

Maciej Sawicki
Poznań

Tradycja i historia w myśleniu Emila Ciorana

Melodię naszego życia kształtują
— zawsze obecne — głosy przeszłości.
Wilhelm Dilthey

Wprowadzenie

Polska recepcja twórczości Emila Ciorana odnosi jego myślenie do filozofii Schopenhauera¹, podkreślając również znaczenie fragmentów o niemocy człowieka, jego rozpaczliwym położeniu, nędzy, bólu *etc.* Mimo zasadności tych egzystencjalnych interpretacji, można jednak sądzić, iż są one niewystarczające. Wydaje się, że to, czego im brakuje, to motyw, na który zwrócił uwagę niecierpiany przez Schopenhauera Hegel — jest nim historia rozumiana jako dzieje ducha.

Sens owej historii ukazywać mógłby esej pt. „Hegel i my”². W tekście tym rumuński myśliciel uzmysławiał nam aktualność Hegłowskiego systemu z perspektywy jego oddziaływania na współczesność. Sporo miejsca poświęcił także Cioran na omówienie niektórych aspektów historiozofii Hegla, np. tragicznej dynamiki dziejów czy związku faktów i wartości. Poza pewnymi

¹ Wśród nich są m.in.: K. Zabłocki, *Cioran-Story*, „Literatura na Świecie”, 1990, nr 232; A. Lewek, *Płonący pieprzyciel*, „Nowa Krytyka”, 1995, nr 5; J. Filek, *Słów kilka o ostatnim z potężnej gromadki Rumunów*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 1997, nr 2; K. Urbański, *Medytacje niedoszłego mistyka*, „Etyka”, 2004, nr 37; G. Kozyra, *Filozofia nihilizmu (Nietzsche — Cioran)*, „Twórczość”, 2005, nr 6.

² E. Cioran, *Samotność i przeznaczenie*, przeł. A. Dwulit, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008, s. 108-113.

krytycznymi uwagami pisał Cioran o Heglu z szacunkiem, twierdząc, że był „ojcem nauk humanistycznych” oraz „ostatnim wielkim filozofem”. Ta postawa pokazywałaby zatem, że artefakty myśli nie były mu obojętne. Dlatego historia ducha jest historią czytania tych artefaktów.

Celem niniejszej pracy jest opisanie specyfiki namysłu Ciorana. Punktem wyjścia będzie zgłębienie Cioranowskich rozważań o dziejowym początku objawionym w tradycji biblijnej oraz zaproponowanej przez niego interpretacji. Następnie przedstawimy jego rozmyślania o naturalnym charakterze bytu człowieka jako potwierdzenie wyobrażeń zaczerpniętych z religii. Pozwoli to nam pokazać, jak myśliciel rozumiał historię oraz historiografię oraz z jakiej tradycji myślowej wy dobył podstawowe dla jego myślenia kategorie historiozoficzne. W ostatniej części spróbujemy, wykorzystując wcześniejsze ustalenia, nakreślić jego projekt dziejów ducha filozofii.

Dwie opowieści o początku dziejów

Cioranowska refleksja nad genezą historii, ukazując bogactwo nawiązań do wielkich tradycji, stanowi problem dla wszelkiego usystematyzowania. Czy można wskazać jakieś główne źródło tej problematyczności, czy raczej jest ich wiele? Pytanie to komplikuje eklektyzm Emila Ciorana, przez co nie do końca można określić jego stosunek do mityczno-religijnych przekazów. Z jednej strony powie ktoś, że były to tylko fantazje sceptyka. Takie spojrzenie pozwoliłoby zaprezentować mnogość literackich odniesień do mitów początku. Lecz mogłoby również prowadzić do wniosku, że pisarz bawił się tradycją, która stanowiła jedynie pretekst dla jego pisarstwa. Ten sposób prowadzenia interpretacji pomijałby zagadkę dramatu egzystencji, która była jednym z ważniejszych tematów twórczości Ciorana. Dlatego z drugiej strony można stwierdzić przeciwnie, że tradycja stanowiła dla niego prawdziwą odpowiedź. Rozwiązanie to wprawdzie porządkuje Cioranowskie odniesienie do początków dziejów, ale zarazem zubaża możliwą interpretację, ponieważ pomija cały kontekst wątpliwości filozofa.

Poza dwoma wspomnianymi ujęciami istnieje jednak trzecia możliwa interpretacja myśli Ciorana, która daje obraz jego dramatycznych poszukiwań źródłowego sensu historii i celu dziejów. „Kres historii — pisał — wpisany jest w jej początki”³. Zapytywanie o genezę jest więc zarazem pytaniem o zasadę, która pozwalałaby zrozumieć ludzką tragedię. Odpowiedzi, jakie niesie w tej kwestii tradycja, różnią się zasadniczo pojęciem początku. Są jednak

³ E. Cioran, *Sylogizmy goryczy*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, s. 99.

one zgodne w tym, że historyczna sytuacja człowieka jest ściśle związana z losem określonego boga. Sprawą sporną będzie natomiast sens winy za początek historii, ponieważ raz odpowiedzialny będzie człowiek, innym razem — bóstwo. Zarysowana charakterystyka nawiązuje do dwóch wielkich tradycji religijnych, które Cioran podejmuje w *Upadku w czas* (1964) i w *Złym demiurgu* (1969).

Pierwsza z opowieści przedstawia początek dziejów jako skutek grzechu nieposłuszeństwa człowieka wobec boskiego zakazu spożywania owocu z Drzewa Poznania. Wraz ze złamaniem nałożonych na niego ograniczeń zostaje wyrzucony z raju wiecznego szczęścia. Tym samym, kończąc bycie w teraźniejszości, upada w czas, czyli w historię. Lecz szczególnie istotny jest aspekt wyboru porzucenia dobrostanu ze względu na motywację pierwszego człowieka. Emil Cioran wylicza kilka czynników, które mogły go do tego pobudzić: pragnienie czegoś nowego (będące następstwem nudy), niezadowolenie z siebie czy też pierwotna niewygodność.⁴ Myśliciel odchodzi tutaj od biblijnej tradycji i snuje swoje heretyckie przypuszczenia. Spróbujmy je przybliżyć.

Filozof doszukiwał się np. Edenu w miłosnym uczuciu. Pisał: „A kiedy Adam stracił zmysł szczęścia, Raj skrył się w oczach Ewy”⁵. Początek dziejów będzie więc wynikiem niezrealizowanej miłości pierwszego mężczyzny. Czytamy w różnych fragmentach: „Gdyby Adam był szczęśliwy w miłości, oszczędziłby nam Historii”⁶; „Wszystko, co nazywamy procesem historycznym, ma swe źródło w miłosnych cierpieniach. Gdyby Adam był z Ewą szczęśliwy, nic w świecie nigdy by się nie zmieniło”⁷.

W *Brewiarzu zwyciężonych* dodawał: „Historia jest zaprzeczeniem ogrodu”⁸. Z założenia, że raj mógłby istnieć w dziejach realnie, wnosił, iż człowiek nie potrzebowałby utopii, jaką daje wiara: „Gdybyśmy żyli w ogrodach, religia byłaby niemożliwa”⁹. Wraz z popadnięciem w Historię raj coraz bardziej się oddala: „Każdą epokę słusznie uważa, że właśnie w czasie jej trwania znikają ostatnie ślady ziemskiego raju”¹⁰. O niemożliwości jego istnienia przekonał się też przypatrując się życiu miasta:

⁴ E. Cioran, *Upadek w czas*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 7-9.

⁵ E. Cioran, *Zmierzch myśli*, przeł. A. Dwulit, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 168.

⁶ E. Cioran, *Sylogizmy goryczy*, s. 132.

⁷ E. Cioran, *Zmierzch myśli*, s. 102.

⁸ E. Cioran, *Brewiarz zwyciężonych*, przeł. A. Dwulit, M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 10.

⁹ *Ibidem*, s. 9.

¹⁰ E. Cioran, *Wyznania i anatemy*, przeł. K. Jarosz, Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 6.

Co sprawia, że wielkie miasta są tak smutne? To, że każdy człowiek chce być szczęśliwy, a szanse na to zmniejszają się w miarę, jak rośnie jego pożądanie. Poszukiwanie szczęścia świadczy, jak daleko jesteśmy od raju, jak bardzo ludzkość upadła. Dlaczego więc mielibyśmy się dziwić temu, że Paryż jest punktem najbardziej oddalonym od Raju?¹¹

Metafora raju odnosiła się również do pojęcia natury. Aspekt ten pojawiał się w historiozofii jako roussoistyczny motyw, którym Cioran przypisywał określonym krajom inne odległości od tego pierwotnego stanu. Najbliżej natury jest jego ojczyzna Rumunia, Francja natomiast, do której po wojnie wyemigrował, najbardziej się od niego oddaliła.¹² To rozumienie odnajdujemy też w innych porównaniach, jak np.: „Rumuńskiego chłopca od rzymskiego senatora dzieli taka sama odległość jak naturę od człowieka”¹³.

W *Sylogizmach* w rozdziale pt. „Religia” myśliciel próbował połączyć naturalizm z biblijnym motywem poznania:

To, co żyje bez pamięci, nie opuściło Raju; rośliny ciągle się nim cieszą.
One nie zostały skazane na grzech, na niemożność z a p o m n i e n i a .

I dodaje w nawiasie:

(Żałować Raju! Trudno o coś bardziej staroświeckiego i o większą namiętność dla tego, co przestarzałe bądź prowincjonalne).¹⁴

A jeżeli nie można nie żałować? W pewnym sensie do takiej konkluzji prowadzić może pojęcie pamięci, której korzenie wywodzą się z raju. Pamięć byłaby więc żalem za utraconym dobrem.

To poszukiwanie źródeł historii poprzez anamnezę jest radykalnie różne od ich ujęcia w doświadczeniu zewnętrznym, w którym nie można dostrzec ani raju, ani grzechu. Dlatego też początek wszechrzeczy zgoła inaczej objawił się w *Złym demiurgu*, gdzie filozof, przyglądając się światu, rozważał, czy aby na pewno dobre bóstwo brało udział w jego stworzeniu:

Trudno, a nawet nie sposób wierzyć, że w skandalu stworzenia maczał palce dobry Bóg, „Ojciec”. Wszystko każe domniemywać, że w ogóle nie brał w nim udziału, że jest ono dziełem boga bez skrupułów, ułomnego. Dobroć nie tworzy, brak jej wyobraźni — a przecież sporo wyobraźni trzeba, by stworzyć świat, choćby sknocony. W najlepszym razie z mieszaniny dobroci i złośliwości może powstać czyn jakiś albo dzieło. Albo — Świat. Startując

¹¹ E. Cioran, *Zmierzch myśli*, s. 35.

¹² Poetycki opis tego oddalenia znajdujemy we fragmencie pt. „Nuda paryska, południowa i bałkańska...” (E. Cioran, *Brewiarz zwyciężonych*, s. 42-48).

¹³ *Ibidem*, s. 91.

¹⁴ E. Cioran, *Sylogizmy goryczy*, s. 118.

z naszego, zawsze tak czy owak łatwiej dotrzemy do boga podejrzanego niż do boga godnego szacunku.¹⁵

W opowieści o demiurgu zło nie jest już negacją dobra, lecz ma być substancjalny. Mimo że manicheizm Ciorana ukazuje je w walce dwóch bóstw¹⁶, to jednak patrząc na nią, można by sądzić, iż jest ona pozorna, gdyż dobre bóstwo wydaje się nieobecne. Zatem za genezę świata, a także za początek historii, odpowiedzialny jest w całości zły demiurg. Człowiek zaś, stworzony na jego obraz i podobieństwo, jedynie naśladuje go, czym też przyczynia się do powiększenia ilości zła. Według filozofa najlepszym dowodem tej zgubnej mocy jest możliwość płodzenia:

Czy jest większy skandal niż to, że najpośledniejszą nawet kreaturę obdarzono zdolnością przekazywania życia, „wydawania na świat”. Jakże bez trwogi czy odrazy myśleć o tym cudzie, mocą którego pierwszy lepszy ludzik staje się demiurgiem pełną gębą? Coś, co powinno być darem równie wyjątkowym jak geniusz, przydzielono wszystkim bez różnicy; hojność to w kiepskim guście, dyskwalifikująca raz na zawsze naturę.¹⁷

Każde „wydanie na świat” będzie dodawać coś do rachunku cierpienia na świecie. Przez to też dzieje ludzkie staną się zarazem dziejami współuczestnictwa w demiurgicznym bólu destruktywnego tworzenia.

W odróżnieniu od wizji biblijnej kreacja dokonana przez demiurga będzie zatem ontycznie niedoskonała: „Nie możemy oprzeć się refleksji, że naszkicowane za ledwie stworzenie ani nie mogło zostać ukończony, ani na to nie zasługiwało, i że w sumie jest ono b ł ę d e m”¹⁸. Dlatego za sprawą tej wadliwości świata demiurg na wszelki wypadek pozostawił na nim swego pośrednika:

Demon jest przedstawicielem, delegatem demiurga, którego sprawami zarządza tu, na świecie. Mimo otaczającej go sławy i mimo trwogi, jaką wzbudza jego imię, jest tylko administratorem, aniołem nadzorującym podrzędną robotę — historię.¹⁹

Zadziwiać może do jak różnych wniosków dotyczących początku historii filozof doszedł. Mając za przesłankę aktualnie zły świat, rozważał zarówno

¹⁵ E. Cioran, *Zły demiurg*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 6.

¹⁶ Motyw ten odnajdujemy także w innych dziełach jako walka Erosa z Logosem, gdzie pierwszy jest tworzącą miłością, a drugi pogrążonym w nudzie obserwatorem; zob. E. Cioran, *Księga złudzeń*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004. Por. nietzscheańskie pojęcia apollińskości i dionizyjskości (F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2005).

¹⁷ E. Cioran, *Zły demiurg*, s. 16.

¹⁸ *Ibidem*, s. 8.

¹⁹ *Ibidem*.

możliwość pierwotnego dobra, jak i zła. W pierwszej opowieści zło wynikało przede wszystkim z grzechu ludzkiego poznania. Natomiast druga opowieść pokazuje zło, które związane jest z (bezmądrym) działaniem. Czy jesteśmy w stanie odpowiedzieć, która wizja była dla myśliciela bardziej przekonująca? W którą bardziej wierzył?²⁰ Można się zastanawiać, czy Cioranowi chodziło o Boga, czy też o człowieka? Pierwsza ewentualność natrafia na dwuznaczne wypowiedzi pisarza: „Przyjmuję postawę teologa niewierzącego, teologa-ateisty”; kiedy indziej powiada: „nie jestem do tego stopnia wyzuty z poczucia humoru, by pozować na teologa”²¹. Być może więc religia miała przede wszystkim wyjaśnić kondycję ludzką²²? Jeśli przyjąć tę perspektywę, to okazuje się, że obie wielkie tradycje (starotestamentowa oraz manichejska) były zgodne w ocenie jej negatywności. Z nią też będzie się wiązać kwestia niebezpieczeństwa zaangażowania się w historię, a nic nie pokazuje tego dobitniej niż polityka.

Homo politicus

„Historia — pisał Cioran w *Sylogizmach goryczy* — klasyfikuje jedynie rodzaje policji.”²³ To zagadnienie zjawiska polityczności dotyczy przede wszystkim legalizacji przemocy. Wola zadawania bólu jest bowiem cechą konstytutywną w pojęciu człowieka rozumianego jako istota społeczna: „Wszelka forma życia wspólnego zakłada chęć wyładowania na drugim własnych złych humorów”²⁴ — stwierdził myśliciel w *Zeszytach*. Lecz twierdzenie to otworzyło przed nim zagadkę źródła owej formy.

Oto jak Cioran próbował zrozumieć narodziny ducha polityki, sięgając do biblijnej tradycji: „Instynkt polityczny jest prostą konsekwencją Grzechu,

²⁰ G. Kuta podkreślał znaczenie *Złego demiurga* — *idem*, „Zły demiurg” w myśli Emila M. Ciorana, w: *Oblicza gnozy*, red. E. Przybył, Nomos, Kraków 2000. Problematyczność religijności filozofa rozważał W. Klimczyk. Cioran, według niego, „mimo swej niewiary był [...] paradoksalnie człowiekiem religijnym. Nie potrafił, nie chciał zrezygnować z transcendencji. Wszystkie jego ataki na nią są tylko potwierdzeniem tęsknoty za Absolutem” (W. Klimczyk, *Emila Ciorana sprawa z Bogiem, czyli religijność bez religii*, „Nomos”, 2006, nr 55/56, s. 80).

²¹ *Rozmowy z Cioranem*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 129, 135.

²² Ku takiemu przypuszczeniu skłaniał się P. Lisicki, który twierdził, że „Bóg Ciorana jest jedynie symbolem, retorycznym chwytem, niższym stopniem w drodze ludzkiej świadomości do wyzwolenia. Tak naprawdę chodzi o zbawienie człowieka, rola Boga jest czysto pomocnicza” (*idem*, *Nie-ludzki Bóg*, Fronda, Warszawa 2007, s. 160).

²³ E. Cioran, *Sylogizmy goryczy*, s. 147.

²⁴ E. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 174.

bezpośrednią materializacją Upadku”²⁵. Rozumienie to pozwoliło mu określić charakter życia w społeczeństwie:

Gdy mamy rozważać stosunki między [...] ludźmi pracującymi w tej samej dziedzinie, nigdy nie wolno zapomnieć historii Kaina i Abla. Tu jest klucz do ludzkich relacji. Cała reszta to teorie i ozdobniki²⁶.

W obu fragmentach widać podobieństwo do Augustyńskiej koncepcji państwa ziemskiego; podstawą polityki byłyby zatem pycha, występki, miłość własna oraz bratobójstwo.²⁷ Właściwy sens Cioranowskiej tragedii polega jednak na tym, iż — w przeciwieństwie do wizji św. Augustyna — nie dostajemy żadnej nadziei na Państwo Boże.

Konsekwencją zejścia na ziemię była zmiana sposobu myślenia, które można by określić jako makiaweliczną analizę psychologii władzy. Sens takiego pojęcia polityczności przedstawiony został najpełniej w *Historii i utopii* we fragmencie zatytułowanym „W szkole tyranów”. Tymi słowami zaczyna Cioran swój wykład polityki:

Kto nie zaznał pokusy bycia pierwszym w mieście, nie pojmie niczego z gier politycznych, z woli podporządkowania sobie innych i uczynienia z nich przedmiotów, ani nie odgadnie, co składa się na sztukę pogardy. Niewielu jest takich, którzy w najmniejszym nawet stopniu nie odczuli łaknienia mocy: jest ono dla nas czymś naturalnym, a jednak, gdy dobrze je rozważyć, przybiera wszystkie cechy stanu choroby, z której wyzdrowieć możemy przypadkiem bądź dzięki wewnętrznej dojrzałości pokrewnej tej, jaką osiągnął Karol V, gdy rezygnując u szczytu chwały z tronu w Brukseli, pouczał świat, że nadmiar znużenia może w równej mierze co nadmiar odwagi dać okazję do scen godnych podziwu. Jednak abdykacja — anomalia czy cud, wyzwanie rzucone naszym skłonnościom i naszej tożsamości — zdarza się tylko w chwilach wyjątkowych i jest przypadkiem granicznym, radującym filozofa, lecz zbijającym z tropu historyka.²⁸

Polityka jest więc dialektyką pomiędzy podmiotem, który „łaknie mocy” i innymi, których podmiot ten pragnie uprzedmiotowić. Jednakże samo to naturalne łaknienie nie wystarczy, ażeby zdobyć władzę, ponieważ *conditio sine qua non* stania się politykiem jest wyuczenie się „sztuki pogardy”. Na szczególną uwagę zasługuje tu jej związek z psychiką człowieka, gdzie za-

²⁵ E. Cioran, *Zarys rozkładu*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 2006, s. 154-155.

²⁶ E. Cioran, *Zeszyty 1957-1972*, s. 117; zob. *ibidem*, s. 59 i 180.

²⁷ Por. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. ks. W. Kubicki, Antyk, Kęty 2002, XV, 1-5.

²⁸ E. Cioran, *Historia i utopia*, przeł. M. Bieńczyk, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 55.

sadniczo daje się rozróżnić dwa jej stany rzutuujące na dwa wymiary polityki: realnej i idealnej.

„Aby stać się politykiem, a więc mieć w sobie tworzywo na tyrana — pisze Cioran — konieczne jest zaburzenie umysłowe”²⁹. Charakter tej przypadłości opisywał szczegółowo, powiadając m.in. o szaleństwie polityki, kiedy ma się przyjaciół. Odpowiedź rumuńskiego teoretyka władzy jest niezachwiana: trzeba ich wyeliminować bez skrępułów. Zasadę tę zrozumieli Hitler i Stalin; Cezar jest natomiast przykładem niezrozumienia psychologicznych niuansów polityczności.³⁰ Wydaje się zatem, że profesjonalny tyran ma nie tylko być chory na umyśle, lecz musi stać się również dobrym psychologiem. Nieobecność któregośkolwiek z obu czynników powoduje, że realna polityka staje się niemożliwa.

Natomiast polityka idealna jest szaleństwem. Oto z czym wiążą się wszelkie utopijne marzenia: „Społeczeństwo, które by chciało być doskonałe, powinno wprowadzić modę na kaftan bezpieczeństwa lub narzucić obowiązek jego noszenia”³¹. Na psychiczną barierę wskazuje też myśliciel, gdy rozważa naiwność projektantów: „W utopijnych opowieściach najbardziej uderza brak psychologicznego wycucia, brak psychologicznego instynktu”³².

Widzimy więc, że władca, chcąc prowadzić politykę realną, powinien szczególnie uważać na pokusę urzeczywistnienia utopii, ponieważ może go to doprowadzić do zguby. Aby zaś tego uniknąć, nie wolno mu się kierować szczęściem poddanych. Jednakże tyran nie może się również przejmować ich nędzą, gdyż „motłoch przyzwala na wszystko”³³. Parafrazując słowa Sieyčs’a, moglibyśmy powiedzieć: Czym jest lud? — Niczym. A czym chciałby być — Niczym. O tej tożsamości ludu filozof powiada:

Zbyt dobrze wiadomo, co jest pisane „ludowi”: znosić kolej rzeczy, znosić fantazje władców, służyć celom, które ranią go i gnębią. Każde doświadczenie polityczne, choćby najbardziej „postępowe”, przynosi mu szkodę, obraca się przeciw niemu: lud nosi, boskim lub diabelskim wyrokiem, stygmaty zniewolenia. Nie warto nad nim się użalać: znikąd dlań pomocy. Narody i cesarstwa powstają dzięki jego życzliwości dla krzywd, których pada ofiarą. Nie ma głowy państwa ani zdobywcy, który by nim nie gardził; lecz on przyzwala na tę pogardę i z niej żyje. Gdyby tylko przestał być bezwolną ofiarą, społeczeństwo by upadło, a wraz z nim całe dzieje.³⁴

²⁹ *Ibidem*, s. 58.

³⁰ *Ibidem*, s. 64 i 67-68.

³¹ *Ibidem*, s. 70.

³² *Ibidem*, s. 119.

³³ *Ibidem*, s. 67.

³⁴ *Ibidem*, s. 65.

W bolesnym mechanizmie obiektywności polityki splatają się „sztuka pogardy” tyrana oraz lud, który „przyzwala na tę pogardę i z niej żyje”. Gdyby mechanizm ten kiedyś przypadkiem się zepsuł, wówczas nastąpiłby koniec historii.

Refleksje nad istotą polityczności dotyczyły jedynie sytuacji modelowej. Polityka to jednak nie tylko napięcia pomiędzy władcą a poddanymi, ale także między samymi władcami. W *Rozmowach* powiada Cioran wprost: „historia to nic innego, tylko karuzela wielkich potęg”³⁵. Ta lakoniczna formuła wiele nam wyjaśnia. Wydaje się, że metafora karuzeli nie tylko pokazuje istotę dialektyki pomiędzy różnymi podmiotami władzy ujętej globalnie, lecz pogłębia też nasze wcześniejsze rozważania nad Cioranowskim studium tyranii. Szczególnie widać to w kontekście naturalnego „łaknienia mocy”:

Tyrani po zaspokojeniu żądz okrucieństwa pocziwieją; wszystko wróciłoby do normy, gdyby zawistni niewolnicy również nie próbowali zaspokoić własnego. Źródłem większości wydarzeń jest to, że jagnię gorąco pragnie stać się wilkiem. Istoty pozbawione kłów marzą o nich; teraz one chcą pożerać — i udaje im się to z racji ich bestialskiej przewagi liczebnej.

Historia — dynamizm ofiar.³⁶

Idea karuzeli pozwala zatem zrozumieć nie tylko zewnętrzną epifanię politycznych podmiotów na przestrzeni historii, ale ukazuje też genezę władzy oraz ewentualny jej zwich od strony zmian nastrojów pana i niewolnika. Bez uwzględnienia tego przypadki takie, jak władca decydujący się na abdykację albo lud, który pozwala sobie na rewolucję, pozostawałyby niezrozumiałe.

Magistra vitae

Zagadka dziejów człowieka nie dawała pisarzowi spokoju przez całe jego życie. Wraz z biegiem lat coraz częściej jednak szukał odpowiedzi w historiografii. O tej paradygmatacznej zmianie wyznał w *Zeszytach*: „Jako dwudziestolatek czytałem filozofów, około trzydziestki — poetów; teraz — historyków”³⁷. To najwięksi historycy, jak Herodot, Salustiusz, Tacyt, Hume czy Gibbon mieli mu pomóc zrozumieć ludzki los.³⁸ Spróbujmy więc przyjrzeć się czym była dla Ciorana materia pracy historyka oraz jego główne metody badawcze.

³⁵ *Rozmowy z Cioranem*, s. 252.

³⁶ E. Cioran, *Sylogizmy goryczy*, s. 150-151.

³⁷ E. Cioran, *Zeszyty 1957-1972*, s. 124.

³⁸ Mattheus Bernd próbował sporządzić wykaz corocznych lektur filozofa; zob.: *idem*, *Cioran. Portret radykalnego sceptyka*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008, s. 40, 117, 195, 199 i 207.

Już z wcześniejszych rozważań wiemy, że wszelki historyczny fakt sprowadza się do tragedii. Jednakże każdy fakt, np. w sensie jego genezy, pozwala się interpretować rozmaicie. Te możliwości interpretacyjne opisywał filozof w *Złym demiurgu*:

[...] historyk, mający przed oczyma ten splot czynników stałych i odchyłeń składających się na proces dziejowy, z konieczności bywa skłonny do wahania między determinizmem a kontyngencją, prawami a kaprysem, Fizyką a Fortuną. Niemal każde nieszczęście możemy dowolnie przypisać albo roztargnieniu Opatrzności, albo obojętnemu przypadkowi, albo wreszcie nieugiętości losu — jak nam wygodnie.³⁹

I dalej:

Ufać należałoby tylko wyjaśnieniom odwołującym się do fizjologii i teologii. To co leży pomiędzy nimi, zupełnie się nie liczy.⁴⁰

W humanistyce warto zatem czerpać tylko z dwóch źródeł: przyrodzonych i nadprzyrodzonych. Natomiast wszelkie odpowiedzi pośrednie, jakie dają kulturoznawstwo, filologia, ekonomia, socjologia *etc.*, są tylko grą pozorów.

Lecz może się wydawać, że dyrektywy te nie mają nawet aż tak istotnego znaczenia dla prawdy w historii, ponieważ to od historyka zależy, jak ustosunkuje się on do niej w swoim piarstwie:

Każde wydarzenie jest tylko kolejnym złym znakiem. Jednakże od czasu do czasu zdarza się wyjątek, który kronikarz uwypukla, żeby stworzyć złudzenie, że nastąpiło coś niespodziewanego.⁴¹

Właściwe nastawienie badawcze wiąże się z semantyką historiografii. Zadaniem historyka jest rozumienie relacji pomiędzy złym znakiem a wydarzeniem. Tutaj też skupia się cały ciężar obiektywności historii. Według Cioranowskiej metodologii historyk nie może sobie bowiem pozwolić na dowolność w określeniu tych semantycznych powiązań, ponieważ znajduje się on niejako pod opresją swojego przedmiotu:

Jeśli zaczniemy zgłębiać historię, rozmyślając o niej, jest absolutnie niemożliwe nie popaść w pesymizm. Historyk- optymista to sprzeczność w założeniu.⁴²

³⁹ E. Cioran, *Zły demiurg*, s. 43-44.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 175.

⁴¹ E. Cioran, *Wyznania i anatemy*, s. 83.

⁴² *Rozmowy z Cioranem*, s. 54. Ten związek głębi myśli oraz pesymizmu legnie u podstaw historiozofii: „Wyznawcy optymistycznej wizji dziejów wykazują się skandaliczną wręcz powierzchownością” (E. Cioran, *Samotność i przeznaczenie*, s. 70).

Czym więc jest historia, która tak oddziałuje na historyka? Nie ma chyba książki, w której filozof nie próbowałby odpowiedzieć na to pytanie. Oto jedynie kilka propozycji z *Zarysu rozkładu* (1948): „Historia jest tylko paradą fałszywych Absolutów”; „Historia to wytwórnia ideałów”; „Historia jest specjalną kwaterą, w której gniją wszystkie wielkie litery”; „Historia jest [...] nieustannym kryzysem, a nawet upadkiem n a i w n o ś c i”; „Historia jest ironią w działaniu”, nauka historii jest zaś „badaniem głupoty w działaniu”. „Historia powszechna to historia zła”⁴³.

Niektóre z wymienionych określeń wydają się już zapowiadać główny motyw z *Historii i utopii* (1960). W tym sensie „Absoluty”, „ideały” oraz „wielkie litery” staną się tytułową utopią.

Prolegomena do historiozofii

Zagłębiając się w dzieje, próbował Emil Cioran odnaleźć jakieś uniwersalne kategorie, na których mógłby zbudować swoją historiozofię. Samo już bezpośrednio bycie w nich dało mu pewne wstępne intuicje. Jednakże nastawienie to okazało się dla filozofa niewystarczające, próbował więc wykroczyć poza pojęcie historii, by zrozumieć je za pośrednictwem idei utopii. Jak się dalej przekonamy, bez tego drugiego ujęcia historia nie tylko wyda się niezrozumiała, lecz będzie ona wprost niemożliwa.

Pomimo znaczenia, jakie przypisujemy utopii, zacznijmy jednak od dziejów. Źródłowe pojęcie historii ukazało się przede wszystkim w użyciu metafor „upadku”, „zmiernych”, „schyłku”, „degeneracji”, „gnicia”, „rozkładu” itp. Określenie jej sensu za ich pomocą odnajdujemy w najróżniejszych motywach.

Idea upadku jest wynikiem linearnego kierunku historii, który uzasadniał pisarz, odwołując się do Biblii. Upadkiem będzie zatem wszystko, co dzieje się od Stworzenia aż po Apokalipsę. Dlatego też wszelkie inne koncepcje czasu w dziejach Cioran odrzucał:

Wieczny powrót i postępek: dwa nonsensy. Co pozostaje? Rezygnacja wobec procesu stawania się, wobec niespodziewanego, które nie zaskakuje, wobec nieszczęść pragnących uchodzić za niezwykle.⁴⁴

W książce pt. *Święci i łzy* myśliciel reinterpretuje upadek z tradycji biblijnej, wskazując na nieskończoność jego wydarzenia:

⁴³ E. Cioran, *Zarys rozkładu*, s. 5, 10, 65, 139, 148, 169, 203, 205.

⁴⁴ E. Cioran, *Wyznania i anatemy*, s. 83.

Pascal mówi o nieskończoności, ale i on upadek Adama sytuuje, zgodnie z tradycją, przed sześcioma tysiącami lat. Oznacza to, że nie wyszedł poza ideę nieskończoności zrodzonej przez trwogę, bo gdyby miał wizję spójniejszą, łatwo by stwierdził, że grzech narodził się przed niepamiętnymi wiekami i że źródło naszego upadku związane jest z kosmogonią.⁴⁵

Emil Cioran argumentował na rzecz upadku, opierając się także na aurytecie Hezjoda:

Hezjod jako pierwszy stworzył filozofię dziejów. Również on wylansował ideę schyłku. Jakże potężny snop światła rzucił w ten sposób na proces historyczny! Jeśli wówczas, w apogeum okresu początków i rozkwitu świata posthomeryckiego uważał, że ludzkość znajduje się w epoce żelaza, to co powiedziałby w kilka stuleci później? I co powiedziałby dzisiaj?⁴⁶

Naturalistyczny sposób określenia degeneracji ukazał się w osobliwie pojmowanym ewolucjonizmie. Historiozoficzną konsekwencją tego stanowiska była ontogeneza rozumiana jako rozkład bytu, którego istotą jest zanikanie istnienia.⁴⁷ Rozwój bytowości ze względu na istnienie będzie więc następujący: materia żywa stała się zdegenerowaną materią martwą, szczególnym zaś przypadkiem degeneracji materii żywej jest człowiek; degenerowanie się jego bytu będzie proporcjonalne do postępu myśli.

Pisarz używał kategorii upadku, przyglądając się również egzystencji pojedynczego człowieka:

Całe życie jest historią degrengolady. Biografie są takie interesujące, albowiem zarówno bohaterowie, jak i tchórze ograniczają się do innowacji w sztuce staczania się.⁴⁸

Upadek jest w końcu istotą samej natury ludzkiej, która realizuje się w poszukiwaniu tragedii:

Kluczem do tajemnicy ludzkiego rodzaju jest głód nieszczęścia, głęboki, ukryty i trwalszy niż płochy pragnienie bycia szczęśliwym. Gdyby to drugie zwyciężyło — czym wytłumaczyć, że od rajy dzielą nas zawrotne dale, że naszym naturalnym stanem jest tragedia? Cała historia jasno pokazuje, że człowiek nie tylko nie ucieka od cierpienia, lecz nawet sam na siebie zastawia ich sidła. Gdyby nie lubował się w bólu — po co wymyślałby piekło, tę utopię cierpienia.⁴⁹

⁴⁵ E. Cioran, *Święci i łzy*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 187.

⁴⁶ E. Cioran, *O niedogodności narodzin*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 173-174.

⁴⁷ E. Cioran, *Księga złudzeń*, s. 29.

⁴⁸ E. Cioran, *Wyznania i anatemy*, s. 88.

⁴⁹ E. Cioran, *Zmierzch myśli*, s. 71.

Zostawmy na razie metaforę upadku i przyjrzyjmy się dwóm wspomnianym kategoriom historiozoficznym, tj. nieszczęściu oraz cierpieniu. Wskazanie obu aspektów ludzkich dziejów wydaje się bliskie filozofii historii Hegla. Przywołajmy zatem dwa fragmenty z heglowskich *Wykładów z filozofii dziejów*, aby odnieść je do historiozoficznego stanowiska Ciorana. Na temat bólu, jaki przejawia się w historii, Hegel pisał: „W tym wszystkim, we wszystkich tych zdarzeniach i przypadkach spostrzegamy w pierwszym rządzie ludzkie działanie i cierpienie”⁵⁰. A oto znane stwierdzenie na temat nieszczęścia w dziejach: „Dzieje ludzkie nie są krainą szczęścia. Okresy szczęścia w dziejach to puste karty historii”⁵¹.

Istota cierpienia wiąże się z pojęciem historycznego wydarzenia. Można przypuszczać, że jeden z głównych zarzutów, jaki postawiłby Cioran Hegłowi, opierałby się prawdopodobnie na wskazaniu nadto wąskiego rozumienia wydarzeń. W historiozofii Hegla ważne były przede wszystkim wielkie wydarzenia, jak np. wojny, rewolucje itp., nic więc dziwnego, że wiązał z nimi ogrom bólu. Toteż Cioran, rozumiejąc szerzej, stwierdził, iż w wydarzeniach — także w tych małych i z pozoru nieistotnych — cierpienie nie musi pojawiać się na początku, jednakże ostatecznie ich bolesność z konieczności ukaże swe oblicze. Każde bowiem wydarzenie samo w sobie jest już cierpieniem. Jest to w zasadzie konsekwencja swoiście określonej czasowości: „Wydarzenia — narosłe na ciele Czasu”⁵². Metafizyka czasu rozwiązuje zagadkę bólu:

Podczas gdy mój dentysta rozwierał mi szczęki, mówiłem sobie, że Czas jest jedynym tematem, nad którym warto rozmyślać, że to z Jego powodu znalazłem się na tym przeklętym fotelu i że wszystko obraca się w proch, w tym również pozostałości moich zębów.⁵³

Drugą wspomnianą różnicę pomiędzy Heglem i Cioranem stanowi zagadnienie nieszczęścia w dziejach. Również to określenie uwarunkowane jest przez istotę wydarzenia. Heglowskie „okresy szczęścia”, czyli „puste karty historii”, to czas wolny od wielkich wydarzeń. Rozumowanie to sugerowałoby więc, że szczęście i nieszczęście to immanentne momenty dziejowe, z wyszczególnioną rolą momentów nieszczęśliwych, które nadawały dziejom rozmach. Emilowi Cioranowi takie przeciwstawienie mogłoby się wydać bezsensowne, ponieważ także w powszedniości jest miejsce na nieszczęśliwość. Nieszczęście zatem w całości przepelnia dzieje, szczęście natomiast jest jedynie pewną ideą. Tę syntezę dziejów będących nieszczęściem połączonym

⁵⁰ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. A. Landman, J. Grabowski, PWN, Warszawa 1958, t. I, s. 108.

⁵¹ *Ibidem*, s. 41.

⁵² E. Cioran, *Sylogizmy goryczy*, s. 55.

⁵³ E. Cioran, *Wyznania i anatemy*, s. 11.

z ludzkim pragnieniem niemożliwej szczęśliwości rozwijał Cioran w *Historii i utopii*:

Przede wszystkim rzuca się w oczy rola (płodna bądź, jeśli kto woli, zgubna), jaką odgrywa w genezie wypadków nie tyle szczęście, ile sama idea szczęścia, idea, która — zważywszy, że wiek żelaza rozciąga się na całą historię — wyjaśnia, dlaczego każda epoka trudni się rozważaniami o złotym wieku. Gdyby tylko położono tym rozważaniom kres, nastąpiłaby całkowita stagnacja.⁵⁴

Historia nie mogłaby być dziejami samego nieszczęścia, ponieważ zniknęłaby we własnym mroku. Może więc ona dopiero zaistnieć, kiedy zostanie na nią rzucone światło myśli o utopii.

Lecz trzeba zauważyć, że utopie nie są wcale wolne od degeneracji, gdyż zarówno historia, jak i utopia podlegają temu samemu prawu powszechnego ciężenia: pierwsza ciąży do upadku ciężarem własnym, przez co druga jest do niego niejako wciągana. Zmierzch utopii następuje, gdy zarazi się ona chorobą historii:

[...] utopia to groteska w różowym kolorze, potrzeba połączenia szczęścia, czyli tego, co nieprawdopodobne, z przyszłością, i doprowadzenia optymistycznej, powiewnej wizji aż do miejsca, w którym powraca ona do punktu wyjścia: do cynizmu, jaki chciała zwalczać.⁵⁵

Przywołane tu fragmenty mogą stanowić pewne racje, wobec których wątpliwa staje się nasza próba odpowiedzi na pytanie o Cioranowską utopię. Wydaje się bowiem, że jej głównymi cechami są skrytość i nieokreśloność. Utopia więc jedynie pobłyskiwała we wnętrzu jednostkowej egzystencji, ukazywała się jako szczególna idea w polityce oraz jako możliwość totalnej historii. Ta zwodniczość utopii sprawiała, że nie sposób było ją uchwycić — czy to w myśleniu dyskursywnym, czy noetycznym. Dlatego filozof zaleca nam raczej drogę pascalowskich poszukiwań niż konkretnych odpowiedzi:

Poszukiwanie utopii to poszukiwanie religijne, pragnienie absolutu. Utopia jest wielką słabością historii, ale też jej wielką siłą. W pewnym sensie utopia o d k u p u j e historię.⁵⁶

Sens tego odkupienia ujawni się w dziejach ducha absolutnego, które będą zapośredniczać bezpośrednio dziejów jako takich. Istotą idealnej hi-

⁵⁴ E. Cioran, *Historia i utopia*, s. 114. Por. ze stwierdzeniem B. Pascala: „Ale my nieszczęśliwi [...] mamy pojęcie szczęścia” (B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), PAX, Warszawa 1977, s. 177 i n.)

⁵⁵ E. Cioran, *Historia i utopia*, s. 44.

⁵⁶ *Rozmowy z Cioranem*, s. 21-22.

storii jest zatem zniesienie cierpienia oraz nadanie mu godności: w sztuce, religii i filozofii.⁵⁷

Dzieje ducha filozofii

Paradoksalne może się wydawać stwierdzenie o wyzwalającej z cierpienia filozofii, skoro poznawanie jest ich wytwarzaniem. Zresztą istotą samej świadomości jest to, iż zniewala ona człowieka. Jak więc możliwe jest uwolnienie się poprzez filozofię? Oto, jak myśliciel próbował odpowiedzieć w *Ćwiartowaniu*:

Sprawy, które zależą od nas i takie, które od nas nie zależą. — Jak je rozdzielić? Nie wiem.

Czasem czuję się odpowiedzialny za wszystko co robię, gdy tymczasem, jeśli się dobrze zastanowić, kierowałem się impulsem, nad którym nie pannałem; innym razem wydaje mi się, że jestem uwarunkowany i podporządkowany, a po prostu działam zgodnie z rozumowaniem podjętym z dala od jakiegokolwiek przymusu, i to nawet... racjonalnego.

Nie można wiedzieć, kiedy i jak jest się wolnym, kiedy i jak jest się manipulowanym. Gdyby za każdym razem chciało się dokonywać analizy, aby odkryć właściwą naturę danego czynu, rezultatem byłby raczej zawrót głowy aniżeli jakaś konkluzja. Stąd wniosek, że gdyby istniało jakieś rozwiązanie problemu wolnej woli, filozofia nie miałaby racji bytu.⁵⁸

W przytoczonym fragmencie ujawnia się swoiście kantowski duch krytyczny. Widać, jak trudna jest kwestia wolności, kiedy argumentacje spotykają się z antynomiami. Mimo to myśliciel przyjmuje sensowność rozważań o wolnej woli, gdyż są one warunkiem bytu samej filozofii. Toteż gdyby się skończyły, wówczas i filozofia by się skończyła. Dlatego nie powinno się uznawać żadnego z rozwiązań — ani że wolność jest, ani że jej nie ma.

Wydaje się zatem, że wyzwolenie poprzez filozofowanie jest nierealizowalną utopią. Mógłby to być pewien ideał mędrca lub świętego, do którego można się jedynie przybliżyć. Lecz w jaki sposób? Poprzez same rozważania czy również w praktyce? A może nie wolno tego rozdzielać? Otóż właśnie nie wolno, ponieważ istnieje współzależność między praktycznym wyzwoleniem a wiedzą.

⁵⁷ Jako że nie ma tu na to miejsca, opiszemy tylko dzieje ducha absolutnego na przykładzie filozofii będącej już ostatecznym upadkiem ducha. Można jednak poświęcić osobne rozważania na temat poszczególnych jego momentów, by zbadać, jak rodzą się, jak realizują swoje funkcje, czy też jak znoszą się nawzajem. Rzecz daje się również ciekawie pokazać w kontekście istnienia narodów, których właściwy byt uformowany jest przez sztukę, religię i filozofię.

⁵⁸ E. Cioran, *Ćwiartowanie*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 143-144.

Jednym z zasadniczych celów, jaki Cioranowska filozofia stawia, jest radzenie sobie ze śmiercią. Jednakże to nie skutek stanowi o jej jakości, lecz nastawienie. Istotą filozofowania będzie więc pojęcie śmierci jako jedynej ludzkiej konieczności. W tym sensie rozumienie stanie się podstawą terapii, a filozofia staje się terapeutyczna.

Historyczny początek filozofii terapeutycznej widzi rumuński myśliciel w filozofowaniu Sokratesa.⁵⁹ W platońskim *Fedonie* filozofia nazwana została pragnieniem śmierci. Pragnienie to było refleksją nad praktyką odpowiedniego zachowania się wobec problemu, jaki przed każdym człowiekiem stawia jego własna śmierć. Echo tej idei Platona wydaje się pobrzmiewać w stwierdzeniu Ciorana: „Nosimy w sobie nie tyle wolę, ile pokusę śmierci”⁶⁰. Uwolnienie w sobie tej pokusy jest pierwszym krokiem na drodze do mądrości. Ten związek pragnienia śmierci z wiedzą opisał Cioran we fragmencie *O niedogodności narodzin*:

Istnieje takiego rodzaju wiedza, która odbiera wagę i skuteczność wszystkiemu, co robimy; w jej świetle wszystko, oprócz niej samej, traci oparcie. Ta wiedza, tak czysta, że wstrętna jest jej nawet sama myśl o przedmiocie, wyraża ową mądrość najwyższą, zgodnie z którą uczynić coś albo czegoś nie uczynić to to samo. Towarzyszy jej satysfakcja (również najwyższa) płynąca z powtarzania przy każdej okazji, że żaden z wykonywanych przez nas gestów nie wart jest ani chwili uwagi, że nie posiada najcieńszego bodaj substancjalnego podkładu, że wszelka „rzeczywistość” to absurd. Taką wiedzę należałoby właściwie nazwać pośmiertną; tworzy się ona tak, jak gdyby poznający żył i nie żył zarazem, był istotą i tylko wspomnieniem istoty.⁶¹

Wiedza pośmiertna otwierałaby zatem na całościowe rozumienie sensu egzystencji. Byłaby ona jakby spojrzeniem *sub specie aeterni* lub Idea, wobec której każda filozofia jest tylko jej cieniem. Jeżeli przyjmujemy tę perspektywę idealnej mądrości, to będziemy mogli dokonać oceny dziejów filozoficznego ducha. Jedną z ważniejszych konstatacji Emila Ciorana będzie wówczas teza o postępującym lęku przed śmiercią:

Tym, co oddziela nas od Średniowiecza i Starożytności, jest fakt, że staliśmy się niezdolni do jakiegokolwiek przygotowania się do śmierci. Nikt już nie troszczy się o to, by jakoś kultywować w sobie śmierć, śmierć wszak na niego spadająca.

Starożytni umieli umierać. Wraz z nimi pojawiła się na świecie pogarda dla śmierci. Pogarda zresztą płynąca z wiedzy. Wzniesić się wewnętrznie ponad śmierć było zawsze ideałem ich mądrości. Dla nas śmierć jest

⁵⁹ E. Cioran, *Pokusa istnienia*, przeł. K. Jarosz, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 148-149.

⁶⁰ E. Cioran, *Zły demiurg*, s. 74.

⁶¹ E. Cioran, *O niedogodności narodzin*, s. 5-6.

bolesnym, niosącym trwogę zaskoczeniem. Stąd lęk i dramatyzm. Żaden ze starożytnych nie byłby nią zaskoczony, toteż każdy wówczas potrafił przyjmować ją z uśmiechem, który teraz może nas tylko zdumiewać. O nieuniknioności śmierci byli oni tak głęboko przekonani, że skonstruowali sobie całą sztukę umierania, która, jakkolwiek byśmy ją zgłębiali, nie dałaby nam absolutnie nic.

Zażyłość Średniowiecza ze śmiercią była bardziej dramatyczna niż w Starożytności. Tym, co zbliża je do niej, a dzieli od nas, jest wiara, w pewien zespół środków i sumę przygotowań oraz zabiegów mających człowiekowi zapewnić śmierć bardziej naturalną i udaną. Średniowiecze miało wyjątkowo intensywne odczucie śmierci, którą jednak, dzięki medytacjom i specyficznej technice, potrafiło wkomponować w najgłębszą strukturę człowieka. Tak tedy ludzie umierali *legale*, podług pewnej formy i paragrafu. Dla nas śmierć nie jest niczym więcej, jak tylko okropnie nieprzyjemną szarpaniną, z której jakoś chcielibyśmy się wyrwać; a że nie potrafimy, pocieszamy się lękiem. Nie sądzę, by istniał w Starożytności czy Średniowieczu bodaj jeden człowiek pragnący wymigać się śmierci, umknąć przed nią bocznym wyjściem, skoro tak mu dokuczyła. Średniowieczny mnich czy antyczny mędrzec budował sobie ścieżkę *bez wyjścia* i całą sztukę strząsania z siebie świata; jest to stały temat rozmyślań i doświadczenia. My chcielibyśmy umierać, ale tak, by śmierć nie istniała.⁶²

Ratunkiem dla ducha umierającej filozofii jest renesans idei samobójstwa. Warto podkreślić ten teoretyczny akcent, ponieważ filozof nie nawołuje bezpośrednio do samobójstwa, lecz proponuje jedynie jego ideę.⁶³ Oto fragment *Złego demiurga* z rozdziału pt. „Spotkanie z samobójstwem”:

Myśl, że mamy się zabić, robi nam dobrze. Żaden temat nie daje większego wytchnienia; zajmąwszy się nim, wnet zaczynamy oddychać. Rozmyślania o nim wyzwała niemal w takiej mierze, jak sam akt.⁶⁴

Ta afirmacja myśli o samobójstwie jest szansą na dziejowy wzlot rozumu i wolności. W sensie historiozoficznym stanie się ona nową utopią:

Może kiedyś nadejdzie chwila, gdy śmierć naturalną przestanie się darzyć szacunkiem, a w katechizmach pojawi się nowa formułka: „Panie, zechciej udzielić nam siły do skończenia ze sobą, daj nam łaskę odejścia w stosownej chwili” [...]

Samobójcy prefigurują przyszłe, odległe losy ludzkości. Są zwiastunami i jako tacy zasługują na szacunek. Ich godzina jeszcze nadejdzie: będzie

⁶² E. Cioran, *Święci i łzy*, s. 39-40. O współczesnym upadku myślenia przypominał też pisarz w wywiadach: „Im bardziej jesteśmy cywilizowani (w złym sensie tego słowa), tym mocniej odrzucamy śmierć” (*Rozmowy z Cioranem*, s. 84).

⁶³ Pominiecie tej różnicy prowadziło czasem do nieporozumień; zob. M. Bernd, *op. cit.*, s. 9.

⁶⁴ E. Cioran, *Zły demiurg*, s. 80.

się ich czcić, będzie się oddawać im hołd publicznie i mówić, że tylko oni w przeszłości wszystko dostrzegli, wszystko odgadli. Powie się również, że byli pionierami, poświęcili się, aby wskazać drogę, że na swój sposób byli męczennikami; czyż nie zabili się wówczas, gdy nikt nie musiał tego czynić, a śmierć naturalna święciła pełny triumf?⁶⁵

Właściwemu wyzwoleniu poprzez filozofię towarzyszą niewłaściwe próby. Do istoty niewłaściwego nastawienia należy wiara, iż cierpienie oraz śmierć to jedynie pewna rzeczywistość, która daje się sprowadzić do możliwości. To za sprawą tego nieporozumienia duch zniewolił siebie w antyutopii. Historycznie rzecz ujmując, dekadentyzm ten ukonkretnił się w wydarzeniu określonym jako postęp naukowo-techniczny.

Trudno wskazać książkę, w której pisarz nie krytykowałby idei postępu. Jednak wydaje się, że krytyka ta nie była jego odrzuceniem. Rumuński filozof przyjmował postęp, tyle że nie *en bloc*. Można powiedzieć, że krytyka Ciorana stała się syntezą wątpliwości oraz wiary w postęp, dzięki czemu historiozofia mogła uzyskać na powrót swój tragiczny bieg. Jego intuicje wskazują zatem na kilka istotnych problemów, z którymi idea postępu musi się zmierzyć. Wśród nich są ogólna krótkowzroczność, naiwność założenia o możliwości pozbycia się wszelkich bolączek czy też niezrozumienie granic ludzkiej egzystencji.

Niedostateczną perspektywę postępu piętnuje Cioran w *Zeszytach*:

Entuzjazm dla techniki nie jest już dziś możliwy. Ten, kto mu ulega, jest albo naiwny, albo szalony. Każdy upływający dzień dodaje coś do niebezpieczeństw zagrażających ludzkości. Drogo opłaci ona „postęp”, który bezustannie czyni. Środki chronienia życia są śmieszne wobec tych, które mogą je zniszczyć; cokolwiek człowiek przedsięwzie, nigdy nie zdoła się uporać z tą dysproporcją. To, co do wzrostu potrzebuje miesięcy czy lat, unicestwić można w okamgnieniu.⁶⁶

Filozof dokonuje bilansu zysków i strat, którego wynik jest jednoznaczny: ewentualne straty są niewspółmiernie wysokie wobec wątpliwego zysku. Podobną ideę znajdujemy w *Zarysie rozkładu*:

Postęp? może ewentualnie w higienie. Ale gdzie jeszcze? W odkryciach naukowych? To tylko kilka momentów złowieszczej chwały.⁶⁷

Emil Cioran ma też wiele wątpliwości co do używania lekarstw:

Nic nie objawia bardziej naocznie naszej degrengolady niż widok apteki: oto skład wszelkich możliwych medykamentów na każdą z naszych przypa-

⁶⁵ *Ibidem*, s. 79, 93.

⁶⁶ E. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, s. 107.

⁶⁷ E. Cioran, *Zarys rozkładu*, s. 247.

dłości, lecz ani jednego na naszą chorobę główną, tę, z której żaden ludzki wynalazek uleczyć nas nie potrafi.⁶⁸

Agonistyczna postawa wobec chorób jest absurdalna, ponieważ jedyne, co można, to usunąć pewne poszczególne dolegliwości. Wszelkie zaś próby odsunięcia nadejścia momentu śmierci — poprzez pozbycie się chorób pomniejszych — są dla Ciorana jeszcze większym obłudem. W rozmowie z François Fejtö stwierdził wprost:

Można powiedzieć, że wskutek postępu medycyny znaczna część ludzi nie umiera już śmiercią naturalną. Nasza egzystencja przedłużana jest sztucznie, walka ze śmiercią wydłuża się. To bardzo niehumanitarne.⁶⁹

Sens tej krytyki ukazuje się również w wywiadzie z Fritzem Raddatzem:

F.J.R.: Czy można naprawdę i w sposób generalny negocjować wszelki proces historyczny i odrzucać postęp w obrębie tego procesu?

C.: Nie, tego nie negocjuję. Tyle, że dla mnie każdy zysk jest zarazem stratą. W ten sposób postęp sam siebie znosi. Ilekroć człowiek robi krok do przodu, coś traci.

F.J.R.: Jakiś przykład?

C.: Niech pan weźmie naukę, lekarstwa, techniki medyczne, maszyny do przedłużania życia. Powiedziałbym tak: niegdyś ludzie umierali własną śmiercią, taki był ich los, umierali, bo ich nikt nie pielęgnował. Dziś dzięki lekarskim człowiek wie, że życie fałszywe, sztucznie przedłużane. Nie żyje już własnym losem.⁷⁰

Znowu można zauważyć granicę postępu, która dialektycznie wpisana została w jego istotę: „każdy zysk jest zarazem stratą”, „postęp sam siebie znosi”. Granica ta ma jednak nie tylko wymiar przedmiotowy, gdyż swoistą granicę odnajdujemy w samej kondycji człowieka:

Zarozumiale zapatrzeni w naszą ideę postępu czujemy, że wznieśliśmy się na szczyty czasu, tyle, że te szczyty nie istnieją: troglodyta, który niegdyś drżał ze strachu w jaskini, dziś wciąż drży w drapaczu chmur.⁷¹

Postęp naukowo-techniczny rozbija się więc nie tylko o faktyczność śmierci, lecz także o jeden z fundamentów egzystencji, jakim jest trwoga przed śmiercią.

Przedstawiony upadek filozofii wywodził się ze złego zrozumienia utopii. Lecz filozofia może się również degenerować, kiedy wychodzi od historii. Wą-

⁶⁸ E. Cioran, *Zły demiurg*, s. 121.

⁶⁹ *Rozmowy z Cioranem*, s. 160-161.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 137-138.

⁷¹ E. Cioran, *Zarys rozkładu*, s. 247.

tek ten pojawiał się w opisach rozwoju dziejów myśli, gdzie materią rozważań Ciorana była dynamika ich powstawania i giniecia. Formą tego procesu była zaś jego irracjonalność: „Historia idei, tak samo jak historia zdarzeń, toczy się w jakimś obłądnie”⁷². Ta ogólna zasada miała jednak wiele różnych możliwości aktualizacji.

W rozmowie z Sylvie Jaudeau filozof zauważył, że istnieje związek pomiędzy historią tragedii ludzkiej a ideami: „Prawdą jest w istocie, że po wszystkich wielkich historycznych klęskach następował przyływ sceptycyzmu”⁷³. Spróbujmy odwołać się do historii: po trzęsieniu ziemi w Lizbonie Wolter poddaje w wątpliwość ideę świata najlepszego z możliwych; dwie wojny światowe postawią pod znakiem zapytania możliwość wzajemnego zrozumienia.

Pokusa istnienia otwiera przed nami inną zasadę historycznego ruchu myśli: „Doktryny umierają od tego, co zapewniło im sukces: od stylu”⁷⁴. Temat szaleństwa mody na pewne pojęcia we współczesnej filozofii opisywał Emil Cioran bardzo drobiazgowo:

[...] historia idei jest tylko pochodem słów przekształconych w absoluty, wystarczy dokonać przeglądu wydarzeń filozoficznych ostatniego stulecia.

Znany jest sukces „nauki” w epoce pozytywizmu. Ten, kto się na nią powoływał, mógł — przez nikogo nie niepokoiony — dopuszczać się największych ekstrawagancji: wszystko mu było dozwolone, jeśli tylko przywoływał „ścisłość” czy „doświadczenie”. Niedługo potem pojawiły się Materia i Energia: prestiż ich majuskuł nie przetrwał długo. Ich kosztem ekspandowała niedyskretna, podstępna Ewolucja. Ten uczony synonim „postępu”, optymistyczna podróbka przeznaczenia, głosiła zamiar wyeliminowania wszelkiej tajemnicy i zapanowania nad inteligencją: wytworzyła swój prawdziwy kult porównywalny do tego, którym otaczano „lud”. Chociaż miała szczęście przetrwać modę na siebie, nie budzi już jednak lirycznego uniesienia: ten, kto ją śławi, kompromituje się lub uchodzi za wsteczника.

Mniej więcej na początku wieku ufność w koncepty została podważona. Skorzystała na tym miała Intuicja wraz ze swą świtą: trwaniem, porywem i życiem, co sprawiło, że na pewien czas przejęła berło. Potem zaistniała potrzeba czegoś nowego: nadeszła kolej na Egzystencję, magiczne słowo, które podnieciło specjalistów i dyletantów. Wreszcie znaleziono klucz. I już nie było się jednostką, lecz Egzystentem.⁷⁵

⁷² E. Cioran, *Zły demiurg*, s. 168.

⁷³ *Rozmowy z Cioranem*, s. 185.

⁷⁴ E. Cioran, *Pokusa istnienia*, s. 146.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 145. Podobne argumenty znajdujemy w *Sylogizmach*: „Każdy aspekt myśli ma swój moment, swoją stronę płochą: w naszych czasach jest to na przykład idea Nicości... Jakże przebrzmiałe wydają się Materia, Energia, Duch! Na szczęście słownik jest bogaty, każde pokolenie może zeń zaczerpnąć słówko” (E. Cioran, *Sylogizmy goryczy*, s. 32).

Lecz czy mamy tu do czynienia z czymś istotnym dla ducha filozofii, czy też jedynie z pewną przypadłością? Nawet jeśli w społeczeństwie filozofującym istnieje pewien dyktat mody jako coś koniecznego, to dla właściwego rozwoju (a w szczególności dla narodzin) filozofii element ten jest niewystarczający. Wydaje się jednak, że Cioran rozumiał znaczenie swojego uproszczenia, gdyż w zarysowanym ujęciu „socjologicznym” nie wspomniał o ożywiającym duchu myślicieli „pierwszej gildii”, którzy żyją „twarzą w twarz z bytem”⁷⁶.

W *Sylogizmach* pisarz stwierdził, że istotą dialektyki ducha filozofii jest rezydentyzm filozofów: „Historia idei to historia urazy odludków”⁷⁷. Oto kilka historycznych przykładów, które ilustrowałyby rozumowanie rumuńskiego myśliciela: w starożytności największą niechęcią darzył Sokrates sofistów; średniowiecze pełne jest urazy między woluntarystami i intelektualistami, czy realistami i nominalistami; nowożytność to nieporozumienie Kartezjusza i Pascala; do jednego z najsłynniejszych rezydentyzmów w nowszej historii filozofii zaliczamy stosunek Schopenhauera do Hegla; w XX w. różni się Heidegger z Jaspersem, Cassirerem i Hartmannem; głośne było także poróżnienie się Poppera z Wittgensteinem itd. Gdy więc przyjrzeć się biografom filozofów, natrafić można wówczas na liczne przypadki, kiedy to rezydentyzm decydował o ich zachowaniu. Ale czy rzeczywiście miał również wpływ na samą filozofię? A może terapia polega właśnie na wyrzucaniu innym swojej niechęci? Lecz co zrobić, kiedy nie ma się pod ręką nikogo, przeciwko komu można by myśleć? Dlatego Cioran stwierdzi, że właściwą utopią myślenia filozoficznego jest myślenie przeciwko sobie.⁷⁸

Dobrze jest tu także wspomnieć o stosunku filozofii do własnej historii. Rozumowanie to będzie jaśniejsze, kiedy się je odniesie do wizji heglowskiej. W „Przedmowie” do *Fenomenologii ducha* określił Hegel cel filozofii jako duchowy postęp od miłości wiedzy do wiedzy samej.⁷⁹ Emil Cioran powiedziałby raczej, że dzieje filozofii mają przeciwny kierunek: od wiedzy samej do niemożliwości kochania wiedzy; „Historia filozofii to negacja filozofii”⁸⁰. W tym sensie można by powiedzieć, że dla pierwszego mądrość jest zadana „wprzód”, a dla drugiego — „wstecz”. Absolutna wiedza pośmiertna mogła bowiem nadawać pewną wartość tradycji filozoficznej, natomiast Heglowska spekulatywność wykluczała filozofowanie oparte na autorytetach. Dla Hegla autorytety zniewalały myślenie, zatem prawdziwa myśl mogła się w pełni rozwinąć tylko w systemie. Według rumuńskiego filozofa bardziej jednak

⁷⁶ E. Cioran, *O niedogodności narodzin*, s. 59.

⁷⁷ E. Cioran, *Sylogizmy goryczy*, s. 8.

⁷⁸ Zob. E. Cioran, *Pokusa istnienia*, rozdz. pt. „Myśleć przeciw sobie”.

⁷⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, T. I, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 2010, s. IX.

⁸⁰ E. Cioran, *O niedogodności narodzin*, s. 202.

zniewala despotyzm systemu niż autorytety.⁸¹ Już w samej miłości do wielkich postaci historii filozofii duch może powracać do wyzwalających źródeł. Nie dziwi więc nazwanie Epikura „wielkim wyzwolicielem”⁸². Ów zachwyty Ciorana greckim filozofem wspominał Peter Sloterdijk:

Przypominam sobie rozmowę ze starym Emilem Cioranem w Domu Niemieckim w Cité Universitaire w Paryżu w połowie lat osiemdziesiątych. Skierowałem ją w pewnej chwili na jego podejrzenia i lekceważące wypowiedzi o Epikurze. Wydało się, że natychmiast pojął do czego zmierzam swym zapytywaniem. Otwarcie oświadczył, że odwołuje swą wypowiedź i że czuje się bardzo bliski Epikurovi, że postrzega w nim dziś jednego z faktycznych dobroczyńców ludzkości. Słowo dobroczyńca, wypowiedziane cicho, zabrzmiało jakoś dziwnie ważnie w jego ustach. Tym razem zrezygnował z wszelkiego sarkazmu.⁸³

Myśliciel będzie jednak przekonywał, że bezkrytyczna namiętność dla autorytetów może również zniewalać. Epikureizm nie będzie wyjątkiem, który należałoby przyjmować jako jedyną właściwą terapię. Krytycznie zatem odnosił się Cioran do argumentu Epikura, iż nie ma sensu bać się śmierci, ponieważ śmierć nas nie dotyczy. Już w pierwszej książce pt. *Na szczytach rozpaczy* (1934) natrafiamy na sprzeciw wobec tego rozumowania:

Ci, co utrzymują, że strach przed śmiercią nie ma głębszego uzasadnienia, bo póki ja jestem, śmierć nie istnieje, gdy zaś ja już nie żyję, ja nie ma — zapominają o tym dziwnym zjawisku, jakim jest stopniowa agonia.⁸⁴

Krytyce poddane zostaje również epikurejskie pojęcie godnego życia. We fragmencie pt. „Odwrotna strona ogrodu” myśliciel wskazywał na niedomagania Greka: „Ten teoretyk szczęścia był chory: jak się wydaje, wymiotował dwa razy dziennie”⁸⁵. Słowa jego można rozumieć jako aluzję do epikurejskiej miłości dobrego jedzenia. W książce *Święci i łzy* proponuje więc swój własny przepis na zdrowe wyzwolenie: „Absolut? To kwestia diety. [...] Ktokolwiek je

⁸¹ *Ibidem*, s. 157.

⁸² M. Bernd, *op. cit.*, s. 199.

⁸³ P. Sloterdijk, Bezinteresowny rewanżysta, przeł. A. Żychliński, „Odra”, 2005, nr 3, s. 38.

⁸⁴ E. Cioran, *Na szczytach rozpaczy*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 53. Por. D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, PWN, Warszawa 1962, s. 645.

⁸⁵ E. Cioran, *Pokusa istnienia*, s. 149.

do syta jest duchowo potępiony”⁸⁶. Sens tego przepisu sprowadzi jednak filozof do absurdu, powiadając: „Spróbujesz być wolny — a umrzesz z głodu”⁸⁷.

Cioranowski spojrzenie na historyczne próby filozoficznego wyzwolenia potwierdzałoby to, co zaznaczyliśmy na samym początku, że nie może być ono faktyczne. W *Pokusie istnienia* myśliciel pisze jasno i wyraźnie:

Istnieją formy mądrości i wyzwolenia, których nie możemy ani uchwycić od wewnątrz, ani przekształcić w naszą codzienną treść, ani nawet wprowadzić do jakiejś teorii. Wyzwolenie, jeśli istotnie uznamy je za ważne, winno rozpoczynać się od nas samych. Nie da się bynajmniej szukać go gdzie indziej, w jakimś gotowym systemie czy doktrynie orientalnej. To wszakże przytrafia się często wielu umysłem żądnym, jak to się mówi, absolutu. A jednak mądrość to fałsz, a osiągnięte dzięki niej wyzwolenie — oszustwo.⁸⁸

Czy rzeczywiście wolność była dla filozofa tylko ułudą?⁸⁹ I czy pytania tego nie przekreśla pewność stwierdzenia: „C z u j ę , że jestem wolny, ale w i e m , że nie jestem”⁹⁰? Tak przecież mógłby wyglądać koniec filozofii jako rozwiązanie problemu wolności! Może zatem powinniśmy postawić Cioranowi zarzut mniemania w obliczu wiedzy pośmiertnej, której główna maksyma głosiła: „uczynić coś albo czegoś nie uczynić to to samo”. Wydaje się zresztą, że treść tej formuły nie tylko określa sens najwyższej wiedzy, ale i byt człowieka. Człowiek w istocie jest nią, jest Tym Samym, który może uczynić coś lub też nie uczynić. Pierwszym członem egzystencjalnej alternatywy jest pojęcie absolutnej wolności ugruntowanej w samobójstwie będącym ideą regulatywną (wolność *a priori*); drugim zaś jest wolność jako zrozumienie konieczności własnego bytu w doświadczeniu czasu (wolność *a posteriori*).⁹¹ Jednakże sama ta alternatywa wolności jest dynamiczna. W przypadku pisarza immanencją tego albo-albo był rozwój ducha w postaci książki: „Książka

⁸⁶ E. Cioran, *Święci i łzy*, s. 141-142.

⁸⁷ E. Cioran, *Zarys rozkładu*, s. 154.

⁸⁸ E. Cioran, *Pokusa istnienia*, s. 8.

⁸⁹ Emil Cioran pisał też, że człowiek nawet nie chce rzeczywistej wolności, ale właśnie jej ułudy: „Nie żądamy wolności, lecz złudzenia wolności” (*idem, Zeszyty 1957–1972*, s. 33).

⁹⁰ E. Cioran, *O niedogodności narodzin*, s. 123.

⁹¹ Na ten drugi sens Cioranowskiej wolności zwrócił uwagę I. Kania: „Paradoksalne może się wydać, że lekarstwo na »chorobę czasu« wysysającą z nas siły w próznej gonitwie widział Cioran w starości — w poddawaniu się jej w sposób świadomy. Więcej: wielkich wartości terapeutycznych i poznawczych upatrywał w kontemplacji materialnych skutków niszczącego działania czasu. [...] To czekanie na starość jest tedy oczekiwaniem wzrostu wolności i zrozumienia” (*idem, Ścieżka nocy*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001, s. 222-223).

to odwleczone samobójstwo⁹². To więc pisarstwo stanowiło dla Ciorana podstawę zjednoczenia obu krańcowych momentów wolności.

Złudzeniem jest zatem jedynie pojęcie wolności, które wykracza poza Cioranowską alternatywę. Uzmysławia nam to filozof, kiedy np. powiada: „Wolność? Sofizmat dobrze się mających”⁹³. Toteż zdrowie, pieniądze *etc.* nie mogą być żadnym warunkiem bycia wolnym. Niedorzeczne stało się również pojęcie dziejowej kumulacji wolności pozytywnej, tj. zapośredniczonej w instytucjach państwowych.⁹⁴ Stanowisko to myśliciel nazwał „heglowską herezją”⁹⁵.

Zakończenie

Léo Gillet powiedział kiedyś pisarzowi, co myśli o jego stosunkach z historią: „Jakoś niezbyt się oboje wzajem lubicie, pan i historia...”⁹⁶. Nie ma powodu, by wątpić, że Cioran szczerze nienawidził historii, a w szczególności historii polityki.⁹⁷ Tak wyznał o tym w *Zeszytach*: „Rewolucje i wojny to duch w marszu, tzn. tryumf i ostateczny upadek ducha”⁹⁸. Wspomniane tu wydarzenia stanowią w istocie przedmiot obrazu ukazującego nieskończenie brutalną stronę konieczności dziejów, z którą człowiek boleśnie się zderzał. Mogłoby się zatem wydawać, że obraz ten namalowany był jedynie w nietzscheańskich barwach dionizyjskości. Dlatego naznaczone nimi dzieje byłyby przenikającą wszelki byt ciemnością, a myśl — szaleństwem.

Jednym z motywów, jaki przyświecał niniejszym rozważaniom, było pokazanie drugiej strony w cioranowskim manicheizmie historiozoficznym. Objawiła się zaś ona w postaci duchowej utopii, która umożliwiła wolny i ro-

⁹² E. Cioran, *O niedogodności narodzin*, s. 134.

⁹³ E. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, s. 39.

⁹⁴ „W historii nic niczego nie przewyższa: republika — monarchii [...] liberalizm — etatyzmu [...] wszystkie instytucje są siebie warte” (E. Cioran, *Zarys rozkładu*, s. 246).

⁹⁵ E. Cioran, *Pokusa istnienia*, s. 9.

⁹⁶ *Rozmowy z Cioranem*, s. 54.

⁹⁷ Według Laignel-Lavastine Cioranowskie pisarstwo o dziejowej nędzy ma „kunsztownie rozpuścić winę” za uczestnictwo w rumuńskim ruchu faszystowskim (A. Laignel-Lavastine, *Cioran, Eliade, Ionesco: O zapominaniu faszyzmu. Trzech intelektualistów rumuńskich w dziejowej zawierusze*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2010, s. 17). Autorka mogłaby zatem powiedzieć o naszej próbie, iż była ona ukazaniem stosunku filozofa do historii niejako „ahistorycznie” (A. Laignel-Lavastine, *op. cit.*, s. 22); zob. B. Brzostek, *Terror Historii?*, „Przeгляд Polityczny”, 2003, nr 61. W niniejszej pracy uznaliśmy jednak, że doszukiwanie się źródeł krytyki historii w przeszłości politycznej pisarza nie jest konieczne.

⁹⁸ E. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, s. 188.

zumny dialog z historią. Właśnie to dialogiczne nastawienie stało się podstawą dziejów pojętych jako historia czytania. Jednakże nie interesowało nas czytanie samo w sobie, ale — mówiąc po heglowsku — dla siebie.⁹⁹ Czytanie miałyby więc służyć dalszemu tworzeniu. Sens tego czytania powinien być zresztą rozumiany dość szeroko jako uchwytywanie kodów kultury¹⁰⁰, którego celem było uczynienie życia bardziej zrozumiałym i pięknym.¹⁰¹ W tym też ujawniła się apollińska strona historii.

Ostatecznie tylko tę stronę dziejów daje się prawdziwie pokochać. Ale żeby móc ją kochać, to trzeba ją również poznać. Emil Cioran miał tę wiedzę, mógłby więc nazwać siebie tak, jak jego przyjaciel Constantin Noica, powiadający o sobie, iż jest „sekretarzem kultury”. Funkcja ta byłaby podobna do pracy archeologa, który odkopuje rozmaite relikty, ażeby mogły znów przemówić. Takim archeologiem był np. Hegel, kiedy kierował swą myśl w stronę gruzów pozostałych ze starożytnego Egiptu. W nich to odnalazł ogromne pokłady ducha jako:

[...] potężny świat czynów w dziełach sztuki, których ruiny świadczą o ich niezniszczalności i które są większe i bardziej godne podziwu niż wszystkie inne dzieła dawnych i nowych czasów.¹⁰²

Ten podziw oraz szacunek Ciorana dla literackich monumentów przeszłości wskazał Peter Sloterdijk, kiedy 1 lipca 1999 r. kończył swoje wystąpienie w Bawarskiej Akademii Sztuk Pięknych:

Emil Cioran zatytułował tom esejsów o dawnych i XX-wiecznych autorach słowami *Exercices d'admiration*. Przyznam, że nie znam wyrażenia, które pełniej wyraziłoby funkcję pracownika kultury w dzisiejszych czasach niż ta zwięzła, skromna, inteligentna formuła. Ćwiczenia z podziwiania — faktycznie, we wszystkim, co stanowi kulturę taką, jaką ja tutaj rozumiem, chodzi o dążenie do tego, by biorąc miarę od rzeczy godnych podziwu, nie utracić zupełnie wyżyn. Podziw dla przedmiotu daje azyl także talentowi,

⁹⁹ Różnicę wartości czytania samego w sobie i dla siebie stanowiłoby odniesienie do pisanja: „Nagryzmolenie kartki pocztowej ma więcej wspólnego z twórczością niż czytanie *Fenomenologii ducha*” (E. Cioran, *O niedogodności narodzin*, s. 71).

¹⁰⁰ W *Samotności i przeznaczeniu*, gdzie zamieszczony został wspomniany esej „Hegel i my”, znajdujemy rozmaite fragmenty w podobnym duchu: „Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*”, „Oskar Kokoschka”, „*Melancholia Dürera*”, „Styl wewnętrzny Lucjana Błagi”, „Greta Garbo” itp.

¹⁰¹ Rozumienie historii jako tradycji byłoby warunkiem wychowania (*Bildung*). W sensie gadamerowskim to skierowanie się ku przeszłości pozwalało określać siebie, poprzez uwrażliwienie się na to, co Inne (por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 2007, s. 44).

¹⁰² G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, T. I, s. 326. Podobną niechęć do estetyki współczesności znajdujemy u Ciorana, gdy powiada: „Tym, co odbiera mi ciekawość przyszłości jest pewność, że wszystko będzie brzydsze niż teraz” (E. Cioran, *Zeszyty 1957–1972*, s. 130).

któremu nie dorównujemy. Podziw ten jest dobrowolnym cierpieniem z powodu dzieł, których sami nie umielibyśmy stworzyć, choćbyśmy mieli trzydzieści sześć żywotów. Otwiera się na oświecenie nieporównanie większej różnicy. Przy tym wszystkim jest przeciwieństwem owej krytyki, która skupia się w totalitarnym środku i chwali tylko to, co go przypomina.¹⁰³

Jednakże może ktoś powiedzieć za Jerzym Topolskim, że poprzez tę miłość pisarz staje się „dyktatorem narzucającym sugestywnie swój obraz i swe *beliefs* czytelnikowi”¹⁰⁴. Z przestrogą tą trudno się nie zgodzić. Lecz abyśmy mogli być konsekwentni, potrzebna jest również zgoda ze Sloterdijkem, gdy powiada o „totalitarnym środku”, który niczego nie kocha, a mimo to narzuca własny światopogląd. W tym sensie możliwość despotyzmu ujawnia się zarówno od strony pisarza, jak i ogólnie pojętej opinii publicznej. Ale czy któryś z tych despotyzmów może rościć sobie wyłączne prawo do krytyki historii oraz wartości tradycji? Czy któryś z nich jest bardziej twórczy lub niebezpieczny dla ducha? Albo czy daje większe szanse na wyzwolenie? Odpowiedź na te pytania pozostawiamy Czytelnikowi.

Tradition and History in the Thinking of Emil Cioran

by Maciej Sawicki

A b s t r a c t

Objective for this article is account the specificity of Cioran's consideration on background of varied history scriptures. Firstly, will be to get a knowledge about his reflections on the beginning of the history manifested in the biblical tradition and in her quaint interpretation. Secondly, we will try to reveal the most natural character of the human being, which was somehow confirmation of visions gained from

¹⁰³ P. Sloterdijk, *Pogarda mas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 2003, s. 80-81.

¹⁰⁴ J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Wydawnictwo Rytm, Warszawa 1998, s. 11. Pisarską dyktaturę zauważa m.in. K. Józwiak, wedle którego Cioran „(z)(u)wodzi swego czytelnika w mrocznym świecie własnych obsesji” (*idem, Emil Mroczny*, „Nowa krytyka”, 2002, nr 13, s. 139). Można się pokusić o twierdzenie, że pisarz (z)(u)wodził czytelników tylko w granicach literalnie rozumianego pisarstwa. Jeśli natomiast wejrzy się w ducha jego twórczości, to daje się tam odnaleźć wyzwalające idee, jak np. idea osobistej utopii oraz powszechnego upadku. Charakter tej ostatniej podkreślał J. Topolski: „pojęcie upadku ma większe szanse aniżeli pojęcie postępu na bardziej radykalne uwolnienie się od mitu ewolucji i nie popadnięcie w służbę ideologii” (*idem, op. cit.*, s. 304).

TRADYCJA I HISTORIA W MYŚLENIU EMILA CIORANA

religion. Then we explore Cioran's understanding of history and historiography, and also source of his fundamental categories of historiosophy. In the last part we would like to present his philosophy's spirit in history project.

K e y w o r d s : freedom, utopia, historiosophy, decline, pain, suicide, religion, history.