

ROLUL PALIATIV AL IDEII DE RUGĂCIUNE ȘI AL IDEII DE SINUCIDERE ÎN RETORICA CIORANIANĂ

PAVEL FARCĂU
Universitatea din București

The palliative role of the idea of prayer and the idea of suicide in Cioranian rhetoric. In this paper we try to follow and analyze the rhetoric of Cioranian thought in the face of the temptation of faith, which, for him is nothing but the impossibility of the mystery of the act of prayer, because the essential revelation thwarted any illusion and therefore invariably argues that salvation is not deification. His only true faith lies in the idea of prayer as a support for enduring moments of despair, just as reflection on the idea of suicide is a palliative and gives a kind of honor to the one tempted by the act of suicide, pushed to the extreme, in moments of unbearable lucidity. The idea of prayer and the idea of suicide can be considered as the only illusions of Cioran, who strongly believes that he got rid of all illusions.

Keywords: negative prayer, belief, suicide, essential revelation, skepticism

INTRODUCERE

Emil Cioran a început să publice de timpuriu, din anii facultății, primele sale articole și eseuri, în reviste și gazete românești. Modul lui de problematizare a urmat filonul german al filosofiei vieții, fiind influențat de gândirea lui Schopenhauer și Nietzsche și de lungile perioade de insomnii care debutează pe la vârsta de șaptesprezece ani, deschizând chinuitorul orizont al propriei finalități – orizontul morții. Tensiunea aceasta interioară îi diluează interesul pentru filosofia de tip speculativ deoarece consideră că acest tip de filosofare nu poate oferi soluții problemelor reale ale existenței. Gândirea speculativă este opacă în momentele de singurătate pe care insomnia le aduce în prim planul conștiinței. Mai târziu își va aminti:

Aveam șaptesprezece ani și credeam în filosofie. Tot ce nu avea legătură cu ea mi se părea păcat sau abjecție; [...] Doar abstracția îmi părea că palpita [...] Și atunci ai venit tu, Insomnie, să-mi zgudui carnea și orgoliul, tu, care schimbi

bruta juvenilă, îi nuanțezi instinctele, îi atâți visele, tu care, într-o singură noapte, dăruiești mai multă știință decât zilele încheiate în odihnă.¹

Primul volum publicat, *Pe culmile disperării* (1934), prefigurează deja acest traseu al gândirii filosofului care, iluminat datorită tensiunii interioare, trăiește experiența revelatoare a zădărniciiei acestei lumi. Eul astfel eliberat, își poate contempla propriul vid. Gândirea care depune efortul de a încerca să pătrundă până în esența lucrurilor este expusă riscului, ca odată prinsă în jocul acesta, să sufere o mutație (Cioran compară această mutație cu starea unei trăiri extatice) care îl proiectează în afara nevoii teoretizării existentului, deoarece actul speculativ, deși își păstrează cursul, își pierde sensul, devine unul exterior și irelevant, potrivit doar pentru cei cu preocupări superficiale. „Este infinit mai importantă problema suferinței decât a silogismului”, spune el². Potrivit lui Cioran, problematizarea suferinței și a fenomenului morții reprezintă încercarea de-a pătrunde până la rădăcina sensului vieții, ca modalitate de meditație a propriei desființări. Luciditatea dizolvă iluziile și spulberă situarea afectivă a individului întru inconștiență deoarece din prea plinul ființei lor, dintr-un exces de vitalitate, unii oameni caută mântuirea, ori dacă rezistența lucidității îi împiedică să se salveze prin credință, întotdeauna rămâne posibilitatea actului sinuciderii, ca ultim resort în clipele de sufocantă deznădejde.

Despre religie, Cioran afirmă că simte „[...] un amestec de ispite contradictorii”³, însă am putea spune că, pe aceeași linie de interpretare, aceleași gânduri îl macină și în ceea ce reprezintă problematica actului sinuciderii. Trebuie să înțelegem și să acceptăm caracterul de inconsistență a stilului cioranian pentru a putea sonda reversibilitatea discursului și pe alocuri notele de umoristică ironie și sarcasm pe care abordarea lucidă și sardonice pe alocuri le aduce în prim-plan; spre exemplificare, în discuțiile cu François Bondy, Cioran exagerează (specific modului său de a se analiza, ajunge invariabil la contradicție) atunci când spune că în copilărie era un ateu vehement, care, atunci când, la masă se spunea rugăciunea de binecuvântare a bucatelor, se ridica și părăsea încăperea⁴, însă în aceeași frază își recunoaște afinitatea întru credință (criza religioasă prin care va trece se va manifesta mult mai târziu, în adolescență, odată cu perioada de debut a insomniei). Cioran nu crede în mântuire, crede însă în discursul visceral al acestuia cu divinitatea, un discurs cu caracter paliativ în momentele de însingurare greu de suportat.

¹ Emil Cioran, *Tratat de descompunere*, trad. Irina Mavrodin, București, Editura Humanitas, 1996, pp. 227–228.

² Idem, *Pe culmile disperării*, București, Editura Humanitas, 1990, pp. 32–33.

³ *Convorbiri cu Cioran*, trad. Friederike Schanz-Pandulescu, București, Editura Humanitas, 2004, p. 146.

⁴ *Ibidem*, p. 7.

RUGĂCIUNEA NEGATIVĂ CA ÎNTRUPARE A SENSULUI SUFERINȚEI PRIN ASUMAREA REFUZULUI CREDINȚEI

Convorbirile și interviurile pe care le-a acordat în perioada maturității sale dezvăluie expresivitatea negativistă a scriitorului datorită imuabilei pendulări a acestuia între oroarea și extazul de a trăi⁵, căci, așa cum complice îi sugerează lui J.F. Duval – „nu suntem sfinți”, asta deoarece tentația lumescului atrage după sine iluzia unei finalități care afirmă viața ori, prin opoziție, sfințenia ar reprezenta negarea acesteia printr-o lucidă înfrânare a eului prin suferință și durere⁶. Metafizic vorbind, sfințenia se situează la antipodul umanului înțelegând prin aceasta faptul că fenomenalitatea harului sfințeniei se traduce printr-o smerenie a gândirii și o statornicire întru credință care ar face posibilă renunțarea la lume prin cea purificatoare împlinire prin credință despre care face referire Kierkegaard⁷.

Astfel, cel-ce-crede este cel-care-posedă-deja, credinciosul fiind cel ce nu mai caută și nu mai râvnește înspre altceva-ul credinței sale. Pentru credincios, acest obiect nu se află în câmpul recognoscibil, ci în cel al sacralității tainei rugăciunii (ca act al deschiderii întru îndumnezeire), or, în asta constă statornicia întru credință.

Taina rugăciunii implică acel proces de destrupare (de asceză spirituală), pe când, la Cioran, avem fenomenul invers, de întrupare prin ceea ce Fernando Savater definește ca fiind – revelația esențială (luciditatea ca manifestare a conștiinței organelor – eul întrupat). Aceasta aduce în prim planul conștiinței lipsa unui fundament pe care aceasta să se sprijine și care îi relevă doar faptul că ceea ce noi numim real nu este altceva decât impostura voinței noastre – prin modalitatea inautentică și decadentă de-a căuta temeiul (rostul) ființării și fiind absorbiți în credința că, în final, mântuirea este *cumva* posibilă. Conceptul de mântuire e strâns legat de cel de *sens* – cel ce crede se agită, lucrează pentru propria-i mântuire în care crede cu tărie. Pentru Cioran, mântuirea (în sensul creștin al termenului) nu e posibilă deoarece luciditatea ne dezvăluie falsitatea, or, asta deschide orizontul libertății celui care se descoperă pe sine, însingurat într-o lume în care iluzia trece

⁵ Cioran, un fin cunoscător al operei lui Charles Baudelaire, îl citează pe acesta, în interviul acordat lui Jean-François Duval: „Am spus întotdeauna însă că există două tendințe în mine. Vă amintiți de Baudelaire, ne întoarcem la el, de postulatele contradictorii, extazul și oroarea în fața vieții...” (*Convorbiri cu Cioran*, trad. Vlad Russo, p. 44.). Textul original, la care face referire Cioran, este acesta: „[...] de mic copil am simțit în inima mea două sentimente contradictorii, oroarea vieții și extazul vieții. Tipic pentru firea unui leneș nervos”, *apud* Charles Baudelaire, *Jurnale intime*, trad. Liliana Alexandrescu, București, Editura Humanitas, 2017 (PDF) p. 95.

⁶ „nu există sfințenie fără voluptatea durerii și fără un rafinament pervers al chinului” (Emil Cioran, *Lacrimi și sfinți*, București, Editura Humanitas, 1998, p. 68).

⁷ „Acel om nu era un gânditor și nu simțea deloc nevoia de a depăși credința; socotea că a fi păstrat în memorie drept părinte al credinței reprezintă suprema glorie și că a avea credință e singurul destin demn de invidie, chiar dacă nimeni nu știa asta.” (Søren Kierkegaard, *Frică și cutremur*, trad. Leo Stan, București, Editura Humanitas, 2002, p. 63.)

drept adevăr sustenabil, deci conceptul de mântuire e un nonsens, deoarece această constatare nu presupune un refugiu în credință, ci, mai degrabă, o decădere în scepticism, privit ca o formă de religiozitate fără har.

Luciditatea înseamnă suferință, dar suferința deschide orizontul cunoașterii și al înțelegerii – „a suferit, deci a înțeles”⁸ și nu „a suferit deci s-a rugat”. Cioran nu are în vedere aici acea suferință ca formă de manifestare a slăbiciunii voinței și a ispitei îndoielii credinciosului, el vizează acea manifestare *ex nihilo* a suferinței, izvorâtă dintr-o tensionare extremă a gândurilor celui care caută, prin înțelegere, să instituie un sens – or, asta atrage după sine acea *oboseală de a trăi*.

Încă din prima lucrare publicată, care a stârnit numeroase controverse, *Pe culmile disperării*, se cristalizează esența tematizării retoricii cioraniene: „cunoașterea este o plagă pentru viață, iar conștiința e rana deschisă în sămburele vieții”⁹. Viața e suportabilă numai la o temperatură decentă, iar individul naiv se proiectează pe sine în sensul că își dă sieși un rost în existență prin acțiune, chiar dacă acest proiect este unul iluzoriu deoarece acesta fie substituie, fie întărește credința celui care se lasă convins de ideea de viitor și de ideea mântuirii¹⁰.

Cioran nu crede în valabilitatea și legitimitatea acestei lumi, este exasperat de umanitatea decadentă și de zădărnicia nevoii de a da un sens acțiunilor noastre. El aspiră la o *altă* formă de decădere – aceea de a rămâne *în* viață, căci, ce altceva poate fi mai umilitor decât a nu muri la timp (adică de tânăr), poate doar umilința de a ceda ispitei credinței, ca posibilitate de a renunța la propria-i nebunie, îmbrățișând taina rugăciunii. Un act imposibil, din moment ce gânditorul afirmă doar „neputința actului credinței în condițiile chinului de a-l face posibil”¹¹, cel pătruns de scepticism nu se poate ruga, el fiind un „martir al lucidității”¹² și nu un „nebun după Hristos” (cazul celor care caută sfințenia) așa cum predica¹³ Sf. Apostol Pavel. Luciditatea nu dizolvă doar fervoarea dorinței de a trăi, ci și pe aceea a posibilității rugăciunii, de vreme ce aceasta pătrunde în esența realului și aduce la suprafață lipsa acestuia de substanțialitate și de vitalitate. În fond, singura descoperire arheologică a lucidității, care sapă adânc în sămburele vieții, este aceea care nu face altceva decât să ne dezvăluie caracterul iluzoriu al acesteia, anulând astfel *nevoia* de a te ruga.

Luciditatea anulează iluzia și descoperă lipsa de sens (absurdul) a oricărui act, deci *eo ipso*, în aceeași măsură este negat și Dumnezeu ca transcendent și

⁸ Emil Cioran, *Caiete III*, trad. Emanoil Marcu și Vlad Russo, București, Editura Humanitas, 2001, p. 30.

⁹ Idem, *Pe culmile disperării*, 1990, p. 69.

¹⁰ „Nu e însă credința în mântuire fundamentul ultim al oricărei credințe?” (Fernando Savater, *Eseu despre Cioran*, trad. Sorin Mărculescu, București, Editura Humanitas, 1998, p. 44.)

¹¹ Viorel Cernica, „Despre două sensuri originare ale gândirii cioraniene”, *Analele Universității București. Filosofie*, vol. I, 2011, p. 125.

¹² Emil Cioran, *Caiete III*, trad. Emanoil Marcu și Vlad Russo, p. 394.

¹³ Corinteni 4, 10–13

dător de sens. El este redus la o simplă icoană, în care ne putem vedea reflectate dispozițiile imediate, în acest fel Dumnezeu este desfigurat după chipul și asemănarea noastră.

Cioran e destul de tranșant și nu prea lasă loc speculației: A-fi-lucid implică din capul locului a-fi-inapt-pentru-credință și imposibilitatea de a te arunca (din disperare, suferință sau singurătate) în orizontul rugăciunii și al smereniei. Antitetic, lucidul este un orgolios și un egocentric care are convingerea că deține monopolul singurătății și al suferinței, astfel că actul rugăciunii este anulat nu prin aceea că el *este* singur, ci prin faptul că, deși rugându-se, *se simte* la fel de singur, și-atunci ce rost ar mai avea ca acesta să tânjească după mântuire dacă luciditatea îi ucide lacrimile – singurele prin care și-ar fi putut regăsi și întări credința?

Cioran consideră că prin actul rugăciunii nu facem altceva decât să instaurăm iluzia că mântuirea e posibilă, însă ea nu poate fi astfel pentru cel ce, prin revelația esențială, s-a debarasat de toate iluziile și care deține monopolul lucidității, deci dacă nimic nu are un sens, atunci nici ideea de mântuire nu poate avea unul, însă lucidul judecă după un postulat (care-i asigură coerența): iluzia odată spulberată, nimic nu are sens, însă temerea celui ce consideră că e lipsit de orice iluzie ar fi aceea că se iluzionează pe sine și că, de fapt, existența având un sens, prin rugăciune, mântuirea ar fi posibilă.

CREDINȚA ÎN PALIATIVITATEA IDEII RUGĂCIUNII

Problema credinței la Cioran e aceea a chinului neputinței acestuia de a se lăsa sedus de credință, de a nega nimicul ca prea-plin al ființei, înființându-l prin opoziția efectului extatic al rugăciunii ca dialog și modalitate de eliberare a aceluia care, lucid fiind, nu practică decât autodisprețul. După cum spune Viorel Cernica, „«Conștiința lucidă», survenită pe fondul întrebărilor chinuitoare ale gânditorului despre rostul existenței (individuale), conștiința care admite, înainte de toate, mizeria existenței omenești – în genere, a existenței – și imposibilitatea salvării [...] Neîndoielnic, D-zeu l-a provocat neîncetat, i-a dat târcoale lui Cioran toată viața [...]»¹⁴.

Într-un interviu acordat în 1984 istoricului de artă Lea Vergine, Cioran admite că nu este o persoană credincioasă, că nu crede în fond în nimic. De fapt, Cioran este un fervent credincios¹⁵ – în cazul său, retorica rugăciunii negative reprezentând deschisul ființei ispitite de dorința de a fi *în* Dumnezeu, dar ca modalitate pervertită de a se răfui cu Acesta, fapt ce facilitează posibilitatea de a îndura singurătatea și crizele de deznădejde. Cu alte cuvinte, Dumnezeu nu este decât o proiecție a singurătății pentru gânditorul parizian.

¹⁴ Viorel Cernica, „Despre două sensuri originare ale gândirii cioraniene”, p. 125.

¹⁵ Pentru cel ce nu poate crede în ceva, întotdeauna există credința întru nimic (acea plinătate a vidului), or, pentru Cioran, „Dumnezeu este expresia *pozitivă* a nimicului” (Emil Cioran, *Lacrimi și sfinți*, p. 72.)

Nu cred în Dumnezeu, nici în nimic altceva. Dar am avut o criză religioasă; de exemplu, pe la douăzeci și șase de ani, un an întreg n-am făcut altceva decât să citesc mistici și vieți de sfinți. La sfârșit am înțeles că nu eram făcut pentru credință, mi-am dat seama de acest lucru datorită unei mari crize de disperare.¹⁶

Cioran și-a diluat această criză scriind poate cea mai controversată carte a sa, *Lacrimi și sfinți*¹⁷, o reprezentare a tentației religiosului, ca modalitate de dizolvare a eului în mistica extatică a rugăciunii. Cartea este scrisă, pe alocuri, sub forma unei rugăciuni stilizate, dublate de o tânguire convulsivă a chinuitoarei căutări sterile a unui Dumnezeu *suportabil*. Nici nu putea fi altfel pentru cel ce afirmă despre sine că în întreaga sa viață a fost în conflict cu sine însuși¹⁸, dar, atunci când abia te poți suporta, cum să te poți reculege în taina rugăciunii, când pentru Cioran îndoiala este principiul fundamental al activării scepticismului, rugăciunea devine de neconceput, deci tot ceea ce poate spera lucidul, singura lui consolare, fiind *ideea* rugăciunii ca subterfugiu și paliativ împotriva disperării și a singurătății.

La câțiva ani după moartea lui Emil Cioran, Aurel Cioran – fratele scepticului apatrid – se revoltă și mărturisește împotriva detractorilor *fratelui risipitor*:

De fapt cărțile lui Emil compun o autobiografie spirituală. Există la el o parte sociabilă, optimistă a omului comunicativ, care în societate îi asigură farmecul, contrariind totodată pe cei care îl citesc, căci în realitate Emil este un chinuit de gând, pătimit de angoasa morții. Cugetarea lui are două axe ale frământării: Dumnezeu și moartea. Problema ateismului său e falsă. În fapt el se zbuiciumă continuu.¹⁹

Crizele de disperare și ulterior resemnarea nu fac altceva decât să traducă neputința lui Cioran de a se lăsa sedus de ispita înființării prin taina rugăciunii și prin acceptarea harului duhovnicesc. Nu de puține ori, acesta deplânge originaritatea (pe cale maternă) voluptății negației datorită temperamentului său exploziv-represiv care îl predispune, în sens metafizic, seducției negației și a vidului. În retorica disperată a celui care nu poate crede, a nega e totuna cu a desacraliza, adică o „negație cu suspine”²⁰.

Dumnezeu este refugiul celor vrednici de *adoratio*, a celor ce caută acel isihasm laic prin rugăciune (rugăciunea inimii) ca posibilitate de umplere a unui gol interior, însă prin ocolirea raționalului, deoarece acesta periclitează trăirea

¹⁶ *Convorbiri cu Cioran*, trad. din limba italiană de Claudia Dumitriu, p. 146.

¹⁷ Cartea este tipărită cu greu în 1937 și primește doar recenzii negative, fiind considerată blasfemică, inclusiv prietenul Mircea Eliade publică în 1939 o recenzie negativă intitulată *Asceza*, unde cataloghează *Lacrimi și sfinți* ca fiind „o continuă și penibilă «macerație»”, *apud Pro și contra Emil Cioran. Între idolatrie și pamflet*, antologie, cuvânt înainte și note de Marin Diaconu, București, Editura Humanitas, 1998, p. 133. Singura apreciere vine din partea prietenei Jeni Acterian, care scrie câteva rânduri în jurnalul personal, în data de 29 martie 1938, marți, la Fundație.

¹⁸ *Convorbiri cu Cioran*, trad. Vlad Russo, p. 270.

¹⁹ Aurel Cioran, *Fratele fiului risipitor*, București, Editura Eikon, 2012, p. 113.

²⁰ Emil Cioran, *Caiete III*, trad. Emanoil Marcu și Vlad Russo, p. 77.

mistică a tainei și a iluminării și estompează manifestarea harului divin. Credința presupune acea disponibilitate a deschiderii ființei înspre negânditul instituit nu prin rațiune, care e aici fără obiect, ci prin rugăciune ca fenomenalitate a unei emoții, or, asta îl determină pe Cioran să afirme că, prin situarea în actul rugăciunii, „Dumnezeu *este*, chiar dacă nu este”²¹. El refuză grația divină, în tinerețe datorită orgoliului și a unei înflăcărare și nesățioase dorințe de a schimba lumea din temelii (o glorioasă voluptate nihilistă) după cum notează în *Caiete*, iar spre bătrânețe o refuză datorită instaurării acediei și a unui scepticism radical, fapt ce poate fi urmărit cu precădere în convorbiri și în caietele publicate postum.

Credința antifilosofului este aceea a experienței chinului și a tentației ideii religiozității, a permanentei torturi a celui ce crede cu tărie în necredința sa. Cioran îl acceptă pe Dumnezeu, dar nu prin intimitatea dialogului sub forma rugăciunii (pentru sceptic, rugăciunea e o slăbiciune a lucidității), ci prin negarea Sa, dar sub o formă pozitivă – ca experimentare a nimicului. La limită, am putea considera că, în fapt, ori de câte ori gânditorul aduce în prim planul scriiturii orizontul transcendent, o face doar pentru a-L discredită pe Demiurg și pentru a-L reduce prin desființare la *în sinele* Său care, fiind unul transcendent, este Nimic-ul (în sensul de ceea-ce-este-absență ca expresie a tăcerii²² lui Dumnezeu).

Eul cioranian îl deconstituie pe Dumnezeu de pe poziția celui dezdăcinat, a *omului fără lume*²³, deoarece „adevărata fericire este starea de conștiință fără referire la nimic, fără obiect, în care conștiința se bucură de imensa *absență* care-o umple”²⁴. Putem vorbi aici de o suferință pozitivă în a nu putea fi apt de a îmbrățișa credința, înțeleasă ca incapacitate originară, constitutivă a ființei care, deși trăiește intens (Cioran afirmă în diverse pasaje – cu precădere în scrisori, că și-a trăit intens viața, vânzolindu-se ca oricare altul în acest univers absurd). O face totuși din postura neadaptatului, a afazicului – adică a celui care neputând să se înșurubeze în existență ca fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-unul-cu-un-altul, alege cu bună știință marginalizarea ca posibilitate de contemplare a esențialului ca trăire proprie prin experimentarea rezistenței spiritului în fața lipsei de teme a lumii revelate prin plictis, melancolie, regret și ironie –, ipostaze și privilegii ale unui suflet rănit. În scrierile sale este evidențiat și tematizat „conflictul dintre luciditatea pură care îl neagă pe Dumnezeu și căutarea unei rezistențe de a crede”²⁵, or, asta încearcă să sublinieze Aurel Cioran atunci când se referea la acel *zbucium continuu* al fratelui său, Emil.

²¹ *Ibidem*, p. 390.

²² „Sfântul plânge și este uman. Dumnezeu tace. Iată de ce îl putem iubi pe sfânt, dar nu-l putem iubi pe Dumnezeu.” (Fernando Pessoa, *Cartea neliniștirii*, trad. Dinu Flămând, București, Editura Humanitas, 2019, p. 96.)

²³ O detaliere a analiticii *omului fără lume* poate fi consultată în capitolul intitulat „Emil Cioran – Ponderabilitatea credinței sau neputința creației” (Viorel Cernica, *Filosofie românească interbelică*, Iași, Institutul European, 2006, pp. 169–198.)

²⁴ Emil Cioran, *Caiete II*, trad. Emanoil Marcu și Vlad Russo, București, Editura Humanitas, 1999, p. 380.

²⁵ Viorel Cernica, „Despre două sensuri originare ale gândirii cioraniene”, p. 131.

Pe același fir călăuzitor, Lev Tolstoi afirmă că smerenia este arma cu care ne putem înfrânge orgoliul și vanitatea de lucid înfrânt, acest ultimul resort de a ne suprima pasiunea pentru negație văzută ca paroxism al singurătății și al disperării. Poziția filosofică a lui Cioran nu o urmează pe cea propusă de Tolstoi în jurnalul său, însă admite că singura formă de interacțiune autentică nu poate avea loc decât prin contactul nerostit cu singurătatea tăcută a divinității. Aceste contacte intime au un caracter paliativ în sensul că pot fi considerate adevărate crize religioase, însă fără acel substrat al purității credinței. Nu pot fi considerate decât ameliorative gândurile celui care stăruie asupra posibilului ideii rugăciunii, ca modalitate (chiar dacă improbabilă) de reconciliere, în primul rând cu sine însuși.

De vreme ce crizele mele de urât n-au fost în stare să mă ducă la credință, înseamnă că nimic nu mă va duce vreodată la ea (Și totuși! Nu mă pot ruga, dar n-aș vrea să trăiesc într-o lume în care rugăciunea ar fi de neconceput. Căci posibilitatea, *ideea* rugăciunii mi-a fost un mare reazem în clipele grele [...]).²⁶

Ideea rugăciunii laolaltă cu aceea a sinuciderii ca forme dezgolate și sărăcite de orice substrat metafizic e tot ce mai poate spera Cioran, căci, odată cu înaintarea în vârstă, se produce și cea epuizare interioară, un mix al plictisului peste care se propagă slăbirea organică, deci tot ce mai rămâne de rumegat pentru luciditatea sterilă este *ideea de*. Acesta e singurul compromis care-i este îngăduit lucidului: să nu se poată odihni și închina prin smerenie și prin taina rugăciunii înaintea divinității, atâta vreme cât el este în conflict cu el însuși, așa cum susține Cioran că a fost mereu – când *te* urăști, nu poți să-L iubești, poți doar să te suporti, suportându-L. „De aceea viața «concepută» prin credința metafizică este lipsită de nevoia de mântuire și de putința trăirii întru mântuire [...] omul credinței metafizice se valorizează doar pe sine: subiectivitatea sa este totul.”²⁷

ISPITA DESFIINȚĂRII ȘI REZISTENȚA PRIN VOLUPTATEA ORGOLIULUI

În această secțiune, vom interpreta modul în care fiul risipitor (adoptând sintagma folosită de către Aurel Cioran și de către Constantin Noica în *Jurnal filosofic*) se raportează la singura problemă filosofică serioasă – sinuciderea, după cum afirma Camus, în *Mitul lui Sisif*. Misiunea este una dificilă și este posibil să ne ducă pe o pistă greșită, dacă avem ghinionul să răsfoim dintru-început *Despre neajunsul de a te fi născut* și să citim următoarea cugetare a lui Cioran: „e inutil să-ți iei zilele, pentru că întotdeauna o faci prea târziu”²⁸. În mod implicit a medita și a scrie aceste rânduri (dacă e să-l luăm în serios) traduce faptul că nu mai are

²⁶ Emil Cioran, *Caiete III*, trad. Emanoil Marcu și Vlad Russo, p. 334.

²⁷ Viorel Cernica, *Filosofie românească interbelică*, pp. 184, 185.

²⁸ Emil Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, trad. Florin Sicoie, București, Editura Humanitas, 1998, p. 38.

sens să aducem în prim-planul conștiinței eventualul *act* al sinuciderii, putem doar teoretiza în marginea *ideii* de sinucidere, deoarece ar fi *deja* prea târziu pentru actul în sine. Totuși, cei ce-au stăruit asupra fragmentelor cioraniene nu cad în capcana întinsă, contradicția e motorul care menține interesul arheologic al actului gândirii, unul aflat în concurență directă cu starea de manifestare a plictisului care legitimează, în fond, ispita renunțării. Cioran vede în renunțare acea experiență lăuntrică a desemnatului care rupe legătura cu lumea, căci doar aceasta presupune conștientizarea lucidă a lipsei oricărei rațiuni care ar da un sens dorințelor noastre și pasiunii pentru simpla existență.

Constantin Aslam dezvoltă ideea conștientizării lucide, afirmând că Cioran face din această idee „un adevărat program filosofic, [...] un act reflexiv programatic de recunoaștere a faptului condiției omenești care nu se poate împlini în nimic”²⁹. Din moment ce împlinirea este imposibilă, analiza potențialității actului sinuciderii reintră în analiză și, căutând firul călăuzitor în aceleași convorbiri cu Cioran, remarcăm cum acesta îi mărturisește Helgăi Perz că sinuciderea nu reprezintă ceva negativ, din contră, *gândul* îndreptat înspre propria suprimare poate fi considerat acel panaceu care face ca viața să devină suportabilă. Într-o altă convorbire, menține aceeași convingere a faptului că nu trebuie să ne sinucidem, că simpla meditație asupra *ideii* sinuciderii, ca simplu fapt de *a ști* că ești liber să recurgi la actul în sine, face ca viața să fie suportabilă, însă nu doar viața, cât mai degrabă orizontul contemplării morții devine, prin ideea sinuciderii, unul deconstituit. Paradoxal poate, dar frica de moarte poate fi anulată prin *siguranța* că orizontul așteptării morții să poată fi suprimat prin actul sinuciderii.

Reflectarea asupra *ideii* sinuciderii e una pozitivă deoarece, dacă tentația se manifestă în clipele de teribilă deznădejde, aceasta te rează pe poziția de echilibru prin reflectarea asupra *ideii*, eul disociindu-se pentru moment de actul în sine. Asta sugerează Cioran – a stăruii asupra *ideii* presupune intenționalitatea, nu însă și a acționa. Meditația asupra morții, singurătății ori a sinuciderii ar trebui să-l detensioneze pe individul pornit înspre actul ca atare. Spaima de moarte ca fenomenalitate a propriei des-ființări poate fi diminuată printr-o reflecție constantă asupra *ideii* de sinucidere, care îți poate oferi liniștea că, prin asta, poți cumva ocoli moartea, această limită extremă a ființei pe care nu o putem suprima ori depăși în vreun anume fel.

Pe de altă parte, *gândul* fixat pe ideea suprimării de sine produce un soi de *onorabilitate* pentru acesta, în sensul unei reabilitări în fața celorlalți și a celui care, asemenea lui Iov, suspină: „sufletul meu e obosit de viața mea”³⁰, însă aici Cioran e inconsecvent de vreme ce contactul cu semenii e unul care ar putea să ne împingă înspre sinucidere în aceeași măsură în care însingurarea extremă poate avea același efect. Ne întrebăm dacă cel ce și-a atins limita interioară ar mai avea nevoie de

²⁹ Constantin Aslam, „Hermeneutica emoțiilor și modelarea estetică a filosofiei”, *Analele Universității București. Filosofie*, vol. I, 2011, p. 51

³⁰ Iov 4:10

acest sentiment al onorabilității? Este posibil, totuși, ca acest sentiment să-l descarce și să-i redea siguranța că nu este ultimul decăzut, or, poate că orgoliul celui care are conștiința decăderii sale și a inaderenței la lume este superior decăderii ca atare.

În retorica gândirii lui Cioran, putem constata o relație intimă între actul sinuciderii și ideea de sinucidere. Fără această idee a preeminenței voluptății chinului de a cântări și de a lua o decizie, actul în sine ar fi unul spontan și, deci, lipsit de tensiunea emoțională a celui ce se recunoaște învins. În fapt, Cioran insistă că salvarea vine prin amânarea gestului, gândind asupra lui, căci a gândi implică a analiza, a rumega, a cântări și a te nu te pune în acord cu tine însuși, adică a falsifica. Din contră, ideea suicidului, cu cât te acaparează mai mult, cu cât devine mai insistentă și mai obsedantă, cu atât dizolvă, sau, cel puțin amână declanșarea actului ca atare. Doar în acest fel putem întrevedea rostul aparentelor lamentații cu un ostensibil caracter liric precum „De câte ori nu mi-am spus că fără *ideea* sinuciderii, ne-am sinucide pe loc!”³¹.

Prejudicata nu este una specifică lucidului, acesta, din contră, se torturează permanent căutând motivul eliberator – *rațiunea-de-a-deveni-nimic*. Astfel, dacă totul este absurd și neîntemeiat, atunci implicit și actul desființării este unul absurd, dar aici intervine principiul demonic al existenței invocat cu precădere în *Demiurgul cel rău* – absența sensului nu atrage după sine și absența suferinței, din contră, suferința nu are nevoie de o legitimare rațională de a se manifesta; ea își are originea într-o slăbiciune organică sau o sensibilitate sau inadecvare de ordin metafizic, prin ocultarea stării de plictis în regret. Pe de altă parte, argumentul în favoarea sinuciderii poate fi analizat din perspectiva circularității (*petitio principii*), și anume că actul în sine ar trebui să ne elibereze de acea „inadecvare originară de care poți să nu fii conștient”³², însă acesta, în fapt, realizează contrariul deoarece anulează orice viitoare posibilitate prin neantizarea acestei libertăți. Această inadecvare nonconștientă este *ispita*, deși nu vrem să ne sinucidem, suntem ispitiți să o facem. Ispita este interpretată de către Cioran ca fiind acea seducție a negației, însă nu la nivelul teoretizării, ci la nivelul unui impuls originar, astfel că esența sinuciderii conține în sinele său autentic negația care, negând totul se neagă pe sine afirmându-se și astfel avem aici conturat caracterul afirmativ al negației ca atare. Cu alte cuvinte, prin instituirea actului sinuciderii, ființa nu mai vrea nimic în mod absolut, deoarece voința nu mai este capabilă de autosuspendare decât prin afirmarea actului ca atare al suprimării (nu mai vreau nimic, deoarece vreau nimicul).

Lev Tolstoi opune ispitei cioraniene rătăcirea, care survine prin rupțura ființei de lume și din sânul divinității, fapt care ar explica gestul final al suprimării:

³¹ Emil Cioran, *Demiurgul cel rău*, trad. Emanoil Marcu, București, Editura Humanitas, 1995, p. 77.

³² *Ibidem*, p. 71.

Cât de îngrozit trebuie să se simtă omul singur pe lume, rupt de toate! Dacă, oricât ar rătăci, omul n-ar simți legătura spirituală cu lumea, cu Dumnezeu, n-ar putea trăi. Dacă însă pierde conștiința acestei legături, nu mai poate să trăiască și se omoară. Asta explică aproape toate sinuciderile.³³

Lectura textelor cioraniene care vizează acest subiect nu este una facilă, în contextul în care, datorită stilului fragmentat, ideile prezentate pot fi unele contradictorii, bunăoară faptul că tentația sinuciderii survine în momentele de singurătate (însingurare dusă la paroxism), dar, pe de altă parte, tentația poate să apară și pentru că nu avem parte de suficientă singurătate, pentru că nu o mai putem păstra în stare pură, fiind contaminată de prezența celorlalți. Pare că, în absurdul existenței, orice are sens tocmai deoarece nimic nu are sens, însă, dacă sinuciderea cât și nonsinuciderea nu au un sens în sine, totuși actul sinuciderii e unul care are o *finalitate*.

Moralistul Cioran vede în această finalitate a sinuciderii paroxismul mântuirii, dar în același timp scepticul lucid nu crede în mântuire, deci, a-și suprima viața ar reprezenta un act pur gratuit³⁴. Cioran nu e de acord și include în argumentare orgoliul – credința metafizică a lucidului e aceea de a te putea suprima pentru a nu simți umilinta fenomenului morții prin degradarea trupului, actul acestuia fiind astfel încărcat de religiozitate în sensul în care crede că-și poate recupera ființa prin nimicirea existenței sale, percepută ca o degradare a ființei. Stăruința gândului asupra inevitabilei autosuprimări se manifestă doar în momentele de „luciditate *insuportabilă*”³⁵, însă acestea pot surveni și în momentele de conștientizare acută a bolii sau în stările de plictis când atingem starea de paroxism și ajungem „a suferi fără suferință, a dori fără dorință, a gândi fără raționament [...]”³⁶. Aceste stări sunt însoțite, în cazul lui Cioran, de actul contemplării unui timp gol (timp vidat) ce duce la o recuperare a sinelui prin pierderea-de-sine prezentă în actul meditației asupra ideii de sinucidere care aduce în prezență perspectiva ispitei de a exista, înțelegând prin asta că „[...] nimic nu este, că lucrurile nu merită nici măcar statutul de aparențe, nu mai ai nevoie să fii mântuit, ești mântuit, și nefericit pe vecie”³⁷.

Astfel, prin rezistența în fața seducătoarei tentații de a se suprima, scepticul se poate mântui fără taina îndumnezeirii căci prin înfrânarea pornirii insuportabile poate învinge cea mai mare ispită de la Șarpe încoace. Voluptatea orgoliului impune această rezistență de a nu își desființa în mod voit nefericirea și de a nu ceda demoniceii ispitei de a fi egalul lui Dumnezeu la nivelul nimicului – Dumnezeu fiind Unul, este în același timp Totul și Nimicul.

³³ Lev Tolstoi, *Despre Dumnezeu și om. Din jurnalul ultimilor ani (1907–1910)*, trad. Elena Drăgușin-Richard, București, Editura Humanitas, 2017, p. 11.

³⁴ Nu vom face aici referire la individul naiv, cel ancorat în existență – deoarece acesta nu ar putea concepe sinuciderea drept calea mântuirii.

³⁵ Emil Cioran, *Demiurgul cel rău*, trad. Emanoil Marcu, p. 80.

³⁶ Fernando Pessoa, *Cartea neliniștirii*, trad. Dinu Flămând, p. 300.

³⁷ Emil Cioran, *Demiurgul cel rău*, trad. Emanoil Marcu, p. 83.

BIBLIOGRAFIE

- Aslam, Constantin, „Hermeneutica emoțiilor și modelarea estetică a filosofiei”, *Analele Universității București. Filosofie*, vol. I, 2011, pp. 43–65.
- Cernica, Viorel, *Filosofie românească interbelică: perspectivă fenomenologică*, ed. a 2-a, Iași, Editura Institutul European, 2006.
- Cernica, Viorel, „Despre două sensuri originare ale gândirii cioraniene”, *Analele Universității București. Filosofie*, vol. I, 2011, pp. 121–131.
- Cioran, Emil, *Pe culmile disperării*, București, Editura Humanitas, 1990.
- Cioran, Emil, *Demiurgul cel rău*, trad. Emanoil Marcu, București, Editura Humanitas, 1995.
- Cioran, Emil, *Tratat de descompunere*, trad. Irina Mavrodin, București, Editura Humanitas, 1996.
- Cioran, Emil, *Despre neajunsul de a te fi născut*, trad. Florin Sicoie, București, Editura Humanitas, 1998.
- Cioran, Emil, *Lacrimi și sfinți*, București, Editura Humanitas, 1998.
- Cioran, Emil, *Caiete II: 1966–1968*, trad. Emanoil Marcu și Vlad Russo, București, Editura Humanitas, 2001.
- Cioran, Emil, *Caiete III: 1969–1972*, trad. Emanoil Marcu și Vlad Russo, București, Editura Humanitas, 2000.
- Convorbiri cu Cioran*, București, Editura Humanitas, 2004.
- Cioran, Aurel, *Fratele fiului risipitor*, ed. îngrijită de Anca Sîrghie și Marin Diaconu, București, Editura Eikon, 2012.
- Pessoa, Fernando, *Cartea neliniștirii*, trad. Dinu Flămând, București, Editura Humanitas, 2019.
- Savater, Fernando, *Eseu despre Cioran*, trad. Sorin Mărculescu, București, Editura Humanitas, 1998.
- Tolstoi, Lev, *Despre Dumnezeu și om. Din jurnalul ultimilor ani (1907–1910)*, trad. Elena Drăgușin-Richard, București, Editura Humanitas, 2017.