

Absurdul și accedia ca existențiale majore ale analiticii udemilogice cioraniene

Lect. Dr. Vasile CHIRA *

Rezumat:

Existențialele cioraniene sunt, în cele din urmă, derivabile și inteligibile din neantul cu care filosoful român substituie Transcendența. Nonsensul vieții nefiind o noțiune pur abstractă, ci o transcripție sensibilă a absurdității, se traduce prin experiența vertijului. Aceasta este infirmarea prin excelență a poziției verticale a omului, a diferenței lui specifice față de animalitate. Prin experiența vertijului, Cioran leagă esența absurdului de lipsa de capăt pe care o presupune în mod analitic definiția abisului. Sursa ontologică a absurdului este localizată în activitatea corozivă a temporalității. Justificarea nonsensului existențial la Cioran este, în egală măsură, fiziologică și cosmologică. Cioran face o diferență de grad dintre banala plictiseală psihologică și plictisul metafizic. Esența plictisului o constituie vidul care șterge diferențele și conținuturile dintre lucruri, devenind o prefigurare a haosului. Forma cea mai acută a plictiselii rămâne plictisul ascetic, accedia. Plictisul monastic este o stagnare sterilă a ființei, un eleatism inversat.

Cuvinte-cheie:

Existențiale, absurd, accedie, nihilism, neant, fenomenologie, sfințenie, plictis, ontologie, dasein, extaz, absolut, metafizică, divin, mistică

1. Introducere

Existențialele sunt termenul corelativ și complementar al categoriilor. Aceste existențiale au în vedere raportul cu neantul, cu moartea și cu lumea (Angst, Sein

* Dr. Vasile Chira, lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă *Andrei Șaguna* din cadrul Universității *Lucian Blaga* din Sibiu.

Absurdul și accedia ca existentiale majore ale analiticii ude miologice cioraniene

zum Tode și Sorge). Cu această indicație heideggeriană, fenomenologia suferă o reorientare radicală în raport cu Hegel și cu Husserl, reorientare care nu rămâne fără ecou în spațiul românesc, în special prin Nae Ionescu, care, fiind un cunoscător al fundamentelor matematicii, avea să-i stabilească acesteia limite tocmai în numele experienței existențiale.

La Cioran însă, distanța față de logică nu se revendică de la o orgolioasă conștiință a unei etape istorice a gândirii europene, ci din conștiința incapacității abstracțiunii de a deveni expresia convulsiilor organice. Nu o suficiență istorică a logicii este invocată de Cioran, ci una cosmică. Cioran își definește fundamental nu numai atitudinea existențială, dar și cea cosmologică, sugerând posibilitatea absolut neverosimilă pentru epoca noastră, dominată de știință, a unui cosmos întemeiat pe metaforă. Din acest moment, silogismele devin pure inutilități, iar teoremele excese ale gratuității. În schimb, gândirea cioraniană va deveni consistentă abia în proximitatea a ceea ce Heidegger numise existențiale¹.

În studiul de față ne propunem să analizăm două dintre principalele existențiale cioraniene: absurdul și accedia.

2. Absurdul

Problema absurdului existenței la Cioran nu ține de nihilismul lui substanțial, ci de nihilismul lui intențional, adică nu de absența ființei, ci de absența orientării către ea. Știm de la Husserl că orientarea conștiinței către ceva este generatoare de sens. Prin contrast, orientarea conștiinței către absența oricărui ceva echivalează cu o anihilare a intenționalității înseși, cu o surprare a sensului. Din această cauză, nihilismul nu rămâne atât o doctrină metafizică, cât una fenomenologică. Această bază pare să justifice toate fluctuațiile și inconsecvențele aparente pe care ni le sugerează gândirea lui Cioran. Neînțelegând această natură contradictorie, turmentată în același timp de neființă și de Absolut, orice disertație care are pretenții de decență academică și de apodicticitate devine la un nivel irelevantă. În fond, moartea nu poate deveni concluzia unui silogism. Dacă silogistica nu face decât să genereze concluzii, în virtutea unor raporturi pur exterioare suferinței, atunci ce anume ar putea împiedica suferința însăși să renunțe la o logică ce nu dă seama de ea? Este prea multă impersonalitate, prea multă suveranitate pe care și-o afirmă logica în fața durerii. De aceea, formula prin care Cioran își intitulează unul dintre volume „**Silogismele amărăciunii**” nu apare ca un banal oximoron, ci mai degrabă ca un protest în fața unei ordini care refuză convulsiile.

¹ Vezi Vasile Chira, prefața cărții *Analitica existențială la Emil Cioran/The existential analytic in Emil Cioran's writings*, Editura ASTRA Museum, Sibiu, 2014, p. 15-16.

Dacă viața este, la Cioran, rezultatul unei ecuații insolubile, evident că această valorizare nu se originează într-o decepție biografică sau într-un colaps psihanalitic. Dacă Cioran ar fi recurs la argumente psihologice facile, el n-ar fi depășit simpla condiție de cronicar al decepțiilor. Cioran este însă mai mult decât atât, pentru că el încearcă să dea o explicație transcendențială acestor decepții. Nu se mulțumește cu simpla lor consemnare, ci are pretenția de a accede la principiile care le instrumentează. Ori, principiul care instrumentează în sens fenomenologic nihilismul intențional (reducția sensului) pare să fie tocmai structura embrionară, adică virtuală a absurdului. Viața ca termen absurd devine astfel, exprimându-ne heideggerian, un existențial al fenomenologiei cioraniene. Absurdul vieții nu este degajat dintr-o simplă decizie adolescentină, nici dintr-un impuls protestatar, ci din ceea ce Heidegger numește „ființa întru moarte”. Ființa întru moarte nu înseamnă pur și simplu moartea, ci semnifică orientarea Daseinului către moarte, orientare care îl definește fundamental.

Renunțând la privilegiile unui limbaj conceptual, la rigorile terminologice ale unei „filosofii de catedră”, refuzându-și totodată o structură argumentativă fundamentată pe o recapitulare istorico-filosofică, Cioran se exprimă natural, nemijlocit, ca și cum ar fi fost sub forța imperativelor urgenței².

Contradicția vieții în sens ultim nu ar fi una logică, ci una teleologică. Viața are o finalitate care nu poate să ne apară decât ca fiind maxima tensiune intențională, ca fiind un adevărat colaps fenomenologic. Această viziune era prezentă și la Schopenhauer. Contradicțiile voinței nu puteau avea o natură categorial logică, pentru simplul motiv că „lumea ca voință” devenea sursa și rezervorul „lumii ca reprezentare”.

Schopenhauer devine primul gânditor care înțelege drama vieții ca fiind o absență a coerenței deznodământului ei. Viața este absurdă pentru că finalitatea ei este astfel. Aceasta este asocierea pe care Cioran o leagă de sensul ultim al religiozității: „*Absurdul și ultimul, iată cele două elemente din a căror proporționalizare se naște adâncimea echivocă a religiei. Căci ea nu este decât un surâs peste un nonsens cosmic, un parfum final peste o ondulație de nimicnicie. De aceea, când religia nu mai are niciun argument, recurge la lacrimi. Doar ele mai țin echilibrul universului și mai susțin pe Dumnezeu în ființă. Când se vor termina, va dispărea și regretul după El*”³.

Prin simplul fapt că a văzut bătrânețea, boala și moartea, Budha devine prea logic, prea doctrinar, prea sistematic în renunțarea lui. De fapt, prințul părăsește palatul părintesc în numele unei revelații: aceea a absurdității fenomenale a vieții.

² Vezi Mariana Șora, *Despre, despre, despre...*, Editura Nemira, 1995, p. 220 et sqq.

³ *Ibidem*, p. 80.

Absurdul și accedia ca existentiale majore ale analiticii ude miologice cioraniene

Cioran îi reproșează tocmai lipsa de gratuitate în această renunțare și, implicit, lipsa de motiv real pentru a întemeia disidența față de viață: „*Trebuie să fi văzut bătrânețea, boala și moartea ca să te retragi din lume? Gestul lui Budha este prea mult un omagiu evidențelor... Renunțării lui îi lipsește paradoxul. Când ai dreptate, nu-i nici un merit să părăsești viața. – Dar să trăiești în dezbinarea lăuntrică de toate – și să ai argumente contra singurătății! Calea lui Budha e croită pe măsura muritorilor... Calmul prințului gânditor n-ar pricepe niciodată cum poți vedea ca el și totuși îndrăgi nimicnicia. Până și Budha să fi fost un dascăl? E prea mult sistem în lepădările lui, prea multe consecvențe în măhniri!*”⁴

Nonsensul vieții nefiind o noțiune pur abstractă (cum ar fi, de pildă, conceptul kantian de „nihil negativum”), ci o transcripție sensibilă a absurdității, el se traduce prin experiența vertijului. Aceasta este infirmarea prin excelență a poziției verticale a omului, a diferenței lui specifice față de animalitate. Raportată la orizontul infinitului, condiția firească devine neverosimilă, adică absurdă. Prin experiența vertijului, Cioran leagă esența absurdului de lipsa de capăt pe care o presupune în mod analitic definiția abisului. Orice tentativă de a supraviețui leșinului prin sprijinirea de un reper este văzută de Cioran ca o disimulare a căutării unui fundament metafizic, căutare care s-ar dovedi a fi o profilaxie a prăbușirii: „*Amețelile cărora sunt supuși unii oameni și care îi obligă să se rezeme de arbori sau de ziduri în plină stradă au un sens mai adânc decât sunt înclinați a crede filosofii și chiar poeții. A nu mai putea sta vertical, a te degaja de poziția naturală a omului, nu-și are sursa într-o tulburare nervoasă sau într-o compoziție a sângelui, ci în istovirea fenomenului uman, care implică abandonarea tuturor caracterelor ce-l însoțesc. Ai uzat omenescul în tine? Atunci părăsește-ți fatal forma prin care el s-a definit. Cazi; fără ca totuși să te reîntorci la animalitate, căci este mai mult decât probabil că amețelile ne aruncă la pământ pentru a ne da alte posibilități de înălțare.*

*Senzațiile stranie de amețelă, care ne apucă orișunde și mai cu seamă de câte ori distanța de om evoluează în direcția infinitului, nu indică numai o prezență agresivă a spiritului, dar și o ofensivă năpraznică a tot ce am adăugat peste constantele soartei umane. Căci amețelile este simptomul specific al depășirii unei condiții firești și al imposibilității de a împărtăși poziția fizică legată de ea [...] Dar cine e pus în fața sa însuși, cine lunecă în transparența propriei condiții, cine nu mai e om decât în bunăvoințele memoriei – mai poate el apela la sprijinul tradițional, la mândria animalului vertical și mai poate să se rezeme pe sine, când de mult nu mai este el?”*⁵

⁴ Emil Cioran, *Amurgul gândurilor*, Humanitas, București, 1991, p. 109-110.

⁵ *Ibidem*, p. 43-44.

Sursa ontologică a absurdului este localizată în activitatea corozivă a temporalității. Mai mult decât *Eclesiastul*, simpla contemplare a îmbătrânirii pe un chip, a ridurilor înțelese ca amprente ale devenirii, este suficientă pentru a ne vindeca de frivolitățile zilei. Un „memento mori” scurtcircuetează orice conștiință care vede semnele evanescenței și extincției pe chipul uman. O epidermă brăzdată de riduri devine în sine un „tratat de absurd”, o formă de nonsens elaborată organic: „*Începi a te neliniști de Timp, cu mult înainte de a-i citi pe filosofi, privind atent, într-un moment de oboseală, fața unui om bătrân. Brazdele adâncite de necazuri, de speranțe și de năluciri se înnegresc și se pierd parcă fără urmă într-un fond de întuneric, pe care „fața” îl ascunde cu greu, mască nesigură a unui abis îndurerat. În fiecare cută pare a se fi adunat vremea, a se fi ruginit devenirea, a fi îmbătrânit durată. Nu atârână timpul în ridurile bătrâneții și nu e fiecare cută un cadavru temporal? Fața omenească este folosită de demonia vremii ca o demonstrație de zădărnicie. O poate cineva privi senin în amurgul ei?*”

Înclină-ți ochii spre un bătrân când n-ai Eclesiastul la îndemână, fața lui – de care el poate fi străin – te va învăța mai mult ca înțelepții. Căci sunt încrețituri care dezvălesc acțiunea Timpului mai nemilos decât un tratat de zădărnicie. Unde să găsești cuvinte care să zugrăvească eroziunea lui implacabilă, înaintarea lui destructivă, când peisajul deschis și accesibil al bătrâneții ți se oferă la toate colțurile ca o lecție decisivă și o sentință fără apel? Neastâmpărul copiilor în brațele bunicilor să nu fie oroarea instinctivă de Timp? Cine n-a simțit în sărutul unui bătrân inutilitatea infinită a timpului?”⁶

Justificarea nonsensului existențial la Cioran este în egală măsură fiziologică și cosmologică. O simplă dereglare organică devine corespondentă cu imensitatea și tăcerea cosmică ce înconjoară drama umană. Un univers supradimensionat și o fiziologie alterată, devin punctul de pornire al imprecățiilor pe care Cioran le adresează Transcendenței. Refuzându-și avantajele unei ontologii, care presupune în „illo tempore” un cosmos necontaminat de moarte, Cioran se mulțumește cu descrierea evidențelor. De vreme ce nu suntem într-un asemenea univers, ce sens ar mai avea să-l presupunem, ar replica Cioran. Faptul că suntem dezmoșteniții răsfățului divin constituie, în fond, substanța oricărei disperări, sursa prin excelență a nonsensului.

3. Accedia

După ce înșiră, în prefața la „**Florile răului**”, toate păcatele, toate metamorfozele infernului, Baudelaire, în prefața la „**Florile răului**”, pune ca punct culminant, ca apoteoză a nimicului, urâtul. Spleenul va constitui, de altfel, o obsesie

⁶ *Ibidem*, p. 32-33.

Absurdul și acedia ca existentiale majore ale analiticii ude miologice cioraniene

a întregului sfârșit de secol XIX, ajungând până la expresioniștii secolului XX. Un pas important în etiologia spleenului îl face Heidegger în „**Ce este metafizica?**” Filosoful german interpretează plictisul în contextul relevării neantului, nu al nimicirii, ci al nimicnicirii. Însă adevărata fenomenologie a plictisului o face Cioran care pornește de la diferența de grad dintre banala plictiseală psihologică și plictisul metafizic.

Plictisul, văzut de Cioran în corelație cu vidul, nu este legat în mod expres de disoluția ecstatică pe care o presupune Nirvana budistă, ci de o stare de dezagregare continuă a cosmosului, precum și a fluctuațiilor sensibilității. Vidul ce se arată fără a putea fi interpretat ar putea constitui esența plictisului care șterge diferențele și conținuturile dintre lucruri, devenind o prefigurare a haosului.

Forma cea mai acută a plictiselii, care se arată a fi un eleatism inversat, o sterilă stagnare a ființei, rămâne plictisul ascetic, acedia: „*Oboseala în umbra mănăstirii și imensitatea vidului întinsă în țesuturi, o tristețe surdă și o melancolie fără elocvență nășteau în sufletul călugărilor acel gol mănăstiresc pe care Evul Mediu l-a numit acedia. Este un dezgust eleatic, rezultat din pustiul inimii și înmărmurirea lumii, un spleen religios. Nu o plictiseală de, ci din Dumnezeu, care pare a se fi lăsat peste singuratici cu toate deșerturile lui. Acedia stă în toate adevărurile după-amiezilor de duminică în tăcerea apăsătoare a mănăstirilor și tot ce nu este vibrant în Dumnezeu. Sufletul lui Baudelaire în Evul Mediu.*

Extazul în primele lui avânturi își creează un peisaj divin, o idealitate pastorală, ridicată în acorduri mistice; dezgustul eleatic al acediei desfigurează peisajul până la fantomal și răpind orice sevă firii, introduce o fadoare în existență, din exces metafizic. O plictiseală plină de venin, pe care numai blestemul nostru de muritori fără har o mai poate înțelege. Acedia modernă nu mai este singurătatea mănăstirească – deși fiecare purtăm o mănăstire în suflet – ci vidul și spaima de ineficiența unui Dumnezeu părăginit.

Ce e drept, există și-n spleen-ul călugăresc o părăginită a cerului, dar ea este atenuată prin așteptarea unei plenitudini viitoare și prin toate promisiunile unui extaz posibil. Dumnezeu este, chiar atunci când e tern, nemângâietor sau absent. Acedia noastră îl transformă într-o împodobire a îndoielilor. În orice scepticism, absolutul are un caracter ornamental.

Este indiferent ce mod de distrugere îți alegi. Unul se îngroapă într-o bibliotecă, altul într-o cârciumă. Rezultatul este același. Modul de autodistrugere dovedește ceva numai pentru felul unui om. Spune-mi cum vrei să te prăbușești, ca să-ți spun cine ești. Adică, spune-mi cu ce-ți umpli singurătatea: cu cărți, femei, ambiții. La toate, punctul de plecare este plictiseala și cel de ajungere, distrugerea. Că unul se vrea risipit în fâșii de azur, iar altul în tandrețe cu viermii, ce

dovedește pentru blestemul traiectoriei umane? Simbolul soartei noastre? Un cer împânzit de viermi.

De la Baudelaire am învățat că viermii n-au ochi și nici urechi. Nu m-am gândit la asta. Nu m-am gândit că viața nu e decât un extaz al viermilor în soare. Fericirea? Un menuet de viermi”⁷.

Acedia este reinterpretată de Cioran în termenii mai puțin fastuoși ai cotidianității. Plictisul nu ar fi decât o acedie secularizată, lipsită de proximitatea cu Absolutul. O expresie a peisajului sordid al orașului, bulevardul echivalat cu un ordin al femeilor pierdute, aceasta este forma în care omul de azi, infantilizat de mașinism și incertitudine, mai poate avea o reprezentare alergică și caricaturală a dezgustului. În această secularizare a plictisului religios are loc ceea ce numește Cioran „procesiunea ireală a speranțelor”: „Această stagnare a organelor, această buimăceală fericită a simțurilor, acest surâs împietrit nu-ți amintesc deseori plictisul mănăstirilor, inimile din care Dumnezeu a plecat, uscăciunea și stupiditatea călugărilor ce se urâsc pe ei înșiși în avântul extatic al masturbării? Nu ești decât un călugăr fără ipostaze divine și fără orgoliul viciului solitar.

Pământul, cerul sunt pereții chiliei tale, iar în aerul încremenit domnește doar absența rugăciunii. Făgăduit orelor găunoase ale eternității, periferiei fi-orului și dorințelor mucegăite ce putrezesc la apropierea mântuirii, te pornești către o judecată fără fast și trompete, gândurile tale imaginând ca solemnitate doar procesiunea ireală a speranțelor.

Prin suferințe, sufletele zvâcneau odinioară către bolți; tu te izbești de ele. Și cazii iar în lume. Călugăr fără credință hoinărind pe Bulevard. Ordin al femeilor pierdute – și al propriei tale pierzării”⁸.

Contrastul dintre „stasis” și „kinesis” transcris la nivelul epocilor istorice face ca echilibrul să sfârșească în plictiseală, iar tumultul în disperare. La limită, paradisul terestru este o ficțiune care contrazice fundamentele istoriei: „Există momente privilegiate când conștiința se ascute, dar n-a existat niciodată o eclipsă a lucidității atât de mare încât omul să nu poată aborda problemele esențiale, istoria nefiind decât o criză perpetuă, ba chiar un faliment al naivității. Stările negative care ascute conștiința – se distribuie în mod divers, fiind totuși prezente în toate perioadele istorice; echilibrate și „fericite”, ele cunosc Plictisul – sfârșit firesc al fericirii; dezaxate și tumultuoase sunt supuse Disperării, și cauzelor religioase ce nasc din ea. Ideea de Paradis terestru a fost alcătuită din toate elementele incompatibile cu Istoria, cu spațiul unde înfloresc stările negative”⁹.

⁷ Emil Cioran, *Lacrimi și sfinți*, ediția a 4-a, Humanitas, București, 2001, p. 98-99.

⁸ Emil Cioran, *Tratat de descompunere*, în românește de Irina Mavrodin, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 114.

⁹ *Ibidem*, p. 218.

Absurdul și accedia ca existentiale majore ale analiticii ude miologice cioraniene

Nihilismul lui Cioran nu este reductibil la o formă clasică de negație. În cazul lui avem de-a face mai degrabă cu o specie nihilistă care se naște din oroarea de Eternitate. Este evident că o astfel de poziție ude miologică va folosi plictisul ca instrument al deicidului, al asasinatului transcendent. Cea mai insolubilă problemă în fața unui asemenea nihilist este chiar iubirea de Dumnezeu care constituie însuși miezul sfințeniei: „Unul dintre modurile de a uita pe sfinți este plictiseala de Divinitate. Atunci, tot ce o tulburare religioasă a scos la suprafață – de la paradis la apocalips – pare a fi produsul unei oboseli ne semnificative sau al unei rătăcirii zadarnice. Odată Dumnezeu „uzat”, se macină tot ce el a încoronat. Sfinții sunt numai un stâlp la templul lui. De l-am sfărâma, templul se zdruncină; dar numai atât. La dărâmări e bine să începem cu turnul. Scăpați de Dumnezeu, cine ne mai stă în cale? Sub ruinele lui gem îngerii și sfinții.

Îmi pot reprezenta Himalaya ca o salcie plângătoare, dar ce greu îmi suportă uneori mîntea imaginea unui om ce iubește pe Dumnezeu! Cum se întâmplă acest lucru, numai Dumnezeu însuși va ști, iar ce rost are o astfel de iubire, desigur nici el. Se poate iubi un deșert fără oaze? De nu s-ar auzi prin întinderile lui părăginate câteva acorduri pierdute de orgă, el n-ar fi mai mult de un cavou pentru vagabonzi transcendenți”¹⁰.

Dacă plictisul poate fi o armă defensivă împotriva seducției divine, el devine totuși inefficient în fața sfințelor, în fața feminității care cunoaște deliciul și agonia rugăciunii. Momentul în care Dumnezeu recurge la farmecul sfințeniei în versiune feminină devine învingător și irefutabil: „Dezintoxicarea de sfinte este lucrul cel mai greu, deoarece, refuzând toate vacuitățile existenței lor, nu ne putem sustrage farmecului lor divin. Și dac-am reuși să trecem și peste acesta, mai rămâne și atunci un farmec echivoc de care nu ne putem dispensa fără să deviem de la pendulațiile vieții noastre. Este în candoarea sfințelor o solemnitate care te îmbie să-ți răcorești inima în potire, iar zâmbetul lor este învăluit în parfumuri ce ne amintesc de culori întrezărite în alte vieți. Cu Dumnezeu este ușor de terminat, când te-ai săturat de el. Împotriva lui nu există decât un argument, dar acela definitiv: dezgustul. Greu am putea să ne educăm în scârba de sfinte, de-ndată ce le-am supt otrava din lacrimi și ne-am făcut din amarul lor o lume de delicii. N-am luat greul sfințelor? Și n-au plâns ele în noi, ca, prin naufragiul nostru, să le evităm înecul? De mult ar fi dispărut sfintele de și-ar fi schimbat direcția lacrimilor...”¹¹

Plictisul se revelează în proximitatea misticii ca fiind un soi de revers al extazului. Și plictisul și extazul aspiră prin diferite modalități la suspendarea timpului. Abia de aici, din această ciudată învecinare poate fi făcută o fenomenolo-

¹⁰ *Ibidem*, p. 71.

¹¹ Emil Cioran, *Lacrimi și sfinți*, p. 70.

gie veritabilă a plictisului. Dacă extazul este rezervat misticilor, plictiseala, mai generoasă și mai accesibilă, se dezvăluie și celor care nu au ajuns în apropiere cu absolutul, dar tocmai această pretenție a plictiselii de a deveni sieși suficientă îi neagă esența, conducând tot către absolutul pe care îl ignoră: „*Plictiseala este forma cea mai elementară de suspendare a timpului, precum extazul este ultima și cea mai complicată. De câte ori ne plictisim, se oprește timpul în țesuturi; uneori îi auzim oprirea și-i savurăm cu chin tăcerea. Organismul este atunci un ceas care stă și care știe că stă. În orice plictiseală există conștiința stagnării temporale, cu atât mai mult cu cât, din ce ne plictisim mai mult, din aceea suntem mai puțin inconștienți. În potențarea conștiinței – și ca atare a izolării noastre în lume –, plictiseala este întâia treaptă; pe ea se ridică și se consolidează singurătatea spiritului. Toate bolile se bazează – mai mult sau mai puțin – pe afecțiuni parțiale și, ca atare, remediabile. Căci bolile își au locul lor, locul celei mai mici rezistențe, unde se încuibă ca într-un spațiu predestinat. Dar care este spațiul plictiselii? Unde e locul ei natural? – trebuie să fie în toate organele, în intimitatea tuturor membrelor vacuități ce ne aduc aminte de peșteri subterane. Mai mult. Trebuie să fie în fiecare celulă a corpului un gol infinitezimal, peșteri ale primelor elemente și vacuități ale ființei noastre, care constituie un spațiu vid ce tinde să se dilate și să câștige teren. Atâta vreme cât acest spațiu rămâne indiferent, nu știm ce e plictiseala. Dar când el devine agresiv, o oboseală totală încinge organismul, mult mai gravă decât cangrena particulară a fiecărei boli. Plictiseala, aceea care a prins teren și-și întinde domnia pe întreaga ființă, privește cu dispreț și bunăvoință cancerul. În numele și sub teroarea ei părăsesc oamenii căminul și moartea agreabilă legată de el și se avântă în lume, spre a muri undeva fără acoperiș și fără lacrimi; adolescenții se gândesc la sinucideri în zile infinite de primăvară, iar servitoarele fără amanți se lamentează duminicile, de parcă inima lor e un cimitir în care morții nu pot dormi. Din plictiseala aceea, organică și esențială, fără cauză sau cu una îndepărtată, fără obiect în afară de un vag prelungit în fiecare clipă și înmulțit de fiecăre percepție – se naște îndoiala și pasiunea, dezagregarea spiritului sau autodistrugerea eroică. Toată viața nu este decât o soluție a plictiselii. Încerci, adică, să te salvezi din ea. Melancolia, tristețea, disperarea, groaza și extazul se ramifică din trunchiul masiv al plictiselii; de aici nediferențierea și originalul acesteia. Există flori ale melancoliei și tristeții; îmi place să mă gândesc la rădăcini, când e vorba de plictiseală. Cu atât mai mult cu cât ea și este întâia treaptă a dezrădăcinării din lume.*

Cu cât ne plictisim mai adânc, cu cât uităm punctul inițial, motivul, cauza. Astfel, orice plictiseală adâncă sfârșește prin a deveni stare în sine și, scoțându-ne din lupta cu obiectivele, ne plasează în fața ei, încât oamenii se mai împart după modul în care se plictisesc și încearcă să se salveze din plictiseală. Cu toate aces-

Absurdul și accedia ca existentiale majore ale analiticii ude miologice cioraniene

*tea, ea nu este o problemă religioasă. Sunt doar atâți oameni care se plictisesc toată viața fără să fi ajuns la Dumnezeu! Ei acceptă starea aceasta și, neevadând din ea, nu pot ajunge la consecințele ultime ale plictiselii, adică la exasperarea finală în lume, care introduce o dimensiune metafizică în urâtul existenței. Dar ajuns aici, plictiseala s-a negat pe sine însăși și s-a depășit în absolut”.*¹²

Plictisul nu numai că este fundamentul unei varietăți esențiale și psihologice extrem de vaste, dar el transgresează nivelul individului, antrenând colectivități întregi în epocile de declin istoric. În momentul în care energiile unui popor sunt secătuite, în clipa în care el își încheie destinul, plictisul asistă decadența. Tranziția de la Antichitatea clasică la Evul Mediu, trecând prin amurgul elenist, devine poate prima formă de rafinament și introspecție, prima formă de a părăsi curajul și monumentalitatea construcțiilor metafizice pozitive în favoarea maximelor cu conținut etic. Școlile etice, ca și diferitele varietăți ale gnozei sau sincretismului religios, devin terapii ineficiente ale declinului inexorabil, al fatalei agonii a Antichității: „Un popor intră în decadență când începe să se plictisească. Atâta vreme cât nu-și uzează posibilitățile devenirii lui, este activ în mod automat, sub teroarea propriilor valori și conținuturi. Prea multă mărire și glorie dă naștere la o oboseală reflexivă, baza fatală a plictiselii. Amurgul unui popor este identic unui maximum de luciditate colectivă. Instinctele care au creat „faptele istorice” și gloria legată de ele își pierd rezistența, iar pe ruina lor apare plictiseala. Englezii sunt un popor de pirați care, după ce-au jefuit lumea, au început să se plictisească. Excesul de barbarie accelerează epuizarea vitală și neagă gustul pentru viață în culmile vitalității. Romanii n-au dispărut de pe fața pământului în urma invaziilor barbare și nici din cauza virusului creștin, ci un virus mult mai complicat, lăuntric și fatal i-a ruinat în sâmbure: plictiseala. Ei au început să aibă timp, pe care nu l-au mai putut umple cu nimic. Timpul liber este un blestem suportabil unui gânditor, dar este un chin unic pentru un popor. Ce înseamnă timp liber, dacă nu durată fără conținut, lipsită de substanță? Vidarea temporalității este nota caracteristică a plictiselii.

Aurora cunoaște idealuri; amurgul, numai idei, iar în locul pasiunii apare nevoia distracției. Curba descendentă a soartei unui popor este reperabilă prin variațiile de intensitate ale plictiselii. Decadența începe. Iremediabilă, sinistră. Căci intoxicarea prin virusul saturnian este fatală oricărui organism. Popoarele mor fără scăpare, ca și individul izolat ce lăncezește savurându-și buimăcit sau rece agonia.

Prin epicureism și stoicism, Grecia a încercat să tămăduiască acest „mal du siècle” specific tuturor apusurilor istorice. Simple paliative, ca și abundența de

¹² *Ibidem*, p. 102-104.

religii a sincretismului alexandrin. „Răul” a fost acoperit, falsificat sau deviat, fără să-i anuleze virulența subterană. Plictiseala intră în sânge sau chiar pleacă din el. Unui popor, care a avut totul, începe că-i fie „urât”, întocmai ca unui individ care a „trăit” prea mult sau „știe” totul. Și ce poți face ca să extirpi urâtul din sânge? Toate legiunile închipuite ale îngerilor nu mai pot înviora sufletele atinse de scârba consecutivă cunoașterii și saturației. Nu există decât plictiseala organică, adică dezgustul cărnii de propriile ei îndestulări; iar când se dilată la un sentiment de viață sau la o viziune nemiloasă, plictiseala ne dovedește căta carne există în spirit”¹³.

Revenind asupra istoriei mai recente, Cioran găsește că între plictisul îmbibat de organicitate al spațiului slav și cel legat de rafinamentul intelectual al salonului francez nu există deosebiri decât la nivel de nuanță. Indiferent de modul în care se consumă, plictisul relevă invariabil propria corporalitate și viditatea cosmică. Întotdeauna în spatele diversității formelor dezgustului este disimulată o esență unică: „Între plictiseala care miroase a pământ a rușilor și aceea parfumată a saloanelor engleze sau franceze, deosebirile sunt mai mici decât par, căci la amândouă sursa este aceeași: inaderența sângelui la lume. Că ea se exprimă în melodii târăgănite, în suspine telurice sau, dimpotrivă, prin grația inutilă a inteligenței, diferențierea privește numai rafinamentul, dar nu esența. Plictiseala, în orice formă, nu-și are la bază ondulația gratuită a inimii și, fie ea telurică, fie spirituală, o antinomie organică îi asigură «secreția» ei neliniștitoare, toxinele ei corozive. De aceea, nu este plictiseală care să nu ne reveleze două lucruri: corpul nostru și vidul lumii. Ficatul absoarbe razele, rinichii despoaie verdețurile, iar stelele putrezesc între gingii”¹⁴.

Reluând problema plictisului la nivelul ei original, care este individual și nu colectiv, putem concluziona că la Cioran nu există formă de plictis care să nu aibă o înrădăcinare organică, în aceasta constând, de altfel, diferența majoră pe care o putem marca între plictisul heideggerian și cel cioranian. Există la Cioran o adevărată estetică a dezagregării, străină fenomenologiei Daseinului.

Concluzii

Recurgând la o manieră speculativă ce ne amintește de Meister Eckart sau Hegel, Cioran îl va califica pe Dumnezeu ca fiind neantul suprem. Astfel, filosoful din Rășinari se mișcă pe muchia subtilă care desparte apofatismul de nihilism. Pe de altă parte, diferența infimă care există între cele două poziții ontologice, marchează distanța dintre revelarea neantului și cea a Divinității. Acest lucru l-a făcut

¹³ *Ibidem*, p. 100-101.

¹⁴ *Ibidem*, p. 101.

Absurdul și accedia ca existentiale majore ale analiticii ude miologice cioraniene

pe Cioran să devină, în egală măsură, sensibil la extaz și la îndoială. Ne explicăm astfel dubla propensiune, mistică și sceptică, ce constituie sursa tuturor contradicțiilor omului și operei.

Meditația asupra Eternității sau asupra corespondentului ei privativ, neantul, transformă interogația lui Cioran într-o investigație metafizică fundamentală.

Cioran descrie accedia și toată gama plictisului ca o formă de eleatism, în primul rând pentru că el nu pare să aibă o aderență la plenitudinea ființei, așa cum a fost ea afirmată de Parmenide și reluată de gânditorii care au articulat argumentul ontologic. De la afectarea Eternității de neant și până la obturarea acesteia de către neant există doar o mică distanță. Astfel, neantul, ocupând orizontul metafizic al omului, se fenomenalizează prin ceea ce am numit aici existențiale. Absurdul, plictisul, disperarea, boala, moartea, suicidul, fac parte toate din panoplia fenomenologică a neantului. Nu este, desigur, vorba despre un neant cu care se învecinaiu misticii, ci de o formă degradată a accesului la nimic.

Statutul antinomic al Transcendenței, contradicțiile pe care Cioran le proiectează în sânul Absolutului, precum și rețacția Transcendenței în propria aseitate, care lasă spațiu ontologic neantului, videază de sens cosmosul, istoria, precum și destinul individual și colectiv al omului.

Cea mai importantă justificare ontologică rămâne însă, pentru Cioran, omni-prezența neantului în textura universului și istoriei, faptul că întregul fundament al cosmosului și al vieții rămâne suspendat în vid. Nihilismul fundamental al acestei metafizici rămâne justificarea primă și ultimă a vidării de sens a lumii.