DOI: 10.59277/SIFU.2025.15

DESPRE SUFERINŢĂ ŞI FORME ALE NONSENSULUI EI LA CIORAN

POMPILIU ALEXANDRU

Universitatea Valahia din Târgoviște

Abstract: This article explores the philosophical problem of suffering and its apparent nonsense in the work of Emil Cioran. Starting from the limits of scientific and psychological explanations of pain, the study proposes an ontological and musical reading of suffering, following Cioran's own method of reflection. The analysis distinguishes between pain and suffering, examines the epistemic and existential roles of suffering, and identifies several levels of its nonsense, from the transcendent to the theological. The article also discusses the cultural rhythms of suffering, contrasting Buddhist and Christian approaches, and highlights the paradoxical affirmation of life through suffering. The study concludes that, for Cioran, suffering is both a principle of existence and a vehicle for knowledge, irreducible to rational explanation and deeply rooted in the temporal and metaphysical condition of the human being.

Keywords: Cioran, suffering, nonsense, ontology, phenomenology, philosophy of music, existentialism.

INTRODUCERE

Există în științele viului o imensă piatră de încercare. S-ar părea că nici biologia, nici medicina, fie ele în specializările clinice sau chiar cele de cercetare nucleară, nu pot explica satisfăcător durerea și suferința. În afară de câteva precizări – uneori chiar detaliate – cu privire la fenomenologia durerii, care se reduce în cea mai mare parte la dimensiunea hormonală și a prezenței unor substanțe specifice care însoțesc durerile și suferințele, nu se merge mai departe. Nici măcar psihologia nu explică aceste fenomene în profunzimea lor. Se rămâne mereu la nivelul de *constatare* și de *prevenție* sau *anulare chimică sau psihologică* a acestora. Fondul rămâne intact și de cele mai multe ori paradoxal. De exemplu, dacă simțul comun științific spune că durerea este de fapt un *semnal* care determină ființa să *ia măsuri* pentru că un *pericol de moarte* este prezent, atunci cum se explică diferitele intensități de durere și de suferință? Cu cât pericolul ar fi mai mare, cu atât durerea ar fi mai mare. Dar lucrurile nu stau așa în realitate. Uneori, o durere extrem de puternică – cum ar fi cea de dinți – nu pune în pericol de moarte individul așa cum ar pune o durere mică sau chiar absența ei completă, ca în cazul unor cancere care conduc inevitabil la moarte. Acest exemplu ales constituie doar unul dintre multe altele care ar putea fi oferite pentru a exprima extrem de complexa fenomenologie a durerii și suferinței care, cu obstinație, pare a se sustrage încadrării într-un singur model interpretativ științific. În cadrul acestui studiu o să înțelegem prin *durere*

orice fenomen perturbator, de natură fizică, biologică, care tulbură sau împiedică ființa umană să se considere a fi „într-o stare de bine”[1]. Suferința este o formă complexă de durere, ce depășește cadrul strict biologic, mergând sau înglobând în sine și durerile „abstracte”, de natură psihică[2]. Tot în cadrul acestei suferințe – care este, după Cioran, un gen pentru durere, înglobând-o – pot fi introduse și „supra-suferințele” spirituale. În acest caz vorbim despre o suferință existențială, globală, care dă un fel de „tonus dominant” unora sau altora, care s-ar afla continuu sub priza acesteia, ca o stare care uneori poate fi considerată a ține de categoria „răului”, dar nelimitându-se neapărat la acesta. Există suferințe care transcend binele și răul; există suferințe și dureri profunde, consubstanțiale ființei în sine, care scapă complet unei *identificări etice* sau *existențiale*. Acestea par a fi de natură ontologică și/sau metafizică. De fapt, încercăm să susținem această teză ca fiind cea principală la Cioran. În acest sens, în legătură cu tema suferinței la Cioran, se poate spune că filosoful, numit uneori și „maestru al suferinței/sinuciderii”, este un metafizician, oricât de forțat ar părea termenul. Acest lucru deoarece, după cum vom vedea, suferința la el se prezintă a fi o unitate scalară, plecând de undeva din străfundurile ființei, chiar din transcendent și transcendental și mergând până la materializări concrete, în durerile cotidiene. Astfel, pornim de la această problemă pe care am putea-o atribui lui Cioran, ca un *summum* al preocupărilor sale pentru acest subiect: cum se prezintă suferința la nivel cosmic, transcendent și cum ajunge aceasta să capete formele bine cunoscute ființei umane? Sau, altfel spus: există suferință dincolo de limitele biologic-sufletești? Care este substratul adânc al suferinței? Acestea ar fi întrebările nespuse direct de Cioran, dar care ies la iveală din textele sale.

Ne-am putea gândi că aceste întrebări ne solicită o analiză pur sistematică, eventual propunând un model sau altul de explicare a acestei „fenomenologii a suferinței”. Nu vom aborda această cale care este specifică unei filosofii sistematice sau a unei teorii riguroase care se bazează în cea mai mare parte pe o metodologie anume, utilizând un aparat conceptual și categorii adaptate explicației. O să parcurgem drumul invers, așa cum procedează Cioran, adică de la situații concrete

[1] Nu considerăm a fi aceasta altceva decât o definiție „de lucru”, căci orice definiție „tehnică” a ei trebuie să intre pe terenul medical-biologic-psihologic, cel puțin. Astfel, o definiție care să nu includă elemente tehnice presupune o analiză în sine. În aceeași ordine de idei, suferința/durerea se prezintă ca un *fenomen care însoțește o stare de dizarmonie, dezechilibru intern, de natură biologică sau psihică, care se manifestă într-o formă pe care individul, instinctual, dorește să o elimine. Această formă este una care deschide calea unor sisteme de clasificări bipolare în ființa umană, de tipul negativ-pozitiv sau acceptat-neacceptat, de dorit-de nedorit etc.* Am evitat în această definiție să utilizăm termeni care ar face parte din sfera *definiendum*-ului. Tentația circularității este foarte mare atunci când durerea sau suferința se încearcă a fi definite. Lui Cioran nici prin gând nu îi trece să încerce măcar o astfel de definiție, căci suferința pare a fi pentru el un adevărat *principiu sau axiomă* a vieții.

[2] Nicolae Turcan spune, referitor la această definire a suferinței la Cioran: „Definiția suferinței e greu de oferit, pentru ca ea reprezintă un *de la sine înțeles*. Fie că apare ca durere, teamă, plictis, tristețe, singurătate, «milă, dezgust, deznădejde, groază, nostalgie, regrete în serie», suferința este pentru Cioran o diminuare a vieții, care poate avea principii demonice și... urmări spirituale.” (Vezi Nicolae Turcan, *Cioran sau excesul ca filosofie,* Cluj-Napoca, Editura Limes, 2008, p. 142.)

ale existenței. Exact ca în cazul filosofiei lui Eduard von Hartmann (*Philosophie des Unbewussten*[3]), în care conștiința devine un caz izolat, o „excrescență" a Inconștientului, care ne ajută într-o măsură satisfăcător de mare să reconstruim înțelegerea unui lucru care depășește limitele sale – inconștientul în speță –, tot astfel, chiar dacă sub o altă metodă filosofică, Cioran pătrunde în dimensiunile extrem de complexe ale suferinței plecând sau utilizând ca instrumente specifice „capătul imediat" al durerii și suferinței, cel care ne este dat nemijlocit în trăirea pură. Meditând la aceste dureri concrete – de la durerea de dinți până la iubirea dezamăgită și nostalgia originilor –, se poate spune că sub această observare concertată Cioran ajunge să elaboreze o adevărată metafizică a suferinței. Aceasta este a doua teză pe care dorim să o susținem. Dar, înainte de a pătrunde în subiect, se impune să prezentăm câteva chestiuni care țin de metodă.

O PROBLEMĂ DE METODĂ

Cum procedează Cioran când investighează suferința[4]? Sub care logică investighează existența? S-ar părea că filosoful face parte dintr-o triadă în care asemănările de stil de a face filosofie s-ar impune datorită acestei logici.

Schopenhauer, Nietzsche, Cioran – aceasta este triada de *filosofi ai muzicii* sau filosofi „impregnați" de muzică, de trăirea muzicală, de ordinea muzicală. Asta în timp ce Kant, de exemplu, stă sub gândirea de tip arhitectural sau Hegel sub cea poetică. Deci, trebuie să-l înțelegem pe Cioran sub această logică. Este una în care absurdul și non-sensul rațional devin subiect de meditație, dar și materie primă a filosofării. O idee trebuie, la Cioran, să „meargă" până în absurdul său, până în opusul său, iar discursul devine neapărat unul contradictoriu. Ceea ce este „nonsens" la nivel rațional, în muzică devine „rost". O suită de sunete au rostul lor într-un ansamblu sonor pentru a genera muzică, adică viață trăită și simțită într-un anumit fel, chiar dacă nu putem verbaliza complet acest rost. Dacă acestui rost i se caută un sens rațional, atunci picăm în paradox sau în contradicții. Lucru care nu îl deranjează deloc pe Cioran. A căuta rostul suferinței, de exemplu, ca în cazul nostru, devine un exercițiu sterp, căci înseamnă, în spiritul său, să o privești din afară. În schimb, dacă încercăm să-i înțelegem rostul, atunci trebuie să te afunzi în ea și să îi accepți toate contradicțiile și formele „i-logice". Logica nu este una rațională, ci una pur estetică – *aesthetică*. Spune Cioran la un moment dat:

> Suferința îți deschide ochii, te ajută să vezi lucruri pe care altminteri nu le-ai fi sesizat. Ea nu e așadar de folos decât în cunoaștere, și, în afară de asta, nu slujește decât la înveninarea existenței. Ceea ce, în treacăt fie spus, înlesnește tot cunoașterea. „A suferit, deci a înțeles." E tot ce poți spune despre o victimă a bolii, a nedreptății sau a oricărei forme de nenorocire. Suferința nu face pe

[3] Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, Leipzig, Verlag von Wilhelm Friedrich, Leipzig 1869.

[4] De fapt, Cioran aplică această metodă, în opinia noastră, tuturor temelor recurente care apar în filosofia sa. Pentru moment ne vom limita strict doar la subiectul nostru care tratează suferința.

> nimeni mai bun (în afara celor care erau buni mai dinainte), e uitată așa cum sunt uitate toate lucrurile, nu intră în „patrimoniul omenirii", nici nu dăinuie în vreun fel, ci se pierde așa cum se pierde totul. Încă o dată, ea nu slujește decât ca să deschidem ochii[5].

Avem, așadar, de-a face cu un *alt tip de cunoaștere*. Suferința nu se folosește de *semne*, precum cele lingvistice, adică de niște intermediari care pun distanță între referent și interpret. Este *precum muzica*, adică se prezintă pe sine direct, fără un intermediar lingvistic. Contactul direct determină ființa sa, existența nemijlocită a ei. De aceea, el vorbește despre suferință ca despre o formulă epistemică, dar care folosește alte moduri decât cele raționale, bătătorite de filosofia clasică. Aici, ceea ce contează este *cum „rostești" ideea* cuprinsă în suferință – de fapt, idee și suferință ar fi sinonime în această logică – contactul dintre cele două mergând până la identificare și, deci, trăire pură[6]. Ideea se manifestă în lume cel mai bine în suferință. Logica arhitecturală, de tip kantian, sau cea matematică, se deosebesc radical de logica aceasta a lui Cioran – de aceea și diferențe enorme de *stil* în expunerea ideilor în cadrul filosofiilor acestora. Apoi, acest nivel determină sau implică o relaționare cu o altă dimensiune ontologică chiar. Suferința, pe cât de specifică-i este naturii umane decăzute – naturii post-Adamice, adică a lui Adam-cel-de-materie/carne – este pe atât de creatoare de transcendent. Suferința face posibilă trecerea spre teologic, spre alte sfere ontologice, din dorința de a *scăpa de ea*, de a trece *dincolo* de ea. Doar omul suferă, iar asta îl face să fie extrem de conștient și/sau lucid de propria existență. Adâncindu-se în suferință, chemat fiind de ea și îndrăgind-o chiar, căci suferința este chiar viața („A trăi înseamnă a suferi. Suferința e singura sursă a conștiinței noastre." „Omul trebuie să sufere până la scârba de suferință și de el însuși.")[7], omul tinde spre ieșire din lume ca ieșire din suferință. Așa îl întâlnește pe Dumnezeu, care este, paradoxal, chiar viața. („Viața: un pseudonim al lui Dumnezeu?"[8]). Suferința este o cunoaștere ca efect advers, apărut mai târziu, după cădere. Logica aceasta este una pur muzicală – mișcarea ascendentă și descendentă a major/minorului. Universalul se manifestă ca suferință în individual, iar individualul percepe universalul ca plăcere (întoarcere la origini). Când Universalul se pogoară, apare suferința; când individualul urcă, apare plăcerea. De ce domină în lume suferința? De ce există acest dezechilibru primordial al materiei vii? Am putea spune că există continuu o presiune a transcendentului care este cu mult mai mare asupra individului inerțial. Exact ca în Kabbalah, unde se vorbește despre cenzura transcendentă – vasele/lumina[9]. Fără o protecție divină, care nu este niciodată absolută și suficientă, suferința ne-ar face să

---

[5] Emil Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, București, Editura Humanitas, 2003, p. 186.

[6] Poate în acest sens capătă înțeles formula clasică a filosofului veșnic suferind. Când înțelege lucrurile și duce ideea până la capăt, se instalează un soi de suferință ontologică. Înțeleptul senin, chiar fericit, nu se poate dezbăra de această suferință care însoțește la tot pasul existența sa plină de „înțelepciune".

[7] Emil Cioran, *Amurgul Gândurilor*, București, Editura Humanitas, 1991, p. 130.

[8] Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, București, Editura Humanitas, 1991, p. 112.

[9] Un același sens îl întâlnim și la L. Blaga – vezi *Cenzura transcendentă*, a treia carte din *Trilogia Cunoașterii*.

explodăm. Orice contact cu transcendentul are ca efect o suferință dată de teamă în primă instanță[10]. Așadar, să fie suferința un conflict? Rezultatul unei intruziuni a transcendentului în lume? Cum se face că devine cathartică și chiar noetică – duce la cunoaștere, căci „învățăm numai prin suferință”?

> Nimeni nu ar putea supraviețui înțelegerii instantanee a durerii universale, fiecare inimă neputând îndura decât o anumită cantitate de suferință. E ca și cum capacitatea noastră de a îndura ar avea limite materiale; totuși, expansiunea fiecărei nefericiri le atinge și uneori le depășește: iată prea adeseori originea dezastrului nostru. De aici se naște impresia că fiecare durere, fiecare suferință sunt infinite.[11]

Logica sub care Cioran privește suferința este, așadar, una de tip muzical. Acest lucru îl derutează de multe ori pe gânditorul scolastic, cel care are nevoie de ierarhizări și clasificări clare, bine stabilite, conform unor criterii acceptate dintru început, care sunt pe placul intelectului și rațiunii. Cioran a fost acuzat de multe ori că se contrazice pe sine. Suferința este la el și o formă de mântuire, și un dar divin, dar se identifică și cu diabolicul. Cum este posibil să se întindă pe o asemenea plajă și cum putem „opera” filosofic cu asemenea contradicții? Logica de tip muzical ar oferi explicația. Suprapunem modul sonor modului conceptual și contradicțiile dispar – sau devin coerente – în același mod în care un sunet poate să fie perceput disonant într-un anumit context sonor sau să ofere un efect de-a dreptul revelator într-altul. De aceea, Cioran evită orice formulă generalizatoare sau universală. În filosofia sa abundă cazurile concrete – suferința *trăită de el sau de alții* – ca și cum *trăitul*, în timp, este elementul central, „categoria”-sunet care are o anumită valoare. Chiar și atunci când vorbește despre generalul uman, cititorul simte că s-a ajuns, inductiv, la acel general, plecând de la cazul său concret. Acum se vorbește despre suferință și milă, acum despre bucurie în suferință, vinovăție și durere, sfințenie și suferință etc., adică de *înfățișări*, de multiple fațete și aranjamente conceptual-sonore, dispuse ca într-o sonată, toate având ca fundal efectiva *experimentare sau trăire* a fiecărui aspect. Gândul este bine ruminat și întotdeauna plasat într-o anumită relație cu *aistheticul*, în sensul de *trăire consumată* care trebuie doar pusă în forme verbale aforistice, căci doar așa se poate transmite pertinent Ideea.

EXISTĂ O ORIGINE ONTOLOGICĂ A SUFERINŢEI?

Ar fi inutilă o clasificare a sferelor suferinței la Cioran; nu considerăm a fi oportună o trecere în revistă a preocupărilor sale cu privire la *formele* suferinței, căci acestea sunt la fel de multe și variate precum multiplul obiectelor reale. Acest lucru în sensul că Cioran nu simte nicio preocupare pentru sistematic. Nu există axiome, nu există arbori logici. Avem doar o construcție vegetal-organică, în care

[10] Ne gândim la formula care apare în mod necesar la fiecare întâlnire a omului/sfântului cu divinitatea sau cu mesageri ai săi, transcendenți: „Nu te teme!”

[11] Emil Cioran, *Tratat de descompunere*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 45.

nu putem vorbi despre o *Urpflanze* în sens goethean, la Cioran, decât în momentul în care am medita la opera sa, ca într-un joc secund, precum în studiul de față. Vom încerca să identificăm această sursă a suferinței în cele ce urmează. Riscăm, așadar, să introducem o origine a suferinței, un punct geometric din care toate formele sale apar la suprafața conștiinței. Și am identifica acest punct în modul în care *timpul* ne afectează. Subliniem acest termen – *a afecta* – deoarece acesta este elementul care pare la o primă vedere a fi paradoxal. Vorbim despre *percepție* a *trecerii* timpului, dar vorbim în egală măsură despre o aură afectivă generată de el. Iar această afectare nu poate fi comparată cu cea a spațiului. Dacă am căuta o rădăcină metafizică a suferinței la Cioran, atunci în această dimensiune temporală am putea-o afla; chiar dacă am nega existența timpului, așa cum unii chiar au încercat să o facă, nu putem să eliminăm *efectele sale* asupra individului.

Una dintre ciudățeniile cele mai mari care țin de timp constă în *modul în care ne raportăm la el*, iar prin această „raportare" trebuie să înțelegem *sesizarea și/sau simțirea sa*. Există anumite dominante de astfel de raportări și subdominante – unele sunt puternice și tind spre universalitate, altele sunt slabe și individuale. O astfel de raportare dominantă la timp este *efectul transformator* al timpului. Mai exact, efectul transformator distructiv al timpului. Spațiul nu ni se prezintă în principal ca distrugător sau nu se prezintă în primul rând ca o raportare negativă. Trecutul devine dimensiunea dominantă a timpului. Dimensiunile spațiale sunt neutre, egale[12]. Cele ale timpului, nu. Fără trecut, noi nu am putea să spunem că trăim în timp. Doar prezentul și viitorul nu sunt suficiente să dea o imagine de *trăire* a existenței. Trecutul este și cel care dă un sens, ca direcție, suferinței. Sau, se poate spune chiar că aici apare primul impuls al suferinței, ca fiind *asociat* percepției dimensiunii acesteia temporale. Suferința apare imediat ce conștientizăm existența trecutului. Asta pentru că trecutul este dimensiunea transformării distructive; are o oarecare apropiere de neființare. El este nostalgie a prezentului care se arată pe sine ca descompunere față de un moment din trecut, sau, într-o interpretare optimistă, ca o compunere față de momentul trecut. Acesta este, totuși, dominant disolutiv – prezentul se dizolvă, trece, se diminuează și *pierde* ceva când face saltul în trecut – și, la fel, în el se află etalate descompunerile noastre ca ființe individuale. Prezentul nu are timp să se bucure de faptul că se prezintă a fi încărcat cu un plus valoric față de viitor, căci puterea trecutului, care ne arată ca în oglindă o etapă „mai bună", mai „întreagă" a noastră ne face să fim imediat nostalgici. „Mii de ani de suferință care ar fi înduioșat până și pietrele au încrâncenat-o și mai mult pe această efemeridă de oțel – exemplu monstruos de evanescență și duritate – chinuită de o searbădă nebunie, de o voință de a exista impalpabilă și nerușinată."[13]

[12] Avem în vedere aici dimensiunile „fizice" ale sale. Căci în gândirea tradițională, fiecărei dimensiuni spațiale îi sunt totuși atribuite semnificații diferite. Punctele cardinale devin direcții *încărcate* de sens, la fel și sus-jos-ul etc. Dar atunci când privim un obiect tridimensional, precum un cub sau o sferă, acestea „anulează" această atribuire de sens. Doar obiectul respectiv *pus în contextul cultural* specific *atrage atenția* asupra unui sens sau altul oferit acestor dimensiuni. Timpul, în schimb, pare a fi continuu însoțit de această aură de trăire, simțire cu sens dat de individ.

[13] Emil Cioran, *Tratat de descompunere*, p. 116.

Putem spune că, ontologic, sursa tuturor suferințelor – sursa celor *10 000 de lucruri,* cum ar spune chinezii – se află în timp, în modul cum acesta ne induce un anumit tip de afectare. Totul la timp doare. Sau, biologic vorbind, timpul pătrunde în substanța vie în primul rând ca durere și suferință. Trecutul, căci nu mai este și are o oarecare certitudine a unei lipse, prezentul, că ne scapă continuu, viitorul, că este incert, lipsit de controlul nostru și fără nicio formă de concretețe în el. Aceste trei neputințe ale noastre au ca efect în celulă durerea, iar în suflet, suferința. Pe când un obiect pe care îl deținem – adică îl avem spațial în posesie – se traduce ca dorință îndeplinită și generează un soi de satisfacție, căci *îl deținem într-un fel anume*, chiar dacă uneori se poate spune că este vorba despre o punere în proprietate iluzorie, căci moartea ne anulează toate aceste posesiuni. Aceasta este și originea acestui nonsens – sau aparent nonsens – atribuit suferinței. Cauza suferinței, în ordine mitică, ar fi căderea din Paradis, ce devine o obsesie pentru Cioran. Suferința este o alegere umană pentru întoarcere. Este o nevoie, o necesitate, un fel de autopedeapsă a omului. Suntem înclinați spre suferință pentru a putea să pătrundem înapoi, în metafizic. Dacă timpul produce un efect de *trăire* asupra noastră, atunci suferința, luată independent de sursa primordială a sa, timpul, ce fel de non-sens ne oferă?

NONSENSUL SUFERINȚEI

Așadar, ce fel de *nonsens* atribuim suferinței? În condițiile în care ea se identifică cu viața – și cu Dumnezeu și diabolicul în același timp – capătă forma *esenței* acesteia/acestuia. De ce este atât de paradoxală, de contradictorie și antitetică? Cum de este posibil să nu putem da sau găsi un *sens* celei mai puternice manifestări a lui *Ceva*[14]? Din punct de vedere biologic, suferința este cea mai „longevivă" manifestare a vieții, transgresând speciile și regnurile, astfel devenind strâns legată de moarte. Suferința nu este un semn sau un semnal al morții, ci este altceva, iar pe acesta nu putem să îl identificăm precis cognitiv. Cogniția, rațiunea, „bate în gol" când are de-a face cu suferința; depășește limitele sale precum transcendentul, căzând în antinomii, ca la Kant. Iar suferința nu se află „dincolo" de lumea simțurilor, din contră, ea dă rostul devenirii senzoriale. Știi *concret* că simți dacă ai o durere sau o suferință; suferința nu poate fi mimată, ea e autenticul pur. Fie ea în ordinea materială sau în cea onirică. Uneori pot să sufăr mai amarnic într-un vis decât în viața de zi cu zi. Se află în inima devenirii, în inima manifestării

[14] Suferința este cea mai concretă formă a unui abstract. Ne este dată mai puternic decât orice referent material. Este mai geometrică decât orice lucru aruncat în spațiu. De aceea putem să spunem că este *lucrul* sau *ceva*-ul absolut. Dacă ne este greu să definim sau să circumscriem rațional *realitatea*, atunci există ceva mult mai concret decât ea, un fel de soluție bruscă dată unui nod gordian, iar acest lucru este clar suferința. Suferința dă *tonul* atât în lumea aceasta, cât și în cea onirică sau în transcendent. Acolo unde este suferința percepută de un eu, acolo se adună toată realitatea existențială din orice strat ontologic.

biologice, dar se prezintă ca un *altceva*, ca un transcendent care scapă rațiunii sau care o pune în dificultate tot atât de mult precum Dumnezeu, libertatea, nemurirea etc. Nu este nici autoreferențială, ca o tautologie matematică – suferința-i suferință –, căci trimite și la plăcere, la o dimensiune transcendentă sieși. Cum spune Cioran, sfânt care să nu fi trecut prin suferință nu există. Suferința care ne trimite la *Ceva*-ul de dincolo de ea ne trimite de fapt la un *de-nenumit*, care nu are formă și este un general și un universal care se individualizează cel mai mult într-o manifestare a existenței reale. Cel mai înalt grad al Ființei care se manifestă în materie este suferința. Dublul său, plăcerea sau fericirea, devine o întoarcere în sine al Ființei ce revine sau iese, prin moarte, din viață, din biologic și materie. Deci, avem trepte ale „nonsensului", înțelegând prin acesta următoarele:

– Nivelul I – nonsens ca *cenzură transcendentă* – nu înțelegem, nu pătrundem și nu vedem niciun sens deoarece transcende ordinul ontologic în care ne aflăm. Originea sa este în transcendent, vine de dincolo de viață, ca fundament al său. Se află sub „pragul de sensibilitate" al nostru; ține, în sens jungian, de Inconștientul colectiv. Deci, ne rămâne veșnic necunoscută.
– Nivelul II – nonsens ca universalitate biologică – nu putem găsi un sens al său deoarece are forme și comportamente care se întind precum materia neagră în univers; în acest sens, Cioran spune: „Faptul că exist eu dovedește că lumea n-are nici un sens"[15]. Cum nu putem să găsim un sens propriu al vieții individuale, nu putem să găsim un sens pentru o componentă fundamentală a vieții, suferința. Se spune – iar dacă nu este adevărat, să ne imaginăm că ar fi adevărat – că peștii nu simt durere. Să presupunem, așadar, existența unor ființe care nu simt durere – în ordine biologică. În același sens, că nu simt suferință – precum ființele angelice. Non-sensul se adâncește și mai mult, căci revenim la întrebarea fundamentală: La ce bun să suferi, ca om, dacă există și zone care scapă suferinței? Dacă darul libertății se asociază cu prezența suferinței, atunci nu există niciun preț pe care ființa umană l-ar putea plăti pentru a compensa. Există o lejeritate presupusă cu care s-ar renunța la libertate, dacă acest lucru ar elimina imediat și suferința. Ieșirea din timp și din lume sunt de dorit de către Cioran ca fiind ieșiri din suferință.
– Nivelul III – nonsensul ca găsire a unui rost. De aici începe efectul advers al suferinței în lume, adică momentul în care produce un efect cognitiv. Nu poate să nu te „doară gândurile", să nu fie impregnate de suferință ideile. Iar acest lucru are ca efect o licărire de sens, ca rost. Se caută cu obstinație un sens. Gândul, fiind purtător de semnificații, identificându-se chiar cu forma unui sens, trebuie să dea o atare formă și rost, în logica sa, suferinței care îl însoțește ca un „efect secundar". Imaginar, individual și subiectiv,

[15] Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, București, Editura Humanitas, 1998 p. 20: „Faptul că exist eu dovedește că lumea n-are nici un sens. Căci în ce fel pot găsi un sens în frământările unui om, infinit dramatic și nefericit, pentru care totul se reduce în ultimă instanță la neant și pentru care legea acestei lumi este suferința?"

dar acest lucru nu contează, căci omul nu are pretenția de a găsi o *soluție universală* sau un *sens absolut* al suferinței. Nu există un singur sens, nici măcar semnificație directă a sa, ci mănunchiuri de sensuri căutate sau *create* artificial de minte care pot fi considerate, în cele din urmă, și sterile, și inutile, căci nu elimină suferința. Când știu de ce sufăr, ca un fel de identificare a unei cauze a unei anumite suferințe, nu diminuez aproape cu nimic suferința respectivă. Mă pot așeza, în schimb, într-o expectativă sau mă autodetermin să găsesc o soluție în vederea îndepărtării complete a suferinței. Se va putea spune că cele două noțiuni – rost și sens – ar fi sinonime și ar exista aici un fel de oximoron – nonsensul ca sens –, dar nu este vorba despre așa ceva. Este, mai mult, un sens „muzical", ca în cazul *enarmoniei,* depinzând de unde *provine* un anumit sunet, în ce combinație cu altele se plasează pentru a fi perceput a fi „altceva" decât ceea ce este. Acest rost al suferinței devine *materia prima* pentru schimbarea omului, cel care înțelege – bețivul[16], nebunul, singuraticul, bolnavul ș.a.m.d., în opinia lui Cioran. Omul se imaginează pe sine și, mai ales, suferințele sale, de la sfânt până la bolnav, care nu are încotro să nu sufere, iar acest lucru se face printr-un act intenționat, ca urmând un scop. Acest rost despre care vorbim la acest nivel ar fi unul al creației unui rost, al *atribuirii* forțate de sens, pentru a putea crea un obiect sau o viață în existența reală. Sufăr pentru cutare – deși Cioran spune că acest lucru este complet lipsit de fundament, considerând-o pe această așa-zisă suferință chiar o formulă ipocrită. „Existență = suferință. Ecuația mi se pare evidentă. Ea nu e așa pentru câte unul din prietenii mei. Cum să-l conving? Nu pot să-i împrumut senzațiile mele; or, doar ele ar avea puterea să-l lămurească, să vină cu adaosul de indispoziție pe care-l cere cu insistență de atâta vreme."[17]

– Nivelul IV – suferința ca *funcție teologică*. Omul se reîntoarce sau caută mântuirea doar prin suferință. Nu există sfânt care să nu fi suferit. Este suferința-vehicul, *antropofor*. „Rostul omului e să preia suferința lui Dumnezeu."[18]
– Nivelul V – suferința-sacrificiu. „Menirea mea e să sufăr pentru toți cei care suferă fără s-o știe. Trebuia sa plătesc pentru ei, să le ispășesc inconștiența, norocul pe care-l au de a nu-și da seama cât sunt de nefericiți."[19] Acesta

[16] „Te întrebi de ce un bețiv *înțelege* mai mult. Fiindcă beția-i suferință. De ce un nebun vede mai mult? Fiindcă nebunia-i suferință. De ce un singuratic simte mai mult? Fiindcă singurătatea-i suferință. Și de ce suferința știe totul? Fiindcă-i spirit." Emil Cioran, *Amurgul gândurilor,* București, Editura Humanitas, 1991, p. 137.

[17] Emil Cioran, *Despre neajunsul de a te fi născut*, p. 126.

[18] „Orice ocară la adresa Lui se întoarce împotriva celui ce a spus-o. Căci distrugându-L, ți-ai tăiat creanga de sub picioare. Ai zdruncinat tăriile; ți-ai zdruncinat tăria. Ura împotriva lui Dumnezeu pleacă din scârba de tine însuți. Îl ucizi pentru a-ți masca prăbușirea. Rostul omului este să preia suferința lui Dumnezeu. Cel puțin de la creștinism încoace. Religios e acel ce se poate lipsi de credință, dar nu de Dumnezeu." Emil Cioran, *Amurgul gândurilor,* București, Editura Humanitas, 1991, p. 135.

[19] *Ibidem*, p. 120.

presupune și o imposibilitate rațională – cum poți suferi pentru un altul?[20] Deși pare că este imposibilă această suferință pentru un altul, sfinții ajung la o „consolare" a celui în numele căruia suferă. Chiar dacă la nivelul individului care suferă efectul este zero pentru că *un altul* ar suferi alături de tine sau pentru tine, nu înseamnă că sfântul nu își adaugă suferințelor proprii și pe cele ale omenirii întregi. Condiția de om este aceea de a suferi, căci divinitatea[21] nu poate suferi în natura sa.

DOUĂ RITMURI ALE SUFERINȚEI

Formele acestea ale non-sensului suferinței se sprijină în fapt pe două ritmuri – sau atitudini – ale modului în care noi ne raportăm cultural și spiritual la suferință. Acestea reprezintă, într-un fel, *regimurile* centripet și centrifug ale suferinței. Aceste atitudini-ritmuri pot fi, de asemenea, împrumutate din muzică. D. Cuclin, în *Tratat de estetică muzicală* [22], vorbește despre aceste două „forțe" – centripetă și centrifugă – care fac ca sunetele să *tindă* spre un centru sau altul din gamă. În același fel trebuie să gândim și ideile-forță sau categoriile în logică, ca fiind niște centre de atracție pentru o seamă de alte idei care „gravitează" în jurul acestora. *Ordinea* logică este dată de *ritmul* și *raportul* pe care îl stabilim între ele. Cu alte cuvinte, sintaxa, regulile și sfera semantică determină ordinea gândirii; nu

[20] „Sfințenia ar fi fenomenul cel mai extraordinar care se poate concepe și care ar depăși până și Divinitatea dacă obiectivul ei practic ar avea o valoare efectivă. Este cunoscută dorința pasionată a tuturor sfinților de a prelua suferințele și păcatele muritorilor. Câte exclamații nu s-ar putea cita în acest sens. Și câte explozii de milă infinită. Obiectiv se reduce ceva din amarul și suferințele altora? În afară de capacitatea de consolare, efortul sfințitor este ineficace, iar realizările practice ale iubirii lor nu întrec dimensiunile unei iluzii monumentale. Nu se poate suferi pentru altul. Multiplicarea chinului tău cât atenuează practic chinul vecinului? Dacă sfinții ar fi în clar cu acest lucru de nimic, probabil, s-ar face oameni politici, adică nu le-ar mai fi rușine de aparențe. Ei ar vrea să facă, să schimbe practic, să modifice efectiv. Au o poziție politică față de realitate. – Nu se pot modifica decât aparențele. Dar sfinții sunt oameni politici cărora le e rușine de aparențe. Astfel se privează ei de materie, de spațiu pentru exercițiul lor reformator. Nu se poate să iubești în același timp suferința și aparențele. În privința aceasta, sfințenia nu e echivocă. De viață ne leagă vocația aparențelor. Ea ne separă și ne scapă de sfințenie." Emil Cioran, *Lacrimi și sfinți,* București, Editura Humanitas, 1991, p. 15.

[21] „ Iisus n-a suferit pentru toți oamenii; căci dac-ar fi suferit atât de mult pe cât se spune, după el n-ar fi trebuit să mai existe dureri. Ori se pare că toți oamenii care au venit după Iisus, fără să fie salvați prin suferința lui, n-au făcut prin chinuri decât să adauge contribuția lor la infinitul suferinței umane, pe care Christos nu l-a putut realiza. Într-adevăr, puțin a avut de suferit Iisus pentru ca noi să mai fi avut atâta de îndurat. Dacă ar fi suferit în natura lui divină, după el n-ar mai fi putut exista suferințe. Dar Iisus n-a suferit decât ca om și astfel suferința lui n-a putut răscumpăra decât atât de puțin, deși a mângâiat pe mulți, fără să poată mângâia însă pe cei mai singuri. Aceștia nu și-au găsit mângâierea decât în propriul chin și nu și-au găsit liniștea decât în suflete și mai mari." Emil Cioran, *Cartea amăgirilor,* București, Editura Humanitas, 1991, pp. 23–24.

[22] D. Cuclin, *Tratat de estetică muzicală*, București, Tiparul „Oltenia", 1933. Cuclin, preluând teoria lui Rameau despre armonie, explică sistemul muzical plecând de la o logică a „atractorilor" muzicali, care impune fizic pentada ca fundament absolut al muzicii. Dominanta este un centru care „atrage" în jurul său sunetele, într-o spirală care apoi este atrasă de un nou punct, sub-dominanta, și așa mai departe.

orice merge cu orice[23]! Această proprietate a sunetelor muzicale, suprapusă exact asupra noțiunilor, categoriilor și ideilor, pune accentul pe *ideea de forță de atracție sau de respingere*. Așadar, transpunând această schemă la suferință, ce modalități avem de raportare la suferință, din punct de vedere cultural-religios?

Cioran este fascinat de budism. Or, știm că budismul este cel care pune în centrul său *ieșirea din suferință*[24] – o fugă de aceasta, ființa plasându-se într-un ritm centrifug față de ea. Budismul, ca religie sau ca mod de viață, așa cum a mai fost interpretat, ca o școală filosofică dedicată obținerii fericirii ca eliberare de ciclul reîncarnărilor, caută *modalitățile cele mai bune pentru a elimina suferința*. Aceasta este universală sau – cum se întreabă Cioran, interpretând budismul[25] în „cheie creștină" – cum de acesta nu a văzut suferința și în neființă, de aceea am putea spune că „s-a speriat" atât de tare, încât a făcut din ea pilonul preocupărilor sale.

Pe de altă parte, există un alt ritm de raportare la suferință oferit de creștinismul care are o altă abordare a problemei suferinței. Ne mântuim sau ieșim din suferință nu *îndepărtându-ne de ea* sau *negând-o,* ci afundându-ne în ea, centripet. Nu poți da înapoi din fața ei, ci poți ieși din ea mergând mai adânc în ea, ar spune creștinul. Cioran, în ciuda faptului că se prezintă pe sine în numeroase ocazii ca fiind un admirator al budismului, în sine este profund creștin.

Trecând peste aceste considerente, există în religia egipteană o zeitate extrem de subtilă, care nuanțează aceste ritmuri aici prezentate. Este cea a luminii zorilor, lumină de dinaintea apariției efective a soarelui. Este vorba despre Nut, ca zeitate intermediară – ea face o punte între lumi – sau, sub denumirea de Duat, este cea care reprezintă această lumină a zorilor. În același fel, Cioran surprinde o caracteristică subtilă legată de suferință. Este vorba despre *regretul ieșirii din suferință/boală.* Aici avem un fel de inter-ritm. Ca un fel de nostalgie a durerii. „Păstrez față de ea [suferință] un sentiment particular, greu de definit, ciudat și insesizabil, de un farmec analog luminii crepusculare."[26] Această nostalgie ciudată a suferinței se

[23] Vorbim despre o perspectivă topologică a limbajului, în sensul lui B. Victorri și C. Fuchs (*La polysémie*. *Construction dynamique du sens*, Paris, Hermès, 1996), în care teoria catastrofelor a lui R. Thom este aplicată în lingvistică. Teoria utilizează noțiunile de „atractor" și „bazin semantic" spre care se *tinde* ca în fizică.

[24] „Când problema fericirii o pune în umbră pe aceea a cunoașterii, filosofia își neglijează domeniul ca să se consacre unei activități suspecte: se interesează de om... Întrebări pe care n-ar fi găsit de cuviință să și le pună înainte, acum o rețin și ea încearcă să le răspundă cu aerul cel mai serios din lume. «Cum să eviți suferința?» e una din cele ce-o preocupă cu prioritate. Ajunsă într-o fază de oboseală, tot mai străină de neliniștea impersonală, de setea de cunoaștere, filosofia abandonează speculația și, adevărurilor tulburătoare, ea le opune pe cele care consolează." Emil Cioran, *Ispita de a exista*, București, Editura Humanitas, 2002, pp. 152–153.

[25] „Buda a fost un optimist provocator. Cum de n-a observat el că nu numai tot ceea ce este e durere, ci și tot ceea ce nu este? Chinul definește ființa tot atât cât neființa. Căci nu putem concepe vreo dimensiune – a existenței sau a neantului – care să nu „fie" prin suferință. Vidul, ce e dacă nu o aspirație neîmplinită spre durere? Nirvana reprezintă o suferință eterică, un grad mai spiritualizat de chin. O absență poate fi un minus de existență, dar nu de durere. Căci durerea precedă totul. Și în primul rând pe Dumnezeu." Emil Cioran, *Lacrimi și sfinți*, București, Editura Humanitas, 1991, pp.161–162.

[26] Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, București, Editura Humanitas, 1998, p 112.

traduce printr-o dorință sau poftă ciudată de ființă. Suferința are un avantaj cumplit – este extrem de concretă, de plină de *ființă*. Nu se dizolvă în nimic universal sau, chiar dacă are dimensiuni universale, ea e cea care ne definește existența individuală. „[...] fiece suferință ce ne pare fără precedent – căci altcum n-am putea-o suferi – este doar o modalitate a aceleiași suferințe”[27]. Pofta de suferință devine poftă de Eu, de afirmare a individului. Suferi mai adânc decât orice bucurie sau fericire. Cea mai mică suferință nu poate fi atinsă în complexitatea sa, fie ea și cea a percepției, cu cea mai înaltă plăcere. Fie și prin suferință, sentimentul de *afirmare*, de pozitivare de sine, adică de manifestare deplină în existență, devine primordial. Este afirmare a vieții, chiar dacă este ciudată modalitatea supremă de afirmare, cea prin suferință. Suferința este individualizarea sau manifestarea cea mai concretă a Ființei/Universalului, iar plăcerea este trăirea Universalului/Ființei în individ.

„De moarte ne apără toate instinctele; de viață, însă, nu ne apără nimic.”[28] Suferința este o metafizică a simțurilor. Nu putem pătrunde mecanismul acestei *faceri* senzoriale fără să excludem de la baza sa suferința. Tot edificiul vieții se construiește pe suferință. Știm că lumea există și că noi suntem în ea, lucizi și conștienți, doar pentru că avem o întreagă complexitate de trăiri oferite de senzații și percepții. Iar acestea sunt clădite toate pe suferința venirii în lume.

Cioran privește pur biologic/fiziologic întreg complexul de trăiri umane. Precum Saramago, el pleacă de la o idee-principiu – *ce-ar fi dacă*... moartea nu ar mai apărea într-o țară? Ce-ar fi dacă am orbi cu toții într-o zi? Apoi, restul se deduce și se construiește *plecând* sau sprijinindu-ne pe acest principiu. Cioran pleacă de la principiul: dacă punem între paranteze binele și răul? Dacă privim pur și simplu, din perspectiva Naturii, întreg sistemul vieții? Atunci el apare a fi un anatomo-patolog extrem de bine ancorat în știința în care nu încap categoriile binelui și răului. Suferința este un simptom, o manifestare dominantă a vieții, iar acesteia trebuie să i se acorde în mod serios o cercetare aprofundată. Vorbește, desigur, despre demonic și divin, despre iubire și suferință – ca aflându-se la antipozi – dar o face teologic, aproape descriind un sus și un jos. Iar suferința, în mod clar, are o direcție privilegiată: coborârea. Originea sa e demonică. Asta nu înseamnă că nu este salvatoare, „materia prima” întru sfințire.

CONCLUZIE

Studiul de față demonstrează că suferința, în filosofia lui Emil Cioran, nu poate fi redusă la o simplă categorie biologică, psihologică sau etică, ci aparține unui principiu ontologic fundamental, unei axe a existenței umane care transcende orice încercare de sistematizare obișnuite. Analiza propusă evidențiază faptul că suferința la Cioran nu este doar un simptom sau o consecință a condiției umane, ci devine însăși condiția de posibilitate a cunoașterii, a lucidității și a raportării la

[27] Emil Cioran, *Razne*, București, Editura Humanitas, 2002, p. 105.
[28] *Ibidem*, p. 76.

transcendență. Este, așadar, acel *ceva absolut* care stă la baza saltului uman întru transcendent și cunoaștere a acestuia și a lumii mundane deopotrivă.

Am căutat să identificăm mai multe niveluri ale nonsensului suferinței: de la cenzura transcendentă, care face imposibilă înțelegerea ultimă a suferinței, la universalitatea biologică, la funcția cognitivă și la dimensiunea teologică și sacrificială. Această tipologie arată că suferința nu poate fi explicată sau depășită printr-un singur model interpretativ, ci trebuie abordată ca un fenomen polimorf, cu rădăcini adânci în structura ontologică a ființei. În această structură scalară a suferinței am identificat și fundamentul său ontic, care așază suferința într-o constelație cu timpul. Trecutul, ca dimensiune disolutivă, devine sursa principală a suferinței, iar conștientizarea trecerii timpului generează o afectare profundă a individului. Suferința este, astfel, expresia cea mai concretă a afectării ființei de către timp, iar logica ei este una muzicală, nu rațională: se manifestă în ritmuri, tensiuni și rezolvări, asemenea unui discurs sonor, nu conceptual. Am subliniat, de asemenea, ambivalența raportării culturale și religioase la suferință, ilustrată prin opoziția dintre ritmul *centrifug* al budismului (ieșirea din suferință) și ritmul *centripet* al creștinismului (asumarea și transfigurarea suferinței). Această perspectivă comparativă evidențiază faptul că, pentru Cioran, suferința nu este doar un rău de evitat, ci și o cale de cunoaștere, de mântuire sau de afirmare a individualității. În final, studiul arată că suferința, în viziunea cioraniană, este inseparabilă de condiția umană și de căutarea sensului. Ea devine atât sursă de cunoaștere, cât și vehicul al mântuirii sau al ieșirii din lume, fiind totodată un paradox existențial: este atât principiu al vieții, cât și semn al limitelor acesteia. Suferința nu poate fi eliminată sau explicată pe deplin, ci doar asumată și transfigurată în plan existențial, cognitiv și spiritual.

Așadar, când vorbim despre acest „nonsens", trebuie să nu scăpăm din vedere o situație paradoxală. *Nonsensul* are rădăcini în absurd și necunoaștere, dar are totodată și un „efect semantic", prin aproximare sau prin „inventare" a unuia atunci când ființa umană dorește să-și fixeze unul. Analogia sau consubstanțialitea suferinței și a timpului face ca aceasta să împrumute de la temporalitate și modul în care ea este reprezentată și înțeleasă. Așa cum Bergson ne vorbește despre o „inadecvare" rațională în exprimarea timpului, căci nu putem să-l înțelegem decât printr-un fel de *traducere* în forme spațiale, tot astfel am putea să exprimăm și suferința, ca fiind un *ceva* care necesită o punere în structuri semantice care se află, totuși, departe de a reda acest *ceva* în mod adecvat. *Adecvarea* aceasta nu poate, la rândul ei, să fie considerată altfel decât intuitiv. *Știm* că suntem într-o anumită inadecvare epistemică sau semantică, în schimb nu putem să spunem în ce fel putem să îndreptăm lucrurile atunci când ne raportăm la suferință. Ceea ce ne rămâne de făcut este, cu toate acestea, să *inventăm* un sens care să graviteze în jurul naturii profunde a suferinței, care ține exclusiv de o lipsă de sens.