

I. DOMINANTELE GÂNDIRII CIORANIENE: ABORDARE SISTEMATICĂ

1. PROBLEMA TRANSCENDENȚEI

1.1. EVOLUȚIA CONCEPTULUI DE TRANSCENDENȚĂ ÎN ISTORIA FILOSOFIEI

Întrebarea referitoare la temeiul ultim care face cu putință ființarea străbate, obsesiv, istoria filosofiei occidentale de la milesieni la Heidegger. Natura de principiu a fost numită pe rând: Unu, Motor prim, Act pur, Substanță, Identitate absolută, Nedeterminare etc. Dificultatea descifrării acestui cod ontologic a generat soluții care se exclu-deau mutual atât în ordine metafizică, cât și în ordine lo-gică sau gnoseologică. Astfel, divergențele care au marcat istoria gândirii occidentale privesc nu numai caracterul raționalizabil al principiului, în opoziție cu inaccesibilita-tea lui în plan cognitiv, ci și natura acestui principiu care a fost caracterizată prin enunțuri incompatibile. Nici caracte-rul transcendent și imanent al Ființei nu a rămas ferit de controverse. Dacă opțiunile moniste erau tacit imanentiste, soluțiile dualiste sau cele care admiteau teza Unului-Multiplu deveneau solidare cu transcendența.

Termenul de transcendență vine de la latinescul **transcendere** care se traduce cu “**a trece dincolo, a depăși**”, deci trecere dincolo de, depășire. Transcendentul este antonimul imanenței, adică “**ceea ce rămâne în**” și reprezintă non-contingentul (neatinsul), necondiționatul, inaccesibilul.

Scopul investigației noastre va fi acela de a surprinde câteva momente majore ale evoluției conceptului de transcendență în istoria metafizicii europene, pentru ca apoi să degajăm sursele, ocurențele și sensurile ideii de Transcendență în gândirea lui Emil Cioran.

La Platon, transcendența este tematizată, mai ales, când pune problema condiției ontologice a Binelui, mai precis regimul pe care Binele îl are în raport cu inteligibilele și cu sensibilele. Așa cum vederea are nevoie, pentru contactul cu cel văzut, de un al treilea termen care este lumina, tot astfel și cunoașterea are nevoie, prin analogie, de un termen mediu care să facă posibilă contiguitatea dintre cel cunoscut și cunoașterea însăși. Există, așadar, și un fel de lumină a inteligibilului, aidoma luminii sensibile care întemeiază raportul dintre văzut și văzător. După cum lumina, ca termen mediu dintre văzut și văzător, presupune o sursă a luminii care este soarele, tot astfel și lumina inteligibilă a cunoașterii presupune o sursă a ei, un soare inteligibil, care este ideea Binelui. În mod analog modului în care soarele se raportează la sensibile, tot astfel Binele se raportează la cele inteligibile. Această analogie plasează ideea Binelui nu într-o transcendență nemijlocită față de sensibile, așa cum sunt eidele față de lucruri, ci chiar într-o transcendență față de inteligibil. Astfel, Platon sugerează posibilitatea caracterului suprainteligibil al Bi-

nelui, adică o transcendență cu un caracter infinit mai radical decât transcendența paradigmelor față de lucruri. Binele, ca sursă transcendentă a luminii inteligibile, este cel care conferă forța și activitatea cognitivă a intelectului. Intelectul contemplativ (**nous**) este facultatea prin care spiritul ia act de Transcendență, în care contemplă ideea Supremă și supraineligibilă a Binelui. Această facultate a spontaneității cunoașterii va deveni în creștinism uniunea mistică cu lumina divină a cărei sursă este, dogmatic vorbind, Ființa divină, din care emană, ca niște raze, energiile necreate. Deja Dionisie Areopagitul identifică ideea platoniciană a Binelui cu Supraființa lui Dumnezeu.

Și în tradiția scolastică de origine aristotelică, intelectul agent (*intelectus agens*) este cel care are acces la principii fiind el însuși principiu și având o funcție transcendentală. Fără a intra în detaliile disputei medievale asupra unității intelectului, precum și a tipurilor de acte care pot fi atribuite acestuia, vom spune, totuși, că interpretarea transcendentală asupra luminii intelectului de proveniență aristotelică nu este în întregime superpozabilă peste ideea originării transcendente a luminii. Probabil că aceasta este cea mai semnificativă diferență între interpretarea platoniciană și cea aristotelică a cunoașterii contemplative. Reîntorcându-ne la sensul originar platonician al contemplației luminii care este indisociabil legat de sensul fondator al transcendenței Binelui, vom spune că intelectul contemplativ își dobândește validarea într-o măsură mult mai înaltă prin această receptare a luminii transcendente decât printr-o funcție transcendentală a lui, sau invers, că întreaga valoare transcendentală a intelectului contemplativ este legitimată prin transparența lui față

de lumina transcendentă.

Prezența sau absența cunoașterii Luminii supraineligibile devine, astfel, dependentă de integritatea sau de posibilele fracturi care apar în acest intelect contemplativ. În măsura în care intelectul percepe numai Lumină, accesul la Divinitate este nemijlocit și total. Acest acces este ținta oricărui efort de dobândire a uniunii mistice. De aici interesul lui Cioran pentru sfințenie care este o formă contemplativă (**noetică**) și nu discursivă (**dianoetică**) de cunoaștere. Atunci când spiritul nu percepe numai lumină, ci lumină amestecată cu întuneric, survine o balansare, o mișcare de oscilație între cunoaștere și ignoranță.

În spațiul cognitiv al intelectului contemplativ, îndoiala nici nu poate fi formulată. Această imposibilitate nu este rezultatul unei restricții arbitrare și abuzive, impuse rațiunii, ci derivă nemijlocit din faptul că lumina Binelui este într-un sens similară substanței absolut infinite, așa cum a fost ea definită, în modernitate, de Spinoza, ca fiind substanța lipsită de orice negație. Această absență a negației blochează din punct de vedere logic posibilitatea dubitației deoarece negativitatea constituie, chiar analitic, precondiția oricărei formulări problematice.

Platon în **Republica** introduce distincția, de importanță cardinală, între **nous** și **dianoia**, înțelegând prin intelectul dianoetic, intelectul discursiv.¹⁸ Tensiunea interogativă a metodei maieutice presupune, în subsidiar, atât posibilitatea propozițiilor false, cât și pe cea a propozițiilor indecidabile. Problema falsului discutată de Platon în **Sofistul** este dependentă de legitimarea neființei până într-acolo încât Platon va introduce nimicul ca raport

interparadigmatic. Într-o asemenea descendență, Platon justifică posibilitatea enunțurilor false și implicit a erorilor demonstrative. Iată de ce posibilitatea erorii nu poate fi identificată decât în cunoașterea de tip discursiv și nu în cea de tip contemplativ. În contemplarea unei Afirmății absolute, eroarea și incertitudinea sunt efectiv imposibile. Deci, posibilitatea dubitației este generată de o autonomizare a intelectului discursiv față de cel contemplativ. Această fracționare a unității cognitive este cea care generează amintitul balans între cunoaștere și ignoranță, respectiv starea impurității contemplative introdusă de autonomizarea dianoetică.

Imposibilitatea de a fi sfânt este de fapt expresia acestei carențe noetice care, prin compensație, răbufnește într-o explozie dialectică, într-o activitate prolifică și descentrată a intelectului discursiv. Acest dezechilibru contemplativ poate fi urmărit cu foarte mare precizie în opera lui Cioran ca sursă a tuturor contradicțiilor existențiale și logice care i-au marcat profund concepția, precum și ca element fundamental care generează blocajele aporetice ale interogațiilor sale.

Apetența lui Cioran pentru ruina cosmică survine datorită raportului alterat pe care îl are cu arhetipul Bine-lui. Angoasa, revelarea neantului ca structură ontologică fundamentală este o formă de percepție obturată a Binelui. Poate fi aici o veritabilă eclipsă metafizică a Binelui, o contemplare a absenței luminii, a unui soare negru, apocaliptic. Preluând aceste sugestii metafizice, Cioran va putea, în egală măsură, să-și asigure accesul la motivele platoniciene regăsite la misticii creștini (Augustin, Origen, Dionisie Areopagitul), dar și deschiderea către scenariile

soteriologice ale gnosticilor.

Problema coruptibilității lumii,, care a marcat decisiv metafizica lui Cioran, va fi reconfigurată cu implicații profunde și pentru conceptul de transcendență, de către Aristotel. Pentru a evita ideea unui **regresus ad infinitum**, Aristotel presupune o primă cauză a mișcării care, la rândul ei, să fie nemișcată, un mișcător nemișcat. Adevărata natură a acestui Prim Motor poate deveni vizibilă abia în Cartea a XII-a (λ) a Metafizicii, în care Aristotel discută problema substanței.¹⁹ Dacă primul gen de substanță, aparținând sferei sublunare, formează obiectul fizicii, în timp ce al doilea tip de substanță, care se referă la cele supralunare, formează obiectul astronomiei, cel de-al treilea tip, substanța invizibilă și incoruptibilă formează obiectul teologiei.

Caracterul eminent al acestei substanțe impune ca ea să fie gândire (**nous**) și atunci, în mod evident, se pune întrebarea: Ce gândește o atare gândire? Care ar fi conținutul ei? Cum perfecțiunea acestei substanțe constă în caracterul ei neschimbător și cum un obiect alteritar în raport cu gândirea ar implica o schimbare în gândire, gândirea nu se poate gândi decât pe sine, adică nu poate avea decât un caracter tautologic. Substanța Primului Motor este un act pur, care nu este corelativ cu potența, nu este supus schimbării. Acest regim pur actual al gândirii supreme a rămas consacrat în gândirea occidentală prin formula tomistă: **Deus este actus purus**. Gândindu-se numai pe sine, Primul Motor concepe în actul acestei autogândiri întreaga coerență a universului. Intrând în conflict cu eleații pe tema omonimiei Ființei (Fizica I), Stagiritul recuperează prin doctrina Primului Motor din Metafizica

XII sensul identității eleate a gândirii cu Ființa, identitate care poate deveni premisa caracterului personal al Divinității. Adversar al unei transcendențe exprimate în termenii distanței, cum este cea platoniană, aserțiunile lui Aristotel referitoare la substanța Primului Motor vor constitui baza de discuție asupra unei transcendențe calitative și nu diastematice. Transcendența platoniciană subzistă totuși camuflat în distincția aristotelică sublunar-supralunar prin care transpune în plan cosmologic dihotomia inteligibil-sensibil. Existența unor substanțe supralunare incoruptibile a fost asociată în teologia medievală cu angelologia. Așa cum se știe, această superpoziție între angelologie și cosmologie a determinat apariția crizei cosmologice de la sfârșitul Renașterii și începutul modernității. Odată cu demonstrarea omogenității calitative a universului, legitimată pe observațiile empirice ale lui Galilei, sferele substanțelor supralunare, împreună cu corelativul lor angelologic, sunt evacuate din spațiul unei cosmologii fondate matematic și experimental. Această mutație cosmologică nu a fost, însă, de natură să rezolve conflictul metafizic de principiu între versiunea platoniciană și cea aristotelică a transcendenței. Acest conflict va dobândi o soluție în modernitate, prin distincția kantiană dintre transcendent și transcendental.

Kant împarte teritoriul accesibilității cunoașterii în funcție de câmpul experienței posibile. Limita câmpului experienței posibile este o barieră care separă teritoriul cognoscibilului de cel inaccesibil cunoașterii. Ceea ce se află dincolo de câmpul experienței posibile este numit de Kant transcendent, în timp ce principiile care dau structura formală a experienței posibile sunt numite transcenden-

tale. Această delimitare operată de Kant caracterizează, din punct de vedere al facultăților, numai intuiția și intelectul, cu formele lor **a priori** estetice și analitice. Există la Kant, însă, și o facultate supraordonată intelectului categorial. Tot astfel cum intelectul unifică diversul sensibilității, rațiunea unifică multiplicitatea conceptelor pure ale intelectului. Ideea supremă a rațiunii este ideea totalității care ipostaziată, reprezentată ca individ, devine **Ideal transcendent**. Acest ideal reprezintă o ipostaziere a materiei predicatelor din care sunt selectate predicatelor determinate și constituie, în definitiv, o Ființă absolut perfectă care are toate atributele, toate predicatelor afirmative, excluzând negațiile. Datorită cumulării tuturor predicatelor afirmative, această idee a totalității, acest **Ideal transcendent** mai este numit de Kant "**ens realissimum**", Ființă care are un grad suprem de realitate. Kant mai susține că această idee a totalității saturează cel mai bine conceptul de Ființă necondiționat necesară, aceasta fiind sursa speculativă a argumentului ontologic. Deși Kant nu recunoaște existența necesară a acestei totalități, având poziții critice în raport cu argumentul ontologic, el recunoaște caracterul sublim, măreția unei astfel de idei copleșitoare.²⁰

Kant are, într-o anumită măsură, meritul de a fi schimbat accentul sau semnificația inaccesibilității pe care conceptul de transcendență o conținea. Pentru el, **noumenul**, lucrul în sine, este inaccesibil nu pentru că ar fi supraființial, ca de pildă la Dionisie Areopagitul, ci datorită faptului că el nu poate deveni obiect al experienței posibile. Cu toate acestea, conceptul kantian de transcendență nu privește atât de mult Idealul Transcendental ca

formă ultimă a aparenței transcendente, deoarece ideea totalității din care este coagulat acest Ideal are o funcție exclusiv regulativă. Într-o măsură mult mai mare, conceptul transcendenței rămâne în kantianism unitar cu statutul epistemologic al lucrului în sine. Este aici vorba nu despre o limită ontologică, ci de una cognitivă. Această limită kantiană nu este impusă de Divinitate, ci este o consecință firească a faptului că noi nu posedăm decât o intuiție receptivă și nu productivă, adică noi gândim un obiect dar nu îl putem genera prin simplul act al gândirii. Kant respinge argumentul ontologic, susținând că este imposibil pentru gândire să extragă existența din definiția unui concept.²¹ Saltul de la esență la existență ar fi un salt peste abis, prăpastia dintre esență și existență neputând fi trecută în mod legitim. Este aici o limită a conceptului de a produce realitatea din sine, de a deduce în particular existența lui Dumnezeu din definiția Conceptului de Dumnezeu.

Pentru Cioran, problema Divinității nu este legată de limitele gândirii, ci de limitele existențiale ale omului. Orice tip de gândire, care nu este trecută prin sânge și suferință, este irelevantă pentru el. Pentru Cioran, durerea este chiar mai reală decât o divinitate retrasă în numenalitatea ei și absentă din lume. În consecință, suferința își revendică într-un alt sens decât Divinitatea atributul omniprezenței. Paradoxurile cioraniene sunt aflate la o distanță sensibilă de antinomiile despre care Kant vorbește în **Dialectica transcendențială**. Dumnezeu lui Cioran este mult mai aproape de Dumnezeul misticilor decât de o divinitate construită prin speculații logice. Cioran detestă orice formă de logică, deoarece conceptul nu răspunde caracterului presant, irațional al existenței. În mo-

mentul în care încerci să-ți construiești îndoielile logic, așa cum făceau bunăoară scepticii antici, pierzi din tensiune, din violență. Conceptul îți oferă o oarecare stabilitate existențială.

Problema transcendenței este retematizată de Hegel prin suprimarea opoziției dintre esență și Ființă care conduce, pe cale de consecință, la suprimarea transcendenței Ființei. După ce Hegel face critica contraargumentelor kantiene orientate împotriva argumentului ontologic, acceptând că în nedeterminare esența și Ființa nu sunt exterioare una celeilalte, reinstituind, ulterior, diferența dintre esență și Ființă, susține alteritatea esenței prin medierea Ființei reflectate. Aceasta a fost una din rațiunile pentru care Hegel a fost clasat ca panteist. Există totuși o diferență notabilă între panteismul lui Spinoza și hegelianism. Substanța lui Spinoza nu putea explica devenirea și temporalitatea, ci numai un prezent etern. Astfel s-a ivit pentru Hegel întrebarea: Cum se poate obține devenirea dintr-o substanță absolut afirmativă de vreme ce devenirea presupune negația? Hegel corelează această interogație ontologică cu problema raportului dintre determinare și nedeterminare. Orice determinare este negație și orice nedeterminare este absența negației. Dar pentru că orice determinare este și afirmație, orice nedeterminare înseamnă și absență a oricărei afirmații. Ca absență a oricărei negații, nedeterminarea este **Ființa pură**, ca absență a oricărei afirmații, nedeterminarea este neant pur. Spinoza păstrează afirmațiile eliminând negațiile, în timp ce Hegel elimină și negațiile și afirmațiile, prin această operație speculativă, obținându-se identitatea Ființei și neantului în puritatea lor. Ființa nedeterminată înseamnă în această

versiune speculativă suprimarea simultană a afirmațiilor și negațiilor. Ființa pură trebuie să-și conțină în ea însăși diferența de ea însăși și simultan propria identitate. De aceea, a fi identic cu sine înseamnă, în termeni hegelieni, a fi diferit de sine. Fără aceasta nu s-ar fi putut deduce din Eternitate, devenirea, din Dumnezeu, realitatea determinată a lumii. La această identitate și diferență concomitentă se referă Hegel atunci când afirmă că Ființa pură este totuna cu neantul pur.²² Această antinomie speculativă este identică cu antinomia apofatică prin faptul că în ambele avem un raport de **“coincidentia oppositorum”**. Pe de altă parte, antinomia speculativă diferă de cea apofatică prin faptul că antinomia devine principiu productiv de determinării, nefiind ca și la Dionisie Areopagitul un principiu descriptiv al infinitului. Deși Areopagitul susține că în Dumnezeu neființa coincide cu excesul de ființă, această coincidență nu devine un raport logic care generează lumea, ci devine mai degrabă o modalitate de a exprima, prin absență, caracterul total inaccesibil al Afirmației divine. Coincidența termenului negativ cu cel afirmativ este la Dionisie statică, în timp ce la Hegel, această suprimare a diferenței dintre Ființă și neființă devine principiu dinamic, adică devenire. În definitiv, acest raport invers al interiorului și exteriorului are ca funcție suprimarea transcendenței, totul în logica hegeliană devenind într-un anumit sens immanent.

Acest regim hegelian al suprimării transcendenței prin mobilitatea speculativă a conceptului a avut ca și efect declanșarea unei crize a conceptului de transcendență. De aceea, în proiectul său fenomenologic, Husserl va schimba sensul acestui termen, aplicându-l la raportul

dintre **cogito și cogitatum**. Următorul pas, în fond, cel decisiv, în redefinirea fenomenologică a conceptului de transcendență îl va face Heidegger. La acest gânditor există în egală măsură o delimitare atât față de conceptul teologic de transcendență, cât și față de cel consacrat de modernitate.

Transcendența în genere este definită în opoziție cu imanența și cu contingenta. Eliminând toate predicatul accidentale, toate proprietățile contingente, se ajunge la conceptul unei realități necondiționate, absolute și care, în consecință, ar fi transmندانă. O atare realitate necondiționată conduce, prin caracterul ei transmندان, la accepția teologică a conceptului de transcendență care este reprezentat ca un dincolo absolut. Modernitatea va aduce, însă, în discuție și un alt sens al transcendenței decât cel care vizează un Absolut teologic. Acest sens va fi legat de exterioritatea față de o limită care circumscrie o presupusă interioritate a subiectului și pare să nu se opună atât de mult contingentei cât, mai degrabă, ipseității. Heidegger arată că în istoria filosofiei cele două accepții ale transcendenței sunt permanent coprezente și că ele se împletesc, neexistând o departajare analitică, pură a lor. De asemenea, Heidegger mai observă că ambele concepte ale transcendenței suferă de un neajuns fundamental: reprezentarea interiorității ca termen prin care se definește subiectivitatea. Acestei concepții asupra interiorității subiectului Heidegger îi opune următoarele patru obiecții:

1. Transcendența nu este o ieșire a subiectului din niște limite proprii pe care subiectul ar putea să nu o facă. Subiectul nu este definit ca interioritate pură care ar putea să iasă din sine, ci este în mod esențial ieșire din sine,

ekstază și transcendere. Subiectul nu ar fi subiect dacă nu ar transcende. Esența subiectivității este transcenderia;

2. Transcenderea nu înseamnă depășirea unui spațiu care ar închide subiectul în interiorul lui. Ceea ce este depășit nu este barajul dintre interior și exterior, ci ființarea în întregul ei. Transcenderea constă tocmai în depășirea ființării din care face parte Daseinul;

3. Direcția depășirii nu este o altă ființare, ci este lumea;

4. Întrucât transcendența nu este pentru Dasein ceva accidental, ci constitutiv, fenomenul transcenderii este echivalat cu faptul de-a-fi-în-lume. Daseinul nu face parte din lume în sensul unei apartenențe spațiale așa cum un scaun ar face parte dintr-o încăpere. Faptul de-a-fi-în-lume al Daseinului nu este o proprietate de care el s-ar putea lipsi. Lumea este o structură transcendentă a Daseinului, este o structură de adâncime a lui și atunci transcenderia nu are loc în afara Daseinului, ci în adâncimea lui. Depășirea întregii ființări pune Daseinul în fața propriei lui sineități. Sineitatea este ceea ce este identic în orice eu ca fiind el însuși ipseitate.²³ Ajungând în sfera sineității, Daseinul ajunge în propriul lui temei. Cum el nu-și are temeiul în ceva dat ci numai în sine, temeiul Daseinului este tocmai lipsa de temei, adică abisul.

Primul pas pe care Heidegger îl face în fenomenologia transcenderii este redefinirea direcției acesteia. Heidegger spune: "*În actul depășirii, Daseinul se îndreaptă către ființare care este chiar el ca <<sine>>. Transcendența constituie sineitatea*".²⁴ Transcendent este pe de o parte lucrul care împlinește depășirea și persistă în ea, iar pe de altă parte este ținta acelei depășiri, acel ceva către

care se face depășirea. Cel care transcende este Daseinul și cel către care se face transcenderea este tot Daseinul. În acest fel prima ruptură față de conceptul teologic de transcendență este realizată deoarece Daseinul se depășește pe sine în sine, în direcția lui însuși și nu pe sine în direcția unei alterități transcendente cum ar fi Divinitatea.

Divinitatea lui Heidegger este un **esse** care nu este echivalent cu Deus deși are toate instanțele revelatorii ale lui Deus fără a avea atributele teologice ale Dumnezeuului creștin. Ființa lui Heidegger este finită. Această schimbare de direcție nu este rezultatul unui ateism asumat al lui Heidegger. De aceea, expresia de **existențialism ateu**, cu care a fost etichetată gândirea sa, este inexactă. Divorțul lui Heidegger față de modalitățile teologice de definire a transcendenței se originează în critica conceptelor ontice ale metafizicii postaristotelice. Transcendența văzută ca interval care separă omul de Divinitate ar fi un concept ontic (categorial) și nu unul ontologic (existențial). Renunțarea la conceptul teologic de transcendență ar fi, deci, rezultată din necesitatea refuzului unei gândiri care operează cu reprezentări și care gândește ființa în termenii ființării. Teologia și ateismul ar fi în egală măsură modul unei atari gândiri care operează cu reprezentări și care a pierdut accesul original la ființă.

După ce Heidegger a realizat poate cea mai radicală reducere istorică a metafizicii occidentale, surprinzând spațiul teoretic al Germaniei prin ideea temerară care afirmă că Europa a gândit ontic ființa timp de două mii de ani și după redactarea tratatului **Ființă și timp**, filosoful de la Freiburg admite că accederea la orizontul temporal al ființei, prin medierea ființării privilegiate care este

Daseinul, pare să conducă la un impas. Interogația asupra sensului ființei, precum și cea asupra raportului dintre sacralitate, temporalitate și abis va fi continuată după **“kehre”** mai profund și mai fertil prin investigarea rostirii poetice, precum și prin încercarea de a revela raportul intim dintre ființă și logos. Abia aici pare să devină cu puțință întrebarea asupra absenței și așteptării Zeului, așa cum abia în orizontul acestei așteptări poate fi înțeles sensul existenței poetului. Pentru Heidegger, Zeul este absent, retras din această **“noapte a timpului”** și așteaptă ca oamenii să-i pregătească lăcaș. Oamenii însă nu pot pregăti lăcaș zeului până nu ating abisul, până când nu duc la capăt această noapte a timpului.

Ideea unei temporalități sărace, vidate de sens, a retracției Divinității din lume survine frecvent și în textele cioraniene. La Cioran, însă, această referire la absconditatea Absolutului va presupune o reabilitare a conceptului teologic de transcendență.

1.2. CIORAN ȘI REABILITAREA NEGATIVĂ A TRANSCENDENȚEI TEOLOGICE

Așa cum Heidegger a afirmat în **Ființă și Timp** că interogația fundamentală este legată de sensul ființei, Cioran pornește de la o interogație care izvorăște dintr-o vacuitate a sensului ființei. Ceea ce este absent aici nu este ființa, ci sensul ei. Într-o asemenea cutremurare metafizică asupra sensului ființei, întrebarea permenidiană **“de ce există mai curând ceva decât nimic?”** devine unica întrebare de la care pornește luciditatea metafizică, fiindcă a te întreba de ce mai degrabă ceva decât nimic presupune că sensul ceva-ului nu este de la sine înțeles. Această lipsă de evidență a sensului se transformă apoi într-o evidență a nonsensului care devine o formă veritabilă de ruptură a omului de Divinitate. Daseinul nihilistului autentic suferă de o obturare a deschiderii lui, de o întunecare a **“luminișului ființei”**. Prin contrast față de teza susținută de Heidegger în **“Ce este metafizica?”**, **Angst-ul** își dezvăluie adevărata forță nu din momentul în care se produce nimicnicirea ființării, ci din momentul în care este riscată chiar nimicnicirea ei. O asemenea anihilare apocaliptică a realului nu poate surveni decât corelativ cu sensul teologic al transcendenței.

Atât timp cât ceea ce este vizat aici nu ține de raportul dintre om și propriul lui destin etern (salvare sau damnare), angoasa lui devine un exercițiu estetic și nu

metafizic, un capriciu poetic. Angoasa își descoperă fundamentul ei numai în momentul în care este vizată nu moartea, ci destinul spiritual ultim care transcende moartea pentru că în funcție de această poziționare a omului în fața Absolutului apare validarea sau infirmarea ultimă a sensului lumii. Fără posibilitatea unei ființe care să aibă infinitatea și atributele, pe care teologia le-a identificat, nu este posibilă nici atingerea ultimelor niveluri ale abisului.

Negând caracterul absolut al Ființei metafizicienilor, susținând teza finitudinii constitutive a ființei, Heidegger nu poate experimenta neantul într-o formă radicală. Numai acea formă de nimic este radicală care devine termen opozitiv al totului, dar nu a unei totalități cosmologice, ci a unei totalități teologice, absolut infinite. Iată de ce angoasa lui Cioran devine posibilă numai în momentul în care este recuperat conceptul teologic de transcendență și numai în contextul în care apare conștiința faptului că trăim într-un cosmos aruncat din orizontul luminos al unei asemenea transcendențe. Unui cosmos sublunar, azvârlit în tenebre nu poate să-i corespundă decât un om care este martor al acestui declin. Pentru Cioran, imensitatea cosmologică devine un echivalent al nicăieriului Divinității și al omului. Un cosmos gigantic și impersonal devine un univers în care nu poți fi decât la periferie. Naturii impersonale pe care o are această imensitate cosmică care este martoră omniabsenței divine îi corespunde aruncarea în lume în care ființarea se relevă ca fiind vidată de sens. Astfel, într-o atare formă radicală a nihilismului, nu numai semnificația existențială, dar chiar și cea cosmologică este atinsă de fracturarea sensului. Dezintegrarea sensului devine posibilă numai prin rupțura aceluia ax metafizic care-l

centrează în divinitate: *“Tristețile îți aruncă în suflet umbre de mănăstiri. Și prin acestea începi să-i înțelegi pe sfinți... Oricât ar vrea să ne însoțească până la marginea amarului ei nu pot și astfel ne lasă în drum, pe la mijlocul amărăciunilor și al căinței. Inima lor are altă înclinare, fiind cu axa în Dumnezeu. A noastră își caută un sprijin într-un infinit de dezvoltare, înclinându-se până la amețală.”*²⁵

Fără ideea de Dumnezeu nu poate exista nihilism. Cioran se arată interesat mai mult de forma monastică a angoasei, care este acedia, decât Angst-ul heideggerian. Această dislocare a axului inimii este permanent însoțită de o acută memorie a harului. Nihilismul veritabil se naște numai în condiția existenței unei memorii paradisiace, care amplifică contrastul dintre condiția noastră cosmică și teritoriul transcendent. Fără o sensibilitate la extazul mistic, nu poate exista o sursă existențială ultimă a nihilismului, căci negația cea mai adâncă provine din suferința lipsei harului. Această stare de tensiune a spiritului, alimentată de **anamnesis**-ul stării de grație, mută problema lucidității din teritoriul pedant al iluminismului în zona raportului negativ față de Absolut, care poate avea accente faustice, de răzvrătire și de demiurgism.

1.3. POZIȚIONAREA LUI CIORAN FAȚĂ DE ANTITETICA TRANSCENDENȚEI

Originea nihilismului cioranian ar putea fi explicată și din perspectiva unei topografii metafizice care ar ține de raportul dintre interioritate și exterioritate. Ideea unui topos al ființei a fost abordată atât de cercetările fenomenologice ale lui Heidegger, cât și de Constantin Noica în **Tratatul de ontologie**, unde vorbește de nicăieri-ul ființei.

Ființa teologilor este una care devine inseparabilă de caracterul ipostatic al Divinității. Desigur, toposul Ființei divine nu este unul care ar ține de natura spațiului, dar el rămâne o garanție a transcendenței absolute a Divinității, a caracterului supraființial al lui Dumnezeu. Cum Emil Cioran se raporta preponderent la Ființa teologică mai mult decât la cea fenomenologică al cărei contur a fost pentru prima dată indicat de Heidegger, problema unui topos al Ființei și a unei poziții metafizice a creaturii în fața lui **“ens increatum”** își redobândește sensul. Raportul de abandon cosmic, lipsa de paternitate metafizică este determinată de o proiectare în afara toposului Eternității a omului și cosmosului în egală măsură. Cioran nu se raportează numai la poziția omului în fața transcendenței, ci și la o condiție cosmică ratată, la o creație eșuată. Din acest punct de vedere trebuie să facem câteva remarci cu caracter dogmatic. Schema ontologică cioraniană preia din creștinism ideea căderii. Spre deosebire de scenariul creș-

tin, la Cioran, căderea nu are loc dintr-o creație perfectă într-una ratată, ci dintr-un regim eleat al ființei într-unul al multiplicității. Dacă alterarea ontologică privește chiar actul creației lumii, deci trecerea de la odihna imperturbabilă a Ființei la suferința prezentului, atunci nu Adam este vinovat de compromiterea creaturii, ci Dumnezeu care alege să se manifeste într-o lume disonantă.

Cioran creează un tablou ontologic în care căderea păstrează caracterul dramatic al genezei creștine, menținând ideea orientală că orice formă de temporalitate este o formă de degradare metafizică. În felul acesta "Zeul", alegând să se manifeste, nerezistând tentației de a crea lumea, alege calea ratării. Este aici o subtilă contestare a omnipotenței divine. Dacă Cioran ar fi păstrat o fidelitate față de metafizica creștină, atunci ideea culpabilizării lui Dumnezeu ar fi apărut ca superfluă. De asemenea, dacă Cioran ar fi rămas oriental până la capăt, ideea de culpă ar fi dispărut. Nici o ontologie orientală nu-l face vinovat pe Brahman pentru că se manifestă. Ideea Dumnezeului rău nu se poate naște decât prin ideea vedantină care afirmă că orice manifestare este o cădere și totodată prin proiecția antropomorfică asupra rațiunilor metafizice ale cosmogoniei în sensul că Dumnezeu nu-și poate inhiba propensiunea creatoare. În felul acesta, neputința Divinității nu este un accident, ci este constitutivă setei ei de manifestare. Această sete este generată de o presupusă imperfecțiune internă Divinității care ar trebui, în viziunea lui Cioran, să fie consumată și expiată cosmologic. Pentru Cioran, cosmogonia devine astfel efectul secundar al unui katharsis divin: *"Dumnezeu și-a plasat în om toate posibilitățile lui de imperfecțiune, tot putregaiul și toată pierzania. Rostul*

aparitiiei noastre e salvarea perfecțiunii divine. Ceea ce în Atotputernicul era "existență", infecție temporală, cădere, s-a canalizat în oameni, și Dumnezeu și-a scăpat vidul, noi servindu-i ca derivativ, iar el rămânând gol de orice.

Istoria ar fi un Dumnezeu în putrefacție, dacă n-am fi fost noi ca să-i spălăm rușinea, prin a fi acceptat să fim. Prin viață am scăpat absolutul de la cangrenă".²⁶ Din moment ce căderea nu mai devine un accident, ci un dat constitutiv al lumii, nostalgia neființei este, la Cioran, o concluzie logică ce derivă, în mod natural, din aceste premise metafizice. Nostalgia după neantul precosmic se află în proximitate antinomică cu dorul lui Cioran după Infinit care stă la baza sensibilității lui mistice și muzicale. Astfel, Cioran este plasat într-o poziție ambivalentă în raport cu Transcendența: contestându-i opera cosmogonică, Cioran pare să pună în discuție atributele divine, regimul lor infinit, deci perfecțiunile lui Dumnezeu. Pe de altă parte, experiențele care au un caracter privilegiat (avem în vedere extazul mistic și cel muzical) îi trezesc conștiința unei realități atât de copleșitoare, de o asemenea vastitate și adâncime, încât în acea secvență temporală în care acestea survin, contradicțiile cosmologice și existențiale par să rămână suspendate: "Am căutat Îndoiala în toate artele, și n-am găsit-o decât deghizată, ascunsă, structurată printre pauzele inspirației, țâșnită din elanul stins; dar am renunțat s-o mai caut – chiar și sub această formă – în muzică; aici nu poate înflori: ignorând ironia, ea purcede nu din vicleniile intelectului, ci din nuanțele iubitoare sau vehemente ale Naivității – nerozia sublimului, necugetarea infinitului..."²⁷ Această proximitate a nihilismului cu experiența extatică a resorbției în Absolut ne

trimite cu gândul la o întreagă tradiție de gânditori care au dezvoltat ideea “**coincidenței oppositorum**” de la Areopagitul până la Hegel. Nu credem că ar fi riscant să vedem o similitudine între modul în care Cioran concepe raportul dintre Divinitate și neant și modul în care Hegel își formulează celebra identitate dintre Ființă și neant în regimul purității și nedeterminării lor. Într-un anume sens tocmai această suprapunere între Ființă și neant ar explica, într-o descendență speculativă, atât contradicțiile inerente manifestării cosmogonice divine, cât și incapacitatea unui Absolut, antinomic înțeles, ca simultană vacuitate și plenitudine, de a se conserva în imanența propriei perfecțiuni, de a se prezerva enstatic în propria aseitate.

Cioran mizează pe un pariu original al negației în structura creaturii, negație care ar fi reflexul neantului immanent creatorului însuși: “*Totul fără Dumnezeu este neant, iar Dumnezeu nu e decât neantul suprem*”.²⁸ Nostalgia creaturii după neființă ar fi nostalgia după neantul inerent ei, dar, într-un sens și mai adânc, după nimicul intradivin pe care neantul creaturii îl reflectă și îl continuă.²⁹ Aici se subînțelege faptul că Cioran nu face distincția heideggeriană dintre negație și nimic sau, dacă există o distincție, atunci negația devine vectorul activ al nimicului, nostalgia neființei metamorfozându-se în conțestare metafizică a realității ontologice.

1.4. CONTRAFETELE APOFATISMULUI CIORANIAN

Apofatismul areopagitic este legat de caracterul de totalitate al lui Dumnezeu. Despre Dumnezeu trebuie să se afirme tot ce se afirmă despre cele ce sunt. Dar pentru că predicatelor afirmate sunt numai predicate prin analogie, despre Dumnezeu trebuie totodată și să negăm toate cele ce sunt. Negația nu are aici un caracter discursiv sau pur logic deoarece suprimarea oricărei afirmații nu conduce în mod constrângător la neant, la absență, sau dacă conduce la absență, atunci trebuie spus că acest caracter privativ al Divinității este o aparență. Ceea ce desemnează negația apofatică nu este neantul ci o afirmație cu caracter infinit, o supraafirmație. De aceea, Dumnezeu este deasupra nu numai a afirmațiilor, ci și deasupra negațiilor. Între corpusul apofatic areopagitic și logica budistă ar putea exista câteva corelații istorice mediate, probabil, prin neoplatonism. Acest lucru poate fi explicat ipotetic prin penetrarea unor idei budiste în spațiul elenistic, în urma expediției lui Alexandru Macedon în Orient.³⁰

Altă sursă istorică a apofatismului areopagitic ar fi legată chiar de platonism. În dialogul **Parmenide**, Unului i se retrag, rând pe rând, toate determinațiile, retrăgându-i-se în cele din urmă și Ființa. Dezvoltări ale acestei forme de apofatism apar la Meister Eckart și la Hegel. La acesta din urmă, Ființa este Ființă pură numai atunci când este

privată de orice determinație.

Coincidența Ființei și neantului este justificată de Hegel, așa cum am arătat mai sus, prin indeterminarea lor absolută. Lipsa lor de conținut le garantează suprapunerea, reciproca lor interioritate. Și despre Ființa lui Hegel se poate spune, ca și despre Divinitatea Areopagitului, că este profund disanalogică cu orice tip de determinare. Ceea ce diferențiază însă pe Hegel de Dionisie Areopagitul este felul în care folosește Hegel negația. Pentru Areopagit, negația era expresia unei supraafirmații, ea fiind de fapt ultima formă verbală de evaziune de sub puterea oricărei determinări. Pentru Hegel însă, negația înseamnă și raport, deci, implicit determinare. Hegel utilizează negația pentru a-l scoate pe Dumnezeu din întunericul divin, spre deosebire de Dionisie Areopagitul, care folosește negația pentru a-l adânci pe Dumnezeu în aseitatea sa, în nedeterminarea sa.

O altă dezvoltare care pare să se afle în proximitatea apofatismului areopagitic este dată de Heidegger în "**Ce este metafizica?**" Acolo însă, neantul, nimicul este dissociat de negația logică. Nimicul se revelează pentru Heidegger numai în ceea ce el numește dispoziție afectivă (befindlichkeit). Această dispoziție afectivă în care se revelează nimicul este teama, angoasa ca frică de nimic determinat, iar **Angst**-ul heideggerian nu este echivalent cu cel areopagitic deoarece plictisul este în ascetică o formă intermediară de accedie.

Literatura teologică distinge trei grade de apofatism:

1. Apofatismul de gradul I care este cel discursiv, cel logic;
2. Apofatismul de gradul al II-lea care constă în

suprimarea oricărei activități a minții, o odihnă totală a minții și care se obține numai după purificare;

3. Apofatismul de gradul al III-lea este etapa în care abundența luminii divine este exprimată prin metafora întunericului divin.³¹ Astfel, infinitatea Luminii, supradeterminarea ei o plasează într-un raport radical disanalogic față de lumina creată, aceasta fiind rațiunea denominării supraluminii divine cu termenul de întuneric divin.

Dionisie Areopagitul are în vedere prin această utilizare paradoxă a negației cel de-al III-lea grad apofatic. Această formă a negativității apofatice, care vizează un regim supraafirmativ, reușește să evite plasarea contradicției în sânul Absolutului. De fapt, se poate spune că antinomiile apofatice nu sunt ontologice, ci cognitive. Ele nu rezultă la Areopagitul dintr-o tensiune intradivină, deci nu sunt consecința unui conflict metafizic inerent naturii divine, ci derivă din incapacitatea finitudinii de a descrie în propriile concepte, într-un mod necontradictoriu, o realitate atât de covârșitor inomabilă și transcendentă: *“Iar dacă Binele este mai presus decât cele ce există (precum în adevăr și este) atunci natura sa cea fără formă produce orice formă. În sine ne-existent, El este exces de existență, fără viață (în sine), El este exces de viață, și fără minte, El este exces de înțelepciune”*.³²

Statutul negației apofatice la Cioran este însă modificat într-o direcție pe care am indicat-o mai sus, când am vorbit de afinitățile hegeliene caracteristice metafizicii cioraniene. Desigur, la Cioran, tensiunea speculativă hegeliană este substituită cu cea existențială. Acest fapt nu anulează, însă, ambivalența raportării divine la om și a ra-

portării umane la Divinitate. În virtutea acestei ambivalențe, putem spune că nevoia lui Cioran de Dumnezeu este riguros echivalată cu nevoia lipsei de Dumnezeu.³³ Cioran stă sub semnul unei încălcări flagrante a principiului non-contradicției, a unei febre mistice inversate, care sfidează principiile logice: *“Căci tot ce este dezmințe și confirmă Divinitatea. În aceeași clipă, blestemul și rugăciunea sunt egal îndreptățite. De pot fi făcute deodată – cu o mână amenințând și cu alta însemnând o cruce – te-ai apropiat până la identitate de Echivocul Suprem și pari a fi Dumnezeu de câte ori știi dacă ești sau nu”*.³⁴ Putem spune despre Cioran că este un apofatic, dar apofatismul lui se constituie pe antinomii de alt ordin decât cele ale apofatismului clasic. Dacă expresiile negative ale corpului areopagitic vizau excelența și superlativul ontologic, atunci, prin contrast, apofatismul lui Cioran țintește mai degrabă într-o zonă a retragerii lui Dumnezeu din lume. Pentru Cioran, statutul unei divinități retrase este insuportabil existențial și inacceptabil logic. Dumnezeu lui Cioran nu este apofatic din cauza insondabilității lui, ci din cauza absenței lui existențiale. Apofatismul creștin de factură tradițională nu postulează niciodată absența Divinității din lume. Un asemenea apofatism ar fi fost incompatibil cu ideea întrupării și resurecției. Pentru mistici, antinomia este o expresie a statutului incomprehensibil al Divinității. Pentru Cioran, dimpotrivă, antinomiile exprimă în egală măsură contradicțiile omului în fața lui Dumnezeu și ale lui Dumnezeu în fața umanității. Constrâns de spiritul său muzical, de hipersensibilitatea sa mistică ce-i făceau insuportabilele disonanțele existenței, Cioran poartă cu sine și neagă concomitent Transcendența

teologilor. Neavând gust pentru afirmație, el va răscoli abisurile creștinismului și nu lumina lui. În felul acesta, avem de-a face cu un apofatism inversat care, prin consecințele sale secunde, poate degenera în **activism meonic**.

Din dezamăgit, Cioran devine martor profet și apologet al catastrofei constitutive a lumii. Apofatismul de tip areopagitic operează prin reducere, spre deosebire de apofatismul cioranian care direcționează gândul inaccesibilității în zona unui activism contestatar. Caracterul inversat al apofatismului cioranian constă, așadar, într-o conversie a reducerii apofatice într-un război metafizic cu Divinitatea.

1.5. DUMNEZEUL TEOLOGILOR ȘI DUMNEZEUL FILOSOFILOR

Dumnezeul teologiei se distinge de cel al metafizicii prin caracterul lui personal. În limba latină, termenul de **persona** desemna masca sau aparența, în schimb, în limba greacă, termenul de **hypostasis** era un echivalent al substanței. Subiectivitatea substanțială este o caracteristică a Divinității teologice, adică nu un agregat karmic nonsubstanțial, ca în budism, nici o substanță impersonală ca în metafizica spinozistă. Așa cum am văzut în considerațiile precedente, Kant definește ideea de totalitate în sens teologic ca fiind o totalitate ipostazistă, reprezentată ca ființă singulară. Fără caracterul ipostatic al Absolutului nu poate exista o raportare religioasă la Transcendență. Aici survine și diferența esențială între un Dumnezeu teologic și unul filosofic. Filosofia surprinde numai caracterul de substanță al Divinității, nu și pe cel de subiect. În plus, substanța este revelată nu prin experiențe mistice, cum se întâmplă în Vedanta, ci prin structuri conceptuale abstracte. Un Absolut care este Zeu și nu doar substanță este mai puțin un Absolut al conceptului, cât un absolut al puterii, pentru că sacrul este în primul rând putere, așa cum Rudolf Otto sesizează în monografia dedicată acestui subiect.³⁵ Aceasta este și sensul distincției pascalienne între Dumnezeu filosofilor și Dumnezeu biblic.³⁶ Avram își cunoaște Zeul prin experiența puterii lui, printr-o

hierofanie care este simultan viață transcendentă și forță transcendentă.

Dumnezeul filosofilor este un spectru deductiv, o entitate supracategorială, abstractă, pe când Dumnezeul teologilor este unul personal, hierofanic, concret. Nu trebuie să se înțeleagă prin aceasta că imaginea Dumnezeului metafizicii ar fi inexpresivă în raport cu Absolutul. Sensul abstracției metafizice poate fi decisiv și pentru destinul teologiei în momentul în care trebuie să discriminăm între concretul sensibil și cel spiritual. Din caracterul concret al sacrului nu derivă și caracterul lui sensibil, iar distincția dintre cele două forme ale concretului este trasată prin mijlocirea exercițiului abstract al metafizicii. Conceptul devine un veritabil "bisturiu" ontologic care împiedică în cele din urmă confuzia dintre infinit și lumea sensibilă, confuzie sugerată de echivocitatea noțiunii de concret. Cu toate acestea, abstracția rămâne totuși delimitată în cadrul rațiunii. Spațiul abstracției este logic delimitat. Concretul spiritual însă, nu ar fi nici rațional, nici irațional, ci suprarățional, cumulând termenii opoziției rațional-irațional și transgresându-i în mod radical.

Divinitatea Teologică rămâne, în fond, limita între rațional și suprarățional. Deci, dincolo de disjunctia pascaliană a celor două modalități de a surprinde Divinitatea, există și contiguitatea lor, punctul în care ele se ating. Acesta este, în definitiv, modul în care deciziile dogmatice ale conciliilor ecumenice formulează misterul divin. Dogmatica conține în sine un corpus de aserțiuni metafizice atunci când este caracterizată Ființa Divinității. În acest punct teologia și metafizica coincid, ele ajungând să difere abia în momentul în care se ridică problema ca-

racterului ipostatic al acestei Ființe. Pe de altă parte, prin dogma energiilor necreate, dogmatica suprapune Dumnezeuului nemișcat și infinit pe Dumnezeul puterii. Astfel, pentru a fi mai preciși, ceea ce dogma trinității aduce suplimentar față de modul în care Absolutul este intuit metafizic, nu este reductibil numai la caracterul ipostatic, ci îl conține explicit și pe cel energetic. Probabil, numai o Divinitate care are simultan caracterul ipostatic și manifestarea energetică poate fi un Absolut complet, care să unifice modul religios de raportare la Transcendență cu cel speculativ, modul metafizic cu cel teologic. Caracteristica formulilor dogmatice constă în completitudinea lor și în caracterul lor nedisjunctiv, deci în felul în care teologia dogmatică nu se supune dihotomiei pascalienne. Putem spune că în modul său de raportare la transcendență, dogmatica suprapune pe Dumnezeul teologilor cu cel al patriarhilor. Nu în acest spațiu al completitudinii se va plasa Cioran, ci mai degrabă în spațiul în care dihotomia pascaliană este reafirmată. Emil Cioran se raportează mai mult la Divinitatea teologică decât la cea conceptuală pentru că, în fond, nihilismul cioranian este reversul unei apetențe mistice eșuate.³⁷ Cioran despică dogma în termenii ei, izolându-i și apoi chiar opunându-i. Ruptura Ființei față de Persoană îl conduce pe Cioran la o nostalgie după metafizica indiană a cărei substanță lipsită de subiect i-ar fi pacificat tensiunile. În mod simetric, ruptura Persoanei față de Ființă, generează antropomorfizarea Divinității. În definitiv, prin teza teologică a caracterului teomorf al omului, poate fi susținută și reciproca: caracterul antropomorf al Absolutului. Nostalgiei după Absolutul impersonal oriental îi corespunde o intensă antropomorfizare a

Divinității, care devine la Cioran o sursă constantă de variațiuni lirice pe tema divinului.

Ideea unui Dumnezeu singur sau a cărui tristețe concurează cu tristețea umană nu poate fi susținută fără un fundal în care este prezent supliciuul hristic. Punctul paroxistic al acestui supliciu, care prin semnificația lui teologică nu are o simplă semnificație existențială, ci și una metafizică și cosmică, este punctul singurătății absolute a Dumnezeului om care strigă crucificat pe Golgota: "*Eli, Eli, lama sabahtani!*" (Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, pentru ce m-ai părăsit).³⁸ În felul acesta, Golgota devine paradigmă în egală măsură a singurătății divine și a singurătății umane. În mod evident, pozițiile lui Cioran în explicarea originii suferinței divine și umane sunt sensibil diferite față de cele dogmatice. Semnificația metafizică a unei religii care vorbea despre un Absolut crucificat și părăsit par, însă, să nu fi fost ocolite de solilocviile cioraniene, dimpotrivă, probabil, cel mai important fapt al creștinismului, pentru Cioran, ar fi fost acela al suferinței Infinitului. Pe de altă parte, această suferință este înțeleasă simultan prin optica gnostică a unei cosmogonii ratate. În fața acestei prăpastii ontologice, nimic nu mai poate fi consolator decât dialogul celest și terestru, divin și uman al singurătăților: "*Odată tot se va prăbuși șandramaua acestei lumi. În ce fel, nimeni n-o știe. Și este, la urma urmelor, indiferent. Căci, din moment ce totul n-are nici o calitate și viața este o piruetă în vid, începutul ca și sfârșitul nu dovedesc nimic. O clipă imensă ca un cavou universal. Și Dumnezeu? Piatră de mormânt, boltă peste nimicul nostru sau păstor al unei turme înghețate... Și dacă încerc să văd prin ce mi-l mai apropîi, este un val de milă*

*ce se ridică spre înălțimile lui părăsite. Ai vrea să faci ceva pentru acest Dumnezeu stingher, cernit și amărât, să mângâi vidul metafizic, să spulberi ceața de pe această Siberie cerească. Mila pentru Dumnezeu este ultima singurăătate a creaturii”.*³⁹

Consecințele care decurg din antropomorfizarea Divinității, corelate cu problema teodiceii și a absurdului istoriei îl leagă pe Cioran de Teologia creștină în timp ce nostalgia după o pacificare impersonală fie în unitatea unei substanțe fie în vacuumul budist ar ține de tentativele lui Cioran de eliberare de sub presiunea teribilă a unui Dumnezeu personal, sacrificat și sacrificator. Ideea absurdului nu se poate naște decât admitând existența unei persoane divine care conferă sens și finalitate creației cosmice și devenirii.

Tonul contestatar al filosofiei lui Cioran pornește, așa cum am mai subliniat, de la discreditarea episodului biblic al genezei. Dacă Dumnezeu se manifestă nemijlocit prin această coerență cosmică, contaminată de rău în toate articulațiile ei, atunci trebuie intentat un proces metafizic invers celui pe care îl face Biblia omului. Este vorba aici de un transfer de vină și de o nerecunoaștere a rolului libertății în geneza păcatului. Fractura cosmică la Cioran este expresia unei discordanțe metafizice, a unui acord ultim nerezolvat. Acesta este motivul pentru care Cioran vorbește despre crispările lui Dumnezeu care pot fi sugerate de sunetele de orgă dezlănțuite într-o catedrală goală. Dacă Dumnezeu își proiectează contradicțiile prin actul creației, atunci atitudinea omului față de un astfel de Demiurg nu poate fi decât tensionată. Există o simetrie anti-nomică: Unui Dumnezeu incoerent ontologie i se contra-

pune un om inconsecvent mistic. Dacă Zeul n-a putut fi terapeutul cosmosului, atunci cum ar putea El vindeca rănilile metafizice ale omului? Dacă n-a putut fi prezent pe toată scara vieții într-un asemenea mod încât moartea să devină o imposibilitate logică, atunci cum va fi El prezent în contradicțiile și nesomnul unei ființe damnate cu conștiință.

Prezența lui Dumnezeu este la fel de insuportabilă ca și absența lui: "*Doamne, fără tine sunt nebun și cu tine înnebunesc*".⁴⁰ Nebunia este un principiu care colapsează în sine iraționalitatea lui Dumnezeu. A fi nebun fără Dumnezeu poate însemna o descentrare a conștiinței în absența sensului Infinitului. Fără o polarizare suprarățională a conștiinței subiectivitatea se dizolvă. Dacă absența Divinității induce nebunia iraționalului, prezența ei induce nebunia suprarăționalului. Infinitul devine o forță în fața căreia articulațiile infinitului se clatină.

Revolta lui Cioran împotriva Divinității este alimentată de contrastul dintre atributele morale cu care teologia îl caracterizează pe Dumnezeu și evidențele factuale. A susține bunătatea Lui Dumnezeu într-un univers plin de suferință și dominat de moarte devine o provocare metafizică majoră, ce nu poate fi rezolvată printr-un discurs. Aceasta este în fond și morala cărții lui Iov. Discursului corect teologic al prietenilor lui Iov i se opune o suferință care nu are nevoie de apologii. Mâniat de felul în care au vorbit Elifaz, Bildad și Țofar despre El, Dumnezeu infirmă discursurile apărătorilor. Dumnezeul cărții lui Iov nu are nevoie de avocați și mai ales de avocați care nu îi înțeleg natura antinomică. El poate prefera chiar și revolta, ale cărui întrebări țin de vocabularul suferinței.

Dumnezeul teologilor pune problema redemționii spiritului numai prin intermediul inimii și mai puțin prin cel al intelectului, iar un Dumnezeu care se adresează sufletului este obligat de însăși economia afectivității să ia chip omenesc. O abstracție nu poate să pătimească și, în consecință, nu poate înțelege pătimirea, adică nu poate suferi împreună (com-pătimi).

2. SFINȚENIA ȘI EXTAZUL MISTIC

Obsesia lui Cioran pentru sfințenie are ca sursă biografia interioară a gânditorului și mai puțin cea evenimentială. Având o incontestabilă slăbiciune pentru voluptățile extazului, Cioran întreține, în același timp, o stranie duplicitate față de aspirația lui ultimă. Coabitarea unui mistic și a unui sceptic, iată, în definitiv, ecuația geneticii sufletești a lui Cioran. Apostat cu vocația sfințeniei, negator care plânge în fața seducției Transcendenței, personaj anarhic, contestatar iremediabil, Cioran rămâne sensibil la nostalgia sfințeniei, la convulsiile și tensiunile care i-au fost refuzate, dar pe care le intuia cu atâta intimitate. Pasionat de sfințenie și mai ales de sfinte, Cioran are tentația unei indiscreții morbide de a explora amestecul impudic dintre sfințenie și erotism.⁴¹ Bântuit de ambiția de a fi secretarul amantelor "logodnicului ceresc", Cioran este marcat de o dublă gelozie: gelozia de a nu fi părtașul acestui alt mod de a iubi, precum și de aceea de a nu fi fost el obiectivul atâtor patetisme, în egală măsură erotice și sacre; *"A fost o vreme când fie și numai rostirea numelui unei sfinte mă umplea de încântare, când îi invidiam pe cronicarii mănăstirilor, pe intimii atâtor isterii inefabile, ai atâtor iluminări și palori. Socoteam că a fi secretarul unei sfinte e cea mai înaltă carieră hărăzită unui muritor. Și-mi imaginam întruna rolul de duhovnic al preafericitelor împătimate..."*⁴²

Erotismul misticii feminine nu privește numai simpla propensiune afectivă, nu se reduce numai la o metaforă nuptială, ci merge până la identificarea aproape organică dintre sfântă și **“Logodnic”**. Acest lucru exprimă, în definitiv, insuficiența spirituală a femeii, incapacitatea ei de a se raporta la Absolut într-un mod care să depășească senzualul. O frumusețe mistică. în extazul feminin. nu poate să se exprime altfel decât ca frumusețe erotică, ce amestecă splendoarea cu indecența, precum și cu tortura sau, chiar cu masochismul afectivității feminine, a cărei fervoare este alimentată de refuz: *“Când Domnul îmi vorbea, iar eu îi contempnam minunata frumusețe, vedeam dulceața și uneori severitatea cu care gura lui atât de frumoasă și divină rostea cuvintele, simțeam o uriașă dorință să-i știu culoarea ochilor și proporțiile trupului, ca să pot vorbi despre ele: niciodată n-am fost vrednică să le cunosc. Orice strădanie e aici pe de-a-ntregul zadarnică”*. După ce citează aceste cuvinte din Sfânta Tereza, Cioran adaugă: *“Culoarea ochilor... ce impură e sfințenia femeiască”!*⁴³

Extazul mistic nu izgonește suferința, ci o integrează antinomic, o reclamă ca pe un ingredient, ca pe un termen în ecuația paroxismului și exasperării: *“Nu este destulă suferință în lume? Pare-se că nu, după sfințenie. Căci altcumva de ce și-ar fi înmulțit sfinții chinurile până la absurd și și-ar fi inventat metode criminale de autotortură? Nu există sfințenie fără voluptatea durerii și fără un rafinement pervers al chinului. Nu știi aprecia seninătățile decât după ce ai frecventat sfinții. Exasperat de ei, cerul nu mai e deformat de prisma unei lacrimi. O perversiune fără pereche este sfințenia. Un viciu al ceru-*

lui”.⁴⁴

Transfigurarea convulsiilor organice converg în cele din urmă către resorturi metafizice în care sfântul pendulează precum Meister Eckart între neant și plenitudine, între o natură vidă a plenitudinii și o natură vidă a vidului: *“Atât prezența extatică, cât și absența vidului neagă total individuația. De aceea, în ele ți se pare că epuizezi sensul lumii, deși nu știi concret nimic. Neutralitatea față de obiecte, dezafectarea de lumea materială te aruncă în golul sfâșietor al acestor corelative ultime. Tentația misticii este pendulația între un gol plin și un gol veritabil”*.⁴⁵ Contrastul și proximitatea dintre plenitudine și neant se transferă apoi într-un raport ai cărui termeni devin Absolutul și timpul. Disprețul față de temporalitate, caracteristic misticului, este contrabalansat de nostalgia temporalității pe care scepticul o are ca mistic ratat. Stupoarea lui Cioran în fața unui extaz lipsit de fisură, de amprenta îndoielii și de dorul după timp este stupefactivă în fața consecvenței unor spirite afirmative metafizic, consecvență simultan râvnită și respinsă de Cioran: *“Nu înțeleg cum un Platon sau un Eckart pot fi atât de mulțumiți în disprețul lor față de timp și mai cu seamă cum de n-au regretul lui în nici un fel. Drumul misticii e ușor dacă eternitatea este privită ca unicul climat al sufletului. Ceea ce îl doare pe mistic nu este că aruncă ultimele legături temporale, ci că nu reușește să le arunce pe toate și pentru totdeauna. Bucuria lui este triumful asupra temporalității. Acel mistic care nu cunoaște frecvent o astfel de bucurie este nerealizat, condamnat la jumătăți de drum. Criteriul de diferențiere a misticii autentice de cea imperfectă este accesul la bucuria finală. Cazul atâtor mistici nerealizați să fie un regret*

*ascuns, dar constant, după temporalitate? Acei care au vocație pentru extaz, dar nu pot accepta deșertarea timpului ca adevărata viață, dibuiesc între mistică și istorie, pe la marginile omului și pe la periferiile lui Dumnezeu”.*⁴⁶

În fond, dincolo de fiziologie, problema extazului mistic rămâne una eminentamente metafizică. Întreaga contradicție dintre golul inimii și plenitudinea extazului devine antiteza și unitatea dintre neant și ființă. Mistica feminină devine convertită în mistică metafizică accesibilă spiritelor mistice masculine (Eckart, Dionisie Areopagitul, Palama ș.a.) spirite care în intransigența lor deposează Absolutul de orice materialitate.

Intersecția dintre conținutul concret al misticii și inaccesibilitatea ei este dată de proximitatea și întrepătrunderea extazului mistic cu cel muzical: *“Acordurile muzicale trezesc viziuni cerești tuturor sufletelor mistice. Extazul este precedat totdeauna de o dispoziție muzicală sau poate fi provocat de un acord obiectiv. Astfel, Mariana lui Isus din Quito, în urma invitației unei prietene, Petronilia, venită în vizită, începu să cânte la chitară. După primele acorduri, cade în extaz cu ochii fixați spre cer. Revenindu-și, suspină: “Ah scumpă Petronilia, câte lucruri sunt în cer” și lacrimile o podidiră.*

*Extazul este suprema posibilitate de muzică a omului. Dincolo de el nu mai există nimic. De aceea este și fenomenul cel mai rar pe care-l întâlnim la oameni. Până și la sfinți el este o excepție”.*⁴⁷ Prin aceasta este evident faptul că atât extazul mistic cât și cel muzical nu sunt decât expresiile uneia și aceleiași experiențe, ce devine resortul oricărei nevoi de transcendere a condiției cosmice

actuale. Cioran nu oferă o definiție a extazului mistic în afară de cea a definerii sfințeniei în teritoriul unei patologii metafizice. Ceea ce ne oferă Cioran prin aforismele sale ar reprezenta mai degrabă o fenomenologie a sfințeniei decât o definiție scolastică a ei. Aforistica cioraniană pune în evidență raportul dintre adulator și apostat, dintre negator și apologet, arătând de fapt sursa negației, a scandalului dintre nihilist și Divinitate, refuzul grației, insațietatea extatică a nihilistului. Un Dumnezeu care se refuză adorației noastre devine un Dumnezeu obiect al contestării noastre, iar setea imensă de Eternitate devine forță activă a detractării ei. Astfel, putem spune că violența antidivină a lui Cioran se configurează ca un infinit reproș adus Divinității pe toate nuanțele și tonalitățile posibile. Ea poate fi înțeleasă în regimul unei denigrări frenetice a cărei sursă rămâne, de fapt, o sete apologetică ratată. Negația devine, astfel, o simplă deviere, o schimbare de semn algebric a erosului transcendent.

Mistica și muzica, borne ale Absolutului în memoria noastră metafizică, devin substanța și sursa de inspirație pentru negarea Transcendenței și nostalgia ei, pentru disprețul în fața vitalității sănătoase și dorul după convulsiile sublime și bolnave ale sfințeniei.