

CIORAN – 110 ANI DE LA NAȘTERE

CIORAN – FILOSOOF SAU GÂNDITOR PRIVAT?

ADRIAN BUZDUGAN
Universitatea „Ștefan cel Mare”, Suceava

Cioran – philosopher or private thinker? In the majority of the cases, the exegetes of Cioran’s work avoid calling him a *philosopher*. Most of them opt for the variant proposed by Cioran himself: thinker or *private thinker*. The young Emil Cioran has vast philosophical knowledge; therefore, at first, he is tempted to go along with academic philosophy. The problem is that both his experience as an insomniac and the influence of some of his friends who were professors of philosophy make him philosophically stand against school philosophy, the philosophy of a traditional nature. The systematic philosophy does not hold when facing irrationality; its abstract ideas and structures do not provide any consolation against suffering or lack of meaning. Although he can be ascribed to the countless older or newer definitions given to a philosopher, Cioran is not keen on being called a philosopher. He does not want his authentic, visceral philosophy to be acknowledged as philosophy. Instead, he chooses to be an anti-philosopher, a private thinker. In effect, Cioran reties the Greek philosophy of the beginning, which was leaning toward wisdom, with the unmediated expression of living, most of which consisting of suffering.

Keywords: traditional philosophy, non-systematic philosophy, meta-philosophy, anti-philosopher, private thinker.

„Filosofia (...), din veacul veacurilor, se bucură de o favoare pe care n-o merită, a cărei legitimitate avem datoria s-o punem la îndoială. Va trebui să ne convingem odată că adevărurile filosofiei sunt inutile sau că ea nu are nici un adevăr. Cu adevărat, filosofia nu dispune de nici un adevăr. Dar nimeni nu va intra în lumea adevărilor dacă n-a trecut prin filosofie.”¹

Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*

Emil Cioran „nu a fost – și încă nu este! – primit cu generoasă bunăvoință în clubul select al filosofilor academici”², aceasta este o evidență la care subscriu cei mai mulți dintre cunoscătorii operei lui Cioran. Fie este respins din cauza canonului,

¹ Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, în Emil Cioran, *Opere*, vol. I: *Volume (1)*, București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2012, p. 336.

² Vasile Sălan, „Este Cioran un filosof?”, în Dana Militaru (coord.), *Emil Cioran și nostalgiile literaturii române*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2019, p. 102.

prin excelență conservator, fie, cum spune Vasile Sălan, din cauza lui Cioran însuși care „reprezintă un asemenea avans al gândirii în fața căruia feluritele cluburi nu au nicio problemă din a rămâne în urmă, vestigii ale unei istorii care nu stă pe loc”³. Cioran nu a creat o doctrină sau un curent filosofic, nu a fondat nicio școală filosofică și nici nu a inventat vreo nouă metodă. În același timp, nu poate fi subsumat (doar) unui curent filosofic, nu poate fi etichetat generic cu ușurință – „trăirist” în perioada românească, „existențialist”, o primă parte din perioada sa franceză etc. „Cioran nu este un filosof de obediență academică, un «academist» am putea zice, nu este și nici nu dorea să fie unul dintre cei urmăriți și ascultați «ex cathedra».”⁴

Poate că Cioran nu este „ornitorincul filosofiei moderne”⁵, dar cu siguranță el se numără printre precursorii postmodernismului, în sensul refuzului unui discurs sistematic. Preferă notația fracturată, fulgurantă, având ca finalitate descrierea particularului – paradoxal, un particular conturat perfect, generalizat, universalizat de către cititor.

Cert este că, în majoritatea cazurilor, exegeții operei cioraniene se feresc în a-l numi pe Cioran „filosof”⁶. Cei mai mulți dintre ei optează pentru varianta propusă chiar de Cioran însuși: gânditor sau *gânditor privat*.

Într-una dintre misivele către filosoful Wolfgang Kraus, Cioran declină participarea la un simpozion, intuind cu precizie ce îl îndemnase pe editorul său austriac să îi lanseze invitația: „După cum ați observat desigur, îmi place să port discuții intime cu privire la toate chestiunile posibile”⁷; dar, spune sexagenarul Cioran în continuare, atâta tot că n-ar mai dori să se confrunte cu socializarea agresivă pe care o presupune o întâlnire publică:

Sunt o ființă sociabilă care respinge orice formă de societate. [...] Kierkegaard l-a numit pe Iov un *gânditor particular*. Dacă e să fiu foarte pretențios ori să sufăr de mania grandorii, atunci aș dori să fiu un asemenea «gânditor» și să fiu considerat ca atare.⁸

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, p. 105.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Mai ales că Cioran a declarat întotdeauna, teribilist sau hâtru, că nu (mai) este un filosof. „Da, dar eu nu sunt filosof. Consider că filosofii nu sunt mari personalități, acestea sunt poeții, scriitorii. Un Dostoievski e mai mare decât nu contează ce filosof. Eu însumi m-am desprins de filosofie, pentru că este insuportabilă, filosofia demonstrează lucruri pe care nu le putem demonstra, filosofia este plictisitoare, dar, e știut, poate fi profundă. Nu-mi place o gândire care nu are un accent personal. Prefer o divagație a unui raționament neîntrerupt.”, Cioran, „Entretien avec Philippe D. Dracodaïdis”. Entretien à l’Institut Français d’Athènes, 1985, transcription par Mihaela Gențiana Stănișor, *Cahiers Emil Cioran, Approches critiques*, IX, textes réunis par Eugène Van Itterbeek, Sibiu, Editura Universității „Lucian Blaga” & Leuven, Les Sept Dormants, 1998, p. 158.

⁷ Cioran, *Scrisori către Wolfgang Kraus*, trad. George Guțu, București, Editura Humanitas, 2009, p. 33.

⁸ *Ibidem*.

Deși, inevitabil, accentul cade pe pretențiosul *private Denker*, e de reținut și începutul salonierei scuze. Aceste „toate chestiuni posibile” sunt, de fapt, echivalente cu acele „toate” care țineau trează atenția filosofilor greci, în dorința lor de-a se apropia de înțelepciune. De altfel, Cioran se pliază pe definiția filosofului, așa cum îl vede Aristotel în *Metafizica*, „pe cât cu puțință, știe toate, fără a poseda și știința fiecărui caz particular: apoi, el e în stare să cunoască și probleme mai grele, care nu-s ușoare pentru priceperea omului de rând”⁹. Dintre celelalte caracteristici ale filosofului, lui Cioran i se mai potrivesc și altele, dar la care se adaugă și diferența specifică. E clar că „știe să-și formuleze gândurile sale în chip mai precis”¹⁰ decât alții, însă nu pentru a le transmite doct, profesoral, pentru a-și face discipoli, ci, modern, pentru a le publica, terapeutic, pentru a scăpa de greutatea lor. Apoi, cultivă observația hiperlucidă, cunoașterea sinelui „de dragul cunoașterii”, nu pentru a obține foloase materiale. Singura incompatibilitate este *senzația*, pentru Aristotel aceasta neintrând în „caracteristicile filosofiei, căci ea este comună tuturor și nu implică niciun efort”¹¹, pe când la Cioran, problematizarea, esențializarea ei reprezintă o posibilă cheie de interpretare a operei.

Dacă la începuturile cercetării naturii și sinelui filosoful era o punte necesară către înțelepciunea zeului, în mod fast, tânărul Emil Cioran, pe când studia filosofia la București, prinde o vreme când filosofii erau chemați să reinventeze, să revitalizeze filosofia¹². După ce aceasta trecuse printr-o evidentă scădere de formă – a doua jumătate a secolului XIX fiind o „perioadă în care studiile filosofice au cunoscut o relativă eclipsare și desconsiderare”, cum observa R.G. Collingwood¹³, sau chiar o adevărată „epocă antifilosofică”¹⁴, cum o numește Ortega y Gasset –, apar

⁹ Aristotel, *Metafizica*, trad. Ștefan Bezdechi, București, Editura IRI, 1999, p. 17.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Aș preciza totuși că una dintre premisele subînțelese ale cercetării ce urmează este faptul că filosofia nu are o definiție unică, neflexibilă. „Conceptul de filosofie, așa cum spune Didier Ottaviani, nu poate fi înțeles într-o manieră univocă și nici nu poate definit într-un mod precis atât timp cât interpretarea lui variază de-a lungul istoriei”, „întotdeauna filosofia este evazivă și [...] sub o denumire unică se ascund de fapt multiple forme de filosofii/filosofări care fac imposibilă orice încercare de definiție unitară” – *Grand dictionnaire de la philosophie*, Paris, Larousse, 2012, p. 817; în plus, filosofia, „prin opoziție cu știința pură, nu este niciodată o simplă cunoaștere a unei anumite categorii de obiecte sau idei, ci o cunoaștere însoțită de o întoarcere critică asupra ei însăși, asupra originii sale, a condițiilor sale, a metodei, limitelor, valorii sale” – Dominique Parodi, în „Observațiile” critice la articolul „filosofie” din André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, texte revu par les membres et correspondantes de la Société Française de Philosophie, Avant-propos de René Poirier, Paris, Quadrige / PUF, 2018, p. 773.

¹³ Dar „în prezent ele sunt în curs de revigorare, cunoscând o stare de fermentație ce pare a da temei speranțelor într-o nouă mișcare constructivă” – R.G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, 1933, R.G. Collingwood, *Eseu despre metoda filozofică*, trad. D.G. Stoianovici, București, Editura Humanitas, 2015, p. 160.

¹⁴ José Ortega y Gasset, *Ce este filosofia? Ce este cunoașterea?*, cu o introducere de Manuel García Morente, trad. Sorin Mărculescu, București, Editura Humanitas, 1999, p. 47.

neokantianismul, pozitivismul logic, fenomenologia, existențialismul, intuiționismul lui Bergson, ontologia critică a lui Hartmann, perspectivismul și rațiovitalismul ale lui Ortega y Gasset etc. Cioran, prin lecturile sale susținute din Kierkegaard, Heidegger, Henri Bergson, Ernst Cassirer, Otto Weininger, Nicolai Hartmann ș.a. este la curent cu o bună parte dintre aceste direcții.

În primă instanță, tânărul Emil Cioran este tentat să meargă pe mâna filosofiei academice. Până să încerce la scurtă vreme „despărțirea” de ea, ajuns la vârsta senectuții, Cioran mărturisește că atunci filosofia „fusese totul pentru mine. Ah, filosofia, cea germană în special, marile sisteme de filosofie...”¹⁵. Din vara lui 1927 până în 1931, în manuscris, publicate abia postum, au rămas o sumă de notații, rezumate, articole și studii despre filosofia kantiană („Considerațiuni asupra problemei cunoștinței la Kant”), intuiționismul bergsonian („Intuiționismul contemporan”), „Antropologia filosofică”, despre tragic, experiența religioasă etc. Despre Bielinski, Otto Weininger, Max Stirner, despre *Arta de a suferi. Trepetic sufletesc*, de Mircea Florian, despre *Viața, amorul, moartea*, de Arthur Schopenhauer, *Principiile de filosofie literaturii și a artei*, de Constantin Leonardescu etc.

Din 1931 Emil Cioran începe să publice articole (și) despre filosofia culturii, despre „stilul interior” al lui Lucian Blaga, care este „o infirmare serioasă a pretinsului practicism și pozitivism ardelenesc”¹⁶, despre *Eonul dogmatic*, al aceluiși Blaga, în care a izbucnit „ceea ce e germanic în psihologia Ardealului”¹⁷. Scrie cronici despre *Psychologie der Weltanschauungen*, a lui Karl Jaspers, *Gestalt und Freiheit in der griechischen Orthodoxie*, a lui Simon Frank, *Die Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht. Grundlegung einer christlichen Metaphysik der Geschichte*, a lui Erwin Reiser, prezentări succinte la *Filosofi și sisteme*, de Iosif Brucăr, *Aspecte și atitudini ideologice*, de Al. Dima etc.

Citind aceste zeci de texte, se poate distinge clar cultura filosofică și familiaritatea pe care tânărul Cioran o avea cu gândirea și doctrinele unor filosofi. Jonglează impecabil cu termeni filosofici, preferă idealismul materialismului, îi cunoaște pe Schelling, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Oswald Spengler, Dilthey, Rickert, Fiedler etc., e interesat de cum apare tragismul existenței la Kierkegaard, de vitalismul lui Klages etc. Chiar dacă mai târziu Cioran ajunge să fie „un filosof colocvial de largă deschidere, lispit de orice apetit pentru concepte și tehnicalități filosofice”, este evident că „le stăpâna suficient pentru a practica un alt gen de discurs și stil”¹⁸.

¹⁵ Emil Cioran, „Cioran l'étranger”, convorbire cu Rosa Maria Pereda, *Magazine littéraire*, februarie 1984, p. 81, apud Gabriel Liiceanu, *Cearta cu filozofia: eseuri*, ed. a 2-a, București, Editura Humanitas, 1998, p. 162.

¹⁶ Idem, „Stilul interior al lui Lucian Blaga”, *Gândirea*, an XIII, nr. 8, decembrie 1934, în Emil Cioran, *Opere*, vol. II: *Volume (2). Publicistică. Manuscrise. Corespondență*, București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2012, p. 565.

¹⁷ *Ibidem*, p. 564.

¹⁸ Vasile Sălan, „Este Cioran un filosof?”, p. 106.

Numai că, în scurt timp, atât experiența de insomniac¹⁹, clipele de insuportabilă suferință, cât și influența unor prieteni profesori, ca Nae Ionescu sau Dimitrie Comșa²⁰, îl fac să se poziționeze filosofic împotriva filosofiei de școală, a filosofiei de factură tradițională²¹. Începând cu 1932, în articolele sale apar din ce în ce mai apăsate semnele rupturii și ralierea la filosofia vieții. De exemplu, în „Sistem și viață”, 1932, sesizează că sistemul filosofic este discreditat mai ales prin faptul că „eseul în filosofie a luat locul dezvoltărilor masive, de proporții impresionante [...]. În locul eșafodajului uriaș, schițe fragmentare expun idei care, izvorâte dintr-o experiență bogată, nesilită a se conforma elementelor de bază de la alcătuirea sistemului, manifestă o fecunditate pe care osatura și schematismul planului sistematic o înăbușea.”²² Schimbare discursivă pe care o va urma în întreaga lui operă, în multe rânduri ajungând să cultive fragmentul de mici dimensiuni.

Actualizarea formulelor perimate, printr-un neoclasicism sau neoumanism, nu mai este posibilă, întrucât „lumea spirituală de astăzi suportă cu destul eroism maximalismul și absolutismul lui Kierkegaard, contradicțiile dureroase ale lui

¹⁹ „Atunci am început să văd lucrurile într-un fel deosebit. Crezusem întotdeauna orbește în filosofie, eram fascinat de marile sisteme – Kant, Hegel, Fichte. Dar, începând din momentul în care ceva mă silea să rămân treaz întreaga noapte, de când pentru mine noaptea și ziua erau același lucru [...], a luat naștere pentru mine o continuitate absolută, exasperantă [...], care m-a făcut să descopăr că filosofia nu găsea un răspuns la întrebările stârnite de această experiență a mea, că ea era făcută de oameni fără temperament și fără istorie. Și am abandonat-o de dragul experienței, al lucrurilor trăite, al nebulii cotidiene.”, Emil Cioran, „Cioran cavaliere del malumore”, interviu realizat de Irène Bignardi, *La Repubblica*, 13 octombrie 1982, apud Gabriel Liiceanu, *Cearta cu filozofia: eseuri*, p. 163.

²⁰ În primul său text publicat, Emil Cioran, făcându-i portretul sibianului Dimitrie Comșa (1846–1931), profesor de studii economice-agrar la Institutul Teologic-Pedagogic din Sibiu (1874–1909), publicist și om politic, membru de onoare al Academiei Romane, notează și că „ura teoriile și construcțiile artificiale. Adesea îmi spunea că filosofia (aici nu putem scăpa niciodată cuvinte de dispreț pentru Hegel și Herbart) n-are nici un contact cu viața, că în definitiv totul este să înțelegi lucrurile așa cum se prezintă ele, fără presupuzițiile abstracte ale teoriilor”, Emil Cioran, „Dimitrie Comșa – Rânduri, nu biografice”, *Mișcarea*, an XXIV, nr. 72, 20 februarie 1931, în Emil Cioran, *Opere*, vol. II, p. 130.

²¹ Nu aș subscrie ipotezei lui Constantin Noica, cum că „dezgustul de filosofie clasică” i-a venit lui Cioran în urma lecturilor asidue din filosofia culturii și, mai ales, a „comentatorilor germani plicticoși de secol 19”, cf. Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș. Un model paideic în cultura umanistă*, București, Editura Humanitas, 1991, p. 26. Am precizat deja parte din filosofii de primă mână pe care Cioran îi citise, iar ceea ce spune Noica poate rămâne doar o presupunere; deși prieteni foarte buni, acesta l-a cunoscut pe Cioran abia după ce termină studiile de filosofie, în toamna lui 1931, la Geneva. De altfel, însuși Cioran îi declară nemulțumit autorului *Jurnalului de la Păltiniș*, „Dacă ar fi să-l credem, în tinerețea noastră el citea doar marii autori, iar eu doar tipi de mâna a doua. S-ar părea că pentru el Schopenhauer, Nietzsche, Dostoievski nu sunt nimic altceva decât pleavă. La Fundația Carol, eu eram scufundat în *Logische Untersuchungen*, în vreme ce Dinu îmi lauda *Paludes* de Gide...”. Opinia lui Noica pare să fie de fapt rezultatul situației în contratimp a lecturilor celor doi, căci, adaugă Cioran, „cu timpul, el a devenit din cale-afară de serios, iar eu, încetând să-i mai frecventez pe filosofi, m-am lansat în disperare și frivolitate”. Emil Cioran, scrisoare către Gabriel Liiceanu, Paris, 17 noiembrie 1983, în Emil Cioran, *Opere*, vol. IV: *Corespondență. Note și comentarii*, București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2017, p. 2229.

²² Emil Cioran, „Sistem și viață”, *Floarea de foc*, an I, nr. 5, 6 februarie 1932, în Emil Cioran, *Opere*, vol. II, p. 187.

Dostoievski sau dionisismul paroxistic al lui Nietzsche²³. Forma, armonia, stilul erau esențiale pentru „perspectiva clasică”, pentru timpul său esențiale devin conținutul, antinomia, iraționalul. Filosofia, la rândul ei, devine una „iraționalistă”²⁴, racordată la momentul istoric, la „contradicțiile dureroase ale omului de astăzi”²⁵.

„Considerațiunile nefilosofice”, făcute în marginea conștiinței fatalității, îl aduc la concluzia conform căreia „conștiința demnității este conștiința nimicniciei vieții”²⁶. Viața „nu are valoare decât trăită în formele ei particulare, în expresiile individuale prin care se manifestă”²⁷. Problema morții, a destinului, a situației în fața eternității sunt net superioare problemelor legate de forma discursului, de logică ori dialectică.

Relevarea „sâmburelui irațional al lumii”²⁸ este posibilă doar în dezechilibru sau, cel puțin, în periculoasa zonă în care echilibrul devine unul instabil, iluzoriu, în insul dominat de tragic și de suferință. Se ajunge la lumina demoniacă din abisurile conștiinței de unde se scot adevăruri, numai că sursele sunt trecute sub tăcere, părănd rezultatul unor reci, calme deducții raționale: „Închegarea și elaborarea abstractă a concepțiilor de viață, cristalizându-se pe un plan autonom, închid drumul de înțelegere directă a rădăcinilor subiective care au dat naștere concepțiilor respective”²⁹. Or, asta îi repugnă tânărului pornit împotriva glacialii filosofii de sistem, tradiționale: „Antropologia umanistă prezenta un om echilibrat, dezvolta o viziune în care omul apărea ca o ființă armonică, în afara conflictelor și antinomiilor”³⁰, e nevoie de o „antropologie tragică și pesimistă”, care doar ea „poate ajunge la înțelegerea omului, fiindcă numai ea surprinde complexitatea din iraționalitatea vieții”³¹.

Trebuie renunțat la „cristalizare”, la armonie, simboluri, toate ținând de forma vetustă, *pudoarea metafizică* și ea trebuie lăsată deoparte, fiind de îmbrățișat „datele biologice primare”³², durerea, fatalitățile, pentru a ne apropia în mod real de „sâmburele metafizic” al vieții.

Aceste considerații vor trece la nivelul următor odată cu volumul de debut, în *Pe culmile disperării*, 1934. Este celebră sentința tânărului antifilosof: „Filosofia este expresia neliniștii oamenilor impersonali”³³. Ea nu are capacitatea de a explicita și de a face comprehensibile „trăirile totale, dramatice și ultime”³⁴.

²³ Idem, „Formele perimate”, *Floarea de foc*, an I, nr. 7, 20 februarie 1932, în Emil Cioran, *Opere*, vol. II, p. 190.

²⁴ *Ibidem*, p. 191.

²⁵ *Ibidem*, p. 192.

²⁶ Idem, „Considerațiuni nefilosofice”, *Calendarul*, an I, nr. 186, 12 octombrie 1932, în Emil Cioran, *Opere*, vol. II, p. 268.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Idem, „Un aspect al iraționalității vieții”, *Calendarul*, an I, nr. 195, 21 octombrie 1932, în Emil Cioran, *Opere*, vol. II, p. 270.

³⁰ *Ibidem*, p. 272.

³¹ *Ibidem*.

³² Idem, „Cultură și viață”, *Rampa*, an XVI, nr. 4, 728, 16 octombrie 1933, în Emil Cioran, *Opere*, vol. II, p. 455.

³³ Idem, *Pe culmile disperării*, în Emil Cioran, *Opere*, vol. I, p. 186.

³⁴ *Ibidem*.

Filosofia sistematică, abstractă, cu o „arhitectonică bine definită”³⁵ e departe de a fi expresia naturii umane contradictorii și, *in extremis*, a confuziei absolute – apropiate „neburniei interioare” – în care te aruncă puternicile trăiri contradictorii cauzate de haotica alternare a esențialului și a neesențialului, a aparențelor și a profunzimilor: „Nici un gând n-a suprimat o durere și nici o idee n-a alungat frica de moarte”³⁶.

Seninătatea filosofilor în fața morții este una închipuită, ei nerecunoscând „fecunditatea spirituală maladii”, rolul ei cognitiv fundamental, dat fiind faptul că prin boală moartea irupe, este „totdeauna prezentă în viață”³⁷ ca realitate metafizică. Filosofia făcută în mod tradițional nu este altceva decât „o artă de a-ți masca sentimentele și chinurile lăuntrice, pentru a înșela lumea asupra rădăcinilor adevărate ale filosofării”³⁸.

Din nou, am putea spune că „filosoful” Emil Cioran se adaptează definițiilor vremii. Îi sunt proprii caracteristicile filosofului, așa cum le văd prietenii sau gânditorii pe care-i prețuiește sau, în ceea ce privește sarcina filosofiei, este în acord cu unii dintre filosofi săi preferați. De pildă, Søren Kierkegaard nota că filosofii se îmbată cu ideea că cercetarea este un lucru mai dificil decât descrierea concretului³⁹. Pornind de la analiza sistemelor filosofice ale lui Schelling și Hegel, el face distincția între *filosofia negativă*, observația ființei, exercitată prin gândire, și *filosofia pozitivă* care este o expresie a concretului: „Ca pură știință a rațiunii, filosofia negativă duce chiar la eliminarea rațiunii, deoarece nu atinge niciodată cunoașterea experiențială sau concretă, prin comparație cu ea, filosofia pozitivă reînviind rațiunea”⁴⁰.

În raport cu sistemele pe care le-au construit, cei mai mulți dintre filosofi sistematici sunt ca oamenii care-și ridică palate și dorm în șopron. Ei nu trăiesc în vastul edificiu sistematic, or, în ceea ce privește spiritul, asta rămâne o obiecție majoră; spiritual, gândurile unui om trebuie să alcătuiască clădirea în care trăiește, altfel este greșit.⁴¹

Pentru un alt filosof pe care tânărul Cioran îl admiră, José Ortega y Gasset, „schimbările istorice [...] presupun schimbarea generațiilor”⁴², astfel că nu e de

³⁵ *Ibidem*, p. 79.

³⁶ *Ibidem*, p. 186.

³⁷ *Ibidem*, p. 32.

³⁸ *Ibidem*, p. 36.

³⁹ Søren Kierkegaard, *Journals and Notebooks*, vol. II: *Journals EE–KK*, ed. Niels Jørgen Cappelørn, Alastair Hannay, David Kangas, Bruce H. Kirmmse, Vanessa Rumble, K. Brian Söderquist and George Pattison, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2008, p. 254.

⁴⁰ Søren Kierkegaard, *Journals and Notebooks*, vol. III: *Notebooks 1–15*, ed. Niels Jørgen Cappelørn, Alastair Hannay, David Kangas, Bruce H. Kirmmse, George Pattison, Vanessa Rumble, and K. Brian Söderquist, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2010, p. 674.

⁴¹ Idem, *Journals and Notebooks*, vol. II: *Journals EE–KK*, p. 279.

⁴² José Ortega y Gasset, *Ce este filosofia? Ce este cunoașterea?*, p. 49.

mirare că filosofia, dinamică, este „un lucru foarte diferit de ceea ce a fost pentru generația anterioară”⁴³. „În gândirea lui Ortega y Gasset, cum observă cu pertință Manuel García Morente, istoricitatea, realitatea timpului și temporalitatea a ceea ce se întâmplă sunt date primare ale vieții, adică ale punctului de unde începe construcția filosofică”⁴⁴. Iar tânărului Cioran nu numai că-i este propriu acest punct de plecare, dar și atributele pe care Ortega y Gasset le consideră necesare unui filosof: „politețea filosofului e claritatea”, iar expresia sa e „deschisă și penetrabilă pentru toate mințile”⁴⁵, nu tributară unei terminologii ermetice. Or, în mod paradoxal, lirismul lui Cioran este extrem de limpede, clar, gândul nu este îngreunat stilistic, nu devine abscons, impactul, forța lui se datorează cuvântului potrivit care sensibilizează pe oricine.

Cioran este în acord și cu Lev Șestov, care, în *Apoteoza lipsei de temeuri*⁴⁶, solicită îndepărtarea de filosofia sistematică și revenirea la „libertatea gândului”⁴⁷, fiindcă „misiunea filosofiei nu constă în a-i liniști pe oameni, ci în a-i tulbura”⁴⁸. Din spaima de a nu li se prăbuși ca un castel din cărți de joc construcțiile logice, raționale, „magnați feudali ai spiritului”⁴⁹ au încetărit gândirea de tip filosofic în „orizonturi închise”⁵⁰. Metafizicienii se feresc de „neclaritate și de indefinit” și își doresc „drumurile largi, bine bătătorite”⁵¹, pe unde desfășurările lor teoretice nu mai întâlnesc în cale niciun obstacol.

Dar de ce trebuie o construcție sistematică, o construcție încheiată, un fals temel, o concepție despre lume, se întrebă Lev Șestov, când proprii ne sunt de fapt „gândurile nefinite, dezordonate, haotice, neducând spre țelul dinainte stabilit de către rațiune, contradictorii ca însăși viața”⁵²?

Într-un înșelător cerc vicios, filosofii, adevărate „conștiințe năimite”⁵³, „își cheltuiesc pe ea [pe construcția de sisteme filosofice] întreaga viață”⁵⁴. Se întreține

⁴³ *Ibidem*, p. 39.

⁴⁴ Manuel García Morente, „«Cursul» lui Ortega y Gasset”, *El Sol*, 1, 9, 25 și 29 iunie 1929, în José Ortega y Gasset, *Ce este filosofia? Ce este cunoașterea?*, p. 17.

⁴⁵ José Ortega y Gasset, *Ce este filosofia? Ce este cunoașterea?*, p. 38.

⁴⁶ Dacă în cazul lui Søren Kierkegaard, tânărul Emil Cioran nu a avut acces la forma explicită a gândurilor notate de acesta în jurnal, pe care am folosit-o mai sus, ci doar la variante apropiate, așa cum apar în lucrările publicate și traduse în germană sau franceză, eseu lui Lev Șestov, alături de lucrările despre Shakespeare, Dostoievski și Nietzsche, îi era cunoscut lui Cioran. Apărut inițial în rusește, la Sankt Petersburg, 1905, *Апофеоз беспочвенности*: (Опыт догматического мышления), traducerea franceză, *Sur les confins de la vie: l'apothéose du dépaysement*, apare la Paris, Éditions de la Pléiade, în 1927.

⁴⁷ Lev Șestov, *Apoteoza lipsei de temeuri. Eseu de gândire adogmatică*, trad. Janina Ianoși, București, Editura Humanitas, 1995, p. 30.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 51.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 31.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 52.

⁵¹ *Ibidem*, p. 41.

⁵² *Ibidem*, p. 32.

⁵³ *Ibidem*, p. 57.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 32.

cu bună știință „convingerea că gustul pentru dialectică face cinste omului, că el este o dovadă a caracterului elevat al spiritului său”⁵⁵, iar (auto)aprecierea înaltă a muncii lor – edificarea unor sisteme abracadabrante pe o sumă de concepte – se transmite și celorlalți (știut fiind că „toți oamenii nutresc o anumită slăbiciune pentru vorbele mari”⁵⁶); de unde și „cererea de concepții despre lume” foarte mare... Drept urmare, surzi la ce se întâmplă în realitate, filosofii își construiesc fiecare viziunile despre lume într-o *apoteoză a lipsei de temeieri*, fiind evident că „ordinea la care visează [...] există numai în sălile de clasă”⁵⁷.

Noutatea căutată parcă într-adins de către filosofii care încearcă să explice lumea, explicitările lor diferite, atât de diversele *Weltanschauungen* care încearcă să reflecte lumea, în fapt, unul și același obiect, contrariază simțul comun – observă Constantin Noica în *De Caelo*, 1937. Pentru el, filosoful „alt rost nu are, la urma urmei, decât să se lămurească pe sine și pe oameni, întocmai ca Socrate pe concetățenii săi, asupra a ceea ce fac și gândesc ei, să le scoată, cu alte cuvinte, din propriul lor cuget înțelesul cel drept”⁵⁸. Iar în apropierea de adevăr, nu e vorba de cunoaștere ca simplă oglindire a realității sau ca simplă repetare a ei, ci, schillerian privind lucrurile, e vorba de o sporire a naturii, ca filosof ai (și) misiunea „să sporești natura, nu numai s-o înregistrezi”⁵⁹.

La o privire superficială, există tentația de a alătura nesistematica filosofie a lui Cioran „*filosofiiilor leneșilor*”, atât idealismului, care-și plămăiește lucrurile după legile conștiinței, cât și realismului, care, cum spune Noica, „de îndată ce-și închipuie că deține o cunoștință adevărată, adecvată, o consideră și obiectivă”⁶⁰. Numai că, lăsând orice glumă „filosofică” deoparte, la Cioran este vizibilă truda de a „spori” înțelegerea naturii umane, încercarea sa de legitimare a observațiilor, cunoștințelor despre omul confuz smulse „banalelor” senzații, a „înțelesurilor drepte” găsite cu greu, rătăcind prin paradoxuri și contradicții.

Ceva mai târziu⁶¹, Noica va preciza că în afara filosofiei grecești, care are o anumită puritate, „o prospețime a rațiunii, ce pare a pleca doar de la sine”⁶², restul filosofiei pleacă de la un „haos determinat”. Doar la greci filosofia pleacă de la sine, în rest, în Evul Mediu ea are ca punct de pornire „teologia și iraționalul ei”, în Epoca modernă, „știința și iraționalul ei”, iar în contemporaneitate, filosofia pleacă de la istorie și de la iraționalul specific devenirii istorice; „istoria nu schimbă

⁵⁵ *Ibidem*, p. 63.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 42.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 43.

⁵⁸ Constantin Noica, *De Caelo – Încercare în jurul cunoașterii și individului*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 34.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 42.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 36.

⁶¹ Gândurile care urmează, din „Întâia introducere la *Devenirea într-o ființă*”, au fost așternute pe hârtie „în preajma anului 1950”, Constantin Noica, „Cuvânt înainte” la *Trei introduceri la devenirea într-o ființă*, București, Editura Univers, 1984, p. 5.

⁶² Constantin Noica, *Trei introduceri la devenirea într-o ființă*, p. 57.

doar perspectiva de filosofare, ci și *obiectul* de filosofare”⁶³. Știința, arta, religia au „o ascensiune liniară”⁶⁴, reprezentând modalități de evaziune a realului, pe când filosofiei îi este proprie circularitatea, „ea pleacă de la și se întoarce la ceea ce este”⁶⁵, nefiind o evadare sau o retragere din real.

Astăzi, când arta se scurge într-un experimentalism fad, când religia e atinsă de debilitate, când știința și civilizația tehnică își dovedesc cu prisosință limitele, filosofia este cea care „singură pare a găsi un «acasă» în acest haos”⁶⁶. Filosofia este „sensul lucrurilor atunci când nimic altceva nu mai are sens. Ceea ce rămâne omului după ce și-a doborât toți idoli”⁶⁷, de aceea, în marasmul actual, „cine nu filosofează este, mai mult decât oricând, o ironie a istoriei”⁶⁸.

Și Noica, și Cioran conștientizează „haosul determinat”, realul sărăcit de valori, decadența etc., ce îi diferențiază este sursa sensului a cărui necesitate e de la sine înțeleasă. Pentru Cioran, sensul este atribuit individual, fiecare om este chemat să acopere lipsa de sens după cum crede de cuviință, pe când în viziunea lui Noica, sensul este dat de filosofie, or, „nu poate face filosofie cineva care nu știe că face filosofie”⁶⁹, spune el ferm. Există deci o problemă, dar una de factură secundară: nu-i vorba că Cioran „nu știe că face filosofie”, Cioran *nu vrea* să facă filosofie sau, mai exact, Cioran nu vrea să-i fie recunoscută filosofia autentică, viscerală, drept filosofie.

Adevărata problemă survine doar în măsura în care punem scrierile lui Cioran alături de un sistem filosofic. Fără îndoială, ce a scris Cioran vehiculează între fina observație psihologică și gândul metafizic cel mai profund. Este, prin urmare, filosofie, dar nu poate „pretinde să aibă *importanță filosofică* (subl. m.)”⁷⁰, consideră mulți filosofi, pe urmele unui R.G. Collingwood, de exemplu, filosof de care am amintit deja. Pentru autorul *Eseului despre metoda filosofică* și pentru alții ca el, esențială este gândirea sistematică.

Collingwood admite că „nu poate exista un sistem filosofic privat, personal, autonom”⁷¹, dar poate exista o „scară de forme”, în care filosoful își poziționează construcția filosofică. Atributele unui sistem filosofic pot fi atacate, contestate – un sistem filosofic se vrea *definitiv, obiectiv, complet și unitar* –, dar nu trebuie uitat că el face parte dintr-un sistem de sisteme, care-l justifică și îl reclamă totodată. După R.G. Collingwood, „gândirea filosofică tinde să se organizeze într-un sistem ce are caracterul general al unei scări de forme”⁷², „filosofia trebuie să se gândească

⁶³ *Ibidem*, p. 59.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 60.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 61.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 62.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 63.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 69.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 55.

⁷⁰ R.G. Collingwood, *Eseu despre metoda filozofică*, p. 176.

⁷¹ *Ibidem*, p. 166.

⁷² *Ibidem*, p. 179.

pe sine ca fiind sistematică”⁷³, altfel, în măsura în care gânditorul nu se încadrează în scara de forme, el se mărginește doar la o „grupare empirică de teme filosofice”⁷⁴.

Ce a scris Cioran este filosofie în măsura în care vedem demersul filosofic ca situându-se (și) undeva între o dezvoltată și continuu cultivată înțelegere și judecare a naturii umane și artă, arta însă nu redusă în cazul de față la subspecia ei, literatura, ci artă în sensul profund pe care i-l atribuia Tudor Vianu. Opera lui Cioran este o operă de artă care „exprimă pe artist în felul lui intim–personal de a resimți lumea și viața”⁷⁵, „se înalță [...] dintr-un punct al adâncimii personale până la care nu coboară lucrările tehnicii” și dezvăluie o personală *Weltanschauung* gravitând permanent în jurul omului sfâșiat, conștient de aruncarea sa în lume, de căderea sa în timp.

Dacă lărgim puțin și pertinenta observație a lui Adrian Niță, că mari filosofi precum Rudolf Eucken, Henri Bergson, Bertrand Russell sau Jean-Paul Sartre au luat Premiul Nobel pentru Literatură⁷⁶, adăugându-i în această încrucișare și pe istoricul Theodor Mommsen sau pe omul politic Winston Churchill, laureați ai aceluiași onorant premiu, obținem evidența că literatura, departe de a fi percepută doar ca specie artistică de sine stătătoare, poate fi considerată și o modalitate de exprimare a unei științe sociale – în cazurile de față însușită perfect. Faptul că marii scriitori fac și filosofie (Eminescu, Dostoievski, Tagore, Beckett, Saramago etc.) nu implică valabilitatea reciprocei, cu unele excepții notabile, filosofii nu fac și literatură, ci o utilizează. Și Cioran este unul dintre cei care uzează de literatură pentru a-și exprima ideile.

Cioran este, cum scrie Gheorghe Vlăduțescu, „un *filosof al condiției umane* (subl. m.), ca atâția în veac, dar fenomen de tot singular”⁷⁷, iar scrierile sale se apropie de literatură în măsura în care îl vedem ca moralist francez. De la Montaigne, Pascal, Vauvenargues, Chamfort și până la Alain, Paul Valéry, Camus, toți sunt „filosofi, dar în concept necanonic”⁷⁸. Riscant, „forțându-i limitele, ei fac din filosofie un spațiu de locuire, poate labirintic, proteic oricum, descumpănitor, fiind paradoxal, incomod ca nisipurile mișcătoare, dar fascinant ca aventura. Și, într-un fel, ademenitor ca viciul”⁷⁹. Ca la Montaigne, avem și în cazul lui Cioran o lume cu „reguli și logică ale trăirii la limită”⁸⁰, ca la Pascal, avem un om căutând cu asiduitate pe Dumnezeu, ca la Camus, avem o lume absurdă căreia omul trebuie să-i imprime un sens etc.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 176.

⁷⁵ Tudor Vianu, *Problemele filosofice ale esteticii*, în Tudor Vianu, *Filosofia culturii și teoria valorilor*, București, Editura Nemira, 1998, p. 501.

⁷⁶ Adrian Niță, *Filosofie și literatură. Eseuri și cronici de tranziție*, București, Editura Tracus Arte, 2014, p. 5.

⁷⁷ Gheorghe Vlăduțescu, *Neconvențional, despre filosofia românească*, București, Editura Paideia, 2002, p. 103.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 102.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*.

La prima vedere, în zilele noastre, când filosofia face rabat de la construcția sistematică aproape pe întreg frontul, numărând pe degete enclavele în care mai prosperă inventarea de noi termeni tehnici, rigizi, dezvoltarea jargonului ezoteric, pare că n-ar mai fi o problemă încadrarea „antifilosofului” Cioran în filosofie. „Profesiunea” de filosof a dispărut și odată cu ea și orice orgoliu filosofic constând în pretenția de a explicita lumea printr-un sistem filosofic complet, de a transmite un set de adevăruri ultime. Cel mai potrivit loc pentru adevărurile amare pare să redevină forul interior, și nu – până la urmă – zadarnica strigare a lor în piața publică, unde sunt sortite unei ignorări, ridiculizări sau unei devalorizări imediate.

Indenegabil, renunțarea la sistem este „inevitabilă într-o cultură care a depășit entuziasmele întemeietoare și a epuizat combinatoric diversele scenarii culturale de dezvoltare”⁸¹. Ori că se mizează pe deconstrucție, hermeneutică, lirism, ori că se merge pe un stil științific, abstract, pe ambele rute, filosofia de sistem nu mai este punctul terminus. Cioran alege, desigur, metafora, iar Constantin Stoescu este de părere că un cumul de trei factori l-au determinat să aleagă această cale. Lecturile susținute din filosofia de tip confesiv, pe care ajunge să o prefere în scurt timp filosofiei sistematice, necesara și autoimpusa concordanță între ceea ce scrie și ceea ce trăiește un gânditor – căci „gândul filtrat sistematic se goleşte de acele trăiri care marchează sursele provenienței sale, pierde legătura cu viața și se izolează într-o abstracțiune irelevantă în raport cu aceste surse ale autenticității”⁸², cele care validează starea existențială –, și inexistența unui răspuns universal valabil cu privire la sensul vieții, care atrage după sine și faptul că „filosofia de sistem devine lipsită de un rol existențial”⁸³.

Ferindu-se programatic de teoretizări și „construind cu ajutorul resurselor limbajului o interfață simbolică, Cioran este chiar mai tezist decât un teoretician”⁸⁴, consideră Constantin Stoescu. Un cititor avizat al operei cioraniene poate recunoaște cu ușurință acele „mărci identitare ale felului de a fi al autorului, expresii ale receptării și organizării propriilor trăiri în orizontul introspectiv al conștiinței”⁸⁵. Numai că „ideea totalizantă” a lui Cioran – cum o numește Ion Militaru în micul preambul al *Existenței defecte* – rămâne o problemă; peste toate temele filosofice abordate, ea îi poate legitima intrarea în „marea” filosofie. Sau, în cazul în care nu există un astfel de concept totalizator, un paspartu, „care sunt acele fragmente de inteligibilitate care să-l promoveze, totuși, în lumea gândirii acceptabile? Dacă nimic din datele care să-l promoveze în lumea unei gândiri pe care ne-am obișnuit să o numim filosofice nu pot fi găsite, unde să-l plasăm în cartografia mereu încâlcită a filosofiei, în ce colț întunecat al lumii acesteia? Cum procedăm cu acest produs ilegitim al gândirii?”⁸⁶

⁸¹ Constantin Stoescu, „Plictiseala ca exces metafizic și căderea în aforism”, în *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol VII, București, Editura Academiei Române, 2011, p. 19.

⁸² *Ibidem*, p. 25.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 19.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Ion Militaru, *Existența defectă: trei conferințe despre Cioran*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2019, p. 5.

Pentru Constantin Stoescu, spre exemplu, „*starea de plictiseală* (subl. m.) funcționează ca filtru metafizic în cuprinsul scrierilor cioraniene”⁸⁷. Pentru Marius Dobre, conceptul care unifică filosofia lui Cioran este cel de *suferință*, „cunoașterea autentică, deci și cea filosofică, nu provine decât din suferință”⁸⁸. La fel și pentru Iosif Cheie-Pantea, care vede la un Cioran aflat sub influența lui Nietzsche⁸⁹ că „suferința e indispensabilă unei existențe umane autentice”⁹⁰, sau pentru Aurel Codoban, care consideră că Cioran dezvoltă o „analitică a suferinței”, suferința fiind nici mai mult, nici mai puțin decât un „sentiment ontologic fondator”. Și poate că Aurel Codoban nu se înșală atunci când vede în structura contradictorie a suferinței dominantă disperare „însoțită, paradoxal, de figura recesivă a iubirii”⁹¹; exercițiile de admirație girează prezența iubirii în operă, într-adevăr, numai că puțința de iubire a lui Cioran netranspusă cum se cuvine în act este partea nevăzută a aisbergului, cea pe care chiar e așezată parte din operă.

Dacă pentru Gabriel Liiceanu e clar că „antifilosofia” lui Cioran se concentrează în jurul unei obsesii, și nu a unei idei, ea pornind de la o *stare de spirit*, nu de la un principiu abstract⁹², pentru alții, cum ar fi Marius Dobre, în cazul lui Cioran avem de-a face cu o „*viziune filosofică*”⁹³.

Marius Dobre este de părere că „«produsele» lui Cioran conțin concepții bine articulate, coerente, ascunse adeseori în spatele metaforei și paradoxului”⁹⁴, cu alte cuvinte, ideea este cea care manevrează din umbră aceste fanteze. E clar că „*prin preocupări*, Cioran este încadrabil în zona filosofiei”⁹⁵, el „se află la granița cu literatura, dar se află totuși în filosofie, fiind un reprezentant emblematic al filosofiei de tip eseistico-literar, deosebită de cea speculativ-sistematică sau de cea logico-positivistă”⁹⁶. Este anacronic a mai pune problema inferiorității unui tip de filosofie sau al altuia, fiind dovedit faptul că nu doar filosofiei nesistematice îi pot fi imputate anumite neajunsuri, dar și celei sistematice; filosofia speculativ-sistematică

⁸⁷ Constantin Stoescu, „Plictiseala ca exces metafizic și căderea în aforism”, p. 19.

⁸⁸ Marius Dobre, *Certitudinile unui sceptic – Emil Cioran*, București, Editura Trei, 2008, p. 27.

⁸⁹ Iosif Cheie-Pantea aduce în discuție „Prefața” la ediția a 2-a a *Științei vesele*, din 1886, în care Nietzsche ridică problema raportului dintre sănătate și filosofie. Trupul, sufletul și spiritul nu sunt separate în cazul unui adevărat filosof, ele generează ca un tot gândul filosofic. Noi, filosofii, spune Nietzsche, „trebuie să dăm naștere în mod constant gândurilor noastre din durerea noastră (...). A trăi – aceasta înseamnă pentru noi a transforma în mod constant în lumină și văpaie tot ce suntem noi (...). Iar în ceea ce privește boala: n-am fi aproape ispitiți să ne întrebăm dacă, în general, nu ne putem dispensa de ea? Abia marea durere este ultima izbăvitoare a spiritului, în chip de propovăduitoare a marii suspiciuni (...)”, abia această mare durere „*ne face mai profunzi*”, în Friedrich Nietzsche, *Opere complete*, vol. IV, trad. Simion Dănilă, Timișoara, Editura Hestia, 2001, p. 246.

⁹⁰ Iosif Cheie-Pantea, *Emil Cioran și spiritul romantic*, Timișoara, Editura Brumar, 2019, p. 105.

⁹¹ Aurel Codoban, *Filosofia ca gen literar*, Cluj, Editura Idea Design & Print, 2005, p. 126.

⁹² Gabriel Liiceanu, *Cearța cu filozofia*, p. 164.

⁹³ Marius Dobre, „Filosofia nesistematică este într-adevăr nesistematică? Cazul Emil Cioran”, *Revista de filosofie*, tomul LXV, nr. 5, București, 2018, p. 411.

⁹⁴ Idem, *Certitudinile unui sceptic – Emil Cioran*, p. 8.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 13.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 14.

folosind adeseori „concepte prea vagi, prea generale sau vide de conținut”⁹⁷, iar cea logico-positivistă reducându-se în multe cazuri „fie la analiza logică a limbajului, fie la sistematizarea datelor științei”⁹⁸. Filosofia nesistematică este privită cu o anumită neîncredere, chiar cu ostilitate câteodată de către o parte dintre specialiști, întrucât ea face „apel la emoții”⁹⁹.

Contrar filosofiei de sistem, în care gânditorul are grijă să elimine, dacă se poate, în totalitate, emoțiile, sentimentele care pot introduce contradicții în construcția ce se dorește coerentă, necontradictorie, construcție în care „ansamblul devine mai important chiar decât adevărul”¹⁰⁰, filosofia nesistematică, filosofia eseistico-literară lasă libertate deplină spiritului, lasă loc exprimării emoțiilor, atitudinilor, trăirii, autenticității. Numai că, paradoxal, „filosofii lejere, literare”¹⁰¹, ca cea a lui Nietzsche sau ca cea a lui Cioran, nu sunt, cum s-ar crede, „simple înșiruiți de stări emoționale sau idei de moment, întrucât ei au propus anumite teorii asupra unor probleme”¹⁰². La Cioran există teme filosofice pe care le-a dezvoltat de-a lungul întregii sale opere: omul, nașterea, moartea, sinuciderea, istoria, Dumnezeu etc. În cazul acestora, avem de-a face cu idei sau chiar fragmente de raționamente rămase dispartate, neaglutinate, dar care puse la un loc, cu anumită străduință, firește, formează un tot, cu atribute ușor recunoscutibile. La o privire atentă, putem depista la Cioran și o metodologie, crede Marius Dobre, iar aceea este „îndoiala sceptică sau de atitudinea pesimistă ce răzbate în fiecare idee”¹⁰³.

Cioran intră în filosofia tradițională, dar la scurt timp o repudiază și se întoarce „filosofic” împotriva-i. Parcă urmându-i exemplul, și filosofia se regândește; sarcina ei stringentă nu mai este problema cunoașterii, cedată în cele din urmă tuturor celorlalte științe particulare, ci, ea însăși, întoarsă la origini, redevenind mai mult o iscusință, o artă dacă nu de a trăi, măcar de a supraviețui. „Nu cunosc decât două probleme cardinale”, spune bătrânul Cioran, vizitat de înțelepciune: „cum să suporti viața și cum să te suporti pe tine însuși”¹⁰⁴. Nu există „răspunsuri definitive”, general valabile, „fiecare trebuie să rezolve singur, măcar parțial, aceste probleme pentru sine”¹⁰⁵. „Important este doar să nu pierzi din vedere aceste probleme și să trăiești ca Epictet sau Marc Aureliu. Rezultatul nu mai este însă atunci istorie trăită, ci contemplație.”¹⁰⁶

⁹⁷ Idem, „Filosofia nesistematică este într-adevăr nesistematică? Cazul Emil Cioran”, p. 414.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Expresia, utilizată pentru a saborda filosofia lui Nietzsche, îi aparține lui Bertrand Russell, *Istoria filosofiei occidentale*, vol. II, trad. D. Stoianovici, București, Editura Humanitas, 2005, p. 284.

¹⁰⁰ Marius Dobre, „Filosofia nesistematică este într-adevăr nesistematică? Cazul Emil Cioran”, p. 408.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 414.

¹⁰² *Ibidem*, p. 409.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 413.

¹⁰⁴ Emil Cioran, „Epoca epigonilor”, interviu realizat de George Carpat-Foche, Paris, martie 1992, în *Convorbiri cu Cioran*, București, Editura Humanitas, 2004, p. 240.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 241.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

Din punctul de vedere al lui Aurel Codoban, analiza tipologiei discursului cioranian interesează mai ales din cauză că se pliază pe întrebarea metafilosofică la care se restrânge încetul cu încetul filosofia: *ce fel de discurs este filosofia?* „Chestionând deci felul discursului lui Cioran, punem singura întrebare asupra filosofiei – care, la rândul ei, ei este singura întrebare filosofică – pe care solul postmodernității ne mai îngăduie să o formulăm.”¹⁰⁷ Discursul cioranian se opune tipului tradițional de filosofare, întrucât, „dacă filosoful trăiește în preajma conceptelor, Cioran preferă să trăiască în propria sa preajmă, dacă pentru filosof numai ideile au biografie, pentru Cioran numai autobiografia are idei”¹⁰⁸.

Gânditorul [...] trebuie să fie ceea ce spune. Discursul său nu poate lucra asupra unor semnificații elaborate, pentru a le reelabora. El caută să le prindă în țâșnirea lor originală și le lasă să fie tot atât de polisemice, pe cât de incoerent contradictorie este viața. Dar nu mai contradictorii, nu mai polisemice: tot așa cum nu vrea să fie filosofic, discursul lui Cioran nu vrea să fie nici poetic.¹⁰⁹

Discursul lui Cioran nu este unul poetic și nici cel al unui moralist. După Aurel Codoban, discursul cioranian este „atât prefilosofic, adică auroral și sapiențial, cât și postfilosofic – poate chiar postmodern! – postontologic și postmetafizic”¹¹⁰.

Trecând în revistă câteva din conceptele-cheie ale filosofiei cioraniene (suferința, neantul, ființa), Aurel Codoban ajunge la concluzia că „revelația gândirii lui Cioran, cea care face substanța discursului său, este impuritatea ontologică a neantului sau puținătatea ființială a ființei”¹¹¹, iar ca o consecință ultimă, discursul cioranian, ca alternativă la neant, este însăși ființa¹¹².

Într-un tablou mai larg, parafrazându-l pe Heidegger, Aurel Codoban avansează ideea în eseuul său, *Filosofia ca gen literar*, că „trebuie să eliberăm rostirea de literatură și gândirea de filosofie. Filosofia nu mai este atât o teorie, cât o artă, tehnică, practică și, în acest sens, o gândire.”¹¹³ Filosofia nu mai este, ca în epoca modernă, o „ideologie a raționalității”, ci, confruntându-se cu noua „ideologie ostensivă”, trebuie să se ralieze artei, care deja „aparține într-o mare măsură acum practicii efective a comunicării”¹¹⁴. Este de domeniul evidenței că „disputa dintre conceptele filosofice și imaginile literare a fost secundară sau laterală”¹¹⁵, în momentul trecerii de la filosofia greacă la filosofia latină, de la mit la fabulă, manifestându-se cu pregnanță sinteza filosof-literat, „formula filosofului-literat a proliferat pretutindeni

¹⁰⁷ Aurel Codoban, *Filosofia ca gen literar*, p. 123.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 124.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 126.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 125.

¹¹² *Ibidem*, p. 127.

¹¹³ *Ibidem*, p. 144.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 146.

în culturile neolatine și ni se pare o prezență semnificativă și în cultura noastră¹¹⁶, nemaipunând la socoteală faptul că „metafora revelatorie ne apropie [...] mai mult de misterul ființei pe calea semnificării decât ne putem apropia în filosofia kantiană de lucrul în sine pe calea cunoașterii”¹¹⁷. Mai mult ca oricând, astăzi, gândirea fiind singura care poate transcende imaginile, analogicul, filosoful este chemat „să facă, mai mult decât artistul care recurge la propriul corp, din propria viață un performance, iar din evenimentele vieții sale un happening”¹¹⁸, ceea ce Cioran a făcut deja...

Filosofia atipică a lui Cioran îi prilejuiește și lui Susan Sontag o serie de considerații legate de însăși sarcina filosofiei. Departă de prestigiul de odinioară, filosofia e chemată să dea seamă de buna ei credință. Or, patima gânditorului joacă un rol decisiv în reconfirmarea înțelesului categoriilor, al conceptelor filosofice ce nu-și mai au justificarea în ele înseși, filosofia devine „sarcina individuală a gânditorului”¹¹⁹, iar cugetul devine gândire în act, act ce este lipsit de valoare dacă nu e unul „extrem”, „un risc”. „Actul gândirii devine confesiv, exorcizator – o inventariere a celor mai personale exacerbări ale cugetului.”¹²⁰

Ispita de a exista, tradusă în cheie carteziană, este ispita de a gândi, și asta până la limită, împotriva unei conștiințe ce alterează ființa. E vorba, firește, nu de gândirea generică, ci de gândirea complicație, cu grad mare de dificultate; „cugetarea și existența nu sunt nici fapte brute, nici date logice, ci situații instabile, paradoxale”¹²¹. Ca și prietenul său Beckett, Cioran este preocupat de „integritatea absolută a gândirii, de reducerea sau circumscrierea gândirii ca gândire asupra gândirii înseși”¹²².

Filosofia devine *gândire torturată* (subl.m.), gândire care se autodevoră și care continuă totuși nevătămătată și chiar înflorește, în ciuda (sau din cauza?) acestor acte de autocanibalism. În jocul pasional al gândirii, gânditorul joacă atât rolul de protagonist, cât și pe cel de antagonist, este atât Prometeu aflat în suferință, cât și nemilosul vultur care-i sfărtecă măruntaiele mereu regenerate.¹²³

După Alfredo Andrés Abad Torres, este evident că o filosofie ca cea a lui Cioran trebuie să fie derogată de la „regulile comunității [filosofice] ortodoxe care limitează pluralitatea gândirii”, iar „încorporarea unui gânditor heterodox în interiorul cadrelor ce închid domeniul filosofic implică [...] o înțelegere a filosofiei”¹²⁴, ea însăși un demers filosofic.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 111.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 109.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 147.

¹¹⁹ Susan Sontag, „Introduction”, în E.M. Cioran, *The Temptation to Exist*, trad. Richard Howard, Chicago, Quadrangle Books, 1968, p. 12.

¹²⁰ *Ibidem*, pp. 12–13.

¹²¹ *Ibidem*, p. 13.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Ibidem*, p. 14.

¹²⁴ Alfredo Andrés Abad Torres, „Cioran et la philosophie”, *Alkemie. Revue semestrielle de littérature et philosophie*, no. 6, Cioran, Décembre 2010, p. 54.

„Nu există ceva ce am putea defini concret ca fiind filosofie pură”¹²⁵, spune Abad Torres. Pe măsură ce filosofia se distanțează de originea sa, de problemele concrete – ea fiind inițial observare, atitudine, apropiere de înțelepciune –, se distanțează, nu neapărat într-un mod fericit, și de simbiotica literatură. După Platon, Aristotel și mai ales după preluarea latină în Evul Mediu a filosofiei grecești, în filosofie se impun formalismul, rigoarea conceptuală. Abia încetul cu încetul se revine și la acceptarea unui exercițiu filosofic mai liber. *Uimirea, îndoiala și nemulțumirea* reprezintă triada care generează exercițiul filosofic, aceste trei surse, „suficient de ample și în același timp concrete, pentru a determina valoarea exercițiului intelectual pe care un gânditor îl realizează”¹²⁶, se regăsesc în viața și opera lui Emil Cioran. Pe baza experiențelor imediate, Cioran dezvoltă „viziunea unei lumi interioare ancorată strict într-o postură filosofică și, aproape fără excepție, subordonată sensului paradoxal al existenței umane”¹²⁷.

În demersul său de a-l situa pe Cioran în reflecția de tip filosofic, Abad Torres invocă definiția pitagoreică a filosofului: filosoful este „un prieten al cunoașterii și nu un savant”, astfel că e defectuos de privit filosofia „ca rezultat și nu ca drum”¹²⁸. „Prietenul înțelepciunii se află într-o desfășurare a gândirii în care se încadrează trăsăturile relevate ca fiind cele mai înalte, niciun savant care posedă deja adevărul n-ar putea rămâne *uimit, îndoit sau nemulțumit* (subl. m.)”¹²⁹

Scolastica, filosofia de sistem, academismul, „mumificarea filosofiei”, „scleroza” ei (manifestată prin faptul că noile atribute au îndepărtat-o cu mult de obiectele ei originare: uimirea, îndoiala, nemulțumirea) au „ostracizat toate formele gândirii extensive”¹³⁰ care interferează, între altele, și cu literatura. O formă de acest fel este și exercițiul filosofic cioranian, care urcă înspre originea filosofiei, explorând „ceea ce constituie însăși experiența vitală” – „Iată de ce execră Cioran filosofia universitară și pe reprezentanții ei, filosofie ce disprețuiește experiența concretă, trăită și ratează practicitatea”¹³¹. Citându-l pe filosoful Gómez Dávila, care spunea că este un filosof cinstit doar „acela care nu permite ca meseria lui să gândească prin el”, Alfredo Andrés Abad Torres concluzionează: filosofia trebuie să fie „un exercițiu vital, individual, netransmisibil, care nu se epuizează în profesionalizarea sa universitară”¹³². În contra formalismului universitar, exercițiul cioranian se dezvoltă sub semnul libertății de gândire, filosofia sa practică ajungând, spre stupefacția spiritelor carteziene, „o stare de defascinare, o fântână de nemulțumire, plictiseală și boală”¹³³.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 55.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 56.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 55.

¹²⁹ *Ibidem*, pp. 55–56.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 57.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ *Ibidem*, p. 58.

Asta nu înseamnă că alți filosofi nu rămân fermi pe poziție. Pentru Gilles Deleuze și Félix Guattari, spre exemplu, filosofia nu este nici contemplație, nici reflecție, nici, mai nou, comunicare¹³⁴ – simple mijloace utilizate și în alte domenii. Filosofia nu poate fi, riguros, decât „disciplina care constă în a crea concepte”¹³⁵. Cioran nu poate fi înscris într-o atare definiție restrictivă, filosoful destrămand „constelația de opinii”, aducând la lumină infinitele *variații* conceptuale. Cioran „gândește altfel”¹³⁶, însă lui i s-ar potrivi mai degrabă definiția artistului, care, la rândul-i, dezvrăjește lumea doxelor aducând „cu sine din haos *varietăți* care nu mai constituie o reproducere a sensibilului la nivelul organului, ci alcătuiesc o ființă a sensibilului, o ființă a senzației, într-un plan de compoziție anorganic capabil să re-dea infinitul”¹³⁷ – cu rezerva că Cioran nu renunță în totalitate la reproducerea sensibilului în fulgurarea haosului. El nu „extrage o senzație haoidă ca varietate”¹³⁸, ci o sumă de senzații care, prin forță, bulversează cititorul neavizat.

Atacului virulent din tinerețe, îi va urma o continuă îndepărtare de filosofia profesorală, academică, universitară. În partea a doua a *Îndreptarului pătimaș*, 1940–1944, filosofii apar ca „prizonieri ai formulelor”, filosofia, „vorbe și iarăși vorbe”, obsesii sprijinite pe argumentații derizorii¹³⁹.

La debutul francez, *Tratatul de descompunere*, 1949, sunt destinate câteva pagini unei explicate „Despărțiri de filosofie”. Această „neliniște impersonală”¹⁴⁰ nu exprimă viața, Universul, ci e o „simplă proliferare de cuvinte”, „marile sisteme nu sunt de fapt decât strălucitoare tautologii”, iar „originalitatea filosofilor se reduce la inventarea de termeni”¹⁴¹.

În *Silogisme amărăciunii*, 1952, profesorii sunt descriși drept „glosatori”, „mașini de citit”, „malformații ale spiritului”¹⁴², cercul închizându-se în cu specificarea că „filosofii scriu pentru profesori, gânditorii pentru scriitori”¹⁴³ – *Sfârtecure*, 1979.

N-ai „cum să te stingi înăuntrul unui sistem”, „în metafizică nu-i loc pentru niciun cadavru. Și nici, de altfel, pentru o ființă vie”; fabricând concepte, abstract, impersonal, filosoful „se mișcă în ireal”¹⁴⁴ (*Căderea în timp*, 1964), Cioran neuitând

¹³⁴ Gilles Deleuze și Félix Guattari, *Ce este filosofia?*, trad. Magdalena Mărculescu-Cojocă, Târgoviște, Editura Pandora-M, 1999, p. 10.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 9.

¹³⁶ Formulă a lui Michel Foucault, care se apropie de ceea ce cer Deleuze și Guattari de la un „mare filosof”. Cioran nu „se scaldă în beatitudinea unei gândiri gata făcute”, dar nu într-atât încât să schimbe însăși „semnificația gândirii”, *ibidem*, p. 51.

¹³⁷ *Ibidem*, pp. 201–202.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 205.

¹³⁹ Emil Cioran, *Îndreptar pătimaș, II*, în Emil Cioran, *Opere*, vol. III: *Volume (3). Publicistică (2). Interviu. Corespondență*, București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2017, p. 44.

¹⁴⁰ Idem, *Tratat de descompunere*, trad. Irina Mavrodin, București, Humanitas, 2017, p. 62.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 64.

¹⁴² Idem, *Silogisme amărăciunii*, trad. Nicolae Bârna, București, Editura Humanitas, 2017, p. 15.

¹⁴³ Idem, *Sfârtecure*, trad. Vlad Russo, București, Editura Humanitas, 2016, p. 74.

¹⁴⁴ Idem, *Căderea în timp*, trad. Irina Mavrodin, București, Editura Humanitas, 1994, p. 127.

să reamintească, în *Despre neajunsul de a te fi născut*, 1973, faptul că „cea mai vătămătoare formă de despotism e sistemul, în filosofie și în toate”¹⁴⁵, creatorii de sistem, precum Aristotel, Toma d’Aquino, Hegel fiind niște „înrobitori ai spiritului”.

Sunt idei de la care nu va abdica și pe care nu va înceta să le repete în interviuri. În filosofie „nu e necesar să se inventeze fără încetare cuvinte noi, termeni tehnici [...] dimpotrivă, această tehnicizare este marele pericol al filosofiei universitare, este ceea ce o îndepărtează de lucruri”¹⁴⁶. Nici octogenarul Cioran nu se va dezice și va reitera că filosofia, ca disciplină sau carieră nu l-a tentat. „Filosofia ar trebui să fie o trăire personală, o experiență proprie. Filosofia ar trebui să fie făcută în stradă, îmbinând cugetarea cu viața”¹⁴⁷, astfel că întreaga sa admirație merge către Diogene, către cinici, stoici, apropiați ai înțelepciunii, singurii de altfel care au fost și „filosofi”, întrucât „doar ei și-au trăit filosofia”¹⁴⁸.

Gânditorul privat¹⁴⁹ Cioran rămâne în sfera paradoxalului, pe de o parte, îi este caracteristică „singurătatea intrinsecă”¹⁵⁰ a celui „însetat de chin”¹⁵¹, pe de alta, manifestarea exterioară a gânditorului va continua să contrarieze. Marin Sorescu, spre exemplu, vede în Cioran „un prieten [...] plin de tandrețe, uimitor de simplu și de uman. Nu face literatură, când vorbește, nici filosofie. Se coboară la nivelul interlocutorului, ca să zic așa.”¹⁵²

Cioran nu a fost un „gânditor calificat”, spune Ion Militaru, el „nu și-a propus și nu l-a interesat așa ceva”¹⁵³ – după o perioadă în care incubarea ideilor filosofice

¹⁴⁵ Idem, *Despre neajunsul de a te fi născut*, trad. Florin Sicoie, București, Editura Humanitas, 2017, p. 117.

¹⁴⁶ Idem, interviu realizat de Luis Jorge Jalfen, 1982, în E.M. Cioran, *Oeuvres*, ed. Yves Peyré, Paris, Gallimard, 1997, p. 1771.

¹⁴⁷ Idem, „Epoca epigonilor”, în *Convorbiri cu Cioran*, p. 239.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ Consider că nu este adecvată realizarea unei legături între *gânditorul privat* Cioran, așa cum s-a imaginat și chiar a fost el, și cum apare acesta la Deleuze și Guattari. Eudoxiu, „idiotul” din dialogul cartezian *Recherche de la vérité par les lumières naturelles*, este pentru cei doi un „personaj conceptual”. Deși este „gânditorul privat (subl. m.), în opoziție cu profesorul public (scolasticul): profesorul trimite neîncetat la concepte învățate (omul – animal rațional), în timp ce gânditorul privat formează un concept prin forțele innăscute pe care fiecare le posedă de drept, pentru sine (eu gândesc)”, el este tipul de personaj care „vrea să gândească și care gândește prin el însuși, prin intermediul «luminii naturale»”. Mai ales trimiterea la Lev Șestov – „un Descartes rus care a înnebunit?” – este ademenitoare. Venind dinspre Dostoievski și Kierkegaard, cei doi află un „nou idiot”, „mai aproape de Iov decât de Socrate”. „Vechiul idiot voia să-și dea seama prin el însuși ce este inteligibil și ce nu, rațional sau nu, pierdut sau recuperat, însă noul idiot dorește să i se restituie tocmai ceea ce s-a pierdut, neînțelesul, absurdul”, în Gilles Deleuze și Félix Guattari, *Ce este filosofia?*, pp. 60–61. Departe de „lumina naturală”, Cioran își smulge adevărurile din tenebre, din abis, luptând cu haosul, cu absurdul, nu instaurându-l.

¹⁵⁰ Lauralie Chatelet, „Le penseur privé au prisme de l’amitié”, *Alkemie. Revue semestrielle de littérature et philosophie*, 1/2019, Classiques Garnier, Paris, 2019, p. 145.

¹⁵¹ Emil Cioran, *Sfârtecare*, p. 159.

¹⁵² Marin Sorescu, „Acasă la Emil Cioran. Sunt creatura Bibliotecii Fundației «Carol I» din București”, *Literatorul*, an I, nr. 10, 8 noiembrie 1991, în *Întâlniri cu Cioran*, Marin Diaconu, Mihaela-Gențiana Stănișor (ed.), București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2010, p. 270–271.

¹⁵³ Ion Militaru, *Existența defectă: trei conferințe despre Cioran*, p. 98.

și a terminologiei rigide a eșuat, calchierea demersului filosofic tradițional fiind incompatibilă cu structura sa sufletească, așa adauga eu. „Distanța logică dintre concept și exemplarele subsumate”, distanță care convertește „distanța originară provenită în urma căderii”¹⁵⁴, nu-l tentează pe Cioran. „De aici preferința pentru psihologie și fiziologie, unde nicio variantă a căderii nu mai este posibilă, introspecția, [...] cunoașterea de sine presupun strict coborârea, descinderea, adâncirea, scufundarea, exerciții ale non-distanței, ale infinitului mic în care distanța [...] nu are cum să mai fie resimțită.”¹⁵⁵

Cioran se situează de fapt – perfect filosofic! – între cele două extreme: pe de o parte, sunt „oamenii care nu gândesc nimic, adică aceia care gândesc numai cât trebuie vieții”¹⁵⁶, pe de cealaltă, sunt cei care gândesc mecanic, artificios, filosoful, „cel care gândește *când vrea el*”¹⁵⁷, care nu sporește de fapt cunoașterea, el aflându-se „*alături*” de gândire, nefiind „*răspunzător*” pentru ea și neriscând nimic, neconfruntându-se cu sine. „Tulburările organelor determină fecunditatea spiritului, spune Cioran, cel ce nu-și *simte* trupul nu va fi niciodată în măsură să conceapă un gând viu”¹⁵⁸. Or, el asta dorește să fie, un „gânditor de ocazie” care să exprime actul gândirii atunci când e declanșat de boală, suferință, când e trezit de viață, „adevărurile mele sunt sofismele entuziasmului sau tristeții mele. Exist, simt și gândesc după voia clipei – și fără voia mea”¹⁵⁹.

În sensul acesta Cioran se declară a fi un „antifilosof”, urând orice „*idee indiferentă*”¹⁶⁰ a celor care au „sângele *rece*”¹⁶¹, filosofii. E „sclavul” gândurilor sale, al „adevăratei gândiri” care este asemenea „unui demon care tulbură sursele vieții sau unei maladii ce afectează rădăcinile acestei vieți”¹⁶², gândire care provoacă și scârbă¹⁶³, prin nefericirea care o aduce permanenta îndoială, distanța de viață, reflecția asupra ei, dar și bufonerie¹⁶⁴, ca mod personal, cel puțin, de a rămâne teafăr, măsurând fatalitatea în care suntem prinși.

Trebuie precizat că această bufonerie nu se alătură comediei de prost gust pe care este silit să o joace filosoful, „adevărată cârțiță a spiritului”, care nu distinge fatalitatea¹⁶⁵. „Pentru a avea un loc onorabil în filosofie”, filosoful trebuie să

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 99.

¹⁵⁶ Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, în Emil Cioran, *Opere*, vol. I, p. 56.

¹⁵⁷ Idem, *Tratat de descompunere*, p. 121.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 122.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 121.

¹⁶¹ Idem, *Lacrimi și sfinți*, în Emil Cioran, *Opere*, vol. I, p. 664.

¹⁶² Idem, *Pe culmile disperării*, p. 56.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 57.

¹⁶⁴ Idem, *Tratat de descompunere*, p. 122.

¹⁶⁵ „Filosoful – adevărată cârțiță a spiritului – trăiește în subteranul problemelor, el nu are ochi pentru scânteierile aparențelor și nici pentru strălucirea și splendoarea fatalității”, E.M. Cioran, *Exercices négatifs. En marge du «Précis de décomposition»*, ed. Ingrid Astier, Paris, Éditions Gallimard, 2005, p. 74.

respecte „jocul ideilor” (ideile fiind „*falsul* cel mai onorabil”¹⁶⁶) și să se chinuiască cu „falsele probleme”¹⁶⁷. Atât pretenția de obiectivitate (care „îl angajează să nu se angajeze în nimic”¹⁶⁸), cât și speranța – optimism nejustificat, „formă *normală* a delirului”¹⁶⁹ – sau adevărul sunt „superstiții” „care-l descalifică pe filosof”¹⁷⁰, prin aceste forme de idolatrie exercițiul său filosofic devenind unul futil. Să înfățișezi lumea, ca și cum n-ai face parte din ea (cu intenția ascunsă de a-i inculca un sens, un scop etc.), te transformă într-un comediant sau într-un monstru care „rupe legăturile sale cu obiectele și creaturile”, „gândirea adevărată devenind atunci în mod necesar produsul unei *ne-ființe*”¹⁷¹.

BIBLIOGRAFIE

- Abad Torres, Alfredo Andrés, „Cioran et la philosophie”, în *Alkemie. Revue semestrielle de littérature et philosophie*, no. 6, Cioran, Décembre 2010, Sibiu, pp. 54–58.
- Aristotel, *Metafizica*, traducere Ștefan Bezdechi, note și indice alfabetic, Dan Bădărău, București, Editura IRI, 1999.
- Cheie-Pantea, Iosif, *Emil Cioran și spiritul romantic*, Timișoara, Editura Brumar, 2019.
- Cioran, *Căderea în timp*, traducere de Irina Mavrodin, București, Editura Humanitas, 2008.
- Cioran, Emil, *Despre neajunsul de a te fi născut*, traducere din franceză de Florin Sicoie, București, Editura Humanitas, 2017.
- Cioran, E.M., *Exercices négatifs: En marge du «Précis de décomposition»*, édition, avec postface, établie et annotée par Ingrid Astier, Paris, Éditions Gallimard, 2005.
- Cioran, Emil, *Opere*, vol. I: *Volume (1)*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, introducere de Eugen Simion, București, Academia Română/Fundația Națională pentru Știință și Artă (Opere fundamentale), 2012.
- Cioran, Emil, *Opere*, vol. II: *Volume (2). Publicistică. Manuscrise. Corespondență*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, București, Academia Română/Fundația Națională pentru Știință și Artă (Opere fundamentale), 2012.
- Cioran, Emil, *Opere*, vol. III: *Volume (3). Publicistică (2). Interviuri. Corespondență*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, București, Academia Română / Fundația Națională pentru Știință și Artă / Muzeul Național al Literaturii Române (Opere fundamentale), 2017.
- Cioran, Emil, *Opere*, vol. IV: *Corespondență. Note și comentarii*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, București, Academia Română / Fundația Națională pentru Știință și Artă / Muzeul Național al Literaturii Române (Opere fundamentale), 2017.
- Cioran, E.M., *Œuvres*, édition établie sous la direction d’Yves Peyré, Paris, Éditions Gallimard (Quarto), 1997.
- Cioran, *Scrisori către Wolfgang Kraus*, traducere din germană, ediție îngrijită și note de George Guțu, București, Editura Humanitas, 2009.
- Cioran, „Entretien avec Philippe D. Dracodaïdis”, entretien à l’Institut Français d’Athènes, 1985, transcription par Mihaela Gențiana Stănișor, în *Cahiers Emil Cioran, Approches critiques*, IX, textes réunis par Eugène Van Itterbeek, Sibiu, Editura Universității „Lucian Blaga” / Leuven, Les Sept Dormants, 1998, pp. 155–179.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ Idem, *Tratat de descompunere*, p. 84.

¹⁶⁸ Idem, *Exercices négatifs. En marge du «Précis de décomposition»*, p. 41.

¹⁶⁹ Idem, *Sfârtecă*, p. 167.

¹⁷⁰ Idem, *Exercices négatifs. En marge du «Précis de décomposition»*, p. 71 și *Tratat de descompunere*, p. 204.

¹⁷¹ Idem, *Exercices négatifs. En marge du «Précis de décomposition»*, p. 71.

- Cioran, Emil, *Sfârtecare*, traducere din franceză de Vlad Russo, București, Editura Humanitas, 2016.
- Cioran, Emil, *Silogisme amărăciunii*, traducere din franceză de Nicolae Bârna, București, Editura Humanitas, 2017.
- Convorbiri cu Cioran*, București, Editura Humanitas, 2004.
- Cioran, Emil, *Tratat de descompunere*, traducere din franceză de Irina Mavrodin, București, Editura Humanitas, 2017.
- Cioran, E.M., *The Temptation to Exist*, translated from the French by Richard Howard, Introduction by Susan Sontag, Chicago, Quadrangle Books, 1968.
- Chatelet, Lauralie, „Le penseur privé au prisme de l’amitié”, în *Alkemie. Revue semestrielle de littérature et philosophie*, 1/2019, Paris, Classiques Garnier, 2019, pp. 145–158.
- Codoban, Aurel, *Filosofia ca gen literar*, ediția a 2-a, revăzută și adăugită, Cluj, Editura Idea Design & Print, 2005.
- Collingwood, R.G., *Eseu despre metoda filozofică*, traducere din engleză de D.G. Stoianovici, București, Editura Humanitas, 2015.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *Ce este filosofia?*, traducere din limba franceză, Magdalena Mărculescu-Cojocă, Târgoviște, Editura Pandora-M, 1999.
- Dobre, Marius, *Certitudinile unui sceptic – Emil Cioran*, București, Editura Trei, 2008.
- Dobre, Marius, „Filosofia nesistematică este într-adevăr nesistematică? Cazul Emil Cioran”, în *Revista de filosofie*, LXV, 5, București, 2018, pp. 407–414.
- Kierkegaard, Søren, *Journals and Notebooks*, vol. II: *Journals EE–KK*, edited by Niels Jørgen Cappelørn, Alastair Hannay, David Kangas, Bruce H. Kirmmse, Vanessa Rumble, K. Brian Söderquist and George Pattison, Volume Editor, Princeton and Oxford, Published in cooperation with the Søren Kierkegaard Research Centre Copenhagen by Princeton University Press, 2008.
- Kierkegaard, Søren, *Journals and Notebooks*, vol. III: *Notebooks 1–15*, Edited by Niels Jørgen Cappelørn, Alastair Hannay, David Kangas, Bruce H. Kirmmse, George Pattison, Vanessa Rumble, and K. Brian Söderquist, Princeton and Oxford, Published in cooperation with the Søren Kierkegaard Research Centre Copenhagen by Princeton University Press, 2010.
- Liiceanu, Gabriel, *Cearta cu filozofia: eseuri*, ed. a 2-a, București, Editura Humanitas, 1998.
- Liiceanu, Gabriel, *Jurnalul de la Păltiniș. Un model paideic în cultura umanistă*, ediție revăzută și adăugită, București, Editura Humanitas, 1991.
- Militaru, Ion, *Existența defectă: trei conferințe despre Cioran*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2019.
- Nietzsche, Friedrich, *Opere complete*, 4, ediție critică științifică în 15 volume de Giorgio Colli șiazzino Montinari, traducere de Simion Dănilă, Timișoara, Editura Hestia, 2001.
- Niță, Adrian, *Filosofie și literatură. Eseuri și cronici de tranziție*, București, Editura Tracus Arte, 2014.
- Noica, Constantin, *De Caelo – Încercare în jurul cunoașterii și individului*, București, Editura Humanitas, 1993.
- Noica, Constantin, *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, București, Editura Univers, 1984.
- Ortega y Gasset, José, *Ce este filosofia? Ce este cunoașterea?*, cu o introducere de Manuel García Morente, traducere din spaniolă de Sorin Mărculescu, București, Editura Humanitas, 1999.
- Russell, Bertrand, *Istoria filosofiei occidentale*, volumul al II-lea, traducere din engleză de D. Stoianovici, București, Editura Humanitas, 2005.
- Sălan, Vasile, „Este Cioran un filosof?”, în *Emil Cioran și nostalgiile literaturii române*, volum coordonat de Dana Militaru, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2019, pp. 102–107.
- Sorescu, Marin, „Acasă la Emil Cioran. Sunt creatura Bibliotecii Fundației «Carol I» din București”, *Literatorul*, an I, nr. 10, 8 noiembrie 1991, în *Întâlniri cu Cioran*, vol. II, culegere realizată de Marin Diaconu și Mihaela-Gențiana Stănișor, București, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă, 2010, pp. 270–276.
- Stoenescu, Constantin, „Plictiseala ca exces metafizic și căderea în aforism”, în *Studii de istorie a filosofiei românești*, vol VII, coordonator, Viorel Cernica, ediție îngrijită de Mona Mamulea, aparat bibliografic de Titus Lates, București, Editura Academiei Române, 2011, pp. 19–25.

- Șestov, Lev, *Apoteoza lipsei de temeieri. Eseu de gândire adogmatică*, traducere de Janina Ianoși, Prefață de Ion Ianoși, București, Editura Humanitas, 1995.
- Vianu, Tudor, *Filosofia culturii și teoria valorilor*, ediție îngrijită de Vlad Alexandrescu, text stabilit de Vlad Alexandrescu și Adriana Zaharia, Studiu introductiv și Repere critice de Ilie Pârvu, București, Editura Nemira, 1998.
- Vlăduțescu, Gheorghe, *Neconvențional, despre filosofia românească*, București, Editura Paideia, 2002.
- Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, texte revu par les membres et correspondantes de la Société Française de Philosophie, avant-propos de René Poirier, Paris, Quadrige / PUF, 2018.
- ***, *Grand dictionnaire de la philosophie*, sous la direction de Michel Blay, Paris, Larousse / CNRS Éditions, 2012.

