dorinței nu poate fi cerută decât în numele unui adevăr unic. Dar ei mai știu și că un asemenea adevăr, adevărul singular, adevărul absolut nu există, încât efortul înțelepciunii – care numai un asemenea adevăr urmărește – este oricum zadarnic: există doar o pluralitate de adevăruri a căror savoare este dată de neliniștea și vitalitatea din care provin.²⁸ *Presentimentul nebuniei*. Apare ca urmare a experiențelor «mari și capitale». Greu de definit, presentimentul nebuniei numește senzația pierderii individualității într-un universal omogen. Nu este acest lucru de dorit, se întreabă Cioran, mirându-se și el de ce îl găsește atât de îngrozitor. Nu e nebunia o formă de extaz, o cufundare totală în «conținuturile iraționale ale vieții», o trăire într-un prezent continuu al *duratei*, nu este nebunia realizarea unei filosofii bergsoniano-cioraniene ca mod de viață? În fața unei asemenea întrebări, Cioran preferă să dea un răspuns ocolit, compus cu multă precauție. Într-adevăr, urmarea a tot ce s-a spus până acum ar fi că scufundarea în irațional este țelul spre care tinde metafizicianul din *Pe culmile disperării*. Dar cu toate că nebunia poate fi ceva de dorit, te îngrozește presentimentul nu atât al nebuniei cât al momentelor de luciditate în care îți dai seama că ești nebun. Un alt motiv invocat pentru groaza de nebunie este acela că nebunii nu sunt în genere *veseli*, semn că nebunia lor nu este adecvată finalității extazului, singurul de dorit și singurul care justifică orice suferință, inclusiv suferința descătușată în nebunie. Cioran distinge două forme de nebunie: o nebunie tristă și o nebunie veselă și, dacă ar fi să o aleagă pe cea care i se potrivește cel mai bine, nu ar ezita niciun moment: ar alege-o pe cea care să-i permită să râdă de dimineața până seara, fără obsesii și fără probleme. Cum nu e deloc sigur că o asemenea stare de nebunie veselă este permanentă, ba chiar dimpotrivă, accesele de bună dispoziție fiind urmate de grave și insuportabile crize depresive, Cioran respinge acest «extaz luminos», opunându-i însă propria sa dorință de ieșire din sine: «Aș vrea însă o baie de lumină caldă care să răsară din mine și să transfigureze întreaga lume, o baie care să nu semene încordării din

²⁸ „Apreciez numai adevărurile vitale, organice și spermatice, fiindcă știu că nu există adevăr, ci numai adevăruri vii, fructe ale neliniștii noastre. Toți oamenii care gândesc viu au dreptate, deoarece nu există argumente hotărâtoare împotriva lor. Și chiar dacă ar fi, ele nu pot fi doborâte decât prin uzare. Că mai sînt oameni care caută adevărul, nu pot avea decât regrete. Sau înțelepții n-au înțeles nici acum că adevărul nu poate să existe?” *Ibidem*, p. 136.

extaz, ci să păstreze un calm de eternitate luminoasă. Departe de concentrarea extazului, ea să se asemene cu ușurința grației și cu căldura zîmbetului. Întreaga lume să plutească în acest vis de lumină, în această încântare de transparență și imaterialitate. Să nu mai existe obstacol și materie, formă și margini. Și într-un asemenea cadru să mor de lumină»²⁹. Termenul «grație» nu e deloc întâmplător, el este unul din termenii cheie folosiți de Bergson. Extazul pe care tânărul Cioran și-l dorește nu are nimic în comun cu extazele vreunei sfinte spaniole, ci este un extaz bergsonian, descris aproape în aceiași termeni folosiți de către celebrul autor al *Evoluției creatoare*.

6. Renunțarea – soluție iluzorie sau impracticabilă

Deși secțiunea dedicată renunțării în *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 experiența propriu-zisă, obiectivă, a 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. Renunțarea este o asemenea intervenție intelectuală în miezul experiențelor metafizice, o încercare «disperată» de a organiza haosul non-intelectual al acestor experiențe. Renunțarea – așa cum este ea prescrisă, recomandată, normată de religii precum creștinismul și budismul – nu e decât nebulă organizată.³⁰

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 «răz-bunătoare» 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 sufe-

²⁹ *Ibidem*, p. 31.

³⁰ „Gîndul renunțării este atît 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” *Ibidem*, p. 125.

rință, de unde privesc cu invidie și răzbunare la cei rămași jos. «Budismul și creștinismul sînt o răzbunare și o invidie a suferinzilor». 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. Piscul unui munte precum cel al renunțării, se consideră a fi fost cucerit doar dacă a fost și coborât: renunțarea este completă abia după ce valoarea suferinței – 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.³¹ Dar nici de viață nu se pot elibera cîtă vreme schimbă un tip de iluzii pe un altul.³²

În sfârșit, cel de-al treilea motiv pentru care renunțarea este nerecomandabilă ține mai curând de rațiuni topografice și climaterice: în zilele noastre și în ținuturile noastre e greu de găsit un deșert în care să ne retragem.³³ 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.

7. Suferința nu se rezolvă, ci se dizolvă: cele trei tipuri de extaz

Conform *Cărții amăgirilor*, agonia suferinței se rezolvă în trei tipuri de extaz, trei modalități de extaz: extazul muzical, extazul mistic și extazul erotic. Extazul muzical înseamnă „spargerea oricărei granițe care separă lumea de eu”.³⁴ Alternativă la extazul mistic, extazul muzical asigură rezolvarea conflictului subiect-obiect, eu-lume prin „reducerea substanței” proprii la „ritm pur”, prin dizolvarea într-un „avânt melodios” și într-o „caldă și sonoră comuniune universală”.³⁵

³¹ „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.

³² „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 marii singurateci și că iluziile lor au fost mai mari decît ale celor naivi sau ignoranți!” *Ibidem*, p. 125.

³³ „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.

³⁴ Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, Humanitas, București, 1991, p. 6.

³⁵ *Ibidem*, p. 7.

Ideea permanentizării extazului prin moarte este imediat evocată. A permanentiza starea extatică devine una din cele mai mari ambiții ale omului tragic: totul e să nu revii în relativ, să tai căile de legătură cu lumea relativului, să „tragi podul de la mal”. Moartea în clipa extazului muzical este moartea cea mai fericită pentru că este, de fapt, o imersiune în „curentul imanent și organic al vieții”, acolo unde „auzi viața”³⁶. Bucuria de a muri – și regretul de a nu muri – le putem întâlni și în iubire. Faptul că bucuria de a muri există doar în muzică și în iubire se explică prin faptul că doar în cadrul acestora poți realiza unicitatea clipelor, ireversibilitatea lor, noutatea lor absolută³⁷. Moartea reprezintă o suspendare a clipei, o oprire a clipei sau mai exact o oprire a *trecerii* clipei, o intrare în dimensiunea duratei. „Clipei” i se opune „viața de fiecare zi”, „existența zilnică” – adică timpul spațializat, „reversibil”, „retrăibil”. Moartea voluptuoasă este moartea în clipă. Această oprire a clipei trebuie înțeleasă în modul cel mai adecvat pentru a înțelege și poziția lui Cioran referitoare la timp și la eternitate. Nu e vorba cum s-ar putea crede la o primă privire de clasică trecere în domeniul eternității prin saltul din dimensiunea clipelor care curg în dimensiunea clipei statornice. Nu e vorba să treci din *nunc fluens* în *nunc stans*, ci mai degrabă invers. Extazul și moartea extatică se referă mai curând la a reuși menținerea în durată, în curgerea ei, în fluiditatea, în continuitatea ei permanent nouă și înnoitoare. Extazul de care vorbește Cioran îl putem înțelege mult mai bine dacă ne gândim la Bergson decât la Boethius. Clipa în care se fixează extaticul lui Cioran nu este ea însăși stabilă, ci fluidă, evanescentă, în sensul cel mai propriu curgătoare³⁸.

De acest lucru ne convinge respingerea sfințeniei ca soluție a suferinței³⁹. Regretului de a nu muri (și bucuriei de a muri) îi răspunde o altă stare: fericirea de a nu fi sfânt. Sfințenia este oprire a „cursului vieții”, „stagnare lăuntrică”, „încetare

³⁶ *Ibidem*, p. 8.

³⁷ Nu sunt acestea și atributele duratei bergsoniene? Trebuie amintit că epoca în care Cioran scrie *Cartea amăgirilor* este aceeași în care se află la Berlin pentru a studia „funcția gnoseologică a extazului”.

³⁸ „În muzică și în iubire sunt numai senzații unice; cu toată ființa îți dai seama că ele nu se vor mai putea reîntoarce și regreți din tot sufletul viața de fiecare zi la care vei reveni după ele. (...) În momentul în care am concepe reversibilitatea stării muzicale și erotice, când ne-am pătrunde organic de ideea unei posibilități de retrăire și când unicitatea ne-ar părea o simplă iluzie, n-am mai putea vorbi de bucuria de a muri, ci am reveni la sentimentul imanentei morții în viață, care nu face din aceasta decât un drum spre moarte. Ar trebui să cultivăm stările unice, stările pe care nu le mai putem concepe și simți ca reversibile, pentru a ne găsi o moarte în voluptăți” (Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, ed. cit., pp. 8-9).

³⁹ Premisa saltului „muzical și erotic în moarte” este dată de suferința unei singurătăți metafizice, rezultate la urma ei din procesul de individuare și in-formare a vieții: „Blestemată fie clipa în care viața a început să ia o formă și să se individueze; căci de atunci a început singurătatea ființei și durerea de a fi numai tu, de a fi părăsit. (...) De când viața a vrut să fie mai mult decât simplă potențialitate și s-a actualizat în indivizi, de atunci s-a născut teama de unicitate și frica de a fi singur, iar dorința ființei individuale de a depăși acest proces nu exprimă decât fuga de singurătate, de singurătatea metafizică, în care te simți părăsit nu numai în câteva elemente, ci organic și esențial, în natura ta” (*Ibidem*, p. 10).

organică”⁴⁰. Dacă în extazul muzical „auzim viața”, în sfințenie ne doare „tăcerea vieții”⁴¹. Sfințenia este „reflux” al vieții, retragere a vieții, starea „în care omul continuă a trăi după ce viața s-a retras din el, ca o apă dintr-o mare”⁴². Suferința nu se rezolvă în/prin sfințenie sau înțelepciune întrucât nu există soluții teoretice ale suferinței și, după cum am văzut, nu există nici consolări posibile pentru cel care suferă. Sfințenia nu îndepărtează suferința vieții, ci îndepărtează viața și odată cu ea suferința ce îi este proprie. Suferința nu-și găsește nici o *rezolvare* nici în înțelepciune nici în sfințenie, întrucât acestea sunt anihilări ale vieții, ci doar o *dizolvare* în extazul vieții. Suferința nu poate fi recompensată prin sfințenie, ci prin moarte.⁴³ E drept că e o „moarte de lumină”, adică „o beatitudine, un extaz”⁴⁴ provenit din „regresul” la viața „pură” unde totul este „ritm”, „vibrație” și „ritm”. Inflexiunile bergsoniene și intuiționiste sunt străvezii în descrierile pe care Cioran le face acestor intruziuni extatice în esența vieții. Elementul central al acestor descrieri este *elanul*, termen care revine extrem de des pe parcursul *Cărții amăgirilor*⁴⁵. Elanul vieții despre care vorbește Cioran este un alt nume al elanului vital. Acest elan este în cel mai înalt creator în așa fel încât imersiunea în el este de esență demiurgică; dansul, ondulația, ritmul și grația sunt imagini care revin deopotrivă la Cioran și la Bergson.

8. Cei doi poli ai suferinței și cele două feluri de a muri

Suferința are doi poli – unul deprimant și unul excitant. Tentația de a te lăsa pradă acțiunii deprimante a suferinței este una din cele mai puternice tentații pe care le poate suferi omul care suferă, omul tragic. A te lăsa pradă acestei tentații înseamnă a muri – în sensul negativ al morții: a muri „la rece”, lăsând viața să se retragă din tine, încremenind în resemnare și în vid lăuntric. Pentru a evita o asemenea cădere, eroul tragic are la îndemână o singură cale, metoda agoniei. Suferința trebuie potențată, augmentată, împinsă la extrem pentru a contrabalansa atracția polului „deprimant”. Eroismul omului tragic devine manifest, crede Cioran, tocmai în această rezistență pe care el o opune atracției tristeții; prin metoda

⁴⁰ *Ibidem*, p. 12.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, p. 13.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Nu mai puțin de 50 de ori. În *Pe culmile disperării* apare de 28 de ori, iar în *Schimbarea la față a României* de 20 de ori. Primele patru cărți ale lui Cioran par să fie scrise dintr-o suflare (în trei ani!) și stau în siajul unui intuiționism programatic, din care Cioran își propune în două rânduri să facă obiectul unei teze de doctorat. Comparativ, în *Amurgul gândurilor* – carte apărută în 1940, după o „pauză” de trei ani și care nu scade probabil doar frecvența publicării de până atunci, de o carte pe an, ci și intensitatea influenței bergsonismului – cuvântul „elan” apare o singură dată, iar în *Îndreptar pătimas* – scrierea care face trecerea spre perioada franceză de creație, exercițiu stilistic ce se întinde pe perioada a cinci ani și care a rămas inedită cincizeci de ani – nu-l întâlnim amintit nici măcar o singură dată.

agoniei el îndepărtează tentațiile morții prezente în suferință printr-o suferință și mai mare. Potențarea suferinței nu lasă viața să se stingă, să împietrească sub acțiunea constantă și de-moralizatoare a celuilalt pol al suferinței. Metoda agoniei nu rămâne o simplă abstracțiune; venind la concret, Cioran prescrie autoflagelarea pentru o asemenea schimbare de proporții a sensului suferinței⁴⁶. Rezultat al unui ascetism răsturnat, autoflagelarea prescrisă de Cioran nu este efectuată pentru a te sustrage tentațiilor vieții, ci tentațiilor morții; nu pentru, ci *împotriva* renunțării; nu pentru a-ți ucide instinctele, ci pentru a le trezi. Metoda agoniei împinge și ea suferința spre moarte, dar e vorba despre sensul pozitiv al morții, despre „moartea în flăcări”, „la temperaturi înalte”, care moarte nu este altceva decât numele apofatic al vieții înseși. Moartea ca paroxism al vieții îndepărtează moartea ca încremenire a vieții. Atingându-și apogeul, o asemenea agonie se confundă cu extazul.

O altă „procedură” a auto-torturii „metafizice” (căci nu este ascetică, religioasă) descrisă de Cioran se referă la înfometare. Atracției gravitaționale a tristeții din suferință trebuie i se opună elanul ascensional, forța levitațională pe care ni le dau practica înfometării. Tristețea te trage în jos, înspre pământ, în vreme ce imaterialitatea foamei te înalță spre ceruri⁴⁷. Tristețea se convertește în bucurie, căci „aici încep bucuriile oamenilor triști: când nu mai sunt ei, când și-au uitat tristețile.”⁴⁸ Tristețea este într-atât de redutabilă întrucât provine dintr-un „fond de tristețe” existent în om, fără legătură cu determinantele exterioare, e vorba de „tristețea de a fi, care este adevărata tristețe metafizică”⁴⁹. Ea provine din „existența noastră ca atare, din natura intrinsecă a ființei”. De aceea a lupta împotriva ei și împotriva atracției pe care o exercită continuu este totuna cu „a lupta împotriva ta însuși”⁵⁰.

Toate acestea culminează în experiența „confuziei interioare”, experiență a totalității și actualității proprii în care stările opuse converg, trec una în alta, se împacă, sunt simultane. Este o *concordantia oppositorum* la nivel afectiv, în care tristețea, bucuria, disperarea și exaltarea se contopesc într-un același tot, lăsându-te să încerci un „extaz al bucuriei și al tristeții”. Cei doi poli ai suferinței – deprimant și excitant – nu se mai opun, ci reușesc să se contopească într-unul și același extaz⁵¹.

⁴⁶ „Excită toate organele, îmbată-le în dureri noi și învinge atracția spre întuneric din suferință, cu suferințe și mai mari. Un bici poate să scoată dintr-o moarte mai multă viață decât nu știi câte voluptăți. (...) O asemenea biciuire se deosebește esențial de autoflagelările ascetice. Ascetul se biciuiește pentru a scăpa de tentațiile vieții; iar noi ca să scăpăm de tentațiile morții. Unii o fac pentru renunțare; alții împotriva renunțării” (*Cartea amăgirilor*, ed. cit., p. 15).

⁴⁷ „Trebuie stabilite metodele unei noi asceze, care să nu ne zboare spre Dumnezeu, ci spre propriile înălțimi de care ne-au îndepărtat adâncimile tristeților noastre. (...) Dacă tristețea te atrage înspre pământ, înspre un elementar material, obscur și adânc, imaterialitatea foamei te aruncă într-un arbitrar total, într-o fantezie și într-un joc fascinator de planuri, de o iresponsabilitate încântătoare. Ce plăcere să poți fi atât de sus încât să nu mai poți gândi nimic; ce voluptăți rare să poți uita totul într-o beție pe culmi și ce farmec să te păsească durerile în aceste ascensiuni” (*Ibidem*, p. 20).

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 26.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Cf. *Cartea amăgirilor*, ed. cit., p. 21.

Metoda agoniei este eficientă întrucât dintre toate experiențele posibile, experiența suferinței este cea mai „transformatoare”. Prin suferință omul devine altul întrucât o suferință „mare și durabilă afectează fondul intim al ființei”. De aceea impunerea suferinței ca mijloc de transfigurare se poate dovedi oricând deosebit de utilă. Deja amintită în *Pe culmile disperării*, o asemenea proprietate a suferinței revine în *Cartea amăgirilor* și reprezintă elementul-cheie al rețetei de transfigurare a poporului român din *Schimbarea la față a României*. O țară mică, precum România, poate fi transfigurată în primul rând prin aducerea populației într-o stare de suferință agonizantă⁵².

Suferința începe, potrivit lui Cioran, de la melancolie, trece prin tristețe și culminează în disperare. Plictiseala este cunoscută foarte rar de către omul care suferă întrucât având o viață lăuntrică bogată, intensă, trăirile lor nu depind de prezența sau absența stimulilor externi. Numai oamenii superficiali, cu o viață interioară săracă, cunosc plictiseala, pentru că oamenii superficiali nu suferă. Dacă ar suferi, suferința le-ar menține viața la cote suficient de înalte încât să nu-i resimtă lipsa sau golurile.⁵³ De ceva se plictisește totuși și omul care suferă: de propria lui suferință. Diferită față de plictiseala obișnuită – provocată de limitarea obiectului (pierderea interesului, uzura, etc) – plictiseala de suferință este stârnită de ineptizabilul obiectului său. „A te sătura de ineptizabil, iată sensul plictiselii de suferință”⁵⁴.

Părăsind planul metafizic/filosofic, Cioran încearcă să răspundă întrebării „de unde provine suferința” pe un plan psihologic. De fapt, pe urmele lui Max Scheler, Cioran încearcă să afle ce anume susține din punct de vedere energetic suferința. Cum spiritul – fiind slab – are nevoie de psihic ca de un rezervor energetic, o experiență spirituală precum cea a suferinței trebuie să își „împrumute” energia tot din domeniul sufletescului. Așadar întrebarea la care încearcă să răspundă Cioran este „ce ne face să suferim”, ce anume „activează” suferința metafizică. Răspunsul pe care-l dă pare desprins dintr-o pagină din Freud: „Nu căutăm noi totul, fiindcă am pierdut ceva? O singură ființă ne-ar fi putut salva din drumul spre nimic”⁵⁵. Originea „psihică” a suferinței noastre spirituale este o iubire nemanifestată, nerealizată. Această pierdere susține energetic saltul spiritual în absolut prin experiența suferinței⁵⁶.

⁵² O prefigurare a acestei idei – dezvoltată pe larg în *Schimbarea la față...* – o întâlnim deja în *Cartea amăgirilor*: „Un popor întreg ar putea fi modificat prin suferință și neliniște, printr-un tremur continuu, chinuitor și persistent. (...) Dintr-un popor indolent și sceptic aș scoate foc printr-o teamă, printr-o neliniștire chinuitoare și o tortură arzătoare” (*Ibidem*, p. 25).

⁵³ *Ibidem*, p. 30.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 190.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 40.

⁵⁶ „Care este începutul singurății noastre dacă nu o iubire care n-a putut să se reverse și care este hrana acestor singurăți dacă nu atâtea iubiri închise numai în noi? Toată dorința noastră de absolut, de a deveni dumnezei, demoni sau nebuni, toată amețeala în căutarea altor veșnicii și setea după lumi nesfârșite nu s-au născut din atâtea și atâtea surîsuri, îmbrățișări și săruturi neîmpărțite și necunoscute?” *Ibidem*.

Cioran – promotorul unui *nihilism extatic* („negațiile care nu duc la extaz ... înseamnă că nu și-au atins adâncimea în care se depășesc pe ele însele”⁵⁷) diferențiază extazele, preferându-l pe cel muzical celui erotic. În extazul erotic voluptatea supremă coincide cu încetarea/sfârșitul ei; maximul și minimul coincid, plenitudinea și deprimarea. Față de acest extaz, cel muzical are avantajul de a prelungi nedefinit apogeul, de a produce o suspendare a clipei, a momentului maxim. De aceea din punct de vedere metafizic, extazul muzical este preferabil celui erotic. De aceea, pus să aleagă între muzică și femeie este foarte probabil ca eroul metafizic să aleagă muzica⁵⁸.

Nihilismul extatic este deopotrivă și un *nihilism creator*. Negația precede afirmația, distrugerea creația: nefericirea este creatoare. Dacă gândirea se dezvoltă într-un gol de viață și într-un minus de avânt, ea nu poate fi anihilată decât într-un exces de elan. Elanul vital trebuie să fie împins până la paroxism, până acolo unde creează o nouă viață. Culmea supremă a elanului vital este să creeze o nouă viață și apoi un nou om⁵⁹. Dar pentru aceasta trebuie să simți că mori de elan; iar „omul trebuie să moară; să moară omul din noi”⁶⁰.

Bibliografie

- Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, Humanitas, București, 1990
 Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, Humanitas, București, 1991
 Emil Cioran, *Antropologia filosofică*, Pentagon – Dionysos, Craiova, 1991
 Emil Cioran, *Schimbarea la față a României*, Humanitas, București, 1993
- Ion Dur, *Hârtia de turnesol. Generația '30*, vol. 1, *Emil Cioran – inedit. Teme pentru acasă*, Saeculum, Sibiu, 2000
- Sylvie Jaudeau, *Cioran ou le dernier homme*, José Corti, 1990
- Gabriel Liiceanu, *Itinerariile unei vieți: E.M.Cioran*, Humanitas, București, 1995

⁵⁷ *Ibidem*, p. 61.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 60.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 78.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 79.