

## FILOSOFIE ROMÂNEASCĂ

### CIORAN – ÎNTRE O FILOSOFIE A VIETII ȘI O FILOSOFIE PENTRU VIAȚĂ

ADRIAN BUZDUGAN

Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava

**Abstract.** Cioran’s philosophy has given birth to difficulties in classification. If I dare to use some categorization to bring him closer to a type of philosophical acceptability, I believe that Cioran’s unique work lies at the convergence of two kinds of philosophies. Whereas the auroral philosophy extends to Greek cynicism and skepticism, the other one rests on the tragic dimension of existence understood through a detailed “physiology” of suffering and man’s life in a meaningless universe. On the whole, Cioran’s philosophy belongs to pseudoeclectic philosophy with elements of stoicism, native and “heretical” skepticism, moderate cynicism, and unorthodox epicurism. The aim of such a philosophy is to counterbalance the sterility of acedia and the tragic dimension of the existence.

**Keywords:** tragic existence, “physiology” of suffering, cynicism, skepticism, stoicism, acedia.

Christian Delacampagne îl plasează pe autorul *Tratatului de descompunere* (1949) și al *Silogismelor amărăciunii* (1952) în pesimismul ce caracteriza Europa anilor '50, o Europă ce încetase „să mai creadă în viitorul său”<sup>1</sup>. Aforismele lui Cioran, alături de producțiile unui Ionesco, Adamov sau Beckett, inspiră „aceeași deznădejde, respingere a «civilizației», aceeași mânie rece”, o deznădejde deloc închipuită, dat fiind faptul că „un număr impresionant de creatori și gânditori aleg, în deceniile care urmează lui 1945, să-și pună capăt zilelor”<sup>2</sup>, Paul Celan, Lucien Sebag, Nicos Poulatzas etc. La fel, Monica Lovinescu îl consideră pe Cioran ca fiind „unul dintre marii profeți negatori ai vremii”, dar care, este de precizat, proferează o negație excesivă, având ca efect al frazării însăși anularea neantului. Iar această negație care subminează fundamentele amăgitoarei lumi este însoțită de scepticism, „nimic și nimeni nu scapă de virusul îndoielii [sale] sistematice”<sup>3</sup>.

Neîndoielnic, este firesc să încerci să-i etichetezi opera, pentru a-i ușura înțelegerea, plasându-l pe Cioran, chiar cu riscul de a greși, într-un curent filosofic (existențialism, nihilism), inventând sintagme noi („antropologie lirică”, „mistică

<sup>1</sup> Christian Delacampagne, *Istoria filozofiei în secolul XX*, traducere de F. Morar și Camelia Runcean, București, Editura Babel, 1998, p. 227.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Monica Lovinescu, *Unde scurte. Jurnal indirect*, București, Editura Humanitas, 1990, p. 128.

metafizică”) ori, mai aproape de normalitate în cazul acestui dificil gânditor, punând cercetările sub semnul paradoxalului sau al oximoronului (*Certitudinile unui sceptic, Un modern-antimodern cu fața spre postmodernitate*<sup>4</sup> etc.). În mod cert, există o dificultate de a clasifica, de a pune (doar) într-o căsuță, ca în tabelul lui Mendeleev, filosofia acestui „antifilosof”. Dacă este de riscat totuși o etichetare care să-l aducă mai aproape de o acceptabilitate în plan filosofic, cred că opera lui Cioran, unică, se situează la convergența dintre două mari tipuri de filosofare, cea de tip auroral, mergând până la cinismul și scepticismul grecesc, și cea concentrată pe tragicul existenței explicat printr-o detaliată „fiziologie” a suferinței, pe viața omului într-un univers liber de sens<sup>5</sup>.

### 1. O FILOSOFIE A TRAGICULUI EXISTENȚEI

Din capul locului trebuie spus că filosofia lui Cioran nu poate fi privită ca o specie de existențialism, pur și simplu; temele comune (fragilitatea și contingenta ființei umane, neliniștea, singurătatea, finitudinea, neantul etc.) sunt abordate dintr-un alt unghi, este o cale lungă între ce scrie „antifilosoful” Cioran și *Ființa și neantul* a lui Sartre, spre exemplu. După război, pentru Cioran, Jean-Paul Sartre este exponentul direcției de gândire „intitulate pompos «existențialism» și care-ar fi trebuit să fie rodul retragerii în sine”<sup>6</sup> și nu al orientării în afară. Celebrul existențialist nu este decât un „gânditor fără destin”<sup>7</sup>, a cărui reușită a stat în „lipsa lui de emoție”<sup>8</sup>. Departe de a avea ca fundament adevărurile venite dinspre temperament, ca un Kierkegaard sau un Nietzsche, el vinde cuvinte în loc de experiențe, silogisme goale: „Niciodată, nimeni nu și-a eploatat gândirea așa cum a exploatat-o el pe-a sa, neidentificându-se mai puțin cu ea decât el”<sup>9</sup>. *Ființa și neantul*, „o carte cu greu inteligibilă, devenită Biblie pentru toată lumea – puțini au citit-o, toți vorbesc despre ea” –, este „tipul de metafizică în epoca maselor”<sup>10</sup>, conținând „pagini care,

<sup>4</sup> Unul dintre titlurile la care Eugen Simion putea să se oprească pentru cartea sa despre Cioran, Eugen Simion, *Cioran: o mitologie a nedesăvârșirilor*, București, Editura Tracus Arte, 2014, p. 1.

<sup>5</sup> Firește, nu este prima încercare de a cuprinde opera cioraniană între doi versanți. În 1991, la Sibiu, primul simpozion despre Cioran s-a desfășurat sub umbrela unui „binom provocator”, „Cioran – între mistica negativă și anatomia descompunerii”, căruia îi recunosc originalitatea, impactul, dar și limita – imposibilitatea de a-i circumscrie, de a-i încadra întreaga operă, cf. Ion Dur, „Cioran între drama lucidității și pamfletul fără obiect”, în *De la Eminescu la Cioran. Semne ale spiritului românesc*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1996, p. 175. Personal, am mai uzitat convergența dihotomică în cazul lui Cioran, văzând momentul „infracțiunii de simpatie” pentru Garda de Fier ca fiind propriu unui tânăr intelectual prins „între fascinația Istoriei și iluziile politicului” (în A. Buzdugan, *Procesul lui Cioran*, Pitești, Editura Paralela 45, 2020, p. 189).

<sup>6</sup> E.M. Cioran, *Exercices négatifs: En marge du «Précis de décomposition»*, édition, avec postface, établie et annotée par Ingrid Astier, Paris, Éditions Gallimard, 2005, pp. 16–17.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 17.

în delirul lor terminologic, le depășesc chiar și pe cele mai descurajante din Hegel”<sup>11</sup>. Din Sartre „se reclamă nihilismul de bulevard și amărăciunea superficialilor”<sup>12</sup> – desigur, nu este prea dificil de imaginat ce primire ar fi avut această primă variantă a *Tratatului de descompunere*, debutând cu acest atac virulent la adresa filosofului francez, pe atunci în vogă, Jean-Paul Sartre<sup>13</sup>.

Aparent contrariant, Marius Dobre este de părere că filosofia cioraniană se află chiar într-un „permanent paralelism”<sup>14</sup> cu celelalte filosofii existențialiste – dar este vorba despre un paralelism în sensul păstrării unei distanțe reticente, așa zice, față de metodele și de suportul conceptual al variilor filosofii ce pot fi încadrate în acest curent. Prelungite, drepte paralele, atât filosofia lui Cioran, cât și celelalte, de tip existențialist, ating în același punct iraționalitatea, realitatea preschimbată în existență transformând explorarea subiectului cunoscător în viețuire.

Astfel, după Alfredo Andrés Abad Torres, caracterul paradoxal al existenței umane este o idee centrală a antropologiei cioraniene, caracter decelabil mai ales atunci când Cioran zugrăvește condiția umană, atunci când „interpretează omul ca pe un abis”<sup>15</sup>. Pe de o parte, filosofia lui are în centru „vulnerabilitatea existenței”, pe de alta, gândirea sa are însă ca obiect incertitudinea, este o filosofie ce „denunță greșita căutare a unei clarificări definitive”<sup>16</sup>. Este clar că „nu există niciun răspuns, niciun sens absolut capabil să călăuzească omul”, situație tragică ce poate fi privită ca specifică existențialismului, dar, mai degrabă, ca semn al unei ireconciliabile poziții sceptice, „care-i permite să evite întreaga *scleroză dogmatică* [subl. m.]”<sup>17</sup>. „Această reprezentare cioraniană a filosofiei, ca dezamăgire, este tocmai un aport inestimabil și inconștient al lui Cioran”, crede Abad Torres, întrucât refuzul atât al revelației religioase, cât și al academismului dogmatic lasă loc „unui exercițiu filosofic în care primează libertatea gândirii”<sup>18</sup>. Maxim, prin comparație cu Søren Kierkegaard, considerat de către cei mai mulți primul existențialist, Emil Cioran „poate fi catalogat fie ca un existențialist marginal, fie ca un nihilist în descendența

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>13</sup> În „Cazul Sartre”, Cioran nu uită să-l pomenească și pe Heidegger, care preia moștenirea lui Kierkegaard, rezultând „o construcție magnifică, dar nesărată, unde experiențele esențiale sunt adunate în categorii, un catalog de angoase, un fișier de dezastre”, *ibidem*, p. 15. Douăzeci de ani mai târziu, Cioran își va nota în jurnal: „Sartre a reușit să scrie în genul lui Heidegger, nu însă și în genul lui Céline. Contrafacerea e mai lesnicioasă în filosofie decât în literatură. Acest ambițios care-și închipuia că e destul să vrei ca să ai talent. N-a reușit nici măcar să dea iluzia «profunzimii»; lucru foarte la îndemână pentru orice filosof care trage cu ochiul spre literatură”, Cioran, *Caiete: 1957–1972*, cuvânt înainte de Simone Boué, traducere de E. Marcu și V. Russo, București, Editura Humanitas, 2016, p. 601.

<sup>14</sup> Marius Dobre, „Alăturări dificile. (I). Cioran și Carnap”, în *Revista de filosofie*, LXVI, 4/2019, pp. 476–482, p. 478.

<sup>15</sup> Alfredo Andrés Abad Torres, „Cioran et la philosophie”, *Alkemie. Revue semestrielle de littérature et philosophie*, No. 6, Cioran, Décembre 2010, p. 56.

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

<sup>17</sup> *Ibidem*.

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

lui Schopenhauer și Nietzsche”<sup>19</sup>, consideră Ștefan Bolea într-una dintre anexele cercetării sale *Existențialismul astăzi*.

Spre deosebire de ceilalți existențialiști, pentru Cioran „existența este locul unei fisuri originare a Ființei”, consideră Nicole Parfait în *Cioran ou le défi de l'être*, „niciodată, nimic n-o va putea umple, în absența unui Dumnezeu salvator, ca la Kierkegaard, sau a unei transcendențe întemeietoare de sens, precum Ființa, la Heidegger”<sup>20</sup>. Iar această fisură, extrapolată la nivelul conștiinței, îl duce pe Cioran la un „*dualism radical*”, obsesia morții, pe de o parte, pe de alta, nonsensul lumii care nu poate da seamă de suferința omului. „Metafizician autentic”, Cioran nu creditează volutele rațiunii, întrucât „nonsensul existenței nu poate suscita decât anatema”<sup>21</sup>. Nicole Parfait vede în paradoxul, în contradicțiile cultivate de Cioran „o dialectică esențială”: în cazul său, „paradoxul nu e nicidecum o deficiență a gândirii, o evadare a moralistului sau subterfugiul estetului care are nevoie de filosofie, ci e expresia dualității fundamentale a ființei, care este și vrea să fie, care trăiește și gândește, experimentează și dorește”<sup>22</sup>. Refuzând aparențele, iluziile, optimismul, speranța, dar și incapabil de a atinge ataraxia din cauza „nostalgiei absolutului, moștenit pe linie creștină”<sup>23</sup>, Cioran contrapune îndoiala angoasei, existența sa asemănându-se cu cea a unui erou tragic; „înfruntă cu vitejie și curaj un destin – moartea ineluctabilă – pe care libertatea nu are cum să îl schimbe”<sup>24</sup>. „«Să înveți să fii perdant»”<sup>25</sup>, dar cu capul sus, acesta este sensul ultim al operei lui Cioran”, crede Nicole Parfait. „Într-o lume redusă la aparențe, la acest «dandy metafizic»”<sup>26</sup>, totdeauna gata să-și suspecteze propria-i autenticitate, eleganța,

<sup>19</sup> Ștefan Bolea, *Existențialismul astăzi*, ed. a 2-a revizuită și adăugită, București, Editura Eikon, 2019, p. 388.

<sup>20</sup> Nicole Parfait, *Cioran ou le défi de l'être*, Paris, Éditions Desjonquères, 2001, p. 10.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Între forma tare, „Să înveți să fii un ratat” și forma edulcorată, pentru care a optat Florin Sicoie, traducătorul *De l'inconvénient d'être né*, „să înveți să pierzi”, am optat pentru o variantă de mijloc, care să nu se îndepărteze prea mult de sensul original al sentinței „Une seule chose importe: apprendre à être perdant”, fiind totodată în acord cu aprecierea lui Cioran pentru fenomenul ratării, E.M. Cioran, *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 1997, p. 1346. „Toți românii care-au contat în viața mea (...) erau «ratați», adică se realizau în «viață», fără să se ridice ori să se coboare la o «operă»” (Emil Cioran, *Caiete: 1957–1972*, p. 714). O galerie a rataților cunoscuți și prețuiți de Cioran (fenomenul ratării circumscriind o fascinantă „potențialitate suprimată sau deconectată de la rosturile rodirii”), Petre Țuțea, Bucur Țincu, Sorin Pavel, Mircea Zaprațan, Ion Crăciunel etc., în „Ratații”, Ionel Necula, *Căderea după Cioran*, București, Editura Fundației Culturale Ideea Europeană, 2005, pp. 87–96.

<sup>26</sup> Sintagma la care face trimitere Nicole Parfait nu este de găsit, așa cum precizează, la p. 20 a eseului *Cioran ou le dernier homme* de Sylvie Jaudeau. Mai mult, pare să fie vorba despre o neînțelegere: la p. 200, în debutul subcapitolului „A scrie pentru a se defascina – o disciplină a sterilității”, Jaudeau face o încercare de „defascinare” a lui Cioran, numai că „eroul apatrid care înflăcărează sufletele nostalgicilor” își manifestă „indiferența lui arogantă – atunci când nu e plină de ură chiar –” față de popularitatea crescândă care întreține „eleganta statuie a unui dandy, pe care multele neînțelegeri i-au ridicat-o”, alături de cele ale unor distinși stilști „a căror scriitură este împlinirea naturii lor” (Sylvie Jaudeau, *Cioran ou le dernier homme*, Paris, José Corti, 1990, pp. 200–201).

onoarea și demnitatea sunt virtuți cardinale”, iar acestea „fac din existență, în ciuda absenței oricărei transcendențe, a oricărui adevăr și a oricărei valori universale, o operă de artă smulsă neantului”<sup>27</sup>.

Ceea ce nu înseamnă, după cum am mai spus, că unii nu îl încadrează cu totul în existențialism. Pentru Peter Sloterdijk, Cioran este un existențialist, numai că, „în cazul său, existențialismul central-european al sfidării nu a fost exprimat într-un existențialism de o asumată rezistență, ci mai degrabă într-o serie nesfârșită de acte de dezangajare, de eliberare”<sup>28</sup>. Cioran este un existențialist al refuzului, deoarece el cultivă un paradox fundamental: „poziția omului fără poziție, rolul protagonistului fără rol”<sup>29</sup>, al filosofului care nu poate și nici nu vrea să fie convins de nimic. Neabătut, Cioran și-a continuat pas cu pas „gimnastica existențială” asemănătoare celei a personajelor lui Kafka. Cioran dezvoltă o metafizică a bolii, în siaj nietzscheean, „o filosofie a *resentimentului* pur”<sup>30</sup>, lucru care-l originează în, dar îl și distanțează totodată de „existențialismul sfidător” german – pe cel francez al „rezistenței”, oricum, după cum am văzut, îl disprețuia, considerându-l superficial –, ajungând „într-un existențialism al incurabilității, cu nuanțe daco-bogumile și cripto-românești”, transformare ce a fost posibilă „doar după o oprire în pragul nonexistențialismului asiatic”<sup>31</sup>. Și oximoronul, ca de obicei, este nelipsit în etichetarea dificilului filosof: Cioran este cel care a descoperit „cel mai sănătos mod de a fi incurabil”<sup>32</sup>. Pentru criticul și istoricul literar Eugen Simion, „«trăiriștii» luați în răs în cafenelele literare din București, pe la 1928–1938, reprezintă ramura românească a unui curent de idei european (*existențialismul*)”<sup>33</sup>, „trăiriști” printre care se numără, firește, și Cioran. Alături de lecturile din Nietzsche sau Șestov, cu siguranță, gândirea profesorului său, Nae Ionescu, ce promova ruperea de „filosofia de școală”<sup>34</sup> și trecerea la o filosofie vie, axată pe experiență, pe trăirea directă, a cântărit greu în alegerea pe care o va face tânărul Cioran. Cel puțin trei lucruri, „multiplicitatea de sisteme”, „incapacitatea adevărului filosofic de a deveni obiectiv”, precum și „caracterul de absolut pe care-l are fiecare cunoștință filosofică”<sup>35</sup> aruncă un mare

<sup>27</sup> Nicole Parfait, *Cioran ou le défi de l'être*, ed. cit., p. 13.

<sup>28</sup> Peter Sloterdijk, *You Must Change Your Life. On Anthropotechnics*, translated by Wieland Hoban, Cambridge & Malden, Polity Press, 2013, p. 76.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>33</sup> Eugen Simion, „Introducere” la *Existențialismul românesc: 1919–1947*, vol. I, ed. îngrijită de M. Diaconu, București, Editura Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2019, p. IX.

<sup>34</sup> „Nae Ionescu ne-a învățat să ne dezvățăm de filosofie”, este răspunsul lui Constantin Noica la întrebarea pusă de un student în cadrul Cercului de critică, ținut în amfiteatrul Odobescu, la sfârșitul anilor '70, cf. Eugen Simion, „Introducere”, *Existențialismul românesc: 1919–1947*, vol. I, ed. cit., p. XIV.

<sup>35</sup> Nae Ionescu, *Opere II, Cursuri de metafizică*, 2, ed. îngrijită de M. Diaconu și Dora Mezdrea, București, Editura Roza Vânturilor, 2005, p. 14.

semn de întrebare asupra filosofiei tradiționale. Metodele mereu contestate și înlocuite cu unele înrudite sau complet noi îl fac pe Nae Ionescu să conchidă că „fiecare mare personalitate gânditoare are un anumit fel de orientare în fața existenței”, filosofia constând de fapt în reducerea realității sensibile la necesitățile fiecărui gânditor, fie el mai mare sau mai mic, în punerea ei în acord, chiar deformarea ei, lucru de înțeles, odată ce „filosofia sau *filosofarea* este un act de viață, un *act de trăire*”<sup>36</sup>. Contactul cu „gândirea vie” nu se poate realiza decât prin „*mărturisirea lirică de credință*”<sup>37</sup> a ceea ce este metafizica, „un cod de trăire și de valorificare a realității în raport cu anumite necesități și probleme proprii, ale tale”<sup>38</sup>. Eugen Simion sesizează corect că acest profesor, care le-a inoculat studenților printre alte idei și că „existența este capitolul esențial al filosofiei”<sup>39</sup>, și-a țesut legenda „sfidând retorica discursului magistral [...], desolemnizând, cu vădită vocație teatrală, discursul filosofic”<sup>40</sup>, ilustrând, aș adăuga, într-un mod mai mult decât potrivit această nouă sau reînnoită trăire. De altfel, centrarea exercițiului filosofic pe experiența autentică este doar una dintre ideile lui Nae Ionescu care vor fi preluate de discipolii săi și duse mai departe, uneori până la ultimele lor consecințe, iar tânărul Emil Cioran nu a fost o excepție.

Nu este vorba că, în general, omul modern, „integrat în devenire, o trăiește efectiv și de aceea, probabil, nu mai meditează asupra ei”<sup>41</sup>, dar, în spațiul românesc, intelectualul, cu suficiența omului limitat, studiază până în jurul vârstei de douăzeci și cinci de ani – este de părere Cioran –, fără a continua să mai aprofundeze, să mai analizeze, să se mai documenteze după această vârstă. Fără „simț și spirit politic”<sup>42</sup>, neînclinat spre metafizică, pentru care ar avea nevoie de „un fond religios deviat”<sup>43</sup>, lipsit de originalitate, el se complăce în „expunerea ideilor altora” și îi este caracteristică „absența unei vieți interioare profunde, (...) absența de stil interior”<sup>44</sup>. „Intelectualul român nu există”<sup>45</sup>, conchide teribilist Emil Cioran în privat. Aceasta nu înseamnă că nu există și excepții asupra cărora își îndreaptă întreaga sa admirație – spre exemplu, în 1933, tânărul Cioran vorbește despre „pasiunea (...) d-lui Traian Herseni pentru filosofia existențială a lui Martin Heidegger” ca expresie a „unei adânci sensibilități metafizice”<sup>46</sup>. Dar... excepții;

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>39</sup> Eugen Simion, „Introducere”, *Existențialismul românesc: 1919–1947*, vol. I, ed. cit., p. XIX.

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp. XVII–XVIII.

<sup>41</sup> Emil Cioran, „Voința de a crede”, *Mișcarea*, XXIV, nr. 76, 25 februarie 1931, în E. Cioran, *Opere*, vol. II, p. 133.

<sup>42</sup> Idem, „Vidul nostru colectiv”, *Vremea*, an VIII, nr. 407, 29 septembrie 1935, *ibidem*, p. 584.

<sup>43</sup> Idem, „Unde sunt ardelenii?”, *Calendarul*, an II, nr. 277, 22 ianuarie 1933, *ibidem*, p. 336.

<sup>44</sup> Idem, „Intelectualul român”, *Mișcarea*, an XXIV, nr. 78, 27 februarie 1931, *ibidem*, p. 137.

<sup>45</sup> Idem, Scrisoare către Bucur Țincu, București, 24 ianuarie 1931, *ibidem*, p. 996.

<sup>46</sup> Idem, „Mitul utilului”, *Calendarul*, an II, nr. 485, 29 septembrie 1933, *ibidem*, p. 442.

probabil tânărul Cioran s-a simțit nu doar un mare spirit lucid<sup>47</sup>, ci și printre cei aleși, cei care se pot război cu filosofia tradițională și care pot deșteli drumul înapoi, spre autenticitatea și sinceritatea clipei trăite, către „concretul trăit”, care rezidă de fapt în „acceptarea realității existențiale a fenomenului, a întinsului sesizabil de sensibilitatea noastră”<sup>48</sup>.

Dacă ar fi să îmi bazez definierea primului versant al filosofiei cioraniene pe „diagrama conceptelor dominante”, realizată de Daniela Gheltofan pentru *Dicționarul de termeni cioranieni*, termenul „viață” apare în scrierile românești<sup>49</sup> ale lui Cioran de 2.816 ori! El este secondat de cel de „om”, 2.617 – frecvență care legitimează cumva încadrările scrierilor sale în antropologii mai mult sau mai puțin excentrice – apoi, la un ecart considerabil, vin termeni între care se regăsesc și mărci ale „trăirismului” și existențialismului: „trăi” – 879, „singur” – 740, „existență” – 557<sup>50</sup>. Realizatorii instrumentului de lucru complementar ediției de *Opere*, FNSA, au agreat și această inedită inventariere a ocurențelor, această (re)creare a „constelației conceptuale”<sup>51</sup> a gândirii lui Cioran, întrucât, metodic, în dicționar este specificată frecvența apariției termenilor „pentru a demonstra că unele concepte devin prioritare, adevărate amprente ale stilului cioranian”<sup>52</sup>. Astfel, într-un mod mai mult decât convenabil, aș putea avea o primă și neobișnuită confirmare „cantitativă” că filosofia lui Cioran este una a vieții. Motoul din Cioran ales de Simona Constantinovici pentru Cuvântul însoțitor al *Dicționarului...* ne întoarce însă la analiza echilibrată, *boala* este un indicator al dorinței de viață, al prețuirii ei și accentuează într-un mod indirect ideea, întâlnită deja la mai mulți interpreți ai operei cioraniene, că *suferința* poate fi privită drept posibil concept unificator. „Boala unui om se măsoară după frecvența cuvântului «viață» în vocabularul său”<sup>53</sup> nu este o butadă gratuită. Preocuparea continuă, aspirația de a înțelege și de a cuprinde „viața” este caracteristică omului care are o anumită maladie, care suferă. Iar dacă ne uităm între ce alte sentințe este „prins” aforismul,

<sup>47</sup> În interviul din iunie 1990, Cioran mărturisește: „Toată viața am avut pretenția extraordinară de a fi omul cel mai lucid pe care l-am cunoscut. Neîndoielnic, o formă de megalomanie. Dar adevărul e că toată viața am avut sentimentul că oamenii, toți oamenii, trăiesc în iluzie – cu excepția mea”, în Gabriel Liiceanu, *Itinerariile unei vieți: E.M. Cioran. Apocalipsa după Cioran*, București, Editura Humanitas, 2011, p. 95.

<sup>48</sup> Emil Cioran, „Scrisoare provincială”, rămasă în manuscris (în E. Cioran, *Opere*, vol. II, ed. cit., p. 861).

<sup>49</sup> Termenii au fost extrași doar din cele șase volume, publicistica și manuscrisele cuprinse în primele două volume de *Opere*, ediția îngrijită de Marin Diaconu pentru Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2012. Nu apar excerptări din manuscrisele din fondul Jacques-Doucet, nici din celelalte volume publicate în Franța, 1949–1986, din bogata corespondență ori din *Caietele 1957–1972*, publicate postum.

<sup>50</sup> *Dicționar de termeni cioranieni*, vol. I, A – M, coordonare, index sintagmatic și cuvânt însoțitor de Simona Constantinovici, Timișoara, Editura Universității de Vest & Milano, Criterion Editrice, 2020, p. 11.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>53</sup> Emil Cioran, *Amurgul gândurilor*, în *Opere*, vol. I, ed. cit., p. 879.

în care sinuciderea ca gând, ca practică filosofică „de fiecare zi” depășește ca valoare, intensitate actul frust al sinuciderii, și omul, marcat de „povara viețuirii”, de „suferință”, „nimicnicie” și „amărăciune”, care se resimte ca o «dificultate de a fi»<sup>54</sup>, deducem că cele două concepte corelative sunt încastrate într-o viziune tranșantă și totodată deprimantă asupra existenței.

În articolele ce preced asaltul hotărât al „culmilor disperării”, vedem că structura, „procesul vieții” interesează „în dinamismul său imanent”, „sensurile pe care iluzia oamenilor le creează spre a-l îmbrăca”<sup>55</sup> fiind derizorii, piste false. Pentru tânărul Cioran, „viața nu există dincolo de multiplicitatea formelor ei. Viața fără nota existențială este mai mult decât absurditate. Aceasta, din cauză că ea nu ne este accesibilă numai intuiției sensibile, dar este prinsă în structura ei specifică de o intuiție interioară. Priza existențială pe viață este directă.”<sup>56</sup> Putem vorbi și despre un concept al vieții, despre idealizarea ei, dar asta, desigur, la nivelul jocului logic, în „supraexistențial”.

„Viața este o desfășurare într-un plan imanent”<sup>57</sup>. Ea n-are un *sens* în afară de ea”, din această cauză „viața nu se poate menține decât distrugându-se”<sup>58</sup> – în asta și stă iraționalul ei. Nu avem de-a face cu un „element creator al vieții”, după Cioran, „productivitatea imanentă a vieții” constă într-un irațional „imperialism” al ei, în „expansiuni ale diverselor forme concrete de viață, fără nici o intenționalitate transcendentă lor”<sup>59</sup>. Formele vieții, instabile, inconsistente sunt expresia unei relativități pe care nu se poate construi un transcendent. Eiticul atemporal sau construcțiile ontologice grandioase nu se susțin pe o atare „nebie a vieții”<sup>60</sup> care se desfășoară în timp. Cioran nu neagă existența valorilor, numai că acestea sunt diminuări ale spiritului vieții, nu neagă existența conceptelor abstracte, a unui „plan al raționalității”, numai că acestea sunt calpe, „nu mai revelează locul plecării”<sup>61</sup>, originea, viața în multiplicitatea ei de forme. Nu ar fi nicio problemă, însă „pentru om, procesul izolării și al dezbinării de viață are o semnificație tragică, fiindcă înseamnă un dezechilibru, a cărui consecință nu poate fi decât dureroasă”<sup>62</sup>.

<sup>54</sup> Expresia îi aparține lui Fontenelle, „*Je ne me sens autre chose qu'une difficulté d'être*”, *ibidem*.

<sup>55</sup> Emil Cioran, „Iraționalul în viață”, *Gândirea*, XII, nr. 4, aprilie 1932, în *Opere*, vol. II, p. 207.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 209.

<sup>57</sup> Una dintre concluziile la care ajunge Andrei Pleșu în interpretarea sa concisă, dar la obiect, asupra filosofiei lui Cioran este că acesta „nu poate acorda imanenței nici cea mai mică valoare de adevăr, nici cea mai mică valoare de realitate, dar, pe de altă parte, nu vede nimic dincolo de imanență. E irevocabil *imanentist*” (Andrei Pleșu, „Reversul unui infern”, *Secolul 20*, nr. 328–329–330, 4–5–6 / 1988, p. 23). Voi preciza în continuare că există totuși un transcendent pe care Cioran îl întrezărește, dar pe care îl consideră inacceptabil.

<sup>58</sup> Emil Cioran, „Iraționalul în viață”, p. 210.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 213.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 214.



Echilibrul propriu omului era în iraționalul vieții, trăit nemijlocit sub un „determinant instinctiv”, or, conștiința, „care individual a rezultat din durere, a devenit ea însăși un determinant al durerii”<sup>63</sup>. Conștiința este un „fruct temporal, în producerea căruia viața s-a negat pe ea însăși”<sup>64</sup>, „o insuficiență vitală, căreia în mod fatal i s-a substituit”<sup>65</sup>, „un accident rezultat dintr-o „incapacitate a omului de a trăi viața irațional”<sup>66</sup> și ea atrage după sine inhibiții, instincte înnăbușite și pierderea oricărei spontaneități, prin conștiință<sup>67</sup> viața ajunge să se nege pe sine, ea fiind „sursa tragicului în lume”<sup>68</sup>.

A fi conștient de viață înseamnă a fi conștient și de moartea ce o însoțește, iar această conștientizare este cauza rupturii irevocabile de armonia iraționalității vieții: „omul, ca o ființă ce gândește asupra morții, este suspendat în infinit, apăsător de o singurătate zdrobitoare, chinuit și distrus”<sup>69</sup>. Suferința îl separă pe om de ființă și-l întoarce la existență, căci ea, suferința, „este o negație a vieții, negație închisă în structura ei imanentă. În caracterul demonic al vieții este implicată o tendință spre negativitate și distrugere, care pune piedici și consumă din elanul unui imperialism vital”<sup>70</sup>. „Dacă viața este o imensă tragedie, atunci numai acestei imanente a demonicului se datorește”<sup>71</sup>, imanentă care anulează de altfel și orice spiritualizare, orice verticalizare, idealizare. Firește, cei sănătoși, cei naivi, cei iluzionați de „viziuni paradisiace” nu au acces la „drama din adâncuri”, la tragedia de la „rădăcinile vieții”. Paradoxal, „în durere omul cugetă prin simțuri”<sup>72</sup>, astfel că observațiile poartă „o marcă organică” și, implicit, „o sinceritate perfectă”, nimeni nu ar putea scrie deci o „[filosofie] sistematică a durerii”<sup>73</sup>, durerea fiind percepută doar prin experiențe intense, singularizante.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> Emil Cioran, „Conștiință și viață”, *Calendarul*, I, nr. 220, 15 noiembrie 1932, în *Opere*, vol. II, p. 285.

<sup>65</sup> Idem, „Revelațiile durerii”, *Azi*, an II, nr. 2, februarie – martie 1933, în *Opere*, vol. II, p. 369.

<sup>66</sup> Idem, „Conștiință și viață”, p. 283.

<sup>67</sup> Într-o scrisoare din 10 decembrie 1971, Cioran îi mulțumește lui Wolfgang Kraus pentru volumul primit, *Die stillen Revolutionäre. Umrisse einer Gesellschaft von morgen*, menționează ce capitole i-au atras atenția și face o mărturisire. Concepția lui Dostoievski despre conștiință, citată de Wolfgang Kraus («Sunt ferm convins că nu numai conștiința excesivă, ci orice conștiință este o maladie.»), i-a caracterizat multe dintre reprizele de luciditate excesivă: „Din nefericire, mi-a fost dat să trăiesc în repetate rânduri justețea acestei propoziții. «Bewusstsein als Verhängnis» Conștiința ca fatalitate se numea cartea unui anume Seidel [Alfred Seidel], apărută după Primul Război Mondial. Autorul s-a sinucis. Cartea n-a fost bună, dar titlul nu l-am uitat niciodată”, Cioran, *Scrisori către Wolfgang Kraus*, traducere, ediție îngrijită și note de G. Guțu, București, Editura Humanitas, 2009, p. 21.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 285.

<sup>69</sup> Idem, „Iraționalul în viață”, p. 215.

<sup>70</sup> Idem, „Revelațiile durerii”, p. 360.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 361.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 362.

Doar la o privire superficială, *Pe culmile disperării* ar putea părea o simplă „confesiune existențialistă”; Viorel Cernica este de părere că acest text de tinerețe se poate preta la „o încercare de întemeiere și legitimare a interpretării filosofice a operei lui Cioran”<sup>74</sup>. Temele abordate (tristețea, disperarea, absurdul, nebunia, agonia, moartea etc.) recompun o umanitate imperfectă, îndreptată, parcă, spre recuperarea (asumarea) ne-omului, pe când „omul» intră în ființă pe măsură ce înaintează pe drumul culmii, drumul către singurătatea presimțită a unei situații existențiale împlinitoare: credința metafizică”<sup>75</sup>: „Cum omul este [...] un fel de existență privilegiată – privilegiată pentru că, dintre toate, el suferă [subl. m.] – locul spre care aleargă, omul este altul decât cel spre care aleargă toate celelalte ale lumii: e vorba de un loc al subiectivității desăvârșite, unde obiectivitatea este anulată, loc ce ar putea fi numit, în limbajul fenomenologiei situațiilor existențiale «omul fără lume» sau *credința metafizică*”<sup>76</sup>. Bineînțeles, precizează Viorel Cernica, nu este vorba despre vreo credință în Dumnezeu, în idoli sau într-un „sine-model”, ci, în termenii fenomenologiei existențiale, este vorba despre „credința în sens onto-logic, aceea care re-face [...] unitatea omului cu lumea”<sup>77</sup>, mai ales că „omul este singura existență care, prin modul-său-de-a-fi, tinde către desăvârșirea propriei firi, trecând dincoace de aceasta, în precaritatea ființei sale”<sup>78</sup>.

Credința metafizică, în cazul lui Cioran, este subiectivitatea absolută, „singurătatea monadică”<sup>79</sup>, „locul din care se pornește pe drumul culmi”<sup>80</sup>, singurătatea omului „fără lume” care îi umple „situația existențială”, având ca scop „«dorul» absolutului”, și nu subzistența<sup>81</sup>. „Omul credinței metafizice” este expresia „unei situații existențiale ea însăși desăvârșită”, „este un ideal [...] și de aceea semnificația sa se consumă în orizont metafizic”<sup>82</sup>. „Culmile” rămân ale disperării și calea omului ieșit din lumea mediocrilor este fără întoarcere. Caracterul tragic al existenței este inexorabil, căci unica ieșire din purgatoriu al omului suspendat în afara lumii „sublunare” este imposibilă: o „supraconștiință”, corelată hiperlucidității, „*dincolo* [...] de toate formele complexe de conștiință [...] într-o sferă de existență”<sup>83</sup> unde am avea acces la eternitate. În această supraconștiință, „o beție a eternității ar reduce la nimic toate fleacurile acestei lumi și nici o problemă, și nici un chin lăuntric n-ar mai tulbura extazul unei eternități în care ființa ar fi tot atât de pură și de imaterială ca neființa”<sup>84</sup>. Pentru Ion Dur, cartea de debut a lui Cioran, acest „mic tratat de

<sup>74</sup> Viorel Cernica, *Filosofie românească interbelică: perspectivă fenomenologică*, ed. a 2-a, Iași, Editura Institutul European, 2006, p. 198.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 175

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 174.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 186

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 187.

<sup>83</sup> Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, în Emil Cioran, *Opere*, vol. I, ed. cit., pp. 58–59.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 59.

disperare”<sup>85</sup> marcat de „*elogiul agoniei [...] și al paradoxului*”<sup>86</sup>, oferă o „*viziune tragică asupra ființei*”<sup>87</sup>. Și Ion Dur se alătură celor care văd în *suferință* unul dintre motoarele filosofiei cioraniene, adaugând în tandem și *iubirea*, întocmai ca și Antonio Di Gennaro și Aurel Codoban. În cazul *Pe culmile disperării* avem de-a face cu „un lirism ce aspiră la absolut leagă ființa de neant, iar energia acestui glisaj se află în *suferință* (trăită dostoievskian) și *iubire* (trăită donchișotesc și, în egală măsură, hamletian), acești acizi nucleici dătători de viață și destin”<sup>88</sup>. Pentru acest „gânditor care face din disperare un triumf al existenței tragice”<sup>89</sup>, care creează o exemplară „sistematică a disperării”<sup>90</sup>, „Viul, Viața, este cel ce domină”<sup>91</sup>.

Desigur, *suferința* ca principiu ontologic și gnoseologic nu apare doar la Cioran. Gânditorului din Rășinari îi era cunoscută *Arta de a suferi*, 1921, a lui Mircea Florian, unde acesta enunța identitatea, „durerea este viața însăși”<sup>92</sup>, celebrul tratat *Sein und Zeit*, 1927, al lui Martin Heidegger, cu descrierea finitudinii și a unidirecționalei *Sein zum Tode*, mai târziu, foarte probabil, *Le Temps et l'autre*, 1947, a lui Emmanuel Lévinas etc. După Mircea Florian, durerea nu este, ca la Zenon din Kition, „o slăbiciune nevrednică de om”<sup>93</sup>, nici cum s-a crezut în creștinism o necesară „umilire a omului”, dimpotrivă, *suferința* este „o forță de perfecționare, nu pentru a ne apropia de Dumnezeu, ci pentru a ne apropia de adevărata umanitate”<sup>94</sup>. *Arta de a suferi* ne conduce de fapt „la adevărata artă de a trăi și de a fi înțelept”<sup>95</sup>, o atare filosofie, pornind de la *suferință* și depășirea ei prin *iubire*, adresându-se celor nefericiți, întrucât cei fericiți „n-au nevoie de mângâiere”<sup>96</sup>. Caracterul tragic al singurătății se regăsește în *durere*, *tristețe* și *suferință*, crede Lévinas. Dacă durerea morală îți lasă încă o anumită libertate, o anumită demnitate, „*suferința fizică*, în toate gradele ei, atrage după sine imposibilitatea detașării de clipa existenței. Ea este însăși iremesibilitatea ființei; *suferința* este absența oricărui refugiu”<sup>97</sup>. Ontologic, *suferința* presupune viața, ființa, în acest sens ea fiind, pur și simplu, „imposibilitatea neantului”, pe care îl poate percepe doar ca apropiere a morții. Bineînțeles, există similitudini în ceea ce privește importanța *suferinței*,

<sup>85</sup> Ion Dur, „Cioran între drama lucidității și pamfletul fără obiect”, în Ion Dur, *De la Eminescu la Cioran. Semne ale spiritului românesc*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1996, p. 182.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 182.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 186.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>92</sup> Mircea Florian, *Arta de a suferi. Trepetic suferesc*, îngrijire ediție, postfață și note de N. Gogoneață, București, Editura Garamond, 2001, p. 10.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>97</sup> Emmanuel Lévinas, *Time and the Other [and additional essays]*, translation by Richard A. Cohen, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1987, p. 69.

dar și a iubirii – „singurul lucru care-l poate salva pe om”<sup>98</sup>. Cioran știe foarte bine cum privește Mircea Florian sinuciderea („dovada neputinței de a topi într-un tot cele două feluri de armonii: ceea ce este impus din afară și ceea ce putem impune dinăuntru”<sup>99</sup>), însă el nu va subscrie la concepția despre armonia vieții, „legea armoniei finale, dar veșnic neînfăptuite” în care constă „legea vieții”, nu-i va fi propriu să accepte varianta optimistă că nefericirea individului poate fi „piatra unei armonii superioare în viitor”<sup>100</sup>. După Cioran, „fiecare om poartă nu numai viața, dar și moartea sa. Viața nu este decât o îndelungă agonie”<sup>101</sup>, înțelegerea ei comportând, în mod firesc, o internă „metodă a agoniei”<sup>102</sup> – la rigoare, singurătatea agoniei putând fi privită drept simbol al existenței umane<sup>103</sup>. La Cioran nu avem de-a face cu o existență îndreptată (în)spre moarte, ca la Heidegger, cu angoasa derivată din existența *întru* moarte, ci cu o existență care conține, care poartă moartea cu sine, revelarea „imanenței morții în viață” realizându-se prin boală și stări depresive<sup>104</sup>. Chiar dacă, foarte posibil, va avea mai târziu cunoștință și despre concepția lui Lévinas despre timp și moarte – „singurul lucru sigur în această lume”<sup>105</sup> –, conceptul de suferință nu va avea o valoare pur instrumentală, ca la Levinas, ci va rămâne viu, asemenea celei pe care o exprimă într-un mod atât de frust și ultimativ, viața. Mai trebuie adăugat că, în concepția lui Cioran, din suferință pornesc două căi, una, prin transfigurare (*schimbarea la față*), spre mântuire, pe care gânditorul o evită, fiind o cale ce pare să ducă spre aneantizarea ființei noastre într-un „absolut inutil și o adâncime fadă”<sup>106</sup>, cealaltă e prăbușirea, beatitudinea căderii conștientizate și lupta neîmpăcată cu tragicul dovedit al existenței<sup>107</sup>. „Fiecare clipă ca expresie a unui destin, ca luptă dintre viață și moarte, este tragedia. În ea, moartea și viața sunt absoluturi.”<sup>108</sup>.

Filosofia lui Cioran este o filosofie a vieții, însă o viață pe care Cioran o întoarce pe toate fețele, când nervos, când obosit. Viață nelăsată pradă amăgirii, iluziei, ci, descompunere internă și externă scrutată cu luciditate, o permanentă sursă de disperare, amărăciune, dezamăgire și, în cele din urmă, resemnare („Totul

<sup>98</sup> Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, ed. cit., p. 171.

<sup>99</sup> Mircea Florian, *Arta de a suferi. Trepetic sufletesc*, ed. cit., pp. 166–167.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>101</sup> Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, ed. cit., pp. 55–56.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>106</sup> Idem, *Cartea amăgirilor*, în *Opere*, vol. I, ed. cit., p. 247.

<sup>107</sup> „Refuzul mântuirii pleacă dintr-o iubire secretă a tragediei”, căci „cine a acceptat marile poveri ale vieții iubește mai mult tragedia, decât transfigurarea. Teama de monotonia clipelor sublime este mai mare decât teama de prăbușire. Ce poate fi pentru acela transfigurarea, decât *uitările* propriei tragedii, sublimele lui lașități?”. Iar Cioran nu uită să ne ureze și nouă: „Să aveți clipe de grație în tragedia voastră și să nu uitați a vă savura prăbușirea, topind-o ca-ntr-o lunecare de dans!”, *ibidem*, p. 272, 277–278 și 248.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 247.

este superfluu. Vidul ar fi fost suficient<sup>109</sup>). Iar Mario Andrea Rigoni are dreptate când vede că „peste toată această orgie a descompunerii, circulă o viață – imaginativă și verbală – atât de bogată, atât de imprevizibilă și de seducătoare în invențiile și figurile ei, încât ea sfârșește prin a recrea pe plan poetic ceea ce ea distruge pe plan logic și metafizic<sup>110</sup> – mai puțin faptul că „descompunerea” este însăși viață aflată în proces de corupere, viață în descompunere. Scrierile lui Cioran sunt culegeri de observații asupra vieții, observații smulse cu precădere în momentele de tensiune<sup>111</sup>, mai niciodată în stările așezate, de acalmie sau de împăcare (temporară) cu ea – atunci observațiile luând forma unor butade. Este vorba nu despre o simplă filosofie a neadevărării la viață a spiritului lucid (sau neîncetat lucid, mai degrabă, căci asta îi conferă parte din unicitate), ci despre reflecții susținute asupra tragicului existenței. Este o filosofie a existenței, însă dezvoltată de o luciditate neîntreruptă, care nu doar că-și transmite negativitatea, proprie unei însușiri nenaturale, mai degrabă a unei infirmități, ci imprimă neliniște și anxietate, pentru că Cioran refuză acceptarea pasivă a absurdului existenței, „pasiunea absurdului<sup>112</sup>” ca variantă existențială de compromis<sup>113</sup>.

Filosofia unei existențe tensionate, „conștiința fatalității”, spiritul<sup>114</sup> îndepărtându-ne încontinuu de liniștea, frumusețea, armonia vieții trăite doar – „privilegiu al oamenilor mediocri<sup>115</sup>”, și nu gândite, reflectate, cu un picior dincolo de ea. Nu este vorba despre refuzul (pierdutei) vieți paradisiace, căci, spune Cioran, „între acei care refuză viața și n-o pot iubi, nu există nici unul care n-a iubit-o sau care n-ar vrea s-o iubească<sup>116</sup>”. „A nu iubi viața este cea mai mare crimă. Și cine sunt responsabili de această crimă? Toți cei care n-au *gustul* aparențelor și separă lumea în esențe și fenomene<sup>117</sup> – filosofi de care „antifilosoful” Cioran se vede silit să ia distanță și din această cauză: „Tragedia omului, ca animal dezintegrat din viață, consistă în faptul că el nu mai poate găsi o satisfacție în datele și valorile vieții. Orice ființă, ca parte din existență, poate viețui întrucât

<sup>109</sup> Idem, *L'Élan vers le pire*, în Cioran, *Œuvres*, édition établie, présentée et annotée par N. Cavallès, avec la collaboration d'A. Demars, Paris, Éditions Gallimard, 2011, p. 1293.

<sup>110</sup> Mario Andrea Rigoni, *Cioran dans mes souvenirs*, traduction française de Michel Orcel, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, p. 57.

<sup>111</sup> Simone Boué se întreabă retoric, „Dar n-a spus el în repetate rânduri că scrie doar atunci când îi vine să-și «tragă un glonte în cap»?”, în Emil Cioran, *Caiete: 1957–1972*, ed. cit., p. 8.

<sup>112</sup> Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, ed. cit., p. 13.

<sup>113</sup> „Și dacă nu există decât motive absurde pentru a trăi? Dar acestea se mai pot numi motive?”, *ibidem*, p. 45.

<sup>114</sup> Căci „*spiritul sfâșie, nu înalță*”, *ibidem*, p. 105. În concepția lui Cioran, „Viața, față de spirit, e originară; în golurile de viață a apărut spiritul; în dauna Erosului a crescut conștiința. În Logos, o formă de existență a câștigat în grandoare și a pierdut în veșnicie. Viața este eternă pentru spirit și vremelnică față de moarte. Căci moartea *precede și supraviețuiește viața*. Corelatul morții: nimicul; al vieții: erosul; al spiritului: conștiința”, Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, ed. cit., p. 249.

<sup>115</sup> Idem, *Pe culmile disperării*, ed. cit., p. 19.

<sup>116</sup> Idem, *Cartea amăgirilor*, ed. cit., p. 266.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 279.

pentru ea existența, din care ea face parte, are caracter de absolut. Pentru om, viața nu e un absolut. De aceea, nici un om, întrucât nu e numai animal, nu găsește o mulțumire în faptul însuși al vieții, în faptul de a trăi. Pentru animal, viața e totul; pentru om, ea este un semn de întrebare. Și acest semn de întrebare este un final, căci omul n-a primit până acum nici un răspuns întrebărilor lui și nu va primi niciodată, deoarece viața nu numai că n-are nici un sens, dar nici nu poate avea unul.”<sup>118</sup> Iar tragismul se manifestă atât la nivel ontologic, cât și gnoseologic. „Tragedia: viața ca limită a morții”<sup>119</sup> se manifestă existențial prin faptul că „tragedia omului este de a nu putea trăi în [viață], ci numai *dincoace* sau *dincolo*”<sup>120</sup>, tragedie care derivă din „dezbinarea dureroasă între conștiință, cu tendințele ei centrifugale, și tendințele centripetale înspre naivitatea și iraționalitatea vieții”<sup>121</sup> și care este talonată de „tragedia cunoașterii” – nu doar că „drumul cunoașterii este atât de dureros, încât cine n-ar renunța la el?”<sup>122</sup>, dar „*cunoașterea adevărată este cel mai mare întuneric*”<sup>123</sup>.

## 2. O FILOSOFIE PRACTICĂ

Problema este că nu poți rămâne în toate mințile resimțind în permanență tragicul existenței, înregistrând ca un fin seismograf, încontinuu, semnele căderii fără sfârșit a omului, ale decadentei și degradării, prin urmare căutarea (și găsirea) unei ieșiri în afara celei intuite deja (nivelul de existență căruia îi este propriu extazul survenit în supraconștiință, imaginat, dar inaccesibil) era absolut necesară. Cioran încearcă rațional misticismul<sup>124</sup>, însă lecturile a sute de mărturisiri nu-i pot convinge hiperluciditatea să capituleze<sup>125</sup>, să nu-și mai pună întrebări și să cedeze, să se aneantizeze, topindu-se într-o ființă ce altfel nici nu poate fi cunoscută, ci doar bănuită. La fel, budismul, „în care ești mântuit de toate, de iluzii în primul rând” și nici „nu riști prăbușirea”<sup>126</sup>, ori filosofia indiană se dovedesc a nu fi accesibile până la identitate apostatilor, așa că singura cale rămasă va fi una culturală, retragerea către variantele oferite de filosofia grecească de-acum două

<sup>118</sup> *Ibidem*, pp. 146–147.

<sup>119</sup> *Idem*, *Cartea amăgirilor*, ed. cit., p. 247.

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 182.

<sup>121</sup> *Idem*, „Sensul culturii contemporane”, *Azi*, an I, nr. 2, aprilie 1932, în Emil Cioran, *Opere*, vol. II, ed. cit., p. 224.

<sup>122</sup> *Idem*, „Revelațiile durerii”, p. 360.

<sup>123</sup> *Idem*, *Pe culmile disperării*, ed. cit., p. 105.

<sup>124</sup> „De parcă mistic se poate *deveni!* mistic ești”, se muștră Cioran (în *Caiete: 1957–1972*, ed. cit., p. 569).

<sup>125</sup> Cioran mărturisește, „Am toate trăsăturile călugărului fără vocație”, *ibidem*, p. 837.

<sup>126</sup> *Idem*, *Mărturisiri și anateme*, traducere de E. Marcu, București, Editura Humanitas, 2017, p. 121.

mii de ani, scepticism, cinism, epicureism, stoicism etc., firește, revizitate, inevitabil, într-un mod romantic<sup>127</sup>, modern ori „postmodern”<sup>128</sup>.

Sylvain David, autorul eseului *Cioran: Un héroïsme à rebours*, vede întreaga operă a lui Cioran drept rezultatul conflictului eului cu lumea, poziționarea simultană „în și contra societății, această voință de a sustrage o parte de «eu» din strânsoarea multitudinii” ducând la o „valorizare constantă a tragicului”<sup>129</sup>. În mod firesc, această acceptare a condiției tragice împiedică „o asimilare totală a subiectului individual de către masă”, Sylvain David remarcând și el că Cioran nu (mai) încearcă să-și depășească existența tragică, ci, deusolant pentru cei mai mulți care îl citesc, el vizează modest doar „întreținerea dramei personale”<sup>130</sup>. „De aici întreaga revoltă romantică și narcisiacă a eului, eroismul negativ al eseistului face trimitere la atitudinea stoică a aceluia care, născut într-un secol dezabuzat, trăiește cu dezagreabila impresie de-a nu mai putea exista decât prin capacitatea sa de refuz.”<sup>131</sup> Evocările, amintirile care apar în ultimele scrieri cioraniene, crede Sylvain David, reflectă „o puternică voință de-a incarna gândirea sa, de a o face indisociabilă persoanei sau *ethos*-ului său”<sup>132</sup> – dovadă a *eroismului negativ* prin

<sup>127</sup> Iosif Cheie-Pantea descrie pe larg unele dintre coordonatele romantice atinse de Cioran: boala, suferința, plictisul, sinuciderea, moartea, absolutul, timpul etc. De altfel, ele sunt coordonate imposibil de evitat, dacă privim romantismul ca pe „o structură permanentă a spiritului omenesc”, așa cum o vedea Tudor Vianu. Mai este vorba, desigur, și de înflăcărarea romantică, nu doar de contemplare, „starea de spirit de la originea orientării literare, estetice și filosofice a romanticilor nu se reducea (...) numai la o sentimentalitate pasivă, ce s-ar fi manifestat printr-o atitudine pur contemplativă în fața lumii și a vieții, ci se completa cu o impulsivitate activă, surprinzător de puternică și capabilă să ia, uneori, aspecte eroice. Nostalgia infinitului (...) se transforma, de cele mai multe ori, în căutare aprigă, plină de îndrăzneală și gata să înfrunte toate primejdiile, a Absolutului”, P.P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, vol. II, București, Editura Monitorul Oficial, 1942, p. 296, *apud* Iosif Cheie-Pantea, *Emil Cioran și spiritul romantic*, Timișoara, Editura Brumar, 2019, p. 117. Sensibilitatea, defectele, inclusiv falsitatea romanticilor germani, Cioran simte că îl definesc și pe el. În cazul său, coexistența visării, a îndoielii, îl fac să se întrebe, „Cum oare se pot combina într-un singur suflet scepticii greci și romanticii germani?”, ori, în episoadele de ataraxie, să se califice ironic, „În fond, sunt un romantic întârziat, pe care cinismul îl salvează”, Emil Cioran, *Caiete: 1957–1972*, ed. cit., p. 68 și p. 288.

<sup>128</sup> Pornind de la *Antimodernii* lui Antoine Compagnon, Eugen Simion consideră că „Cioran este, într-adevăr, un antimodern-modern care anunță și, prin scriitura sa, ilustrează un alt moment al literaturii din secolul al XX-lea: postmodernitatea, care (...) n-a ieșit din neant și nici din rândul tradiționaliștilor, conservatorilor, antimodernilor programatici, ci din spațiul dominat de acei creatori care pun mereu în discuție conceptele și modelele, fiind nemulțumiți, infideli față de toate”; „prin instabilitățile spiritului și gustul său excesiv pentru paradox, prin fragmentarismul, prin modul exagerat în care percepe răul (...), prin refuzul lui de a accepta orice idee de sistem și a fi, practic, împotriva oricărui sistem de gândire și a oricărui sistem de valori”, Cioran este unul dintre „creatorii postmodernității europene în sfera literaturii filosofice și morale” (Eugen Simion, *Cioran: o mitologie a nedesăvârșirilor*, ed. cit., pp. 370–373).

<sup>129</sup> Sylvain David, *Cioran: Un héroïsme à rebours*, Montréal, Les Presses de l’Université de Montréal, 2006, p. 16.

<sup>130</sup> *Ibidem*.

<sup>131</sup> *Ibidem*.

<sup>132</sup> *Ibidem*, pp. 277–278.

care eseistul vrea să-l definească pe Cioran. „Erou”, nu pentru că este o prezență recurentă în scrierile sale, personaj ce-și povestește momente biografice importante, edificatoare sau (doar) pentru că pare a rămâne singur să se războiască cu un destin implacabil. „Negativ” nu, cum am fi tentați să credem, pentru că lupta pe care o duce este nu doar cu iluzia lumii, ci și cu sine, împotriva-i. În acest întretinut și tensionant climat, realizarea majoră a lui Cioran este „menținerea unei posturi stoice, particulare” pe o traiectorie descrisă ca „singulară, ieșită din comun”<sup>133</sup>. „Adevăratul, profundul, veritabilul eroism negativ al lui Cioran nu rezidă în, cum am fi tentați să credem, agresivitatea sau virulența sa, ci, mult mai modest, în aptitudinea sa pentru compromisul stoic, în capacitatea sa de a se mula pe circumstanțele modernității fără a fi vreodată diluat sau travestit în ea.”<sup>134</sup>

Și, într-adevăr, odată cu debutul primei sale scrieri în limba franceză, Cioran pare să încline tot mai mult spre o filosofie practică apropiată de stoicism, declarat sau nu, suportabilitatea, înlesnirea vieții devine un deziderat. Sunt de prețuit eschivele înțelepciunii ori prudența pe care o aduce cu sine viclenia, decât entuziasmul, fanatismul, intoleranța care mătură totul în cale, întotdeauna semne ale unor ideologii dezlanțuite. Este de vizat, de atins „*facultatea de a fi indiferent*” – până și Diogene, cu lampa sa, își imaginează Cioran, „căuta un *indiferent*...”<sup>135</sup> –, căci doar prin *negare* și *indiferență* înțeleptul ajunge la un anumit echilibru<sup>136</sup>. Altfel, „teoretician al morții limpezi, erou al indiferenței și simbol al ultimei etape, degenerate și vide, a filosofiei”<sup>137</sup>, înțeleptul rezolvă problema morții sale și pune capăt tuturor celorlalte probleme, oricât de importante ar fi părut până atunci. Gânditorul, lipsit de iluzii, trebuie să aibă o *Weltanschauung* „în care se îmbină înțelepciunea, amărăciunea și farsa”<sup>138</sup>, dezgustul și batjocorirea semenilor, puse în practică de cinicul Diogene (care ar fi trebuit numit „un Socrate sincer”<sup>139</sup>), fiind imposibil să ni le mai permitem din cauza creștinismului, a organelor polițienești și, mai nou, a corectitudinii politice.

Nemuțumit însă, cincisprezece ani mai târziu, în capitolul „Primejdiile înțelepciunii” din *Căderea în timp*, Cioran va face „procesul Indiferenței”. Chiar dacă, pentru un timp, aceasta i-a adus „pacea și lipsa de curiozitate a unui cadavru”<sup>140</sup>, ea stăvilește expansiunea ființei; „fascinația indiferenței” ține de Unul, iar „în Unul nimic nu are importanță în afară de Unul însuși”<sup>141</sup>; or, este de urmărit

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 278.

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 326.

<sup>135</sup> Emil Cioran, *Tratat de descompunere*, traducere de Irina Mavrodin, București, Editura Humanitas, 2017, p. 7 și p. 9.

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>140</sup> Emil Cioran, *Căderea în timp*, traducere de Irina Mavrodin, București, Editura Humanitas, 2008, p. 148.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 138.



abandonarea în „beția multiplului”... Nu atingem normalitatea, nu ne păstrăm sănătatea, dacă-l luăm drept model pe înțelept (acesta este, de altfel, „omul care se controlează și se constrânge”, omul care „nu-i niciodată *el însuși*”<sup>142</sup>), ar trebui să ne modelăm „după copil, zvârcolindu-ne pe jos și plângând, ori de câte ori avem poftă”<sup>143</sup>, ar trebui să cedăm instinctelor, emoțiilor și capriciilor noastre, ar trebui să ne exteriorizăm, eliminând astfel frustrările, tensiunile, tulburările. Funcția cathartică a limbajului e derizorie în comparație cu liniștea sufletească ce urmează descărcărilor de furie, țipătului sau lacrimilor. Cărțile consolatoare, un vis, în măsura în care înțelepciunea „nu dă spre nimic, este impasul ridicat la rangul de disciplină”<sup>144</sup>. Seninătatea, distanțarea, „pietrificarea” în spirit stoic<sup>145</sup> sau sceptic<sup>146</sup> devin capitulări necreditabile sau intangibile pentru Cioran. „Stoicii au dreptate în teorie. În practică, totul îi contrazice. De dimineață până seara, nu facem decât să luăm poziție pentru sau contra lucrurilor pe care nu le putem înrâuri. Asta e «viața» – o tentativă nebunească de a ne depăși neputința [...]”<sup>147</sup>.

În detaliata expunere a modului cum vede el scepticismul, din *Căderea în timp* (1964), Cioran pornește de la observația că „o civilizație începe prin mit și sfârșește prin îndoială; îndoială teoretică, dar care, când se întoarce împotriva ei înseși, devine îndoială practică”<sup>148</sup>. O societate creează rând pe rând mitologii, valori, diverse produse culturale, apoi, cu timpul, se distanțează de ele, astfel având putința să le examineze critic, să le analizeze la rece și chiar să le respingă – „le substituie un sistem de incertitudini, *organizându-și* naufragiul metafizic”<sup>149</sup>. Firește, este de la sine înțeles că scepticismul, „înainte de a fi o problemă de civilizație, (...) este o chestiune individuală”<sup>150</sup>, sub rezerva că îndoiala răscolitoare este o „stare rezervată în general doar câtorva damnați de seamă”<sup>151</sup>, între care Cioran îi amintește pe Pyrrhon, Sextus Empiricus, Montaigne și Hume, fiecare cu „succesele” lui în epocile pe care le-a marcat sau ar fi trebuit să le marcheze. „Îndoiala se abate asupra noastră ca o calamitate; nu o alegem, ci cădem în ea”, „nimeni nu alege lipsa de alegere”<sup>152</sup>, mai ales că îndoiala este un rău de care nu mai ai cum să scapi. Ca toate celelalte care ne ating în profunzime, nici îndoiala nu e rezultatul voinței noastre, ci, ca și pentru spiritele amintite, este inevitabilă,

<sup>142</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>145</sup> „Alături de un Epictet, orice sfânt, creștin sau aparținând oricărei alte religii, pare un nebun furios”, *ibidem*, p. 146.

<sup>146</sup> „Cât aș vrea să am *forța indiferenței* pe care-o avea marele sceptic [Pyrrhon]. Regăsesc în mine mai degrabă acreala unui Chamfort decât seninătatea și detașarea de care dă dovadă înțeleptul antic”, însemnare din 16 iulie 1966, Cioran, *Caiete: 1957–1972*, ed. cit., p. 348.

<sup>147</sup> *Ibidem*, p. 700.

<sup>148</sup> *Idem*, *Căderea în timp*, ed. cit., p. 52.

<sup>149</sup> *Ibidem*.

<sup>150</sup> *Ibidem*.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 55.

„niciodată adevărata îndoială nu va fi voită; chiar sub forma-i elaborată, ce altceva este ea decât deghizarea speculativă a intoleranței noastre față de ființă?”<sup>153</sup> În acest proces, rațiunea se întoarce împotriva sieși în baza unui „principiu autodistrugător de esență *conceptuală*”, ea refuzând certitudinile, evidențele, „căci evidențele purced din ființă, de care ea s-a desprins; iar această desprindere zămislește, definește și consolidează îndoiala”<sup>154</sup>. Un sceptic „nu respectă nici secretele și nici interdicțiile indispensabile dănuirii certitudinilor”, „antifanatic urmărește cu intoleranță tocmai nimicirea inviolabilului” și „nu va cruța nici misterul”<sup>155</sup>.

„Suspendarea judecății reprezintă pandantul filosofic al nehotărârii, formula pe care o împrumută, pentru a se enunța, o voință improprie să opteze pentru orice altceva decât o absență care exclude orice scară de valori și orice criteriu constrângător.”<sup>156</sup> Scepticul nu va mai organiza materialul demitizat, adevărurile „dizolvate”, până și simplele sale păreri, care urmează acestei îndoieli metodice (termen pe care Cioran îl evită<sup>157</sup>, dar pe care descrierea sa îl impune), fiind un lux, ținând de capriciu sau de autoflagelare. Iar dacă acestei suspendări a limitatelor noastre facultăți intelectuale ar urma și suspendarea senzațiilor, percepțiilor, eul s-ar reduce la „un punct de conștiință, proiectat în nedefinit, în afara timpului”<sup>158</sup>. Concluzia logică a îndoielii nu ar fi decât „inacțiunea absolută”. Evident, *îndoiala* depășește *negația*, o „îndoială agresivă” și ea, însă „impură”; în mod ineluctabil, îndoiala adevărată se pune inclusiv pe sine în discuție, „vrând mai curând să se anihileze decât să-și vadă perplexitățile degenerând în dogmă”<sup>159</sup>. Îndoiala ne conduce la o „stare de sterilitate”, de stagnare, care se aseamănă cu „uscăciunea» sufletească a misticilor”<sup>160</sup>. „Drama celui ce se îndoiește este mai mare decât drama celui care neagă, pentru motivul că a trăi fără scop este mult mai chinuitor decât a trăi pentru o cauză rea.”<sup>161</sup> Negația „echivalează cu un program”, „când negi, știi ce vrei; când te îndoiești, ajungi să nu mai știi”<sup>162</sup>...

Pe de o parte, există *scepticul fanatic*, acesta, „baricadat în sistemul lui, ne apare ca un dezechilibrat *prin exces de rigoare*, ca un lunatic, din pricina incapacității sale de a divaga”<sup>163</sup>. Filosofic vorbind, el este cel mai onest, însă onestitatea lui este distrugătoare: „nu cruță nimic, totul îi pare aproximare și aparență, atât teoremele,

<sup>153</sup> *Ibidem*.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>155</sup> *Ibidem*, pp. 56–57.

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>157</sup> Este un atribut pe care Cioran îl ocolește nu doar punctual, în „Scepticul și barbarul”, din *Căderea în timp*, ci programatic. În *Mărturisiri și anateme*, declară cu o insolență care i se potrivește ca o mânășă, „Mai mult decât orice, îmi repugnă îndoiala metodică. Vreau să mă îndoiesc, desigur, dar numai când îmi cade mai bine”, Emil Cioran, *Mărturisiri și anateme*, ed. cit., p. 115.

<sup>158</sup> *Idem*, *Căderea în timp*, ed. cit., p. 58.

<sup>159</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>161</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>162</sup> *Ibidem*.

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 60.

cât și strigătele noastre”<sup>164</sup>. Problema este că această înaltă onestitate filosofică nu îi mai permite revenirea la conduita ipocrită proprie omului mediocru, la „insolența de a emite o părere oarecare”<sup>165</sup>. „A trăi echivalează cu imposibilitatea de a te abține; a învinge această imposibilitate este datoria uriașă pe care scepticul și-o impune”<sup>166</sup>, dar pe care nu reușește să o atingă: „Îndoiala arătându-se incompatibilă cu viața, scepticul consecvent, încăpățânat, acest mort-viu își termină cariera printr-o înfrângere ce nu-și are pereche în nici o alta aventură intelectuală. Furios că a căutat singularitatea și s-a complăcut în ea, va aspira la dispariție, la anonim, și asta, paradox dintre cele mai derutante, chiar în clipa când simte că nu mai are nici o afinitate cu ceva sau cineva.”<sup>167</sup> Experiența scepticului fanatic are un sfârșit tragic, el ajunge la „izbăvire, dar la o izbăvire fără mântuire, preludiviu la experiența integrală a vacuității, de care se apropie cu totul când, după ce s-a îndoit de propriile-i îndoieli, ajunge să se îndoiască și de sine, să se disprețuiască și să se urască, să nu mai creadă în menirea sa de distrugător”<sup>168</sup>. Neavând acces nici măcar la autodistrugere, punțile către sine fiind tăiate, este blestemat să supraviețuiască eșecului catastrofal și va trebui, paradoxal, după ce a încercat să primenească filosofia, „să trișeze în viață”<sup>169</sup>, comportamental, mimând existența celorlalți, încercând să le accepte iluziile, aparențele și conformismul pe care, inițial, dorise să le dinamiteze. A tulburat „somnia în care se odihneau certitudinile”, „a dislocat ființa, iar acum se crispează și se zbate, cu speranța zadarnică de a o redresa”<sup>170</sup>. Măsurând vacuitatea, neantul, se poate întrece cu misticii, care rătăcesc și ei, la un moment dat, prin „«deșertul» divinității”, de fapt, aflat „pe aceeași treaptă a a stagnerii și a inutilității”<sup>171</sup>, el ajunge să se confunde cu „*non-creatorul*”, „al cărui Tot, ce nu poate fi deslușit de Nimic, este spațiul în care, steril și idiotizat, se desăvârșește”<sup>172</sup>.

Pe de altă parte, mai este și *scepticul eretic*, care are doar reprize de îndoială. El „cunoaște suspendarea judecății și abolirea senzațiilor, dar numai înăuntrul unei crize”, după aceasta el „trece de la amorțeală la exaltare, se înalță la un entuziasm halucinat”<sup>173</sup>. Și el „se compară cu Dumnezeu”, dar în virtutea unei „bruste omnisciențe”, a unei „clipe miraculoase” în care întrezărește eternitatea. În asta și constă diferența între scepticul neortodox și cel „ortodox”, riguros, lui îi este „îngăduit să privească din afară îndoiala pe care a învins-o pentru o clipă spre

<sup>164</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 60, în acord cu *aphasia* sceptică, „*abținerea de la vreo afirmație*”, Sextus Empiricus, *Schițe pyrrhoniene*, traducere de Aram M. Frenkian, București, Editura Academiei R.S.R., 1965, p. 50.

<sup>166</sup> Emil Cioran, *Căderea în timp*, ed. cit., p. 60.

<sup>167</sup> *Ibidem*, pp. 60–61.

<sup>168</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>170</sup> *Ibidem*.

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>172</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>173</sup> *Ibidem*.

deosebire de celălalt, care a fost învins pentru totdeauna de ea”<sup>174</sup>. Din rândul scepticilor eretici, capricioși, se desprind și „trădătorii scepticismului”, cei care se folosesc de îndoială, făcând din ea „un infern provizoriu (...) pentru a ajunge la absolut și a se ancora în el”<sup>175</sup>, cum este cazul misticilor sau cel al adepților budismului.

Mai trebuie adăugat că Cioran vede scepticismul ca fiind „inseparabil de o infirmitate fiziologică. O constituție robustă îl refuză și se îndepărtează de el; una debilă se grăbește să-i cedeze”<sup>176</sup>. Scepticul, acest „*amator blestemat*”, „tenebros individ ce-și vâără nasul în toate și nu duce nimic la bun sfârșit”<sup>177</sup>, acest „profesionist al subtilității” se dovedește, în cele din urmă, „și prieten și complice al hoardelor”<sup>178</sup>, Cioran continuând în capitolul „Demonul este sceptic?” să facă apologia „barbarului”, al celui care readuce ritmic<sup>179</sup>, ciclic în prim plan „instinctul”, în fața căruia și mediocrul, și scepticul vor capitula, închinând steagul dogmei, respectiv pe cel al îndoielii. Căci „tot așa cum scepticul, după toată truda lui distrugătoare, ajungea la o derută analogă cu cea pe care el o rezervase certitudinilor, tot astfel o civilizație, după ce și-a minat valorile, se prăbușește odată cu ele, și cade într-o descompunere față de care barbaria ei pare ca fiind unicul remediu”<sup>180</sup>.

După Marius Dobre, în cazul lui Cioran, „scepticismul pare a fi un efect al eșecului de a se adapta, al prăbușirii sale premature, dar și al unui efort de autoresuscitare, de re poziționare personală în raport cu lumea; devine lucid în fața răului din lume și începe aventura negației ca o revoltă și ca un antidot”<sup>181</sup>. Desigur, înțelegem că este vorba despre scepticism atât într-un sens larg, văzut și ca negație, și ca alternativă viabilă la dezamăgire și resemnare, cât și într-un sens specific, în cazul lui Emil Cioran, scepticismul fiind însăși „cheia prin care poate fi interpretată opera sa”<sup>182</sup>, „îndoiala sceptică sau (...) atitudinea pesimistă ce răzbate în fiecare idee”<sup>183</sup> putând fi luată drept metodologie, principiu ordonator al operei.

Cioran este un sceptic moderat, „dependent de viață”, cu o sumă de convingeri politice în tinerețe, cu certitudini la maturitate și cu obsesii care-i străbat opera ca un fir roșu. Îi este propriu „refuzul instinctiv al certitudinii”<sup>184</sup>, se consideră

<sup>174</sup> *Ibidem*, pp. 63–64.

<sup>175</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>177</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>178</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>179</sup> Firește, exemplara descriere a concepției sale despre scepticism, din *Căderea în timp*, poate fi completată și „îmbogățită” cu alte zeci de fragmente în care Cioran revine, accentuând sau aprofundând anumite observații. Întrebat de Sylvie Jaudeau dacă septicismul ar putea reprezenta „o formă de spiritualitate pentru timpurile moderne”, Cioran, sceptic!, nu glorifică scepticismul, dar nici nu uită să reamintească că voga scepticismului urmează ritmic marilor eșecuri istorice, în Emil Cioran, „Acedia”, în *Convorbiri cu Cioran*, București, Editura Humanitas, 2004, p. 221.

<sup>180</sup> Idem, *Căderea în timp*, p. 65.

<sup>181</sup> Marius Dobre, *Certitudinile unui sceptic – Emil Cioran*, București, Editura Trei, 2008, p. 55.

<sup>182</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>183</sup> Idem, „Filosofia nesistematică este într-adevăr nesistematică? Cazul Emil Cioran”, *Revista de filosofie*, LXV, 5/2018, p. 413.

<sup>184</sup> Emil Cioran, „Acedia”, convorbire preluată din *Entretiens. (suivis d') une analyse des oeuvres: Avec Sylvie Jaudeau*, José Corti Editions, Paris, 1990, în *Convorbiri cu Cioran*, ed. cit., p. 219.

„un sceptic înrăit”<sup>185</sup>, poartă „sutană de sceptic”<sup>186</sup>, fiind conștient totuși că, dovadă a inconsecvenței logice, pentru un sceptic „îndoiala reprezintă o certitudine”<sup>187</sup> fără de care s-ar prăbuși – „Propoziția «Nimic nu e sigur» e cea mai sigură dintre toate propozițiile nesigure. Scepticul își recunoaște vulnerabilitatea nu ca pe o slăbiciune, ci ca pe o forță.”<sup>188</sup> În cuvintele sale, Cioran se descrie ca „un sceptic *incomplet*”<sup>189</sup>, căci nici nu împinge îndoiala până la ultimele ei limite<sup>190</sup>, nici nu are temperamentul potrivit unui sceptic riguros, autentic<sup>191</sup>, nu are măsură<sup>192</sup> și nici nu e rece, nu poate ajunge la distanța indiferentă a scepticului „față de ideile sale și față de ceea ce este el”<sup>193</sup> – el este „un sceptic și un pătimaș laolaltă”<sup>194</sup>, el s-a „îndoit cu voluptate”<sup>195</sup>, ceea ce nici un sceptic nu face”<sup>196</sup>. „Am inventat o formă aparte de scepticism: scepticismul găfăit, frenetic, combinație de febră și raționament, cu preponderența celui dintâi.”<sup>197</sup>

Încă din *Lacrimi și sfinți* (1937), Emil Cioran era deja convins că „*un filosof se salvează de la mediocritate numai prin scepticism sau mistică* [subl. m.]”<sup>198</sup>, iar trei ani mai târziu, în *Amurgul gândurilor*, tânărul gânditor se destăinuia că este „cu inima spânzurată între freamăt și îndoială: un sceptic deschis extazului”<sup>199</sup> și se întreabă dacă este „o boală tainică sau o cinste a minții și a inimii, [cea] care te face să fii, în același timp, sceptic și mistic?”<sup>200</sup> Trebuie să precizez că inclusiv această conștientizare a dublei sale valențe este un argument solid care mă determină să nu risc o dihotomie care să se muleze pe cele două perioade prin care s-a obișnuit a se

<sup>185</sup> Idem, *Caiete: 1957–1972*, ed. cit., p. 661.

<sup>186</sup> *Ibidem*, p. 857.

<sup>187</sup> *Ibidem*, p. 580.

<sup>188</sup> Și în continuare: „E mai cinstit cu sine decât se poate imagina. Asta e mândria lui”, *ibidem*, p. 648.

<sup>189</sup> *Ibidem*, p. 830.

<sup>190</sup> „Tot ceea ce în mine n-a fost absorbit sau mistituit de îndoială se îndreaptă către opusul îndoielii. De unde presentimentul extazului, care reprezintă acel sector din ființa mea pe care scepticismul n-a reușit să-l invadeze”, *ibidem*.

<sup>191</sup> „Prin fire, sunt violent – prin opțiune, sceptic. Cum să împac tendințe atât de divergente?”, *ibidem*, p. 549. „Eu nu sunt un sceptic autentic, deși aș dori să fiu. Nu sunt (...) din cauza temperamentului meu. Scepticismul presupune o indiferență anume și înțelepciune”, Emil Cioran, „Neantul se afla în mine”, convorbire cu Gerd Bergfleth, preluată din *Ein Gespräch*, Rive Gauche, Tübingen, 1984, în *Convorbiri cu Cioran*, ed. cit., p. 140.

<sup>192</sup> „Să-ți fi strigat pe toate drumurile îndoielile, pretinzând totodată că aparții acelei școli de discreție care e scepticismul”, se dojenește Cioran la bătrânețe, în Emil Cioran, *Mărturisiri și anateme*, ed. cit., p. 148.

<sup>193</sup> Idem, „Neantul se află în mine”, p. 138.

<sup>194</sup> Idem, *Caiete: 1957–1972*, ed. cit., p. 27.

<sup>195</sup> „La mine, scepticismul e visceral înainte de a fi intelectual”, *ibidem*, p. 559.

<sup>196</sup> Idem, „Neantul se afla în mine”, p. 138.

<sup>197</sup> Idem, *Caiete: 1957–1972*, ed. cit., p. 803.

<sup>198</sup> Scepticismul și mistica sunt „două forme de disperare în fața cunoașterii. Mistica este o evadare din cunoaștere, iar scepticismul, o cunoaștere fără speranță. În amândouă felurile, lumea nu este o soluție”, Emil Cioran, *Lacrimi și sfinți*, în Emil Cioran, *Opere*, vol. I., ed. cit., p. 664.

<sup>199</sup> Idem, *Amurgul gândurilor*, ed. cit., p. 974.

<sup>200</sup> *Ibidem*, p. 984.

împărți scrierile și concepțiile lui Cioran. Filosofia tragicului existenței nu ține doar de perioada românească, cum nici recurgerea la filosofia practică nu este specifică doar scrierilor din perioada franceză, de după *Tratat*. O astfel de alăturare, asimilare, chiar dacă tentantă prin echilibrul pe care l-ar imprima, ar fi forțată și futilă.

Revenind, mai mult un scepticism visceral deci decât o alegere rațională în plan gnoseologic. Cioran este „un sceptic devastat de tot felul de nostalgii. Dar toată nostalgia poartă rămășițe religioase”<sup>201</sup>, în cazul său fiind vorba despre un scepticism nu ca opțiune rațională, ci ca devoțiune, despre o erezie și, în același timp, despre un scepticism eretic<sup>202</sup>. În însemnările făcute în jurnal, putem urma firul autoanalizei din 1958, când Cioran își notează că „scepticismul meu este inseparabil de *delir* [subl. m.], și niciodată n-am înțeles cum se poate cineva îndoii cu *metodă*”<sup>203</sup>, până în 1972, când leagă luciditatea ermetic de scepticism: „Scepticul este un martir al lucidității”<sup>204</sup>. Cioran realizează că s-a lansat în scepticism așa „cum alții se lansează în desfrânare sau asceză”<sup>205</sup> și că scepticismul său „este în fond religios”<sup>206</sup>, iubind nu orice fel de scepticism, ci „scepticismul *patetic*. Această limitare e cheia vulnerabilității mele.”<sup>207</sup> Se consideră „un profet al îndoielii mai degrabă decât un om care se îndoiește cu adevărat”<sup>208</sup>. Scepticismul l-a temperat și i-a oferit un refugiu („îndoiala a fost salvarea mea”<sup>209</sup>, „scepticismul este drogul meu”<sup>210</sup>), însă domolirea, cumițirea, decelerarea hiperlucidității i-au adus alte dezamăgiri. Ca orice lucru, scepticismul prezintă avantaje și dezavantaje (și el observa, „Mă întărește – și mă anihilează”<sup>211</sup>). I-a consumat din energie<sup>212</sup>, dar a fost și un continent nou de explorat, i-a adus o modestie pe care înflăcăratul tânăr Emil Cioran n-a avut-o (pentru un intelectual, scepticismul „ar fi o *inițiere*

<sup>201</sup> Și, simplifică Cioran, „Un scepticism amenințat de nostalgie”, Cioran, *Cahiers 1957–1972*, ed. cit., p. 637. Din păcate, acest mic fragment despre scepticism și nostalgie, care încheie însemnările din data de 19 noiembrie 1968, a fost omis în traducerea românească a jurnalului cioranian, scăpare cauzată cel mai probabil de covârșitoarea muncă la versiunea unei asemenea culegeri masive de fragmente.

<sup>202</sup> Tot în jurnal, Cioran se destăinuie: „trebuie să spun că firea mea era a unui sceptic, sau mai degrabă a unui *eretic* al scepticismului”, în *Caiete: 1957–1972*, ed. cit., p. 569.

<sup>203</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>204</sup> *Ibidem*, p. 938.

<sup>205</sup> *Ibidem*, p. 576.

<sup>206</sup> *Ibidem*, p. 561.

<sup>207</sup> *Ibidem*, p. 563.

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 577.

<sup>209</sup> *Ibidem*, p. 569.

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 578.

<sup>211</sup> *Ibidem*.

<sup>212</sup> „*Cel ce se îndoiește* din noi ne împiedică să ne dăm întreaga măsură; impunându-ne corvoada lucidității, el ne obosește, ne ia toată vloga, ne lasă pe seama dezgusturilor noastre, după ce a abuzat de puterea noastră de a ne întreba și de a refuza”, Emil Cioran, *Căderea în timp*, ed. cit., p. 59. La aproape șazeci de ani, Cioran se vede drept „un Iov anemiât de scepticism. / Îndoielile mi-au măcinat forțele și este de mirare că mi-au lăsat destulă energie ca să mai pot să mă gândesc la sinucidere”, Cioran, *Caiete: 1957–1972*, ed. cit., p. 747.

[necesară] în misterul și umilința îndoielii.<sup>213</sup>), dar și acreală<sup>214</sup>. Totuși, cea mai mare decepție este că evadarea din infernul culmilor disperării se dovedește a-l fi adus într-o zonă aridă, cu greu de ridicat la rang de purgatoriu: „scepticismul e cușca filosofului, locul în care-și pierde instinctele; după aceea, e liber, bineînțeles, mai liber chiar decât oricare altul, numai că libertatea lui nu-i mai slujește la nimic. E liber într-un pustiu. / Scepticismul? o libertate totală – și inutilizabilă.”<sup>215</sup>

Dacă în *Pe culmile disperării* Cioran vedea îndoiala ca fiind „mult mai puțin intensă și încordată decât disperarea”<sup>216</sup> – cerebrală sau organică, îndoiala neavând cum să antreneze întreaga ființă a omului, așa cum simțea că o poate face disperarea –, cu timpul, ajungând să trăiască și experiențele limită datorate îndoielii, îi va atribui acesteia o valoare egală. Îndoiala, ivită și ea ca neliniștea disperării din structura existenței subiective a individului, trăită în toată complexitatea sa, nu aruncă umbre doar asupra problemelor și „chestiunilor mari”, ci asupra ființei înseși. Din simplă „neliniște intelectuală”, devine și ea o „neliniște totală a ființei noastre”<sup>217</sup>, astfel încât, treizeci de ani mai târziu, Cioran mărturisește: „Mă agăț de îndoială ca să nu cad în disperare și de disperare ca să nu mă înfund în îndoială”<sup>218</sup>, căci „îndoiala nu e un mijloc, ci un *fel*, adică însăși mântuirea”<sup>219</sup>, ea eliberează, pentru un adevărat sceptic, ea este „un fel de perfecțiune, oricum o împlinire, o stare *pozitivă*”<sup>220</sup>. Spre sfârșitul vieții, acest gânditor care a descoperit „cel mai sănătos mod de a fi incurabil”<sup>221</sup> va declara într-un interviu: „Sufăr de o îndoială incurabilă”<sup>222</sup>. Chiar dacă înțesat de atâtea elemente iraționale (visceral, afectiv, voluptuos, religios<sup>223</sup> etc.), asta nu înseamnă că Cioran, considerându-se un *sceptic eretic*, nu s-a îndoit de scepticism sau că nu l-a privit adeseori cu distanță. Scepticismul este și o „voluptate a impasului”<sup>224</sup>, dar poate fi și dovada unei lipse de imaginație<sup>225</sup>. Scepticismul nu e doar negație, ci și cruzime, o dorință de a distruge („Mă îndoiesc, deci distrug”<sup>226</sup>), iar asta pentru că scepticismul, în cazul său particular, este o autopedeapsă dublată de răzbunare; „scepticul nu poate efectiv să-și ierte că s-a oprit la mijlocul drumului. [...] incriminează idealul pe care nu l-a putut ajunge,

<sup>213</sup> Idem, *Caiete: 1957–1972*, ed. cit., p. 817.

<sup>214</sup> *Ibidem*, p. 725.

<sup>215</sup> *Ibidem*, p. 607.

<sup>216</sup> Idem, *Pe culmile disperării*, ed. cit., p. 49.

<sup>217</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>218</sup> Însemnare din 11 iunie 1966, Idem, *Caiete: 1957–1972*, ed. cit., p. 338.

<sup>219</sup> Însemnare din 6 iulie 1966, *ibidem*, p. 344.

<sup>220</sup> *Ibidem*, p. 344.

<sup>221</sup> Peter Sloterdijk, *You Must Change Your Life. On Anthropotechnics*, ed. cit., p. 82.

<sup>222</sup> Emil Cioran, „Acedia”, ed. cit., p. 221.

<sup>223</sup> Nu doar în sensul că „scepticismul este la fel de neclintit ca religia, și la fel de durabil”, dar și în sensul că este „o nevoie”, ca și credința, Emil Cioran, *Caiete: 1957–1972*, ed. cit., p. 580.

<sup>224</sup> *Ibidem*, p. 829.

<sup>225</sup> *Ibidem*, p. 684.

<sup>226</sup> *Ibidem*, p. 759.

îl înjosește și-l batjocorește, lovește în sine prin intermediul celui mai vechi, celui mai drag vis al său<sup>227</sup>, refuzata fericire, extazul<sup>228</sup> de natură mistică. Sau nu înseamnă că nu a conchis uneori cu realism: „Nu se poate face metafizică cu acea distanță ironică pe care o presupune analiza logică practică cu un strop de scepticism”<sup>229</sup>. De altfel și recunoaște într-un loc că *vacuitatea* este „singura concluzie pozitivă”<sup>230</sup> pe care i-a adus-o această înțelegere a inutilității uimirilor sale<sup>231</sup>.

Am putea considera că Jürgen Große, Marius Dobre, Bernd Mattheus sau Ionel Necula au avut dreptate mizând aproape tot pe scepticism ca principiu explicativ, notă definitorie sau chiar metodă atipică a demersului cioranian. Gânditorul apatrid recunoaște nu doar că scepticii greci sunt a treia „întâlnire” din viața sa ca importanță după Bach și Dostoievski<sup>232</sup>, ci, mai mult, „*scepticismul este aproape punctul central al interogațiilor mele. Cel care ar vrea să scrie ceva corect despre mine ar trebui să analizeze funcția pe care a îndeplinit-o în ansamblul preocupărilor și obsesiilor mele* [subl. m.]”<sup>233</sup>. Numai că acest scepticism atipic, care dorește ca radiografiile sale ale lumii sublunare să se apropie de certitudini, nu subîntinde întreaga operă a lui Cioran de după război. După Marius Dobre, scepticismul explică și din ce cauză Cioran a cochetat atât de mult cu marginalitatea, preferând-o adeseori societății, care solicită pentru acceptare și integrare acțiune și înregimentare: „Incapabil de a se atașa de acestea, orice sceptic se izolează și este izolat ca bolnav; el nu este ca ceilalți, nu este normal (în viziunea lor de normalitate); respins, renegat, pentru că e altfel, scepticul trăiește retras, singur și resemnat, «la periferia a tot și a toate, ca un parazit».”<sup>234</sup> Or, de aici începe cinismul – pe care și l-ar fi dorit, în nenumărate rânduri, Cioran își reiterează prețuirea pentru Diogene, dar, spirit prudent în urma alegerilor mai puțin inspirate făcute în perioada sa

<sup>227</sup> *Ibidem*, p. 569.

<sup>228</sup> În multe rânduri, Cioran amintește de frecvențele clipele de extaz trăite între 1934–1936, la München și la Berlin, dar în puține rânduri se încumetă să le descrie măcar sumar, cum ar fi în însemnarea din 4 aprilie 1970, din *Caiete*: „Azi după-amiază, mi-am amintit de experiența, de *senzația* cea mai fantastică a vieții mele. Era la Berlin (1934?), într-o dimineață, era 11 fără câteva minute, voiam să iau metroul în stația *Belvedere*, când deodată am simțit un fior «supranatural», certitudinea că *tot* timpul dintotdeauna se concentrase în mine, culmina în mine, și că eu eram cel care-l face să înainteze, că eram în același timp creatorul și purtătorul timpului. / Această senzație n-a durat mult: o străfulgerare, dar de o strălucire și de o intensitate abia suportabile, deși era asociată cu o impresie de fericire nemaipomenită”. Or, astfel de experiențe extreme nu se pot permanentiza, nu stă în puterea noastră ca astfel de senzații supraconștiente să devină o habitudine. În cazul său, crede că „stările extatice sau (cvasi)” pe care le-a trăit au fost rezultatul insomniilor care-i „dădeau, în timpul zilei, o stare febrilă”. La o asemenea intensitate, viețuirea nu ar fi fost posibilă – „Trăim doar pentru că am fost nevrednici de o anume febră.”, *ibidem*, pp. 759–760.

<sup>229</sup> *Ibidem*, p. 803.

<sup>230</sup> *Ibidem*, p. 502.

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 536.

<sup>232</sup> *Ibidem*, p. 706.

<sup>233</sup> *Ibidem*, p. 820.

<sup>234</sup> Marius Dobre, *Certitudinile unui sceptic – Emil Cioran*, ed. cit., p. 64.



entuziastă<sup>235</sup>, nu și l-a îngăduit –, și stoicismul, filosofii de atitudine, care sfidează societatea sau oblojesc singurătatea. Neînsemnând, desigur, că acestea sunt singurele opțiuni vizate: „Epicureism<sup>236</sup> sau stoicism<sup>237</sup> – pentru care să optez? Trec de la unul la altul și, cel mai adesea, le sunt credincios amândurora deodată – e modul meu de a împărtăși principiile pe care le-ndrăgea Antichitatea înainte de năvălirea dogmelor.”<sup>238</sup> „Mă istovesc tânjind după ataraxie”<sup>239</sup>, se mai confesează Cioran, *apátheia*, dobândirea insensibilității, ultimul nivel al scepticismului pyrrhonian<sup>240</sup>, nefiind un drum care să îl tenteze ori pentru care să aibă vreo apetență.

Având ca punct de interes *phronesis*, și nu *sophía*, rezolvarea problemelor inerente viețuirii, și nu întemeierea unor sisteme axate pe transcendent, epicureicii, stoicii și scepticii „au fixat modele de viață, din care oamenii s-au inspirat mereu [...] și care au rămas pentru totdeauna exemple spirituale adevărate și autentice”<sup>241</sup>, spune Giovanni Reale în *Istoria...* sa. Filosoful adevărat din perioada elenistică este „cel care știe să trăiască și să moară în acord cu propriu-i sistem”<sup>242</sup>, lucru pe care-l prețuia atât de mult și Cioran. Acesta este de fapt și sensul în care înțelepciunea ar fi pentru el dezirabilă, înțeleptul fiind tocmai „filosoful a cărui viață stă drept mărturie”<sup>243</sup>. Iar de tânjit, cum mărturisește el în jurnal, tânjește după *ataraxía*. Încearcă să pună în practică porunca epicureică, „Trăiește retras!”<sup>244</sup>, nu din cauze meschine, ci din convingere. Epocile de declin reapărând cu o anumită ciclicitate (în elenism decade și dispare Cetatea-Stat, *polis*-ul, absorbită fiind de imperiul macedonean, în secolul XX, democrația își dovedește fragilitatea și chiar dispare în statele cuprinse de totalitarism), soluțiile înțeleptului sunt calate pe cele verificate deja. Și în perioada elenistică, și în secolul XX, zguduit de manifestările totalitarismului, conformarea la norma epicureică (*λάθε βιώσαζ*) poate fi considerată „însăși expresia

<sup>235</sup> Din proprie experiență, Cioran știe că „cinicul este mânat de o poftă aproape vicioasă a negării, de voința de a demasca”, însoțită, în tinerețea sa – aici urmează diferența specifică –, de înflăcărata voință de *transfigurare*, de *schimbare la față*. Emil Cioran, „Acedia”, ed. cit., p. 222.

<sup>236</sup> „Un antic spunea că doctrina lui Epicur are «suavitatea sirenelor». Am căuta-n zadar sistemul modern care să merite un asemenea elogiu”, Emil Cioran, *Sfârtecăre*, traducere de V. Russo, București, Editura Humanitas, 2016, p. 79.

<sup>237</sup> „Între Epicur și Marcus Aurelius, doar diferențe aparente. Și unul, și celălalt mă ajută să trăiesc, și chiar trăiesc în compania lor”, Emil Cioran, *Cahiers 1957–1972*, ed. cit., p. 162.

<sup>238</sup> Emil Cioran, *Mărturisiri și anateme*, ed. cit., p. 148.

<sup>239</sup> Idem, *Caiete: 1957–1972*, ed. cit., p. 222.

<sup>240</sup> „După spusele unor autori, scopul propus de sceptici este insensibilitatea, după spusele altora, blândețea”, Diogenes Laertios, IX, 108, Insensibilitatea (*ἀπάθεια*), „refuzul de a ceda suferințelor sau lucrurilor neplăcute sau dureroase”, blândețea (*πραότης*), „o caracteristică figurii lui Pyrrhon”, în Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, traducere de C.I. Balmuş, Studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, București, Editura Academiei R. P. R., 1963, p. 458 și p. 761.

<sup>241</sup> Giovanni Reale, *Istoria filosofiei antice*, vol 5: *Cinismul, epicureismul și stoicismul*, traducere de C. Șoimușan, Târgu Lăpuș, Editura Galaxia Gutenberg, 2016, p. 13.

<sup>242</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>243</sup> Marcel Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Villers sur Mer, Éditions de Mégare, 1973, p. 25.

<sup>244</sup> Giovanni Reale, *Istoria filosofiei antice*, vol. V, ed. cit., p. 275.

totalei răsturnări a modului clasic de a simți și trăi viața<sup>245</sup>. „Gânditori ai amurgului” sunt epicurienii și stoicii din Antichitate, „experți în înțelepciune, nobili șarlatani iviți la periferia filosofiei pentru a vindeca o oboseală incurabilă și generalizată”, „gânditori ai amurgului” sunt și cei aflați „în punctul simetric agoniei antice, pradă acelorași rele și sub povara unor iluzii la fel de ineluctabile”<sup>246</sup>, gânditori care caută leacul existenței tragice și mântuirea în afara credinței – „înțelepți multschimbători”, „epicurienii și stoicii Romelor moderne”<sup>247</sup>. Cât despre scepticism, el „nu poate fi reînnoit, dar i se pot găsi mereu noi aplicații”<sup>248</sup>, consideră Cioran.

Deși având (și) moartea ca preocupare centrală, filosofia veche la care se întoarce și pe care o dezvoltă Cioran este departe de-a copia pasivă pregătire pentru moarte<sup>249</sup> (μελέτη θανάτου); ea este, adusă la zi, o temperare a zbuciumului exasperant al omului, care nu poate sfârși decât tragic, dacă nu găsește un refugiu în fața vântorii care îl trage spre neant. O filosofie pseudoeclectică, având elemente de stoicism, scepticism nativ, eretic, cinism moderat, epicureism neortodox, cu scopul de a contrabalansa sterilitatea acediei<sup>250</sup>. În întreaga căutare pare să predomină totuși scepticismul visceral, pătimăș, voluptos, dezlănțuit, comparabil prin exaltare și pasiune cu o credință<sup>251</sup>, cu o religie. Per ansamblu, fără să greșesc prea mult, aş spune că este o filosofie practică, *pentru viață*. O filosofare vie, o exersare a gândirii negative, forțată să rămână așa din cauză că e prinsă într-un *no man's land*, între respinsa fericire, considerată apanaj al mediocrității, și inaccesibilul nou nivel de existență, întrezărit în câteva clipe de extaz<sup>252</sup>, ca apropiere de o supraconștiință ce poate percepe eternitatea.

<sup>245</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>246</sup> Emil Cioran, *Tratat de descompunere*, ed. cit., p. 47.

<sup>247</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>248</sup> Idem, *Caiete: 1957–1972*, ed. cit., p. 700.

<sup>249</sup> În primele sale scrieri, când dezvoltă filosofia tragicului existenței, a luat inițial în calcul această pregătire pentru moarte, murind puțin câte puțin: „Sensul adânc al singurătății vizează o suspendare dureroasă a omului în viață și o frământare în izolare cu gândul morții. A trăi singur înseamnă a nu mai cere nimic și a nu mai aștepta nimic de la viață. Singura surpriză a singurătății este moartea. Marii singuratici nu s-au retras niciodată spre a se pregăti pentru viață, ci pentru a suporta, interiorizați și resemnați, lichidarea vieții din ei” (Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, ed. cit., p. 41).

<sup>250</sup> Acedia (ἀκηδία), unul dintre păcatele capitale listate de Evgharie Ponticul, Ioan Casian, Grigore cel Mare etc., este definită atât de plastic de către Cioran ca fiind „un dezgust eleatic, rezultat din pustiul inimii și înmărmurirea lumii”, cu precizarea că „acedia modernă nu mai este singurătatea mânăstirească – deși fiecare purtăm o mânăstire în suflet –, ci vidul și spaima de ineficiența unui Dumnezeu păraginit”, divinitatea – „o împodobire a îndoielilor”, în scepticism, absolutul având „un caracter ornamental” (Emil Cioran, *Lacrimi și sfinți*, ed. cit., pp. 727–728).

<sup>251</sup> Cioran mărturisește că e „un idolatru al îndoielii aflat în fierbere, în transă, un fanatic lipsit de crez, un erou al șovăielii”, îndoiala măcinându-l în adânc, întocmai „ca o credință”, Emil Cioran, *Sfârtecare*, ed. cit., p. 111 și p. 86.

<sup>252</sup> „Eu am avut patru extaze, cu totul, în perioada mea de mare neliniște. Sunt experiențe extreme, pe care poți să le trăiești cu sau fără credință” (Emil Cioran, „Acedia”, ed. cit., p. 214).