

Katarzyna Tanalska

Wyprawa po wolność z kamieniem w bucie - Cioran

Nowa Krytyka 24-25, 131-146

2010

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.

Katarzyna Tanalska
Uniwersytet Szczeciński

Wyprawa po wolność z kamieniem w bucie – Cioran

*Czuję, że jestem wolny, ale wiem, że nie jestem*¹.
Cioran

Artykuł porusza temat wolności w myśli Emila M. Ciorana. Głównym jego celem jest próba odkrycia wątku wolności, czającego się w ciemnych zakątkach myśli autora *Wyznań i anatem*. Wolność przewija się tam nieustannie, zawołowana w przeróżnych kontekstach. Kwestie, które porusza Cioran są bardzo aktualne, na czasie, ważne dla współczesnej filozofii. Choć bliskie filozofii egzystencjalnej, to jednak podchodzą do tematu ludzkiej egzystencji od nieco innej strony – jest tam dużo wtrętów z buddyzmu, ale także są tam wdzięcznie wplecione nastroje starotestamentowe i gnostyckie. Sam Cioran mówił: „tym co zawsze interesowało mnie najbardziej była filozofia-wyznanie”². Jest tak rzeczywiście, teksty Ciorana są bardzo osobiste, pisane „na gorąco”, pod wpływem chwili i emocji:

Moja myśl powstaje nie jako proces, lecz jako rezultat, osad. Jest tym, co pozostaje po fermentacji – odpadkami, mętami³.

Ludzi zachłyśniętych myślą Ciorana postrzega się często jako potencjalnych samobójców, a jego książki, zwłaszcza pierwsza *Na szczytach rozpacz*, zwane

¹ E.M. Cioran, *O niedogodności narodzin*, przeł. I. Kania, Kraków 1996, s. 73.

² *Rozmowy z Cioranem*, przeł. I. Kania, Warszawa 1999, s. 19.

³ *Ibid.*, s. 11.

są „biblią samobójców”. Spróbuję odpowiedzieć na pytanie, czy rzeczywiście tak jest. Sądzę, że skłonność do postrzegania myśli rumuńskiego filozofa w tak powierzchowny sposób wynika z nieznamomości jego tekstów. Wnikliwa analiza i głębokie przeżycie pism Ciorana ujawnia ich przesiąknięcie pesymizmem, z którego, paradoksalnie, można czerpać siłę. Myśl Ciorana wypełniona jest bólem, cierpieniem, bezsensownością istnienia i balansowaniem na krawędzi życia i samobójstwa, w rezultacie, mimo tych wszystkich przeciwności, Cioran wybiera życie.

Najczęściej sięgam po Ciorana w trudnych momentach, szukam w nim odpowiedzi, pocieszenia, siły. Lektura ta za każdym razem wstrząsa mną tak, jakbym wypita jednym haustem szklanekę wódki, szukając w niej ukojenia. Początki zawsze są trudne. Zazwyczaj już pierwsze wersety sprawiają, że czuję, jakbym dostała solidnego kopniaka, mam dość, ale brnę dalej. Drugi policzek, potem jakby ktoś napluł mi w twarz, wyzwał, potrząsnął mną. W takich momentach budzę się z letargu. Rzucona w potworną rzeczywistość, chcę uciec od tego, ale już nie potrafię. Cenię Ciorana właśnie za to, że już na wstępie nokautuje i tym samym zmusza do walki z samonieświadomością i ogłupiającym samozadowoleniem. Są także chwile, kiedy czuję, że zaraz wybuchnę, bo nie wiem już, czy to ja czytam Ciorana, czy to On czyta mnie – uczucie zaiste irytujące i zarazem zachwycające. Wracając do lektury po dłuższym czasie, wstrząsa mną zawrót głowy, napięcie i chwilowe uczucie mdłości połączone z kołataniem serca. Jest to dyskomfort porównywalny z tym, kiedy zapala się papierosa po kilku dniach abstynencji. Zaraz po tym przychodzi dziwna błogość, pewien rodzaj odprężenia, ale to tylko chwilowy stan. Cioran w rozmowie z Fernando Savaterem wyznaje:

[...] sądzą, że książka musi naprawdę być raną, że musi w taki lub inny sposób zmieniać życie czytelnika. Kiedy piszę książkę, chodzi mi o *przebudzenie* kogoś, o schłostanie go⁴.

Trzeba przyznać, że znakomicie mu się to udaje.

Filozofia jest jak glina, z której Emil Cioran wyrzeźbił się sam, mimo to trudno jest go zaszufładować w jakimkolwiek nurcie filozoficznym. On sam z pewnością nie życzyłby sobie, by kłaść go na jedną półkę z kimkolwiek. Najczęściej można spotkać się z opinią, że Rumun ma wiele wspólnego z myślą egzystencjalną. Nie wiadomo, czy to z racji czasu, w którym tworzył, czy może

⁴ *Rozmowy z Cioranem*, op.cit., s. 16.

zupełnie przypadkiem, ale rzeczywiście między Cioranem a egzystencjalizmem można znaleźć pewne podobieństwa. Zarówno Cioran, jak i egzystencjaliści z egzystencji człowieka czynili ośrodek filozofii. Występuje tu wspólny motyw człowieka, którego istnienie wypełnia troska i trwoga, którego otacza nicość. Motyw infinityzmu (człowiek skończony styka się w życiu z nieskończonością) i humanizmu (człowiek jako motyw istnienia) również występuje u autora *Na szczytach rozpacz*, jednak ma on do nich nieco odmienne podejście. Cioran, podobnie jak egzystencjaliści, nieustannie drażył niedoskonałość natury człowieka, jego poczucie dramatycznej samotności i beznadziei wobec bezmiaru czasu i przestrzeni czy też wobec Boga. Egzystencjaliści próbowali znaleźć lekarstwo na ból istnienia poprzez dążenie do zbawienia lub osiągnięcia wolności całkowitej poprzez spokój wewnętrzny. Dla Ciorana zarówno zbawienie jak i Bóg są abstrakcją i choć szuka spokoju wewnętrznego i wolności, to jednak uważa, że człowiek może się wyzwolić szukając w sobie siły, by zrezygnować ze swojego człowieczeństwa, odrzucić świat, zapomnieć o sobie popadając w nicość, zatapiając się w niebycie. Cioran w młodości czytał Kierkegaarda i Heideggera, ziarno egzystencjalizmu zostało więc w nim zasiane i kiełkowało przez cały czas. Autor *Złego demiurga* często polemizuje z egzystencjalizmem, choć równie często polemizuje z samym sobą. Do Kierkegaarda ma raczej sentyment, z jego myśli nie czerpie wiele, ale można zauważyć pewne inspiracje.

Podstawowym problemem nękającym Kierkegaarda było poczucie absurdu śmiertelnej ludzkiej egzystencji wobec nieskończoności i wszechmocy Boga, albo niewiary w Boga i przyjmowanie wiecznie istniejącej przyrody, która jest wobec losu człowieka zupełnie obojętna. Ogólnie filozofia Kierkegaarda była wyzwaniem rzuconym ludziom wierzącym, by zweryfikowali swą wiarę w obliczu tego paradoksu egzystencji. Cioran również zajmował się poczuciem absurdu śmiertelnej ludzkiej egzystencji, ale w obliczu niemocy i nieudolności Demiurga.

Z samym Heideggerem ma Cioran dużo więcej wspólnego. Heideggerowskie *Dasein*, przekraczając byt w kierunku Bycia, wkracza w nicość i staje przed faktem, że jest i że otaczający go byt jest tylko nietrwałą i nieistotną strukturą przesłaniającą jego kształtujące się w nicości Bycie, oraz że śmierć, jako nieprzekraczalna, ostateczna możliwość bycia, będzie jego nieuniknionym końcem. Zatem Bycie *Dasein* jest byciem-ku-śmierci. Odkrycie tego wywołuje w *Dasein* trwogę, która skłania go do ucieczki w upadanie. Charakteryzuje się ono całkowitym zapomnieniem Bycia i skupieniem uwagi na bycie wewnątrzświatowym,

który jawi się jako autonomiczny wobec *Dasein*. W upadaniu *Dasein* jest odurzony światem, który wydaje mu się bezpieczny, znajomy, w którym znajduje uzasadnienie i oparcie. W rzeczywistości jednak *Dasein* nieustannie ucieka, gdyż w cieniu zawsze czai się Trwoga. U Ciorana człowiek także żyje w ciągłym przecuciu nadchodzącego końca, dla niego człowiek zaczyna się kończyć w momencie zaistnienia. Życie jest drogą-ku-śmierci albo może jeszcze gorzej – drogą w śmierci-ku-śmierci, bo każda chwila życia jest agonią. Człowiek oszukuje się uciekając w nieświadomość, jednak w chwili, gdy uświadamia sobie ten fakt, gdy poczuje, że śmierć idzie z nim przez życie ramię w ramię, zaczyna odczuwać lęk, trwogę i niekończący się niepokój, że wszystko jest pozbawione sensu, że wkrótce nic po nas nie zostanie. O Sartrze Cioran mówi:

Naturalnie są pewne punkty wspólne między nami, bo czytywałem w części tych samych co on filozofów. [...] Jednakże czuję się kimś na antypodach Sartre'a, wszystkich jego metod, a nawet postępowania w życiu. Choć on sam nie jest mi antypatyczny. Mam dla niego coś w rodzaju sympatii. Ten poczciwiec ma jednak cechy szlachetne. Ale ma też w sobie jakąś naiwność dla mnie niezrozumiałą⁵.

Jednym z punktów wspólnych, o których wspomina Cioran, jest bez wątpienia opisywany przez obu filozofów stan, który Sartre nazywa mdłościami, a Cioran nudą. Zauważyłam wiele analogii łączących nudę z *Mdłościami*. Zacznę zatem od Sartre'a.

Sartre, ojciec egzystencjalizmu, starał się opisać byt człowieka, sam fakt istnienia, podjął też próbę przewartościowania pewnych wartości.

W *Mdłościach* Sartre krytykuje niektóre postawy filozoficzne i intelektualne, próbuje odpowiedzieć na pytanie, jak człowiek odczuwa sam siebie i jak dany jest mu świat, lecz myślą przewodnią tej książki jest straszność istnienia. Owa straszność charakteryzuje człowieka, który odkrywa, czy może raczej uświadamia sobie, swoje własne istnienie. Byt z chwilą, gdy staje się świadomy, zaczyna odczuwać mdłości.

Antoine Roquentin, główny bohater *Mdłości*, jest około trzydziestki, nie przeżywa szczególnie traumatycznych historii, nie ma problemów finansowych, jego życie jest spokojne, banalne, można powiedzieć, że wręcz nudne, wyzbyte problemów, jakie mają tzw. normalni obywatele. Doświadczą jednak dziwnego stanu gwałtownych przeżyć psychicznych, zwanego mdłościami – poczucie bycia nie na miejscu, bez oparcia, obcości, przepełnione wstrętem zdziwienie ciałem

⁵ Ibid., s. 47.

i światem, odczucie nienaturalnego na swój sposób stanu, jakim jest istnienie. Nie jest to jednak ten rodzaj burzy emocjonalnej, którą zazwyczaj przeżywają młodzi ludzie, gdyż Roquentin jest na to już za stary, a nawet stanowczo odżegnuje się od tych Kordianowskich uniesień czy Werterowskich cierpień. Młdości nie są żadną blokadą twórczą, żadnym kryzysem kreatywności. Roquentin nie ma aspiracji, by się wyróżniać, odcina się od społeczeństwa i nie ma ochoty podporządkować się jego strukturom. Młdości dopadają człowieka w momencie, gdy zaczyna zdawać sobie sprawę, że jego świadomość jest całkowicie wyodrębniona z reszty rzeczywistości, a jednocześnie skazana jest na rzeczywistość znajdującą się poza nią, nie może istnieć sama dla siebie, może być tylko świadomością wciąż odnajdującą się wobec wszechobecnego bytu. Niestety, człowiek będąc zupełnie odrębnym bytem, nie może uwolnić się od rzeczywistości zewnętrznej. Takie istnienie zewnętrzne rzeczy (byty *en-soi*), widziane przez psychikę (byt *pour-soi*), tworzy jednostkę wolną. Nie ma już *Cogito ergo sum*, tylko *Sum ergo cogito*, świadomość jest zawsze świadomością jakiejś rzeczy.

Z naszego istnienia wynika pewna konsekwencja, a mianowicie nie jesteśmy w stanie w żaden sposób pozbyć się świata, z którym nie potrafimy się utożsamić, który nas przeraża, jest nam obcy, a w dodatku wydaje się nam zbędny. Istnieje jako prawda doświadczona, bo „istnienie poprzedza esencję”, czyli świadomość nie istnieje bez świata. Egzystencja przeraża, wyolbrzymiona realność budzi w wyobraźni Roquentina przeróżne potwory, czy może raczej jego świadomość rodzi przeróżne obrazy i paranoiczne uczucia. Chce wyzwolić się od nich, jednak nie potrafi. Zamiast tego doświadcza stanu absolutnego poznania. Dostrzeganie wszechobecności bezsensu i ohydy prowadzi do negacji istnienia. Jedyńm wyjściem z tej beznadziejnej sytuacji wydaje się samobójstwo, jednak czy ono coś tu pomoże? Zbędność istnienia jest nieuchronna, nie da się jej uniknąć, gdyż została dana wszystkim, a samobójstwo w tym wypadku to jedynie usunięcie jednego nieistotnego istnienia, więc nie ma większego sensu. Roquentinowi marzy się nicość, jednak dręczy go wszechobecne, bezsensowne, niczym nieuzasadnione istnienie: „Wszystko jest bezpodstawne: ten ogród, to miasto i ja sam”⁶.

Roquentin chciałby odnaleźć sens, który może istnieć w abstrakcyjnej twórczości, ale jakby to podsumował Cioran,

⁶ J.P. Sartre, *Młdości*, przeł. J. Trznadel, Kraków 2005, s. 151.

[...] każdy człowiek, który działa, projektuje pewien sens. Przywiązuje sens do tego, co robi; jest to absolutnie nieuniknione i żałosne⁷.

Ta mroczna paleta negatywnych wrażeń mogłaby nabrać jaśniejszych kolorów tylko dzięki intensywnym, magicznym przeżyciom, emocjom, przygodom, których Roquentin wciąż poszukiwał bez skutku. Istnienie rozrywane jest przez czas, dlatego Roquentin poszukuje czegoś spoza czasu, jakiejś doskonałej jedności, czyli tego, co w świecie rozedrganej materii jest najbardziej ulotne. Jest on w tej sytuacji bezgranicznie zagubiony. Najdobitniej uświadamia to sobie w chwili, gdy po latach znów spotyka się z Anną, kobietą, którą kochał i z którą łączyły go bliskie, choć osobliwe relacje. Pokładał w niej nadzieje, była dla niego odskocznią od zabójczej rutyny. Anna nadawała wyższy sens nie tylko swojemu, ale także ich wspólnemu życiu poprzez tworzenie w nim „sytuacji uprzywilejowanych” i „chwil doskonałych”. Wszystko upadło w chwili, gdy Anna stwierdza: „Skończyłam się”. Właśnie wtedy Roquentin zdaje sobie sprawę z tego, że wszystkie sytuacje uprzywilejowane i chwile doskonałe, które do tej pory pozornie nadawały życiu jakikolwiek sens, w rzeczywistości były tylko ułudą, a życie tak naprawdę nie ma żadnego głębszego sensu, istnienie jest bezcelowe, bezzasadne i nic tego nie zmieni. Odczuwanie mdłości, czyli niekończącego się, monotonnego poczucia obcości życia, jest wynikiem czasu prawdziwie spostrzeżonego i przeżywanego. Przejdźmy teraz do Cioranowskiej nudy.

Nuda, czyli czas, który nie upływa, któremu brak przedmiotu, czy inaczej, po heideggerowsku – nuda to postrzeganie istniejącego. Poprzez nudę widzimy rzeczy, postrzegamy je i czujemy, że żyjemy:

Podczas *nudy* czas nie może upływać. Każdy moment puchnie i nie ma już, by tak rzec, przejścia od jednego momentu do drugiego. W następstwie tego zaczynamy żyć w radykalnym oderwaniu od rzeczy⁸.

Cioran też podkreśla, że nie chodzi tutaj o nudę kilkogodzinną czy kilkunastu-dniową, lecz o kilkuletnią albo wręcz permanentną:

Nie chodzi o nudę, którą można przezwyciężyć rozrywkami, rozmową czy przyjemnościami, ale o nudę, można by powiedzieć, *fundamentalną*, polegającą na tym, że mniej lub bardziej raptownie, u siebie bądź u innych, albo w obliczu pięknego krajobrazu człowiek czuje, że wszystko jest puste, nie ma treści ani sensu.

⁷ *Rozmowy z Cioranem*, op.cit., s. 55.

⁸ *Ibid.*, s. 58.

Pustka w sobie i na zewnątrz. Cały wszechświat rażony jest nicością. Nic już nas nie ciekawi, nic nie zasługuje na uwagę. Nuda to zawrót głowy, ale *spokojny, monotony*; to objawienie powszechnej nieważności, to pewność granicząca wręcz z osłupieniem bądź najwyższym jasnowidzeniem, że nie można, nie powinno się nic robić na tym świecie ani na innym, że nie ma na świecie nic, co mogłoby nam odpowiadać, bądź nas zadowolić⁹.

W życiu istnienie i czas działają jak jeden organizm, my natomiast posuwamy się wraz z czasem, ciągle do przodu, jednak nudząc się, „czas odrywa się od istnienia” i staje się wobec nas zewnętrznym. Akt życia jest włączeniem w czas – „jesteśmy czasem”, a nudząc się, odłączamy się od czasu, wypadamy z niego. Cioran przyznaje, że stan ten można w pewnym stopniu polubić, a nawet się w nim rozsmakować. W tej kwestii, nie pierwszej i nie ostatniej, zgadzam się z nim całkowicie. Wszak czyż to nie między innymi nuda właśnie popycha ludzi do wszelkiego rodzaju twórczości?! Choć Cioran napisał:

„Nie robię nic, rzecz jasna. Śledzę jednak upływ godzin, a to jest lepsze od prób ich wypełnienia¹⁰,

to jednak faktem jest, że mało kto nie próbuje ich wypełnić. Nawet sam Cioran nie był w stanie oprzeć się próbom wypełnienia godzin nudy. Nuda to matka kreacji, fundament wszystkiego co „wartościowe”. Odważyć się nawet stwierdzić, że bez nudy nie byłoby sztuki, nauki, przyjaźni, a może nawet miłości. Wszystkie te wartości są prawdopodobnie wynikiem nudy, a paradoksalnie powstały po to, by tę nudę zabić, by świadomość istnienia bolała mniej. Oczywiście jest to niemożliwe, lecz czasem pomaga na krótką chwilę zapomnieć o wszechogarniającej nudzie, o męczących mdłościach.

Nuda była zawsze i nadal jest nieszczęściem mego życia, nierozzerwalnym w oderwaniu od fizjologii. Dzieje się coś takiego, że odczucie pustki, poprzedzające nudę albo będące nią, przekształca się w doznanie ogólnie obejmujące wszystko, skutkiem czego znika jej podstawa organiczna¹¹.

Skoro mowa o nudzie, to wypadałoby też wspomnieć o kolejnym, niezwykle istotnym pojęciu w filozofii Ciorana, a mianowicie o pustce. Cioran był wytrwa-

⁹ Ibid., s. 23.

¹⁰ E.M. Cioran, *O niedogodności narodzin*, op.cit., s. 4.

¹¹ *Rozmowy z Cioranem*, op.cit., s. 101.

łym poszukiwaczem, niezmordowanym intelektualno-duchowym podróżnikiem, przekraczał bariery, łamał zasady, gotów był poświęcić wszystko, byle tylko nie zstąpić z tej ścieżki, odrzucał wszystko, co mogłoby go rozpraszać. Siłą napędową jego poczynań było poczucie pustki. Pustka była jego obsesją, można by rzec, że nawet celem. Cioran rozróżnia dwa rodzaje pustki: *trwoga przed pustką* oraz *przyciąganie pustki*. Trwoga przed pustką jest równoznaczna z nudą, lecz jest pewnym doświadczeniem metafizycznym, czymś pozytywnym, ale pozytywnym w buddyjskim znaczeniu. Pustka, dzięki której możemy wyleczyć się ze wszystkiego:

Bytowi odejmuje się wszelkie własności, po czym, zamiast uczucia braku, a więc pustki, mamy uczucie pełni – poprzez brak. [...] pustka jako narzędzie zbawienia. Jako droga, ścieżka do zbawienia¹².

Mowa tu o sanskryckiej *Śunjata* (pustość)¹³, która jest stanem pozytywnym – w przeciwieństwie do *nudy* nie jest przyczyną oszołomienia, ale sama w sobie jest formą oszołomienia, które prowadzi do wyzwolenia i nie jest to złudzenie wolności, o którym wspomina Cioran:

Z punktu widzenia filozoficznego problem wolności jest bardzo prosty: w naszych gestach widzialnych jesteśmy wolni, mamy złudzenie wolności. Ale w istocie rzeczy nie jesteśmy wolni. Wszystko, co głębokie, neguje wolność¹⁴.

Poprzez oderwanie się, likwidację absolutną, zrzucenie wszelkich więzów, górujemy nad wszystkim, nie ma już nic, co mogłoby nas ograniczać i tym sposobem górujemy nad światem. Gdy nie mamy już nic, stajemy się wolni. Cioran twierdzi, że wyzwolenie nastąpi tylko wtedy, gdy zrozumiemy własną przypadkowość i bezsens naszych codziennych starań. Odkrycie pustki nawet w tym, co do tej pory miało jakiś sens i wartość, daje wiedzę prowadzącą ku wyzwoleniu, odziera świat z pajęczyny iluzji. Cioran nie uznaje zbawienia ani Boga, który w czymkolwiek by nam pomagał, stąd w samym człowieku musi odnaleźć siłę, dzięki

¹² Ibid., s. 59.

¹³ Śunjata (z sanskrytu *pustka*, *pustość*), jedno z ważniejszych pojęć buddyzmu mahajany, sformułowane przez Nagardżunę w filozofii środkowej drogi (mahdjamika). Oznacza, że wszystkie zjawiska i rzeczy, łącznie z osobowością i świadomością człowieka, nie posiadają stałej natury. Cały świat stanowi układ ciągle zmieniających się uwarunkowań. Nic nie istnieje samo z siebie, ale jest wynikiem współwystępowania różnych elementów. Źródło: portal wiedzy.onet.pl.

¹⁴ *Rozmowy z Cioranem*, op.cit., s. 55.

której można dotrzeć do ekstatycznego stanu nieuwarunkowanego, zwłaszcza przez czas, w którym byt byłby równie czysty i niematerialny jak niebyt. Pustka u Ciorana jest jak przeznaczenie, w kierunku którego bez ustanku jest pchany na swojej duchowej ścieżce; jest to zasada rzeczy. Napotykamy na nią, gdy poddajemy redukcji byt. Byt taki okazując się tylko sumą przypisywanych mu atrybutów, idzie w parze z pustką, której podstawową funkcją jest odarcie nas z przyzwyczajzeń, nawyków i skłonności, które powinny odpaść z nas jak strup z zagojonej rany. Trzeba zrezygnować ze swojego człowieczeństwa, stając się nie-człowiekiem, zapominamy o sobie i o świecie, upajając się niebytem, śmiało odrzucamy kulturę i historię, a każdą chwilę przeżywamy jak najintensywniej, kontemplując w ten sposób wieczność. Po dotarciu do wieczności niczego już nie oczekujemy, niczego też nie żałujemy, nie chcemy ani życia, ani śmierci, zapominamy o przyszłości i przeszłości. Absolut odnajdujemy poprzez zapomnienie się w doznaniach nam dostępnych, nie unikamy doznań, przeżyć negatywnych – cierpienia, bólu – bo ich najwyższe natężenie może znieść różnicę między nimi a doznaniem największej rozkoszy; przenosimy się wtedy w pozaczasowy wymiar, wpadamy w stan nirwany. Wobec wieczności cierpienie i rozkosz są niczym, ale mogą być środkami do celu, do zbawienia, wyzwolenia. Takie wyzwolenie nie prowadzi nas ani w górę, ani w dół, lecz może prowadzić w obu tych kierunkach jednocześnie. Ta droga wstecz jest w rzeczywistości nakierowana na zniszczenie *Ja*. *Ja* doświadcza, doznaje, to osobowość zorganizowana wokół świadomości – głównego zła (i dobra), *Ja* jest źródłem cierpienia, gdyby go nie było, nie byłoby też cierpienia. Cioran jest zarówno indywidualistą, jak i antypersonalistą. Samoświadomość jest źródłem cierpienia, bowiem przeciwstawia świat człowiekowi, oddziela człowieka od świata i nieustannie przypomina o nieuniknionej śmierci. Zarówno świadomość jak i osobowość są złem, ponieważ pozwalają nam dostrzegać fakt, że jesteśmy nieszczęśliwi. Szczęście możemy osiągnąć tylko poprzez zapomnienie, zniszczenie własnej osobowości, rezygnację z człowieczeństwa-świadomości, stopienie się ze światem.

Cioran widział ogromny problem w swoim niezwykłym przywiązaniu do kultury, ta bowiem kształtowała jego osobowość i świadomość, a jednocześnie wiązała go ze światem idei i materii, których to właśnie chciał się wyzbyć. Jego celem było unicestwienie ego, jednak miłość do sztuki i kultury uniemożliwiała mu to: „Być jałowym – i tyle stąd mieć doznań! Wieczna poezja bez słów”¹⁵.

¹⁵ E.M. Cioran, *O niedogodności narodzin*, op.cit., s. 45.

Z Cioranowskiej postawy życiowej wynikają charakterystyczne dla jego myśli paradoksy:

Mieć jednocześnie upodobanie do prowokacji i do niepokażności, z instynktu być mąciwodą, a z przekonania – trupem!¹⁶.

Cioran za drogę do wyzwolenia się z istnienia proponował obranie postawy biernej, statyczności bycia, naśladowanie kamienia.

Źródło cierpienia i sposób jego wygaszenia są i u buddystów, i u Ciorana podobne, ale już pojęcie „ja” jest rozumiane inaczej. Dla Ciorana „ja” to substancjalny, stały, centralny element, „niezmienny substrat osobowości”; nie da się go zniszczyć za pomocą medytacji. Natomiast dla buddystów „ja” to proces, łańcuch nieustannie powstających i ginących aktów, nie ma autonomicznego bytu, jest „egzystencjalną iluzją”. Nauka buddystów o zbawieniu jest optymistyczna, u Ciorana zbawienie to przytomny skok w świat pochłaniany przez otchłań nicości. Różnią się też buddyzm i Cioran, jeśli chodzi o antropologię. W buddyzmie człowiek ma niemal boskie możliwości wyrwania się z samsary, u Ciorana człowiek jest nędzny, chory i upadły, bezsilny, myślący, a zatem i samotny. Zwierzę różni się od niego tym, że po prostu jest takie, jakie przyszło na świat. Z kolei człowiek to chaos, zlepek wszelkich możliwych elementów i z tej różnorodności musi sobie stworzyć *sens*, musi się nauczyć tego, kim jest, przy równoczesnym założeniu, że nauka nigdy się nie kończy; zatem zawsze jest tym, kim nie jest i nigdy nie jest tym, kim jest. Bycie nie-człowiekiem to ustawiczne przeskakiwanie z jednej formy do innej, to nieustanne szukanie, to napór nicości na to, co wygospodarowaliśmy sobie w naszej egzystencji, to równoczesne bycie i niebycie lub bycie takim, a zarazem innym, to bezustanne wyzwanie się z siebie i popadanie w innego siebie, aż do momentu śmierci i zastygnięcia. Z tego też powodu Cioran gardzi jednowymiarową iluzją, skostnieniem w jednej formie, w jednym obłędzie, bo w jednowymiarowości w żaden sposób nie może spełnić się idea człowieka jako tego, który jest nieustannie nie-człowiekiem. Każda droga, czy też obłąd, jest dla niego dobra, a zarazem zła, dobra – jeśli dostrzegamy inne i to, że uciekamy w jakąś iluzję, zła – jeśli nie dostrzegamy innych. Być nie-człowiekiem to niekończąca się podróż przez to, czym być możemy, mieszanie elementów, pełna świadomość naszej nicości i nieskończoności świata, pełna świadomość własnej kondycji i niepokromiony apetyt na obłąd. Być nie-człowiekiem oznacza też pokochać własne uwięzienie w świadomości, choć jest

¹⁶ Ibid., s. 115.

ono tak nieznośne, bo tylko dzięki niemu przecież jesteśmy. Oznacza wreszcie zaakceptować nicość oraz śmierć.

Dla Ciorana śmierć jest pewną formą dystansu, dzięki któremu człowiek może spostrzegać rzeczy takimi, jakie są w rzeczywistości, odartymi z wszelkich pozorów. Takim pozorem jest dla Ciorana samo życie, które oddala człowieka od Boga, a nie tak, jak sądzimy, przybliża nas do niego. Świadomość ta wychodzi poza zjednoczenie się z Bogiem. Bóg nie jest dla niego końcem poszukiwań, on go przekracza. Napotyka go, ale w niego nie wierzy. Ludzie na ogół są przedmiotami; właśnie dlatego pragną, by Bóg *istniał*. Kiedy przestajemy być przedmiotami i stajemy się sobą, znika problem, czy Bóg jest, czy go nie ma. Staje się on, na nasze podobieństwo, nierealnością w poszukiwaniu samego siebie.

Ekstazę utożsamiał Cioran z zerwaniem z tradycyjnie pojmowaną percepcją, zapomnieniem. Śmierć jest nierozzerwalnie związana z samobójstwem, które zawsze fascynowało Ciorana, nie interesuje go jednak jako rodzaj aktu, tylko jako ostatnia możliwość, jako jedyna broń człowieka przeciwko absurdowi życia. Życie traktuje jako brutalny przypadek, na który, czy tego chcemy czy nie, jesteśmy skazani. Człowiek wymyśla samobójstwo niejako w obronie swojej godności, by choć raz stać się panem sytuacji. Jest to więc wyraz ludzkiej godności, jakby złośliwy żart zrobiony Stwórcy. Jest ono zawsze u autora *Ćwiartowania* równoległe wobec religii i czyni zeń mistyka owładniętego obsesją wolności. Stąd łatwiej jest zrozumieć, dlaczego Cioran nie wierzy. Stan wiary zaprzeczałby bowiem ciąglemu wątpieniu, które najbardziej płodne w swojej istocie prowadzi go ścieżką do Boga. Cioran mówił, że myśl o samobójstwie pozwala mu żyć, że gdyby nie ona, już dawno by się zabił. Świadomość tej możliwości przyprawiała go o upojenie porównywalne z ekstazą. Choć nigdy nie uważał się za zwolennika samobójstwa, zawsze podkreślał użyteczność i terapeutyczną formę jego idei. Ciorana nie dziwi fakt, że w każdej religii to samobójstwo właśnie jest traktowane na równi z innymi zbrodniami:

Dlaczego religie zakazują samobójstwa? Próbując nadać życiu sens w chwili, gdy ma go najmniej. W istocie wszystkie są nihilizmem przeciw samobójstwu¹⁷.

To ono bowiem daje człowiekowi największą wolność. Być może jedyną, jaką *w rzeczywistości posiadamy*.

Cioran nie próbuje odżegnywać się od swojej porywczej natury, egotyzmu, niepokoju duszy. Nieustannie wątpi, jest sceptykiem, mistykiem, a zarazem po-

¹⁷ E.M. Cioran, *Zły Demiurg*, przeł. I. Kania, Kraków 1995, s. 85.

szukiwaczem. Nie uważa się za filozofa, bo tymi gardzi, traktuje siebie jak mistyka. Nie toleruje żadnych systemów i krytykuje wszystkich, którzy są do jakiegokolwiek systemu przywiązani. Za to oberwało się nawet samemu Buddzie:

Czyżby Budda, nawet on, był zwykłym belfrem? Jego wyrzeczenie jest zbyt systematyczne, w jego rozczarowaniach za dużo konsekwencji¹⁸.

Wybiera zatem mowę fragmentaryczną jako formę swego niesystemowego myślenia; właściwie bardziej przeżywania, gdyż myśl według niego zatrzymuje w miejscu to, co odczuwamy i czyni zeń byt zupełnie bezpłodny. Myśli swoje wyrażał najczęściej w formie aforyzmów, bo jest to jego forma zapisu subiektywnego przeżywania świata, które w swych ekstremalnych punktach (zerwania ze światem) jest ekstazą. Ciorana określa się często jako filozofa medytacji, lecz nie takiej, która dąży do ukojenia, ale raczej do rozdrapywania, drażnienia zastanego stanu rzeczy. Ta metoda służyć ma oczyszczeniu w zapomnieniu. Nie możemy osiągnąć równowagi w świecie, dopóki istnienie jest już tylko stanem. Wtedy bowiem jesteśmy z nim już to w zgodzie, już to w niezgodzie. Podczas gdy istnienie jest czymś nieredukowalnym: oporem, na który natrafiamy i którego nie musimy uzasadniać z naszą subiektywnością. Brak równowagi w świecie, owoc oburzenia świadomości, bierze się stąd, że nie potrafimy myśleć o rzeczywistości w sposób neutralny. Jakichkolwiek nie podjęlibyśmy wysiłków, zostaje ona stanem rzeczy, na który przystajemy lub nie. Im bardziej nasza świadomość staje się subiektywna, tym mniejsza jest autonomia bytu. Ile my zyskujemy intensywności, tyle rzeczywistość traci obecności. Mieć świadomość oznacza nie być już na jednym poziomie z istnieniem. Cioran nieustannie wątpi, kultywuje wręcz ironiczne, cyniczne wątpienie, z którego często wynikają przeróżne sprzeczności.

Uczyńić coś albo nie uczynić, to według Rumuna jedno i to samo. Cioran nie popełnia samobójstwa:

Obsesja samobójstwa to właściwość człowieka niezdolnego już ani do życia, ani do śmierci, i którego uwaga nigdy nie odrywa się od tej podwójnej niemożności¹⁹.

Trzeba żyć twarzą w twarz z bytem, a nie z umysłem [...]. Naprawdę liczy się tylko to, by rozumieć, nie zaś produkować²⁰.

¹⁸ Ibid., s. 143.

¹⁹ Ibid., s. 64.

²⁰ Ibid., s. 67.

Dlaczego się nie zabijam? – Gdybym wiedział dokładnie, co mi w tym przeszkadza, nie stawiałbym już sobie pytań, gdyż znałbym wówczas odpowiedź na wszystkie²¹.

Autora *Upadku w czas* można uznać za mistyka, który w poszukiwaniach nieustannie napotyka niemożność komunikacji z samym sobą i z Bogiem. Boga nazywa złym Demiurgiem, ale nie jest to gnostycki, złośliwy Demiurg. Demiurg Ciorana jest nieporadny, niedoskonały, niemy, jest nicością:

Wszystko bez Boga jest nicością, Bóg zaś jest nicością najwyższą²².

Z Bogiem nie można poprowadzić dialogu, w ogóle niemożliwa jest z nim jakakolwiek komunikacja ani ucieczka do niego – na tym polega ludzki dramat. Natomiast boskim dramatem jest ludzka historia, gdyż Bóg nie tylko wmieszany jest w proces stworzenia i niszczenia, będący sednem życia, ale cierpi wraz z nim, nieskończenie intensywniej. Jest to nasze wspólne nieszczęście, które – biorąc pod uwagę skalę wielkości – Jego niszczy być może wcześniej niż nas. Cioran w przeciwieństwie do Nietzschego nie ogłasza śmierci Boga, a raczej jego upadek, ale Cioranowski Bóg, tak jak i bóg Nietzscheański, jest niezależny od wiary. Ten rodzaj śmierci jest także wyzwoleniem od *choroby woli*, czyli wiary. Wiara była *chorobą woli*, potrzebą znalezienia osoby wydającej nam rozkazy. Człowiek odzyskując wolę, popadał w stan nihilizmu, mogąc wiele, lecz nie wiedząc do końca, czego chce. Wyrazem tego jest między innymi chrześcijańska nicość przeciwstawiona najlepszemu bytowi – Bogu. Nie o takiej jednak nicości pisze Cioran. Dla niego taka zastała w swojej formie nicość nie ma nic wspólnego z tą poszukiwaną przez ludzi: Człowiek tęskni za nicością stworzoną przez Boga, jest jednak zbyt skończony i ograniczony, by osiągnąć Boga. Nie zmienia to faktu, że Bóg nieustannie przywołuje człowieka do siebie, determinuje go, by przezwycięzył wytworzony przeciwieństwem przez samego Boga stan skończoności.

Cioran niestrudzenie zmagał się z Demiurgiem, przepychał się z nim, oskarżał, próbując się od niego uwolnić. Na uzasadnienie swojej „niewiary” podkreśla, że nawet niewierzący chce rozmawiać z Jedynym, dlatego że nie jest łatwo porozumieć się z nicością. W konsekwencji Rumun poddaje się, stwierdzając, że

²¹ Ibid., s. 57.

²² Ibid., s. 107.

ani wiara, ani wyzwolenie nie są mu przeznaczone, nie jest do nich stworzony, ponieważ jest zbyt mocno związany i przywiązany do kultury:

Jeśli o mnie idzie musiałem dać za wygraną, bo zdecydowanie nie jestem stworzony do wiary. Usposobienie mam takie, że negacja zawsze była u mnie silniejsza niż afirmacja. Można to uznać za demoniczny aspekt mojej natury. Zresztą z tego powodu nigdy nie potrafiłem uwierzyć w cokolwiek bądź. Owszem, chciałbym, ale nie mogłem²³.

Cioran uważał, że lekarstwem na „chorobę czasu” jest starość. Trzeba poddać się jej w sposób absolutnie świadomy, cierpliwie i spokojnie czekać aż wygasną w nas energia woli życia, pragnienia i popędy.

To czekanie na starość jest tedy oczekiwaniem wzrostu wolności i zrozumienia. Nie musimy się w tym względzie wysilać; czas zrobi swoje za nas, to nasz wielki sprzymierzeniec²⁴.

Autor *Złego Demiurga* akceptował własną starość, w połowie lat osiemdziesiątych przestał pisać, ponieważ, jak twierdził, wyleczył się, zrzucił brzemię:

To, co odczuwałem w ciągu wielu lat, przemieniło się w książki, które jakby napisały się same²⁵.

Zmarł 20 czerwca 1995 roku w Paryżu, w wieku 84 lat, choroba zabrała mu pamięć, a wraz z nią okazję, by „śmiać się w chwili ostatniego smutku”, tak jak to wszystkim, a przede wszystkim sam sobie obiecywał.

Zgłębianie myśli Ciorana wywołuje emocje, które mogę porównać do wspinaczki na bardzo stromą górę. Towarzyszy jej adrenalina, strach, niepewność, chęć wycofania się w połowie drogi. Jeśli nie poddam się, to dotrę na sam szczyt, czuję ogromną satysfakcję, chwilową euforię, zachwyt słowami, które spływają na mnie i oblepiają niczym zimna mgła na szczycie góry. Jednak zaraz potem prócz pięknych widoków roztacza się przede mną wizja zejścia. Dociera do mnie, że to jeszcze nie koniec, że wejście na szczyt to dopiero połowa drogi. Zostaję sama z myślami, już bez towarzystwa Ciorana, i mam wybór: skoczyć ze szczytu

²³ *Rozmowy z Cioranem*, op.cit., s. 182.

²⁴ I. Kania, *Cioran, albo o anachronizmie mądrości*, [w:] E.M. Cioran, *Zły Demiurg*, op.cit., s. 132.

²⁵ *Rozmowy z Cioranem*, op.cit., s. 126.

i bać się tylko przez chwilę, lub schodzić powoli i przez całą tę drogę odczuwać lęk. Wybór należy do nas. Wybór to wolność, żaden z nich nie jest zły czy dobry. Cioran szuka wciąż sposobu na zmniejszenie niedogodności istnienia choćby poprzez twórczość, poprzez wykrzyczenie tego wszystkiego, co nas boli, bo „obsesje wyrażone ulegają osłabieniu i poniekąd przewyciężeniu”²⁶. Autor *Zarysu rozkładu* traktuje życie jak kamień w wysokim, ciasno zawiązanym bucie, trudno jest go wyjąć, ale możemy sobie chociaż poprzeklinać, pokrzyczeć, ponarzekać. Śmierć i cierpienie to jedyne i niepodważalne prawdy, inne prawdy łagodzą ból istnienia tylko w tym stopniu, w jakim są w stanie przysłonić tę pierwszą. Cioran pomimo tych wszystkich przeciwności nie rezygnuje ze świata, odnajduje w istnieniu pewien urok, który polega na tym, że człowiek pomimo świadomości wszystkich tych okropności staje się „wspólnikiem życia”. W rozmowie z Helgą Perz zapytany o sens śmieje się i odpowiada:

To pytanie dręczyło mnie przez całe życie, ale nie znalazłem odpowiedzi. [...] Trzeba się z tym pogodzić i przyjmować życie takim, jakie jest²⁷.

Dopiero w momencie, w którym pojmimy naszą przypadkowość, niedorzeczność i nieistotność codzienności, absurdalność naszego istnienia, kiedy w pełni doznamy nicości tego, czym jesteśmy, wtedy dopiero będziemy mogli bezkarnie zatapiać się w każdej darowanej nam przez los chwili. Bo tak naprawdę wyzwoleniem jest świadomość, że nie ma żadnego zbawienia i choć jest ona rozczarowująca, nie pozwala nam zgorzknieć, lecz uczy, jak robić dobrą minę do złej gry, jak dzielnie znieść życie mimo bólu i niewygody.

A więc cierpieć, pić, wychylać puchary przyjemności do dna, płaczeć albo śmiać się, krzyczeć z rozpaczem albo z radością, wyśpiewujcie miłość albo śmierć – bo i tak nic z tego wszystkiego nie zostanie! Cała moralność chciałaby zrobić z tego życia sumę straconych okazji²⁸.

Czy zatem książki Ciorana są „biblią samobójców”? Uważam, że owszem, są, ale po obcowaniu z jego myślą zazwyczaj nabiera się do wszystkiego dystansu. Cioran nie mydli oczu, nie obiecuje, że istnienie kiedykolwiek będzie bardziej znośne, wręcz przeciwnie – zdiera klapki z oczu i uświadamia nam jeszcze do-

²⁶ Ibid., s. 13.

²⁷ Ibid., s. 25.

²⁸ E.M. Cioran, *Na szczytach rozpaczem*, przeł. I. Kania, Kraków 1992, s. 101.

bitniej, że żyć znaczy cierpieć i że jedynym ratunkiem jest odkrycie pustki, która nie jest osiągalna dla większości z nas. Najważniejsze jednak, że roztacza przed nami możliwość wyboru między życiem a śmiercią – to jest jedyna wolność, na którą możemy sobie pozwolić, bo prawdziwą wolnością jest nigdy się nie narodzić. Oto klucz do całej zagadki:

Nie zaznać narodzin... na samą myśl o tym – jakież szczęście, jaka wolność, jaka przestrzeń!²⁹.

²⁹ Ibid., s. 20.