

„SUPRAOMUL” CIORANIAN, ÎNSINGURAT ȘI STOIC

HENRIETA ANIȘOARA ȘERBAN

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române

Abstract. Aloneness and loneliness, suffering, lucidity and conscience, despair, dissolution and revolt are some of the main elements of ontology in Emil Cioran's philosophy. The interpretation of a theme of the superman, described starting from these elements present in Emil Cioran's philosophy, offers openings to Friedrich Nietzsche's philosophy, with similarities, but also with differences. The being and her "voice" behind the Cioran's aphorisms and the works of the Romanian thinker (who is a fascinating legend in universal contemporary philosophy) belong to revolt and despair. In the face of the cruelty of the human condition, framed by limitations and meaningless, the Cioranian philosophical approach is titanic in contents and attitudes, a fundamental ontological tension in the face of limitless dissolution. We are emphasizing here this colossal confrontation with existence, transcendence, divinity and the absence of divinity led in an ever surprising, constructive and then destructive assault times and again. This assault is tireless, brave, worthy of a superman. The essential distinction, however, is that Cioran's "superman" does not fight primarily with the world and worldly things and phenomena, but primarily with himself, with despair, resenting the accentuated decompositions of living until their annulment, but restored by lucid thought.

Keywords: lucidity, suffering, despair, "superman", Friedrich Nietzsche.

SINGURĂTATE ȘI ÎNSINGURARE, SUFERINȚĂ ȘI CONȘTIINȚĂ

Singurătate și însingurare, suferință, luciditate și conștiință, disperare, disoluție și revoltă reprezintă câteva elemente de ontologie principale în filosofia lui Emil Cioran. Filosofia sa nu este nicidecum o filosofie convențională: adoptă forme expresive, cvasiliterare, retorice și aforistice, mai degrabă decât forme și formule tipice logico-argumentative.

Omul ca existență în univers reprezintă o temă centrală în filosofia românească. În filosofia lui Emil Cioran, interpretarea acestei teme oferă deschideri spre perspectiva filosofică a lui Friedrich Nietzsche, cu asemănări, dar și cu deosebiri. Ființa din spatele aforismelor cioraniene, „vocea” filosofică din opera acestui mare gânditor român, echivalent al unui eu liric, construiește o realitate și chiar o legendă fascinantă în filosofia contemporană universală. Aceasta aparține revoltei și disperării în fața cruzimii condiției umane, apăsată de limitări și lipsită de semnificație. Dar este cu adevărat viața omului un „avânt către nimic” așa cum

declară Emil Cioran? Și este demersul acestui filosof un nihilism? „Nimicul și nimicnicia” par a fi refren existențial uman central din perspectiva lui Cioran. La o investigație mai aprofundată, miezul acestui discurs filosofic nu ascunde „nimicul”, ci revolta față de „nimic”; nu avem de-a face cu o fascinație a disoluției, ci cu o măreție a disperării, deznădejdiei și nemulțumirii în fața unui destin prea strâmt pentru un spirit măreț.

Demersul filosofic cioranian este titanic, o încordare ontologică fundamentală în fața disoluției fără limite, o confruntare cu existența, cu transcendența, cu divinitatea și cu absența divinității, într-un asalt mereu surprinzător, distructiv, constructiv și apoi distructiv din nou, neobosit, grandios, demn de un „supraom”. Distincția esențială este însă aceea că „supraomul” lui Cioran, față de cel al lui Nietzsche, nu se luptă în primul rând cu lumea și toate ale sale, ci în primul rând cu sine și cu divinitatea, cu absolutul, cu deznădejdi și descompuneri accentuate de trăire până la anularea lor, dar reinstaurate de gândire. Vom reveni însă la o comparație cu Nietzsche; deocamdată, ne propunem să descriem acest „supraom”, ca primă argumentație pentru o interpretare ce nu se regăsește explicit în scrierile cioraniene. Menționăm că presupunem cunoscute filosofia lui Emil Cioran și cea a lui Nietzsche, care nu pot fi redată nici măcar succint într-un studiu și pe care nu ne propunem să le redăm aici; mai ales pentru a rezerva spațiul îngust al acestui studiu unei interpretări dedicate ființei umane cioraniene exemplare, „supraomului stoic” (deși este totodată angoasat) așa cum am ales să denumim această „singularitate”, a cărei exemplaritate nu o înțelegem atât în sensul de model axiologic, cât în sensul de evidențiere remarcabilă, fascinantă a unei instanțe umane remarcabile, prin contextul tragic emanat de acest tip de „supraom”. În cele ce urmează, descriem această mască asumată de filosof în tragedia vieții, care-l implică în mod direct și complet pe gânditor, tragismul liber asumat de acesta. Ființa umană se află la Emil Cioran în luptă cu propria existență, într-o tulburare adâncă, hiperbolizată, evidențiată de luciditate. Un demers monumental cuprinde această ființă umană, în care trăirile condamnă gândirea și gândirea condamnă trăirile, dar care se și ridică peste toate aceste tulburări, cu disperare și dispreț, potrivite pentru un supraom. *Iată o ființă situată la cea mai mare îndepărtare posibilă de simțul comun, de ceilalți și de sine. De aici luciditatea, de aici și disperarea. Poate exista o însingurare mai mare?*

Însingurarea cioraniană nu este doar solitudine liber consimțită; aceasta este o însingurare cu valoare de sentință – într-o mare măsură autoaplicată și reiterată la nesfârșit. Interlocutorul lui Cioran nu este destinul, nu este nedreptatea, puterea și autoritatea vreunui regim, nu este fragilitatea umană, ci, într-un fel, Existența, zisă Singurătatea, care are profilul lui Dumnezeu, exponent al celei mai depline singurătăți. Găsim în *Cartea amăgirilor* un citat ilustrativ în acest sens:

De ce-mi șoptești de despărțiri, când m-am legat prin țăriile tale de aparențele firii? *Nu ți-am cerut îndurare, ci forță în blestem și fulgere în deznădejde* (subl. m.). Și nu m-ai învățat tu ca disprețul meu să aibă întinderea iubirii? *Dispreț din depărtări este legea ta, singurătate, disprețul culmilor, al culmilor ridicate de iubirea ta. Căci o lume trebuie să fi clădit cu iubirea, ca să poți*

privi de sus spre ea. Și nu m-ai sfătuit tu să privesc de sus spre ea ca durerilor să le iau numele și înfrângerilor întinericul? (subl. m.) (...) sunt un univers de regrete. (...) Oasele să mi le fi sfărâmat, limba să mi-o fi ținuit, privirea să mi-o fi răpit. Căci nu vreau să fiu în *ființă*, ceea ce nu sunt în *gând*¹.

Regăsim aici și un filon clar de stoicism sau un derivat cioranian de stoicism, pe care îl putem descrie în câteva elemente: aspirația către tăria culmilor și disprețul culmilor cucerite, voința de a privi mereu spre culmi, alegerea căii celei mai dificile, calea neumblată. Și filosofia nietzscheană a voinței de putere a fost interpretată ca un tip de stoicism². Viciile și virtuțile sunt doar stări intelectuale, ca și la Emil Cioran. Etica stoică se întemeiază pe apropierea naturală a sinelui, a propriei persoane, pe *oikeiōsis*, întru onoare și sănătate. Nimic nu trebuie căutat cu obstinție: nici onoarea, nici măcar sănătatea, nici, mai cu seamă, Gloria. Calea cea mai grea, calea ce pune în funcțiune calitățile, fără ostentație, va fi „instrumental” preferabilă pentru stoic (*kathēkonta*). Elementele ontologice evidențiate în interpretarea aceasta sunt selectate din mai multe lucrări cioraniene, servind drept componente ale unei arhitecturi filosofice complexe și paradoxale, adecvate măreției unui „supraom stoic”. Aceste elemente sunt încărcate pe alocuri cu semnificații religioase, poartă un registru grandios, înscris într-o ordine a integrării primordiale și a dezintegrării definitive în semnificațiile cele mai profunde. Această spiritualitate stoică reprezintă ceea ce apropie discursul filosofic cioranian de discursul religios. Când se adresează solitudinii, regăsim divinitatea:

(...) severă, rea și necruțătoare. Arde-mi tălpile când vreau să-mi îngrop sufletul și străpunge-mi inima când e dulceagă. (...) Ție-ți încredințez sufletul meu, singurătate, și-n tăriile tale aș vrea să-l îngrop³.

Ne întâlnim în filosofia lui Emil Cioran cu un demers ontologic de o spiritualitate deosebită. De pe înălțimile acestei spiritualități, ființa cuprinde existența într-un exercițiu hermeneutic singular și generator de însingurare: dacă se reclamă „ireversibilitatea destinului nu este decât o expresie a morții noastre zilnice”⁴, dacă „nu poți trăi decât *murind*”⁵, vorbim într-un anume sens despre destin, dar acest destin este temeiul revoltei titanice față de divinitate și univers a unei ființe pline de resurse prin luciditate și voință de semnificație. Această sintagmă, „voința de semnificare”, nu este o sintagmă cioraniană, ci se constituie ca parte a acestui demers interpretativ indicând, identificând și evidențiind modul ontologic uman la Emil Cioran, ca epopee a căutării semnificației și ca bogăție de semnificație

¹ Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, București, Editura Humanitas, 1991, p. 103.

² Martha Nussbaum, „Pity and Mercy: Nietzsche’s Stoicism”, în Richard Schacht (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche’s Genealogy of Morals*, Berkeley, University of California Press, 1994, pp. 139–167.

³ Emil Cioran, *op. cit.*, p. 104. Într-un fel, în acest sens, „supraomul” cioranian și supraomul lui Nietzsche sunt oamenii unor căi neumblate, *holzwege*.

⁴ Emil Cioran, *Singurătate și destin, 1931–1944*, București, Editura Humanitas, 1991, p. 243.

⁵ *Ibidem*.

existențială în fața abisului, a morții, a ireversibilității morții noastre zilnice, a neputinței și a absurdității condiției umane. Dacă „*nu poți trăi altfel decât murind*”⁶, așa cum scrie E. Cioran, mai este aceea viață? Furtuna și risipa de semnificație, jertfită descrierii și gândirii acestui paradox, ridică eul filosofic, „supraomul stoic”⁷, pe culmile lucidității, înspre demiurgie. Paradoxul acesta al împlinirii vieții cu moartea face ca viața să merite examinată.

Omul lucid se regăsește singur în fața acestui paradox. Totuși, singurătatea îi este aliat ființei umane, din perspectiva faptului că „singurătatea este un *mediu de cunoaștere*”⁸. În același timp, singurătatea și luciditatea fac posibilă atingerea unei exteriorități, a unei „ieșiri” din viață, în timpul vieții, singura care face posibilă privirea din afară a ființei asupra propriei vieți, asupra propriei existențe, asupra unei subiectivități *menite* suferinței, de care, astfel, omul lucid se poate distanța. Cei suferinzi se ridică deasupra suferinței pe culmile lucidității și, deși sunt însingurați pe aceste culmi, ei sunt și la distanță de suferință, câștigând seninătate, claritate, cu o privire comprehensivă ca de pe „vârf de munte” atunci când cerul e senin, lipsit de nori, iar aerul este tare, curat și proaspăt, lăsând perspectiva să se desfășoare fără obstacol, până foarte departe. Desigur că astfel de exerciții de contemplare a existenței umane nu se rezumă cu necesitate la seninătate și la înțelegerea aprofundată a lucrurilor. Evidențiem împreună cu Emil Cioran faptul că „marile intuiții [trebuie înțelese] din noapte și singurătate”⁹, iar acest fapt poate deveni o privire dinspre „culmile disperării”. Luciditatea susține conștiința, conștientizarea și cunoașterea propriei condiții subiective, umane și tragice. „Conștiința, în această perspectivă, este sursa tragicului în lume”¹⁰, spune Emil Cioran. De pe culmile disperării, ființa umană se frământă, se manifestă, se exprimă și creează universuri, cel puțin de tip cultural, realizând că este deopotrivă, paradoxal, o ființă măreață și insignifiantă.

Prinsă între absurd, paradox și posibilitatea creației și a transfigurării, ființa umană se dezvăluie în ipostaze mărețe: în conștiință, conștientizare și cunoaștere sau în rugăciunea care pornește din disperare și se ridică deasupra disperării, sau în momentele iluzorii de bucurie și voluptate, sau în disperarea nesfârșită în fața limitărilor și a inevitabilei morți. În mod surprinzător poate, întâlnim în *Cartea amăgirilor* o rugăciune¹¹ impresionantă, pe care o putem interpreta ca pe o expresie

⁶ *Ibidem*.

⁷ „Îndrumarea înspre stoicism și înspre o concepție tragică a existenței (...) este pe deplin justificată (...)”, arată Cioran, în mod explicit. *Ibidem*, p. 79.

⁸ *Ibidem*, pp. 106.

⁹ *Ibidem*, p. 163.

¹⁰ *Ibidem*, p. 129.

¹¹ „*Rugăciune în vânt*: Ferește-mă, Doamne, de ura cea mare, de ura din care izvorăsc lumi. Domolește-mi tremurul agresiv al corpului și descătușează-mă din încleștarea fălcilor mele. (...) Scapă-mă de lumile născute din ură, eliberează-mă de nesfârșirea neagră sub care mor cerurile mele. Deschide o rază în această noapte și fă să răsară stelele pierdute în ceața deasă a sufletului meu. Arată-mi calea spre mine, deschide-mi poteca în desișul meu. Scoboară-te cu soarele în mine și începe lumea mea.” Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, București, Editura Humanitas, 1991, p. 104.

simbolică a disperării ca sursă de creativitate și resursă a transfigurării absurdității. Luciditate, înțelegere, conștientizare și disperare, acestea ar trebui enumerate și considerate drept stadii și momente într-o dialectică a devenirii întru luciditate, de nedistins în ontologia cioraniană de o devenire întru semnificație și disperare. Prin moment al disperării (care este și al înțelegerii și al speranței) evidențiem ca element ontologic cioranian semnificativ tinderea asimptotică către frământări similare celor îndurate de marii pustnici. Profilul ontologic uman este cel al unui filosof-martir. Ființa crește și se înalță prin suferință și revoltă, prin afirmarea ontologică monumentală. Observăm că această afirmare ontologică a ființei umane, pe care o și evidențiem, este plină de semnificații multiplicat, transfigurate, pe alocuri contestate de Cioran însuși. Este o afirmare a ființei întemeiată pe luciditate și conștiință filosofică ascunsă sub masca disperării omului-„supraom”, al cărui strigăt se rezumă și nu poate fi redus la disperare. Pluralismul acestei afirmări este un pluralism semiotic, semantic, valoric, cu ecouri în miezul acestui mod ontologic uman. În formele filosofice neconvenționale adoptate, acest mod ontologic nu reprezintă un țel în sine pentru filosofia cioraniană, iar participarea indivizilor la acest mod ontologic este inegală și plurală, conform ideii „câtă conștiință atâta tragedie”.

Cu toate acestea, pentru a schița din perspectiva interpretării mele un profil ontologic mai complet, nu trebuie să ometem elementul paradoxal. Tragedia nu este punctul terminus, ci doar o cheie dragă, specifică, expresivă și evolutivă a ontologiei cioraniene, putând fi înțeleasă și altfel decât ca o tonalitate existențială generală, fie ca un moment fertil, fie ca un moment depășit. Pentru Emil Cioran,

Există multă bucurie în neliniște și multă voluptate în suferință. Fără acest compromis superior, cine știe dacă s-ar mai fi găsit oameni care să-și caute fericirea în nefericire și salvarea pe drumuri de întuneric, și dacă ar mai fi posibilă o mântuire prin ocolurile răului. Iubirea infernalului nu este posibilă fără reflexele (...) bucuriei și ale voluptății pure. Dar când conștiința noastră, pe calea mântuirii inverse, rămâne la un moment dat pură de bucurie și de voluptate (...) fiindcă nu se poate ști dacă momentul ultim al mântuirii – transfigurarea – este altceva decât o înfundătură sublimă. *Refuzul mântuirii pleacă dintr-o iubire secretă a tragediei.* (subl. m.) (...) Și această situație e atât de dramatică, încât te întrebi dacă Dumnezeu nu ne-a exilat pe pământ pe fiecare în parte¹².

Este oportun să punctăm unele similități între cele două filosofii neconvenționale (ale lui Cioran și Nietzsche), fără pretenții de exhaustivitate: valoarea asociată de Cioran individualității și, desigur, libertății de conștiință și spirit, se regăsește și la Nietzsche, în același mod profund, constant, în termenii evidențelor incontestabile, adesea descrise cu duritate. Pentru ambii filosofi, ființele umane participă diferit și inegal la modul ontologic uman. Pentru ambii există individualități și ființe discrete privilegiate, în timp ce altele sunt insignifiante. Tragedia și exemplaritatea sunt

¹² *Ibidem*, pp. 104–105.

pentru ambii deosebit de interesante¹³. Indivizii exemplari, „mari”, sunt însă mai degrabă pentru Nietzsche aceia care afirmă, contestă, exprimă și se exprimă, cei care „își fac propriile legi” sau „dau legi”, creează și nu urmează. Pentru Cioran, revolta, refuzul și disprețul pentru norme și legi, atât cât este, reprezintă ceva secundar unei revolte mai ample, față de absolut și divinitate. Câtă conștiință atâta tragedie avem la Cioran și în sensul acestui „refuz al mântuirii”, al libertății de spirit fără atenție la aspectele delicate teologice, fără a fi cu adevărat creștine, dacă nu cumva cu o deliberată voluptate antiteologică a unei ireverențialități anticreștine. Anticreștinismul și tragedia sunt elemente centrale ale filosofiei lui Nietzsche, de asemenea, doar că sunt orientate către planul existențial în primul rând, dacă nu cumva în mod exclusiv. Pe culmile înalte ale lucidității, conștiinței, libertății de spirit, indivizii exemplari cioranian și nietzscheean se revoltă și se „ceartă”, neînfricați, cu divinitatea însăși, numai că ființa exemplară cioraniană se revoltă în primul rând față de absolut și limitările absolute ale modului ontologic uman.

Viața însăși este pentru ambii filosofi afirmare a puterii, a unei voințe de putere, dar în ce sens? Pentru interpretarea pe care o propun afirmarea personală reprezintă nucleul conceptual central, comun celor doi filosofi, deși acest nucleu nu epuizează neapărat toate aspectele și valențele conceptuale propuse de unul sau de celălalt dintre ei. Dincolo de importanța implicită și, adesea, explicită a puterii, forța și măreția acestei forțe se asociază voinței de relaționare cu viața și existența în mod deplin, astfel voința de putere o interpretăm prin elementul comun celor două discursuri filosofice ale voinței de semnificare, afirmare personală și decizie. În *Antichristul*, la Nietzsche, se știe, „binele” decurge din voința de putere și puterea însăși:

Ce este bun? – Tot ceea ce face să crească în om sentimentul puterii, voința de putere, puterea însăși. Ce este rău? – Tot ceea ce provine din slăbiciune. Ce este fericirea? – Sentimentul a tot ceea ce face puterea să crească, sentimentul că va fi învinsă o împotrivire¹⁴.

¹³ Reamintim aici că pentru Nietzsche, „Egoismul valorează atât cât valorează din punct de vedere fiziologic cel care îl posedă: poate avea o valoare foarte ridicată, poate fi netrebnic și vrednic de dispreț. Fiecare om în parte poate fi cercetat dacă reprezintă linia ascendentă ori descendentă a vieții”. Friedrich Nietzsche, *Amurgul idolilor*, ediția a II-a, traducere de Alexandru Al. Șahighian, București, Editura Humanitas, 2001, p. 116. În perspectiva acestei idei, oamenii nu sunt doar diferiți, ci diferă și în valoare în sensul exemplarității celor „mari” și aici împărtășesc interpretarea lui James Conant în „Nietzsche’s Perfectionism: a Reading of *Schopenhauer as Educator*”, în Richard Schacht (ed.), *Nietzsche’s Postmoralism: Essays on Nietzsche’s Prelude to Philosophy’s Future*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 181–257. Dar menționez că interpretarea aceasta nu are nicidecum în vedere o filosofie politică și o discuție despre antidemocratismul lui Nietzsche, ci o ontologie asociată unei filosofii a vieții cu nucleu emancipator, ontologic și mai degrabă personalist și utopic, decât liberal, sau postliberal, sau anarhist. Utilizarea edițiilor în limba engleză este pragmatic-coniuncturală și nu se bazează pe o raportare negativă la traducerile din limba română.

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Antichristul*, traducere, note și postfață de Vasile Muscă, Cluj-Napoca, Editura Biblioteca Apostrof, 1996, p. 10.

Pentru ambii filosofi, voința de putere rămâne conectată cu libertatea spirituală, *opusă fanatismului* și în măsură să legitimizeze o anumită *autonomie* și un specific descris prin autodeterminare al „supraomului” aflat pe culmile lucidității¹⁵. La Emil Cioran, puterea asociată lui „aici și acum” nu prezintă interes, forța ce decurge din dorințe și vicii este disprețuită; puterea transcendentului reprezintă interlocutorul potrivit pentru lupta filosofului care are în vizor în primul rând absolutul.

CONȘTIINȚA FILOSOFICĂ VINOVAȚĂ ȘI PĂCATUL METAFIZIC

Între elementele specifice pentru filosofia lui Emil Cioran, deosebite de cele din filosofia lui Friedrich Nietzsche, un loc important îl ocupă „conștiința filosofică vinovată”, pe rând, asumată sau refuzată după propria decizie. Prezența conceptului de destin în filosofia lui Emil Cioran este acceptată tocmai pentru a descrie dimensiunile colosale ale unei confruntări de conștiință filosofică ale „supraomului” cioranian cu limitele:

Dar omul nu poate trăi numai în neliniște și numai în durere. Existența exclusivă în gama stărilor negative, fără întoarcere la naivitate și fără înaintare în transfigurare, împovărează în așa măsură conștiința noastră, încât presiunea unei vini adaugă un atribut dureros acesteia. Nașterea *conștiinții vinovate* indică un moment primejdios și fatal. Ne simțim treptat apăsați de temeri ascunse și responsabili fără să știm față de cine. N-am comis nici o crimă și n-am ofensat nici cea mai neînsemnată ființă; dar conștiința este stoică ca după o crimă și ca după cea mai grozavă ofensă¹⁶.

„Supraomul” cioranian se legitimează ca om, iar omul, ca o conștiință filosofică demiurgică. Ascunderea și frica au la Emil Cioran mai degrabă roluri stilistice. În interpretarea mea, apelul la slăbiciuni, în general, este în filosofia lui Cioran un artificiu stilistic pentru a realiza contrastul perfect între rolul ontologic prescris și rolul ontologic asumat, al unui neobosit atac la adresa destinului, predestinării și divinității. Acesta este „supraomul” cioranian.

Ne-am ascunde în zone de întuneric de frica luminii. O teamă de claritate ne stăpânește, o teamă de lucruri transparente, de tot ceea ce există, fără să aibă nevoie de justificare. Neliniștea crește cu atât mai mult, cu cât noi nu putem

¹⁵ Supraomul ia asupra sa un destin măreț și tragic. La Nietzsche, „(...) de fiecare dată când «eroul» intra în scenă se obținea ceva nou, opusul îngrozitor al râsului” – Friedrich Nietzsche, *Știința voioasă*, traducere de Liana Micescu și Simion Dănilă, București, Editura Humanitas, 2013, p. 39. „Supraomul” cioranian își „permite” chiar să ia asupra-și „suferințe” și „întuneric” (metafore pentru multiplele dificultăți dedicate vieții unui stoic) și să se confrunte, în încleștare titanică, voluntară, cu sursele destinului, prin propriile resurse, prin calități asumate și arogate volițional. E. Cioran, *Singurătate și destin, 1931–1944*, București, Editura Humanitas, 1991, pp. 104, 243.

¹⁶ Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, p. 105.

găsi un determinant concret și imediat. O vină fără obiect, o neliniște fără o cauză· exterioară. Am vrea atunci mai bine să fi făcut o crimă, să fi distrus un prieten, să fi ruinat o familie, să fi fost murdari, triviali și bestiali. Mai repede am accepta să fim recunoscători unei victime, decât să ne scufundăm în indefinitul neliniștii noastre. Pierduți în obscuritățile unei mine și condamnați fără scăpare, ne-am simți mai luminoși decât în mrejele unei vini ce n-o putem înțelege. *Conștiința vinovată* (subl. m.) ne oferă exemplul celui mai mare naufragiu moral, fără ea n-am înțelege nimic din toată drama păcatului, n-am presimți nimic din procesul prin care fără să fim vinovați față de ceva, putem fi vinovați față de tot. Când ne simțim responsabili față de sursele prime ale vieții, atunci curajul gândirii noastre a devenit primejdie pentru existența noastră¹⁷.

Identificăm în monologul existențial cioranian chiar deliciu, voluptate în drama păcatului, ca și în suferință, luciditate, tragedie, precum și în asumarea căii conștiinței, în general.

Nașterea conștiinței vinovate nu se poate concepe în afară de o existență care suferă. Drumul spre păcat pleacă din suferință și este suferință. Dar o suferință infinită. Presiunea conștiinței vinovate n-o cunosc acei la care suferința încetează, pentru care ea este o simplă potecă, îngustă ca și dorința lor de fericire sau de nefericire. Ce se întâmplă, însă, cu acei care n-au de ales decât între suferință și paradis? (Este oare admisibilă altă alternativă?) Și ce se întâmplă cu acei care de frica de a pierde suferința prin câștigarea paradisiului nu pot renunța niciodată la ea? În ce lume să se așeze acei ce se simt tari numai în contradicție, ce sunt victorioși doar între două tăișuri? Nu este existența cea mai plină aceea în care mugurii surăd putregaiului? Într-o mare existență, contradicția este o supremă unitate¹⁸.

Contradicțiile sunt „averea” celui numit în interpretarea mea „supraomul” cioranian; din acestea își clădește un alt fel de paradis, un univers particular, din care suferința și frământarea nu sunt alungate, a cărui fericire emană din alegerile libere, din semnificațiile liber formulate, din suferințele liber consimțite.

Astfel, „supraomul” cioranian își arogă construirea propriei căi a dumnezeirii. Provenit sau, mai bine zis, *ridicat* prin luciditate și revoltă, dintr-o ființă apăsată de destin, temătoare, suferindă și muribundă, „supraomul” cioranian își deschide o „ieșire” prin apelul la „reflexul divinității” din om. Creat după chipul și asemănarea Domnului, omul cioranian are potențialul demiurgic, fiind un creator deplin. De aici vocabularul teologic, discursul aparent religios.

Reflexul divinității în om este sesizabil în rezistența în antinomii. Suntem pe calea dumnezeirii de câte ori în noi dialectica nu mai este în proces, de câte ori antinomiile se rotunjesc în bolta ființei noastre, imitând curba de

¹⁷ *Ibidem*, pp. 105–106.

¹⁸ *Ibidem*, p. 106.

azur a cerului, iar pe calea noastră (a celor căzuți iremediabil în timp) de câte ori trăim în orice proces ca o durere. Și trăim durerea ca o dialectică cu un singur termen. Durerea se afirmă; se neagă tot în durere și se îmbină în durere. Este ceva monoton în toată drama suferinței... Vrând sau nevrând, fiecare om înclină să considere durerea ca un drum spre puritate, ca un simplu moment în evoluția sa, fiindcă până acum nimeni n-a putut-o accepta ca o stare naturală. Neputând-o învinge și depăși, ea se sistematizează în existența noastră, cerând o dispoziție exact opusă purității.¹⁹

Opusul conștiinței vinovate nu este conștiința nevinovată, ci conștiința emancipată de vină și de tirania destinului, anume, conștiința animată de voința de semnificații și obiective proprii – conștiința unui supraom.

Ce ispășim prin suferința noastră? Este întâia întrebare a conștiinței vinovate. Ce ispășim când n-am *făcut* nimic? O vină fără obiect ne tiranizează și povara pe conștiință crește cu progresul durerii. Un criminal are o *scuză* pentru neliniștea lui: victima; un om religios: un gest imoral; un păcătos obișnuit: o abatere de lege. Acești oameni sunt scoși din comunitate; atât ei cât și comunitatea *știu* de ce sunt blestemați. Neliniștea lor are un sprijin în certitudinea motivului exterior. Fiecare din ei poate spune liniștit: sunt vinovat, fiindcă... Dar acela care nu poate spune nici măcar *fiindcă*? Sau când, mai târziu, în torturile conștiinței vinovate acest *fiindcă* va fi urmat de o *scuză* ce acoperă totul și acest tot nu va putea mângâia cu imensitatea lui dorința noastră dureroasă după un păcat imediat, concret și viu? N-am vrea oare să fim vinovați față de ceva *vizibil*? Să știm că suferim din cauza cutărui și cutărui lucru, să ne simțim vinovați față de o prezentă, de o ființă determinată, să putem aduce durerea noastră fără nume în legătură cu un *nume*...²⁰

„Supraomul” cioranian este într-un anume sens torturat prin propria decizie, spre deosebire de cel al lui Nietzsche, „supraomul” cioranian alege un drum dificil, adică își asumă și-și refuză vinovății, după propria decizie și conștiință, frământându-se pentru decizia ultimă, pentru a putea ajunge prin frământări să-și rezerve sieși și nu divinității dreptul ultimei judecăți. Supraomul nietzscheean este exclusiv; refuză vinovății și își urmează senin propriile traiectorii, hotărât, încredințat de forța propriilor valori. Dar ambele tipuri sunt orientate spre a refuza a urma legi, simțul comun, valori impuse etc.

N-am păcătuit față de nimeni și față de nimic; dar am păcătuit față de tot, față de o ultimă rațiune. Aceasta este calea păcatului metafizic. Precum formele multiple ale temerii – în loc să se nască individual și disparat pentru ca să culmineze în frica de moarte – se nasc la unii dintr-o frică inițială în fața morții, tot așa în cazul păcatului metafizic, o vină esențială în fața existenței

¹⁹ *Ibidem*, pp. 106–107.

²⁰ *Ibidem*, p. 107.

iradiază de la centru toate elementele poverii noastre lăuntrice. Conștiința noastră vinovată, încercuită de coroana neagră a păcatului, își dă în cele din urmă seama de un atentat comis de existența noastră împotriva surselor vieții și ale existenței. Întâiul și ultimul păcat²¹.

„Nesfârșita suferință” care naște „conștiința păcatului” este exact ceea ce „supraomul” cioranian caută și cel al lui Nietzsche evită. „Supraomul” angoasat, tulburat și paradoxal care se raportează stoic la suferință și condiția umană și care se desprinde din scriitura filosofică a lui Emil Cioran este greu de urmat. Tentația suferinței, fascinația autopedeșirii, insistența în îndurerări care nu purifică îl fac cu totul aparte. „Supraomul” cioranian nu își ușurează viața. Prin comparație, supraomul lui Nietzsche care transformă totul după voința lui este aproape un hedonist. Pentru „supraomul” cioranian, purificarea, transfigurarea, mântuirea, saltul spre mântuire sunt mereu amânate; toate acestea sunt sfârșitul, iar persistența de „a suferi mai departe fără margine” reprezintă în mod paradoxal totodată și rațiunea de a trăi și absurditatea lipsită de semnificație a vieții umane față de care „supraomul” cioranian se revoltă cu o vocație titanică, ieșind din matca propriei existențe. Dacă fiecare a primit cheia paradisului (potențiala „transfigurare albă” sau *mântuire*), pentru „supraomul” cioranian această „cheie a paradisului” este de fapt cel mai puțin dezirabilă.

Întâlnirea – față în față – cu ideea ne face s-o luăm razna, ne întunecă judecata și produce *iluzia atotputerniciei* (subl. m.)... Dereglările și aberațiile noastre sunt provocate de lupta pe care o purtăm cu irealitățile, cu abstracțiunile, de *voința noastră de a învinge ceea ce nu există* (subl. m.), de aici aspectul impur, tiranic, delirant al lucrărilor filosofice ca de altfel al oricărei lucrări. Gânditorul ce mângălește o pagină fără destinatar se crede, se *simte arbitrul lumii* (subl. m.).²²

Poate că *fiecare* se simte arbitrul lumii, așa cum afirmă Emil Cioran, dar în sensul cel mai banal, chiar în sensul cel mai superficial și în cel mai sărăcit de semnificații cu puțință, spre exemplu, departe de tipul semnificațiilor asociate cu responsabilitatea, vina, tragicul etc. „Supraomul” cioranian se simte purtătorul suferinței umane întregi, al întregului „păcat metafizic”, al întregii voințe de a învinge (până și ceea ce nu există), într-o frământare angoasată și cu această povară total asumată simțindu-se „arbitrul lumii”. Desigur, participăm inegal la modul ontologic uman: nu chiar fiecare se „întâlnește față în față cu ideea” și nu chiar fiecare om participă în modul spiritual și profund la povara „arbitrajului lumii”. Nu urmăresc să evidențiez decât diversitatea cuprinsă în modul ontologic uman. Mai mult, acesta este o evidențiere prin interpretare, căci Emil Cioran nu este

²¹ *Ibidem*, p. 108.

²² Emil Cioran, *Exerciții de admirație*, traducere din franceză de Emanoil Marcu, București, Editura Humanitas, 1993, pp. 11–12.

interesat să evidențieze inegalitatea dintre oameni și nici excepționalitatea unora, iar pluralul stilistic pe care îl folosește („întâlnirea... ne incită”, „vorbim în dodii”, „voința noastră” etc.) nu este exclusiv stilistic, fiind și o marcă a sentimentului de apartenență și solidaritate umană a filosofului Emil Cioran.

„SUPRAOMUL” ÎNSINGURAT ȘI STOIC

„Supraomul” cioranian are conștiința păcatului metafizic și extazul suferinței perpetue. Este apăsător de conștiința vinovată și conceptualizează „păcatul metafizic”. Ce ar putea cuprinde aria de semnificații a unui astfel de concept? Pentru că nu ne putem lansa aici într-o discuție despre metafizică, pornind de la sugestivul titlu aristotelian (*Ta meta ta phusika*), vom adopta aici perspectiva clasică despre metafizică, aceea de „tărâm aflat după cele fizice”, sau, mai bine, *dincolo de cele fizice*. Și, dacă există destule păcate între cele fizice și schimbătoare, Emil Cioran și în mod deosebit vocea scrierilor sale, „personajul” pe care l-am denumit „supraomul stoic” este interesat de „păcatul” legat de cele neschimbătoare. Păcat? Ce fel de păcat ar putea fi acesta? Este vorba despre păcatul de a fi vinovat față de *tot* (și nu putem sublinia îndeajuns acest „tot”), față de „rațiunile ultime”, inclusiv față de dictatul divin, prin asumarea suferinței totale și continue. Ce *hybris* și ce generozitate, demne de un supererou și de un supraom!

Dintr-o mare reflexie asupra sa însăși, conștiința vinovată începe să descopere rațiunile ultime ale neliniștii sale (...) acestea niciodată nu vor putea echivala motivul precis și cauza exterioară, ci, dimpotrivă, amplifică problemele existenței proprii. *Căci toată drama păcatului metafizic consistă în trădarea rațiunilor ultime ale existenței. Aceasta înseamnă a fi vinovat față de tot, iar nu față de ceva.* (subl. m.). Știind aceasta, ne-am ușurat sarcina și blestemul? Nu, fiindcă nu putem înlătura «cauza» neliniștii noastre fără să ne înlăturăm și pe noi. Deja, păcătuiind ne-am înlăturat din existență, câștigând în schimb o deconcertantă conștiință a acestei existențe²³.

Supraomul cioranian se situează în zonele existențiale ale spiritului, ale conștiinței, ale lucidității, ale filosofiei și creativității, în zonele acelea ale clarității, ca pe „vârfuri de munte”, acolo, în apropierea celor nemișcătoare și neschimbătoare. Aceste zone aparțin demiurgiei și demiurgului și acolo se menține „vocea” filosofică cioraniană, ceea ce denotă *hybris*, dar și generozitate, fiindcă elanul demiurgic este aducător de suferință. „Toți acei ce au trădat geniul pur al vieții și au tulburat sursele vitale în elanul demiurgic al conștiinței au atentat la rațiunile prime ale existenței, la existență ca atare.”²⁴ Dar „vina” gravă, „păcatul”, nu rezultă doar din *hybris*, ci și din distrugerea misterului. Surprinzător, ajungem la conceptul

²³ Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, pp. 108–109.

²⁴ *Ibidem*, p. 109.

sanctității „corolei de minuni a lumii” și la orientarea revelatorie, intelectual-speculativă umană împotriva misterului, ca în cunoașterea luciferică la Lucian Blaga. Cei ce se avântă în zonele demiurgiei, de fapt, înțelegem deja că vorbim despre supraomul cioranian care nu se separă de omenire cu adevărat și alege să o poarte cu sine, de aici formându-se acest plural plin de semnificații și până la urmă deosebit de generos, păcătuiesc fiindcă „Ei au violat misterele ultime ale vieții și au ridicat toate vălurile ce acopereau taine, adâncimi și iluzii”. După cum arată în continuare Cioran, conștiința vinovată este de ordinul paradoxalului, aparține vieții, însă se orientează împotriva vieții, atentând la rațiunile profunde ale existenței, din disperare față de limitări și neputințe, din suferințe, din angoase, din revoltă față de suferința fără orizont:

Conștiința vinovată rezultă din atentatul cu voie sau fără voie împotriva vieții. Toate clipele care n-au fost clipe de extaz în fața vieții s-au totalizat în vina infinită a conștiinței. Viața ne-a fost dată ca să murim în extazul ei. Datoria omului era s-o iubească până la orgasm. Oamenii trebuiau să lucreze la construirea celui de-al doilea paradis. Dar la această construcție n-a fost depusă până acum nicio piatră; doar lacrimi. Se poate oare construi un paradis cu lacrimi?²⁵

„Supraomul” cioranian este singular și totodată stoic în asumarea responsabilității, alegând responsabilitatea supremă. Suprema responsabilitate umană este în fața vieții și constă în a trăi cu bucurie, dragoste de viață și candoare.

Păcatul metafizic este devierea de la suprema responsabilitate în fața vieții. De aceea ne simțim extrem de responsabili în fața ei. Suntem vinovați de a fi conspirat în nesfârșita noastră durere împotriva purității inițiale a vieții. (Dar oare viața n-a conspirat și ea împotriva noastră?) Un om care iubește viața și a conspirat împotriva ei este asemenea unui creștin fanatic care a renegat pe Dumnezeu. Păcatul teologic este tot așa de grav ca și păcatul metafizic. O diferență există totuși: Dumnezeu poate ierta dacă vrea; viața, însă, fiind obosită și oarbă de fulgerele noastre; ne poate reprimi numai dacă vrem noi. Ceea ce înseamnă: renunțarea la calea divinizării proprii și pierderea în anonimatul surselor vitale (recăștigarea naivității paradisiace, când omul nu cunoștea durerea și pasiunea pentru durere – subl. m.).²⁶

Încă o dată, „mântuirea” este o chestiune de voință, voință de semnificare orientată spre bucuria de a trăi. Acest citat ne oferă o bogăție de elemente descriptive pentru „supraomul” cioranian. Acest exponent excepțional al ființării este doar omul care realizează paradoxurile condiției sale ontologice particulare. Căci omul este „din principii” atras de conceptualizare și investigație, mai ales în fața suferinței, care trezește vocațiile intelective și îndepărtează omul de candoare,

²⁵ *Ibidem*, p. 109.

²⁶ *Ibidem*, pp. 109–110.

ajungând să investigheze viața însăși (nu doar împrejurările existențiale, pentru traiul zilnic), să creeze, să-și nuanțeze dragostea de viață, să fie inegal în această iubire și chiar să se îndepărteze dramatic de dragostea de viață din cauza marilor încercări, fizice și emoționale, pe care tot viața i le pune la dispoziție, cu ușurință, la tot pasul.

„Supraomul” cioranian cunoaște pe deplin durerea și „pasiunea pentru durere”, voința sa colosală fiind voință de putere de resemnificare, ca și cea a supraomului lui Nietzsche, dar cu o diferență de sens, nefiind atât îndreptată spre cele schimbătoare, prea puțin interesante (spre deciziile autorității, spre erorile simțului comun, spre legile curente sau spre legile tradiției, spre superficialitatea zilnică, pe care de altfel le desconsideră suficient), cât spre imposibilitatea de a trăi deplin dragostea de viață, spre paradoxul existențial suprem (care ascunde marea problemă a răului și problema „primilor mișcători”). Ca atare, „supraomul” cioranian se înscrie într-o odisee a conștiinței vinovate generată de păcatul metafizic, cu ideea obsesivă a mântuirii, dar privită ca o chestiune de voință, alegere, semnificare și resemnificare, ceea ce îi conferă o perspectivă existențială unică, de om („supraom”) prea puțin interesat de aspecte socio-politice.

Totuși, recursul la istorie și politică nu este absent, ci se manifestă ca un dublu sau ca mod de „infiltrare” a excepționalității conștiinței vinovate dinspre dimensiunile absolutului înspre cele curente. Angela Botez²⁷ evidențiază, în contextul unei discuții a lucrării lui I. Necula²⁸, aspecte interesante de corelat cu voința de putere (de măreție și de semnificație, nu neapărat în această ordine) și „supraomul” cioranian: „Cioran credea sincer că «un popor nu se poate decât compromite prin prudență. Riscul și aventura constituie nu numai excelența individului, ci și a unui neam. *Rezervele de absurd sunt surse de măreție* (subl. m.)». La cei douăzeci și doi de ani ai săi, tânărul rășinărean era convins că «marile națiuni *nu* s-au afirmat prin cumișenie, prudență sau rezervă. Un grăunte de nebunie este mobilul secret care le mână spre înălțare și distrugere cu atâta pompă»²⁹. Putem întrevădea și „ranchiuna” implicată în amestecul de hybris și generozitate caracteristic pentru supraomul cioranian, în ipostazele sale istorice, mai puțin spirituale. Omul nu este apăsător de propria ontologie, ci și de propria istorie. Și ce-a însemnat istoria? Pentru Cioran, istoria este mai degrabă ceea ce societatea (în lipsă de alt termen, fiindcă Cioran nu este interesat atât de mult de societate) umană a reușit să pună în locul junglei fără a reuși să eradică cruzimea: crime, ipocrizie, cruzime și ranchiună.

Recurgând la elemente furnizate de lucrarea *Istorie și utopie*, putem evidențiază și clarifica astfel de aspecte importante:

²⁷ Angela Botez, *Filosofia românească în dispunere universală*, București, Editura Pro Universitaria, 2012, p. 469. Vezi și Mircea Eliade, *Profetismul românesc*, vol. I-II, București, Editura Roza Vânturilor, 1990.

²⁸ I. Necula, „Ideea neantului valah de la Eminescu la Cioran”, în Idem, *Cioran. De la identitatea popoarelor la neantul valah*, București, Editura Saeculum I.O., 2003.

²⁹ Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 134.

Nimic nu ne face mai nefericiți decât corvoada de a opune rezistență fondului nostru primitiv, chemării originilor noastre. De aici chinurile civilizatăului sufocat sub surâsuri forțate, înjugat la politețe și fățarnicie, incapabil să-și nimicească dușmanul altfel decât în vorbe, sortit calomniei și parcă disperat că trebuie să ucidă fără să verse sânge, doar prin forța cuvântului, acest pumnal invizibil. Modalitățile cruzimii sunt felurite. Succedaneu al junglei, conversația permite sălbăticiiei din noi să se consume fără daune imediate pentru semenii noștri. Dacă, dintr-o toană a unei puteri malefice, ne-am pierde darul vorbirii, nimeni n-ar mai fi în siguranță. (...) cruzimea latentă nu se lasă îmblânzită așa de ușor (...). Asasinul tipic își premeditează crima, o pregătește, o săvârșește (...) răzbunarea nu-i dulce totdeauna: odată împlinită, te simți *inferior* victimei tale, te pierzi în subtilitățile remușcării; răzbunarea își are și ea otrava ei, măcar că-i mai conformă cu ceea ce suntem, cu ceea ce simțim, cu legea proprie a fiecăruia; e, de asemeni, mai *sănătoasă* decât generozitatea³⁰.

Desigur, totul trebuie luat *con grano salis*, dacă este vorba despre Emil Cioran. Atunci când tună și fulgeră împotriva generozității, spre exemplu, atitudinea este, mai degrabă decât o recomandare, un efect secundar al ridicării demiurgice împotriva ipocriziei civilizației umane și a civilizării, a neputințelor de tot felul, împotriva unei moșteniri nedrepte a cărnii pentru ceea ce promite, potențial modul ontologic uman, datul ontologic paradoxal al ființei umane. Filosoful-demiurg se dezlănțuie, ca posedat de furii, dar mereu cu subtilitate filosofică, împletită cu ironie și umor.

Se știe că Furiile erau considerate mai vechi decât zeii, decât Jupiter însuși. Răzbunarea precedând Divinitatea! – Intuiție majoră a mitologiei antice. Cei care, fie lipsindu-le prilejul, fie din neputință sau generozitate teatrală, nu au reacționat la uneltirile dușmanilor poartă pe chip stigmatetele mâniei înăbușite, pecetea insultei și oprobiului, dezonoarea de a-i fi iertat. Loviturile cu care au rămas datori se întorc împotriva-le, vin grămadă să-i palmuiască, să le învedereze lașitatea. Dezorientați și obsedați, singuri cu rușinea lor, amari până-n măduva oaselor, înverșunați contra celorlalți și contra lor înșiși, înfrânându-se dar gata să izbucnească, s-ar spune că fac *un efort suprauman ca să înlăture amenințarea unei crize* (subl. m.). Cu cât încordarea le crește, cu atât sunt siliți s-o ascundă, iar când nu izbutesc explodează, în fine, dar inutil, prostește, căci se acoperă de ridicol, asemeni celor care, de prea multă mânie și prea lungă muțenie, în clipa decisivă se pierd în fața adversarului, se dovedesc nedemni de el. Eșecul le sporește ranchiuna și orice experiență, oricât de neînsemnată, îi înveninează și mai mult.³¹

Iată datul ontologic uman *plural*, conflictual, paradoxal, înverșunat, măreț, istoric și binecuvântat cu marca efortului suprauman, cel puțin. Și, subliniem din

³⁰ Emil Cioran, *Istorie și utopie*, traducere din limba franceză de Emanoil Marcu, București, Editura Humanitas, 1992, pp. 70,71, 72 (selecțiuni).

³¹ *Ibidem*, p. 72.

nou, acest dat nu aparține unuia singur, unui ales, unui autointitulat supraom, unui autodeclarat purtător al spiritului veacului, ci oricărui, nimănui, în mod potențial, tuturor.

Istoria este un echivalent pentru o „odisee a ranchiunii”. În discursul cioranian, toate ființele umane se bucură de recunoaștere, deși, „primul sosit poate rivaliza cu diavolul”, astfel că mai toate ființele umane cad „pradă” lucidității, criticii, ranchiunii, inclusiv sinele, propria persoană. Ontologia evoluției și autodepășirii este ranchiunoasă, stoică, amară și măreață:

toate gândurile ne sunt întinate de prezența umană, *miros* a om și nu se pot desprinde de el. Ce adevăr s-ar putea ascunde în ele, la ce revelație s-ar putea înălța, când această duhoare înăbușă spiritul împiedicându-l să vadă și altceva decât animalul diabolic și fetid ale cărui miasme le suportă? (...) Când nu mai ai iluzii în ce te privește, nu le mai ai nici în privința altora; monstrul descoperit prin introspecție îl proiectezi, printr-o generalizare legitimă, în ceilalți muritori; cum sunt corupți în chiar esența lor, nu te înșeli atribuindu-le toate viciile. Destul de ciudat, cei mai mulți se dovedesc incapabili sau refuză să le descopere, să le recunoască la ei înșiși ori la alții.³²

Filosoful român nu face apologia răului, ci se revoltă cu disperare împotriva răului atotcuprinzător, fie implacabil, fie neasumat. „Supraomul” cioranian îl relevă și și-l asumă, după caz:

Să faci rău e ușor: oricine izbutește; în schimb, să-l asumi în mod explicit, să-i recunoști realitatea implacabilă e o ispravă neobișnuită. (...) A exista înseamnă să te cobori la senzație, adică la afirmarea de sine; de aici – necunoașterea (cu consecința ei directă: răzbunarea), sursă de fantasmagorie, izvor al rătăcirii noastre pe pământ. *Cu cât încercăm să ne smulgem din eu, cu-atât ne afundăm în el. Degeaba încercăm să-l distrugem: în chiar momentul când credem că am izbutit, îl vedem mai solid ca oricând; orice-am pune la bătaie pentru a-l ruina nu face decât să-l întărească, iar vigoarea și perversitatea lui sunt de așa natură, că suferința îi priește mai mult chiar decât bucuria* (subl. m.). Așa se întâmplă cu eul și, cu atât mai mult, cu faptele. (...) Nimeni nu se agită fără a se înfeuda multiplului, aparențelor, «eu»-lui. A făptui înseamnă a trăda absolutul.³³

Făptuirea se întemeiază adesea pe vicii, spune Emil Cioran, utilitatea viciilor se vedește în constituirea istoriei, „pofta de întâietate” se concretizează în ranguri și ierarhii sociale. Numai că făptuirea, dimensiunea politică ce încununează biologicul, nu propulsează omul prea sus. Chiar și milostenia, ca făptuire, nu este ceva prea înalt, ci reflectă *viciul* bunătății.

³² *Ibidem*, pp. 73–74.

³³ *Ibidem*, pp. 74, 75–76.

Oricât de sus ne-am înălța, rămânem robii propriei naturi, ai decăderii originare. Oamenii marilor fapte – sau pur și simplu oamenii de talent – sunt niște monștri superbi și hidoși, ce par a cloci o cumplită blestemăție; și, într-adevăr, își edifică opera... lucrează la ea în ascuns, ca niște răufăcători: altfel cum să-i doboare pe toți care urmează același drum cu ei? Ne agităm și creăm doar pentru a zdrobi ființe sau Ființa, rivali sau Rivalul. La orice nivel, spiritele sunt în război, iubesc și savurează provocarea (...) flagel al oricărui Olimp³⁴.

Ceea ce am numit *supraomul cioranian* în această interpretare este un concept monumental despre umanitate și uman, prin asumarea propriei micimi, prin luciditate, prin asumarea suferinței și mai ales prin refuzul explicit al posturii de „mare om”. Pare singurul care înțelege deplin idealul de neatins și importanța refuzului gloriei. Astfel, acesta este stoic nu numai fiindcă se revendică de la atitudinile sale intelectuale (virtuoase) în fața suferinței, a absurdității vieții, a lipsei implacabile de semnificație, ori a păcatului metafizic, ci și pentru că refuză deșertăciunea gloriei.

Idealul ar fi o discreție bine dozată. Un ideal pe care nu-l atinge nimeni. Gloria se dobândește doar în detrimentul celorlalți, care-o vânează și ei; până și reputația se obține cu prețul a nenumărate nedreptăți. Cel ce a ieșit din anonim, sau doar încearcă să iasă, dovedește că și-a suprimat orice scrupul, că și-a învins conștiința, dacă a avut-o vreodată. Să renunți la numele tău înseamnă să te condamni la inacțiune; să-1 asumi înseamnă să te degradezi. (...) Când gloria ne este interzisă sau inaccesibilă, îi acuzăm pe cei care-au ajuns la ea, pentru că, ne închipuim, n-au putut s-o obțină decât furându-ne-o: ea ne revenea de drept, ne aparținea și, fără uneltirile acestor uzurpatori, ar fi fost a noastră. «Nu atât proprietatea, cât mai ales gloria este un furt» – iată refrenul insului acrit și, până la un punct, al nostru, al tuturor. *Voluptatea de-a fi necunoscut sau neînțele este rară* (subl. m.); dar dacă ne gândim mai bine, nu echivalează ea cu trufia de a-ți fi biruit vanitățile și setea de onoruri, cu dorința unei faime neobișnuite, a unui soi de celebritate *fără public*? Iată forma supremă, culmea poftei de glorie. Cuvântul nu-i prea tare: cu adevărat e vorba de o *poftă* (...).³⁵

Numai prin conștiința lucidă ființa se situează (stoic) dincolo de „poftă”, de josnicie, de dușmănie față de toți ceilalți. În interpretarea desfășurată aici, o astfel de ființă este „supraomul” cioranian, cu o voință de putere și resemnificarea orientată glorios spre refuzul puterii (care vine din vicii), al poftelor și al gloriei înseși, situându-se pe culmile marilor dureri și suferințe. Este supraom și fiindcă refuză tot ce pare să anume omenirea și istoria și pentru că găsește palida sa alinare

³⁴ *Ibidem*, p. 78.

³⁵ *Ibidem*, pp. 80–81.

în conștientizări, de tipul voluptății lucide prezente în suferință, de tipul faptului că „totul este deșertăciune”. Sunt conștientizări fără ecou pentru oamenii mânați de poftă, ranchiună și glorie. Dacă supraomul lui Nietzsche este mânat de voința de putere și se ancorează într-o măsură semnificativă în cotidian, singularitatea cioraniană, pe care am denumit-o în această interpretare „supraom”, este stoică, își asumă suferința și totodată disprețuiește și voința, și puterea, și împrejurările existențiale curente, în care se sufocă, putând respira numai pe culmile lucidității glaciare, culmi ale suferinței și disperării.

BIBLIOGRAFIE

- Botez, Angela, *Filosofia românească în dispunere universală*, București, Editura Pro Universitaria, 2012.
- Cioran, Emil *Singurătate și destin: publicistică 1931–1944*, cu un cuvânt înainte al autorului, ed. îngrijită de Marin Diaconu, București, Editura Humanitas, 1991.
- Cioran, Emil, *Cartea amăgirilor*, București, Editura Humanitas, 1991.
- Cioran, Emil, *Exerciții de admirație: eseuri și portrete*, traducere de Emanoil Marcu, București, Editura Humanitas, 1993.
- Cioran, Emil, *Istorie și utopie*, traducere din limba franceză de Emanoil Marcu, București, Editura Humanitas, 1992.
- Cioran, Emil, *Pe culmile disperării*, București, Editura Humanitas, 1993.
- Conant, James, „Nietzsche’s Perfectionism: a Reading of *Schopenhauer as Educator*”, în Richard Schacht (ed.), *Nietzsche’s Postmoralism: Essays on Nietzsche’s Prelude to Philosophy’s Future*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 181–257.
- Nietzsche, Friedrich, *Antichristul*, traducere, note și postfață de Vasile Muscă, Cluj-Napoca, Editura Biblioteca Apostrof, 1996.
- Nietzsche, Friedrich, *Știința voioasă*, traducere din germană de Liana Micescu, traducerea versurilor de și Simion Dănilă, București, Editura Humanitas, 2013.
- Nietzsche, Friedrich, *Amurgul idolilor*, ediția a II-a, traducere de Alexandru Al. Șahighian București, Editura Humanitas, 2001.
- Nussbaum, Martha, „Pity and Mercy: Nietzsche’s Stoicism”, Richard Schacht (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche’s Genealogy of Morals*, Berkeley, University of California Press, 1994, pp. 139–167.

