



GIOVANNI RAIMONDO ROTIROTI
Università di Napoli L'Orientale

CIORAN E IL «SEGRETO DEI MORALISTI». GENEALOGIA DI UNA METAMORFOSI SOGGETTIVA

Riassunto

Il presente articolo intende ricostruire, dal punto di vista storico ed esistenziale, gli anni della svolta di Cioran in Francia quando sceglie di abbandonare definitivamente la lingua romena e scrivere esclusivamente in francese. Questa decisione di Cioran è stata anticipata, in un certo senso, anche dalla sua esperienza di lettura dei moralisti francesi, dove il confronto dello scrittore romeno con i pensatori transalpini non ha semplicemente riguardato un esercizio sulla forma e sullo stile, ma ha significato soprattutto liberarsi del proprio passato politico negativo. Un altro aspetto su cui questo articolo si sofferma è la particolare amicizia di Cioran con Benjamin Fondane, avvenuta a Parigi durante l'Occupazione nazista, che consentirà a Cioran di emanciparsi dai pregiudizi ideologici di un tempo e di deporre ogni forma di fanaticismo. A partire da questi eventi cruciali che hanno segnato profondamente la vita di Cioran a Parigi in esilio sarà possibile distinguere il moralismo (in senso banale) dall'etica: mentre il primo è conformista, la seconda è innovativa e inventiva, e prepara modi nuovi e inaspettati del vivere umano.

Parole chiave: letteratura romena, letteratura francese, etica, soggetto, desiderio

Abstract

This article intends to reconstruct, from a historical and existential point of view, the years of Cioran's turning point in France when he chose to definitively abandon the Romanian language and write exclusively in French. This decision by Cioran was anticipated, in a certain sense, also by his experience of reading the French moralists, where the comparison of the Romanian writer with the transalpine thinkers did not simply concern an exercise in form and style, but above all meant freeing oneself of his negative political past. Another aspect on which this article focuses is Cioran's particular friendship with Benjamin Fondane, which took place in Paris during the Nazi Occupation, which will allow Cioran to emancipate himself from the ideological prejudices of the past and to put aside every form of fanaticism. Starting from these crucial events that profoundly marked Cioran's life in Paris in exile, it will be possible to distinguish moralism (in a banal sense) from ethics: while the former is conformist, the latter is innovative and inventive, and prepares new and unexpected ways of human living.

Keywords: Romanian literature, French literature, ethics, subject, desire

Numerosi articoli apparsi sulla stampa nazionale negli ultimi anni, con le prestigiose firme di Pietro Citati, Sergio Quinzio, Alfredo Giuliani, Gianfranco Ravasi, Emanuele Severino, Giampiero Mughini, ecc., testimoniano incontestabilmente il fatto che Cioran sia da annoverare

tra i moralisti contemporanei allo stesso titolo di Pessoa¹ in Portogallo o di Quignard in Francia². «Uno straordinario esempio di moralista del Novecento: questo è Cioran»³, scrive Antonio Castronuovo nel suo libro dedicato al pensatore romeno, ricordando, infatti, che la più «recente consacrazione» di Cioran è stata «l'accoglienza nell'antologia dei *Moralisti francesi classici e contemporanei*»⁴ a cura di Adriano Marchetti.

Il *Précis de décomposition* (1949), il primo libro del pensatore romeno scritto in francese, rivela il debito contratto da Cioran nei confronti dei moralisti⁵, dedicando loro un capitolo del volume che s'intitola emblematicamente *Il segreto dei moralisti*, nel quale li riconosce come maestri sopraffini e conoscitori dell'animo umano e offre anche una definizione del moralista *ideale* rilevando che si tratterebbe di una strana commistione di cinismo glaciale e di lirismo esaltato, una sorta di ibrido tra Vauvenargues e Sade. Nei *Cahiers* apparsi postumi Cioran rivelerà *il segreto dei moralisti*: «La grande arte è saper parlare di sé in tono impersonale»⁶, si legge.

In un'intervista con Jean Lessay, Cioran dice apertamente di essere stato «molto influenzato dai moralisti francesi, soprattutto da Chamfort e da La Rochefoucauld», ma anche da Valéry e di aver «frequentato

¹ Cfr. P. Borges, C. Vălcăan e R. G. Soeiro (eds.), *Fernando Pessoa e Emil Cioran Pensadores das Margens da Razão e da Civilização*, Lisboa, Edições Colibri, 2023.

² Cfr., in particolare, J. Altmanova, *Pascal Quignard. Frammenti di una lingua impronunciabile. Tra segno e senso*, Fasano, Schena editore, 2012.

³ A. Castronuovo, *Emil Michel Cioran*, Napoli, Liguori, 2009, p. 5.

⁴ *Ibidem*. Nella prefazione al volume Adriano Marchetti riconosce all'opera di Cioran «una sorta di giansenismo ateo e nello stesso tempo aggravato: la natura dell'uomo non è semplicemente corrotta, ma più ancora perduta; non solo non avanza d'un passo verso la salvezza, ma cammina storicamente al suo abbandono». E aggiunge: «In questo pensiero del disastro la scrittura serve al "moralista" per forgiarsi o esprimere una salvezza dal male, non potrebbe essere questione di redimere in nessun modo le colpe dell'uomo» (A. Marchetti (a cura di), *Moralisti francesi. Classici e contemporanei*, Milano, BUR, 2008, p. 22).

⁵ Su Cioran e i moralisti la bibliografia in ambito accademico non è molto nutrita. Mi limito a segnalare alcuni libri che, da prospettive differenti, hanno sfiorato il tema: P. Bolillon, *Cioran l'hérétique*, Paris, Gallimard, 1997; P. Moret, *Tradition et modernité de l'aphorisme. Cioran, Reverdy, Scutenaire, Jourdan, Chazal, Genève*, Droz, 1997; M. Jarrey, *La Morale dans l'écriture : Camus, Char, Cioran*, Paris, PUF, 1999; S. Modreanu, *Cioran*, Paris, Oxus, 2003; A. Rizzacasa, *Sentinella del nulla. Itinerari meditativi di E. M. Cioran*, Perugia, Morlacchi, 2007; C. Vălcăan, *La concurrence des influences culturelles françaises et allemandes dans l'œuvre de Cioran*, Bucureşti, Editura Institutul Cultural Român, 2008; M. G. Stănişor, *La Moïeutique de Cioran : l'expansion et la dissolution du moi dans l'écriture*, Paris, Garnier, 2018.

⁶ E. M. Cioran, *Quaderni 1957-1972*, pref. di S. Boué, trad. it. di T. Turolla, Milano, Adelphi, 2007, p. 145.

molto Joubert»⁷. E afferma che in gioventù dopo essersi dedicato alla metafisica tedesca: «Tutto quello che esulava dai moralisti francesi mi sembrava sciocco, insensato, privo di valore»⁸. L'interesse di Cioran per Joseph Joubert è testimoniato anche da un rapporto sulla sua attività di ricerca a Parigi datato 1938-1939, in vista della stesura di una tesi di dottorato che avrebbe avuto come argomento «l'idea del male e del peccato in Nietzsche e in Kierkegaard». In particolare, secondo questo resoconto, Cioran intendeva concentrarsi sul conflitto tra la coscienza e la vita in Nietzsche e, soprattutto, sull'incompatibilità di edificare una morale rispetto al vitalismo inteso come esigenza, ossia, per dirla con le parole di Cioran: «L'impossibilità di fondare l'etica al di fuori dell'autonomia spirituale»⁹. Per tale motivo il giovane borsista transilvano aveva studiato Joseph Joubert, un moralista con cui si era identificato e nella cui scrittura si concentravano «tutta la brevità, lo splendore e la brillantezza dei grandi moralisti (Pascal, La Rochefoucauld, Vauvenargues) e tutto il prestigio del romanticismo», dal momento che era amico di Chateaubriand e storicamente apparteneva a un'epoca a dir poco «tumultuosa»¹⁰. Ma dobbiamo aspettare il 1941 per trovare negli scritti romeni di Cioran un corposo frammento sui moralisti. Nell'opuscolo *Despre Franța* si legge:

I moralisti giudicano male l'uomo nei suoi rapporti con i propri simili; essi non si sono elevati alla condizione dell'uomo in quanto tale. Per questa ragione, non possono andare al di là dell'amarezza e dell'asprezza dei toni – e neppure al di là dell'aneddoto. Essi deplorano l'orgoglio, la vanità, la meschinità, ma non soffrono per la solitudine interiore della creatura. Cosa direbbe La Rochefoucauld in mezzo alla natura? Penserebbe certamente all'ipocrisia dell'uomo, ma non sarebbe in grado di concepire quanta sincerità si nasconde nel brivido dell'isolamento che lo percorre in questi momenti di solitudine metafisica. Pascal è un'eccezione. Ma fino a lui – fino al più serio dei francesi – l'oscillazione tra il monastero e il salotto è evidente. È un uomo di mondo costretto, dalla malattia,

⁷ E. M. Cioran, *Ultimatum all'esistenza. Conversazioni e interviste (1949-1994)*, a cura di A. Di Gennaro, Napoli, La scuola di Pitagora, 2020, p. 9.

⁸ *Ibid.*, p. 17.

⁹ Cfr. *Raport Asupra Activității Mele Universitare În Timpul Anului 1938–1939*, in E. M. Cioran, *Opere*, vol. II, introducere: Eugen Simion, București, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Artă, 2012, p. 1794.

¹⁰ *Ibidem*.

a non essere più francese se non per il suo modo di formulare le cose. Per quel po' di salute che gli resta non si distingue dagli altri moralisti. Toglietegli Port-Royal: di lui non rimane che un *causeur*.

Cioran più avanti aggiunge:

Se ancora oggi continuiamo a leggere i moralisti romani della decadenza, è perché hanno approfondito l'idea di destino e l'hanno accostata alle peregrinazioni dell'uomo nella natura. Nei moralisti francesi – e presso tutti i francesi – non ritroviamo quest'idea. Essi non hanno creato una cultura tragica. La ragione – ma più ancora il suo *culto* – ha placato l'agitazione tempestosa del nostro foro interiore e, essendo irresistibile e nociva alla nostra tranquillità, ci obbliga a pensare al destino e alla sua mancanza di pietà per la nostra piccolezza. La Francia è priva del lato irrazionale, del possibile fatale. Non è stato un paese infelice. La Grecia – di cui abbiamo invidiato l'armonia e la serenità – ha conosciuto il tormento dell'ignoto. La lingua francese non sopporta Eschilo. È troppo potente. Quanto a Shakespeare, egli suona docile e gentile, anche se dopo aver letto Racine, Amleto o Macbeth sembrano appiccare il fuoco al verso francese. Come se la lingua fosse incendiata dal tumulto e dalla passione delle parole. L'infinito non ha posto nel paesaggio francese. Le massime, i paradossi, le note e i tentativi, sì. La Grecia era più complessa¹¹.

Nell'intervista concessa a Philippe Dracodaïdis, Cioran precisa meglio il suo punto di vista sui moralisti:

Il moralista non è affatto qualcuno che si occupa di morale. È colui che riflette sul destino dell'uomo, che è ossessionato dall'uomo. I moralisti francesi sono questo: La Rochefoucauld, Chamfort. Sono tormentati dall'insania dell'essere umano, dal suo lato mostruoso, che è il più interessante. È la creatura fallita, se così si può dire. Ero affascinato da loro, ma non all'inizio della mia vita. In principio ho studiato filosofia in modo abbastanza serio, ma alla fine ne sono rimasto deluso e ho trovato risposte nei moralisti che hanno l'enorme vantaggio di essere brevi. Sono geni della formula. E in fondo, ciò che resta di un pensiero, si sa, è solo qualche massima. Ho sempre preferito la brevità, ma non inizialmente.

¹¹ E. M. Cioran, *Sulla Francia*, a cura e trad. it. di G. Rotiroti, Roma, Voland, 2014, pp. 28-29.

Cioran inoltre confessa:

Ho scritto cinque libri in romeno, ma in un altro stile, perché la lingua romena è molto flessibile e meravigliosamente sprovvista di rigore. Il passaggio alla lingua francese, devo confessarlo, è stato per me una sfida. In un Paese come la Romania non esiste una tradizione stilistica, ognuno scriveva a modo suo, senza alcuna pretesa. Ho attenuato tutto ciò. Ho paragonato il passaggio al francese a un'esperienza da camicia di forza. Non ci si può muovere. Si è costretti, si è tenuti a rispettare certe regole. In romeno si scriveva a piacimento, era l'arbitrio assoluto. Il francese è stato per me un'esperienza davvero cruciale e, come dire, una delle più grandi prove della mia vita¹².

In questa importante dichiarazione del pensatore di rue de l'Odéon fatta in Grecia è possibile scoprire il nesso esistente tra i moralisti francesi e il passaggio cruciale di Cioran alla lingua francese. Il passaggio da una lingua all'altra in Cioran è legato a un passaggio di frontiere, un viaggio, una partenza sia fisica che metafisica, che significa sempre una certa morte, un esilio di cui la parte di liberazione difficilmente fa a meno delle sue prove. Per Cioran la vera patria sembra essere senza dubbio l'esilio: «La patria non è che un accampamento nel deserto»¹³. Alla base dell'esilio c'è anche un tratto di ribellione, di rifiuto della chiusura sia di ordine geografico, mentale, politico, culturale, che di ordine linguistico, metafisico o fisico e c'è, inoltre, un desiderio di emancipazione, una promessa di liberazione e di disincanto che vengono consegnati *eticamente* alla scrittura.

Per Cioran il confronto con i moralisti francesi non ha semplicemente riguardato un esercizio sulla forma o sulla concentrazione sintattica e semantica dei suoi enunciati¹⁴, ma ha significato in qualche modo anche

¹² E. M. Cioran, *Ultimatum all'esistenza*, cit., pp. 205-206.

¹³ E. M. Cioran, *Storia e utopia*, a cura di M. A. Rigoni, Milano, Adelphi, 1982, p. 12.

¹⁴ In estrema sintesi, i principali tratti formali che caratterizzano il passaggio dall'opera romena a quella francese sono gli artifici della punteggiatura, le clausole ritmiche, i procedimenti tipografici, l'uso delle maiuscole, la formula, la vicinanza etimologica delle parole, l'umorismo, il paradosso argomentativo, la cataresi, il gioco dei registri metaforeici e metonimici, l'impiego dei vocaboli argotici su misure classiche. La presa di distanza prospettica dagli enunciati con il gioco e la variazione verbale, la negazione volontarista, la contingenza e la necessità aforistica non sono altro che la messa in scena in toni musicali di una scrittura nella scrittura, di una combinatoria perfettamente orchestrata che fanno di Cioran un principe dello stile (cfr., in particolare, P. Moret, *Cioran et le travail de*

liberarsi del proprio passato attraverso l'incontro più o meno inatteso con una lingua straniera. Cioran ha scelto il francese come lingua d'adozione che coincide con la lingua dell'esilio. Il suo caso è esemplare in tal senso. Egli infatti adotterà il francese come una prova, una costrizione, una camicia di forza che a posteriori risulterà come una liberazione dalla prigione ideologica del proprio trascorso romeno. Questo mutamento di stile è stato anche un mutamento antropologico che permette di capire meglio come in Cioran sia avvenuto il passaggio dal romeno al francese – una lingua che ha imposto all'originario idioma lirico e al contempo poetico di Cioran in Romania, un'esigenza di chiarezza, di lucidità, che lo ha spinto ad abbandonare le sue iniziali posizioni di fervente nazionalista filologionario per trasformarsi in Francia, occupata dai nazisti, nella figura esistenziale del meteco, dell'apolide – in pratica divenendo universalmente uno scrittore che si vuole senza patria e senza identità, che scrive e che vive metafisicamente in una lingua che non gli appartiene: «Non si abita un paese, si abita una lingua. Una patria è questo e nient'altro»¹⁵, asserisce Cioran nel suo ultimo libro, quasi si trattasse di un'epigrafe testamentaria.

In effetti, nel passaggio dal romeno al francese se si pone la dovrata *attenzione* («Non c'è *attenzione* il cui esercizio non conduca a un atto di annientamento»¹⁶), si assiste in Cioran a quel graduale processo di cancellazione, spossessamento soggettivo dei contenuti vitali e espe-

la pointe, in Id., *Tradition et modernité de l'aphorisme*, cit., pp. 221-255). Come scrive Cioran: «Se un'opera si lega a un senso univoco è condannata senza appello: privata di quell'alone d'indeterminazione e d'ambiguità che lusinga e moltiplica i glossatori, si accascia nelle miserie della chiarezza e, cessando di sconcertare, si espone al disonore riservato alle evidenze. Se vuole risparmiarsi l'umiliazione di essere compresa. Deve – dosando l'irrecusabile e l'oscuro, coltivando l'equivoco – suscitare interpretazioni divergenti e fervori perplessi, questi segni di vitalità, queste garanzie di durata. È perduta, se solo permette al commentatore di sapere a quale livello del reale si situa e di quale mondo è il riflesso. L'autore, non meno dell'opera, deve dissimulare la propria identità, rivelare di sé tutto meno l'essenziale, perseverare nell'incantesimo e nella solitudine, sovrano infeudato alle parole, lo schiavo abbagliato» (E. M. Cioran, *Esercizi di ammirazione. Saggi e ritratti*, trad. it. di M. A. Rigoni e L. Zilli, Milano, Adelphi, 1988, pp. 124-125).

¹⁵ E. M. Cioran, *Confessioni e anatemi*, trad. it. di M. Bortolotto, Milano, Adelphi, 2007, p. 23. E in una nota intervista con Fernando Savater il pensatore dichiara: «Cambiando lingua, ho subito liquidato il passato: ho completamente cambiato vita» (E. M. Cioran, *Un apolide metafisico. Conversazioni*, trad. it. di T. Turolla, Milano, Adelphi, 2004, p. 30).

¹⁶ E. M. Cioran, *Sommario di decomposizione*, cit., p. 200.

rienziali dove *il poetato precede di fatto la vita, e non il contrario*¹⁷. Il tracciato storico dell’itinerario cioraniano di una bio-grafia soggetta al tempo viene restituito alla memoria scritturale del ricordo attraverso i tagli, le ristrutturazioni stilistiche, le traduzioni, le riformulazioni, i commenti, l’individuazione e la classificazione delle relazioni interne che emergono dal gioco testuale tra le due lingue. In questo meticoloso lavoro di scrittura e di riscrittura, Cioran ha tentato di fornire una sintassi francese alla semantica impulsiva e vitalistica dell’opera romena. Infatti, come scrive Sanda Stolojan: «È interessante osservare che la lingua in cui egli ha scritto i suoi libri rumeni è quella disordinata di un giovane intellettuale balcanico d’anteguerra». E aggiunge: «La forma, le formule, segreto dello stile di Cioran versione occidentale, sono un dono francese a questo “Giobbe ammansito alla scuola dei moralisti”»¹⁸. Un altro modo per dire, da parte della traduttrice di *Lacrime e Santi* in francese, che tutto ciò ha spinto Cioran – nella sua opera di «autotraduzione»¹⁹ – a

¹⁷ Ben diversa è la posizione di Alexandra Laignel-Lavastine, la quale da questo punto di vista rivela una eccessiva tendenza alla semplificazione nei giudizi di carattere etico su Cioran, riscontrabili in generale nel suo libro: *Cioran, Eliade, Ionesco : l’oubli du fascisme*, Paris, Presses universitaires de France, 2002. Ecco alcuni esempi: «L’universo politico di Cioran testimonia la stessa omogeneità? Egli stesso, come molti suoi commentatori hanno osservato, ha spesso insistito sul diritto all’incoerenza. Di fatto la versatilità, se non le contraddizioni che la sua opera contiene rendono un po’ azzardata l’affermazione di posizioni chiare e costanti. Esiste peraltro un’innegabile continuità tra gli scritti infuocati del Cioran rumeno e la prosa tardiva e raffinata del moralista che sta invecchiando» (A. Laignel-Lavastine, *Il fascismo rimosso: Cioran, Eliade, Ionesco*, trad. it. di L. Verrani, Torino, UTET, 2008, p. 369). Oppure: «Cioran più stratega di quanto non voglia lasciar trasparire? Non è vietato pensare che la posizione sociale adottata in Francia con continuità, il rimanere ai margini, il mantenersi al di fuori delle istituzioni – “Sono l’uomo più ozioso di Parigi” – siano il risultato, più che di una pura e semplice scelta, di una strategia di basso profilo legata ad un percorso politico su cui non avrebbe voluto per nulla al mondo dover fornire spiegazioni» (*Ibid.*, p. 386). In pratica, secondo la Laignel-Lavastine, Cioran rimosse in Francia il suo passato romeno per far dimenticare i suoi peccati di gioventù: avere simpatizzato per Hitler e le Guardie di Ferro di Codreanu in Romania. Come scrive giustamente Pietro Citati nel 2019 che conosceva personalmente Cioran: «Tutti avevano accusato Cioran di essere stato un nazista, o un filonazista; e in realtà nessuno era più mite e meno nazista di lui, malgrado le sciocchezze che aveva pronunciato da giovane, quando aveva immaginato di essere una Guardia di ferro. Non aveva nessuna passione politica: la politica lo disgustava» (P. Citati, *La ragazza dagli occhi d’oro*, Milano, Adelphi, 2022, p. 286).

¹⁸ S. Stolojan, *Nota*, in E. M. Cioran, *Lacrime e santi*, Milano, Adelphi, 1990, p. 105.

¹⁹ Di «autotraduzione» in Cioran ha parlato tra i primi Irina Mavrodin nel suo libro *Uimire și poiesis*, Craiova, Ed. Scrisul Românesc, 1999.

ripensare i contenuti, a mettersi in una situazione competitiva rispetto a essi e a modificare le relazioni nel processo metaforizzante da una lingua a un'altra, passando dalla differenza a una nuova uguaglianza, ma ciò ha provocato anche infinite e dolorose perdite²⁰.

«Il tempo è un arricchimento *negativo* dell'esistenza»²¹, si legge nella *Finestra sul nulla* (testo scritto, secondo Nicolas Cavaillès, dopo il *Breviario dei vinti* e *Sulla Francia*, quindi prima del *Sommario*). Per Cioran il tempo rappresenta la cornice dello svuotamento e della pienezza della vita percepiti dal soggetto: esso attraversa le lingue, compone le stratificazioni dell'io, segue il movimento di una spirale che si allarga e si restringe, ascendente o discendente, scandita da ritmi e gesti sfuggenti e inafferrabili. Questa esperienza del tempo, che si offre come muto specchio degli istanti avverati come straordinari, strappati a una temporalità irreparabile, si trascrive a partire dal vissuto, un vissuto che non è l'esperienza di una tessitura piena e senza difetti, ma che è nervo stesso del reale, di quell'oscura verità alla quale il soggetto può giungere seguendo l'impossibile vertiginoso del desiderio, lo smarrimento e la perdita di equilibrio della propria identità. Non si tratta di un'esperienza soggettiva in senso marcatamente fenomenologico, ma è la messa in scena di una soggettività che si sottopone a cancellazione non appena si trova a misurarsi sulla grande *distesa del tempo*. Il tempo è metafora, trasposizione, emblema di una soggettività che si sposta, scindendosi da se stessa, sotto l'evento di una *diminuzione* di vita, movimento intermittente che attraversa la spazialità neutra della scrittura con infinite perdite²². Questa cancellazione vitale si ripete continuamente di opera in opera, di libro in libro, di scrittura in scrittura, non solo nei tagli effettuati dall'autore, ma anche nei nuovi riassetti stilistici da una lingua all'altra, dal romeno al francese, nella cifra enigmatica della «traduzione»²³.

²⁰ «Io sono quello del *refrain*, in musica, in filosofia, in ogni cosa. Mi piace tutto ciò che è ossessivo, lancinante, *haunting*, tutto ciò che fa male con la ripetizione, con quell'interminabile ritorno che tocca gli estremi recessi dell'essere provocando un male delizioso e tuttavia insostenibile» (E. M. Cioran, *Quaderni*, cit., p. 608).

²¹ E. M. Cioran, *Finestra sul nulla*, a cura di N. Cavaillès, trad. it. di C. Fantechi, Milano, Adelphi, 2022, p. 39. Il titolo in romeno è *Fereastră spre nimic*.

²² Cfr., in particolare, su questo tema G. Rotiroti, *Il demone della lucidità. Il «caso Cioran» tra psicanalisi e filosofia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.

²³ A questo proposito è sintomatico leggere quanto segue nei *Cahiers* a proposito della traduzione: «Ogni volta che leggo i miei testi in traduzione, ridotti all'intelligibile, degradati dall'uso indiscriminato, piombo nella desolazione e nel dubbio. Quello che scrivo

Come registrano i *Cahiers*: «È stato divisorandomi che ho trovato tutto ciò che ho trovato. Mi sono *diminuito* per poter penetrare alcune verità»²⁴. Oppure: «Il gran segreto è spogliarsi di tutto. Se si riesce a estromettersi dalla propria vita e a trattarla come se appartenesse a un altro, forse si riuscirà anche a vincere la paura e perfino a disprezzare la propria morte»²⁵. O ancora: «Bisogna cancellare se stessi quando si legge una poesia, e non sostituirvisi...»²⁶.

È venuto il momento di provare a individuare il punto focale che è stato determinante per il cambiamento di rotta ideologica e politica del pensatore romeno sia dal punto di vista storico che esistenziale. Allo scoppio della seconda guerra mondiale Cioran, è a Parigi e, in presa diretta, assiste impotente al crollo ineluttabile della Francia. Nel 1941 Cioran redige, come si sa, un opuscolo dal titolo *Despre Franța*, un'opera di svolta nello stile personale che costituisce il segreto anello di congiunzione con le opere giovanili romene. *De la France*, scrive Giampiero Mughini, è «un testo chiave perché situato esattamente alla linea di confine tra l'ammiratore dei fascismi degli anni Trenta e l'uomo profondamente ancorato nella lingua e nella cultura francese e che non le cambierebbe per nessuna cosa al mondo»²⁷. Il trionfalismo nazionalistico ed esasperato di *Schimbarea la față a României* si è ormai spento in Cioran. Il lirismo contraddittorio dell'esule ne ha preso de-

dipenderebbe solo dalle parole? Il *brillante* non si può trasferire in un'altra lingua; vi si trasferisce ancora meno della poesia. Che lezione di modestia e di avvilimento leggersi in uno stile da verbale, dopo aver penato per ore su ogni vocabolo! Non voglio più essere tradotto, essere disonorato ai miei stessi occhi». E anche questo frammento sulla lingua romena, che segue subito dopo nella stessa pagina: «La straordinaria lingua romena! Ogni volta che torno a immergermi in essa (o meglio; che ci penso, perché, ahimè, non la uso più), ho la sensazione di aver commesso una criminale infedeltà a distaccarmene. La sua facoltà di dare a ogni parola una sfumatura di intimità, di farne un diminutivo; un addolcimento di cui beneficia persino la morte: *mortișoara...* C'è stato un tempo nel quale in questo fenomeno non vedevo che una tendenza a sminuire, svilire, degradare. Ora invece mi sembra un segno di ricchezza, un bisogno di conferire a ogni cosa un "supplemento d'anima"» (E. M. Cioran, *Quaderni*, cit., p. 75).

²⁴ *Ibid.*, p. 815.

²⁵ *Ibid.*, p. 309.

²⁶ *Ibid.*, p. 404.

²⁷ G. Mughini, *Emil Cioran, diviso fra l'amore per la Francia e l'ammirazione per i fascismi*, in «Il Foglio», 9 nov. 2021.

finitivamente il posto con la scrittura di queste pagine *Sulla Francia*. Ecco alcuni frammenti:

Cosa ha amato, la Francia? Gli stili, i piaceri dell'intelligenza, i salotti, la ragione, le piccole perfezioni. L'espressione precede la Natura. Siamo di fronte a una cultura della forma che ricopre le forze elementari e che, sopra ogni impulso passionale, stende la doratura elaborata della raffinatezza.

La vita – quando non è sofferenza – è gioco.

Dobbiamo essere riconoscenti alla Francia per averlo coltivato con maestria e ispirazione. Da lei ho appreso a non prendermi sul serio se non al buio e, in pubblico, a prendermi gioco di tutto. La sua scuola è quella di una mancanza di serietà saltellante e profumata. La stupidità vede ovunque obiettivi; l'intelligenza, pretesti. La sua grande arte è la distinzione e la grazia della superficialità. Mettere talento nelle cose da niente – cioè nell'esistenza e negli insegnamenti del mondo – è un'iniziazione ai dubbi francesi.

La conclusione del XVIII secolo, non ancora contaminata dall'idea del progresso: l'universo è una farsa dello spirito²⁸.

Nel ritratto di Cioran sulla Francia, dove predomina lo scetticismo più radicale, viene indicata fin dall'inizio la sua particolare predilezione per la noia: «Non credo che avrei a cuore i francesi se non si fossero così annoiati nel corso della loro storia»²⁹. Cioran dipinge un quadro della Francia, e delle sue province più nascoste, dai colori crepuscolari in cui trionfano la caducità, la melanconia, il desiderio nostalgico di tutta una civiltà in declino e in preda alla disgregazione.

Rispetto alla *Trasfigurazione della Romania*, *Sulla Francia* testimonia, dal punto di vista soggettivo, non solo la particolare solitudine di Cioran a Parigi dove si sente “esiliato” dal luogo natio, ma attesta soprattutto quella profonda nostalgia tipica di chi è fondamentalmente “sradicato”. Questa peculiare nostalgia in romeno si dice *dor*³⁰. Essa non esprime solo una tensione desiderante, o un'aspirazione, verso la lontananza – come la parola *Sehnsucht* intende esprimere nella lingua tedesca – ma significa, parafrasando Cioran, oltrepassare la lontananza nel luogo in cui ci

²⁸ E. M. Cioran, *Sulla Francia*, cit., pp. 24-25.

²⁹ *Ibid.*, p. 23.

³⁰ Cfr. E. M. Cioran, *Les secrets de l'âme roumaine. Le « dor » ou la nostalgie*, in Id., *Exercices négatifs*, ed. par I. Astier, Paris, Gallimard, 2005, pp. 115-120.

si sente ovunque troppo lontani. La nostalgia cioraniana è un *dor*, è un sentirsi eternamente lontani da casa. È un desiderio di ritorno verso il finito, verso l'immediato, verso la conquista di quello che si aveva prima di essere soli. È un appello terrestre e materno, una diserzione del lontano. È come se l'anima dello scrittore in esilio a Parigi non si sentisse più consustanziale al mondo, e allora sogna tutto ciò che ha perduto:

Noialtri, incatenati nei nostri destini approssimativi, lo proviamo nell'attimo della nostra prima riflessione, nasciamo con esso e lo sviluppiamo col passare del tempo, ne subiamo le esperienze e le alienazioni, come certi poveri ebrei non ingannati da tentazioni messianiche. Tutti i paesi falliti hanno un qualcosa dell'equivoco del destino giudaico; sono erosi dall'ossessione dell'implacabile incompiutezza. Come se non fossimo nati nel nostro *elemento*, la "patria" è un simbolo di interminabili dubbi, un punto interrogativo che non trova alcuna risposta né etnica né sentimentale e neanche geografica³¹.

Quanto scrive qui Cioran sulla «patria» e sulla tragica equivocità del destino giudaico sembra già anticipare il capitolo *Un popolo di solitari* contenuto nella *Tentazione di esistere* che è, come confessa lo stesso Cioran a Marin Mincu, «una risposta ad alcune pagine della *Trasfigurazione*»³². Infatti, in una lettera del 25 dicembre 1988 a Mincu, Cioran prenderà inequivocabilmente le distanze da *Schimbarea la față*: «Io ne rinnego completamente una grandissima parte che riflette i pregiudizi di allora, ritengo come inammissibili alcune considerazioni sugli Ebrei. [...] Ho sempre ammirato gli Ebrei ma allo stesso tempo li invidiavo per avere un destino, cioè nel senso positivo, mentre il nostro è sinonimo di fallimento»³³. Ma è in realtà a Parigi che Cioran cambia radicalmente idea a proposito degli Ebrei. Ai suoi familiari l'esule scrive questa lettera molto significativa, datata 17 luglio 1946:

Da molti punti di vista ho avuto fortuna con un amico ebreo romeno che sta a Parigi dal 1940. Già in Romania lo conoscevo da

³¹ E. M. Cioran, *Sulla Francia*, cit., pp. 70-71.

³² E. M. Cioran, *Il Nulla. Lettere a Marin Mincu*, a cura di G. Rotiroti, Milano, Mimesis, 2014, p. 55.

³³ *Ibidem*.

tempo. Benché sia molto più grande di me (ha 58 anni), lui è stato molto più generoso e degno di tutti quegli amici “cristiani” messi insieme. Non è passata settimana che non mi invitasse a mangiare copiosamente a casa sua; in ogni situazione posso contare sul suo appoggio. In fondo tutte le idee sono assurde e false: gli uomini non restano che quelli che sono indipendentemente dalla loro origine e dalla loro fede. In questo senso sono molto cambiato. Credo che mai più abbracerò un’ideologia³⁴.

Infatti, il pensatore di Sibiu prenderà una definitiva distanza dal suo *passato scabroso*³⁵ e *Despre Franța* rappresenta proprio il luogo e il momento in cui si manifesta in presa diretta questo irreversibile stacco soggettivo. Nel 1941, Cioran è ormai pronto per fare il grande *salto – salto storico* che nel suo appassionato e scandaloso libro del 1936 aveva desiderato non per sé, ma per la sua odiata e insieme amata Romania – nella lingua francese. Tutto il valore di *Despre Franța* sta nell’*après-coup* storico e testuale. Con questo documento manoscritto di Cioran, il cui destino era quello kafkiano della distruzione, emergerà un *nuovo soggetto* che trasformerà il delirio e il *non senso* di *Schimbarea la față a României in sensu*, e il caos nazionalista in nuovo ordine universale-singolare. Da questo punto di vista *Despre Franța*, frutto della contingenza storica – nel momento in cui Cioran si trovava a Parigi durante il periodo dell’Occupazione nazista – avrà lo statuto di evento, e questo evento apparirà allora come *retroattivamente* necessario. Cioran, identificandosi ormai nella Francia («Capisco bene la Francia attraverso tutto ciò che c’è di marcio in me»³⁶), cerca di indicare più o meno consciamente a se stesso un luogo ove possa trovare un possibile spazio di espressione nella lingua francese, prima di maturare il definitivo strappo dalla lingua romena e da tutte le sue precedenti convinzioni ideologiche. Ecco il brano che tradisce l’inconfessabile desiderio di Cioran:

La Francia attende un Paul Valéry patetico e cinico, un artista assoluto del vuoto e della lucidità. Lui, che di tutti i francesi di questo secolo si è meno ingannato – simbolo, attraverso la sua perfezione, dell’inaridirsi di una civiltà – non è la massima

³⁴ E. M. Cioran, *Opere*, vol. II, cit., pp. 1158-1159.

³⁵ Cfr. l’ottimo libro di M. Petreu, *Il passato scabroso di Cioran*, a cura di G. Rotiroti, postfazione di M. L. Pozzi, trad. it. di M. Arhip e A. Bulboaca, Napoli-Salerno, Orthotes Editrice, 2015.

³⁶ E. M. Cioran, *Sulla Francia*, cit., p. 48.

espressione della decadenza, poiché gli manca una vaga sfumatura profetica e il fiero coraggio nell'irreparabile.³⁷

Questa «vaga sfumatura profetica e il fiero coraggio nell'irreparabile» Cioran li troverà nel silenzio aurorale e nell'incanto crepuscolare della lingua francese, in modo tale che il *vuoto* e la *lucidità* permetteranno lo schiudersi di una *nuova* parola che consenta il transito tra il vivente e il mortale, non soffocata nella pietrificazione immobile e desertificata del *cafard*, ma contenendo in se stessa la possibilità di dissolvere l'oggetto nostalgico della *patria* e della madrelingua nel suo dileguare erratico e sognante.

Ma al di là dell'importante influenza dei moralisti francesi e più in generale della Francia fotografata al suo tramonto, ancora più decisiva è stata, in questo *percorso di risoggettivazione* di Cioran, l'amicizia che ha avuto luogo con Fondane nel 1942 in una Parigi occupata dai nazisti³⁸. Sin dal loro primo incontro, Fondane con la forza della sua parola appassionata porterà Cioran a fare i conti con gli abbagli ideologici della propria giovinezza³⁹ e gli offrirà una sorta di antidoto contro il delirio ideologico attraverso l'esemplarità straordinaria del suo cammino tormentato, prima di venire orrendamente ucciso, insieme alla sorella Lina, nel campo di sterminio di Auschwitz-Birkenau nel 1944, all'età di 46 anni⁴⁰. In varie interviste rilasciate nel tempo, Cioran pensa a Fon-

³⁷ *Ibid.*, p. 56.

³⁸ «[...] Fondane, un ebreo romeno, era il mio migliore amico... è morto ad Auschwitz, era molto celebre in Francia prima della guerra. Rimase in casa invece di nascondersi e fu fatto prigioniero, era uno dei tipi più interessanti che conobbi a Parigi» (E. M. Cioran, *Un apolide metafisico*, cit., p. 149).

³⁹ Cfr. G. Rotiroti, *Fondane e Cioran: due scrittori di fronte alla "rivoluzione"*, in E. M. Cioran, *Al di là della filosofia. Conversazioni su Benjamin Fondane*, a cura di A. Di Gennaro, trad. it. di I. Carannante, Milano-Udine, Mimesis, 2014, pp. 83-106.

⁴⁰ Inutilmente Cioran aveva provato, presso le autorità francesi, a sottrarlo a questo terribile destino di morte. Leon Volovici riporta in un suo articolo intitolato *Epilogul unei prietenii* (*L'epilogo di un'amicizia*) alcune informazioni relative all'amicizia che ha fatalmente legato Cioran a Fondane, e all'inutile tentativo da parte di Cioran, insieme al filosofo Stéphane Lupasco e Jean Paulhan, di aiutarlo, di farlo scampare al destino fatale che lo condurrà orribilmente ad Auschwitz: «Cioran conosceva tutti i dettagli dell'arresto di Fondane, avvenuto il 7 marzo 1944. Insieme a due altri amici del poeta, Stéphane Lupasco e Jean Paulhan, Cioran aveva compiuto diverse iniziative presso le autorità francesi. I tre uomini erano riusciti a ottenere la sua liberazione, ma non quello della sorella del poeta Lina Pascal [...], per cui Fondane preferì condividere la sorte di quest'ultima ed entrambi furono deportati ad Auschwitz il 30 maggio, nel penultimo convoglio spedito in direzione di questo campo» (L. Volovici, *Epilogul unei prietenii*, in «Apostrof», Cluj, 7-8, 2001, p. 24).

dane soprattutto come a un poeta o a uno scrittore. Afferma che era un uomo affascinato soprattutto dal linguaggio: «Il suo temperamento era così esplosivo che avrebbe voluto far scoppiare le limitazioni del linguaggio, avrebbe voluto far esplodere le parole... ma, allo stesso tempo, era uomo della parola»⁴¹. Fondane era «portato a voler dire tutto»⁴²; acceso da una così grande curiosità intellettuale, «aveva una presenza imponente», e quando lo si sentiva parlare, dice Cioran, «tutto si animava intorno a lui». Il suo cuore «attratto dall'enigma» si nutriva «di contraddizioni»; sperimentava nella poesia il «reale» e coltivava «l'attesa di questo stupore» non come semplice illusione, ma come cifra etica del suo desiderio che veniva a incarnarsi nell'*ostinata passione di resistere* di fronte a tutto ciò che avversamente si accaniva contro di lui.

«La filosofia non fu un caso nella sua vita», dice Cioran: «La sua fu un'iniziazione alla filosofia, una scoperta»⁴³. Fondane era un intellettuale che lottava contro tutte le evidenze di una ragione miope, succube della mera realtà dei fatti. Cioran afferma che il suo amico ebreo «detestava qualunque risposta, l'essenziale era la domanda; per lui era necessario sfuggire alle risposte. La sua visione del mondo gli appariva in forma di interrogazione»⁴⁴. Fondane era un pensatore tragico, forse più profondo e sensibile di Nietzsche e di Kierkegaard, con cui, secondo Cioran, aveva molti «punti in comune»⁴⁵. Come Fondane, questi ultimi non erano pensatori che dichiaravano «di aver trovato una risposta», ma erano «menti tormentate», «uomini che non hanno trovato nulla, ma che continuano a porsi domande, a interrogarsi sulla sofferenza»⁴⁶. Per Fondane, ciò che veramente contava «era il tormento»⁴⁷. Il tormento costituiva il senso stesso della sua esistenza. Ecco cosa dice Cioran ad Arta Lucescu:

Era un uomo nobile che viveva in un'epoca buia. Pensare a lui, è come pensare a una persona nobile, è quasi un sentimento che implica l'esclusione. Tuttavia, Fondane era questo: non un uomo di-

⁴¹ E. M. Cioran, *Al di là della filosofia*, cit., p. 25.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 68.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 70.

stinto, ma nobile... nella maniera più profonda. Si potrebbe dire che non era né credente né non-credente, ma entrambe le cose. Questo è ciò che è straordinario in lui. Era distaccato dalla religione, ma, allo stesso tempo, era uno spirito religioso – nel senso che, per lui, essere religioso era un modo per oltrepassare questo mondo⁴⁸.

Nello specchio profondamente «nobile e distinto» di Fondane, a Parigi, l'autore del *Précis* troverà più che un amico, un *fratello maggiore* che saprà porre la vita sradicata di Cioran davanti alla dura sporgenza del reale catastrofico della Storia, di fronte a quel suo limite invalicabile, in cui lo stesso Fondane *credente / non-credente* si situerà di fronte ad esso *angosciosamente* come davanti all'Ineluttabile. Così Cioran racconta la sua straordinaria esperienza al cospetto di Fondane:

Nella misura in cui uno è un individuo tormentato, il dramma psicologico è molto importante; quando si è coinvolti in una conversazione con Fondane, anche se si è in disaccordo con lui, si appartiene a questi spiriti nati per vivere nel tormento. Per questo motivo, è qualcuno a cui è possibile dire ciò che preme sul cuore, avendo fatto esperienza delle sue stesse crisi. Condividere il suo tormento è già tanto. Riuscire ad essere così intimi con qualcuno che è stato una figura tragica, è straordinariamente importante. Non si è discepoli, ma si appartiene alla stessa famiglia di idee. Questo è molto importante, e si può avere l'impressione di aver trovato qualcosa. Nella vita, ciò non accade molto spesso⁴⁹.

In queste testimonianze, Cioran rivela la caratura non solo morale ma soprattutto etica di Fondane: «Fondane era un uomo superiore, nobile, fuori dall'ordinario. Egli rifiutò di abbandonare Lina e di accettare la propria liberazione»⁵⁰. Accettare la morte non significa banalmente

⁴⁸ *Ibid.*, p. 56.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 72.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 55. Cioran indica la forza movente dell'illusione, della speranza, della resistenza di Fondane che, secondo lui, si basava su un'errata percezione delle cose: «Inizialmente, aveva un'idea sbagliata dell'intera situazione. Forse credeva di riuscire a fuggire e salvare Lina. Anche se era una persona tormentata, prima del suo arresto, Fondane era pieno di illusioni riguardo la situazione politica di quegli anni. Mi diceva sempre: «Io non esisto più... nessuno mi conosce, non posso essere in pericolo; nessuno legge più i miei libri...». Questo non era vero e io, spesso, lo incoraggiavo a nascondersi e a non circolare liberamente per le strade di Parigi. Viveva in rue Rollin, una piccola via fuorimano, che gli dava l'impressione

rassegnarsi in maniera passiva al proprio destino ineluttabile. Nel caso di Fondane, non si trattava di un fatalistico atteggiamento di abbandono all'inesorabilità della morte. L'etica di Fondane è al tempo stesso semplice e rivoluzionaria. Egli, in una Francia occupata dai nazisti e dagli odiosi collaborazionisti, si opponeva, con tutte le sue forze, al buio del suo tempo, cioè incarnava attraverso il suo straordinario modello (come per esempio quello di andare in giro per Parigi, vestito in maniera eccentrica, «come un fantastico *clochard*»⁵¹, senza indossare la stella gialla) una legge morale indipendente da qualsiasi nozione di *bene prestabilito* e, paradossalmente, viveva libero da qualsiasi inclinazione umana che tende al mero *istinto* di sopravvivenza. Cioran ricorda ancora l'angoscia che provava alla vista di Fondane quando lo incontrava per le vie di Parigi: «Ogni volta che lo vedeva per strada, vestito come gli altri (senza la stella di David), mi chiedeva cosa avrei potuto fare»⁵².

Fondane anche se «era decisamente un uomo tormentato, troppo lucido e pieno di sofferenza»⁵³, «aveva superato la condizione umana»⁵⁴, «faceva parte di questa categoria di uomini che superano se stessi»⁵⁵. Cioran definisce così il fondamento inquietante dell'etica di Fondane il quale non accettava alcun tipo di compromesso che potesse minimamente intaccare il suo assoluto desiderio di libertà. Tuttavia, l'ustionante incontro con il *reale* non è venuto a coincidere con lo stupore della persistenza spinoziana dell'essere, ma con l'orrenda contingenza storica degli eventi, cioè a seguito dell'ignobile delazione di un vicino di casa. Secondo Cioran, il suo amico «sarebbe stato denunciato» proprio «dal suo portinaio!»⁵⁶.

di essere ben protetto. Nonostante ciò, Fondane raramente restava a casa; passeggiava ovunque. I suoi amici volevano nasconderlo e, per un po' di tempo, egli andò ad abitare da un amico romeno che aveva un grande appartamento – un amico che era in buoni rapporti con i tedeschi. Victoria Ocampo, che ammirava Fondane, voleva condurlo in Sud America, ma i suoi sforzi furono vani, e anche sua moglie lo pregava di nascondersi, senza successo... In un certo senso, Fondane aveva accettato la morte» (*Ibid.*, pp. 55-56).

⁵¹ *Ibid.*, p. 41.

⁵² *Ibid.*, p. 58.

⁵³ *Ibid.*, p. 63.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 58.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ E. M. Cioran, *Esercizi di ammirazione. Saggi e ritratti*, cit., p. 165.

Il destino di Fondane assillerà Cioran per tutta la sua vita⁵⁷. L'attrazione per la catastrofe, lo splendore sfolgorante della sua figura, il suo misterioso desiderio di libertà, così seducente da avvicinarlo alla lucentezza tenebrosa di Antigone durante gli anni orribili della guerra, porteranno indubbiamente Cioran, in un certo modo, a *invidiarlo*, nel paradosso segretamente tragico di questa amicizia, per aver avuto un *destino*. Frequentare Fondane, incrociando il poeta, ha significato per Cioran incontrare il sapere dell'Altro nella dimensione umana della parola che si misura con l'ineffabile, conservandone il carattere assoluto del segreto. Infatti, nel *Précis* si legge:

Io riconosco un vero poeta dal fatto che frequentandolo, vivendo a lungo nell'intimità della sua opera, *qualcosa* si modifica in me: non tanto le mie inclinazioni o i miei gusti, quanto il mio stesso sangue, come se un male sottile vi si fosse insinuato per alterarne il flusso, lo spessore e la qualità. [...] Perché il poeta è un fattore di distruzione, un virus, una malattia mascherata ed è il pericolo più grave, seppure meravigliosamente indefinito, per i nostri globuli rossi. Vivere accanto a lui significa sentire il sangue impoverirsi, significa sognare un paradiso dell'anemia e udire, nelle vene, scorrere le lacrime...⁵⁸

Dopo il suo incontro *faccia a faccia* con Fondane, Cioran subirà una vera e propria mutazione sia etica che soggettiva, e si arrenderà di fronte all'evidenza che l'angoscia è strettamente connessa all'avvenire, all'esistenza umana aperta al futuro, che è poi quell'orizzonte temporale (e storico) in cui l'esistenza si trasforma nell'esperienza di un domandare infinito e di una responsabilità infinita. Ecco la metamorfosi soggettiva consegnata segretamente da Cioran nel *Précis*, scritta alla terza persona e tra parentesi:

(Di rinnegamento in rinnegamento, la sua esistenza si assottiglia: più vago e più irreale di un sillogismo di sospiri, come potrebbe essere ancora fatto di carne? Esangue, egli rivaleggia con l'Idea; si è astratto dai suoi avi, dagli amici, e da tutte le anime e da se

⁵⁷ Cfr. G. Rotiroti, *L'ostinata passione di resistere del "miglior amico" di Cioran: Benjamin Fondane*, in «Orizzonti culturali italo-romeni». Rivista Interculturale bilingue, n. 12, dicembre 2014, anno IV. http://www.orizzonticulturali.it/it_studi_Giovanni-Rotirotti-su-Fondane.html.

⁵⁸ E. M. Cioran, *Sommario di decomposizione*, cit., p. 130.

stesso; nelle sue vene, un tempo turbolente, riposa la luce di un altro mondo. Emancipato da ciò che ha vissuto, incurante di ciò che vivrà, egli abbatte le pietre miliari di tutte le strade e si svelle dai segnali di tutti i tempi. «Non mi incontrerò mai più con me stesso», pensa, felice di rivolgere il suo ultimo odio contro di sé, e ancor più felice di annientare – *nel suo perdono* – gli esseri e le cose⁵⁹.

Dunque, la questione soggettiva di Cioran, che si è giocata nel segreto dell'incontro con Fondane, non è stata altra se non questo movimento continuo di *risoggettivazione* della necessità del passato storico individuale in vista di una nuova «biografia», di una nuova lingua, ossia l'eventualità per il soggetto di dischiudere nella parola (cioè «*nel suo perdono*») un suo altro avvenire, una sua altra possibilità attraverso un salto nell'ignoto, liberandosi dai pregiudizi di un tempo, rinunciando al proprio nome, calpestando la propria identità, ricominciando una vita nuova, emigrando in direzione del vuoto e seguendo le tappe del suo progressivo sradicamento. Tutto ciò ha implicato per Cioran la deposizione di ogni forma di «fanatismo» e di dogmatismo totalitario, l'abiura del «passato» e delle sue «patrie reali o sognate», il «rinnegamento» delle «origini febbrili» della propria identità e, in più, la vergogna «di aver creduto agli inganni nativi, di aver proposto principi e vantato idiozie appassionate»⁶⁰.

Per concludere, è possibile affermare che il pensiero di Cioran non sia affatto *moralista* (nel senso banale del termine) ma corrisponda più propriamente a un'*etica che ha cura del desiderio soggettivo*, affinché da un lato il soggetto in transito non si disperda nel passaggio turbinoso tra le lingue e dall'altro il pensiero non si disincarni sottomettendosi alla rigidità di modelli astratti o ideali che agiscono nel tempo⁶¹.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 85.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 84.

⁶¹ Infatti, come si legge sin dalla prima pagina del *Sommario*, il cui capitolo s'intitola emblematicamente *Genealogia del fanatismo*: «In se stessa ogni idea è neutra, o dovrebbe esserlo; ma l'uomo la anima, vi proietta i propri ardori e le proprie follie; impura, trasformata in convinzione, essa si inserisce nel tempo, assume forma di evento: il passaggio dalla logica all'epilessia è compiuto... Nascono così le ideologie, le dottrine e le farse cruentate» (*Ibid.*, p. 13).