

Victor Voicu, Ph.D.

Department of Philosophy

University „Dunărea de Jos”, Galați

Romania

SENSURILE ȘI SURSELE NIHILISMULUI CIORANIAN

Abstract

The Meanings and Sources of Cioranian Nihilism

Various exegets of Emil Cioran's work present his nihilism both as an attitude, and as a conception derived, in great part, from the contact with the creations of Dostoievski and Nietzsche. Cioran himself admits that he sees and recognizes both as "great teachers of the theorization of the revolt and unhappiness" and that he includes them among those responsible for his writing destiny. This paper surveys Cioran's nihilism especially in connection with his early writings concerning Romania's destiny.

Diversi exegeți ai operei lui Emil Cioran prezintă nihilismul acestuia ca o atitudine, cât și ca o concepție derivată, în mare parte, din contactul luat cu creațiile lui Dostoievski și Nietzsche. De altfel, însuși Cioran recunoaște că îi vede și îi consideră pe cei doi: „mari dascăli ai teoretizării revoltei și nefericirii” și îi include între cei răspunzători de destinul său scriitoricesc.

*

Produs prin excelență rusec, termenul „nihilism” – prezent, inițial, în romanul lui Turgheniev *Părinți și copii* (1862) și cultivat de Nikolai Aleksandrovici Dobroliubov, Dimitri Ivanovici Pissarev, Nikolai Gavrilovici Cernîșevski – a devenit, treptat, un concept și un curent filosofic suficient de răspândit în spațiul spiritualității europene.

F.M. Dostoievski poate fi inclus aici prin sublinierile ideatice ale personajelor din operele sale literare, îndeosebi *Frații Karamazov*, cel mai filosofic dintre romanele sale, personaje care, susținând (precum viziunea lui Ivan Feodorovici) negarea existenței lui Dumnezeu, ajung, în mod firesc, la proclamarea unei dimensiuni ontice în care, sub auspiciile axiomei „totul este permis”, survine negarea sau egalizarea neutralizantă a tuturor valorilor și principiilor morale.

Într-o astfel de situație existențială omul, sub impulsul libertății nelimitate, s-ar schimba în **Omul-zeu** prezentat drept ființa

ce va trebui să adopte o nouă atitudine în fața vieții, să creeze o nouă axiologie bazată pe stingerea credinței în Dumnezeu și eliminarea noțiunilor etice tradiționale. Iar etica „omului-zeu”, om atotputernic prin voința și știința cu care este înarmat, om care, fără să aștepte vreo răsplată în lumea de dincolo de moarte, va învinge perpetuum natura, va fi – spune Dostoievski – o reflectare a moralei ce așază în centrul lumii ființa umană și valoarea ei așa cum se manifestă ea în limitele existenței terestre (vezi, F.M. Dostoievski, *Frații Karamazov*, vol. 2, Ed. Univers, București, 1982, p. 445).

Dar, permițându-și totul, nesocotind toate legile, acționând după bunul său plac și nesocotind tradiția morală al cărei rezultat este, acest om ce se vrea înlocuitorul divinității va ajunge, în final, un „alt om-rob, om-fiară, om-ucigaș” (Cf. Ion Ianoși) deschizând, inconștient sau nu, drumul spre neantizarea destinului său.

*

Nihilismul, ca problemă strict filosofică, este întâlnit însă în opera lui Friedrich Nietzsche, care afirmă necesitatea răsturnării filosofiei tradiționale axată pe principii etico-religioase ce au concurat la construcția unei lumi lipsită de **voință de putere** și înlocuirea acesteia cu o filosofie aptă să asigure o nouă ierarhie valorică al cărei criteriu fundamental să fie **gradul** de putere. Numai acest criteriu asigură superioritatea planului etic și ontologic

propriu existenței umane. Numai în acest fel existența umană poate eluda stufoasa gândire filosofică tradițională care, cultivând viziunea creștină, a reușit să integreze ființa umană într-o ordine falsă, într-un univers al transcendenței ce exclude „realitatea instinctuală a vieții, dorința de putere și autentica ierarhie mundană” (*Voința de putere*, Editura Aion, Oradea, 1999, p. 43) și care a modelat o ființă umană ce și-a uitat forța și impulsurile prime.

Evident, sfera demersului său ce vizează răsturnarea și reconsiderarea tuturor valorilor preluate din multitudinea secolelor anterioare depășește adesea cadrele argumentării raționale fiind axat, în mare parte, pe un profetism orientat spre conturarea unor orizonturi captivante, dar lipsite de claritatea evidențelor ultime.

Sursa nihilismului nietzschian nu o constituie, așadar, crizele sociale sau fenomenul corupției ci, înainte de toate, interpretarea existenței umane din perspectiva eticii creștine care plasează idealul umanității într-o dimensiune ontologică echivalentă cu neantul. Or, desăvârșirea ființei umane trebuie să se realizeze în lumea în care trăiește efectiv, desăvârșire pe care gânditorul german o vede concretizată odată cu apariția Supraomului menit să-l înlocuiască pe „Dumnezeu care a murit”. Gândit ca sinteză a omului și a lui Dumnezeu, Supraomul va trebui să promoveze un sistem de valori și norme opuse principiilor creștine al căror sfârșit este anunțat de profetul eternei reîntoarceri – Zaratuștra (*Așa grăit-a Zaratuștra*, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 364).

În mod firesc, perspectiva nietzschiană nu putea rămâne fără replică. O reacție pertinentă vine din partea lui Nicolai Berdiaev care, în *Împărăția Spiritului și Împărăția Cezarului* (Editura Amacord, Timișoara, 1994, p. 206), constată că Supraomul lui Nietzsche apare ca o „creație himerică” ce nu pleacă din interioritatea omului ci vine din exterioritate pentru a-l înlocui; așa că, ideea Supraomului, deși pare o „aspirație către înălțime”, în realitate ar fi o „trădare față de om în umanitatea lui”. Iar Supraomul lui Nietzsche, care își asumă un destin mesianic,

în nici un caz nu poate fi rezultatul evoluției omenescului firesc, ci apare ca reprezentant al unei noi ființări ce poate fi divină sau demonică.

*

Rădăcinile nihilismului cioranian nu pot fi localizate doar în gândirea celor două mari spirite aduse în discuție mai sus și care i-ar fi trasat „destinul scriitoricesc”, ci trebuie căutate și în complexitatea etosului românesc ce ar fi, și el – în viziunea inadapabilului Cioran – marcat de dimensiunea negativității.

În *Schimbarea la față a României*, Emil Cioran vede sursele nihilismului românesc în două stări fundamentale ale conștiinței românești: *fatalismul* centrat pe axioma „nimic nu are sens” și *scepticismul* fundat pe axioma „totul este zadarnic”, stări pe care le percepe ca fermeți paralizanți ai ascensiunii spiritualității românești. Definit ca „amoralism al devenirii” (*Schimbarea la față a României*, Humanitas, București, 2001, p. 52), fatalismul este considerat responsabil de devenirea și proiectarea forței de creație a ființei umane în exterioritatea istoriei. Sintagma „așa ne-a fost dat” e privită ca un „blestem” pentru națiunea română căreia i-a răpit opțiunea liberă și responsabilitatea și i-a inserat o stare de apatie generală. Înclinația spre non-acțiune și retragerea în nostalgia interiorității, evidențe ce au distanțat națiunea română de pulsul celorlalte națiuni, de mersul istoric al lumii, au fost și sunt întreținute – ne spune semi-filosoful Cioran – și de viziunea sceptică incubată încă în înțelepciunea cronicarilor ce susțin că „nu vremurile sunt sub om, ci omul este sub vremuri”, cât și în „rătăcirea poetică națională ce poartă numele *Miorița*”, chiar și în cuvântul *dor*.

Nu putem să nu remarcăm aici o anumită similitudine cu perspectiva blagiană de interpretare a baladei *Miorița*. Și, în viziunea metafizică a filosofului de la Lancrăm sentimentul metafizic al ființei pare a fi caracterizat de resemnare și pasivitate, de abandon, efecte ale răbdării proverbiale, ale blândeței și cuminenței românului care-și acceptă destinul. Așa explică Blaga atitudinea ciobănașului din balada *Miorița*, atitudine impusă de întregul etos românesc și efect al însăși mentalității românești, fundată

pe o perspectivă sofianică. Sub dominația absolută a Marelui Anonim, nu este loc pentru revoltă: sentimentul libertății, al revoltei împotriva dictonului metafizico-divin pare a fi absent din filosofia lui Blaga, iar resemnarea păstorului pare a fi înscrisă în însăși matricea categorială a spiritualității românești, fapt consemnat – dintr-o altă perspectivă, care include și solitudinea – și de către Cioran.

Cu totul o altă nuanță dobândește gestul păstorului moldovean în interpretarea dată *Mioriței* de către Mircea Eliade în *De la Zamolxis la Gengis-Han*. Fixând ca punct central al baladei testamentul ciobănașului, Eliade vede în acceptarea morții nu atât o pasivitate sau un fatalism, atitudinea păstorului exprimând o decizie existențială mai adâncă: atribuirea unei alte semnificații consecințelor inevitabile ale destinului pe cale de a se împlini. El își transformă propria moarte în „nuntă mioritică”, într-un mister solemn care – spune Eliade – îi „permite să triumfe asupra propriului destin”. Iar metafora care operează aici schimbarea de sensuri, respectiv înlocuirea „morții” cu „nunta”, este privită ca un ritual religios prin care misterul cristic, adânc înfipt în sufletul țaranului român, este extins asupra întregii naturi. În esență, gestul ciobănașului „împune un sens absurdului” ceea ce înseamnă, de altfel, anularea acestuia, metafora respectivă ilustrând inegalabila forță de creație a geniului popular.

Revenind la Emil Cioran, acesta opinează, dimpotrivă, că dacă s-ar putea vorbi de ceva în care excelează ideatica românească aceasta ar fi deschiderea spre defectele și erorile propriei națiuni, înclinația spre conștientizarea până la exces a insuficiențelor proprii, cât și dorința de neînțeles cu privire la mărturisirea neajunsurilor constatate.

Și, acest mod de a fi, numit „sclavagism istoric” (*Sfârșitul care începe*, Ed. Pentagon-Dionysos, Craiova, 1991, p. 16) și caracterizat prin autonegare și autodenigrare, a condus la subordonarea spiritualității românești în fața altor culturi și națiuni, la modelarea sa în funcție de interesele culturale, politice și strategice ale altor popoare. Românii – susține Cioran – nu au dorit niciodată să modeleze cursul

timpului în favoarea națiunii lor, fiind încorsetați de un „nihilism aproductiv” dominat atât de o dimensiune telurică, cât și de o resemnare metafizică.

*

Singura soluție de depășire a resemnării metafizice românești generatoare de apatie o vede în așa zisul „salt istoric” de la tipul tradițional de cultură, numit **cultură minoră la cultura majoră**.

În acest context, Emil Cioran opinează pentru un punct de vedere diferit de cel al lui Blaga. În *Geneza metaforei și sensul culturii*, Lucian Blaga opinează că cele două forme de cultură, care au ceva asemănător cu „structurile autonome ale copilăriei omenești” și, respectiv, ale „maturității omenești”, structuri ce trebuie privite ca **medii** specifice în care se realizează matricele stilistice ce dau naștere respectivelor culturi, au, fiecare în parte, avantaje și dezavantaje. Dar, sub raportul ineditului, al spontaneității și chiar al perenității, preferințele lui Blaga se îndreaptă spre cultura „minoră” (sau etnografică) pe considerentul că, spre deosebire de cultura „majoră” (sau citadină), îl ține pe om mai aproape de natură și se prezintă ca o structură imaginativă deschisă destinului, spontană, naiv cosmocentrică, de o fulgurantă sensibilitate metafizică (*Trilogia culturii*, E.P.L.A., București, 1944, p. 350), caracteristici ce par să-i asigure superioritatea și datorită cărora Blaga o încadrează într-un destin cosmic și într-un univers specific închis.

Pentru Cioran însă, cultura minoră este responsabilă de pierderea spiritului românesc în anonimatul timpului, de înlocuirea orgoliului național cu strategia concilierii, de manifestarea sa *mai mult în posibil decât în real*, dimensiunea prezentului și a momentului istoric concret fiind permanent neglijată.

Or, intrarea spiritualității românești în „pozitivul istoriei” ar deveni posibilă numai prin forța unui extaz mesianic care să permită depășirea timpului, a stării de apatie și resemnare metafizică, și să facă posibilă schimbarea afirmației nihiliste *nimic nu are sens* cu convingerea că *totul trebuie să dețină un sens*.

Perspectiva cioraniană o întâlnim și la alți contemporani ai săi: C. Noica, ce vorbea despre o *înviere românească* justificată nu de doctrine ci de realitățile românești (C. Noica, *Între suflet și spirit*, Humanitas, București, 1996, p. 366) sau M. Vulcănescu care atenționa generația sa asupra misiunii profetice și revoluționare pe care trebuie să și-o asume – cea de cultivare a exprimării sufletului românesc în forme universale (M. Vulcănescu, *Generațiile*, în „Criteria, nr. 3-4 din 15 noiembrie-1 decembrie 1934).