

Ein pensionierter Zerstörer

Postscriptum zu Cioran

Jürgen Große



Jürgen Große

Ein pensionierter Zerstörer

Postscriptum zu Cioran

Meiner

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4609-7

ISBN eBook (PDF) 978-3-7873-4610-3

ISBN EPUB 978-3-7873-4611-0

Kontaktadresse nach EU-Produktsicherheitsverordnung:
Felix Meiner Verlag GmbH, Richardstraße 47, 22081 Hamburg
info@meiner.de

Der Text dieses Bandes folgt den Rechtschreibregeln des Duden,
20. Aufl. (1991).

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2025. Alle Rechte vorbehalten. Der
Verlag behält sich die Verwertung der urheberrechtlich geschütz-
ten Inhalte dieses Werkes für Zwecke des Text- und Data-Minings
(§ 44 b UrhG) vor. Jegliche unbefugte Nutzung ist hiermit ausge-
schlossen. Satz: satz&sonders, Dülmen. Druck: Stücker, Ettenheim.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier. Printed in
Germany

Inhalt

Prolog: »Das normalste Wesen aller Zeiten«	9
1. Der Intellektuelle als Märtyrer	17
Paris als Hauptstadt des Westens und seiner Intellektuellen	19
Westlicher Geist als Martyrium	26
Der Intellektuelle als Märtyrer des Lebens	32
2. Aspekte westlichen Bewußtseins	37
Geist als Indikator: der Maßstab Reflexion	41
Geist als Faktor: Fanatismus der Idee	48
Selbstbewußtsein und schlechtes Gewissen	60
3. Die Schlaflosigkeit des Geistes	69
Ursprung der Schlaflosigkeit	70
Phänomenologie der Übernächtigung	75
Ressentiment und Rücksichtslosigkeit	78
Philosophieskepsis	81
Literaturbegriff	85
Erlösung Ermüdung?	89
Epilog: Gott in der Nacht	93
4. Gnosis, Gnostizismus und Dualismus	95
Gnosis und Dualismus	98
Fanatismen	103
Gnosis oder Gnostizismus?	108
5. »Der Skeptiker ist ein verfehelter Mystiker«	117
6. Nietzsche, Klages und das Ressentiment	133
Dankbarkeit im Bösen	134
Nietzsches Lehre vom Ressentiment	135

Klages' Nietzsche-Kritik	138
Leben als Empörungstat	140
Gnosis, Skepsis, Moralistik	142
Ressentiment in Politik und Kultur	144
Die Idolatrie des Werks	146
»Schaffen heißt seine Leiden hinterlassen«	149
Zynismus	150
»Wem soll ich zürnen?«	151
Weisheit durch Ermüdung	152
Nietzsche – ein Utopist	154
7. Trauer und Melancholie: zur Philosophie der Stimmungen	157
Philosophischer Aufstieg der Melancholie	158
Geistige Potenzen der Trauer	161
Mißtrauen gegen die Melancholie als Intellektuellen-Selbstkritik	164
Linke Melancholie und germanische Ironieresistenz	165
Metaphysiken der Stimmung	167
Gegen Heidegger	169
Philosophische Korruptierbarkeit	171
Melancholie – eine unpersönliche Unruhe	172
Philosophische Überlegenheit des Schriftstellers	175
8. Zweierlei Romantik	179
Verluste	182
Sehnsüchte	186
Zeitgenossenschaft	192
9. Exzeß der Mitte: Cioran und Pascal (I)	197
»Die Eleganz der Angst«	198
Grenzenloser Selbstzweifel, begrenztes Menschenwesen	199
Befreiung und Gehemmtheit	200
Gefahren des Hochmuts	202
Skeptizismus und die korruptierte Verzweiflung	203

Vorteile der Krankheit	205
Philosophie?	206
Unvermittelte Gnade	207
Fromme Heiden, profanierte Christen	209
Richtig zweifeln	210
Ein Denker für Ungläubige	212
10. Ennui ohne Verklärung: Cioran und Pascal (II)	215
Metamorphosen der Langeweile	216
Selbstermächtigung und Sinnentleerung	218
Entfremdete Welt, versteinerte Zeit	219
Analogie von Langeweile und Zweifel	220
Seinsmangel und Willensehrgeiz	222
Allein mit der Zeit	223
Zeit, Geschichte und Verhängnis	225
Die Langeweile der Philosophen	227
Leid oder Langeweile	229
Verstehen durch Verzicht	230
Vom Ennui zum Cafard	231
11. »Über einen, der in Ideen macht«: Sartre, der Zeitgenosse	233
»Ich habe eine religiöse Dimension. Die hat er sicher nicht.«	237
Das Drama des Bewußtseins	242
Geist, Zweifel und Verneinung	248
Häresien der Bürgerlichkeit	253
Philosophie und Literatur	259
Jenseits des Engagements	268
12. Cioran als Erfolgsautor	273
Die drei Ordnungen	276
Was ist Mißerfolg?	283
Unerfüllbare Wünsche	291
Epilog: »Dieses Gezücht von Glossatoren«	295

Siglen	303
Nachweise	307
Personenregister	309

Prolog: »Das normalste Wesen aller Zeiten«

VON WELCHER SEITE man sich Emil Cioran (1911–1995) auch nähert, stets findet man sich direkt ins Zentrum seines Denkens und Schreibens versetzt. Ein Schlüsselzitat kann es kaum geben, wo jemand in allen seinen Texten mit gleicher Intensität anwesend scheint. *De l'inconvénient d'être né* (1973) hat Cioran jedoch als das Buch bezeichnet, das ihn am meisten preisgebe. Dort heißt es: »Recht lange habe ich mit dem Gedanken gelebt, ich sei das normalste Wesen aller Zeiten. Dieser Gedanke gab mir den Geschmack, ja die Leidenschaft der Unproduktivität: Wozu sich in einer Welt voll von Irren, die in Banalität oder Fieberwahn versunken ist, zur Geltung bringen? Bleibt zu ergründen, ob ich mich von dieser Gewißheit völlig freigemacht habe, die im Absoluten das Heil bringt und im Unmittelbaren ruiniert.« (N 24)

»Das normalste Wesen aller Zeiten« – ist das mehr als eine Pointe, findet sich in Ciorans geistiger Biographie trotz allem eine Normalität? Ob eine Normalität im Sinne von Verallgemeinerbarkeit oder im Sinne von Vorbildlichkeit, müßte wohl sogleich die Frage lauten. Vielleicht im Sinne von beidem. Cioran hat die Norm eines intellektuellen Lebens auch darin übererfüllt, daß er es nicht als bürgerliche Normalität akzeptieren konnte oder wollte, ja, daß er nicht einmal eine Norm des Gelingens dafür benennen konnte. Zu einer normalen Intellektuellenexistenz – »normal« gemäß der Alternative von bürgerlicher Berufsgeistigkeit und romantischem Geisteskünstlertum – gehört das Scheitern. Ein Scheitern im politischen, sozialen oder ökonomischen Sinne, eine notorische Unmöglichkeit, sich vollständig in der Welt zur Geltung zu bringen, sich dort »zu verwirklichen«, wie es bei Cioran so oft sarkastisch lautet. Ebenso gehört dazu die Vorliebe für das Extreme, zumindest das Einseitige als Preis intellektueller Konsequenz.

Zu dieser Vorliebe hat Cioran sich immer wieder bekannt, bis in seine späten Jahre. Damit scheint er freilich ein typischer Intellektueller des 20. Jahrhunderts zu sein, von dem man zuweilen pauschal und doch nicht falsch als von einem Jahrhundert der Ex-

treme gesprochen hat. Die allermeisten der intellektuellen Zeitgenossen Ciorans empfanden Geistigkeit, den Schmerz der Reflexion oder der Entzweiung zwischen Ich und Welt, als einen peinlichen Zwischenzustand, den es »in einem katastrophalen Ja« (N 95) zu überwinden gälte. Diese Situation des Denkers, der endlich zum Täter werden will, ist Cioran vertraut. Als ganz junger Mann hatte er sein rhetorisches Talent der großrumänischen Garda de Fier und ihrem radikalnationalistischen Machtwillen angetragen. Schon damals allerdings hatte ihn auch die Frage geplagt, wie man die moderne – bei Nietzsche und auch bei Marx erlernbare – Geste eines intellektuellen Ermächtigers der Macht mit intellektueller Selbstachtung vereinen könne.

Zunächst versuchte Cioran es mit Frivolität. Er gab den Intimkenner der Gewaltpolitik, der zynisch-offenherzig aus ihrem Nähkästchen plaudert; während seiner rumänischen und deutschen Jahre für ihn die einzige Haltung, sich als Intellektueller nicht vor sich selbst lächerlich zu machen. Aus dem jugendlichen Schauzynismus wird im Pariser Exil eine so penetrante wie subtile Selbstironie, eine Erhebung über die eigene Lebenspraxis als »Gelegenheitsdenker«. Jemand also, der *nicht immer* denken will, der nicht methodisch vom Denken her das Leben meistern kann, der aber eben deshalb vielleicht beidem gerecht wird, dem Denken wie dem Leben – im Modus ihrer Unversöhnbarkeit. Was Cioran »das Heil im Absoluten« nennt, letztlich seine Religiosität, das ist von seinem Dualismus untrennbar, von der Gewißheit, daß dem Heiligen in dieser Welt kein sichtbares Symbol entsprechen kann. Die religiöse Idee der Inkarnation habe sich in all ihren Nachfolgeideologien, den politisch-revolutionären wie den lebensreformerischen, restlos erschöpft.

Ciorans vielzitiertester Extremismus bekundet sich im Unglauben an symbolische Vermittlungen, an Vermittlungen überhaupt – ob im Künstlerischen, Philosophischen oder eigentlich Religiösen. Keine Synthesen also, statt dessen Extreme, wohin man auch blickt. Auch als Schriftsteller schwankte Cioran zwischen der Suada und der Sehnsucht nach dem Verstummen, zwischen endlos wuchernder Assoziation und aphoristischer Verknappung. »Empfindungen eines armen Teufels – und Empfindung eines Gottes – ich habe keine anderen gekannt. *Punkt* und *Unendlich*, meine

Dimensionen, meine Existenzarten.« (Notiz vom Februar 1958) Das Einseitige und dadurch extrem Wirkende ist für Cioran der irdisch zugängliche Ausdruck eines Unendlichen, das sich in keine Endlichkeit religiöser, sozialer, politischer Bekenntnisse bannen läßt. Es bleibt ein ambivalentes Unendliches, das sich im Menschen als Sinnentrieb, Geistesehrgeiz, Erlösungsstreben wie auch als Langeweile bemerkbar machen kann.

Die Ablehnung des *Werkes* im Künstlerischen – man denke an den Kult ums autonome Kunstwerk noch im ersten Jahrhundertdrittel! – korreliert der Ablehnung des *Systems* im Philosophischen. Beides kommt aus der Selbsterfahrung des reflektierenden Intellekts, daß er aus eigenen Mitteln nicht über sich hinausgelangt, daß alle Positivitäten, auf die zu hoffen ist, nicht-reflexiver, nicht-bewußter Natur sein müssen und vor allem nicht durch individuelle Schöpfungsakte erzeugbar sind. Solch radikaler Dualismus zwingt zur Wahl zwischen Selbstausslieferung an ein ungeistiges (geistloses, geistfeindliches) Äußeres oder einer rücksichtslos vorangetriebenen Erschöpfung der Reflexion selbst, und zwar einer seelischen gleichwie leiblichen Erschöpfung.

Hier kommt Ciorans Verhältnis zur Skepsis ins Spiel. Das Etikett »Radikalskeptiker« hat er ohne Widerspruch akzeptiert. Auch der Zweifel ist Cioran immer beides, zum einen Raserei der entfesselten Reflexion, zum anderen vitale Lähmung; manchmal Gleichgültigkeit, jedoch stets Distanz zu den anderen wie zu sich selbst. »Ich bin der am wenigsten Spontane der Rasenden, ich wohne so hellsehtig wie irgend möglich all meinen *unüberlegten* Taten bei. Aber das nützt mir nichts, da ich sie nicht verhindern kann.« (zit. nach Mattheus 214) In keinem Fall ist die Skepsis eine Technik, durch die ein Geist Herr seiner selbst und des Seins wird. Im Gegenteil: Als endlose Befragung, »Unverträglichkeit mit dem Sein« (AZ 50), ist sie eher eine angeborene Disposition. Über diese hat man so wenig Gewalt wie über eine körperliche Eigenschaft. Wenn Cioran seinen Zweifel einen physischen, ja organischen nennt, dann ist das keine herbeigezerrte Metapher. Zweifel ist die Natur des Geistes, der Cioran hauptsächlich als individuelles Bewußtsein und Reflexion, weniger als objektive Entität oder Institution interessiert. Geist als aktive, vermeintlich positiv-schöpferische Kraft scheint Cioran etwas durchaus Künstliches; Geistigkeit als literari-

sches, philosophisches Agens zumal, das bedeutet, die angeborene Lebensdistanz zum Lebensprinzip zu machen. Dergleichen birgt das Risiko, als Intellektueller Erfolg zu haben und das Heil im Absoluten zu verspielen, christlich gesprochen: die Seele dranzugeben. Das seelische, aber auch das leibliche Opfer, das dem professionellen Intellekt zu bringen ist, hat Cioran sein Leben lang mitgedacht, angesichts einer Reflexion, die von sich aus keine Ruhe finden kann. Die Weisheitsrezepte antiker wie moderner Lehrer der Ruhigstellung verfangen nicht bei diesem schlaflosen Denker. Sein Zweifel traf auch sie: Weisheit ist weder angeborene noch erlernbare Distanz zu jenem unweisen, weil unerfüllbaren Ehrgeiz des Geistes zur Weltaneignung, sie ist vielmehr erschöpfter Ehrgeiz. Das aber setzt dessen Entfaltung voraus. Man muß sich – ob als Künstler, ob als Intellektueller – *verwirklicht* haben; ein banalisierter Ausdruck deutscher Systemphilosophen und moderner Psychotherapeuten, den Cioran verachtete und doch oft benutzte. Erst dann könne man den Wert oder besser Unwert jener künstlich geschaffenen Wirklichkeit erkennen. Den Weisen findet Cioran nur als erschöpften, »pensionierten Zerstörer« (N 110) überzeugend.

Auch im enger philosophischen Sinne schließt der Cioransche Zweifel jede Lenkbarkeit aus. Im antiken Pyrrhonismus hatte der Skeptiker gegenüber der Weisheitskonkurrenz etwa von Stoa oder Platonismus eine höhere Reflexionsstufe beansprucht, da philosophischer Zweifel nicht nur Heilsrezepte für die Übel der Welt, sondern auch für die Übel aus verfehlten Heilsrezepten verhieß. Diese Überlegenheit sollte im nicht-aggressiven, nicht-missionarischen, ja beinahe passiven Wesen der Skepsis gegründet sein. Der Preis dafür war eine Unbeherrschbarkeit des Zweifels selbst; Zweifel als Pathos und Passion. Die philosophische Neuzeit vermochte diese Eigendynamik des Zweifels auf dramatische Weise zu illustrieren. Ihre Erfahrung wurde es, daß Skepsis sich nicht zu Gewißheiten höherer Ordnung verbauen läßt, etwa dadurch, daß man cartesianisch an allen Weltgewißheiten zweifelt und die eigene Person (das *ego cogitans*) davon ausnimmt. Radikale Skepsis kann eine erneuerte Gläubigkeit befördern, aber auch eine Selbstrelativierung des Geistes. Diese letztere Konsequenz, eine Selbstbefragung bis zur Selbstuntergrabung, haben der westliche Rationalismus und

die europäische Aufklärung nur ungern gezogen. Cioran stand in einer anderen intellektuellen Tradition, in jener, die von der französischen Moralistik ausgeht. Dort war ein Selbstmißtrauen zur intellektuellen Lebenspraxis sublimiert worden.

Für Cioran jedoch war der Selbstzweifel nicht allein ein Bedürfnis oder ein Resultat ausgeprägter Beobachtungsgabe, sondern die genuine Bestimmung aller Reflexion, welche dem Denken zur Ehre, dem Leben des Denkers aber – im Normalfalle – zum Schaden gereicht. Befreite Reflexion tendiere zur Autoaggressivität. Immer wieder hat Cioran von der Rückwendung echten Denkens gegen den Denkenden selbst gesprochen, von seiner Revolte gegen ihn. »Vom philosophischen Standpunkt aus ist niemand ehrenwerter als der Skeptiker« (AZ 55). Der Mensch zweifelt normalerweise nur deshalb an etwas, weil er (noch) nicht glauben kann, weil er sich Gewißheit wünscht. Doch dieser Wunsch, sobald erfüllt, kompromittiert ihn als Denkenden, verstößt gegen den natürlichen Impuls jener Unnatur, die der Geist gegenüber dem Leben darstellt.

Die existentielle Normalparadoxie der Skepsis ist ein Extremismus der Distanznahme, ein Zwang zum Hinsehen mit dem gleichzeitigen Wissen, daß man nicht dazugehört. Ciorans Werk ist überreich an Zeugnissen erlittener wie bejahter Ausgeschlossenheit, seiner Weltdistanz durch Sehzwang. Um noch einmal *L'inconvénient* zu zitieren: »Das gleiche Gefühl der Unzugehörigkeit, des unnötigen Spieles, wohin ich auch gehe: Ich gebe vor, mich für das zu interessieren, was mir gar nichts bedeutet, ich zapple aus Automatik oder Barmherzigkeit, ohne jemals bei der Sache, ohne irgendwo zu sein. Was mich anzieht, ist anderswo, und was dieses Anderswo ist – ich weiß es nicht.« (N 25) Der sozialkonventionelle Zwang zum Interessantsein wie zur Interessiertheit vertieft ein Erlebnis von Desinteresse; *l'ennui* ist der moderne Restbestand der alteuropäischen *theoria*. Es sind die durchschnittlichen Leiden eines Intellektuellenlebens, die Cioran in meisterliche Sprachform zwingt. Das besonders in seinen Tagebüchern häufig vernehmbare Klagen zeigt neben der intellektuellen-Malaise, als Produzent von geistigen Werken in *le monde* präsent sein zu müssen, noch eine andere, tiefer wurzelnde, nämlich die, überhaupt etwas zu repräsentieren, pathetischer gesagt:

etwas *beglaubigen* zu sollen. Kreditierung überlieferten oder gestifteten Sinns war das vom theologischen Amt übernommene Intellektuellengeschäft in der Moderne. Das konnte und wollte Cioran nicht betreiben. Eine Rezeption und Systematisierung seiner Schriften als literarisierte Propaganda für gewisse Ideen hat er als Mißverständnisse, ja hermeneutische Gewalttaten betrachtet. Auch diese Weigerung aber, für etwas anderes zu stehen als für sich selbst, ist durchaus normal für das Selbstbild eines postideologisch-ernüchterten Intellektuellen.

Ist es nicht die Forderung, sich mit keiner Sache gemein zu machen, auch keiner guten, damit man (so die unausgesprochene Fortsetzung) ganz frei und verfügbar für *jede* Sache sei? Die dann Objekt einer schwindelerregend freien *Wahl* wird? Doch diese – im Existentialismus Sartres überreich entfaltete – Rhetorik trifft nicht ganz Ciorans Fall. Zugleich wird hierin die religiöse Dimension seines Schreibens sichtbar. Für Cioran nämlich ist Intellektualität, vornehmlich zu erleben als reflexive Distanz, generell nichts Brauchbares, gar Verfügbares. Sie verfügt vielmehr über den, der ihr unterliegt, als über einen Verirrten und »Versager« des Lebens, dem das Mittel zum Zweck geworden ist. Dutzendfach variiert daher der Cioransche Seufzer: »Der Skeptiker möchte gerne wie alle übrigen Menschen für Schimären leiden, die das Leben möglich machen. Es gelingt ihm nicht. Er ist ein Märtyrer des *gesunden Menschenverstandes*.« (SB 22) Das ist nicht nur Koketterie. Kokett ist eher die Hoffnung, als Extremist des Zweifels (und damit als Praktikant der Verzweiflung) ein Stellvertreter für jene zu sein, denen Berufs- und Privatleben nicht erlauben, mit ihren Zweifeln bis ans Ende zu gehen. »Meine Bestimmung ist, für alle jene zu leiden, die leiden, *ohne es zu wissen*. Ich muß für sie zahlen, für ihre ahnungslose Weise büßen, für ihr Glück, nicht zu erraten, wie unglücklich sie sind.« (N 91 f.)

Selbst noch dieses Märtyrertum für andere, weniger konsequente Lebensversager – Gescheiterte des Scheiterns gewissermaßen – ist für einen, der seine Zweifel »organisch« nennt, nichts als ein Idol, eine Traumrolle. Cioran sieht die Gefahr des Hochmuts, die im Selbstbild eines geistig-geistlichen Märtyrertums lauert. Die Selbstdistanz zu den Lockungen, die die eigene sprachliche Kraft bereithält, verrät ihrerseits einen religiös-moralischen Blick:

als Tänzer, Schwindler, Gauner, Possenreißer, Hochstapler, Komödiant charakterisierte sich dieser »Veitstänzer der Skepsis«. Die Distanz zur eigenen Geistbestimmtheit liegt nicht zuletzt in einem unverwüstlichen *bon sens*. Auch wenn Cioran, wie er versichert, aus seiner Menschen- und Weltkenntnis für sich selbst keinen Vorteil ziehen konnte, huldigt er der Normalität eines nicht-wort-besessenen, nicht geistesprofessionell bestimmten Daseins. Verücktheit, Erhabenheit, Lächerlichkeit eines Lebens, in dem es keinen anderen Glauben als den an Worte gibt, illustriert und ironisiert Cioran durch ein riesiges Personal sogenannter gewöhnlicher, man darf sagen: normaler Menschen in seinen Büchern. Von der Pariser Concierge bis zum rumänischen Karpatenbauern, sie alle scheinen Cioran eine Weisheit zu besitzen, zu der ein am reinen Intellekt Verzweifelnder erst mühevoll durchdringen muß. Diese Weisheit lautet: Die Dinge sind weniger wandelbar als unsere Meinungen über sie. Mühelos ist den Alltagsskeptikern zugefallen, wohin seit dem Altertum die Lehrer der Skepsis mit beträchtlicher Umsicht und Raffinesse erst heranführen müssen.

Zweifellos ist es nicht gesund, immer zu denken, zu zweifeln, zu räsonieren; gewiß ist es aber auch ungesund, aus der Reflexion gewaltsam zurück in eine gedankenlose Normalität zu streben. Cioran hat versucht, beidem gerecht zu werden, der inneren Norm des Geistes wie auch der Natur des alltäglichen Lebens. Daher der so desperate Stil und doch zugleich tröstliche Effekt seiner Texte: »Ich habe in meine Bücher das Schlimmste meiner selbst hineingelegt. Zum Glück, denn wieviel Gift hätte ich sonst angehäuft! Meine Bücher strotzen von Gehässigkeit, mörderischen Launen, Rachsucht – aber das war vielleicht nötig, denn sonst hätte ich nicht einen gewissen Anschein von Ausgeglichenheit, von ›Vernunft‹ wahren können.« (Notizen 692)

1. Der Intellektuelle als Märtyrer

WIE JEDER INTELLEKTUELLE, der diesen Namen verdient, hatte Cioran zur eigenen Intellektualität kein naives Verhältnis. Von seinen ersten Veröffentlichungen an erscheint sie als etwas, das ihn im Innersten beherrscht, das darin zugleich aber etwas Fremdes bedeutet. Intellektualität entfremdet ihre Akteure (oder Opfer!) von Welt und Menschen, gewöhnt an ein Dasein in schmerzlicher, zuweilen heroischer, zumindest melancholischer Distanz. Intellektualität, vornehmlich als Wachheit, Klarsicht, Zweifelsdrang, wird als Schicksal erlebt. Souveränität erlangt ein Intellektueller oder ein Geisteskünstler erst durch seinen Trieb und sein Talent, zur Intellektualität selbst Distanz herzustellen oder wenigstens zu empfinden. Derlei Distanz verschaffen entweder Erinnerungen an einen vorreflexiven Zustand (Kindheit, Natur) oder Erschöpfungen des reflexiven Impulses selbst.

Die Antithesis von ungehemmter Vitalität und hemmender Intellektualität ist grundlegend für Ciorans Werk. Doch bedeutet Intellektualität – Cioran spricht zumeist von »Reflexion«, »Geist« oder »Denken« – nicht einfach den Gegensatz zu Leben, sondern eine Vitalität zweiter Stufe. In ihr kehrt sich das ursprüngliche Verhältnis von vitaler Aktivität und geistiger Hemmung um. Im menschgewordenen Geist, im Intellektuellen, dominiert typischerweise das aktive, aggressiv-ehrgeizige Moment des Lebens. Wenn also Geist in der Welt des Lebendigen als solcher sichtbar werden soll – und ein Intellektueller ist jemand, der sich *als Geist* in dieser Welt darstellen möchte –, dann muß er sich zu diesem Negativen und Destruktiven verhalten, zu etwas, das Cioran in veröffentlichten und unveröffentlichten Texten immer wieder als Fatum seines Temperaments beklagt hat. Cioran fehlt lebenslänglich der Glaube, daß der aktive, letztlich aggressive Impuls des Geistigen sich in die Positivität einer religiösen Gewißheit oder eines künstlerischen »Werkes« transformieren könne. Zu einem positiven Begriff des Geistes – von der christlichen Schöpfungstheologie bis zur neuzeitlichen Aufklärung – gehört genau

dieser Glaube an seine Kraft, etwas zu schaffen, das über Gegebenes hinausgeht. Cioran leugnet diese Kraft nicht, sie ist ihm sogar die existenzsichernde Illusion jedes Geistestäters. Doch sind geistige Schöpfungen einer individuellen, begrenzten, sich darin unweigerlich verschleißenden Lebensenergie abzugewinnen. Sie begünstigen einen satanischen Hochmut. In diesem genießt das geistgewordene Leben seine autonome Selbstzerstörung als Illusionsverlust, als »Luzidität«.

Cioran fand es schwierig, auf die eigene Geisteskraft stolz zu sein. Dennoch mußte er, als es hinter die Existenz als Berufsschriftsteller kein Zurück mehr gab, ein Verhältnis zu ihr finden. Im ganzen zeigt seine Biographie hier zwei Phasen: zuerst den Versuch, mit Gewalt die eigene Intellektualität, zumindest der Wortgeste nach, abzuschütteln zugunsten einer vielleicht barbarischen, formlosen, jedoch schöpfungsbegabten Lebenstüchtigkeit. Auch das Schreiben Ciorans in dieser Phase hat etwas Expressives, Rücksichtsloses; ein Hoffen auf Ichverlust durch umfassenden literarischen Ausdruck – Auswurf! – eben dieses als Last empfundenen Ichs. Es folgt eine selbstironische Bejahung der eigenen Intellektbestimmtheit, eine literarische Selbststilisierung als Gescheiterter am »normalen« Leben.

Ciorans Drang, die eigene Existenz als Denker und Schriftsteller zu rechtfertigen, war enorm und erinnert an den von ihm wenig geschätzten Sartre. Die Techniken, mit denen sich Cioran eine Intellektualität erträglich macht, die er als quälend empfindet, sind hauptsächlich solche der Distanzierung durch Übertreibung, der Übertreibung durch Imitation. Der geistig Tätige hat das schwarze Glück, das Scheitern geistiger Schöpfungsambition – der göttlichen nicht weniger als der menschlichen – an der eigenen Person zu begreifen, gar zu gestalten. Geist kann nicht schöpferisch sein, all seine Inkarnationen bleiben ihm äußerlich. Für Cioran sind Intellekt wie Intellektueller authentisch nur als machtlose Ebenbilder einer ihrer nicht achtenden, geistlos wirkenden Macht. So ist der Intellektuelle der Prototyp des (prometheisch verführten) Menschen und seines Scheiterns, so ist der Westen der Ausgangsort des welterobernden prometheischen Geistes, so ist Frankreich das Musterland westlichen Geistes.

Paris als Hauptstadt des Westens und seiner Intellektuellen

Im Rückblick hat Cioran oft davon gesprochen, daß für junge rumänische Intellektuelle zumindest bis 1940 Frankreich eine Religion und Paris eine Gottheit gewesen sei. Wie man vor allem aus seinen Deutschland-Aufsätzen weiß, hatte Cioran in den kulturellen und politischen Formen Frankreichs eine mögliche Option für die kleineren europäischen Nationen gesehen, eine Option allerdings, die Cioran selbst als historische Sackgasse ablehnte. Der Wertakzent – nicht das Denkmuster – sollte sich beim französisch schreibenden Cioran umkehren. Doch als er nach einem letzten kurzen Aufenthalt in Rumänien Anfang der 1940er Jahre endgültig in Paris bleibt, waren dafür pragmatische Gründe maßgeblich gewesen. Mit Kriegsbeginn hatte Cioran die Einberufung gedroht, als zeitweiliger Sympathisant des Radikalnationalisten und Politcharismatikers Corneliu Codreanu zudem Schikanen unter dem zunächst noch monarchisch umrahmten Regime Antonescus. Mit Gründung der Volksrepublik (später: Sozialistischen Republik) Rumänien war an eine Rückkehr erst recht nicht mehr zu denken.

Ciorans Verwandlung in einen Emigranten mit klarem Fluchtziel hatte früh begonnen. Bereits in den beginnenden 1930ern findet man bei Cioran ein elaboriertes Frankreichbild, worin sich politische Beobachtung, kulturelle Vergleiche und philosophische Lektüren mischen. Simmel, Spengler, Klages etwa sind nicht nur in Ciorans unveröffentlicht gebliebenem Selbstverständigungstext »Despre Franța« (*Über Frankreich*, 1941), sondern auch schon in den Korrespondenzen aus Deutschland allenthalben als Deutungsautoritäten greifbar. Er erlebt beide Länder als bedürftiger Stipendiat aus einer kleineren Nation, der sich die Unterschiede der Gastgeberländer mittels philosophischer Oppositionspaare deutet. Das erschöpft sich keineswegs in einer Entgegensetzung von französischem Formbewußtsein und formlosem deutschen Unendlichkeitssehnen, Stilbewußtsein und Glaubenskraft, impotentem Esprit und schöpferischer Barbarei, kurz, von Geist und Vitalität. Cioran schreibt aus der Position des politisch einflusslosen, des historisch nicht eingebundenen und nicht haftbaren Beobachters. Das bedingt ein starkes Relativitätsempfinden, auch

ein geistspielerisches, experimentfreudiges Freiheitsgefühl. Einem solchen Beobachter zeigen sich nicht nur die systematische Vergleichsabhängigkeit von Nationalcharakteren, sondern auch die historischen Phasen, die die beobachteten Nationen gerade durchlaufen. Obwohl Cioran gerade in den 1930er Jahren als Hörer an der Berliner Universität Ludwig Klages stark bewundert und ihm viele intellektkritische Stichworte verdankt, so doch eines nicht: Der Geist ist ihm weniger von außen hinzutretender Täter gegenüber einem zuvor ungestörten, ungeistig-instinktgeleiteten Leben, sondern dessen späte, gesteigerte Form. Wenn der junge Cioran immer wieder vom Organischen der französischen Geistes- und Realgeschichte spricht, von ihrer lückenlosen Vollendung, dann meint man eher den Kulturmorphologen Spengler als den Lebensmetaphysiker Klages zu vernehmen. Doch die Bedeutung der französischen Kultur erschöpft sich, zumindest für den Intellektuellen aus Südosteuropa, nicht in ihrer zivilisatorischen Erstarrtheit. Die Frage ist vielmehr, ob eine zur Form erstarrte Vitalität von dieser ablösbar sei. In Texten wie *Über Frankreich* und *Leidenschaftlicher Leitfaden* ringt Cioran besonders heftig mit dieser Frage und damit auch um die Rolle, die er selbst im Kulturleben eines fremden Landes einnehmen könnte.

Dieses Ringen, zum Teil unternommen mit dem Begriffsarsenal der deutschen Lebensphilosophie, etwa ihrer Leben-Form-Polarität (Dilthey, Simmel), ist für den Rumänen sehr schmerzhaft gewesen. In seinen deutschen Korrespondenzen hatte er die Geschlossenheit der nationalen Geisteskulturen betont, sowohl ihrer politischen als auch ihrer philosophischen Formenwelt. In Frankreich jedoch zeuge der Formkult von einer vitalen Vollendung. In Ciorans Zeitschriftenaufsätzen aus Deutschland wird die politische und philosophische Kultur Frankreichs mit dem Toten assoziiert. »Im gegenwärtigen historischen Augenblick ziehe ich dem Rationalismus der demokratischen Politik den barbarischen, explosiven, fruchtbaren und beseelen Irrationalismus vor, der einen Sieg der Lebenskraft, des Elans und der verzweifelten Tat über die toten Formen, den Legalismus und den Juridismus anzeigt.« (ÜD 77)

Frankreich verkörpert jedoch nicht nur eine allzu vergeistigte, in sich geschlossene, zu Desillusioniertheit und Antriebschwä-