

# Indice

*Prefazione* xi

*Nota bio-bibliografica* xiii

## I. La consapevolezza autobiografica

1. *L'esperienza romana e l'esilio*, p. 1; 2. *L'adozione della lingua francese*, p. 4;
3. *La filosofia tra professione ed esperienza occasionale*, p. 7.

## II. Il problema religioso

1. *L'eredità cristiana*, p. 11; 2. *Al confine con l'eresia: tra paganesimo e buddismo*, p. 16; 3. *Con Dio e contro Dio*, p. 19; 4. *La creazione, il male e il peccato*, p. 23.

## III. Lo scetticismo

1. *La filosofia e l'antifilosofia*, p. 27; 2. *L'oggetto del filosofare*, p. 31; 3. *Dall'essere al nulla*, p. 34; 4. *Un'alternativa alla filosofia come sistema*, p. 38; 5. *L'eredità filosofica*, p. 41; 6. *I maestri*, p. 45; 7. *I frammenti speculativi del Novecento*, p. 51; 8. *Lo scetticismo metodologico*, p. 54; 9. *Lo scettico*, p. 57; 10. *Per un nichilismo problematico*, p. 61.

## IV. I problemi esistenziali

1. *Le forme della sofferenza*, p. 69; 2. *L'angoscia e la disperazione*, p. 73; 3. *La malattia*, p. 77; 4. *La noia*, p. 80; 5. *I corollari della noia*, p. 83; 6. *L'insonnia e l'illusione*, p. 86; 7. *Il suicidio*, p. 90; 8. *La morte*, p. 95; 9. *La finitezza umana*, p. 100; 10. *La nascita e il nulla*, p. 105; 11. *Gli esistenziali del sentimento*, p. 109; 12. *Dagli universali alle metafore*, p. 112; 13. *La solitudine e la tristezza*, p. 115; 14. *La melanconia e gli esistenziali del "tempo"*, p. 118; 15. *Gli esistenziali della decisione*, p. 121; 16. *Dal negativo al positivo*, p. 123; 17. *La speranza nella prospettiva del negativo*, p. 126.

## V. Il tempo e la storia

1. *La caduta nel tempo e la caduta dal tempo*, p. 133; 2. *Il tempo e l'eternità*, p. 136; 3. *La negatività della storia*, p. 141; 4. *La storia e l'apocalisse*, p. 147; 5. *La decadenza, la storia e la costrizione del tempo*, p. 150; 6. *La storia e l'utopia*, p. 154.

## VI. Il problema politico

1. *Il pensiero reazionario*, p. 161; 2. *La tradizione e la rivoluzione*, p. 166; 3. *Al di là degli assolutismi politici*, p. 169; 4. *I vissuti dell'io*, p. 171.

## VII. La questione dello stile

1. *Il limite del linguaggio*, p. 179; 2. *L'aforisma e la metafora*, p. 182; 3. *La composizione poetica*, p. 185; 4. *L'ironia, il grottesco e il paradosso*, p. 188; 5. *I corollari estetici*, p. 192; 6. *I corollari etici*, p. 196; 7. *La felicità negativa*, p. 199; 8. *Per un'antropologia filosofica*, p. 202; 9. *L'immagine dell'uomo*, p. 207; 10. *Il negativo nell'uomo*, p. 211.

## VIII. I problemi aperti

1. *Oltre la tradizione*, p. 215; 2. *Tra filosofia e letteratura per una negatività problematica*, p. 220; 3. *Gli esistenziali della negatività*, p. 226; 4. *Uno slancio nell'impossibile*, p. 231; 5. *A confronto con la religione*, p. 236; 6. *Gli idoli del mondo religioso*, p. 241; 7. *I sentieri interrotti della soggettività*, p. 247; 8. *Tra la tradizione e le filosofie del Novecento*, p. 249; 9. *Per un post-moderno problematico*, p. 253.

## IX. Temi, problemi e prospettive: excursus sulle opere

1. *Nota metodologica*, p. 257; 2. *Le radici autobiografiche della filosofia*, p. 257; 3. *Gli aspetti esistenziali della soggettività*, p. 261; 4. *Dalle metafore estetiche ai sentimenti esistenziali*, p. 264; 5. *Le metafore nell'etica*, p. 267; 6. *Le metafore religiose*, p. 270; 7. *L'inconsistenza dell'inconsistente*, p. 271; 8. *Il primato del negativo*, p. 276; 9. *Oltre la filosofia*, p. 281; 10. *La decadenza nella storia*, p. 283; 11. *Le figure della decomposizione*, p. 286; 12. *La questione dello stile*, p. 291; 13. *L'itinerario contro se stessi*, p. 293; 14. *Il misticismo scettico*, p. 297; 15. *Destruire la storia e l'utopia*, p. 301; 16. *Sul clinale del tempo*, p. 304; 17. *L'essenza del divino*, p. 307; 18. *La negatività del nascere*, p. 310; 19. *Per una politica reazionaria*, p. 315; 20. *Un metafisico solitario*, p. 317; 21. *I compagni di viaggio*, p. 320; 22. *Dall'autobiografia agli ultimi scritti*, p. 322.

## Appendice critica

1. *Nota esplicativa*, p. 333;
2. *Pensare la fine nella cultura europea*, p. 334;
3. *Alcuni pensatori a confronto*, p. 337;
4. *Il pessimismo etico nella storia umana*, p. 341;
5. *Per una metafisica della regressione*, p. 345;
6. *Il cristianesimo e la storia*, p. 348;
7. *Un futuro senza salvezza*, p. 352;
8. *La religione e la politica, problemi non risolti*, p. 357;
9. *Le forme espressive della negatività*, p. 361;
10. *Un romantico in esilio*, p. 365;
11. *Un pensatore della notte*, p. 368;
12. *Le due vie non filosofiche*, p. 371;
13. *Alle radici di un nichilismo asistemico*, p. 375;
14. *Conclusione critica*, p. 380.

## Bibliografia

*Opere di Cioran*, p. 383, *Opere su Cioran*, p. 384.

*Ringraziamenti*

389

## *Prefazione*

Rileggere oggi il pensiero di Emil Michel Cioran significa viaggiare nel post-moderno in compagnia di un viandante del nulla che per molti aspetti è un anticipatore di alcune tematiche per noi oggi familiari.

Ci proponiamo, quindi, di rivisitare la sua opera alla luce di un'ermeneutica aderente alla semantica dei testi da lui prodotti. Tale compito è certamente arduo poiché, come noto, l'opera del nostro pensatore si esprime con un pensiero narrante che si colloca al confine tra filosofia e poesia.

Questo viaggio intellettuale si propone un dialogo con un autore i cui interpreti muovono spesso dall'enfaticizzazione di alcuni fraintendimenti del suo pensiero. Del resto, comprendere il messaggio di Cioran è possibile soltanto ingrandendo i paradossi da lui privilegiati, quindi i suoi interpreti muovono dal presupposto, entro certi limiti inevitabile, di ricondurre la sua meditazione ad alcuni aspetti significativi ma unilaterali della concezione che egli ha voluto dare di Dio, dell'uomo e del mondo. Questo autore si sente stretto nel tempo, si vive costretto nella situazione storica ma non riesce a realizzare quella fuga nell'eterno, verso la quale è proiettato il suo progetto di comprensione del reale.

In particolare, possiamo esplicitare il progetto ermeneutico, al quale stiamo facendo riferimento, attraverso quattro espressioni emblematiche con le quali alcuni interpreti hanno preteso di definire l'intera opera del pensatore romeno. Le quattro espressioni guida sono, relativamente al pensiero di Cioran: *metafore paradossali*, *metafisico dell'impossibile*, *squartatore misericordioso*, *angelo ster-*

*minatore*. Con la prima espressione si fa riferimento all'espedito metodologico di ordine stilistico, con il quale Cioran conduce il suo linguaggio evocativo ed allusivo posto al limite tra *dicibile* e *non dicibile*. Con la seconda espressione ci si riferisce all'aspetto contraddittorio del suo pensiero, che vuole essere nel contempo una *filosofia* e una *anti-filosofia*. Con la terza espressione si allude, riprendendo e parafrasando il titolo di una delle sue opere più significative, ad un atteggiamento etico, ribelle, con il quale egli, da un lato, avvia un'invettiva impietosa nei confronti dei difetti dell'essere umano e, dall'altro, si apre ad una comprensione simpatetica profonda per l'uomo e per le sue ineludibili sofferenze. Con la quarta espressione, infine, si vuole evidenziare la coesistenza contraddittoria della candida ingenuità, con la tagliente aggressività attraverso cui Cioran costruisce e distrugge i suoi personaggi e i suoi ideali, le sue virtù e i suoi vizi.

Sulla linea indicata, il discorso potrebbe continuare quasi all'infinito, ma in queste prime pagine sono sufficienti le riflessioni riportate per farci comprendere come, leggere e ascoltare Cioran, possa significare avviarsi ad un pensare inquieto, che travalica tanto la meditazione mistica quanto la beffarda ironia satirica. L'intento, quindi, è quello di analizzare le sue opere fondamentali, anche alla luce della critica filosofica fino ad ora prodotta, per dare spazi ai problemi che il nostro filosofo affronta, in una concordia discorde con una lunga tradizione storica nonché in compagnia di autori quali Marco Aurelio, Michel Eyquem de Montaigne, Blaise Pascal, Søren Kierkegaard, Friedrich Wilhelm Nietzsche, Giacomo Leopardi, Charles Baudelaire, Maria Zambrano, ecc.

## *Nota bio-bibliografica*

Emil Michel Cioran, filosofo e saggista, nasce l'8 aprile del 1911 a Râsinari (Sibiu) in Transilvania, regione della Romania, nello stesso paese del poeta Octavian Goga. Nella città natale del nostro pensatore si parlano, a quel tempo, tre lingue: il romeno, l'ungherese e il tedesco. Cioran, comunque, si lega in modo indissolubile, da un punto di vista umano, alla lingua romena che costituisce per lui l'idioma della patria originaria, successivamente perduta e immersa in un rimpianto dal quale non riuscirà mai a liberarsi. Tuttavia, egli riconosce esplicitamente di trovarsi a suo agio in una cultura caratterizzata da una molteplicità di lingue. Da ciò deriva la sua ammirazione per la Svizzera.

Il padre di Cioran è un prete ortodosso, consigliere dell'arcivescovo metropolitano, e la madre è presidentessa dell'associazione locale delle donne di religione ortodossa. Egli compie i suoi studi liceali nel periodo compreso tra il 1920 e il 1928 presso il liceo di Sibiu. Nel periodo che va dal 1928 al 1931 si iscrive e frequenta l'Università di Bucarest, dove i suoi principali professori sono Petre Negulescu, Constantin-Radulescu Motru, Eugène Ionesco e dove ha per colleghi, fra gli altri, Mircea Eliade e Constantin Noïca, il che gli permette di collocarsi, già alle origini del suo pensiero, in una cultura destinata a far parlare di sé nell'Europa degli anni successivi. Nel 1932 conclude i suoi studi universitari in Romania sostenendo una tesi sul pensiero di Henry Bergson.

I suoi studi filosofici, in seguito, vengono approfonditi a Berlino nel periodo compreso tra il 1933 e il 1935. Nel 1934 pubblica il suo primo libro in lingua romena *Pe culmile disperării* (*Al culmine della*

*disperazione*) che segna già gli aspetti fondamentali del suo pensiero negativo. In questo periodo nasce una tendenza filosofica che potremmo caratterizzare come esistenzialismo romeno, alla quale apparterranno anche autori quali M. Eliade, E. Ionesco, C. Noïca, Mircea Vulcănescu. Contemporaneamente, esercita anche un'attività di collaboratore a giornali romeni quali *Gindirea*, *Ctivintul*, *Vremea*, *Calendarul*. Nel 1936 insegna filosofia nei licei di Brasov e Sibiu. È questo, forse, l'unico periodo in cui Cioran si dedica ad un'attività lavorativa rientrante nelle professioni consuete degli intellettuali.

Nel medesimo anno pubblica, sempre in lingua romena, il suo volume del pensiero negativo dal titolo *Cartea amàgirilor* (*Il libro delle lusinghe*).

Nel 1937, esce un'altra sua significativa opera in lingua romena, *Schimbarea la fatà a Romàniei* (*La trasfigurazione della Romania*), volume al quale è legata la militanza politica di Cioran, che rappresenta un episodio isolato nella sua esistenza di uomo e di pensatore fondamentalmente solitario. Nel 1937 si trova a Parigi e inizia la sua esperienza di esule che lo porta lontano dalla Romania, nonché dalla sua cultura delle origini, ma è una lontananza che si accompagna ad una presenza interiore, incancellabile, della sua unica patria.

Si trova in Francia come titolare di una borsa di studio elargitagli dall'Istituto Francese di Bucarest. Prima di partire per la Francia, compie un tentativo di pubblicare, in lingua romena, il volume *Lacrimi si sfinti* (*Lacrime e santi*) in cui egli esprime un pensiero aspramente critico nei confronti della religiosità tradizionale del suo paese di origine. Egli, dopo quest'inutile tentativo, provvede a pubblicare l'opera a sue spese, ma il volume stesso uscirà soltanto successivamente in lingua francese nel 1986, con il titolo di *Des larmes et des saints* presso l'edizione Herne con opportune revisioni dell'autore corredato da introduzione e prefazione di S. Stolojan. Dal 1937 Cioran non fa più ritorno in Romania e si stabilisce a Parigi vivendo in povertà, con una serie di espedienti che lo rendono nomade nella metropoli della cultura europea.

Le notizie biografiche degli anni compresi tra il 1937 e il 1949 sono scarse e durante questo periodo compone il suo primo libro in lingua francese: si tratta del *Précis de décomposition* (*Sommario di decomposizione*) che viene presentato nel 1947 all'editore Gallimard di Parigi e che esce presso il medesimo editore nel 1949. Questo volume rappresenta il culmine del pensiero negativo di Cioran rispetto al quale i volumi successivi non fanno che specificarne gli aspetti particolari.

Durante questo periodo francese, continua ancora a scrivere in romeno, tanto che nel 1940 pubblica il suo ultimo libro redatto nella sua madrelingua, con il titolo *Amurgul gindurilor* (*Il tramonto dei pensieri*). Da questo momento in poi Cioran elimina dalla sua attività di scrittore, sia pure con molta sofferenza, la sua lingua di origine e pubblica gli scritti successivi soltanto in lingua francese. È questa una sofferenza che per lui rappresenta anche una crescita; letterariamente, perciò, egli non appartiene più, da questo momento in poi, alla Romania ma alla Francia, con tutte le aperture alla cultura europea che ne possono conseguire. Con tale variazione di lingua egli dà origine al suo esilio metafisico; si sente apolide e, come tale, vuole occuparsi delle sorti della condizione umana.

In seguito, nel 1952, esce un ulteriore volume, *Syllogismes de l'amertume* (*Sillogismi dell'amarezza*), che rappresenta l'avvio e il consolidamento del cupo scetticismo di Cioran. Successivamente, nel 1956, egli pubblica *La tentation d'exister* (*La tentazione di esistere*). Nel 1960, continua la sua attività di pensatore pubblicando *Histoire et utopie* (*Storia e utopia*) che è in definitiva l'opera più impegnata sulla negatività della storia umana. Nel 1964, esce ancora un ulteriore opera dal significativo titolo *La chute dans le temps* (*La caduta nel tempo*). Poi esce, nel 1969, il volume *Le mauvais demiurge* (*Il funesto demiurgo*), pubblicato in seguito in traduzione italiana, in un primo momento nel 1971, con il titolo *I nuovi dèi* e poi, nel 1986, con il titolo *Il funesto demiurgo* (settima edizione 2002).

Nel 1973, appare il significativo volume *De l'inconvénient d'être né* (*L'inconveniente di essere nato*). Nel 1977, pubblica il volume di riflessioni, con il titolo *Essai sur la pensée réactionnaire* (*Saggio*

*sul pensiero reazionario*), su Joseph de Maistre, autore simbolo del pensiero reazionario. Quindi, nel 1979 pubblica il volume dal titolo *Ecartèlement (Squartamento)*.

Cioran, al culmine della sua avventura condotta all'interno del pensiero negativo, si dedica a riflettere sugli autori che hanno caratterizzato la cultura dell'Occidente e, in questa prospettiva, dà vita nel 1986 ad un interessante volume dal titolo *Exercices d'admiration (Esercizi d'ammirazione)*. È questa una raccolta di saggi di circostanza che vanno da J. de Maistre, a Samuel Beckett, M. Eliade, Guido Ceronetti, ecc.

Nel 1987, esce il suo volume sulla cultura buddista, sempre ammirata e sempre costituente lo sfondo della sua rinuncia negativa ai miraggi dell'esistenza, intitolato *Aveux et anathèmes (Confessioni e anatemi)*.

Nel 1991, pubblica la corrispondenza con l'amico romeno C. Noïca, dal titolo *L'amico lontano*. Postumo, nel 1996, esce *Anthologie du portrait de Saint-Simon à Tocqueville*.

Nella sua tormentata esistenza, povera di eventi esteriori, Cioran è anche insignito di premi letterari, tra i quali possiamo ricordare il premio Rivarol, nel 1950, nonché il premio Roger Nimier, rifiutato dall'autore nel 1977.

Cioran pubblica ancora, fra le altre, un'opera di carattere autobiografico, che rappresenta un diario intellettuale della sua esistenza, di natura del tutto particolare, con il titolo *Cahiers 1957-1972 (Quaderni 1957-1972)*.

Muore a Parigi nel 1995 dopo anni di solitudine e di improduttività letteraria.

## La consapevolezza autobiografica

### 1. *L'esperienza romena e l'esilio*

Cioran, nelle opere che consultiamo nella cultura occidentale, scrive in francese, ma i suoi vissuti appartengono alle origini rumene che rappresentano, non solo il retroterra culturale dell'autore, ma anche la lingua attraverso la quale egli pensa e dà forma simbolica alle sue riflessioni.

La questione non è soltanto linguistica poiché investe la consapevolezza esistenziale dei problemi affrontati. Per lui pensare è esprimersi, ed elaborare le metafore letterarie significa percorrere dei sentieri nei quali la vita e la filosofia si fondono e si confondono.

Possiamo parlare a pieno titolo di una filosofia esistenziale che, nata dalla vita ed in particolare dall'esperienza autobiografica, si traduce in cultura e dà luogo ad una critica problematica, strettamente legata alla disperazione ed alla speranza, all'angoscia e alla felicità, che connotano la sua biografia tormentata.

Il contesto storico non evidenzia soltanto le coordinate spazio-temporali di una soggettività che riflette, ma costituisce il momento primario delle tematiche privilegiate dal suo filosofare.

In questa direzione, la Romania non è soltanto la «patria lontana», in quanto rappresenta un ambiente ed un ideale al quale Cioran non rinuncerà mai.

La sua riflessione sulla Romania non si risolve in un ricordo o in una nostalgia, poiché rappresenta l'anima viva e vitale della sua esperienza di esule.

Siamo di fronte ad una riflessione vissuta che assume un carattere etico e non si riduce mai ad una questione politica. Il pensatore romeno, eticamente scomodo, non si allineava in Romania né con la politica di destra né con quella di sinistra, che darà vita, in quel paese, al socialismo reale.

Le considerazioni da lui formulate intorno alla Romania rappresentano la consapevolezza filosofica che, rifiutando le radici di ordine speculativo, non può liberarsi dai presupposti culturali che lo legano indissolubilmente alla sua terra di origine.

La Romania rappresenta, nelle sue riflessioni, un interrogativo ed un enigma, di fronte al quale l'odio e l'amore per la patria lontana costituiscono un'aporia ineliminabile. Infatti, «quale prova per la mia giovane arroganza! "Come si può essere Romeno?", a questa domanda potevo rispondere soltanto con una incessante mortificazione. Odiando i miei, il mio paese, i suoi contadini fuori del tempo, irretiti dal loro torpore e come sprizzanti ebetudine»<sup>1</sup>.

Ciò acquista una valenza che in superficie si colloca nell'ordine dei problemi politici ma, in profondità, esprime i suoi consensi e i suoi dissensi nei confronti di una tradizione, nonché di una cultura rispetto a cui vive una condizione sofferta di erede.

Il legame con la patria, come del resto quello con il mondo, per Cioran assume un carattere metastorico che si delinea sul piano simbolico. Egli infatti dice: «Ignoro totalmente perché bisogna fare qualcosa su questa terra, perché bisogna avere amici e aspirazioni, speranze e sogni. Non sarebbe mille volte preferibile ritirarsi in disparte dal mondo, dove non giungesse neppure l'eco del suo frastuono e delle sue complicazioni?»<sup>2</sup>.

Ci troviamo sul piano della filosofia che trascende la narrazione storica per riferirsi alla relazione esistente con il tempo, relazione

---

1. E.M. CIORAN, *La tentazione di esistere*, Adelphi, Milano 1984, p. 52.

2. Id., *Al culmine della disperazione*, Adelphi, Milano 2003, p. 18.

che, come vedremo in seguito, ripropone il significato ontologico dell'uomo nel suo legame enigmatico con l'esistenza su questa terra.

Cioran, come autore delle opere note al di fuori della Romania, esprime in modo a volte nostalgico e a volte drammatico la propria condizione di esule, in parte volontaria ed in parte costretta.

L'esilio tematizza una situazione di rimpianto e di esclusione, rispetto a cui egli si difende, scegliendo una lingua odiata e difficile quale è nel suo vissuto personale quella francese.

In questa situazione, il nostro pensatore si sforza di acquisire una forma letteraria esteticamente superiore, con la pretesa di raggiungere dei livelli di eccellenza. La via che sceglie è quella di una lotta contro l'esilio, alla ricerca di un'autenticità mai raggiungibile, ma sempre alla base dei suoi sogni di perfezione.

L'esilio costituisce una realtà storica ma anche una metafora della sua filosofia, per cui egli dichiara: «Per tutta la vita ho vissuto la sensazione di essere stato allontanato dal mio vero luogo. Se l'espressione "esilio metafisico" non avesse alcun senso, la mia sola esistenza gliene fornirebbe uno»<sup>3</sup>.

La condizione autobiografica di esule assume un carattere simbolico nel riconoscimento esistenziale di un «esilio metafisico» con il quale egli intende riferirsi ad un distacco radicale rispetto alla tradizione filosofica del pensiero occidentale.

Da un punto di vista autobiografico, la consapevolezza del nostro pensatore conserva la duplicità semantica del vissuto storico, trasvalutato in una condizione paradigmatica del filosofare. Egli riconosce che «io non sono *di qui*; condizione di esiliato *in sé*; da nessuna parte mi sento di casa – non appartenenza assoluta a checchessia. Il paradiso perduto – la mia continua ossessione»<sup>4</sup>.

In tal caso, la riflessione esistenziale stabilisce un ponte significativo, capace di assicurare una singolare continuità tra la vita e la filosofia.

---

3. Id., *L'inconveniente di essere nati*, Adelphi, Milano 1991, p. 78.

4. Id., *Quaderni 1957-1972*, Adelphi, Milano 2001, p. 22.

Cioran, oltre che dell'ermeneutica sincronica utilizzata nello stabilire una relazione tra la sua esperienza vitale e la sua riflessione filosofica, fa uso anche di un'analisi diacronica nella quale la consapevolezza dei vissuti emerge dalla dinamica evolutiva della propria esistenza. Così, non esita a ricordare: «Quando rievoco i miei primi anni di vita nei Carpazi devo fare uno sforzo per non piangere. È molto semplice: non riesco a immaginare nessuno che abbia avuto un'infanzia paragonabile alla mia. Cielo e terra mi appartenevano, letteralmente. Persino le mie apprensioni erano felici. Mi alzavo e mi coricavo – da Signore del Creato. Ero consapevole della mia felicità e presentivo che l'avrei perduta. Una paura segreta rodeva le mie giornate. Non ero poi tanto felice quanto sostengo ora»<sup>5</sup>.

La situazione esaminata ci consente di chiarire lo sviluppo delle idee attraverso le fasi storiche della sua esistenza personale; egli innesta il suo pessimismo tragico su una felicità lontana, perduta nelle origini del tempo, ma anche rimpianata nella profondità della coscienza interiore.

## 2. *L'adozione della lingua francese*

La produzione letteraria di Cioran, nelle due fasi del suo pensiero, è legata alle due lingue dell'esperienza autobiografica, quella romena e quella francese. Il discorso non si esaurisce sul piano linguistico, né tantomeno si risolve secondo la logica della traduzione. Queste due lingue rappresentano, nel loro legame e soprattutto nella loro diversità, la patria da un lato e l'esilio dall'altro. Ciò, non solo da un punto di vista storico ma, in modo più profondo, nei vissuti evocati dall'autore nell'uso delle due lingue.

La «terra lontana» rappresenta la nostalgia associata ad una rinuncia che prevale sulla perdita; l'esilio, invece, delinea la condizione di una scelta realizzata nell'amarezza che acquista il suo valore

---

5. Ivi, p. 151.

simbolico nel rifiuto della nuova lingua che tuttavia viene assunta contraddittoriamente come un ideale letterario.

La situazione acquista la semantica di un enigma, con il quale Cioran si confronta senza poter sciogliere le difficoltà che questo rapporto comporta.

La questione è anteriore rispetto alla lingua poiché coinvolge il legame genetico dei vissuti con la scrittura, rispetto a cui la lingua rappresenta una specificazione ulteriore. Cioran chiarisce: «Il mio ideale di scrittura: far tacere per sempre il poeta che è in noi; liquidare le nostre ultime vestigia di lirismo; andare contro ciò che si è, tradire le proprie ispirazioni; calpestare i propri slanci e persino i propri disgusti»<sup>6</sup>.

Ciò comporta la sospensione dello stile che oscilla tra prosa e poesia, tra determinazione analitica dei concetti e utilizzazione del senso allusivo proprio della metafora, nonché degli aforismi.

Il problema coincide con la tensione esistenziale del vissuto che si manifesta oggettivandosi nella relazione, a sua volta problematica, tra pensiero e linguaggio, genere letterario e stile espressivo. Egli a riguardo dichiara che «disgraziatamente l'eloquio scivola nello sproloquio, nella letteratura. Anche il pensiero vi tende, sempre pronto a espandersi, a gonfiarsi; arrestarlo con l'acredine, contrarlo nell'aforisma o nella battuta, significa opporsi alla sua espansione, al suo movimento naturale, al suo slancio verso la prolissità e la dilatazione. Da qui i sistemi, da qui la filosofia»<sup>7</sup>.

Abbiamo un'argomentazione filosofica che si propone come tale già a livello della scelta del codice espressivo. L'oscurità che caratterizza quest'analisi complessa fa orientare gli interpreti a favore di una scelta formale che si concentra sull'alternativa, tra letteratura o filosofia, alla luce della quale viene valutata l'intera opera di Cioran.

La questione della lingua, legata a quella del pensiero e dello stile, è così complessa da far evidenziare l'immagine di Carl Gustav

---

6. Ivi, p. 16.

7. Id., *La tentazione di esistere*, cit., p. 96.

Carus che dice: «“Se si potesse insegnare la geografia al piccione viaggiatore, il suo volo incosciente, che va dritto alla meta, diventerebbe d’un tratto impossibile”. Lo scrittore che cambia lingua si trova nella situazione di questo piccione sapiente e disorientato»<sup>8</sup>.

Si delineano le problematiche relative alle interferenze dei modi di pensare che conseguono ai cambiamenti di lingua e di stile e che si risolvono in disorientamenti e problemi non risolti sul piano speculativo.

In tale ambito, l’esercizio della scrittura è una sfida prima di tutto con se stessi e poi rispetto ai lettori. Cioran si rende ben conto della potenza ma anche della sofferenza che comporta una concezione di tal genere, infatti, afferma che «scrivere è una provocazione, una visione fortunatamente falsa della realtà che ci situa al di sopra di ciò che è e di ciò che ci sembra essere. Rivaleggiare con Dio e persino superarlo con la sola virtù del linguaggio, ecco l’impresa dello scrittore»<sup>9</sup>.

La scrittura esprime una sofferenza esistenziale attraverso la quale lo scrittore si libera dei suoi tormenti più profondi.

In senso paradossale, il pensatore romeno sostiene che «scrivere significa disfarsi dei propri rimorsi e dei propri rancori, vomitare i propri segreti»<sup>10</sup>.

Lo scrivere è un’operazione filosofica e trascende l’estetica dello stile letterario o, meglio, lo scrivere contiene già in se stesso il carattere negativo che connota filosoficamente la posizione di Cioran, il quale si ritiene espressione di un itinerario che ha dell’assurdo, in quanto egli si qualifica in tal modo: «Non sono uno scrittore, non so costruire frasi di passaggio, ignoro l’arte dello stemperare, così che tutto quello che scrivo sembra convulso, frammentario, discontinuo, goffo. Ho orrore delle parole, mentre e [...] La concisione – il mio privilegio e la mia disgrazia»<sup>11</sup>.

---

8. Id., *Squartamento*, Adelphi, Milano 1981, p. 85.

9. Id., *Esercizi di ammirazione*, Adelphi, Milano 1988, p. 214.

10. *Ibid.*

11. Id., *Quaderni 1957-1972*, cit., p. 256.

Essere scrittore non gli permette di acquistare una superiorità etica come, ad esempio, accade in S. Kierkegaard, poiché è proprio lo scrivere che gli fa prendere coscienza di essere fuori posto nel mondo e tra gli uomini.

### 3. La filosofia tra professione ed esperienza occasionale

La produzione di Cioran come scrittore è sospesa tra letteratura e filosofia; tale questione appartiene al piano formale dei generi espressivi. Il vero nodo problematico è quello di voler determinare la tipologia del pensatore che egli si propone di esprimere.

Le sue considerazioni spesso metaforiche e paradossali delineano, per dirla con Martin Heidegger, dei sentieri interrotti in cui il pensiero è a volte poesia e altre volte, su una linea che da Agostino giunge a Paul Ricoeur, esprime delle confessioni e dei racconti diretti ai lettori ma centrati su se stesso.

In questa chiave espressiva, il ruolo dello scrittore e il mestiere del filosofo assumono una valenza inconsueta.

Determinare in quali termini si può parlare di Cioran come un filosofo significa chiarire il senso della sua filosofia, prodotta secondo un criterio occasionale, di carattere asistemico.

In questa direzione, la filosofia non consente a Cioran di assumere il ruolo professionale di un filosofo accademico secondo gli usi consolidati, poiché per lui pensare significa produrre e manifestare agli altri gli sfoghi segreti del proprio pensiero. Così egli si esprime: «Il filosofo è un uomo *irruento*; ma io, ostacolato da mille dubbi, che cosa potrei affermare, verso che cosa potrei lanciarmi? Lo scetticismo esaurisce il vigore della mente; o meglio: una mente esaurita inclina allo scetticismo, e vi si consacra per aridità, per vuoto»<sup>12</sup>.

L'approdo di questa modalità di filosofare è lo scetticismo, al quale si giunge non attraverso il dubbio insolubile dell'argomenta-

---

12. Ivi, p. 33.

zione, ma tramite il distacco dai problemi che il pensiero consegue dopo aver esaurito l'ansia fiduciosa della ricerca positiva.

Cioran non ha dubbi e si colloca al di là dei filosofi appartenenti alla tradizione del pensiero occidentale; egli così riconosce: «Non ho alcuna attitudine alla filosofia, mi interessano solo gli atteggiamenti, e il lato patetico delle idee»<sup>13</sup>.

La sua è in senso più autentico una filosofia da intendersi quale non-filosofia, in cui il negativo emerge in tutta la sua potenza di decostruzione delle posizioni universalmente accettate.

Sul piano metodologico, il momento negativo si qualifica come l'unica possibilità di ricostruire le certezze attraverso la destrutturazione di quelle dogmatiche e acritiche che Cioran riceve in eredità dai pensatori che lo precedono. Egli dichiara che «riflettere significa farsi il vuoto intorno, eliminare il reale, considerare il mondo solo un pretesto necessario agli interrogativi e ai tormenti dello spirito. La riflessione *sopprime*; annienta tutto, tranne se stessa»<sup>14</sup>.

Si delinea una via antispeculativa, attraverso la quale l'immagine negativa dell'uomo corrisponde a quella vanificante di un mondo condannato al piano dell'apparire.

La via del negativo caratterizza esistenzialmente la figura del pensatore, in quanto il vissuto di rinuncia e di ritiro dal reale costituisce una condizione del suo carattere da cui trae origine una visione destrutturata del mondo. Infatti, «*l'intellettuale stanco* riassume le deformità e i vizi di un mondo alla deriva. Egli non agisce, patisce; se si volge all'idea di tolleranza, non vi trova l'eccitante di cui avrebbe bisogno. Il terrore, sì, glielo procura, così come le dottrine delle quali è il risultato. È forse la sua prima vittima? Non se ne lamenterà. La sola a sedurlo è la forza che lo stritola. Voler essere libero significa voler essere se stesso; ma è esasperato di essere se stesso, di camminare nell'incertezza, di vagare attraverso le verità»<sup>15</sup>.

---

13. Ivi, p. 61.

14. Ivi, p. 69.

15. Id., *La tentazione di esistere*, cit., pp. 36-37.

La *stanchezza* assurge al ruolo di un vero e proprio trascendentale, alla luce del quale si produce l'immagine di un reale in dissoluzione.

L'incertezza, cui approdano queste argomentazioni, qualifica il carattere proprio della filosofia che, nella sua problematicità scettica, si allontana radicalmente dalle sicurezze dogmatiche della santità religiosa. Così Cioran osserva che «la filosofia è senza risposta. Al suo confronto la santità è una scienza esatta. Dà infatti risposte positive e precise a domande alle quali i filosofi non ebbero il coraggio di sollevarsi. La santità ha per *metodo* il dolore, e il suo fine è Dio»<sup>16</sup>.

La concentrazione sul momento interrogativo del filosofare fa emergere la debolezza esistenziale, provocata dalle argomentazioni logiche che, nella loro inconcludenza gnoseologica, disorientano l'uomo gettandolo nella *nomadicità dell'esistenza*.

La conclusione dell'intero discorso è la seguente: «In pace con se stesso e con il mondo, lo spirito langue. Alla minima contrarietà rifiorisce. Il pensiero è insomma solo lo sfruttamento impudente dei nostri disagi e delle nostre disgrazie»<sup>17</sup>.

La questione sospende la riflessione, ponendola in un equilibrio instabile tra l'incertezza negativa da un lato, che qualifica il piano della conoscenza, e la sofferenza esistenziale dall'altro, che enfatizza la melanconia della rinuncia e del fallimento.

Il fallimento indica una condizione che in Cioran acquista il sapore di un risultato e spesso anche di una meta da raggiungere, così «l'*intellettuale* rappresenta la disgrazia più grande, il culmine del fallimento per l'*homo sapiens*»<sup>18</sup>.

In tale situazione, il filosofo non è soltanto un aspetto dello scrittore ma assume, nella primarietà del negativo, il valore di manifestare l'essenza nascosta dell'essere uomo.

Ciò fa assumere al pessimismo una singolare valenza ontologica.

---

16. Id., *Lacrime e santi*, Adelphi, Milano 1990, p. 32.

17. Id., *L'inconveniente di essere nati*, cit., p. 152.

18. Id., *Sillogismi dell'amezza*, Adelphi, Milano 1993, p. 75.

Il problema di fondo è che il nostro pensatore oscilla tra il compiacimento del negativo e l'ironia sulla futilità del pensare. Questa situazione aporetica apre la via per una complessità filosofica delle sue argomentazioni, scritte tra la consapevolezza vissuta del fallimento e la futilità ludica delle troppo sofisticate argomentazioni prodotte dalla filosofia.

Possiamo comprendere in modo adeguato quanto detto, riflettendo che «*pensare*, significa correre dietro all'insicurezza, *agitarsi* per dei nonnulla grandiosi, rinchiudersi in astrazioni con avidità di martire, cercare la complicazione come altri la rovina o il guadagno. Il pensatore è per definizione *avido di tormento*»<sup>19</sup>.

---

19. Id., *Squartamento*, cit., p. 158.