

Identity and historical destiny – starting from the vision of Emil Cioran

Lorena-Valeria Stuparu

The Institute of Political Science and International Relations "Ion I.C. Brătianu" of the Romanian Academy

Abstract: According to the historical vision of philosopher Emil Cioran, as there are "individuals with destiny", there are also "peoples with destiny". Relative to community, the expression "having a destiny" is associated with "the will to make history". In his work "The Transfiguration of Romania" (the original version) Cioran believes that homeland does not legitimize its existence through the fight for a historical idea. But since "the nation is a fatality", "the negative infinity" of Romanian's psychology could be converted into the "positive infinity of heroism". In the work "History and Utopia" – a rational and universal reply to the "anti-Utopia" disclosed in "Transfiguration of Romania", history is defined as "destiny in motion of the human being".

My paper aims to examine the possibility of defining cultural identity and political identity starting from Cioran's vision of history conceived as "a life that manifests itself and degenerates".

Keywords: history, collective destiny, individual destiny, peoples, identity

1. „Destinul istoric” în expresie filosofică

Cel care s-a gândit pentru prima dată să alătore cuvintele „destin” și „istorie” trebuie să fi fost priceput la metafore, sintagma „destin istoric” încadrându-se în limitele canonului aristotelic potrivit căruia „a face metafore bune înseamnă a vedea bine asemănările” [1], o constantă ce își păstrează de altfel valoarea în oricare dintre momentele de metamorfoză ale „metaforei vii”. Argumente demne de a susține reușita metaforică a expresiei sunt consubstanțiale cu istoria și destinul noțiunilor luate în mod separat.

Deși manierele de „citire” și „interpretare” a destinului diferă (în istorie), tot așa cum modurile de a concepe istoria sunt deosebite între ele (ca destin), apropierea dintre cele două noțiuni este evidentă pentru oricine se interesează de ceea ce semnifică devenirea umană. La nivel mitologic, istoric, literar, filosofic și religios, istoria se regăsește ca fapt și conștiință a faptului imperfecțiunii omului și a societății, a precarității condiției umane, dar totodată ca dovadă a măreției omului și sursă a salvării lui cel puțin în plan spiritual.

Dialectica imanent-transcendent exprimată în noțiunea de destin este răspunsul „rațional” al istoriei dezvăluit celor care o privesc rațional, adică ținând cont nu numai de ceea ce poate fi explicat, dar și de lucrurile în fața cărora explicația este inoperantă. Acesta este unul dintre motivele pentru care expresia „destin istoric” pare de neînlocuit în limbajul unei autentice hermeneutici a istoriei. Căci în virtutea unui „raport de analogie” istoria reflectată în destin capătă o semnificație nouă, aceea de a fi „destinală”, tot așa cum destinul se „istoricizează”.

Astfel, două cuvinte fericit alăturate spun despre destin că se manifestă în istorie, iar despre istorie că se manifestă ca destin, ceea ce depășește planul semnificațiilor (de tipul „coincidența contrariilor”) pentru a trece în planul vieții trăite ca istorie la nivel individual și colectiv.

Întrebările pe care le implică enunțarea unei astfel de probleme fundamentale de filosofie a istoriei nu sunt mai puțin pretențioase: este „destinul istoric” o simplă expresie, simplu clișeu verbal (a cărui utilizare frecventă dă ea însăși de gândit în privința „magiei” acestei formule paradoxale), un reflex cultural – sau denumește o realitate „obiectivă”? Cu alte cuvinte, care este influența istoriei asupra parcursului dinainte fixat al destinului și cum capătă încărcătura calitativă a acestui destin, istoria? Sau, mai departe, cum modifică istoria cursul vieții, cum schimbă „caracterul” (acela care potrivit maximei lui Heraclit este destinul omului) și cum devine istoria soartă de care nici indivizii, nici popoarele nu se pot salva? De ce destinul, reprezentat la începuturi ca voință cosmică de a ordona această lume este în perspectiva post-istoriei o noțiune cel mai adesea definită ca rezultat al forțelor care pun în mișcare istoria și care de cele mai multe ori scapă controlul rațiunii, ca „determinism”? Răspunsul tipic, pentru care Emanuel Levinas găsește o formulă relevantă este următorul: „ (...) Destinul nu precedă istoria, el o urmează” sau „Destinul este istoria istoriografilor, povestea supraviețuitorilor, a celor care interpretează, adică utilizează operele celor care au murit” [2].

Faptul că istoria se revelează ca destin prin interpretare (a documentelor, a faptelor politice și culturale, a atitudinilor strategice și geostrategice) este una dintre concluziile lui Emil Cioran despre istorie. Din perspectiva acestuia, interpretarea istoriei ca destin implică un nivel psihologic (acela al efectelor destinului asupra mentalității) și un nivel al evenimentelor cauzativ importante, altfel spus al faptelor politice, economice și culturale care determină episoadele istoriei.

Așadar, există pe de o parte un „destin istoric” ce se manifestă prin consecințele evenimentelor care s-au petrecut independent de voința indivizilor care le suportă, căci există un „dat” istoric în legătură cu care este greu de spus în ce măsură este o creație „autodeterminată” a oamenilor sau o regulă fixată într-un plan inaccesibil.

Există, pe de altă parte, o solidaritate a ființelor în modul de a-și percepe propria existență și a cadrelor istorice și simbolice în care se înscrie această existență, exprimată în viziunile religioase și artistice, dar și în narațiunile istorice sau în construcțiile filosofico-politice.

Și în măsura în care istoria (înțeleasă ca domeniu al interdisciplinarității) și filosofia (înțeleasă ca exercițiu al gândirii care autodefinindu-se prin stil, pornește de la o experiență individuală pentru a ajunge la afirmații despre ceea ce este universal uman), discipline altfel bine definite prin obiect și metodă, formează un „corp hermeneutic” comun, acestea se revelează în sensul lor final ca destin.

Obscuritatea formulei poate fi depășită urmărind traseul cel mai simplu cu puțință al alternanței ritmurilor istoric și filosofic. Întoarcerea în timp a istoricului asigură o anumită ordine a evenimentelor. Dar punerea în ordine a trecutului efectuată de istoric este o ordine a aparențelor consemnate sau rămase în timp, dintr-o realitate consumată în limite foarte puțin cunoscute. Știind prea puțin despre aceste aparențe, istoricul afectează o oarecare „tristețe teoretică”, pentru că niciodată nu va găsi adevărul pe care îl caută, iar activitatea sa, științifică prin statut, nu-i îngăduie speculația. Iar acest lucru cred că este valabil nu numai pentru istoria îndepărtată, pentru care documentele au valoare mai curând de „simbol”, dar putem spune că însăși istoria imediată, aceea pe care o trăim, pe care o „cunoaștem” cel puțin la nivelul experienței directe, este falsificată: fie numai prin faptul că doi martori de bună credință vor relata întotdeauna același eveniment în mod diferit, fie prin înțelegerea diferită a „esenței” și a

implicațiilor pe care le produce, în sfârșit, fie din motive strategice intenționate, fie din nevoia emoțională de ficțiune care preferă transparenței, obscuritatea. Filosoful istoriei, la rândul său, ca vizionar în trecut, aspiră mai întâi la „ființă” și la alte tipuri de adevăr, dar în ciuda unei permanente stări de veghe nu obține decât certitudinea relativității, a imprescriptibilului și a impredictibilului, mai ales în secolul XXI când procesele istorice se desfășoară mai rapid decât în trecut.

Istoricul va descoperi și va pune cap la cap urmele a ceea ce s-a întâmplat (atât cât s-a păstrat din ceea ce este „ascuns”, uitat, sau pur și simplu neștiut); filosoful, încercând să înțeleagă dacă lucrurile s-au întâmplat pentru că așa a trebuit, sau sunt pur arbitrare, dacă lucrurile sunt guvernate de hazard sau de necesitate, va încerca să descopere urmele a ceea ce s-a întâmplat în spiritul lumii transpus în propria-i conștiință. Astfel că istoria, trecând într-un alt mod de a fi, cel a gândului scris sau transmis pe jumătate, dar niciodată cognoscibil în întregime, prin însăși expresia sa capătă prestigiul și forța inexplicabilului, sau a transcendentului concentrate în simbolul destinului.

De aceea istoricul, care în principiu poate cunoaște câteva fapte, se va raporta la acestea ca la instanțe supreme. Ceea ce înseamnă că restituirea unei imagini a omului și a societății spunându-i ceea ce a fost (pentru a ne exprima precum Collingwood), presupune coordonarea datelor științifice (a dovezilor), cu mentalitățile care pot fi reconstituite pe baza lor sau intuite de istoric printr-un exercițiu „prezenteist”.

O bună cunoaștere a omului și a istoriei sale, în concepția lui Emil Cioran, trebuie să pornească de la cunoașterea atitudinilor față de existență. Altfel spus, acestea fac farte din sfera modalităților de autodefinire în raport cu ceilalți și dincolo de relevanța lor privind importanța acordată cultivării individualității, vorbesc despre identitatea indivizilor și a popoarelor.

Și cum în ordinea importanței (cel puțin pentru europeni) totul începe cu Grecia antică, vom consemna (sintetic) o definiție potrivit căreia destinul este acea forță de natură divină care se află deasupra tuturor divinităților, chiar și atunci când este echivalent cu voința zeului suprem (la Homer), deoarece exprimând hotărârile asupra cărora acesta nu mai poate reveni, Zeus însuși se află sub puterea forței pe care nu o mai poate domina.

La primii poeți tragici accepțiunea se diferențiază prin conotațiile atribuite de fiecare dintre aceștia în parte. Astfel, la Eschil, destinul este rezultatul intercațiunii dintre faptele oamenilor și sancțiunea divină a acestora, un rol important jucându-l noțiunea de „hybris”, care înseamnă „trufia nesăbuită ce depășește măsura”. La Sofocle eroii sunt resemnați cu soarta crudă hărăzită lor încă înainte de a se naște, divinitatea urmându-și căile proprii în conducerea destinului omenești. La Euripide, destinul este similar cu ideea norocului (Tyche) și a liberului arbitru, ceea ce face vizibilă dezordinea nu numai în lumea oamenilor, dar și în aceea a zeilor. Mai mult decât atât, Euripide crede, pe urmele lui Homer, că zeii nu se ocupă cu soarta oamenilor de rând, destinele acestora fiind abandonate hazardului [3], și este interesant în acest sens faptul că, peste mai bine de două milenii, ideea respectivă va fi reluată de Emil Cioran, în formula distincției dintre popoare cu destin și popoare fără destin, zeii schimbând adesea cursul istoriei oamenilor, iar oamenii deveniți eroi dejucând adesea planurile zeilor. Pe de o parte, aceste drame ilustrează mentalitatea potrivit căreia universul uman este o înlanțuire de episoade în care rațiunile și acțiunile oamenilor, orientate în aparență după un plan propriu, sunt ghidate în realitate după un plan necunoscut, care depășește capacitatea umană de a înțelege și a deturna în favoarea sa cursul evenimentelor. Pe de altă parte, destinul nu este altceva decât rezultatul conjugării voinței zeilor cu caracterul oamenilor, voință manifestată de cele mai multe ori în ocazii „istorice” în care trufia nesăbuită a oamenilor, încălcarea anumitor principii morale,

rivalitățile dintre „cei mai puternici” atrag consecințe dezastruoase: războaie, înfrângeri neașteptate, crime. Tragedia Atrizilor sau a Perșilor sunt paradigmatică pentru acest mod de a înțelege sensul adânc al unei istorii identificată cu soarta – și iarăși această concluzie este de actualitate în confruntarea deocamdată de viziune între cele două superputeri mondiale.

Mircea Eliade, urmărind să arate că și în timpurile moderne teatrul este expresia cea mai potrivită a destinului, va afirma că „trăim într-un univers dramatic, anume creat pentru spectacol”. Și așa cum odinioară personajele „știau” că sunt condamnate de destin, că nimeni nu se poate salva de ceea ce îi este dat, actorul contemporan știe că „suntem condamnați de istorie”, că trebuie să se supună acesteia, dar crede, în același timp, că o poate „exorciza”, prin chiar propria-i creație unică și irepetabilă din actul interpretării care se identifică, la limită, cu propria-i viață.

Înțelegerea vieții umane în termenii implicați de destin („răzbunare”, „crimă”, „hybris”, „daimon”, „hotărâre primordială”, „ceea ce este scris”, „nenorocire”, „moarte”, „cruzime”, „justiție oarbă”, „înfruntare a libertății cu fatalitatea”, „forța pasiunilor”, „putere ocultă”) înseamnă asumarea condiției tragice, iar a pune în ecuație destinul și istoria înseamnă a o privi pe aceasta din urmă ca spectacol tragic. Dacă acceptăm definiția esenței tragice drept „reacție a omului la determinări” (Jean-Marie Domenach, *Le retour du tragique*), iar esența istoriei, istoricitatea, o înțelegem ca determinatie ontologică a ființei umane exprimată în produsul determinărilor, atunci trecerea de la tragedie (în forma spectacolului teatral) la istorie (care nu duce lipsă de „protagoniști” și „roluri colective” ce se substituie corului antic) nu ne apare chiar ca o tresărire a imaginației celor care teoretizează despre acțiuni grave. Drumul invers, de la istorie la tragedie revelează un sens profund: „Spunând că tragedia «purifică», Aristotel sugerează un adevăr complementar: o societate fără tragedie se intoxică, o societate ale cărei spectacole au pierdut elevația sacră și participarea comunitară tinde să joace din nou în realitate pasiunile și misterele ce au dezertat din teatrele sale. Totdeauna limbajul teatral a fost îmbinat cu limbajul esențial al vieții, dar în epoca recentă, el a invadat toate domeniile atât de mult, încât a provocat un fel de teatralizare a Istoriei” (Domenach).

Nevoia de tragedie scenică pentru a evita teatralizarea tragică a istoriei (așa cum s-a întâmplat și se tot întâmplă de la Revoluția Franceză încoace – observația îi aparține de asemenea lui Domenach, dar și în România, după 1989, s-a tot repetat formula potrivit căreia „viața bate teatrul”) face parte din categoria replicilor „raționale” ale istoriei. Faptul că la nivel mitologic și dramatic fiecare zeu are într-un anumit fel răspunderea sa în deznodământul acțiunilor omenești, exprimă însăși ideea „destinului în acțiune” dar aceasta este dublată la nivel simbolic de reprezentarea prin cele trei Moirai grecești (Klotho, Lahesis și Atropo) sau cele trei Parcae romane (Nona, Decuma, Morta) corespunzătoare momentului „contemplativ”, „filosofic” al destinului. Imaginea celor trei Parcae ale căror gesturi controlează destinul fiecărui om sugerează viața care se desfășoară între naștere și moarte, evenimente la care participă, într-o solidaritate tacită, toți oamenii și implicit popoarele.

De altfel stoicii vor formula ideea solidarității între ființe ca solidaritate în fața destinului, definit de Chrisipp drept „rațiunea (logosul) universului”, conform căreia s-au produs evenimentele trecute, se produc evenimentele prezente și se vor produce evenimentele viitoare. Doctrina stoică a destinului este, după V. Goldschmidt, o doctrină optimistă, tocmai pentru faptul că destinul este identificat cu providența și dovedește administrarea divină a universului [4]. Pornind de la această idee, gânditorii creștini prin importanța pe care o acordă speranței în intervalul dintre naștere și moarte privit ca exercițiu continuu al mântuirii „revoluționează” spiritul în adevăratul înțeles al cuvântului.

În spiritul doctrinei creștine a grației și atotputernicei divine, Sfântul Augustin va defini predestinarea ca „organizare de către Dumnezeu a lucrărilor lui viitoare, și care nu poate fi înșelată, nici schimbată”. Teologia istoriei din *De Civitate Dei contra paganos* este centrată pe cele două evenimente, unul fondator, celălalt restaurator al istoriei din punct de vedere creștin: căderea, cauză a istoricității și răscumpărarea omului de Hristos, „cauză” a speranței în mântuire. Concepera istoriei din perspectiva predestinării nu are însă de-a face cu „fatalismul păgânilor”, după cum ține să precizeze Augustin: „Omul este predestinat, în funcție de faptele sale, pentru Cer și pentru Infern” [5]. În istoria universală așadar se înfruntă Cetatea Sfântă și Cetatea Profană, dar marea revelație creștină constă în descoperirea momentului de „pace” al acestora, altfel spus al integrării istoriei profane în istoria sacră.

Important de reținut pentru subiectul de față este faptul că teologia istoriei augustiniană în care istoria și destinul nu sunt despărțite, inaugurează o întreagă tradiție filosofică ce culminează cu filosofia hegeliană a istoriei potrivit căreia Spiritul Universal „conduce evenimentele istorice”. Pentru a reveni la antichitatea târzie, în *De Consolatione Philosophiae*, Boetius expune o concepție centrată asupra noțiunii de *Rota Fortunae* (roata norocului) potrivit căreia norocul vine în cicluri, faste sau nefaste, aceasta fiind moștenită de la Herodot, pentru care schimbarea sorții sau roata istoriei exprima repetarea ciclică a destinului. Am putea spune că ideea destinului istoric este un posibil răspuns la antinomia istoriei universale kantiene care cuprinde un principiu apriori, în timp ce desfășurarea istoriei propriu-zise este empirică. Astfel, Tacit în *Istorii* încercând să afle „rațiunea” și „cauzele” evenimentelor, nu exclude ipoteza necesității și a destinului „care predomină în faptele muritorilor”. Ca și pentru stoici, potrivit lui Tacit destinul asigură armonia lumii, guvernând prin intermediul „principiilor și legăturilor cauzale naturale”[6]. La rândul său, Salvianus, contemporan (ca și Augustin) cu gravele evenimente determinate de marea invazie barbară în Imperiul Roman, scrie o *De gubernatione Dei* a cărei concluzie este că „Pe romani i-a învins nu nepăsarea divină față de ei, ci propriile lor păcate, prin care au devenit mai slabi decât barbarii”[7]. Pentru el, ca și pentru ceilalți istorici ai antichității predominant în ridicarea și decăderea popoarelor este factorul moral, atitudine în care se regăsește de data aceasta la nivel colectiv maxima heracliteană: „destinul este caracterul”.

Dacă Hegel îi apare lui Cioran ca un „Heraclit care l-a citit pe Kant”, versiuni hermeneutice marcate de „eleatism afectiv” în situația actuală de „sfârșit al istoriei” (în sens deopotrivă metodologic și „catastrofic”), în care revine ideea unui „amurg al Occidentului” reclamându-se de la Nietzsche sau Heidegger, invocă reîntoarcerea la originile gândirii europene, la o viziune a ființei încă nealterată de nihilismul implicit devenirii. Chestiunea nihilismului i se pare lui Gianni Vattimo o problemă de istorie destinală în sensul conexiunii pe care Heidegger o stabilește între Istorie (Geschichte) și Destin (Geschick) [8].

Există însă o variantă de secol XX a metafizicii istoriei ce lasă să se întrevadă în „dialectica negativității” exprimată în destinul istoric, și împlinirea ființei umane în istorie. Acceptând antinomia fundamentală dintre libertate și necesitate și exprimând-o chiar în termenii disjuncției dintre „libertatea omului și destinul lui istoric”, Berdiaev, unul dintre scriitorii preferați ai lui Cioran, constată că omul este „apăsător de masivitatea istoriei”, care devine din dat al condiției umane, identitate a omului: „Situația tragică a omului în istorie se perpetuează veșnic și va rămâne inevitabilă atâta timp cât omul se va afla în interiorul istoriei.(...) Istoria poate fi interiorizată de ființa umană și recunoscută de aceasta ca fiind destinul ei propriu” [9]. Dar chiar și interiorizată, istoria limitează, după cum arată Gabriel Liiceanu: „Întrucât destinul nu are în vedere decât dialogul solitar cu limita interioară, teoria destinului devine o epură a vieții, deci ceea ce rămâne din viața unui om după ce din economia ei au fost eliminate : 1) presiunea

limitelor exterioare; 2) imprevizibilul ca factor al reușitei și eșecului; 3) iraționalitatea lumii umane ca efect final al întretăierii unor țeluri divergente; 4) efectele răului organizat[10].

„Destinul istoric” ca metaforă reușită nu exclude observația caracterului paradoxal al acestei formule, pentru că alăturând ideea repetării (destinul) cu ideea devenirii (istoria), aceasta pare o contradicție în termeni. În măsura în care „destinul” exprimă ceea ce este dat, imuabil, neschimbat, universal, iar „istoria” exprimă individualul, ceea ce devine, ceea ce nu se repetă, ceea ce este supus în permanență schimbării, formula „destin istoric” este una paradoxală. Dar acest paradox logic are o noimă ontologică, și aceasta cred că reiese și din meditațiile cioraniene asupra istoriei.

Dacă într-un anumit fel ideea destinului istoric exprimă conștientizarea neputinței omului ca membru al unei colectivități de a schimba cursul evenimentelor, și dacă această stare de conștiință este produsă de istorie, filosofia contemporană a istoriei politice și culturale în termeni destinali, nu poate ignora concepția cioraniane privitoare la acest aspect, în ciuda faptului că evenimentele recente își mai așteaptă încă filosofii.

2. Identificarea destinului cu istoria la Emil Cioran

Desuetă în raport cu procesul istoric obiectiv, dacă îi asociem acestuia vreunul dintre sensurile mitologice originare și irelevantă din punct de vedere filosofic dacă ținem cont de etichetele limbajului comun, noțiunea de *destin* poate avea o funcție hermeneutică dacă este utilizată în corelarea celor două laturi ale umanului de obiect și subiect al istoriei. Și aceasta cu atât mai mult cu cât autorul care o folosește, Emil Cioran, reușește să transmită prin ea faptul că omului, deși așa cum se înfățișază el astăzi este un rezultat sau chiar „produs” al istoriei fiind (con)damnat de la bun început să o trăiască pasiv, să o îndure – îi revine șansa unei „angajări” reflexive, posibilitatea de a „face” și a „desface” istoria măcar prin comentariu, regenerând-o astfel, după propriile-i criterii.

Utilizarea noțiunii de destin în interpretarea istoriei nu se reduce, așa cum ar fi de așteptat, la concluzia că istoria se desfășoară conform unui plan stabilit dinainte, că evenimentele se petrec pentru că așa a fost fixat într-un plan al Providenței. În sfera acestei noțiuni intră și treapta „semnificată” a evenimentelor cauzativ importante, independente de voința individuală sau de voința colectivă a celor care le suportă, dar care își imprimă consecințele asupra cursului vieții, impunând fie și pentru un timp limitat înțelepciunea unor conducători, sau dimpotrivă, în episoadele tragice ale istoriei, când se impun voința de putere, ambiția și tenacitatea celor care au vocația unor „demiurghi răi”, creatori de lumi al căror principiu este cu mult dincoace de bine.

Traduse în limbajul filosofic-hegelian, acestea ar putea fi manifestări capricioase ale „spiritului universal”, pe care Emil Cioran le consemnează cu calm, în stilul său inconfundabil: „Rolul insomniei în istorie de la Caligula la Hitler. Incapacitatea de a dormi este cauza sau consecința cruzimii? Tiranul *veghează* – iată ceea ce îl definește cu adevărat” (s.a.) [11]. Acesta este numai una dintre modalitățile prin care eseistul Cioran îi conferă destinului figură și individualitate, acolo unde Hegel le refuza, cel puțin în *Prelegeri de estetică*. Aici, analizând arta clasică, filosoful german constata că destinul rămâne „lipsit de formă”, ca o consecință a esenței sale abstracte, ca sinteză ce rezultă din „puterea universală unică, ce depășește natura particulară a diferiților zei”, „necesitatea ca atare” [12].

O astfel de definire contextuală a destinului ar putea trece drept un avertisment cu privire la suspendarea inteligibilității istoriei asociate destinului, inteligibilitate asigurată, în primul rând, de cunoașterea pozitivă a faptelor. Din perspectiva adecvării cunoașterii la realitatea istorică, la

existența ei obiectivă, extinderea sferei noțiunii de destin la domeniul istoriei este abuzivă. Ipoteza aceasta nu are însă valabilitate absolută dacă se ia în considerare faptul, la fel de elementar, că istoria, înainte de a fi domeniul inteligibilului este domeniul sensibilului, iar sensul „laic” al noțiunii de *destin*, acela al subordării individului și colectivității condiționărilor economice, sociale și politice, este admis ca făcând parte din logica immanentă devenirii.

Sfera căreia îi este aplicată noțiunea de destin istoric de către Emil Cioran, materia și spiritul istoriei care o întrețin, înțelesurile care decurg de aici în locurile citate oglindesc nivelurile de realitate în care destinul apare ca materializare a ideii de necesitate, dar și ca suprem pretext al ideii de libertate, în ipostaza destinului individual și destinului colectiv (produs al jocului dialectic dintre istoria națională și istoria universală). Această separare a problematicii este pe cât de lipsită de noutate, pe atât de artificială și simplificatoare, dar eficientă, sper, în vederea sistematizării unui autor care comentând opera lui Joseph de Maistre vede în „idolatria începuturilor și a paradiselor”, în „obsesia originilor”, principala caracteristică („marca”) „gândirii reacționare” pe care o opune, în acest studiu, „gândirii revoluționare”[13].

În ceea ce privește aspectul individual al destinului, Emil Cioran atinge, în stilul excesiv care îl caracterizează, extremitatea ideii: pentru el, acțiunea destinului în viața omului se manifestă ca „tristețea de a fi”, tradusă ca „fond de tristețe (...) independent de determinările exterioare ale tristeților”, lupta împotriva destinului fiind, de fapt „lupta împotriva ta însuși”[14]. „Suferința de a fi om” sau „pur și simplu suferința de a fi”, zonă în care noțiunea de destin este operațională în sensul său tradițional, face parte dintre temele constante ale meditației cioraniene. În numele acesteia îi este adresat în repetate rânduri supremul reproș filosofiei, care, departe de a găsi soluții, nu are nici măcar calitatea de a „consola”. Mă opresc la un singur fragment: „Dacă filosofia nu ar fi făcut nici un progres de la presocratici încoace, n-am fi avut nici un motiv să ne plângem. Exasperați de harababura conceptelor, sfârșim prin a ne da seama că viața noastră se agită veșnic în elementele cu care presocraticii alcătuiau lumea, că pământul, apa, focul și aerul ne condiționează, că această fizică rudimentară dezvăluie cadrul încercărilor noastre și principiul pătimirilor noastre. Complicând aceste câteva date elementare, noi am pierdut – fascinați de decorul și edificiul teoriilor – înțelegerea Destinului, care totuși, neschimbat, este același ca în primele zile ale lumii. Existența noastră, redusă la esența ei, continuă să fie o luptă împotriva elementelor dintotdeauna, luptă pe care știința noastră n-o îmblânzește nicidecum. Eroii din toate timpurile nu sunt mai nefericiți decât eroii lui Homer, și dacă au devenit *personaje* (s.a.), aceasta-i numai pentru că au pierdut din suflu și măreție. Cum s-ar putea oare ca rezultatele științelor să schimbe poziția metafizică a omului?”[15].

Din acest amestec de stoicism și nevoie de transcendere a condiției umane reiese că împotrivindu-se existenței obiective a universului și indiferenței naturii care îl domină (acceptiune „materialistă” a destinului) sau măsurându-se cu forța de natură divină care se află deasupra tuturor zeilor, a oricărei virtuți și a oricărei voințe (acceptiune homerică a destinului), ființa umană își descoperă un univers propriu în care interogația face parte din afirmarea condiției sale. Disproporția dintre aspirația către altceva și conștientizarea dramatică a condiției reale reprezintă în același timp cauză și efect ale unei permanente oscilații: „Tu nu vei fi niciodată decât ceea ce nu ești și întristarea de a fi ce ești”[16]. Admițând că dincolo de fascinația pentru propria-i expresie Cioran a vrut să spună astfel ceva despre dramatica legătură dintre situația omului de ființă în lume cauzată de „căderea în timp” și nemurirea lui, ne confruntăm cu o viziune postistorică, asumată fără echivoc în următorul fragment: „Hotărât, nu există salvare prin istorie(...). Ar fi oare cu putință ca o dată *abolită* (s.n.) existența noastră exterioară să regăsim propria noastră natură? Va fi apt omul post-istoric, ființă cu desăvârșire

liberă, să regăsească în el însuși atemporalul, adică tot ceea ce a fost reprimat în noi de istorie?”[17].

Proiectarea destinului individual la scară națională și universală este adecvată cunoașterii istorice în măsura în care prin discurs, individul se identifică cu istoria, se consideră parte a ei, vorbește în numele ei ca parte de ființă istorică. Dar a spune despre un popor (în cazul de față, cel român) „Suntem prin ceea ce am acumulat netrând”[18] este un exemplu de transferare ilicită a unei note introspective la societate. „Și dacă psihologicește nu pot fi explicate formele sociale, cristalizările obiective ale soartei unui popor, se pot înțelege totuși golurile, insuficiențele, latura negativă a unui destin”[19]. Explicabile, totuși, aș adăuga, dacă interpretăm atitudinile spirituale (dar și pe cele politice) drept reflex al frustrărilor unui popor a cărui „soartă” s-a „scris”, în cele mai multe rânduri, la curtea marilor imperii, pentru care o hotărâre luată într-o cancelarie imperială, un acord sau tratat de pace mai mult sau mai puțin secrete au preluat adesea rolul poziției astrilor.

Strategia negativistă a lui Cioran este îndreptată în direcția faptului că pe plan istoric nu s-a creat nimic în România, împotriva mimetismului mediocru, manifestat în incapacitatea de a adapta modele funcționale propriilor structuri, împotriva virtuții naționale a resemnării.

Pe de altă parte, Cioran admite că atât omul cu istoria sa personală, cât și istoria colectivă sunt deopotrivă victime ale timpului, pe care îl caracterizează într-un loc astfel: „Dezechilibru neîntrerupt, ființă care nu încetează să se fărâmițeze, timpul este în sine o dramă din care istoria reprezintă episodul cel mai marcant”[20].

De aceea, în ciuda peimismului și a ironiei, Cioran crede în felul său în utopie, căci mecanismele acesteia constau în acțiunea „sub fascinația imposibilului”, omul ca „animal istoric” fiind „un amator de fericire imaginată”. În același loc, după ce se întreabă dacă este mai ușor să construiești o utopie sau o apocalipsă, „scepticul de serviciu” descoperă că „(...) alchimia și utopia se întâlnesc urmând, în domeniul eterogene, un vis de transmutare asemănător, dacă nu identic: una obține ireductibilul în natură, cealaltă ireductibilul în istorie. Și dintr-un același viciu al spiritului sau din aceeași speranță provin elixirul vieții și cetatea ideală”[21].

Emil Cioran s-a născut pe 8 aprilie 1911 la Rășinari, lângă Sibiu, a trăit și a scris în România și în Franța și a murit la 20 iunie 1995 la Paris. Cartea sa de debut, *Pe culmile disperării* (1934), recompensată cu Premiul Comisiei pentru premiera scriitorilor tineri needitați, a fost urmată de acelea care l-au consacrat în România atât ca tânăr filosof dezamăgit existențial și spiritual (după cum se va arăta și în *Lacrimi și sfinți* – 1937, *Amurgul gândurilor* – 1940), cât și ca rebel al cauzei ridicării României la rangul de mare putere în Balcani și de cultură majoră în concertul națiunilor lumii (*Schimbarea la față a României* – 1936).

Ultima carte scrisă în românește, *Îndreptar pătimas* (1940) când filosoful se afla deja la Paris este dominată de figura melancolică a apatridului și pregătește adoptarea definitivă a limbii franceze care dincolo de un exercițiu de continuă perfecționare stilistică ce i-a adus notorietate, reprezintă pentru Emil Cioran o probă inițiativă și un act existențial civilizator, merit să tempereze angoasele trăite direct în experiența singurătății, a lecturii sau a muzicii, a insomniei cândva cu efecte devastatoare. Insomniile pariziene din vremea scrierii și rescrierii *Tratatului de descompunere* (până în 1949, când este publicat la Gallimard cu titlul *Précis de décomposition*) nu-i mai cauzează autorului nevroze care altădată erau impulsul „cultului închinat tiranilor” (*Histoire et utopie* – 1960), iar „sentințele” (modul lui Cioran de a ajunge direct la concluzie, trecând prin judecăți filosofice foarte personale, situate dincolo de logica obișnuită) sunt pronunțate pe tonul clemenței, și nu al condamnării. Cititorului introdus în filosofie, cărțile lui Cioran din această perioadă îi pot lăsa impresia că așa cum la Hegel și Dilthey lumea istorică se

naște din spirit, la Cioran aceasta se naște din stilistica textuală care nu este altceva decât o formă din ce în ce mai perfecționată de surprindere a devenirii cunoașterii de sine.

Temele meditației cioraniene rămân și după adoptarea limbii franceze acelea ale unui moralist dublat de un filosof al istoriei și culturii: raporturile dintre bine și rău, dintre afectivitate și uscăciunea sufletească, dintre dreptate și injustiție, dintre individ și societate, dintre crepuscul și înflorire, dintre progres (echivalentul modern al căderii potrivit opiniei filosofului) și mediocritate istorică, dintre plictis și entuziasm, dintre persoane marginale și mari personalități – examinate în context local sau universal, filtrate prin concepția destinală a istoriei.

Dacă una dintre regulile stabilite de Cioran în *Cartea amăgirilor* pentru a nu cădea pradă melancoliei stabilea „A dezlega teama de propriul tău destin“, în 1992, când filosoful s-a hotărât să nu mai scoată nici-o carte, după ce a folosit din abundență acest cuvânt, răspunde la întrebarea „Ce e, de fapt, destinul?“ prin concluzia unor repetate observații, și nu printr-o definiție: „E vizibil prin aceea că înaintezi sau nu. Majoritatea fapturilor umane duc o viață sterilă. Intelectualul fără conținut interior e un automat. Cei cu destin se recunosc după chemarea interioară, merg înainte, depășind eșecul“[22]. Ceea ce în viziunea lui Cioran (altfel contradictorie, pentru că destinul este un dat imuabil) se traduce, evident, nu prin reușita și succesele personale, cât prin dobândirea conștiinței păcatului originar care „arată că omul a început printr-o catastrofă (...) așa cum la fel de bine putea să aibă un început reușit, spiritual, să zicem“[23], și mai ales prin depășirea cumplitei consecințe a nesăbuiței luciferice a celor dintâi strămoși biblici.

Așadar, fără a fi original la acest capitol, Cioran acceptă că viața omului și istoria au același început, și anume alungarea din Rai, că păcatul originar este deopotrivă sinonimul căderii și al destinului – ceea ce poate fi tradus prin aceea că oamenii care se nasc în condiția istorică deja dobândită nu și l-au ales, ci se nasc oată cu el, dar îl pot aboli. Și aceasta nu numai adoptând soluția creștină a botezului, dar continuând să se sustragă fiecare repetării conștiente a acestuia, înaintând într-o direcție spirituală. Care poate fi gnostică (tendința spre dobândirea unei cunoașteri cât mai înalte) sau agnostică, acceptând chiar planul Creației printr-o credință superioară, proprie spiritelor de elită – chiar dacă în viața de toate zilele puternicii acestei lumi nu dau pe ele nici-un ban.

Problema se complică atunci când Emil Cioran arată că așa cum există „persoane cu destin“, există și „popoare cu destin“ (precum odinioară Euripide, care credea, pe urmele lui Homer, că zeii nu se ocupă cu soarta oamenilor de rând, aceștia fiind abandonați hazardului). În cazul colectivității sintagma „a avea destin“ este asociată cu „voința de a face istorie“, vizibilă în ambiția oamenilor politici ce transformă angoasa în voință. Astfel, de exemplu, Rusia este pentru Cioran o țară cu destin (în primul rând datorită ortodoxiei prin care „concurează“ Apusul), Franța este o țară care și-a ratat destinul, Italia este compatibilă cu această noțiune numai ca urmașă a defunctei Rome, Spania și-a epuizat destinul religios în grandoarea secolelor trecute, Anglia ca și Germania au destin (potrivit paradoxalei definiții „progresiste“); evreii sunt geniali în măsura în care „au colonizat cerul“, iar americanii (pentru desemnarea cărora Cioran folosește și termenul de „yankeu“) fiind prea superficiali, sunt cu totul lipsiți de interes pentru filosof. În stadiul de gândire din *Shimbarea la față a României* (versiunea originală), țara natală apare drept „o țară care nu moare de foame, fiindcă mizeria este naturală, de secole încoace“. România rămâne „o țară de țărani urâți și nehrăniți“ și, departe de a-și legitima existența prin lupta pentru o idee istorică se complăce în „îngustimea de viziune a naționalismului“ care „pleacă din derivarea lui din antisemitism“, ceea ce face ca „o problemă periferică“ să devină sursă de mișcare și viziune [24]. Cum însă „națiunea este o fatalitate“, „infinutul negativ“ al psihologiei

românilor ar putea fi convertit, cu ajutorul unei dictaturi și într-un elan colectiv în „infinutul pozitiv care este eroismul“, ceea ce dă sens vieții, adăugând „un parfum de inutilitate“. Răspunsul dat peste ani de Emil Cioran în *Istorie și utopie* (replia rațională și universală la „antiutopia“ *Schimbarea la față a României*) la întrebarea despre supremația balcanică a României este unul cosmopolit, într-o istorie definită drept „destin în mers al omului“, în sensul că „poate fi comparată cu o viață care se manifestă și degenerază“[25].

Or, în termenii păcatului originar, destinul este un dat al fiecărui om, și nu al colectivității. Este interesant de remarcat în acest sens că o colectivitate își proiectează începutul mai degrabă într-un act eroic, măcar că sângeros, monstruos chiar (legende, mitologii), decât într-un act de slăbiciune, altfel spus că înaintează în direcția unui destin pe care și l-a ales în condiția istorică deja dobândită de aceia care o alcătuiesc. Și în acest sens destinul este istoric: în măsura în care viața fiecărui individ (fragment temporal desprins prin cădere din atemporal) intră într-o altă limită, aceea impusă de colectivitatea din care face parte, la rândul ei încadrată în cercul istoriei lumii. Altfel spus, cultivarea individualității nu echivalează întotdeauna cu sustragerea totală din istorie – ceea ce înseamnă că onestitatea faptului trăit, experiența individuală (prin care avem acces la universal) presupune și istoricitatea, cel puțin pe aceea marcată de sancțiunea divină. Punând în raport de analogie destinul individual cu destinul umanității, și istoria fiecărui om cu istoria genului uman, Cioran propune o imagine a căderii și recuperării omului. Principiul acestei construcții realizate prin asamblarea polilor opuși este, în cazul lui Cioran, afectivitatea: în numele acesteia „scepticul de serviciu“ incriminează limitele filosofiei marcată de neputința de a sublima suferința umană; în numele acesteia filosoful elogiază poezia și muzica; în numele acesteia bibliofagul încremenește realizând că cea mai mare parte a autorilor cărților așezate ordonat pe un raft – sunt morți; în numele acesteia moralistul istorist conchide că „o civilizație este atinsă atunci când delicații dau tonul“, marca epocilor decadente fiind tocmai uscăciunea afectivă: „Or, nu ne dedicăm lumii valorilor decât prin afectivitate, prin ea proiectăm vitalitatea în categorii și norme“. De aceea dorința de a cuprinde istoria universală într-o singură formulă, de a exprima și înțelege întregul proces în câteva cuvinte aproximative este iluzorie, dacă o comparăm cu domeniul afectivității. Omul nu este capabil să retrăiască, introspectiv sau retrospectiv, decât o mică parte din suferința universală, puterea lui de compasiune fiind limitată: „Toată puterea noastră stă în uitări și în incapacitatea de a ne reprezenta pluralitatea destinelor simultane“ [26].

Toate acestea pun sub semnul întrebării prejudecata critică potrivit căreia negația ar fi cheia hermeneuticii cioraniene. În limbajul lui Cioran negația este doar un agent stilistic al cărui rol se limitează la evitarea risipei verbale în ceea ce îl privește pe autor și a confuziei în ceea ce îl privește pe cititor.

Din această perspectivă, „ocolul istoriei“ care înfățișează „dynamismul victimelor“ și „degringolada civilizațiilor“ are rostul de a reconstitui din fragmentele temporalității ceea ce ar putea însemna identitatea individuală, urmărind în „conținutul concret“ al istoriei, „conținutul interior“, adică substanța care îl împlinește pe om și care, într-un mod poate neașteptat, nu este din această lume nici pentru un sceptic precum Cioran: „O viață obișnuită poate să se desfășoare fără substanță, dar, când posedăm și acel conținut, intrăm în transcendent, care ne poate invada și viața cotidiană“.

Ceea ce ne face să credem că o afirmație precum „Nu sunt insensibil la dimensiunea religioasă“- nu este întâmplătoare, așa cum nu este un capriciu nici dezvoltarea acesteia: „Personal cred că religia merge mult mai adânc decât orice altă reflecție a spiritului uman și că adevărata vizuire a vieții este religioasă. Omul care nu a trecut prin religie și care nu a cunoscut

tenația religioasă este un om vid“. De altfel, chiar și în *Lacrimi și sfinți* (1937) judecată în epocă drept o blasfemie (prin prisma unor aserțiuni de genul „Isus a fost amantul oficial al sfințelor“), dar pe care autorul o consideră „cartea cea mai religioasă care a fost scrisă vreodată în Balcani“, Cioran era de părere că „tot ce e valabil în filosofie se reduce la împrumuturile din religie și la apelurile mistice“.

Emil Cioran s-a născut în aprilie 1911 în România și a murit în iunie 1995 la Paris. A fost un om al cărui destin istoric (cel puțin prin prisma condiției de exilat datorată rupturii politice a istoriei) s-a identificat cu destinul său cultural, prin aceea că în cărțile publicate este vizibilă înaintarea de la un stil de a gândi și a fi dominate de *hybris*, către smerenia celui care a înțeles că dacă începutul a fost urât, ca al tuturor oamenilor, sfârșitul trebuie să fie frumos, atât cât ține de efortul individual (și aici Cioran împărtășește concepția lui Eschil asupra destinului). Iar Cioran a reușit să încheie frumos, dincolo de abjecția bolii și a mizeriei fizice, cel puțin prin arta cuvântului său care arată cum se poate înainta în spirit.

Astfel, cultivând un soi de filosofie prezenteistă a istoriei, Cioran este în măsură să spună ceva despre esența istoriei ca domeniu al individualului și despre esența atemporală și utopică umană, prin retrăirea gândurilor filosofice ale umanității din alt timp: „Marc Aureliu mi-a fost întotdeauna aproape. Chiar dacă nu sunt un emul al stoicilor, le împărtășesc în parte atitudinea (...) și mă simt întotdeauna în largul meu în compania acestor oameni, care se aflau fără scăpare la cheremul tuturor acelor smintiți și autocrați, al tuturor acelor demenți care au condus imperiul roman. Am încercat multă vreme să înțeleg cum reacționau la diferitele evenimente acești oameni care nu se puteau converti la creștinism și știau că sunt hărăziți pieirii. Cred că situația noastră, atitudinea noastră, se aseamănă întrucâtva cu cea de altădată, cu singura deosebire că nu ne putem pune speranțele într-o nouă religie” [27].

„Re-trăirea” istoriei în gândurile sale prezente, îl ajută pe Cioran să actualizeze orice moment istoric și să-și construiască o patrie spirituală, atemporală și îl conduce totodată la ideile de „destin istoric” și „utopie”. Pentru Emil Cioran, „setea de utopie e o sete religioasă, o dorință de absolut”, având rolul de a pune în mișcare istoria, de a o stimula. Nu e mai puțin adevărat că Cioran sesizează și pericolul deturnării utopiei, al transformării ei în contrautopie. În acest spirit va constata mai târziu că „Tot ce face omul se întoarce împotriva lui: iată-i destinul și iată legea tragică a istoriei”. Nici chiar cei care sunt subiecți ai istoriei (adică aceia care o fac), nu se pot sustrage acestei legi: „Contemplând istoria universală, am putea crede că omul e un automat genial, care a inventat totul și a rămas totuși produsul destinului”[28].

Concluzii

Istoria este definită de Cioran ca „destin al omului”, sau ca „destin în mers” prin faptul că „poate fi comparată cu o viață care se manifestă și degenerază”. Cioran nu extrage aceste aserțiuni generale exclusiv din trăirile lui individuale, proiectându-și în universal, la dimensiunea condiției umane, drama lui personală de a fi fost aruncat într-un anumit timp și un anumit spațiu, de unde avea să cadă într-o altă istorie. În destinul Elisabetei de Austria, de exemplu, vede un simbol pentru istoria Austriei: „Sissi se potrivea atât de bine cu o civilizație aflată în declin (...). Temperamentul ei, avea fragilitatea monarhiei austro-ungare înseși”. Însuși personajul istoric invocat este în permanență preocupat de tema destinului. Și acest lucru are pentru Cioran o semnificație aparte: „Aș spune că ideea de destin începe, respectiv sfârșește la Viena”, în circumstanțele în care ideea destinului nefiind occidentală, Elisabeta de Austria „vorbește despre destin ca o țărăncă din Balcani”.

Se pare că Cioran însuși, după un lung ocol filosofic, revine la „matricea stilistică”, exprimându-și cu franchețe poziția: „După o existență în care am cunoscut destule țări și am citit

multe cărți, am ajuns la concluzia că țăranul român avea dreptate. Țăranul acela care nu crede în nimic, care crede că omul e pierdut, că nu e nimic de făcut, care se simte strivit de istorie. Ideologia asta de victimă este și concepția mea actuală, filosofia mea despre istorie” [29]. Iată o înțelegere îngăduitoare a atitudinii fataliste a românului pe care în tinerețe Cioran o disprețuia. Astfel, „Miorița”, baladă fondatoare, ar exprima nu o virtute, ci un viciu, „blestem poetic și național”, o manifestare a „unor deficiențe psihologice structurale”, care nu sunt produsul istoriei sale, ci, dimpotrivă, cauza acesteia [30]. Potrivit acestei interpretări, atașamentul la un scenariu mitic (aici, acceptarea destinului, a soartei omului pe pământ, căutându-și salvarea în „nunta cosmică”) furnizează date esențiale despre slăbiciunea psihologică ce amprentează identitatea poporului român.

Această concluzie rămâne discutabilă mai ales în actualele condiții istorice, i.e. în situația strategică din regiune care depinde prea puțin de voința românilor de a face istorie și de profilul lor identitar pacifist.

Referințe și citări

- [1] Aristotel. *Poetica*. 7-8. 1459 a.
- [2] Levinas, Emmanuel, 1971. *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, Paris. P. 253
- [3] Frenkian, Aram, 1969. *Înțeleșul suferinței umane la Eschil, Sofocle și Euripide*. Editura pentru Literatură Universală, București. Pp. 19-93
- [4] Goldschmidt, Victor, 1969. “L’ancien Stoicisme”, *Histoire de la Philosophie I*, Encyclopedie de la Pléiade, Gallimard, Paris.
- [5] Eliade, Mircea, 1988. *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. III, Editura Științifică și Enciclopedică, București. Pp. 54-55
- [6] Vlăduțescu, Gheorghe, 1991. *Filosofia în Roma antică*, Editura Albatros, București. Pp. 240-248
- [7] Boetius și Salvianus, 1992. *Scrieri*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București. Pp. 178;180
- [8] Heidegger, Martin, 1988. *Repere pe drumul gândirii*, traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Editura politică, bucurești. P. 321
- [9] Berdiaev, Nikolai, 1993. *Adevăr și revelație*, Editura de Vest, Timișoara. Pp. 90-104
- [10] Liiceanu, Gabriel, 1994. *Despre limită*, Humanitas, București. P.75.
- [11] Cioran, Emil, 1969. *Le Mauvais Démon*, Paris, Gallimard, Paris. P. 137
- [12] Hegel, G.W.F., 1966. *Prelegeri de estetică*, Volumul 1, Traducere de D.D. Roșca, Editura Academiei RSR, București. P. 511
- [13] Cioran, E.M., 1977. *Essai sur la pensée réactionnaire*, Fata Morgana- Bruno Roy, éditeur, Paris. P. 99
- [14] Cioran, Emil, 1991. *Amurgul gândurilor*, Humanitas, București. P. 30
- [15] Cioran, Emil, 1988. *Eseuri*, Traducere de Modest Morariu, Editura Cartea Românească, București. Page 58
- [16] Cioran, Emil, 1988. *Eseuri*, Traducere de Modest Morariu, Editura Cartea Românească, București. P. 56
- [17] Cioran, Emil, 1973. *Ecartèlement*, Gallimard, Paris. P. 17
- [18] Cioran, Emil, 1990. *Schimbarea la față a României*, Humanitas, București. P. 74
- [19] Cioran, Emil, 1990. *Schimbarea la față a României*, Humanitas, București. P. 59
- [20] Cioran, Emil, 1973. *Ecartèlement*, Gallimard, Paris. P. 39

- [21] Cioran, Emil, 1960. *Histoire et utopie*, Gallimard, Paris. P. 117
- [22] Cioran, Emil, 1993., „Convorbire cu Branka Bogavac Le Comte, aprilie 1992“, in *Convorbiri cu Cioran*, Humanitas, București. P. 265
- [23] Cioran, Emil, 1993., „Convorbire cu Branka Bogavac Le Comte, aprilie 1992“, in *Convorbiri cu Cioran*, Humanitas, București. P. 265
- [24] Cioran, Emil, 1941. *Schimbarea la față a României*, Editura Vremea, București. P. 129
- [25] Cioran, Emil, 1960. *Histoire et utopie*, Gallimard, Paris. P. 96
- [26] Cioran, Emil, 1988. *Eseuri*, Traducere de Modest Morariu, Editura Cartea Românească, București. P. 30
- [27] *Convorbiri cu Cioran*, Humanitas, București. P. 249-250
- [28] *Convorbiri cu Cioran*, Humanitas, București. P. 28
- [29] *Convorbiri cu Cioran*, Humanitas, București. P. 146; 242; 141; 94; 79; 78; 19
- [30] Cioran, Emil, 1990. *Schimbarea la față a României*, Humanitas, București. Page 60