Mara Magda MAFTEI

Academia de Studii Economice din Bucureşti, Facultatea de Relaţii Economice Internaţionale
The Bucharest Academy of Economic Studies, Faculty of International Business and Economics

Un Cioran pesimist şi optimist. Preferinţele sale filosofice

Cioran's Pessimistic and Optimistic Views. His Philosophical Preferences

Cioran is considered to be a representative of the Romanian existentialism, known as experientialism or *trairism*, with Christian and mystic connotations, taken over from Nae Ionescu. Existentialism matches with liberalism, due to the supremacy given both to the individual and to the individual freedom. The assumption of these prerogatives forms the foundation of experientialism. The *trairism* represents the Romanian formula and it is cultivated by the domestic political philosophy of the between war generation educated by Nae Ionescu, but it also absorbs a lot from the main points of the individual-based philosophy: Camus, Schopenhauer, Shestov, Nietzsche. In this article, we shall stop at the philosophical preferences of Cioran, those which meant a lot for his further evolution as a thinker. It is about an analysis of what Cioran took over from his preferred philosophers, of certain recurrent themes, of pessimistic and optimistic views in the writing of Cioran; of key importance are the influences of Spengler and Keyserling, especially Spengler, who educated Cioran's taste for nationalism.

Keywords: experientialism, individual-based philosophy, nationalism, the young generation, Nae Ionescu, Camus, Schopenhauer, Shestov, Nietzsche, Spengler, Keyserling

Institution's address: Bv. Dacia nr.41, sector 1, Bucureşti, tel.: +4 021 319.19.00/170, *www.rei.ase.ro*; e-mail: *rei@ase.ro*

Personal e-mail: *mmmaftei@yahoo.com*

Cioran a citit enorm. Aproape la întâmplare, respectând doar legământul său interior, acel haos al fiinţei, pe care, la un moment dat, în perioada sa românească, îl va transpune într-o filosofie politică, semi-preluată de la Nae Ionescu. Semi -, pentru că Cioran va rămâne pentru tot restul vieţii un original, adică un revoltat zbuciumat, incapabil de a-şi asuma o misiune mai mult sau mai puţin istorică faţă de un dat temporal. După semnalarea unor neputinţe ale contextului românesc, Cioran dezertează. Rămâne cu nostalgia neîmplinirii. De unde se alimentează Cioran în revolta sa metafizică? Din lecturi, dar mai ales din viaţă; cunoaşterea provine din contactul cu rataţii, care ştiu să sufere într-o manieră dezordonată. Linia centrală a filosofiei politice şi a filosofiei existenţiale a lui Cioran este ratarea, ratarea unei ţări şi a lui însuşi. Împlinirea ţării ar fi însemnat împlinirea lui, rămâne doar orgoliul neputinţei: „Am ajuns atunci să înţeleg că ţara mea nu *rezistă* în faţa orgoliului meu, că oricum, confruntată cu exigenţele mele, ea se dovedea neînsemnată"[1]. Cioran este într-o mare măsură elevul fidel al lui Nae Ionescu. Dorinţa lui Cioran ca ţara sa să îşi proiecteze un destin megalomanic, imperialist, rezidă şi în subiectivismul lecturilor sale filosofice. Maniera generală a lui Cioran este depresivă, în genul lui Schopenhauer, tragică precum la Şestov, dar veşnic revoltă ca şi la Camus, cu conştiinţa imposibilităţii transgresării unor limite desemnate adesea de către Nietzsche. Patru mari piloni în filosofia subiectivă cioraniană. Rămâne filosofia politică, unde predomină o altfel de revoltă împotriva sistemului şi a decadenţei acestuia, acceptată prin preluarea ideilor lui Spengler, Keyserling, filosofi ai decadenţei sistemului politic, la modă în epocă. Din punctul nostru de vedere, întreaga filosofie a lui Cioran poate fi regăsită în trei mari cărţi: *Pe culmile disperării* – filosofia existenţialistă, *Schimbarea la*

față a României – filosofia politică, *Lacrimi și sfinți* – filosofia religioasă. În general, Cioran este considerat un exponent al existențialismului românesc, consacrat ca experiențialism sau trăirism, cu nuanțe creștine și mistice, preluate evident de la Nae Ionescu. Domină la existențialismul românesc impactul propriei experiențe și a propriei trăiri a vieții reale, cotidiene nu invers; tot ceea ce contează este „să fii tu însuți", și abia apoi să iei notă de realitatea înconjurătoare. Existențialismul este compatibil cu liberalismului, prin supremația acordată individului și libertății individuale. Asumarea acestor prerogative formează baza experiențialismului. Trăirismul reprezintă formula românească, iar la Cioran vom găsi irațonalul, angoasa, prezența morții, sinuciderea, absurdul existenței, singurătatea și mai ales eșecul. Spre deosebire de existențialiști, pentru trăirism și implicit pentru Cioran ființa nu devine, ea este prinsă în contingentul unei situații date, finite. Tocmai finitudinea acestei ființe îl exasperează pe Cioran. Trăirismul se alimentează din filosofia politică autohtonă, a generației interbelice formate de către Nae Ionescu, dar absoarbe mult și din punctele centrale ale filosofiei subiective: Camus, Schopenhauer, Șestov, Nietzsche.

Experiențialismul lui Camus se regăsește în trăirismul lui Cioran. Pentru Camus orice efort este absurd pentru că se termină în moarte, așadar în limitele umane temporale sau în limitările legiferate de către societate. Omul se revoltă împotriva acestor două opresiști, dar se revoltă în neant. Lupta cu Dumnezeu este de la început pierdută, iar cea cu societatea nu ascultă de legile lui Dumnezeu. Prin urmare, nimic nu are sens, lumea nu poate fi explicată. Este sinuciderea o soluție în fața acestui absurd? Dar: „în atașamentul unui om față de viața sa, există ceva mult mai puternic decât toate mizeriile lumii"[2]. Pentru problemele umanității prea puțini se sinucid, în schimb propria viață capătă conotații tragice tocmai pentru că îți aparține și că este unică. Rămâne sinuciderea filosofică, sau „atitudinea existențialistă", cum o numește Camus, în fața vieții; nu drumul contează, ci mai degrabă voința de a-l parcurge. Nicio știință nu te învață cum să raționalizezi acest parcurs, poate doar intuiția care luminează propria viziune asupra propriului adevăr, căci adevărul este doar modalitatea în care fiecare om se raportează la real, fiecare om are propriul său adevăr care contează și fiecare om poate înțelege doar în limitele condiției umane. Este vorba așadar de o libertate absurdă, din moment ce din limitele ființei tale sau ale statului în care trăiești nu ai unde fugi, iar libertatea pe care ne-o asumăm depinde, de asemenea, de suma experiențelor pe care suntem nevoiți să le suportăm în viață sau pe care ni le provocăm. Atunci, ce ieșire îi rămâne omului din acest haos al incertitudinilor? Creația la rândul ei este absurdă, pentru că încearcă să explice inexplicabilul. Așadar artistul trăiește o mare „dramă intelectuală" din moment ce încearcă să simtă și să trăiască absurdul. Opera de artă nu poate reda încărcătura emoțională a unui ratat, de exemplu, pentru că este artificială, „ea înseamnă moartea unei experiențe (...) e ca o repetiție monotonă și pasionată a temelor orchestrate de lume: trupul, inepuizabila imagine de pe frontul templelor, formele și culorile, numărul și suferința"[3]. Totul este absurd nu pentru că finalitatea este prestabilită, ci pentru că omul conștient de acest demers insistă, suferă și o ia de la capăt: „Nu există soare fără umbră și trebuie să cunoaștem și noaptea. Omul absurd spune da și efortul său nu va înceta niciodată"[4]. Cu toate că își recunoaște limitele, omul nu le poate accepta ca atare. El se revoltă și din momentul în care se revoltă iese din anonimat și din singurătatea destinului său și reprezintă o dovadă a propriei existențe: „În experiența noastră cotidiană, revolta joacă același rol cu *cogito*-ul în ordinea gândirii: ea e cea dintâi evidență. Dar această evidență smulge individul din singurătate. Ea e un loc comun, care se întemeiază pe toți oamenii de valoare primordială. Mă revolt, deci existăm"[5]. Prin urmare, recunoașterea absurdității vieții se termină în revoltă, în încercarea de a da un sens propriei existențe.

Cioran va pleca de la aceleași premise, ale inutilității, ale absurdului existențial, din moment ce admite la 22 de ani că „nu există argumente pentru a trăi"[6], dar tot discursul său, deși similar cu cel camusian, este mult mai mult raportat la propria-i ființă, non-sensul propriei existențe devine dilemă universală. Tocmai acest non-sens și această neputință le va proiecta peste câțiva ani la nivelul destinului nevertebrat al țării sale. Este un om care suferă, dar suferă pentru că nimic nu are sens, inclusiv viața sa: „*Faptul că exist eu dovedește că lumea n-are nici un sens.* Căci în ce fel pot găsi un sens frământărilor unui om infinit dramatic și nefericit, pentru care totul se reduce în ultimă instanță la neant și pentru care legea acestei lumi este suferința?". Cioran nu exclude, ca și Camus, sinuciderea, a sa, la acel moment, ajungând până la ideea morții colective în clipa susținerii Gărzii de Fier. Ne-am întrebat de-a lungul timpului de ce „un expert în problema morții" la 22 de ani și în problema suicidului, a așteptat să moară totuși din cauze naturale? Cioran încearcă doar ideea

sinuciderii din prea multă suferință și tensiune interioară, din neputința de a vedea capătul drumului parcurs, îi lipsește voința asumată de a parcurge traseul. Camus scrie că singura existență care contează este cea a individului, pentru Cioran singura care contează este a sa: „fiecare om rămâne cu suferința lui, pe care o crede absolută și nelimitată (...) nu pot înțelege suferința altuia pentru a o diminua prin aceasta pe a mea"[7]. Am putea concluziona că, din modalitatea de argumentare, discursul lui Camus pare mai obiectiv decât cel cioranian, prin simplul fapt că se referă la om în genere. Pentru Cioran, toată filozofia nu are sens decât dacă se raportează la propria ființă, la irațională a vieții, cult al iraționalului pe care Cioran îl va prețui tot timpul și în orice plan al filosofiei, fie ea politică sau simplu trăiristă. Cioran are aceeași filosofie a absurdului precum Camus, din moment ce orice încercare de a fi om cu toate acțiunile ei minore este absurdă, căci se termină în moarte: „pentru ce oamenii doresc să realizeze neapărat ceva?"[8], dar orice ieșire din limitele umanului este acceptată pentru că ea înseamnă creditarea suferinței ca parte a vieții umane. Cioran acceptă suferința și neagă revolta; omul nu are motive să se revolte, căci orice ieșire conduce spre o altă intrare. Libertatea este un concept absurd: „de pe urma așa-zisei lui libertăți, suferă mai mult decât după cel mai mare prizonierat posibil în existența naturală"[9].

Un alt filosof de seamă care venea dintr-o cultură mare, și care oferea o soluție problemelor universale, este Schopenhauer. Lipsei de curaj și de afirmare a poporului român, Cioran îi va contrapune problema morții și a voinței de a trăi. El va ieși treptat din zona metafizicului, intrând în cea a utilului imediat, manifestat prin asumarea unei misiuni istorice. Cele două probleme vor rămâne. În cazul lui Cioran, voința de a trăi este legată de problema indispensabilă a morții: „nimeni nu e sincer în iubirea lui pentru viață, precum nimeni nu e sincer în iubirea lui pentru moarte"[10]. La fel este și pentru Schopenhauer, plătim un tribut morții, dar nu înainte de a trece prin suferințele și bucuriile vieții. Viața este legată de moarte: „viața unui om, cu infinitele sale greutăți, nevoi și suferinți, poate fi considerată ca explicația și parafraza actului generator, adică a afirmării hotărâte a voinței de a trăi: de această afirmare este legată și această datorie a morții făcută față de natură și la care omul nu se gândește decât cu strângere de inimă"[11].

De asemenea, Cioran explică chiar inutilitatea revoltei împotriva unui determinat temporal atât de sigur: „cum moartea nu poate fi înlăturată, revolta împotriva ei este zadarnică și sterilă. Cu cât ne revoltăm mai mult împotriva morții, cu atât dovedim cât de puțin adânc este în noi sentimentul morții"[12]. Cioran găsește chiar sursa unică a tuturor eșecurilor, a tuturor temerilor, și anume frica de moarte, conștiința trăirii într-un timp limitat, în care trebuie să demonstrezi foarte multe. De aici provine suferința omului, incapabil de a evita moartea și prin urmare de a-și stăpâni diversele forme de frică: „există, în fond, numai frică de moarte. Tot ceea ce numim diversitatea formelor de frică nu este altceva decât o manifestare cu aspecte variate în fața aceleiași realități fundamentale. Temerile individuale sunt legate toate, prin corespondențe ascunse, de teama esențială în fața morții"[13]. Teama de moarte se traduce pentru Schopenhauer prin prezența puternică a voinței de a trăi: „...acest puternic atașament față de viață este o acțiune oarbă și irațională; ceea ce îl poate explica este numai faptul că în sine întreaga noastră ființă este deja pură voință de a trăi, că după părerea ei viața trebuie ca urmare să fie socotită bunul suprem oricât de amară, oricât de scurtă, oricât de nesigură de altfel poate fi ea..."[14]. Precum Cioran, care prețuiește atât de mult suferința pentru că ea rezultă din experiențe, din trăiri, Schopenhauer scrie despre necesitatea suferinței: „și, dacă viața nu ar fi decât bucurie, cine ar mai putea îndura chiar și numai gândul morții!"[15]. În *Cartea amăgirilor* publicată în 1936, așadar în același an cu *Schimbarea la față a României,* Cioran militează pentru necesitatea suferinței care modifică individul, dar implicit și colectivitățile; suferința este un mobil necesar în procesul manipulării maselor: „Numai suferința schimbă pe om (...) Oamenii n-au înțeles că împotriva mediocrității nu se poate lupta cu suferință. Nu schimbi mare lucru prin cultură sau prin spirit; dar modifici inimaginabil de mult prin durere. (....) Un popor întreg ar putea fi modificat prin suferință și neliniște, printr-un tremur continuu, chinuitor și persistent (...) Dintr-un popor indolent și sceptic aș scoate foc printr-o teamă, printr-o neliniște chinuitoare și o tortură arzătoare"[16]. Parcă citim aici programul revoluționar al Gărzii de Fier! Trăirismul lui Cioran anunță filosofia sa politică; sunt aceleași elemente, precum suferința, durerea, tragismul existenței, angoasa, solitudinea, cultul iraționalului, care sunt definite în filosofia sa balcanic existențialistă și care premerg filosofia sa ulterior angajată politic.

De foarte multe ori Cioran afirmă că „toată formația mea intelectuală nu mi-a servit la nimic!"[17], insistând de tot atâtea ori pe importanța experienței

care furnizează un material esențial pentru a-ți înțelege propria viață și ulterior pentru a crea un sistem filosofic speculativ, în genul celui cioranian. Acest filosof româno-francez evident nu a fost optimist, dar nici pesimist, și-a gândit ideile cu pasiune și le-a simțit din violență: „nu sunt pesimist, ci violent"[18]. L-a amintit de multe ori în interviurile sale pe Șestov, admirația pentru acesta. În *Filosofia tragediei* este inclusă scrisoarea adresată de către Cioran dnei Alice Laurent, o descendentă din familia lui Lev Șestov. În această epistolă, Cioran recunoaște că a învățat de la Șestov: „arta de a mă desprinde de toate"[19]. Nu a învățat însă să privească bolșevismul în toată splendoare sa negativă, în maniera lui Șestov. În numele cultului iraționalului, Cioran a admirat orice boală psihică a unui sistem politic. Mult mai rațional din punct de vedere doctrinar, Șestov scrie răspicat: „Bolșevismul, repet, este reacționar: el nu știe să creeze. Folosește ceea ce se găsește, ceea ce au creat alții înaintea lor. Pe scurt: bolșevicii, prin esența lor, sunt paraziți"[20]. Cioran va adopta și el o poziție asemănătoare, dar după ajungerea sa în Franța, mai mult pentru că această schimbare geografică impunea totodată o altă disciplină intelectuală.

Am putea spune că deasupra tuturor acestor influențe din „filosofia trăirii și a vieții" cea mai importantă vine din direcția nietzschiană, pe care Cioran o preia chiar pe linia lui Șestov. Gânditorul român laudă la Nietzsche capacitatea acestuia de a recunoaște importanța binelui, dar și pe cea a răului: „El [Nietzsche] a înțeles că răul este tot atât de necesar ca și binele, poate chiar mai necesar, că atât unul cât și celălalt, sunt condiția necesară a existenței și dezvoltării umane și că soarele poate să răsară atât pentru cei buni, cât și pentru cei răi"[21]. Acest mecanism antagonic stimulează. În cazul lui Cioran, răul creează o nouă ordine istorică. Binele rezultă de pe urma prezenței răului.

Filosofia tragediei „nu înseamnă, oare, filosofia deznădejdii, a disperării, a demenței, chiar a morții?!"[22] se întreabă retoric Șestov. Este filosofia celor care nu mai au speranță: „toți cei care și-au pierdut orice speranțe pământene, toți disperații, toți cei care și-au pierdut mințile în fața ororilor existenței"[23], a rataților, cum îi numește Cioran, a celor a căror proprie viață este o filosofie, mult mai plină în trăiri decât a înțeleptului, a raționalului, a învingătorului din punct de vedere social, disprețuiți de filosoful semi-român: „urăsc înțelepții pentru că sunt comozi, fricoși și rezervați. Iubesc infinit pe oamenii dominați de mari pasiuni care îi devoră până la moarte, decât egalitatea de dispoziție a înțelepților, ce îi face insensibili atât la plăcere, cât și la durere. Înțeleptul nu cunoaște tragicul pasiunii, nu cunoaște frica de moarte, precum nu cunoaște avântul și riscul, eroismul barbar, grotesc sau sublim"[24]. Numai oamenii dominați de pasiuni sau disperați se pot angaja în revoluții naționale și pretinde că pot schimba o ordine socială peste noapte, fără asumarea prea multor consecințe și, mai ales, pretinzând beneficii eterne.

Dar filosoful deconstructiv de la care Cioran a învățat cel mai mult este Nietzsche. El e cel care a dominat întregul parcurs filosofic al lui Cioran. Dacă Spengler sau Keyserling reprezintă momentul românesc al angajării sale politice, Nietzsche l-a obsedat de-a lungul întregii sale existențe. Îl citează și critică necontenit. Un om atât de bolnăvicios, schizofrenic în final, abuzând de stupefiante, turmentat de atâtea sentimente umane contradictorii, „un om dinamită" care a putut gândi un sistem atât de revoluționar, acceptat drept paravan și scuză de către Hitler însuși. Bineînțeles că hitlerismul și-a găsit motivația în Nietzsche, din moment ce acesta scria: „războiul și curajul au săvârșit mai multe fapte mari decât iubirea pentru-aproapele. Nu mila voastră, ci bravura voastră a adus salvarea celor din nenorocire"[25], chiar dacă un filosof niciodată nu are puterea de a-și pune în aplicație vorbele, el este îndrăgostit de melodia acestora, nu își poate imagina impactul lor reformator asupra societății. „Oamenii nu sunt toți egali"[26], scrie Nietzsche; societatea e formată din *gloata* care arborează din lipsa sentimentului valorii conceptul de egalitate. Gloata trebuie controlată și numai Supraomul o poate face. Acest Supraom își poate asuma atributele unui Stăpân al lumii, din moment ce „Dumnezeu a murit". Cât de mult i-a plăcut lui Hitler acest raționament, găsind la Nietzsche scuza acțiunilor sale: un om care reformează societatea în lipsa unui Dumnezeu justițiar. Nietzsche scrie despre rasa superioară dragă hitlerismului: „Haideți! Fiți curajoși! Oameni superiori! Muntele viitorului uman de-abia acum are să se nască. Știind că Dumnezeu e mort – noi vrem ca Supraomul să trăiască"[27], această rasă se poate dezvolta liber pentru că forța opresivă și dirijistă a lui Dumnezeu nu mai există. Teama nu mai există: „oameni superiori, cel mai cumplit pericol pentru voi era chiar Dumnezeu-acesta"[28]. Cioran nu are acest concept al „oamenilor superiori", dar din punctul lui de vedere Garda de Fier va reconstrui bazele unei societăți târâtă din punct de vedere moral de politicianismul așa-zis democrat; el crede într-o altă față a României: „În momentul când aș fi convins că posibilitatea unei *schimbări la față* a României este doar o iluzie, din acel moment o problemă a României pentru mine n-ar mai exista"[29] și îi acordă, după bine cum știm,

tot creditul hitlerismului visând să organizeze tineretul român după modelul organizațiilor de tineret hitleriste și să recomande „teroarea fecundă în statul totalitar”[30], singurul remediu pentru a scoate România din pragul falimentului.

Voința de putere pe care o transmit supraoamenii lui Nietzsche este esența ființei, a noii ordini sociale, voința care mântuie, este eliberatoare, dar și „agent al răului”, „de-aceea plină de mânie și de supărare ea rostogolește stânci și se răzbună pe aceia care nu simt aceeași supărare și mânie”[31]. Voința de putere inculcă mânie și revoltă împotriva unui lumesc prestabilit, împotriva unei ordini cuminți; acest tip de voință poartă în ea esența bucuriei, bucuria de a avea curajul distrugerii unui prestabilit: „voința – iată cum se numește liberatorul și heraldul bucuriei...”[32]. Voința de putere nu este reper existențial din punctul de vedere al lui Cioran. El își asimilează mai mult voința de a trăi schopenhauerianã: „Nietzsche s-a înșelat când, prins în revelația vieții, a descoperit voința de putere problemă centrală și modalitatea esențială de a fi. Omul pus în fața vieții vrea să știe dacă-i acordă ultimul lui asentiment. Voința de putere nu este problema esențială a omului; el poate fi tare și neavând nimic. Voința de putere se naște de atâtea ori la oameni care nu iubesc viața. Cine știe dacă voința de putere nu este o *necesitate* față de viață!”[33]. Așadar o treaptă esențială, nu una evolutivă, scrie Cioran disociindu-se aici de Nietzsche.

Ceea ce nu a vrut să observe Hitler este că Nietzsche militează pentru aceste atribute însușite într-o societate formată preponderent din filosofi, condamnând înțelepciunea savanților: „...înțelepciunea lor miroase-adesea, parcă s-ar trage dintr-un smârc; și-ntr-adevăr, aud adeseori o broască orăcăind în ea!”[34] sau viciile politicienilor, democrați la data când Nietzsche își scria capodopera. Poate tocmai de acest amănunt „democrat” s-a prevalat Hitler când și-a asumat punerea în aplicare a sistemului nietzschean.

Înțelepții sunt tratați cu mefiență și de către Cioran: „urăsc înțelepții pentru că sunt comozi, fricoși și rezervați”[35].

Nietzsche ironizează „voința de-a trăi” schopenhauerianã, scriind: „voința-aceasta – pur și simplu nu există!”[36]. El contrapune acesteia „voința de putere”: „numai acolo unde e viață, e și voință: dar nu voință de-a trăi, ci – învață de la mine – voință de putere!”[37]. Suna aproape ironic forța acestui concept născut de mintea unui om atât de fragil din punct de vedere psihic!

Cioran a găsit la Nietzsche „voluptatea distrugerii”, filosofia tragică, dar mai ales contradictorie, care naște pesimismul. Nietzsche se socotea „cel dintâi filosof tragic – adică cel mai extrem contrariu și antipod al unui filosof pesimist”[38].

Foarte curioasă este metamorfoza lui Cioran în ceea ce privește acceptarea lui Dumnzeu. El parcurge distanța de la ateism, de la „Dumnezeu a murit”, la credință și invers, dar acceptă că omul rămâne proprietar al ideii de Dumnezeu; tocmai de aceea, omul se raportează la Dumnezeu în momente diferite ale existenței sale, și-l apropie sau și-l depărtează, dar în momentele cruciale „te pomenești deodată la picioarele lui Dumnezeu. Nici o nemurire nu te poate mântui de o atare cădere”[39].

Cioran, ca și Nietzsche, era un ateu de neclătinat, dar ambii avizi cititori de cărți mistice, amândoi fii de preoți, convinși anticreștini. E oarecum imposibil să construiești într-o lume deja construită, dar într-o lume care nu există pentru că nu o recunoști totul devine posibil; primele coordonate sunt aparent sumbre, ele pornesc de la tot ceea ce poate fi mai paradoxal în om, de la datele sale primare: grija supraviețuirii într-o lume fragilă, incertă, precară, în ciuda voluptății plăcerilor temporare. Piatra de temelie a sistemelor celor doi este o aparentă atitudine pesimistă, care se transformă în violență: a limbajului, a comportamentului și merge până la un nihilism total. Avea dreptate Cioran atunci când spunea: „nu sunt pesimist, ci violent... Asta e ceea ce-mi face negația vivifiantă”[40]. E violent când neagă mila, compasiunea și pasiunea, la fel ca și Nietzsche, care vede în aceste valori „marele obstacol al omenirii... vedeam în asta începutul sfârșitului, oprirea din drum, plictiseala care privește în urmă, voința care se întoarce împotriva vieții, ultima boală care se anunță prin simptome de tandrețe și melancolie: înțelegeam că această morală a compasiunii care se extindea tot mai mult, care afectase chiar pe filozofi îmbolnăvindu-i, era simptomul cel mai neliniștitor din cultura noastră europeană, ea însăși neliniștitoare, întoarcerea sa către un nou budism, „către un budism european” către - *nihilism*!”[41].

O întreagă filozofie anterioară lui Nietzsche a încercat să imprime conștiinței umane aspectele constructive și generoase ale sufletului încarcerat în maniile coruptive, maladive, în pasiunile trupului. S-a vrut alături de religie să se demonstreze că omul poate fi bun și util societății, în măsura în care societatea pe de-antregul nu putea fi nici bună și nici utilă. Trebuia așadar creat un sistem care să-i permită omului să se bucure de tot ceea ce este omenesc, dar nu și reprobabil în același timp, un sistem care să-i acorde omului cea mai mare

libertate şi care să distrugă acest binom bine-rău în conştiinţa lumească. Deşi, spune Nietzsche: „profunzimea şi răutatea... reprezintă cele două atribute capitale care i-au asigurat... omului supremaţia asupra restului regnului animal!"[42]. Şi atunci cum se poate rezolva problema cunoaşterii, fără a introduce plăcerea, ura, durerea, morala? Din acest joc al elementelor contradictorii se naşte violenţa care desfigurează, care falsifică imaginea perfectă, nefisurabilă a unui om până la a o transforma într-o caricatură onorabilă. Secretul supravieţuirii îl arată Cioran astfel: „ceea ce e cu adevărat minunat în viaţă este să nu mai ai nici o iluzie şi să faci totuşi un gest vital... să fii în totală contradicţie cu tot ce ştii"[43]. Să eliberezi tot ceea ce poate fi mai primar în tine, să fii om, să-ţi asculţi instinctele, fără să te încarci cu norme şi să-ţi asumi morala secolului în care trăieşti, pentru că ea oricum e schimbătoare. Dacă urmăreşti cu tot dinadinsul cunoaşterea, realizezi că ea devine imposibilă datorită prăpastiei imense pe care religia şi cutumele o impun între trup şi suflet, dar va veni ziua „când capul şi inima vor fi pe atât de apropiate pe cât de îndepărtate sunt astăzi"[44]. Mai există apoi conflictul celor doi filozofi cu lumea, cu lumea în manifestarea ei cotidiană, contemporană lor, nemulţumirea faţă de fiinţa umană şi mila imensă faţă de neputinţa acesteia. Un conflict provenit din lipsa de credinţă, lipsa de încredere într-un scop precis, chiar lipsa unui scop clar. Cioran scria în acest sens: „nu am crezut niciodată cum trebuie în ceva... Nu am luat nimic în serios. Singurul lucru pe care l-am luat în serios a fost conflictul meu cu lumea. Tot restul este pentru mine un pretext"[45]. Trebuie reţinut faptul că Nietzsche, deşi îi acordă nihilismului un rol major în re-crearea lumii şi a unui sistem filozofic, prin voinţa de putere şi prin întregul arsenal explicativ şi demonstrativ al demersurilor sale, nu urmăreşte precum Cioran să anuleze totul, nu emite judecăţi care nu lasă loc la nici o reacţie, afirmaţii care contrazic total realitatea şocând-o. Chiar Cioran recunoaşte acest lucru: „Nietzsche, care a vrut să zdruncine atâtea lucruri, nu e în fond decât un *naiv*. Târa după el prea multe candori"[46]. E greu de descoperit dacă Cioran a disprețuit cunoaşterea în formele ei clasice, dacă a cunoscut ceva cu adevărat în cele din urmă sau doar a presupus în zone variate, glosând critic pe marginea unor supoziţii, pe care din când în când şi le internaliza.

Nietzsche vorbea despre o rasă a resentimentului, iar scopul fiecărei culturi trebuie să fie tocmai domesticirea „fiarei umane" pentru a obţine în cele din urmă omul perfect faţă în faţă cu o cultură perfectă.

Pentru Cioran problema cunoaşterii are un singur punct de reper: propria sa persoană, prin intermediul căreia filtrează realul, şi imposibilitatea de a găsi un punct de contact dintre exterior şi sine: „nu ştiu ce caut pe lumea asta, pe care nimeni n-o poate izbăvi, nici pentru sine, nici pentru ceilalţi. „Ignoranţa" aceasta se transformă în obsesie la mine, în indispoziţie: mă gândesc la ea fără încetare"[47]. Cazul lui Nietzsche este oarecum diferit, el îşi construieşte un sistem din aversiunea faţă de om, mai bine zis faţă de pasiunile molatice ale omului, incapacitatea lui de a voi peste măsura normelor unei societăţi, îşi dezvoltă un fel de antipatie faţă de om, idee preluată ulterior de Hitler şi interpretată în scopuri justiţiare: „la om nimic nu ne mai inspiră teamă; viermele josnic „omul" s-a făcut voit remarcat, a început să se-nmulţească; „omul domesticit", iremediabil meschin şi debil, a început să se considere deja termen şi expresie definitivă, sens al istoriei, „om superior"... se crede o fiinţă relativ robustă, cel puţin aptă de a trăi şi de a afirma viaţa"[48]. În acelaşi timp, Nietzsche afirmă: „am obosit din cauza omului"[49], este vorba de omul plat, omul care nu mai iese din medie cu nimic. Fiinţa totală, puternică şi fericită până la capăt, nu există pentru că nu poate avea atributele lui Dumnezeu, nu poate concura cu divinitatea. Omul trebuie să sufere, şi împotriva suferinţei nici un individ nu poate avea nimic de obiectat. De aceea atât Cioran, cât şi Nietzsche proclamă dispariţia lui Dumnezeu, a acestui pol central în grija căruia nu mai este lăsată răzbunarea sau resentimentul; apare asfel o lume în care fiecare gest, dacă tot se întâmplă, atunci să fie măcar perfect motivat. Dumnezeu e autoritatea supremă şi justificarea cea mai plauzibilă. Cum ar fi deci lumea fără scuza ei esenţială? Dumnezeu nu i-a învăţat pe oameni să profite de ceea ce au mai elementar în ei: de trândăvie, de nepăsare. Dumnezeu condamnă avariţia, dar dacă omul nu ar fi avar, atunci el s-ar afla încă în Paradis, nu ar exista istorie, nici destin. Chiar şi Nietzsche, care crede că în lume nu există nici o ordine, speră ca acţiunea fiecăruia, condusă de voinţă, să limpezească oarecum haosul şi să creeze un spaţiu adecvat vieţii, în special supraomului. Supraomul lui Nietzsche este echivalat în cazul lui Cioran prin obsesia acestuia faţă de propria persoană. Melancolia şi tristeţea alimentează această centrare maniacală asupra propriei persoane. Totodată Cioran mai adaugă şi lipsa de iluzii, care întregeşte cunoaşterea: „lipsa de iluzii este o formă de cunoaştere, o cunoaştere nesistematică, dar, cu toate acestea... Aş considera-o, în ultimă instanţă, o filozofie preexperimentală, o metafizică aproape automată. Este, apoi, cea mai

bună cale de a scăpa de vulgaritate, în sensul că lipsa de iluzii nu te așază niciodată în rând cu ceilalți. Lipsa de iluzii – această consecință a melancoliei – este adevărata cale către izolare"[50].

Nietzsche, ca și Cioran, își construiește o întreagă argumentație în jurul utilității moralei, al scopului ei, în jurul binomului bine-rău. De la începutul omenirii, individul comun a fost educat să facă distincția dintre conotațiile și spectrul celor două atât de aplicabile noțiuni. Dar oare a dori un grad înalt de putere contravine moralei, în sensul de a încălca principiile omului bun? Dacă cineva încearcă să trăiască în conformitate cu cele mai stricte legi ale moralei, atunci, se întreabă Nietzsche, „între toate pericolele, morala, n-ar fi cumva primejdia prin excelență?"[51]. Și Cioran era profund convins că legile seci ale moralei nu trebuie să primeze față de omenesc. Omul decide ce este moral, nu morala ce este omenesc. Morala nu lasă omului șansa de a crede într-o soluție salvatoare, îi anulează în cele din urmă orice încredere în eșec și posibilitatea de a se izbăvi de acest eșec, pentru că orice greșeală poate fi iertată, atâta timp cât nu există legi implacabile, precum cele stabilite de o cunoaștere unilaterală pe care o impune morala. S-ar putea spune că Cioran s-a urât pe sine cu adevărat, apoi din răzbunare, din neputința unei decizii majore și-a externalizat ura într-un fel de revoltă cotidiană împotriva a tot ceea ce are valoare de implacabil: a ordinii, religiei, într-un cuvânt, a cunoașterii automate, dirijate, într-un Univers care e de la sine stabilit, sau care, conform religiei, este stabilit de către o entitate a cărei autenticitate este continuu contestată. Nietzsche ar numi un astfel de om „omul bolnav de el însuși"; omul pentru Nietzsche este o etapă, nicidecum un element finit, într-o lume în care Dumnezeu nu mai există și în care conotațiile stabilite de El pot fi cu ușurință amestecate. Nietzsche însă își permitea o astfel de viziune totalitară; născut într-o cultură care îi dădea posibilitatea să realizeze sinteze de pe o poziție dominantă, să șteargă limitele impuse de alții și să le aducă în prim plan pe ale sale. Cioran însă a plecat în Franța urmărit fiind de handicapul culturii liliputane, strâmte până la mediocritate, rușinea apartenenței la un neam „steril" l-a urmărit până la moarte. Or sistemele filozofice mari nu se pot construi decât în mintea celor care au de la naștere certitudinea superiorității, inculcată de istorie, pe când pentru românul devenit semi-francez secretul țării lui era „...Să trăiești și să mori fără rost"[52]. Dar iată că au remarcat și alții existența paradoxului „neantului valah – să nu te realizezi decât afară din cuib și departe de rădăcini"[53].

Nota caracteristică a lui Cioran: el se revoltă împotriva tuturor; la început împotriva sistemului și își alege niște maeștri, apoi împotriva maeștrilor care s-au smuls sistemului general creându-și unul propriu; este de părere că în această lume oriunde te-ai mișca nu poți decât ieși dintr-un sistem pentru a intra în altul. Viața e un joc continuu al sistemelor, iar pentru a trăi la propriu trebuie să te integrezi unuia dintre ele. Până și exasperarea lui Nietzsche îl intrigă pe Cioran: „Nietzsche mă obosește. Oboseală ce merge uneori până la silă. Nu poți accepta un gânditor al cărui ideal se situează la antipodul a ceea ce era. Are ceva grețos nevolnicul ce propovăduiește forța, nevolnicul ce nu cunoaște mila. Toate astea sunt bune pentru adolescenți"[54]. „Când te gândești că teoria supraomului a fost concepută de un om măcinat de toate bolile, de către o ființă plăpândă și extrem de vulnerabilă – ce lecție!"[55]. Nietzsche l-a ajutat pe Cioran să parcurgă o bucată de drum, l-a ajutat să construiască un întreg sistem al milei pentru a-l demola ulterior: o religie a milei, un popor al milei. N-a rămas credincios nici unei viziuni în afară de mania sa de a nega totul, pentru a se contrazice ulterior și chiar a argumenta noua viziune. Poate tocmai de aceea lui Cioran i-ar fi fost imposibil să construiască un model, care presupune existența unei structuri fixe în timp. De altfel, din punctul de vedere al lui Cioran, cunoașterea este făcută pentru cei care nu se pot înțelege, nu se pot lua ca subiect de exercițiu în demonstrațiile lor. A rămas credincios unei metafizici a suferinței, delirante prin toată seria sinonimică pe care a exploatat-o și prin ariile la care a aplicat-o. Nietzsche nu numai că a gândit o răsturnare de sistem, dar chiar a construit o nouă formă de cunoaștere a lumii, de receptare a ei. El construiește ideea supraomului în calitatea sa de reformator al Universului clasic. Aceasta este forma originală prin care Nietzsche își propune să cunoască: prin postura creatorului unui Univers nou, care are propriile sale reguli și principii. Introduce pe rând ura, suferința, iar pe lângă voința de a trăi, voința de putere. Conștiința precarității destinului uman este abrogată, omul poate obține un optim al vieții în viață. Echilibrul atât de fragil dintre bine-rău s-a schimbat de-a lungul istoriei și nu se știe dacă se poate stabili o traiectorie ascendentă din moment ce: „...Toate lucrurile bune au fost cândva niște lucruri rele; orice păcat originar a devenit virtute originară... Sentimentele blânde, binevoitoare, conciliante, compătimitoare – care mai târziu vor atinge o valoare atât de ridicată încât aproape că vor deveni „valori prin excelență"- multă vreme nu au atras decât disprețul: se roșea din cauza blândeții, cum se roșește azi din cauza asprimii"[56].

Cioran a avut tot timpul o relație specială cu țara sa, cu poporul evreu, cu extremismul de dreapta confundat adesea cu cauza colectivismului național. Încorsetându-se la tinerețe în doctrine și lecturi de dreapta, se chinuie în Franța anilor '60 să scape de pecetea de român, dar mai ales de aceea a colaborationistului exilat. Statutul de apatrid i-a oferit acea libertate metafizică de care avea nevoie, un profesionist fără ore de practică sistematizate. Că Cioran a fost exaltat de Mișcarea legionară în perioada sa românească, nu mai reprezintă o surpriză. După 1989 s-au editat și în limba română culegeri cu textele sale prolegionare și prohitleriste. Rămâne greu de descifrat motivația acestui gest. În afară de teribilism și alimentări cu lecturi propice și nici într-un caz din convingeri rationalizate, nu găsim o altă explicație. După relatările lui Pamfil Șeicaru și ale lui Theodor Cazaban, Cioran a suferit și la propriu și la figurat după retragerea trupelor germane din Paris: vreo șase luni de închisoare și distrugerea manuscrisului unei cărți de dreapta prin aruncarea lui într-o gură de canal. În plus se speculează că Cioran ar fi semnat introducerea intitulată *Les legionaires de Paris* din 30 noiembrie 1940, introducere la broșura lui Paul Guiraud *Codreanu et la Garde de Fer,* dar gestul cel mai semnificativ prin care Cioran se retrage din fața realității istorice susținute chiar de către el însuși în tinerețe este reprezentat de decizia sa de a revizui drastic *Schimbarea la față a României* și de a elogia în scrierile sale franceze (a se vedea de exemplu eseul *Evreii – un popor de solitari*) meritele evreilor, după ce în textele sale românești optase pentru punerea la zid a acestora. S-ar părea că în limba franceză Cioran își face procesul de conștiință, dar nu din convingeri, ci din dorința de a se reabilita ca scriitor, ca moralist mai bine zis. El nu a avut niciodată convingeri pe deplin pro- sau anti-extremiste, totul se reduce la Cioran la teribilism metafizic, la obsesia unui destin megalomanic pe care ar fi vrut să-l aibă țara sa, la obsesia civilizațiilor capabile să se afirme de-a lungul timpului, la incapacitatea poporului român de a ieși din limitele formulei *n-a fost să fie.*

Cioran pare a reedita efortul lui Keyserling din *Analiza spectrală a Europei* atunci când se răfuiește în *Schimbarea la față a României* cu statutul larvar al poporului român pe scena istorică. Va relua aceeași controversă de multe ori în scrierile sale franceze, dar o va face într-o manieră mult mai diseminată și nu atât de controversată. De ce Keyserling, filosoful neagreat de regimul fascist? Pentru că are aceeași preocupare de filosofia culturii și a istoriei, pe mai multe eșantioane, dar fără punct de reper fix, precum Cioran care raportează istoria lumii la incapacitatea României de a se impune.

În 1927, Keyserling vizitează România, fiind primit cu entuziasm de către intelectualitatea de atunci, iar în 1928 editează *Analiza spectrală a Europei,* calificând cu un fin sens psihologic trăsăturile celor mai importante popoare ale Europei, fără a evita Balcanii, noua forță a Orientului, în opinia sa. În disputa dintre intelectualii români ai perioadei interbelice în ceea ce privește direcția de urmat, spre Orient sau spre Occident, Keyserling este de părere că România nu are obârșie latină: „faptul că acest popor și această țară ar aparține orbitei culturale latine este pură fantasmagorie", în plus misiunea României este de a redeștepta bizantinismul[58]: „istoria ei a început ca o adevărată renaștere a spiritului bizantin pe pământ slav..."[59]. Mai mult, Keyserling ne apropie, ironic la acea vreme, de spiritul rus: „ca masă, poporul român dă impresia că ar fi complet de același spirit cu rușii meridionali"[60], numai că ne lipsește „forța internă"[61] și avem o slabă înzestrare pentru industrie și comerț: „însă pentru asta sunt acolo evreii, de care niciodată nu se va debarasa. Iar antisemitismul românilor, izvorând obligatoriu din acest destin, va menține poporul treaz și vital, în același sens în care vecinătatea energicei Rusii va acționa energizându-l, la rândul ei. În plus, România mare găzduiește mulți unguri și germani. Astfel, ei nu-i lipsește un sânge puternic voluntar"[62]. Desigur, Keyserling exagera și în ceea ce privește antisemitismul românilor, contextual la acea dată, cât și în ceea ce privește dinamismul poporului român. De altfel, într-un alt paragraf, el revine și scrie despre caracteristicile poporului român așa cum le știm cu toții, reclamate cu forță de către Cioran: „...molatici, buni, nepractici..."[63], fără să-i lipsească de speranța pe care orice probabilitate o poartă intrinsec în ea: „...această țară și acest popor pot avea un viitor mare"[64], bazându-se pe ipoteza conform căreia o cultură nouă are și o energie de afirmare pe măsură. Scriem că antisemitismul era contextual, căci românilor le-a lipsit dintotdeauna forța reacționară și din proprie inițiativă. Chiar dacă intelectualitatea era la acea vreme antisemită, contextul european se prezenta ca atare. Nu se poate ignora forța lăuntrică de care Cioran dădea dovadă atunci când scria despre problema evreiască, nerezolvabilă, din punctul lui de vedere, punct absolut veritabil. În capitolul *Colectivism național,* scos de către Cioran din ediția revizuită din 1990 publicată la Humanitas, autorul consideră că naționalismul românesc s-a construit ca o reacție în primul rând la imposibilitatea tolerării și a asimilăriis evreilor: „invazia iudaică în ultimile decenii ale devenirii românești a făcut din

antisemitism trăsătura esenţială a naţionalismului nostru"[65].

Însă Keyserling a dovedit o intuiţie excepţională scriind că noua forţă a Europei va veni dinspre Balcani, acelaşi discurs despre o Europă îmbătrânită cu şanse de reafirmare din partea Estului propovăduindu-l şi Nietzsche. Din păcate doar Cioran al nostru, din acelaşi teribilism, vede în Balcani doar o zonă blajină de linişte, incapabilă de a face istorie, ceea ce evident este greşit, după cum ne-au dovedit-o timpurile: „Nici un popor din Balcani: sârbi, bulgari, greci, nu reprezintă o *idee istorică*. Prin urmare, n-avem pe nici unul în faţă. Acelaşi lucru este adevărat şi despre Ungaria, Cehoslovacia, Austria şi Polonia"[66].

Din nou intuitiv şi din păcate adevărat, Keyserling a insistat, în creionarea portretului românesc, asupra similarităţilor cu poporul rus şi mai ales a insistat asupra vecinătăţii cu Rusia, dar nu şi asupra pericolului rus. Probabil că nimeni nu putea prevedea la acea dată forţa malefică a unui socialism la modul declarativ bine intenţionat.

Tensiunea în Europa este dată de către obsesia popoarelor din Balcani de a lupta pentru identitate naţională. După cum remarcă atât Keyserling, cât şi Cioran, bun cunoscător al problemei religioase în spaţiul balcanic, ortodoxia este molatecă, dar are drept scop primordial obţinerea şi prezervarea identităţii naţionale „ortodoxia n-a fost niciodată dinamică; în schimb, n-a încetat niciodată de a fi naţională"[67]. Ceea ce a intuit Keyserling şi a anulat tot timpul Cioran din teribilism este imposibilitatea românilor de a ieşi din ortodoxie, nu pentru că „ortodoxia ne-a ţinut de cald în decursul secolelor de aşteptare subterană"[68], ci pentru o aşezare spaţială care a creat în timp o mentalitate pe măsură, indestructibilă şi imposibil de corijat prin catolicism, semn de civilizaţie la care din păcate poporul român nu are apartenenţă, ceea ce i-a deranjat pe Eminescu sau Cioran. Problema naţională era o necesitate identitară la acea vreme pentru popoarele din Balcani, proaspăt scăpate de sub dominaţia marilor imperii. „Voinţa de oprimare şi de extirpare reciprocă"[69] a dominat dintotdeauna în Balcani, iar *„spiritul Balcanilor este spiritul vrajbei eterne"*[70]. Totodată, Europa nu va fi niciodată la fel de omogenă precum America datorită concurenţei dintre Orient şi Occident, dintre antic şi modern. Keyserling avea dreptate, precum Crainic şi Nae Ionescu: aparţinem prin religie Orientului, creştinismului bizantin. Nu se poate nega o pecete istorică şi geografică. Dar era necesară, şi comunismul a confirmat-o, punerea semnului egal între ortodoxie şi dictatură? Occidentul prin catolicism era şi este perceput ca fiind propagator al democraţiei, deşi Biserica catolică nu s-a dat niciodată în lături de la săvârşirea celor mai mari atrocităţi intelectuale şi umane atunci când dogmele ei erau ameninţate; pe de altă parte, Orientul a fost ţinut prin ortodoxie în înapoiere culturală. Orientul s-a zbătut mai tot timpul pentru crearea unei independenţe statale, naţionale şi, abia mai apoi, şi-a pus problema ieşirii din tradiţionalism. Până la urmă, responsabilă de această înapoiere este Biserica rusă şi politica de mare putere a Rusiei, care a impus fostului bloc comunist o lipsă de autonomie politică şi spirituală. Keyserling avea dreptate, Nae Ionescu la fel. Greşeala tinerei generaţii, dacă se poate numi aşa, a fost refuzul de a ieşi din limitele ortodoxiei, ale tradiţionalismului, iar a generaţiei paşoptiste a fost copierea cu orice preţ a modelului occidental. Această dihotomie până la urmă greu de depăşit avea acelaşi scop: scoaterea României din anonimat. Numai că ambele exagerări sunt dăunătoare, iar ieşirea României din blocajul istoric nu se putea face la acea dată. Găsim această dihotomie la Cioran, nici el prea hotărât în privinţa direcţiei bune. El, care aparţine tinerei generaţii prin forţa cu care reclamă necesitatea revoluţiei naţionale, a colectivismului naţional, revoluţie care nu se poate face decât în limitele ortodoxiei, obsedată ea însăşi de asigurarea unei identităţi spirituale şi naţionale, apolitică prin lipsa forţei de a se impune, de a cuceri, dar nu îşi dă seama că o astfel de revoluţie nu este acceptată de politica Occidentului. Aşadar revoluţie în pacifism! „Orientarea spre Orient? Da, acesta este păcatul nostru, aceasta este plaga noastră seculară"[71], lăudând „obsesia Occidentului", „marea noastră fericire" stimulată de către generaţia paşoptistă.

Creştinismul bizantin are ca scop în sine asigurarea autonomiei fiecărei biserici naţionale, prezervarea naţionalismului porneşte de la acest miez religios. Aşadar, identitatea naţională devenea o necesitate stringentă, în contextul destrămării marilor imperii şi ivirii unei noi ameninţări, cea rusă, care în plus avea o tradiţie consolidată în ceea ce priveşte monopolul asupra ortodoxismului în Balcani. La data căderii Constantinopolului sub dominaţie turcă (1453), creştinismul ortodox a trecut în mâinile Bisericii de la Moscova, ridicată la rang de Patriarhat în 1589, devenită prima aliată a Ţarilor ruşi. La acea dată a început procesul de egalizare a misiunii Bisericii cu cea a statului. Biserica şi Ţarul erau protectorii ortodoxiei, în special ai Bisericilor din Balcani căzute sub dominaţie otomană, elaborându-se şi ideea conform căreia Moscova era chemată să revitalizeze întregul creştinism.

În ceea ce privește misiunea noastră europeană, ca popor, dacă ar fi să avem una, aceasta „ar trebui să fie neîndoielnic (...) de a deștepta la o nouă viață spiritul bizantin"[72].

Primul război mondial a mutat raportul de forțe, de la supremația franceză și britanică la cea germană și rusă. Cel de-al doilea a anihilat practic potențialul european, instaurând începutul monopolului american la nivel mondial și cel sovietic în Balcani. Europa istorică obosise. Keyserling recunoaște necesitatea naționalismului, noua problemă a începutului de secol, accentuată de căderea marilor imperii și de modificarea raportului de forțe impusă de către război. Naționalismul este cuvântul cheie în orice epocă. Numai că „era naționalismului postbelic apare, în opoziție cu cel antebelic, ca o eră a unei temeri reciproce, cum n-a mai fost niciodată"[73]. Este vorba de transformarea impusă de către intelectualitatea rusă europeană. Pericolul vine dinspre ruși: „tocmai spre binele Europei, ideea internațională n-are voie să învingă"[74]. Cât despre comunism, Keyserling consideră că acesta a fost dintotdeauna idealul fiecărui rus, primitiv prin definiție și incapabil de a aprecia simțul proprietății. Europa trebuia să treacă prin materialism la acea dată pentru că exista o lipsă acută de sațietate materială, nu spirituală, iar bolșevismul avea meritul de a fi „Evanghelia pentru masele din Orient, căci ele au trebuință, acum, în primul rând, de elevare materială"[75]. Sărăcia acută a unei Europe flămânde s-a terminat în materialismul interpretat în manieră deformată de către Lenin. Viitorul Europei nu se poate afla în victoria socialismului, scrie Keyserling, iar salvarea ei vine din „reprezentarea principiului individualismului"[76], căci „mai mult ca niciodată, în această epocă a colectivismului triumfător, sensul Europei se află în individualismul ei"[77]. Cioran este de părere că tocmai această foame acută a dus la amploarea comunismului, cauză la care se adaugă, evident, cea a evreilor: „dacă evreii n-ar fi introdus în socialism viziunea materialistă, care este atributul esențial al „spiritului" lor, nu exista om care astăzi să nu fie cel puțin socialist. Că prin marxism ideea colectivistă a fost infectată de materialism, este viciul cel mai grav prin care s-au individualizat evreii în veacul trecut. S-au mai adăugat materialismul, internațio-nalismul și procesul de dezintegrare națională a început"[78]. În schimb, Cioran are perfectă dreptate atunci când scrie că doar soluționarea problemei săracilor poate pune capăt comunismului: *„comunismul nu se combate prin naționalism, ci prin soluționarea problemelor sociale"*[79]. În plus, creștinismul „n-a dat omului *pânea cea de toate zilele;* două mii de ani omenirea a înfometat în amăgirea veșnică"[80], iar fiecare revoluție a schimbat regimul de proprietate, s-a înfăptuit din pricina unor lipsuri materiale nu spirituale și nu s-a făcut de către oameni din iubire pentru oameni. O greșeală a noii ordini europene este *„integrarea proletariatului în națiune"*[81], integrare de la care nu se poate sustrage comunismul în prefacerea sa. Ca și Keyserling, Cioran este de părere că salvarea vine dinspre individualism, numai că „individualismul secolului al XIX-lea nu pleacă de la eroismul individual, ci de la conflictul spiritual și economic al fiecărui individ în calitate de individ"[82] și tocmai acest conflict fisurează sistemul.

Pentru a încheia, atât la Keyserling, cât și la Cioran baza oricărui sistem politic este ura, căci orice sistem politic devine necesar poate tocmai prin machiavelismul său, indiferent dacă mizează pe individualism sau colectivism: „Keyserling a arătat că orice politică este, în fond, machiavelică. Plecând din zonele subterane ale sufletului, ea aplică metode corespondente acestora"[83].

Scrierile din tinerețe ale lui Cioran, respectiv cele din perioada sa românească, scrierile sale revoltate creează adesea impresia că sunt redactate sub înrâurirea lecturilor sale filozofice. Un circuit al aceloraşi idei, evident îmbrăcate de către gânditorul român în haina problemelor autohtone. Clar se poate spune despre Cioran că a fost deranjat de naivitatea cu care poporul român și-a ratat destinul prin neimplicare activă în crearea istoriei. Românii sunt niște rataţi, din punctul de vedere al lui Cioran, românii din exil sau cei de la ei acasă. Prea multă înțelepciune i-a lipsit de un destin mare, ca să folosim terminologia cioraniană. „Dacă românii nu vor câștiga inocența participării la lucruri și acea pietate nereflectată pentru ființă, ei vor continua a crede că trăiesc, când în realitate nu știi de se târăsc sau plutesc"[84]. Pentru a-și garnisi aparatul critic la adresa propriului popor cu argumente pe măsură din filosofia culturii și a istoriei, Cioran apelează și la justificările lui Spengler, cel care alături de Nietzsche și Keyserling deplânge oboseala Europei și epuizarea resurselor acesteia. Istoria este biologie la Spengler și apoi la Cioran. Pentru că s-a născut într-o cultură mică, Cioran, ajutat de lecturile sale, capătă această obsesie de a ieși din ea. Din punct de vedere biologic, unei culturi mici îi lipsește instinctul istoric, chiar dacă poate are simț istoric, fără de care nu s-ar putea orienta temporal. „Instinctul istoric, scrie Cioran, se deosebește însă esențial de simțul istoric. De la Nietzsche și de la Spengler am învățat că interesul pentru istorie e caracteristic decadenței, pe când spiritul, în locul elanului creator, al adâncirii în intensitate, tinde la o cuprindere

extensivă, la înţelegerea ca atare, la pierderea retrospectivă în lume. Simţul istoric temporalizează toate formele şi toate valorile, încât categorialul şi valabilul prind rădăcini în lume ca orice relativitate concretă"[85]. Au făcut *istorie* doar popoarele care au dezvoltat o viziune macrocosmică: Egiptul, Grecia, Franţa, Germania, Rusia etc. Dar pentru a face istorie este nevoie de o logică a spaţiului şi a timpului, de destin „qu'il existe dans la vie, outre la nécessité causale – que j'appellerais *la logique de l'espace,* - également la nécessité organique du *destin – la logique du temps,* - qui est un fait d'une certitude intérieure très profonde..."[86]. Dar în primul rând: „Existe-t-il une logique de l'histoire?"[87]. Unde se opreşte logica şi unde începe destinul, s-ar întreba indirect Spengler, fără a condamna precum Cioran popoarele de incapacitate istorică. De ce unele ştiu şi pot, iar altele rămân în mocirla istoriei?

Cioran a preluat de la Spengler dualitatea popor – naţiune, termeni la care el adaugă conotaţiile sale pline de revolta pe care i-o cerea afirmarea naţionalistă, idee cu care se autoîndoctrina filosoful român la acea vreme. Spengler este foarte clar atunci când scrie: „Pour moi le peuple est une *unité de l'âme.* Tous les grands événements de l'histoire n'ont pas été proprement l'oeuvre des peuples *mais ils ont d'abord produit ces peuplf* Toute action modifie l'âme de l'acteur"[88]. Aşadar, poporul este produsul istoriei, iar naţiune nu formează decât un popor capabil de a face istorie, un popor istoric, care luptă pentru o idee. Şi tocmai aceste consideraţii sunt speculate de către Cioran al nostru. „*La nation repose sur une idée.* Ces courants d'une existence collective ont avec le destin, le temps et l'histoire, un rapport très profond qui diffère dans chaque cas particulier et qui détermine aussi la relation ethnique de race, de langue, de pays, d'Etat, de religion"[89], iar naţiunea este consecinţa unui „peuple dans le style d'une culture, par conséquent un peuple historique, s'apelle *nation.* Une nation possède, tant qu'elle vit et lutte, un Etat non seulement comme état du mouvement, mais avant tout comme *Idée*"[90].

Ce a înţeles Cioran din aceste reflecţii? Pentru o ţară biologic imatură, fără mari valori culturale şi mai ales fără mari valori umane, căci acestea formează de fapt o cultură (idee preluată de asemenea de la Spengler: „une culture nait au moment ou une grande âme se revéille"), într-un spaţiu format din „ţărani şi artă populară", poporul român nu are nicio şansă să devină naţiune: *„un popor devine naţiune numai când ia un contur original şi îşi impune valorile lui particulare ca valabile universal.* A vieţui numai ca popor înseamnă a înregistra istoria; ca naţiune, te înregistrează istoria"[91]. La acea dată justificarea lui Cioran, dacă o dezbrăcăm de conotaţiile sale şocante, avea oarecare veridicitate. România tocmai ieşise din feudalism la începutul secolului al XIX-lea, exact atunci când Franţa, de exemplu, se putea lăuda cu şase sute de ani de creaţie, dar şi de imperialism, care a înlesnit de fapt cultura, consecinţă a expansiunii politice. Împlinirea printr-o misiune spirituală, după cum ne propovăduia Cioran la acea dată, era aşadar imposibilă, căci spiritualul nu apare decât ulterior dezvoltării progresive a materialului.

Cuvintele-cheie la Spengler sunt destin şi timp în cadrul istoriei. Marile culturi, scrie Spengler au destin, idee care nu apare la Cioran. Nu totul, se reduce la forţa umană, ci mai degrabă este vorba de un fenomen cosmic: „l'idée de destin régit l'image cosmique entière de l'histoire..."[92]. În ceea ce priveşte timpul, acesta ne aduce totdeauna materialul, posesiunea, evoluţia sau dimpotrivă involuţia, sentimentul de a avea sau de a cuceri: „Par le *mot* temps, on évoque toujours quelque chose d'extrememement personnel que nous avons appelé au début la *propriété...*"[93]. Dar proprietatea nu are totdeauna o încadrare perfectă în timp şi este mai totdeauna determinată de către destin. Există un destin al culturilor mari, este de părere Spengler, dar acesta se supune principiului cauzalităţii. Principiul cauzalităţii conduce la un clasament natural, cronologic, iar destinul la un clasament istoric al faptelor. Prin îmbinarea acestor două se naşte o mare cultură. Atunci când Cioran scrie despre România, el îi găseşte acesteia o evoluţie lineară, din care trebuie să iasă prin saltul istoric (ideea lui Lovinescu); România nu are trecut, aşadar nu are potenţial, nu are un timp al său propriu: „trecutul României este *timp fără istorie*"[94] şi nu are nici destin: „cultura românească *o cultură a imediatului.* Toate lucrurile se întâmplă *aici şi acum*"[95]. În opinia lui Cioran, marile culturi nu s-au creat prin forţa moralităţii, dimpotrivă, „apogeul unei naţiuni presupune infinite crime"[96].

Orice început are şi un sfârşit, orice cultură mare, orice naţiune decade. Ambii filosofi admit firescul declinului în cadrul marilor culturi: „C'est le sens de tous les *déclins* dans l'histoire – le sens de l'accomplissement intérieur, celui de la fin qui menace toutes les cultures vivantes"[97]. În cadrul acestui spectacol al „ascensiunii şi prăbuşirii culturilor mari", spectacol „care nu te face decât cinic", Cioran introduce dilema României: „şi cinismul se amplifică de regretul că România, aşezată la periferia istoriei, nu poate lua parte direct la acest spectacol, ci constituie doar un ecou al

ascensiunilor şi prăbuşirilor altora"[98]. Oricum, bazându-se pe teoria sa biologică, perfect integrată în istorie, Spengler este adeptul teoriei evolutive, microcosmice, chiar dacă modelul său filosofic, orientat spre marile culturi, a fost desemnat la nivel macrocosmic: „chaque culture traverse les phases évolutives de l'homme en particulier. Chacune a son enfance, sa jeunesse, sa maturité et sa vieillesse"[99].

„*Les cultures sont des organismes.* L'histoire universelle est leur biographie générale"[100], scrie Spengler. Cioran moşteneşte de la Spengler comparaţia istoriei şi a devenirii istorice cu cea biologică. Acest cuvânt, *biologic,* apare de multiple ori în mini-tratatul cioranian prin care se răfuieşte cu istoria României, propunându-i o schimbare la faţă: „Românii au trăit o mie de ani ca plantele. Creşterea vegetală le-a determinat ritmul vieţii lor. Precum, pentru o plantă, totul se face peste ea, aşa şi românul; totul s-a făcut peste el: biologia ca şi istoria"[101].

Fapt este că Cioran, atât de fidel lui Spengler, desemnează marile culturi în acelaşi timp prin apelativul marile civilizaţii. Termenii sunt sinonimi pentru Cioran, dar nu şi pentru Spengler, care găseşte civilizaţia ca o notă exterioară şi artificială, ulterioară în orice caz formării unei mari culturi. Trecerea de la cultură la civilizaţie se produce în Occident de-abia în secolul al XIX-lea, notează Spengler, iar atingerea acestei etape a civilizaţiei echivalează cu apariţia întrebării dacă asistăm sau nu la finele unei culturi. Civilizaţia aşadar reprezintă apogeul şi începutul decăderii unei culturi, semn al oboselii şi supraîmplinirii acesteia „la civilisation est le *destin* inévitable d'une culture. Ici, le sommet est atteint, d'où les problèmes derniers et les plus ardus de la morphologie historique peuvent recevoir leur solution. Les civilisations dont les états *les plus extérieurs et les plus artificiels* auxquels puisse atteindre une espèce humaine supérieure"[102]. În orice caz, după părerea lui Spengler, orice cultură, minoră sau majoră, are propria sa civilizaţie. Am putea trage următoarea concluzie pe marginea ironiei cioraniene şi în baza demersului lui Spengler: dacă mai existăm, înseamnă că nu am atins încă civilizaţia.

Sfârşitul Occidentului vine ca urmare a atingerii apogeului civilizaţiei de către acesta, dacă ar fi să fim fideli teoriei lui Spengler, şi nu numai a lui. Totodată, această oboseală a Europei civilizate înseamnă o oportunitate de afirmare pentru Europa de Est. Din păcate, această şansă a fost furată de acel popor care a ştiut să facă istorie, fostul imperiu ţarist, care a ştiut să speculeze foamea maselor promiţându-le cultura stomacului. Se scria la acea vreme despre finalul Europei civilizate, profeţie împlinită de altfel poate şi datorită crizei care a urmat primului război mondial, care aducea cu el şi decăderea materialismului, a filosofiei sistematice. Războiul lansa stringent problema omului, a nevoilor lui sufleteşti, directe, o inversare a valorilor determinate care punea sub semnul întrebării şi necesitatea religiei ca factor de orientare. Numai Cioran, în teribilismul lui bine cunoscut, îi reproşa României o neputinţă istorică, în contextul în care ea „a beneficiat" mai tot timpul de un handicap geografic.

Note:

1. E. Cioran, *Ţara mea,* traducere din limba franceză de către Gabriel Liiceanu, cu un cuvânt înainte de Simone Boué, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 14.
2. A. Camus, *Absurdul şi sinuciderea* în *Mitul lui Sisif,* inclus în volumul *Faţa şi reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara,* traducere realizată de către Irina Mavrodin, Mihaela Simion, Modest Morariu, introducere de Irina Mavrodin, Editura Rao, Bucureşti, 2006, p. 116.
3. A. Camus, *Creaţia absurdă* în *Mitul lui Sisif,* inclus în Ibidem, p. 192.
4. A. Camus, *Mitul lui Sisif* inclus în Ibidem, p. 216.
5. A. Camus, *Omul revoltat* inclus în Ibidem, p. 254.
6. E. Cioran, *Pe culmile disperării,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 11.
7. Ibidem, p. 13.
8. Ibidem, p. 137.
9. Ibidem, p. 77.
10. E. Cioran, *Cartea amăgirilor,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 123.
11. A. Schopenhauer, *Lumea ca voinţă şi reprezentare,* vol. I, traducere de Emilia Dolcu, Viorel Dumitraşcu, Gheorghe Puiu, Editura Moldova, Iaşi, 1995, p. 376.
12. Ibidem, p. 55.
13. E. Cioran, *Pe culmile disperării,* p. 31.
14. A. Schopenhauer, op. cit., p. 271.
15. Ibidem, p. 386.
16. E. Cioran, *Cartea amăgirilor,* p. 28.
17. *Convorbiri cu Cioran,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2004, p. 16.
18. Ibidem, p. 17.
19. L. Şestov, *Filosofia tragediei,* traducere din limba rusă de Teodor Fotiade, studiu introductiv, tabel cronologic şi bibliografie de Ramona Fotiade, Editura Univers, Bucureşti, 1997, p. 343.
20. Ibidem, p. 323.
21. Ibidem, p. 143 – 144.
22. Ibidem, p. 153.
23. Ibidem.
24. E. Cioran, *Pe culmile disperării,* p. 103.

25. Fr. Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra,* introducere, cronologie și traducere de Ștefan Aug.Doinaș, receptarea lui Nietzsche în cultura germană, selecție și traducere de texte de Horia Stanca, Editura Humanitas, București, 1994, p. 103.
26. Ibidem, p. 159.
27. Ibidem, p. 352.
28. Ibidem.
29. E. Cioran, *România în fața străinătății* în Vremea, an VII, nr. 335, 29 aprilie 1934, p. 3, articol inclus în E. Cioran, *Singurătate și destin, publicistică 1931 – 1944,* cu un cuvânt înainte al autorului, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Editura Humanitas, București, 1991, p. 260.
30. E. Cioran, *Spre o altă Românie* în Vremea, 17 februarie 1935.
31. Fr. Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra,* p. 201.
32. Ibidem.
33. E. Cioran, *Cartea amăgirilor,* p. 123.
34. Fr. Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra,* p. 186.
35. E. Cioran, *Pe culmile disperării,* p. 103.
36. Fr. Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra,* p. 175.
37. Ibidem.
38. Fr. Nietzsche, *Ecce homo,* traducere de Mircea Ivănescu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p. 65.
39. E. Cioran, *Amurgul gândurilor,* Editura Humanitas, București, 1996, p. 55.
40. *Convorbiri cu Cioran,* p. 17.
41. Fr. Nietzsche, *Genealogia moralei,* Editura Mediarex, București, p. 22.
42. Ibidem, p. 37.
43. *Convorbiri cu Cioran,* p. 80
44. Fr. Nietzsche, *Călătorul și umbra sa,* Editura Antet, București, 2000, p. 93.
45. *Convorbiri cu Cioran,* p. 179.
46. E. Cioran, *Caiete II,* 1966 – 1968, Editura Humanitas, București, 2005, p. 147.
47. E. Cioran, *Caiete I,* 1957-1965, Editura Humanitas, București, 2005, p. 303.
48. Fr. Nietzsche, *Genealogia moralei,* p. 50.
49. Ibidem, p. 51.
50. *Convorbiri cu Cioran,* p. 103.
51. Fr. Nietzsche, *Genealogia moralei,* p. 23.
52. E. Cioran, *Caiete III,* 1969-1972, Editura Humanitas, București, 2005, p. 303.
53. I. Necula, *Căderea după Cioran,* Editura Fundației Culturale Ideea Europeană, 2005, p. 75.
54. E. Cioran, *Caiete, II,* p. 13-14.
55. Ibidem, p. 293.
56. Fr. Nietzsche, *Genealogia moralei,* p. 135.
57. H. Keyserling, *Analiza spectrală a Europei,* traducere de Victor Durnea, Institutul European, Iași, 1993, p. 277.
58. Disputa generației interbelice în ceea ce privește direcția de urmat, înspre Occident sau Orient este oarecum istoric motivată. Poporul român aparține creștinismului răsăritean, ortodoxiei, așadar aparținem Orientului prin religie, aparținem ortodoxismului bizantin. Prezervarea creștinismului ortodox a fost una dintre sarcinile cele mai importante ale domnitorilor români pentru aproape patru sute de ani de la căderea Bizanțului, 1453, până în prima parte a secolului al XIX-lea. Păstrarea identității naționale române se datorează foarte mult mărturisirii credinței ortodoxe sub oblăduirea Patriarhiei de la Constantinopol, în perioada otomană. Din păcate Balcanii au fost colonizați de imperialismul rus, începând cu sfârșitul secolului al XVIII-lea, când Imperiul Țarist, sub doctrina panslavismului, caută o înaintare cât se poate de profană în spațiul balcanic, pentru controlul Strâmtorilor și al spațiului adiacent.
Creștinismul occidental, de apus, se crede adesea a fi adus prin intermediul Bisericii romano-catolice un plus de civilizație, căci catolicismul a reprezentat în gândirea majorității intelectualilor, religia marilor controverse și a marilor înnoiri spirituale. Dimpotrivă, ortodoxia Orientului a asigurat în primul rând necesitatea veșnică a creării și apoi a menținerii unui stat național; învinuită adesea că ar fi ținut popoarele balcanice în înapoiere, spiritualitatea ortodoxă a fost mai întâi o realitate istorică în rândul poporarelor din sud-estul Europei. Vinovată mai mult pentru extinderea dictaturii la nivel religios și mai apoi politic este mai degrabă ortodoxia rusă, care a „asigurat" într-un fel monopolul geopolitic asupra regiunii. Timp de zece secole, de la Marea Schismă din 1054, Rusia și-a însușit moștenirea bizantină, iar în secolul al XIX-lea teologii ruși resintetizează temele principale ale ortodoxiei și încep să-și consolideze monopolul asupra a ceea ce înseamnă gândirea ortodoxă contemporană.
59. H. Keyserling, op.cit., p. 279.
60. Ibidem, p. 278.
61. Ibidem, p. 279.
62. Ibidem, p. 282.
63. Ibidem, p. 278.
64. Ibidem, p. 281.
65. E. Cioran, *Schimbarea la față a României,* Editura Vremea, București, 1936, p. 109.
66. E. Cioran, *Schimbarea la față a României,* Editura Humanitas, București, 2001, p. 159.
67. Ibidem, p. 62.
68. Ibidem, p. 63.
69. H. Keyserling, op.cit., p. 275.
70. Ibidem.
71. E. Cioran, *Schimbarea la față a României,* vol. din 2001, p. 88.
72. H. Keyserling, op.cit., p. 28.1
73. Ibidem, p. 313.
74. Ibidem, p. 309.
75. Ibidem, p. 329.
76. Ibidem, p. 324.
77. Ibidem, p. 333.
78. E. Cioran, *Schimbarea la față a României,* vol. din 1936, p. 115.
79. Ibidem, p. 119.
80. Ibidem, p. 117.
81. E. Cioran, *Schimbarea la față a României,* vol. din 2001, p. 94.
82. Ibidem, p. 97.

83. Ibidem, p. 131.
84. E. Cioran, *Rvelaţiile durerii,* ediţie îngrijită de Mariana Vartic, Aurel Sasu, prefaţă de Dan C. Mihăilescu, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1990, p. 153.
85. E. Cioran, *Schimbarea la faţă a României,* vol din 2001, p. 9-10.
86. O. Spengler, *Le déclin de l'Occident,* tome I, traduit de l'allemand par M. Tazerout, Editions Gallimard, 2007, p. 19 (în limba română lucrarea a apărut la Editura Beladi, 1996).
87. Ibidem, p. 15.
88. Ibidem, tome II, p. 151.
89. Ibidem, p. 156.
90. Ibidem, p. 332.
91. E. Cioran, *Schimbarea la faţă a României,* vol din 2001, p. 41.
92. O. Spengler, op. cit., p. 124.
93. Ibidem, p. 125.
94. E. Cioran, *Schimbarea la faţă a României,* vol din 2001, p. 38.
95. Ibidem, p. 69.
96. Ibidem, p. 31.
97. O. Spengler, op. cit., p. 114.
98. E. Cioran, *Schimbarea la faţă a României,* vol din 2001, p. 31.
99. O. Spengler, op. cit., p. 115.
100. Ibidem, p. 112.
101. E. Cioran, *Schimbarea la faţă a României,* vol din 2001, p. 70.
102. O. Spengler, op. cit., p. 43.

Bibliografie:

1. Camus, A., *Faţa şi reversul, Nunta, Mitul lui Sisif, Omul revoltat, Vara,* traducere realizată de către Irina Mavrodin, Mihaela Simion, Modest Morariu, introducere de Irina Mavrodin, Editura Rao, Bucureşti, 2006 (*The Wrong Side and the Right Side, Nuptials, The Myth of Sisyphus, The Rebel, The Summer* translation made by Irina Mavrodin, Mihaela Simion, Modest Morariu, introduction by Irina Mavrodin, Rao Publishing House, Bucharest, 2006).
2. Cioran, E., *Schimbarea la faţă a României,* Editura Vremea, Bucureşti, 1936 (*The Transfiguration of Romania,* Vremea Publishing House, Bucharest, 1936).
3. Cioran, E., *Rvelaţiile durerii,* ediţie îngrijită de Mariana Vartic, Aurel Sasu, prefaţă de Dan C. Mihăilescu, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1990 (*The Disclosure of Pain,* edition guided by Mariana Vartic, Aurel Sasu, preface by Dan C. Mihăilescu, Echinox Publishing House, Cluj-Napoca, 1990).
4. Cioran, E., *Cartea amăgirilor,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1991 (*The Book of Deceit,* Humanitas Publishing House, Bucharest 1991).
5. Cioran, *Singurătate şi destin, publicistică 1931 – 1944,* cu un cuvânt înainte al autorului, ediţie îngrijită de Marin Diaconu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991 (*Solitude and Destiny, articles published between 1931-1944,* foreword by the author, edition made by Marin Diaconu, Humanitas Publishing House, Bucharest, 1991).
6. Cioran, E., *Ţara mea,* traducere din limba franceză de către Gabriel Liiceanu, cu un cuvânt înainte de Simone Boue, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996 (*My Country,* translation from French by Gabriel Liiceanu, foreword by Simone Boue, Humanitas Publishing House, Bucharest, 1996)
7. Cioran, E., *Schimbarea la faţă a României,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2001 (*The Transfiguration of Romania,* Humanitas Publishing House, Bucharest, 2001).
8. Cioran, E., *Convorbiri cu Cioran,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2004 (*Dialogues with Cioran,* Humanitas Publishing House, Bucharest, 2004).
9. Cioran, E. *Caiete I, 1957-1965,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2005 (*Books, 1957-1965,* Humanitas Publishing House, Bucharest, 2005)
10. Cioran, E, *Caiete II, 1966-1968,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2005 (*Books, 1966-1968,* Humanitas Publishing House, Bucharest, 2005)
11. Cioran, E., *Caiete III, 1969-1972,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2005 (*Books, 1969-1972,* Humanitas Publishing House, Bucharest, 2005)
12. Cioran, E., *Pe culmile disperării,* Editura Humanitas, Bucureşti, 2006 (*The Peak of Desperation,* Humanitas Publishing House, Bucharest, 2006)
13. Keyserling, H., *Analiza spectrală a Europei,* traducere de Victor Durnea, Institutul European, Iaşi, 1993 (*The Spectral Analysis of Europe,* translation by Victor Durnea, Institutul European, Publishing House, Iaşi, 1993)
14. Nietzsche, Fr., *Ecce homo,* traducere de Mircea Ivănescu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994 (*Ecce homo,* translation by Mircea Ivanescu, Dacia Publishing House, Cluj-Napoca, 1994)
15. Nietzsche, Fr., *Aşa grăit-a Zarathustra,* introducere, cronologie şi traducere de Ştefan Aug. Doinaş, selecţie şi traducere de texte de Horia Stanca, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994 (*Thus Spoke Zarathustra,* introduction, chronology and translation by Ştefan Aug.Doinaş, selection and texts translation by Horia Stanca, Humanitas Publishing House, 1994)
16. Nietzsche, Fr., *Genealogia moralei,* traducere de Darie Lăzărescu, preambul de Harald Hoffding, Editura Mediarex, Bucureşti, 1999 (*On the Genealogy of Morality,* translation by Darie Lăzărescu, foreword by Harald Hoffding, Mediarex Publishing House, 1999)
17. Nietzsche, Fr., *Călătorul şi umbra sa,* traducere de Otilia-Ioana Petre, Editura Antet, Bucureşti, 2000 (*The Traveler and its Shadow,* translation by Otilia-Ioana Petre Antet Publishing House, 2000)
18. Necula, I., *Căderea după Cioran,* Editura Fundaţiei Culturale Ideea Europeană, 2005 (*The Fall after Cioran,* Fundaţia Culturala Ideea Europeană Publishing House, 2005)
19. Schopenhauer, A., *Lumea ca voinţă şi reprezentare,* traducere de Emilia Dolcu, Viorel Dumitraşcu, Gheorghe Puiu, Editura Moldova, Iaşi, 1995 (*The World as Will and Representation,* translation by Emilia Dolcu, Viorel Dumitraşcu, Gheorghe Puiu, Moldova Publishing House, Iasi, 1995)
20. Spengler, O., *Le déclin de l'Occident,* tome I, traduit de l'allemand par M. Tazerout, Editions Gallimard, 2007 (*The Decline of The West,* volume I, translation from German by Tazerout, Gallimard Publishing House, 2007)
21. Şestov, L., *Filosofia tragediei,* traducere din limba rusă de Teodor Fotiade, studiu introductiv, tabel cronologic şi biliografie de Ramona Fotiade, Editura Univers, Bucureşti, 1997 (*The Philosophy of Tragedy,* translation from Russian by Teodor Fotiade, introductory study, chronological chart and bibliography by Ramona Fotiade, Univers Publishing House, Bucharest, 1997).