

PIOTR MRÓZ

SAMOBÓJSTWO MYŚLI. Uwagi o filozoficznej aforystyce E. Ciorana

Artykuł jest próbą porównania niesystemowej myśli (dyskursów aforystycznych) Ciosana i Szestowa. Motywem przewodnim u tych dwóch myślicieli staje się problem wiary: teistycznej i ateistycznej, którą obaj filozofowie traktują jako swoiste remedium na racjonalistyczny, bezduszny i zdepersonalizowany paradygmat ujęcia człowieka i świata.

W dwudziestowiecznej „myśli obrzeża” istnieje kilka trudno definiowalnych, czy wręcz niemożliwych do skategoryzowania przypadków filozofów, którzy nie byli skłonni utożsamić się z jakąś akademicką, podręcznikową formułą. Postać Ciorana jest tego klasycznym przykładem. Obserwujemy – a szczególnie dotyczy to ostatnich lat – jego rosnące oddziaływanie na czytelników okresu przełomu wieków. Zatem historyk idei, pragnąc kompetentnie wypowiedzieć się o tym twórcy, musi się odnieść zarówno do jego autoanaliz, jak i licznych pism; słowem powinien przynajmniej podjąć próbę zachowania tej ulotnej atmosfery towarzyszącej nocnej refleksji autora *Upadku w czas*. Lecz badacz – właśnie jako historyk interpretator – czuje się zobowiązany, by ową myśl uchwycić i jakoś ją uporządkować, opisać jej strukturę czy też nadać jej tok jednej z paul-de-manowskich narracji. Odczytując *oeuvre cioraniénne*, historyk uzna zapewne, iż wysłużona, lecz oddająca niebagatelne usługi nawet w obecnej dobie, metoda porównania, analogii, zestawiania wątków, motywów bynajmniej nie zagraża niezawisłości takiego dzieła, a wprost przeciwnie – pozwala na jego wnikliwe odczytanie, celniejszą interpretację – słowem na coś, co Cioran mógłby przewrotnie potępić, ale – prawdopodobnie sam wielokrotnie czynił.

Twórca na *Szczytach rozpaczy* jest – choćby z racji tego, co tak zgrabnie nazwali biografowie o wyraźnie egzystencjalistycznej proweniencji, *faktycznością* – kimś typowym, ale zarazem niepowtarzalnym w filozoficznym panteonie XX-wiecznego piśmiennictwa europejskiego. Bo przecież sam fakt (oczywiście, przypadkowy i niczym nie usprawiedliwiony) emigracji, więcej – samowygnań z rodzinnego kraju, a co za tym idzie, ta zmiana „mowy”, języka wypowiedzi, pozostawienia kanonu „tych jedynych”, zdawałoby się niczym nie zastąpionych ksiązek (baśni, historii rodzinnych), wreszcie osobista rewolucja obejmująca relacje międzyludzkie, instytucjonalne, te „inne” krajobrazy, miasta, czy też (jakież musiało to być szokujące wrażenie dla rumuńskiego młodzieńca) różnice w poziomie cywilizacyjno-kulturowym – wszystko to musi wywierać dogłębny wpływ na jednostki szczególnie wrażliwe, co w odniesieniu do Ciorana – człowieka zamkniętego w sobie, zdystansowanego – nabiera tym szczególniejszej mocy. Z drugiej jednakże strony, los (a sam Cioran powiedziałby *przeznaczenie*, dając tym samym upust swym fatalistycznym przekonaniom) jest jakże czymś typowym, charakterystycznym dla „niepełnych” Europejczyków „przygranicza”: Węgrów, Rumunów, Ukraińców, Polaków, Litwinów, Żydów – słowem ludzi tkwiących w wielu tradycjach, językach, idiomach historyczno-kulturowych. Ale Rumunia – i w tym zaznacza się jej odmienność na tle tej tessaryki kulturowej międzywojnia – „wydała” na obczyznę takie indywidualności, jak Eliade, Stoichta, Ionesco, Tzara, którzy zaważyli w znaczący sposób na tym, co opatrujemy mianem istoty europejskości. Cioran – a dotyczy to przecież większości samowygnańców z krainy dzieciństwa – powraca tam wielokroć, ale nie z jakimś nadmiernym sentymentalizmem w stosunku do tego, co pozostawił za sobą, owego socjo-kulturowego *milieu*, któremu nadaje ambiwalentny charakter (zawsze wyrozumiała i wybacząca matka wypowie jeszcze w okresie jego dojrzewania prawdę tak okrutną, iż Cioran będzie ją pamiętał do końca swoich dni: *mogłam cię nigdy nie urodzić*; ojciec, który starał się przekazać mu ortodoksyjny kanon wiary wbrew rodzącemu się u młodego Ciorana poczuciu pustki i bezsensu świata, wreszcie samo otoczenie: surowa przyroda transylwańskiej krainy, jak i niekłamany obiekt uwagi – prości wieśniacy).

W nieocenionym, z punktu widzenia zarówno biografii, jak i pomocy interpretacyjnej, zbiorze *Entretiens* Cioran w rozmowie z Leo Gillem wraca do lat sprzed I wojny światowej. Jest rok 1916, młody Émile mieszka wraz z rodzicami w małej wiosce Rosinarri, położonej nieopodal Sybinu. Jedynym – pozytywnie wyróżnionym elementem jego przestrzeni egzystencjalnej jest zachwycający, romantycznie wzniosły krajobraz: lasy, potoki, góry. Jest to bardzo istotny komponent *memoire* Cioranowskiej przeszłości: przyroda (najmniej sfuszerowana przez

Stwórcę część świata) pozostaje czymś neutralnym w myśli autora *Świętych i lez*, czymś, co nawet może stanowić pewne ukojenie, albo raczej stanowiło w tak ostrym odróżnieniu od przestrzeni miasta – doświadczonej przez Ciorana – wpierw w Sybynie, Dreźnie, a następnie w Paryżu, gdzie czuł się stosunkowo dobrze, by w końcu ujrzeć w wielkomięskiej krzątaninie rozgrywający się absurd istnienia: „daje się” on – by przywołać język fenomenologów – w doświadczeniu znużenia, przesytu czasem, który „odkleja się od istnienia”. Te – by tak powiedzieć – preliminaria „świadczeń” Cioranowskich („myśliciel świadczy epoce i ludziom” powtarza wielokrotnie nasz filozof) narodziły się w momencie, gdy małego Ciorana oderwano od czasoprzestrzeni dzieciństwa: „jeszcze pamiętam tę podróż, gdy wieziono mnie konnym wozem, byłem w czarnej rozpacz. Wyrwano mnie z korzeniami i podczas tej jazdy, trwającej półtorej godziny, już miałem poczucie nieodwracalnej straty”. Gdyby przywołać (analogie są przecież tak pomocne w próbach interpretacji życia i dzieła Ciorana) jedną z najlepiej opisanych w kulturze światowej scen rodzenia się tego, co Sartre (bo właśnie do jego *Świętego Geneta* nawiązujemy) określił jako własne „Ja” (*moi*) w opozycji do całej rzeczywistości – tej ludzkiej, jak i tej martwej, pozbawionej wolności sfery bytu-w-sobie, to można by uznać, iż to pierwsze *prise de la conscience* prowadzi – poprzez stan towarzyszący mu od dzieciństwa insomni – do doświadczeń „straty”, „niemocy”, „nudy”, „równoważenia się prawd i zasad bytu”, słowem nicości obejmującej swym ontycznym zakresem każdy aspekt rzeczywistości. Ale to, co dla małego Jeana było wygnaniem z raju, urzeczowieniem wolności, wreszcie nadaniem „istoty” rozpoznawalnej wśród Innych – istoty-zła-w-Genecie, dla Émile’a jest czymś neutralnym, obojętnym, czymś, co towarzyszy jego egzystencji, ale tak jak wszystko inne (rodzice, nauka w szkole, lektury, spotkania z „Innymi”) staje się istotą-w-obojętności, sceptycyzmie, znużeniu. Czyżby stanowiły one rys projektu tego, co każdy egzystencjalista nazwie wyborem generalnym, wyborem źródłowym?

Wyrwanie tego *l'enfant sauvage* z niedostępnego *milieu* dzikiej przyrody Karpat, to niczym zejście młodego Zaratustry z gór. Ale wydaje się, iż to poczucie wolności, poczucie mocy jest u Émile przytłumione, zneutralizowane poczuciem rodzącej się bezsily, obojętności wobec świata, choć Cioran podejmuje z nim swoisty akt komunikacji. Ale wpierw ten rumuński chłopak musi dokonać serii wyborów: odrzucić jakąś formę samorealizacji niejako czekającą na niego w gotowej, zastanej postaci: to tradycja, oczekiwania rodziców, pewien etos rodziny prawosławnego popa – albo niepewna i nie do końca przekonywająca droga własna: buntu, ale takiego niezbyt spektakularnego, buntu nie Rimbauda czy Lautrementa; to tylko wycofanie się, retrakcja ze świata raczej – droga mędrca wschodniego, droga mistyków – z tym

tylko zastrzeżeniem, iż autor *Pokusy istnienia* będzie bardziej agresywny, bardziej aktywny w odrzucaniu pewnych przekonań, w obnażaniu tego, co – jego zdaniem – miał bezwzględnie ukazywać autentyczny wymiar kondycji człowieka, zaciemnia ją, zafalszowuje.

Los (owo *destination*) graniczący z potępieniem (to słowa kluczowe w aforystyce Cioranowskiej) podsuwa zarówno „materiał”, jak i metodę dokonywania takich refleksji. Posłużyliśmy się tymi terminami tylko w minimalnym zakresie oddającymi *ingredium oeuvre* Ciorana. Prościej można by to ująć następująco: niczym Sofoklejski Edyp, Cioran zaczyna widzieć prześwit prawdy, gdy pogrąża się w ciemnościach. Te wszelkie wątpliwości, niepokoje związane z okresem wyborów, bóle rozdartej świadomości niedopasowanej do świata, doznanie własnej „inności” (jakże adekwatną wydaje się analogia do rekonstrukcji egzystencji poszukującej trwałego bytu w *Baudelaire* i *Saint Genet*) rodzą się u Ciorana w stanie „wiecznego” czuwania, owej wspomnianej co dopiero insomni. Cioran – gdy sięga do genezy swej twórczości – bardzo często, niemal obsesyjnie przywołuje ten jakże szczególny stan, stan pozornie fizjologiczny. „Wszystko, co napisałem, przyszło mi na myśl w nocy. Co jest charakterystyczne dla nocy? Otóż, wtedy wszystko przestaje istnieć. Nie ma nic, tylko pan, cisza i nicość. Nie myśli pan absolutnie o niczym, jest pan sam, tak jak tylko Bóg może być sam”¹. Bezsenna jest w przypadku Ciorana takim doświadczeniem świata (a raczej siebie-w-świecie), w którym niemożliwe staje się – jak sam stwierdza – owo przejście „choćby na kilka godzin” do odmiennego stanu świadomości. Jak to rozumieć? W rozmowie z Léo Gillet znajdujemy bodaj najpełniejszą wykładnię świata-bez-przerw. To specyficzny stan ontologiczny (bowiem świat jawi się jako coś „pełnego”, niczym leibnizańska *continua* szczerze domknięta), a z drugiej strony poznawczy: rzeczywistość zdaje się czymś złowrogim – „czymś, w czym pojęcia neutralne, abstrakcyjne przemieniają się w żywe byty”. Czyni tak nicość – twierdzi Cioran – której domeną jest właśnie bezsenna noc. Swą potworną insomnię Cioran uczynił nieodłączną częścią biografii, a więc samego dzieła. Nie ma pojedynczej karty w jego licznych pismach, na której nie znaleźlibyśmy jednoznacznie określonego związku pomiędzy „byciem Cioranem” a wręcz neurotycznym odczuwaniem problemu egzystencji człowieka. Insomnia łączy wrażliwą, acz przecież rozdartą, „nieszczęśliwą” świadomość z tą przeraźliwą ciągłością Bytu – bez żadnej szczeliny, Bytu przytłaczającego swym ogromem, ale również swym ontologicznym nieuzasadnieniem, swym absurdem. Nie jest dziełem przypadku, iż Cioran przywołuje w tej rozmowie Sartre’a, który z taką bezwzględnością opisał fundamentalne

¹ *Rozmowy z Cioranem* Wydawnictwo KR, Warszawa 1999 s. 142.

struktury naszego wrzucenia w świat egzystencji – świadomości własnej nicości. Ale autora *Pokusy istnienia* interesuje jeszcze jeden wątek – słabości rozumu, choć paradoksalnie pochodzi ona z przypisywanej mu mocy i nieograniczoności. Byt pełny, nużący swą stałą obecnością, dana w bezsensowności przekłeta ciągłość świata, rozdarta (nicościowa) świadomość, szczelnie doń „przylegająca”, to wątki stanowiące symfoniczną całość Cioranowskiej wizji. Trudno tu narzucać jakiś sztywny porządek podawczy. Noc jako męczarnia bezsennego człowieka oraz noc jako ciemność (kontradykcja światła rozumu) prowadzą Ciorana do tematu upokorzenia tego niegdyś podnoszonego do rangi absolutnej fakultetu ludzkiego, upokorzenia jego poznawczej *hybris*, zrodzonej w najistotniejszym momencie dziejowości człowieczej. Rozum jest tą siłą – zdaje się twierdzić Cioran – która odpowiada za upadek człowieka, *ratio* to nic innego, jak czcze żądanie pełni, tej szczelności poznawczej, osławionej *adequatio*, a więc tego, co jakoby usuwa wszelkie sprzeczności, paradoksy, oznaki słabości. I właśnie tu widać dokładnie, jak w Cioranie-myslicielu rodzi się swoistego rodzaju bunt antyracjonalisty. Dana w nokturnalnym doświadczeniu Pełnia Bytu – bytu bez przerw – napawa filozofa zarówno lękiem, jak i obrzydzeniem (blisko znacznym Sartrowskiej *nausée*). Drogą ku uwolnieniu się od tego stanu jest fragmentaryzacja Bytu i Myśli, jako jedyny sposób zbliżania się do prawdy, ale nie tej ostatecznej czy tych ostatecznych). Jeśli Cioran powołuje się na Pascala, Chamforta, Novalisa, Benna, Nietzschego czy Amiela, na wizję Dostojewskiego i Becketta, to robi to właśnie w kontekście niechęci do belferskich syntez usuwających sam proces poszukiwań, sam proces błędzenia, czyli cierpiętniczego dochodzenia do wrażeń własnych doświadczeń. Stąd ontologia świata ujawnionego w insomni rodzi formę aforyzmu cioranowskiego – fragmentu niezaistniałej, bo przecież niemożliwej do zrealizowania – większej całości. Co więcej – to właśnie krótka, pozornie ulotna myśl nadaje się najlepiej do wyeksponowania wszelkich paradoksów, sprzeczności, do rozbijania fałszywej pełni. Słowem, do wskazania tego, czego brak „solidnym”, „akademickim” wykładniom świata – wskazania przyszłości. Jest ona czymś niepewnym, ba – czymś przerażającym w kontekście żądań, poznawczych oczekiwań człowieka, w kontekście jego trwogi przed niepoznawalnym. Ale właśnie dlatego, w całej swej przewrotności, chęci przenoszenia własnego bólu istnienia na Innych, Cioran z szaloną konsekwencją – odbierając czytelnikowi poczucie bezpieczeństwa, komfortu myślowego – mnoży fragmenty, nakłada je na siebie w coraz to niezwyklejszych konfiguracjach, po to, by tym dosadniej oddać antynomiczny rytm świata. Usuwając ową moc pozorną, „wszechwładzę rozumu” – wykluczając go z gry o najwyższą stawkę, Cioran oddaje się niejako we władanie totalnego sceptycyzmu, przystępuje do tych, któ-

rzy od wielu stuleci (gnoza, manichejczycy, mistycy wszelkiej proweniencji, Wschód – z Buddyzmem tak cenionym przez naszego filozofa – egzystencjalizm) wypełniają obszary „nieprzeorane” rozumem, jednoznacznie niezinterpretowane. Można by się pokusić o jeszcze jedno uogólnienie, iż ta „bezsenność” refleksja – pogrążanie się w mroku, to „budzenie upiórów”, ta gorzkość i obrzydzenie nie stanowiłyby esencji cioranizmu, nie pomogłyby scalić tej wielości wątków w koherentną całość?

W przytaczanych już przez nas *Entretiens* Cioran powołuje się na wielu twórców, filozofów i artystów – a powtarzająca się częstotliwość występowania niektórych z nich (Eckhart, św. Teresa, Böhme, Novalis, moralisci francuscy, Hegel, Marks, Sartre, Heidegger, Dostojewski, Benn, Beckett, Ionesco) mogłaby stanowić pewną wskazówkę metodologiczną (oczywiście przy zachowaniu świadomości, iż mamy tu do czynienia z dziełem i osobowością o nieimitowalnym charakterze). Rozkład tych nazwisk – o charakterystycznym napięciu dialektyki *à la* Hegel: teza – antyteza, pokazuje, jak Cioran aprobującą nawiązuje do pewnych koncepcji i jak je neguje, tworząc swoistą syntezę. Ale jeśli uwzględnimy fakt, iż Cioran wielokrotnie celowo zaciera ślady, podaje fałszywe tropy, by zmylić ewentualnych interpretatorów jego *oeuvre*, to czasami można dojść do zaskakujących rezultatów w lekturze jego aforystyki.

Istnieje taki trop – a gwoli sprawiedliwości należy od razu dodać – jest to „los”, jak i samo dzieło zaskakująco zbieżne (nawet przy pierwszym podejściu interpretacyjnym) z tym, czego Cioran doświadczył jako człowiek, jak i też co wysłowił w odniesieniu do roli rozumu w kategoriach negacji owego wszechwładnego paradygmatu filozoficznego. Mamy tu na myśli prace również emigranta, również mieszkańca zachodniej metropolii – rosyjskiego egzystencjalisty teistycznego – Lwa Szeztowa. Samo nazwisko Szeztowa nie pojawia się zbyt często na liście preferencji lub negacji w pismach autora *Zmierzchu myśli*, aczkolwiek w tym przypadku o niewątpliwym podobieństwie, o tej wiele mówiącej afiliacji duchowo-intelektualnej przesądza zarówno forma, jak i zawartość treściowa ich dorobku. Nawet pobieżnie ustalone analogie (aforystyczna ekspresja, głęboka niechęć do wszelkich totalizujących systemów myślowych, racjonalistycznych wykładni struktury świata i losów człowieczych, wreszcie swoista *telos*), jakie odnajdujemy w tych antyracjonalistycznych filozofiach, w sposób nieunikniony łączą tych dwóch myślicieli, stawiających w centrum swojej refleksji pytanie o sam rozum, o jego status, jak i bezzasadne uzurpowanie sobie praw do ferowania „koniecznych i nieomylnych” prawd. Prowadzona w dziele Szeztowa i Ciorana walka z wąsko pojętą racjonalnością jako podstawą (rzekomo niezachwianą i niekwestionowaną) refleksji filozoficznej jest

tym momentem, który w dużej mierze zezwala, ba, nawet uprawomocnia zestawienie tych dwóch „filozofii nieoczywistości”. Zarówno autor *Aten i Jerozolimy*, jak i autor *Upadku w czas* bardzo często nawiązują do konkretnego (w judeochrześcijaństwie) punktu inicjującego wszechogarniający kryzys człowieczeństwa. Mowa tu o wielokrotnie trawestowanej na wiele rozmaitych sposobów historii upadku naszych praojców, o tym momencie, którego konsekwencje są brzemiennie dla każdej formacji kulturowo-cywilizacyjnej ludów Europy, każdego jej pokolenia. Rozerwanie związku pomiędzy człowiekiem – klasycznym bytem *ab alio*: istnieniem stworzonym, a więc zależnym od swego Stwórcy – Boga, czego wyrazem stał się bunt dokonany w wyniku fatalnego wyboru praludzi, stanowi właściwy początek kultury o orientacji racjonalistycznej, dodajmy, kultury skazanej na zagładę u samego źródła. Biblijna przypowieść z księgi *Genesis* o owocu poznania Dobra i Zła (wiedzy zarezerwowanej jedynie dla Boga), zdaniem Ciorana i Szestowa, jest epitomią zmagania ludzkości, mało tego, znakiem naszej nieprzekraczalnej kondycji. Zadaniem każdego prawdziwego filozofa jest danie świadectwa owemu momentowi (*nota bene* obaj mówią nie o oddziaływaniu swej myśli, lecz o pełnieniu misji, w pełni świadomi, iż przekaz filozoficzny nie może oddziaływać na ludzi tak, jak czynią to np. wymyślne „urządzenia” cywilizacyjno-technologiczne). Ujmując to jeszcze inaczej, powiemy, iż obaj myśliciele starają się powrócić do odrzuconego i zapoznanego paradygmatu prawdy. Zarówno dla Szestowa, jak i Ciorana (jak niebawem zauważymy, nie będzie to tak istotne, że Cioran jest zdeklarowanym ateistą), w owym momencie inicjującym upadek ludzkości praczłowiek sięgnął po coś, co mu się z natury nie należało: możliwość zarezerwowaną wyłącznie dla Boga. Była to wiedza dyskryminująca Dobro i Zło, stwarzająca możliwość wydania oceny, a zatem uaktywniona zdolność do czynienia według jednego bądź też drugiego schematu. Wiedząc, czym jest Zło i Dobro, możemy je wprowadzać w czyn. Dlatego też człowiek – zdaniem rosyjskiego filozofa – utracił coś znacznie większego: nie tylko rajską szczęśliwość, ale przede wszystkim wiarę. To charakterystyczny sposób rozumowania dla myślicieli nieoczywistości: ponieważ posiadam dyskryminującą wiedzę, mój wybór zostaje skażony piętnem alternatywy, która przeraża moje skończone możliwości. Gdybym jedynie wypełniał wolę Boga, wcale nie musiałbym tracić niezależności, wprost przeciwnie: poszerzałbym ją, bowiem jedynie wiara jest takim porządkiem, który zbliża mnie do bycia pełniejszym *imago Dei*. „Wiara – pisze Szestow – która wedle Pisma Świętego jest zbawieniem i wyzwoleniem od grzechu”, stoi w jaskrawej opozycji do sztywnych, rozumowych prawd koniecznych – „zniewalających i przekonywających ludzi”. W perspektywie teistycznej filozofii Szestowa historia myśli ludzkiej, historia zmagania ze

światem i wszelkimi problemami rozpoczęła się od swoistego rozdarcia: „z jednej strony, obwarowany w idealnym świecie Sokrates ze swoją *wiedzą*, z drugiej zaś – przypowieść o upadku pierwszego człowieka oraz Apostoł interpretujący ją słowami: „wszystko, co nie pochodzi z wiary, jest *grzechem*”². Docieramy tu więc do sławetnego dualizmu: Aten i Jerozolimy (Cioranowskiego Dnia i Nocy) jako tego, co wytycza rytm myśli europejskiej, co formuje duchowość ludzką tak wielu pokoleń. Ta metafora – jakże nośna w znaczenia uniwersalne – wskazuje, iż człowiek (skazany na wybór, doświadczający nieustannej presji wolności) stoi w obliczu ważkiego dylematu. Z jednej strony, ma do wyboru drogę ku prawdom koniecznym, wiecznym – raz odkrytym i raz uznanym za niezmiennie struktury owego racjonalnego *orthotes* czy *adequatio*: rzeczywistości (bytu) i myśli ją odzwierciedlającej. Wszystko inne stanowi jedynie konsekwencję tego opowiedzenia się za *ratio*. Dla człowieka Aten liczy się zatem jedynie oslepiająca i porażająca jasność prawd usankcjonowanych, a przecież unicestwiających wolność podmiotu. Inaczej jawi się Szestowowi *ordo* Jerozolimy jako domeny wiary wspartej na Objawieniu, sięgającej do – czasami nielogicznych, niekoherentnych lub wręcz „ciemnych” treści zawartych w przekazie słów samego Stwórcy, słów apelujących do o wiele cenniejszej przypadłości ludzkiej niż rozum – do wolności: „swobodna prawda Objawienia, niemająca i nieposzukująca koniecznego uzasadnienia, może ludzi tylko rozdrażnić – wiara (...) wprowadza nas w dziedzinę czystej dowolności”. To akt wiary, a nie jej „uczone” akademickie interpretacje, jest tą specyficzną relacją z Absolutem, która „podciąga” człowieka na właściwy mu poziom: realizacji obrazu Boga.

W ciasnej, racjonalistycznej postawie człowiek – raz uczyniwszy fatalny użytek z wolności, boi się jej. A przecież – dowodzi Szestow – wiara uczy niemożliwego i tego samego wymaga od nas Bóg (sfera możliwego to sfera ludzka, powiada rosyjski egzystencjalista). Co więcej, prawdy, jakie znajdujemy w Biblii, w Ewangeliach stają w jaskrawej sprzeczności z rozumem, a ta fundamentalna niezgodność wywodzi się wprost z samego Objawienia. Człowiek poszedł również i pod tym względem fałszywym tropem. Miał przyjmować logicznie niemożliwe prawdy w zgodzie ze swoją wolną naturą, rozpoczął żmudną, trwającą od stuleci, procedurę uzgadniania prawd wiary i rozumu. Od Proklosa, przez *ratio Anselmi*, Akwinatę, Kartezjusza, Leibniza, Spinozę i Kanta dokonuje się bezzasadnych wysiłków stworzenia czegoś tak paradoksalnego, jak „pojęcie” Boga, porzucając żywy, choć mogący napawać przerażeniem, kontakt ze Stwórcą. Te wszystkie *fides quaerens intellectum* świadczą jedynie o pysze rozumu, o bezprawnym odrzuceniu

² Tamże, s. 82.

żywiolu wolności na rzecz konieczności, słowem o dezercji z Jerozolimy na rzecz Aten. A przecież – dodaje Szestow – Objawienie stanowi jakiś nowy (ciągle odnawiany, bo akty wolności nie działają według ustalonego schematu, jak paradygmaty rozumowe) wymiar myślenia, z tym tylko zastrzeżeniem, iż będzie to działanie wbrew *nous*, *logos* czy *ratio*, bowiem wiara skutecznie znosi różnicę pomiędzy tym, co możliwe, a tym, co niemożliwe. Czyż nie jest owa *fides* bliska szaleństwu, bezkresnemu żywiołowi, czyż nie jest spotkaniem z niepoznawalnym, nienazywalnym i w żaden sposób nieobejmowalnym? Z punktu widzenia *ratio* (a zostało to już odkryte w nurcie równoległym do pism np. ojców Kościoła i racjonalistów kościelnych) prawdy wiary są pozbawione jakiegokolwiek sensu: fundament wiary ugruntowany jest przecież na porażających rozum absurdach, a wszelkie wysiłki podjęte w celu racjonalnej interpretacji, uzgadniania objawienia z rozumem prowadzą według Szestowa donikąd, dokładniej do utraty i dezorientacji rozumu. W sferze *fides* nie istnieje poczucie pewności, stałości, przewidywania. Jak znakomicie odkrył to Kierkegaard, jeden z tych nielicznych, którzy upominali się o przywrócenie właściwego stosunku do wiary jako nadającej sens życiu jednostkowemu, mamy tu do czynienia ze skokiem (ale odwagą i wewnętrzną mocą do wykonania go dysponują jedynie rycerze wiary). Co ważniejsze, wiara domaga się od człowieka porzucenia tego wszystkiego, do czego jest tak niewolniczo przywiązany:

Tak jak przechodząc od niebytu do życia, nie wiedzieliśmy, dokąd i ku czemu wiedzie nas los, tak i przechodząc od rozumnego, świadomego życia, ku wierze, zaczynamy wszystko od nowa i absolutnie wiedzieć nie możemy, w jaki sposób najlepiej zabezpieczyć sobie nowe istnienie. Wiara z istoty swej nie ma nic wspólnego ani z wiedzą, ani z instynktem moralnym. Aby osiągnąć wiarę, wyzwolić się trzeba i od wiedzy, i od ideałów moralnych³.

Rosyjski teista roztacza zatem przed jednostką wizję swoistego wyzwolenia. Odrzucenie więzów – to zawsze ryzyko – ale nie takie *à la* Pascal. Szestowa nie interesuje jakakolwiek asekuracja tchórza: wiara nie jest wyborem pomiędzy racjami, pomiędzy większą lub mniejszą korzyścią. Pod tym względem stanowisko autora *Aten i Jerozolimy* zbliża się do luteriańskiej *sola fide*: Bóg, będąc Samowolą, oczekuje od człowieka poszanowania wolności, całkowitego uznania jej, a nie „rachowania” zasług. Zatem potępienie kalkulującego rozumu prowadzi do uznania nieprzeniknionej tajemnicy wiary, jej niezrozumiałego, tj. nieobjętego rozumem daru:

³ Tamże, s. 39.

Wiara nie tylko nie może, ale i nie chce przekształcić się w wiedzę. Sens i tajemnicza treść wiary, o której mówi Pismo Święte, kryje się w tym, że w niezwykły sposób wyzwala ona człowieka z pęt wiedzy i że wiedza związana z upadkiem człowieka może być przewyżczona jedynie dzięki wierze. Tak więc, kiedy prawda pochodząca z wiary przeistacza się w nas albo zaczyna być postrzegana jako prawda oczywista, to widzieć w tym trzeba oznaki tego, iż została przez nas utracona. *Wiem, że Bóg jest jeden*, znaczy coś zupełnie innego niż biblijne *Audi Israël*, które ucieleśniało się w *credo in unum Deum*.

Porządek wiary – do którego tak stanowczo apeluje Szestow – nie jest porządkiem bezpieczeństwa. Wiara niczego nie gwarantuje, a jeśli uspokajające światło *ratio* pozwala na rozróżnienie, analizę, porównania, dowodzenie – słowem na to wszystko, co nazywamy wiedzą – to jednak *in tenebris fidei* – ów mrok prowadzi pewniejszą drogą do zbawienia. Szestow rozumie to w następujący sposób: akt sprzeniewierzenia się Bogu zaowocował wygnaniem z Raju, w konsekwencji śmiercią. Stąd to wprawdzie tak trudne do zaakceptowania przez człowieka „ukrzyżowanie” rozumu okazuje się w ostatecznej instancji zbawieniem, a więc połączeniem się z Bogiem. Być może – zdaje się twierdzić rosyjski filozof – to tylko absurdalna nadzieja, ale przecież porzucenie Aten jest zrzuceniem z siebie zniewalających pęt. Nie zapominajmy, iż wiara to wyraz zbliżania się do żywiołu wolności, a ta przecież jest o wiele istotniejszym wyznacznikiem natury człowieka niż – jakże często błędne, antynomiczne i dogmatyczne – poznanie. Co więcej, serwilizm w stosunku do Aten to tylko bezproduktywne rodzenie myśli, układanie ich w „nowe” konfiguracje, to tylko nie sfinalizowana nigdy próba dojścia do kresu, do jakiejś prawdy, która i tak może zostać zanegowana, obalona – wyparta przez inną. Rozum *de facto* nie zbliża się do czegoś fundamentalnego, do sfery konstytuującej byt czy też egzystencję człowieka. Trwa w pysze poznawczej, chce zawłaszczać – a w istocie niszczy to wszystko, co jeszcze w naturze ludzkiej dobre. Trudno o większą zbieżność ze stanowiskiem Ciorana w tej materii. Ten ostatni daje wielokrotnie wyraz swym sceptycznym nastawieniom.

Wielkie systemy, stworzone w Grecji czy w Niemczech, to zawsze konstrukcje, w których nie ma tego stosunku z konkretnym doświadczeniem. Opracowuje się system i tak to trwa dalej (...). Filozofia zachodnia jest serią hipotez, które następnie zrodziły fantastyczne konstrukcje, ale bynajmniej nie powstało to z życia ani też nie zostało opracowane z myślą o życiu⁴.

Wydaje się, iż większość wysiłków racjonalistycznej myśli zachodniej to nic innego jak rozmowa, jeszcze lepiej, gra rozumu z sobą samym, polegająca na żonglowaniu zasadami: tożsamości, sprzeczności czy też racji dostatecznej. A przecież (tu Szestow i Cioran zgodzą się

⁴ Cioran, s. 67.

bez najmniejszych oporów) zadaniem mędrca, a nie profesorów filozofii, jest zbawienie człowieka (Shestow) i uchronienie go od upadku (Cioran). Zarówno Rumun, jak i Rosjanin uznają jednostkę za byt upadły, byt awanturniczy, pełen pychy. Człowiek zagubił się – powiada Cioran – sprzeniewierzył się Stwórcy, „więc musi skończyć źle. Jego przeznaczenie jest zupełnie jasno zarysowane w Księdze Rodzaju. Prawda o Upadku to prawda z zarania czasów, stała się naszą prawdą, naszą pewnością”⁵. Oczywiście, iż wymowa tych stwierdzeń nabiera innego odcienia znaczeniowego w przypadku cytowanego tu Ciorana, jak bowiem podkreśla, „nie jestem wierzący, ale muszę przyjąć istnienie grzechu pierwotnego jako pewnej idei, gdyż ten, kto na nią wpadł, trafił w dziesiątkę. Historia człowieka zaczęła się od upadku”⁶. Ateizm Ciorana i skrajny fideizm Shestowa okazują się – gdy rozważyć ich stosunek do owego fatalnego błędu, jaki popełnił człowiek – czymś równoważnym. Nie jest istotne, czy myśliciel rumuński traktuje Boga jako istniejącego czy nie, czy pragnąłby wyjść poza Niego – pod tym względem jego skrajny ateizm jest postawą o wiele bardziej szczerą niż niejeden teologiczny konstrukt. Istotny jest ów głęboki niepokój o los, o wypełniające się niemalże na naszych oczach przeznaczenie człowieka, jak bowiem sam stwierdza:

(...) interesuje mnie oczywiście dwuznaczność człowieka. Od samego początku wybrał źle, (...) wybrał dla siebie kondycję tragiczną. (...) wybrał on poznanie, przeto i dramat. Przygoda ludzka zaczęła się od niezdolności do pokory (...) Nie wierzę w grzech pierwotny na sposób chrześcijański, ale bez niego nie da się zrozumieć historii powszechnej. Natura ludzka została zepsuta w zarodku. Przyjmuję postawę teologa niewierzącego, teologa – ateisty”⁷.

Filozofie nieoczywistości stawiają tę kwestię w centrum uwagi. Jest czymś niekwestionowanym, iż myśl Ciorana dzieli od myśli Shestowa niemożliwość istnienia Boga osobowego – *plenum* Dobra i Wartości Absolutnych. Chociaż można by zaryzykować tezę, że dla twórcy *Zmierzchu myśli* wiara (w postaci owego stosunku do żywego, „samowolnego” Transcendensu) jawi się niczym kod symboliczny, który ciągle o sobie daje znać, jest obecny w swej nieobecności w świecie zlaicyzowanym, świecie wszechwładnej technologii i zmaterializowanej cywilizacji. Obnażenie tego stanu zaniku człowieczeństwa, śmierci *humanitas* pod tak wziętymi hasłami, jak „upadek”, „kryzys kultury”, „przewartościowanie wszelkich wartości”, jest dla naszych filozofów jedynie znakiem rozpoznawczym obecnej sytuacji. Gra idzie o wiele większą stawkę: o powstrzymanie tej strasznej progresji upadania. Nie

⁵ Tamże, s. 128.

⁶ Tamże, s. 104.

⁷ Tamże, s. 135.

jest istotne, czy wypracowaliśmy koncepcję, ideę określonego Boga, czy wierzymy w coś, co jakoś tam znamy (Cioran pod tym względem jest nieprzejednanym krytykiem chrześcijaństwa jako religii serwilistycznej). Istotne zdaje się istnienie i działanie tych, którzy wyłamali się z owej racjonalizacji wiary, z kręgu logiczno-teologicznych teodycei, uwolnili siebie i innych z niewoli Aten, starając się uchronić sam kierunek poszukiwań Absolutu. Cioran wielokrotnie przywoływał Rosjana, fascynował się Dostojewskim – jego relacją z żywym Bogiem – ucieleśnionym niczym w wykładni ojca Nikona w Chrystusie człowieku. Ten Bóg – Nie-Bóg – wymykający się kleszczom *ratio*, dany jest w stanie, gdy – jak pisał mistrz Eckhart – „w boskości Bóg upływa w Bogu”, a my doświadczamy tej ekstazy bez wiary. Oczywiście, iż poprzez ten skok w boskość, ekstazę, Dostojewski dotarł do punktu, w którym „wszystko się załamało”⁸, ale przecież taki punkt jest tym, co nieuchronne. Zarówno Szestow, jak i Cioran są swoistego rodzaju fatalistami. *Ratio* i jego władcza postawa doprowadziły do zniszczenia jedynie autentycznego paradygmatu człowieczeństwa. Człowiek uwierzył w niczym nieograniczony postęp – pozornie zyskiwał wiele, ale jeszcze więcej tracił. W dziełach Ciorana i Szestowa daje się wyczuć to niewyrażalne, wręcz niekomunikowalne w języku dyskursywnym pragnienie stałości – jakiejś Augustiańskiej Teraźniejszości – wiecznotrwałego „Jest” – utraconego stanu szczęśliwości. To, co „było”, „stało się” swoistego rodzaju przekleństwem. Stąd też obaj myśliciele mają nad wyraz krytyczny stosunek do historii i blisko związanej z nią idei postępu. Historia to bezsensowny dla ludzi ruch, niosący cierpienia, ból i strach. Tak działo się od „samego początku”, ale człowiek – dodajmy – opętany ideą, ideą racjonalistycznej zmiany, nowości – „na cóż cała ta gorączka nowości, nowości w dziedzinie myśli, poezji, we wszystkim”⁹ – nigdy tego nie rozumiał. Parł do usuwania sprzeczności, do tworzenia zunifikowanego, logicznego modelu świata. W tym punkcie spotykają się raz jeszcze Cioran i Szestow. Ten ostatni rozumie świat jako wynik *creatio*, *fiat* Bożego: to Bóg stworzył taki świat na mocy owej Samowoli, mocy niczym nieograniczonego działania, niedającego się ująć przez żadne prawa, np. konieczności, czy sprzeczności – racji dostatecznej i nie człowiekowi (bytowi upadłemu) wprowadzać tu jakieś modyfikacje. Jeszcze inaczej, pokładając nieograniczoną wiarę w rozum, intelekt, człowiek zburzył pewien stan spokoju, bezruchu. Czyż nie byłoby lepiej – podpowiada Cioran w *Historii i utopii* – by ludzkość pozostała na wieki w stanie genezyjskiej zwierzęcości? Cóż bowiem dało *ratio*, jeśli nie bezsens rozumowych paradoksów? Jeśli sprzeczności tkwią

⁸ Tamże, s. 76.

⁹ Tamże, s. 90.

w świecie, to należy je uszanować, jeśli Bóg jest sam taką nierozwiązywalną sprzecznością – to tym bardziej. Owe konieczności praw i zasady tożsamości, sprzeczności czy też racji dostatecznej, którym miałyby podlegać wszystko – łącznie z samym Stwórcą – okazały się przecież zniewalającymi pętami. Dla sofistycznych i wyrafinowanych intelektualistów ten niemalże russoistyczny zew ku powrotowi do bliżej niesprecyzowanej, nieskażonej racjonalizmem aktywności duchowej objawia się na kilku poziomach. Jeśli Ateny będą wywierać dalszą presję (a przecież Cioran jest jakże spostrzegawczym rejestratorem życia Europy: wzrost technologii, umasowienie postaw, wszechobecność heideggerowskiego *das Man*, stłumienie podstawowych pragnień i instynktów ludzkich), to owa przewidywana katastrofa będzie czymś rzeczywiście nieuniknionym. Iskrą nadziei okazuje się wiara – co prawda – odmiennie ujmowana przez naszych myślicieli – wiara traktowana jako coś pierwotnego w człowieku, dodajmy takim, który umknął „zabiegom”, obróbkom *ratio*. Autor *Pokusy istnienia* wypowiada jakże znamienne myśli:

Byłoby dla mnie lepiej żyć w towarzystwie zwierząt i ludzi prostych, jakimi są wiejscy pasterze. Gdy odwiedzam miejsca zupełnie prymitywne, na przykład w Hiszpanii czy we Włoszech, i gdy rozmawiam z ludźmi zupełnie prostymi, zawsze mam wrażenie, że właśnie u nich jest prawda¹⁰.

Czymże zatem jest ona dla filozofów adogmatycznych, takich jak Cioran i Szestow? Nie odejdziemy zbyt od ich intencji, stwierdzając, iż w obliczu wszechogarniającego upadku i kryzysu spowodowanego owym *hybris* rozumu jest ona ulokowana w nieskażonych intuicjach samego aktu egzystencji ludzkiej – jej niezbywalnych „egzystencjałów”. Cioran uzupełnia swą wypowiedź:

Wielkie problemy życia nie mają nic wspólnego z kulturą. Ludzie prości często miewają intuicje niedostępne filozofom. Bo punktem wyjścia jest fakt przeżyty, nie teoria. Nawet zwierzę może być głębsze od filozofa, to znaczy może mieć głębsze odczucia życia¹¹.

To zatem byłaby owa tak upragniona i wyniesiona na piedestał przez wszelkie systemy Aten konieczność prawdy, tylko z tym zastrzeżeniem, iż nosi ona cechy czegoś niepowtarzalnego, czegoś wręcz niedającego się *powtórzyć* w sensie kierkegaardowskim. Prawda jawi się jako swoistego rodzaju żywiol, opętanie, „*Docta ignorantia* nie miała zapewne żadnego innego celu, jak podporządkować *res – intellectus* i oswobodzenie owego *intellectus* z wszystkich więzów, nawet

¹⁰ Tamże, s. 139.

¹¹ Tamże.

z pierwszych zasad¹², a owi „myśliciele” z marginesu wielkiej kultury – pisze Szestow – są nadal otoczeni czcią, ponieważ ich „bezsensowne wrzaski wcale nie są tak pozbawione znaczenia, a smutny los bezdomnego włóczęgi wcale nie jest tak odrażający¹³. Czyż filozoficzny los – wpisany w dzieło co prawda niesystemowe, ale poprzez to wcale niepozbawione najwyższych walorów – Ciorana i Szestowa nie przypomina owego włóczęgotwa myśli bezcennej, czyniącej swym motywem przewodnim to wszystko, co zostało celowo zapoznane, było wypierane i tłumione przez wielkie *systems* cieszące się uznaniem Aten? Upadek, samobójstwo, noc, wstręt istnienia, pycha rozumu i wyższość wiary jako najistotniejszego egzystencjału, jako tak trudne, niejednoznaczne i miejscami denerwujące myśli nokturnalne, zdają się wywierać o wiele głębszy wpływ na tych, którzy choć na krótki moment chcieliby doświadczyć cioranowskiego kontaktu „z Absolutem uchwyconym w czasie, ale niezdolnym w nim trwać”, gdy załamują się wszelkie struktury rządzące myślą i rzeczywistością, a pozostaje jedynie „odczucie niespełnienia, któremu towarzyszy rozdzierający żal, bezgraniczna tęsknota¹⁴”.

eik@iphils.uj.edu.pl

¹² Szestow, s. 442.

¹³ Tamże.

¹⁴ Cioran, s. 79.