

Sioranove vježbe nepokornosti

SVETLANA S. KALEZIĆ-RADONJIĆ

Univerzitet Crne Gore, Filozofski fakultet u Nikšiću, Odsjek za srpski jezik i južnoslovenske književnosti, ul. Danila Bojovića bb, ME – 81400 Nikšić, svetla@t-com.me

SCN VI/1 [2013], 70–85

Osnovni cilj prispevka je iskanje sistema v Sioranovem filozofskem nesistemu. Opus tega filozofa ponuja obilo prodornih in nevsakdanjih razmišljanj o fenomenu Boga, umetnosti (v prvi vrsti glasbe in poezije) ter o smislu obstoja. V središču njegovih obsesij se nahaja prepričanje o nesposobnosti človeštva (obsojenega na neskončno ponavljanje trpljenja in revščine), da bi bistveno spremenilo svoj položaj. Pri tem sta imela po njegovem videnju pomembno vlogo prav religija in Bog, ki si ju je človek izmislil zato, da bi pojasnil svojo bolečino, nesrečo in notranje skušnjave. Čeprav kaotična in kontradiktorna, je Sioranova filozofska misel predvsem antidogmatska, takšen pa je tudi njen jezikovni izraz, zato jo karakterizira izrazita poetska zgoščenost. Ta izhaja iz globokega občutka tragičnega obstoja in je usmerjena na življenje samo – kot takšna se upira vsakršni sistematizaciji.

The fundamental objective of this paper is to determine the system of Cioran's philosophical non-system. The entire opus of this philosopher offers an abundance of lucid and extraordinary analyses of the phenomenon of God, art (mostly music and poetry), and the meaning of life. At the center of his obsessions is the standpoint about the impotence of mankind, destined to endless recurrences of trouble and misery, to fundamentally change its position, which, in his opinion, was largely contributed by religion and God, which man created to explain his pain, misery and inner temptations. Although seemingly chaotic and contradictory, Cioran's philosophical thought is primarily anti-dogmatic, as well as its literary expression, and it is characterized by great poetic "density." Deriving from the profound personal feeling of tragedy of existence, it is oriented at life itself, and, as such, refuses to be systematized.

Ključne besede: filozofija, Bog, transcendenca, liričnost, ironija, fragment

Key words: philosophy, God, transcendence, lyricism, irony, fragment

Teško je zamisliti filozofa i/ili pisca koji se u svom kompletnom opusu u tolikoj mjeri bavio temom Boga, kao što je to činio Emil Čoran.¹ Takođe, teško je pronaći mislioca koji je sa podjednakom strašću zastupao sasvim oprečne stavove, kao što je to radio Emil Sioran. Moglo bi se reći da jedno od dvojstava kojima je obilježeno njegovo djelo proizilazi i iz činjenice da je rumunski filozof Čoran prešavši u novu domovinu francuskog jezika (jer upravo ovaj autor smatra da ne naseljavamo zemlju ili prostor, već jezik (Sioran 2010: 21) postao Sioran. Ako bi se u »biografskom začinjavanju« otišlo još dalje, moglo bi se reći da je glavni korijen oprečnosti situiran u djetinjstvo kada doživljava svoju prvu vjersku i egzistencijalnu krizu, kada su ga roditelji, radi daljeg školovanja, natjerali da ode iz svog rodnog sela, pri čemu se tada, u najranijem uzrastu deklarirše kao ateista, a kasnije čak i kao mistik (Sioran 2010: 14, 183). Pogled u »budućnost« takođe donosi oprečnost, jer svjetsku slavu stiče neko ko je se užasavao i protiv nje pisao u svakoj svojoj knjizi. Dakle, od rumunskog (*Na vrhovima očajanja* – 1934, *Knjiga o obmanama* – 1936, *Preobraženje Rumunije* – 1936, *Suze i sveci* – 1937, *Sumrak mišljenja* – 1940) do francuskog opusa (*Kratak pregled raspadanja* – 1949, *Silogizmi gorčine* – 1952, *Iskušenje življenja* – 1956, *Istorija i utopija* – 1960, *Pad u vreme* – 1964, *Zli demijurg* – 1969, *Nezгода zvana dolazak na svet* – 1973, *Raspinjanje* – 1979, *Vežbe iz divljenja* – 1986, *Priznanja i anateme* – 1987) Sioran se opsesivno bavio pitanjima Boga i hrišćanske religije prema kojima je zauzimao vrlo protivrječne stavove, u širokom rasponu od ateizma do mističkog entuzijazma.

Dvije hiljade godina, kako Sioran kritički situira i eksplicira problem hrišćanstva, traje dominacija ove religije u kulturi Zapada; vode se ratovi u ime Boga koji zajedno sa Isusom i svecima predstavlja simbol patnje na zemlji. Druge religije, posebno istočnjačke, pružaju nešto više utjehe i imaju puni smisao u tome što ljudskom vjerovanju daju beskraj i širinu, a hrišćanstvo Pakao i Raj, koje Sioran vidi kao vrhunac besmisla i glavno sredstvo držanja vjernika u patnji, pokornosti i zabludi. U *Priznanjima i anatemama* na ovu temu izriče žaljenje što se nije rodio kao budista i citira Getea koji je pred kraj života, u jednom pismu Celteru, zapisao: »Krst je najgnusniji simbol pod kapom nebeskom« (Sioran 1995: 33).

Glavna razlika između zapadnih i istočnjačkih religijskih sistema, a ujedno i ono što čini jedan od ključnih pojmova kojima se Sioran bavi u svojim filozofskim promišljanjima, jeste (Ne)Biće: »Nebiće za budizam (zapravo za Istok opšte uzev) ne sadrži u sebi ono pomalo zlokobno značenje koje mu pripisujemo. Ono se stapa sa jednim iskustvom-granicom svjetla, ili ako hoćete, sa stanjem

¹ Emil Čoran (Emil Cioran) rođen je 1911. godine u selu Rašinari u Transilvaniji (Rumunija). Kada je u desetog godini, na insistiranje svog oca, pravoslavnog sveštenika, morao da ode od kuće u Sibiu da bi učio teološku gimnaziju, doživio je to kao »čupanje iz korijena«. Nakon gimnazije studira umjetnost u Bukureštu, a na postdiplomskim studijama posvetio se filozofiji. Godine 1937. odlazi u Pariz, zahvaljujući stipendiji Francuskog instituta, gdje će ostati da živi do svoje smrti 1995. godine. Sahranjen je na groblju Monparnas (Sioran 1972: 197).

vječnog svijetlog odsustva, praznine koja zrači: to je biće koje je nadvladalo sva svoja svojstva, ili radije, vrhunsko pozitivno nebiće koje dopušta sreću bez materije, bez supstrata i bez oslonca u bilo kakvom svijetu» (Sioran 1995: 8). Nevezivanje sa materiju kao preduslov za sreću (ali, i za život uopšte), Sioran vidi i kao razlog zbog čega se nikada ne mogu pomiriti kultura bitka i kultura nebitka. Pa ipak, nisu svi njegovi stavovi u vezi sa datim tematom podjednako čvrsti. U nastojanjima da pronikne u srž i smisao vjere vidi se i Sioranova kolebljivost prema pitanju religije. Ona se, po njegovom mišljenju, rađa iz ljudske usamljenosti, dok u isto vrijeme usamljenost Boga vidi kao glavni razlog stvaranja čovjeka. Smatrajući da je Apsolut sačinjen od elemenata ljudske želje, a da je Bog »neodređenost rođena u žudnji« (Sioran 2008: 42), odnosno »utešni nonsens« čija se pojava poklapa sa »prvim šumorom samoće« (Sioran 2008: 86), Sioran nudi sasvim različita viđenja ovog fenomena u širokom rasponu od traganja za Apsolutom koje izjednačava sa »rastakanjem mozga« i beznađem »koje počinje tamo gde se sva ostala završavaju« (Sioran 1996: 36), do toga da jedino razgovor sa Bogom smatra »dijalogom sa ličnošću« (Sioran 1998: 93), a bilo kakvo odricanje od njega i svođenje svijeta na ljudsku mjeru tek pukim »supstituisanjem mrcina« (1995: 71).

Odnos prema Bogu kod Siorana nije idolatrijski jer ne proističe iz vjere, već iz patnje. Budući da se na rubu teologije nalazi sve što ne prihvata postojanje kao takvo, on smatra da upravo postojanje Boga, a ne Boga određuje ovaj svijet i da čovjek jedino pamti lomove, kao najvažnije događaje u svom životu. Oni se stoga javljaju kao jedan vid kreativnog pogona.² Međutim, patnja nije samo kao preduslov za stvaranje, već i za pronalaženje puta do Boga. U takvom kontekstu sveci se javljaju kao posebna Sioranova »inspiracija«, jer »biti svetac znači ne propustiti nijednu priliku u beskrajnim mogućnostima patnje« (Sioran 1996: 13). Oni ne plijene njegovu pažnju zbog svojih milosrdnih djela ili zbog moći da »pobede Strah i Podsmeh«, koliko zbog svoje žeđi za bolom i snage da ga podnesu. Iza njihove patnje i spremnosti da se svega odreknu, Sioran u naglašeno političkom ključu vidi fanatičnu želju za moći. Zanimljivo je da se on u ovom djelu, zapravo, najviše bavi svetiteljima (Katarina iz Sijene, Tereza iz Avile itd.) i to zato što je njihovo poimanje religije isključivo bilo zasnovano na intuiciji i osjećaju, van bilo kakvih teologija i institucija. Pa i za takav vjerski zanos Sioran ne samo da nije imao razumijevanja, već ga je i ismijavao: »Od svih velikih bolesnika sveci su najveštije iskoristili svoje boljke« (Sioran 1972: 174). U demaskiranju religije i izrugivanju naivnosti vjernika ovaj filozof se dotiče i vlastitog misaonog zanosu, te pronalazi sličnost sa njima. Tim povodom zapisao je u *Silozizmima gorčine*: »Zašto se ne bih poredio s najvećim svecima?

² Po riječima Siorana »sigurnost je nevjerovatna opasnost na duhovnom planu, kao što je savršeno zdravlje katastrofa za duh /.../ Zato intelektualac, ili recimo pisac, mora da zadrži osjećaj da nema tla na koje se može osloniti. Ako se, naprotiv, počne smještati i, kao da kažem, kućiti se, izgubljen je. Onda počinje stvarati djelo ili postaje – ne znam – veliki pisac, »neko«. Ali, sve je to jedno /.../ Nesigurnost je apsolutna nužnost: pisac čiji život postaje siguran izgubljen je pisac« (Heinrichs 2002).

– Jesam li utrošio manje ludila da bih očuvao svoje protivrečnosti nego što su ga oni potrošili da bi savladali svoje?« (Sioran 1998: 30). Ipak, na njegovoj »svetačkoj ljestvici« najviše mjesto zauzima Diogen kao »svetac izrugivanja« (1972: 87). Pišući o njemu sa divljenjem, Sioran istovremeno otkriva ponešto od svog filozofskog (ne)sistema (jer govoreći o drugima, zapravo, najviše govorimo o sebi). Opisujući njegov lik na fonu kontrasta prema Sokratovom i sokratovskom, koji je uvijek bio učitelj i uzor za ugledanje, i to u granicama konvencionalnog, on bilježi sljedeće: »Jedino Diogen ništa ne predlaže; u osnovi njegovog stava – a i svekolikog cinizma – leži iskonsko užasavanje nad tom smešnom činjenicom koja se zove – biti čovek./ Mislilac koji bez iluzija razmišlja o tome šta je zapravo čovek, a želi da ostane unutar svog sveta i da ne pribegne misticizmu, na kraju će stvoriti takvu sliku stvari u kojoj su podjednako prisutne mudrost, gorčina, farsa; a ako kao prostor svoje samoće izabere trg, onda će svu žestinu trošiti na ismevanje svojih 'bližnjih', ili na iskazivanje svog gađenja, što mi sebi danas, zbog prisustva religije i policije, ne možemo dopustiti« (Sioran 1972: 88). Nije teško primijetiti da se upravo po *svetaštvu izrugivanja* Sioran donekle identifikuje sa Diogenom, smatrajući da pravi filozof treba da ostvari krajnji domet iskrenosti bez akademske poze i glume, usmjeren jedino na pojam čovjeka do kojeg mu je istinski stalo.

Sioran stalno preispituje fenomen Boga i njime se poigrava suprotstavljajući ga sopstvu. U tom procesu zaštite vlastitog ja ključno mjesto igraju iluzije. Zato Sioran smatra da »živeti, to znači: verovati i nadati se, obmanjivati i obmanjivati se«, a čovjek nije ništa drugo do »prah opsednut utvarama« te bi njegov najadekvatniji odraz bio »Don Kihot viđen Eshilovim očima« (Sioran 1972: 114, 115). Takođe, smatrajući čovjeka nesavršenim bićem koje je u svojoj najdubljoj suštini zlo, te se ne može ni vaspitati ni promijeniti, ovaj filozof i vaspitanje samo po sebi, vidi kao negativan fenomen.³ U stalnom osciliranju između aktivnosti i pasivnosti, između prihvatanja i negiranja života, te između pesimizma i vitalizma, Sioran posmatra i mehanizam utopije koju je, takođe, sklon da posmatra u religijskom ključu: »Traganje za utopijom je religiozno traganje, apsolutna želja. Utopija je velika slabost istorije, ali i njena snaga, takođe. Na neki način, utopija *iskupljuje* istoriju (Sioran 2010: 21). Na drugoj strani, pak, tvrdi da je istorija »lek za utopiju« (Sioran 2010: 20), a da je u korijenu svega odbacivanje »postojeće sreće« i traganje za »izmaštanom srećom« (Sioran 2009: 73), što u isto vrijeme osuđuje kao veliku naivnost i ludost, da bi potom izrazio svoje divljenje. Ipak, u korijenu svega on vidi bijedu (»Beda je, odista, utopisti glavna pomoćnica, predmet koji on obrađuje, hrana za njegove

³ »Od Adama sva upinjanja ljudi išla su na to da izmene čoveka. /.../ Spoznaja nema ljućeg neprijatelja od vaspitavalačkog nagona; njemu, poletnom i punom žestine, ni filozofi ne umeju da uteknu: šta bi, bez njega, bilo od njihovih sistema? /.../ Izuzmu li se antički skeptici i francuski moralisti, teško je navesti jedan jedini duh čije učenje, potajno ili otvoreno, ne bi težilo izgrađivanju čoveka. Ali i pored toga što sledi sijaset uzvišenih pouka koje bi da bi privuku njegovu znatiželju, ili se nude njegovoj strasti i smućenosti, čovek ostaje nepromenjen« (Sioran 1972: 36–37).

misli, oslonac za njegove opsesije« (Sioran 2009: 73), a potencijalnu ostvarivost utopije vidi kao apokalipsu (»Ona vrsta društva koju utopija zamišlja govoreći sa zanosom o njoj ukazuje nam se u praksi kao nepodnošljiva« (Sioran 2009: 75), odnosno kao mješavinu »detinjastog racionalizma i posvetovljenog angelizma« (Sioran 2009: 78). Dakle, čak i u slučajevima kada polazi od jedne »provjerene« premise – da se istorija i utopija međusobno potiru – Sioran razrađivanje date teorije sprovodi na sebi svojstven kontradiktorni način.

Muzika zauzima izuzetno važno mjesto u Sioranovom filozofskom (ne) sistemu, jer je po svojoj kohezioj suštini nadmoćnija od života, a time i od smrti (Sioran 1995: 96). Ona se javlja kao jedina iluzija koja može da iskupi sve ostale, kao jedino sredstvo pomoću koga se mogu skinuti lične anateme i kao jedini »prostor« u koji se ne može uvući sumnja.⁴ Samo muzika ima tu moć da osmišljava trenutak (jer nakon njenog prestanka sve izgleda uništeno i izlišno), dok je sa metafizikom spaja zajedničko porijeklo koje ujedno predstavlja i njihovo kranje odredište – beskonačnost.⁵ Na fonu te jednakosti logično je što je u Sioranovim promišljanjima sljedeća instanca poređenje muzike i filozofije, pri čemu on nedvosmisleno prednost daje upravo muzici smatrajući da je filozofija previše ogrezla u pojmovima, formulama, definicijama ... U vezi sa tim on tvrdi u *Kratkom pregledu raspadanja*: »Definicije se daju jedino iz očaja. Potrebno nam je, tako, neka formula; potrebne su nam mnoge formule, ako ni zbog čeg a ono da bi se za duh našlo opravdanje, da bi se ništavilu dao spoljni izgled./ Ni pojmovi ni zanosu nisu pogodni za operisanje. Kadgod, s muzikom, zaronimo do najdubljeg dna bića, mi odmah zatim isplivavamo na površinu: iluzija se razbija, a znanje se pokazuje kao bezvredno« (Sioran 1972: 66). U *Silogizmima gorčine* datu tezu razvija još očiglednije: »Bez imperijalizma pojma, muzika bi zauzimala mesto filozofije: bio bi to raj neizrecive očiglednosti, epidemija ekstaza« (Sioran 1998: 96). Nakon filozofije na red, naravno, stiže i Bog, kao potencijalni takmac muzici,⁶ pri čemu Sioran ponovo bez i trunke sumnje staje na stranu muzike izričući stavove po kojima jedino postojanje

⁴ »Sumnja se uvlači posvuda, ali ipak s jednim velikim izuzetkom: nema *skeptične* muzike« (Sioran 1995: 98).

⁵ »Metafizika, kao i muzika, niče samo iz saznavanja beskonačnosti. Obe rastu na visinama i prouzrokuju vrtoglavicu. Čudno je što svi koji u ovoj oblasti stvaraju ono odlučujuće, nisu zahvaćeni ludilom. Muzika više od ostalih umetnosti zahteva krajnju napetost i tako duboku inspiraciju da je neshvatljivo kako neko nakon takvih trenutaka još može nešto da razlikuje. Kada bi na svetu postojala imanentna i neumoljiva doslednost, svi veliki kompozitori morali bi na vrhuncu svog života da se ubiju ili da izgube razum. A zar svi koji se uzdignu do beskrajnog ne koračaju stazama ludila? Šta nas se još tiču normalnost ili abnormalnost? Živimo u ekstazi beskrajnog, predajmo se svemu beskonačnom, uništimo formu i stvorimo jedini kult forme: kult beskonačnosti« (Sioran 2001: 89).

⁶ »Muzika traje onoliko koliko i slušanje, kao što Bog traje koliko i ekstaza./ Najuzvišenijoj umjetnosti i najuzvišenijem biću zajedničko je to da u potpunosti zavise od nas« (Sioran 1995: 62).

Baha može da opravda smislenost svijeta koji je stvorio Bog.⁷ Kulminaciju, svakako, predstavlja viđenje po kojem »izvan materije, sve je muzika: sam Bog tek je zvučna halucinacija« (Sioran 1998: 77). Upravo u nezvezivanju za materiju i njenom nadilaženju leži glavni razlog superiornosti muzike u odnosu na sve što postoji, jer ona se javlja kao *superesencijalna*: »Nakon *Varijacija Goldberg* /.../ zatvaramo oči i prepuštamo se odjeku koji su u nama izazvale. Više ništa ne postoji osim ispunjenosti *bez sadržaja*, a to je svakako jedini način da budemo u najvećoj blizini vrhunskog« (Sioran 1995: 74). Dakle vanmaterijalnost, neskeptičnost i ispunjenost koje muzika daruje predstavljaju jedini smiraj za dušu napačenu postojanjem, za glavu opustošenu od verbalnih i pojmovnih »jahača«, za biće koje teži stapanju sa beskonačnim.

Pored muzike, još poezija ima opravdanja u Sioranovoj filozofskoj misli. Iako bi se na prvi pogled moglo učiniti da se srodnost muzičkog i poetskog javljaju kao glavni argument za tu tezu, Sioran poeziju izdvaja od ostalih umjetnosti zbog patnje pjesnika koja je porađa.⁸ S obzirom na to da se do univerzalnosti stiže jedino kroz interiorizaciju, Sioran upravo fenomen *ličnog* u dubokoj patnji vidi kao preduslov *liričnosti*.⁹ Dok stvaralac ne objedini stradanje i strast, dok ne dođe do dna svog bića, on ne može dosegnuti ni njegove vrhove, jer kako ovaj filozof tvrdi »tek ispucali duh ima otvore na onostrano« (Sioran 1998: 110). U takvoj konstelaciji odnosa krije se jedan od argumenata po kojem Emila Siorana treba smatrati pjesnikom među misliocima (sam sebe nije smatrao filozofom, već »metafizičkim apatridom« (up. Sioran 2010: 21)), jer svoju izrazito ličnu

⁷ »Ideal je moći se ponavljati kao ... Bah« (Sioran 1995: 17). »Bez Baha, teologija bi bila lišena predmeta, fiktivnog Stvaranja sveta, nepobitnog ništavila. / Ako neko sve duguje Bahu, to je svakako Bog« (Sioran 1998: 96).

⁸ »U životu jednog pesnika uspeha ne može biti. Njegova moć dolazi od svega onog što nije preduzeo, od bezbrojnih trenutaka prožetih nedostižnošću. Da li on oseća nepriličnost postojanja? Da, i od toga snaga izraza biva čvršća, dah širi. /.../ Poezija izražava srž onoga što se ne može posedovati; njen vrhunski smisao je: nemogućnost bilo kakve 'stvarnosti'. Radost ne spada u poetska osećanja. (Ona, međutim, dolazi iz one oblasti lirskog sveta gde slučaj, u istom svetlosnom snopu, spaja kliktaje i koještarije). /.../ Nespojivost poezije i nadanja potpuna je; stoga je pesnik žrtva strahovitog raspadaanja. Ne pitajte ga šta oseća prema životu, jer je on kroz smrt živeo. /.../ Jer, pesnik je pokretačka snaga uništenja, prikrivena bolest, i vrlo teška, mada čudesno neodređena, opasnost po crvena krvna zrnca. Živeti u njegovim prostorima? to znači osećati kako nam se krv tanji, čeznuti za rajskim stanjem anemije, i osluškiivati suze što nam kroz vene klokoću ... (Sioran 1972: 133–134).

⁹ »Najdublja subjektivna iskustva jesu i najuniverzalnija, jer se u njima stiže do istinskog fonda života. /.../ Biti liričan u patnji znači ostvariti to unutrašnje sagorevanje i pročišćavanje, u kojem rane prestaju da budu spoljne manifestacije bez dubokih komplikacija, već učestvuju u srži našeg bića. Lirizam patnje je pesma krvi, mesa i nerava. Prava patnja izvire iz bola. Zbog toga skoro sve bolesti imaju lirske vrline. /.../ Liričar se postaje samo posle organske i totalne smutnje. /.../ U poređenju sa rafinmanom kulture, ukočene u oblicima i okvirima koji sve maskiraju, lirizam je varvarski izraz. Tu je, u stvari, njegova vrednost: da bude varvarin, to jest da bude samo krv, iskrenost i plamen (Sioran 2001: 6–8).

perspektivu zaodijeva formom strastvenog lirizma. Tragično osjećanje svijeta, naravno, samo po sebi ne bi bilo dovoljno za ovakvu tvrdnju bez njegovog izraza, sabijenog, jezgrovitog, pregnantnog, lapidarnog, poetskog, u kojem je cijela forma, počev od dominacije kratkih oblika (aforizama i fragmenata), usmjerena na prelazak iz denotacije u konotaciju, na prelivanje značenja mimo granica teksta, na onaj revolt, bunt i bol koji izbijaju iz svih redova njegovog raznovrsnog i difuznog opusa. Ako po njegovom doživljaju »apsolutni lirizam je lirizam posljednjeg daha« (Sioran 2001: 53) onda bi se za Siorana moglo reći i da je apsolutni liričar među filozofima.¹⁰ U prilog tome govori i činjenica da on sam mnogo više cijeni izraz nego ideju, budući da se izraz javlja kao vid oslobađanja čovjeka, a ideja kao sjeme propasti koje počinje da klija u njegovoj glavi i pušta korijenje u njegovom duhu. »Čim se pisac preruši u filozofa – zapisaće u *Priznanjima i anatemama* – možete biti sigurni da to čini kako bi prikrilo neki nedostatak – i to ne samo jedan. Ideja je paravan koji ništa ne skriva« (Sioran 1995: 88). Tako je u suprotstavljanju lirskog i filozofskog, Sioran ponovo jasno zauzeo stranu.

Smatrajući da je ljudska rasa opustošena introspekcijom i da može da se reprodukuje jedino u riječima, Emil Sioran ovoj »reprodukciji« pridružuje osjećanje tragične dimenzije života. Budući da dati tragizam filozofskim promišljanjima manje-više stalno izmiče (jer čak i kada se prisjeti njegovog postojanja filozofija pokušava da ga sagleda kroz pojmove, a ne kroz osjećanja – na čemu Sioran insistira i po čemu se razlikuje od mnogih) ovaj mislilac jedini izlaz vidi u izrazu lirizma kroz poeziju. Tek tada riječi služe oslobađanju, a ne novom trovanju i gomilanju beskorisnih pojmova, a sama »filozofija nije tačnija od poezije, niti u duhu ima više tačnosti no u srcu« (Sioran 1972: 195). Upravo iz tih razloga on odriče mogućnost bilo kakvog poistovjećivanja pjesnika i filozofa (dajući prednost prvom),¹¹ dok sama poezija zbog svoje izu-

¹⁰ U prilog tome govori gotovo svaka stranica njegovog djela, ali za ovu priliku navodimo posljednje poglavlje *Kratkog pregleda raspadanja* pod naslovom *Quosque eadem?*: »Neka je zauvek prokleta zvezda pod kojom sam se rodio, neka joj nebo zaštitnika nikada ne dadne, neka se smrskava u vasioni i raspe kao gnusna prašina! I neka podli trenutak koji me je uvrstio u bića zanavek bude izbrisan sa lista Trajanja! Moje želje više ne mogu da se uklope u tu smešu življenja i umiranja, u kojoj se večnost unižava. Umoran sam od budućnosti, proživio sam sve njene dane, a ipak me muče nekakve, ko zna kakve, strašne žeđi. Kao kakav razbesneli mudrac, koji je mrtav za svet a žestoko na nj ustremljen, ja rušim svoje iluzije samo zato da bih ih jače raspalio. Zar takvoj razdraženosti u jednom nepredvidljivom svetu, – u kome se, ipak, sve ponavlja, – nikada neće doći kraj? Dokle ću govoriti samome sebi: »Gnušam se tog života koga strasno obožavam«? Ništavnost naših zanosa čini od svih nas bogove koje je pregazila otužna sudbina. Zašto bismo se i dalje bunili protiv reda koji vlada na ome svetu kad ni Haos sigurno nije ništa drugo do *sistem* nereda? Pošto nam je pisano da se raščinimo zajedno sa kontinentima i sa zvezdama, ostaje nam, poput bolesnika pomirenih sa bolešću, da do završetka svih vremena održavamo znatiželju za taj stravični, predviđeni i hudi rasplet« (Sioran 1972: 239).

¹¹ »Primijeniti isti postupak na pjesnika i mislioca čini mi se greškom ukusa. Pjesnik spada u područje koje filozof ne bi smio ni dotaći. Raščlaniti pjesmu onako kako se raščlanjuje neki sistem predstavlja prestup ili svetogrđe« (Sioran 1995: 7).

zetne važnosti (jer se njenim stvaranjem u izvjesnoj mjeri olakšava postojanje) i svoje introspektivno-univerzalne prirode – ne može biti podložna bilo kakvim analizama (Sioran 1998: 65).¹² Takođe, iz ovakvih stavova jasno proizilazi još jedna karakteristika Sioranovog filozofskog (ne)sistema po kojoj je sve što je promišljano na isuviše sistematičan način, zapravo – bez mudrosti i u izvjesnom smislu daleko od stvarnog života i istine. Upravo iz tih razloga Sioran se, na izvjestan način, odrekao Ničea kojeg je u mladosti veoma cijenio.¹³ Bilo kakvo polaznje od ideje i/ili uvjerenja u krajnjem vodi ka »konstruisanju teorije«, odnosno ka nasilnom smještanju života prepunog oprečnosti u jedan sistem, jedno viđenje i jednu perspektivu, što je samo po sebi daleko od istine. Posmatranje života u njegovoj sveukupnosti nedopustivo je zaodijevati pretjeranim verbalizmom kojim se u krajnjem ne govori ništa. Upravo zbog toga Sioran odriče vrijednost Hajdegera u jednom od svojih intervjua: »Hajdeger je previše vjerovao riječima /.../ On nije rješavao probleme, on ih je samo prevladavao stvarajući riječi. Smatram to krajnje nečasnim. Ne osporavam da je Hajdeger bio genije, ali ja ga gledam i kao varalicu. Umjesto da rješava pitanja, on se zadovoljio time da ih postavlja, da stvara riječ, da premješta probleme, da na njih odgovara – kako bih rekao? Proizvodnjom vokabulara« (Heinrichs 2002). Imajući poriv da obrazloži svu težinu postojanja, a da se u tom obrazlaganju ne udalji od života samog, Sioran se često pozivao na pjesnike i pisce (više na njihove prirode, nego na njihova djela, jer je dati afinitet više osjećao »iznutra«), te su Rilke, Helderlin, Novalis, Kafka, Dostojevski i mnogi drugi igrali važnu ulogu u njegovom filozofskom (ne)sistemu. Od filozofa, pored već spominjanog Ničea, u Sioranovom djelu osjeća se bliskost sa Šopenhauerom i Bergsonom,¹⁴

¹² Takav stav, antianalitički, Sioran zauzima i u vezi sa kritikom: »Kritika je besmislica: čitati treba ne da bismo shvatili drugog, nego da bismo spoznali samog sebe« (Sioran 1995: 24).

¹³ »Niče je izvršio vrlo velik uticaj na mene u mojoj mladosti. Ali, danas se osjećam veoma daleko od njega. Zašto? Zato što je on konstruisao svoju teoriju. Niče ima jedan ideal, jednu ideju o ljudima, o vrijednosti, s obzirom na koju je pisao, oblikovao, razrađivao cijelo svoje djelo. I tako se u meni postepeno razvio utisak da je sve to pomalo lažno. /.../ Čak i kada želi da bude analitičar, on ostaje prorok – Niče želi da »done« nešto apsolutno, da stvori nešto, da igra neku ulogu u kulturi, itd. Zbog toga danas sa uživanjem mogu da čitam jedino njegova pisma, jer se u pismima pokazuje kao suprotnost onome što je u svojim spisima. U pismima vidimo Ničea onakvog kakav je zaista bio: jadan čovjek. I svi oni heroji, oni heroji mišljenja koji igraju neku ulogu u njegovim knjigama, sva ta velika iluzija pokazuje mi se tada lažnom. Iako je, razumije se, genijalan, Niče, na neki način, nije istinit. /.../ Nije se oslobodio svojih ideja i svojih projekata, ostao je zavisian od njih, rob svojih ideja. Za mene on nije postao slobodan čovjek, barem ne u svojim knjigama« (Heinrichs 2002).

¹⁴ U svom pesimizmu, skepticizmu i nihilizmu (mada su po Sioranovim riječima to »školske kategorije« u koje se pokušava smjestiti tegobno iskustvo svakodnevnog bitisanja (Sioran 1995: 106) Sioran posjeduje dodirne tačke sa Bergsonom i Ničeom. I Bergsonova filozofija je, poput Sioranove bila otvorena i nesistematična, a povezuje ih i moralna kriza u ranom uzrastu djetinjstva nakon koje su izgubili vjeru, kao i fenomeni vremena i slobodne volje kojima su se obojica opsesivno bavili (Kolarić 2004: 374–382). Glavna

mada se on eksplicitno najviše »divio« grčkim cinicima, koje je smatrao »majstorima nerješivog«, i francuskim moralistima koji su na samima sebi ispitivali ljudsku narav (La Rošfuko, Šamfor, Volter, Rivarol, g-đa di Defan, Vovnarg), sa kojima ga je spajao i amalgam »lirskog poleta i cinizma«. Iako je u mnogim kritičkim tekstovima nazivan nihilistom i pesimistom, sam Sioran je odbijao takva kvalifikovanja smatrajući da je i nihilizam svojevrsna dogma, dok se svakodnevno iskustvo pesimizma proisteklo iz činjenice življenja (doživljajni pesimizam) ne može i ne smije poistovjećivati sa pesimizmom kao sistemom,¹⁵ jer »u svakoj se gorčini skriva osveta koja se pretvara u sistem: pesimizam je *okrutnost pobeđenih* koji ne mogu da oprostite životu što je izneverio njihova očekivanja« (Sioran 1972: 215).

Iako je bio opisivan i kao gnostik, budući da je zagovarao neke gnostičke stavove, kao što je povratak neznanju da bi se život mogao proživjeti do kraja i da bi čovjek bio spašen (Sioran 2008: 36, 42), Siorana bi više trebalo smatrati filozofom koji inklinira ka gnosticizmu, ali mu ne pripada, kao što ne pripada ni jednom sistemu, u čemu ga je, po njegovim sopstvenim riječima, najviše ometao vlastiti temperament (Sioran 2010: 16, 25). Takođe, u njegovom djelu se mogu pronaći i neki bogumilski stavovi po kojima je rođenje kazna, pa ga smrt fascinira prvenstveno kao način da se čovjek oslobodi od ludila življenja. Ako je Kami u *Mitu o Sizifu* zagovarao stav da je jedino važno ostati do kraja na suludoj vrtešci zvanoj život i ne sići sa nje dobrovoljno prije završetka vožnje (Kami 1997: 76), Sioran je detaljno istražio ideju samoubistva u knjizi *Krik beznađa*. Na drugoj strani, kao glavni argument za ostajanje u životu, on navodi mogućnost čovjeka da mu se ruga.¹⁶ U *Kratkom pregledu raspadanja* Sioran, između ostalog, ispituje ljudsku sklonost iracionalnosti smatrajući da naše beskrajne pretpostavke počinju još u utrobi, te se Onostranost javlja kao genetski predisponirana. Kroz cjelokupno njegovo djelo, provlači se teza o uza-

.....
 razlika među njima očituje se u tome što je Bergson zanemarivao tragičku dimenziju života, na čemu upravo Sioran insistira.

¹⁵ »Čak je i nihilizam dogma /.../ Eto zašto ja nisam nihilist, zato što je ništa još neki program. U osnovi, sve je bez važnosti. Ništa ne postoji drukčije nego površinski, sve je moguće, sve je drama. /.../ Život je stvarno zanimljiv i privlačan zato što, iznad svega, nema nikakvog smisla. A u vezi sa tim navodim uvijek sljedeći primjer: možete sumnjati apsolutno u sve, potvrditi se kao savršeni nihilist, a ipak se zaljubiti kao najveći idiot. Ta teorijska nemogućnost strasti, ali koju stvarni život neprestano izigrava (nadigrava), razlog je što život ima sigurnu, neospornu, neodoljivu draž. Patimo, smijemo se svojim patnjama, radimo što god hoćemo, ali ta osnovna protivurječnost je na kraju možda ono zbog čega život još vrijedi truda da bude proživljen« (Heinrichs 2002).

»Za mene kažu da sam pesimist – to nije istina! Te školske kategorije su smiješne. Ja tačno znam šta je pesimizam. Ali, kao što ste upravo rekli: postoji bitna razlika između pesimizma kao sistema i svakidašnjeg iskustva pesimizma, koje se rađa naprosto iz činjenice da ste živo biće. Ne možete biti pesimist u životu, čim živite: to nema nikakvog smisla. Čovjek ste poput drugih, i ja ovdje govorim o onome što sam doživio. Pokušao sam da iznesem apologiju skepticizma i takođe apologiju pesimizma, ali – to nije važno. Važno je ono što živimo, ono što pokušavamo, i kako to osjećamo« (Heinrichs 2002).

¹⁶ »Otarasiti se života znači lišiti se zadovoljstva da mu se rugamo« (Sioran 1995: 47).

ludnim pokušajima čovjeka da nametne značenje svom besmislenom postojanju, ali je on razrješava u naglašeno sioranovskom maniru: život je upravo vrijedan življenja, jer je besmislen. Kada se tome doda prethodna teza (da je važno ostati u životu da bi čovjek mogao da mu se ruga), onda se dobijaju dvije osnovne koordinate sioranovskog (ne)sistema – besmisao i ironija. Tada se, paradoksalno, ironisanjem besmislenosti, dolazi upravo do smislenosti postojanja, koju intenzivira smrt. Smrt se javlja kao jedina izvjesnost čovjekove egzistencije, te stoga nesreća ne leži u njenoj neminovnosti, već u činjenici rođenja koja je zbog besmislenosti postojanja podjednako komična koliko i nesrećna. Pa ipak, nakon »pretresa« stavova o uzaludnosti življenja on se uvijek izjašnjava u korist života. Tako *Kratak pregled raspadanja* završava sljedećim riječima: »Dokle ću govoriti samome sebi: 'Gnušam se tog života koga strasno obožavam'«? (Sioran 1972: 239). Nepostojanje sistema čini da se Sioranova misao kreće u širokom rasponu od razornog nihilizma do beskompromisnog vitalizma i požude za postojanjem, a glavni razlog za to treba tražiti u njegovom temperamentu: »Paradoks moje prirode je to što volim život, ali su istovremeno sve moje misli protiv života«; »Iako imam mračno shvatanje o životu, uvek sam prema njemu gajio veliku strast« (Sioran 2010: 26, 25).

Od biblijskih tema Sioran se bavi uglavnom prvim čovjekovim grijehom i njegovim izgonom iz raja, te u svjetlu te ideje tumači i fenomen postojanja: život nije ništa drugo do posljedica i izraz čovjekovog metafizičkog progona: ljudska vrsta osuđena je na život kao na mučenje. U *Suzama i svecima* Sioran je tragao za porijeklom suza smatrajući da čovjek plače upravo zato što žali za izgubljenim rajem. U tom smislu cjelokupni njegov opus predstavlja psihoistoriju nemogućnosti ljudske vrste da se prilagodi životu na zemlji. Sva Sioranova razmišljanja o ljudskoj prirodi i sudbini počinju sa Padom, te je njegova ključna teza da čovjek, zapravo, nije mogao da podnese raj i nije uspio da se odupre iskušenjima titanizma. Zaboravljajući na svoje porijeklo, po njegovom viđenju, čovjek »pljuje na galaksije« (Sioran 1972: 51): »Da je čovek imao i najneznatniji poriv za večnost, umesto da trči prema nepoznatom, prema novom, prema pustošenjima koja za sobom povlači sklonost prema analizi, zadovoljio bi se Bogom, u čijoj bi blagonaklonosti napredovao. On je težio da se osamostali, da se otrgne, i uspeo je preko svojih očekivanja« (Sioran 2008: 8).

Sve ono na šta je moderan, savremen čovjek ponosan, njegova individualnost, analitička moć i želja za uvijek novim znanjima u vidu konstatne potrebe za samousavršavanjem, u konstelaciji odnosa sioranovskog tipa, odjednom se izvrće u svoju vlastitu suprotnost. Svako od ovih »načela rasparčavanja« bilo je odraz čovjekove potrebe da ne prihvati sudbinu, a nije je mogao prihvatiti jer se jedino on, za razliku od svega što postoji i »još uvek diše u Bogu i njemu se predaje«, gušio u Bogu i »zar ga nije ovog osećanje gušenja podstaklo da se singularizuje u stvorenom, da u njemu predstavlja prognanika po pristanku, dragovoljnog prokletnika?« (Sioran 2008: 9). Fenomen smrti tako biva »opterećen atributima nepopravljivog«, a čovjek, sa svim svojim »darovima« koji su mu pomogli da se što više odalji od Prirode i Boga, iz prilike u priliku, vlastitim izumima, potvrđuje svoju »čudnu nadmoć jednog nemoćnika« (2008: 89).

Takođe, Sioran pojmove volje i htjenja vidi kao vrlo problematične: »Hteti znači zadržati se po svaku cenu u stanju razdraženosti i groznice. Napor je iscrpljujući i ne znači da ga čovek uvek može podneti. Verovati da mu je svojstveno da prevaziđe svoj položaj i da se usmeri ka sudbini natčoveka, znači zaboraviti da je njemu teško da istraje kao *čoveku*, i da to uspeva samo stalnim i maksimalnim naprezanjem svoje volje i snage. No volja, koja sadrži jedno sumnjivo pa i zlokobno načelo, okreće se protiv onih koji je zloupotrebljavaju. Nije prirodno hteti ili, tačnije, trebalo bi hteti taman dovoljno za život, čim čovek želi i ovo i ono, kvvari se i pada pre ili kasnije. Ako je nedostatak volje bolest, i sama volja je bolest, još gore: od nje, od njenih preterivanja, mnogo više nego od njenih slabosti, potiču sve nesreće čoveka« (Sioran 2008: 133–134). U navedenom odlomku može se vidjeti i naglašeno dijalogiziranje sa Ničeovim stavovima o nadčovjeku, iako ga u *Padu u vreme* nigdje eksplicitno ne spominje.

Baveći se različitim temama (vrijeme, smrt, Bog, religija, samoubistvo, patnja, tišina, nada, samoća, laskanje, taština, prijateljstvo, nesanica, muzika, smrtnost, iluzije ...) on donekle iz nihilističkog ugla ne nudi ni rješenja, ni sreću, ni nadu, a iznad svega – ne nudi sigurnost, dok sa druge strane zagovara životvornu strast.¹⁷ Po njegovom mišljenju bez obzira na to u šta vjeruje (altruizam, egalitarizam, fašizam ...) – čovjek nikada nije u pravu. Stoga je jedini ispravan stav neprekidna borba protiv čovjekovog samozadovoljstva i briga o tome da niko ne bude vođen svojim vjerovanjima i ubjeđenjima (već doživljajima i osjećanjima), jer ako ubjeđenje nadjača sumnju čovjek počinje da se kreće ka nasilju i tiraniji. Takav stav zauzima i prema sebi – one koji bi ga podržali kao misaonog ili vrijednog namjerno usmjerava u suprotnom pravcu, jer ne želi poštovanje iz kojeg niče otrovno sjeme samoveličanja i autoriteta »na sopstveni pogon«. Poput Kamijevog i Sioranovo najveće iskušenje bio je cinizam, pri čemu je smatrao sebe više cinikom po izrazu, nego po biću, odnosno, »nepotpunim cinikom« (Dobre 2011). Ali, u tom cinizmu, on se kreće između skepticizma i straha, napadajući svoja vjerovanja, a ne svoje promašaje.

Sioran svojim stilom pokazuje kako ideje mogu biti artikulisane u obliku koji odgovara njihovoj kolebljivosti. Eseji sastavljeni od aforizama bili su forma koju je preferirao, a dublji uvid u ovaj fenomen jasno pokazuje zbog čega je aforizam bio najadekvatnije sredstvo za uobličavanje njegovih uvida. Od davnina aforizam se smatra »izlomljenom mudrošću« ili u Sioranovoj interpretaciji »trijumfima jednog razdrobljenog ja«. ¹⁸ Kao opaska koja odbija kompromis širenja, objašnjenja, »ljuštenja«, on uvijek podrazumijeva subverzivnost i opasnost bivajući, još od Heraklita, u isto vrijeme i priznanje i priča

¹⁷ Po njegovim riječima, on nije »pesimista, već *plahovit*«, a svoje knjige je napisao »sa besom i strašću« (Sioran 2010: 16).

¹⁸ »Kakvu priliku ima romansijer ili dramaturg da se izrazi prurušavajući se; da se oslobodi svojih sukoba i, štaviše, svih likova koji se u njemu svađaju! Drugačije je s esejistom koji je satjeran u jedan nezahvalan žanr gdje se ono što je u nama nespojivo projektuje samo tako što sebi protivrječimo na svakom koraku. U aforizmu smo slobodniji – trijumfu jednog razdrobljenog ja ...« (Sioran 1995: 100).

i autobiografija. Govoreći o tome zašto se opredijelio baš za ovu formu, Sioran objašnjava: »Sve što sam napisao je rezultat – aforizme ne pišem najprije kao aforizme: napišem jednu stranicu, zatim sve bacim i počnem iznova. Da biste napisali roman, morate izabrati detalje. Mene ne zanimaju detalji, ja idem odmah na zaključak. Kada bih pisao pozorišni komad, počeo bih ga od petog čina, jer od početka bilo čega ja već nazirem kraj. Sa takvim shvatanjem stvari niti možete napisati knjigu, niti se baviti književnošću, niti, uopšte, njegovati bilo koji književni rod. Zato ja nisam pisac, ja sam /.../ ‘čovjek fragmenta’« (Heinrichs 2002).

Za Siorana pisanje je situirano u područje u kojem riječi potkrepljuju tačnost njegovih ideja, i još važnije, njegovih osjećanja – kad god suprotstavlja ova dva fenomena on je izričit da se znanja i osjećanja potiru i »retko dobro slažu« (Sioran 2010: 29). Za pisanje su, također, od presudnog značaja i tzv. »krajnja stanja«, karakteristična za mistike koji usljed utiska misterioznog prisustva doživljavaju ekstaze, iza kojih »postoji samo ludilo« (Sioran 2010: 70). Tako iz brojnih aforističkih medaljona izbija tragi-komičnost kao ključna karakteristika Sioranovih filozofskih promišljanja, te bi se za veliki broj njih moglo reći da pripadaju crnom humoru: »Umrijeti znači dokazati da znamo svoj interes« (Sioran 1995: 124), »Ko nadživi svoje djelo kvari ... biografiju« (Sioran 1995: 20), »Spermatozoid je bandit u čistom stanju« (Sioran 1998: 121) ... Smatrajući da se stil ostvaruje jedino u kratkim formama ili kako sam kaže da su »modeli stila: psovka, telegram i epitaf« (Sioran 1998: 12), ovaj filozof kroz vlastiti odabir jasno naznačava šta, po njegovom mišljenju, pisanje treba da sadrži: *bijes*, *obavještenje* i *podsjecanje smrti*. Kao što čovjek sakuplja rasute djelove sebe, tako i moderni izraz predstavlja »krpljenje« ljudske razbijenosti, izvjesnu autobiografiju neizlječivog,¹⁹ a upravo to podrazumijeva nedovršena forma modernog aforizma: ostvarivanje neuravnotežene usklađenosti. Ako se aforizam može označiti kao stil u slamanju, onda se za fragment može reći da je stil u pravljenju – riječ je o tekstualnoj konstrukciji koja ima »proračunatu« strukturu i nepredvidljiv sadržaj.

Sioranov fragment je sastavljen od aforizama i svoj sadržaj oblikuje kao dvosmislen često mijenjajući i poziciju i status. Kao takvi oni su cjeloviti u svojoj kompleksnosti zbog čega je nemoguće o njima govoriti bez kontradikcija. Ako bi trebalo tražiti u čemu leži snaga njegovog fragmenta, moglo bi se reći: u kombinaciji suptilnosti i agresivnosti. Kao takav on je sasvim modernistički. Kao što Džon Tajtel piše u svom eseju *Epifanija u haosu: fragmentacija u modernizmu*: »Ključan za modernistički senzibilitet, fragment je uveo publiku u ono što je kritičar Kenet Berk jednom nazvao »perseptivom neslaganja«. Modernizam nas uranja u geometriju prizmatične kružnosti u svijetu bez prijatnih apsoluta« (Tajtel 1981: 14). U tom smislu Sioran je u isto vrijeme i ispred i iza modernizma – za njega su fragmentiranost i diskontinuitet neophodni budući da je, po njegovom mišljenju, filozofija jedino još moguća kao fragment i to »u formi praska« (Sioran 2010: 17).

¹⁹ »Biti moderan, to je krpiti u Neizlečivom« (Sioran 1998: 22).

Ako se građenje modernih fragmenata kreće ili u pravcu naglašavanja totaliteta u juktapozicijama različitih djelova teksta, ili u pravcu razaranja totaliteta stavljanjem nekompatibilnih fragmenata jednog pored drugog, Sioran bi pripadao ovoj drugoj grupi. Njegovi fragmenti, pak, nisu ni cjeloviti ni necjeloviti, a najčešće se konstruišu oko kontrahovanog oblika biografskog detalja koji onda postaje tekstualni činilac. Moglo bi se reći da njegovi fragmenti predstavljaju dijalog između misli i akcije, između istine i stvarnosti. Sioranova »istina« je prije svega cinična i pesimistična, jer njegova djela odražavaju autorovo raspoloženje u datom trenutku: »Uvijek sam govorio da treba pisati ono što u nekom trenutku doživljavamo kao istinu.« (Heinrichs 2002). Kako se taj trenutak nalazi van istorijskog konteksta, ovi tekstovi, u izvjesnom smislu, odražavaju vanvremensko raspoloženje. Upravo je u tome njena vrijednost, ali i vrijednost njegovog filozofskog (ne)sistema koji se, obilježen kategorijom trenutka, ne sastoji u formulisanju pitanja i/ ili odgovora koji bi razjasnili bilo koji filozofski problem,²⁰ već samo potcrtali osjećanje čovjeka u određenoj jedinici vremena.

Sve filozofske sisteme i riječi koje iz toga proizilaze Sioran smatra »verbalnim lešinama« koje nisu ni u kakvoj vezi sa vladavinom trenutka: »Veliki sistemi su, u suštini, samo blistave tautologije. Kakva nam je korist od toga saznamo li da je suština bića u 'volji za životom', u 'ideji', ili u uobrazilji Boga ili Hemije? To je puko umnožavanje reči, prefinjeno pomeranje značenja. Ono što *jeste* opire se verbalnom obuhvatanju a intimno iskustvo ne otkriva nam ništa što bi izlazilo iz granica povlašćenog i neiskazivog trenutka. I samo biće je, uostalom, tek uobraženje Ništavila« (Sioran 1972: 66). U krajnjem pitanje Boga je subjektivna kategorija koja više od bilo čega zavisi ne toliko od čovjekovih stavova, koliko od njegovih raspoloženja što je Sioran jasno naznačio u *Kratkom pregledu raspadanja*: »Dobro sam raspoložen: Bog je dobar; mrgodan sam: on je tada rđav; ravnodušan: on je neodređen. Moja duševna stanja mu pripisuju određene atribute: volim li znanje, one je sveznajuć, privlači li me snaga, tada je on svemoguć. Učini li mi se da stvari zbilja postoje – tada on postoji; steknem li utisak da su varljive – i on isparava. Bezbroj dokaza idu mu u prilog, bezbroj drugih ruše ga; moja ga oduševljenja oživljavaju, moje ga džangrizavosti potiru. Nešto nestalnije teško se da zamisliti: plašimo ga se kao kakvog čudovišta, a kadri smo i da ga, kao gnjidu, sprštimo; idolatrišemo ga: tada je Biće; odbacujemo ga: tada je Ništa. Čak i kad bi Molitva dobila značaj i mesto Gravitacije, to mu ne bi obezbedilo vekovečnost: i tada bi zavisio od trenutaka našeg života« (Sioran 1972: 183) U narednim svojim knjigama na liniji saznanja, razumijevanja i prihvatanja Sioran će Boga pomjerati od plus

²⁰ »Stvari koje dotičemo i stvari koje zamišljamo nepouzdana su kao što su nepouzdana naša čula i naš razum; mi smo *sigurni* jedino u našem verbalnom svetu, kojim se može rukovati kako nam drago, ali koji je – hud. Biće je nemo a duh brbljiv. I to se zove *spoznaja*./ Originalnost filozofa svodi se na izmišljanje izraza. Pošto se prema svetu mogu imati samo tri ili četiri stava – toliko, otprilike, ima načina umiranja – sitnice po kojima se filozofi razlikuju i dele dolaze do izbora reči, koje nemaju nikakve metafizičke važnosti./ Gurnuti smo u ponor jednog pleonastičkog sveta, u kome i pitanja i odgovori imaju istu vrednost) (Sioran 1972: 66–67).

do minus beskonačno. Mnogi njegovi stavovi rasuti u izrazito difuznom opusu govore u prilog već navedenoj tezi o Bogu i smislu postojanja kao posljedici trenutka.²¹

Opsjednutost problemom smrti i patnje Siorana nužno vodi do opsjednutosti Apsolutom odnosno Bogom, gdje se konstantno kreće između disteizma, mizeizma i razumijevanja Boga. Ovakva nesistematičnost se upravo može tumačiti činjenicom da je vlastiti filozofski (ne)sistem gradio kao posljedicu sopstvene patnje i unutrašnjih preispitivanja (među kojima krunsko mjesto pripada agoniji koju uzrokuje čovjekova svijest o samome sebi i bolesti koju proizvodi »razum«). U Sioranovom slučaju gotovo da bi se mogla primijeniti romantičarska maksima da se *velika poezija rađa samo iz velikog bola*. Kada se tome doda i pojam Weltschmerz-a, odnosno »svjetskog bola«, sasvim je jasno da lirizam Sioranovog pisanja proizilazi iz duboko ličnog osjećanja tragizma postojanja.

Njegovo djelo se upravo zbog ove činjenice može tumačiti i u postmodernističkom ključu, prije svega kroz pojam dislokacija, jer svi njegovi pasaži o čovjeku koji se odvojio sam od sebe i svog porijekla (što nužno vodi dekadenciji) tiču se ljudske odvojenosti od Boga. Iz toga proizilaze ključni pojmovi Sioranove misli – apsurd, otuđenje, uzaludnost (koji ga povezuju sa egzistencijalističkom filozofijom, Sartrom i Kamijem, prije svega), dosada, raspadanje, samouništenje, samoanaliza ... i sve to dato u atmosferi mučenja. U ovakvoj usmjerenosti ka vlastitom sopstvu može se vidjeti i ono što je Suzan Zontag označila kao »saturnski temperament« čija je glavna oznaka »samo-svjesnost i neopraštajući odnos prema sebi koji nikad ne treba uzimati zdravo za gotovo. Sopstvo je tekst – ono mora biti dešifrovano. /.../ Sopstvo je projekat, nešto što treba izgraditi« (Zontag 1989: 117).

Iako se izjašnjavao protiv nihilizma i pesimizma, Sioran u svojim auto-poetičkim iskazima jasno pokazuje da je jedini pravac u koji ga možemo svrstati, zapravo, antidogmatizam (Sioran: 2010). Sve što bi se potencijalno moglo izvesti kao neko pravilo ili životna zakonitost, u interpretaciji ovog nesvakidašnjeg mislioca može se izvrnuti u vlastitu suprotnost, pa čak i u slučajevima (bolje reći naročito u njima!) kada je osnovna premisa potekla od njega samog. Drugim riječima – pravilo je da nema pravila. Hans Jirgen Hajnrih intervjuisao je Siorana, i iz njegovih odgovora jasno se vidi opravdanje nepostojanja sistema u njegovoj filozofskoj misli. Tako je, između ostalog, o protivurječnostima, koje predstavljaju ključnu odrednicu njegovog opusa, rekao sljedeće: »Uvijek sam živio u protivurječnostima i nikad nisam zbog toga patio. Da sam bio sistematično stvorenje, morao bih da lažem, jer bih morao naći neko rješenje. No, ne samo da sam prihvatio taj nerješivi karakter stvari, nego sam u njemu čak, moram reći, našao neku slast, slast nerješivog. Nikad nisam pokušavao izravnati, ujediniti ili, kako kažu Francuzi, pomiriti nepomirljivo. Uvijek sam primao protivurječnosti kako su dolazile, kako u svojem privatnom

²¹ »U tekućem životu smenjuju se kosmogonija i apokalipsa: tvorci i rušitelji svakidašnjice, mi uvodimo večne mitove u beskrajne razmere; svaki trenutak ponavlja i uobličava kob semena i pepela, kob Beskraj« (Sioran 1972: 95).

životu, tako i u teorijskom. Nikad nisam imao cilj, nisam pokušavao doći ni do kakvog rezultata. Mislim da, ni uopšte ni kada je riječ o sebi, ne može biti rezultata ni cilja. Sve je, ne bez smisla – te riječi se pomalo grozim, nego bez nužnosti« (Heinrichs 2002). Ako tamne strane postojanja pothranjuju neuspjeh svake racionalne teodiceje, onda je Sioran jedan od rijetkih filozofa-pjesnika, filozofa trenutka, koji je bio sistematičan u svojoj nesistematičnosti. A ako se besmisao, ironija, agonija, beskonačnost i onostranost izdvoje kao ključne koordinate njegovog filozofskog univerzuma jasno je da je u pitanju mislilac koji je sopstvene rane ugradio u njegove temelje. Kao takav, on je više od bilo kog sistema ostalih »ljubitelja mudrosti« – u dodiru sa životom.

Ovim radom pokušali smo da povežemo Sioranove stavove rasute kroz njegov obiman opus. Pronalazeći dodirne tačke, prvenstveno kroz teme kojima se bavio i koje su se mahom ponavljale iz djela u djelo, cilj nam je bio da pokažemo uolikoj mjeri je ovaj mislilac uzdrmao filozofske »kamene temelje« – težnju da se saopšti zakon koji bi važio za sva vremena, i sprovođenje te težnje bez emocija. Upravo suprotno tome, Sioran je jasno dokazao da je sve što je od njega proisteklo isključivo posljedica – trenutka i osjećanja. Kao takav, on nije klasični filozof, već mislilac koji se usudio da na pijedestal svog (ne)sistema postavi plahoviti temperament srca.

LITERATURA

Marius DOBRE, 2011: *Philosophical Skepticism at the End of the 20th Century*, http://cogito.ucdc.ro/dec2011/en/philosophicalskepticismattheendofmariusdobre_4pdf, 20. 3. 2013.

Hans-Jürgen HEINRICHS, 2002: *Je ne suis pas un nihiliste: le rien est encore un programme*. www.magazine_litteraire.com/content/recherche/article?id=2705, 1. 2. 2012.

Alber KAMI, 1997: *Mit o Sizifu: ogled o apsurd*. Niš: Prosveta.

Ivan KOLARIĆ, 2004: *Filozofija*. Zlatibor: I. Kolarić.

Emil SIORAN, 1972: *Kratak pregled raspadanja*. Novi Sad: Matica srpska.

–, 1995: *Priznanja i anateme*. Novi Sad: Svetovi.

–, 1996: *Suze i sveci*. Novi Sad: Svetovi.

–, 1998: *Silogizmi gorčine*. Beograd: Rad.

–, 2001: *Krik beznada*. Podgorica: Oktoih.

–, 2008: *Pad u vreme*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

–, 2009: *Istorija i utopija*. Beograd: B. Kukić; Čačak: Gradac K.

SIORAN, 2010: *Razgovori sa Fransoa Bondijem, Fernandom Savaterom, Helgom Perc, Žan-Fransoa Divalom, Leom Žileom, Luisom Horheom Halfenom, Verenom fon der Hajden-Rinč, J. L. Almirom, Leom Verdine, Gerdom Bergflitom, Ester Seligson, Fricom J. Radacom, Fransoa Fejtoom, Benžamenom Ivrijem, Gabrijelom Ličeanuom, B.*

A. Levija, Georgom Karpatom Fokeom, Brankom Bogavac Lekont, Mišelom Žakobom (s francuskog preveo Stanko Džeferdanović). Beograd: Dereta.

Susan SONTAG, 1989: *Under the Sign of Saturn*. New York: The Noonday Press, Farrar, Straus and Giroux.

John TYTELL, 1981: Epiphany in Chaos: Fragmentation in Modernism. *Fragments: Incompletion and Discontinuity*. Lawrence Kritzman, ed. New York: New York Literary Forum, 10–32.

SIORANOVE VAJE NEPOKORNOSTI

Opus Emila Ciorana ponuja obilo prodornih in nevsakdanjih razmišljanj o različnih pojavih, zlasti o fenomenu Boga, umetnosti in o smislu življenja. V središču njegovih razmišljanj je predpostavka o človeštvu, obsojenem na neskončno ponavljanje trpljenja, revščine in bede, ter njegovi nezmožnosti, da bi bistveno spremenilo svoj položaj. Pri tem sta po njegovem videnju imela pomembno vlogo prav religija in Bog, ki si ju je človek izmislil zato, da bi pojasnil svojo bolečino, nesrečo in notranje skušnjave. Po drugi strani pa je Cioranovo delo polno vitalizma in specifičnega »temnega« optimizma, ki opozarja, da je – prav zaradi absurdnosti – vredno živeti. Njegov slog podpira protislovnost njegovih misli – svojo črnogledo držo zastira v lirični, razigrani obliki, pri tem pa poudarja fragmentiranje (češ da ni prave kontinuitete misli, ko so te opredeljene s čustvi, ki so dejansko produkt trenutka) in aforistično zgoščenost (ker ga je zanimal le končni rezultat razmišljanja, ne pa postopek). Z igranjem z aforizmi skozi svojo fascinacijo temnega je Emil Cioran spodbujal absurd vsake religije in imunost za vsa prepričanja, kljub temu da je razmišljal o čistih, posvetnih mistikih (katerih želja je bila premagati čas in svoj ego s pomočjo tišine in samote), ki jih je globoko spoštoval. Sklicujoč se na cinizem, črni humor in netragičen, temveč »komično ravnodušen« odnos do življenja, Cioran postavi tako skepticizem kot mysticizem na isto raven, ki jo zaznamo le kot izraz človeškega obupa.

Kot mislec v neprestanem sporu s filozofijo je imel nenehno v zavesti protislovja, ki jih povzročajo čustva. Prav zaradi tega ta prispevek temelji na tezi Ciorana kot filozofa trenutka.
