



PATRYK SZAJ

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

FRAGMENT, CZYLI POGRANICZE FILOZOFII I LITERATURY W PISARSTWIE EMILA CIORANA

*Fragmenty,
wydzieliny duszy,
skrzepy dwudziestego wieku*
Gottfried Benn [Benn 1999, 83]

Pisać o Emilu Cioranie¹ to ważyć się na podejmowanie zadania — w pewnym sensie — niewykonalnego. Nie bez powodu Michał Paweł Markowski utyskuje, że od dawna bardzo chciałby, lecz nie umie stworzyć o nim eseju [Markowski 2009, 282]. Tak jak Cioran², zaczyna się więc od aporii. Jest bowiem w tym przedsięwzięciu — pisaniu tekstu nie do napisania — coś iście cioranowskiego (myślenie myśli nie do pomyślenia było wszak jedną z jego obsesji³), a jednocześnie — coś radykalnie z Cioranem niezgodnego: czynić go przedmiotem artykułu naukowego to przecież postępować wbrew niemu. Nie tylko dlatego, że jego twórczość dyktowana była radykalnym sprzeciwem wobec filozofii akademickiej, a nawet wobec samej idei uniwersytetu⁴. Także — przede wszystkim — ze względu na jej programowo fragmentaryczny

¹ W artykule tym odwołuję się do dwóch książek wypełnionych przez najbardziej programowe wypowiedzi Ciorana. Są to: *Rozmowy z Cioranem* [Cioran 1999] oraz *Zeszyty 1957-1972* [Cioran 2004].

² „— Kończy pan w ślepym zaułku. — Błąd. *Zacząłem* od ślepego zaułka” [Cioran 2004, 238].

³ Tak stawiała problem Susan Sontag [Sontag 1968], dodając, że właściwością Ciorana jest, iż „podejmuje tok myśli w tym miejscu, gdzie ktoś inny by zakończył. Zaczyna od konkluzji — i idzie dalej” [cyt. za: Zabłocki 1990, 296].

⁴ „Z uniwersytetem zerwałem całkowicie. Ba, nawet jestem wrogiem uniwersytetu”, „Całą moją ambicją było zostać myślicielem prywatnym [...]. Gdybym robił karierę uniwersytecką, wszystko to by się rozmyło, [...] bo przecież musiałbym przyjąć jakiś ton serio, zacząć myśleć bezosobowo” [Cioran 1999, 33, 209].

charakter. Zamiast jednak kapitulować przed aporią systematycznego pisania o myśli fragmentarycznej, chciałbym — rozumiejąc aporię na sposób Derridiański jako niewiedzę, dokąd się zmierza, doświadczenie braku przejścia, poczucie zablokowania drogi, zatrzymania się „w miejscu, gdzie każdy problem lub problematyka staje się niemożliwa i gdzie jesteśmy wystawieni, całkiem bezbronni, bez żadnej podpórki” [Derrida 1993, 12] — uczynić ją — poniekąd — tematem artykułu.

Jak się rzekło, twórczość Ciorana zastawia na badacza rozmaite sidła już w punkcie wyjścia. Czy jest to literatura, czy — jednak — filozofia? A może: filozofia jako rodzaj pisarstwa? Najbezpieczniej byłoby chyba nazywać Ciorana „mędrce”, gdyby nie fakt, że była to raczej jego tęsknota niżli postawa: „Mam zbyt wiele wyrzutów, by być materiałem na mędrca. Mędrzec się nie gryzie, nie *samobiczuje się*” [Cioran 2004, 145]. Podobnie — czyli nie najlepiej — mają się próby przyszywania autorowi *Na szczytach rozpacz* rozmaitych łątek. Byłby to sceptyk, a nawet — jak chciałby Bernd Mattheus — sceptyk radykalny [Mattheus 2008]? Tak, jeśli wziąć pod uwagę, że sceptycyzm stanowił dla niego swego rodzaju antidotum na rozpacz, nigdy zaś — metodyczne wątpienie. Trudno także bez zastrzeżeń nazwać go ateistą, skoro był raczej — jak sam się określał — umysłem religijnym pozbawionym wiary, co nie przeszkadzało mu wcale w ustawicznym oskarżaniu Boga o nieudolność Stworzenia. Cioran uciekał również przed etykietą nihilisty czy pesymisty, bo cóż to za pesymista, który na co dzień jest „pogodnym człowiekiem, czarującym kompanem, najmiłszym współbiednikiem” [Bosquet 1995, 19]? Stosunkowo najchętniej określał się mianem heretyka⁵, co jednak skłania do zapytania: heretyka wobec czego? Nie do końca ściśle jest nawet — zaproponowane przez Ireneusza Kanię — umieszczenie Ciorana „w szeroko rozumianym nurcie egzystencjalistycznym” [Kania 2001, 187], do którego przynależć mógłby tylko ze względu na podobny do egzystencjalistów punkt wyjścia, jakim była wizja świata i istnienia jako absurdu. Poza tym jednak propozycje Ciorana mieszczą się na antypodach heroicznej filozofii czołowych przedstawicieli egzystencjalizmu. Najrozsądniej byłoby więc chyba nazwać go

⁵ „Świętość herezji, mdłość ortodoksji”, „Chciałbym napisać generalną rehabilitację herezji” [Cioran 2004, 48, 202]. Ioan-Petru Couliano nazywa Ciorana „heretykiem nawet pośród heretyków” [cyt. za: Kania 2001, 189].

myślicielem osobnym, pod pewnymi względami typowym, lecz zarazem niepowtarzalnym [zob. Mróz 2005, 211]. Dlatego też lepiej niż utarte kategorie zdają się oddawać mu sprawiedliwość określenia „poetyckie”: „budzieli myśli” [Bosquet 1995, 19], „filozof odrzucenia” [Filek 2005], „samobójstwo myśli” [Mróz 2005], „Beduin myśli” [Cioran 2004, 613], „snobizm rozpaczy” [Zagajewski 2007, 86]. Celował w nich zresztą sam Cioran, mówiąc o sobie: „filozof-wyjec”, „histeryk ataraksji”, „osłabły bogomił”, „nieudany epileptyk”.

Być może trudność teoretycznego uchwycenia myśli autora *Zarysu rozkładu* sprawia, że wciąż aktualny pozostaje stan, nad którym już w 1992 roku ubolewał Kania:

Jest doprawdy czymś dziwnym i po trosze żenującym, że przedstawiając polskiemu czytelnikowi książkę Emila Ciorana, muszę rozpoczynać od przytoczenia elementarnych faktów z jego biografii. Powód jest prosty: ten sławny (choć na ogół w kręgach elitarnych) filozofujący pisarz, eseista, jest u nas prawie zupełnie nieznan! [Kania 2001, 182]⁶

Tak też w 1996 roku twierdził Tadeusz Chawziuk: „Cioran nadal pozostaje dla nas tajemnicą” [Chawziuk 1996, 1], a jeszcze w roku 2008 Sławomir Piechaczek utyskiwał, że — coraz częstsze wprawdzie — publikacje na temat twórczości rumuńsko-francuskiego pisarza mają „zazwyczaj charakter li tylko okolicznościowy lub przyczynkarski” [Piechaczek 2008, 108]. Wydaje się, że opinie te pozostają w mocy także dziś. Cioran nadal jest twórcą nierozpoznanym, mało obecnym w polskim dyskursie humanistycznym, w związku z czym wiele artykułów na jego temat zatrzymuje się na poziomie ogólnikowych rozpoznań, a ich autorzy wciąż odczuwają potrzebę przybliżenia czytelnikom sylwetki pisarza oraz przedstawiania „elementarnych faktów z jego biografii”.

W artykule tym chciałbym prześledzić jeden, niezwykle istotny aspekt pisarstwa Ciorana, który pozornie zatrzymuje się na poziomie poetologii, jednak w praktyce implikuje wiele rozległych problemów. Chodzi o posługiwanie się przez autora *Zarysu rozkładu* poetyką fragmentu, która sprawia liczne trudności interpretatorom jego

⁶ Tekst pierwotnie ukazał się jako przedmowa do pierwszego polskiego wydania książki *Na szczytach rozpaczy*.

twórczości, a także skłania do ponownego przemyślenia relacji pomiędzy dyskursami filozofii i literatury. Chciałbym więc, przyjrzaawszy się przyczynom i konsekwencjom wyboru przez Ciorana poetyki pisarstwa fragmentarycznego, w jakiś sposób odpowiedzieć na wezwanie (i wyzwanie) sformułowane już dawno przez Chawziuka:

Nawet najbardziej bystrzy komentatorzy poprzestają na wyliczeniu tych cech [pisarstwa Ciorana: sceptycyzm, pesymizm, fragmentaryzacja wypowiedzi, kult stylu], pomijając milczeniem możliwe pytanie, jak one mają się do siebie, czyli, czy łączy je coś ponad przypadkowe współwystępowanie u jednego autora. Być może wszystkie dadzą się wyprowadzić z jednej, lecz jeśli nie — także może to coś oznaczać [Chawziuk 1996, 1].

Uważam, że takie związki pomiędzy poszczególnymi cechami pisarstwa Ciorana występują, co postaram się ukazać w tym artykule, przy okazji podejmując próbę rewaloryzacji związków pomiędzy literaturą a filozofią.

Filozofia, literatura, twórczość

Historia sporów o wzajemne zbieżności lub rozbieżności — zależnie od przyjęcia perspektywy tożsamościowej bądź różnicującej — dyskursów literatury i filozofii jest długa i wielonurtowa. Nie stawiam sobie za cel jej rekapitulacji⁷. Chciałbym natomiast pokazać, jakie propozycje zgłasza w tej debacie twórczość Emila Ciorana, pochodzącego z Rumunii, a piszącego po francusku autora posługującego się specyficznym, pogranicznym „gatunkiem” fragmentu, sytuującym się na marginesach zarówno filozofii, jak i literatury, a jednocześnie podważającym ich twarde, esencjalne wyznaczniki. Zdaję sobie przy tym sprawę, że już samo mówienie o pograniczności wymaga przyjęcia perspektywy bliskiej myśleniu tożsamościowemu, lecz nie do końca z nim zbieżnej — fragment Cioranowski zdaje się bowiem podważać sam binaryzm albo-albo, czego — mam nadzieję — dowiedzie mój artykuł.

⁷ Odsyłam do prac syntetycznie podsumowujących dyskusję: [Januszkiewicz 1997] i [Michalski 2003].

Do zbliżenia dyskursów literatury i filozofii doszło już u fragmentarystów z kręgu romantyzmu jenajskiego. Nie znosząc całkowicie różnic między nimi, jenajczycy traktowali je jako dwie modalności jednego procesu — twórczości [zob. Schlegel 2009], która z kolei stanowiła działanie zmierzające ku *Bildung* — egzystencjalnemu ukształtowaniu podmiotu. Twórczość zaś była projektem totalnym, mającym ogarnąć całość doświadczenia i nieskończoność wszechświata, oraz nadawać jednemu i drugiemu sens. Ideały te mogły spełniać tylko, jak powiadali jenajczycy, sympoezja i symfilozofia, mieszczące w sobie oba dyskursy, a także inne dziedziny ludzkiej twórczości. „Filologia i filozofia są jednym” — pisał Novalis [cyt. za: Schlegel 2009, XXI]. Friedrich Schlegel natomiast, utyskując, że „w tym, co nazywa się filozofią sztuki, zazwyczaj brakuje jednego z dwojga: albo filozofii, albo sztuki”, postulował: „Wszelka sztuka powinna stać się nauką, a wszelka nauka sztuką. Poezja i filozofia powinny się zjednoczyć” [Schlegel 2009, 5, 30]. W romantyzmie jenajskim doszło zatem do swoistej fuzji dyskursów, której adekwatnym środkiem wyrazu miał być fragment, czyli uniwersalna „forma bez formy”, mieszcząca w sobie zarówno literaturę, jak i filozofię, lub — ściślej rzecz ujmując — szczytkowe elementy każdej z nich.

Jako „gatunek” pograniczny fragment nowoczesny od swego zarania zawiera więc pierwiastki obu dyskursów, jednocześnie jednak — sprzeciwiając się zastanym konwencjom i niepewnie wychylając w przyszłość — staje wobec każdego z nich w opozycji. Przyjrzyjmy się najpierw jego stanowisku antyfilozoficznemu, wyrażającemu się w zwrocie przeciw filozofii systemowej, którą podawali w wątpliwość już jenajczycy („Filozofia systematyczna powinna się nazywać filozofią względną” [cyt. za: Schlegel 2009, LVI]). Krytyka ta osiągnęła apogeum bodaj u Nietzschego („Nie ufam systematykom i ustępuję im z drogi. Pożądanie systemu jest brakiem rzetelności” [Nietzsche 1973, 34]), a jej dziedzictwo podjął później Cioran, dla którego Nietzsche był „ze wszech miar wyzwolicielem. To on sabotował styl filozofii akademickiej, zrobił *zama*ch na ideę systemu” [Cioran 1999, 17]. Skąd więc owa radykalnie antysystemowa postawa fragmentarysty?

Przeciw metodzie

Cioran posługiwał się poetyką fragmentu, by tak rzec, programowo. Mając świadomość, że ujmowanie jego twórczości od strony teoretycznej jest nieuchronnie skazane na odzieranie jej z wymiaru emotywnego, w rekonstrukcji Cioranowskiego fragmentaryzmu będę posiłkował się licznymi cytatami, od szeregu cytatów też zacznę:

Dzieło o szerszym zakresie, podporządkowane wymogom konstrukcyjnym, zafałszowane przez obsesję ciągłości, jest zbyt spójne, by było prawdziwe [Cioran 1999, 189].

Dramat wszelkiej ustrukturuwanej refleksji [tkwi w tym, że] nie pozwala ona na fałsz, kłamiemy sobie, byleby zachować spójność. [...] Myśl fragmentaryczna odbija wszystkie aspekty [...] doświadczenia, systemowa — tylko jeden aspekt, ten *kontrolowany*, a więc zubożony [Cioran 1999, 17–18].

Filozof przekonany, że opracował system, w istocie stosuje do wszystkiego ten sam schemat, gardząc przy tym oczywistością, różnorodnością i zdrowym rozsądkiem [Cioran 2004, 101].

Ludzie, których najbardziej nie cierpię, to wyznawcy systemów, ci, którzy nie mają poglądów, lecz *tampon*, który nakładają na poglądy. Mają podpis, lecz nie mają osobowości. X na każde pytanie ma zawsze jedną, tę samą odpowiedź. Toteż rozwiązał wszystkie problemy [Cioran 2004, 211].

Fragment jest przyrodzonym mi sposobem ekspresji, bycia. Urodziłem się *dla* fragmentu. Natomiast system jest moją niewolą, moją śmiercią duchową. System jest tyranią, uduszeniem, ślepym zaułkiem. Moim przeciwieństwem, co się tyczy formy umysłu, jest Hegel [Cioran 2004, 632].

Wyliczenie to (które można by kontynuować) świadczy, że fragment jawi się jako konsekwencja odwrotu Ciorana od filozofii spekulatywnej, jaki nastąpił już w jego debiutanckiej, pisanej jeszcze po rumuńsku książce, *Na szczytach rozpacz*. Odwrót ten posiada co najmniej kilka źródeł: wynika, po pierwsze, z niechęci autora *Upadku w czas* do podmiotu epistemologicznego, w którego żyłach — mówiąc językiem Wilhelma Diltheya — nie płynie krew, lecz rozcieńczony sok. Filozofowie systemowi więc „nie mają duszy, tylko *metodę*” [Cioran 2004, 455], a realne problemy egzystencjalne redukują do rzędu abstrakcyjnych rozważań. Drugą przyczyną zerwania Ciorana z

pisarstwem całościowym jest nieuchronne uproszczenie, jakiemu podlega życie wtłoczone w ramy systemu, gdy tymczasem „spełnia [ono] wszelkie warunki Nierozwiązywalnego” [Cioran 2004, 135]. Po trzecie wreszcie, zerwanie to wynika z „nieuczciwości” systematyków, krępowanych wymogiem spójności, a przeto neutralizujących elementy niepoddające się totalizacji. Cioran podziela przy tym punkt widzenia typowy dla większości fragmentarystów: twierdzi, że każdy system jest mimowolnym fragmentem, nigdy nie da się bowiem osiągnąć perspektywy całościowej [zob. Hilsbecher 1972].

Puste miejsce po podmiocie epistemologicznym Cioran pragnął zastąpić podmiotem egzystencjalnym. Był bowiem przekonany, że „filozofia powinna być czymś przeżywanym osobiście, doświadczeniem osobistym. Filozofię powinno się uprawiać na ulicy, splatać w jedno filozofię i życie” [Cioran 1999, 210]. Od razu wypada zauważyć, że trudno traktować ów podmiot jako substancjalny, zwarty, niezmienny i wewnętrznie spójny. Okazuje się on nieuchronnie sfragmentaryzowany, skazany na prowadzenie „refleksji z poharatanego życia”, by z kolei posłużyć się sformułowaniem Theodora W. Adorno [Adorno, 1999].

Prze-czytać fragment: wymóg aporetyczny

Już ten pobieżny rzut oka na motywacje pisarstwa Ciorana rodzi zasadniczy problem z zakresu poetyki odbioru. Wydaje się bowiem, że interpretacji myśli fragmentarycznej towarzyszy jawnie aporetyczne założenie — próbuje się usystematyzować coś, co zwraca się przeciw systemowi, próbuje się całościowo ująć coś, co całościowemu ujęciu się wymyka. Inaczej mówiąc, pisać artykuł naukowy o Cioranie to postępować wbrew Cioranowi⁸. A jednak — to paradoks iście cioranowski — wydaje się, że scalająca interpretacja jego myśli jest jednocześnie niemożliwa, jak i... nietrudna. Bardzo trafny w tym kontekście sąd wyraził Dariusz Czaja. Ów „filozof-wyjec” [Cioran 2004, 10] przez całe życie pisał według niego tylko jedną książkę, której tematem były „rozpisane na akapity deklinacje słowa «rozpacz»” [Czaja 2009, 246], co z kolei przywołuje na myśl słynne *dictum* Martina Heideggera: „każdy myśliciel myśli tylko jedną, jedyną myśl” [cyt. za:

⁸ „Są już doktoraty na mój temat. Ale jestem przeciwko nim, w ogóle przeciwko temu gatunkowi” [Cioran 1999, s. 33].

Markowski 1997, 35–36]. Swój wariant tej samej opinii dał zresztą sam Cioran: „moje książki nie są pisane niezależnie od siebie, [...] są stacjami jednego dziennika: najchętniej opatrzyłbym je identycznym tytułem” [cyt. za: Mathheus 2008, 201]. Już debiut Ciorana, *Na szczytach rozpaczy*, zdaniem Ireneusza Kania, „zawiera w załączku nieomal wszystkie główne wątki myśli Ciorana” [Kania 2001, 183]⁹. Każdy z tych wątków powraca w każdej z jego książek: „Napisałem dziesięć książek — pięć po rumuńsku, pięć po francusku. We wszystkich, od pierwszej do ostatniej, powracają te same obsesje, potem usuwają się, by zjawić się na powrót” [Cioran 2004, 657]; „w tym, co piszę, nie ma żadnej progresji” [Cioran 1999, 190]. Z jednej więc strony — fragmentaryczność Ciorana wydaje się zabraniać scalania jego myśli poprzez zapełnianie jej intencjonalnych luk. Z drugiej jednak — konieczne wydaje się odwoływanie do całości dzieła autora *Złego demiurga* (który obraziłby się ona oba słowa: „całość” i „dzieło”). Nie idzie tu o zamknięcie jej w jednorodnej, skończonej i stabilnej wykładni, lecz właśnie o usytuowanie w hermeneutycznym kole, po którym ruch nigdy się nie kończy: całość jest odsuwana jako zawsze potencjalna i nieosiągalna perspektywa; po którym krążymy od fragmentu do fragmentu, wchodzących ze sobą w dialog, a czasem wyniszczających się wzajemnie¹⁰. Owa zasadnicza rozbieżność: „pisanie fragmentami — myślenie jednej myśli”, skłania do zastanowienia nad prawomocnością systematycznego traktowania myśli fragmentarycznej.

Problem ten podjął niegdyś, na przykładzie Friedricha Nietzschego, Michał Paweł Markowski. Wnioski, do jakich doszedł autor książki *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, przystają — jak sądzę — również do pisarstwa Ciorana:

⁹ Cioran mówił o niej: „wszystko, co napisałem później, już w niej jest. Była jej rumuńska reedycja, ale to książka bardzo źle napisana, bez stylu, książka szalona, zawierająca jednak całą moją myśl. Nie sposób jej przełożyć, bo nie ma w niej żadnej dyscypliny, taki rumuński styl, wszystko się rozłązi [Cioran 1999, 256].

¹⁰ Por. „Oczywiście nigdy nie wolno czytać książki aforystycznej od deski do deski, bo odnosi się wrażenie zupełnego chaosu i braku powagi. Trzeba ją czytać wyłącznie wieczorem, przed pójściem do łóżka. Albo w chwili chandry, obrzydzenia. Jeśli pan przeczyta Chamforta od początku do końca, to jest to zupełnie bez sensu, gdyż te aforyzmy wzajemnie się niszczą. Aforyzmy to migawkowe uogólnienia. Myśl nieciągła” [Cioran 1999, 66].

Dzieło Nietzschego nie jest ani systemem filozoficznym, ani nieuporządkowanym zbiorem tekstów nie poddanym żadnej regule, lecz rozwija się ono konsekwentnie (i jednocześnie) na dwóch płaszczyznach, albo raczej między dwoma biegunami: między traktatem i fragmentem (Blanchot), dyskursem i tekstem (Blondel), monologiem i polilogiem (Nehamas) [Markowski 1997, 34].

Markowskiemu zależy na wydostaniu się poza binarne opozycje, dlatego przytacza on rozpoznania trzech wymienionych interpretatorów Nietzschego, aby pokazać, że — po pierwsze — nieciągłość „nie jest prostym odwróceniem ciągłości, [...] fragmentaryczność nie odsyła do scalającej wizji” — po drugie — „lektura filozoficzna [...] zmierzająca zwykle do wypreparowania z tekstu jego myślowej zawartości (i w ten sposób przekształcająca go w «dyskurs»), powinna zostać [...] także lekturą filologiczną: cierpliwym odsłanianiem tekstualnych sprzeniewierzeń wobec dyskursu”, a wreszcie — po trzecie — „gestem tego filozofowania nie jest maksyma, lecz demaskacja” [Markowski 1997, 29, 30–31, 34]¹¹. W tej optyce nawet sprzeczność, której pochwałę wielokrotnie głosił Cioran¹², nie jest zwykłym paradoksem, lecz raczej jukstapozycją — równorzędnym, parataktycznym zestawieniem (pozornie) opozycyjnych elementów.

Okazuje się zatem, że tym, przeciw czemu w istocie występuje fragment (Nietzscheański czy Cioranowski), atakując filozofię systematyczną, jest kategoria całości, stanowiąca zwornik sensu metafizycznej wykładni świata. Jak twierdził już Arystoteles, „całością nazywa się to, czemu nie brakuje żadnej części, z których z natury swej powinno się składać, oraz to, co tak obejmuje części, że tworzą one jedność” [Arystoteles 1990, 708]. Cioran „replikuje”: „myśl chaotyczna to ciąg idei zazębiających się w sposób niekonieczny; to myśl, która, zamiast iść naprzód, rozlewa się we wszystkich kierunkach i w końcu tonie sama w sobie” [Cioran 1999, 224]. Myśl fragmentaryczna, która

¹¹ Ostatni cytat jest bezpośrednim przytoczeniem zdania Barry’ego Allena.

¹² Np. „Ponieważ tak czy owak są to kwestie nierozwiązywalne i ponieważ skutkiem mego temperamentu zmieniam ciągle nastrój, nie potrafię skonstruować systemu. System nie toleruje sprzeczności. Taka jest moja postawa i wyciągam z niej wnioski. Dlatego piszę fragmentami — po to, by móc sobie przeczyć. Sprzeczność jest częścią mojej natury, zresztą, prawdę mówiąc, wszystkich” [Cioran 1999, 109]. Cioran w sposób dość oczywisty podejmuje dziedzictwo fragmentów Friedricha Schlegla, np.: „Każde zdanie, każda książka, która sobie nie przeczy, nie jest doskonała”.

nie składa się w system (nazywany przez Ciorana „głupszą wersją religii” — Cioran 2004, 341), zwraca się więc właśnie przeciw fundującemu metafizykę zachodnią myśleniu całościowemu, w którym także Nietzsche odnajdywał przejawy nihilizmu („[człowiek] wymyślił [...] sobie taką całość, by móc wierzyć w swą wartość” [Nietzsche 2001, 97]). Poetyka fragmentu Ciorana, w takiej mierze, w jakiej opisuje rozkład, dyspersję sensu, rozprzęgnięcie cywilizacji, słowem — rozsypanie się całości jako zwornika wartości — staje się wyrazem upadku legitymizujących zachodnią kulturę metanarracji, a tym samym wpisuje się w nihilistyczną diagnozę, po raz pierwszy postawioną przez Nietzschego. Trzy cytaty z Ciorana:

Myśl połamana, fragmentaryczna, ma w sobie całą niekoherencję życia, tymczasem myśl spójna respektuje tylko własne prawa i nie zniżyłaby się nigdy do odbijania życia, a tym bardziej paktowania z nim [Cioran 2004, 109].

Gdy nie mamy celu, do którego zdążają wszystkie nasze uczynki, lubimy jedynie myśl nieciągłą, potrzaskaną, obraz naszego życia, które rozpadło się na kawałki [Cioran 2004, 142].

Fragment [...] jest dumnym zwieńczeniem przeistoczonej chwili, ze wszystkimi sprzecznościami, jakie stąd wypływają. Dzieło o szerszym zakresie, podporządkowane wymogom konstrukcyjnym, zafałszowane przez obsesję ciągłości, jest zbyt spójne, by było prawdziwe [Cioran 1999, 189].

Fragment wyraża więc i upadek jeszcze jednej kategorii znajdującej się na usługach zachodniej metafizyki: teleologii, chaos nieskładających się w całość zdarzeń zamykającej (ujarzmiającej) w systemie myślenia przyczynowo-skutkowego, dążącego do osiągnięcia określonego, jasno wytyczonego celu (telosu). Jako sposób opisu doświadczenia „osobistego”, doświadczenia „umysłu nieciągłego” [Cioran 2004, 45], „człowieka poskładanego z kawałków” [Cioran 2004, 84], „myśli rozsypanej w proch” [Cioran 2004, 385], fragment okazuje się równie adekwatnym świadectwem epoki upadku wysokich wartości, na których gruzach wyrosło nihilistyczne bez-gruncie, a przeto całym sobą wykracza przeciw, metafizycznej z natury, lekturze całościującej (totalizującej).

Marginesy

Po tych wstępnych rozpoznaniach, pora wrócić do tytułowego zagadnienia artykułu. Jak dotąd wskazywałem przede wszystkim na radykalnie antyfilozoficzny wymiar pisarstwa fragmentarycznego. Cioran jawi się w tej perspektywie jako filozof-apostata, filozof nieprzejednanie krytykujący samą filozofię. Co więcej, niektórym wątpliwe wydaje się nazywanie go filozofem, w związku z czym bezpieczniejsze okazują się określenia „pisarz” czy „eseista”. A jeśli tak, to należałoby zapytać o kwestię „literackości” fragmentu. Jak się zdaje, wyraża się ona przede wszystkim w jego funkcji demaskatorskiej, czyli w ujawnianiu figuratywnych podstaw dyskursu filozoficznego:

Okazuje się bowiem, że wbrew ponawianym często postulatom filozofia nie może (nie chce, nie potrafi) do końca wyrzec się obrazowych środków kształtowania swego języka, tradycyjnie postrzeganych jako znamienne dla literatury. [...] W tym stylu myślenia *mythos* to radykalna dekonstrukcja *logos* [Zawadzki 2009, 370–371].

Filozofia zmierza, rzecz jasna, do pewności: „Ustalić konieczność, dopełnić myślenie, scalić je w imię totalności i systemowości to cel pewnościowej Filozofii” [Kunce 2001, 59]. Cioranowski fragmentarysta jest jednakże „mąciwodą”¹³ — demaskując figuratywność własnego dyskursu, dekonstruuje równocześnie pewnościowe u(p)roszczenia dyskursu filozoficznego. Podważa tym samym jego pretensje do odkrywania prawdy, jakkolwiek — w sposób idealistyczny, adekwacyjny czy też logiczny — byśmy ją rozumieli. Zgodnie z konstatacją Nietzschego, po prostu nie może ona istnieć w świecie, który stał się baśnią. Skłania to do znacznej redukcji filozoficznych ambicji, a także — jak się zdaje — zbliża fragmentarystę do pisarza. Cioran:

Nie proponuję prawd, lecz tylko półprzekonania, herezje bez następstw, które nikomu ani nie pomogły, ani nie szkodziły. Zawsze będę kimś bez uczniów— i taki też jest mój zamiar. Ludzie dążą za nami tylko gdy rozstrzygamy o czymś, przyjmujemy jakąś postawę,

¹³ „W metafizyce, podobnie jak we wszystkim, zachowuję się jak mąciwoda” — powiada Cioran [Cioran 2004, 351].

albo gdy przemawiamy w imieniu ludzi do bogów. Ale ani jedni, ani drudzy nie są moją specjalnością. Jestem sam i nie boleję nad tym [Cioran 2004, 29].

Jednakże Cioran-fragmentarysta w równej mierze dystansuje się wobec filozofii, co i wobec literatury. Antyliterackim odpowiednikiem jego sprzeciwu wobec filozoficznego systemu jest akcentowanie nieukończoności (i fundamentalnej, przyrodzonej nieukańczalności) wszelkich dzieł literackich. Fragment nie tylko bowiem jest — zgodnie z twierdzeniem Waltera Hilsbechera — „najdoskonalszym sposobem bycia niedoskonałym” [Hilsbecher 1972, 155], lecz także implicytnie przekazuje „prawdę” znacznie bardziej radykalną — taką mianowicie, że „każde dzieło musi być niedoskonałe” [Pessoa 2007, 16]. W warstwie formalnej pisarstwo fragmentaryczne stanowi — przede wszystkim — negację tradycyjnej, linearnej, rozwijającej się w porządku teleologicznym narracji. Właściwie nie opowiada ono żadnej fabuły składającej się w całość; narracja, jaką prowadzi, jest szarpana, urywana, pokawałkowana. Co za tym idzie, podmiot czy też narrator obecny jest w nim w bardzo osłabiony sposób — nie potrafi on opowiedzieć świata ani siebie, istnieje jedynie w postaci śladu, zarysowania. Cioran:

Nie jestem pisarzem, nie znam sztuki płynnych przejść, nie potrafię rozwadniać, skutkiem czego wszystko, co piszę, wygląda jak posiekane, pozrywane, nieciągłe, niezgrabne. [...] Zwięzłość — mój przywilej i moje nieszczęście [Cioran 2004, 211].

W tej perspektywie pisarstwo fragmentaryczne znów zbliżałoby się z kolei do filozofii — tworzy ono bowiem narrację o zwiększonej asercji, nie kreuje świata przedstawionego, kładzie silny nacisk na refleksje podmiotu, które poddaje dyskursywizacji, próbując wznieść je do rzędu uniwersalizowanych przemyśleń. Czy więc fragment to bardziej literatura, czy bardziej filozofia?

Według Macieja Michalskiego przynależy on do dyskursywnej strategii filozofowania literaturą, którą charakteryzuje bezpośredni zapis myśli, dominacja pojęć abstrakcyjnych, stałe napięcie między uporządkowanym dyskursem a bezpośrednim wyrażaniem myśli oraz silne osadzenie refleksji w egzystencji piszącego [Michalski 2003, 41–42]. Michalski traktuje przy tym literaturę jako pre-filozofię, wskazując

na jej usytuowanie „pomiędzy sferą myślowej, odmysłowanej abstrakcji a sferą doświadczaną przez zmysły” [Michalski 2003, 34], co zdaje się dobrze pasować do pisarstwa Ciorana. Dalej badacz stwierdza, że

wypowiedzi spod znaku tej strategii [...] często są [...] zarówno prefilozoficzne, jak i preliterackie, ponieważ sytuują się najbliżej źródła obu dyskursów — myślenia — jak również w każdy z nich mogłyby zostać przekształcone. Wykazują pewne podobieństwa do poetyki fragmentu [podkr. — P.S.] [Michalski 2003, 42].

Jednocześnie problematyzują one kwestię zarówno własnej „literackości”, jak i „filozoficzności”. Ich „dyskursywność” sytuuje się niejako w opozycji do literatury, podkreślając nie-obrazowość i nie-fikcjonalność pisarstwa fragmentarycznego, a uporządkowanie naddane przeplatając „naddanym nieuporządkowaniem” [Michalski 2003, 53]. W zakresie poetyki fragmentu owo nieuporządkowanie tłumaczy się samo przez się — skoro ma ona wyrażać „całą niekoherencję życia” i odzwierciedlać jego nieuchronny upływ, niepowstrzymaną zmienność, nie może usatysfakcjonować go w upraszczających i zatrzymujących jego ruch konstrukcjach pojęciowych. Z drugiej jednak strony — niewątpliwa obecność podmiotu prowadzącego narrację oddala fragment od bezosobowego dyskursu filozofii, „gdyż subiektywizuje wywód, osłabiając jego perswazję i uniwersalność, stanowi dla niego obcy — bo pozaracjonalny i pozalogiczny — element” [Michalski 2003, 69]. I tu motywacja fragmentarysty jest jasna i podobna, co w przypadku literatury — znów chodzi przede wszystkim o uczciwość wobec „nierozwiązywalności” życia, którego nadmierna problematyczność wytrąca mu pióro z ręki [zob. Hilsbecher 1972], gdy tymczasem „uniwersalna” i „racjonalna” filozofia systemowa pozostaje w tym względzie nierzetelna.

Widać więc, że fragment rządzi się paradoksami (aporiami?) — z pewnej perspektywy zwraca się zdecydowanie przeciw dyskursowi filozoficznemu, z innej — realizuje dyskursywną strategię filozofowania literaturą. Co więcej, zdaje się ową strategię zarówno wyrażać, jak i, jednocześnie, podważać, poddając ją rozbiórce czy też zatrzymując w samym punkcie wyjścia („— Kończy pan w ślepym zaułku. — Błąd. *Zacząłem od ślepego zaułka*” — mówi Cioran: [Cioran 2004, 238]). Być

może najlepiej ze wszystkich realizujących tę strategię „gatunków” unaocznia, że

„Myśl nie chce dać się wciągnąć na scenę (...), stawia opór”, szczególnie wobec wszelkich uniwersalizowanych form ekspresji, redukujących jednostkowe do uogólnionego. Można by powiedzieć, że im wierniejsze sobie i myśli pragnie pozostać myślące *ego*, tym mniej uporządkowanej, spetryfikowanej formuły będzie szukać dla pojawienia się w świecie [Michalski 2003, 33].

Kiedy Cioran określa się jako „umysł wyrwany z zawiasów przez przenikliwość” [Cioran 2003, 212], zwracając uwagę na autodestrukcyjny charakter swej refleksji, ukazuje, że hermeneutyczne koło myślenia jest dla fragmentarysty — jak to ujmuje Hannah Arendt — „jak tkanina Penelopy: pruje się każdego ranka to, co utkało się poprzedniej nocy” [Arendt 1991, 135]. Wobec tego równie uprawniony wydaje się sąd Michalskiego, iż fragment jest „myśleniem in statu nascendi, wiecznie poszukującym, wiecznie nieskończonym” [Michalski 2003, 42], co sąd przeciwny — jest to dyskurs połamany, pokawałkowany, stale rozsypujący się, dochodzący do ślepego zaułka, albo raczej, odwrotnie, zaczynający od niego swą drogę. Aporia, lub też inaczej, po Gadamerowsku mówiąc, *atopon*, jest bowiem czymś, co napotyka on na początku, czymś, co blokuje dalszy ruch, co wywołuje zdumienie, odbiera mowę, zakłóca rozumienie, a jednocześnie zmusza do próby przewyciężenia wyjściowej niemocy [zob. Gadamer 2003].

„Cierpiący na chroniczną przenikliwość” [Cioran 2004, 216] Cioranowski fragmentarysta konstatuje „nierozwiązywalność” — dopiero tu inauguruje swoje zmagania z formą. Forma jednak nieuchronnie rozpada się, podmiot nad nią nie panuje. Zasadne wydawałoby się więc włączenie fragmentu w obręb „gatunków zmaconych”, o których pisał Clifford Geertz, zauważając wielkie pomieszanie transgatunkowe i transdyscyplinarne, charakterystyczne dla czasów późnej (płynnej) nowoczesności, podważające użyteczność dotychczasowych narzędzi interpretacyjnych:

Nie chcę przez to powiedzieć, że nie rozporządzamy żadnymi konwencjami interpretacyjnymi. Mamy ich więcej niż kiedykolwiek, ale są one zbudowane — a często jedynie sklecone — tak, aby pasowały do sytuacji płynnej, zróżnicowanej, zdecentralizowanej i nieuleczalnie nieskładnej [Geertz 1998, 216].

Płynny, zróżnicowany, zdecentralizowany i nieuleczalnie nieskładny fragment nie daje się zamknąć w jednolitych taksonomiach. Podjęcie decyzji, czy przynależy on do dyskursu filozofii, czy do dyskursu literatury, nie jest wyborem pomiędzy możliwością a możliwością, lecz raczej pomiędzy dwiema niemożliwościami. Fragment trwa w zawieszeniu, oscylując wokół obu biegunów i nie zbliżając się do żadnego z nich, na co wskazuje przykład Ciorana, który daje do zrozumienia:

Ja nie jestem filozofem. [...] Jestem tylko i wyłącznie myślicielem prywatnym, *Privatdenker*, próbującym mówić o tym, co przeżyłem, o moich osobistych doświadczeniach [Cioran 1999, 86].

Ale niedwuznacznie stwierdza również:

Nie jestem pisarzem, nie umiem znajdować słów odpowiadających temu, co odczuwam, co muszę znieść [Cioran 2004, 62].

Nie jestem pisarzem, nie znam sztuki płynnych przejść, nie potrafię rozważać, skutkiem czego wszystko, co piszę, wygląda jak posiekane, pozrywane, nieciągłe, niezgrabne [Cioran 2004, 211].

Nie jestem pisarzem, tylko kimś, kto szuka [Cioran 2004, 278].

Na mojej karcie ubezpieczenia społecznego widnieje adnotacja: pisarz nie zatrudniony na etacie. Gdyby jeszcze jedno *nie* umieszczono przed słowem pisarz, formuła byłaby ścisła, a moja sytuacja — wyraźnie i dokładnie określona [Cioran 2004, 302].

Konkluzją tego apofatycznego splotu „nie-filozof — nie-pisarz” może być konfesja: „Co się tyczy pisania (!), mogę się poszczycić dwoma sukcesami: zdołałem się oswobodzić od żargonu filozoficznego (germańskiego) i od literackiej afektacji (Valéry itd., itd.)” [Cioran 2004, 615]. Fragment Cioranowski jest więc „gatunkiem” subwersywnym — zwracając się przeciw obu dyskursom jednocześnie, oba je przekracza, podważa granice między nimi i, będąc częściowo jednym, jak i drugim, w konsekwencji nie jest ani filozofią, ani literaturą. Działa zatem jak Derridański *farmakon* — jest całkowicie nierozstrzygalny, albo, ściślej, jest nierozstrzygalnością tkwiącą immanentnie w każdym z dyskursów.

Jak wiadomo, Derrida zwraca uwagę, że użyte przez Platona w *Fajdosie* na określenie pisma słowo *farmakon* tłumaczyć można

zarówno jako lekarstwo, jak i jako truciznę, a wybór jednego ze znaczeń uzależniony jest zawsze od kontekstu lub/i autorytarnej decyzji Ojca tekstu funkcjonującego jako instancja chroniąca jego sens. Jednakże zdecydowanie się na którekolwiek ze znaczeń bynajmniej nie eliminuje drugiego. *Farmakon* nie jest wszak przygodną ambiwalencją, lecz nierozstrzygalnością infekującą sam *logos*:

W ten sposób nazywa go Gorgiasz. Jako *farmakon logos* jest zarazem dobry i zły; nie rządzi nim z góry dobro i prawda. Dopiero wewnątrz tej ambiwalencji, tajemnego nieokreślenia *logosu*, [...] określa Gorgiasz prawdę jako *świat*, strukturę bądź porządek, zespolenie (*kosmos*) *logosu*. [...] Lecz zanim pojawi się takie określenie, tkwimy w ambiwalentnej i nieokreślonej przestrzeni *farmakon*, tego, co w *logosie* pozostaje potencjalnością i, jako potencjalność, nie jest jeszcze przezroczystym językiem wiedzy. Zanim jednak zostanie opanowany, ujarzmiony przez *kosmos* i porządek prawdy, *logos* jest nieposkromionym żywym jestestwem, dwuznaczną animalnością. *Farmakon* jest zawarty w strukturze *logosu*. To zawieranie się *dominuje* i *decyduje* [Derrida 1992, 67, 68, 69].

Animalna dwuznaczność *farmakon* jest niezbywalna, wszelka decyzja może być podjęta jedynie w jej obrębie, i może być — jak się zdaje — jedynie arbitralna. W wyniku tego *farmakon* zdefiniować można jako „perswazję wnikającą w duszę dzięki dyskursowi” [Derrida 2003, 69]. Dyskurs wybiera jedno ze znaczeń *farmakon* i wokół niego się obudowuje. Drugie czyha jednak nieustannie tuż za pierwszym.

Tak też rzecz się ma z fragmentem Cioranowskim: jeśli uznamy go za (nie)literaturę, jego (nie)filozoficzność zawsze będzie czaić się w cieniu, jeśli za (nie)filozofię — to torpedowaną (nie)literaturą. Wyjście z tego (błédnego?) koła hermeneutycznego wydaje się niemożliwe. Dodatkowo, samo koło ulega wyraźnemu wykoślawieniu: część (fragment) nie odsyła już w nim do całości, lecz jedynie do kolejnych części (fragmentów). Fragment jako specyficzny gatunek pisarstwa nie daje nadziei na osiągnięcie całości, wypełnienie rozumienia, ostateczne dotarcie do sensu. Uświadamia nam, że perspektywa ta jest już niemożliwa, nieosiągalna. Pomaga jednak ów niekończący się proces nieustannie łamiącego się myślenia jakoś oswoić: jest przecież „skrzepem”, a więc czymś tamującym krwawienie i zablizniającym ranę (by zatoczyć koło i powrócić do rozpoczynającego artykuł motta).

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Theodor W., 1999, *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Arendt, Hannah, 1991, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa: Czytelnik.
- Arystoteles, 1990, *Metafizyka*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, Warszawa.
- Benn, Gottfried, 2011, *Nigdy samotniej i inne wiersze (1912–1955)*, wybór, oprac. i wstęp Z. Jaskuła, Wrocław: Biuro Literackie.
- Bosquet, Alain, 1995, *Cioran*, „Forum”, 22, s. 19.
- Chawziuk, Tadeusz, 1996, *Cioran do śmiechu*, „Nowy Nurt”, 6, ss. 1, 16.
- Cioran, Emil, 1999, *Rozmowy z Cioranem*, przeł. I. Kania, Warszawa: KR.
- Cioran, Emil, 2004, *Zeszyty 1957–1972*, słowo wstępne S. Boué, przeł. i opatrzył przypisami I. Kania, Warszawa: KR.
- Czaja, Dariusz, 2009, *Fragmenty (nicości)*, [w:] Dariusz Czaja, *Lekcje ciemności*, Wołowiec: Czarne, ss. 237–252.
- Derrida, Jacques, 1992, *Farmakon*, przeł. K. Matuszewski, [w:] Jacques Derrida, *Pismo filozofii*, Kraków: inter esse.
- Derrida, Jacques, 1993, *Aporias*, trans. by T. Dutoit, Stanford.
- Filek, Janina, 2005, *Filozofia odrzucenia. Wokół myśli Emila Ciorana*, „Colloquia Communia. Filozofia człowieka”, 1–2, ss. 58–67.
- Gadamer, Hans-Georg, 2003, *Język i rozumienie*, wybór, przekład i posłowie P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Geertz, Clifford, 1998, *O gatunkach zmąconych*, przeł. Z. Łapiński, [w:] Ryszard Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Hilsbecher, Walter, 1972, *Tragizm, absurd i paradoks. Eseje*, przeł. S. Błaut, Warszawa: PIW.
- Januszkiewicz, Michał, 1997, *W perspektywie egzystencjalizmu: filozofia — literatura — interpretacja egzystencjalna*, [w:] Tomasz Mizerkiewicz (red.), *Śladami człowieka książkowego*, Poznań: Polinfo.
- Kania, Ireneusz, 2001, *Ścieżka nocy*, Kraków: Znak.
- Kunce, Aleksandra, 2001, *Jak mikro- i makrologicznie myśleć o tożsamości?*, [w:] Aleksander Nawarecki (red.), *Miniatura i mikrologia literacka*, t. 2, Katowice: Wydawnictwo

Uniwersytetu Śląskiego.

- Liotard, Jean-Francois, 1997, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa: KR.
- Markowski, Michał Paweł, 1997, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków: Universitas.
- Markowski, Michał Paweł, 2009, *Życie na miarę literatury*, Kraków: Homini.
- Mattheus, Bernd, 2008, *Cioran. Portret radykalnego sceptyka*, przeł. R. Reszke, Warszawa: KR.
- Michalski, Maciej, 2003, *Dyskurs — apokryf — parabola. Strategie filozofowania w prozie współczesnej*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Mróz, Piotr, 2005, *Samobójstwo myśli: uwagi o filozoficznej aforystyce E. Ciorana*, „Estetyka i Krytyka”, 2, ss. 210–223.
- Nietzsche, Friedrich, 1973, *Aforyzmy*, Warszawa: PIW.
- Nietzsche, Friedrich, 2001, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, przeł. G. Sowiński, [w:] Grzegorz Sowiński (red.), *Wokół nihilizmu*, Kraków: Wydawnictwo A.
- Pessoa, Fernando, 2007, *Księga niepokoju Bernarda Soaresa, pomocnika księgowego w Lizbonie*, przeł. M. Lipszyc, Izabelin: Świat Książki.
- Piechaczek, Sławomir, 2008, *Człowiek jako chore zwierzę: z antropologii E. M. Ciorana*, „Przegląd Filozoficzny”, 3, ss. 107–123.
- Schlegel, Friedrich, 2009, *Fragmenty*, przeł. C. Bartl, oprac., wstęp i koment. M. P. Markowski, Kraków: Universitas.
- Sontag, Susan, 1968, *Introduction*, [w:] Emil Cioran, *The Temptation to Exist*, Chicago.
- Zabłocki, Krzysztof, 1990, *Cioran-story*, „Literatura na Świecie”, 1, ss. 282–300.
- Zagajewski, Adam, 2007, *Poeta rozmawia z filozofem*, Warszawa: Zeszyty Literackie.
- Zawadzki, Andrzej, 2009, *Literatura a myśl słaba*, Kraków: Universitas.

ABSTRACT**FRAGMENT OR THE BORDERLANDS OF PHILOSOPHY AND LITERATURE IN EMIL CIORAN'S WRITINGS**

This article concerns fragmentary writing of Emil Cioran. The author tries to show that the fragment is a specific type of artistic creativity that is situated between literature and philosophy. The initial part of the article deals with the problem of modern fragmentarism that was born in the times of German romanticism. Then, the author investigates the causes of Cioran's fragmentary writing, which are: the opposition to systematic philosophy, the opposition to modern idea of a literary „work” and the intellectual honesty which shows heterogeneity of life. All this makes the fragment very difficult to interpret: we wish to adopt the whole sense of it, but we cannot do this. Also, the title issue turns out to be unsolvable. Cioran escapes fixed categories. And fragment, as an unsuccessful, fractured discourse, can be both literature and philosophy, or none of them. That makes it similar to Jacques Derrida's ideas of *farmakon*, *aporia* or *différance*.