EXISTENȚA TRAGICĂ LA D.D. ROŞCA ŞI EMIL CIORAN

ANA BAZAC[1]

Abstract: *The paper discusses the concept of tragic existence as it was carried on by two Romanian thinkers from the 20th century, D.D. Roşca and Emil Cioran. By focusing on this concept, the former has unified rationalism with existentialism, while the later has rather belonged to Lebensphilosophie and nihilism. Both have promoted a certain postmodernist view, by attacking the certitude and emphasizing the relative character of truths generated within the development of culture. The tragic peculiarity of existence is thus the result of a realistic and balanced epistemology (rather in D.D. Roşca). At the same time, it refers to the relationships of the individual with an implied or explicit inimical society. D.D. Roşca's solution is the lucid conscience of the contradistinctions between the ideals people construct and the real state of things and the free creation against the conformist current of life. At his turn, Emil Cioran rejects the Manichean appearance of the good and the evil and insists on the fact that the ordinary individual has no other solution than that to not be too conscious about the existence and to survive through love. However, the individual who is depending on the exercise of thinking seems to be compelled to permanently be exasperated by an existence which rather horripilate him. By focusing on the everyday experiences which challenge the abilities to reason, the thinker reacts by being sensitive to the contradictions and the absurd of the turns of life. The results of this sensibility converge to both a permanent negation and a phenomenological approach of the negation. A permanent wonder issuing from the appearance of the constitutive rejection of the absurd human events within the conscience of the thinking individual seems to lead, for him too, to the solution of surviving through love. The paper counter-poses the logic of the two thinkers concerning the tragic of the existence and emphasizes their consequences over the ontology of the human. Therefore, after an Introduction and a Warning, the two chapters containing the features and the articulations of the conceptions of D.D. Roşca and Emil Cioran are followed by a Short comparison, and a final chapter focusing on the conception of the tragic. In this one, there are sketched some conclusions concerning the two types of writing.*

Keywords: *rationalism, irationalism, crativity, tragic existence, tragic conscience, pessimism, life, death, absurd, D.D. Roşca, Emil Cioran.*

---

[1] Universitatea Politehnică din București

Introducere

Bucuria de a trăi constituie probabil prima aşteptare a omului şi, totodată, o prezumție fundamentală a filosofiei. Atunci când acestea sunt lovite, apare conştiința divergenței dintre ele şi realitate. Soluțiile pe care le-a găsit filosofia, excedată de această conştiință, au fost diferite. Răspunzând parcă întrebărilor formulate destul de târziu de Kant, una a fost şi este abordarea critică a existenței. Această abordare a putut să se înfățişeze în multe feluri. Cei doi gânditori români discutați în acest articol ilustrează modalități interesante de chestionare a sensurilor existenței. Şi raționalismul[1] şi existențialismul, profesate de D.D. Roşca, şi *Lebensphilosophie* şi „deconstrucționismul nihilist postmodern"[2], de care s-a simțit aproape Emil Cioran, au fost curente prestigioase în filosofia secolului al XX-lea.

Şi fiindcă pecetea tragică a existenței a fost pusă irevocabil de către D.D. Roşca şi Emil Cioran, să reținem că noțiunea de tragedie este legată, etimologic, de *tragos*, țapul ispăşitor al vinilor colectivității[3]. Tragedia înseamnă, astfel – mai mult decât deplângerea ireparabilelor eşuări ale oamenilor în fundăturile soartei – asumarea traiectoriilor şi chiar mândria de a înfrunta povara lor: omul nu mai transferă asupra animalului ispăşitor sarcina de a schimba deznodămintele de până acum ci, exprimându-şi gândurile, luptă cu întorsăturile vieții. Conştiința este, înainte de toate, terenul acestei lupte. Oricum, în filosofie, conştiința este singurul teren, căci şi dacă vor să schimbe lumea, filosofii ştiu că numai prin schimbarea perspectivei teoretice aspirația lor are câmp deschis.

Avertisment

Cunoaşterea operelor filosofice poate fi făcută urmărind logica internă a textului – demers utilizat și de non-filosofi – dar şi integrând scriitura în contextul doctrinar şi istoric. Conştiința acestor două moduri este importantă pentru a vedea cum are loc receptarea operelor. Dacă al doilea mod permite o înțelegere mai bună a sociologiei şi psihologiei creației

[1] Vezi Angela Botez, *Un secol de filosofie românească*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2005, pp. 281-295.
[2] In care este integrat Cioran, conform Angela Botez, *Un secol de filosofie românească*, pp. 318-331.
[3] Vezi şi Ana Bazac, „Filosofia în fața problemei sacrificiului. I", *Revista de filosofie*, 1-2, 1996, pp. 79-84. În „Filosofia în fața problemei sacrificiului. II", *Revista de filosofie*, 3-4, 1996, pp. 267-271, se discută, între altele, teoria psihanalitică a lui René Girard de explicare a sacrificării țapului, „revelația definitivă a sacrificiului şi a originii sale" (René Girard, *Le bouc emissaire*, Paris, B. Grasset, 1989, p. 169): mecanismul țapului ispăşitor înseamnă (AB) „tocmai a arunca mulțimii, urmărind a slăbi apetitul său pentru violență, o victimă; este un recurs la metaforă, pentru ca mulțimea să se întoarcă împotriva vorbitorului".

filosofice[1], ca şi a determinismului exterior, livresc şi extra-livresc, asupra operei ca atare, el nu înlocuieşte analiza textului. Dar un autor nu trebuie discutat ca şi cum ar fi fost singurul care a spus un lucru sau altul. Rândurile ce urmează utilizează mai degrabă prima manieră, într-o hermeneutică comparativă ce se concentrează asupra conceptului de existență tragică. Ea este, la cei doi gânditori discutați aici, un construct ontologic, dar care ține de ontologia umanului, nu de realitatea fizică. Din această perspectivă, numai existența omului este tragică, cea exterioară lui fiind doar „ascunsă"[2].

Existența tragică la D.D. Roşca

Filosoful clujean a avansat o motivație epistemologică a trăirii noastre descumpănite față de existență. Argumentele lui se articulează astfel:

- Deşi am fost crescuți în spiritul raționalismului, lumea este departe de a se comporta exclusiv potrivit *logos*-ului, şi cunoaşterea de către noi a lumii este departe de a-i pătrunde profunzimile. De aceea, regularitățile logice pe care le descoperim, ordonăm şi creăm sunt slabe în comparație cu lumea. Ca urmare, raționalitatea integrală este doar un mit.[3]
- Marele Tot este un Ocean al Necunoscutului; el pare a ne fi doar ostil, oricum, indiferent[4].
- Existența are o parte rațională şi inteligibilă, iar alta irațională şi absurdă[5].
- Cunoaşterea este deci problematică, nu există certitudini absolute[6].

---

[1] D.D. Roşca a a scris *Existența tragică* la 39 de ani, când deja aspira la crearea unei sinteze filosofice. Emil Cioran a scris *Pe culmile disperării* tot în 1934, dar la 23 de ani. Până în 1986, data ultimei publicații originale, Emil Cioran a mai scris 17 volume, în aceeaşi linie eseistică şi de aforisme. Din 1928 şi până în 1971, data ultimei publicații originale, D.D. Roşca a scris 9 volume, multe studii şi articole, prelegeri de filosofie antică şi medievală, ca şi 7 traduceri din Hegel. Până la sfârşitul celui de-al Doilea Război Mondial, spiritul timpului în Europa şi în România a fost marcat de iraționalismul care se propunea drept soluție la slăbiciunile filosofiei încadrate de raționalism. O manifestare a iraționalismului a fost şi trăirismul – forma românească a *Lebensphilosophie*, dacă se poate spune aşa – în care a lucrat Emil Cioran. Din acest punct de vedere, D.D. Roşca s-a situat contra curentului deşi, desigur, raționalismul a constituit tradiția robustă a filosofiei româneşti.

[2] Vezi Bernard d'Espagnat, *On Physics and Philosophy*, (2002), Princeton, Woodstock, Princeton University Press, 2006, p. 236.

[3] D.D. Roşca, *Existența tragică. Încercare de sinteză filosofică*, Bucureşti, Fundația pentru literatură şi artă „Regele Carol II", 1934, p.81 : „act de credință, nu axiomă de ştiință".

[4] *Ibidem*, p. 112: „Existența poate fi comparată cu un mare Ocean al Necunoscutului…"

[5] *Ibidem*, p. 77. O dată mai mult, pentru D.D. Roşca existența avută în vedere este omul şi societatea, căci atributul de absurd nu poate fi legat de cosmos, de materia organică şi de viața ne-umană. Prezența conceptului de *absurd*, simptomatică pentru gândirea interbelică evidențiată în existențialism, dă seama tocmai de conştiința că umanitatea omului este rezultatul existenței lui, deci că semnificațiile pe care le dă omul mediului său pun față în față antagonismele funciare ale realității sociale şi tensiunilor contradictorii manifestate în comportamente. Vezi Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde* (1942), édition augmentée, Paris, Gallimard, 1943 şi Ana Bazac, „La révolte et la lutte : Albert Camus et Jean-Paul Sartre en dedans et en dehors de l'existentialisme", *Revue roumaine de philosophie*, 2, 2010, pp. 239-266.

[6] D.D. Roşca, *Existența tragică…*, p. 200.

- Toate acestea generează un sentiment de nesiguranță privind destinul nostru ca oameni, o „neliniște metafizică”[1]; aceasta este sesizarea şi confruntarea cu opoziția dintre ideal[2] – „ceea ce trebuie să fie” – şi real – „ceea ce este”[3]. Recunoaşterea acestui sentiment, a relativului anulând absolutul, este *conştiința tragică*.
- Această conştiință refuză conformismul mental, fiind semn al creativității. Ea (conştiința tragică) este singurul factor de conservare a libertății morale, întrucât cunoaşte caracterul relativ al adevărurilor date de ştiință, morală, ideologii, deci se poate entuziasma (adevărul fiind trist deoarece statuează datul finit şi irevocabil), adică poate crea soluții noi, adecvate situațiilor de cunoaştere şi de viață.

Neliniştea metafizică îşi are originea în opoziția dintre ideal – exprimat prin translarea obiectivelor etice pe termen scurt într-un orizont îndepărtat ce accentuează dezirabilitatea reprezentărilor ideale[4] – şi realitate. Ca urmare, omul începe să se îndoiască de valorile spirituale ale omenirii. Această stare poate chiar genera deznădejde şi resemnare[5] dar, în acelaşi timp, provoacă o tensiune eroică pentru ca omul să meargă mai departe, adică să creeze: şi anume să răspundă, pe baza acceptării lucide a dualității real-ideal, cu efortul propriu de a da soluții omeneşti situațiilor concrete în care este pus de această dualitate. Creativitatea omului este, astfel, precedată de constituirea capacității hermeneutice a omului. Căci fără abilitatea de a pătrunde conexiunile lucrurilor, motivațiile acțiunilor şi întreţeserea trăirilor, omul nu poate să descopere şi să confere sensuri existenței, adică nu poate crea valori, jaloanele *sine qua non* ale civilizației.

Față de ce anume are loc, deci, neliniştea? Față de valori antagonice sau doar mobile, față de slăbiciunea omului de a ține în mână această stare a valorilor, şi desigur față de originile acestor situații. Dar spiritele tari, după ce se cutremură de toate acestea, le acceptă. Ele sunt, cum se spune de obicei, încercări la care viața ne supune, iar a le înfrunta, şi numai a le înfrunta înseamnă asumarea condiției de om. Această asumare – constituită, cum se

---

[1] *Ibidem*, p. 217: „Numai neliniştea metafizică nu e justificabilă biologic şi apare oarecum gratuit (în fața marelui tot)”.

[2] Pentru a fi eficient, adică pentru a trage după el realitatea, idealul trebuie să fie îndepărtat. Idealul nu este. deci, scopul acțiunilor noastre particulare şi legate doar de bunăstarea şi dezvoltarea noastră individuală. El are în vedere scopuri sociale şi care, integrând indivizi şi colectivități, depind de creativitatea lor pe termen lung, adică de capacitatea lor de a imagina aceste scopuri sociale şi mijloacele de a le atinge.

[3] D.D. Roşca, *Existența tragică…*, p. 217.

[4] *Ibidem*, pp. 14-18.

[5] *Ibidem*, p. 181.

ştie, din îndeplinirea datoriilor pe care le avem ca oameni – poate fi definită ca atitudine eroică față de viață.

Numai o asemenea atitudine este creatoare. Creativitatea este refuzul conformismului, adică, înainte de toate, al conformismului intelectual. Ea este singura care răspunde, ameliorează şi păstrează viziunea optimistă a omului: realizată numai prin muncă cinstită şi demnă[1]. Aşadar, o asemenea viziune se menține prin asumarea conştiinței tragice: splendid recurs dialectic, subordonat raționalismului conceput ca polizor al umanismului.

În sfârşit, metoda avansată de filosof cere ca domeniile de creație să nu fie nici ele absolutizate – căci oferă cunoştințe şi soluții relative, nu vreun absolut iluzoriu – şi nici ierarhizate. Nu există nici o scară ce ar urca de la ştiință (oferind adevăruri relative) la filosofie şi apoi la artă. Pluralismul domeniilor trebuie doar să permită amplificarea aspectului gratuit în creație. În fond, conchide D.D. Roşca, stilul de viață eroic[2] trebuie să includă cât mai mult gratuit, tocmai pentru a permite explozia creației şi libertatea ei[3]. Concret, modernitatea avansată din perioada interbelică trebuie să depăşească instrumentalizarea demersurilor creatoare şi a creațiilor ca atare: mitul utilului care acoperă toate acestea este de natură să îngusteze spațiul gratuității, adică al libertății omului de constrângerile existențiale.

Existența tragică la Emil Cioran

Ca într-un concert cu două piane, Emil Cioran înfruntă tema dezbătută de D.D. Roşca[4]. Existența este aceea care ne loveşte. Cum trebuie să o concepem, cum trebuie să răspundem loviturilor sale?

---

[1] *Ibidem*, p.233.

[2] Vezi şi Florica Diaconu, „De la sentimentul tragic al existenței la stilul de viață eroic", *Revista de filosofie*, 1, 1995, pp. 71-77.

[3] Deoarece comunicarea este principalul mediator al creației, ea însăşi trebuie să fie subordonată exclusiv funcției sale de mediator şi creației ca atare, şi nu limitărilor determinate de obiective lucrative. De aceea, opusă politicii, deci principiului de proprietate intelectuală, este tendința de comunicare gratuită, permisă şi cerută de progresul tehnicii. Vezi şi Ana Bazac, „Comunicarea gratuită: o provocare reală", în vol. (coord. Adela Rogojinaru), *Comunicare şi cultură: aplicații interdisciplinare*, Bucureşti, Tritonic, 2006, pp. 50-79.

[4] Ambii sunt „kierkegaardieni", observa George Călinescu „Noua generație. Filosofii" (1946), în *Pro şi contra lui Emil Cioran. Între idolatrie şi pamflet*, Antologie, cuvânt înainte şi note de Marin Diaconu, Bucureşti, Humanitas, 1998, p. 164. Forma scriiturii lui Cioran poate da impresia că el plonjează în viață mai curajos, adică dă piept cu „n" aspecte concrete. Dar ce ar însemna asta? Că teoria filosofică – a lui Roşca, în acest caz – este mereu slabă față de literatura care, de ex., descrie aspectele concrete? Da, aşa e, dar e vorba de două tipuri de tratate a realității, iar aici discutăm doar de unul, cel filosofic. Iar din acest punct de vedere, cred că o analiză filosofică bună (conceptuală, riguroasă…) acoperă mai bine concretul şi multitudinea acestuia, decât referirea fulgurantă, aforistică la concret. Adică teoria filosofică explică – şi în acest sens, filosoful îşi asumă poziția sa față de existență. În ce mă priveşte, eu cred că poziția lui Cioran este mai slabă.

- Da, să lăsăm în urmă determinismul absolut şi „surâzător" care dădea oamenilor sentimentul de confort şi siguranță generat de privelişte a ordinii inviolabile.
- Cunoaşterea rațională nu este defel absolută, deci „senină", ci arbitrară[1].
- Existența este tragică: sentimentul lipsei de fundament al lucrurilor[2] este prea puternic, chiar dacă uneori se întrerupe.

Cele trei fraze din paragraful anterior rezumă *premisa* concepției cioraniene. Punctul de plecare pare a fi tot epistemologia relativului. Dar spațiul eliberat de absolut tinde să înghesuie raționalul – răspunsul rațional al omului. Nisipurile mişcătoare ale lumii învolburate ne înspăimântă, înainte de toate[3]. Ca urmare – şi aici începe separarea motivelor, a celor ale lui D.D. Roşca şi a celor ale lui Emil Cioran :

- Conştiința omului în lume, sau față de această lume, este, înainte de toate, a individului focalizat asupra lui însuşi, marcat de „arheologia spaimelor"[4] proprii şi susținut doar de capacitatea sa de a uita, de „deficiențele imaginației şi memoriei" proprii[5]. Şi, deoarece „nimeni n-ar putea supraviețui înțelegerii instantanee a durerii universale", deoarece nimeni nu e capabil să-şi reprezinte „pluralitatea destinelor simultane"[6], individul nu poate decât să se refugieze în *lirism*. Indiferent cum se manifestă acesta, lirismul este mijlocul uman de a rezolva o criză (determinată de inadvertența stringentă din spectacolul lumii)[7]. Lirismul are şi un sens pozitiv, ca mijloc de creativitate („agresiune lăsată pentru mai târziu"), şi unul negativ, ca mod de distrugere a clişeelor[8].
- Cu tot lirismul, elementul esențial al atitudinii omului este *negația*. Aceasta priveşte, desigur, lumea dar ajunge să îngrijoreze omul[9]. Cum ar putea el

---

[1] Emil Cioran, „Manual de descompunere" (1949), în *Eseuri*, antologie de Modest Morariu, Bucureşti, Cartea Românească, 1988, p. 16: „Înțelepciunea este ultimul cuvânt al unei civilizații care trage să moară…înțeleptul – teoretician al morții limpezi, erou al nepăsării şi simbol al ultimei etape a filosofiei, a degenerării şi a vacuității sale – a rezolvat problema propriei morți".

[2] Emil Cioran, *Pe culmile disperării* (1934), Bucureşti, Humanitas, 1993, p. 95: „Din moment ce realitatea este irațională în esența sa, ce rost mai are să cauți norme ca să delimitezi binele de rău, ce rost mai are să distingi ceva?"

[3] *Ibidem*, p. 170: „Filosofia ca nelinişte impersonală…viața trebuie trăită…Filosoful nu riscă nimic…Filosofia este zadarnică, definițiile date de ea sunt numai o fațadă, un rezultat al disperării omului în fața neantului".

[4] *Ibidem*, p. 10.

[5] *Ibidem*, p. 15.

[6] *Ibidem.*

[7] *Ibidem*, p. 203: „Oricât m-aş lupta pe culmile disperării, nu vreau şi nu pot să renunț şi să părăsesc iubirea, chiar dacă disperările şi tristețile ar întuneca izvorul luminos al ființei mele, deplasat în cine ştie ce colțuri îndepărtate ale existenței mele".

[8] Emil Cioran, *Exerciții de admirație* (1986), Bucureşti, Humanitas, 1993, pp. 201-206.

[9] Sesizarea aspectelor negative ale lumii poate indica, firește, perspicacitate. De aici ar urma creația nihilistă – cum apare la Nietzsche de exemplu – dar şi resemnarea şi deznădejdea.

doar să se scalde într-o mare de negații? Conştiința acestei îngrijorări este conştiința tragică, sau defineşte tragismul conştiinței.

Negația are o cauză obiectivă: faptul că, pentru Cioran,– spre deosebire de D.D. Roşca ce susținuse că binele şi răul s-ar afla în lume în proporții egale – „răul a întinat totul şi, într-un sens foarte real, *totul e rău* pentru că nimic nu e la locul său. În general nu există altceva decât nimicul, iar esența vieții sociale este nedreptatea"[1]. Doar în termeni de eternitate, se nivelează răul cu binele: la nivel subiectiv, deci finit, trăirile valorilor adverse doar se consumă.

Dar negația este, şi în acelaşi timp, permite o descompunere a psihologiei individului în fața realității. Prin negație, individul apare într-o dublă ipostază: pe de o parte, el este mărinimos, căci se pune în locul a tot ce neagă şi astfel poate să înțeleagă mai bine acest tot; pe de altă parte, el apare ca un distrugător: din invidia față de demiurg şi de momentul inițial, creator. Negația lui Cioran înseamnă a nu merge mai departe de ea: iar bucuria de viață se relevă numai în şi printr-o asemenea negație[2].

- Cum este gestionată negația? Prin domeniile de creație. Potrivit lui Cioran, există totuşi o ierarhie a acestora. Arta, tocmai pentru că este desfăşurarea lirismului, este superioară filosofiei, deoarece include şi slăbiciunea omenească – biciuită şi evidențiată de antinomiile lumii – şi tristețea irepresibilă provocată de această slăbiciune şi de zădărniciile zbaterilor umane. Pe când filosofia tratează într-un mod impersonal neliniştea. De aceea, pare a fi plină de tautologii şi de pleonasme[3].
- Tabloul lui Cioran este centrat pe *semnificațiile* trăirilor şi conceptelor. Aceste semnificații constituie nu numai „arheologia spaimelor noastre", ci şi conținutul iubirii.
- Semnificațiile sunt date de *individ*, bogăția trăirilor acestuia obnubilând socialul şi societatea. Viața depinde, astfel, numai de individ: ea nu-i posibilă decât „datorită deficiențelor imaginației şi memoriei noastre".
- Iar pentru că iraționalul lumii cheamă *revolta individului*, iar acesta se revoltă, lumea apare a fi spațiul trăirilor subiective.
- Principalele trăiri sunt *deznădejdea* şi *resemnarea*: meandrele lor prilejuiesc pătrunderea descrierii în interstițiile nuanțelor, cele care dau culoare înțelegerii noastre.

---

[1] Emil Cioran, *Exerciții de admirație*, p. 20.

[2] Emil Cioran, *Sfârtecare* (1979), Bucureşti, Humanitas, 2002, p. 93: „dragoste morbidă de viață, pedeapsă sau răsplată a acelora doar ce sunt sortiți negației".

[3] Emil Cioran, „Manual de descompunere", p. 21: „harababura conceptelor".

Scurtă comparație

Ambii filosofi descrişi aici dau dovadă de o sinceritate absolută. Aceasta transpare insistent prin stilul năvalnic şi *frondeur* al lui Emil Cioran. Dar este la fel de evidentă în maniera sublimată, de filosofie cuminte, a lui D.D. Roşca. Diferența dintre ei apare la nivelul mesajelor. Emil Cioran este pesimist, nihilist şi deconstructivist, aceste ultime atribute descriind relativismul. D.D. Roşca este moderat optimist (căci binele şi răul s-ar afla în proporții egale[1]), este un temperat. Imaginea sa despre om şi despre filosofie, ca ducând o luptă pentru a se depăşi şi pentru a crea „o lume mai rațională, mai dreaptă, mai bună, mai frumoasă", denotă apartenența sa la raționalismul luminist.

Scrierea lui Emil Cioran este un spațiu al trăirii *subiective* a tragismului vieții[2]. Fiind o permanentă sondare a stărilor de spirit, Cioran este ca un horoscop ale cărui preziceri par a se potrivi fiecăruia dintre noi: el este „unul dintre autorii incomozi care te observă în timp ce-i citeşti"[3]. Din acest punct de vedere, da, poate fi caracterizat drept o „fenomenologie a situațiilor existențiale"[4]. Dar în măsura în care această fenomenologie este „adică o hermeneutică a mântuirii (a semnelor morții sau ale salvării)"[5], ne pune în fața contradicției dintre eficiența soluției fenomenologice pentru individ şi, pe de altă parte, insuficiența acestei soluții pentru om ca atare. D.D. Roşca este mai îndrăzneț, deoarece se focalizează asupra *obiectivului* relativ. Provocarea pe care această cercetare o aruncă se configurează tot într-o conştiință tragică, dar care este eroică şi constructivă. Creativitatea şi entuziasmul sunt singurele reacții umane care se contrapun tragismului existenței şi îl contrabalansează. Creativitatea gratuită, spre ideal, este ceea ce dă sensul existenței. În timp ce, la Emil Cioran, idealul nu poate să anuleze predestinarea tragică inexorabilă a omului. Acesta nu este ceea ce se face[6] – deci, esența sa nu decurge din existența concretă, aşadar perspectiva autorului pare opusă existențialismului –, deşi zbaterea lui Cioran, care *doreşte* să spună ceva, este marcată şi ea de „lăuntrica vibrație" care ne

[1] Cumva în vechea tradiție maniheistă preluată de o bună parte a filosofiei anterioară lui Nietzsche.

[2] Lucian Blaga – „Farsa originalității" (1957) în *Pro şi contra lui Emil Cioran. Între idolatrie şi pamflet*, Antologie, cuvânt înainte şi note de Marin Diaconu, Bucureşti, Humanitas, 1998, p. 215 – nu a apreciat însă nici stilul şi nici conținutul scrierilor lui Cioran: „un depresiv grandilocvent care se complace într-un univers contaminat de haos".

[3] Livius Ciocârlie, *Caietele lui Cioran*, Bucureşti, Humanitas, 2007, p. 204.

[4] Viorel Cernica, „Emil Cioran – arheologia spaimelor", *Revista de filosofie*, 5-6, 1999, p. 292.

[5] *Ibidem.*

[6] Emil Cioran, *Istorie şi utopie* (1960), Bucureşti, Humanitas, 2002, p. 102: „nu există, în sensul plin al cuvântului, decât în afara a ceea ce facem, în afara actelor noastre".

proiectează chiar dincolo de Dumnezeu[1]. Această vibrație nu are totuşi prea multă putere: ea nu se poate transpune decât în ideologii relative[2], în care utopiile sunt cele mai evident ridicole. Şi chiar dacă ele au rolul de a nega valorile tradiționale – iar utopia comunistă fiind meritorie tocmai pentru că denunță „ravagiile proprietății", „orice formă de posesiune degradează, înjoseşte, îl stârneşte pe monstrul ațipit în fiecare dintre noi"[3] –, totuşi se contrapun celei mai înalte capacități a omului: aceea de a sesiza tragismul lumii[4]. Tragismul apare a fi opus creativității gratuite.

Epistemologia lui D.D. Roşca nu reprezintă defel un atac la adresa raționalismului[5] ci doar contra dogmei raționaliste, contra clişeelor simpliste potrivit cărora dacă un efect rezultă dintr-o cauză/dintr-un set de cauze, atunci inferența însăşi şi efectul ar reprezenta certitudini absolute. Pe de altă parte, abordarea cioraniană refuză raționalismul ca atare. Pesimismul său – tonalitate afectivă de ordin crepuscular[6] – reprezintă, însă, nu atât refuzul formalismului şi al logicii teoriei „neangajate existențial"[7], ci, dimpotrivă, *incapacitatea de a folosi analiza filosofică (riguroasă) ca mijloc de activism, de angajare*. Dacă luăm în seamă traiectoria concretă de viață a lui Emil Cioran – faptul că „şi-a putut alege viața, că a fost liber, fără servituțile unei profesii"[8] – atunci apare cu atât mai limpede că alegerea de către el a stilului eseistic şi aforistic[9], şi nu a disciplinei filosofice, îl separă de rezultatele notabile şi originale[10]. Spaima existențială, etalarea permanentă a unui complex de

---

[1] Emil Cioran, *Sfârtecare*, pp. 80, 81.

[2] Emil Cioran, *Istorie şi utopie*, p. 111: „în sine o ideologie nu este nici bună, nici rea. Totul depinde de momentul când este adoptată".

[3] *Ibidem*, pp. 112, 113.

[4] *Ibidem*, p. 104: „Izgonind iraționalul şi ireparabilul, utopia se opune de asemenea Tragediei, paroxism şi chintesență a istoriei…Utopia este un amestec de raționalism pueril şi de angelism secularizat".

Are vreun rost să menționăm că nici în raționalism, nici în existențialism şi nici în teoria lui Marx, omul nu este văzut, nici măcar ca tensiune, drept în curs de angelizare?

[5] Vezi şi Dumitru Ghişe, „D.D. Roşca sau farmecul plutirii în lumea esențelor", *Revista de filosofie*, 1, 1995, p.60.

[6] Gabriel Liiceanu, „Cioran sau filosofia ca antifilosofie", în Liiceanu, *Cearta cu filosofia*, Bucureşti, Humanitas, 1992, p. 187.

[7] Cum crede Gabriel Liiceanu, *op. cit*., pp. 142, 144.

[8] *Ibidem*, p. 155.

[9] Separând eseurile de aforisme, ne permitem să spunem că utilizarea predilectă a acestora din urmă ca vector al ideilor obstrucționează puterea lor de penetrare, care reiese din explicarea, argumentarea lor, din dialogul logic cu perspective diferite asupra acestor idei şi cu procesul însuşi de formare istorică a acestor idei. Cu alte cuvinte, punctul nostru de vedere este că, dincolo de plăcerea meditației prilejuită de citirea aforismelor în general, aceste aforisme nu pot substitui textul ştiințific al filosofiei.

[10] Chiar folosirea metodei aforistice de către Nietzsche a reprezentat un mod nou, neacademic, de a spune ceva nou în filosofie. (Între altele, implicațiile indestructibile dintre psihologie şi valori – vezi şi C.I. Gulian, „Dezalienarea persoanei la Nietzsche, în 'Morgenröte'", *Revista de filosofie*, 12, 1973, pp. 171-177). A utiliza această metodă în deceniile din preajma celui de-al Doilea Război Mondial (deci şi înainte şi după) a fost mai degrabă maniera de a escamota caracterul imperios de a nu rămâne doar la

inferioritate al autorului în fața meandrelor vieții ce n-a fost să fie – indiferent de sau cu toată determinarea lor istorică[1] – se constituie într-o voce slabă ce pretinde că vorbeşte în numele individului în general. Căci numai în măsura, credem noi, în care un gânditor preia sau este aproape de responsabilitățile unui om obişnuit, poate el să îl reprezinte, adică să îi poarte aspirațiile şi frământările. Ceea ce este supărător – şi aşa i-a fost şi lui Cioran însuşi – este că el nu a dat nici teorie în adevăratul sens al cuvântului, dar nici nu a trăit plenar, asumându-şi răspunderi dincolo de confortul mental al propriei ființe. Or, potrivit lui Blaga – care nu a considerat niciodată că aforismele ar ține loc de operă – „cei care pentru a trăi au nevoie de o teorie a trăirii, cei care pentru a se entuziasma au nevoie de o teorie a entuziasmului, cei care pentru a se pasiona au nevoie de o teorie a pasiunii, să lase trăirea, entuziasmul, pasiunea, existența în grija altora"[2].

De aceea, pesimismul şi retragerea lui Cioran în propriul eu nu par totuşi cu totul sincere: căci proba acestei sincerități ar fi fost inexistența cărților lui. Or, nu numai că autorul lor şi-a luat oboseala de a le preda spre publicare şi de a se bucura de roadele acesteia (indiferent de refuzul

---

afirmarea datului, la simpla-prezență ontică (Heidegger), ci de a merge la un tablou ontologic (a se ridica la concept, cum spunea şi Noica), realizat cu instrumente intelectuale specifice. Filosofii stăpânesc i*nstrumente* specifice, cele intelectuale, *raționale*. Acestea sunt critica, argumentele, luarea în considerare a universaliilor, în fond pragmatismul – adică luarea în considerare a consecințelor fenomenelor sociale pentru comunitatea umană – ca şi simțul istoric – adică luarea în considerare a termenilor mediu şi lung, şi nu numai scurt – ca şi evaluarea valorilor şi alternativelor. Critica intelectuală implică punerea sub semnul întrebării a premiselor înseşi, a criteriilor şi consecințelor acestora, tocmai pentru ca perspectiva istorică să nu cadă într-un simplu relativism.

Tocmai deoarece Emil Cioran a fost oripilat de turnura pe care o luase istoria – opusă speranțelor sale, indiferent ce am înțelege prin acestea – vezi de ex. „Își va reveni vreodată în fire omul după lovitura de moarte pe care i-a dat-o viții?", *Silogismele amărăciunii* (1952), Bucureşti, Humanitas, 1992, p. 109, a fost el incapabil să judece asupra ei înafara raționamentelor? Dar dacă ar fi aşa, nici aforismele nu şi-ar mai avea locul, căci „nu mai poți să scrii poezii după Auschwitz", Theodor Adorno, „Cultural Criticism and Society" (1949) în Adorno, *Prisms* (1955), Cambridge, Mass., MIT Press, 1981, p. 34.

[1] Vezi Mircea Vulcănescu şi Mihail Manoilescu, *Tendințele tinerei generații. Două conferințe*, Bucureşti, Biblioteca revistei „Lumea Nouă", 1934. Mircea Vulcănescu scria: „generația de după război, sacrificată" se mişca în patru parametri culturali: realism, autohtonism, ortodoxie, monarhism" (p. 7); „Tineretul de astăzi nu suferă numai pentru că n-are ce mânca (p. 19, 36.000 de şomeri intelectuali), ci că nu are o idee mare despre sine" (p. 9); „teama de ratare, nu ca frică de insucces social, ci ca prăbuşire lăuntrică în raport cu o anumită icoană despre sine" (p. 10); în fața acestei situații, tendințele tinerilor sunt activism prin disperare şi istorism prin resemnare: soluțiile lui: „desăvârşirea unității sufleteşti a României, unite deja politic" (p. 19). Mihail Manoilescu observa, la rândul său: „generația tânără de astăzi este atât de turburată şi dezorientată şi pentru că nu poate să vadă înaintea ochilor ei perspectiva…nu de lipsă de scop ci de convingerea adâncă că în acțiune nu poate să se schimbe nimic" (pp. 25, 26).

Mircea Eliade, „Tendințele tinerei generații", *Vremea*, 2 decembrie 1932: „generația tânără se simte bine doar în tensiune, trebuie pregătită pentru ce va urma" (p. 22).

[2] Lucian Blaga, Aforism 785, p. 50, mss. ED, în G.G. Constandache, *Povestea Aforismelor*, Bucureşti, 2004, p. 87.

premiilor), ci a considerat că aforismele – care, în general, reprezintă o activitate subsidiară pentru un filosof – nu doar că l-au reprezentat cel mai bine, ci ar constitui şi un substitut al analizei intelectuale, raționale. Altfel spus, încântarea în fața mersului propriei gândiri nu a fost urmată de o perspectivă critică la nivelul teoriei. Focalizarea asupra propriilor trăiri – demers mai degrabă literar şi, desigur, cu totul necesar şi respectabil în acest context literar – nu a fost urmată de critica şi falsifierea argumentelor, ci a sugerat doar soluția monocordă a pesimismului, fatalismului, relativismului în care, datorită faptului că subiectul este limita trăirilor sale, el nu poate să pună jaloane. De-altfel, însuşi Cioran a persiflat această soluție: „anxietatea, a considerat el, este „fanatismul răului absolut"[1]

Analiza în tandem a celor doi gânditori ne face să fim atenți şi asupra receptării lor. După 1989, D.D. Roşca nu s-a bucurat de multă atenție din partea cercetătorilor. Poate şi datorită caracterului armonios şi cumva complet al sintezei sale, şi nu doar pentru că nici raționalismul şi nici existențialismul nu au fost şcoli predilecte pentru filosofii români. Dar Emil Cioran s-a aflat în centrul preocupărilor filosofice. O primă cauză este o anumită confluență între curentul ideologic pe care l-a asumat – lăsând aici la o parte tentația excesului pe care nu a putut-o reprima – şi, pe de altă parte, cel principal de astăzi. Dar o altă cauză este şi aparenta profitabilitate a elementelor nihiliste pentru critica ce are, cum ştim, mai multe valențe.

Oricum, astăzi există o anumită hiperbolizare a sensurilor filosofice pe care Cioran le-ar fi dat analizei istorice în termeni culturali. Dacă avem în față demersul lui Emil Cioran din 1936[2] – „marşul marilor culturi", destinate[3] tocmai pentru că au simț istoric, şi care se constituie în exemple sau prototipuri pentru culturile minore, caracterizate prin labilitate şi lipsite de instinctul istoric; imperialismul ca implicație a mesianismului, niciodată paşnic[4]; mesianismul care se naşte din forța lăuntrică a unui popor şi căruia îi corespunde o misiune[5]; „numai agresiunea cu stil a luat contur istoric" şi, deşi Anglia nu a fost un model de mesianism deoarece „n-a suferit pentru vreo credință", „destinul năvalnic al marilor culturi depăşeşte toate valorile eticului", respectarea acestora direcționând lumea numai spre mediocritate[6]; un popor devine națiune numai când îşi impune valorile lui particulare ca

[1] Emil Cioran, *Silogismele amărăciunii*, p. 104.
[2] Emil Cioran, *Schimbarea la față a României* (1936), ediție revăzută şi definitivă, Bucureşti, Humanitas, 1990.
[3] *Ibidem*, pp. 7 şi 9: fiecare mare cultură este o soluție a tuturor problemelor, ce plăcut este pentru orice născut în adevărurile ei.
[4] *Ibidem*, pp. 13, 12.
[5] *Ibidem*, pp. 22, 25.
[6] *Ibidem*, pp. 36, 31, 37.

valabile universal iar dacă în întreg sud-estul Europei, România nu se va defini ca singura realitate politică şi spirituală, viitorul va fi searbăd, superfluu, stupid"[1] – îl putem descrie mai degrabă drept o formulare eufemistică a *Realpolitik*-ii interbelice şi a aspirației de a ocupa un loc privilegiat în aceasta, decât drept o „resemnificare a semnelor culturii"[2].

În oglindă: tragismul

Subtitlul de mai sus semnalează că cei doi gânditori analizați aici se află în contrapoziție, aşa cum mâinii stângi din realitate îi corespunde în oglindă mâna dreaptă. Discutând această opoziție exclusiv în termeni filosofici, să reținem că luarea de cunoştință de antinomiile existenței şi de alienare a permis conturarea unei metafizici a tragicului la D.D. Roşca[3], adică o construcție teoretică generatoare de sensuri deoarece este deschisă. Tragicul numit mereu de către Cioran este cumva principiul unic al existenței şi, nu numai că având un asemenea loc şi o asemenea funcție totalizatoare anulează, în fond, tragismul (căci, iată, sensul lumii este deja dat), dar închide reflecția. Tragismul este totdeauna rezultatul contradicțiilor, este o *urmare* – ontologică şi manifestată şi subiectiv, inclusiv prin dorința şi angajamentul de a interveni în contradicții şi în tragic –, or la Cioran tragismul este *premisa*: căci faptul că viața este un labirint-puzzle ce pare că exclude orice ordonare intelectuală raționalistă poate fi, desigur, o concluzie empirică, dar doar astfel pusă (într-un text filosofic) ea închide problema tragismului, căci premisei nu-i urmează o dezvoltare ce o pune sub semnul întrebării[4].

De aceea eseurile lui Emil Cioran nu aduc nimic nou față de premisă, şi reprezintă o repetiție *ad nauseam* a lozincilor spiritualismului pesimist[5]. Vezi şi: „Tragedia (generației antebelice, AB) era oarecum exterioară, căci avea la bază numai dualismul individ-societate, cu prevalența categorică a termenului din urmă, căruia i se recunoştea mai multă realitate şi mai multă consistență decât întâiului, pe când esența interioară a tragediei în concepția

[1] *Ibidem*, pp. 42, 198.
[2] Viorel Cernica, *ibidem*, p. 293.
[3] Vezi şi Marin Panait, „O metafizică a tragicului", *Revista de filosofie*, 1, 1995, pp. 63-69.
[4] George Călinescu, „Emil Cioran", în *Istoria literaturii române de la origini până în prezent* (1941), Ediția a II-a, revăzută şi adăugită, Ediție şi prefață de Al. Piru, Bucureşti, Editura Minerva, 1986, p. 955 a punctat: „Soluția (sa) nu este investigația ('mă miră faptul că unii se mai preocupă de teoria cunoaşterii'), ci trăirea interioară, lirismul. Citatul lui Călinescu din Cioran este din *Pe culmile disperării*, iar aici Cioran s-a referit expres la D.D. Roşca.
[5] D.D. Roşca, „Ispita de a exista…a domnului Cioran" (1957), în *Pro şi contra lui Emil Cioran. Între idolatrie şi pamflet*, p. 177: „Monotonia…e rezultatul de neînlăturat în gândirea unui autor cu o viziune haotică asupra lumii, în care rațiunea – „rugină a vitalității noastre" o numeşte, privind-o de sus, d-l E.M. Cioran – se destramă şi sufletul se usucă".

noastră, rezultată din tensiunea şi intensitatea paradoxală om-existență, îşi află o rațiune în dramatismul vieţuirii metafizice a individului"[1]. Există o continuitate incontestabilă între perspectiva sa antebelică şi scepticismul său postbelic. Înainte, el a putut să spună – lăsând la o parte aici sensul pe care-l avea în vedere şi pe care, poate, putem să-l presupunem cu justețe –: „Tragedie nu trăiesc decât acei care simt iremediabilul în dialectica vieții şi care, deşi au conştiința acestui iremediabil, nu renunță totuşi. Viața ca tragedie n-o pot trăi decât aceia pentru care elementele negative din viață nu sunt impedimente în calea trăirii şi pentru care fatalitatea nu este *moarte*, ci *drum* înspre moarte"[2]. Dar, să nu uităm, la Heidegger, deşi existența este tragică deoarece este, în fond, pregătire pentru moarte, prin asumare acest tragism se poate converti în activism: căci numai *Dasein*-ul dă sens existenței. O asemenea posibilitate lipseşte din Cioran.

Pesimismul lui Cioran, inclusiv cel din perioada postbelică, vine din echivalarea existenței cu neantul. El a vorbit de „neantul fiecărei clipe"[3] deoarece i se părea că nu omul dă sens clipei, nu el o umple. Altfel spus, „eşti împlinit doar când nu mai năzuieşti la nimic, când te îmbibi de acest nimic până la beție[4]. Semnul cel mai indubitabil al neantului vieții este moartea. Căci ea generează distanțarea de convingeri puternice şi sacrificii. „Moartea îi creează un acut sentiment al inutilității, care transformă lumea într-un spectacol. Prin urmare, cum să crezi, când ştii că totul e bântuit de iluzie şi aparență?" Eu-l devine astfel străin de orice cauză şi de orice activism manifestat în afară, devine indiferent[5].

Neantul este o temă existențialistă, el apare „în limitele unei aşteptări umane"[6]. Redând concepția fenomenologică a lui Heidegger, Sartre a ținut să precizeze: „*Dasein*-ul este 'în afara sa, în lume', el este 'o ființă a

---

[1] Emil Cioran, „Sensibilitatea tragică în România" (1933), în vol. *Emil Cioran – Revelațiile durerii. Eseuri*, Ediție îngrijită de Mariana Vartic şi Aurel Sasu, Prefață de Dan C. Mihăilescu, Cluj-Napoca, Echinocțiu, 1990, p. 111.
[2] *Ibidem*, pp. 111-112.
[3] *Ibidem*, p. 169.
[4] *Ibidem*, p.167.
[5] Mircea A. Diaconu, *Cui i-e frică de Emil Cioran?*, Bucureşti, Cartea românească, 2008, pp. 163, 173.

[6] Jean-Paul Sartre, *Ființa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică* (1943), Traducere de Adriana Neacşu, Piteşti, Paralela 45, 2004, p. 44.
În filosofia românească, de problema neantului – deşi doar în ontologie şi gnoseologie, deci fără o deschidere deosebită spre ontologia umanului – s-au ocupat Ion Petrovici („Ideea de neant" (1933), în vol. Ion Petrovici, *Misiunea filosofului*, Ediție critică îngrijită de Adrian Michiduță şi Vasile Gogea, Cluj-Napoca, Grinta, 2004, pp.104-114), Iosif Brucăr (*Despre neant* (1938), Craiova, Aius, 2010 (ediție critică, studiu introductiv şi bibliografie de dr. Adrian Michiduță; în acest volum se găsesc şi articolele „Problema neantului" (1933), „Problema rickertiană a neantului" (1933), „I. Petrovici, <Ideea de neant>" (1934)) şi Mircea Florian („"Existență-neant", în vol. *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, Bucureşti, Editura Eminescu, 1983, pp. 340-358).

depărtărilor', este 'grijă', este 'propriile sale posibilități' etc"[1]. Şi chiar dacă „ființa prin care neantul vine în lume trebuie să-şi fie propriul neant"[2], ea, ființa mea alege mereu să răspundă esenței sale de ființă liberă şi gânditoare[3] adică să reflecteze asupra posibilităților de a ajunge la esența sa. Înseamnă, desigur, să nu evităm angoasa asupra propriei noastre esențe şi asupra propriei puteri de a reflecta asupra acestor raporturi (esență-existență-posibilitate-(la plural)-distanțe). Cioran nu a evitat, desigur, angoasa dar, lăsând la o parte forma nefilosofică a experienței sale scriitoriceşti, a redus cumva raporturile şi astfel, a părut că se mişcă într-un univers uman gata dat, în care individul nu ar mai avea libertatea de a înghiți neantul dintre el şi esența sa umană. Traiectoria sa astfel prescrisă este mai puțin asimilabilă *clinamen*-ului antic semn de libertate şi creație inedită, cât zigzag-urilor haotice dintr-o mişcare browniană: „La urma urmei, nu mi-am pierdut timpul, m-am vânzolit şi eu, ca orişicare, în acest univers aberant"[4].

La raționalistul D.D. Roşca, problema existenței tragice este cumva redusă la înțelegerea tragismului, aşadar, potrivit criteriilor (ordinea înțelegerii fiind impusă de un criteriu). La Emil Coran ne copleşeşte *puzzle*-ul tragicului. Dar asta înseamnă că tragicul este *nedeterminat*. Tocmai din punctul de vedere al conținutului tragicului, nedeterminatul duce doar la soluția simplei viețuiri şi a pesimismului.

Dacă tragicul vine din contradicția dintre real şi ideal, trebuie cercetată această contradicție, spune D.D. Roşca, şi controlată de umanul din om, prin tensiunea gratuită spre ideal. Dar şi controlul e imposibil, ricanează Cioran, şi tensiunea – care nu e gratuită şi e profund dezorientată. Ce ideal? Ei bine, cel care îi dă o lovitură hotărâtoare lui Cioran nu este raționalistul cuminte şi elegant, ci un precursor anterior lui în ale privirii postmoderne. Din cazanul în clocot al contradicțiilor existenței, Nietzsche a avut totuşi nevoia de ordine: „viața nu este argument" a spus el în *Ştiința veselă*, § 121. Ce înseamnă această observație: că trăirea absurdului, a neantului, a tragicului, nu este suficientă pentru filosof. Acesta trebuie să releve semnificațiile condiționării tragice tocmai pentru a repoziționa omul față de „vremi".

Rămânând în orizontul *trăirii* existenței, Emil Cioran pare să fi pus, în fond, vechea problemă a diferenței dintre simpla viețuire – *zôè* la vechii greci – şi viața specific omenească – *bios* –: tragicul constă tocmai în imposibilitatea convertirii lui *zôè* în *bios*, un fapt care nu este defel legat

[1] Jean-Paul Sartre, *Ființa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, p. 59.
[2] *Ibidem*, p.64.
[3] Omul fiind „mereu separat printr-un neant de esența sa", *ibidem*, p. 79.
[4] Emil Cioran, *Mărturisiri şi anateme* (1987), Bucureşti, Humanitas, 2002, p. 163.

numai de timpul gânditorului. Dar această interpretare actuală nu este suficientă pentru valorizarea operei lui Cioran. Un cititor favorabil lui Cioran a relevat că gânditorul este „una dintre acele ființe care, din pasiunea pentru absurd, preferă eroarea în locul evidenței”[1]. Care este sensul acestei observații extrem de fine? „Eroarea” este *descrierea* absurdului *ca soluție*: Cioran nu analizează evidența, nu pleacă de la descriere la soluția filosofică, la concepte demonstrate, ci concluzia este implicită în descrierea la care rămâne mereu. Angoasa şi neputința, doar himerele ca evadări.

Caracterul deschis al filosofiei lui D.D. Roşca provoacă gândirea să construiască ieşiri pentru individul concret, adică pentru *situațiile* individului concret – singurele în care se poate manifesta eroismul şi activismul –, pe când închiderea gloselor lui Cioran asupra propriilor trăiri întoarce spatele individului concret şi problemelor relevate de existențialism: situația concretă, libertatea şi povara de a alege, libertatea şi povara de a construi sensuri noi pentru existența umană[2].

Dar opoziția dintre cei doi autori nu are loc doar pe tărâm filosofic. Deoarece Cioran „nu argumentează, nu demonstrează idei cu mijloace filosofice”[3], el este mai degrabă un „mare scriitor”[4], făcând să zboare ideea, vorbind în proză despre toate dar gândind în poezie, „receptat azi în Occident ca un scriitor tonic…citindu-l, oamenii se relaxează, gândindu-se că e cineva trist pentru ei, şi că mai trist decât atât nu se poate”[5]. O asemenea caracterizare este greu a fi considerată ca supărătoare şi nedreaptă, din moment ce Emil Cioran însuşi dăduse să se înțeleagă: „filosofii scriu pentru profesori; gânditorii, pentru scriitori”, cuvântul fiind zeu în aforism, mai mult chiar decât în poezie[6]. Pe când, din punct de vedere al stilului literar,

---

[1] Ionel Neamțu, „Emil Cioran şi cultul paradoxului” (1938), în *Pro şi contra lui Emil Cioran. Între idolatrie şi pamflet*, p. 130.

[2] Vezi şi Ana Bazac, „Sartre and the responsibility of choice”, *Revue roumaine de philosophie*, 1-2, 2008, pp. 173-185.

[3] Radu Florian, „Un moralist al secolului al XX-lea” (1983), în *Pro şi contra lui Emil Cioran. Între idolatrie şi pamflet*, p. 273.

[4] Constantin Noica, „Gânduri despre Emil Cioran” (1985), în *Pro şi contra lui Emil Cioran. Între idolatrie şi pamflet*, pp. 296-297, a fost mai degrabă pro, şi totuşi a observat: „n-a mai avut răbdare să vadă în filosofie iubirea ideii de real…a rămas cu cea mai deşartă, dar poate şi cea mai adâncă iubire a omului, cea pentru rostiri, pentru smintitele (ieşitele din minți) rostiri…partea lui de tăcere ascunde ce avea poate mai bun de spus”; iar motivația acestei judecăți asupra lui Cioran este că, deoarece – deşi cultura, ca şi natura, are capacitatea de a ascunde ceea ce filosofia reuşeşte să problematizeze, semnificațiile profunde ale încrengăturilor existenței – filosofia este o parte a culturii, şi deoarece Emil Cioran a rămas la suprafața pe care o dă cultura dar nu a intrat în filosofie, el a intuit *more artistico* unele semnificații dar nu a valorificat tot ceea ce dă cultura/filosofia: deci (p. 298) „Cioran nu are dreptate”.

[5] Marin Sorescu, „Cioran sau 'a fi trist cu metodă'”, în *Pro şi contra lui Emil Cioran. Între idolatrie şi pamflet*, pp. 309, 314, 310, 311.

[6] Emil Cioran, *Sfârtecare*, pp. 72, 162.

despre D.D. Roşca se poate spune numai că este limpede şi că înflăcărarea pe care o trezeşte vine din raționamentele filosofice frumos ordonate.

BIBLIOGRAFIE

Adorno Theodor, „Cultural Criticism and Society" (1949) în Adorno, *Prisms* (1955), Cambridge, Mass., MIT Press, 1981

Bazac Ana, „Filosofia în fața problemei sacrificiului. I", *Revista de filosofie*, 1-2, 1996, pp. 79-84

Bazac Ana, „Filosofia în fața problemei sacrificiului. II", *Revista de filosofie*, 3-4, 1996, pp. 267-271

Bazac Ana, „Comunicarea gratuită: o provocare reală", în vol. (coord. Adela Rogojinaru), *Comunicare şi cultură: aplicații interdisciplinare*, Bucureşti, Tritonic, 2006, pp. 50-79

Bazac Ana, „Sartre and the responsibility of choice", *Revue roumaine de philosophie*, 1-2, 2008

Bazac Ana, La révolte et la lutte : Albert Camus et Jean-Paul Sartre en dedans et en dehors de l'existentialisme", *Revue roumaine de philosophie*, 2, 2010, pp. 239-266

Blaga Lucian – „Farsa originalității" (1957) în *Pro şi contra lui Emil Cioran. Între idolatrie şi pamflet*, Antologie, cuvânt înainte şi note de Marin Diaconu, Bucureşti, Humanitas, 1998

Botez Angela, *Un secol de filosofie românească*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2005

Iosif Brucăr, *Despre neant* (1938), ediție critică, studiu introductiv şi bibliografie de dr. Adrian Michiduță, Craiova, Aius, 2010

Camus Albert, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde* (1942), édition augmentée, Paris, Gallimard, 1943

Călinescu George, „Emil Cioran", în *Istoria literaturii române de la origini până în prezent* (1941), Ediția a II-a, revăzută şi adăugită, Ediție şi prefață de Al. Piru, Bucureşti, Editura Minerva, 1986

Cernica Viorel, „Emil Cioran – arheologia spaimelor", *Revista de filosofie*, 5-6, 1999

Ciocârlie Livius, *Caietele lui Cioran*, Bucureşti, Humanitas, 2007

Cioran Emil, „Sensibilitatea tragică în România" (1933), în vol. *Emil Cioran – Revelațiile durerii. Eseuri*, Ediție îngrijită de Mariana Vartic şi Aurel Sasu, Prefață de Dan C. Mihăilescu, Cluj-Napoca, Echinocțiu, 1990

Cioran Emil, *Pe culmile disperării* (1934), Bucureşti, Humanitas, 1993

Cioran Emil, *Schimbarea la față a României* (1936), ediție revăzută şi definitivă, Bucureşti, Humanitas, 1990

Cioran Emil, „Manual de descompunere" (1949), în *Eseuri*, antologie de Modest Morariu, Bucureşti, Cartea Românească, 1988

Cioran Emil, *Silogismele amărăciunii* (1952), Bucureşti, Humanitas, 1992

Cioran Emil, *Istorie şi utopie* (1960), Bucureşti, Humanitas, 2002

Cioran Emil, *Sfârtecare* (1979), Bucureşti, Humanitas, 2002

Cioran Emil, *Exerciții de admirație* (1986), Bucureşti, Humanitas, 1993

Cioran Emil, *Mărturisiri şi anateme* (1987), Bucureşti, Humanitas, 2002
Constandache G.G., *Povestea Aforismelor*, Bucureşti, 2004
d'Espagnat Bernard, *On Physics and Philosophy*, (2002), Princeton, Woodstock, Princeton University Press, 2006
Diaconu Florica, „De la sentimentul tragic al existenței la stilul de viață eroic", *Revista de filosofie*, 1, 1995, pp. 71-77.
A. Diaconu Mircea A., *Cui i-e frică de Emil Cioran?*, Bucureşti, Cartea românească, 2008
Eliade Mircea, „Tendințele tinerei generații", *Vremea*, 2 decembrie 1932
Mircea Florian Mircea, „"Existență-neant", în vol. *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, Bucureşti, Editura Eminescu, 1983, pp. 340-358
Radu Florian, „Un moralist al secolului al XX-lea" (1983), în *Pro şi contra lui Emil Cioran. Între idolatrie şi pamflet*, Antologie, cuvânt înainte şi note de Marin Diaconu, Bucureşti, Humanitas, 1998
Ghişe Dumitru, „D.D. Roşca sau farmecul plutirii în lumea esențelor", *Revista de filosofie*, 1, 1995
Girard René, *Le bouc emissaire*, Paris, B. Grasset, 1989
Gulian C.I., „Dezalienarea persoanei la Nietzsche, în 'Morgenröte'", *Revista de filosofie*, 12, 1973, pp. 171-177
Liiceanu Gabriel, „Cioran sau filosofia ca antifilosofie", în Liiceanu, *Cearta cu filosofia*, Bucureşti, Humanitas, 1992
Ionel Neamțu, „Emil Cioran şi cultul paradoxului" (1938), în *Pro şi contra lui Emil Cioran. Între idolatrie şi pamflet*, Antologie, cuvânt înainte şi note de Marin Diaconu, Bucureşti, Humanitas, 1998
Noica Constantin, „Gânduri despre Emil Cioran" (1985), în *Pro şi contra lui Emil Cioran. Între idolatrie şi pamflet*, Antologie, cuvânt înainte şi note de Marin Diaconu, Bucureşti, Humanitas, 1998
Panait Marin, „O metafizică a tragicului", *Revista de filosofie*, 1, 1995, pp. 63-69
Petrovici Ion, „Ideea de neant" (1933), în vol. Ion Petrovici, *Misiunea filosofului*, Ediție critică îngrijită de Adrian Michiduță şi Vasile Gogea, Cluj-Napoca, Grinta, 2004
Roşca D.D., *Existența tragică. Încercare de sinteză filosofică*, Bucureşti, Fundația pentru literatură şi artă „Regele Carol II", 1934
D.D. Roşca, „Ispita de a exista…a domnului Cioran" (1957), în *Pro şi contra lui Emil Cioran. Între idolatrie şi pamflet*, Antologie, cuvânt înainte şi note de Marin Diaconu, Bucureşti, Humanitas, 1998
Sartre Jean-Paul, *Ființa şi neantul. Eseu de ontologie fenomenologică* (1943), Traducere de Adriana Neacşu, Piteşti, Paralela 45, 2004
Marin Sorescu, „Cioran sau 'a fi trist cu metodă'", în *Pro şi contra lui Emil Cioran. Între idolatrie şi pamflet*, Antologie, cuvânt înainte şi note de Marin Diaconu, Bucureşti, Humanitas, 1998
Vulcănescu Mircea şi Mihail Manoilescu, *Tendințele tinerei generații. Două conferințe*, Bucureşti, Biblioteca revistei „Lumea Nouă", 1934