

Stephan S. W. Müller

Notizen zu Cioran

Nachdem ich, ich weiß nicht mehr wie, E. M. Cioran entdeckt hatte und ein wunderbar uneindeutiges und vielleicht auch ironisches Zitat von ihm der Veröffentlichung meiner Doktorarbeit voranstellte, lese ich nun mit anhaltender Begeisterung all seine auf Deutsch erschienenen Schriften in der Reihenfolge ihres Erscheinens. Aber was ist Lesen ohne Schreiben? Nur Unterhaltung, und darum versuche ich mich hier begleitend, d. h. jeweils auf Grundlage des bisher von mir Gelesenen und unbeeinflusst durch Sekundärliteratur, mit ein paar amateurphilosophischen Anmerkungen zu Cioran, die ich mit fortschreitender Lektüre jeweils weiterführe – sehr zitastig, nicht zuletzt auch, um den bemerkenswerten Sprachstil Ciorans zu würdigen. Es ist also Arbeit im Entstehen, und jegliche Kommentare (an hallo@latent.de) sind herzlich willkommen.

*

I. Das existentialistische Grundthema

Das Grundthema bzw. Grundproblem, um das Ciorans Denken immer wieder kreist, ist der Bereich Bewußtseinsfähigkeit, Selbstbewußtheit, Erkenntnisfähigkeit, Zeitlichkeit und Sterblichkeit des Menschen. Die archetypische Urgeschichte und wiederkehrende Metapher ist hier die Vertreibung aus dem Paradies.

Die Situation des Menschen ist widersprüchlich, schon weil er über Bewußtsein verfügt (TH, S. 44). Dabei besteht der Widerspruch auf den ersten Blick darin, daß der Mensch sowohl Teil der Natur ist, sie kraft seiner Selbstbewußtheit aber auch transzendieren kann. (GV, S. 148) Das ist natürlich keine neue oder besonders aufregende Erkenntnis und auch bei vielen anderen Philosophen zu finden (und darüber hinaus eine Grunderkenntnis der philosophischen Anthropologie). Daß damit auch das Wissen über die eigentliche Endlichkeit einhergeht, erinnert an Heideggers "Sein zum Tode"¹; im Gegensatz zu jenem bei Heidegger kann dieses aber nicht (nur) durch Angst, sondern durch Erkenntnis erfahren werden.² So macht die durch das Bewußtsein hervorgerufene Bewußtheit das Leben zur Agonie.

¹ Martin Heidegger: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag.

² Schon bei Kierkegaard wird anhand der Geschichte des Sündenfalls die Selbsterkenntnis und die (beunruhigende) Erkenntnis der eigenen Freiheit hergeleitet und geschieht als vermittelt und begleitet von Angst, die erst wieder im Glauben eine neue Verwendung erfährt.

"Bewußtsein? Nicht mehr auf der *Ebene* der Natur sein." (GD, S. 128)

Dabei beschreibt Cioran auch die gleichzeitige Sehnsucht nach Nicht-Bewußtheit, nach dem Sein der Natur, nach Rückkehr ins Paradies, die dem Menschen eigen ist und sich in Gefühlen der Naturverbundenheit äußert:

"Würde ich nicht in meinen Hoffnungen und Mißerfolgen den Tod mit mir herumschleppen, so würde ich mich zu den Tieren zurückziehen und mich dem seligen Schlaf der Unbewußtheit hingeben." (TH, S. 76)

"Wer nie das pflanzliche Leben beneidet hat, ist am Drama des menschlichen Lebens vorbeigegangen." (AZ, S. 137)

Mit der Erkenntnisfähigkeit und der Bewußtheit geht auch die Denkmöglichkeit der Ewigkeit einher (zu dem ihm der Zustand der bzw. das Verfügen über "Luzidität" befähigt). Die Fähigkeit des Menschen, denkend über sich selbst hinauszugehen, erfaßt auch seine eigene Existenz und Seinsweise. Damit wird der Widerspruch zum endlichen Leben offenbar, das zugleich die Ewigkeit erst denkbar macht, also die Voraussetzung der Erkenntnis der Ewigkeit ist. Auf der anderen Seite gab es im paradiesischen Zustand bzw. gibt es im nichtbewußten Sein die Unendlichkeit. Gemeint ist damit wohl die in der Genesis beschriebene Unsterblichkeit, aus der – das ist konsequent gedacht – auch die Nicht-Individuation folgen muß. Wo es keine Endlichkeit, keinen Tod gibt, da kann es auch keine Individuen geben.³ Der einzig verbliebene Zugang des Menschen zur Ewigkeit ist der Tod und der oft von Cioran thematisierte Selbstmord ist als genuin menschliche Handlungsmöglichkeit in dieser Hinsicht zu sehen.

Doch da die Ewigkeit nur zum Preis des Nichtseins zu haben ist, erscheint diese einzige Lösung der menschlichen Existenz, obwohl rational, nicht sinnvoll. Die "Schicksalslinie" des Menschen verläuft also von Ewigkeit-Erkenntnislosigkeit über Endlichkeit-Erkenntnisfähigkeit hin zu Ewigkeit-Nichtsein:

"Eva hat Adam aus dem Schlaf nutzloser Vollkommenheit geweckt, und ihre Nachfolgerinnen setzen das Werk der Wachrüttelung fort und locken bis heute ins Nichtsein." (GD, S. 104)

Menschliches Leben bedeutet also, um den Tod und die Ewigkeit zu wissen und sich nach dem Tod zu sehnen, da er der einzige Zugang zur Ewigkeit ist. Die Ewigkeit zu denken und fühlen, dazu ist der Mensch verdammt. Somit wird die Agonie zur Seinsbestimmung des Menschen, ja mehr noch: zu seiner Möglichkeitsbedingung.

"Du gedeihst nur im Einklang mit einer blühenden Agonie. Durch das Todesgefühl machen wir das Leben zum Mitverschworenen des Absoluten, obgleich wir es der Frische berauben. [...] Nur sterbend bin ich über mich selbst hinaus gegangen, fruchtbar sterbend, keimend in Traum und Kraft, tanzender Todeskampf." (GD, S. 106)

"Nur im Todeswunsch sind wir dem Tod überlegen, denn wir sterben *lebend* unseren Tod." (GD, S. 146)

Doch gibt es bei Cioran keinerlei Entrinnen aus dieser Lebenssituation und der Mensch bleibt der Widersprüchlichkeit seiner eigenen Existenz für immer ausgesetzt, da sie nicht, schon gar nicht religiös, aufgelöst werden kann.

³ Das bedeutet aber auch, daß Ewigkeit von Cioran nicht individuenübergreifend gedacht wird. So etwas wie kollektive Entitäten, denen eine individuen- und generationenübergreifende Existenz zugestanden werden kann, scheinen ihm fremd zu sein. Andererseits sieht er sehr wohl die sich in einer ähnlichen Bewegung äußernde Ewigkeits-Sehnsucht: "Das Bedürfnis, die Lebewesen durch Verehrung zu verewigen, die Eilfertigkeit, sie durch ein Übermaß an Herz aus ihrem natürlichen Zugrundegehen herauszuheben, dünkte mich die einzig wertvolle Erschöpfung zu sein." (LL, S. 34)

Unendlichkeit denken und endlich sein, sich selbst und seiner Disparität bewußt sein und sich nach der unbewußten Einheit des übrigen Lebenden zu sehnen: In diesem Spannungsfeld befindet sich der Mensch.

"Die Herauslösung der Lebewesen aus dem Urchaos löste das Phänomen der Individuation aus, das wahre Streben des Lebens zum Wachsein. Wie ein Schrei nach Bewußtsein sind die individualen Gefüge entstanden, und die Mühsal der Lebewesen, sich von der Wirrnis des Alles zu entbinden, triumphierte. Solange der Mensch *Lebewesen* und nichts anderes blieb, *hat die Individuation den Rahmen des Lebens nicht gesprengt*, denn er stützte sich auf *Alles* und war *Alles*. Aber der Aufschwung zu sich selbst riß ihn aus dem Mittelpunkt alles Seins und impfte ihm die Illusion eines innerhalb der Grenzen des Individuums möglichen Unendlichen ein. So begann der Mensch, seine Grenze zu verlieren, und die Individuation wurde zur Verdammnis. Darin liegt seine schmerzzerrissene Größe. Denn ohne den abenteuerlichen Verlauf der Individuation wäre er nichts." (GD, S. 156)

Und in Bezug auf die mit der Erkenntnis der Ewigkeit verwandte Denkfähigkeit des Absoluten:

"Der Mensch ist ein Schiffbrüchiger des Absoluten. Darin kann er nicht *emporsteigen*, sondern nur ersaufen. [...] Wir sind *Menschen* geworden und aus dem Paradies des Seins herausgetreten. Wir waren das Absolute. Jetzt wissen wir, daß wir *in* ihm sind. Und so *sind* wir weder absolut noch wir selbst. Die Erkenntnis hat einen unüberwindlichen Wall zwischen Mensch und Glück aufgerichtet. – Leiden ist lediglich Bewußtsein des Absoluten." (GD, S. 249)

Dennoch verfügt der Mensch über eine Lebenskraft, einen Lebenswillen, die er einerseits aus seiner organischen Verbundenheit mit der Natur schöpft – und insofern ist er Tier –, andererseits aber auch aus der beschriebenen Sehnsucht, der Natur gerade zu entkommen, eben weil er sie denkend transzendieren kann:

"Die Kraft eines Menschen leitet sich aus den Unerfülltheiten seines Lebens her. Dadurch hört er auf, Natur zu sein." (GD, S. 211)

Doch es gibt eine Chance, dem Widerspruch menschlichen Seins zwar nicht zu entkommen, ihn aber positiv zu wenden: Indem man ihn lustvoll lebt.

"Der einzige positive Inhalt des Lebens ist ein negativer: die Angst, zu sterben. Die Weisheit – dieser Tod der Reflexe – besiegt sie. Wie können wir aber uns nicht mehr vor dem Tode fürchten, ohne in Weisheit zu verfallen? Indem wir Leben und Sterben keinesfalls voneinander ablösen und Leben und Tod in der *Wollust des Widerspruchs* begegnen. Ohne die Lust des letzteren kann ein wacher Verstand weder die Gegensätze des Seins zulassen noch die Unlösbarkeiten des Daseins ertragen." (GD, S. 239)

Hier mag man an Camus' Sisyphos denken, der trotz seiner (gerade auch aufgrund ihrer Endlichkeit) als absurd⁴ empfundenen Existenz ein "glücklicher Mensch" sein soll.⁵ Doch nimmt dieser sein absurdes Schicksal nur an und ist so in Demut glücklich, was etwas ganz anderes als die Lust des Widerspruchs ist. Dem Absurden, dem Widerspruch mit Lust zu begegnen heißt, aktiv – aber auch daran leidend – damit umzugehen und so eine Weise zu leben zu vollziehen, die genuin menschlich ist.

⁴ Man könnte das Absurde bei Camus grob als Entsprechung von Ciorans Begriff des Widerspruchs betrachten, auch wenn der Ausgangspunkt dort viel eher der Konflikt zwischen der Sinnlosigkeit des Lebens und der menschlichen Sehnsucht nach Sinn ist, der zur Erfahrung des Absurden führt. Demgegenüber ist Sinn bei Cioran gar kein Ansatzpunkt.

⁵ Albert Camus: Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde, Rowohlt.

II. Die unwiderrufliche Transzendenz des eigenen Seins

Dieser in der anthropologischen Verfaßtheit des Menschen begründete Widerspruch äußert sich jedoch nicht nur in einem anhaltenden Konflikt, in dem der Mensch zwischen diesen zwei Bestimmungen seiner selbst hin- und hergerissen wird. Es ist auch eine Bewegung, die von seiner körperlich bestimmten, sich selbst unbewußten und vollkommen in der Natur aufgehobenen Verfaßtheit hin zu einem Status des dies alles transzendierenden Denkens und Erkennens führt, und zwar ohne die Möglichkeit einer wirklichen Rückkehr in den ursprünglichen, seinsregierten Zustand. Versucht man nach der Erfahrung der Erkenntnis zur Unmittelbarkeit des Lebens und des Erlebens zurückzukehren – sei es nur, um sich in seinen sozialen Zusammenhängen zu verhalten – stellt man fest, daß dies nicht mehr möglich ist. Denn jede Erhebung und Ablösung durch das Denken von seinem eigenen unmittelbaren Sein beraubt das weitere Erleben dieses Seins seiner Unschuld und macht es durch die neu gewonnene Erkenntnis zu einem unangenehmen.

Das heißt, es ist nun nicht mehr das sehnsüchtige Ahnen eines unbestimmten Anderen gegenüber dem Jetzigen bzw. das im Extremfall überzeugte Wissen um die Existenz des noch nicht Gewußten, das immer mitgewußt wird, sondern es ist nun das sichere Wissen, das Erfahrenhaben der Transzendenz des körperlich gelebten und naturgebundenen Seins, das in jedem Lebensvollzug mitgewußt wird. Es wird dadurch zur Quelle des Leidens, denn obwohl zur Transzendenz fähig, kann der Mensch nicht nur in *ibr* leben; seine physische und soziale Existenz zieht ihn unweigerlich wieder in die Seinsverfaßtheit hinein. Und schließlich bleibt ihm nur Aussöhnung mit dieser – jedoch im Leiden, denn eine (Auf-)Lösung ist nicht möglich; möglich ist nur, dieses Leiden in einer Art generösen Duldsamkeit zu sublimieren.

"Die Erkenntnis läßt das Wirkliche bluten. [...] Aber zu wie viel Zärtlichkeit sind wir nicht fähig, wenn wir, zurückgekehrt vom ungestümen Abenteuer, unsere feuchten Augen zu den Gärten des Scheins beugen, die unser Wahrheits hunger unbegehr gemacht hat! Nehmen wir nicht die von den Lanzen des Geistes getroffenen Lebewesen in den Arm und richten die Pfeile, die wir auf sie abgeschossen haben, auf uns zurück? Du versöhnst dich mit der Welt und blutest. Aber in deinem Leiden liegt soviel spendende Lust, daß du mit unsichtbaren Schwingen alle Gefallenen deiner morddurstigen Erweckungen liebkost. Am Ende der teuflischen Aufschwünge des Geistes verklärst du dich in einer Hochherzigkeit, welche die Vergewaltigung der verblichenen Reize wettmacht, ohne die du nicht leben kannst!" (LL, S. 48)

Parallel hierzu sieht Cioran das Kindsein als näher am ursprünglichen Seinszustand und das Erwachsenwerden als Ausgang aus diesem. Dementsprechend kann sich der Erwachsene auch nicht mehr vorstellen, Kind gewesen zu sein, obgleich er es sicher weiß:

"Ich erinnere mich, irgendwann ein Kind gewesen zu sein. Mehr nicht. Mir die Sanftheit des Lebens schlafs wieder vorzustellen, das versagt mir mein Gedächtnis. [...] Wärest du unwissend geblieben, du hättest nicht den Kranz des Intellekts auf das lotrechte Aas gesetzt, und der neinsagende Stolz hätte dich nicht mit alle Banden der Kindheit entzweit. [...] Und ich frage mich oftmals: Wie konnte ich es wagen, je Kind zu sein?" (LL, S. 110 f.)

III. Die Herausgestelltheit aus der Natur als geistige, nicht biologische Eigenschaft des Menschen

Wie erwähnt ist die Annahme der Herausgestelltheit des Menschen aus der übrigen Natur auch für die philosophische Anthropologie grundlegend, doch wird sie dort anders begründet, nämlich durch die sich von der übrigen Natur wesentlich unterscheidende Konstitution des Menschen. Diese bestehe entweder in seinen im Vergleich zum Tier unspezialisierten Sinnen, Handlungsmöglichkeiten und seiner reduzierten Instinktgeleitetheit (Arnold Gehlen), in seinem Verfügen über Geist, das ihm das Erkennen von Raum, Zeit und Gegenständen ermöglicht (Max Scheler) oder in dem zwischen Wahrnehmung und (entsprechende) Handlung tretenden symbolischen Denken, das ihn erst zur Abstraktion befähigt (Ernst Cassirer). Des Menschen Fähigkeit zur Erkenntnis und zu einem Bewußtsein von der Welt und von sich selbst ist somit die Folge seiner biologischen Konstitution. Bei Cioran hingegen ist die Herausgestelltheit erst die Folge der Erkenntnisfähigkeit, also eines geistigen Vermögens des Menschen, das wiederum selbst nicht weiter begründet wird. Das heißt, daß diese Uneingebundenheit in die Natur ein rein geistiger Zustand ist und nicht ein biologischer. Denn in biologischer Hinsicht gibt es gerade keine Distanzierung zur Natur und das ganze Drama der menschlichen Existenz speist sich aus dem Widerspruch zwischen biologischer Eingebundenheit in die Natur und geistiger Distanzierung von ihr – was wiederum selbst ein Gegenstand geistiger Tätigkeit sein kann.

Somit gibt es auch weder Sublimierungsvorgänge der gehemmtten und dadurch überschüssig gewordenen Triebenergie zu geistiger Tätigkeit (Scheler) noch eine Kanalisationsnotwendigkeit eines (behaupteten) Antriebsüberschusses durch Kultur und Institutionen als Ausgleich für die Instinktreduktion (Gehlen). Ganz im Gegenteil führte gerade eine derartige Zweck- und Sinnsetzung durch menschliche oder soziale Errungenschaften zurück in die Eingeschlossenheit in die nicht-bewußte Natur:

"Hätte das Leben auch nur ein einziges Argument für sich, einen einzigen unwiderlegbar deutlichen Beweis – es würde sich in Nichts auflösen [...]. Man setzte dem Leben ein bestimmtes Ziel: im Nu wird es seinen Anreiz verlieren. Einzig die mangelnde Exaktheit seiner Bestimmung macht es dem Tode überlegen; ein Gran Präzision, und es wäre so trivial wie die Gräber. Denn eine positive Wissenschaft vom Sinn des Lebens würde die Welt an einem einzigen Tage menschenleer machen". (LZ, S. 16)

Nur weil Cioran in biologisch-konstitutioneller Hinsicht den Menschen immer noch eingebunden in die Natur ansieht, kann er auch seine Anfälligkeit für die (Heils-)Versprechungen von Religionen und Ideologien erklären, welche zwar verlockend sind, aber nur zu einem Rückschritt in ein Sein entsprechend dem der nicht-bewußten Natur führen würden (siehe weiter unten). Die Situation der Herausgestelltheit des Menschen ist somit ohne Alternative, sofern er Mensch bleiben will.

IV. Zeit

Der angenommene, durch das Paradies symbolisierte ursprüngliche und sich selbst nicht bewußte Zustand ist zugleich ein Zustand der Zeitlosigkeit.

"Das Paradies ist ein absoluter Augenblick, ein in sich gerundeter Moment in dem alles gegenwärtig ist." (BT, S. 91)

"Die Zeit hat die Grundfesten des Paradieses zernagt. Die Schlange ist nicht allein Werkzeug der Erkenntnis gewesen, sondern auch der Zeit." (BT, S. 105)

Entsprechend ist auch ein Moment der Auseinandersetzung mit der Situation menschlicher Existenz (s. o.) die Idee, man könne sich aus der Zeitgebundenheit befreien. Nicht aus der Zeitgebundenheit des Existierens – diese abzuschütteln ist kaum möglich, da das Existieren ja nur ein Existieren in der Zeit sein kann –, sondern aus dem Erleben der Zeitgebundenheit und aus dem aktiven Leben in der Zeit, das in einem auf einen Zeitablauf gerichteten Tun besteht, bei dem der Mensch sehnt, trachtet und sich erinnert und so "Vergangenheit und Zukunft mit einer Unmenge von Inhalten" füllt (BT, S. 30).

"Das Leben unter der umfassenden Zeitdimension entwürdigt jeden Lebensakt zu einem Element der Abfolge, zum Ring in einer Kette, [...] in ihm werden die Taten zu Inhalten des Gedächtnisses, wodurch eine sinnlose Fortdauer des Ichs ermöglicht wird." (BT, S. 30)

Diese Loslösung aus dem Gefangensein in der Zeit scheint einem Teil dessen zu gleichen, was im Buddhismus als höhere Bewußtseinsstufe zu erreichen angestrebt wird und besteht darin, in Zeitvergessenheit oder -verneinung in der Gegenwart zu leben.

"Absolutes Leben im Augenblick als höchste Aktualität des individuellen Lebens kann zur Auslöschung der Erinnerung führen und zur Beseitigung der Verzweiflung, in der Zeit atmen zu müssen. [...] Niemals dürfen wir uns einbilden, etwas anzufangen oder abzuschließen, vielmehr sei unser Leben Rausch eines jeden Augenblicks, in dem wir infolge unseres Allseins und unserer Allgegenwart nichts vergessen und nichts wünschen. Nur die absolute Verwirklichung im Augenblick kann uns der Qual entbinden, über die *eigene* Zeit mit den Leichen der Vergangenheit und den unausbleiblichen der Zukunft zu verfügen." (BT, S. 31)

Wird im Buddhismus das Ende des ewigen Leidens und der ewigen Wiederkehr angestrebt, so geht es hier eher um die Flucht vor der existentiellen Bedrohung des menschlichen Lebens bzw. vor dem Wissen um diese. Wo keine Zeit mehr wahrgenommen wird, kann auch keine Todesgewißheit – als ultimativer Ausdruck der Erkenntnis der Endlichkeit und des Lebens selbst – mehr vorhanden sein.

"[...] sondern Du als Daseiendes übrigbleibst, als Allsein, angesichts dessen Leben und Tod ihre Wirkkraft einbüßen. Dann verwundert es dich, wenn man dir sagt, daß du lebst, wie dich auch wundert, wenn dir gesagt wird, daß du stirbst." (BT, S. 31)

Was hier nur in dem Verlust der Lebens-Bewußtheit angedeutet ist, betrachtet Cioran erst später auch als die Konsequenz, die eine solche Befreiung für den Menschen hätte, nämlich die Auflösung seines Menschseins selbst, und erkennt darin dann das Dilemma der menschlichen Existenz (s. o.). Dies zu überwinden, scheint nur dem Heiligen (als ideale Figur – dazu später mehr) zu gelingen.

"Heiligkeit ist siegreicher Kampf mit der Zeit. Sobald es dem Heiligen gelungen ist, die Zeit in sich zu töten, ist er außerhalb und jenseits von allem." (BT, S. 126)

V. Musik

Die Musik als nur in der Zeit existierende vermittelt, wenn sie wahrgenommen wird, sowohl ein Moment der Zeitlichkeit als auch der Ewigkeit (bzw. "Absolutheit").

"Die Musik ist das Mittel, durch welches die *Zeit* zu uns spricht. Sie läßt uns deren Fließen spüren und entschleiert sie uns: *Eingrenzung* alles Vergänglichen.

Es gibt musikalische Momente, in denen wir die *Zeit betasten*. Wenn die Musik uns die Ewigkeit einflüstert, verwandelt sie diese in ein *Organ* der Zeit. Die Ewigkeitssehnsucht der Musik ist Zeitflucht. Sie ist aber weder ewig Gegenwärtiges noch immerwährende Aktualität und auch nicht Äternität jenseits der Zeit." (BT, S. 127)

Die Musik verweist stets auf ihr eigenes Zuvor und Danach, durch die sie erst existieren kann. Sie ist somit nur in der Zeit wahrnehmbar, stellt dabei aber eine Zeitlichkeit dar, die sich von der vom Menschen empfundenen Zeitlichkeit (seiner Existenz) unterscheidet: Denn obschon sie auch Ereignisabfolge ist, ist sie dank ihrer Wiederholbarkeit nicht an eine einmalige Abfolge gebunden, sondern verkörpert eher die immerwährende Möglichkeit einer Abfolge. In diesem Sinne ist sie zwar zeitlich, doch nicht wie der Mensch vergänglich, denn ihre vergangenen Momente sind niemals endgültig vergangen. Somit besteht ihr Ewigkeitscharakter eben nicht in einer immerwährenden Gegenwart – was ja das Ziel der Entledigung von der Zeitgebundenheit bzw. des Empfindens von ihr (s. o.) wäre. Stattdessen vermittelt sie dem Menschen stets eine Ahnung von einer zeitungebundenen Zeitlichkeit, die sowohl unvergänglich und damit absolut und ewig ist, als auch eine (andere) Zeiterfahrung darstellt.

"Die Musik zeigt uns, was die Zeit im Himmel wäre" (GD, S. 229)

Dadurch, daß Musik somit die Ewigkeit auf diese Weise erfahrbar macht, erzeugt sie die Sehnsucht nach Ewigkeit und Absolutheit; doch da es nur um eine durch Musik vermittelte und nicht unmittelbare Erfahrung handelt, ist keine Befriedigung zu erwarten, sondern eher noch eine Verstärkung der Sehnsucht.

"Mit Bach fühlen wir uns an den Pforten des Paradieses, niemals in ihm. Der Druck der Zeit und das Leiden des in die Zeit Abgestürzten verstärken die Sehnsucht nach reineren Werten, aber versetzen uns nicht in diese." (BT, S. 90)

"Der metaphysische Wahnsinn der musikalischen Erfahrung wächst, je mehr du im Leben verloren und gelitten hast, denn dadurch hast du vollständig in eine andere Welt eindringen können. Je mehr du dich ins musikalische Erlebnis vertiefst, desto mehr erweiterst du das ursprüngliche Unbefriedigtsein und verschärfst das Urdrama, das dich bewog, die Klangwelt zu lieben." (BT, S. 41)

VI. Sehnsucht

Teil, man kann auch sagen: Nebenwirkung der menschlichen Verfaßtheit zwischen Seinsgebundenheit und den dies transzendierenden geistigen Fähigkeiten ist die Sehnsucht. Sie speist sich notwendigerweise aus einem Gefühl des Mangels:

"Die Triebfeder des Lebens ist von den dynamischen Unerfülltheiten gespannt, von einer trotzig und erbarmungslosen Sehnsucht, die das Mark verbrennt und – als Lohe – in Ideen übergeht. Der tote Mensch ist der Mensch, der mit dem zufrieden ist, was er hat, was er kann und was er haben wird. Alles Großartige ist dem Klettern nach dem Unerreichlichen zu verdanken. Der Mensch ist nur durch die Verachtung des Paradieses groß. [...] Das Leben ist das angeborene Grab, aus dem uns die Unrast der Sehnsucht rettet." (LL2, S. 84)

Sehnsucht ist also Bedingung für des Menschen Lebendigkeit und Tätigkeit. Den nicht sehnen Menschen als tot zu bezeichnen verweist auf die oben erläuterte de-individualisierte Unbewußtheit, die für den Menschen nur im Tod, bzw. seiner Nichtexistenz zu haben ist. Somit ist das Sehnen sowohl Bedingung für ein dem Menschen entsprechendes Leben als auch Grundenergie seines Tätigseins – ein Tätigsein, das auf die Unerfüllbarkeit und Unabstellbarkeit der Sehnsucht angewiesen ist. Denn Sehnen/Sehnsucht ist etwas anderes als Verlangen, welches befriedigt ist, wenn das Verlangte erreicht wird. Sehnsucht kann niemals erfüllt werden, da sie stets nach dem strebt, was für den Menschen unerreichbar ist. Doch auf diesem Wege und nur weil der Mensch nach Unerreichbarem, also nach etwas strebt, was über ihn hinausgeht (die "Ideen", die aus der Sehnsucht entspringen)⁶, kann der Mensch "Großartiges" erreichen, das wiederum nur darum großartig ist, weil es über das Mögliche, das, "was er kann und was er haben wird" ebenfalls ein Stück hinausgeht, da es auf dem Weg des Versuchs des Erreichens des Unerreichbaren erreicht wurde.

VII. Konsequenz des Denkens und die Ablehnung philosophischer Systeme

Ciorans existentialistisches Denken zeichnet sich durch eine bewundernswerte Konsequenz aus, die man nicht als bloße Radikalität mißverstehen sollte. Eine Konsequenz, die aus der wie selbstverständlichen Haltung folgt, welche die gewonnenen Erkenntnisse nicht bloß als intellektuellen Ertrag, sondern als für den Denkenden verpflichtende ansieht. Cioran lebt sein Denken und gestattet seinen Einsichten, ihn zu quälen.

"Die Denker, die nicht über den Menschen nachgedacht haben, wissen nicht, was es bedeutet, für die Erkenntnis zu leiden, mit jedem Gedanken dein Todesurteil zu unterschreiben oder deine Aufschwünge in hochmütiger Trübsal zu stillen." (GD, S. 134)

Auch wenn eine biographische Interpretation von Schriften eines Autors immer ein wenig wohlfeil daherkommt, so kann sie bei dem Existentialisten Cioran insofern gestattet sein, als daß seine Lebensweise aus der Ferne betrachtet durchaus den Eindruck erweckt, er lasse sich dabei von seinen eigenen Erkenntnissen leiten. Das kann nicht nur als Zeichen der Ernsthaftigkeit seines Denkens verstanden werden, sondern ergibt sich auch aus dessen Gegenstand, denn was wäre existentialistisches Denken, wenn es nicht die Existenz des es Denkenden beträfe? Und wenn es sie betrifft, kann es vor ihr nicht

⁶ Es gibt somit zwei große Sehnsüchte des Menschen, die latente Sehnsucht nach einer Rückkehr in die ganz in die Natur eingebundene unbewußte Ewigkeit und die nach dem Absoluten, das er zwar denken, aber genauso wenig erreichen kann. Man könnte die Existenzsituation des Menschen auch als Zerrissenheit zwischen diesen zwei Sehnsüchten beschreiben.

haltmachen. Dabei wird ihn wohl die Gewißheit beruhigt haben, daß dies die eigentliche und einzig mögliche Weise des Menschen ist, sein Leben zu führen.

"Wer nicht am Unerträglichen des Lebens gelitten hat, hat nie gelebt." (GD, S. 165)

Doch nicht nur folgen aus dem Denken Konsequenzen für die eigene Existenz, sondern andersherum wird das Denken auch danach beurteilt, ob es für die Existenz relevant ist.

"Entweder wir sterben an unseren Gedanken oder wir geben das Denken auf. Wenn das Denken kein Opfer ist, weshalb dann noch denken? Nur die schwierigen, unauflösbaren und letzten Fragen seien die unsrigen. Die andern beantworten Professoren, denn dafür werden sie bezahlt. Wenn Leben, Leiden, Sterben, Schicksal und Krankheit lösbar wären oder wir sie durch Verstehen zu erschöpfen vermöchten, hätte es noch Sinn zu denken?" (BT, S. 70)

Entsprechend werden philosophische Theorien und Systeme, wenn nicht sogar die Philosophie an sich als nutzlos abgelehnt.

"Das Denken, das nicht den Kampf eines Daseins zum Ausdruck bringt, ist leere Theorie. Ohne Schicksal zu denken, ist das Los des theoretischen Menschen. Theorien ersinnen alle jene, die nicht sich selbst und diese Welt verändern wollen, die nicht alles Gebildete umbilden und alles Künftige nicht vorausfühlen. Nichtig sind die Gedanken, die nicht in einer Seele und in einem Leib aufschließen, nichtig sind nackte Ideen, vergeblich wohlfeile Erkenntnisse." (BT, S. 131)

Der eigentliche Grund hierfür besteht darin, daß Cioran dem abstrahierenden Denken, das er als Grundoperation des (akademischen) Philosophierens ansieht, für ein nutzloses Treiben hält, da es sich nicht mit den wichtigen, also den existentiellen Dingen, beschäftigt, sondern nur mit den selbst aufgestellten Begriffen, Abstraktionen oder Ideen von den Dingen.

"Der Stolz der Philosophie hat darin bestanden, die Ideen an sich zu betrachten. Dieser Dünkel ist beinahe eine Schande. Weil alles Seiende nicht an sich betrachtet werden kann, bedeutet aus den systematischen Reflexen der Scheinbarkeiten festgefügte Strukturen mit einer Finalität an sich zu bilden eine unverzeihliche Verirrung. Der Mensch vermag lediglich eine Verzückung der Erscheinungen zu erreichen. Dies ist die einzige Wirklichkeit. Poesie, Musik und Mystik dienen diesem höchsten Schein." (BT, S. 168)

"Die Philosophen leben parallel zu den Ideen; sie gehen ihnen geduldig und vernünftig nach, und selbst wenn sie ihnen manchmal begegnen, sind sie doch niemals in ihnen.

Wie kannst du von Leiden, Unsterblichkeit, Himmel und Einöde reden, ohne Leiden, Unsterblichkeit, Himmel und Einöde zu sein?

Ein Denker muß alles sein, was er sagt. Das lernt man von den Dichtern und von den Wonnen und Schmerzen, die man lebend erleidet." (GD, S. 138)

Überspitzt formuliert kommt man gemäß Cioran den Dingen nur nahe, indem man sie erfährt bzw. durchlebt. Dabei kann keine Abstraktion, keine Systematisierung helfen, da sie nur von ihnen wegführt. Man ist versucht, Cioran in dieser Hinsicht als Mystiker bezeichnen, doch geht es ihm gerade nicht um kontemplative Zustände, in denen irgend ein eigentliches, hinter den Begriffen liegendes, wirkliches und unsagbares Sein erschaut werden könnte, das Rationalität, Logik und Denken entgegengestellt wäre. Vielleicht kann man ihn als eine Art Phänomenologen betrachten, dessen Gegenstand seines Denkens aber nicht Bewußtseinsakte mit einem angenommenen höheren Wirklichkeitsgehalt, sondern die sich aus der Situation seiner Existenz ergebenden erlebten eigenen Zustände sind, sofern er diesen gegenüber denn aufmerksam und sich ihnen (und sich selbst) bewußt ist. Darum muß der Versuch einer

Definition und Systematisierung davon, der in der Hoffnung betrieben wird, zur Erkenntnis über die Wirklichkeit zu gelangen, zwangsläufig von diesem Gegenstand wegführen und wird sich letztlich nur mit sich selbst, mit den Resultaten dieses Versuchs, beschäftigen.

"Die großen Systeme sind im Grunde nichts anderes als gleißende Tautologien. [...] Was *ist*, widersetzt sich der Einschnürung durch Worte, und sein innerstes Erleben enthüllt uns nichts, was über den begnadeten, unsäglichen Augenblick hinausginge. Überdies ist das Sein selber nur eine Prätension des Nichts.

Man definiert nur aus Verzweiflung. Man braucht eine Formel, braucht ihrer sogar viele, und sei es auch nur, um dem Geist eine Grundlage und dem Nichts eine Fassade zu geben. [...]

Was wir berühren oder ersinnen, ist ebenso ungewiß wie unsere Sinne und unser Verstand; *sicher* sind wir nur in der Welt unserer Worte, die sich nach Belieben handhaben läßt – und wirkungslos bleibt. Das Sein ist stumm, und der Geist ist ein Schwätzer. Dies nennt sich *Erkennen*." (LZ, S. 63f.)

"Keine echte Schöpfung in der Philosophie; wieviel Tiefe und Ursprünglichkeit sie auch erreichte, das Denken verharrt immer beim Indirekten, jenseits der Bewegung und Tätigkeit des Seins". (RD, S. 83)

Das alles erklärt auch den Stil Ciorans bzw. seine Weise des Philosophierens. Und auch dabei ist er konsequent und geht weder denksystemgenerierend vor noch leistet er in sich stimmige Begriffsarbeit, sondern bleibt stets im Aphoristischen und formuliert mehr literarisch und mittels ausdrucksstarker und poetischer als möglichst präziser Wendungen.⁷ Wobei er dadurch, daß er kein durchgängiges Begriffssystem aufbaut, sondern die betrachteten Sachverhalte und Gegenstände eben in poetisch-literarischer Manier immer wieder von neuem beschreibt, dabei mitunter zu besonders treffenden Formulierungen gelangt, die mit einem systematisch vorgehenden, wissenschaftlich-philosophischen Schreibstil nie gelängen. Und so entsteht der Eindruck, daß er so manches Mal den Dingen, die er in Worte faßt, viel näher kommt. Anscheinend kann nur die Ablehnung von Begriffsbestimmungen und vor allem von gegenseitigen Abgrenzungen der Begriffe voneinander dies ermöglichen.

VIII. Selbstmord

Ciorans Preisen des Selbstmordes hat ihm unter Einfaltspinseln den Ruf eines Misanthropen und angesichts seines langen (Weiter-)Lebens den Vorwurf der Inkonsequenz eingebracht, was beides irriger nicht sein kann. Denn der Selbstmord ist für ihn gerade Bedingung und Ausdruck einer Lebensmotivation, die jedoch zugleich die Ablehnung des Lebens beinhaltet.

"[...] könnten wir auch nicht einen einzigen Tag beenden, wenn uns die Möglichkeit, allem ein Ende zu bereiten, nicht dazu antriebe, den Tag darauf neu zu beginnen ... Um alles bringt uns diese Welt mit ihren Fesseln und ihrer stickigen Luft – außer um die Freiheit, Hand an uns zu legen; und diese Freiheit flößt uns eine der-

⁷ Und dies ist ebenfalls des Bemühens, nicht der Systementwicklung zu verfallen, geschuldet, die in der Sprache als Beschreibendes Werkzeug schon angelegt ist: „Das Schweigen ist unerträglich: welche Kraft braucht man nicht, um sich in der Bündigkeit des *Unsagbaren* einzurichten! Es ist leichter, auf das Brot zu verzichten als auf das Wort. Leider artet das Wort in Wortschwall aus, in Literatur. Sogar der Gedanke neigt dazu, immer ist er dazu bereit, sich auszubreiten und anzuschwellen; ihn bei der Pointe festzuhalten, als Aphorismus oder als Witzwort verdichtet, heißt sich seiner Expansion widersetzen, seiner natürlichen Bewegung, seinem Drang zur Weitschweifigkeit, zur Inflation. Daher die Systeme, daher die Philosophie.“ (DV, S. 110.)

artige Kraft und einen solchen Stolz ein, daß wir der Last, unter der wir stöhnen, schließlich Herr werden." (LZ, S. 48)

Der Selbstmord ist ein Akt höchster Freiheit und eine nur dem Menschen eigene Fähigkeit und darum wundert es nicht:

"Wenn die Religionen es uns verboten haben, Hand an uns zu legen, so deshalb, weil sie darin ein Beispiel von Ungehorsam erblickten, das Götter und Tempel herabwürdigte." (LZ, S. 50)

Der Selbstmord verlockt zwar gemäß dem erwähnten Zusammenhang von Nichtexistenz, Tod und Ewigkeit mit der Möglichkeit des Eintritts in die Ewigkeit, also des Wieder-absolut-Werdens, und bietet als eine das Leben begleitende Handlungsmöglichkeit die beruhigende Gewißheit der Fähigkeit zu ihrer Ausführung dieser Ewigkeitsoption als eine Art Ersatz für das ja nicht mögliche Erleben der Ewigkeit. Und auch verspricht er, damit freier zu werden als jene, die noch im Leben die Ewigkeit zu erlangen anstreben:

"Aber geht der Akt des Selbstmordes nicht etwa von einem radikalen Heilsbegriff aus? Und wiegt das Nichts nicht die Ewigkeit auf? Der Einsame hat es keineswegs nötig, das Weltall mit Krieg zu überziehen; sich selber stellt er das Ultimatum. Sobald er sich selber absolut gesetzt hat, erstrebt er kein ewiges Sein mehr. Er lehnt Himmel und Erde ab, wie er sich selber ablehnt. So wird er zumindest zu einer Fülle an Freiheit gelangt sein, wie sie jenem, der sie im Unbestimmt-Künftigen sucht, unerreichbar bleibt ..." (LZ, S. 50)

Dennoch wird der Selbstmord nicht nur darum nicht verübt, weil er als stets bereitstehende Möglichkeit des Eintritts in eine nichtexistente Ewigkeit das Leben erträglicher machte, sondern auch, weil er, würde er als Reaktion auf ein in irgendeiner Weise nicht mehr rechten Lebens vollzogen werden, zu einer Bejahung des rechten Lebens geriete. Als Ausweg aus einem unerträglichen Leben ist er abzulehnen.

"Selbstmord begehen nur die Optimisten, nämlich dann, wenn sie es nicht mehr sein können. Die andern, die keinen Grund zu leben haben, warum sollten sie einen Grund haben zu sterben?" (SB, S. 54)

"Wieviel Feigheit liegt in der Vorstellung jener, die behaupten, der Selbstmord sei Lebensbejahung! [...] Wie sollte der Freitod eine Lebensbejahung sein? Man pflegt zu sagen: Du verübst Selbstmord, weil dich das Leben enttäuscht hat. Folglich hast du es gewünscht, etwas von ihm erwartet, was es dir versagen mußte. Welch falsche Dialektik! [...]

Warum ich nicht Selbstmord verübe? Weil mich sowohl das Leben als auch der Tod anwidern." (GV, S. 74ff.)

Mutig und konsequent ist also nicht der Selbstmord, sondern das Weiterleben angesichts des Lösungsversprechens des Selbstmordes.

IX. Gott und Religion

Gott ist der nächstliegende Kristallisationspunkt der menschlichen Fähigkeit, das Absolute zu denken. Hierbei erscheint er als Gegenüber, an das sich der Mensch mit mystischer Haltung wendet. Doch der Grund, aus dem diese Gottessicht erst erwachsen konnte, kann schließlich zu dessen Verschwinden

führen, insofern der Mensch das Denken des Absoluten weiterführt und selbst sein Gottesbild verabsolutiert und abstrahiert und dabei dann keiner Mystik mehr bedarf.

"Wenn du nicht mehr beten kannst, sagst du statt Gott das Absolute. Der Primat des Abstrakten ist Gebetlosigkeit. Das Absolute ist ein Gott außerhalb der Herzen." (GD, S. 241)

Die Religionen stellen dem Menschen ein Erlösungsangebot, das Cioran als die Erlösung von der Last der Individuation interpretiert.⁸ Doch diese Erlösung ist zweischneidig, denn sie befreit ihn dabei auch von seinem Ich. Da der Mensch sich jedoch erst durch dieses Ich, durch seine Individuation definiert, ja dadurch erst Mensch ist, ist die angebotene Erlösung eine Selbstvernichtung des Menschen. Die Erlösung von den Plagen und Übeln des diesseitigen Lebens oder von dem Leiden und der ewigen Wiedergeburt kommt dem Auslöschen dessen gleich, was den Menschen ausmacht.

"Ich wollte mich erlösen. Und alle Glaubenslehren der Sterblichen haben mir Selbstentsagung abverlangt. Von den Veden bis zu Buddha und Christus habe ich nur Widersacher der *Notwendigkeit* entdeckt. Sie haben mir das Heil in meiner *Abwesenheit* angeboten; alle haben sie von mir gefordert, daß ich mich meiner entschlage. *Sie* sollte ich sein, oder ihr Gott, *namenlos* sollte ich sein im Nichts – während der Stolz auch im Nichts meinen *Namen* heischte.

Und damit nicht genug. Sie forderten noch, daß ich meinen Schmerz bezwinde. Aber ohne ihn gibt es keinen Geschmack in der Natur: Salz des Lebens; sein *Unerträgliches* – das Blut des Daseins." (LL, S. 23)

Cioran kann die angebotene Erlösung als Vernichtung entlarven, weil er anzweifelt, daß der Zustand der Erlösung überhaupt ein seiender ist. Er ist der Zustand des Nichts oder besser: Er ist gar kein Zustand. So wird die Erlösung zu einem "Angebot", das man nur ausschlagen kann, nämlich die Plage des Lebens gegen das Nicht-Sein zu tauschen. Zumal in genau dieser Plage erst das Menschsein und das Individuum-sein begründet liegt; die Plage und das Leiden unter der eigenen Individuation, dem Ich-sein, der zu entkommen trachten und nie entkommen können wesentlich zum Menschsein gehört.

"Das Ich ist ein Kunstwerk, das sich von dem Leiden ernährt, auf dessen Linderung die Religion zielt. Aber der Adel des Menschen ist ein einziger: Ästhet der eigenen Individuation zu sein. [...]

Die Religionen wollen die Mannigfaltigkeit einebnen; die Einzelwerdung ausmerzen. Der Sinn der Erlösung ist das Verschwinden des Fürworts. [...]

Jeder von uns ist ein geborener Rekonvaleszent der eigenen Individuation. Sofern du von ihr nicht geheilt wirst und *in dir* selbst ohne Heilung verharrst, bist du *Mensch*. [...]

Die Religionen haben mir den Pfad der Seligkeit gewiesen – um den Preis *meiner selbst*. Doch der Wahn, *hier* zu sein, ist kräftiger als die Versöhnung, nirgendwo zu sein, über die Himmel verstreut." (LL, S. 23 ff.)

Aus der Erkenntnis, daß Religiosität bzw. Glaube als Annahme des Erlösungsversprechens das eigentliche Menschsein, also das genuin menschliche Leben beendet, erwächst nun nicht nur die Verunmöglichung des Glaubens, sondern interessanterweise auch ein Lebenswille. Denn das Schicksal des Menschen, die Antagonie zwischen endlichem, individuiertem Sein und Sehnsucht nach unendlichem Sein und das Leiden unter ihr, von dem die Religionen zu befreien versprechen, wird nun zu einem bejah-

⁸ Besonders im Buddhismus wird dieser Moment der Individuations-Befreiung, die dort eine willentliche Entsagung ist, deutlich: Das Ziel seiner (meditativen) Praxis besteht ja explizit in dem Wahrnehmen von und letztlich Aufgehen in einem ewigen und unbeschränkten und allumfassenden "Bewußtsein", das als eigentliche Wirklichkeit betrachtet wird, die hinter allem leiblichen Erleben steht. Dabei ist dieses Bewußtsein jedoch grundverschieden vom individuellen Bewußtsein (wenn nicht sogar sein genaues Gegenteil), das, wie oben beschrieben, erst aus der Erkenntnis des individuellen Seins erwächst, d. h. sich seiner selbst und seines Getrenntseins von der Welt bewußt zu sein.

ten, gewollten. Ein Lebenswille, der nicht aus biologischen Trieben, sondern aus der Erkenntnis um die Seinsbedingung und ihre Alternativlosigkeit erwächst. Er scheint Ciorans Betonung der Wichtigkeit des Selbstmordes entgegenzustehen, doch tatsächlich handelt es sich um zwei unterschiedliche Entscheidungskonstellationen: Für das Leiden unter dem individualisierten Seinszustand des Menschen erscheint der Selbstmord als eine Befreiungsoption, da er permanent die Möglichkeit des selbstbestimmten Nichtseins und des Beendens der Individuation bereithält (s. o.). Die in Aussicht gestellte Erlösung durch die Religionen ist hingegen ein Versprechen der Beendigung des Leidens, das jedoch verschweigt, daß damit ebenso das Nichtsein und Beenden der Individuation einhergeht. Im ersten Fall trägt das Wissen um die Möglichkeit des selbstbestimmten Nichtseins zur Lebenskraft, zum Lebenswillen bei, im zweiten Fall wird aufgrund eines (falschen) Versprechens das Nichtsein selbst verursacht, jedoch nicht selbstbestimmt erlangt. Auf der einen Seite das unbequeme Verweilen im Sein plus bereithaltener Möglichkeit seines Endes, auf der anderen Seite die Illusion einer Bequemlichkeit ohne Selbstaufgabe.

"Gott ist die günstigste Weise, sich des Lebens zu entledigen." (GD, S. 153)

X. Tod und Leben

Der Tod führt dem Menschen die Möglichkeit und zugleich Gewißheit eines zukünftigen Nicht-Seins vor Augen und kann laut Cioran dadurch das Leben in beängstigender, aber auch in bereichernder Weise verändern, indem es ein Element der Ewigkeit hinzufügt, sofern sich der Mensch zu ihm in der richtigen Weise verhält.

„Aber sogar von denen, die ständig an ihn [den Tod] denken, seien sie ungebildet oder nicht, tun es die meisten nur aus der bestürzenden Perspektive ihrer Agonie, ohne sich auch nur einen Moment Rechenschaft darüber abzulegen, daß die Gründe ihrer Bestürzung sich in keiner Weise ändern würden, auch wenn sie Jahrhunderte, Jahrtausende leben sollten, denn die Agonie ist nur ein Akzidens im Prozeß, der mit unserer Dauer zusammenfällt [...] Diejenigen, die es nicht verstehen, aus ihren Möglichkeiten von Nichtsein Vorteile zu ziehen, bleiben sich selbst fremd: Hampelmänner, Objekte, die mit einem Ich ausgestattet sind, schlaftrunken in einer neutralen Zeit, weder Dauer noch Ewigkeit. Existieren heißt unseren Anteil an Irrealität ausnutzen, heißt vibrieren im Kontakt mit dem Leeren, das in uns ist. Der Hampelmann aber bleibt unempfindlich für seine Irrealität, gibt sie preis, läßt sie verloren gehen ...“ (DV, S. 241)

„[...] daß er [der Tod] sich uns gleichzeitig als Grenzsituation und als unmittelbare Gegebenheit darstellt. Wir laufen auf ihn zu, und sind doch schon in ihm. Selbst wenn wir ihn unserem Leben einverleiben, können wir nicht umhin, ihn in die Zukunft zu versetzen. Mit unvermeidlicher Inkonsequenz interpretieren wir ihn als die Zukunft, welche die Gegenwart, unsere Gegenwart, zerstört. Die Furcht hilft uns, unser Raumgefühl zu definieren, aber der Tod eröffnet uns den wahren Sinn unserer Zeitdimension, denn ohne ihn würde In-der-Zeit-sein für uns nichts bedeuten oder höchstens genausoviel wie In-der-Ewigkeit-sein.“ (DV, S. 244)

Das heißt, Leben ist vielleicht auf körperlicher Ebene Agonie, es ist aber nicht ein Sein zum Tode⁹ sensu Heidegger, denn damit wird der Tod lediglich in die Zukunft versetzt und dies wäre selbst nur eine weitere Agonie, eben auf ontisch-existentieller Ebene – und würde auf diese Weise das Leben selbst abwerten. Und wenn wie bei Heidegger auch bei Cioran Todesbewußtsein und Zeitlichkeit der Existenz eng zusammenhängen (was ja auch eine naheliegender Sachverhalt ist), bleibt Cioran nicht wie Heidegger bei der Feststellung stehen, daß die Bedeutung des Todes (nur) durch Angst erfahren werden kann. Angst ist lediglich ein Begleit-Zustand der bloßen Agonie und eine Reaktion auf die Angst ist die Verneinung, Verdrängung des Todes, wodurch die Illusion des nicht endenden Lebens entsteht, um der Angst zu entfliehen:

„Ein unüberbrückbarer Abgrund klafft zwischen dem, der um den Tod weiß, und dem, der für den Tod kein Empfinden hat. [...] Der eine lebt, als wäre er ewig; der andere denkt seine Ewigkeit und verneint sie mit jedem seiner Gedanken.“¹⁰(LZ, S.17)

Nach Cioran gehört der Tod zur Gegenwart des Menschen und nicht nur in seine Zukunft, er gehört zu dem Zustand des Lebens, seines Seins, dazu, der Mensch trägt das Nicht-Sein schon in sich, eben weil er existiert und, so möchte man anfügen, das Nicht-Sein denken kann. Das Nicht-Sein zu denken (und nicht zu verneinen, indem der Tod nicht oder als fern empfunden wird) und daraus Konsequenzen für das jetzige Leben und Erleben zu ziehen ist etwas anderes und viel mehr als nur an den Tod als (Agonie-)Endpunkt zu denken.

„Immer dieses Bedürfnis, aus dem Tod einen Zufall oder ein Mittel zu machen, ihn auf das bloße Verschwinden zu reduzieren, anstatt ihn als eine Gegenwart zu betrachten.“ (DV, S. 246)

Doch auf welche Weise kann dieses Denken und Empfinden geschehen?

„Als Regression bis zum Urkeim, Abstieg zu unseren Wurzeln, zerbricht der Tod unsere Identität nur, um es uns eher möglich zu machen, sie zu erreichen und wiederherzustellen. Er hat nur Sinn, wenn wir ihm alle Attribute des Lebens verleihen.

Anfangs, für die ersten Wahrnehmungen, die wir von ihm haben, erscheint er als Verfall und Verlust, doch in der Folge enthüllt er uns die Nichtigkeit der Zeit und zugleich die unendliche Kostbarkeit jedes Augenblicks: damit läßt er seine belebenden Kräfte auf uns wirken. Zwar bietet er uns nur das Bild unserer Nichtigkeit, aber gerade dadurch verwandelt er diese Nichtigkeit ins Absolute und fordert uns auf, uns daran zu halten. Auf diese Weise rehabilitiert er unser »sterbliches« Teil und macht seine triumphierende Agonie zum Richtmaß aller unserer Augenblicke.“ (DV, S. 242)

Es wäre zu kurz gegriffen diese, dem Tod zugeschriebene Wirkung auf das Leben auf die Wertschätzung des Lebens angesichts seiner Endlichkeit zu beschränken. Denn der wichtige Punkt ist hier, daß der Mensch durch den Tod sich nicht nur als in der Zeit seiend wahrnimmt, sondern er in gewisser Weise zusätzlich auch das genaue Gegenteil, nämlich die Zeitlosigkeit seiner selbst erfahren kann. Die Zeit selbst wird „nichtig“ über den Weg der Erfahrung der eigenen Nichtigkeit, was dann wiederum zu einer Erfahrung der Ewigkeit und des Absoluten führt – aber eben nur, indem der Tod auch als ge-

⁹ Das Sein zum Tode wäre aus der Perspektive Ciorans weniger eine Bestimmung der menschlichen Existenz, als vielmehr lediglich die naheliegende Selbsterkenntnis, zu der der Mensch angesichts seiner eigenen Endlichkeit gelangt.

¹⁰ Durch die Verkürzung haben sich hier die Bezüge vertauscht: Das erste im ersten Satz bezieht sich auf das zweite im zweiten und umgekehrt.

genwärtig und nicht (nur) zukünftig betrachtet und erfahren wird.¹¹ Das heißt, durch die (Anerkennung der) Tatsache der Agonie in körperlicher Hinsicht und das Einbeziehen der Nichtexistenz in das jetzige Existieren, kann der Mensch (erst) eine Ahnung von dem Absoluten, also der Ewigkeit, erlangen. Wohlgemerkt: Eine Ahnung von der Ewigkeit, dem Absoluten *während* er lebt – was der Selbstmord nicht und die Religionen nur unter Aufgabe der Individuation leisten können (s. o.).

All dies ist jedoch fern davon, eine Lösung der oder gar Erlösung von der existentiellen Lebenssituation den Menschen mit seiner Hin- und Hergerissenheit zwischen der Endlichkeit des Lebens und dem Denken-Können der Unendlichkeit, den zwei widersprüchlichen Bestimmungen seiner selbst (s. o.) zu sein, sondern im Gegenteil nur eine weitere Facette davon. Die mehr oder weniger quälende Erfahrung des Todes und die Erfahrung der Ewigkeit durch diese, bleiben beide bestehen und heben sich nicht auf. Denn ist der Mensch erst besessen vom Todesgedanken, kann dieser trotz Vernunft und Hoffnungen zur Todesgier werden, die nur zu überwinden ist, indem sie ausgekostet wird und sich dadurch abnutzt:

„Es gibt nur eine »Methode«, dieser [Todes-]Gier Herr zu werden: sie auszukosten bis zur Neige, alle ihre Wonnen und Schrecknisse über sich ergehen zu lassen, nichts, aber auch gar nichts zu unternehmen, um ihr auszuweichen. Ein solches bis zur Übersättigung erlebtes Besessensein durch den Tod hebt sich in seinen eigenen Exzessen wieder auf. Dadurch, daß es so lange in der Unendlichkeit des Todes verweilt, gelangt unser Denken dahin, den Tod abzunutzen, erfüllt es uns zuletzt mit Ekel vor ihm, mit jenem Zuviel an Negativem, das nichts verschont und das uns, ehe es mit dem Blendwerk des Todes aufräumt, die Nichtigkeit des Lebens vor Augen führt.

Wer sich noch niemals den Wonnen der Bangigkeit hingegeben hat, wessen Gedanken die Gefahren des eigenen Verlöschens noch nicht ausgekostet haben, wer den Geschmack grausam-süßen Zunichtewerdens nicht kennt, wird niemals vom Todeswahn genesen, sondern unausgesetzt von ihm gequält werden, weil er ihm Widerstand geleistet hat. Wer sich hingegen an eine Disziplin des Schreckens gewöhnt hat und, über seine Verwesung meditierend, sich entschlossen in Asche verwandelt hat, wird auf das *Gewesensein* des Todes zurückblicken und selbst nur ein *Auferstandener von den Toten sein, der nicht mehr leben kann*. Seine »Methode« wird ihn vom Leben und vom Tode geheilt haben.“ (LZ, S. 17 f.)

Es ist also keineswegs so, daß die Heilung von einer Todesbesessenheit nun das Leben unbelastet und frei hervortreten lassen würde. Es ist selbst verändert und als das, das es war, vorbei, da es ja nun eingedenk der Ewigkeit ist und damit eine andere Qualität bekommen hat. Und auch die Gebundenheit an die körperliche Materie trägt dazu bei, daß dies nur zu ein Phyrussieg ist:

„Haben wir den Tod zu einer Bejahung des Lebens gemacht, seinen Abgrund in eine heilsame Fiktion verwandelt, unsere Argumente gegen die Evidenz ausgeschöpft, dann überfällt uns das Siechtum: damit rächt sich unsere Galle, unsere Natur, jener Dämon des *bon sens*, der eine Zeitlang schlummerte und nun erwacht, um uns die Torheit und Lächerlichkeit unseres Verblendungswillens vorzuwerfen.“ (DV, S. 256)

¹¹ Hier zeigt sich auch wieder die enge Verbindung von Nichtsein mit Zeitlosigkeit, Ewigkeit und Absolutes, die sich in durch Ciorans Denken zieht. An einer anderen Stelle jedoch differenziert er zwischen Nichts und Absolutem und leitet hieraus eine (weitere) Erklärung für das Ausbleiben des Selbstmords ab: Wir bringen uns nicht um, weil „das *Nichts* dennoch unser Tun fort dauern läßt, da es stärker ist als alles Absolute. [...] es ist nicht nur ein Symbol des Daseins, es ist das Dasein selbst; es ist das Ganze. Und dieses Nichts, dieses Ganze, vermag zwar nicht dem Leben einen Sinn zugeben, bewirkt aber, daß es fort dauert als das, was es ist: *ein Zustand des Nicht-Selbstmordes*.“ (LZ, S. 27) Der Tod als Nichts bzw. Nichtexistenz wirkt somit stärker als die Verheißungen des Absoluten und durch diese – durch das Wirken des Nichts als bedrohliche, zukünftige Nichtexistenz erst aktualisierte – Differenz zwischen Nichts und Absolutem offenbart sich, daß der Tod eben *kein* Zugang zum Absoluten ist (ähnlich wie bei den Heilsversprechungen, s. o.).

Dennoch, an einer anderen Stelle (GU), an der sich Cioran mit Utopien als Versuch eines diesseitigen Paradieses beschäftigt, spricht er in ungewöhnlich verheißungsvollem Ton von (noch) einer Möglichkeit der Erfahrung des Absoluten, die jedoch im Grunde nur eine Variation desselben Zusammenhangs ist:

"Wir haben zwar aufgehört, an die geographische Wirklichkeit des Paradieses oder an seine verschiedenen Darstellungen zu glauben, aber es wohnt deswegen nicht weniger als eine höchste Gegebenheit in uns, als eine Dimension unseres ursprünglichen Ich; es handelt sich jetzt nur darum, es da drinnen zu entdecken. Wenn wir dorthin gelangen, treten wir in jenen Glanz ein, den die Theologen das *Wesentliche* nennen; aber nicht Gott sehen wir von Angesicht zu Angesicht, sondern die ewige Gegenwart, erobert im Sieg über das Werden und über die Ewigkeit selbst ... [...] In uns müssen wir das Heilmittel für unsere Übel suchen, in dem zeitlosen Prinzip unserer Natur. Wenn die Irrealität eines solchen Prinzips demonstriert und bewiesen wäre, dann würden wir unwiderruflich verloren sein. Welche Demonstration, welcher Beweis könnten sich aber gegen die innerste, leidenschaftliche Überzeugung halten, daß ein Teil unseres Wesens sich der Zeit entzieht, [...]? Weder Vergangenheit noch Zukunft; die Jahrhunderte versinken, die Materie dankt ab, die Finsternisse sind ausgeschöpft; der Tod erscheint lächerlich, und lächerlich sogar das Leben. [...] Unnötig, dann noch zurückzusteigen zum alten Paradies oder vorauszu laufen zur Zukunft: das eine ist unwiederbringlich, die andere nicht zu verwirklichen. [...] Kein Paradies – wenn nicht im tiefsten Innern unseres Wesens, gleichsam im Ich des Ichs; außerdem muß man, um es zu finden, die Reise durch alle Paradiese gemacht haben, die verflissenen und die möglichen, man muß sie geliebt und gehaßt haben mit der Ungeschicklichkeit des Fanatismus, geprüft und dann verworfen mit der Kennerschaft der Enttäuschung.

Wendet man ein, daß wir nur ein Phantom durch ein anderes ersetzen – die ewige Gegenwart, an die wir denken, sei nicht mehr wert als die Fabeln des Goldenen Zeitalters, und das ursprüngliche Ich, die Grundlage unserer Hoffnungen, ziehe das Vakuum an und sei ihm zu guter Letzt gleichzusetzen? Meinetswegen! Aber enthält ein Vakuum, das die Fülle spendet, nicht *mehr* Realität als die Geschichte in ihrer Gesamtheit?" (GU, S. 128 ff.)

Hier wird es nun ein kleines Stück konkreter, was darunter verstanden werden kann, „den Tod zu einer Bejahung des Lebens“ zu machen. Cioran betrachtet hier lediglich denselben Sachverhalt ohne das Element Todeserkenntnis, wenn er davon spricht, daß die Möglichkeit zur Erlangung dieses paradiesähnlichen Zustandes in der Verfaßtheit des Menschen selbst begründet ist, dem "zeitlosen Prinzip unserer Natur", und dessen Verankerung im und dadurch zugleich Hingezogenheit zum Absoluten, die sich auch hier wiederum aus der Denk- und Erkennensmöglichkeit (und dadurch auch Erfahrungsmöglichkeit) von ihm ergibt. Weil wir dazu in der Lage sind, die Zeitlosigkeit zu denken, ist sie in uns schon vorhanden.

Das bedeutet umgekehrt aber auch, daß diese "ewige Gegenwart" die einzige Stelle einer derartigen Erfahrung überhaupt sein kann, eben weil sie in des Menschen Konstitution begründet ist und wie die religiösen Heilsversprechen eben keine Identitätsauflösung erfordert. Das heißt, anstatt die Utopie, die das Paradies in der Zukunft sucht, oder die Rückkehr zum "alten Paradies" (die Heilsversprechen der Religionen) anzustreben, kann man die Ewigkeit (und nur diese Zeitlosigkeit hat sie mit dem Paradies gemein) in sich finden, da sie dort immer schon residual vorhanden ist.

Dies ist eine Verheißung, von der man aber nicht sicher sagen kann, daß sie tatsächlich erreichbar ist. Cioran verkündet hier eben keinen seinstranszendierenden Zielzustand, der ihn, wie von manchen Interpretatoren vorschnell behauptet, in die Nähe fernöstlicher, vom leidenden Lebenszustand Erlösung versprechender Bewußtseinszustände rückt, eben weil so etwas wie ein buddhistischer Nirva-

na-Zustand wiederum die Individuationsaufgabe voraussetzt. Er verkündet lediglich die Gewißheit des Wissens über diese Möglichkeit, die sich aber nur verwirklicht, wenn man andere Paradieserfahrungsangebote bereits ausprobiert und enttäuscht verworfen hat.

Allerdings sieht er auch die Gefahr, daß dies wieder nur ein Eintritt ins Nichts ("Vakuum") sei, verweist aber darauf, daß sie als "Fülle spendende" Erfahrung zumindest in dieser Hinsicht Realität sei – und darum nicht nichts.

XI. Zweifel und Skepsis

Zweifel und Skepsis ist ein sich durch das Werk von Cioran durchziehendes Motiv – und eine Voraussetzung davon. Inwiefern er bzw. sie ebenfalls als eine anthropologischen Größe zu betrachten ist und was daraus folgt, hat Cioran hauptsächlich in zwei Abschnitten in *Der Absturz in die Zeit* (AZ, S. 46 ff.) dargelegt.

Davon ausgehend, daß es eine Voraussetzung der Lebensfähigkeit des Menschen ist, die Welt, die Vorstellung von ihr und seine gedanklichen Konstrukte als wirklich und wahr anzunehmen und er zugleich kraft seines Geistbesitzes zum Zweifel fähig ist, bricht dieser schon ohne sein willentliches Zutun in jene Gewißheit über die Wirklichkeit ein. Denn ein Bewußtsein von sich selbst und das dieses voraussetzende Distanzierungsvermögen geht einher mit der Fähigkeit, etwas zu verneinen, etwas Existierendes abzulehnen und sich etwas nicht Existierendes vorzustellen. Die Verneinung ist Ausdruck des Subjekt-Seins, während die Bejahung es nicht sein muß. Die Distanz zu sich selbst und die Distanz zu der Welt sind Folge der Herausgestelltheit des Menschen aus der Natur dank seines geistigen Vermögens zur Distanzierung (siehe die früheren Abschnitte).

Vom bloßen Verneinen unterscheidet sich der Zweifel nun jedoch darin, daß er nicht auf eine bestimmte Sache, die abgelehnt wird, gerichtet ist, sondern auf sich selbst. „Die Vernunft spaltet sich und wendet sich gegen sich selbst“ (AZ, S. 49); es wird mithilfe der Vernunft an dem gezweifelt, was Resultat der Anwendung der Vernunft ist (also alle Wahrnehmungs- und Vorstellungsinhalte). Dabei ist der Zweifel keine Frage der Entscheidung, da er sich eben zwangsläufig aus der Konstitution des Menschen ergibt.

„Niemand wird der echte Zweifel freiwillig sein; was ist er denn, selbst in seiner sorgfältig ausgearbeiteten Form, anderes als die spekulative Verkleidung, die unsere Unverträglichkeit mit dem Sein annimmt?“ (AZ, S. 50)

Das Denken duldet keine Gewißheiten; es wird, als das Existierende transzendierend,

„jede Form der Evidenz verwerfen, denn Evidenzen entspringen dem Sein, von dem das Denken sich abhängt hat; und dieses Abgehängtsein erzeugt, definiert und befestigt den Zweifel.“ (AZ, S. 51)

Das hat zur Folge, daß jede Behauptung als nichtig und beliebig angesehen wird und jegliches eigene Aufstellen von Aussagen vermieden wird. Der Zweifler flieht ins Ungewisse.

Wiederum im Gegensatz zur Verneinung, die sich schwerlich selbst verneint, stellt sich der Zweifel aber auch selbst in Frage. Die Befürchtung, daß das Zweifeln in Behauptungen mit Wahrheitsanspruch mündet – was ja das Gegenteil von Zweifel wäre –, führt in letzter Konsequenz dazu, gar keine Aussagen mehr zu machen und sich jedes Urteils zu enthalten. Damit würde das Denken, die „Tätigkeit des Geistes“, jedoch im Nichtstun münden und sich selbst ausschalten – und in einen Zustand der Loslösung gelangen.

„[D]as Ich, befreit aus der Knechtschaft der Erkenntnis und in gleichem Maße aus der des Tuns, entzieht sich siegreich seinen eigenen Funktionen und reduziert sich auf einen ins Unendliche, ins Zeitlose projizierten Bewußtseinspunkt. [...] [L]ogische Endstation ist für ihn [den Zweifel] die absolute Untätigkeit – ein Extrem, das dem Gedanken faßbar, in der Tat aber unerreichbar ist.“ (AZ, S. 53)

Denn ihm widerstrebt die durch die Verfangenheit des Menschen in der Natur begründete Gewißheit der Existenz von Wirklichem und auch von der Geltung von Werten in der Welt, die die Voraussetzung dafür ist, überhaupt Handeln zu können. Denn wer nicht mehr an die Existenz „des Guten und des Bösen“ glaubt und sie als bloße Übereinkunft betrachtet, kann man nicht mehr handeln.

„[E]s gibt keine gute oder böse Handlung mehr, also gibt es überhaupt keine Handlung mehr, und im Schoße einer trübe Identität lösen sich die Dinge, ebenso wie die Urteile, zu nichts auf. Ein Wert, von dem wir wissen, daß er beliebig ist, hört auf, ein Wert zu sein, und sinkt zur Fiktion herab. Mit Fiktionen kann man keine Moral begründen, und erst recht keine Verhaltensnormen im Unmittelbaren. Um dieser Verlegenheit zu entgehen, sind wir genötigt, das Gute und das Böse wieder in ihre vollen Rechte einzusetzen, sie zu retten, um uns zu retten – auf Kosten unserer Klarsicht.“ (AZ, S. 54)

Allerdings ist anzumerken, daß dies bereits das alltägliche Brot des Soziologen darstellt, der trotz der Einsicht in die Relativität der Werte und der Beschäftigung mit dieser dennoch an ihre Existenz, an die „Wirklichkeit des Guten und des Bösen“ (AZ, S. 54) glaubt. Vielleicht kann man es ja ebenfalls als Ausdruck radikaler Skepsis werten, daß dieser quasi eingeschränkte Glauben nicht akzeptiert, also ebenfalls bezweifelt wird.

„Leben ist gleichbedeutend mit der Unmöglichkeit, sich zu enthalten; die Überwindung dieser Unmöglichkeit ist die maßlose Aufgabe, die er [der Skeptiker] sich stellt.“ (AZ, S. 55)

Der konsequente Skeptiker bleibt dabei hin- und hergerissen und sehnt sich nach der Illusion der

„bedingungslose[n] Hinnahme der äußeren Erscheinungen als solcher. Aber er vergißt, daß die äußeren Erscheinungen nur für den eine Zuflucht bedeuten, der verblendet genug ist, sie mit Realitäten gleichzusetzen.“ (AZ 56)

Es gibt also keinen Ausweg und dieser Zustand führt schließlich dazu, daß der Zweifler auch an sich selbst zweifelt und schließlich in ein anteilnahmsloses, abgestumpftes Sein, bzw. Sein-Wollen im Nichts mündet.

„Hat er nämlich erst an seinen Zweifeln gezweifelt, dann zweifelt er schließlich auch an sich selbst [...] und glaubt nicht mehr an seine Zerstörermission. Wenn dann das letzte Band zerrissen ist, dieses, das ihn mit sich selbst verband und ohne das nicht einmal Selbstzerstörung möglich ist, wird er Zuflucht suchen in der unvordenklichen Vakanz, im Innersten aller Ursprünge, dort, wo es noch nicht das Hin- und Herzerren zwischen Materie und Lebenskeim gab, welches durch die lange Reihe der Wesen sich fortsetzt, vom Insekt bis zum geplagtesten der Säugetiere. Weder das Leben noch der Tod können ihn mehr erregen [...]. Kein Thema

mehr vermag ihn zu beunruhigen, keines reizt ihn dazu, es zur Würde eines Problems, einer Heimsuchung, zu erheben. Sein Mangel an Wißbegierde erreicht einen Umfang, der an die totale Entäußerung grenzt“ (AZ, S. 57)

Von diesem quasi permanenten Skeptiker unterscheidet Cioran noch den temporären Skeptiker („Ver-räter am Skeptizismus“), der nur in Krisensituationen zweifelt und diese und den Zweifel zu überwin-den bestrebt ist, was oft mithilfe der Religion versucht wird. Oder er fällt einem Verführer („Barbar“) anheim, dem er sich uneingestanden zu unterwerfen trachtet –

„doch dessen Rolle besteht nicht darin, Probleme zu lösen, sondern sie zu leugnen“ (AZ, S. 61)

und der ihn darum auch nicht aus seinem quälenden und ungefestigten Zustand befreien kann.

„Die *Tugenden* der Barbaren bestehen genau in der Kraft, Partei zu ergreifen, Kraft, eindeutig zu bejahen oder zu verneinen [...]. Darum darf man nicht erstaunt sein, wenn er [der Skeptiker], der Spezialist der Subtilität, aus der Tiefe seiner letzten Einsamkeit als Freund und Mitläufer der Horden aufsteht.“ (AZ, S. 62 f.)

Es ist beachtenswert, wie weit Cioran den Aspekt des Zweifelns und der Skeptik getrieben hat. Und daß er dies wie es stets nicht nur in abstrakter Hinsicht, sondern direkt auf den Menschen bezogen darlegt, d. h. den Umgang des Menschen damit und die Folgen für seinen Lebensvollzug – ausgehen von dessen anthropologischer Verfaßtheit. Wiederum zeigt sich die Ausweglosigkeit und das Festhän-gen in einem Zustand der Hin- und Hergerissenheit, der nur unter Aufgabe oder Verneinung des Grundmerkmals des Menschseins (grob als Verfügen über reflektierenden Geist beschreibbar) zu ent-kommen ist – jedoch nur scheinbar. Und auch die Verführbarkeit des Menschen leitet er hieraus ab. Darüber hinaus zeigt sich Cioran als guter Beobachter des individuellen, psychischen Zustands des Zweiflers (und man ahnt, daß dies auch auf ihn selbst zutrifft):

„Das Drama des Zweiflers ist größer als das des Verneiners, aus dem einfachen Grunde, weil ohne Ziel zu le-ben, viel qualvoller ist, als für eine schlechte Sache zu leben. Was nun das Ziel betrifft, so kennt der Skeptiker keines: da alle gleichermaßen hinfällig oder nichtig sind, welches soll er wählen? Die Verneinung dagegen kommt einem Programm gleich [...]. Verneinung ist nicht Leere, sie ist Fülle, ein unstete und angriffslustige Fülle. Wenn man das Heil ins Tun verlegt, dann heißt verneinen sich retten, denn es heißt, eine Absicht ver-folgen, eine Rolle spielen. [...] wer leugnet, weiß was er will; wer zweifelt, wird es am Ende nicht mehr wis-sen. (AZ, S. 64 f.)

Er kann sich lediglich an seiner Hoffnung auf Klarsicht und daran, nicht vermeintlicher Gewißheiten anheimzufallen, laben.

„Nach langem vertrauten Umgang mit dem Zweifel wirst du dir eine besondere Form des Stolzes erworben haben: du glaubst zwar nicht mehr, begabter zu sein als die anderen, du glaubst nur weniger naiv zu sein als sie. [...] [Du], der du keine Illusionen weder über andere noch über dich selbst behalten hast. Aber eine wirst du trotz allem behalten: die zähe, unentwurzeltbare, zu glauben, daß du keine besäbest.“ (AZ, S. 70 f.)

Schriften Ciorans (bisher gelesen)

- GV – Auf den Gipfeln der Verzweiflung [1934, rumänisch], Suhrkamp 1989
TH – Von Tränen und Heiligen [1937, rumänisch], Suhrkamp 1988
BT – Das Buch der Täuschungen [1939, rumänisch], Suhrkamp 1990
GD – Gedankendämmerung [1940, rumänisch], Suhrkamp 1995
LL – Leidenschaftlicher Leitfaden [1944, rumänisch], Suhrkamp 1998
LL2 – Leidenschaftlicher Leitfaden II [1940er Jahre, rumänisch], Suhrkamp 2013
LZ – Lehre vom Zerfall [1949, französisch], Klett-Cotta 1978
SB – Syllogismen der Bitterkeit [1952, französisch], Suhrkamp 1995
DV – Dasein als Versuchung [1956, französisch], Klett-Cotta 2011
RD – Über das reaktionäre Denken [1957, französisch], Suhrkamp 1990
GU – Geschichte und Utopie [1960, französisch], Klett-Cotta 2011
AZ – Der Absturz in die Zeit [1964, französisch], Klett-Cotta 2011
AT – Aufzeichnungen aus Talamanca (1966) [1997, französisch], Weissbook 2008
CH – Cahiers 1957-1972 (Auswahl) [1997 französisch], Suhrkamp 2001
...
...
ZF – Der zersplitterte Fluch [1987, französisch], Suhrkamp 1987