

PATRYK SZAJ*

NIHILISTA RADYKALNY. O DIAGNOZACH KULTUROWYCH EMILA CIORANA

Słowa kluczowe: Cioran, Nietzsche, Vattimo, nihilizm, metafizyka, teodycea, śmierć Boga, Verwindung

Keywords: Cioran, Nietzsche, Vattimo, nihilism, metaphysics, theodicy, death of God, Verwindung

Uwagę wielu badaczy zajmujących się pisarstwem Emila Ciorana¹ przykuwa swoista anachroniczność jego myśli. W rozmaity sposób próbują oni

* Patryk Szaj – doktorant na Wydziale Filologii Polskiej i Klasycznej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, w latach 2011–2013 pełnił funkcję redaktora naczelnego czasopisma „Pro Arte Online”. Jego zainteresowania badawcze oscylują wokół teorii literatury, hermeneutyki, zwłaszcza radykalnej, związków literatury z filozofią, ponowoczesności. Publikował m.in. w „Kulturze Współczesnej”, „Literaturoznawstwie”, „Czasie Kultury”, „artPAPIERZE”. E-mail: patrykszaj@gmail.com. Address for correspondence: Adam Mickiewicz University, Faculty of Polish and Classical Philology, Fredry 10, 61-701 Poznań.

¹ Cytaty z książek Ciorana lokalizuję bezpośrednio w tekście, przyjmując następujące skróty, po których podaję numer strony: NSR – *Na szczytach rozpaczy*, przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia 2007; ONN – *O niedogodności narodzin*, przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia 2008; RZC – *Rozmowy z Cioranem*, przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia 1999; SG – *Sylogizmy goryczy*, przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia 2009; ŚŁ – *Święci i lzy*, przeł. I. Kania, Warszawa: KR 2003; UC – *Upadek w czas*, przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia 2008; Z – *Zeszyty 1957–1972*, słowo wstępne S. Boué, przeł. i opatrzył przypisami I. Kania, Warszawa: KR 2004; ZM – *Zmierzch myśli*, przeł. A. Dwulit, Warszawa: KR 2004; ZR – *Zarys rozkładu*, przeł. M. Kowalska, Warszawa: KR 2006.

wytlumaczyć zmaganie się rumuńsko-francuskiego autora z odwiecznymi, wielokrotnie przed nim podejmowanymi problemami filozofii. Ireneusz Kania uzasadniał je tym, że „Cioran myśli emocjami, i to najpierwotniejszymi, gdyż wypływają one z najgłębszych, tedy najbardziej autentycznych źródeł egzystencji”². Podobnym torem podąża Janina Filek, która uważa, że dokonuje on swego rodzaju radykalizacji filozofii:

Wraca zatem do tych myśli, bowiem, jego zdaniem, filozofia nie wyprowadziła ostatecznych wniosków z nich płynących. [...] Powraca do tych myśli, dając im drugie życie, uaktualniając je i modyfikując tak, aby zostały zauważone, raz jeszcze przemyślane, a przede wszystkim przeżyte³.

Zauważyć można, że anachronizm Ciorana polega w tego typu interpretacjach na tym, że – powtarzając i przetwarzając na nowo podstawowe tematy swojej twórczości, takie jak oskarżanie Boga o nieudolność Stworzenia, negacja sensu Historii, negatywna antropologia, w której człowiek jawi się jako uciekinier z bytu – ponownie opisuje on i podsumowuje proces, jaki dokonał się w kulturze zachodniej od momentu załamania się tradycyjnej optymistycznej teodycei, aż po krach filozofii zrodzonych po jej upadku w połowie XVIII stulecia jako swego rodzaju kompensacje zastępcze: historiozofii oraz antropologii⁴. Cioran, raz jeszcze podsumowujący upadek, kolejno: Boga, historii i człowieka jako hipostazowanych metafizycznych zworników sensu świata, będących jedynie (i aż!) inkarnacjami ludzkiej, arcyłudzkiej potrzeby wiary w istnienie stabilnych punktów oparcia, w istocie uznany być może za myśliciela upadku teodycei, a przeto – myśliciela anachronicznego. Można wszakże spojrzeć na kwestię inaczej. Choć bowiem problematyka teodycei wydaje się wyczerpana (lub też: ostatecznie zdewaluowana), to jednak – jak podkreśla na przykład Cezary Wodziński – „pozostaje podstawowym tematem współczesnego (*sc.* wciąż nowożytnego, choć utraciło ono swą

² I. Kania, *Cioran, albo o anachronizmie mądrości*, [w:] tenże, *Ścieżka nocy*, Kraków: Znak 2001, s. 215.

³ J. Filek, *Słów kilka o ostatnim z potężnej gromadki Rumunów*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1997, nr 2, s. 77–78.

⁴ O. Marquard, *Człowiek oskarżony i uwolniony od odpowiedzialności w filozofii XVIII stulecia*, [w:] tenże, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa 1994; L. Kołakowski, *Bóg pokonanych przez życie: teodycea*, [w:] tenże, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych smartwieniach tak zwanej filozofii religii*, przeł. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków: Znak 2010.

wczesną «żywołność») myślenia». Do tak rozumianej opowieści o upadku teodycei nie sposób zaś nie włączyć Ciorana⁵. Gra wyłamania się „z kręgu logiczno-teologicznych teodycei”⁶ toczy się bowiem o znacznie wyższą stawkę niżli tylko krytyka anachronicznych wierzeń. W grze tej abdykację Boga uznać można jednocześnie za pierwszą przesłankę pojawienia się nihilizmu pojmowanego w sposób nietzscheański, jako logiczny punkt dojścia wielkich wartości kultury zachodniej. W grze tej upadek teodycei, historiodycei i antropodycei stanowiłby jedynie prefigurację nihilizmu jako przeznaczenia nowoczesnej kultury zachodniej. A jeśli tak, Cioran byłby myślicielem *par excellence* współczesnym, bezpośrednio podejmującym dziedzictwo Friedricha Nietzschego.

Lekcje Nietzschego

Z Nietzschem łączyły jednak Ciorana związki ambiwalentne⁷. Warto więc najpierw zrekonstruować postawę autora *Zmierzchu myśli* wobec autora *Zmierzchu bożyszczy*, by pokazać, że ma on swoje, rzadko zauważane, miejsce w poczcie jego komentatorów. Pisarstwo Ciorana już w warstwie formalnej w sposób oczywisty nawiązuje do fragmentarycznej filozofii Nietzschego, który był dla niego swego rodzaju mistrzem stylu, a także „wyzwolicielem”, gdyż „sabotował styl filozofii akademickiej, zrobił *zamach* na ideę systemu” [RZC, 17]. Cioran radykalnie oprotestowywał wszelkie próby uspojniania myśli Nietzschego, twierdząc, że jest on:

[...] sumą postaw – wyluskiwanie z jego dzieł jakiejś woli porządku albo troski o jedność to pomniejszanie go. Będąc niewolnikiem nastrojów, rejestrował ich odmiany. Jego filozofia to medytacja nad zmiennością kapryśców; tymczasem erudyci z tępym uporem doszukują się w niej pewników, które on sam odrzuca⁸.

⁵ Zob. C. Wodziński, *Światłocienie zła*, Wrocław: Leopoldinum 1998 (cyt. s. 130).

⁶ P. Mróz, *Samobójstwo myśli: uwagi o filozoficznej aforystyce E. Ciorana*, „Estetyka i Krytyka” 2005/2006, nr 2/1, s. 221.

⁷ Bodaj jedyny polski artykuł porównawczy autorstwa Grzegorza Kozyry jest raczej polemiką – w dodatku niskiej wartości – z oboma autorami niż przybliżeniem wspólnoty ich poglądów. Zob. G. Kozyra, *Filozofia nihilizmu (Nietzsche–Cioran)*, „Twórczość” 2005, nr 6.

⁸ Cyt. za: K. Zabłocki, *Cioran-story*, „Literatura na Świecie” 1990, nr 1, s. 289.

Główną zasługą Nietzschego było więc uwolnienie filozofii od wymogu systemowości. Jeśli bowiem „ułomnością filozofii jest jej zbyttnia *znośność*” [SG, 37], i to w podwójnym sensie: niedostateczne rozjątrzenie problemów, a przeto – łatwa dekonstruowalność, to właśnie Nietzsche, jako ten, który wprowadził do niej fizjologię, postawiwszy jej wymóg „pisania krwią” (Cioran mówi: „Negacja nigdy nie jest wynikiem rozumowania [...]. Wszelkie nie wyłania się z krwi” [ONN, 43]), zradykalizował ją do poziomu nie-znośności, postawił przed fundamentalnymi (a przeto: rozsadzającymi fundamenty) pytaniami. Ponieważ jednak, jak powiada Susan Sontag, Cioran „przychodzi po Nietzschem, [...] musi dokręcić śrubę, zgęścić argumentację, uczynić ją bardziej rozdzierającą”⁹.

Dlatego Cioranowska recepcja Nietzscheańskiego nihilizmu pozostaje ambiwalentna. Trudność jej rekonstrukcji wiąże się zaś nie tylko z fragmentarycznym charakterem pisarstwa Ciorana, ale także z jego ciągłym lawirowaniem pomiędzy porządkiem ontologicznym i psychologicznym. Co się tyczy pierwszego z nich, nie ma wątpliwości, że Nietzsche był myślicielem głębokim, bowiem „tylko płytkie umysły z delikatnością obchodzą się z ideami” [SG, 10], a „jego diagnoza nihilizmu jest niepodważalna – dlatego, że sam jest nihilistą i że to wyznaje” [SG, 48]. To właściwie wszystko, co Cioran mówi nam *explicite*. Gdy jednak próbuje wnikać w psychikę Nietzschego, *Sylogizmy goryczy* przynoszą jeden z najpiękniejszych opisów jego myśli:

Które z jego wcieleń – jeśli było ich więcej – trwa nadal? Zapewne ekspert od moralnych upadków, psycholog – i to agresywny, nie tylko obserwator, jak moralisci. [...] Ale swoich wrogów wydobywa z siebie samego, tak jak przywary, które piętnuje. Znęca się nad słabymi? – tylko dokonuje introspekcji; a kiedy atakuje dekadencję, opisuje własny stan. Wszystkie jego nienawiści pośrednio uderzają w niego samego. Głosi własne ułomności i dźwiga je do rangi ideału. [...] Psychologię uprawiał po bohatersku, następnie zaś pasjonatom Nierozwiązywalnego zaproponował mnogość zaułków bez wyjścia. [...] W każdej kwestii bronił „za” i „przeciw” [...]. Tak czy owak Nietzsche, obnosząc się ze swymi historiami, uwolnił nas od wstydu z powodu naszych [...]. Otworzył epokę „kompleksów” [SG, 47–49].

⁹ S. Sontag, *Introduction*, [w:] E. Cioran, *The Temptation to Exist*, Chicago 1968, cyt. za: tamże, s. 296.

Nietrudno się domyślić, że gdy Cioran opisuje ułomności, historię, dekadencję Nietzschego, pisze tak naprawdę o samym sobie, okazując się stuprocentowym dziedzicem autora *Tako rzecze Zaratustra*. Na czym więc polega radykalizacja myśli Nietzschego w pisarstwie Ciorana? Na tym, jak sądzę, że posunął się on *jeszcze dalej* w czymś, co nazwać by można uczciwością intelektualną¹⁰. Nietzsche bowiem ostatecznie poniósł klęskę, okazał się zbyt naiwny: „idole zdruzgotał tylko po to, by zastąpić je innymi”, a wśród nich – idolem nadczłowieka: „wizją postrzeloną, komiczną, jeśli nie groteskową, chimerą bądź kaprysem” [ONN, 117]. Dlatego też zamiast Nietzscheańskiego „przewyciężenia człowieka” Cioran proponował raczej abdykację z człowieczeństwa [NSR, 90]:

Człowiek nie może być przewyciężony, co najwyżej można go odrzucić. Trzeba go odrzucić. Tę jego ideę nadczłowieka uważam za kompletny absurd. [...] Nietzsche wydaje mi się zbyt naiwny. [...] W istocie cała jego wizja rzeczy, a także jego życie, wydają mi się nazbyt euforyczne [RZC, 204–205].

Ostatecznie więc myśl Nietzschego jawi się Cioranowi jako wielkie marzenie o zdrowiu człowieka nieuleczalnie chorego. Dlatego – choć zgadza się z jej diagnozami – jej lekarstwa uznaje za chybione. Dlatego też pozostaje coś złowieszczonego w dwóch fragmentach Ciorana na temat ostatnich chwil życia Nietzschego. Z jednej strony autor *Wiedzy radosnej* miał szczęście, „że skończył tak, jak skończył – w euforii!” [ONN, 34], z drugiej jednak – „przez ostatnie lata swojej *Umnachtung* Nietzsche – niemy, przygnębiony, całymi godzinami oglądał swe dłonie. Jak Makbet po zbrodni” [Z, 714]. Co chcą nam implicytnie powiedzieć te fragmenty? To, jak sądzę, że Cioranowi

¹⁰ Uczciwość tę dostrzegli niemal wszyscy poważni badacze pisarstwa autora *Zarysu rozkładu*: zdaniem Janusza Majcherka jego myśl „była w jakiś sposób nieustraszona” (*Wspomnienie z okresu dojrzewania*, „Zeszyty Literackie” 1996, nr 2, s. 85), Peter Sloterdijk nazwał go najbardziej stanowczym nauczycielem naszego stulecia (*Bezinteresowny odwet: notatka o Cioranie*, przeł. K. Tórz, „Twórczość” 2005, nr 6, s. 97), Tomasz Swoboda wielkim stylistą i (dlatego) uczciwym myślicielem (*Cioran po polsku*, „Literatura na Świecie” 2011, nr 1/2, s. 380), według Tadeusza Chawziuka cechowała go „nieuleczalna uczciwość” (*Cioran do śmiechu*, „Nowy Nurt” 1996, nr 6, s. 16), Adam Zagajewski dostrzegał jego „głębką potrzebę uczciwości intelektualnej” (*Gramatyka francuska*, [w:] tenże, *Poeta rozmawia z filozofem*, Warszawa: Zeszyty Literackie 2007, s. 87), a Ireneusz Kania – „godną najwyższego szacunku intelektualną i moralną bezkompromisowość” (dz. cyt., s. 205).

nie było dane skończyć w podobnym zachwycie. Dlaczego? Gdyż Nietzsche swej „zbrodni” dokonał na całej współczesnej kulturze¹¹, odbierając jej – poprzez własną klęskę – ostatnie złudzenia.

Żadnych złudzeń

Mimo to Cioran uciekał przed etykietą „nihilisty”. Większość krytyków określających go tym mianem operowało bowiem potocznym rozumieniem nihilizmu, przeinaczając sens diagnoz rumuńskiego pisarza. Dlatego też na zadane swego czasu przez Jeana-François Duvala pytanie o przyszywaną mu często łatkę nihilisty odpowiedział, że jest ona

[...] równie dobrą jak inne... Zupełnie mnie to nie obchodzi. Nie jestem nihilistą. [...] Dla mnie jest to pusta formułka. Upraszczając, można by powiedzieć, że mam obsesję nicości, czy raczej pustki [...]. Ale nie, że jestem nihilistą. Bo nihilista w sensie potocznym to facet, który gwałtownie obala wszystko, kierując się jakimiś chytrymi rachubami, mniej lub bardziej politycznymi [RZC, 36].

Sprzeciw Ciorana jest zrozumiały, wzięwszy pod uwagę, że na przykład dla Alaina Bosqueta nihilizm równa się nakłanianiu bliźnich do ludobójstwa¹², a z kolei w Polsce, jak zauważa Adam Zagajewski, termin ten funkcjonuje jako obelga¹³. Wydaje się poza tym, że niechęć Ciorana do „nihilizmu” ma źródło w jego ucieczce przed wszelkimi etykietami, która sprawia, że nie sposób jednoznacznie przypisać go do jakiejś tradycji filozoficznej czy określonej metody. Mimo to – tylko nieco wbrew niemu – chciałbym udowodnić, że był on nihilistą, i to nihilistą niezwykle głębokim.

Po pierwsze więc zwrócić należy uwagę na wspomnianą już uczciwość intelektualną, która każe Cioranowi mierzyć się z problemami ignorowanymi przez wielu innych myślicieli. Na czym polega owa rzetelność? Na odwadze wystawienia siebie na absolutne „bez-gruncie”, na radykalnym sprzeciwie

¹¹ „To, co opowiadam, jest historią dwóch najbliższych stuleci. Opisuję, co będzie, co inaczej już być nie może: pojawienie się nihilizmu” (F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, przeł. K. Drzewiecki, S. Frycz, Kraków: vis-à-vis/Etiuda 2009, s. 7).

¹² A. Bosquet, *Cioran*, „Forum” 1995, nr 22, s. 19.

¹³ A. Zagajewski, dz. cyt., s. 86.

wobec rutynowych myślowych podpórek, wobec ludzkiej potrzeby pewności „za wszelką cenę, nawet kosztem prawdy” [UC, 87]. Cioran radykalizuje Nietzscheańską krytykę złudzeń i łatwizn metafizyki, zgodnie z którą

[...] charakter świata stającego się nie daje się sformułować, jest „fałszywy”, „sprzeczny z sobą”. Poznanie i stawanie się wyłączają się. Przeto „poznanie” musi być czymś innym, poprzedzać je musi wola czynienia poznawalnem, pewien rodzaj samego stawania się musi stworzyć złudzenie bytowania¹⁴.

Może zatem fragmentaryczne pisarstwo Ciorana, jego zwrot przeciw systemom filozoficznym, ucieczka przed etykietami na rzecz rejestrowania własnych – zmiennych – stanów – wszystko to wynika ze sprzeciwu wobec metafizycznych ciągłości usztywniających egzystencjalny ruch stawania się, którego nie sposób zamknąć w jednoznacznych kategoriach, a tym bardziej systemach? Cioran mówi: „Więcej jest prawdy we fragmencie”, „Dzieło o szerszym zakresie, podporządkowane wymogom konstrukcyjnym, zafałszowane przez obsesję ciągłości, jest zbyt spójne, by było prawdziwe”, „Liczy się przede wszystkim bezpośredni kontakt z życiem” [RZC, 34, 189, 221].

Po drugie – w pisarstwie Ciorana chodzi nie tylko o świadczenie własnej rozpacz, lecz także, być może nawet bardziej, o rejestrowanie upadku cywilizacji, albo też – ściślej – o demaskowanie cywilizacji jako upadku. Staje on zatem w samym centrum problematyki europejskiego nihilizmu, który – co należy stanowczo podkreślić – nie jest rodzajem światopoglądu ani też cyniczną destrukcją wartości w imię immoralizmu, nie jest również przyczyną jakiegokolwiek upadku obyczajów, lecz – odwrotnie – stanowi jego konsekwencję, centralne i fundamentalne wydarzenie w dziejach kultury Zachodu, „przemyslaną do końca logikę naszych wielkich wartości i ideałów”, w której „najwyższe wartości tracą wartość”¹⁵.

Jak stąd wynika, nihilizm posiada dwa wymiary: aksjologiczny i ontologiczny¹⁶. Jeśli rozumieć go w tak pogłębiony sposób, w horyzoncie którego „problemem nie jest przezwyciężenie nihilizmu [...], lecz wnikięcie

¹⁴ F. Nietzsche, dz. cyt., s. 220.

¹⁵ Tamże, s. 8, 13.

¹⁶ W celu zapoznania się z szerszą charakterystyką nihilizmu zob. M. Januszkiewicz, *Horyzonty nihilizmu. Gombrowicz, Borowski, Różewicz*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2009, s. 9–40.

w jego istotę¹⁷, przynależność Ciorana do tej „tradycji” myślowej wydaje się niezbita. W takiej bowiem mierze, w jakiej jego książki przedstawiają – czego dowodził Dariusz Czaja – „w najważniejszych zarysach trafny” obraz współczesnej kultury i „uświadamiają jedynie boleśnie skalę naszych złudzeń, nicują bez znieczulenia jałowe pocieszenia i rutynowe myślowe podpórki, które najczęściej prowadzą donikąd¹⁸ – w takiej mierze jest on myślicielem nihilistycznym, być może najradykałniej ze wszystkich przeżywającym (bo przecież nie: na zimno formułującym) „prawdę”, że świat, który być powinien, nie istnieje, a świata, który istnieje, nie powinno być¹⁹.

Cioran i Vattimo – dwaj nihilisci

Bliższe przyjrzenie się Cioranowskiemu nihilizmowi skłania do poprowadzenia nieoczywistej, a na pierwszy rzut oka nawet zupełnie – paradoks na miarę Ciorana – niemożliwej paraleli. Otóż okazuje się, że w swoich zasadniczych konstatacjach zbliża się on do filozofii hermeneutycznej... Gianniego Vattimo. Wydawałoby się, że to myśliciele skrajnie odmienni, a przeto jakakolwiek próba porównania „anachronicznego” Ciorana z filozofem ponowoczesnym skazana jest na porażkę. A jednak właśnie na poziomie elementarnych rozpoznań obaj autorzy wydają się sobie niezwykle bliscy.

Jak wiadomo²⁰, włoski hermeneuta myśli o nihilizmie jako o *Ge-Schick*, czyli o przeznaczeniu kultury zachodniej, jej punkcie dojścia, który, będąc „spełnionymi nihilistami”, zobowiązani jesteśmy podjąć, gdyż – w pewnym sensie – stanowi on nie tylko naszą dółę (dosłowne tłumaczenie terminu

¹⁷ Tamże, s. 32 (zob. także M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1999, s. 96).

¹⁸ D. Czaja, *Fragmenty (nicości)*, [w:] tenże, *Lekcje ciemności*, Wołowiec: Czarne 2009, s. 249.

¹⁹ Już w debiutanckiej książce Cioran pisał: „podstawowa przesłanka jakiegokolwiek ideału piękna – zgodnie z którą ten świat powinien być taki, jaki jest – nie wytrzymuje najbardziej elementarnej analizy. Ten świat powinien być jakikolwiek bądź, byle nie taki, jakim jest [NSR, 242]. Por. F. Nietzsche, dz. cyt., s. 197.

²⁰ Kwestia „nihilistycznego powołania hermeneutyki”, jaką kreśli w swoich książkach Gianni Vattimo, była już tematem rozległych omówień. Zob. np. A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, Kraków: Universitas 2009; M. Januszkiewicz, dz. cyt.; *Hermeneutyka i literatura. Ku nowej koiné*, pod red. K. Kuczyńskiej-Koschany, M. Januszkiewicza, Poznań: Poznańskie Studia Polonistyczne 2006.

Geschick), ale także szansę (na co wskazuje drugi człon słowa *Geschick*, pochodzący od czasownika *schicken*, czyli przesyłać, przekazywać). Nihilizm jest więc zjawiskiem ontologicznym – dotyczy nie tyle (czy: nie tylko) człowieka, ile (czy: także) bytu lub – ściślej – bycia: jego osłabienia, utraty przezeń „ciężaru” substancjalności, fundamentalności, esencjalności, sprawiającej, że opisywać je możemy już tylko w terminach akcydentalnych, nieostatecznych, nieabsolutnych²¹.

Również Cioran traktuje nihilizm przede wszystkim jako zjawisko ontologiczne. Zachód nazywa „zgnilizną ładnie pachnącą, trupem uperfumowanym” [ONN, 171]. Historia stanowi dlań jedynie postępujący upadek, proces długotrwałego zanikania Instancji Najwyżej. Ontologiczno-historyczny pesymizm²² każe Cioranowi patrzeć na dzieje cywilizacji jako na rodzaj metafizycznej katastrofy, która wszelkie wierzenia prędkiej czy później rozsypuje w proch [UC, 58]. Na rzecz ontologicznego ujęcia nihilizmu przemawia także „rozległe spojrzenie”: Bóg, historia, człowiek – owe metafizyczne zworniki sensu, których dekompozycję Cioran bez litości demaskuje – mają bowiem dla niego status „wartości wymiennej”²³. Można powiedzieć, że spoza jego fragmentów prześwituje zakrojone na bardzo szeroką skalę wnioskowanie, w którym wiara w stabilność sensu gwarantowaną istnieniem fundamentu racjonalnego logosu – Boga – załamuje się wraz z kryzysem teodycei, a ulega całkowitej anihilacji wraz z osiągnięciem swojego logicznego punktu dojścia – nihilizmu. „«Wartości» – powiada Cioran – żyją udręką, z jakiej się zrodziły; gdy ta ustanie, tracą swą siłę, stają się pustymi formami, przedmiotami studiów przedstawianymi jako minione. To, co przestaje być cierpieniem, nieodwołalnie przechodzi do historii” [ZM, 164–165]. Czyż nie pobrzmiwa tu echo Nietzscheańskiej „śmierci Boga”?²⁴ Koncept autora *Wiedzy radosnej* tak komentuje Vattimo:

Bóg metafizyki był konieczny, ażeby ludzkość mogła sobie zorganizować uporządkowane życie społeczne, pewne i niezależne od gróźb

²¹ Zob. G. Vattimo, *Część pierwsza: nihilizm jako przeznaczenie*, [w:] tenże, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, wstęp A. Zawadzki, Kraków: Universitas 2006.

²² Por. T. Chawziuk, dz. cyt., s. 16.

²³ G. Vattimo pisał: „musimy nadać pojęciu *wartości* – która redukuje do swych wymiarów bycie – ścisłe znaczenie *wartości wymiennej*. Nihilizm jest zatem zredukowaniem bycia do wartości wymiennej” (dz. cyt., s. 17).

²⁴ Zob. F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków: vis-à-vis/Etuda 2003.

natury [...]; ale dzisiaj [...] Bóg okazuje się być hipotezą nazbyt skrajną, barbarzyńską, przesadną; ten Bóg, który niegdyś funkcjonował jako zasada stabilizacji i źródło pewności, jest równocześnie tym, który zawsze zabraniał kłamać. Zatem, by dochować Mu posłuszeństwa, wierni zapominają również o kłamstwie, którym On sam jest: to wierni zabili Boga...²⁵

Dlatego, „co się tyczy «prawd», nie chcemy już dźwigać ich ciężaru, dać się przez nie oszukiwać czy mieć z nimi konszachty” [SG, 6], prawdy okazały się bowiem ostatnim kłamstwem, utraciły swój status pewników w świecie, który stał się baśnią²⁶. Cała myśl Ciorana jest uświadamianiem utraty przez „wartości” atrybutu „wartościowości”, przez „prawdę” – atrybutu „prawdziwości”, przez „Absolut” – atrybutu „absolutności”. Owa utrata przebiega, podobnie jak w filozofii Vattimo, przez „osłabianie bytu”. Myśl słaba (*pensiero debole*) włoskiego hermeneuty

[...] jest to idea, że historia ludzkości, czy też ludzkiej mentalności, posiada pewną przewodnią nić, którą stanowi osłabianie mocnych struktur metafizyki: osobowości, jak w psychoanalizie; władzy, jak w nowoczesnej demokracji w odniesieniu do autorytaryzmu; religii, jako nowoczesnej sekularyzacji w porównaniu do tradycyjnego ujęcia religii²⁷.

Wydaje się, że można odnaleźć pewną analogię między Heideggerowsko-Vattimowskim *Ge-Schick* a Cioranowską koncepcją fatum. Jak zauważał Wodziński, metafora „losu”, używana przezeń chętniej niż metafora „dziejów”, sugeruje, że przebieg historii determinowany jest jakąś przed-dziejową mocą sprawczą, która prowadzi ludzkość w określonym kierunku: ku poza-ludzkości²⁸. Ów los interpretować można jako chorobę, będącą integralnym atrybutem człowieka. Nowoczesność jest dla Ciorana punktem, w którym

²⁵ G. Vattimo, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, przeł. K. Kasia, red. nauk. A. Kuczyńska, Kraków: Universitas 2011, s. 17–18.

²⁶ Zob. F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszczy*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1991; G. Vattimo, *Nihilistyczne powołanie hermeneutyki*, [w:] tenże, *Poza interpretacją...*, dz. cyt.; tenże, *Apologia nihilizmu*, [w:] tenże, *Koniec nowoczesności...*, dz. cyt.

²⁷ Wywiad z G. Vattimo: S. Gurciullo, *Interpretation and Nihilism as the Depletion of Being: a discussion with Gianni Vattimo about the consequences of hermeneutics*, „Theory & Event” 2001, vol. 5, nr 2.

²⁸ Por. C. Wodziński, dz. cyt., s. 281.

choroba ta osiągnęła apogeum. Ów stan opisuje w *Sylogizmach goryczy*, najbardziej „nihilistycznej” swojej książce: „Być *nowoczesnym* to parać się po amatorsku Nieuleczalnym” [SG, 27]. Nieuleczalna choroba jest więc naszym *Ge-Schick* – wszyscy żyjemy w czasach spełnionego nihilizmu, jednak „nihilistyczny potencjał” tkwił w kulturze Zachodu od zawsze, wystarczyło jedynie odkryć go „drogą introspekcji” [SG, 76].

Ge-Schick nihilizmu objawia się zdaniem Ciorana w wyczerpaniu możliwości kulturowych Zachodu. Odegrał on już swoją rolę, nadeszła pora na jego abdykację. Nadpsute dawne wierzenia, zgrzybiałość, długotrwała agonia Europy skłaniają autora *Historii i utopii* do skojarzenia jej schyłku „z jakąś nieuchronnością wewnętrzną, z dopełnieniem się jakiegoś procesu, ze skuteczną realizacją obowiązku; [ów schyłek – P.Sz.] jest naturalny, wytłumaczalny, zasłużony. [...] Epoka *skończoności w pełni* odeszła w przeszłość”, my zaś – współcześni myśliciele – „jesteśmy przenikliwie widzącymi kukłami zdolnymi tylko krygować się przed tym, co nieodwracalne” [SG, 78–81]. Nieuchronność, dopełnienie procesu, nieodwracalność, nieuleczalne – te określenia dowodzą, że Cioran traktuje nihilizm *par excellence* po nietzscheańsku, jako logiczny punkt dojścia wysokich wartości, który Vattimo określa terminem *Ge-Schick*. Owo *Ge-Schick* skłania do odrzucenia wiary w sens świata, oparty na stabilnych fundamentach, do de(kon)strukcji przekonania o istnieniu całości gwarantującej jedność świata, wreszcie – do pogodzenia się z nieistnieniem prawdy o tym świecie.

Wyzdrowieć z humanizmu, wyzdrowieć z człowieczeństwa

Zasadnicza wątpliwość, jaką budzić może doszukiwanie się analogii pomiędzy Cioranem a Vattimo, polega na tym, że włoski hermeneuta traktuje nihilizm jako wydarzenie jednoznacznie pozytywne. Nihilizm jest „naszą jedyną szansą na wolność”, gdyż „wzywa nas do *pożegnania*”²⁹ z bytem i byciem traktowanymi w sposób absolutny (metafizyczny), przeto uwalnia „myślenie słabe”, nieufne wobec absolutystycznych twierdzeń o prawdzie, dobru czy sensie świata. Trudno doszukiwać się tak pozytywnego aspektu na poziomie literalnym u Ciorana. Można by wręcz, posługując się typologią Nietzschego, określić go jako „nihilistę biernego”, porażonego bez-sensem

²⁹ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, dz. cyt., s. 25.

świata i odmawiającego mu jakiegokolwiek wartości. Cioran nie byłby jednak Cioranem, gdyby nie dawał nam szansy na sprzeniewierzenie się takiej wykładni. Sądzę bowiem, że także on traktuje nihilizm jako szansę, choć ma ona w sobie coś z – wedle trafnej metafory Ireneusza Kani – unikania utartych ścieżek i wybierania „perci na skrót, od których zwyczajnemu śmiertelnikowi cierpienie skóra i robi się zimno ze zgrozy”³⁰. Cioran z pewnością – jak Vattimo – wzywa nas do wyzdrowienia z humanizmu, powiada wszak: „Jak daleko sięgnę pamięcią, zawsze niszczyłem w sobie dumę bycia człowiekiem” [SG, 34]. Podskórnie wyczuć można jednak, że wszelkie negatywne konstatacje Ciorana mają drugie dno – są wezwaniem do pomyślenia na nowo kondycji ludzkiej³¹. Na nowo, to znaczy poza metafizyką i humanizmem, poza antropocentryzmem jako ich składową, bez pojęciowych podpórki i pocieszających iluzji.

Do nihilizmu jako szansy należy także pogodzenie się z nieuleczalną chorobą człowieczeństwa i uczynienie jej czymś pozytywnym³². Cioran lubił przytaczać anegdotę o odpowiedzi Pascala, jaką ten udzielił swojej siostrze, chcącej wysłać go na kurację: „Nie znasz niedogodności zdrowia i zalet choroby”. W istocie bowiem autorowi *Sylogizmów goryczy* nie chodzi o znalezienie lekarstwa (byłyby nim metafizyka czy humanizm, a także – *vice versa* – Nietzscheański nadczłowiek), przeciwnie – przesądza on przez siebie swoje rozpacze po to, aby „z trucizn własnej egzystencji wyprodukować skuteczne ekstrakty immunologiczne”³³. Te ekstrakty to – jak sądzę – właśnie nihilizm.

I wreszcie, o nihilizmie jako szansie ludzkości pisał Cioran w *Zarysie rozkładu*, gdy upatrywał źródeł wszelkich zbrodni w ortodoksyjnym oddaniu wartościom: „Zabija się zawsze w imię boga lub jego podróbek [...]. Czymże jest Upadek, jeśli nie poszukiwaniem jakiejś prawdy i pewnością, że się ją znalazło; pragnieniem dogmatu i zakorzenieniem się w dogmacie? A skutkiem tej pewności i zakorzenienia jest fanatyzm” [ZR, 6–7]. Ludzi zobojętniałych określał zaś Cioran „zbawicielami” człowieka udręczonego przez fanatyków, zrujnowanego przez „idealistów” [ZR, 8]. Nihilizm w tym ujęciu posiadałby aspekt moralny: odmowa działania jako skutek

³⁰ I. Kania, dz. cyt., s. 196.

³¹ Zob. D. Czaja, dz. cyt., s. 249.

³² Zob. S. Piechaczek, dz. cyt., s. 112.

³³ D. Czaja, dz. cyt., s. 250.

zobojętnienia na najwyższe wartości byłaby sztuką unikania ekstremizmu, do jakiego nieuchronnie prowadzi absolutyzowanie własnych postaw przez fałszywych zbawicieli ludzkości³⁴. Historia – wbrew pozorom – nie zna bowiem zbrodni popełnianych w imię nihilizmu, roi się natomiast od zbrodni popełnianych w imię tej czy innej wiary. Kiedy zatem Cioran mówi, że „wszystko pozbawione jest konsystencji, fundamentu, uzasadnienia” [ONN, 12], kiedy uświadamia detronizację pierwiastków najwyższych, w istocie podąża drogą moralisty: „gorzka prawda (bez względu na jej skutki dla bycia) jest bardziej krzepiąca niż *słodkie kłamstwa*”³⁵. Odmowa działania to jedna z możliwości, jakie stoją przed nihilistą, i tę właśnie możliwość wybiera Cioran, „antyrewolucjonista *wskutek nihilizmu*” [Z, 884]. O ile bowiem każda rewolucja motywowana pobudkami metafizycznymi rodzi agresję, o tyle nihilizm uwalnia nas od niej, gdyż jak powiada Vattimo, „prowadzi do efektu rozmycia powodów, które go usprawiedliwiają, i tym samym ogranicza przemoc”³⁶.

Ciorana *Verwindung* metafizyki

Pora wreszcie zapytać, czym jest dla Ciorana metafizyka i czy rzeczywiście udaje mu się dokonać odwrócenia – wedle chiazmu Suwińskiego – „metafizyki obecności na nieobecność metafizyki”³⁷. Wydaje się, że sprawa nie jest tak oczywista, a żeby tego dowiedzieć, znów odwołać się można do Vattimo. Bardzo istotna w filozofii autora *Końca nowoczesności* jest świadomość niemożności ostatecznego, całkowitego wyjścia poza metafizykę. Dlatego włoski hermeneuta traktuje nihilizm jako permanentne, niekończące się, długie pożegnanie z metafizyką, pojmowaną najogólniej, wedle syntetycznego ujęcia Michała Januszkiewicza:

Metafizyka to zasadniczy kierunek dziejów Zachodu – od starożytności (Sokrates, Platon) do modernizmu, obejmujący nie tylko podstawowy kształt filozofii zachodniej, ale i kulturę chrześcijańską (w szerokim

³⁴ *Zarys rozkladu* ukazał się tuż po II wojnie światowej, w 1949 roku, i odebrany został jako jednoznaczne potępienie fanatyzmu ideologicznego w każdym wydaniu.

³⁵ B. Suwiński, *Ciorana „Deus absconditus”*, „Kresy” 2008, nr 3, s. 114.

³⁶ G. Vattimo, *Poza interpretacją*, dz. cyt., s. 40.

³⁷ B. Suwiński, dz. cyt., s. 110.

znaczeniu), sposoby myślenia o wartościach, etykę i moralność, sferę zarówno teoretyczną, jak i zwykłą *praxis*, podstawową dla Europejczyków ideę humanizmu, aż po scjentyistyczno-technologiczny wymiar świata Zachodu³⁸.

Wydaje się, że opis ten pasuje także do Cioranowskiego rozumienia metafizyki. Rzeczywiście, „filozofię” autora *Pokusy istnienia* traktować można jako próbę wyjścia poza paradygmat metafizyczny poprzez unaocznianie destrukcji wszelkich fundamentów, na których zasadza się kultura zachodnia. Cała tradycja metafizyczna to dla niego jedynie „fałszywa wiedza” [UC, 22], cechująca się pychą („Skromność nie pasuje do metafizyka” – Z, 144), „skandalicznym antropomorfizmem” [Z, 647], zakrywająca ułomność kondycji człowieka, będącego przecież najbardziej chorym spośród zwierząt. W ujęciu Ciorana wszelkie metafizyczne „pewniki” służą tylko zaklinaniu rzeczywistej katastrofy „bez-gruncia”, są więc fałszywymi podpórkami, atrapami fundamentów, punktami oparcia, które walą się pod mocniejszym naporem („drażenie jakiejś idei jest zamachem na nią” – SG, 41).

Co ciekawe jednak, również Cioran nie potrafi uwolnić się od resztek myślenia metafizycznego, również on jedynie permanentnie żegna się z metafizyką, jedną nogą wciąż tkwiąc w jej tradycyjnym języku, pozostając niewolnikiem opozycji binarnych, wciąż na nowo rozprawiając się z – wydawałoby się – raz już zniesionymi absolutami:

Wyswobadzam się z pozorów, a jednak wikłam się w nie; albo raczej jestem w pół drogi między owymi pozorami a tym, co je nadwątła, tym, co nie ma nazwy ni treści, co jest niczym i wszystkim. Kroku decydującego, który by mnie wyprowadził poza ich obręb, nie uczynię nigdy [ONN, 11].

Iluzji metafizyki nie da się bowiem przewyciężyć. Dialektyczna relacja *überwinden* – znoszenia metafizyki na rzecz jakiegoś nowego, całkowicie pozametafizycznego horyzontu myślowego, jest niemożliwa do zrealizowania. Dlatego relację *Überwindung* Vattimo – rozwijając koncepcję Heideggera – proponuje zastąpić relacją *Verwindung* – traktowaną właśnie jako „długie pożegnanie” z metafizyką, jej „przebolewanie”, zniekształcanie, zwijanie, rekonwalescencja, wychodzenie z choroby, będącej jednocześnie dziedzictwem, którego nie sposób się pozbyć. Zdaniem Heideggera

³⁸ M. Januszkiewicz, dz. cyt., s. 47.

[...] metafizyki nie można odsunąć na bok jak jakiegoś poglądu. Nie można w żadnym razie zostawić jej za sobą jak jakiejś doktryny, w którą nikt już nie wierzy i której nikt już nie reprezentuje [...]. Przewyciężona metafizyka bowiem nie znika. Powraca odmieniona i pozostaje jako nadal panująca różnica bycia i bytu³⁹.

Myśl słaba Vattimo wyciąga z twierdzenia Heideggera zasadne konsekwencje: relacje wiążące ją z metafizyką są (muszą być – to *Ge-Schick*) dwuznaczne, polegają na jednoczesnym odrzuceniu i rozpamiętywaniu, zerwaniu i ciągłości, podjęciu i zniekształceniu, uwikłaniu w resztki, ślady, pozostałości tego, co chciałaby definitywnie porzucić⁴⁰. Nie może ich przewyciężać, gdyż „przewyciężanie” tkwi w samym centrum paradygmatu metafizyki⁴¹, którego „kres”, podobnie jak kryzys humanizmu, będący jedynie konsekwencją tego „kresu”, „może być opisany jedynie w kategoriach *Verwindung*, a więc przekroczenia, które w rzeczywistości jest uznaniem przynależności, wychodzeniem z choroby, wzięciem odpowiedzialności”⁴². To właśnie w tej perspektywie *Verwindung* okazuje się apelem o wyzdrowienie z humanizmu.

Sam Cioran nigdy nie odwoływał się do kategorii *Verwindung*, bo nigdy też nie posługiwał się żargonem filozoficznym. Wydaje się jednak, że jego pisarstwo zdradza głębokie pokrewieństwa z Vattimowską myślą słabą. Zaryzykować można twierdzenie, że jego stosunek do własnej rozpaczki był bardzo bliski postawie *Verwindung*. Mirosław Dzień twierdzi, że według Ciorana „tylko rozpacz może *a rebour* okazać się skutecznym orężem w walce o przetrwanie człowieka”⁴³, a w *Zeszytach* znaleźć można nader ciekawy w tym kontekście fragment: „Dobra i skuteczna jest jedynie ta moja taktyka: *zużywać* rozpacz, osłabiać ją i redukować poprzez myślenie o niej i analizowanie jej” [Z, 254]. Czyż owo „zużywanie” nie ma w sobie czegoś z „przebolewania” i zwijania metafizyki? Czyż nie jest ono bliskie

³⁹ M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, [w:] tenże, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków: Baran i Suszczyński 2002, s. 63–64.

⁴⁰ Por. A. Zawadzki, *Koniec nowoczesności: nihilizm, hermeneutyka, sztuka*, [w:] G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, dz. cyt.

⁴¹ Zob. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, dz. cyt., s. 2.

⁴² Tamże, s. 35.

⁴³ M. Dzień, *Po tej i tamtej stronie Boga (Cioran – Merton)*, „Kresy” 1997, nr 32, s. 31.

innemu pojęciu Vattimowskiemu: *An-denken* – „rozpamiętywaniu, stojącemu w opozycji do zapomnienia bycia charakteryzującego metafizykę”⁴⁴

Verwindung byłoby dla Ciorana sposobem odwracania waloryzacji choroby człowieczeństwa, czynieniem zeń czegoś pozytywnego, przesącażaniem jej przez siebie bez uciekania się do metafizycznych analgetyków. Mimo wszelkich prób całkowite wyzbycie się ich nie jest jednak możliwe: „Nie ukrywam przed sobą, że we wszystkim, co robię, jest jakaś mieszanina dziennikarstwa i metafizyki” [Z, 23]. Jesteśmy skazani – to nasza domena, dola, *Ge-Schick* – na „szczątki wartości, religii, Absolutu, z których – jak ze źle dobranych puzzli – nie potrafimy złożyć całości”⁴⁵. Mimo że „wyrugowaliśmy Boga z duszy, on nadal gdzieś tam się wałęsa” [SG, 125], mimo że roztrzaskaliśmy bożki, składamy ofiary ich szczątkom [SG, 115], mimo że wyzdrowieliśmy z humanizmu, nadal żyje on życiem widmowym [SG, 82].

„Antymetafizyczna metafizyka”⁴⁶ Ciorana ma w sobie wiele z radykalnohermeneutycznej ambicji pozostania wiernym pierwotnej trudności życia. „Trzeba być *silnym*, iść dalej bez podpórek i bez niczyjej pomocy” [Z, 659] to dewiza, która zdaje się przyświecać myślicielom z lewicy poheideggerowskiej⁴⁷. W drodze tej skazani jesteśmy na „bez-gruncie” nihilizmu i fragmentaryczność perspektywy. W owej wędrówce myśleć możemy o Cioranie tak, jak on myślał o Bogu: „Tylko domyślając Go bezlitośnie do końca, osaczając wszystkie jego samotności, możemy ze sporu z Nim wyjść wzbogaceni” [ŚŁ, 108].

Literatura

Bosquet A. (1995), *Cioran*, „Forum” nr 22.

Chawziuk T. (1996), *Cioran do śmiechu*, „Nowy Nurt” nr 6.

Cioran E. (2003), *Święci i lzy*, przeł. I. Kania, Warszawa: KR.

⁴⁴ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, dz. cyt., s. 110.

⁴⁵ B. Suwiński, *W poszukiwaniu utraconego Absolutu: o re-wizji kultury i kryzysie ponowoczesności w ujęciu Emila Ciorana*, „Kwartalnik Polski” 2008, nr 4, s. 80.

⁴⁶ C. Wodziński, dz. cyt., s. 283. Wodziński tłumaczy ten zwrot następująco: „to, co w głównych nurtach metafizyki europejskiej opatrywane było «w» człowiekowi znakiem plus [...], kwalifikowane jest przez Ciorana radykalnie in minus. [...] Jedynym jej [kwalifikacji – P.S.] celem jest definitywna dyskwalifikacja”.

⁴⁷ Na temat prawicy i lewicy poheideggerowskiej zob. G. Vattimo, *Poza interpretacją*, dz. cyt., s. 23.

- Cioran E. (2004), *Zeszyty 1957–1972*, słowo wstępne S. Boué, przeł. i opatrzył przypisami I. Kania, Warszawa: KR.
- Cioran E. (2004), *Zmierzch myśli*, przeł. A. Dwulit, Warszawa: KR.
- Cioran E. (2006), *Zarys rozkładu*, przeł. M. Kowalska, Warszawa: KR.
- Cioran E. (2007), *Na szczytach rozpacz*, przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia.
- Cioran E. (2008), *O niedogodności narodzin*, przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia.
- Cioran E. (2008), *Upadek w czas*, przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia.
- Cioran E. (2009), *Sylogizmy goryczy*, przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia.
- Czaja D., *Fragmenty (nicości)*, [w:] tenże, *Lekcje ciemności*, Wołowiec: Czarne.
- Dzień M. (1997), *Po tej i tamtej stronie Boga (Cioran – Merton)*, „Kresy” nr 32.
- Filek J. (1997), *Słów kilka o ostatnim z potężnej gromadki Rumunów*, „Kwartalnik Filozoficzny” nr 2.
- Gurciullo S. (2001), *Interpretation and Nihilism as the Depletion of Being: a discussion with Gianni Vattimo about the consequences of hermeneutics*, „Theory & Event” vol. 5, nr 2.
- Heidegger M. (1999), *Nietzsche*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger M. (2002), *Przewyciężenie metafizyki*, [w:] tenże, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków: Baran i Suszczyński.
- Januszkiewicz M. (2009), *Horyzonty nihilizmu. Gombrowicz, Borowski, Różewicz*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kania I., *Cioran, albo o anachronizmie mądrości*, [w:] tenże, *Ścieżka nocy*, Kraków: Znak.
- Kołąkowski L. (2010), *Bóg pokonanych przez życie: teodycea*, [w:] tenże, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, przeł. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków: Znak.
- Kozyra G. (2005), *Filozofia nihilizmu (Nietzsche – Cioran)*, „Twórczość” nr 6.
- Kuczyńska-Koschan K., Januszkiewicz M. (red.) (2009), *Hermeneutyka i literatura. Ku nowej koiné*, Poznań: Poznańskie Studia Polonistyczne.
- Majcherek J. (1996), *Wspomnienie z okresu dojrzewania*, „Zeszyty Literackie” nr 2.
- Marquard O. (1994), *Człowiek oskarżony i uwolniony od odpowiedzialności w filozofii XVIII stulecia*, [w:] tenże, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa.

- Mróz P. (2005/2006), *Samobójstwo myśli: uwagi o filozoficznej aforystyce E. Ciorana*, „Estetyka i Krytyka” nr 2/1, s. 221.
- Nietzsche F. (1991), *Zmierzch bożyszczy*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa.
- Nietzsche F. (2003), *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków: vis-à-vis/Etiuda.
- Nietzsche F. (2009), *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, przeł. K. Drzewiecki, S. Frycz, Kraków: vis-à-vis/Etiuda.
- Rozmowy z Cioranem* (1999), przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia.
- Sloterdijk P. (2005), *Bezinteresowny odwet: notatka o Cioranie*, przeł. K. Tórz, „Twórczość” nr 6.
- Sontag S. (1968), *Introduction*, [w:] E. Cioran, *The Temptation to Exist*, Chicago.
- Suwiński B. (2008), *Ciorana „Deus absconditus”*, „Kresy” nr 3.
- Suwiński B. (2008), *W poszukiwaniu utraconego Absolutu: o re-wizji kultury i kryzysie ponowoczesności w ujęciu Emila Ciorana*, „Kwartalnik Opolski” nr 4.
- Swoboda T. (2011), *Cioran po polsku*, „Literatura na Świecie” nr 1/2.
- Vattimo G. (2006), *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, wstęp A. Zawadzki, Kraków: Universitas.
- Vattimo G. (2011), *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, przeł. K. Kasia, red. nauk. A. Kuczyńska, Kraków: Universitas.
- Wodziński C. (1998), *Światłocienie zła*, Wrocław: Leopoldinum.
- Zabłocki K. (1990), *Cioran-story*, „Literatura na Świecie” nr 1.
- Zagajewski A. (2007), *Gramatyka francuska*, [w:] tenże, *Poeta rozmawia z filozofem*, Warszawa: Zeszyty Literackie.
- Zawadzki A. (2006), *Koniec nowoczesności: nihilizm, hermeneutyka, sztuka*, [w:] G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, wstęp A. Zawadzki, Kraków: Universitas.
- Zawadzki A. (2009), *Literatura a myśl słaba*, Kraków: Universitas.

THE RADICAL NIHILIST. THE CULTURAL DIAGNOSIS OF EMIL CIORAN

Summary

The author of the article tries to describe the philosophy of Emil Cioran as a radical diagnosis of european nihilism. The first part of the article is about threads of teodicy in Cioran's writing. It shows their timeliness as an announcement of nihilism. Subsequently author analyzes Cioran's reception of the thought of Friedrich Nietzsche. It turns out that Cioran is one of the most original interpreters of Nietzsche, but also one of his most radical continuers. The existential philosophy of Cioran rejects any metaphysical comfort and face the tragedy of human being. The last two paragraphs of the article are an attempt of a comparative interpretation of Cioran's and Gianni Vattimo's philosophy of nihilism. They reveal a similarity between both of philosophers who think of nihilism as a chance to recover from the illness called humanism, anthropocentrism or metaphysics.

