

Krzysztof Józwiak

Emil mroczny

Nowa Krytyka 13, 139-162

2002

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Krzysztof Józwiak
Uniwersytet Łódzki

Emil mroczny

*Nie mam poglądów, ale tylko obsesje. Poglądy może mieć każdy.
Nikt jeszcze nie zalamal się z powodu poglądów¹.*

W książce tej chodzi o przestrzeń, język i o śmierć. Chodzi o spojrzenie².

Zdania zacytowane powyżej stanowią doskonały wstęp do lektury emfaticznych pism Ciorana, rumuńskiego myśliciela, który z wielką pasją (z)(u)wodzi swego czytelnika w mrocznym świecie własnych obsesji. Pisząc współcześnie, w epoce po „śmierci Boga”, mając za sobą ponad dwa i pół tysiąca lat myśli filozoficznej, Cioran daleki jest od jakiegokolwiek próby zawołowania katastrofalnej, jego zdaniem, sytuacji ludzkiej. Brutalność prawdy (subiektywnej, bo przecież inna nie istnieje) oferowanej przez tego myśliciela może porażać, budzić grozę lub w niektórych przypadkach wywoływać zachwyt, lecz – co najważniejsze – nie można wobec niej pozostać obojętnym.

Takie jest zresztą po części zadanie pisarstwa Ciorana, uważanego za spadkobiercę filozofowania Nietzschego czy Kierkegaarda: pisarstwa osobistego, aforystycznego, lirycznego i antysystemowego. Oczywiście, można by również doszukiwać się analogii między myślą Ciorana a dziełami innych autorów (np. Pascala, Schopenhauera czy mistrza Eckharta) bądź też wskazywać na jego powinowactwo z różnymi prądami filozoficznymi. Nie byłoby w tym nic dziwnego, skoro erudycja Ciorana jest ogromna i skoro własną, ponurą wizją rze-

¹ *Rozmowy z Cioranem. Z Cioranem rozmawia François Fejtő*, przeł. I. Kania. Warszawa 1999, s. 158.

² M. Foucault: *Narodziny kliniki*, przeł. P. Pieniążek. Warszawa 1999, *Przedmowa*, s. 5.

czywistości nawiązuje on (choć rzadko *explicite*), jak się wydaje, do twórczości innych myślicieli. Nie ulega jednak wątpliwości, że sam jego sposób pisania, na wskroś autobiograficzny i frenetyczny, czyni go oryginalnym twórcą, który za pomocą słowa pisanego próbuje poradzić sobie z własnymi obsesjami (śmierci, narodzin, czasu i wolności).

Posługując się językiem filozofii, Cioran pozostaje jednocześnie w opozycji do niej, postponuje domenę, która go żywi. W końcu można by powiedzieć, odwołując się do tytułu rozdziału jednej z książek Ciorana, iż *myśli on przeciwko sobie*, przeciwko sobie jako człowiekowi, jako istocie posługującej się rozumem.

Rumuński myśliciel jako mistrz aforyzmu obdarzony jest rzadkim talentem kondensowania treści w kilku słowach czy zdaniach, kumulowania sensu, którego innym nie udaje się zawrzeć w opasłych tomach. Jednakże to zagęszczenie treści, częste zmiany wątku, powtórzenia czy też umieszczanie w jednym dziele myśli ze sobą sprzecznych, mogą budzić irytację. Pisanie Ciorana wydaje się rozpaleniem nie tylko myśli, ale przede wszystkim emocji zarówno autora, jak i czytelnika. I o taki bodaj efekt chodzi Cioranowi, prowokującemu swego odbiorcę (bez intencji przekonania go do własnych poglądów) w celu wprawienia w ruch myśli, bez precyzyjnego określenia jej biegu. Ważne (jeżeli nie najważniejsze) są dla Ciorana emocje, których rozjątrzenie wywołuje jego emfaticzna twórczość; z tego właśnie powodu mówi on o „filozofowaniu kiszka mi, wątroba, sercem (bebechami)”, a nie „zimnym mózgiem”. Pisanie traktuje więc jako swego rodzaju terapię oczyszczającą, mającą podobne znaczenie jak tragedia dla starożytnych Greków (według Nietzscheańskiej koncepcji z *Narodzin tragedii*), dla których stanowiła ona sposób odreagowania dramatu egzystencji:

[...] w gruncie rzeczy wszystko, co napisałem, napisałem pod wpływem bezpośredniej konieczności, chciałem wyzwolić się ze stanu, którego nie mogłem już znieść. Uważałem więc pisanie – i uważam nadal – za rodzaj terapii. Taki jest głęboki sens wszystkiego, co napisałem. Następnie wyjaśniłem [...], co rozumiem przez funkcję terapeutyczną. Powiedziałem tak: jeśli kogoś nie znosicie, weźcie tylko kartkę papieru i napiszcie dzie sięć, dwadzieścia, trzydzieści razy: „X jest łajdakiem, X jest łajdakiem...”. Po paru minutach człowiek czuje, że mu ulżyło, że nienawidzi mniej. Otóż dla mnie pisanie jest właśnie tym – łagodzeniem swego rodzaju presji wewnętrznej, osłabieniem jej. A więc terapią. Naprawdę;

podkreślam to, choć wydaje się to trochę śmieszne, ale taka jest prawda. Dla mnie pisanie było czymś niezwykle zbawiennym³.

Ciorana można nazwać filozofem życia, życia impulsywnego, targanego obsesjami, od którego nie sposób oderwać jego twórczości. Życie osobiste Ciorana, podobnie jak Kierkegarda czy Nietzschego, nieuchronnie związane jest z dziełem pisarskim. To, co Cioran napisał w jednej ze swoich prac o Nietzschem, można by też odnieść do jego osoby, dodając tylko, że on sam w swojej twórczości posuwa się jeszcze dalej:

Nie ma nic bardziej irytującego od owych rozpraw, koordynujących bujne owocowanie umysłu, który poszukiwał wszystkiego prócz systemu. Jakżbyż pożytek z nadawania pozorów spójności ideom Nietzschego, pod pretekstem, że oscylują wokół centralnego motywu? Nietzsche jest sumą postaw – wyłuskiwanie z jego dzieł jakiejś woli porządku albo troski o jedność to pomniejszanie go. Będąc niewolnikiem nastrojów, rejestrował ich odmiany. Jego filozofia to medytacja nad zmiennością kaprysów; tymczasem erudyci z tępym uporem doszukują się w niej pewników, które on sam odrzuca⁴.

Ten żarliwy, aforystyczny, przesycony ambiwalentnymi myślami uwodzicielski sposób pisania niesłychanie komplikuje zamysł uchwycenia go w ramy systemu. Dlatego też, w sposób w jakiejś mierze nieuprawniony, postaram się zrelacjonować myśl Ciorana, skupiając się na jej najbardziej spektakularnych wątkach i odwołując zwłaszcza do trzech dzieł: *Na szczytach rozpaczy*, *O niedogodności narodzin* oraz *Upadku w czas*, które zdaniem samego Ciorana najtrafniej wyrażają to, „co mu leży na sercu”⁵.

„Filozofia” Ciorana z pewnością jest wyrazem subiektywnej myśli jednostki próbującej zanalizować swoją sytuację, pojmowaną jako sytuacja arbitralnego „wrzucenia w świat”. Innymi słowy, Cioran umieszcza siebie w centrum swych zainteresowań, traktując pisarza, wzorem Montaigne’a, jako „materię własnego dzieła”. Myśl jego można by zatem nazwać skrajnym indywidualizmem.

³ *Rozmowy z Cioranem. Z Cioranem rozmawia Jean-François Duval*, op.cit., s. 39–40.

⁴ K. Zabłocki: *Cioran-Story*. „Literatura na Świecie” 1990, nr 11, s. 289.

⁵ Zob. *Rozmowy z Cioranem. Z Cioranem rozmawia Sylwia Jaudeau*, op.cit., s. 190.

W centrum zainteresowań Ciorana znajduje się jednostka, egzystencja skonfrontowana ze świadomością własnego, nieuchronnego końca; Cioran ignoruje wszakże tradycyjnie rozumianą eschatologię religijną, czy może raczej – nie potrzebuje jej. Nie wierzy w Boga; jego ateizm prowadzi do rozmyślań w atrascendentnym osamotnieniu nad egzystencjalną sytuacją, która oceniana jako tragiczna, nie rokuje też żadnych szans naprawy. Cioran, jeśli potrzebuje Boga, to tylko po to, by mu złorzeczyć, obarczać winą za „spartaczone dzieło”, jakim jest człowiek i świat w ogóle. W tym miejscu nie należy oczywiście zapominać o mezaliansie myśliciela z buddyzmem, który wskazywałby przecież na religijne tło mrocznych rozważań Ciorana. Trudno zaprzeczyć buddyjskim wątkom w jego myśli, obrazują one jednak bardziej fascynację niż wiarę, która jest niedostępną mu „tonacją duszy”. Wizja egzystencjalnej sytuacji indywiduum nie jest u Ciorana związana z jakimkolwiek wyznaniem; o rumuńskim myślicielu można by co najwyżej orzec, że jest wierzącym *à rebours*. Wierzy on co najwyżej w samego siebie, a i do tej wiary odnosi się z dużą rezerwą. „Uznaje” po gnostycku rozumianego Boga – *Złego Demiurga* odpowiedzialnego za nieudane dzieło stworzenia. Cioran jest *de facto* ateuszem, potrzebującym Boga do uprawiania – egzystencjalnie nieodzownego – obrazoburstwa.

W pewnym sensie Cioran kontynuuje filozoficzną drogę Kierkegaarda, drogę konfrontacji jednostki z otaczającą ją rzeczywistością, świadomości ogarniętej przerażeniem w związku z nieuchronnością śmierci. Jednakże jego rozważania abstrahują od wiary czy też religii, tak przecież istotnych w myśli Kierkegaarda, w dużej mierze skoncentrowanej na kwestii zbawienia jako sprawy najwyższej troski wobec skończoności życia. W myśli Ciorana natomiast możemy mówić co najwyżej o quasi-zbawieniu (nie uznaje on istnienia pośmiertnego), o pewnych procedurach proponowanych jako środki zagłuszenia bezsensu egzystencji czy złagodzenia obsesji śmierci. Dlatego też pisarstwo Ciorana wyzbyte jest aspektu moralizatorskiego, od którego tak niewielu myślicielom udało się uciec. Choć oczywiście dzieła Ciorana, oglądane w pewnym świetle, można by potraktować jak swego rodzaju podręczniki typu: „jak należy żyć”, zawierające szereg przydatnych egzystencjalnie rad. Jednakże to tylko pozór próby namawiania kogokolwiek do przyjęcia określonych postaw. Cioran po prostu analizuje własne myśli, odczucia czy przeżycia, ukazując dramat jednostki wobec nieuchronności losu, i na ich podstawie wyciąga wnioski. Tam, gdzie chrześcijańscy apologetyci dopatrywali się najwyższego sensu boskiej kreacji, Cioran widzi tylko bezsensowną egzystencję, której koniec jest z góry

określony; na tle pozorności istnienia jedynym dlań prawdziwym zjawiskiem staje się więc śmierć, rozumiana jako przejście do Nicości. W ten sposób śmierć zyskuje status „prawdziwej” wolności, ontologicznej pustki anihilującej rzeczywistość, znoszącej cały świat konkretnego człowieka. Zjawisko śmierci zatem jednocześnie daje i odbiera indywidualum wszelką nadzieję; postrzegane jest jako moment wyzwolenia okupionego męką świadomego oczekiwania.

Właściwie należałoby się zastanowić, dlaczego Cioran postrzega ludzką kondycję w tak mrocznych barwach, określając człowieka mianem „najniezwyklejszego ze zwierząt”. Dlaczego tak zaciekle deprecjonuje on własny gatunek?

Rumuński myśliciel dostrzega zło, jak się wydaje, w samej konstytucji człowieka. Jak wcześniej wspomniałem, jego sposób filozofowania można by uznać za wyraz skrajnego subiektywizmu. Oznacza to, że prymarnym dlań problemem jest ontologiczny status „ja”, rozumianego jako podmiot doświadczający, poznający, myślący, którego rdzeniem jest świadomość. Będąca centralnym punktem jednostki, *de facto* ją konstytuująca, świadomość jest w niej jednocześnie instancją cierpienia. W tym miejscu warto wskazać na kolejny paradoks frenetycznej myśli Ciorana. Mimo tak mocnego subiektywizmu myśliciel ten staje się zaciekle antypersonalistą walczącym z własną świadomością. Walka ta z góry wydaje się skazana na porażkę; Cioran, utrudzony brzemieniem własnej świadomości, nie sądzi, jak się wydaje, by można się było od niego uwolnić. Dlatego też cała jego droga filozoficzna jest miotaniem się, opisującym mękę rafinującej się wciąż świadomości, której celem jest autodestrukcja. Dlaczego jednak świadomość jest źródłem cierpienia? Źródłem trwogi, przerażenia czy rozpaczki staje się izolacja człowieka od reszty świata, a to właśnie świadomość przeciwstawia jednostkę zewnętrznej rzeczywistości. Krótko mówiąc, świadomość skazuje człowieka na samotność we wszechświecie, na brak jakiegokolwiek oparcia i okazuje się w końcu bezsilna wobec narastającego wyobcowania z naturalnego, wydawałoby się, środowiska człowieka, jakim miały być świat czy społeczeństwo.

Drugim złem serwowanym permanentnie przez świadomość jest poczucie śmierci jako nieuchronnego kresu człowieka. Cioran stwierdza „niedogodność” faktu posiadania świadomości:

Niestety w każdej chwili przekonuję się o prawdziwości następującej konstatacji: szczęśliwi mogą być tylko ludzie nic nie myślący, to znaczy,

myślący tylko tyle, ile trzeba, aby żyć. Albowiem myśleć tylko tyle, ile trzeba, aby żyć, nie oznacza jeszcze, że się myśli. Prawdziwe myślenie podobne jest demonowi, który maści źródło życia, albo chorobie atakującej korzenie tegoż życia. Myśleć w każdym momencie, na każdym kroku stawiać przed sobą problemy zasadnicze, stale nosić w świadomości zwątpienie, co do własnego przeznaczenia, odczuwać znużenie życiem, być zmęczonym swoimi myślami i własnym istnieniem ponad wszelką wytrzymałość, zostawiać po sobie plamę krwi i smugę dymu jako symbole dramatu i śmierci własnej istoty – wszystko to znaczy być nieszczęśliwym tak bardzo, że człowiek czuje wstręt do myślenia jako takiego i zadaje sobie pytanie, czy świadomość refleksyjna to przypadkiem nie okropna plaga...⁶

Nic więc dziwnego, że w swym filozofowaniu Cioran będzie poszukiwał możliwości transgresji tego substratu, jakim jest (samo)świadomość – źródło cierpienia. Nie dziwi również fakt rzucenia przez Ciorana kłatwy na mityczny początek substancjalizacji *ego*. Myśliciel często odwołuje się do mitu z Księgi Rodzaju⁷, w którym dostrzega źródłowy opis skażenia gatunku ludzkiego. Jak wiadomo, biblijny człowiek zrywa zakazany owoc z Drzewa Poznania, dając tym samym, według interpretacji Ciorana, wyraz pragnieniu dorównania wiedzy Bogu i wydając się równocześnie na pastwę śmierci. W tym odwołaniu do mitu religijnego chodzi oczywiście tylko o wskazanie pewnego punktu, w którym, zdaniem myśliciela, rodzi się całe zło – mianowicie o wskazanie momentu, w którym człowiek zaczął posługiwać się rozumem, zyskał świadomość, to znaczy momentu, w którym zaczęła się ludzka historia. Tego faktu Cioran nie może wybaczyć temu, jak go nazywa, „praszczurowi człowieka”. Historia ta wskazuje, zdaniem Ciorana, na punkt, w którym w wyniku procesu indywiduacji nastąpiło rozerwanie prąjędni bytu; moment, w którym człowiek przeciwstawił się otaczającej go rzeczywistości. Ówczesną przemianę, związaną z pojawieniem się świadomości, traktuje Cioran jak kosmogoniczną tragedię.

Cioran stawia człowieka na wyróżnionej pozycji, jednakże w sposób negatywny. Jego człowiek jako „najnieszczęśliwsze ze zwierząt” zostaje skazany na egzystencję z immanentnym jej cierpieniem. Cioran skazuje istotę obdarzoną świadomością na życie w rozpacz w obliczu zbliżającej się śmierci. Tu z pew-

⁶ E. Cioran: *Na szczytach rozpacz*, przeł. I. Kania. Kraków 1992, rozdz. *O smutku*, s. 76.

⁷ Zob. E. Cioran: *Upadek w czas*, przeł. I. Kania. Kraków 1994, rozdz. *Drzewo żywota*.

nością rysuje się analogia między jego ujęciem człowieka a wizją świadomej egzystencji, znaną z filozofii Kierkegaarda, który również umieścił zrozpaczoną jednostkę na skraju szaleństwa.

Chociaż cała myśl Ciorana obraca się wokół tematyki świadomości, nie zapomina on jednak o problemach ciała. Stosunek myśliciela do problematyki ciała, jak do większości zagadnień, jest ambiwalentny. Z jednej strony wydaje się, że traktuje on własną cielesność jako bogate źródło różnorodnych doświadczeń pobudzających świadomość. Z drugiej strony ciało (zniszczalne) traktowane jest jako anomalia, medium, za pośrednictwem którego, poprzez zapadanie na różnego rodzaju „choroby”, w świadomości rodzi się strach, lęk przed śmiercią. Ciało możemy więc traktować jako jedno ze źródeł skażenia świadomości:

Nigdy nie zrozumielem tego, że tak wielu ludzi uznawało ciało za złudzenie, podobnie jak nie rozumiem, iż można było pojmować ducha w oderwaniu od dramatu życia, od jego sprzeczności i ułomności. Widać z tego, że owi ludzie nie mieli świadomości ciała, nerwów i każdego z organów. Ale też nigdy nie pojmę, jak mogli jej nie mieć, choć w tej organicznej nieświadomości wyczuwam zasadniczy warunek szczęścia. Ci, co nie oderwali się od irracjonalności życia, co tkwią wewnątrz jego organicznego rytmu poprzedzającego świadomość, nigdy nie osiągają stanu, w którym świadomość w każdej chwili uobecnia nam realność naszej cielesności. Albowiem taka ciągła obecność ciała w świadomości jest znakiem najgłębszego schorzenia życia. Czyż bowiem nie jest chorobą zdawanie sobie bez przerwy sprawy z tego, że mamy nerwy, nogi, żołądek, serce i tak dalej, uświadamianie sobie każdej z osobna części ciała? Czy nie jest to znak, że te organy przestają spełniać swoje naturalne funkcje? Rzeczywistość ciała jest jedną z najstraszniejszych form rzeczywistości. Chciałbym zobaczyć, czym byłby duch bez wzburzeń ciała, świadomość – bez wysokiej wrażliwości nerwów. Jak ludzie mogli pomyśleć życie bez ciała, jak mogli wyobrazić sobie autonomiczne, pierwotne istnienie ducha? Byli do tego zdolni chyba tylko ci, co sami nie mieli w sobie ducha, ludzie zdrowi i nieświadomi⁸.

Cioran nieustannie podkreśla napięcie wynikające z dualistycznej natury człowieka – istoty cielesnej obdarzonej rozumem. Uświadomienie sobie własnej cielesności prowadzi do obsesji, nie pozwala funkcjonować normalnie (natural-

⁸ E. Cioran: *Na szczytach rozpaczy*, op.cit., s. 82.

nie) organizmowi. Wzorem myślicieli starożytnych czy średniowiecznych mistyków Cioran roztrząsa kwestię napięcia między świadomością a ciałem. U Ciorana dramat ten ma jednak najboleśniejszy przebieg: jednostka nie potrafi ignorować zależności pierwiastka racjonalnego od somatyki. Poza tym, egzystencja indywiduum znika, według Ciorana, z chwilą nadejścia jej fizycznego końca; jako ateusz nie dopuszcza on możliwości życia pośmiertnego, przynajmniej w rozumieniu chrześcijańskim. Nie dziwi więc u niego fakt dezawuowania takiej postawy życiowej, w której nie sposób pogodzić naszej świadomości z cielesnością. Ten stan permanentnego napięcia w człowieku „świadomym” oddaje błyskotliwie i dobitnie krótka sentencja: „Świadomość to coś znacznie więcej niż zadra, to sztylet wbity w ciało”⁹.

Chociaż więc Cioran nie gloryfikuje cielesności, wydaje się ona pierwotnym szczęśliwym stanem człowieka, który jest „chory” od chwili, gdy zaczął posługiwać się rozumem. Nie zaskakują więc częste manifestacje chęci „powrotu” do stanu zwierzęcego. W tym punkcie wyraźnie widać różnicę w pojmowaniu idei Raju w tradycji chrześcijańskiej i w myśli Ciorana, który, jak się wydaje, bardziej ceni samą cielesność (materialność) niż świadomość, podczas gdy na przykład dla świętego Augustyna pierwotnym stanem (sprzed grzechu pierworodnego) był brak cielesności. Cioran traktuje ciało jako punkt wyjścia do rozważań nad zagadnieniem śmierci. Dla świadomości cielesność, oprócz tego, że częstokroć jawi się jako jej antypoda, jest także stymulatorem myśli. Odnosi się wrażenie, że to właśnie cielesność obudziła w pewnym momencie świadomość poprzez chorobę. Kruchość powłoki cielesnej, jej wieczne zagrożenie wszelkiego rodzaju dolegliwościami, budzi panikę w świadomości, powoduje, zdaniem Ciorana, wszechogarniające poczucie grozy. Dramat istnienia polega więc na rodzeniu się w świadomości obsesji związanych ze sferą somatyczną. „Strach przecież czyni nas świadomymi”. Dlatego też

trudno wprost uwierzyć, do jakiego stopnia strach zrośnięty jest z cielesnością; przylega do niej tak ściśle, że nieledwie stapia się z nią w jedno... Jest on jedyną więzią braterską łączącą nas ze zwierzętami, choć zresztą one znają go tylko w formie naturalnej, zdrowej, by tak powiedzieć, nie mając pojęcia o tym drugim, rodzącym się bez powodu, i który możemy – stosownie do naszego widzi mi się – utożsamiać bądź z jakimś procesem metafizycznym, bądź z szaleństwami jakiejś chemii; ten, który

⁹ E. Cioran: *O niedogodności narodzin*, przeł. I. Kania. Kraków 1996, rozdz. 3, s. 39.

każdego dnia o porach nieprzewidzianych czepia się nas i nas zalewa... Daje on o sobie znać wtedy, gdy jesteśmy w najgłębszym powszednim „dołku”, właśnie w chwili, kiedy już prawie byśmy myśleli, gdyby nie powstrzymał nas pewien tajemniczy drobiazg – nasza pionowa postawa! Trzymać się prosto, pionowo, znaczy mieć jakąś godność, zachowywać dyscyplinę, którą wpajano nam mozolnie i która ratuje nas w ostatnim momencie, kiedy to w nagłym błysku pojmujemy całą możliwą nienormalność bytowania w ciele zagrożonym i bojkotowanym przez składające się na nie żywioły. Ciało zdradziło materię, a karą za to jest jego złe samopoczucie¹⁰.

Próba dotarcia przez Ciorana do prawdy o człowieku (a raczej o samym sobie) jest, jak się wydaje, zaskakującym połączeniem metafizyki obecności z filozofią Nietzschego. Cioran, z jednej strony, nie potrafi oderwać się od znaczenia afektów wywołanych bodźcami cielesnymi, z drugiej zaś wyraźne jest w jego myśli schlebianie własnej świadomości. Niemożliwe wydaje się w jego filozofii rozpatrywanie problemu świadomości w oderwaniu od problemu cielesności. Nie należy jednak zapominać, że to właśnie świadomość tkwi w centrum zainteresowań myśliciela, natomiast cielesność ma istotne znaczenie w gruncie rzeczy jako świadomość cielesności. Wszelkie więc zmiany somatyczne, choroby, prowadzą do *uświadomienia* faktu posiadania ciała. Choroby cielesne można zatem traktować zarazem jako choroby świadomości (rysuje się tu pewna paralela między myślą Ciorana a nie uznanymi oficjalnie gałęziami medycyny, wskazującymi na korelację sfery psychicznej i somatycznej). Należy jednak w tym miejscu zwrócić przede wszystkim uwagę na kolejne istotne zagadnienie związane z problemem cielesności. Podobnie jak świadomość poszczególnych organów czy podstawowych funkcji organizmu, tak też do rozpaczy doprowadziła Ciorana inna obsesja związana z ciałem – mianowicie jego temporalne istnienie, egzemplifikowane nieuchronnym podleganiem procesowi starzenia się. Wszelkie zmiany cielesne antycypują tylko zbliżającą się śmierć. Uświadomienie sobie siebie samego jako istoty zniszczalnej, bo wkomponowanej w czas, prowadzi do kolejnej obsesji, nie pozwalającej na życie wolne od niepokoju i lęków. Cioran zwięźle i błyskotliwie pisze: „Nagle pomyśleć, że ma się czaszkę – i nie zwariować od tego”¹¹.

¹⁰ E. Cioran: *Zły Demiurg*, przeł. I. Kania. Kraków 1995, s. 36.

¹¹ Ibidem, s. 80.

Czas w myśleniu Ciorana zawsze odgrywał bardzo ważną rolę. „Upadek w czas” postrzegał on jako katastrofę człowieka. Upadek ten rozumiany jest jako uświadomienie sobie efemeryczności istnienia. To właśnie wiedza, świadomość, wrzucają człowieka w immanentny jego egzystencji czas. Dla Ciorana człowiek jest po prostu więźniem czasu, co jest następstwem bycia więźniem świadomości. Element racjonalny implikuje czas, na który człowiek zostaje skazany. „Myśleć o tych, co już długo nie pociągną, co wiedzą, że wszystko jest dla nich przekreślone oprócz czasu, w którym snuje się myśl o ich końcu. Zwracać się do tegoż czasu. Pisać dla gladiatorów...”¹².

Wszelkie świadome działanie będzie zatem traktowane jako coraz to głębsze zakotwiczenie: „W życiu istnienie i czas idą ramię w ramię, tworzą organiczną całość. Dążymy w przód razem z czasem... Otóż to, co zwiemy życiem i aktem, jest włączeniem w czas. Jesteśmy czasem”¹³.

Jednakże dla Ciorana najbardziej przygniatającym aspektem czasu, któremu poddaje się człowiek, jest ukierunkowanie na przyszłość. Człowiek, działając świadomie, w zasadzie wybiega myślą do przodu, podejmuje zadania uwzględniając perspektywę przyszłości. Dlatego właśnie Cioran potępiał pracę rozumianą jako pewien projekt. Złowroga przyszłość wytycza człowiekowi coraz to nowe cele, które w gruncie rzeczy są zwodnicze – nie pozwalają w pełni doznać terażniejszości. W tym aspekcie myśl Ciorana bliska jest również żarliwym koncepcjom Bataille’a. Projekt ten odsuwa więc prawdziwe istnienie w terażniejszości, by wyrazić to w terminologii Heideggera. Ideałem życia jest dla Ciorana to, co pozbawione celu. „Przyszłość? – Sami się nią bawcie, jeśli to wam odpowiada. Ja wolę trzymać się tej niewiarygodnej terażniejszości i niewiarygodnej przeszłości. Z Niewiarygodnym *par excellence* mierzcie się, proszę, sami”¹⁴.

W swoim podejściu do problemu czasu Cioran wydaje się zbliżać do myśli Epikura postulującego wypracowanie umiejętności życia chwilą terażniejszą. Postawa taka to pewnego rodzaju antidotum na dolegliwości wywołane obsesją zbliżającej się nieuchronnie śmierci.

Innym lekarstwem na „chorobę czasu”, oferowanym przez samą naturę, jest proces starzenia się, któremu można się poddać w sposób świadomy. Wraz

¹² E. Cioran: *O niedogodności narodzin*, op.cit., s. 75.

¹³ *Rozmowy z Cioranem. Z Cioranem rozmawia Leo Gillet*, op.cit., s. 59.

¹⁴ E. Cioran: *O niedogodności narodzin*, op.cit., rozdz. 8, s. 107.

z upływem lat człowiek godzi się z większą łatwością na własną kondycję. Wartość terapeutyczną ma także kontemplacja efektów materialnych niszczącej siły czasu. W zawartym w *Złym Demiurgu* rozdziale *Paleontologia* Cioran opisuje doznania, jakich doświadczył pośród nagich szkieletów ludzkich i zwierzęcych w muzeum, w którym, niby mnich buddyjski na placu kremacyjnym między ludzkimi szczątkami, popada w stan kontemplacji. Widok kości, które nosiły kiedyś ciało, uzmysławia kruchość ludzkiej egzystencji, marność dążeń i projektów podejmowanych przez człowieka; co więcej, uświadamia niereczywistość Ja, tak mocno osadzonego we własnej cielesności. Myśliciel radzi patrzeć na siebie jak na „przyszłego trupa”. Nagi szkielet wydaje się czymś obcym, paradoksalnie zewnętrznym w stosunku do ciała. Jest to coś, z czym nie potrafimy już się utożsamić, coś, co już do nas nie należy. Cioran uczy pokory wobec własnego losu – to dlań jedyna godna postawa w obliczu skończoności ludzkiego życia. Pozostaje więc tylko czekać w zgodzie z sentencją: *mors certa, hora incerta*.

Coś istotnego ujawniło się w tej ponurej paleontologii. Otóż uświadomienie sobie faktu, że nasz własny organizm przekształca się w twór zewnętrzny i nam obcy, prowadzi do zakwestionowania rzeczywistości zewnętrznej względem świadomości. Cioran uznaje iluzoryczność świata transcendentnego wobec świadomości, która okazuje się dla niego jedyną rzeczywistością.

Wszystko jest nierealne. Gdyby rzeczywistość istniała, byłaby bezsensowną tragedią. Historia, mówiąc krótko, wzbudza litość, a śmierć jest nie do zniesienia. Z drugiej strony, nierealność życia nie czyni go wcale bardziej znośnym; jednak koncepcja iluzji pomaga nam zdać sobie sprawę, że nic nie ma znaczenia. Poznanie jest właśnie tym mechanizmem, który demontuje iluzje, powoduje, iż przestają udawać rzeczywistość, czyni je na powrót iluzjami, a poznanie absolutne wiedzie ku samobójstwu, albo – nie, nie ku błogostanowi – ku temu szczególnemu rodzajowi świadomości, dla którego życie przestaje być interesujące. Im bardziej zastanawiamy się nad życiem, tym mniej ma ono sensu. Oczywiście, działanie jest równie bezużyteczne, jak życie. Nazywam działaniem wszystko to, co czynimy: myślenie, okazywanie uczuć, nie mówiąc już o pracy. Działaniu nie jest potrzebne poznanie. Wszystko, absolutnie wszystko, co czynimy, to iluzja, nierealność¹⁵.

¹⁵ K. Zabłocki: *Cioran-Story*, op.cit., s. 298.

Wszystko zatem okazuje się złudą, pustką, która staje się zasadą epistemologiczno-ontologiczną podlegającego zniszczeniu świata. Poznawana rzeczywistość okazuje się tylko korelatem iluzji pojedynczego Ja. Widać tu wyraźnie, jak skrajny jest subiektywizm Ciorana, dopatrującego się w obrazie rzeczywistości tylko kreacji własnej świadomości (pobrzmiwają tu w tle wątki znane z myśli Parmenidesa, twórcy poematu filozoficznego *O prawdzie i mniemaniu*). Świat istnieje dla jednostki tylko jako twór jej świadomości. Innymi słowy, rzeczywistością dla jednostki jest jej własna świadomość. W twórczości rumuńskiego myśliciela nie ma miejsca na rozważania o substancjalnym bycie; byłby on tylko hipostazą:

Przy grobie nasuwają się takie słowa jak: gra, oszukaństwo, żarty, sen. Nie sposób pomyśleć, aby istnienie było czymś poważnym. Pewność jakiegoś szachrajstwa już na samym początku, u podstaw. Nad bramą cmentarną należałoby wypisać: „Nic nie jest tragiczne. Wszystko jest nierzeczywiste”¹⁶.

Cioran nie byłby jednak sobą, gdyby w pełni zaufał swojej świadomości; w jego aforyzmach odnajdujemy taką oto myśl: „Wszystko jest nicością, nawet świadomość nicości”¹⁷. Wszędzie tylko iluzje. Czy zatem możliwe jest odnalezienie jakiegoś pewnika w jego filozofii?

Wydaje się, że mimo wszystko odpowiedź na powyższe pytanie jest pozytywna. Z pewnością możemy sensownie mówić o istnieniu jednostkowej świadomości, abstrahując od wszelkiego rodzaju iluzorycznych atrybutów, jakie można by jej przypisać, czy też pomijając jej fantasmagoryczne wytwory. Istnienie świadomości będzie oczywiście implikować jej własną skończoność. I na skończoności właśnie, czyli zjawisku śmierci – jedynej rzeczy pewnej dla życia – skupimy teraz uwagę. „«Los» był jedynie maską, tak jak wszystko, co nie jest śmiercią, jest maską”¹⁸.

Filozofia Ciorana jest *mortualna par excellence*. Istota świadoma jest, jego zdaniem, obsesyjnie nękana przewidywaniem (i oczekiwaniem) własnej śmierci.

¹⁶ E. Cioran: *O niedogodności narodzin*, op.cit., s. 69.

¹⁷ E. Cioran: *Aforyzmy*, przeł. J. Ugniewska. Warszawa 1993, s. 132.

¹⁸ E. Cioran: *The Temptation to Exist*. Chicago 1968, s. 193.

Zastanówmy się, jaki sens nadaje Cioran fenomenowi śmierci i dlaczego to właśnie ten fenomen stał się jego główną obsesją.

Odpowiedź, zdawałoby się, jest banalna. Śmierć jest jedyną rzeczą pewną w życiu człowieka. Tak prozaiczna odpowiedź z pewnością jednak nie wystarczy; należy więc przyjrzeć się dokładniej sposobowi, w jaki Cioran pojmuje to krańcowe doświadczenie.

Zdaniem Ciorana, człowiek uświadamia sobie własną śmiertelność poprzez ciało, a ściślej – poprzez świadomą recepcję procesów zachodzących w ciele, poddanym licznym stanom chorobowym, czy też poprzez antycypację możliwych zmian chorobowych. Choroba zatem ma do spełnienia misję wręcz filozoficzną, polegającą na uświadomieniu człowiekowi iluzoryczności odczuwania własnego życia jako wieczności. Choroba otwiera nas, jak pisze Cioran, na rzeczywistość metafizyczną niedostępną ludziom zdrowym. Rumuński myśliciel odwołuje się, na przykład, do przypadku jednego z bohaterów Tołstoja, stojącego w obliczu śmierci Iwana Ilicza.

„Lecz nagle poczuł znajomy, stary, głuchy, dokuczliwy ból, uparty, cichy i poważny”. Tołstoj, tak skąpiący przymiotników, tu używa aż siedmiu, aby opisać doznanie – bolesne, to prawda. Ciało jawi mu się jako rzeczywistość krucha, a jednak przerażająca, jak wielka szafarka lęków, słusznie zatem czyni je punktem wyjścia dla analizy fenomenowi śmierci¹⁹.

Choroba czy raczej ciało, którego choroby dotyczą, nieustannie informuje świadomość o możliwości niespodziewanego krachu. Choroba uświadamia człowiekowi śmierć jako stały horyzont jego życia. Doświadczenie immanencji śmierci w życiu sprawia, że ludzka egzystencja staje się powolną i długotrwałą agonią. Cioran wskazuje na to, że choroba, przybliżająca do śmierci, rozpuszcza iluzoryczne postrzeganie świata, niszczy „wszystkie złudzenia i czas młodości”.

Cioran, mimo że permanentnie zmaga się ze swoją obsesją śmierci, rodzącą się z „bólów” świadomości czy też ciała, nie jest w stanie zaprzeczyć prawdziwości tego doznania. Wstąpiwszy raz na drogę cierpień metafizycznych, trudno z niej zejść, a jeszcze trudniej o niej zapomnieć:

Czy można mówić o śmierci, nie poznawszy agonii? Śmierć można pojąć tylko wówczas, gdy życie odczuwamy jako długotrwałą agonię, w której

¹⁹ E. Cioran: *Upadek w czas*, op.cit., rozdz. *Najstarszy ze wszystkich lęków*, s. 74.

śmierć spleta się z życiem. Śmierć nie jest czymś zewnętrznym, ontologicznie różnym od życia, ile że śmierć jako rzeczywistość względem życia autonomiczna nie istnieje. Wejść w śmierć nie znaczy (jak to głosi potoczne mniemanie, a w szczególności chrystianizm) wydać ostatnie tchnienie i wkroczyć w krainę o innej niż życie strukturze i rzeczywistości, lecz w życiowej progresji odkrywać drogę ku śmierci i w pulsowaniu życia odnajdować jej otchłanną immanencję. W chrystianizmie i w metafizykach uznających nieśmiertelność śmierć jest triumfem, wejściem w inne regiony, metafizycznie różne od życia. Przez śmierć, która staje się osobnym regionem bytu, człowiek się wyzwala, agonია zaś, zamiast otwierać perspektywy ku życiu, w którym się urzeczywistnia, objawia sfery całkowicie wobec niego transcendentne. W odróżnieniu od tych wizji, mnie prawdziwy sens agonii jawi się jako objawienie immanencji śmierci w życiu²⁰.

Widać wyraźnie, że wizja śmierci Ciorana różni się znacznie od chrześcijańskich koncepcji mortalnych. W jego myśli śmierć jawi się jako pewna potencja ludzkiej egzystencji stale w niej obecna, która w określonym punkcie czasu musi się zaktualizować. Cioran nie wierzy w nieśmiertelność; dla niego życie kończy się w momencie śmierci. Rumuński filozof postrzega chrześcijaństwo jako religię mistyfikującą fenomen śmierci, próbującą przetransponować go w inny, transcendentny względem ziemskiego rodzaj egzystencji: „Chrześcijanie [...] dobrze wiedzieli, jak użyteczny jest trup i ile korzyści można zeń wyciągnąć”²¹. Chrześcijańska transfiguracja śmierci w życie jest tylko kamuflażem rzeczywistej natury tego fenomenu, służącym religijnej praktyce.

Natomiast w myśli Ciorana śmierć bywa najczęściej określana mianem Nicości (jest to jej najbardziej precyzyjna definicja). Nicość, w którą zostaje wrzucony człowiek wraz z wydaniem ostatniego tchnienia, rozumiana jest jako antypoda życia czy w ogóle stan nieistnienia (nie-byt). Taka jest dialektyka Ciorana, według której byt zawiera w sobie potencję nicości, nieuchronnie aktualizowanej krańcowej (auto)destrukcji. W filozofii Ciorana, podobnie jak u wielu innych myślicieli, pojawia się trudność w precyzyjnym ujęciu fenomenu śmierci, o którym sensownie można powiedzieć tylko tyle, że jest on czymś

²⁰ E. Cioran: *Na szczytach rozpaczy*, op.cit., rozdz. *O śmierci*, s. 52.

²¹ E. Cioran: *Zły Demiurg*, op.cit., rozdz. *Nowi Bogowie*, op.cit., s. 24.

pewnym w życiu człowieka. Myśliciel w wielu miejscach wskazuje na niemożliwość pozytywnego określenia tego fenomenu.

Po wielu latach milczenia pewna znajoma pisze mi, że już długo nie pożyje, że gotuje się do „wejścia w Nieznane”. [...] Ten komunał przyprawił mnie o nerwową tik. Nie bardzo rozumiem, w co mianowicie można by wejść poprzez śmierć. W tej dziedzinie wszelkie stanowcze stwierdzenia wydają mi się bałamutne. Śmierć nie jest stanem, może nie jest nawet przejściem. Czymże więc jest? I jakiego ja frazesu mam użyć w odpowiedzi mojej znajomej?²²

Cioran zdaje sobie sprawę z ryzyka upadku w banalność w związku z poruszaniem tak subtelných i niedookreślonych zagadnień. Niemożność podania jednoznacznej definicji prowadzi do określania śmierci na różne sposoby, w zależności od nastrojów, jakim ulega pisarz; jednakże jedynym wyjściem wydaje się epikurejska postawa unikania problematyki eschatologicznej, ograniczenia się do stwierdzenia faktu nieuchronności tego doświadczenia. Takie jest, jak się wydaje, stanowisko Ciorana, dla którego cała prawda o śmierci ogranicza się do prostych słów zasłyszanych niegdyś przez myśliciela (ilustracja jego specyficznego poczucia humoru połączonego z przenikliwością myśli):

Pogrzeb w normandzkiej wsi. O szczegóły pytam chłopca z dała przypatrującego się konduktowi. „Był jeszcze młody, miał dopiero sześćdziesiątkę. Znaleźli go nieżywego w polu. Cóż robić, panoczku? Tak to jest... Tak to jest... Tak to jest...”.

Ten refren, który zrazu wydał mi się pocieszny, później zaczął mnie przesładować. Ów chłopina nie domyślał się nawet, że powiedział o śmierci wszystko, co o niej można powiedzieć i co o niej wiemy²³.

Cóż można dodać, gdy takie słowa wychodzą spod pióra myśliciela, który sam siebie określił (w wieku dwudziestu dwóch lat) jako „specjalistę od problematyki śmierci”.

Wszelka myśl eschatologiczna nierozzerwalnie związana jest z doktryną soterologii. Należy się więc zastanowić, czy w twórczości rumuńskiego myśli-

²² E. Cioran: *O niedogodności narodzin*, op.cit., rozdz. 5, s. 57.

²³ Ibidem, rozdz. 6, s. 75.

ciela jest miejsce na ideę zbawienia. Trudno tu o jednoznaczną odpowiedź. W myśli Ciorana nie znajdziemy tego pojęcia w znaczeniu *stricte* chrześcijańskim. Zamiast o zbawieniu mówi on raczej o „wyzwoleniu”.

Idea „zbawienia” nie pojawia się w jego myśli z prostej przyczyny. Cioran (jak już wspominałem) nie dopuszcza możliwości istnienia życia pośmiertnego, a przecież właśnie chrześcijańska doktryna zbawienia dotyczy losów człowieka po śmierci. W obszarze myśli, w której nie ma miejsca dla formy istnienia transcendentnego względem ziemskiej egzystencji, nie można pozytywnie mówić o idei zbawienia (w rozumieniu chrześcijańskim tego terminu). Poza tym Cioran nie godzi się z ideą naśladowania innych, choćby boskich istot w celu uzyskania zbawienia, mającego być nagrodą za respektowanie zewnętrznych względem jednostki reguł. Pod tym względem Cioran bliski jest myśli egzystencjalnej postulującej samostanowienie przez jednostkę własnego losu.

Częstokroć Cioran używa jednak terminu „wyzwolenie”, które w pewnym sensie możemy rozumieć jako quasi-zbawienie. To, że w jakiejś myśli nie ma miejsca na nieśmiertelność, wcale nie oznacza, iż nie ma w niej miejsca również na pewnego rodzaju doktrynę soterologiczną. Jest więc sprawą oczywistą, że „wyzwolenie” nie będzie mieć konotacji religijnych, nie będzie się wiązać z żadną boską postacią, która miałaby być wzorem godnym do naśladowania lub od której w jakikolwiek sposób zależałyby losy człowieka. Skrajny subiektywizm Ciorana nie pozwala na tego rodzaju uzależnienia jednostki, która podobnie jak w myśli egzystencjalnej zdana jest wyłącznie na siebie. Zapewne godna pożałowania wydawałaby mu się koncepcja zbawienia jako nagrody za życie, które dla niego jawiło się jako najgorsza z możliwych kar.

Wyzwolenie jest dla Ciorana rodzajem wolności od iluzji świata zewnętrznego, od własnej samoświadomości, krótko mówiąc, od własnego Ja. Wolność to cel filozoficznej pielgrzymki Ciorana (choć w przypadku tego myśliciela termin „cel” musi brzmieć absurdalnie), który częstokroć z maniakałnym uporem postuluje pragnienie wyzwolenia się od świata, od wszelkich potrzeb związanych z życiem (w tym aspekcie jego koncepcja bliska jest mistycznej myśli Böhme’go czy buddyjskiej nirwanie). Wolność będzie zatem istnieniem „zerowym” bądź, w przypadku śmierci, nicością (brakiem istnienia).

Myśliciel określa potrzebę idei wyzwolenia w następujący sposób: „Doktryna zbawienia ma sens tylko wówczas, gdy wychodzimy od tożsamości egzy-

stencja = cierpienie²⁴. Cioran tym lakonicznym stwierdzeniem, w charakterystycznym dla siebie stylu, wyjaśnia ewentualną potrzebę „zbawienia”.

Śmierć, widziana w takiej perspektywie, będzie „naturalnym” sposobem uwolnienia się człowieka od samego siebie, od całego bagażu świadomości, którego brzemień towarzyszy mu przez całe życie. Śmierć określiłem mianem „naturalnej” formy wolności, ponieważ wpisana jest ona w strukturę ontologiczną człowieka i jako taka od niego nie zależy (z wyjątkiem samobójstwa). Biorąc pod uwagę takie rozumienie śmierci, uzyskanie wolności wydawałoby się prostą sprawą, skoro ona sama należy do istoty człowieka, któremu pozostaje tylko oczekiwać chwili zgonu. Krótko mówiąc, wolność jest immanentna życiu. Jednakże tylko pozornie powyższe zagadnienie ma proste rozwiązanie; życie ludzkie mogłoby się jawić jako oczekiwanie wolności, gdyby nie pełna dramatu droga (przynajmniej dla Ciorana), jaką należy przebyć, zanim osiągnie się „upragniony” koniec. Albowiem samą śmierć (wolność) poprzedza życie, które przecież przepełnione jest mortualnymi lękami i cierpieniami związanymi z fantasmagorycznymi wizjami odsyłającymi do eschatologii. Śmierć będzie zatem pojmowana jako uwolnienie od obsesji z nią związanych. Wyzwolenie to, okupione bólem egzystencji, jako jedyne jest całkowicie skuteczne, ponieważ prowadzi do kompletnej anihilacji świadomości.

Każda umierająca jednostka pociąga za sobą wszechświat: nagle wszystko zostaje unicestwione, wszystko. Najwyższa sprawiedliwość uzasadniająca i rehabilitująca śmierć. Odejdźmy więc bez żalu, nic bowiem po nas nie przetrwa, jako że nasza świadomość stanowi jedyną rzeczywistość: to ona eliminuje, wszystko zostaje wyeliminowane, nawet jeśli wiemy, że nie jest to prawda obiektywna i że w istocie nic nie ma zamiaru pójść w nasze ślady, nic nie raczy zniknąć razem z nami²⁵.

W momencie śmierci destrukcji podlega zatem cała subiektywna rzeczywistość człowieka; jednostka uwalnia się od własnej świadomości (źródła wszelkich cierpień związanych z niedogodnością istnienia) i zostaje strącona w Nicość, w niebyt. W jednym momencie jednostka osiąga absolutną wolność, równoznaczną z własnym unicestwieniem. Dlatego też Cioran pisze z egzalta-

²⁴ E. Cioran: *Précis de décomposition*. Paris, s. 44, cyt. za: I. Kania: *Nihilista pielgrzymujący*, [wstęp do:] E. Cioran: *Na szczytach rozpacz*, op.cit., s. 11.

²⁵ E. Cioran: *Aforyzmy*, op.cit., rozdz. *Rozćwiartowanie*, s. 132–123.

cją: „Śmierć jest stanem doskonałości, jedynym, jaki jest dostępny śmiertelnikowi”²⁶.

Możliwość uzyskania stanu doskonałej wolności, okupiona jednakże męką istnienia, skłania Ciorana do przyjęcia postawy epikurejskiej. Pomimo permanentnej obsesji śmierci i trwogi wobec tego fenomenu myśliciel postuluje godne odejście z tego świata, poprzedzone właściwym przygotowaniem. Godne odejście w Nicość to, jego zdaniem, jedna rzecz warta dokonania. Cioran zaleca więc próbę oswojenia się z myślą o nadchodzącej śmierci, którą to postawę ponoć łatwiej przyjąć wraz z wiekiem. Naturalną rolą starości jest zatem stopniowa adaptacja śmiertelności (retoryczne byłoby przywoływanie tutaj wątków z *Paleontologii* Ciorana).

Cioran mimo największego cierpienia, jakie ze sobą niesie świadomość nieuchronnego końca jednostki, stara się dostrzec pozytywną stronę śmierci, która mimo całej swojej fantasmagorycznej otoczki wydaje się tym pożądanym i ostatecznym krokiem ku absolutnej wolności od zewnętrznego świata, od świadomości – źródła cierpienia:

Śmierć nie byłaby Największym Ludzkim Doświadczeniem, które Nie Udało się, gdyby ludzie wiedzieli, jak ją zasymilować z własną naturą oraz jak przemienić ją w przyjemność. Ale śmierć pozostaje w nich jako doświadczenie zewnętrzne, różne od nich²⁷.

Cioran w swojej twórczości wskazuje na fakt, że to w głównej mierze świat chrześcijański dokonał mistyfikacji fenomenu śmierci, traktując ją jako coś transcendentnego względem ziemskiego istnienia. Zdaniem Ciorana, śmierć można oswoić, uświadamiając sobie jej immanentny charakter względem życia, z którym tworzy ona nierozzerwalną całość. Dlatego też postrzega on życie jako „długotrwałą agonię” przekształcającą całe istnienie w permanentne oczekiwanie śmierci. Życie w tej perspektywie (po zagłuszeniu obsesji nim miotających) to droga ku Nicości, jedynej faktycznej wolności. Należy więc po prostu wykorzystać ten fakt i obrócić go na swoją korzyść. „Tym, na co każdy, cierpiwy czy nie, czeka od zawsze, jest oczywiście śmierć. Jednakże uświadamia to sobie dopiero gdy ona przychodzi, gdy jest już za późno, aby mógł się nią nacie-

²⁶ Ibidem, s. 121.

²⁷ E. Cioran: *The Temptation to Exist*, op.cit., s. 212.

żyć²⁸. Gdy jednak śledzimy frenetyczną myśl Ciorana, wydaje się, iż powyżej przedstawiona postawa wobec śmierci może być traktowana co najwyżej jako pobożne życzenie. Wydaje się, że nie ma ucieczki od obsesji śmierci, ponieważ świadomość nie jest w stanie dokonać autodestrukcji. Podobnie jak u Kierkegaarda, jednostka w myśli Ciorana zarażona jest *chorobą na śmierć*, chorobą, na którą nie wynaleziono żadnego antidotum. Śmierć jest wybawieniem, ale tylko w momencie aktualizacji. Żadna myśl nie może być wolna poza tą chwilą, w której dochodzi do jej anihilacji.

Przyjęcie śmierci jako ostatecznej wolności stawia jako aktualną kwestię samobójstwa. Niektórzy krytycy imputowali Cioranowi nawoływanie do popełnienia samobójstwa. Z pewnością, czytając prace Ciorana, nie sposób nie zauważyć jego fascynacji samobójstwem. Zresztą on sam wspomina w kilku wywiadach o tym, że jego pierwsza książka *Na szczytach rozpacz* narodziła się pod wpływem nastrojów bliskich popełnienia samobójstwa, a debiutujący autor traktował ją jako swego rodzaju testament. Nic więc dziwnego, że po latach napisał: „Książka to odwleczone samobójstwo²⁹”. Jaki jest zatem stosunek Ciorana do samobójstwa?

Myślę, że bardzo adekwatne jest zaproponowane przez Ireneusza Kanię określenie rumuńskiego myśliciela jako „teoretyka samobójstwa”. Motyw samobójstwa stał się bodźcem do powstania licznych fragmentów prac Ciorana. Przede wszystkim należy podkreślić, że Ciorana nie interesują konkretne akty czy próby samobójstwa, ich podłoże psychologiczne bądź inne uwarunkowania. Myśliciela fascynuje możliwość samobójstwa, której świadomość, jak się wydaje, przynosi ulgę. Idea samobójstwa, którą niby śmiertelny zastrzyk nosimy zawsze przy sobie, sama ta idea jest bronią człowieka przeciwko absurdalności egzystencji, orężem w obliczu brutalnej rzeczywistości, której należy stawiać czoło z godnością. Myśl o samobójstwie ma zatem znosić cierpienie wpisane w życie. „Przyszłości lękamy się tylko, gdy nie jesteśmy pewni, że będziemy mogli zabić się w wybranym momencie³⁰”.

Decyzję o popełnieniu samobójstwa człowiek podejmuje sam, ustalając własną chwilę odejścia w Nicość; inaczej jest ze śmiercią naturalną, której moment przyjścia jest całkowicie niezależny od woli jednostki. Samobójstwo sta-

²⁸ E. Cioran: *O niedogodności narodzin*, op.cit., rozdz. 10, s.133.

²⁹ Ibidem, rozdz. 6, s. 80.

³⁰ Ibidem, rozdz. 5, s. 62.

nowi najwyższą manifestację wolności człowieka; dzięki niej stanowiący o sobie człowiek wyraża dezaprobatę wobec otaczającej go rzeczywistości i kończy z rozrywaniem obsesjami *ego*. Idea samobójstwa rozumiana jest jako afirmacja wolności, jedynej wartości, mającej znaczenie dla Ciorana. Oddajmy głos samemu autorowi:

W samobójstwie piękne jest to, że jest ono decyzją. W gruncie rzeczy bardzo nam pochlebia fakt, że możemy sami siebie wyeliminować. Samobójstwo jest samo w sobie czymś niezwykłym. Rilke mówi o śmierci, którą w sobie nosimy, ale tak samo nosimy w sobie samobójstwo. Myśl o samobójstwie pomaga żyć. Taka jest moja teoria. Przepraszam, że cytuję sam siebie, ale sądzę, że muszę to zrobić. Otóż powiedziałem, że gdyby nie myśl o samobójstwie, dawno bym się zabił. Co miałem na myśli? To, że życie da się znosić jedynie dzięki świadomości, że możemy je porzucić, kiedykolwiek zechcemy. Jest ono na *naszej* łasce. Ta myśl nie tylko nie odbiera ochoty do życia ani nie wtrąca w przygnębienie, lecz przeciwnie – przyprawia o upojenie. W gruncie rzeczy jesteśmy wrzuceni w ten świat i nie bardzo wiemy dlaczego. Nie ma żadnego powodu, byśmy tu byli. Ale myśl, że możemy zatriumfować nad życiem, że *trzymamy w rękach* nasze życie i możemy opuścić ten spektakl, kiedy nam się spodoba – ta myśl wprawia nas w uniesienie³¹.

Samobójstwo pozwala zatem człowiekowi na zachowanie godności w jego beznadziejnej sytuacji. Bycie panem własnego życia i własnej śmierci (mamy możliwość unicestwienia siebie w wybranym momencie) daje poczucie siły i w pewnym sensie samobójstwo jest policzkiem wymierzonym całej Naturze, Demiurgowi, życiu i śmierci – w jednej chwili człowiek staje się od nich silniejszy i niezależny. Siła samobójstwa tkwi w wolności. Należy jednak zdawać sobie sprawę, że jest to moc pozorna, dopóki samobójstwo pozostaje tylko w sferze postulatu. Jako idea może mieć ono wartość co najwyżej iluzji, ponieważ idea nie znosi faktycznie niewygody istnienia, a tylko ją umniejsza. Cioran tradycyjnie poddaje krytyce także ideę samobójstwa. „Nie warto się zabijać, skoro zabijamy się zawsze za późno”³². Za późno, dlatego że narodziny wydały nas już istnieniu, dokonując tym samym skażenia nas bytem. „W pismach bud-

³¹ Rozmowy z Cioranem. Z Cioranem rozmawia Léo Gillet, op.cit., s. 79–80.

³² E. Cioran: *O niedogodności narodzin*, op.cit., rozdz. 2, s. 27.

dyjskich często mówi się o «otchłani narodzin». Tak, to jest otchłań, przepaść, w którą nie wpadamy, przeciwnie, z której wynurzamy się – na nasze największe nieszczęście»³³.

Narodziny to kolejna obsesja Ciorana. Spektakularny tytuł jednej z jego książek – *O niedogodności narodzin* – mówi sam za siebie, komentując krótko stosunek myśliciela do aktu przyjścia na świat, który postrzega on jako największe przekleństwo. Budzi w nim niepokój akcydentalny charakter narodzin, całkowicie niezależny od przychodzącego na świat. Za sprawą tego aktu człowiek zostaje poddany rozlicznym zależnościom. Krótko mówiąc, rodzimy się, zdaniem Ciorana, po to, by stać się niewolnikami własnej świadomości, zależnej od całej rzeczywistości. Takie ujęcie nieodwołalnego (przynajmniej dla rodzącego się) aktu narodzin przywodzi na myśl przypowieść o Sylenie, którą Nietzsche przywołuje w swoich *Narodzinach tragedii*. Biorąc pod uwagę zwiąłość tej przypowieści i jej doniosłość dla myśli Ciorana, przytoczymy ją w całości:

Wieść stara niesie, że król Midas gonił długi czas w lesie mądrego Syle-
na, towarzysza Dyonizosa, nie mogąc go pochwycić. Gdy mu wpadł
wreszcie w ręce, spytał król, co jest najlepsze i najwyborniejsze dla czło-
wieka. Demon milczy drętwy i nieruchomy; aż zmuszony przez króla,
temi wśród skrzeczącego śmiechu wybucha słowy: Nędzny rodzaju jed-
nodniowy, dziecie przypadku i mozołu, czemu mnie zmuszasz, bym ci
rzekł, czegooby ci lepiej nigdy nie wiedzieć? Co najlepsze, jest dla cię
zgoła nieosiągalne: nie urodzić się, nie być, być niczem. Drugim najlep-
szem jednak jest dla cię – wnet umrzeć³⁴.

Trudno nie zgodzić się z Ireneuszem Kanią, który zauważa, że przypo-
wieść ta mogłaby stanowić motto praktycznie każdej z książek Ciorana. Czło-
wiek w wyniku narodzin zostaje wyrwany z niebytu, z nicości; tym samym
zostaje on zniewolony przez własne istnienie jako świadomy byt. Będąc wyni-
kiem „rzucenia-w-swiat”, człowiek stracił szansę niezaistnienia w ogóle, co
wydawałoby się Cioranowi najlepszym rozwiązaniem, jeśli uwzględnić ludzkie
próby ucieczki od samoświadomości. Jego mortalne predylekcje wywodzą się

³³ Ibidem, s. 27.

³⁴ F. Nietzsche: *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, przeł. L. Staff. Warszawa 1907, rozdz. 3, s. 32.

(między innymi) z takiego stanowiska względem aktu narodzin. Czy myśliciel ten, którego twórczość jawi się jako permanentne wyciąganie wniosków z mądrości Sylena, widzi jakieś inne rozwiązania poza oczekiwaniem śmierci, ideą samobójstwa czy po prostu niezaimstnieniem w ogóle?

Poza „sugestią” wyzwolenia poprzez „dokonanie zamachu” na samo istnienie Cioran proponuje inną jeszcze formę ucieczki od bytu – mianowicie za pomocą świadomości oddającej się kontemplacji czy też może medytacji. Tutaj znowu pobrzmiewa fascynacja myśliciela religią buddyjską, której nieobce jest stosowanie różnego rodzaju technik psychomentalnych w celu uzyskania spójnej wizji rzeczywistości (dostąpienia oświecenia).

Cioran w swojej eksploracji świadomości podejmuje próbę dotarcia do jej krańców; do granicy, na której kończy się domena racjonalności. W swoich ekstremalnych usiłowaniach podąża on drogą podobną do nakreślonej przez równie żarliwą myśl Bataille’a, którego *doświadczenie wewnętrzne* było przeciw „podróżą do kresu możliwości człowieka”. Ciorana *de facto* interesuje punkt, w którym dokonuje się transgresja własnej substancji (*ego*), punkt, w którym następuje destrukcja tożsamości indywiduum. Jest to (w pewnym sensie) próba powrotu do prerefleksyjnego stanu człowieka, poprzedzającego rozpad pierwotnej jedni bytu – proces indywiduacji. Podążając ekstatyczną drogą filozofowania, myśliciel próbuje dotrzeć do korzeni własnego gatunku, do miejsca, w którym wydarzyła się kosmogoniczna tragedia umożliwiająca pojawienie się świadomości – źródła cierpień.

Czemu nie miałyby istnieć ekstaza czystego istnienia, immanentnych korzeni istnienia? A czyż taka właśnie forma ekstazy nie urzeczywistnia się w owym zstępowaniu w głąb, gdy rozdierają się powierzchniowe zasłony, aby ułatwić nam dostęp do ukrytego jądra świata? Dotrzeć do jego korzeni, doświadczyć najwyższego upojenia, ekstatycznego zachwyty, niepowtarzalnej prajedni – znaczy doznawać odczucia metafizycznego płynącego z ekstatycznego upojenia esencjalnymi elementami bytu. Ekstaza jako wzlot w immanencji, jako uzyskanie oświecenia w tym świecie, jako wizja szaleństwa tego świata – oto podłoże dla metafizyki, użytecznej również w chwilach ostatnich, końcowych³⁵.

³⁵ E. Cioran: *Na szczytach rozpaczy*, op.cit., rozdz. *Ekstaza*, s. 68–69.

Z jednej strony ekstatyczne próby dotarcia przez Ciorana do granic rozumu możemy pojmować na sposób epistemologiczny jako dynamiczny proces uwalniania się spod supremacji iluzji czy fałszów (poszukiwanie „prawdy”). Z drugiej strony natomiast jego *doświadczenie wewnętrzne* stanowi wyraz pragnienia absolutnej wolności, już nie tylko od złudzeń świadomości, ale przede wszystkim od niej samej. Pierwsze, węższe rozumienie wolności implikuje nadal bycie „świadomym”, a to oznacza, że stan ten nie pozwala uniknąć wszelkiego rodzaju obsesji związanych z refleksją, a wręcz przeciwnie, powoduje ich nasilenie (wraz z odkryciem fałszu fantasmagorycznej wizji rzeczywistości). Gdy jednak chcemy mówić o wyzwoleniu, musimy się odwołać do terminu „wolność” w drugim znaczeniu, czyli do transcendentnej względem refleksyjnej formy istnienia. Cioran pisze:

Opróżnijmy świadomość ze wszystkiego, co w sobie mieści, z wszechświatów, jakie za sobą wlecze; oczyśćmy ją razem z postrzeżeniami, ograniczmy się do gołej próżni, zapomnijmy wszystkie kolory – prócz tego, który je neguje. Jakież spokój z chwilą unieważnienia różnorodności, umknięcia golgocie niuansu, skoku w otchłań *jednorodności!* Świadomość jako czysta forma, potem nawet brak świadomości³⁶.

Cioranowi chodzi zatem o zawieszenie istnienia, o egzystencję zerową – stan, w którym człowiek jest określony jako „umarły za życia”. Wysuwane tu postulaty przywodzą na myśl buddyjską koncepcję nirwany jako doskonałego stanu, wolnego od wszelkich pragnień związanych z egzystencją. Myśliciela interesuje, jak się wydaje, możliwość wyjścia poza świadomość i dlatego też deprecjonuje on kondycję ludzką, wyżej oceniając inne, domniemanie podrzędne. „Lepiej być zwierzęciem niż człowiekiem, owadem niż zwierzęciem, rośliną niż owadem, i tak dalej... Zbawienie? – wszystko to, co ogranicza władztwo świadomości i nadwyreża jej supremację”³⁷.

Myśl Ciorana prowadzi nas w dół po szczeblach drabiny bytów aż do najniższego miejsca w ontologicznej hierarchii (warto zauważyć, że jest to kierunek odwrotny do przyjętego przez chrześcijańską soterologię, wynoszącą przecież człowieka na piedestał pośród innych bytów). Proces anihilacji świadomo-

³⁶ E. Cioran: *Zły Demiurg*, op.cit., rozdz. *Niewyzwolony*, s. 68.

³⁷ E. Cioran: *O niedogodności narodzin*, op.cit., rozdz. 2, s. 26.

ści w myśli Ciorana można także interpretować na sposób panteistyczny jako dążenie do roztopienia się w jedni bytu.

Można jednak sądzić, że – po zapoznaniu się nawet fragmentarycznie z frenetyczną myślą Ciorana – przyjęcie taktyki mającej na celu zawieszenie bytu nie mogłoby zadowolić myśliciela. „Pójść jeszcze dalej niż Budda, wznieść się ponad nirwanę, nauczyć się obchodzić bez niej... Przez nic już nie być powstrzymywanym, nawet przez ideę wyzwolenia; uważać ją za zwykły postój, skrępowanie, zaćmienie...”³⁸.

Cioran nie jest w żaden sposób zainteresowany teleologicznym traktowaniem egzystencji. Nie potrafi zaakceptować sytuacji, w której wyzwolenie (czy jakkolwiek inna idea) stanowiłoby jakiś cel nadrzędny. Ta doktryna wyzwolenia zawiera jednak pułapkę ponownej supremacji rozumu. Cioran sam wątpi w możliwość transgresji świadomości za pomocą środków (kontemplacja), jakich ona dostarcza. Należałoby więc chyba powrócić do węższego pojęcia „wolności”, rozumianego jako oczyszczenie świadomości z iluzorycznych wizji dotyczących świata. Metodę kontemplacyjną osiągnięcia wyzwolenia należy potraktować jako nieudaną formę eskapizmu (nieskuteczną tak samo jak idea samobójstwa).

Okazuje się, że jedynym godnym wyjściem dla człowieka, który doświadczył tragedii narodzin, jest przyjęcie postawy mędrca dążącego do poznania prawdy o świecie. Kontemplacja doprowadza człowieka do stanu, w którym życie ma dla niego równie małe znaczenie co śmierć, a więc do stanu, w którym nie widzi on nawet sensu w popełnieniu samobójstwa. Nie oznacza to jednak, że egzystencja czy śmierć przestały być dla niego intrygujące; owo zaintrygowanie wyraża się w *pokusie istnienia* mimo wszystko. Niemożliwość przecięcia supremacji świadomości prowadzi do egzystencji kontemplującej wszystkie cierpienia z nią związane, do permanentnego poddawania się urokowi „uwodzącej śmierci” – tego, co jedynie prawdziwe.

³⁸ Ibidem, rozdz. 12, s. 161.