

# MIRCEA LĂZĂRESCU

CIORAN, TIMPUL SI SCEPTICISMUL

SIMPOZION INTERNATIONAL CIORAN  
SIBIU - RASINARI

16-18 MAI 2013

ESEU DEDICAT MEMORIEI LUI EUGENE VAN ITTERBEEK



# MIRCEA LĂZĂRESCU

CIORAN, TIMPUL SI SCEPTICISMUL

SIMPOZION INTERNATIONAL CIORAN  
SIBIU - RASINARI

16-18 MAI 2013

*Argument*..... pg. 2

*Cele trei cărți*.....pg. 4

*Câteva reflexii*.....pg.15

---

*Citatele din **Pe culmile disperării** și din **Lacrimi și sfinți** sunt după Editura Emil Cioran – **Opere** – vol.I, Academia Română, Fundația Națională pentru Știință și Artă; cele din **Cădere în timp** din Ediția publicată la Humanitas, 1994*

## **ARGUMENT**

Textele lui Cioran sunt greu încadrabile într-o categorie literară sau teoretică. Cultivând eseul, fragmentul, aforismul, maxima, opera lui Cioran exprimă în același timp un mesaj ideatic coerent, semnificativ pentru sfârșitul modernității occidentale. Tematica sa, invocând paradisul și căderea omului în istorie, pare stranie în secolul XX, amintind cu insistență originile iudeo-creștine ale culturii europene.

Dar tocmai această stranie merită poate atenție. Deoarece ea trimite, chiar dacă numai aluziv, la o perspectivă antropologică profundă, îndrăznind să amintească lucruri adânci pe care cei din jur uitaseră să le privească în față și să le rostească.

Secolul XX a activat unele teme aparte în filozofie, așa cum ar fi timpul și certitudinea. La începutul său, Bergson - din care Cioran și-a susținut licența - scrie, în spiritul optimismului veacului precedent *Evoluția creatoare*. Dar marele scandal îl va face *Ființă și timp* a lui Heidegger. Mai ales că autorul și comentarii nu au elucidat suficient esențiala referință la timp. Până la un punct s-a înțeles că prezența la și în lume a Dasein-ului, ființarea în prezentul istoric, ar facilita desocultarea temporală a adevărului ființial, "aleteia", din abisurile sale. Această interpretare se articulează cu viziunea fenomenologică a lui Husserl, pentru care certitudinea experiențială a lumii și a esențelor sale, este dată doar în trăirea actualității, prin emergența prezentului, ce se impune între retenția trecutului și protenția viitorului. Husserl e important în acest scenariu, deoarece el face elogiul certitudinii, opusă îndoielii, de care nici nu vrea să audă, înlocuind demersul cartezian cu o "punere între paranteze" ce ar putea conduce la instanța egoului transcendental. În sfârșit, la alt pol, tot cu tema certitudinii își încheie cariera și Wittgstein, care în *Despre certitudine* procedează, prin întrebări și îndoieli metodice, la analiza simțului comun din viziunea truismelor lui Moore.

## CHENAR 1

### Pe culmile disperării

#### Extazul

„Sunt experiențe cărora nu le mai poți supraviețui. După ele simți cum orice ai face nu mai poate avea nici o semnificație. Căci după ce ai atins limitele vieții, după ce ai trăit cu exasperare tot ceea ce oferă acele margini periculoase, gestul zilnic și aspirația obișnuită își pierd orice farmec și orice seducție” (pg.11).

„Nu știu ce sens poate avea, într-un spirit sceptic, pentru care lumea aceasta e o lume în care nu se rezolvă nimic, prezența celui mai formidabil extaz, a celui mai revelator și bogat, extazul rădăcinilor ultime ale existenței. Nu câștigi în acel extaz nici un fel de certitudine explicită sau o cunoaștere diferită, dar sentimentul participării esențiale este atât de intens, încât debordează toate limitele și categoriile cunoașterii obișnuite” (pg. 47).

„Nu se poate anula timpul decât prin viețuirea absolută de moment, în abandonarea totală la seducția clipei. Atunci realizează eternul prezent, care nu este decât sentimentul de prezență eternă a lucrurilor. Să nu-ți pese de timp, de devenire, de nimic.... fericiți cei ce pot trăi prezentul, pe care nu-i interesează decât eternitatea clipei. „ (pg. 116).

„Eternitatea nu-i inteligibilă decât dacă e privită ca experiență, nu e accesibilă decât prin eliminarea raportărilor prin viețuirea clipei în mod absolut. În orice experiență a eternității e un salt, o transfigurare. „ (pg.87).

„A avea o infinită seriozitate este a fi pierdut. Nu e vorba aici de ..... seriozitatea fără fond a oamenilor serioși ci de o tensiune atât de nebună încât în fiecare moment a vieții ești ridicat la planul eternității. Viețuirea în istorie nu mai are atunci nici o semnificație, deoarece clipa este trăită cu atâta exagerată încordare încât timpul apare șters și irelevant în fața eternității „(pg.27).

„Sentimentul metafizic al existenței e de natură extatică și orice metafizică își are rădăcina într-o formă particulară de extaz. În mod greșit se admite numai forța extatică religioasă. Există o multiplicitate de forme care depind de o formație spirituală specifică sau de o structură temperamentală și care nu trebuie să ducă neapărat la transcendență. De ce n-ar exista un extaz al rădăcinilor imanente ale existenței?” (pg.48).

„Stările extatice amestecă umbrele cu scânteile care joacă într-un dans bizar în întuneric, combină într-o viziune dramatică sclipiri instantanee cu un mister de umbre fugitive, alcătuiesc o adevărată scară de nuanțe între lumină și întuneric. Culmea extazului o atingi în senzația finală în care parcă mori din cauza luminii și întunericului. Extazul, acest paroxism al interiorității nu revelează decât sclipiri și umbre interioare „ (pg.106).

Dar ce stă oare la baza certitudinii?

Cioran cu oroarea sa declarată față de filozofie, are un răspuns direct la această problemă. La baza certitudinii stă extazul, care te ancorează în eternitate. Trăind în interiorul timpului istoric unde a fost alungat din rai, omul obișnuit aderă la viața cotidiană, trăind liniștit și neautentic în mijlocul acestei lumi a vieții, în conformitate cu simțul comun. El, Cioran, nu e însă un om obișnuit, ci unul desprins de lume, într-o singurătate cosmică care, în abisurile subiectivității conștiinței poate întâlni certitudinea ființială pe care i-o relevă eternitatea extazului.

Complexul tematic ce cuprinde: ființa – temporalitatea – viața cotidiană – certitudinea, vertebreează opera lui Cioran. El plasează însă explicit această problematică în ideologia religiei iudeo-creștine, axată pe timpul istoric, în jurul căreia Europa și-a construit modernitatea. Dar acest timp istoric e privit de el cu neîncrederea celui care, după experiența extatică a esențialității eternității, rămâne detașat de lume, având în față precaritatea existenței umane, exprimată în singurătate, vid interior, îndoială, chin.

Nu e lipsit de interes, deci, să aruncăm o privire asupra complexului ideatic a lui Cioran care, axat pe timp fiind, poate arunca lumini contrastante și revelatoare asupra apăsătoarei problematice a timpului. Temă pe care ne-a pus-o în față în secolul XX teribilul filozof vizionar Heidegger.

Universul ideatic al lui Cioran, bazat pe trăiri esențiale, se constituie cvasicomplet în primele cărți scrise în limba română: *Pe culmile disperării* și *Lacrimi și sfinți*. Opera franceză dezvoltă aceste teme, adăugând comentarea timpului istoric. Maturitatea și rotunjirea concepției sale, se petrece odată cu cartea *Cădere în timp*. Comentând trăirile din aceste trei cărți, se va încerca descifrarea mesajului ideatic al lui Cioran în cultura europeană aflată la sfârșitul modernității.

## ***CELE TREI CĂRȚI***

***Pe culmile disperării*** (1934) este o carte care, deși lasă la prima vedere impresia de haos, are o structură internă coerentă ce exprimă o teză. Aceea că, experiența extatică este o trăire fundamentală ce justifică relativizarea sceptică a sensului existenței umane, temporală prin excelență.

Primul paragraf intitulat *A fi liric* argumentează faptul că intensitatea unor trăiri ca cele extatice, ce determină senzația de actualitate și prezență complexă, “în care te simți plin de tine însuși”, “induce o tensiune așa de intensă încât simți că mori din cauza vieții dacă nu te-ai exprima”. Complexitatea trăirii extatice e comentată și mai detaliat în al treilea paragraf intitulat “A nu mai putea trăi”, autorul mărturisind că în urma unei astfel de experiențe “suntem separați de toate”. În consecință, el nu mai înțelege pentru ce trebuie să mai facă ceva pe lumea aceasta.

Invocarea extazului e repetată la mijlocul cărții ca experiență a eternității, ce relativizează timpul istoric. Și în final, pentru a aduce în discuție dialectica sfâșietoare a luminii și întunericului. La Cioran, acestea nu se împacă fericit ca în *întunericul supraluminos* a lui Pseudo Dionisie Areopagitul. Ci se opun chinuitor. Speranța de atunci a lui Cioran era ca eventual, iubirea să sprijine lumina să învingă.

*“Dar ca să ajungi la accesul luminii totale, la extazul absolutei splendori – trebuie să fi scăpat definitiv de dialectica luminii și întunericului, să fi ajuns la autonomia absolută a primului termen. Dar cine poate avea o iubire atât de mare?” (pg. 172)*

În jurul acestei axe a extazului se desfășoară trama textului, care invocă o serie de trăiri, unele din ele esențiale și limită, ce argumentează precaritatea existenței omenești.

Detășarea și separarea de lume exprimată de formula incipientă : “*Cât de departe sunt toate!*” te face să te întrebi dacă “*singurătatea agoniei nu este un simbol*

*al existenței umane?”* Există și o singurătate cosmică a omului, resimțită pascalian,

## CHENAR 2

### Pe culmile disperării Detașarea de lume, singurătatea, vidul interior

„Nu știu absolut deloc pentru ce trebuie să facem ceva în lumea asta, pentru ce trebuie să avem prieteni, aspirații, speranțe și visuri .... suntem așa de separați de toate”. (pg.9).

„Singurătatea adevărată este numai aceea în care te simți absolut izolat între cer și pământ „(pg 15).

„Desprinderea de existență ca dat concret și calitativ și abandonarea în nemărginire ridică pe om din încadrarea lui firească. Perspectiva infinitului îl arată singur și părăsit în lume „ (pg. 40).

„Renunț la omenia mea chiar dacă pe treptele pe care mă voi urca voi fi singur, dar absolut singur. Și apoi, nu sunt atât de singur în lumea aceasta, de la care nu mai aștept nimic ? „ (pg.59).

„Există două feluri de a simți singurătatea: a te simți singur în lume și a simți singurătatea lumii” (pg.67).

„Nu înțeleg ce rost mai are să trăiesc în istorie, să am idealurile epocii, să mă preocupe gândul culturii sau problemele sociale. Sunt plictisit de cultură și istorie .... istoria este ceva ce trebuiește depășit” (pg. 90).

„O sa-mi înghit golul meu lăuntric, o să fiu înghițit de propriul meu vid. Să simți cum te prăbușești în tine, în neantul tău propriu cum cazi în haosul tău intern „(pg.142).



ca o lume părăsită în infinitatea cosmosului. Se adaugă plictisul de istorie, vidul lăuntric. Agonia e o luptă cu neantul intrisec al vieții, ce se corelează cu disperarea, exprimată în grotesc. Tristețea te închide și te concentrează în ea. În schimb melancolia e mai senină, permițându-ți un abandon spre nemărginire așa cum simți în fața peisajelor olandeze sau ale Renașterii. Odată cu grația, ne detașăm de pământ și plutim. Apoi, optimismul magic îți dă o anumită exuberanță. Speranța e însă în iubire, în cea dintre bărbat și femeie; căci entuziasmul e o variantă simplificatoare. Dar nici iubirea nici entuziasmul nu justifică renunțarea. Suferința cuiva, nu ajută nimănui altcuiva. Comportamentul sfinților e lipsit de rost. De fapt, nimic nu are rost.

*“Cât de departe sunt toate!”*

Pe lângă această gamă de trăiri care asigură coerența textului, mai e de menționat îndoiala și importanta temă a eului.

Îndoiala, articulată cu scepticismul, e menționată de la început, alături de extaz, într-un pasaj paradigmatic ce începe astfel : *“Nu știi ce sens poate avea într-un suflet sceptic....prezența celui mai formidabil extaz...”*. Ea se alătură apoi celorlalte trăiri consecutive acestuia: desprinderea de lume, singurătatea, vidul interior, plictisul. Toate apar ca o caracteristică inevitabilă omului istoric, căzut din eternitatea raiului. Îndoiala pe care o invoca Cioran se referă mai ales la lipsa oricărui criteriu valoric, pentru ceea ce e bine sau rău, permis sau interzis, conducând la concluzia sceptică tradițională a inacțiunii. Ba mai mult, la proclamarea elogiului lenei. Care însă, spre deosebire de ataraxia antică, nu aduce liniște și pace interioară. Un alt pasaj semnificativ e cel ce se referă la îndoiala lui Isus, care e pomenit în carte doar cu această ocazie. Acesta începe astfel :

*“Nu-mi plac profeții după cum nu-mi plac fanaticii care nu s-au îndoit niciodată de credința lor. Valoarea profețiilor se măsoară după capacitatea lor de îndoială, după frecvența momentelor cu adevărat chinuitoare, de o luciditate dureroasă” (pg.146). Și continuă.*

*“Acela care s-a crezut fiul lui Dumnezeu nu s-a îndoit decât în momentele finale. Și adevărata îndoială a lui Christos nu este cea de pe munte ci cea de cruce”.*(pg.129)

**CHENAR 3****Pe culmile disperării  
Îndoiala sceptică**

„A te îndoii de toate și a trăi totuși iată un paradox, care nu este dintre cele mai tragice deoarece îndoiala e mult mai puțin intensă decât disperarea „ (pg.49).

„Nu știu ce e bine și ce e rău; ce e permis și ce nu e permis; nu pot condamna și nu pot lăuda. Nu e nici un criteriu valabil în această lume. Mă miră faptul că unii se mai miră de teoria cunoașterii. Dacă aș fi sincer ar trebui să mărturisesc că puțin îmi pasă de relativitatea cunoașterii noastre, căci lumea aceasta nu meită să o cunoști „(pg.66).

„ Neexistând o ierarhie a atitudinilor și conceptelor de viață toți au dreptate și nici unul. Epocile istorice reprezintă forme închise de viață care trăiesc cu convingeri în valabilitatea lor definitivă. Vor fi mari creațiile oamenilor dar pe mine nu mă interesează. Nu găsesc eu o împăcare mai mare în contemplarea eternității? Nu om și istorie, ci om și eternitate, iată un raport valabil în lumea în care nu merită nici să respiri „ (pg.90).

„Până azi nimeni nu a putut spune ce e bine și ce e rău. Aș iubi o lume în care nu ar exista nici un criteriu, nici o formă și nici un principiu. O lume a absolutei indeterminări „ (pg.84).

**CHENAR 4**Pe culmile disperării  
Eu și lumea

„Faptul că eu exist dovedește faptul că lumea nu are nici un sens. Căci în ce fel pot găsi un sens în frământările unui om, infinit dramatic și nefericit pentru care totul se reduce în ultimă instanță la neant” (pg.18).

„Dacă aș fi pus să aleg între existența lumii și existența mea, aș înlătura pe cealaltă împreună cu toate luminile și legile ei, încumetându-mă să planez singur în neantul absolut”. (pg.45)

„Aș vrea să izbucnesc într-o explozie radicală cu tot ce am în mine, să curg, să mă descompun și într-o explozie nemijlocită distrugerea mea să fie opera mea, creația, inspirația mea. Să mă realizez în distrugere, să cresc în cea mai nebună avântare până dincolo de margini și moartea mea să fie triumful meu”. (pg.76)

„Chiar de aș fi ales Dumnezeuul acestei lumi mi-aș da imediat demisia, iar dacă lumea întreagă s-ar rezuma la mine, dacă lumea întreagă aș fie eu, m-aș risipi în bucăți până la dispariție”. (pg.99)

Cioran avansează ipoteza că Isus, când a rămas singur cu soldații romani, le-a cerut să îl dea jos de pe cruce; sau cel puțin i-a trecut prin minte ideea. Și aceasta nu pentru că nu s-ar fi crezut în continuare fiul lui Dumnezeu, ci pentru că s-ar fi îndoit de sensul sacrificiului pentru alții. Căci: *“Moartea pentru alții e mult mai greu de suportat decât moartea ta, consumarea destinului personal”*.

În sfârșit, e de menționat tema Eului, esențială în toată opera lui Cioran, ca element central al ideologiei sale. Temă care, argumentează și metodologia sa fenomenologică aparține.

Al cincilea paragraf al cărții se intitulează *Eu și lumea* și începe astfel : *“Faptul că eu exist dovedește că lumea nu mai are sens...”* Eul se impune pentru Cioran ca o instanță supremă, căreia i se subordonează lumea și istoria, aflate într-un fel la discreția sa. Între existența lumii și existența sa, ar înlătura-o pe prima. Tendința e de a anihila, voluntar, atât lumea cât și propriul eu, într-o risipire absolută. Oricum, lumea apare ca un corelat subordonat al Eului. Preeminența egoului e concordantă cu faptul că tot ce e esențial, se relevă din străfundurile sinelui. De acolo apare și paradisul și iadul, și timpul și lumea, și Dumnezeu și mizeria. Cioran afirmă un fel de metodologie fenomenologică în care toate acestea apar, prin anamneză, din străfundurile conștiinței, ca instanțe constitutive ale unui anumit ego transcendental particular. De la începutul cărții el afirmă că în individualitatea eului poate fi atinsă generalitatea universalului.

*“Experiențele subiective cele mai adânci sunt și cele mai universale, fiindcă în ele se ajunge până la fondul originar al vieții. Adevărata interiorizare duce la o universalitate inaccesibilă celor ce au rămas într-o zonă periferică”*. (pg.7)

Astfel de experiențe subiective adânci de tipul extazului, nu se referă doar la figurile și temele esențiale ale creștinismului și condiției omului corelative acestuia. Cioran avansează ideea că *“sentimentul metafizic al existenței”* e de natură extatică și orice metafizică își are rădăcina într-o formă particulară de extaz... *“De ce n-ar exista un extaz al rădăcinilor imanente ale existenței”?*

Metodologia fenomenologică a lui Cioran, prin care un ego exemplar, descoperă în profunzimile sale adevăruri fundamentale, nu-i apare însă lui Cioran ca o metodă rațională ci ca o pătimire.

*“Pentru a face din destinul tău o problemă subiectivă și universală în același timp, trebuie să scobori toate treptele unui iad lăuntric” (pg.61)*

Această idee, dezvoltată în *Lacrimi și sfinți*, susține punctul de vedere că ceea ce se petrece exemplar cu trăirile unui om – a unui om ce trăiri exemplare – poate fi semnificativ pentru întreaga umanitate.

Acest argument va fi invocat în concluzia cărții *Cădere în timp*.

\*

\* \*

*Lacrimi și sfinți*, (1937) cea de a doua carte publicată de Cioran în limba română pe care o mentionam, adaugă la recuzita de trăiri deja afirmate, plictisul și vidul interior, corelate ale relației cu Dumnezeu. Relație pe care autorul o descoperă acum și o afirmă.

Dacă pe *Culmile disperării* exprimă trăirile spontane ce se impun consecutiv extazului, noua carte a lui Cioran e și consecința unui studiu asiduu, a unor lecturi pasionate care aduc acum în scenă universul culturii și al istoriei. Dar dincolo de orice informație, și această carte exprimă o trăire fundamentală : cea a raportării și confruntării cu Dumnezeu dincolo de lumea vieții. Lumea a vieții pe care creștinismul o aduce în prim plan. De unde și atmosfera provocatoare față de acest creștinism, care l-a făcut să își piară speranța ce și-o pusese în iubire. Atitudine ambiguă însă, căci Cioran mărturisește în ultimele pagini :

*“Sunt în mine elemente creștine, prea creștine: tentația cerșetoriei, a deșertului și accesele demente de milă....Toxinele creștine mi-au lăsat în sânge un absolute care-mi taie respirația dar fără de care nu mai putem trăi” (pg.790).*

În primele două din cele opt capitole ale cărții, personajele, intriga și temele sunt aduse cu pregnanță în scenă. Se face procesul creștinismului. Fapt ce implică evident pe Dumnezeu, paradisul, alungarea din rai, istoria, îngerii,

**CHENAR 5**  
Lacrimi și sfinți  
Plictisul

14

„Uscăciunea sufletească este o expresie care revine neîncetat în descrierile pe care le fac sfinții despre aspectul obscur al condiției lor. De ar știi că în uscăciunea sufletului plătes vibrațiile extazului.” (pg.657).

„Și îngerii se plictisesc pentru că nu mai pot suferi atâta perfecțiune incoloră. Plictiseala de paradis, exasperarea de inocență și curiozitatea vicioasă a cunoașterii toarnă o neliniște în suflet. Care nu este decât o sete de pământ” (pg.678).

„Ariditatea conștiinței de care se plâng sfinții este echivalentul psihic al deșertului exterior” (pg.683) .... „Acedeia este un dezgust eleatic, rezultat din psutiul inimii și înmărmurirea lumii, un spleen religios. Nu o plictiseală de, ci din Dumnezeu care pare a se fi lăsat peste singuratici, cu toată deșertăciunea lui „(pg.727). Acedeia modernă nu mia este singurătatea mănăstirească – deși fiecare purtăm o mănăstire în suflet – ci vidare și spaimă de un Dumnezeu păraginit”.

„Este indiferent ce mod de distrugere îți alegi ..... Spune-mi cu ce-ți umpli singurătatea: cu cărți, femei, ambiții. La toate punctul de plecare e plictiseala.” (pg.728).

„Între plictiseală care miroase a pământ a rușilor și cea parfumată a saloanelor engleze sau franceze deosebiriile sunt mult mai mici decât par, căci la amândouă sursa e aceeași: inaderența sângelui la lume” (pg. 730).

„Plictiseala este forma cea mai elementară de suspendare a timpului, precum extazul este ultima și cea mai complicată „(pg.732).

„Un popor intră în decadență când începe să se plictisească. Romanii nu au dispărut de pe fața pământului în urma invaziilor barbare și nici din cauza virusului creștin, ci un virus mult mai complicat, lăutric și fatal, la ruinat în sâmbure, plictiseala. Ei au început să aibe timp pe care nu l-au mai putut umple cu nimic .... timp liber, și durată fără conținut lipsită de substanță – vidarea temporalității este nota caracteristică a plictiselii „ (pg.729).

sfinții. Precum și lumea umană, cu păcatele și pătimirile ei, cu Shakespeare și Dostoievski, peisajele olandeze și muzica lui Bach.

Prologul e prezentat de sfinte, toate amorezate de logodnicul ceresc, Isus. Și de sfinți care plâng. Inima, sângele, leșinul și lacrimile constituie recuzita primelor tablouri. Se plânge, desigur, pentru pierderea paradisiului. Dar deodată intră în scenă plictisul.

El e anunțat în primă instanță prin plictiseala lui Nero “*mai vastă decât setea de cer a creștinilor*”. Dar apoi, apare tema vidului sufletesc, ce urmează extazului; sau prea îndelungatei devoțiuni față de Dumnezeu. Sunt vizați misticii și pustnicii, călugării ce sunt năpădiți în dupăamiezeile de duminică de acedia, deșert sufletesc echivalent deșertului exterior. Relația cu transcendența stă în centrul plictisului. Se plictisesc și îngerii de paradisul lor incolor. Dar și muritorii, de la moșnicul rus la rafinații saloanelor engleze și franceze, de la cei ce se refugiază în lecturi până la cei ce își acoperă plictisul fugind după femei sau glorie.

Plictisul e corelat singurătății, vidului, nimicului, întinzându-se între mistic și istorie. Esența sa este suspendarea timpului, în forma sa cea mai elementară. Pe când extazul e forma cea mai complicată a acestei suspendări. Dar și timpul istoric poate fi ros de viermele plictisului. Căci un popor intră în decadentă când începe să se plictisească. Și Cioran aduce acum în prim plan exemplul său cel mai drag, finalul Imperiului Roman, când înflorește scepticismul.

Scepticismul – “*ultimul curaj al filozofiei*” – este singura variantă a filosofiei pe care Cioran o acceptă și o comentează – “*un filozof se salvează de mediocritate numai prin scepticism*”. Iar aceasta deoarece, îndoiala majoră pe care el o promovează e corelată vidului problemelor și a lumii, nimicului. Și desigur, plictisului. Iar Cioran deplânge faptul că scepticismul grec....” *a fost compromis de relativismul modern științific*”. Căci “*scepticismul este mirarea genialității în fața vidului problemelor și desigur, a realității. Numai anticii au știut să fie sceptici*”.

## CHENAR 6

### Lacrimi si sfinți

#### Dumnezeu și raportul Eu-Dumnezeu

„Crearea lumii nu-și are altă explicație în afară de frica de singurătate a lui Dumnezeu. Fără aceasta n-ar fi decât un mășcărici în plus. Și dacă nu mă cred demn a respira fără tristețe, cum aș privi spre Dumnezeu fără singurătate „ (pg.669).

„Căderea lui Adam e în primul rând un dezastru divin și numai în al doilea rând uman. Dumnezeu și-a plasat în om toate posibilitățile lui de imperfecțiune, tot putregaiul, toată pierzania. Rostul apariției noastre e salvarea perfecțiunii divine. Ceea ce în Atotputernic era existență\_infecție temporală, cădere, s-a canalizat în oameni și Dumnezeu și-a scăpat vidul noi servindu-i ca derivați și el rămânând gol de orice.”

„Dumnezeu aterizează în golurile sufletești. La orizontul deșertului lăutric trage el cu ochiul. Căci Dumnezeu e ca și boala, se încuibă în locul celei mai mici rezistențe .... o fire armonioasă nu poate crede în Dumnezeu. Lepra aceasta de criminali, sfinți și de săraci l-au lansat pentru cazul amărăciunii lor. Cum să nu-i urăști pe îngeri, pe sfinți, pe Dumnezeu și pe toată șleahta paradisiului care întrțin și provoacă o sete bolnăvicioasă după alte umbre și lumini, după alte adăposturi și ispite” (pg.672).

„Trebuie să te gândești zi și noapte la Dumnezeu pentru a-l uza, a-l termina în tine” (pagina 71). „Unul dintre modurile de a-i uita pe sfinți este plictiseala de Divinitate. Odată Dumnezeu uzat se macină tot ceea ce el a încoronat”( pg.696).

„Este greu să te lămurești cu plusul care îl aduce Dumnezeu pe lume. Căci fără de sufletul omenesc el e indiferență pură, iar cu acest suflet nu pare a se simți prea bine. Neliniștea umană îl trezește din somnul de veci, încât Dumnezeu nu și-ar găsi dușman mai înverșunat decât acest suflet omenesc a cărui primejdie nu a simțit-o în inconștiența creației „ (pg.700).

„În fond nu există decât Dumnezeu și poate încă câteva iluzii. Dar tăcerea lui ne infirmă pe amândoi „ (pg.708).

„Imposibil de a-l iubi pe Dumnezeu altcumva decât urându-l „ (pg.731).

„Fiecare om ispășește, de la naștere la moarte, păcatul de a nu fi Dumnezeu „ (pagina 163). „Cu Dumnezeu trăim într-un regim alternant; ne împărțim succesiv puterea. Nici Dumnezeu nici noi nu suntem dispuși la concesi „ (pg.773). „Cu Dumnezeu nu poți pătaș în același timp la putere. Îl poți înlocui, îl poți urma dar nu poți sta alături fiindcă el nu suportă mândria creaturii și nici creatura nu e capabilă de modestie și recunoștință. Așa e făcut omul !” (pg.774)



A doua temă majoră din *Lacrimi și sfinți*, strâns legată de cea a plictisului, este Dumnezeu. Dumnezeu nu e amintit decât de trei ori în *Peculmile disperării*. Acum el intră în joc iar spre sfârșitul cărții, chiar domină scena. Dar nu singur, ci ca partener al Eului.

Dumnezeu apare din primul capitol, inclus în anamneza:

*“Pentru fiecare om Dumnezeu este întâia amintire....La limita absolută a memoriei se așează divinitatea” (pg.636)*

Această corelație Eu-Dumnezeu e dezvoltată apoi progresiv, aducând în scenă nimicul – neantul; dar și orgoliul.

*“O conștiință se măsoară după dilatarea ei cosmică. La limita dilatării cosmice se plasează El. Când am înghițit lumea și am rămas singuri, mândri de orgoliul nostru, Dumnezeu apare după paravanul Nimicului ca o ultimă ispitire” (pg.650).*

Interpătrunderea între singurătate și nimic e semnificativă și definitorie, ea explicând și plictisul lui Dumnezeu, care a creat lumea din motiv de singurătate; și, poate, și pentru a se distra. Dar aici se află și un argument de relaționare orgolioasă, afirmarea propriei singurătăți față în față cu singurătatea lui Dumnezeu. Dumnezeu pânđește la vidul sufletesc al omului pentru a coborâ în el, aducând acolo și propriu-i vid. Această interpretare stârnește în tânărul Cioran revoltă și ură. El își reprezintă sfinții purtându-l pe Dumnezeu ca pe o povară personală; pe care ar vrea s-o uzeze, ca să o scape de ea. Relația om-Dumnezeu e ambiguă, mai ales deoarece acest Dumnezeu e în cele din urmă singurul partener adevărat al eului. (*“În fond nu există decât Dumnezeu și cu mine”*) (pg.708). Iar în aceeași relație, se amestecă dragostea și ura, confruntarea, cearta pentru putere, superbia, alternanța la putere (*“imposibil a-l iubi pe Dumnezeu altfel decat urându-l...(pg.731)..Cu Dumnezeu trăim într-un ritm altern, ne împărțim succesiv puterea”*) (pg.773). Superbia orgoliului este însă partea omului, a Eului. Dumnezeu neavând nevoie de ea. De fapt doar orgoliul, căderea și îndoiala par a diferenția omul de Dumnezeu, așa cum se va preciza în *Căderea în timp*. Acum însă citim:

*“Nu mai am de împărțit cu nimeni nimic. Doar, o vreme cu Dumnezeu (pg.776). “Te apuci să crezi în Dumnezeu din orgoliu Este – dacă nu plăcut – cel puțin onorabil. De nu te*

**CHENAR 7**

## Lacrimi și sfinți

## Fenomenologia la Cioran: esențele ce se descoperă în străfundurile conștiinței

„Orice formă de Dumnezeu este autobiografică. Nu numai că porcede din tine ci te și talmăcești în ea. Este o viziune dublă a introspecției care ne descoperă viața sufletului ca eu și ca Dumnezeu. Te vezi în el și el se vede în tine „ (pg.718).

„Cu cât înaintezi în viață îți dai seama că nimic nu înveți, ci regrezezi în amintire .... Cre să fie atunci sensul metafizic al existenței sfinților ? Nu este fiița lor tulburată de o amintire imemoriabilă, care nu poate fi altceva decât apropierea imediată a divinității, într-un paradis neîndoielnic ? La limita absolută a memoriei se așează divinitatea „ (pg.636). „ Orice formă de Dumnezeu este autobiografică „ (pagina 108). „Cine ar putea preciza clipa în care paradisul iese la suprafață?” (pg.718)

„Totul a fost cândva...Lumea nu se repetă; dar pare că trăim în răsfrângerile unei lumi trecute, căreia îi depănăm ecourile întârziate. Memoria nu este numai un argument împotriva timpului, ci și a acestei lumi. Ea nu descoperă lumile probabile ale trecutului, cu încoronarea Paradisului...Regresiunea în memorie te face metafizician; răsfațul în începuturile ei, sfânt” (pg.656)

„Numai uitând tot ne putem aminti cu adevărat. Slăbirea memoriei ne descoperă toate lumine caru au precedat timpul” (pg.662).

*pasionezi de El, trebuie să te ocupi de oameni. Dar cine poate cădea atât de jos!” (pg.777). “Nu interesează dacă există sau nu există Dumnezeu, ci numai dacă rezistă avântului și singurătății noastre” (pg.779). “Nu e nici prea ușor nici prea plăcut să te afli în ceartă continuă cu Dumnezeu. Apucat, însă, pe calea aceasta, un impuls irezistibil te împinge peste toate rezervele și cumsecădeniile. Superbia – a fost numită tendința de neatârnare și îngâmfare a creaturii față de Divinitate (pg.785).*

Relația interioară cu Dumnezeu conturează ferm fenomenologia lui Cioran și structurează problematica temporalității. Subiectivitatea conștiinței, cu nivelul său exemplar transcendentă, este toposul în care se fundamentează tot ce-i esențial pentru om. Această viziune a fost formulată de la început, în ***Pe culmile disperării***. Acum lucrurile se precizează prin invocarea anamnezei.

La baza a tot ce e semnificativ stă amintirea, coborârea în timp, până la fundamente. Anamneza era deja invocată de Platon. Și la fel, Augustin susținea că în noi, coborând prin memorie, găsim ceva mai adânc decât noi înșine. Pentru Augustin cel puțin, timpul avea însă substanță și rost. Pentru Cioran, timpul, deși prezent și esențial, e un corolar al căderii, un blestem. Esențială e veșnicia, care și ea e de găsit în străfundurile conștiinței, prin extaz. Intră acum în joc mitologia iudeo creștină a *Căderii în timp*, în istorie, care va axa întreaga ideologie ulterioară a lui Cioran. Aceasta e interpretată ca un fel de expurgație a lui Dumnezeu, care a intenționat prin această creație să scape de “*toată infecția temporală*”. Iar prin aceasta el și-a salvat perfecțiunea, rămânând însă *gol de orice*. Căci “*căderea lui Adam e în primul rând un dezastru divin și numai în al doilea rând uman*”. Această relație între Dumnezeu și vid va fi pentru Cioran tema unei meditații de o viață.

Purificarea lui Dumnezeu care lasă omului temporalitatea el refugiindu-se în vid, e plină însă de ambiguitate. Căci totuși, prin creație i s-a transmis și omului vidul (sufletesc) care este, așa cum s-a văzut, sursa plictisului și singurătății. Pe care astfel, divinitatea le împarte cu omul. Acesta din urmă e însă împovărat și cu istoria, cu iluzia progresului prin muncă, cu pătimirea și cu tentația sfințeniei. Și nu în cele din urmă cu îndoiala. Îndoiala pe care doar scepticii au îmbrățișat-o consecvent.

Și astfel, odată cu *Lacrimi și sfinți*, Cioran se simte căzut în timp, având nostalgia paradisiului după care plâng sfinții, zdrobit de teroarea istoriei și năpădit de îndoială. Hotărât să nu se angajeze în ea. Să facă elogiul lenei. Și l-a făcut.

\*

\*   \*

*Căderea în timp* (1964) este o carte la fel de vibrant personală ca și primele două scrise în românește. Ea se concentrează asupra îndoielii (sceptice) raportată la fundalul istoriei, în care se înscrie eul.

Istoria, devenită o temă majoră în scrierile franceze ale lui Cioran e concepută și prezentată în carte după scenariul Biblic creștin. Dumnezeu crează omul și îl așează în Eden, atrăgându-i atenția asupra pomului cunoașterii binelui și răului, plasat atractiv în centru. Interdicția stimulează neliniștea și curiozitatea sa funciară, astfel încât intervenția diavolului cade pe un teren pregătit. Omul e alungat în istorie realizând a doua cădere din cer, după cea a orgoliosului Lucifer, care rămâne un model arhetipal. Prin peripeții succesive – în care el e ajutat și de odiosul Prometeu, ce laudă munca și efortul ce ar duce la un utopic viitor de aur (*Istorie și Utopie*, 1960) – se ajunge la omul civilizat; care ține morțiș să-l civilizeze pe cel necivilizat. Ciclurile culturii se succed încheindu-se cu decadență și scepticism. Exemplar e crepusculul culturii greco romane, când rafinamentul sceptic e învins de barbari și creștinism. În secolul luminilor reappare un gust de decadență rafinată, anunțând apropierea unui nou sfârșit. Sfârșit radical, ce se petrece în prezent – când Cioran scrie *Cădere în timp* – constând din *Cădere din timp*. Deci, a treia și ultima cădere. Cădere ce încheie istoria. Dovada e constituită de însăși căderea din timp ce o resimte personal Cioran, martorul esențial, “în străfundurile conștiinței sale”. Ea e consonantă cu trăirile esențiale ale singurătății, detașării de lume, vidului sufletesc, plictisului și îndoielii.

## CHENAR 9

### Cădere în timp

#### Cele două tipuri de sceptic

##### Scepticul consecvent

„Ideile se combat și se neutralizează între ele în cadrul unei conștiințe vide. Îndoiala ne duce tocmai la această stare de sterilitate, în care nici nu înaintăm nici nu dăm îndărăt, la această excepțională baterie a pasului pe loc care, în multe privințe, se înrudește cu uscăciunea sufletească a misticilor” (pg. 68).

„Scepticul consecvent, acest mort viu, își termină cariera printr-o înfrângere ce nu își mai are pereche în nici o aventură intelectuală. Furios că a căutat singurătatea și s-a complăcut în ea, va asipra la dispariție, la anonim” („Căderea lui Adam e în primul rând un dezastru divin și numai în al doilea rând uman. Dumnezeu și-a plasat în om toate posibilitățile lui de imperfecțiune, tot putregaiul, toată pierzania. Rostul apariției noastre e salvarea perfecțiunii divine. Ceea ce în Atotputernic era existență\_infecție temporală, cădere, s-a canalizat în oameni și Dumnezeu și-a scăpat vidul noi servindu-i ca derivați și el rămânând gol de orice.” (pg.63).

„Lipsa de curiozitate sporește într-atât încât aproape se confundă cu absența totală, cu un neant mai absolut decât cel cu care se laudă misticii, sau de care se plâng după ce au rătăcit „deșertul divinității”. Pradă unei abrutizări perfecte, un singur gând îl mai chnuiește, o singură întrebare stupidă, derizorie, obsedantă: „ce făcea Dumnezeu în timp ce nu făcea nimic”? (65).

##### Scepticul capricios; autoportretul lui Cioran

„Alături de scepticul riguros sau, dacă vreți, ortodox, al cărui sfârșit lamentabil și, în anumite privințe grandios l-am văzut, există și altul, eretic, capricios, care, îndurând îndoiala doar din când în când, este capabil să o gândească până la capăt, ducând-o până la ultimele consecințe. Și el va cunoaște suspendarea judecării și abolirea senzațiilor, dar numai înăuntrul unei crize pe care o va depăși”(68) acest sceptic sui-generis se teme mai mult decât orice că va cădea într-o nouă criză. Dar cel puțin îi va fi îngădui să privească din afară îndoiala pe care a învins-o pentru o clipă, spre deosebire de celălalt care a fost învins pentru totdeauna. Față de acesta el mai are avantajul de a se putea deschide unor experiențe de ordin diferit, experiențelor specifice, spiritelor religioase mai ales, ce utilizează și exploatează îndoiala, fac din ea o etapă, un infern provizoriu, dar indispensabil, pentru a ajunge la absolut și a se ancora în el” (pg.67).

Pe fundalul acestei istorii se impune acum ca temă centrală a cărții, îndoiala. Îndoiala e specifică omului. “*S-au văzut zei suferind, dar nu zei îndoindu-se*”. Îndoiala a calificat tot timpul de Cioran ca sceptică, trimitând astfel la universul culturii. Iar referința principală e la scepticismul grec, la Pyrrhon. Dar ea e în egală măsură prezentă în omul individual, conform principiului fenomenologic a lui Cioran, că, în străfundurile conștiinței subiectului se găsește tot ceea ce e esențial pentru Om. Iar în mecanismul îndoielii intervine acum și Demonul.

Demonul, ca opus dar și partener a lui Dumnezeu, era sugerat de trăirile inițiale din tinerețe, care trimit la dialectica luminii și întunericului. El se individualizează apoi tot mai pregnant în opera singuratecului și orgoliosului Cioran, apărând acum ca partener a lui Dumnezeu în edificarea practică a creației, în conformitate cu vechi legende bogomile (invocate și de Eliade și de Culianu în “De la de la Zamolxis la Gînghis Han” și “Gnozele Occidentului”). Demonul e un principiu activ, căci negația care-l caracterizează e tot un fel de afirmație. Dar dacă pe Dumnezeu Demonul negației l-a ajutat să edifice lumea, lăsându-și astfel urmele în creație, pe om el îl ajută să se prăbușească. Și anume, declanșează îndoiala infernală a scepticului fanatic, bietul om ne mai putând opri acest mecanism al îndoielii abisale, care îl aruncă din timp.

Cioran plasează virusul îndoielii rele într-o zonă din care Dumnezeu s-a epuizat, s-a retras lăsându-și însă urma, în vidul sufletesc. E o îndoială perpetuă, ce nu mai poate fi controlată, care n-are obiectiv și termen, așa cum era cea metodică a lui Descartes. Căci, există desigur și o îndoială metodică, care însă îi repugnă lui Cioran mai mult ca orice (“Vreau să mă îndoiesc, desigur, dar numai când îmi vine cheful”, scrie el în *Mărturii și anateme*). Cât privește însă îndoiala perpetuă de sine, ea nu e inițiată de Eu, ci îl cuprinde și îl năpădește, subiectul neputând decât să se supună, ca un posedat. La fel ca în străfulgerătoarele crize de extaz, care însă, apucându-l îl înalță spre absolut în

## CHENAR 10

### Pactul cu diavolul

„Cine nu a făcut pact cu Diavolul nu are rost să trăiască, deoarece el exprimă simbolic esența vieții mai bine decât Dumnezeu. Regretul meu este că Diavolul m-a ispitit atât de rar. Dar nici Dumnezeu nu m-a iubit.” (Pe culmile disperării, pg.130).

„În căutarea unui adevărat sihastru, trec epocile în revistă și nu-l aflu și nu-l invidiez decât pe Diavol, Duh al minciunii, Spirit al întunericului, Cel blestemat, Vrășmașul – cât de plăcut e să-mi amintesc de numele care i-au veștejit singurătatea. Prezența lui îmi este necesară; ființa singură merge către ființa cea mai singură, către „Cel Singur” (Tratat de descompunere, pg. 262).

„Că operat ta încetează sau continuă e totuna. Supușii tăi nu pot dsăvârșii ceea ce ai făcut tu la întâmplare și fără geniu. Vor ieși totuși din orbirea în care i-a cufundat, dar avea-vor forța să se răzbune, iar tu să te aperi? Această rasă e mâncată de rugină, iar tu chiar mai mult decât ea. Întorcându-mă către Dușmanul tău, aștept ziua când îți va fura soarele ca să-l atârne pe un alt univers (Tratat de descompunere, pg.213).

sensul acestui mod special, necontrolat al îndoielii, Cioran polemizează indirect cu Descartes.

*“Niciodată adevărata îndoială nu va fi voită; chiar sub forma-i elaborată ce altceva este ea decât deghizare speculativă a intoleranței noastre față de ființă? De aceea când ne cuprinde să-i îndurăm chinurile nu există nimic care să ne poată apărea ca inexistent (pg.58).*

Îndoiala abisală conduce la căderea într-o eternitate rea, încremenită, glacială. Ea este împlinită de către scepticul fanatic, perfect, pentru care nu-i posibilă nici o certitudine sau evidență care să reziste îndoielii; pentru care și eul *învingându-și funcțiile*, se reduce la un *punct de conștiință, proiectat în infinit, în afara timpului*” (pag.61). Demonul – care totuși nu e zeu – intervine activ în acest proces. Citim :

*“Pentru a-și atinge scopul, Demonul, spirit dogmatic, apucă uneori în mod strategic pe căile scepticismului, vrea să ne facă să credem că nu aderă la nimic, simulează îndoiala, și, dacă e nevoie, își face din ea un avantaj (pg.76).*

Pentru ca Demonul să poată avea un astfel de succes omul vine în întâmpinare cu trăiri intermediare, care îi mediază accesul. Așa sunt tristețea, spaima de moarte, orgoliul și mai ales luciditatea. Scepticul perfect pe care îl imaginează Cioran, e o ființă căzută din timp, proiectată într-o atemporalitate blestemată, de infern. El nu e doar alungat din timpul istoric și al vieții, ci și de la accesul la eternitatea cea bună. Cioran își poate imagina această ființă, deoarece o întruchipează intermitent, în alternanță cu perioadele de extaz și cu cele de luciditate critică. Acest al doilea tip de sceptic, el îl descrie pregnant în paginile cărții, într-un autoportret exemplar.

Și astfel omul, această ființă precară, aruncată în nesigura durată a istoriei, marcat fundamental de luciditate, singurătate și plictis, alternează între îndoiala demonică abisală a nimicului și înălțătorul extaz paradisiac, prin care atinge absolutul. Apărând pe solul vieții, el mai e și prada inconștienței. Inconștiență care-l face să se nu se gândească zilnic la ***inconvenientul de a se fi născut***. Și să nu-și dea seama că în cele din urmă, a căzut și din timp.



Această cădere din timp Cioran o analizează în ultimul capitol al cărții ca o afacere personală, care ar putea fi însă paradigmatică pentru întreaga omenire:

*“Nu-i nicidecum improbabil ca o criză individuală să devină într-o zi criza tuturor, ea dobândind astfel nu o semnificație psihologică ci istorică”.* (pg.170).

Timpul acum încremenește. Dispare până și *clipa*, ca relief a timpului, care eventual ar putea articula subiectul la absolut, prin extaz. Acum se instalează eternul prezent al unei identități amorfe și vide; eternitatea înghețată a infernului, mediată de Diavol. Iar aici se pierde până și amintirea adevăratei eternități.

*“Să pierzi și eternitatea și timpul. Plictiseala este obsesia acestei duble pierderi”* (pg.171).

\*

\* \*

În concluzie : Scenariul ideatic configurat de Cioran în cele trei cărți invocate se calchează pe mitologia Biblică, într-o viziune oareșcum marginală, marcată de gnoză. El e centrat pe superbia egoului – care acum are în spate întreaga contribuție egologică a modernității - ce se confruntă cu un Dumnezeu ambiguu. Dar având și un alt partener, cu care se află de asemenea în relații ambigui, Demonul. Acest ego marcat de superbie e neaderent la lumea și timpul istoric, trăind cu intensitate singurătatea, vidul, plictisul și în mod special îndoiala. Îndoială ce poate deveni totală, demoniacă. De cealaltă parte, Dumnezeu e dimensionat și el prin singurătate, având în plus o relație specială nu neantul, cu vidul, fiind aspirat de îndepărtata Deitate. Toate personajele dramei devin fantomatice, spectrale, topindu-se parcă în infinit, în nedefinit.

Chinul lui Cioran, trăit în străfundurile conștiinței, se desfășoară flancat de acești parametri, oscilând între rarele accese la eternitatea și monotonia eternității înghețate a căderii din timp. Din mijlocul acestei pseudolumi, formulează Cioran minunatele sale mărturisiri lirice, pline de rafinament, disperare și ironie. Testament al unui suflet chinuit, blestemat la luciditate și la otrava extazului.

## **CÂTEVA REFLEXII**

Cele trei cărți invocate relevă un Cioran ancorat în tematica mitologiei iudeo-creștine tradiționale, centrată pe istoria umană. Dumnezeu crează prin decrete o lume de care e mulțumit și un om neliniștit, care părăsește eternitatea ființială a paradisiului, ros de curiozitatea cunoașterii binelui și răului. Fapt ce-l trimite în timpul istoric, în care creatorul său era implicat direct, călăuzind poporul său ales. Odată cu creștinismul, Dumnezeu coboară direct în acest timp istoric. Și, prin jertfa sa, anunță posibilitatea învierii și a regenerării omului istoric. Precum și post-apocaliptica reinstaurare a paradisiului. Istoria este deci scena pe care se derulează parteneriatul om-Dumnezeu, existența umană, dimensionată acum și prin viitor.

Această centrare pe timpul istoric a stat la baza edificării civilizației europene, a culturii și gândirii ei. Cioran clamează sfârșitul acestui timp. În continuare se vor tenta câteva reflexii pe marginea complexului ideatic cioranean și a preocupării vremii sale față de timp.

### Timpul la Heidegger și timpul lui Cioran

Șansa lui Cioran de la veni de la periferia ortodoxă a culturii occidentale, cu un eu fragil dar capabil de extaz, cu o excelentă capacitate de discernare critică și o exprimare lirică strălucită, i-a permis să vadă și să afirme ceea ce cultura occidentală a vremii sale nu mai avea cum să perceapă. Căci era cuprinsă într-o țesătură și edificare ideatică care se elaborase în toată perioada modernității europene. Astfel că Heidegger, care refuză declarat dogma creștină a creației și creaturilor alungate din rai timpul istoric, își plasează totuși Dasein-ul – ce-i reprezintă pe “muritori” - în interioritatea unei structuri temporale. Structură care, în primă instanță susține cotidianitatea. Dar și o modalitate ecstatică de ek-sistență a acestora, cu șansa de a răspunde la apelul ce coboară prin Gewissen. Și, tot timpul este acela care susține problematica adevărului, a lui “aletheia”, ce apare odată cu *ființarea în deschis*,

## CHENAR 11

### Scurt excurs despre scepticism

Scepticismul filosofiei grecești, întemeiat de Pyrrhon din Elis (36-372 î.e.) de la care nu a rămas nici o scriere, e cunoscut documentar prin reprezentanții Noului Academii Arcesilaos (315-241 î.e.), Carneades (213-129 î.e.), Aenesidemus (100-44 î.H) care elaborează o serie de "tropii" prin care se pun sub semnul îndoielii diverse certitudini ale cunoașterii, conducând la concluzia suspendării judecății, epoché; demers prin care subiectul se abține de la a alege vreun criteriu al adevărului. Mișcarea pyrrhoneană înflorește în jurul perioadei 200 (d.H.) când apar cărțile lui Sextus Empiricus, Hypotyposes, în care tot felul de discipline de la logică la matematică și astrologie la gramatică sunt subiecte ale îndoielii sceptice. Imposibilitatea de a alege un criteriu pentru bine și rău conduce la concluzia neoptării pentru vreun argument sau justificare în viața practică, fapt ce poate conduce la liniște sufletească, la ataraxie.

Credința creștină a nivelat inițial multe din dezbaterile filozofice. Dar în Scolastică ea deja asimilează o importantă sinteză aristoteliană platoniciană. Ioan de Salisbury (1110-1180) afirmă deja că se revendică filosofic de la academicieni, acceptând și cultivând îndoiala, în cadrul umanismului Școlii din Chartres. William Ockham (1285-1347) e creditat ca inițiatorul unei direcții de gândire ce cuprinde elemente sceptice în sensul efortului de neutralitate teoretică, în fața observației empirice. Cărțile lui Sextus sunt publicate în latină în 1502-1562. Iar în Renaștere Pico de la Mirandola e considerat ca implicând scepticismul în operele sale. Controversa dintre Erasmus și Luther e interpretată ca împlinind și ea scepticismul primului. E cunoscut ca adept al scepticismului (în cadrul doctrinei creștine) Hervet, Cardinalul de Lorraine, care în 1560 se opune calvinismului. Și, apoi Montaigne, e considerat ca un promotor al scepticismului în noua cultură ce se naște. Oricum, conceptul de scepticism e frecvent vehiculat, de ex. Essay Sceptique de Jean Pierre Conde (1601), Gassendi și Meresne gravitează în jurul acestui concept, fapt ce lămurește utilizarea îndoielii metodice de către Descartes. Elemente de scepticism sunt descoperite de cercetători în opera lui Locke, Leibnitz, Boyle. Dar mai ales Hume e etichetat ca un sceptic moderat, iar Kant care-l invocă în sinteza sa, are deci în marginea elaborării sale scepticismul Hegel scrie Fenomenologia Spiritului pentru a depăși provocarea sceptică a dificultății de a găsi un criteriu pentru adevăr. De fapt, ansamblul "criticismului" postkantian se constituie ca o viziune delimitatoare a zonei până la care argumentarea de tip empirico rațional poate înainta.

Scepticismul se constituie astfel în modernitate ca o provocare de care să țină constant seama, întreținând vie nevoia de argumentare și răspuns la certitudini. Dar și neutralitatea teoretică în fața observației empirice, cu respectul bunului simț.

În sfârșit, unii autori consideră postmodernismul ca o victorie a scepticismului.

În ansamblu, scepticismul pare a fi o constantă a gândirii de tip filosofic, ca o perpetuă provocare, pentru ca această gândire să fie mereu reluată.

a muritorilor. Și care se adâncește, într-un “abyssos”. De unde pulsează periodice desocultări și ocultări ale ființei-adevăr.

Ce e oare cu acest timp heideggerian, întemeiator prin libertate, dar care refuză să invoce explicit eternitatea? De unde a apărut el, pentru a învălui și a da sens intuiției presocraticilor, despre nemișcarea persistentă a ființei? Și apoi speculației grecești privitoare la perfecțiunea mișcării circulare a “astrelor – zei”, la timpul corelat cu mișcătorul-nemișcat? Ideologia creștină pe care o invocă Cioran indica : eternitatea, timpul istoric al căderii, promisiunea escatologică; la care el adaugă căderea din timp. În ideologia creștină e vorba, desigur, despre un alt timp decât cel circular, cu care gândirea începută de presocratici își rotunjește împlinirea pe vremea periodicelor incendii universale ale stoicilor. Stoici pe care-i ataca virulent pyrrhonienii, dragi lui Cioran.

Oare nu are nimic de a face timpul lui Heidegger și cu această ideologie a timpului istoric pusă în scenă de iudeo creștinism?

#### Certitudinea trăirii fenomenologice și atacul sceptic

Fenomenologia la care face apel Heidegger are sorginte în cea dezvoltată de Husserl. Aceasta pariază pe certitudinea, pe evidența ce o obține subiectul când, coborând prin epoché în străfundurile conștiinței, se plasează pe orbita egoului transcendental. Lui Husserl i s-ar fi părut desigur ridicol dacă cineva ar fi susținut că în spatele acestei certitudini se ascunde validitatea ființială, pe care o asigură trăirea extazului. În mod sigur Husserl nu era dotat cu această capacitate de trăire. Și în plus, și-a construit doctrina după o tradițională metodologie carteziană raționalistă. Totuși, Descartes, care trăia într-o epocă apropiată de cea în care extazul misticilor era frecvent invocat și recunoscut oficial, nu uită să plaseze imediat în spatele certitudinii de ființare pe care o asigură cogito ergo sum, faptul că această gândire a egoului poate concepe o ființă absolut perfectă. Cioran, căzând în extaz, are certitudinea cunoașterii “rădăcinilor ultime ale existenței”. Nimeni, nici un sceptic de școală, nici Sextus Empiricus și nici Pyrrhon însuși nu l-ar fi putut convinge să nu aibă certitudinea aceluia absolut pe care i-l releva extazul. După cum nu l-ar

fi convins nici pe Meister Eckhart. Scepticismul antic s-a dezvoltat combătând o gândire raționalist dogmatică, care dezvolta și dezbătea argumente privitoare la criteriului adevărului și binelui. Întrebarea și răspunsul, teza și argumentul, constituiau agora intelectuală în mijlocul căreia îndoiala sceptică a înflorit. Departe de a fi doar caracteristica unei culturi în crepuscul, așa cum îi plăcea lui Cioran să afirme, provocarea sceptică odată constituită s-a permanentizat și a funcționat constant de atunci încolo, oriunde raționalitatea discursivă se afirma. În acest sens, credința religioasă s-a plasat principial la alt pol decât argumentarea sceptică, avându-și propriile ei rațiuni. Și totuși, după ce dogmatica și speculația filozofică au început să se interpătrundă, coarda neliniștită a îndoielii sceptice a ridicat capul. În însuși câmpul dezbaterii speculativ critice a filozofiei, argumente ce se plasează dincolo de inferența discursivă public rațională, nu au încetat să funcționeze. Astfel încât, cine știe, poate s-ar putea pune problema studierii unui continuum între certitudinea pe care o dă extazul și cea oferită de intuiția eidetică a lui Husserl. Oare, cel mai subtil pyrrhonian l-ar fi putut convinge pe Heidegger că angoasa nu poate fi considerată ca un argument filozofic cert, care să semnifice anihilarea ființării Dasein-ului, relevându-i ek-sistența sa întru moarte?? Sau, l-ar fi putut convinge

pe Husserl că certitudinea dată de evidența subiectivă, ce o trăiește egoul transcendental, nu are o argumentare întemeiată irefutabil? Oare cum ar fi decurs o dezbatere la masa rotundă între Husserl și șleahța scepticilor?

Cioran susține că pe Dumnezeu îl întâlnește în străfundurile conștiinței, la limita extremă a acesteia. Dar este el singurul care a susținut aceasta? Și nu o nenumărată suită de muritori, de la Augustin și până în zilele noastre? E drept, Cioran, cu fenomenologia sa sui generis, afirmă că în adâncurile conștiinței purtăm în noi și paradisul și iadul și căderea în istorie și Demonul și încă mai câte....Desigur, această infrastructură a conștiinței umane e mai puțin sustenabilă prin metodologia lui Husserl. Dar ea nu i-ar fi părut chiar întru totul bizară lui C.G.Jung.

### Eliade și timpul tare, al originilor

Spre deosebire de Cioran, Jung susține – ciudat, într-o carte despre alchimie – că arhetipul arhetipurilor, ce s-ar găsi în străfundurile inconștientului, a inconștientului individual ce-l cuprinde pe cel colectiv, ar fi Isus. Fapt cu care, Cioran nu ar fi fost, desigur, de acord. Dar o astfel de dezbatere ar duce la o controversă între creștinism și dualismul gnostic bogomil pe care el îl invocă tacit. Această diferență ne-ar putea face atenți la rolul jucat de cultură, de mediul și tradiția spirituală în care trăiește, se formează și se afirmă gânditorul ce mărturisește.

În sec.XX întâlnim însă nu doar pe Heidegger, pe Husserl, Jung și Cioran ci, și istorici ai religiilor de tipul lui Mircea Eliade. Autor care susține că certitudinea ființării esențiale, prototipice – a instanței de Ființă – era asigurată tradițional în istoria raportării omului la sacralitate, prin ritualul ce apelează la adevărul legendei mitice ce invocă transcendența.

Pentru omul religios esențialul precede existența, susține Eliade. Iar acest esențial se află în timpul “tare” al originilor, a genezei, a creației. A creației oricărei realități, de către zei. Prin ritualul sacral, omul fenomenelor temporale invocă timpul originar, patronat de zei, pentru a revigora realitatea instanțelor lumi sale. Ba chiar realitatea lumii în ansamblu, are nevoie periodic de o astfel de re-generare, prin invocarea momentului originar al creației sale din haos. Fapt ce se petrece cu ocazia sărbătorii carnavalului de la anul nou. Oricum, fundamentul realităților acestei lumi sunt, pentru omul oricărei religii, structurile arhetipale, generate într-un timp originar. Iar acest timp originar, este fundamentul oricărei invocări sacrale; pânză de fond a începuturilor, pentru tot ce este pe această lume. Instanță ce apare ca similară cu ceea ce iudeo-creștinismul a sugerat prin nivelul eternității paradisului.

Filozofii sunt, după Eliade, ultimii veniți printre elitele ce cultivă sacralitatea rațională a soarelui. Și asta, într-o perioadă în care grecii transformă mitul viu, mitul trăit până la extaz, în mytos, poveste, posibilă

## CHENAR 12

### Mircea Eliade despre mitologie, filozofie și timp

La un anumit moment al istoriei, mai ales în Grecia și în India, dar și în Egipt – o elită începe să se dezintereseze de istoria divină și ajunge (ca în Grecia) să nu mai creadă în mituri, deși încă mai pretindeau a crede în zei.

Acesta este primul exemplu cunoscut în istoria religiilor al unui proces conștient și caracteristic de “demitizare”. După acesta, mitologiile nu mai reprezentau pentru aceste elite ceea ce reprezentau pentru strămoșii lor... Acum, esențialul nu mai trebuia căutat în istoria zeilor ci într-o situație primordială care precede această istorie. Tot căutând izvorul, Principiul arhé al matricei ființei, speculația filozofică a regăsit, pentru un scurt răstimp, cosmogonia; darn u mai era vorba de mitul cosmogonic, ci de o problemă ontologică.

Ajungem așadar la “esențial” printr-o prodigioasă întoarcere în urmă...efectuată însă nu prin mijloace rituale ci printr-un efort de gândire. În acest sens s-ar putea spune că unele speculații filozofice derivă din mitologii: gândirea sistematică se străduiește să identifice și să înțeleagă “începutul absolut”, de care vorbesc cosmogoniile, să dezvăluie misterul apariției ființei.....Pe de o parte, geniul filozofic grec accepta esențialul gândirii mitice, veșnica reîntoarcere a lucrurilor, viziunea cíclică a vieții cosmice și umane și, pe de altă parte spiritul grec nu socotea că istoria ar putea deveni obiect de cunoaștere.

Numai prin descoperirea istoriei, mai există prin trezirea conștiinței istorice în sânul iudeo-creștinismului și prin înflorirea acesteia la Hegel și la succesorii lui, s-a putut depăși mitul.

Aspecte ale Mitului, Ed.Univers

### CHENAR 13

#### **Eliade despre trecerea de la mitologie la filozofie**

“Toată lumea știe că de la Xenofon (aprox. în 565-470 î.e.n.) încoace – care a criticat și înlăturat cel dintâi expresiile “mitologice” ale divinității folosite de Homer și de Hesiod – grecii au golit treptat “mytosul” de orice valoare religioasă și metafizică. Opus atât lui “logos” cât și mai târziu lui “hystoria”, mytosul a sfârșit prin a indica “tot ce nu poate exista cu adevărat”. Și la un anumit moment al istoriei, mai ales în Grecia și în India, dar și în Egipt – o elită începe să se dezintereseze de această “istorie divină” și ajunge (ca în Grecia) să nu mai creadă în mituri, deși încă mai pretinde a crede în zei...

.....Dar după acest proces de “demitizare”, mitologiile grecești și bharmanice nu mai puteau reprezenta, pentru elitele respective ceea ce reprezentau pentru strămoșii lor... Pentru aceste elite, “esențialul” nu mai trebuia căutat în istoria zeilor, ci într-o “situație primordială” care precede această istorie. Asistăm la un efort de a trece dincolo de mitologie în măsura în care ea reprezintă o istorie divină și de a ajunge la izvorul inițial de unde a țâșnit realul, pentru a identifica matricea ființei. Tot căutând izvorul, principiul “arhé”, speculația filozofică a regăsit, pentru scurt răstimp, cosmogonia; dar nu mai era vorba de mitul cosmogonic, ci de o problemă ontologică... Ajungem așadar la “esențial” printr-o prodigioasă întoarcere în urmă,.... dar nu prin mijloace rituale, ci efectuată “printr-un efort de gândire”. În acest sens s-ar putea spune că primele speculații filozofice derivă din mitologii : gândirea sistematică se străduiește să identifice și să înțeleagă “începutul absolute” de care vorbesc cosmogoniile, să dezvăluie misterul facerii lumii, de fapt, misterul apariției ființei.....

**Mircea Eliade, Aspectele ale mitului, Ed. Univers, București, 1978, 105-106**

...Se cere subliniată afinitatea teologiei solare cu “elitele” fie că e vorba de suverani, de inițiați, de eroi sau de filozofi... Asimilat cu “focul inteligent” soarele termină prin a deveni, în lumea greco-romană, un “principiu cosmic”. “Hierofania” se transformă în idee... Heraclit știa deja că “soarele e nou în fiecare zi”. Pentru Platon el e imaginea Binelui..., pentru orfici e inteligența lumii..... Proclus în al său imn al soarelui, realizează valorizarea sincretico-raționalistă a astrelor... Ultimii veniți printre “aleși”, filozofii, au reușit astfel să desacralizeze una din cele mai puternice hierofanii cosmice”.

**Mircea Eliade, Traité d’histoire des religions, Ed. Payot, Paris, 1974, 135-136**



prelucrând în creuzetul său parte din filosofia greacă – în afară, desigur, de scepticism – a antrenat-o într-o temporalitate diferită de cea rotitoare, specifică acesteia. Temporalitate istorică, afirmată deja de religia evreilor, cu Dumnezeu lor unic, ce crează lumea prin decrete. Lume temporală în interiorul căreia își face apariția, pentru moment, Dumnezeu însuși. Temporalitatea noii religii, impusă în imperiul roman de barbari precizează Cioran este o temporalitate a istoriei. Zeul iudeo creștin generează istorie și operează în istorie. Dimensiunea viitorului se deschide și ea acum pentru timpul uman. Cu această perspectivă istorică se confruntă Augustin, când pune bazele subiectivității conștiinței și a simțului intern. Simț intern care, treptat, va contamina simțul comun al grecilor, ce a funcționat între Aristotel și stoici. Cu acest simț intern, înțeles ca temporalitate, operează Kant, când întemeiază eul conștient a lui Ich Bewusstsein. Heidegger ne-o amintește, în prima carte ce o publică după *Sein und Zeit*.

#### De unde pleci când ți se relevă existențialitatea Dasein-ului

Dasein-ul lui Heidegger ființează în mijlocul timpului, aruncat în cotidianitatea vieții, garantată de simțul comun al omului din sec. XX. Simț comun dimensionat concomitent și printr-un simț intern al temporalității conștiinței. Husserl pleacă și el de la simțul comun al lumii vieții (*Lebenswelt*), pentru a ajunge, prin epoché-ul ce pune între paranteze și scoate din circuit fenomenalitatea lumii, până la egoul transcendental. Iar întreaga structură a egoului se afirmă prin temporalizare, prin prezența la prezent.

Cioran însă nu mai pariază pe simțul comun și intern, pe lumea vieții sau pe existența cotidiană, el simțindu-se desprins de toate acestea. Ele sunt prezente într-un timp din care Cioran a căzut. Existența sa persistă doar în haloul care înconjoară această lume temporală, constând din paradisul extazului și infernul înghețat al eternității încremenite. Deci, în afara de timp. Substanța complexă și misterioasă a timpului, “vremea ce vremuiește” îi scapă. Drama sa dezocultează însă punctele de plecare ale meditației asupra timpului în cultura europeană.

## CHENAR 14

### Despre simțul intern și temporalitate

Simțul intern preia și integrează ideea simțului comun a lui Aristotel, articulând-o de ideea de timp al subiectului conștient.

Simțul comun a fost invocat de Aristotel ca o funcție ce reunește datele venite din lumea exterioară prin cele cinci simțuri și le sprijină centralizarea, cu ajutorul imaginării. Mai târziu, stoicii au sugerat existența unui simț comun care suține înțelegerea dintre oameni, accesul la „noțiunile comune”.

„Sfântul Augustin (354-430) a fost primul care a utilizat termenul latin de *sensus interior*, pentru a semnifica termenul de simț comun a lui Aristotel (Confesiuni, cartea 1, cap.7; cartea 7). Noțiunea de simț comun apare aici la singular. Tendința spre pluralitatea simțurilor interioare a fost probabil influențată de Avicena (980-1037) prin *Liber de anima sextus de naturalibus* (partea 1, capitolul 5). Filozoful islamic enumeră cinci simțuri comune ca părți comprehensive a sufletului sensibil : 1. simțul comun; 2. imaginația; 3. putere imaginativă; 4. putere estimativă; 5. memoria. Odată cu memoria, ideea de temporalitate pe care o introduce Augustin capătă pondere specifică. Albert cel Mare (1200-1280) folosește clasificarea lui Avicena și o combină cu descrierea creierului și funcțiile *spiritelor animale* dată de Costa ben Luca (864-923) în *De differentia animae et spiritus* pentru a localiza simțul intern. După el, clasificarea reflectă diferite nivele de abstractizare și corespunde gradelor de subtilitate a spiritelor animale, simțul comun corespunzând aceluiași plan ca și cele cinci simțuri exterioare fiind însă diferit de ele. Toma d’Aquino (1225-1275) numește simțul comun calea și principiul simțului extern, pentru că reunește diversele impresii ale simțurilor externe reunindu-le în percepție. Pe lângă acestea, din simțul intern ar mai face parte : imaginația, puterea estimativă și memoria; de fapt la om puterea estimativă (a animalelor) e înlocuită de puterea cognitivă (intelectus); iar temporalitatea augustineană capătă un rol specific.

După Renaștere simțul intern al temporalității personale se desparte, progresiv, tot mai mult de simțul extern, al receptării lumii ambientale. La aceasta contribuie și distincția operată de Descartes între *res cogitans* și *res extenso*. În perioada iluminismului, pe vremea lui Kant, simțul intern echivala cu temporalitatea. În acest sens folosește Kant conceptul de simț intern, ca bază a sintezei apercceptive, prin imaginar, a multiplului și siversului experienței. Acest accent kantian pe temporalitate a fost subliniat în sec.XX de Heidegger.

Cioran descoperă, în conformitate cu reducția sa fenomenologică particular, în străfundurile conștiinței sale exemplare, pe Dumnezeu, Eul, lumea, paradisul, infernul, îngerii, mănăstiri interioare, îndoiala Demonului, mizeria umană și multe altele. Ce-l îndreptățește oare să proclame aceste descoperiri!

O întrebare similară ar fi putut fi pusă și lui Heidegger. Ce-l îndreptățește oare pe filosoful german să afirme că există o infrastructură a existențialilor Dasein-ului, în care se diferențiază ; faptul-de-a-fi-în-lume, lumea fenomenală plasată în poziția de obiect subsistent și în varianta obiect-la-îndemână, faptul-de-a-fi-împreună-cu-alții, angoasa și orizontul morții, apelul conștiinței (Gewissen) și deciziei autenticității, grija ș.a.m.d. A descifrat oare Heidegger această structură a existențialilor pe baza decantării unor informații furnizate de suma științelor istorico umaniste ale vremii sale? Nu le-a descoperit el oare, mai metodic poate decât Cioran, în infrastructura conștiinței sale de filosof, ce meditează asupra condiției ființiale a ființei pe care o reprezintă: și care își pune problema sensului ființei? Și oare cum a ajuns Husserl la egoul transcendental și structurile acestuia, altfel decât prin adâncirea în străfundurile subiectivității conștiinței sale! Desigur, Husserl pune în joc întreaga mașinărie a analizelor metodice, progressive nelasându-se furat de intuiții spontane. Dar între Kant, Bergson și Husserl, tot un fel de intuiție e pusă în joc. Variantele intuiției pot fi analizate și studiate, dar înrudirea dintre ele merită și ea atenție. Cel puțin așa gândea Cioran când și-a susținut licența pe marginea intuiției lui Bergson.

Dacă ar fi să continuăm aria problemelor ce ni le ridică cazul Cioran, am putea să ne punem și întrebarea? Cum ajunge să afirme C.Jung o structură a psihismului uman formată din : anima, animus, ego, persona, umbră, sine sintetizator, arhetipuri ale inconștientului colectiv, etc. În cazul lui Jung pot fi invocate și alte modalități ale experienței, cum ar fi visul, viziunea, experiența contactului cu pacienții, experiența psihoterapeutică, elaborarea unor modele etc. Felul în care trăirea experiențială în sensul german de “erlebnis” poate fi

pusă în joc în descifrarea structurii ființei ce își pune problema ființei, comportă o varietate de abordări, între extaz și analiza transcedentală, intuiție și experiența intramundană.

Totdeauna însă, există un punct de plecare, o modalitate experiențială, eventual o metodă și o concluzie. De ce ar fi de refuzat experiența lui Cioran, în sensul unui caz tipic exemplar, de la care avem ce învăța?

### Eul, îndoiala de sine demonică și scepticismul

Ajunsă cu comentariul la acest nivel, se cere aruncată o privire mai atentă asupra relației lui Cioran cu scepticismul. Cioran invocă scepticismul de la prima sa carte, asociindu-l constant cu îndoiala. Dar nu cu îndoiala față de răspunsul pozitiv la întrebarea privitoare la temeinicia criteriului acceptat pentru adevăr și bine. Nici întrebarea, nici criteriul adevărului nu-l interesează. Acestea sunt probleme intramundane ale filozofilor. Iar el se simte detașat de lume.

Atunci, de ce se îndoiește?

Răspunsul clar, pe care îl oferă *Căderea în timp* este : Îndoiala e chinuitoare și demonică pentru că pune în nesiguranță Eul. Ori Eul este pentru Cioran temeiul pentru tot și orice. Eul acesta orgolios, prin care ar vrea să facă lumea să dispară. Și care se ia la harță cu Dumnezeu în *Lacrimi și sfinți* Cioran nu poate ajunge la ataraxia pe care o cultivă scepticii greci, care foloseau îndoiala ca metodă. Metodă prin care se ajungea la o concluzie, pe care și-o însușeau. Cioran nu suportă metoda. El agreează tema scepticismului deoarece toată lumea acceptă ideea că această doctrina operează constant o roadere, o uzură a temeiului cunoașterii și acțiunii. Iar lui Cioran nu-i pasă de preocuparea teoretică sau practică față de temei, a celor ce pornesc din mijlocul lumii vieții. Aceasta i se pare inutilă, de pe poziția sa de ființă căzută în timp.

Dar, scepticismul grecesc nu pusese sub semnul întrebării Eul. Și aceasta în primul rând, deoarece acest concept încă nu se născuse. El tindea totuși să se impune prin hegemonikonul stoicilor. În plus, prin însăși doctrinal lor, pyrronienii erau observatori curioși, cercetători, “zeloți”, lăsând deschisă

opțiunea de a observa și constata (obiectiv) ceea ce este; sau ceea ce se oferă. Desigur, ei nu se refereau la fenomenele lumii, deoarece și conceptul de fenomen e tardiv, apărând doar în sec.XVIII, pe vremea lui Kant. Dar atitudinea lor cercetătoare, deschisă receptării, pretindea un “subiect – substrat” care să o susțină. Și, la fel, suspendarea judecății, epoché-ul în aria valorilor, care putea aduce ataraxia, pretindea un “subiect – substrat” care să se bucure de ea. Desigur, fără chinul îndoielii de sine, a vidului și plictisului. Demonul era pe atunci încă la începutul lucrării sale.

Cât privește Europa modernității, aceasta edifică progresiv conceptul de eu, alături de cel de conștiință și subiectivitate. Îndoiala carteziană se oprește la un subiect-eu, ce nu se poate îndoii de cogitația sa. Apercepția lui Leibnitz, reluată de Wolf, edifică eul ca o instanță ce ia atitudine față de propriile trăiri (perceptive). Iar Kant, pune în prim planul întregii sale construcții eul conștient – Ich Bewusstsein – încărcat de forța apercepției sintetizatoare a imaginarului întrețesut cu temporalitatea simțului intern. El lansează în plus tema oscilației între eul individual și un “eu în general”. Nu peste mulți ani, Fichte face din Eu centrul metafizicii sale. Iar în sec.XX, fenomenologia lui Husserl duce monadologia egologică la apogeu. Adică, la limita la care eul se cere depășit printr-un “*aufhebung*” cum ar fi spus Hegel. Cioran se manifestă acum, având la dispoziție o istorie europeană consolidată a eului, pe care intuiția sa excepțională o corelează imediat cu superbia luciferică. Dar aceasta, în puritatea ei, e supraumană. Pentru om, demonul a pregătit căderea și din superbie, prin fanatismul îndoielii de sine. Pe care Cioran îl etichetează ca scepticism dogmatic. Ce îi permite oare să avanseze această idee? Desigur, o trăire certă care îi dă convingerea că așa stau lucrurile. După cum tot o trăire certă îl asigură pe Husserl să considere valide toate evidențele egoului său transcendental, rezistente la orice eventual atac al vreunui sceptic.

Apelul la trăire în sensul în care iluminismul german a elaborat-o, ca *erlebnis*, a fost frecvent în filozofia secolului XX, mai ales în tabără existențialiştilor. Angoasa lui Heidegger poate fi considerată ca exemplară. Dar

angoasa e tocmai trăirea limită a muritorilor, a celor ce se află în mijlocul lumii vieții, și a celor ce se definesc prin ek-sistența într-o moarte, fiind deci în interioritatea timpului. Ea e lipsită de semnificație sau devine un simplu adjuvant pentru cel căzut din timp.

Cioran nu cultivă universul întrebării. Și odată cu aceasta, nici întrebarea asupra criteriului. Din primul moment al existenței sale spirituale, el a avut parte de trăirea certitudinii, prin extaz. Scepticismul, cel puțin ca idee generală, merită însă a fi invocat și cultivat constant - considera Cioran - pentru a tempera zeul ideologic, politic în primul rând, a celor ce susțin cu furie rostul solidarității într-un efort comun pentru progres și fericire (aspect pe care îl comentează în *Istorie și utopie*, 1960 sau care propagă sacrificiul pentru binele altora, temă abordată deja în cele două cărți scrise în limba română. Acestea îi apar ca teme omenești, degradant de omenești consideră el, ca să nu le combată cu înverșunare.

Iar Cioran le-a combătut cu consecvență.

\*

\* \*

Și a avut succes.

Și a avut succes deoarece, printr-un efect de rezonanță misterioasă, lumea l-a ascultat. Iar istoria a ieșit din scenă. Mai precis chiar în timpul vieții sale s-a făcut “procesul istorismului”. Concomitent, ideea utopică de a sacrifica generații în șir în numele unui viitor de aur s-a prăbușit, și ea, către sfârșitul veacului. Iar teza că are sens să te sacrifice pentru alții, a pierdut din forță, cel puțin în formularea sa directă. Plictisul a dispărut și el oficial din gama de trăiri afirmate de oameni. Probabil că, în urma demonstrației magistrale a lui Cioran, s-au studiat, găsit și promovat suficiente mijloace terapeutice cu care să fie vindecat sau cel puțin mascat. Iar îndoiala, îndoiala majoră față de sine, a ajuns în mod evident să fie perimată. În zilele noastre, oamenii nu se mai îndoiesc. Ei “se asertează” și se afirmă cu dezinvoltură, imersați până peste cap în lumea vieții. Iar superbia Egoului, secularizată în Renaștere, s-a împrăștiat și ea în

cele patru vânturi, atât în tagma artiștilor, cât și a politicienilor dictatori sau a muritorilor de rând, epuizată fiind, desigur, de Cioran. Cât despre Demon, el mai apare din când în când prin filmele de groază. În sfârșit extazul, a fost confiscat de tabletele ecstazi.

Deci, “cutia de rezonanță” a spiritului Cioran a simțit ce se petrecea esențial în cultura occidentală a secolului XX, la sfârșitul modernității. Cultură pe care Europa timpului istoric al iudeo-creștinismului a pus-o pe picioare. Prin opera sa el a depus mărturie despre începutul și sfârșitul acestui timp. Faptul merită reținut deoarece cine știe, tradiționalul concept de timp, de timp istoric desigur, s-ar cere – sau ar merita să fie – eventual, reanalizat, regândit. Acum, după ce Heidegger i-a dat forma unei stele pulsatile iar Cioran l-a epuizat. De către cine? Probabil de către cei care-i vor înlocui pe filozofii prăfuiți, seci și fără suflet, pe care-l denunță cu vehemență Cioran. Și care, conform profeției sale, pentru moment, s-au dat la fund. Și, poate că relația dintre ființă și timp la care medita Heidegger, pe care o presimțea și Cioran, a cărei importanță în istoria religiilor a evidențiat-o Eliade, se va reînfrățișa într-un orizont mai larg și mai adânc, rostită într-un limbaj nou. De către cine? Desigur, de către noii barbari.

Poate că mărturia lui Cioran privitoare la chinul omului ce se zbate între două tipuri de eternități, pe marginea unui timp mișcător, alunecos și învolburat, e o mărturie plină de talc, la care merită să medităm cu seriozitate.

Asta, dacă meditația nu va dispărea și ea.

Cam aceasta ar fi Apocalipsa după Cioran.

După misticul Cioran, cum îi plăcea să îl admire Eugene von Itterbeek.

După vizionarul ,dupa prorocul Cioran.

Mai 2013

Mulțumesc pentru sprijinul în tehnoredactare d-nelor Jeni BLAJOVAN  
și Dr. Codruța SUFLEA

