

Despre două sensuri originare ale gândirii cioraniene

**Viorel Cernica**

**ANNALS of the University of Bucharest  
Philosophy Series**

Vol. LX, no. 1, 2011  
pp. 121 – 131.

**ANALELE  
UNIVERSITATII  
BUCURESTII**

## DESPRE DOUĂ SENSURI ORIGINARE ALE GÂNDIRII CIORANIENE

VIOREL CERNICA<sup>1</sup>

### *Abstract*

In this paper, the author tries to investigate the origin of Cioranian thinking, in order to understand the paradoxical structure of the fragment, which is to be considered the stylistic unity of his thinking. Two senses express sufficiently this origin: the pure resistance or lucidity of the consciousness that denies God and the torture of the search for God. The paradoxical structure of the Cioranian fragment is born from these two genuine senses. In conclusion, the author sustains that Cioran maintains himself between the two mentioned senses and that he regards the fragment as a place for describing the phenomenality of the human life. From this perspective, the Cioranian thinking is close to Kierkegaard's philosophy.

**Keywords:** Cioranian thinking, lucidity, possibility of believing, relation God-man, phenomenality.

Este cunoscut faptul că gândirea lui Cioran, socotită semnificativă în orizontul filosofiei contemporane, a fost raportată, în vederea prezentării și interpretării ei, la mai multe modele de filosofare proprii istoriei filosofiei; mai cu seamă la nihilism, pesimism, scepticism și gnosticism. Ca tehnică de lucru pentru un istoric al filosofiei, acest fapt este cu totul firesc, fiindcă în acest fel opera interpretată este scoasă din sine și din mediul ei „natural” (cultural) și este prezentată, chiar re-construită, prin câteva caracteristici care pot fi recunoscute de cei care se ocupă cu filosofia. Metodei genealogiei concepțiilor filosofice, tributară istorismului, i-a trecut, totuși, vremea, iar miza cea mai tentantă pentru exegeții de astăzi, care nu abandonează perspectiva istorică (firească, dacă nu trece în condiție de istorism), pare a fi abordarea sistematică, tematică, aporetică a operei cercetate; aceasta înseamnă că de la bun început este ales (stabilit) un anumit model de filosofare, cu o bună reprezentare în istoria mai veche sau mai nouă a filosofiei, și că tocmai din perspectiva dominantelor sale tematice, operaționale etc. sunt formulate sensuri ale obiectului prezentării și/sau interpretării. Privilegierea unui asemenea model nu este scutită de accente istorice; acestea nu se află, de fapt, în mod necesar în legătură cu un model sau altul de preluare și prelucrare filosofică a unei opere, în vederea interpretării

---

<sup>1</sup> Universitatea din București, cernicav@yahoo.com

sale, ci ele rezultă din felul în care se lucrează cu un anumit model. Oricum, în privința exegezei cioraniene, privilegiul pare să aparțină, astăzi, criticii sistematice, deși intențiile accentuat istorice nu-i sunt străine.

Dintr-o anumită perspectivă, această metodologie poate avantaja gândirea lui Cioran în sensul dezvăluirii unor sensuri care cu adevărat îi aparțin, pornind de la ceea ce ea are de spus prin sine, oarecum autonom de orice pre-lucrare istoric-culturală a sa. Pe de altă parte, depotențarea aspectului istoric – în scopul evitării istorismului – nu este ea însăși lipsită de consecințe mai greu de admis sau cel puțin controversate. De exemplu, pornind de la „cazul” deschis aici, al lui Cioran, anularea semnificațiilor operei sale românești, în bună măsură socotită semnificativă până de curând doar „istoric”, poate bloca, sau măcar denatura, interpretarea lucrărilor franceze. De aceea, interesul tot mai clar al unor interpreți străini pentru perioada românească a lui Cioran are nu doar legitimitate, ci și forță hermeneutică<sup>2</sup>. Totuși, sunt interpreți de la noi, care, constatând legăturile gândurilor lui Cioran cu acelea ale lui Nietzsche sau Schopenhauer, uită ei înșiși de perioada primă a celui interpretat. Bineînțeles, putem uita ceea ce știm, la un moment dat, că este lipsit de importanță într-o privință sau alta. Dar în cazul lui Cioran, nu este importantă perioada sa de formare? Discutăm de mai mult timp, începând chiar cu partea ultimă a perioadei interbelice, continuând în „epoca” noastră culturală mai veche, încheiată acum vreo două decenii, despre „Școala lui Nae Ionescu”, școală de filosofie căreia îi aparține și Emil Cioran. Dar nu-i aparține acesteia mai degrabă cu lucrările sale românești? Și dacă tocmai acestea se așează într-un asemenea orizont, atunci care este legătura gândurilor pe care ele le cuprind cu cărțile cioraniene de mai târziu? Trebuie pusă această ultimă întrebare, fiindcă una dintre ipotezele de lucru ale oricărui cercetător al unei opere filosofice este aceea a unității operei în cauză. În cazul lui Cioran se adaugă acestei idei și rezultatele unor cercetări recente, care semnaleză legături semnificative între segmentul românesc și cel francez ale operei sale. În plus, Cioran însuși, în dialoguri și interviuri, se referă deseori la perioada românească a operei, constrângându-l, cumva, pe investigatorul acesteia să țină seama și de cărțile scrise de el în limba română.

Demersul din studiul de față admite de la bun început ideea că Cioran și-a atitudinalizat gândirea, dându-i un anumit sens, încercând-o cu anumite semnificații, încă din perioada românească. În consecință, ceea ce el a scris în limba franceză, în deceniile care au urmat celui de-al doilea război mondial, se află sub determinarea – ori cel puțin sub înrâurirea – a ceea ce autorul a „trăit”

---

<sup>2</sup> A se vedea, printre altele: SYLVIE JAUDEAU (1990), *Cioran ou le Dernier Homme / Cioran sau Ultimul om*, Paris, José Corti; FERNANDO SAVATER (1975; 1999 – ed. rom.), *Eseu despre Cioran*, București, Editura Humanitas; TOMISLAV SUNIC (2004), *Emile Cioran and the Culture of Death*, [www.rosenoire.org/articles/sunic-cioran.php](http://www.rosenoire.org/articles/sunic-cioran.php); KEES BAKHUYSEN (2007), *Cioran, comedian or martyr?*, [www.philograma.wordpress.com](http://www.philograma.wordpress.com).

(a învățat, a gândit, a scris, a judecat, a criticat, a repudiat etc.) în perioada sa de formare. Și fiindcă mai toți comentatorii, exegeții, interpreții lui Cioran au observat faptul că acesta se spune continuu pe sine, că se are continuu în vedere, fiindcă el se pune pe sine în cauză neîncetat, hărțuindu-se cu fel de fel de întrebări, uimiri, neînțelegeri etc., pe care el însuși le „trăiește”, trebuie căutată originea acestei veritabile atitudini a gândirii lui Cioran. Unde s-ar putea afla ea? Și care îi sunt coordonatele filosofice și culturale? Felul în care intră ea în expresie (în fragmentul cioranian) nu este unul obișnuit: dimpotrivă, tocmai acest „aspect” stilistic reprezintă „avangarda” gândirii cioraniene.

Mai sus afirmam că atitudinalizarea filosofică a gândirii cioraniene a survenit în perioada sa „românească”; aceasta înseamnă că dintotdeauna – în întreaga operă – „fragmente” lui Cioran nu au putut fi indiferente față de o anumită poziționare a omului în lume, că ele, chiar și atunci când vizează direct existența individuală (a gânditorului însuși) propun și un sens propriu-zis universal, în care se pot regăsi mulți alți căutători de sens pentru propria lor existență, la limită, însuși *omul*. De aici, din această universalizare „semantică” a unei experiențe individuale, succesul de public al cărților lui Cioran, dintr-o anumită perioadă, și interesul celor „neentuziaști”, care suportă cu greu „neajunsul de a se fi născut”, pentru persoana lui Emil Cioran.

În sensul de a ilustra afirmația referitoare la atitudinalizarea filosofică a gândirii cioraniene încă din perioada sa românească, dar și pentru a deschide o cale de interpretare a acesteia în vederea găsirii unei căi către originea gândirii lui Cioran, unul dintre scopurile acestui studiu, trebuie revăzută și relația dintre Cioran și Nae Ionescu. Două fapte mi se par semnificative pentru această chestiune: a) tematizarea frontală a problemei sensului existenței (individuale), problemă metafizică fundamentală pentru Nae Ionescu în ultima sa perioadă de activitate didactică, așa cum o arată cursurile sale, îndeosebi ultimul său curs de metafizică, ținut în 1936-1937<sup>3</sup>, problemă socotită la fel de importantă și de discipolii săi; b) atitudinea clar formulată de Cioran în privința imposibilității (sale) de a se lăsa cuprins de iluzia valabilității divinului. Semnificativă pentru primul fapt îmi pare a fi opera discipolilor, toți foarte sensibili față de chestiunea construcției unui sens de viață (individuală). Pentru al doilea fapt, semnificativă este atitudinea tranșantă a lui Cioran față de o anumită „atitudine” a profesorului său de la Facultatea de Filosofie a Universității din București, formulată ca atare, fără menajamente, într-un text al discipolului din 1937<sup>4</sup>.

În ultimul său curs de metafizică, Nae Ionescu susține ideea că filosoful veritabil nu-și pune doar întrebări despre statutul diferitelor discipline filosofice, mai cu seamă despre metafizică, ci acesta deschide problema sensului vieții umane, după ce trăiește o criză a conștiinței prin care înțelege că existenței

<sup>3</sup> NAE IONESCU (1999), *Tratat de metafizică*, București, Editura Roza Vânturilor.

<sup>4</sup> EMIL CIORAN (1991), „Nae Ionescu și drama lucidității”, *Singurătate și destin*, București, Editura Humanitas, pp. 314-318; ediție îngrijită de Marin Diaconu.

omenești nu-i este evident sensul său și tocmai de aceea trebuie căutat, cu înfrigurare, un sens și trebuie trăită ca atare căutarea și, pe cât cu putință, însăși dibuirea sensului (dacă devine cu putință, la un moment dat). Dimensiunile acestei căutări (de sine) sunt puse în propria măsură prin ceea-ce-este (ființa) și prin ceea-ce-nu-este (nimicul): instanțe extreme ale experimentelor reflexive, totuși singurele funcționale când este vorba despre om. Trăirea sensului existenței (proprii) înseamnă, cumva, recuperarea sensului de ființă (al propriului sine, precum și al lumii) prin expierea „crizei” de cunoaștere pe care o provoacă experimentarea nimicului (ce presupune, dincolo de simpla cunoaștere: plictisul, angoasa, îngrijorarea în privința rostului existenței proprii etc.).

Faptul că unele sensuri proprii gândirii lui Cioran se regleză, cel puțin în perioada sa de început, și în funcție de gândirea (sau filosofia) lui Nae Ionescu, reprezintă, acum, pentru o bună parte a exegezei cioraniene, un fapt aproape banal. Ceea ce are semnificație însă nu este această legătură formală dintre cei doi, ci mai degrabă atitudinea despre care aminteam mai sus, aceea care pune ordine, în ultimă instanță, în întreaga gândire cioraniană. În articolul din „Vremea”, din 1937, amintit mai sus, Cioran scrie: „Am auzit spunându-se: bine, dar nu crede în nimic (Nae Ionescu – n. C.). Ce naivitate! El știe că a crede nu e totul. Și oamenii vorbesc de nihilism. Obiecția (pe) care i-aș face-o eu este că a găsit în lumea asta ceva în ce să creadă. Să nu fi tras ultimele concluzii? Ce n-aș da să pot și eu crede că nu crede în nimic!”<sup>5</sup> Ce am putea înțelege de aici, în primă instanță? El, Emil Cioran, nu crede în nimic! Iar Nae Ionescu, în măsura în care crede, ori nu a tras ultimele consecințe, ori, dacă le-a tras, nu a ajuns la cele firești, așa încât se înșală. Desigur, se înșală radical; pentru că cel în care crede nu este un lucru oarecare, ce ar putea „păcăli” pe cineva o vreme, devenind astfel posibil, într-un anumit moment, adevărul despre nimicnicia sa; cel în care crede este Dumnezeu însuși. Și, odată ajuns aici, la Dumnezeu, – chiar înșelându-te radical – nu te mai poți întoarce. Nae Ionescu l-a găsit pe Dumnezeu și s-a regăsit pe sine, pretinde el. Pentru Cioran, o asemenea „descoperire” este mai degrabă un eșec. Desigur, în măsura în care Dumnezeu este primit cu neîndoielnică încredere, așa cum se întâmplă în cazul Profesorului; altminteri, nici nu merită a fi scos vreun cuvânt despre El sau despre experiența care îl privește dinspre condiția de om.

Primul fapt semnalat mai sus privind legătura gândirii lui Cioran cu filosofia lui Nae Ionescu – tematizarea frontală a problemei sensului existenței (individuale) – are doar un sens de indiciu în privința tematicilor cioraniene, atât din cărțile perioadei românești, cât și ale celor din perioada franceză. În plus, filosofia europeană a vremii credita teme „existențiale” și „existențialiste”, așa cum sunt și cele amintite mai devreme aparținând mediului filosofic românesc interbelic. Al doilea fapt – atitudinea clar formulată de Cioran în privința

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 315.

imposibilității (sale) de a se lăsa cuprins de iluzia valabilității divinului – este, însă, cu totul semnificativ pentru un demers interesat de „originea” gândirii lui Cioran și de sensurile sale care participă la unitatea operei cioraniene.

Nu este vorba la gânditorul român, bineînțeles, despre un refuz „voit conștient” al validității gândului despre divin și despre șansele acestuia de a pune în sens însăși existența umană, cât despre o „conștiință lucidă”, survenită pe fondul întrebărilor chinuitoare ale gânditorului despre rostul existenței (individuale), conștiință care admite, înainte de toate, mizeria existenței omenești – în genere, a existenței – și imposibilitatea salvării; admite „neajunsul de a se fi născut”. Neîndoielnic, Dumnezeu l-a provocat neîncetat, i-a dat târcoale lui Cioran toată viața: dar el s-a păstrat vigilent, neîngăduind nici o fisură în atitudinea sa. Descoperirea și acceptarea lui Dumnezeu, precum și opusul lor, nu țin, totuși, de voință; Cioran recunoaște în *Convorbirile* sale că el a încercat să creadă, dar nu a reușit<sup>6</sup>. Pe de o parte, este vorba și despre o rezistență pură în fața slăbiciunilor omenești (totuși, veritabile puteri), care odată lăsate să se manifeste în voie, pot avea ca efect o „ameliorare” a lucidității; pe de altă parte, este vorba despre o condiție originară a existenței individuale a lui Emil Cioran, constând în neputința actului credinței (în Dumnezeu; Nae Ionescu l-a găsit pe Dumnezeu, după însăși mărturisirea celui în cauză, trădând însă luciditatea căutătorului sensului existenței omenești, după cum susține Cioran; apoi el, Nae Ionescu, a crezut și în ființă, în neam etc.; Cioran, însă, n-a putut crede în nimic, în afară de însuși rostul de neclintit al poticnirii, al chinului de a nu crede, al lucidității pure, altfel spus). Așadar, este vorba aici *despre neputința actului credinței în condițiile chinului de a-l face posibil*. De o parte se află veghea asupra lucidității conștiinței, de alta, chinul de a transforma în posibil ceea ce datele originare ale existenței lui Emil Cioran făcuseră, de la bun început, așa cum pretinde el însuși, imposibil: credința. Pe scurt, *rezistența pură întru luciditatea conștiinței, care îl aneantizează pe Dumnezeu, și chinul căutării acestuia: iată cum ar putea arăta formula originarității gândirii lui Cioran*.

Cel de-al doilea sens – chinul căutării lui Dumnezeu, a unei puțințe de a crede, mai bine spus – are o legătură categorică tocmai cu „felul de a fi” al lui Cioran; de aici sensul întâmplărilor despre care el vorbește în *Convorbiri*, amintindu-și copilăria și adolescența: jocul cu craniile în cimitir, plăcerea conversațiilor cu oamenii simpli, „nestricați”, dar mai cu seamă insomnia sa. Cel dintâi sens – rezistența pură întru luciditatea conștiinței – este o atitudine aleasă, cercetată, păstrată sub anumite condiții, judecată din când în când,

<sup>6</sup> „Nu cred nici în Dumnezeu, nici în altceva. Dar am avut o criză religioasă; de exemplu, pe la douăzeci și șase de ani, un an întreg n-am făcut altceva decât să citesc mistici și vieți de sfinți. La sfârșit, am înțeles că nu eram făcut pentru credință, mi-am dat seama de acest lucru datorită unei mari crize de disperare.” – EMIL CIORAN (1993), „Anarhie, disperare, tinerețe”, *Convorbire cu Lea Vergine*, în vol. *Convorbiri cu Cioran*, București, Editura Humanitas, p. 126.

niciodată însă trădată. Aceasta are legătură cu anii de formare ai lui Cioran în mediul cultural al Bucureștiului interbelic și cu „atitudinea trădătoare” a lui Nae Ionescu în privința lucidității privind sensul existenței omenești. Cioran a deprins propria sa atitudine tocmai pe fondul unui conflict deschis cu atitudinea profesorului său; și nu a mai părăsit-o niciodată: dovadă, scrierile sale franceze, cele care, de fapt, au urmat „iluminării” autorului privind rezistența pură, care îl neagă pe Dumnezeu (care neagă și ființa, și neamul etc.). E drept, semnele acestei lucidități rezistente în forma sa pură se găsesc încă în primele sale cărți românești, mai cu seamă în *Lacrimi și sfinți* (1937). Dar aici se simte încă preeminența căutării: Cioran încă încerca să-și nege propria fire, căutându-l pe Dumnezeu<sup>7</sup>. Sunt pagini întregi în lucrarea tocmai amintită unde fâlfaie aripa divinului: tocmai acolo Cioran pare a fi mai inspirat. Dar gândul ca atare despre existența lui Dumnezeu, precum și semnul clar al credinței, Cioran nu le-a putut arăta în fragmentele din această carte; așa cum nu le va putea arăta nici mai târziu, când tocmai rezistența aceasta pură întru luciditate va stabili „regula de metodă” a exprimării gândurilor cioraniene, iar nu căutarea febrilă a lui Dumnezeu. Acum, în perioada franceză, deși chinul nu încetează, Cioran devine „sceptic”, „nihilist”, „pesimist”, „gnostic” etc.; și toate cele enumerate au sens pentru această depotențare a căutării lui Dumnezeu și trecere în față a rezistenței pure întru luciditate. De aici, poate, diferența – dacă nu o fi o simplă distincție de accent – între Cioran al cărților românești și cel din cărțile franceze. Oricum, cei interesați de gândirea cioraniană din a doua parte trebuie să o cerceteze și pe cea dintâi, care oferă orizontul în care poate fi dezvăluită însăși originea gândirii cioraniene, în genere. Este vorba despre o descoperire veritabilă, care nu presupune doar simplul anunț – apelul indiferent – al originii, ci însăși confruntarea „lucidă” cu aceasta, pentru că, orice căutător al sensurilor cioraniene, în fragmentele autorului, este, de fapt, „subiectul” unei căutări de sine. Fără o punere în cauză de tipul atitudinii cioraniene, nu cred să fie posibilă o apropiere semnificativă de rosturile gândirii lui Cioran.

Ne-am putea gândi la o anumită poziționare a celor două elemente ale originii gândirii cioraniene, în privința întemeierii și funcției lor: să fie înainte chinul căutării lui Dumnezeu, ori rezistența pură întru luciditatea conștiinței care îl neagă pe Dumnezeu? Dacă luăm astfel lucrurile, atunci scăpăm din vedere unitatea originii („unitatea originară a originii”, s-ar putea spune). Ceea

---

<sup>7</sup> Câteva exemple: „Pentru fiecare om, Dumnezeu este întâia amintire. Dar cum regresivitatea în memorie este un efort irealizabil pentru muritorul de rând, sfinții o îndeplinesc fără ca să înțeleagă totdeauna sensul străduințelor lor.”, CIORAN (2006), *Lacrimi și sfinți*, București, Editura Humanitas, p. 20. „În fond, nu ‘există’ decât Dumnezeu și cu mine, și poate încă vreo câteva iluzii. Dar tăcerea lui ne infirmă pe amândoi. Se prea poate ca nimic să nu fi existat, niciodată.” – *Ibidem*, p. 94. „Te apuci să crezi în Dumnezeu din orgoliu. Este – dacă nu plăcut – în tot cazul ‘onorabil’. De nu te pasionezi de El, trebuie să te ocupi de oameni. Dar cine poate cădea atât de jos!” – *Ibidem*, p. 165.

ce poate căpăta o oarecare relevanță în vederea unei interpretări a gândirii lui Cioran este mai degrabă jocul acestor două elemente, în același „fragment” cioranian, sau, poate, într-o carte; la limită, în întreaga sa gândire. De exemplu, în *Căderea în timp*, ultima parte mult lăudată de Cioran însuși, numită *Căderea din timp*<sup>8</sup>, chinul căutării este mai expresiv, cred, decât în oricare carte sau parte de carte franceză<sup>9</sup>. Cum același chin poate fi găsit, în expresii la fel de potrivite, dar care închid convulsiile unei conștiințe insuficient lămurite în privința rosturilor sale pentru expresia însăși, în *Lacrimi și sfinți*. Rezistența aproape surdă față de fel de fel de tentații ale unei vieți entuziasmate – de ea însăși sau de chipurile lumii sale – se simte în fiecare fragment din prima sa carte franceză: *Précis de décomposition / Tratat de descompunere*<sup>10</sup>.

I s-ar potrivit firii lui Cioran, în aspectul care ne interesează aici, anume neputința lui de a crede, faptul că și-a stabilit, fără trădare, această atitudine conștând în luciditatea pură a celui „căzut din timp”? De vreme ce neputința de a crede și rezistența întru luciditatea pură constituie împreună unitatea gândirii lui Cioran, înseamnă că problema acordului lor este una superfluă. Totuși, pot fi urmărite jocurile lor în fragmentele cioraniene și astfel pot fi puse în sens (într-un nou sens) multe vorbe ale acestora. Dar „greutatea” celor două sensuri care dau unitatea originii gândirii cioraniene poate fi mai bine „citită” în înseși datele „istoriei” lor; e drept, mai cu seamă în cele ale unuia dintre ele: rezistența pură întru luciditatea conștiinței. Iar din această perspectivă, fragmentul citat mai sus, referitor la Nae Ionescu, este esențial. Luciditatea înseamnă a trage ultime consecințe din ceea ce este trăit ca atare; înseamnă a interpreta. Și pentru că viața este trăită (ar putea fi altceva *trăit*?), rezistența pură întru luciditatea conștiinței devine „metodă” de interpretare a vieții. Ce presupune acest fapt? Care sunt sensurile lui pentru relația dintre interesul „pentru sine” al cititorului fragmentelor cioraniene și aceste fragmente înseși? Se spune Cioran doar pe sine, într-un solilocviu neîntrerupt, ori fragmentele sale vorbesc despre însăși condiția omului: eternă, istorică, sau căzută din timp?

Atitudinea fermă implicată de rezistența pură nu îngăduie nici un fel de entuziasm pentru vreun lucru omenesc. Dar cel lucid are, totuși, „beneficiile” lui, de vreme ce se ține pe sine atât de încrâncenat împotriva oricăror sensuri de viață care transcend consecința firească („naturală”) a trăirii vieții, în datele ei

<sup>8</sup> Cf. CIORAN (1993), *Acedia*, Convorbire cu Sylvie Jaudeau, în *Convorbiri cu Cioran*, pp. 188-212; pentru această problemă, p. 211.

<sup>9</sup> *La Chute dans le temps* (1964) / *Căderea în timp*, București, Editura Humanitas, 1994. Iată un fragment ilustrativ: „Cel ce vrea să fie mai mult decât este, va fi totdeauna mai puțin. Dezechilibrului tensiunii îi va urma, după un răstimp mai mult sau mai puțin lung, cel al relaxării și al abandonului. Această simetrie odată propusă, trebuie să mergem mai departe și să recunoaștem că în cădere e cuprins un mister. Decăzutul nu are nimic comun cu ratatul; el ne duce mai curând cu gândul la cineva ca ar fi primit o lovitură supranaturală, ca și cum o putere malefică s-ar fi înverșunat împotriva lui, luându-i mințile.” – *Ed. rom.*, pp. 171-172.

<sup>10</sup> *Précis de décomposition* (1949) / *Tratat de descompunere*, București, Editura Humanitas, 1992.



elementare (temeinice): nimic nu poate anula „neajunsul de a ne fi născut”. Cred că aceste „beneficii” țin de luciditatea însăși și de adevărul propriu acesteia: ea însăși. Lucidul *știe* că ceea ce poate avea o oarecare semnificație pentru el este însăși singurătatea sa; de aici nonsensul credinței în izbăvitor, în binefăcător, mântuitor etc. Luciditatea conștiinței își oferă sieși resursele rezistenței, așa încât cel lucid este de-a dreptul autonom, ființă liberă. În prima sa carte românească, *Pe culmile disperării* (1934), Cioran pare a fi chinuit nu atât de neputința sa de a crede, cât de pericolul de a-și fisura luciditatea, acceptând, fără voia sa, „soluții” izbăvitoare în fața problemelor sale de existență; pe acestea din urmă le păstrează el proaspete. Poate că modul de viață al lui Cioran, cunoscut deja publicului, într-o oarecare măsură, sub aspectul său spectacular, are o anumită legătură cu acest „adevăr” al său, ca „subiect” lucid, deci autonom, suficient sieși. Numai că toate acestea au sens din perspectiva interpretării vieții. Cioran își trăiește viața în forma interpretării vieții: conținutul vieții sale este o atitudine în fața vieții; așadar, atitudinea nu este exterioară conținutului de viață, trăirilor, socotite de cei mai mulți dintre noi drept „surprize”, „evenimente”, ci tocmai ea constituie „substanța” vieții, adică, totodată, suportul și „carnea” ei. „Timpul s-a retras din sângele meu; se sprijineau unul pe altul și curgeau împreună; acum s-au coagulat; de ce să mă mai mir că nimic nu mai *devine*? Doar ele, dacă s-ar porni din nou să curgă, m-ar mai putea întoarce printre cei vii, scoțându-mă din această subeternitate în care putrezesc”<sup>11</sup>.

Luciditatea trăită de Cioran și rezistența cu care o apără sunt ele însele aspecte ale interpretării vieții. Dar poate fi interpretarea, ea însăși, fapt de viață, trăire întocmai, așa cum sugeram mai sus? Dacă da, atunci Cioran scrutează înseși rădăcinile lumii, „rațiunile” ei de a fi; în plus, această lume este chiar lumea sa, aceea ruptă din „lumea istorică” și din sine, pentru a o locui după convenții proprii: în fond, nimic nu scapă interpretării sale, de vreme ce viața sa este, în chiar substanța proprie, interpretare. Lucrurile sunt, cumva, așa cum profetiza Nietzsche: veritabilul filosof („noul filosof”) va înprospăta *viața*, interpretând (reevaluând înseși valorile).

Interpretarea, fapt cu rezonanțe metodologice, amintind de una dintre operațiile filosofice exploatate îndelung de gândirea contemporană, pare uneori a nu fi, la Cioran, decât un artificiu stilistic; sunt atâția cititori ai textelor sale care susțin că i-au prins artificiful: „stilistul” exploatează semantic până la limită cuvântul, fără a-l umple cu semnificații propriu-zis experiențiale sau experimentale. Ceea ce conduce către o asemenea „interpretare” a fragmentelor sale nu este atât rotunjimea spusei – aproape nefirească, uneori –, cât *fenomenalitatea* de care spusa dă seamă. La Cioran, *fenomenologia* nu are nici o șansă: lipsește, continuu, în mod paradoxal, tocmai subiectul (suportul) ori

---

<sup>11</sup> *Căderea în timp*, p. 164.

șansa acestuia de a crea sens *din sine*; fenomenalitatea este pură, asemenea lucidității din care se naște. Spuneam, mai sus, că lumea lui Cioran, aceea pe care o locuiește el, este ruptă din „lumea istorică” și din sine; dar din sinele său întreg: tocmai de aceea el nu se mai are pe sine și nu-și mai este *nimic*. Răvnește singurătatea, anume singurătatea pură; căci numai cele pure au sens pentru el: luciditatea, fenomenalitatea; dar cine își dorește singurătatea pură? Doar cel ținut într-o lume care este fenomenalitate și atât. Cioran are o lume, dar nu se are pe el însuși; contrar, așadar, celor susținute, de regulă, de cititorii grăbiți, care, pornind de la constatarea că Cioran se spune pe sine întotdeauna, doar pe el însuși (în/cu sinele său), admit apoi că numai acesta din urmă este prezent în fragment, nemaifiind, acolo, nimic altceva. De fapt, tocmai *el nu este*; este, în schimb, lumea (sa). Numai că lumea aceasta a sa este – paradoxal! – el însuși: de aici dreptatea pe care o pot avea chiar și cititorii săi grăbiți. Rămâne însă, indiferent cum sunt acceptate aceste sensuri – este el însuși sau doar lumea sa (tot ca un fel de el însuși) – pura fenomenalitate, ca expresie a lucidității pure cultivate maximal de Cioran pentru a-și adânci chinul neputinței de a crede, pentru a-l duce dincolo de naturalitatea sa.

O descriere a fenomenalității („lumii vieții”) specific cioraniene este o întreprindere care depășește limitele temei de față. Poate că tocmai ea ar trebui să apropie gândirea cioraniană de modelele de filosofare amintite la început: nihilism, scepticism, pesimism, gnosticism. Oricum, Cioran îmi pare a fi, prin această fenomenalitate a trăirilor, prinsă în cuvintele „fragmentelor”, la fel de apropiat de Kierkegaard, pe cât este de Schopenhauer și mai cu seamă de Nietzsche. Apropierea de filosoful danez nu are sensul unei „generalități” privind formula de filosofare: Cioran nu este, prin aceasta, un filosof existențialist, așa cum sunt câțiva gânditori din secolul al XX-lea, inspirați de Kierkegaard. Mă refer, în privința acestei apropieri, numai la fenomenalitatea poticnirii, a încercăriiperate de a atinge credința, știind că tocmai calea aceasta, fără capătul ei, reprezintă sensul faptului de a fi, care e tot una cu faptul de a trăi. E drept, Kierkegaard vorbește și despre o împlinire într-o credință, nu doar despre efortul de a o atinge; exemplul lui Avraam, din *Frică și cutremur*, o confirmă<sup>12</sup>. Dar chiar și așa, împlinirea credinței nu ține de o desăvârșire trăită euforic, de ceea ce îndeobște numim „fericire”, ci de chinul evidenței, evidență care nu absolvă de orice suferință, ci adâncește suferința; nu este vorba despre o suferință „estetică” sau „etică”, după conceptele corespunzătoare ale lui Kierkegaard, ci despre una „religioasă”, dusă până la capăt: aici se află, în fapt, credința împlinită. Tocmai pentru că suferința „religioasă” din acest scenariu îl are pe Celălalt viu, prezent și activ ca atare, acest scenariu poate fi socotit, din perspectivă filosofică, drept fenomenologic; fenomenul este totodată Celălaltul (Dumnezeu însuși) și Eu (Avraam); el se lasă pe sine să iasă la iveală, prin chiar

---

<sup>12</sup> Cf. KIERKEGAARD (2002), *Frică și cutremur*, București, Editura Humanitas; trad. Leo Stan.

faptele lui Avraam, prin hotărârea sa de a-l dăruia pe Isac, propriul fiu, Celuilalt, adică lui Dumnezeu: aceasta ne spune Kierkegaard, dacă privim scenariul acesta sub condiție filosofică.

Cioran, în schimb, vorbind despre suferință și suferind el însuși, chinându-se pentru a crede, convins fiind, însă, că nu îi este dat să ajungă până aici, rămâne lucid, dispus, adică, să nu admită nici un compromis privind acceptarea „puterii” care l-ar scoate din această situație. El crede, totuși, în ceva: că, scos de aici, va pierde, odată cu luciditatea, și suferința. Dar suferința aceasta care ar putea fi pierdută nu este decât una „patologică”, în limbaj kantian (nu practică, după legea morală), sau „estetică”, potrivit limbajului kierkegaardian. Cioran pare a nu accepta că suferința este însăși legea umanului, deși, pe de o parte, el o spune deseori, fie direct, fie voalat, direct despre sfinți și mistici, indirect despre oamenii obișnuiți, deși, pe de altă parte, umanul conceput de el este și dincolo de „patologia” specifică, pe cale către o „patologie” de sursă divină. Fenomenalitatea cioraniană nu este, totuși, semnul unei neputințe, anume al celei după care eticul și religiosul, în limbaj kierkegaardian, nu ar fi recunoscute ca atare. Mai degrabă, fenomenalitatea se deschide și se lărgeste pentru a cuprinde cu sine orice fapt omenesc atins – și nici nu s-ar putea altfel – de suferință. Ea este și etică și, până la un punct, chiar religioasă. Este religioasă, atât cât este cu putință: până ce tocmai Celălaltul capătă chip în chiar firea „eului” propriu. Dar din această clipă, fenomenalitatea își epuizează resursele, se împlinește. „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*. Între Dumnezeu și De-neconceput, îl prefer pe primul”<sup>13</sup>. Cioran se află, de fapt, chiar la această limită; iată un motiv pentru care, calea sa – așa cum o arată fenomenalitatea fragmentelor sale – este aceea a unei culmi („drumul culmii”), străjuită, de-o parte și de alta, de neant. Este vorba și aici de un fel de scenariu existențial, ca la Kierkegaard, de un program de viață urmat (trăit) cu înfrigurare, dar acesta nu are sensul înălțimii, adică al Celuilalt, care trebuie revelat în propria ființă (a „eului”) și apoi „scos în afară” sau lăsat să se arate el însuși. Un asemenea sens este, totuși, posibil, în fragmentele cioraniene, însă el se închide în fenomenalitatea atotcuprinzătoare, care are propria lege: reduce „lumea” la „eu” sau invers, eul la lume.

Termenii din urmă plasează gândirea cioraniană în zona convențiilor moderne. Totuși, cuvântul lui Cioran pare a fi continuu înaintea gândului; pare, desigur. Dar dacă admitem o asemenea ipoteză, atunci gândirea lui Cioran, tocmai în fenomenalitatea sa atât de bine exprimată stilistic, reprezintă dovada unei postmodernități apropiată de formula lui Vattimo. „Gândirea slabă” nu este gândire inefficientă; dimpotrivă: este gândire deschisă către propriul său oponent – în

---

<sup>13</sup> CIORAN (1994), *Mărturisiri și anateme*, București, Editura Humanitas, trad. Emanoil Marcu; pp. 26-27.

acest caz, înspre sensibilitatea, în sens afectiv – pentru a-l prelua și a-l face părtaș la re-construcția propriului „obiect”: însăși existența individuală. De altminteri, cred că gândirea postmodernă, de factura tocmai amintită, se încheie într-o fenomenalitate care nu mai are de-a face, până la urmă, nici cu „ființa”, nici cu „nimicul”: întocmai ca la Cioran. Fără îndoială, rămâne de discutat asupra șanselor acestei ipoteze. Am amintit de ea, doar pentru a legitima filosofic, și pe această cale, fenomenalitatea fragmentelor cioraniene. Cu sensul cel mai adânc rămâne, în privința filiațiilor gândirii cioraniene, legătura sa cu programul existențial kierkegaardian. În limitele propriei sale vieți, înfățișată de Cioran ca fiind sensul însuși al faptului de a fi om, se consumă – dar, paradoxal, sporindu-se pe sine – conflictul dintre luciditatea pură care îl neagă pe Dumnezeu și căutarea unei puțințe de a crede. De aceea, luciditatea nu apare ca atare, ci în forma unei rezistențe bine ordonate în fața avansurilor, apelurilor, „estetice” ale unui Dumnezeu mult prea puternic față de om, iar căutarea puținței de a crede în Acesta, ca un chin. Este în joc chinul lui Cioran; și este, desigur, propria sa rezistență. Fiind amândouă atât de „individualizate”, cum ar putea Cioran să sufere, precum spune Kierkegaard despre adevăratul credincios, cu suferințele lui Hristos? Dar nu cumva tocmai astfel de suferințe, încă „individualizate” și atât de bine rostuite în orizontul poticnirii veritabile – care are, firește, sensul credinței – țin sub blocadă înseși „rațiunile” pierderii lucidității și ale puținței de a crede? Nu ne este îngăduit, pornind de la această ultimă observație, decât să prindem urma religiosului cioranian, el însuși „efect” aflat sub ordinea fenomenalității fragmentelor, ea însăși posibilă, la rândul ei, prin cele două sensuri ale gândirii cioraniene, puse în lumină în studiul de față.