

**DESPRE DUMNEZEU.
ABSOLUTUL CA IMAGINE A DEZNĂDĂJDUIRII LA EMIL CIORAN**

ADRIAN CIOCIOMAN
Universitatea din București

About God. *The absolute as image of despair at Emil Cioran.* In this paper I propose to address Emil Cioran's speech about God and the methodological role this speech occupies in lyrical philosophy. I have in mind the formulation of a dialogue on the discourse of living between God and 'self'. The divine present in this speech is used to formulate this or that experience. I follow the way in which Cioran draws up a cosmology as a form of counter-theory of Christian genesis. This cosmology is a way that looks to suspend the Christian hypothesis on regard of the birth of the world. Moreover, I follow how faith is constituted from the perspective of lyrical philosophy in relation to Pascal's wager. I formulate the hypothesis of the 'self' as the only tool outside of which it is not worth formulating a discourse. Finally, I approach the difficulty of 'faith and the divine' from the perspective of its utility and bring to light its palliative role in relation to the one who believes and to the one who suspends the divine.

Keywords: God, suspension, consolation, faith, cosmology, resurrection.

INTRODUCERE

Problema divinității la Emil Cioran este datată. Nu de puține ori i s-a reproșat că abordarea unei astfel de teme nu mai este de actualitate. Însă această abordare ocupă, din punct de vedere metodologic, un rol important în filosofia lirică. Dumnezeu se manifestă ca obsesie și partener de dialog. El este deopotrivă vinovatul absolut pentru nașterea lumii, neputincios și atotputernic, bun și rău. Gnosticismul unei astfel de abordări reprezintă noutatea reluării discursului despre divinitate. Mai mult, pentru discursul filosofiei lirice, se manifestă ca necesitate reluarea unei astfel de problematice, căci pentru a scoate la lumină preeminența trăirii este necesară o suspendare a divinității. Discursul filosofiei lirice nu se poate formula fără reluarea problematicei cu privire la divinitate.

Pentru discursul filosofiei contemporane, Dumnezeu nu mai trezește niciun fel de interes. Mi-am propus reluarea unei astfel de teme în contextul filosofiei lirice. Gnosticismul lui Cioran și metoda contra-formulării la ipotezele creștine cu privire la Geneză și credință, cât și cu privire la rolul paliativ al credinței ne indică că problematica cu privire la divinitate este inepuizabilă și că de fiecare dată când

formulăm un discurs despre cutare sau cutare lucru ajungem inevitabil la un Dumnezeu. Astfel, necesitatea reluării nu este utilă doar pentru metoda filosofiei lirice, ea se manifestă ca necesitate pentru orice discurs filosofic formulat. Câtă vreme nu putem contra-formula o ipoteză ce răspunde sau infirmă ipotezele religioase sau metafizice ne aflăm în orizontul divinității. Un discurs filosofic despre divinitate devine necesitate pentru orice formulare, iar metoda contra-formulării unei ipoteze propuse de Cioran poate fi recontextualizată în orizontul unui discurs filosofic contemporan.

Emil Cioran acceptă ipoteza morții lui Dumnezeu. Divinul creștin este scos din discurs și reformulat sau, mai cu seamă, înviat. Astfel, divinul avut în vedere este utilizat, în contextul filosofiei lirice, ca unitate lingvistică, ca formă discursivă. Toate atributele lui Dumnezeu sunt înlăturate pentru a contura un divin discursiv ce are doar rolul paliativ al formulării unei trăiri sau al alteia. În acest punct, Cioran se debarasează de ipoteza Dumnezeului creștin pentru a putea contura un discurs despre trăire. Din punct de vedere metodologic, pentru filosofia lirică se conturează ca necesitate, căci formularea trăirii este preeminentă în față oricărui tip de formulări. Hermeneutica învierii lui Dumnezeu se conturează ca metodă a filosofiei lirice de a cuprinde trăirea în discurs. Rămâne problema adevărului și a *facerii* lumii. Cu toate că Dumnezeu este regândit ca formă discursivă a trăirii, problematica referitoare la nașterea lumii rămâne nerezolvată și astfel ipoteza creștină nu poate fi infirmată. Cioran contruiește la rândul-i o cosmologie care se conturează ca o contra-teorie a cosmologiei creștine. Pentru Cioran, Dumnezeu este dedublat în atotputernic și neputincios, în bun și rău. Utilitatea unei astfel de dedublări ce se formulează, mai apoi, ca o unitate lingvistică ce își găsește referința în acel „Unu” sau „mișcătorul nemișcat” sau Dumnezeu, scoate la lumină o lume constituită irațional unde se găsește deopotrivă răul și binele, suferința și deznădejdea, iar crearea unei astfel de lumi nu-și găsește vreun sens. Necesitatea formulării unei astfel de cosmologii este, deopotrivă, necesitate metodologică și metodă de suspendare a divinității. Această suspendare se referă la reformulare a unei cosmologii cu rol de infirmare a genezei creștine. Prin o astfel de conturare a unei noi cosmologii nu se urmărește adevărul nașterii lumii, ci, mai cu seamă, infirmarea ipotezei creștine. Astfel, conturarea unei cosmologii are rolul, în filosofia lirică, de suspendare a ipotezei creștine cu privire la nașterea lumii. Prin utilizarea unei astfel de metode de suspendare este vizată și problema credinței, căci *credo*-ul joacă rolul unui garant epistemic pentru o astfel de teorie metafizică. Alegerea de a crede sau nu în cutare sau cutare adevăr, în cutare sau cutare divinitate. Pe scurt, este vorba, mai cu seamă, de un pariu. Pentru Pascal, acest pariu este întotdeauna câștigător pentru sine, căci el nu are să piardă nimic în urma pariului, căci, dacă Dumnezeu există, atunci ai câștigat mântuirea și viața de aici, iar dacă nu există, ai rămas cu o viață trăită bine, în consecință n-ai pierdut nimic¹. Pentru Cioran, un astfel de pariu nici

¹ Blaise Pascal, *Cugetări*, trad. Maria și Cezar Ivănescu, Oradea, Editura Aion, 1998, p. 251.

nu se poate pune, căci sinele de aici și acum este singurul bun la îndemână, iar a-l paria poate duce la pierderea sa. Într-o altă ordine de idei, sinele pascalian este văzut ca aparență, căci ține de *aparență*. Pierderea sa este preferabilă în vederea mântuirii. Pentru Cioran, acest sine este singurul bun la îndemână și singurul despre care merită formulat un discurs. Astfel, ipoteza creditei nu poate fi acceptată în filosofia lirică, căci presupune pierderea singurului bun la îndemână.

Emil Cioran utilizează metoda suspendării pentru formularea unui discurs despre Dumnezeu, iar această metodă nu se mai conturează ca manieră de retragere a sinelui, ca formulare a unui „nu știu”, ci, mai cu seamă, ca formulare a unei teorii contrare ce vizează suspendarea celei vizate. Metodologic, această suspendare se vedește ca necesitate în contextul filosofiei lirice și constituie un discurs paradoxal ce urmărește deconstrucția ipotezelor creștine.

HERMENEUTICA ÎNVIERII LUI DUMNEZEU. „ULTIMA TREAPTĂ A DESPRIMĂVĂRĂRII”

„Dumnezeu e mort”² nu mai poate fi garantul epistemic al adevărului, nicio finalitate a cunoașterii. Moartea sa anunță sfârșitul oricărei forme de aderare la un adevăr ultim și irefutabil. Ne rămâne cadavrul lui, un Dumnezeu deja epurat, stins, față de care nu mai putem manifesta niciun fel de interes în privința cunoașterii. Emil Cioran își formulează discursul în orizontul acestui cadavru. Privind către o ipoteză a *reînvierii*³, divinitatea este prinsă într-un discurs, iar discursul nu mai poate fi despre nimic ce ține de ordinul cunoașterii. Acest divin devine *ustensil* ce coroborează cu cel ce îl formulează. Față de această coroborare, *ustensilul* nu se poate manifesta decât ca *pătimit* (phatos), ca cel ce suferă cauza acțiunii. Sinele devine astfel cauza în raport cu care acest *ustensil* *pătimeste*. Ipoteza *învierii* lui Dumnezeu desface către un divin ce nu mai este pentru sine suficient, ce depinde de o altă cauză pentru a se putea manifesta. „Dumnezeu apare sub două chipuri: fizic, în forma culturii, metafizic, într-o formă ce nu ar putea fi numită altfel decât cu numele său propriu: Dumnezeu”⁴. Cu privire la aceste două chipuri, putem urma ipoteza *învierii*, căci divinul lui Cioran este cultural, în măsura în care se constituie ca o *funcție spirituală*, dar nu este metafizic, în măsura în care nu se formulează ca formă de credință mistică. Pentru Cioran, Dumnezeu este discurs. Adoptând această poziție iraționalistă prin care Dumnezeu nu mai este de ordinul cunoașterii, El rămâne o formă a imaginarului, un *ustensil* ce servește sinelui. Desigur, acest Dumnezeu, din moment ce este cuprins într-un discurs, poate fi în forma culturii,

² Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, trad. Ștefan Augustin Doinaș, București, Editura Humanitas, 2012, p. 61, max. 2.

³ Emil Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, trad. Florin Sicoe, București, Editura Humanitas, 2003, p. 75.

⁴ Viorel Cernica, *Situații existențiale*, București, Editura Paideia, 2007, p. 270.

nu doar ca *funcție spirituală*, ci și ca manifestare a iraționalității lumii. Coroborarea dintre sine și *ustensil* se formulează ca o astfel de iraționalitate, căci, pe de o parte, *ustensilul* este înviat în discurs la fel cum divinul este convocat în ritualuri, iar pe de altă parte, funcția sa *ustensilică* nu ajută decât la proclamarea iraționalității lumii. Hermeneutica învierii lui Dumnezeu presupune transfigurarea Lui în *ustensil* și transpunerea într-un discurs al sinelui, la fel cum realocarea unei oale de ciorbă ce și-a pierdut „menirea funcțională” se poate afla în utilizarea acesteia pe post de ghiveci pentru trandafiri.

„Abuzez de cuvântul Dumnezeu, îl folosesc ades, prea ades. O fac de fiecare dată când ajung la o limită și am nevoie de o vocabulă ca să numesc ceea ce vine după”⁵. Cu privire la acest funcționalism în discurs, Dumnezeu apare și ca numire, ca ultimă formă a limbajului pentru numire. Această numire nu poate fi decât pentru ceea ce este „De-neconceput”⁶. O expresie a ceea ce nu poate fi raționalizat sau acceptat într-o formă sau alta. *Absolutul* pe care îl îmbracă Dumnezeul *tradițional* se transfigurează în particular, în refuz ce vizează, mai cu seamă, o suspendare a sa. Numirea devine astfel un referent pentru tot ceea ce scapă exercițiului de raționalizare specific unui demers filosofic de sorginte *modernă*. Prin această numire se indică și un tip de discurs ce nu se mai poate formula în termenii specifici metafizicii. Laolaltă cu suspendarea acestui absolut, discursul se mută către sine, către trăire sau „adevăărurile vii”. Dumnezeu nu mai spune nimic despre lume, nu mai este *atotputernic* și nu mai ființează decât în orizontul unui discurs despre sinele celui ce-l formulează. Funcția sa *ustensilică*, coroborată cu cel ce formulează, indică doar sinele. Astfel, de la un Dumnezeu ca formă a absolutului, Cioran îl transfigurează în instrument de limbaj, se folosește de cadavrul său pentru formularea trăirii sinelui. „Altădată Dumnezeu era infinit; astăzi e epatant”⁷. *Absolutul* este dizolvat în discursul despre trăire, iar *Dumnezeul epatant* nu este altceva decât orizontul cinic al sinelui. Acest orizont cinic nu se referă decât la scoaterea la lumină a trăirii brute, neîmbrăcate în obiectivitate. În cele din urmă, Dumnezeu este doar o formă de realocare a trăirii în corpul discursului prin care sinele își obiectivează trăirea. Nemaifiind *absolutul*, El se manifestă doar ca discurs în orizontul căruia sinele poate acuza pentru iraționalitatea lumii, își poate formula trăirea inerentă acestei raționalități. Este irrelevant dacă mai poate fi numit Dumnezeu în sensul teologic sau dacă toate atributele sale sunt diluate și își pierde titlul de garant epistemic. Câtă vreme trăirea se poate formula în raport și în orizontul discursului prin care Dumnezeu se manifestă, este irrelevant dacă mai poate avea sau nu o altă utilitate. De altfel, prins în acest discurs, Dumnezeu nu-și mai poate manifesta decât funcția *ustensilică*. El este suspendat în această funcție la fel cum și cunoașterea pe care o garantează a fost suspendată. Învierea lui Dumnezeu este, mai cu seamă, o mumificare

⁵ Emil Cioran, *Despre Dumnezeu*, antologie, texte selectate de Aurel Cioran, ediție îngrijită de Vlad Zografi, București, Editura Humanitas, 1997, p. 10.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Emil Cioran, *Amurgul gândurilor*, București, Editura Humanitas, 1991, p. 36.

a sa. *Înțelegerea lui Dumnezeu* este transfigurată în hermeneutică a discursului. Dumnezeu învie în acest discurs, ia chipul cultural al manifestării sale, iar această înviere se datorează funcției sale *ustensilice*.

Divinul discursiv se conturează ca formulare în orizontul trăirii. Dar această formulare nu este despre cutare sau cutare adevăr, despre cutare sau cutare concept tare. Trăirea este cea care ocupă tot corpul discursului, iar această trăire se poate manifesta în afecte precum: tristețea, iubirea, revolta, deznădăjduirea etc. Discursul nu este despre credință sau despre mântuire, Dumnezeuul lui Cioran nu este *metafizic*. Mai cu seamă, acest „Dumnezeu este pretext suprem pentru dialog”⁸. Căci divinul acesta nu apare niciodată în discurs decât ca formă ultimă a dialogului pe care sinele îl formulează întru obiectivarea trăirii. Învierea lui este strict metodologică. Sinele trebuie să-și formuleze trăirile, iar divinul, prin funcția sa *ustensilică*, este suportul acestor formulări. Altfel spus, Dumnezeu nu este altceva decât „refugiul dezamăgirii”⁹ sinelui, cel ce trebuie să ia în spate toate crimele lumii, toate imperfecțiunile ei și toate formele de suferință. Reprezintă o manifestare a trăirii în raport cu lumea. Absența lui din discurs ar suspenda cu totul formularea, căci trăirile formulate și-ar pierde orizontul în jurul căruia prind context. Este irrelevant dacă acest divin suferă și altfel de semnificații în afara celei menționate. Câtă vreme el se manifestă ca discurs și coroborează cu sinele ce-și obiectivează trăirea, își merită învierea. De altfel, „se poate vorbi cinstit de altceva decât de Dumnezeu și de sine?”¹⁰ Învierea Lui metodică nu are decât rolul de a reorienta discursul către sine. Despre ce s-ar mai putea vorbi dacă divinul ca absolut a fost suspendat laolaltă cu acea cunoaștere veritabilă? Paradoxal este că Cioran, deși îl transfigurează pe Dumnezeu în *ustensil*, i se adresează ca și cum ar fi încă absolutul. Chiar imaginea regăsită în funcția sa discursivă preia metehnele divinului aflat în deplină putere, *viu și atotputernic*. În fond, învierea lui se datorează acestei imagini fără de care discursul retoric în raport cu această imagine nu ar fi posibil. În zadar încearcă Cioran să-l redistribuie pe Dumnezeu în diverse forme ale discursului, mereu dă de aceeași imagine, căci „după Dumnezeu există decât doar Dumnezeu”¹¹. Cu alte cuvinte, în încercarea de a folosi divinul ca formă discursivă în raport cu trăirea preia și din atributele sale. Nu-L poate acuza pentru crearea unei lumi imperfecte dacă nu recunoaște că El a creat-o, nu-l poate acuza de tiranie dacă nu-L pune în ipostaza de a se răzbuna pe orice fel de nesupunere. În acest proces de înviere, Cioran îl readuce pe Dumnezeu în lume cu toate atributele sale, mai cu seamă, cu toate atributele sale *negative*. Fără aceste atribute, *ustensilul* nu și-ar mai găsi loc în

⁸ Idem, *Tratat de descompunere*, trad. Emanoil Marcu, București, Editura Humanitas, 1992, p. 136.

⁹ Fernando Savater, *Eseu despre Cioran*, trad. Sorin Mărculescu, București, Editura Humanitas, 1998, p. 79.

¹⁰ Emil Cioran, *Silogisme amărăciunii*, trad. Nicolae Bârna, București, Editura Humanitas, 1992, p. 66.

¹¹ Emil Cioran, *Lacrimi și sfinți*, București, Editura Humanitas, 2022, p. 86.

discurs, ar fi irelevant pentru formulare. De aici și incoerența metodologică a învierii. Chiar dacă nu mai este un divin absolut, el este formulat ca fiind cel vinovat de toate, i se arogă absolutul. Cu privire la această coroborare sinele nu poate fi decât contaminat. Discursul se transfigurează în formularea unor trăiri în raport cu acest absolut. Trăirile însele devin astfel absolute. Când „nu Dumnezeu, ci Durerea se bucură de avantajele omniprezenței”¹², acea durere îmbracă haina absolutului, ea devine absolută în raport cu divinul. Divinul ca discurs are aici funcția de a transforma trăirile sinelui în trăiri absolute. Altfel spus, discursul ce vizează o obiectivare a trăirii se formulează ca discurs metafizic în care trăirea devine o propoziție absolută. Din trăiri ce se cer obiectivate se transformă în concepte metafizice tari. Inconsistența survine chiar de aici. Învierea lui Dumnezeu se face în vederea unui discurs în raport cu care sinele să-și poată formula trăirea. Divinul preia o funcție *ustensilică*, strict metodologică, dar laolaltă cu această funcție preia și imaginea și atributele Sale. Astfel, discursul capătă valențe metafizice, iar trăirea formulată în discurs se formulează, la rândul-i, ca metafizică. În încercarea de a se debarasa de Dumnezeu ca absolut, Cioran îl aduce în propriul discurs despre sine cu tot cu absolutul său. Cu toate acestea, Dumnezeu rămâne escamotat, ascuns în formulările discursive despre trăire. Cea care preia acum acest rol absolut este trăirea, divinul rămâne doar în raport de coroborare cu ea, îi facilitează poziția absolutistă față de lume. Nici nu mai este relevant faptul că Cioran ajunge să-i confere lui Dumnezeu atributele cât timp trăirea este singura avută în vedere, iar discursul se face pentru obiectivarea trăirii și nu pentru altceva. În fond, se formulează despre singurul bun la îndemână, trăirea, nu despre un adevăr ca atare. Dar o astfel de poziție absolută față de trăire este periculoasă pentru un discurs ce se conturează ca anti-metafizică, căci trăirea, devenită absolută într-un discurs, are pretenții de a deveni cunoaștere, iar Cioran, adept al iraționalismului, nu acceptă că această trăire este de ordinul cunoașterii de orice fel, ci este, mai cu seamă, singurul bun la îndemână. Însă această trăire se formulează ca absolut, pentru că discursul este despre sine și orice fel de altă formulare nu este posibilă sau, mai cu seamă, este irelevantă. Câtă vreme discursul este despre sine și se vorbește despre singurul bun la îndemână, este irelevant dacă trăirea se formulează în propoziții absolute. Câtă vreme sinele este obiectivat și discursul nu se poate formula în orizontul altui sine, acest absolut este tot sinele, singurul despre care se poate formula un discurs, singurul relevant. Propozițiile absolute nu știrbesc cu nimic această poziție a sinelui în discurs, dimpotrivă, scot la lumină faptul că nu se poate vorbi decât despre singurul bun la îndemână și că pentru sine trăirea sa este absolutul, și discursul se conturează doar în jurul ei.

¹² Emil Cioran, *Silogismele amărăciunii*, trad. Nicolae Bârna, București, Editura Humanitas, 1992, p. 76.

Dumnezeu înviat se manifestă ca o dedublare a sinelui. Din moment ce se manifestă ca discurs, iar acest discurs este despre trăire, El devine inerent sinelui, într-o oarecare formă. Nu este vorba de *Îndumnezeire* din punct de vedere teologic, ci de contaminare metafizică a sinelui. Prin această dedublare, chiar sinele capătă un mod de manifestare absolut prin care trăirea devine singura formulare relevantă într-un discurs. Față de această formă inerentă a divinului, nu ne putem raporta decât prin intermediul formei sale imaginare ce survine de la Dumnezeu absolut căruia i-am declarat moartea. Până la urmă, aici iese la lumină paradoxul acestei maniere de raportare la divin. Pe de o parte, i se acceptă moartea, iar pe de altă parte, este înviat în discurs, iar în discurs se întâlnește din nou cu sinele, cu trăirea. Chiar dacă această înviere este strict metodologică, Cioran nu poate evita reîntâlnirea sinelui cu Dumnezeu. Ea se petrece în corpul discursului, unde trăirea și divinul apar formulate. Dacă această întâlnire este de ordinul metafizic, adică de ordinul credinței absolute, ne este clar că nu. Căci întâlnirea anunțată se face în vederea formulării trăirii. Ceea ce rămâne comun cu experiența metafizică a credinței este partea consolatoare. Sinele, prin întâlnirea sa cu divinul, fie se consolează cu ideea unei vieți veșnice, fie cu obiectivarea trăirii. Nici n-ar mai fi necesară învierea dacă n-ar trebui să vizeze o astfel de funcție a consolării. Demersul metodologic de înviere a divinului rămâne, pentru Cioran, o manieră de consolare. Divinul este, pentru Cioran, un *ustensil*. La fel cum lingura este *ustensilul* ce ne servește la mâncatul de ciorbă, Dumnezeu este *ustensilul* ce ne servește la formularea unui discurs ce obiectivează trăirea. Faptul că această viziune despre divin este blasfematoare nu este respinsă, dimpotrivă. Cu privire la această blasfemie se formulează discursul, este, dacă putem spune astfel, un răspuns pentru revoltă provocată de absurditatea lumii. Învierea divinului nu ține de o gândire teologică, ci de un demers metodologic. În filosofia lirică, divinul joacă rolul unui discurs despre trăire, pe de o parte, iar pe de altă parte, al țapului ispășitor. Hermeneutica învierii lui Dumnezeu se constituie ca formă de discurs ce vizează sinele și obiectivarea trăirii. Pentru Cioran, această înviere este necesară, în măsura în care absolutul divin este suspendat, iar divinul discursiv are nevoie de o girare a discursului înspre trăire. Nu ne este foarte clar cum se produce această girare, nici cum se poate eschiva sinele de la fenomenul dedublării în raport cu absolutul. De altfel, paradigma de gândire în care Cioran poziționează divinul nu este nici teologică, nici eretică până la capăt. Ateismul său se oprește acolo unde, metodologic, Dumnezeu apare în discurs ca partener de dialog sau ca discurs formulat despre cutare sau cutare trăire. Prin o astfel de înviere se câștigă sinele în raport cu trăirea lui, dar se și pierde fiind dedublat, fiind contaminat metafizic de acest divin.

COSMOLOGIA DEZNĂDĂJDUIRII. „DEMIURGUL CEL RĂU”

La Emil Cioran se regăsesc trei forme distincte ale divinului. *Dumnezeul înviat în discurs, Dumnezeul bun și Dumnezeul rău*¹³. Dumnezeul înviat în discurs este garantul epistemic. Față de acest divin, Cioran nu se mai poate utiliza din moment ce a suspendat deja cunoașterea, astfel Îl formulează, Îl readuce la viață ca *ustensil* inerent unui discurs despre trăire. Dumnezeul bun este cel ce stă retras în *tăcerea*¹⁴ Sa, nu intervine în lume și nu încearcă să o păstorească într-un fel sau altul, este nevolnic. Dumnezeul rău se manifestă ca un stăpân ce-și orânduiește lumea cu brutalitate și stăpânește, este *atotputernic*. Dacă putem face o analogie cu trinitatea divină de sorginte creștină, am spune că divinul ce funcționa ca garant epistemic este Sfântul Duh, ce constituie discursul despre cunoaștere prin revelație. Dumnezeul bun ar fi Iisus, cel retras și tăcut, nevolnic, răstignit, iar Dumnezeul rău este Dumnezeu ca atare, cel ce-și cere jertfa, cel ce stăpânește prin cruzime și se delectează cu suferință. Totuși, Cioran „rămâne la o atitudine tranșantă privind imposibilitatea credinței sale, în fond, atât a mântuirii cât și a *metafizicii* (ca o cale de eludare a *neajunsului de a ne fi născut* sau, în termeni naeionescieni, de păstrare a conștiinței ratării mântuirii)”¹⁵. Astfel, aceste forme ale divinului nu sunt altceva decât manifestări ale trăirii. Existența lor ține de discursul despre trăire, de revolta față de iraționalitatea lumii, de suferință sau deznădejde. Divinul nu este altceva decât o formă de discurs în lipsa căruia sinele nu se poate manifesta prin trăire. Iar această formă de discurs adoptă forma pe care trăirea o indică. Bunăoară, Dumnezeul bun și nevolnic se formulează ca discurs despre suferință, căci nevolnicia sa permite suferința. Dumnezeul rău se formulează ca revoltă împotriva crimelor și a nedreptăților făcute în numele credinței absolute, iar Dumnezeul reînviat în discurs se manifestă ca deznădăjduire în raport cu problema cunoașterii. Față de aceste forme de discurs, Cioran își formulează o cosmologie ce presupune o readucere a divinului către sine, dar prins într-un discurs ce formulează trăirea. Toate aceste forme ale divinului nu sunt altceva decât formulări, forme discursive.

„Creația, pentru Cioran, coincide cu o scădere a lumii divine, cu o sfortare întru întuneric la care Creatotul a consimțit.”¹⁶ În raport cu divinul, această creație se manifestă ca ființare negativă. Imperfectă, la fel ca ipoteza creației creștine, această creație nu se poate manifesta decât printr-o negativitate. Ea este, dacă putem spune astfel, maniera prin care divinul își manifestă răul inerent. Departe de

¹³ Emil Cioran, *Demiurgul cel rău*, trad. Emanoil Marcu, ed. a-II-a, București, Editura Humanitas, 2011, p. 11.

¹⁴ Thomas Strømsholt, „The Translator of God’s Silence”, în: *Wound of Wounds, An Ovation to Emil Cioran*, edited by Damian Murphy, Bucharest, Mount Abraxas, 2017, p. 70.

¹⁵ Viorel Cernica, „Despre un sens hermeneutic al Convorbirilor cu Cioran”, în *Studii de Istorie a Filosofiei Românești*, vol. VII, coord. Viorel Cernica, ed. îngr. Mona Mamulea, aparat bibliografic de Titus Lateș, București, Editura Academiei Române, 2011, p. 16.

¹⁶ Emil Cioran, *Mărturisiri și anateme*, trad. Emanoil Marcu, București, Editura Humanitas, 2003, p. 20.

a fi o explicație teologală, această manieră prin care Cioran formulează o ipoteză a creației rezultă din ipostazele trăirii, ce sunt, în fond, ipostaze impregnate negativ. Urmărind o astfel de ipoteză a creației, suntem aruncați într-un paradox. Cum e cu putință ca un Dumnezeu *prea-bun* să conceapă o astfel de lume? Tocmai vizând un astfel de paradox, Cioran scoate la lumină divinul *rău și atotputernic*. N-ar fi cu putință ca un Dumnezeu bun să conceapă o astfel de lume unde suferința transcende limitele suportabile ale umanului. De altfel, această creație, *imperfectă și rea*, este văzută ca o pedeapsă a omului. Dumnezeu bun n-ar permite o astfel de suferință decât dacă ar fi *nevolnic*. Ipoteza creației se prezintă astfel ca formă de consimțire. O astfel de *consimțire presupune a te lăsa căzut în brațele păcatului*¹⁷. Dumnezeu păcătuiește prin creație. Tocmai prin acest păcat, El își asumă atributele negative. „Dumnezeu însuși nu trăiește decât prin adjectivele pe care i le adăugăm.”¹⁸ Prin acest păcat este justificată și ieșirea la lumină a răului, „ca să-l dezvinovățească pe Dumnezeu, îl făceau pe Satana răspunzător de infamia lumii”¹⁹. Pentru Cioran, Satana este inerent lui Dumnezeu. Sursa răului stă laolaltă cu sursa binelui, mai cu seamă, Dumnezeu este sursa răului. În fond, înainte de mușcarea mărului, există păcatul creației ce preia rolul păcatului originar ce nu este săvârșit de către om, ci, dimpotrivă, de către însuși Dumnezeu. De aici și nașterea unei *poziții paradoxale*²⁰. Cioran nu adoptă ipoteza unei lumi făcute pentru om și pusă la dispoziția omului, ci, dimpotrivă, *conturează lumea ca pe o pedeapsă, ca pe un iad*²¹, unde suntem condamnați să trăim. Astfel, Emil Cioran se poziționează la polul opus față de ipoteza creștină cu privire la creație. Întoarce pe dos cartea Genezei din Biblie. Adoptând o astfel de abordare asupra divinului și creației sale, destructurează mitul *facerii* prin construcția unei cosmologii negative în raport cu divinul. Conturează o cosmologie a deznădăjduirii.

Imaginea lui Dumnezeu rămâne neclară. El este când bun, când rău, când nevolnic, când atotputernic. Cioran nu dă indicații clare cu privire la această imagine, dimpotrivă pare să formuleze un divin paradoxal. Trebuie să plecăm de la ipoteza că Dumnezeu nu este, pentru Cioran, un divin văzut în sensul teologic. El nu este transcendent, nu se află dincolo de lume. Cu atât mai mult, această încercare de a formula o cosmologie este tributară unei viziuni *istoriste* prin care filosoful liric încearcă să întoarcă cu susul în jos maniera prin care divinul este perceput în religii. Prins într-un discurs despre trăire, divinul vorbește mai mult

¹⁷ Petrus Abelardus, *Etica*, trad. Dan Negrescu, București, Editura Paideia, 1994.

¹⁸ Emil Cioran, *Tratat de descompunere*, trad. Emanoil Marcu, București, Editura Humanitas, 1992, p. 33–34.

¹⁹ Emil Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, trad. Florin Sicoe, București, Editura Humanitas, 2002, p. 26.

²⁰ Sylvain David, „Cioran une réussite crépusculaire”, *Revue Argument*, Texte paru dans le numéro 10 vol 1 – Automne 2007-Hiver 2008.

²¹ Emil Cioran, *Demiurgul cel rău*, trad. Emanoil Marcu, ed. a 2-a, București, Editura Humanitas, 2011, p. 159.

despre om decât despre lume. Pentru Cioran, tărâmul *de dincolo* este lipsit de importanță. Nu numai că nu se poate vorbi despre el, dar nu poate sta, pentru sine, ca formă de discurs în vederea unei formulări în raport cu trăirea. Dumnezeuul acesta este divinul tras către sine față de care ne putem determina pe noi înșine. Departe de a fi transcendent, acest divin este, într-o oarecare măsură, noi înșine – câtă vreme stă laolaltă cu trăirea în discurs. El este reflexia sinelui care este pe rând bun și rău, nevolnic și atotputernic. Nu este de mirare că sinele acesta ce stă laolaltă cu Dumnezeu în discurs preia el însuși din atributele sale și-și face trăirea absolută, își conturează propria lume plecând de la acest absolut și devine când nevolnic, când barbar, când crud, când bun. De altfel, chiar aceste atribute sunt formulate în raport cu propriul nostru sine, sunt reflexive. „Dumnezeu este desfigurată după chipul și asemănarea noastră.”²² Imaginea lui Dumnezeu, pe care o conturează Cioran, este imaginea propriului sine, într-o oarecare măsură. Cosmologia pe care o construiește pleacă de la sine și se întoarce către sine. Nu se vizează, prin această cosmologie, o formă de cunoaștere, ci, mai cu seamă, o formă de formulare a trăirii. *O descoperire a unui divin transcendent ar fi, pentru Cioran, un eșec*²³. În fond, o astfel de descoperire este și imposibilă, tocmai acuzând o astfel de posibilitate, Cioran își proclamă deznădăjduirea în raport cu Dumnezeu. El nu poate fi conceput sau gândit, nu poate sta ca formă de cunoaștere pentru nimeni, câtă vreme nu există criterii clare de descoperire a adevărului sau de validare a sa. Această cosmologie schițată de Cioran este o cosmologie a deznădăjduirii câtă vreme o cosmologie *reală* nu este cu puțință. Nu are decât un rol reflexiv, pe de o parte, iar pe de alta, unul stric metodologic ce vizează răsturnarea ideii de cosmologie și a manierei în care filosofii pretind că pot cunoaște ceea ce este *dincolo*. În fond, nu putem avea acces la o astfel de cunoaștere, iar Cioran formulează o cosmologie ca să scoată la iveală cât de elucubrantă este abordarea unei astfel de probleme precum *facerea*.

E de la sine înțeles faptul că Cioran nu încearcă să ne ofere, prin această cosmologie, un model de filosofare sau o formă de cunoaștere veritabilă. O astfel de abordare este metodologică, în măsura în care se formulează ca o contra-poziție la geneza creștină. Cât timp cunoașterea e suspendată, iar formularea unor ipoteze metafizice cu privire la facerea lumii ar fi lipsite de orice fel de posibilitate de verificare în lipsa unor criterii clare ce nu sunt cu puțință de găsit, se formulează o astfel de contra-cosmologie cu rol metodologic. Un discurs critic sau o reformulare, o reinterpretare, n-ar fi cu puțință decât aflându-se pe poziția unui filosof ce a găsit deja metode clare pentru descoperirea cunoașterii. Cum astfel de metode nu sunt posibile pentru Cioran, se folosește de o nouă poveste pentru a

²² Pavel Farcău, „Rolul paliativ al ideii de rugăciune și al ideii de sinucidere în retorica cioraniană”, *Revista de Filosofie*, tom LXVIII, nr. 2, 2021, p. 141.

²³ Viorel Cernica, „Despre două sensuri originare ale gândirii cioraniene”, *Analele Universității din București. Filosofie*, vol. LX, no. 1, 2011, p. 124.

contracara geneza creștină. Această poveste este asumată ca fiind imaginară, ea nu emite pretenții de adevăr, ci, mai cu seamă, ironizează pretinsul adevăr al genezei pe care o contracarează. Pe scurt, prin formularea acestei cosmologii ce imită, într-o oarecare măsură, geneza creștină, nu face decât să formuleze un paradox și o aporie. Pe care dintre ele să o credem? Care să fie mai reală și mai adevărată? E ca și cum un individ ar crede cu tărie că există o sticlă de apă pe masa din bucătărie, iar un alt individ ar susține că nu există nicio sticlă cu apă pe masă, căci apa de la robinet e potabilă. De n-am avea acces în acea bucătărie, pe care dintre ei să-i credem? Ne este evident că ambii formulează un discurs metafizic pentru a-și susține ipoteza. Nici unul, nici altul nu ne pot arăta sticla de apă de pe masă, dar își formulează un discurs despre existența sau non-existența ei. Câtă vreme nu se poate indica foarte clar sticla, nu se poate palpa și nu se poate bea acea apă, ipotezele se suspendă. Cât timp nu putem susține cert o ipoteză, o suspendăm, nu ne mai putem pronunța cu privire la posibila ei ancorare în lume. Precum discursul despre existența sticlei de apă de pe masa din bucătărie, Cioran formulează propria sa cosmologie tocmai pentru a putea suspenda geneza creștină. Cât timp nicio ipoteză nu poate fi acceptată, *din lipsă de probe*, se suspendă discursul despre *facerea lumii*. În altă ordine de idei, prin formularea acestei cosmologii, Cioran reușește, din punct de vedere metodologic, să suspende mitul diriguitor al dogmei creștine. Suspendând geneza, suspendă dogma. Cosmologia lui Cioran vizează tocmai o astfel suspendare a dogmei creștine. Din punct de vedere metodologic, dacă se suspendă geneza și viața de după moarte (despre care vom formula un discurs separat), se suspendă dogma ca formulare și explicitare a adevărului și a lumii. Firește că această suspendare se formulează ca discurs al deznădăjduirii în măsura în care nu e cu puțință să ajungem la o cunoaștere veritabilă despre *facerea lumii*. Discursul se reîntoarce la sine, este despre trăire, nu despre o pretinsă cosmologie. Putem spune, mai cu seamă, că este vorba despre forma cosmogonică a sinelui.

În formularea acestui discurs cosmologic se regăsește și gnosticismul lui Cioran. Dumnezeu se regăsește în toate formele de manifestare ale lumii. Îmbracă deopotrivă haina binelui și a răului, haina cunoașterii și a deznădăjduirii. Cu privire la această atitudine gnostică față de problema divinului, se desfac două ipostaze ale gândirii. Prima, legată de forma paradoxală a filosofiei lui Cioran, cea din urmă, legată de ipostaza lucidității în raport cu lumea. Desigur, cele două modele nu se exclud, ci, dimpotrivă, se completează una pe cealaltă. Căci paradoxul, pentru Cioran, este cauzat de luciditate, iar luciditatea se desface din iraționalitatea lumii. Cu privire la cele două modele, se formulează și această cosmologie, căci ea este, pe de o parte, o expresie a deznădăjduirii în raport cu divinul, iar pe de altă parte, o formă prin care divinul este tras din transcendența sa într-un discurs despre sine. Formularea acestei cosmologii este vădit o urmărire a paradoxului în vederea suspendării genezei creștine. Tot astfel, sinele este contaminat de acest paradox, precum este de absolutul divinului. Sinele capătă aici forma paradoxală a divinului,

*sinele devine dual*²⁴ precum divinul însuși este în manifestările sale. Această atitudine duală este, firește, asumată, ba chiar se constituie ca o manifestare critică față de raționalizarea lumii, de atitudinea de a strânge totul într-un singur punct precum toți zeii au fost reduși la unul singur. *Gnoza lui Cioran survine tocmai din această luciditate*²⁵, iar cosmologia propusă nu este decât formularea acestei lucidități, afrontul împotriva raționalizării lumii. N-are nicio importanță dacă are sau nu valoare de adevăr cât timp se formulează ca manifestare a sinelui. Metoda folosită de Cioran cu privire la raportul dintre sine și divin este cea a suspendării, la fel ca în cazul cunoașterii. Această suspendare vizează o reorientare a discursului ce-l urmărește pe Dumnezeu. Iar sinele se vedește acum ca singurul despre care se vorbește, singurul despre care se poate vorbi. În fond, acest discurs despre Dumnezeu este o „anti-teologie”²⁶ ce are în vedere scoaterea la lumină a iraționalității teologilor. Pentru Cioran, discursul ce vizează orice altceva în afară de sine este irelevant. Discursul său cosmologic este despre sine, mai mult decât este despre orice altceva, căci acest divin conturat în atribute negative este divinul lui Cioran. *Dumnezeu este o imagine*²⁷, iar formularea ei ajută tocmai la scăparea de divinul ce se supraordonează. Pentru că este o imagine, El devine un obiect în slujba celui ce L-a formulat.

Pentru filosofia lirică, divinul, văzut ca transcendent, reprezintă o problemă metodologică. Nu se poate formula un discurs despre trăire câtă vreme divinul se supraordonează acesteia. De altfel, nu se poate constitui un discurs despre suspendarea cunoașterii câtă vreme discursul este încă tributari unui divin transcendent ca imagine a adevărului absolut. Astfel, discursul despre divinitate este necesar pentru formularea unei filosofii lirice, iar suspendarea sa și transfigurarea lui Dumnezeu într-o imagine sunt, în cele din urmă, condiții de posibilitate ale discursului liric. Fără Dumnezeul transcendent, discursul liric se poate constitui ca discurs despre trăire și despre sine în raport cu lumea. Un divin transcendent ce și-ar face loc în acest discurs ar fi contaminat discursul despre sine și l-ar fi transformat în discurs despre sine *îndumnezeit*. Acest sine *îndumnezeit* nu poate avea o trăire ca atare, o trăire ce se manifestă prin sine ca stare în raport cu lumea, ci o trăire ce se subordonează divinului, ce nu-și mai aparține sieși, căci se constituie ca trăire în raport cu Dumnezeu. E drept că Cioran nu scapă cu totul de acest divin, că preia, după cum spuneam, din atributele sale, ba chiar din absolutul său. Însă acest sine ține locul acum divinului absolut. Nu numai că o suspendare a Sa este necesară, dar această suspendare este firească din moment ce nu se poate vorbi decât despre sine și trăire.

²⁴ Viorel Cernica, „The Cioranian «fragment» and the structure of gnostic representation”, *Annals of the Academy of Romanian Scientists, Series on Philosophy, Psychology, Theology and Journalism*, Volume 3, Number 1–2/2011, p. 231.

²⁵ *Ibidem*, p. 230.

²⁶ Marius Dobre, „How to build an anti-theology The case of Emil Cioran”, *European Journal of Science and Theology*, September 2011, Vol. 7, No. 3, p. 49.

²⁷ *Ibidem*.

„Vom mai găsi puteri să-nfiripăm în fine un Dumnezeu?”²⁸ Chiar dacă Cioran suspendă divinitatea transcendentă, nu se poate despărți de noțiunea de Dumnezeu. Discursul formulat de filosofia lirică se conturează în orizontul acestei noțiuni. În zadar urmărește Cioran o suspendare absolută a divinului, prin simpla formulare a sa în discurs se conturează ca noțiune. Pentru filosofia lirică, Dumnezeu rămâne, din punct de vedere metodologic, indispensabil. Chiar dacă nu se constituie ca un divin transcendent și nu este absolut, El preia rolul *ustensilului* pus în slujba sinelui. În acest punct, Cioran este creatorul lui Dumnezeu. Astfel, divinul, pentru Cioran, nu este altceva decât un construct metodologic, o condiție de posibilitate a discursului liric. Abordând problema divinului, asumat dataată, își desface discursul liric în formulări despre sine. Deznădăjduirea în raport cu divinul absolut este starea ce survine din neputința de a găsi divinul. Absolutul îmbracă această haină a deznădăjduirii, iar imposibilitatea găsirii unui răspuns, neputința de a formula un discurs epistemic, se formulează tot ca deznădăjduire. În fond, această deznădăjduire este trăirea ce se cere cel mai adesea formulată, căci prin ea sinele se prinde în discurs.

HERMENEUTICA CREDINȚEI. „SĂ DISPARI ÎNTRU DUMNEZEU”

Actul *credo*-ului se formulează, la Emil Cioran, ca formă de donare a sinelui. Această donare, în contextul filosofiei lirice, presupune o aruncare în brațele divinului sau, mai cu seamă, o obiectivare. Prin actul credinței se înțelege, în primă instanță, o renunțare la sine. Sinele nu-și mai aparține sineși. El este, dacă putem spune astfel, un obiect prins în exercițiul divinului. Credința lui îl pune în poziția ontologică a *obiectului*, îl diminuează sau, teologic vorbind, îl *îndumnezeiește*. Cu privire la acest rol al credinței ce donează sinele, Cioran nu se pronunță decât urmărind modurile de manifestare ale sale. Aceste manifestări sunt trăiri prinse în orizontul acestei credințe. „Tristețile sfinților pleacă tot din inimă, dar se opresc în Dumnezeu, Împlinindu-se dorința secretă a oricărui sfânt de a-i cădea prizonier.”²⁹ Tristețea este o trăire prinsă în orizontul divinului pentru credincios. Ea se manifestă doar ca formă de a ajunge la divin, ca manieră a sinelui de a se dona. Spre deosebire de sinele ce-și găsește finalitatea trăirii în formulare, sinele ce crede își găsește această finalitate în Dumnezeu. Pentru Cioran, această atitudine față de trăire presupune actul de donare, căci trăirea nu-i mai aparține, ea este obiectivată prin demersul de *îndumnezeire*. Pe scurt, trăitul se trăiește doar pentru mântuire, și nu pentru simplu fapt de a trăi. Cu atât mai mult, acest proces de mântuire prin trăirea unei tristeți, bunăoară, nu face altceva decât să escamoteze sinele, să-l pună

²⁸ Emil Cioran, *Razne*, pref. și note de Constantin Zaharia, București, Editura Humanitas, 2012, p. 80.

²⁹ Idem, *Lacrimi și sfinți*, București, Editura Humanitas, 1991, p. 16.

în exercițiul divinului, să nu-și mai aparțină sieși, „se substituie lui Dumnezeu”³⁰. Nu ne este foarte clar cum decurge acest proces și cum ajunge sinele la divin prin trăirea prinsă în orizontul credinței, cert este că divinul penetrează acest sine prin *îndumnezeire*. Firește că pentru Cioran această *îndumnezeire* nu este preluată din înțelesul teologal al termenului și presupune, mai cu seamă, o situație a sinelui ca obiect în exercițiul adevărului. În altă ordine de idei, acest „a-i cădea prizonier”³¹ nu presupune o sechestrare a sinelui, ci o donare a sa. Sinele se lasă căzut prizonier, el se îndreaptă cu bună știință către acest prizonierat. Astfel, într-o primă accepțiune, actul de credință manifestat de sine se formulează ca donare a sa, ca *îndumnezeire*, iar trăirea prinsă în orizontul credinței este forma prin care se ajunge la donare.

Viziunea despre credință a lui Emil Cioran se formulează ca o contra-teorie a *credo*-ului creștin. Ea se constituie, mai cu seamă, ca frică, ca disperare, nu ca manieră de transcendere a sinelui. Într-un articol dedicat acestei probleme „Credință și disperare”, Cioran abordează credința în raport cu disperarea și pune pe seama disperării donarea sinelui, aruncarea în brațele divinului. „Rădăcinile credinței ajung până la zona unei vitalități exasperate și chinuitoare care vrea să se salveze.”³² Credința nu se află doar în orizontul disperării, ea se constituie ca disperare în măsura în care nu se ia seamă de o pretinsă natură a credinței. Astfel, disperarea stă laolaltă cu actul credinței, ea „este prezentă încontinuu în credință”³³. Ipoteza salvării este cea care conturează această credință, în cele din urmă. Această salvare este mântuirea. Este irelevant dacă sinele se pierde sau dacă nu-și mai aparține sieși câtă vreme se salvează, se mântuiește. Credința este o manieră de „escamotare a problemelor”³⁴. Salvarea devine astfel punctul central al înclinațiilor sinelui. Putem accepta că o astfel de credință ce promite salvarea este o înclinație *naturală*. Sinele cuprins în orizontul disperării poate alege neantul sau mântuirea. Chiar Cioran acceptă un astfel de rol paliativ al credinței. Câtă vreme sinele aflat în orizontul disperării se mântuiește, faptul că se donează și că devine un obiect în exercițiul divinului nu mai are nicio importanță. Din moment ce disperarea, suferința sunt donate laolaltă cu sinele, sunt obiectivate și ni se promite mântuire, adevăr, viață de după moarte. În cele din urmă, credința este mecanismul prin care sinele obiectivează trăirea, disperarea. Ea se constituie, din capul locului, ca metafizică de consolare. Rolul ei, în afară de această latură paliativă, este irelevant. Chiar și credința în explicațiile cu privire la *facerea lumii* sunt irelevante dacă nu

³⁰ Idem, *Despre neajunsul de a te fi născut*, trad. Florin Sicoe, București, Editura Humanitas, 2003, p. 121.

³¹ *Ibidem*.

³² Emil Cioran, *Opere II, Credință și disperare*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, introducere de Eugen Simion, București, Academia Română, Fundația pentru Știință și Artă, Muzeul Literaturii Române, 2018, p. 373.

³³ *Ibidem*, p. 375.

³⁴ Emil Cioran, *Tratat de descompunere*, trad. Emanoil Marcu, București, Editura Humanitas, 1992, p. 19.

sunt coroborate cu ipoteza salvării și a mântuirii. În consecință, rolul credinței este strict paliativ, câtă vreme ea se constituie ca disperare.

Concepția despre credință a lui Emil Cioran este similară cu cea a lui Pascal, căci la ambii credința se constituie ca formă de salvare a sinelui. Dar această similaritate nu se susține până la capăt, căci Pascal vede în credință o cale către *bine, adevăr și frumos*, iar Cioran o construiește ca donare a sinelui, ca pierdere a singurului bun la îndemână. Dacă avem în vedere pariul lui Pascal, ne este clar că Cioran pariază diferit. Pe scurt, pentru Pascal alegerea credinței în Dumnezeu se rezumă la un pariu formulat astfel: „dacă e să câștigi, câștigi totul, dacă e să pierdeți, nu pierdeți nimic”³⁵. Credința devine o salvare sigură din care sinele nu pierde nimic, dimpotrivă, câștigă totul, adică absolutul după care jinduiește. Câștigă atât viața de aici urmând indicațiile moralei creștine, cât și viața de după moarte, mântuirea. Pentru Pascal, sinele se câștigă pe sine însuși pariind astfel, iar pierderea nu poate fi cuantificată, căci nu se poate afla în orizontul unui sine ce pariază pe credință în Dumnezeu. Cioran nu poate accepta o astfel de accepțiune în care credința reprezintă un pariu din care nu poți pierde nimic, căci această credință se formulează ca act de donare. Sinele se pierde pe sine, singurul bun la îndemână, în cazul în care pariază astfel. După Cioran, dacă pariem pe credință, pierdem totul, căci pierdem și sinele, singurul bun la îndemână, și viața ca atare. În cazul în care Dumnezeu nu există, această pierdere este o pierdere absolută, căci ai pierdut singurul bun la îndemână. Actul de donare are inerent pierderea sinelui și aruncarea în brațele divinului, *îndumnezeirea*. Credința nu poate fi concepută fără această pierdere. Din capul locului, Cioran nu poate paria pe credință câtă vreme divinul nu se conturează precum în filosofia creștină a lui Pascal. Pariul se constituie ca imposibilitate dinainte de a fi formulat. Căci nu poți paria pe o credință într-un demiurg rău, nici demiurg bun și nevolnic. Dacă putem spune astfel, Cioran ratează intenționat ipotezele pariului, pentru filosoful liric nici nu se poate formula un astfel de pariu. Din această privință, sinele ce pariază pentru credință se conturează ca donare, ca pierdere, căci ipotezele pariului nu se pot contura, din capul locului. Actul de donare nu este altceva decât o încercare disperată de salvare a sinelui ce se sfârșește cu o pierdere a sa, adică a singurului bun la îndemână. Astfel, când sinele pariază pe credință, este, din perspectiva lui Cioran, pus în ipostaza pierderii. A „paria pe una pentru a obține două”³⁶ vieți nu este cu puțință, căci cea de aici e singura la îndemână, iar a paria pe singurul bun la îndemână atrage după sine posibilitatea pierderii. Sinele este din capul locului pierdut dacă este pus în ipostaza pariului, căci a alege credința presupune a se dona. Ipotezele pariului sunt formulate diferit, iar dacă am presupune că Cioran ar fi un astfel de jucător, nu ar paria sau, în orice caz, ar alege viața de aici în detrimentul vieții *de dincolo*. Aflat în imposibilitatea de a paria pe credință, sinele ratează mântuirea, el nu se mai poate salva sub nicio formă fiind prins în viața pe care o are la îndemână.

³⁵ Blaise Pascal, *Cugetări*, trad. Maria și Cezar Ivănescu, Oradea, Editura Aion, 1998, p. 251.

³⁶ *Ibidem*.

Deznădăjduirea sa se formulează în orizontul vieții de aici. Dacă pentru Pascal acest pariu aduce fericirea eternă, mântuirea, viața de după moarte, pentru Cioran nu este cu puțință să câștigi ceva, ci, mai cu seamă, să păstrezi ce ai deja. A paria pe credința în Dumnezeu este o pierdere, căci ar fi irațional să pariezi pe singurul bun la îndemână cu riscul de a-l pierde.

Pentru Pascal, lumea promisă este *lumea adevărată*, tot ce e aici și acum nu este decât o *aparență*. Pariul se pune pe lumea adevărată tocmai pentru că aparența nu are nicio valoare. Pascal are dreptate când spune că nu se pierde nimic pariind pe credință, căci doar astfel poți scăpa de aparență, adică de ceea ce este irelevant pentru sine în raport cu eternitatea. Salvarea se poate înfățișa sub orice formă câtă vreme scapă sinele de aparență. Dacă această salvare se înfățișează sub forma credinței, atunci trebuie să pariem pe credință, căci nu pierdem nimic câtă vreme e doar o aparență ceea ce avem la îndemână aici și acum. Salvarea, mântuirea, apare aici ca necesitate fără de care sinele se pierde în aparență. Scăparea de aparență pare a fi sensul sinelui pascalian, iar soluția propusă este credința. Nu are cum să se formuleze o problemă a sinelui în orizontul acestei salvări miraculoase, sinele de aici și acum este irelevant, este el însuși o aparență. Abia după ce se mântuiește devine el însuși. O posibilă pierdere a sinelui prin donare ar fi preferabilă din acest punct de vedere, căci este dezirabil să scapi de această aparență. Formularea pariului lui Pascal este, văzut din acest punct de vedere, o salvare ideală a sinelui. Este o soluție miraculoasă, dacă putem spune astfel. Cioran a suspendat deja lumea adevărată. Câtă vreme Dumnezeu nu se manifestă decât sub forma unei imagini prinse în discurs, iar cunoașterea ce vizează adevărul este suspendată, o salvare ce vizează viața de după moarte, lumea adevărată, nu este cu puțință. Singurul bun la îndemână este sinele, acest aici și acum, în afara căruia nu e relevantă nicio formulare. Credința este, din acest punct de vedere, o flagelare a sinelui, o pierdere absolută. În altă ordine de idei, „lumea adevărată am lichidat-o: Ce lume a mai rămas? Cea aparentă, poate?... Dar nu! Odată cu lumea adevărată am lichidat-o și pe cea aparentă!”³⁷ Cioran se aruncă singur în acest paradox scos la lumină de Nietzsche, căci sinele său, chiar dacă este singurul bun la îndemână, nu este garantat epistemic. Pentru acest sine nu mai există nicio instanță supremă ce ocupă rolul de garantare epistemică. Astfel, adevărul său se constituie, în prealabil, ca aparență. Singurul bun la îndemână poate fi o iluzie chiar mai mare decât iluzia mântuirii. Deodată ce lumea adevărată a fost suspendată laolaltă cu problema cunoașterii, a fost suspendată și lumea aparentă unde sinele este singurul despre care se poate formula. Încercând să țină de acest sine, îl pierde. El poate fi la fel de bine o aparență, la fel cum poate fi orice altă ființare despre care se poate formula un discurs. Astfel, Cioran suspendă și singurul bun la îndemână, singurul despre care se poate formula un discurs. Lumea aparentă este la rândul ei suspendată. Prin această concepție despre credință nu numai că suspendă lumea aparentă, dar se

³⁷ Friedrich Nietzsche, *Amurgul idolilor*, trad. Alexandru Al. Șahighian, București, Editura Humanitas, 2012, p. 38.

suspendă pe sine însuși, iar prin această suspendare sinele nu mai rămâne la îndemână, rămâne o aparență. Discursul despre trăire pe care îl propune Emil Cioran vizează o reîntoarcere a sinelui tocmai dintr-o astfel de ipostază în care îl aruncă Pascal. Sinele este pierdut în aparență, iar reîntoarcerea către sine presupune nu atât ieșirea din aparență, cât adevărarea sinelui ca bun la îndemână. Cum se poate constitui o asemenea adevărare în lipsa unui garant epistemic? Nu se poate, căci o astfel de adevărare presupune doar garantarea de o instanță superioară. Dar această adevărare propusă nu presupune o garantare așa cum divinul garantează epistemic cunoașterea, ci, mai cu seamă, o luare în stăpânire a sinelui prin formularea trăirii ce-i aparține. Astfel, ipoteza reîntoarcerii la sine se formulează în raport cu ipoteza pascaliană a salvării în care sinele, câtă vreme este aici și acum, se manifestă ca aparență. Pentru Cioran, chiar și un astfel de sine ce sălășluiește în aparență este preferabil în detrimentul unei vieți promise *dincolo*, căci un astfel de sine, fie și aparent, nu este la îndemână. Reîntoarcerea la sine presupune și o astfel de accepțiune a aparenței. De aici și aporia ce survine în discursul cioranian. Nu ne este clar dacă această luare în stăpânire a sinelui ne scapă de aparență sau dacă Cioran își propune să scape sinele din ipostaza aparenței. El este la îndemână din moment ce și formulează trăirea în discurs. Dacă este sau nu aparență n-are nicio importanță, căci această aparență este singurul bun la îndemână. Salvarea propusă de Pascal nu ne este la îndemână, ea nu poate fi formulată precum trăirea, căci nu este trăită încă, ci își așteaptă împlinirea. Pentru Cioran ceea ce este formulat este deja împlinit, constituit ca trăire în orizontul căreia sinele se manifestă. Dacă această trăire poate fi văzută ca o salvare a sinelui, nu ne este, din nou, foarte clar. Căci trăirea ipostaziată de Cioran este, cel mai adesea, negativă. Mai cu seamă, trăirea este garantul luării în stăpânire a sinelui, fie el și aparență. Discursul despre trăire ia rolul lui Dumnezeu de garant epistemic. Chiar dacă sinele rămâne suspendat în aparență, câtă vreme nu este garantat de o instanță divină, el rămâne, în cele din urmă, singurul bun la îndemână, câtă vreme se află în orizontul trăirii. Tocmai de aici survine și suspendarea aparenței, căci este irelevant dacă sinele este aparență sau nu câtă vreme nu este la îndemână. Plecând de aici, credința, pentru Cioran, nu este altceva decât scăparea acestui bun la îndemână. Orice fel de formulare, de discurs, este irelevant. Chiar discursul pascalian despre salvarea sinelui devine irelevant câtă vreme sinele este aparență. Pascal vizează, mai cu seamă, un alt sine, cel de aici și acum este irelevant. Ceea ce propune Cioran este similar cu maniera în care își formulează cosmologia, propune o contra-teorie pentru a le suspenda pe amândouă. Problema salvării, bineînțeles, rămâne nerezolvată, la fel și problema aparenței sinelui. Prin suspendare, Cioran nu face decât să scoată la lumină că nu este luat în seamă un aici și acum, singurul ce merită vizat într-un discurs. Credința este ratarea unui aici și acum, este o promisiune a salvării. Un pariu în care sinele este jucat, iar pierderea sa este iminentă. Pariul pascalian aduce sinele în ipostaza pierderii indiferent dacă Dumnezeu există sau nu, căci scapă din vedere un aici și acum și poziționează sinele în orizontul aparenței.

**ROLUL PALIATIV AL DIVINULUI.
METAFIZICA DE CONSOLARE CA MÂNTUIRE
(CONCLUZII)**

Perspectiva cioraniană asupra divinului se conturează ca metafizică de consolare. Învierea lui Dumnezeu și dedublarea Sa conduc către un „post-Dumnezeu”³⁸ ce are un strict rol paliativ în raport cu sine și metodologic în filosofia lirică. Încercând să suspende toate celelalte atribute ale lui Dumnezeu, Cioran păstrează pe cel al *îngrijirii inimii*. Dacă acest divin nu se constituie ca garant epistemic, nici ca referință morală, nici ca absolut, atunci utilizarea lui în scopuri paliative este dezirabilă. Câtă vreme se manifestă ca discurs despre trăire, deci ca unitate ligvistică, El ocupă doar un rol consolator. „Important e să te lecuiești de toate iluziile; restul e chestiune de nuanță.”³⁹ Prin transfigurarea lui Dumnezeu în discurs se suspendă atât iluzia adevărului și a binelui, cât și iluzia unei vieți de după moarte. Rolul său consolator survine din această suspendare, nu precum într-o accepțiune creștină în care consolarea survine din descoperirea adevărului și a binelui. Altfel spus, prin analogie cu doctrina scepticilor antici, Cioran vizează *netulburarea* prin suspendare. Dacă scepticii și-au propus atingerea acestei *netulburări* prin suspendarea *gândirii dogmatice*⁴⁰, în filosofia lirică suspendarea se manifestă ca o retragere, ca o deznădăjduire, în raport cu adevărul, binele, frumosul și divinul. Astfel, consolarea cioraniană nu se conturează precum consolarea creștină, căci nu se vizează un răspuns pentru nimic, nicio viață veșnică, nici utilitatea adevărului. La fel cum cosmologia cioraniană se constituie ca răspuns la *geneza* creștină și consolarea se manifestă *pe dos* față de maniera în care survine consolarea pentru creștin.

Pentru Emil Cioran, salvarea, mântuirea, netulburarea, metafizica de consolare se constituie ca suspendare a tot ceea ce poate fi adevărit într-o formă sau alta. Absolutul se conturează doar ca imagine a deznădăjduirii, iar suspendarea sa se formulează pentru sine ca o salvare. Din această perspectivă, filosofia lirică poate fi privită ca o filosofie a suspendării unde adevărul și valorile sunt suspendate pentru a se ajunge la trăire, la sine ca singur bun la îndemână despre care merită formulat un discurs.

³⁸ Simona Modreanu, *Cioran*, Iași, Editura Junimea, 2005, p. 50.

³⁹ Emil Cioran, *Caiete*, trad. Emanoil Marcu și Vlad Russo, București, Editura Humanitas, 2016, p. 249.

⁴⁰ Sextus Empiricus, *Opere filosofice I*, trad. și intr. Aram M. Frenkian, București, Editura Academiei Române, 1965, p. 23, frag. 13–15.