

DESPRE UN SENS HERMENEUTIC AL CONVORBIRILOR CU CIORAN

VIOREL CERNICA

A fost observat demult faptul că stilul scriitoricesc al lui Emil Cioran este copleșitor, nu doar pentru criticul literar sau pentru simplul cititor, ci chiar pentru cel care își propune să deschidă câteva probleme referitoare la ideile gânditorului român, pentru istoricul filosofiei, de exemplu. Mai mult, unii dintre cunoscătorii gândirii cioraniene au considerat că forma cea mai potrivită pentru a rosti ceva cu sens despre fragmentele lui Cioran este aceea în care el însuși s-a exprimat. Toate aceste constatări, odată luate în seamă, pot fi, cum spuneam, copleșitoare; dar ele pot avea și un efect neașteptat asupra celui care se încumetă să se apropie de această gândire, cu scopul de a vorbi pe cont propriu pe unele teme ale sale, urmându-i ritmul în care ea are a ne vorbi și chiar ceea ce ea are de spus. De altfel, se cunosc deja câteva încercări de acest fel, când cel care și-a asumat sarcina de a vorbi cu rost despre Cioran, nelăsându-se copleșit de stilul acestuia, l-a făcut pe Cioran însuși mai cunoscut, atât în spațiul culturii românești, cât și în acela al culturii universale actuale¹.

Observațiile privind stilul cioranian și puterea sa copleșitoare, precum și cele despre legătura acestuia cu înseși gândurile așezate în formele sale constituie o dovadă a puterii „gânditorului” de a rosti, de a reconstrui sensuri despre teme mai vechi sau mai noi, din lăuntru sau din afara filosofiei. În privința naturii temelor de care s-a ocupat Emil Cioran, trebuie de la bun început stabilit și acceptat faptul că ele aparțin, cel puțin istoric-tradițional, problematicii (aporeticii) filosofiei. E drept, o temă devine filosofică prin „tratamentul” care i se aplică, neavând, necondiționat, această natură. De altfel, o temă aparținând tradiției filosofice poate fi prelucrată oricând și din perspective non-filosofice. Totuși, există o pre-formare și o pre-luare propriu-zis filosofică a unor teme; iar tradiția are, bineînțeles, un cuvânt de spus în această privință. Și cred că Emil Cioran lucrează în manieră filosofică cu temele sale și nu doar pentru că acestea au fost deschise și de alți filosofi – ele căpătând astfel o predispoziție pentru instrumentele reconstrucției filosofice –, ci în primul rând pentru că autorul le valorifică pre-formarea, predispoziția de această natură, pentru

¹ Am în vedere, în primul rând, eseurile cioraniene ale lui Fernando Savater, apoi „lămuririle” celor câțiva traducători ai lui Cioran în engleză, germană, italiană etc., în română (cărțile sale franceze), în franceză (cărțile sale românești). De asemenea, unele articole apărute în reviste literare occidentale despre gândirea lui Cioran.

că le „încearcă” valabilitatea într-un orizont el însuși filosofic, aporetic așadar, saturat conceptual și originat în înseși interogațiile autorului. Ce înseamnă aceasta?

În primul rând, este vorba despre uimirea gânditorului – pusă în forme interogative sau exprimată în formule paradoxale – față de fel de fel de fapte și întâmplări ale vieții omenești. Nicio temă cioraniană – trăirea pe culmi, disperarea, melancolia, resemnarea, atitudinea sceptică față de viață, istoria și sensurile sale, sinuciderea, binele și răul, moartea, existența divină, ciclurile istoriei, condiția „entuziastului”, cultura română, rostul filosofiei, chestiunea mistică etc. – nu este formulată cu intenția de a construi un discurs rece, „pozitiv”, sistematic, în sensul întemeierii suficiente a unor acte umane care să „rezolve” problemele și să ofere răspunsuri complete întrebărilor corespunzătoare, ci cu tensiunea creată de întrebarea fundamentală – care însoțește oricare altă întrebare –, aceea deschisă pe cont propriu și vizând eul gânditorului, care îl pune, așadar, în cauză pe autorul însuși, dar nu oricum, ci în plinătatea ființei sale uimite. Cioran se întreabă întotdeauna cu întreaga uimire și cu întreaga sa participare ființială despre cele mai obișnuite teme, filosofice prin tradiție sau nu. Apoi, tocmai datorită acestei deschideri „problematică” a unei teme, gânditorul este „cutremurat” de două motive, care capătă expresia potrivită, care dau astfel ceea ce numim stilul cioranian. Este vorba, întâi, despre ușurința (ușurătatea), chiar superficialitatea, cu care a fost tematizată acea problemă de-a lungul timpului; reproșul cel mai incisiv al lui Cioran este îndreptat, de regulă, către filosofi, care s-ar fi convenit să dea temei în cauză tensiunea firească de uimire și cutremurare, pentru că numai în acest chip tema nu ar fi fost trădată prin transmutare rațională, adică prin mutarea sa într-un orizont în care întregul ființei unui om se pierde, rămânând doar o parte a sa. Apoi este vorba despre un fel de (pre)viziune asupra unui înțeles al acelei teme, pe care gânditorul se simte constrâns, prin chiar dramatismul constatării sale anterioare, să-l rostească în cuvintele cele mai potrivite, păstrându-i tensiunea în dublu sens: în observatorul însuși, devenit rostitor, participant cu întreaga sa ființă la faptul ce-i trezește uimirea și i-o păstrează în acel înțeles, dar și în expresia în care este așezat înțelesul. Tocmai de aceea există două momente ale ritmului tematizării cioraniene: a) constatarea celor două aspecte tematice (superficialitatea abordărilor anterioare și dramatismul implicat de trăirea atașată temei în cauză); b) dobândirea unui „precipitat noetic” ce urmează a fi exprimat în cuvinte potrivite. De aici, mai departe, interesul lui Cioran pentru ineditul sensului unei teme și pentru expresia, de multe ori paradoxală, în care acesta poate fi pus.

Uimirea și cutremurarea în fața unui fapt omenesc mai mult sau mai puțin obișnuit, dar socotit o „problemă”, intrate, amândouă, în cuvânt: iată o posibilă reprezentare a formulei stilistice cioraniene. Cred că de aici, din această participare „totală” a întrebătorului la întrebarea sa (participare legată de originea și destinul „individual” al întrebării), vine dificultatea de a desprinde o anumită temă de discursul care o consacără, pentru ca, lucrând istoric, să fie stabilit un punct de vedere cioranian în privința sa, așa cum stabilim un punct de vedere aristotelic, sau augustinian, sau kantian etc. Desigur, nu este vorba despre o imposibilitate, ci

despre o dificultate. Într-un fel, pentru a vorbi cu rost despre gândirea lui Cioran ar trebui să refaci nu doar aspectul teoretic al problemelor sale, ci și uimirea și cutremurarea care le-a însoțit și care dau sensul nu atât tematicii cioraniene, cât tematicii ca atare, chiar tematicii „tale”, ca rostitor al gândurilor lui Cioran. Pentru că, este bine știut, cel care încearcă să prindă gândirea altcuiva se caută pe sine și, până la urmă, se rostește pe sine. De altfel, Cioran însuși a procedat așa, în modul cel mai direct, adică în modalitatea recunoașterii reflexivității implicate de orice rostire veritabilă.

Tocmai în sensul acestei dislocări a problemelor proprii gândirii lui Emil Cioran, cu scopul de a le recontextualiza, cu gândirea cioraniană cu tot, într-o nouă conjunctură tematică, dar și afectivă, noetică etc., proprie celui interesat de aceasta, *Convorbirile cu Cioran* ne pot ajuta². Este vorba despre câteva discuții pe care el le-a purtat de-a lungul timpului cu cei care l-au căutat pentru că erau interesați de ceea ce el rostea pe diferite teme, sau cu cei care au venit la el pentru că ei înșiși erau uimiți și cutremurați de ceea ce, cândva, constituise motiv de uimire și cutremurare pentru Cioran însuși.

Nu mi-am propus aici să pun la punct o teorie asupra legăturii dintre *Convorbiri* și cărțile lui Cioran sau gândurile cuprinse în ele. Altceva mi-am propus: pornind de la câteva teme, care, în formularea „esențială” cioraniană, par a fi blocate în chiar sensurile și expresia lor (din formularea în cauză), să indic semne ale unei căi de înțelegere a gândurilor lui Cioran, poate o înțelegere mai apropiată de „conjunctura” tensionată creată în jurul lor de uimirea și cutremurarea autorului, dar sigur mai apropiate de originarul lor „experimental”, legat direct de împrejurări culturale și filosofice ale perioadei sale „românești” (chiar și atunci când este vorba despre teme „parisiene”). Desigur, nu este vorba despre o cale universală de înțelegere și nici despre o unică înțelegere. Se aplică și în acest caz regula formulată mai devreme: punând în discuție un gând al altcuiva, te pui pe tine însuși în cauză. Dar acest demers conduce către o dislocare tematică a gândurilor lui Cioran, care poate înlesni formularea unor sensuri ale eseurilor, aforismelor, „fragmentelor” sale, care păstrează, desigur, accentuat, sensul reflexiv al interpretării, fără a-l pierde pe cel – de asemenea reflexiv – al „obiectului” interpretării³.

Înainte de toate, trebuie semnalată tema-principiu, „subiectul” structurant al „fragmentelor”; mai bine zis, „obiectul” care susține întregul efort interogativ al lui Cioran. Căci un asemenea punct de sprijin al reflecțiilor cioraniene poate fi sesizat, detașat de contexte diverse și socotit în sine, în vederea unei mai bune înțelegeri a înseși demersurilor cioraniene. Așa cum în perioada românească toate se învârt în jurul *subiectivității* – aceasta luată, cumva, ca un *centrum mundi* –, în perioada franceză toate se învârt, oricât ar părea de ciudat, în jurul *istoriei*. Acestea două, subiectivitatea și istoria, reprezintă, cred, temeiul construcțiilor de sens cioraniene, ale căror expresii

² A se vedea vol. *Convorbiri cu Cioran*, București, Humanitas, 1993.

³ Această cale de interpretare este sugerată și într-o Prezentare a vieții și gândirii lui Cioran, la un simpozion ținut în Australia, în 2007: Kees Bakhuizen, *Cioran, comedian or martyr?*, <http://philoagora.worldpress.com>.

sunt atât de admirate. În fond, Emil Cioran face să se miște, să se învârtă, toate faptele semnificative „reflexiv” în funcție de ceea ce hotărăște el a fi lucrul cel mai problematic, cel mai neașezat, cel mai fluid și neastâmpărat, totodată resimțit de el ca fiind necoagulat, neprins într-o identitate care să-l țină asemenea cu sine, nu în nemișcare, ci chiar în schimbarea sa neîntreruptă. Ei bine, acest ceva fluid este, întâi, subiectivitatea; este, apoi, istoria. În interviurile sale, discutând despre cărțile sale românești, Cioran amintește continuu câteva probleme „existențiale”, așadar trăite ca atare de el, poate chiar experimentate, de la un timp, anume după ce ele nu mai puteau fi îndepărtate, ocolite, suprimate: insomnia, plictisul, boala, beția, pasiunea, frenezia etc. Tocmai acestea se află, cumva, la originea eseurilor și aforismelor sale: o recunoaște el și o acceptă cei mai mulți dintre exegeții săi. Dar eseurile, aforismele etc. sunt participante la câteva „modele” de filosofare; legătura cu acestea nu poate fi ascunsă; de altfel, câțiva dintre cei care s-au ocupat de ele au semnalat și subliniat această legătură, apoi le-au interpretat și în sens propriu-zis filosofic. Este vorba în primul rând, în privința modelelor, despre *scepticism*, *pesimism* și *nihilism*. De asemenea, fiecare dintre aceste modele, odată observat în scrierile cioraniene, măcar prin una, două caracteristici, socotite semnificative, este pus în legătură cu formule de filosofare „universale” și cu diferiți filosofi moderni și contemporani: fie pentru confirmarea apropierii lui Cioran de model, fie, paradoxal, pentru negarea acesteia. De exemplu, scepticismul său și nihilismul sunt asemănați cu cele ale lui Nietzsche, pesimismul său cu acela al lui Schopenhauer etc.⁴

Interpretarea filosofică apelează întotdeauna la anumite „repere”, reconstrucții filosofice socotite împlinite într-un model de filosofare sau altul. În felul acesta, „cercul” interpretării se precizează și capătă limpezime sensul pe care interpretul îl formulează în legătură cu obiectul său. Desigur, în filosofia modernă există astfel de reconstrucții filosofice model pentru pesimism, scepticism sau nihilism, „stilurile” filosofice în care se pare că se încadrează și gândurile lui Emil Cioran. Acesta acceptă, în *Convorbiri*, că este un sceptic, într-o oarecare măsură, că este, de asemenea, un gânditor pesimist și chiar un nihilist. Dar toate aceste însușiri ale gândirii cioraniene au o semnificație nu doar prin raportare la modelele de filosofare tocmai indicate mai sus, aparținând istoriei filosofiei, ci și printr-o formă originală a lor, indicată de el însuși, care a condus către formulele de filosofare pe care Emil Cioran le-a practicat încă din perioada sa românească, în cele șase cărți scrise până la hotărârea sa de a scrie doar în limba franceză⁵. A semnala această

⁴ A se vedea, printre altele, lucrările următoare: Patrice Bollon, *Cioran l'hérétique (Cioran ereticul)*, Paris, Gallimard, 1997; Fernando Savater, *Eseu despre Cioran*, București, Humanitas, 1999; Ion Dur, *Hârta de turnesol. Cioran inedit. Teme pentru acasă*, Sibiu, Editura Saeculum, 2000; Emil Stan, *Cioran – vitalitatea renunțării*, Iași, Institutul European, 2005; Bernd Mattheus *Cioran: Porträt eines radikalen Skeptikers (Cioran: portretul unui sceptic radical)*, Berlin, Matthes & Seitz, 2007; Ciprian Vâlcău, *La concurrence des influences culturelles françaises et allemandes dans l'oeuvre de Cioran (Concurența influențelor franceze și germane în opera lui Cioran)*, București, Editura Institutului Cultural Român, 2008; Marius Dobre, *Certitudinile unui sceptic – Emil Cioran*, București, Editura Trei, 2008.

⁵ Pentru legătura lui Cioran cu orizontul cultural românesc, a se vedea și Simone Boué et Norbert Dodille, „Interview de Simone Boué par Norbert Dodille”, în *Lectures de Cioran*, Paris, L'Hartman, 1997.

„formă originală” nu înseamnă a nega semnificația celor trei modele pentru gândirea lui Cioran, ci a o recondiționa, în vederea înțelegerii sale firești.

Se cuvine a indica și ilustra câteva contexte cioraniene în care sunt evidente cele trei „formule” de filosofare, atât în sensul desprinderii lor din anumite gânduri ale lui Cioran, cât și în acela al unei conștiințe „filosofice” a autorului însuși în sens de re-cunoaștere a faptului în cauză. Acest exercițiu de simplă recunoaștere nu este decât operația inaugurală într-o eventuală reconsiderare a originilor scepticismului, pesimismului sau nihilismului cioranian, care nu poate lucra decât printr-o deconstrucție tematică, dată fiind „critica” la adresa gândirii lui Cioran, foarte solidă și în componenta sa propriu-zis filosofică, potrivit căreia modelele în cauză se află ca atare în textele gânditorului român (sau francez!). Exercițiul deconstructivist care urmează vizează însă, dintre cele trei, doar nihilismul lui Cioran, una dintre caracteristicile cele mai bine argumentate pentru gândirea acestuia și cea mai accentuat consimțită de Cioran însuși, în *Convorbiri*, alături de scepticism.

Aleg, pentru exercițiul anunțat, trei cărți „francezești” în care problema nihilismului este una dintre temele principale: *Ispita de a exista* (1956), *Căderea în timp* (1964) și *Demiurgul cel rău* (1969). În cea dintâi, în ultima parte care are chiar titlul cărții („Ispita de a exista”), în ciuda diversității temelor anunțate și a unui fragmentarism mai accentuat decât în restul cărții, există o temă pe fondul căreia este pus în discuție orice alt subiect: este vorba despre *negare*. „Nimic nu emancipează spiritul mai mult decât negarea. Ea nu-i fertilă însă decât în răstimpul în care ne străduim s-o cucerim și să ne-o însușim; odată dobândită, ne înrobește: un lanț ca oricare altul.”⁶ Spiritul, așadar, se emancipează atâta vreme cât, însoțit de trăirea întru negare, este el însuși atras de aceasta; până o efectuează ține emanciparea sa, după care vine robia. Și aceasta înseamnă fie rostirea unui *da viguros*, care anulează întreaga poticnire anterioară, care neagă negarea însăși, fie rostirea, de acum fără sens, a încă unui *nu*, care nu mai are, de fapt, puterea de a mai nega ceva. Condiționarea negării (spirituale) prin trăirea în poticnire este forma gândului nihilist cioranian. Ea nu se aseamănă, formal, cu nihilismul lui Nietzsche, vizionar, optimist, împlinitor de sine, reprezentând o treaptă (către pregătirea apariției supraomului), chiar dacă negarea este, și la filosoful german, radicală și se adresează fiecărui segment semnificativ de viață omenească: politic, religios, economic, științific, moral, existențial etc. (a se vedea tipurile îmbunătățite de oameni, „oamenii superiori” din *Așa grăit-a Zarathustra*⁷).

Negarea, în maniera lui Cioran, este eficientă în chiar timpul pregătirii sale, fapt ce are legătură cu cele două atitudini stilistice și tematice ale gânditorului, amintite mai sus: constatarea superficialității abordărilor anterioare ale temei („obiectul” pregătit, acum, pentru a fi negat) și dramatismul implicat de trăirea atașată temei în

⁶ Emil Cioran, *Ispita de a exista*, București, Humanitas, 1992, p. 187.

⁷ „Toți acești oameni superiori – și cei doi regi, și papa în retragere, și vrăjitorul rău, și cerșetorul cel de bunăvoie, și călătorul-umbră, profetul cel bătrân, și spiritul cel scrupulos, și omul cel mai respingător...” – Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, București, Humanitas, 2000; trad. Ștefan Aug. Doinaș; Partea a patra și ultima, „Deșteptarea”, p. 352.

cauză, „trăirea” în sensul uimirii și cutremurării prin interogație esențială (care îl vizează pe întrebător, „sensul” pe care îl poartă). Dar negarea este eficientă, cum arată cuvintele din fragmentul citat, și în timpul survenirii sale ca atare, în chiar momentul în care ea este operată. Odată efectuată, însă, negarea nu se deschide către înalt, ca la Nietzsche, contaminat, parcă, de idealul modern al „progresului”. Cioran înțelege negarea într-un mod vitalist, fiindcă ea este, de fapt, nu un act logic strict, ci o trăire: o participare, prin uimire și cutremurare, la un fapt ale cărui „rațiuni” nu sunt, preeminent, logice, cu toate că el (acest fapt) a fost confiscat de administratorii gândirii (de logicieni). Dar este vorba despre o trăire întru care ne pregătim, pe care o așteptăm și care, odată „trăită”, ne aruncă dincolo de noi înșine, către convenție, rutină, obișnuință, viață entuziastă etc.; către o cădere ce pare a fi iminentă. De aici, din iminența căderii, și diferența acestui mod de a nega față de cel al lui Kierkegaard, pentru care negarea (având sensul poticnirii, în scenariul existențial al credinței în Dumnezeu) apare ca o pregătire în vederea credinței veritabile, care, totuși, nu este asigurată prin poticnire și de aceea mișcarea trăitorului poate fi „în jos”, ca la Cioran: către viața suficientă sieși a entuziastului mulțumit el însuși cu convenții fel de fel. Dar căderea nu este iminentă la Kierkegaard; nădejdea credinței și credința împlinită sunt la fel de bine înrădăcinate în poticnire ca și căderea propriu-zisă.

Ce justificare capătă această atitudine negatoare, profund existențială, nu simplu logică, la Cioran? Și cum am putea noi, cei care o cunoaștem, să o înțelegem, dar în așa fel încât noi înșine să căpătăm o mai clară înțelegere de sine, în așa fel încât rațiunea ei de a fi să aibă o valabilitate controlabilă, semnificativă prin raportare la tradiția filosofiei, de care ea este legată, fără puțință de tăgadă? Poate că Cioran însuși are ceva de spus în această privință. Dar cum ar putea răspunde el la asemenea întrebări în cărți! În *Convorbiri*, însă, o face. Iată ce spune, de pildă, în convorbirea cu Helga Perz: „Mi-am dat seama de la bun început de caracterul negativ al vieții și am simțit că totul este neant. Am suferit fundamental de plictiseală”⁸. Sau, într-o convorbire cu Sylvie Jaudeau, spune așa: „Fascinația negativului îmi este atât de naturală, că îi simt prezența în orice clipă”⁹. Negarea nu pare a fi o chestiune de alegere, de decizie, pentru Cioran. Dimpotrivă, ținând seama de ceea ce spune în convorbirile sale, ea este o stare de fond pentru ceea ce simte și exprimă el; este un fel de trăire originală, legată de rădăcinile existențiale ale lui Cioran. Dacă lucrurile stau așa, atunci mai putem admite, cel puțin ipotetic, că el ar fi putut să nu exprime vibrația, intensitatea, coloritul altor stări decât negative? Cu alte cuvinte, ar fi putut el exprima bucuria, veselia, entuziasmul, vioiciunea, fericirea etc., pe acest fond constitutiv ființei sale, dat de „fascinația negativului”? Într-un fel, ceea ce el susține în *Convorbiri* poate ajuta la deschiderea unei linii de înțelegere – poate și de interpretare – a gândurilor lui Cioran măcar în privința sensului lor fundamental. Cioran este atât de expresiv, vorbind despre sine –

⁸ *Convorbiri cu Cioran*, p. 34.

⁹ *Ibidem*, p. 203.

întotdeauna vorbind exclusiv despre sine – pentru că trece direct de la propria sa trăire către cuvânt, fără să zăbovească într-o reflecție censurală, care ar putea elimina din „cauze” propriile sale trăiri, precum și din „efecte”, cuvintele sale potrivite. Dar el vorbește atât de expresiv și fiindcă are grija filtrării vorbelor despre trăirile sale supuse fascinației negativului, pentru că numai astfel se păstrează pe sine, nedezmințit, întru negare.

În aceeași convorbire cu Helga Perz, mai aflăm un lucru pe care îl putem alătura încercării de a deconstrui tema nihilismului cioranian ținând seama de *Convorbiri*: „Deși am o părere cât se poate de sumbră despre viață, am fost totdeauna pasionat de existență. Această pasiune a fost atât de mare, încât s-a transformat într-o negare a vieții, eu neavând mijloacele să-mi potolesc pofta de viață”¹⁰. Se află aici, în spusa lui Cioran, o duplicitate pe care o sesizăm aproape în fiecare „fragment” al său; unii au vorbit despre contradicția lui Cioran, sau despre inventarea unui gen de scriitură care constă în unitatea unor gânduri (sau cel puțin expresii) opuse: chestiune tehnică, așadar. Dar, de fapt, este vorba despre același ceva, viața însăși concentrată într-o trăire, care nu poate avea un singur sens, ci două sensuri. De unde vin aceste sensuri? Va trebui să ne întoarcem la cărțile sale, pentru a afla.

A doua carte din lista de mai sus este *Căderea în timp*. Carte, cum știm, mult prea lăudată de Cioran însuși, mai cu seamă ultima parte, „Căderea din timp”. Aici aflăm, cumva, rostul celor două sensuri pe care le observăm nedezmințit în scriitura cioraniană (neîndoielnic, și în gândirea sa). Trăirea este, desigur, aceeași; ea, în ea însăși, nu poate avea deja un sens pentru cel care o suportă; acesta este suportul („subiectul”) său și nimic mai mult. Numai că suportul acesta, ca subiect „istoric”, asociază trăirii o anumită atitudine, care poate fi, uneori, luciditatea însăși, înțelegerea faptului că omul este căzut (așa cum crede Cioran, nedezmințit), dar care, alteori, implică mai degrabă neînțelegere, bâjbâială existențială, credulitate amestecată cu entuziasm pentru orice fapt omenesc accidental sau necesar. Atitudinea, așadar, poate fi entuziastă, iar trăirea, în urmare, cu totul „pozitivă” (deși, originar, ea este neutră); dar atitudinea poate fi neentuziastă, poate fi „naturală”, în sensul recunoașterii căderii, iar trăirea – aceeași care fusese evaluată și printr-o atitudine entuziastă – să apară cu un sens negativ. Luciditatea căreia îi este proprie conștiința și recunoașterea condiției căzute a omului seamănă cu ceea ce Nae Ionescu gândea prin condiția celui care își recunoaște ratarea mântuirii și îmbrățișează metafizica pentru a putea suporta existența proprie¹¹.

De fapt, nu este deloc nefirească trimiterea la Nae Ionescu, atâta vreme cât Cioran însuși, încă din 1937, așadar în plină creație românească și înaintea hotărârii sale de a nu mai scrie în limba română, își stabilește câteva linii de înaintare într-un orizont filosofic tăiat de Nae Ionescu în cursurile sale, mai cu seamă în cele de metafizică. Doar că profesorul acceptase o „rezolvare” a problemei cunoașterii,

¹⁰ *Ibidem*, p. 34.

¹¹ Nae Ionescu, *Curs de metafizică. Teoria cunoașterii metafizice. I. Cunoașterea imediată*, București, Humanitas, 1991; îndeosebi Cap. I și II.

descinsă direct din evenimentul căderii omului (în timp): este posibilă mântuirea sau, în cazul ratării ei și al dobândirii conștiinței acesteia, este posibilă o formulă de viață care să transfigureze continuu, metafizic, sentimentul inutilității existenței, ceea ce Cioran va numi mai târziu „neajunsul de a ne fi născut”. Nae Ionescu găsisse ceva: un punct sigur în existență, sursă a unei atitudini favorabile vieții căzute; de fapt, îl găsisse pe Dumnezeu. Cioran, în schimb, nu are un asemenea privilegiu: el 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). Expresia duplicitară a lui Cioran, gândirea sa duală, aforismul paradoxal etc. vin, toate, din această „fascinație a negării”, ea însăși legată, cumva, de luciditatea căderii absolute, a imposibilității vreunei soluții, în afara aceleia a căderii *din* timp, care nu aduce mântuirea sau vreo cale de a suporta existența, păstrând conștiința vie a damnării: „Ce s-ar întâmpla cu el (cu omul) dacă ar deveni supraom? S-ar face țandări, fără îndoială, și s-ar prăbuși în el însuși. Și, printr-un ocol grandios, ar fi silit atunci să cadă din timp pentru a intra în eternitatea de jos, limită ineluctabilă unde, la urma urmei, nu mai are importanță dacă ajunge stingându-se încet sau printr-un dezastru”¹².

Desigur, nu am putea vedea rostul celor doi opuși pe care Cioran îi unește în fiecare fragment, dacă am scăpa din vedere unitatea lor, posibilă în perspectiva unei deconstrucții la care ne ajută *Convorbirile*. Deconstrucția, aici, nu este decât o cale de sesizare a unei structuri de gândire care se află, desigur, în gândirea însăși și care face posibilă exprimarea opozitivă cioraniană. Duplicitatea semantică, așadar, nu este însă totul pentru gândirea lui Cioran. Dar fascinația negativului, împreună cu luciditatea căderii și conștiința care nu se poate împăca cu niciun paleativ al vieții entuziaste, constituie originalitatea gândirii cioraniene. Strict contextual, gândirea lui Nae Ionescu intervine și ea. În felul acesta, înțelegem nu fondul negativ ca atare al atitudinii cioraniene (în gândire și în exprimarea ei), care este, cum declară gânditorul însuși, „natural”, ci atitudinea sa negatoare la adresa vieții, dar și a morții, a unei relații simple, pline de credință, cu Dumnezeu, dar și a unei relații absolut ne-credincioase, de luptă continuă, tot cu Dumnezeu. Această cale a deconstrucției ne aruncă însă dincolo de cercul gândirii cioraniene, către anumite contexte care au asigurat, uneori, fondul filosofic al acesteia.

Convorbirile ne trimit, după cum am văzut, către două rânduri de fapte: a) către structura de gândire a lui Cioran, „stilizată” într-o unitate a opușilor ea însăși cuprinzând în sine fel de fel de „stări” (insomnia, plictisul etc.) care, potrivit spuselor lui Cioran, constituie motivația felului său de a gândi; b) către orizontul istoric-filosofic, în bună măsură determinat, în care s-a constituit această structură, anume cel al filosofiei interbelice, cu două componente, cea propriu-zis românească și cea universală. A scoate la iveală, prin „convorbiri”, structura aceasta și anumite elemente de orizont originar al ei înseamnă a croi o interpretare a gândirii lui Cioran prin care

¹² Emil Cioran, *Căderea în timp*, București, Humanitas, 1994, p. 173.

să devină posibile, pe de o parte, distanțarea necesară oricărei interpretări („distanța temporală” despre care vorbește Gadamer), iar pe de alta, „adevărul” scrierilor sale pentru interpret. Până la urmă, asemenea operații țin de o hermeneutică posibilă, fără ca prin aceasta să fie obturate alte căi către gândirea cioraniană. De aici se înțelege că aceste convorbiri trebuie socotite parte a operei lui Emil Cioran, nu simple întâmplări mediatice. De altfel, în felul acesta ne punem în acord cu însăși reprezentarea de sine a autorului, care nu ar fi consimțit să rostească, în dialogurile sale, altfel decât pentru a-și exprima „neajunsul de a se fi născut”, așa cum a făcut-o în cărțile scrise în limba română și în limba franceză.

Orizontul filosofic în care au prins chip primele gânduri cioraniene, semnalat mai devreme ca aparținând într-o oarecare măsură filosofiei românești interbelice, mai cu seamă atitudinilor filosofice ale lui Nae Ionescu, ne-ar putea lămuri „nihilismul” uneia dintre cele mai elaborate, poate chiar sistematice discursuri ale lui Cioran, de factură filosofică evidentă: este vorba despre o veritabilă teorie a vidului, cuprinsă în *Demiurgul cel rău*¹³. Nu este locul aici pentru o prezentare în sine a acestei probleme, dar trebuie semnalat măcar faptul că, deși tonul este nietzschean, sensul gândurilor cioraniene este foarte apropiat de discursul pe tema ființei și a neființei din ultimul curs de metafizică al lui Nae Ionescu, ținut în 1936–1937 și publicat cu titlul *Tratat de metafizică*¹⁴. Poate că un fragment scurt din cursul amintit și unul din cartea lui Cioran ne-ar justifica interesul pentru orizontul filosofic originar al gândurilor cioraniene.

„Această reducere a existenței la ceva nu e o reducere absolută, așa zice, nu este un act ilogic. (...) Este, iarăși, un act de trăire personală. Eu, cu toată ființa mea, sunt îngrămădit asupra unei categorii de fapte și încolo nu mai există nimic. (...) «Nimic» este «altceva» față de un «ceva» la care, prin trăire, se reduce – în chip arbitrar, fără îndoială, dar efectiv – întreaga existență.”¹⁵

„Vidul ne permite să ruinăm ideea de ființă. (...) Vidul – eu fără eu – e lichidarea aventurii «eului», e ființa fără urmă de ființă, un naufragiu preafecit, un dezastru neasemuit. (...) Cu ajutorul lui (al vidului – n.n. – V.C.), ar trebui să învățăm să ne regăsim urcând spre origini, înspre eterna noastră virtualitate.”¹⁶

Bineînțeles, nu trebuie căutată, în cele două fragmente, o identitate de gând, ci mai degrabă structura unei probleme și actul unei gândiri care nu poate renunța la această structură. Problema este aceea a existenței, ființei și nimicului (vidului, după cuvântul lui Cioran). Iar originea acesteia nu este nici metafizica istoric constituită, nici logica existenței omenești, legată de problemele viețuirii comune,

¹³ Emil Cioran, *Demiurgul cel rău*, București, Humanitas, 2006; cap. „Neizbăvitul”.

¹⁴ Nae Ionescu, *Tratat de metafizică*, București, Editura Roza Vânturilor, 1999.

¹⁵ Nae Ionescu, *op. cit.*, p. 97.

¹⁶ Emil Cioran, *Demiurgul cel rău*, pp. 94–96.

ci este trăirea fiecăruia dintre noi, trăirea experimentatorului. Există, desigur, în filosofia contemporană multe încercări similare. Dar, atunci când este pre-luată și interpretată gândirea lui Cioran, nu trebuie pierdut din vedere orizontul filosofic original pentru aceasta, în multe elemente ale sale aflat în strânsă legătură cu filosofia românească interbelică. O cercetare a acestui orizont ne poate deschide calea unei înțelegeri de sine prin gândirea cioraniană în care să fie activate sensuri ale acesteia cu valabilitate deplină într-o interpretare a sa. Și, în fond, asta căutăm în gândurile altora: să activăm sensuri ale acestora într-o interpretare prin care să căpătăm lămurire asupra propriei noastre căi (de a fi).