

<http://dx.doi.org/10.17951/kw.2019.27.137-152>

## Nieciągłość myślenia w filozofii Emila Ciorana

Mateusz Rura

 <https://orcid.org/0000-0002-0078-5878>

W artykule przedstawia się interpretację roli, jaką dla Cioranowskiego pojmowania filozofii spełnia nieciągłość znajdująca najpełniejszy wyraz w jego aforystyce. Punkt wyjścia stanowi wskazanie na temperament jako naczelne źródło filozofii Ciorana. Filozofia wywodzona z temperamentu nie może zawierać momentu refleksji rozumianego jako próba uzyskania dystansu względem bezpośrednio przeżywanej prawdy bycia. Z uwagi na wtórny charakter języka jest ona skazana na niepełną komunikowalność. Filozofia Ciorana stanowi zatem kompromis pomiędzy bezpośrednim a niekomunikowalnym krzykiem oraz wyobcowanym żargonem tradycyjnej filozofii. Myślenie nieciągłe, pozbawione reguł, nie troszczy się o immanentne sprzeczności oraz możliwość przerwania wnioskowania, lecz stanowi niejako splątanie odzwierciedlające temperament filozofa. Nie oznacza to całkowitego chaosu, lecz stworzenie sposobu komunikacji, którego głównymi wyznacznikami są zaczerpnięte z krzyku nieokreśloność i niepohamowanie.

Słowa kluczowe: Emil Cioran, nieciągłość, temperament, aforystyka, filozofia subiektywna, egzystencjalizm

---

MATEUSZ RURA, doktorant, Instytut Filozofii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie; adres do korespondencji: Instytut Filozofii UMCS, Pl. M. Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin; e-mail: [mateuszrura@gmail.com](mailto:mateuszrura@gmail.com)

## I.

William James wskazywał na naczelną rolę temperamentu w kształtowaniu się określonej postawy filozoficznej<sup>1</sup>. Jeżeli przez temperament rozumieć zespół niezmiennych cech określających danego człowieka<sup>2</sup>, to można powiedzieć, że inklinacje do zajmowania poszczególnych stanowisk w sporach filozoficznych oraz ogólne nastawienie do problemów determinowane są przez czynniki „przedfilozoficzne” – subiektywne, lecz zarazem niezależne od woli filozofa. Filozofia, dla Jamesa, staje się zadaniem osobistym, co jednak nie oznacza całkowitej dowolności głoszonych poglądów, a wskazuje jedynie na niemożliwość pominięcia roli ich autora<sup>3</sup>. Emil Cioran, niejako w nawiązaniu do tego punktu myśli Jamesa, w jednym z aforyzmów również kładzie nacisk na relację pomiędzy filozofią a temperamentem<sup>4</sup>. Istnieje zasadnicza różnica w rozumieniu tego związku przez obu filozofów, dzięki czemu specyficzne ujęcie zagadnienia przez Ciorana umożliwi wgląd w jego rozumienie roli spójności i ciągłości myślenia w filozofii. Według Ciorana, możliwe jest wyodrębnienie dwóch opozycyjnych sposobów uprawiania filozofii – tego, który polega na poddaniu się wpływowi temperamentu oraz tego, którego celem jest zanegowanie takiego wpływu. Sam Cioran opowiada się przeciwko rozpatrywaniu problemów filozoficznych jako samowystarczalnych – bądź stwarzaniu pozoru ich niezależności – co ma na celu wystąpienie przeciwko filozofii jako myśleniu wyobcowanemu, wynoszącemu sztucznie skonstruowaną oraz wtórną całość ponad szczegół, fragment. Filozof „wyrażać powinien tylko to, co

---

<sup>1</sup> Por. William James, *Pragmatyzm*, tłum. Michał Szczubiałka (Warszawa: KR, 1998), 43–44.

<sup>2</sup> W niniejszych rozważaniach temperament rozumiem w najszerszym znaczeniu, a więc bez wskazania jednego źródła cech określających człowieka. Na temperament składają się zatem zarówno cechy dziedziczne, jak i nabyte, o ile znajdują odzwierciedlenie w postawach filozoficznych. Należy również zaznaczyć, że tak pojmowany temperament nie wpływa w sposób bezpośredni na treść głoszonych poglądów. Przykład nabytych cech temperamentu mogą stanowić doświadczenia nudy i bezsensowności, o których mówi Cioran. Zaproponowane rozumienie temperamentu przyjmuję, by uprościć problem i nie wnikać w jego możliwą zmienność; oraz jako bliższe intencjom obydwu autorów. Chociaż innym, bardziej znaczącym – lecz również bardziej ogólnym – punktem umożliwiającym porównanie Jamesa i Ciorana jest podkreślany przez obu związek filozofii z życiem, to dla niniejszych rozważań istotne jest jedynie temperament.

<sup>3</sup> Por. tamże, 60–62.

<sup>4</sup> Por. Emil Cioran, *Zły demiurg*, tłum. Ireneusz Kania (Warszawa: Aletheia, 2008), 182.

myśli, a nie to co *postanowił* myśleć [...], przetrwa zaś tylko wówczas, gdy zlekceważy zupełnie to, w co *powinien* wierzyć”<sup>5</sup>. Tak rozumiana filozofia nie może mieć odgórnie narzuconego celu ani reguł określających ramy tego, co możliwe. Jest swobodą myślenia, której jedyny cel stanowi realizacja temperamentu.

Cioran, podobnie jak James, filozofii opartej na temperamencie przypisuje osobisty charakter. Dla Ciorana nie oznacza to jednak samej konieczności zaakcentowania osoby filozofa, lecz próbę budowania filozofii jedynie na bazie czynników osobowych i subiektywnych. Parafrazując Nietzschego<sup>6</sup>, Cioran pisze: „podobna mi się myślenie zachowujące jeszcze woń krwi i ciała”<sup>7</sup>, co można odczytywać dwojako. W węższym znaczeniu oznacza to uznanie szeroko rozumianej fizjologii<sup>8</sup> jako wywierającej kluczowy wpływ na myślenie oraz w konsekwencji przyjmowane poglądy filozoficzne<sup>9</sup>. W przypadku Ciorana, fizjologia oraz wpływ ciała na myślenie, z uwagi na swoją zmienność oraz uporczywość, stanowią główne czynniki determinujące temperament<sup>10</sup>, co wskazuje na opozycyjny charakter zdrowia i myślenia jako na warunek poznania – przy czym jest to poznanie bezpośrednie i intuicyjne. W szerszym znaczeniu osobisty charakter filozofii oznacza natomiast próbę zbliżenia kategorii myślenia i życia, co czyni z Ciorana kontynuatora filozofii egzystencji<sup>11</sup>.

Czym jest sama nieciągłość w filozofii Ciorana? Jej genezę stanowi relacja zachodząca pomiędzy filozofem a głoszoną przez niego filozofią – jest ona zatem

---

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> „Ze wszystkiego, co napisano, to tylko miłuję, co ktoś pisze własną krwią”. Friedrich Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, tłum. Sława Lisiecka i Zdzisław Jaskuła (Warszawa: Biblioteka GW, 2005), 35. Odnośnie znaczenia filozofii Nietzschego dla Ciorana oraz prób odcinania się przez niego od nietzscheańskiej spuścizny por. np. Willis Regier, „Cioran’s Nietzsche”, *French Forum* 30, nr 3 (2005): 75–86.

<sup>7</sup> Emil Cioran, *Na szczytach rozpaczy*, tłum. Ireneusz Kania (Warszawa: Aletheia, 2007), 42.

<sup>8</sup> W kontekście rozważań fizjologia oznacza najogólniej pojmowane stany organizmu wraz z wpływem, jaki ich zmiany wywierają na kształtowanie się poglądów filozoficznych. Takie znaczenie terminu, nie odnoszące się do rozumienia fizjologii w naukach biologicznych. przyjmuję jako zgodne z intencją Ciorana.

<sup>9</sup> Por. np. Sławomir Piechaczek, „*Philosophia cororea* jako ideał filozoficznego myślenia w ujęciu Emila Ciorana”, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 2015, nr 94: 141–156.

<sup>10</sup> „Wszystkie nasze myśli są funkcją naszych nędz. Jeśli rozumiemy pewne rzeczy, jedyna i wyłączna w tym zasługa naszych niedomagań zdrowotnych”. Cioran, *Zły demiurg*, 133.

<sup>11</sup> O ile zagadnienie wątków egzystencjalnych w filozofii Ciorana może być uznane za bardziej doniosłe, o tyle w kontekście niniejszych rozważań jest ono wtórne względem determinującego je temperamentu.

związana z czynnikami umożliwiającymi określenie Ciorana jako filozofa subiektywnego<sup>12</sup>. Oznacza to nie tylko konieczność uznania wpływu fizjologii, emocji oraz przypadkowych zdarzeń na kształtowanie się poglądów filozoficznych, lecz również wtórnego wpływu filozofii na życie filozofa, a więc istnienia oddziaływania zachodzącego w drugą stronę, przez co nieciągłość myślenia oznacza jednocześnie nieciągłość tożsamości.

Nieciągłość w filozofii Ciorana może być ujmowana na dwa sposoby – jako *fragmentaryzacja* oraz jako *przerwanie procesu*. Znaczenia te są całkowicie odrębne, lecz stanowią dwa odmienne sposoby ujmowania tego samego zjawiska, są niejako dwiema perspektywami, z których można opisywać nieciągłość, uwypuklającymi jej odmienne aspekty. W swojej ostatniej książce Cioran pisał o sobie: „wszystko było w nim *niekompletne*: jego sposób bycia, jego sposób myślenia. To człowiek składający się z fragmentów, sam w sobie będący fragmentem”<sup>13</sup>. Fragmentaryzacja oznacza więc sytuację, w której poszczególne fragmenty myślenia i tożsamości przestają tworzyć całość, stają się niekoherentne, znoszą się zamiast się uzupełniać. Nie prowadzi to do zatracenia różnic pomiędzy powstałymi fragmentami, niejako wymieszania się ich, a jedynie do rozproszenia, którego skutkiem jest wrażenie braku punktu oparcia, stałej umożliwiającej poczucie elementarnej pewności i bezpieczeństwa. Czym jednak są owe fragmenty? W kontekście prowadzonych rozważań fragmentaryzacja jest – dokonującym się z uwagi na wpływ czynników fizjologicznych – rozpadem poglądów i przekonań wraz całym aparatem argumentacyjnym służącym do ich uzasadnienia<sup>14</sup>.

W sytuacji braku stałości nie tylko myślenia filozoficznego, lecz również powiązanej z nim tożsamości filozofia, powstaje problem „spoiwa” łączącego poszczególne części, które w przeciwnym wypadku pozostałyby całkowicie odrębne; nie mogłyby zatem nawet znosić się i zaprzeczać sobie. Termin „spoiwo” nie może jednak oznaczać dodatkowego czynnika, niejako osobnej i niepodlegającej zmia-

---

<sup>12</sup> „Filozof subiektywny wychodzi od tego, co czuje, co przeżywa, od swych kaprysów i zgrzyot”. Emil Cioran, *Rozmowy z Cioranem*, tłum. Ireneusz Kania (Warszawa: KR, 1999), 124. O znaczeniu tradycji filozofii subiektywnej i miejscu, jakie zajmuje w niej Cioran por. np. Susan Sontag, *Style radykalnej woli*, tłum. Dariusz Żukowski (Kraków: Karakter, 2018), 97.

<sup>13</sup> Emil Cioran, *Wyznania i anatemy*, tłum. Krzysztof Jarosz (Kraków: Zielona Sowa, 2006), 17.

<sup>14</sup> Kwestią otwartą pozostaje, czy można mówić o podobnym rozpadzie w odniesieniu do innych składników tożsamości, np. najogólniej rozumianych gustów. Jednak nawet gdyby byłoby to możliwe, miałyby to minimalne znaczenie dla analizy Cioranowskiej filozofii.

nom podstawy, w której ugruntowane byłyby nieciągłe fragmenty myślenia i tożsamości; zamiast tego wskazuje on dwojakie znaczenie fizjologii. Jest ona nie tylko jedną z naczelných przyczyn powstania nieciągłości, lecz stanowi również źródło jej przeciwieństwa. Jest to możliwe, ponieważ ciągłość, dzięki której zostaje zachowana elementarna tożsamość filozofa, może opierać się jedynie na tym, co negatywne. Z jednej strony dotyczy to bólu, czy szerzej – cierpienia fizycznego, z drugiej natomiast uporczywego trwania negatywnych stanów psychicznych, przerywanych nielicznymi momentami szczęścia bądź ekstazy, które – gdy mijają – potęgują wrażenie przytłoczenia i bezsilności<sup>15</sup>. Bez tej podwójnej roli fizjologii albo nieciągłość nie byłaby w ogóle możliwa, albo tożsamość oraz myślenie uległyby całkowitemu rozpadowi, w wyniku czego znikłyby wszystkie stale obecne motywy oraz cechy, przy których pomocy możliwe jest sklasyfikowanie filozofii Ciorana; rezultatem byłoby więc zredukowanie konsekwencji nieciągłości do wprowadzenia chaosu.

Ponieważ do istoty nieciągłości należy „rozcłonkowanie” myślenia i tożsamości na niepowiązane oraz uwarunkowane przypadkowymi czynnikami fragmenty, nie jest możliwe wyodrębnienie określonych reguł umożliwiających ich poznanie. Zamiast doszukiwania się powiązań występujących pomiędzy poszczególnymi fragmentami w celu uogólnienia i syntezy wypływających z nich wniosków, intencją stojącą za nieciągłością jest odtworzenie rozproszenia, którym według Ciorana charakteryzuje się rzeczywistość. Każda forma poznania, której rezultat stanowi usystematyzowanie wyników w teorię, stwarza tym samym barierę oddzielającą od rzeczywistości, wprowadza trzeci element zapośredniczający dostęp do rzeczywistości. W ten sposób dokonuje się odwrócenie: ważna nie jest już sama – możliwa do intuicyjnego ujęcia – rzeczywistość, lecz kryterium dostępu do niej, „przesąd” trafnego poznania. „Myśl uwalniająca się od wszelkich przesądów rozpada się i naśladuje niespójność oraz rozproszenie rzeczy, jakie pragnie uchwycić. Poprzez idee «płynne» *rozpościeramy się* nad rzeczywistością, zaślubiamy się z nią; nie objaśniamy jej”.<sup>16</sup> Można zatem powiedzieć, że poprzez nieciągłość Cioran chce „zbliżyć się” do rzeczywistości tak, by móc uchwycić ją bezpośrednio i in-

---

<sup>15</sup> „Mieć poczucie *ciągłości* tylko w sensie negatywnym, w tym, co sprawia ból. Co sprzeciwia się bytowi. Ciągłość zagrożenia, niedokończenia, pożądanej i nieudanej ekstazy, przeczuczanego absolutu, z rzadka osiąganego”. Emil Cioran, *Ćwiartowanie*, tłum. Ireneusz Kania (Warszawa: KR, 2004), 99.

<sup>16</sup> Tenże, *Sylogizmy goryczy*, tłum. Ireneusz Kania (Warszawa: Aletheia, 2008), 44.

tuicyjnie. Pociąga to za sobą dwie zasadnicze konsekwencje. Po pierwsze, nieciągłość jako taka nie ma żadnej wartości poznawczej, lecz jest jedynie metodą zbliżenia się do rzeczywistości. Po drugie, odzwierciedlenie rozproszenia rzeczywistości w myśleniu nie oznacza podobieństwa ich struktury, ale podobieństwo braku wszelkich struktur.

Aby opisać znaczenie nieciągłości jako przerwania procesu, konieczne jest powiązanie myślenia z Cioranowskim rozumieniem historii. Początek historii – niejako wygnanie człowieka z mitycznego raju – jest dla Ciorana związany z oddzieleniem się zła, jego ontyczną odrębnością<sup>17</sup>, w związku z czym historia może być uznana za nieskończony proces postępującej dominacji zła w świecie. Jeżeli metafora raju odzwierciedla bezpośredni i intuicyjny dostęp do rzeczywistości, to historia stanowi kolejną barierę, „pozór”, który należy porzucić. Chociaż to człowiek ze względu na pragnienie poznania<sup>18</sup> i wiedzy odpowiada za inicjację historii<sup>19</sup>, to nie jest on w stanie ją kontrolować, będąc „tylko przedmiotem historii, nie zaś podmiotem”<sup>20</sup>. Historia jest zatem dla Ciorana samonapędzającym się procesem, który ma u swych początków pomyłkę, jakiej nie sposób cofnąć. Ponieważ to pragnienie poznania rozpoczyna historię, to samo poznanie jako wynik istnienia historii, nie może być jednocześnie źródłem jej przewyciężenia, lecz przyczynia się do jej trwania. Tragizm sytuacji człowieka, a zatem i tragizm poznania nie po-

---

<sup>17</sup> Por. tenże, *Upadek w czas*, tłum. Ireneusz Kania (Warszawa: Aletheia, 2008), 8–10. Warto wskazać na częściową zbieżność analiz Ciorana z interpretacją tego samego motywu dokonaną przez Lwa Szestowa, przy czym Szestow kładzie nacisk na związek zachodzący pomiędzy oddzieleniem się zła a wolnością, Cioran natomiast odrzuca wolność i opowiada się za leżącym u podstaw historii fatalizmem. Inną różnicę stanowi stosunek obu filozofów do dobra. Dla Szestowa, raj jest tożsamy ze stanem czystego dobra, *valde bonum*: „Do tej chwili [tj. wygnania z raju – M.R.] [...] wszystko było dobre, ponieważ uczynił to Bóg, ponieważ uczynił to człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga” – Lew Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. Cezary Wodziński (Kraków: Znak, 2009), 348. Cioran z kolei dopuszcza istnienie w raju tak dobra, jak i zła, przy czym, z uwagi na brak samoświadomości, nie są one samoistne; raj jest niejako stanem sprzed rozdzielającego uświadomienia sobie dobra i zła. O możliwych interpretacjach zła w odniesieniu do mitycznego, rajskiego stanu człowieka por. np. Rüdiger Safranski, *Zło. Dramat wolności*, tłum. Ireneusz Kania (Warszawa: Czytelnik, 1999), 14–23.

<sup>18</sup> Im silniejsza w nas żądza poznania, napiętnowana zepsuciem i przewrotnością, tym bardziej jesteśmy niezdolni pozostawać *wewnątrz rzeczywistości*”. Cioran, *Upadek w czas*, 9–10.

<sup>19</sup> „Pociągało go [tj. człowieka – M.R.] to, co go neguje, więc wybrał ryzyko, czyli historię. Od samego początku wybrał zło, a bez tego wygnania historii by nie było. Wybrał dla siebie kondycję tragiczną”. Cioran, *Rozmowy z Cioranem*, 135.

<sup>20</sup> Tamże, 137.

lega więc na samym oddalaniu się od rzeczywistości, lecz również na tym, że poznanie, zamiast stanowić sposób przewyciężenia zła w historii, okazuje się czynnikiem go podtrzymującym – nie zwraca się przeciwko złu, ale stanowi naczelną przyczynę jego trwania. W takim wypadku, o ile przerwanie poznania stanowi prefigurację zatrzymania się historii, o tyle nieciągłość myślenia może być ujmowana jako krok radykalniejszy, jako próba powrotu do intuicyjnego ujmowania rzeczywistości<sup>21</sup>, niejako cofnięcia historii<sup>22</sup>.

Samo dążenie do nieciągłości, wyzbycie się przesądów i zbliżenie się do rzeczywistości mogą być uznane za przejawy fizjologicznie zdeterminowanego buntu<sup>23</sup>, w ostatecznym rozrachunku – wpływu temperamentu. Nie oznacza to jednak, że fragmentaryzacja myślenia stanowi zwieńczenie całego procesu; wraz z jej osiągnięciem pojawiają się tendencje przeciwne. Chociaż pełna nieciągłość jest osiągnięciem zamierzonego celu, oznacza jednocześnie wyzbycie się wszelkich pozaintuicyjnych kryteriów ujmowania rzeczywistości. Intuicja natomiast jest w stanie uchwycić jedynie rozproszenie – jest zatem nie tylko zbliżeniem się do rzeczywistości, lecz wyzbyciem się wszystkiego, co niosą „pozory”. Konsekwencją tego stanowi zagubienie i bezsilność w obliczu rzeczywistości, przerażenie z powodu bezpośredniości rozproszenia. Zamiast pewności, bunt nieciągłości zostaje zastąpiony pragnieniem ponownego przyjęcia „przesądów”<sup>24</sup>. Rozczarowanie utratą wszelkich podstaw nie jest jednak tożsame z porażką, stanowi ono konieczny skutek bezpośredniego ujmowania rzeczywistości. Odzwierciedlenie rozproszenia nie oznacza możliwości spoczynku, niejako kresu wędrówki, lecz jest warunkiem ekspresji. Jeżeli nieciągłość myślenia oznaczałaby kres, to równałaby się milczeniu, stanowi idealnemu. Jednak z uwagi na przerażenie rzeczywistością,

---

<sup>21</sup> „Prawdziwe poznanie to poznanie tego, co istotne, zagłębianie się, wnikanie w to spojrzeniem, nie zaś analizą czy słowem [...]. I dopóki [człowiek – M.R.] nie wyzwoli się z wiedzy metafizycznie powierzchownej, dopóty będzie trwał w owej namiastce istnienia”. Cioran, *Upadek w czas*, 22–23.

<sup>22</sup> Propozycja Ciorana może więc zostać określona jako próba stworzenia trzeciej opcji, przewyciężenia dychotomii myślenia i działania. Myślenie – a w konsekwencji poznanie – nie jest w stanie przewyciężyć zła charakteryzującego historię, lecz poprzez swoją bierność umożliwia jej trwanie. Działanie natomiast oznacza utożsamienie postępowanie historii z procesem wyzwalać się od zła, ma zatem u swoich podstaw błędne założenie: zamiast wyzwalać od zła, napędza historię.

<sup>23</sup> „Najstarszy jest bunt, czyli najbardziej żywotna z naszych reakcji”. Cioran, *Wyznania i anatemy*, 40.

<sup>24</sup> Por. tenże, *Sylogizmy goryczy*, 174.

niemożliwość ani stałego trwania wobec niej, ani przyjęcia na powrót „pozorów”, nieciągłość myślenia może stać się zaczątkiem filozofii.

## II.

Filozofia, której podstawę stanowi temperament, nie może zawierać momentu refleksji rozumianego jako próba uzyskania dystansu, „oczyszczenia” myśli z subiektywnych uwarunkowań. Z tego samego powodu zawiera ona jednak innego rodzaju nietrafność: jest skazana na niepełną komunikowalność, która jest rezultatem niedoskonałości języka i jego nieprzystosowania do bezpośredniej formy ekspresji. Według Ciorana, język nie jest w stanie odzwierciedlić w pełni rzeczywistości, czego wyraz na gruncie filozofii stanowi krytyka żargonu. W kontekście rozważań Ciorana przykładem żargonu jest m.in. terminologia, która ma na celu sprawiać wrażenie specjalistycznej oraz ścisłej, rzucającej nowe światło na prezentowane zagadnienia, a faktycznie maskuje tylko banalność treści. Żargon nie jest w stanie celnie opisać rzeczywistość, lecz wprowadza jeszcze większy dystans do niej<sup>25</sup>. Filozofia opierająca się na żargonie nie przekroczy granic stworzonego przez siebie świata pojęć, skutkiem czego albo pozostanie zamknięta, albo stanie się zabawą językiem<sup>26</sup>. Ponieważ konsekwencją oparcia filozofii na temperamentie jest brak możliwości korzystania z wtórnego żargonu, może ona albo stać się całkowicie niekomunikowalna, albo też może dążyć do uzyskania przejrzystości niejako intuicyjnej, próbującej przekazać to, co bezpośrednio, pozbawionej jednak ścisłości oraz jednoznaczności terminologicznej. Chociaż pierwsza opcja jest immanentnie sprzeczna, dla Ciorana komunikowalność nie stanowi koniecznego kryterium; jest to wynikiem jego sposobu rozumienia osobistego charakteru filozofii. „Filozofować powinno się tak, jak gdyby «filozofia» nie istniała, na sposób jaskiniowca olśnionego bądź zatrwożonego rozsnuwającym się przed jego oczyma orszakiem plag”<sup>27</sup>. To zatem odkrywana przy pomocy temperamentu

---

<sup>25</sup> „Niewiarygodna jest pycha tych »filozofów« zamkniętych w szkolarskiej terminologii. Pycha sekciarska [...]. Tak trudno spojrzeć w twarz rzeczom, a tak wygodnie trzymać się *problemów*”. Emil Cioran, *Zeszyty 1957-1972*, tłum. Ireneusz Kania (Warszawa: Aletheia, 2016), 193.

<sup>26</sup> „Z wszystkich szalbierstw najgorsze jest językowe”. Tamże, 477.

<sup>27</sup> Tenże, *Zły demiurg*, 189.



prawda bycia, a nie zdolność do jej komunikacji stanowi rdzeń tak pojmowanej filozofii<sup>28</sup>.

Odrzucenie wymogu komunikowalności jest związane z próbą zniwelowania różnicy pomiędzy bezpośrednio doświadczaną prawdą bycia a możliwościami jej ekspresji. Ponieważ „wszelka myśl pochodzi z zahamowanego doznania”<sup>29</sup>, będące jej wynikiem pojęcia oraz sam język stanowią wtórną aproksymację. Każda próba odzwierciedlenia przy ich pomocy tego, co uchwytywane jest w sposób bezpośredni, jest nie tyle niepełna i uwikłana w zewnętrzny kontekst, co całkowicie chybiona, język bowiem gubi istotę bycia. „Temu, co da się powiedzieć, brakuje rzeczywistości. Istnieje i liczy się tylko to, co nie przechodzi w słowo”<sup>30</sup>. Wyznacznikami najbardziej trafnego sposobu ekspresji są zatem, po pierwsze, znoszące różnicę *niepohamowanie*, a po drugie, uchwytna intuicyjnie, lecz niemożliwa do przeistoczenia w słowa *nieokreśloność*. Oznacza to, że bycie znajduje najlepszy wyraz w nieartykułowanym, zwierzęcym krzyku. Stąd także samoidentyfikacja Ciorana jako „filozofa-wyjca”<sup>31</sup>. Jednak sytuacja, w której sam krzyk stanowiłby wystarczający sposób ekspresji, chociaż byłaby rezultatem zrozumienia, nie oznaczałaby odkrycia oczywistej i uniwersalnej prawdy bycia. Przeciwnie, wiązałyby się z całkowitym zagubieniem i bezsilnością wynikłą z niemożności jednoznacznego ujęcia odkrytej tajemnicy<sup>32</sup>. Należy zauważyć, że cały obraz filozofii odrzucającej kryterium komunikowalności nie stanowi celu dążeń samego w sobie, nigdy nie zostanie także osiągnięty. Jest on ilustracją sytuacji idealnej, dzięki której możliwe staje się nadanie językowi określonej funkcji – oddalenie go od terminologicznej ścisłości na rzecz bezpośredniej i autentycznej ekspresji.

Właściwym celem Ciorana nie jest zastąpienie słów krzykiem ani tym bardziej budowanie na takiej podstawie filozofii, lecz próba maksymalnego zbliżenia

---

<sup>28</sup> Jeżeli w tym punkcie można dostrzec – odległe – inspiracje Heideggerowskie, należy pamiętać, że to również Heideggera Cioran oskarżał o współczesne odrodzenie filozofii, w której dominuje żargon. Por. Cioran, *Zeszyty 1957-1972*, 477. Co więcej, to niezrozumiałość żargonu stanowi, według Ciorana, o popularności Heideggera. „Gdyby odrzec Heideggera z jego języka, tzn. gdyby wyłożyć jego filozofię językiem potocznym, utraciłaby nie tyle znaczenie (bo jest ono rzeczywiste), ile prestiż będący [...] iluzją, oszukaństwem”. Tamże, 438.

<sup>29</sup> Tenże, *O niedogodności narodzin*, tłum. Ireneusz Kania (Warszawa: Aletheia, 2008), 106.

<sup>30</sup> Tenże, *Ćwiartowanie*, 149.

<sup>31</sup> Tenże, *Zeszyty 1957-1972*, 10.

<sup>32</sup> „Co oznacza *zrozumieć*? To, co naprawdę się pojęło, nie da się wyrazić w żaden sposób i nie można tego przekazać nikomu, nawet samemu sobie, tak że umiera się, nie znając właściwej natury własnej tajemnicy”. Cioran, *Ćwiartowanie*, 98–99.

języka filozoficznego do tego, co bezpośrednio. Próba ta jest antynomiczna z uwagi na stanowiące jej cel połączenie elementów przeciwstawnych. Choć język nigdy nie będzie tak bezpośredni jak krzyk, nie wyklucza to samej możliwości przekształcenia tego pierwszego. W tym kontekście niekomunikowalność służy Cioranowi do budowania własnego języka filozoficznego, którego naczelnymi założeniami są wywodzone z krzyku *niepohamowanie* oraz *nieokreśloność*.

W odniesieniu do języka filozoficznego *niepohamowanie* może zostać określone jako zniesienie językowej sublimacji. Dla Ciorana ma to dwie główne implikacje. Po pierwsze, oznacza to konieczność podkreślenia reakcji emocjonalnej, co dokonuje się poprzez uznanie dominującej roli fizjologii oraz tzw. „myślenia nerwami”<sup>33</sup>. Fizjologia, z uwagi na charakteryzującą ją uporczywość, niemożliwość usunięcia jej wpływu z pola świadomości, stanowi nie tylko jeden z naczelnych czynników determinujących temperament, lecz jest również ujmowana przez Ciorana jako nieusuwalne podłoże bytu ludzkiego. W tym znaczeniu, z jednej strony, myślenie jest fizjologicznie uwarunkowane, z drugiej zaś dopiero zakłócenie normalnego funkcjonowania organizmu wraz ze spowodowanym nim cierpieniem staje się źródłem intuicyjnego poznania. *Niepohamowanie* nie jest zatem samym uznaniem naczelnej roli fizjologii, lecz pełnym zdaniem się na nią oraz podążaniem na warunkowanym przez fizjologię myślami, nawet jeżeli ma to oznaczać konieczność cierpienia. Drugie znaczenie *niepohamowania* związane jest z funkcją oddziaływania języka filozoficznego. Po odrzuceniu żargonu i terminologicznej ścisłości oraz oparciu się na fizjologii, tworzony przez Ciorana język ma odzwierciedlać powrót „do sytuacji sprzed zaistnienia pojęcia”<sup>34</sup> sprawiając wrażenie „pisanego zmysłami”<sup>35</sup>, a więc zdystansowania się od uogólnień i kategoryzacji na rzecz wywiedzionego z własnych doświadczeń szczegółu. Filozoficzny język Ciorana ma „gruchotać szczęki niczym pięści”<sup>36</sup>, co oznacza, że zamiast poszukiwać zrozumienia opartego na argumentacji oraz namyśle, ma on na celu potęgowanie reakcji emocjonalnej oraz wywoływanie efektu nagłego olśnienia, niespodziewanego uderzenia.

---

<sup>33</sup> „Moje myśli zawsze były mi dyktowane przez moje narządy”. Cioran, *Rozmowy z Cioranem*, 100.

<sup>34</sup> Cioran, *O niedogodności*, 41.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> „Marzę o języku, którego słowa, niczym pięści, gruchotałyby szczęki”. Cioran, *Zły demiurg*, 134.

W przypadku nieokreśloności możliwe jest wyodrębnienie podobnych dwóch znaczeń. Może być ona rozumiana jako konsekwencja odrzucenia nie tylko żargonu, lecz całej ścisłości myślenia filozoficznego znajdującego najpełniejszy wyraz w wielkich systemach filozoficznych<sup>37</sup>. Filozofia systemowa stanowi rezultat odrzucenia temperamentu w kształtowaniu myślenia. Oznacza to wyparcie się nie tylko wpływu emocji, lecz wszelkich czynników osobowych. System jest zatem myśleniem wtórnym, a przez to abstrakcyjnym, poddanym rygorowi naczelnym i niezmiennych reguł, niedopuszczającym niestałości i chwiejności myślenia. Ponieważ przy pomocy systemu nie można dotrzeć do tego, co bezpośrednio<sup>38</sup>, rezultatem dominacji filozofii systemowej jest sytuacja, w której „nie ma już wykrzykników, są tylko teorie”<sup>39</sup>, a więc całe myślenie staje się wtórne i obciążone założeniami odgórnie wyznaczającymi poprawne sposoby myślenia. Jedyne, co wtedy pozostaje, jest zmienić reguły i popaść w kolejny system. W tym znaczeniu filozofia odrzucająca temperament staje się zaprzeczeniem tego, czym obiecywała być. Miała umożliwić poznanie prawdy, a okazała się myśleniem zniewalającym oraz ogłupiającym<sup>40</sup>.

Nieokreśloność może być zatem odczytana jako reakcja na filozofię systemową, jako próba dostosowania filozofii do wyrażania tego, co bezpośrednio, poprzez odrzucenie reguł spójności oraz zastąpienie ścisłości i jednoznaczności ogólnością i wieloznacznością stanowiącymi odzwierciedlenie życia<sup>41</sup>. Myślenie pozbawione reguł nie troszczy się o immanentne sprzeczności oraz możliwość przerwania ciągłości wnioskowania. Ponieważ nie zmierza do konkretnego punktu, lecz stanowi niejako splątanie odzwierciedlające temperament filozofa, to z perspektywy poszukującego całości zewnętrznego obserwatora może być jedynie chaosem. Nie oznacza to ani zubożenia treści filozofii, ani umniejszenia znaczenia

---

<sup>37</sup> „Arystoteles, Tomasz z Akwinu, Hegel – trzej zniewoliciela ducha. Najgorszą formą despotyzmu jest *system* – w filozofii i we wszystkim w ogóle”. Cioran, *O niedogodności*, 157.

<sup>38</sup> „Całkowitym błędem jest stwierdzenie, że filozofowie bardziej niż inni są bliżsi istotowej rzeczywistości – tak naprawdę podsuwają nam złudzenia i służą jedynie pozorom, chylą czoła przed wszystkim, co nie istniało i istnieć nie będzie”. Emil Cioran, *Księga złudzeń*, tłum. Sławomir Królak (Warszawa: KR, 2004), 216.

<sup>39</sup> Cioran, *Sylogizmy goryczy*, 115.

<sup>40</sup> Por. tenże, *Księga złudzeń*, 213.

<sup>41</sup> Por. tenże, *Zmierzch myśli*, tłum. Anastazja Dwulit (Warszawa: KR, 2004), 192.

języka, a jedynie przemianę sposobu komunikacji treści<sup>42</sup>. Nieokreśloność nie doprowadza także do dowolności w formułowaniu tez; przeciwnie, ze względu na podkreślanie przez Ciorana zależności od temperamentu oraz fizjologii, uprawnione jest uznanie ścisłego determinizmu. Dzięki zaakcentowaniu roli sprzeczności, Cioran jest w stanie powiązać temperament z prawdą. Nie jest ona rezultatem poznania, lecz narzuca się niejako od wewnątrz; nie jest zgodnością myśli ze światem zewnętrznym, a zgodnością filozofa z określającym go temperamentem, wobec czego wymaga odwagi i gotowości podążania wyznaczoną przez niego ścieżką<sup>43</sup>. Jednocześnie tak ujmowana prawda jest *prawdą chwili*, przyjmowaną jedynie w określonych okolicznościach. Prawda chwili narzuca się bezpośrednio, wywiera wpływ i potęguje niepokój<sup>44</sup>; zmusza do myślenia, a nie stanowi jego rezultatu. Można zatem mówić nie tylko o pluralizmie prawd<sup>45</sup>, lecz także o nieodłącznych od nich sprzecznościach, zarówno immanentnych, jak i w odniesieniu do prawd przyjmowanych w różnych momentach.

Drugą implikację nieokreśloności stanowi modyfikacja funkcji, jaką filozofia spełnia dla odbiorcy. Chociaż eksponując wieloznaczności oraz osobisty charakter, filozofia staje się rodzajem konfesji, nie oznacza to jej całkowicie subiektywnego charakteru. O ile Cioran mówi o sobie, jest myślicielem subiektywnym, radykalizującym spadkobiercą tradycji, m.in. Kierkegaarda i Nietzschego. W tym znaczeniu możliwe jest uznanie jego twierdzenia, że przedstawia same konkluzje dokonujących się nieświadomie procesów. Gdyby jednak filozofia bazująca na

---

<sup>42</sup> „Po cóż pisać, aby wypowiedzieć dokładnie to, co się miało do powiedzenia?”. Cioran, *O niedogodności*, 20.

<sup>43</sup> Chociaż geneza takiego rozumienia filozofii przez Ciorana nie daje się prześledzić w sposób jednoznaczny, warto wskazać na wspomnianego już Szestowa jako na jedno z możliwych źródeł inspiracji. Por. np. Lew Szestow, *Wielkie wigilie*, tłum. Jacek Chmielewski (Warszawa: Biblioteka Kwartalnika Kronos, 2016), 29–33. Szestow kreśli podobną wizję filozofii osobistej, nigdy w pełni niekomunikowalnej i bezpośredniej, która „powinna żyć sarkazmem, drwiną, niepokojem, walką, zdumieniem, rozpaczą, wielkimi nadziejami”. Tamże, 33. Wpływ Szestowa w tym zakresie uprawdopodobnia dodatkowo sam Cioran twierdząc, że „Szestow wyzwolił go z filozofii”. Cioran, *Zeszyty 1957-1972*, 454. Na temat nieciągłości myślenia por. także Lew Szestow, *Apoteoza niezakorzenia*, tłum. Jacek Chmielewski (Warszawa: KR, 2011), 9–19.

<sup>44</sup> Por. Cornel Moraru, „Cioran – Breaking off Identity. A new Beginning”. *Journal of Romanian Literary Studies* 2011, nr 1: 21.

<sup>45</sup> „wiem, że nie istnieje prawda, lecz są tylko prawdy żywe, owoce naszego niepokoju”. Cioran, *Na szczytach*, 182.

temperamencie miała być jedynie subiektywna, mogłaby całkowicie porzucić język na rzecz krzyku. Odrzucając spójność oraz jednoznaczność, Cioran przenosi je z filozofa na odbiorcę<sup>46</sup>. Aby lepiej zrozumieć przyświecające temu intencje, warto przywołać Schopenhauera, dla którego „kiedy czytamy, inny myśli za nas; powtarzamy tylko jego proces mentalny”<sup>47</sup>. W tym kontekście Cioranowska nieokreśloność stanowiłaby próbę przezwyciężenia charakteryzującego filozofię wyobcowania myślenia. Poprzez ogólność oraz rozbicie argumentacji odbiorca nie tyle obcuje z gotowym wnioskowaniem, powtarzając je i ewentualnie doszukując się luk, co sam tworzy wnioski na bazie własnego doświadczenia; jest niejako zmuszany do samodzielnego analizowania poszczególnych fragmentów i tworzenia całości z tego, co uległo rozbiciu. Nie jest to jednak całość narzucona odgórnie – do której jedynie się dociera – lecz wynik samodzielnej pracy odbiorcy, której celem nie jest odwrócenie rozbicia, lecz stworzenie własnej ciągłości myślenia poprzez związanie filozofii z życiem, odnalezienie w niej własnej prawdy bycia. Ostatecznie zatem cel Cioranowskiej filozofii ma charakter praktyczny. Samo zbudowanie całości przez odbiorcę nie oznacza zakończenia jego zadania. Gdyby tak było, nieciągłość częściowo powtarzałaby błędy, które Cioran zarzuca tradycyjnej filozofii: jej konsekwencją stanowiłoby jedynie stworzenie kolejnego zamkniętego systemu myślenia, który charakteryzowałby się tym, że nie pretendowałby do miana obiektywnego. Właściwym celem całego procesu jest nie tyle samo dotarcie przez odbiorcę do własnej prawdy bycia, lecz jej późniejsze sprawdzenie i potwierdzenie. Istotne jest nie tyle samookreślenie się, lecz zmiana, jaką ono niesie.

W ramach podsumowania należy zauważyć, że filozofia w rozumieniu Ciorana oddala się od tradycji filozoficznej pod tym względem, że jej celem jest zawsze pozostawać subiektywną. Szukając kontaktu z odbiorcą opartego na intuicji, Cio-

---

<sup>46</sup> O znaczeniu, jaką Cioranowska aforystyka pełni w komunikacji z odbiorcą por. Joshua F. Dienstag, *Pessimism: Philosophy, Ethic, Spirit* (Princeton: Princeton University Press, 2006), 164–165.

<sup>47</sup> Artur Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia*, t. II, tłum. Jan Garewicz (Kęty: Antyk, 2004), 467. Przywołanie Schopenhauera jest możliwe poprzez zaakcentowanie przez niego, jak i przez Ciorana, związków myślenia z najogólniej pojmowanym życiem, przy czym dla Ciorana całe myślenie może zostać uznane za zdeterminowane fizjologicznie, dla Schopenhauera natomiast czynniki zewnętrzne stanowią jedynie impuls myślenia; „przy własnym myśleniu [człowiek – M.R.] idzie za swym własnym popędem, określonym w danej chwili bliżej bądź przez okoliczności zewnętrzne, bądź przez jakiegokolwiek wspomnienie”. Tamże, 417.

ran zakłada recepcję opartą na porównaniu jego myśli z własnymi doświadczeniami. Filozofia Ciorana jest zatem nie tylko formą ekspresji, lecz staje się niejako narzędziem<sup>48</sup>, którego odbiorca używa poprzez zastosowanie do własnego życia. Przy takim ujęciu, sama treść filozofii Ciorana służy jedynie umożliwieniu odbiorcy bezpośredniego uchwycenia swoich intuicji, niejako wydobyciu ich na wierzch, uchwyceniu przy pomocy słów. Konsekwencją tego jest zbudowanie kolejnej subiektywnej filozofii, posiadającej wartość jedynie dla jej twórcy. W ten sposób jednak twórczość Ciorana oddala się od filozofii, zbliżając się do jej recepcji jako dzieła literatury.

### Bibliografia

- Cioran, Emil. *Ćwiartowanie*. Tłum. Ireneusz Kania. Warszawa: KR, 2004.
- Cioran, Emil. *Księga złudzeń*. Tłum. Sławomir Królak. Warszawa: KR, 2004.
- Cioran, Emil. *Na szczytach rozpacz*. Tłum. Ireneusz Kania. Warszawa: Aletheia, 2007.
- Cioran, Emil. *O niedogodności narodzin*. Tłum. Ireneusz Kania. Warszawa: Aletheia, 2008.
- Cioran, Emil. *Rozmowy z Cioranem*. Tłum. Ireneusz Kania. Warszawa: KR, 1999.
- Cioran, Emil. *Sylogizmy goryczy*. Tłum. Ireneusz Kania. Warszawa: Aletheia, 2008.
- Cioran, Emil. *Upadek w czas*. Tłum. Ireneusz Kania. Warszawa: Aletheia, 2008.
- Cioran, Emil. *Wyznania i anatemy*. Tłum. Krzysztof Jarosz. Kraków: Zielona Sowa, 2006.
- Cioran, Emil. *Zeszyty 1957-1972*. Tłum. Ireneusz Kania. Warszawa: Aletheia, 2016.
- Cioran, Emil. *Zły demiurg*. Tłum. Ireneusz Kania. Warszawa: Aletheia, 2008.
- Cioran, Emil. *Zmierzch myśli*. Tłum. Anastazja Dwulit. Warszawa: KR, 2004.
- Dienstag, Joshua F. *Pessimism: Philosophy, Ethic, Spirit*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Moraru, Cornel. „Cioran – Breaking off Identity. A new Beginning”. *Journal of Romanian Literary Studies* 2011, nr 1: 17–24.
- Nietzsche, Friedrich. *To rzekł Zaratustra*. Tłum. Sława Lisiecka i Zdzisław Jaskuła. Warszawa: Biblioteka GW, 2005.
- James, William. *Pragmatyzm*. Tłum. Michał Szczubiałka. Warszawa: KR, 1999.
- Piechaczek, Sławomir. „*Philosophia corporea* jako ideał filozoficznego myślenia w ujęciu Emila Ciorana”. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 93, nr 1 (2015): 141–56.
- Regier, Willis. „Cioran’s Nietzsche”. *French Forum* 30, nr 3 (2005): 75–86.
- Safranski, Rüdiger. *Zło. Dramat wolności*. Tłum. Ireneusz Kania. Warszawa: Czytelnik, 1999.
- Schopenhauer, Artur. *W poszukiwaniu mądrości życia*, t. II. Tłum. Jan Garewicz. Kęty: Antyk, 2004.

---

<sup>48</sup> Por. Dienstag, *Pessimism*, 173–175.

- Sontag, Susan. *Style radykalnej woli*. Tłum. Dariusz Żukowski. Kraków: Karakter, 2018.
- Szestow, Lew. *Apoteoza niezakorzenia*. Tłum. Jacek Chmielewski. Warszawa: KR, 2011.
- Szestow, Lew. *Ateny i Jerozolima*. Tłum. Cezary Wodziński. Kraków: Znak, 2009.
- Szestow, Lew. *Wielkie wigilie*. Tłum. Jacek Chmielewski. Warszawa: Biblioteka Kwartalnika Kronos, 2016.

## Summary

### **Discontinuity of thinking in Emil Cioran's philosophy**

The paper is an interpretation of discontinuity as it is presented in Cioran's aphoristic philosophy. The beginning of the analysis is an indication of the temperament as the main source of Cioran's philosophy. A philosophy derived from temperament cannot contain the moment of reflection understood as an attempt to distance oneself from the directly experienced truth of being. Due to the secondary character of the language, such philosophy is doomed to incomplete communication. Cioran's philosophy is therefore a compromise between direct but non-communicative scream and alienated jargon of traditional philosophy. Discontinuous thinking, devoid of rules, does not care about immanent contradictions and the possibility of interrupting inference, but rather is perceived as a kind of entanglement reflecting the temperament of the philosopher. This means the creation of method of communication whose main determinants are indeterminacy and uncontrollability.

Keywords: Emil Cioran, discontinuity, temperament, aphorism, subjective philosophy, existentialism

## Zusammenfassung

### **Die Diskontinuität des Denkens in der Philosophie von Emil Cioran**

Im Artikel wird die Bedeutung interpretiert, die für Ciorans Auffassung der Philosophie die Diskontinuität spielt. Sie findet den vollkommensten Ausdruck in seiner Aphoristik. Den Ausgangspunkt bildet der Hinweis auf das Temperament als die Hauptquelle der Philosophie von Cioran. Die aus dem Temperament hergeleitete Philosophie kann nicht den Moment der Reflexion enthalten, der als Versuch verstanden wird, Distanz gegenüber der unmittelbar erlebter Wahrheit des Daseins zu gewinnen. In Anbetracht des sekundären Charakters der Sprache ist er zur unvollständigen Kommunikation verurteilt. Ciorans Philosophie bildet einen

Kompromiss zwischen einem unmittelbaren Schrei, der sich nicht mitteilen lässt und dem entfremdeten Jargon der traditionellen Philosophie. Das diskontinuierliche Denken ohne feste Ordnung kümmert sich nicht um immanente Widersprüche und die Möglichkeit der Schlussfolgerung, sondern bildet quasi eine Verflechtung, die das Temperament des Denkers widerspiegelt. Das bedeutet jedoch kein vollkommenes Chaos, sondern eine Kommunikationsart, deren Hauptmasstäbe die dem Schrei entnommenen Unbestimmtheit und Zügellosigkeit sind.

Schlüsselworte: Emil Cioran, Diskontinuität, Temperament, Aphoristik, subjektive Philosophie, Existentialismus

Information about Author:

MATEUSZ RURA, PhD candidate, Institute of Philosophy, Maria Curie-Skłodowska University in Lublin, Poland; address for correspondence: Pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, PL 20-031 Lublin; e-mail: mateuszrura@gmail.com

