

CIORAN AND SCHOPENHAUERIAN PHILOSOPHY

Sevastian BLENDEA

Associate professor of the University "Constantin Brancusi" from Tg-Jiu, ROMANIA

E-mail: sebib2005@yahoo.com

Summary: Between Schopenhauer and Cioran can determine not only influence but also an affinity, supported by what Cioran called "composition organic" has been prone to exacerbated physiological reactions. Although not recognized directly, his sources of inspiration have Schopenhauer's philosophy was like that of Nietzsche or that of Pascal, which also has common points.

Keywords: metaphysics, individuation, irrationality, pain, life.

● Introducere

Cultura română modernă a stat, de la nașterea sa târzie, sub semnul lui Schopenhauer. Filosoful german a fost descoperit de Titu Maiorescu în 1862 și introdus de către acesta – prin intermediul Junimii și al Convorbirilor literare – în miezul culturii române. Socotindu-l „bărbatul secolului” și „un geniu absolut incomparabil” ce va ajunge în curând „la ordinea zilei și de aceea trebuie cunoscut temeinic dinainte” [1], Maiorescu i-a tradus în română *Aforismele asupra înțelepciunii în viață*. Traducerea citită și discutată la Junimea, publicată în serial în Convorbiri literare, apoi în volum, în 1890, a fost un succes – ca dovadă, reeditarea ei de încă patru ori înainte de primul război mondial. Pasiunea lui Maiorescu pentru Schopenhauer a făcut adepți: la sfatul lui Maiorescu, prietenul său I.A. Cantacuzino, supranumit „Zizin”, s-a apucat de tradus Schopenhauer în franceză. Acest efort s-a finalizat prin traducerea în limba franceză a unui număr de patru cărți ale lui Schopenhauer; este una dintre întâmplările ori dintre istoriile frumoase ale culturii române născând că, din absoluta ei sărăcie, a făcut un cadou de lux celei franceze. De asemenea, Maiorescu, prin propriile traduceri – *Aforismele ...* și fragmente din scrierile estetice – prin cursurile universitare și prin influența pe care a avut-o asupra reprezentanților Junimii, a impregnat cultura română cu ideile filosofului german.

În perioada formării intelectuale a tânărului Cioran – sfârșitul deceniului trei, începutul deceniului patru, al secolului trecut – chiar dacă „moda” lui Schopenhauer se stinsese, filosofia acestuia era, în schimb, intim asimilată de cultura română. În anul 1936, anul în care Cioran recunoaște că i-ar dispăcea să fie socotit discipolul lui Schopenhauer, opera acestuia era, în mod cert, bine citită și asimilată de Cioran însuși. Mărturii epistolare târzii ale lui Cioran datează contactul său cu opera schopenhaueriană, în perioada tinereții sale bucureștene. Fișe de lectură ale lui Cioran, alcătuite „la 18-19 ani” și păstrate în arhiva familiei [2], dovedesc că în anii 1929-1933 Cioran citise cel puțin anumite pagini din următoarele cărți ale lui Schopenhauer: *De la*

quadruple racine du principe de la raison suffisante, trad. I.A.Cantacuzène, Paris, 1928; volumul III al tratatului *Le Monde comme volonté...*, în traducerea aceluiași Zizin Cantacuzino. În sfârșit, lista de lecturi a lui Cioran cuprinde, fără alte informații, și unica lucrare schopenhaueriană (tot în traducere franceză) *Essai sur le libre arbitre*. Însă și mai interesante sunt câteva mici texte ale lui Cioran rămase în manuscris, datând din anul 1927, deci din vremea când Cioran era elev de liceu, care arată că adolescentul făcea frecvente referiri la Schopenhauer, căruia, cu o uimitoare precocitate, îi pătrunsesse bine filosofia. Unul dintre aceste texte reprezintă o rezumare excepțional de clară a volumului din 1924, Arthur Schopenhauer, *Viața, amorul, moartea*, tradus și prezentat de Constantin Pestreanu, o selecție semnificativă de fragmente din opera autorului german.

Urmările clare ale acestor lecturi precoce pot fi detectate în cele 12 excepționale scrisori de tinerețe (1930-1933), către Bucur Țincu. În aceste scrisori, fără să-l numească pe Schopenhauer, Cioran folosește expresii contaminate de schopenhauerianism: el vorbește despre „imperialismul vieții”, despre „tendențele de iluzionare” ale oamenilor, pe care îi caracterizează existența unui impuls foarte asemănător cu voința de a trăi: „există o tendință originală și fundamentală, constituită dintr-o iluzionare imperialistă de care foarte puțini își dau seama”. Tot în aceste scrisori care reprezintă un adevărat certificat de autentificare a întregii sale opere, Cioran diagnostichează caracterul „irațional” al realității, iraționalitatea „individualității”, care, spune el, ține de „realități organice”. Aceste sintagme și obsesii cu indecis iz schopenhauerian ar putea fi însă și consecința familiarizării lui Cioran cu filosofia lui Nietzsche și a lui Bergson, gânditori îndatorați lui Schopenhauer și familiari lui Cioran.

Una dintre scrisorile către Bucur Țincu și anume scrisoarea a 10-a, din 23 septembrie 1932, dovedește contactul ideatic strâns dintre Cioran și Schopenhauer; căci Cioran vorbește aici despre eseul său „Revelațiile durerii”, rezumându-l astfel: „încercasem să arăt că destinul individual, ca o realitate interioară, irațională și immanentă, nu ni se revelează decât prin durere, că ea este singurul drum pozitiv de înțelegere lăuntrică a problemelor personale” [3]. Termenii – destinul ca realitate interioară irațională, precum și durerea ca realitate pozitivă – sunt clar schopenhauerieni. Eseul la care se face referire, „Revelațiile durerii”, publicat de revista *Azi* abia în februarie 1933, deși ne arată un Cioran încă nesigur și confuz, probează totodată fără dubii că acesta îl cunoștea bine pe Schopenhauer: „Infinitatea durerii nu trebuie concepută în genul celui pesimism care încearcă să stabilească superioritatea cantitativă a durerii față de plăcere. Departate de noi intenția de a umbla cu balanța într-un domeniu atât de intim și de ciudat. Este mai mult sigur decât probabil că durerea e mai frecventă decât plăcerea. Dar nu această apreciere cantitativă importă, ci intensitatea calitativă a trăirii. Or, din acest punct de vedere, toate au margini, numai durerea nu” [4]. Cel care, într-o scrisoare către Țincu, se lamentase cu trufie că „la vârsta mea puțini cunosc ceea ce înseamnă boala și durerea” [5] polemizează acum – dar de prisos! – în numele acestei intime cunoașteri a suferinței, cu următorul pasaj din Schopenhauer: „Înainte de a spune cu atâta siguranță că viața este un bun vrednic de a fi dorit sau de recunoștință, binevoii să comparați o dată măcar fără nici o patimă suma tuturor bucuriilor posibile pe care un om le poate gusta în existența sa cu aceea a tuturor suferințelor posibile care îl pot lovi. După părerea mea, balanța nu va fi greu de echilibrat. Dar în fond discuția asupra proporției binelui și răului din lume este inutilă: deja simpla existență a răului tranșează problema; căci răul nu poate fi niciodată nici înlăturat, nici chiar compensat printr-un bine simultan sau posterior” [6]. Pasajul provine din *Lumea ca voință și reprezentare* scrisă de

filosoful german între 26 și 30 de ani și care este, așa cum observa Thomas Mann, „concepția unui om tânăr” și, din acest motiv, cu succes la alți oameni tineri [7] – ba chiar la adolescenți, dacă ne luăm după vârsta de 16 ani la care Cioran a fost pentru totdeauna cucerit de ea.

● **Influența filosofiei schopenhaueriene asupra lui Cioran**

Contactul precoce al lui Cioran, cu gândirea lui Schopenhauer a lăsat urme recognoscibile atât în publicistica sa de la începutul anilor 1930, cât și în volumul său de debut, *Pe culmile disperării* (1934). În mod sigur, datele „organice” și temperamentale, bolile și suferințele de care Cioran, ca și Schopenhauer de altfel, face atâta caz au avut și ele un cuvânt de spus. În cartea de debut, Cioran opune „gânditorul organic și existențial” celui „abstract”; pentru primul, „adevărurile sunt vii, produse ale unui chin lăuntric și ale unei afecțiuni organice”, iar gândurile, produs al „unui dezechilibru vital”, păstrează „o aromă de sânge și de carne”; pentru al doilea, gândurile, veritabilă „abstracție vidă”, sunt ivite dintr-o speculație inutilă și gratuită [8]. Din această lucrare reiese și disprețul lui Cioran față de filosofia de tip sistematic și universitar, pe care o acuză de o abilită mânăuire de concepte goale. Tipologia însăși - „gânditor personal”, adică cel „ce gândește pentru sine însuși”, respectiv „filosof”, adică cel „care își trage ideile din cărți” și se îndeletnicește cu „a explica un cuvânt printr-altul, a compara un concept cu un alt concept”[9] – a fost însă repetat și sarcastic discutată de Schopenhauer însuși.

Toate temele filosofice ale tuturor volumelor ulterioare, cu excepția problemei românismului, sunt conținute în această primă carte. Ele își au centrul de greutate într-o continuă meditație asupra vieții. Pentru Cioran, viața a fost, în mod tacit, ceea ce a fost pentru Schopenhauer, în mod explicit, voința, voința de a trăi; și anume, la Cioran, conceptul de viață a jucat rolul de factor metafizic central. Ca și voința oarbă și fără finalitate postulată de Schopenhauer, viața, la Cioran, „n-are niciun sens”, „rădăcinile” ei sunt „iraționale”, iar „fenomenul iraționalității vieții... menține viața fără motive”, cu întreaga ei „bestialitate” și cu „dinamism orb”. Omul se poate salva din mecanismul ei de funcționare nu prin contemplare detașată – cum a propus Schopenhauer – ci, dimpotrivă, prin regresivitate, prin cufundarea în indistincția iraționalului: „În fața fenomenului iraționalității vieții, a evoluției ei fără niciun scop, care face din viață un avânt haotic de forme debordante și necristalizabile, exigența unei ierarhii de valori este o simplă exigență. Și atunci se naște revolta conștiinței împotriva vieții, revolta omului detașat de viață împotriva iraționalului, la care revoltă viața răspunde omului: mlădiază-te după mine și renunță la conștiință, la principiul separativității și târât în fluxul iraționalului vei înceta să cauți un sens acolo unde nu e”.

Pentru Cioran, intensitatea dionisiacă a trăirii este o cale de salvare preferabilă celei a renunțării, tânărul filosof atribuind trăirii frenetice aceleași virtuți eliberatoare pe care Schopenhauer le punea pe seama creației și contemplației estetice; și anume, prin subiectivitatea paroxistică, „individualul se ridică în planul universalului. Experiențele subiective cele mai adânci sunt și cele mai universale, fiindcă în ele se ajunge până la fondul original al vieții”. Cioran a făcut multiple variațiuni pe această idee, a plonjării în adâncurile subiectivității, pentru ca, prin medierea „extazului rădăcinilor ultime ale vieții”, să te ridici „în planul universalității”. El a sperat că prin acest mecanism mediator formele și aspectele individuației ar putea fi anulate, că însăși „barierele individuației” [10] ar putea fi anulate, sfărâmate. Pentru Cioran, ca și pentru Schopenhauer, individuația este răul. *Pe culmile disperării* este doar o abordare fragmentară a acestei mari teme care l-a obsedat pe Cioran toată viața. Dacă Schopenhauer a

lăsat în suspensie cauza acestui nefast *principium individuationis*, mărginindu-se doar s-o consemneze ca problemă, sub forma întrebării – „cine a determinat-o pe voință să părăsească repausul infinit preferabil și fericirea neantului?” [11], constrângând-o să se individueze în lume, în fenomenele lumii – Cioran, în schimb, pune principiul individuării pe seama suferinței. În viziunea sa, aceasta „este o cale de separare, de disociere, este o forță centrifugală ce te detașează de sâmburele vieții, de centrul de atracție al lumii” [12].

În gândirea lui Cioran, existența conștiinței și a corolarului ei, cunoașterea, reprezintă – în perfect acord tacit cu Schopenhauer – o cale de accentuare a individuației și deci o cale de intensificare a suferinței. Filosoful german observase legătura dintre evoluția viului (deci gradul de individuire) și intensitatea suferinței, precum și exacerbarea durerii prin conștiință și cunoaștere: „Căci, pe măsură ce voința îmbracă o formă fenomenală din ce în ce mai desăvârșită, în aceeași măsură suferința devine mai evidentă ... cu cât cunoștința devine mai limpede, cu cât conștiința urcă pe trepte mai înalte, cu atât suferința este mai mare; în om ea ajunge cel mai înalt grad al său și crește cu atât mai mult cu cât individul înțelege mai bine, cu cât este mai inteligent; iar cel în care sălășluiește geniul suferă cel mai mult” [13]. La rândul său, Cioran nu obosește să denunțe: „Cunoașterea este o plagă pentru viață, iar conștiința o rană deschisă în sâmburele vieții” sau să declare că râvnește: „a uita totul, pentru a nu mai fi nimic, pentru a scăpa de spirit și de conștiință ... vreau să nu mai știu nimic, nici măcar să știu că nu știu nimic”.

Tânărul Cioran, obosit de-a avea o conștiință veșnic trează, excedat de „a trăi într-o veșnică încordare de cunoaștere”, regretă atât imposibilitatea întoarcerii în dulceața animalității inconștiente, cât și pe aceea a saltului (nietzschean) în condiția de supraom. Și, exasperat de conștiință, își autoobservă inerția vitală, inerția de a trăi, adică ceea ce Schopenhauer numise voința de a trăi: „Deși pentru mine viața este un chin, nu pot să renunț la ea, fiindcă nu cred în absolutul valorilor transvitale ... Dacă aș fi sincer ar trebui să spun că nu știu de ce trăiesc și de ce nu încetez să trăiesc Probabil cheia rămâne în fenomenul iraționalității vieții, care menține viața fără motive” [14].

În această cea mai filosofică lucrare a sa, ce le cuprinde *in nuce* pe toate celelalte, cum observa mai târziu el însuși nu fără trufie, mai răzbat ecouri schopenhaueriene distincte și în paginile despre timp, femeie, iubire, supliciul muncii, iraționalitatea lumii etc. Pot fi însă decelate și urme ale lecturilor sale din Nietzsche, Pascal, Dostoievski, Bergson, Spengler ș.a., precum și reziduuri ale frecventării cursurilor lui Nae Ionescu. Dar cea mai adâncă, încifrată și importantă rămâne totuși prezența lui Schopenhauer.

Relația lui Cioran cu Schopenhauer nu s-a epuizat în prima sa carte; ea nu s-a stins niciodată, iar uneori s-a consumat sub semnul fascinației. Târziu, prin anii 1980, de pildă, într-o convorbire cu François Fejto, filosoful a mărturisit că pe vremea șederii sale la Dresda, oraș în care a fost scrisă *Lumea ca voință și reprezentare*, „eram fascinat de Schopenhauer”. Cioran a stat la Dresda în vara anului 1935, la sfârșitul stagiului său german de doi ani, iar în anul 1936 a publicat al doilea volum al său, pe care îl putem socoti rod al experienței sale germane: *Cartea amăgirilor*, cea mai schopenhaueriană (și, totodată, nietzscheană), prin titlu și tematică, operă a sa. Prin titlu, întrucât amăgirea este sinonimul cioranian pentru „iluzia” schopenhaueriană. Ca și la filosoful german, la care lumea este fenomen, adică iluzie, lipsă a plinătății ontologice, iar certitudinile nu sunt decât autoînșelare, la Cioran existența lumii este „iluzorie”, „totul este amăgire”, iar omul „iubește amăgirile”, adică se autoiluzionează și se complăce în iluzionare.

Legea acestei epifanii a neantului nu poate fi decât durerea: „Cu cât existența lumii pare mai iluzorie, cu atât devine mai reală suferința ca o compensație” [15].

Pornind de la existența răului în lume, Schopenhauer formulase concluzia filosofiei sale: „că trebuie mult mai puțin să ne bucurăm decât să ne îndurerăm de existența lumii, că nonexistența ei ar fi preferabilă existenței, că în fond ea este un lucru care nu ar trebui să fie” [16]; iar Cioran, din miezul amăgirilor, enunță „tristețea de a fi” [17], regretul și povara de a avea existență. Același Schopenhauer a repetat, până la saturație, că „greșeala cea mai mare a omului este aceea de a se fi născut” [18]. De la tristețea cioraniană „de a fi” din *Cartea amăgirilor*, la un al titlu de-al său, profund schopenhauerian – *De l'inconvénient d'être né* – distanța n-a fost decât temporală. *Cartea amăgirilor* rămâne în proximitatea filosofului german inclusiv prin tematică, deoarece dominantele ei sunt: individuația, muzica, sfințenia. În acest volum, Cioran formulează uneori – ceea ce nu mai făcuse până acum – chiar cu conceptele lui Schopenhauer: vorbește despre accesul nostru la „suferința universală” și enunță că „muzica slăbește voința de a trăi”. Totodată, în acest volum, el își scrie marea arie a individuației: „Blestemată fie clipa în care viața a început să ia o formă și să se individueze; căci de atunci a început singurătatea ființei și durerea de a fi numai tu, de a fi părăsit. Viața a voit să se afirme prin individuație; uneori a reușit și atunci a ajuns la imperialism... Aduni, cucerești, câștigi și lupti pentru a fugi de tine, pentru a-ți învinge tristețea de a nu exista în mod real decât tu însăși... Sentimentul de singurătate crește cu atât mai mult cu cât crește sentimentul de irealitate a vieții” sau „Individuația ne-a scos din lumea începuturilor, adică din potențialitate...”, așa că omul este „un tremur al individuației”, cunoașterea nu-i decât o exacerbare a acestei dureri, iar muzica „ultima noastră pierdere”, deci ultima cale de anulare a individuației și de regăsire a identității paradisiace inițiale. Soluția schopenhaueriană – eliberarea, prin sfințenie, din cătușele voinței de a trăi – a devenit, în *Cartea amăgirilor*, iar apoi în magnifica sa carte din 1937, *Lacrimi și sfinți*, un imn înălțat sfințelor. Declarând că l-ar incomoda să fie catalogat drept discipol al lui Schopenhauer ori a lui Nietzsche, tânărul Cioran se-ntreabă: „dar oare mi-aș stăpâni bucuria, când m-ar chema discipolul sfințelor?” [19].

Perfect sincere și exprimându-l perfect, titlurile câtorva dintre cărțile sale par a extrase direct din finalul *Lumii ca voință și reprezentare*. Astfel, *La tentation d'exister* (1956) nu e decât „voința de a trăi” despre care a vorbit Schopenhauer, descriindu-i avatarurile. Formula – titlul *La chute dans le temps* (1964) – echivalentă cu aceea de „cădere în lume” sau cu „izgonirea din Paradis” – este o trimitere nu doar la mitul biblic pe care Cioran l-a socotit „singura mare descoperire în istoria lumii” [20], ci și la metafizica schopenhaueriană a cosmogenezei; căci, în viziunea filosofului german, voința produce lumea luând forma timpului, iar a fi în lume este sinonimul lui a fi în timp. De aceea, expresia cea mai elocventă a acestui fapt îi pare și lui Schopenhauer – coincidentă – chiar mitul biblic al căderii: „Mitul păcatului și al căderii ... este singurul din Vechiul Testament căruia îi recunosc un adevăr metafizic, deși pur alegoric”. Ca urmare a acestei căderi, noi, oamenii, „suntem în fond ceva ce nu ar trebui să fie”, iar „locul păcatului”, adică lumea, „are ceva de infern în ea”. Spectacolul lumii, în care fiecare viețuitoare este mormântul viu al altora, îl face pe Schopenhauer să conchidă că „un Dumnezeu ce s-a gândit să se transforme într-o astfel de lume trebuie să fi fost într-adevăr posedat de Diavol” [21].

De aici până la *Le Mauvais demiurge* (1969), carte în care Cioran își declară imposibilitatea de a crede „că Dumnezeu cel bun, Tatăl, ar fi amestecat în scandalul creației. Totul ne face să credem că n-a participat la ea în niciun fel, că autorul ei este un zeu fără

scrupule, un zeu tarat" [22], distanța este pur stilistică. De fapt, pandemonismul, ca denumire a filosofiei schopenhaueriene, este o formulă potrivită și pentru opera celui care argumenta că „patronul" nostru și al lumii este Diavolul, deoarece „atributele lui coincid cu cele ale timpului" [23]. Ca și Schopenhauer, Cioran a suportat foarte greu faptul de a se fi născut om și a mărturisit asta pe toate tonurile cu puțință, toată viața. Parcă întorcând pe dos cuvintele prin care Thales, în zorii istoriei și ai filosofiei, mulțumea sorții pentru că s-a născut om, iar nu animal, Cioran (la fel ca, înaintea sa, Schopenhauer) exclamă acum, în amurgul înfricoșător al civilizației: „Mai bine animal decât om, insectă decât animal, plantă decât insectă, și așa mai departe. Salvarea? Tot ce micșorează influența conștiinței și-i compromite supremația". Regresiunea într-adevăr mântuitoare este însă cea completă, întoarcerea în pacea de dinaintea nașterii, iar adevărata salvare constă în „a nu te fi născut" [24].

Aceeași cu nostalgia lui Schopenhauer, care mărturisea c-ar fi vrut „să fiu lăsat în liniștea neantului meu" [25] prenatal, în care individualitatea nu exista încă, nostalgia lui Cioran se îndreaptă înspre: „o lume în care nimic nu s-a înjosit să se ivească, în care presimți conștiința fără să aspiri la ea, în care, tolănit în virtual, te bucuri de plenitudinea vidă a unui eu anterior eului... „Să nu te fi născut, numai să te gândești la asta, ce fericire, ce libertate, ce spațiu!" [26]. Căci, în această stare a purei virtualității, indivizii – în calitatea lor de „organe ale durerii" [27] – nu există încă. Schopenhauer și Cioran sunt, în această privință, într-un acord complet, care face ca textele lor să fie interșanjabile. De pildă, împovărat cu eul propriu, Cioran deplânge neșansa de a veni pe lume „cu o conștiință încărcată de parcă ai fi săvârșit în altă viață nelegiuiri aparte" [28]; la rândul său, filosoful german este obsedat de „păcatul originar, altfel spus crima existenței înseși", crimă ce apasă asupra conștiinței noastre și este, în final și pe bună dreptate, plătită cu moartea. De altfel, în *Lumea ca voință și reprezentare* se afirmă explicit că „nașterea omului ...este totuna cu căderea în păcat", iar păcatul nostru originar constă nu în actul cunoașterii, ci în însuși actul existenței omului.

Punerea în paralel a temelor și chiar a frazelor lui Cioran și Schopenhauer poate continua. Iată câteva exemple: „nicio ființă, cu excepția omului, nu se miră de propria sa existență" [29] și „... uimirea de a fi precedă uimirea de a fi om" [30]. Sau, alt exemplu: „Universul preschimbat în după-amieze de duminică... iată definiția plictisului..." [31] și „plictisul... are ca reprezentare duminica". Care dintre enunțurile de mai sus sunt ale lui Cioran, care ale lui Schopenhauer? Iată acum două fragmente paralele pe tema letală: „Dacă aspectul înspăimântător sub care ne apare moartea s-ar datora ideii de non-existență, ar trebui să simțim aceeași groază atunci când ne gândim la timpul când nu existam"[32] și „Cum se face că faptul de a nu fi existat, că absența colosală ce precedă nașterea nu pare să deranjeze pe nimeni, și chiar dacă îl tulbură pe cineva nu-l tulbură peste măsură?". Sau două sofisme antiletale: „Lumea începe și se sfârșește cu noi. Nu există decât conștiința noastră, ea este totul, iar acest tot dispare odată cu ea. Murind, nu părăsim nimic. Pentru ce, atunci, atâtea mofturi în jurul unui non-eveniment?" [33] și „Groaza de moarte se bazează în cea mai mare măsură pe această aparență iluzorie că eul va dispărea, în timp ce lumea va continua să existe. Dar adevărat este mai degrabă contrariul: lumea dispare, iar substanța lăuntrică a eului, suportul și creatorul acestui subiect a cărui reprezentare constituia întreaga existență a lumii persistă" [34].

● **Concluzii**

Diferența dintre cei doi filosofi este mai degrabă stilistică decât ideatică. Lectura paralelă a operelor lor oferă însă și alte surprize: preferința lor pentru biografii, revenirea lor frecventă la sfinți și la mistici – a căror experiență eliberatoare niciunul n-a putut-o însă reface până la capăt, interesul pentru budism, prețuirea pentru Epicur, Shakespeare și Dante, aceleași sarcasme la adresa femeii, etc. Doar gustul lor muzical – nu și metafizica muzicii, care este, cum se poate verifica, identică în cazul celor doi – îi mai diferențiază: căci, în vreme ce filosoful român este pasionat de Bach și Mozart, Schopenhauer, având un gust muzical execrabil, era, așa cum notează Cioran însuși, admiratorul lui Rossini. Coincidența că amândoi au fost obsedați de reverberațiile propriului trup și asemănarea lor temperamentală îi fac să aparțină aceleiași familii spirituale. De unde și naturalitatea cu care Cioran îl asimilează pe Schopenhauer. Gândirea și personalitatea lui Cioran, atât de înrudite cu cele ale lui Schopenhauer, ar putea fi, din perspectiva gândirii schopenhaueriene, dovada că autorul *Lumii ca voință și reprezentare* n-a reușit să-și pună biografia în acord cu propria sa concepție și că, drept urmare, a rămas până la capăt prizonierul voinței de a trăi... .

Bibliografie

- [1] Dulgheru-Rădulescu, Georgeta, Filimon, Domnica, *Titu Maiorescu, Jurnal și epistolar*, Ed. Minerva, București, 1983, p.198.
- [2] Diaconu, Marin, *Cioran. Opere (2 vol.). Publicistică. Manuscrise. Corespondență*, Academia Română, Fundația Națională pentru Știință și Artă, București, 2012, p.1585
- [3] Vartic, Ion, *Cioran, 12 scrisori de pe culmile disperării*, Ed. Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1995.
- [4] Vartic, Mariana, Sasu, Aurel, *Cioran, Revalațiile durerii*, Ed. Echinox, Cluj-Napoca, 1990, pp. 92-93.
- [5] Vartic, Ion, *Cioran, 12 scrisori de pe culmile disperării*, Ed. Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1995, p.33.
- [6] Dolcu, Emilia, Dumitrașcu, Viorel, Puiu, Gheorghe, *Arthur Schopenhauer, Lumea ca voință și reprezentare*, vol.III, Ed. Moldova, Iași, 1995, p.383.
- [7] Rădulescu, Anca, *Thomas Mann „Schopenhauer ”*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 47.
- [8] Cioran, Emil, *Pe culmile disperării*, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II” , București, 1934, pp.25-26.
- [9] Dolcu, Emilia, Dumitrașcu, Viorel, Puiu, Gheorghe, *Arthur Schopenhauer, Lumea ca voință și reprezentare*, vol.II, Ed. Moldova, Iași, 1995, p. 201.
- [10] Cioran, Emil, *Pe culmile disperării*, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II” , București, 1934.
- [11] Dolcu, Emilia, Dumitrașcu, Viorel, Puiu, Gheorghe, *Arthur Schopenhauer, Lumea ca voință și reprezentare*, vol.III, Ed. Moldova, Iași, 1995, p. 449.
- [12] Cioran, Emil, *Pe culmile disperării*, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II” , București, 1934, p.138.
- [13] Dolcu, Emilia, Dumitrașcu, Viorel, Puiu, Gheorghe, *Arthur Schopenhauer, Lumea ca voință și reprezentare*, vol.I, Ed. Moldova, Iași, 1995, p. 333.

- [14] Cioran, Emil, *Pe culmile disperării*, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II” , București, 1934.
- [15] Cioran, Emil, *Cartea amăgirilor*, Ed. Humanitas, București, 2006.
- [16] Dolcu, Emilia, Dumitrașcu, Viorel, Puiu, Gheorghe, *Arthur Schopenhauer, Lumea ca voință și reprezentare*, vol.III, Ed. Moldova, Iași, 1995, p. 384.
- [17] Cioran, Emil, *Cartea amăgirilor*, Ed. Humanitas, București, 2006, p. 29.
- [18] Dolcu, Emilia, Dumitrașcu, Viorel, Puiu, Gheorghe, *Arthur Schopenhauer, Lumea ca voință și reprezentare*, vol.III, Ed. Moldova, Iași, 1995, p.412.
- [19] Cioran, Emil, *Cartea amăgirilor*, Ed. Humanitas, București, 2006.
- [20] Cioran, Emil, „Convorbiri cu Helga Perz”, 1978, în Convorbiri cu Cioran, Ed. Humanitas, București, 2004, p.40.
- [21] Dolcu, Emilia, Dumitrașcu, Viorel, Puiu, Gheorghe, *Arthur Schopenhauer, Lumea ca voință și reprezentare*, vol.III, Ed. Moldova, Iași, 1995..
- [22] Cioran, Emil, *Demiurgul cel rău*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 8.
- [23] Cioran, Emil, *Ispita de a exista*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 15.
- [24] Cioran, Emil, *Despre neajunsul de a te fi născut*, Ed. Humanitas, București, 1995.
- [25] Dolcu, Emilia, Dumitrașcu, Viorel, Puiu, Gheorghe, *Arthur Schopenhauer, Lumea ca voință și reprezentare*, vol.III, Ed. Moldova, Iași, 1995, p. 388.
- [26] Cioran, Emil, *Despre neajunsul de a te fi născut*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 28.
- [27] Cioran, Emil, *Amurgul gândurilor*, Ed. Humanitas, București, 1991, p. 51.
- [28] Cioran, Emil, *Sfârtecure*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 126.
- [29] Dolcu, Emilia, Dumitrașcu, Viorel, Puiu, Gheorghe, *Arthur Schopenhauer, Lumea ca voință și reprezentare*, vol.II, Ed. Moldova, Iași, 1995.
- [30] Cioran, Emil, *Căderea în timp*, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 7.
- [31] Cioran, Emil, *Tratat de descompunere*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 38.
- [32] Dolcu, Emilia, Dumitrașcu, Viorel, Puiu, Gheorghe, *Arthur Schopenhauer, Lumea ca voință și reprezentare*, vol.III, Ed. Moldova, Iași, 1995.
- [33] Cioran, Emil, *Mărturisiri și anateme*, Ed. Humanitas, București, 1994.
- [34] Dolcu, Emilia, Dumitrașcu, Viorel, Puiu, Gheorghe, *Arthur Schopenhauer, Lumea ca voință și reprezentare*, vol.III, Ed. Moldova, Iași, 1995, p. 307.