

Zwierzę, które spać nie może.

Bezszenność w antropologii filozoficznej Emila Ciorana

Kamil Rajkowski*

doi 10.24425/rl.2023.148311

ruch literacki • R. LXIV • 2023 • Z. 5 (380) PL • **dyskurs maladyczny – figury i ontologie**

zeszyt pod red. Joanny Szewczyk (Uniwersytet Jagielloński)

i Wiktorii Kulak (Uniwersytet Jagielloński)

PL ISSN 0035-9602

Osobliwością jest fakt, że nie możemy posiadać bezszenności. O ile potrafimy zdawać relację ze swoich symptomów i dyskomfortu ciała mówiąc, że w danej chwili „mamy katar”, „mamy bóle głowy” lub „mamy mdłości”, o tyle w przypadku bezszenności możemy zdać relację z problemu, wypowiadając jedynie arbitralnie twierdzenie – „cierpię na bezszenność”. Zgodzimy się również, że forma „mam bezszenność” brzmi niezgrabnie. Być może dlatego, że jest ona w rzeczy samej niezgrabna, a to za sprawą zupełnej nieadekwatności sformułowania. Dojmująco nieprzystająca forma implikująca m.in. przygodne *posiadanie*, odziera bezszenność z jej bezwzględnego i ostatecznego charakteru.

Przy próbach zbadania powyższej kwestii naszą pierwszą intuicją – zupełnie zresztą zwodniczą – będzie uznanie, iż wcale nie ma niczego dziwnego w owej niemożności posiadania bezszenności. Stwierdzenie „mam bezszenność” zdaje się być jedynie absurdalnym wskazaniem na znoszące się samoistnie „bycie w posiadaniu pewnego braku”. Człowiek cierpiący na bezszenność pozostaje jednak nadal we władzy i naddatku zaburzeń snu, a to z kolei oznacza, że w nocy nie-śpi (efekt negatywny) lub z jakiegoś powodu

* Kamil Rajkowski – mgr, Szkoła Doktorska Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie.

ORCID: 0009-0006-0724-9273

budzi-się znacznie częściej, aniżeli rzeczywiście powinien (efekt pozytywny). Wszystko więc sprowadzałoby się wyłącznie do problemu użycia problematycznej formy z zastosowaniem niezgrabnej negacji przed istotną „sennością”. W taki sposób kwestia nas zajmująca zostałaby skrętnie wyjaśniona już to za sprawą powierzchownej tylko analizy języka. Do czasu tylko aż nie przypomnielibyśmy sobie o możliwości posiadania jakże bliskiego bezsenności – bezdechu sennego.

Sformułowanie „mam bezdech senny” nie budzi przecież żadnych zastrzeżeń. Nie mamy wobec niego tak silnego sprzeciwu. Możliwość „posiadania braku tchu” jest dla nas oczywistym faktem. Z tego względu wcześniej zaproponowana teza o pierwotnej niemożności posiadania „bezsenności”, którą oparliśmy jedynie na zastosowaniu nietrafionej negacji, okazuje się być niewystarczająca. To z kolei może nas skłonić do myślenia o bezsenności jak o fenomenie, który nie może być posiadany ze względu na swoje pierwotne zakorzenienie w czymś wobec niego równoległym, tj. w samym byciu człowieka. Czy świadomość nie jest właśnie tym, co wymaga braku snu do pełnego wyemancypowania się? Bezsenność neutralna stanowi sam moment konstytuujący świadomość i znajduje się również w sferze tego, co nazwać możemy uniwersalnym przed-rozumieniem lub szczególnym nastrojem w ujęciu heideggerowskim – rozumieniem bycia bez jego pojęcia¹. Owa przytomność w opracowaniu fenomenologicznym stanowiłaby moment możliwości projektu (*Entwurf*), tkwiący pomiędzy rozumieniem, którym bycie zawsze już jest, a wykładnią, stanowiącą już szczególną jego realizację². Bezsenność maladyczna jest z kolei mimowolną przytomnością trwania w nocy – mimowolną świadomością istnienia, wydarzającą się zawsze i tylko w nieodpowiedniej chwili. Czy możemy jednak mówić o znaczących różnicach tych obu bezsenności?

W niniejszym opracowaniu skoncentrujemy się na perspektywie, która za dobrą monetę przyjmuje tezę o faktycznym braku istotności takowego rozróżnienia. Dokonamy analizy konkretnego przypadku, jakim był rumuński pisarz – Emil Cioran. Jego twórczość jest wręcz przepełniona problemem bezsenności, stąd też przedstawimy złożoność interesującego nas zagadnienia w sposób możliwie najwierniejszy. Takowa rekonstrukcja nie będzie miała jednak charakteru *stricte* biograficznego, gdyż zwrócimy uwagę na liczne niuanse teoretyczne, które zostały naturalnie zaimplikowane do teorii antropologicznych w jego dziełach filozoficznych. Zamierzamy więc przyjrzeć się bogatemu świadectwu bezsenności, które uczyniło z niej samej oś napędową zaskakująco spójnej myśli spekulacyjnej. Za punkt wyjścia dla rozważań przyjmiemy świadomość ciała, którego

1 M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989, s. 253.

2 Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2013, s. 183–197.



składowe organy czekają tylko, aby poprzez chorobę „wypowiedzieć nam swoje posłuszeństwo”³.

Obecny rozwój dyskursu maladycznego stwarza w końcu sprzyjające okoliczności do tego, aby o Cioranie pisać tak, jak gdyby był on znów pisarzem bardziej atrakcyjnym, aniżeli wyłącznie kontrowersyjnym. Kiedy więc przywołujemy znany fragment mówiący o tym, że „człowiek jest tylko chorującym zwierzęciem”⁴, nie mamy już do czynienia wyłączenie ze stylistycznym wtrąceniem młodego aforysty, a raczej z pełnoprawną tezą o konkretnej wartości merytorycznej. Szczęśliwie więc stało się, że Cioran mógł w swoim *Upadku w czas* zawrzeć jednoznacznie zatytułowany rozdział *O chorobie*, aby stać się niesystemowym pasażerem maladycznego omnibusu⁵. Na naszych oczach wydarza się więc niezbędna ewaluacja, pozwalająca na zweryfikowanie twórczości Ciorana, który swój osławiony pesymizm kształtował podług teorii choroby:

Ilekróć jestem smutny, zdaje mi się, że moje tkanki zaczęły myśleć. [...] Choroba jest po prostu konwulsją kulminacyjną organicznej myśli: tkanki dowiadują się o sobie, narządy uzyskują samoświadomość i oddzielają się od reszty ciała. Mylimy się, sądząc, że to my wiemy o dolegliwości jakiegoś organu, w istocie to on przegląda się w sobie samym. Ciało całkowicie chore byłoby materią, która uzyskała pełną przejrzystość i samowiedzę, tkanką pozbawioną złudzeń. Tylko w chorobie widzimy jak słabo panujemy nad sobą.⁶

Myślenie choroby nabiera u Ciorana antropologicznego wymiaru, ponieważ to ciało myśli siebie dopiero pod wpływem rzuconej (*vorwerfen*) z zewnątrz Przypadłości. Mamy więc do czynienia z zupełnie kontrintuicyjnym przewrotem w warstwie ontycznej. Zdawać by się mogło, że choroba jest tym, co wyrasta powoli na gruncie ciała, a wtem zostaje doświadczona/zauważona⁷ przez podmiot chorujący. W takim przypadku, mapowanie choroby byłoby rolą przytomnej i wrażliwej świadomości. To jednak zadanie wtórne wobec pierwotnego faktu pojawienia się narzuconego symptomu. Dla Ciorana jednak to choroba jest właśnie tym, co pozwala na zmapowanie ciała oraz pojawienie się istotnych dla niego (w nim) punktów odniesienia. Ten stan rzeczy najlepiej oddaje stwierdzenie, iż „jesteśmy tylko obolałą materią, wyjąłym ciałem, kośćmi drażnionymi przez krzyki”⁸. To, co dynamicznie kształtuje kondycję ludzką, zawsze przychodzi do ciała z zew-

3 Zob. E. Cioran, *Rozmowy*, przeł. I. Kania, Warszawa 2017, s. 81.

4 E. Cioran, *Na szczytach rozpacz*, przeł. I. Kania, Warszawa 2020, s. 98.

5 Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Kraków 2008, s. 40.

6 E. Cioran, *Święci i łzy*, przeł. I. Kania, Warszawa 2017, s. 206.

7 Nie rozstrzygamy w tym miejscu pierwszeństwa jednego nad drugim.

8 E. Cioran, *Upadek w czas*, przeł. I. Kania, Warszawa 2008, s. 18.



nątrż, uderzając destrukcyjno-plastycznym dłutem⁹. Pasywna materia, obojętne ciało oraz zastane kości, nabierają zupełnie nowej dynamiki za sprawą pojawienia się bólu i instancji wycia. Ciało jest tym, co dopiero w chorobie staje się bezwzględnie realnym. Jak pisze o nim Cioran w innym miejscu:

Odczuwam je w sposób absolutnie niedozwolony, a ono to wykorzystuje, zmusza mnie do przyznania sobie niewspółmiernej z prawdą rangi i tak potrafi mnie zawojsować, że mój umysł zamienia się w kiszki.¹⁰

Dla świadomości ciała jest zawsze obiektem podejrzanym. Rzeczą niemożliwą byłoby również samoistne i intencjonalne zwracanie się z uważnością w stronę świadomości. Zdaniem Ciorana winne wszystkiemu jest ciało, które zdradziło materię. Z kolei karą za ową zdradę jest bezsprzecznie złe samopoczucie¹¹. Nie mówimy jednak o popularnej i uniwersalnej chorobie na śmierć, ani nawet o sprawie tak doniosłej jak bycie-ku-śmierci. Chodzi natomiast o problem znacznie bardziej subtelny, a mianowicie o fakt, iż „tragedią człowieka jest poznanie”¹² – nic prostszego. Pomijając już w tej chwili bardziej subtelne odniesienia do Księgi Rodzaju, Cioran już w swoim debiucie literackim pisał o świadomości jako o problematycznym „owocu niedostatku”¹³ oraz uznawał ją za wynik fatalnej hipertrofii. Znacznie wcześniej jednak, bo jeszcze przed 1934 rokiem¹⁴, nie posługując się bezpośrednio pojęciem hipertrofii, traktował świadomość jako przeklęty nadatek, przerost i balast¹⁵.

Za autora koncepcji hipertrofii umysłu uznaje się norweskiego filozofa Petera W. Zapffe, który w 1933 roku opublikował esej pt. *Ostatni Mesjasz*¹⁶. Przedstawioną w nim koncepcję rozwinął do pełnej dysertacji doktorskiej w roku 1941, nadając jej tytuł *O tragizmie*. Do cech wspólnych koncepcji Ciorana i Zapffe można z pewnością zaliczyć przewartościowanie ewolucyjnego znaczenia świadomości ludzkiej, dokonane pod silnym wpływem filozofii Schopenhauera. Norweski filozof podjął próbę spojrzenia na kondycję

⁹ Por. C. Malabou, *Ontologia przypadłości*, przeł. P. Skalski, Warszawa 2017, s. 11–15.

¹⁰ E. Cioran, *Zły demiurg*, przeł. I. Kania, Warszawa 2008, s. 52.

¹¹ Tamże, s. 61.

¹² E. Cioran, *Rozmowy*, przeł. I. Kania, Warszawa 2017, s. 32.

¹³ E. Cioran, *Na szczytach rozpacz*, przeł. I. Kania, Warszawa 2020, s. 240.

¹⁴ Zob. E. Cioran, *Samotność i przeznaczenie*, przeł. A. Dwulit, Warszawa 2020.

¹⁵ Tutaj z pewnością główną inspiracją dla Ciorana był bezkompromisowy Arthur Schopenhauer. Odnośnie do wczesnego projektu hipertrofii zob. A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. 2, przeł. J. Garwicz, Kęty 2004, s. 85–90.

¹⁶ Zob. P.W. Zapffe, *Ostatni mesjasz*, [w:] „Analiza i Egzystencja” 21 (2013), przeł. A.K. Trzeciak, s. 5–19.



człowieka z perspektywy środowiska (*Umwelt*), wychodząc dodatkowo od twierdzeń estońskiego biologa Jakoba von Uexküll'a. Przy nefaworyzującym ujęciu ludzkiego gatunku, świadomość zdała się być niczym więcej jak właśnie efektem ewolucyjnego przerostu pewnej organicznej formy. Korzystając z języka charakterystycznego dla przedstawicieli witalizmu antropologicznego, Zapffe pisze niemalże w stylu Malabou: „Życie wystrzeliło ponad swój cel i rozsadziło samo siebie”¹⁷. Być może najpopularniejszym ustępem z Zapffego jest powołanie się na istnienie gatunków zwierząt, które wymarły z powodu różnego rodzaju naddatków. Pewien gatunek przestaje być dostosowany do swojego naturalnego środowiska przez fakt wykształcenia cechy wyjątkowo niesprzyjającej przetrwaniu. Tak też np. jeleni olbrzymi (*Megaloceros giganteus*) miałyby wymrzeć około ośmiu tysięcy lat temu z powodu posiadania znacząco przerośniętego poroża, które osiągało szerokość przekraczającą nawet 3,5 metra. Jak stwierdzał Zapffe: „umysł można przyrównać właśnie do takiego poroża, które swym fantastycznym splendorem przygniata do ziemi dźwigającego je na głowie osobnika”¹⁸. Przygniata, tudzież powoduje nagminne wpłatywanie się tegoż wielkiego poroża w Ezopowe drzewo¹⁹. Nie ma w tej tragedii żadnej złośliwości demiurga – jest za to wniosek, który stanowić będzie punkt wyjścia dla nowego antynatalizmu, oddalonego jednak stanowczo od racjonalnej argumentacji wydestylowanej syntetycznie w wygodnych laboratoriach myśli utylitarystycznych²⁰.

Takowe twierdzenia równoległe głosił Cioran, powołując się jednak na zupełnie inną tradycję filozoficzną. Jako młody badacz, zafascynowany intuicjonizmem Henriego Bergsona, wcześniej zauważył on, iż autor *Ewolucji twórczej* przeoczył w swojej teorii rzecz być może najistotniejszą – nie dostrzegł on możliwości przypadku w ewolucji człowieka, przypisując świadomości wymiar jednoznacznie pozytywny. Życie w filozofii Bergsona jest

17 Tamże, s. 7.

18 Tamże, s. 9.

19 Nie możemy oprzeć się zaproponowaniu teorii interpretacyjnej, która utożsamiałaby drzewo Ezopa z drzewem poznania dobra i zła. Zawieszenie jelenia na własnym porożu zaskakująco trafnie oddawałoby pozycję człowieka w świecie, którą staramy się właśnie przedstawić.

20 W tym temacie zob. T. Ligotti, *Spisek przeciwko ludzkiej rasie*, przeł. M. Kopacz, Warszawa 2015. Książka Thomasa Ligottiego jest współczesną próbą zbudowania antynatalistycznej teorii antropologicznej, która nie opiera się jedynie na racjonalizowaniu wyborów lub ilościowym szacowaniu globalnego nieszczęścia. Ligotti odwołuje się zarówno do Emila Ciorana jak i do Petera Zapffego, aby wypracować teorię osadzoną w paradygmacie myśli organicznej. Możemy przyjąć ze spokojem zarzuty, że momentami jest to projekt wyjątkowo naiwny. Niezaprzeczalnie pozostaje on jednak istotną i bezkompromisową przeciwwagą dla sterylnych wyliczeń, które zdominowały dyskurs filozoficzny.



de iure świadomością oraz wolnością²¹. Ograniczoną jednak przez zakamuflowane uwikłanie w wirtualną teleologię rozmachu życiowego (*elan vital*). Dla Ciorana była to rzecz całkowicie odpychająca od systemu ontologicznego Bergsona²². Hipertrofia świadomości, rozumiana jako paradoksalny moment ewolucji, byłaby zupełnie niemożliwa na gruncie szczegółowych i skrajnie optymistycznych teorii *Ewolucji twórczej*. Rumuński filozof uznał hipertrofię za teorię antropologiczną, która trafnie diagnozuje położenie człowieka w świecie. Tak jak Zapffe, Cioran odbiera ludzkości uprzywilejowaną pozycję, stając się również przedstawicielem wczesnego postantropocentryzmu, wypracowanego pod wpływem nietzscheanizmu.

Zapffe i Cioran, pomimo zbieżności fundamentalnej w teorii, nie byli w swych rozważaniach zgodni we wszystkim. Nie jest to zaskakujące, uwzględniając również fakt, że ich biografie nie miały ze sobą nic wspólnego, prócz może kilku inspiracji osadzonych w tradycji filozoficznej. Najbardziej interesującą dla nas różnicą okazuje się jednak samo pozycjonowanie zjawiska choroby względem postulowanych teorii. Norweski myśliciel jako zadeklarowany i radykalny antynatalista stwierdzał, iż rolą choroby jest powstrzymanie rozwoju każdego gatunku. Choroba jest więc tym, co może przyczynić się do ograniczenia populacji, a także utrudnienia dalszego i beztróskiego rozmnażania się. Mamy tutaj do czynienia z bardzo pragmatycznym ujęciem różnorodnych przypadłości, które powstrzymują człowieka i przyczyniają się do jego wyginięcia. Dla Ciorana z kolei owa kwestia prezentuje się zgoła inaczej:

Ciało, które się emancypuje, buntuje i nie chce więcej służyć – tym jest choroba, apostazja organów. Do tego, by świadomość osiągnęła pewien stopień napięcia, trzeba by organizm cierpiał, a nawet zaczął się rozpręgać, bo świadomość w swych początkach jest świadomością organów.²³

A także w rozwinięciu myśli czytamy kilka stron dalej:

Człowiek tylko dlatego mógł zerwać wspólnotę ze zwierzętami, że niewątpliwie bardziej niż one narażony jest na choroby i łatwiej im ulega. [...] Czuwają, aby dobrze mu się wiodło i żeby ani przez chwilę nie miał wrażenia, że nie dostarcza mu się nowych udręczeń.²⁴

²¹ Por. G. Deleuze, *Bergsonizm*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 1991, s. 111.

²² Malabou podnosi podobny zarzut w kierunku teorii Bergsona, stwierdzając w swojej *Ontologii przypadku*, iż autor *Materii i pamięci* traktował mózg jedynie jako narzędzie, pełniące jedynie pewne role. Bergson pomijał negatywne aspekty w swojej teorii, jak gdyby zawsze starał się uniknąć zarzutów o pesymizm. W tym temacie zob. C. Malabou, dz. cyt., s. 45–46.

²³ E. Cioran, *Upadek w czas*, przeł. I. Kania, Warszawa 2008, s. 114.

²⁴ Tamże, s. 121.



Wskazaliśmy już wcześniej na osobliwą cechę zewnętrzności choroby względem ciała, sugerując jedynie potencjalną pierwotność. Podkreśliliśmy również jej wymiar kształtujący. Jednak dopiero przy wprowadzeniu pojęcia hipertrofii, możemy nadać chorobie wymiar właściwy, tj. wymiar inicjujący i podtrzymujący percepcję. Trudno przy tym nie zadać sobie pytania o pierwszeństwo. Z dotychczas przedstawionych rozważań wynikałoby, że choroba jest zarówno tym, co umożliwia poznanie, jak i tym, co jest bezpośrednio poznawane w trwaniu. Należałoby tę kwestię uporządkować. Nie możemy jednak dokonywać wyraźnego rozróżnienia gatunkowego na podstawie wyodrębnienia poszczególnych chorób różnorodnych kategorii. Musimy uszanować fakt, że sposób doświadczania i odnoszenia się do choroby jest zawsze jednostkowy.

Przyjmując tezę Ciorana, zyczliwie załóżmy na potrzeby kontynuowania rozważań, że do wykształcenia się świadomości człowieka przyczyniła się jedna i konkretna przypadłość – niech będzie to przewlekły ból głowy, którego cechą szczególną w migrenach jest to, że zjawia się nagle i bez wyraźnej przyczyny. Uciążliwe zjawisko, koncentrujące na sobie wszystkie możliwe zdolności pra-percepcyjne pra-podmiotu naszego eksperymentu myślowego, byłoby chorobą inicjującą pra-poznanie, która nie zostałaby nigdy poprawnie upojęciowiona, ani zainicjowana przez jakikolwiek poprzedzający ją czynnik. Oznacza to, że nie byłaby ona również efektem żadnego rodzaju somatyzacji wtórnej. Tym właśnie cechowałaby się *choroba pierwotna*, przychodząca znikąd do nieświadomej materii, ciała i kości. Nie jest ona żadnego rodzaju symptomem, ponieważ nie wskazuje na nic poza samą sobą.

Przykład powyższy moglibyśmy uzupełnić o inne przypadki schorzeń, jednak naszym celem nie jest rozstrzygnięcie sporu o rzeczywisty status choroby pierwotnej. Wystarczy, że przyjmiemy i zrozumiemy samą możliwość pojawienia tego rodzaju choroby, która byłaby inicjującą. Funkcja pierwotna nie zostaje ustanowiona poprzez jej immanentne własności, ale poprzez sposób odnoszenia się do samego jej zjawiska. Możemy stwierdzić, iż taka choroba bez symptomu byłaby właśnie samą Przypadłością, czyli przypadkiem, narzuconym (*über-werfen*) w spontanicznej nagłości, wymykającej się pojęciowemu trwaniu, poprzez momentalność poprzedzającą²⁵. Cioran nie posługuje się samym pojęciem Przypadłości. W swoich rozważaniach o chorobach nie stosuje on żadnego rozróżnienia, wskazując jedynie na potencjał poznawczy każdej choroby, która w sposób bezpośredni obnaża człowiekowi ułomność jego istnienia. Mając jednak na względzie powyższe rozróżnienie, jasnym stanie się dla nas istotne stwierdzenie, że owym Symptomem, który wskazuje na samą Przypadłość, jest Świadomość. Dokonałiśmy więc niezbędnego porządkowania, które przygotowało nam

²⁵ Por. G. Deleuze, dz. cyt., s. 31–43.

grunt do dalszych rozważań. Przy uwzględnieniu znaczenia teorii hipertrofii, jaśniejszą staje się również skomplikowana relacja podmiotu i choroby. Można ją również odnieść do Heideggerowskiej zależności, omawianej w kontekście pochodzenia dzieła sztuki, gdzie: „Artysta jest źródłem dzieła. Dzieło jest źródłem artysty. Żadnego z nich nie ma bez drugiego”²⁶. Okazuje się, że zupełnie podobna zależność zachodzi właśnie pomiędzy chorobą a człowiekiem, ponieważ Człowiek (jako byt społeczny) istoczy się w swojej Chorobie (symptomatycznej). Na poziomie uniwersalnej antropologii, która w projekcie fenomenologicznym zbliża się do źródowości – Świadomość istoczy się w samej Przypadłości.

O swojej szczególnej przypadłości Cioran pisał już w najwcześniejszych artykułach z 1931 roku, a także wracał również do owych doświadczeń bezsennej nocy w wywiadach udzielanych pięćdziesiąt lat później²⁷. Dlatego też bezsenność nie jest jedynie przypadkowym tropem wynalezionym na potrzeby omówienia przypadkowego symptomu w kontekście popularnych narracji maladczych. Stanowi ona raczej rzecz, która domagała się wyszczególnienia. Zauważał to już Sławomir Piechaczek, który wspomnianą kwestię podnosił w pracach, stanowiących przede wszystkim próbę biograficznego omówienia teorii²⁸. My z kolei traktujemy bezsenność jako problem zupełnie niezależny, nad którym można by prowadzić namysł bez koniecznego odnoszenia się do dzieł Ciorana. Zabieg wspierania się tekstami rumuńskiego myśliciela ma na celu jedynie zobrazowanie problemu antropologicznego, jakim bezsenność jest w swej istocie. Jak pisze:

Bezsenność to coś tak wielkiego, że zadaję sobie pytanie, czy człowiek nie jest po prostu zwierzęciem niemogącym spać. [...] Nie ma atoli w całym świecie stworzenia, poza człowiekiem, które by chciało spać – i nie mogło [...] Różnica między piekłem a rajem może być tylko ta, że w rajku możesz spać, kiedy zechcesz, w piekle – nigdy.²⁹

Arbitralne stwierdzenie stało się nie tylko drobnym przyczynkiem dla niniejszego artykułu, ale również odcisnęło piętno na całej twórczości Ciorana, który o katastrofie największej w dziejach (jaką jest bezsenność) wspominał

26 Zob. M. Heidegger, *Źródło dzieła sztuki*, [w:] „Drogi lasu”, przeł. J. Mizera, Warszawa 1997, s. 7–10.

27 Mowa tutaj o rozmowach zupełnie niezależnych od siebie, w których pojawia się wspólny wątek bezsenności. Przeprowadzali je kolejno: Helga Perz (1978), Léo Gillet (1982), Lea Vergine (1982) oraz Fritz J. Raddatz (1986).

28 Dla przykładu o bezsenności i nudzie zob. S. Piechaczek, *Osobowe źródła Cioranowskiego sceptycyzmu i pesymizmu*, [w:] „Ruch filozoficzny” t. 71, 2 (2015), s. 81–105. Dla opracowań problemu bezsenności w innych kontekstach warto zapoznać się z artykułami zebranymi w (red.) S. Piechaczek, *Cioran – w pułapce istnienia*, Opole 2014.

29 E. Cioran, *Na szczytach rozpaczy*, przeł. I. Kania, Warszawa 2020, s. 173–174.

w każdej ze swoich książek³⁰. Zatrzymajmy się jednak przy domniemyanych funkcjach snu. Możemy trafić na liczne cytaty, w których Cioran wskazuje na potrzebę przerywania ciągłości w świadomości istnienia jednostki³¹. Aktywność poznawcza jest nieznośna i wyczerpująca, samo trwanie musi więc być przerywane przez momenty nieprzytomności. Kwestię zbliżoną bardzo dobrze omówił Mateusz Rura, odnosząc się do istotnego zerwania w twórczości Ciorana, które polegało na świadomym przejściu od ciągłego stylu prozatorskiego do fragmentarycznej i urywanej formy aforyzmu³². Nie będziemy więc tutaj odtwarzać dzieła tak dobrze wykonanego. Możemy z kolei uzupełnić rozważania Rury, dodając do nich nieobecny wcześniej wątek zasypiania jako przerywania ciągłości istnienia, pozostając tym samym na polu antropologicznym. „Śpimy nie po to, by odpocząć, lecz by *zapomnieć o nocy, o nieskończoności, którą mamy powalić* [podkr. autor]. Sen jest dezercją sprzed oblicza Boga”³³. Musimy mieć jednak na względzie, iż instancja Boga jest u Ciorana czymś u podstaw paradoksalnym³⁴. Za konsensus ujednociający stanowiska z różnych okresów jego twórczości, można przyjąć uznanie Boga za ostateczną granicę samotności³⁵ oraz jedyne interlokutora, który nabiera znaczenia w środku samotnej nocy³⁶. Z kontekstu jednak wynika również, że ucieczka sprzed jego oblicza oznacza nie tylko wycofanie się z relacji z czymś zewnętrznym, ale również uniknięcie świadomości trwania w nocy. Ucieczka od Boga jest ucieczką od wszystkiego, co nieskończone i niewyczerpywalne w Świadomości³⁷. Szczególnie precyzyje to fragment z pierwszego dzieła:

W tym nocnym całkowitym opuszczeniu czas nie jest już wypełniony żadną rzeczą, żadnym działaniem ani przedmiotem ale upodabnia się do próżni, stopniowo pęczniącej w istnieniu, *rosnącej i rozszerzającej się nieustannie* [podkr. autora], niczym groźba z zaświatów.³⁸

³⁰ E. Cioran, *Rozmowy*, przeł. I. Kania, Warszawa 2017, s. 120.

³¹ Tamże, s. 77.

³² M. Rura, *Nieciągłość myślenia w filozofii Emila Ciorana*, [w:] „Kultura i wartości” 27 (2019), s. 137–152.

³³ E. Cioran, *Święci i tży*, przeł. I. Kania, Warszawa 2017, s. 196.

³⁴ W kwestii bardziej szczegółowego opracowania kwestii szeroko rozumianej religijności w filozofii Ciorana zob. M. Jakubik, *Wątki religijne w twórczości Emila Ciorana*, Gdynia 2012.

³⁵ Zob. E. Cioran, *Rozmowy*, przeł. I. Kania, Warszawa 2017, s. 80–81.

³⁶ Tamże, s. 151.

³⁷ Potrzebę ucieczki sprzed oblicza nocy równoległe w *Przestrzeniach literackich* podniósł Maurice Blanchot. Interesującym byłoby zestawienie obydwu pisarzy, pod pretekstem porównania ich relacji do nocy i bezsenności. Na polu literaturoznawczym rzecz takową można by omówić w kontekście pojawiających się u obu autorów komentarzy do twórczości Rainera Marii Rilkego.

³⁸ E. Cioran, *Na szczytach rozpacz*, przeł. I. Kania, Warszawa 2020, str. 257.

Pojawiające się wcześniej powalenie nieskończoności jest związane z dostrzeżeniem jej w samym podmiocie poznającym³⁹. Noc jest wypełniona w istocie nieobecnością Świadomości, z kolei bezsenna noc jest wypełniona samą Świadomością, która wyczerpuje całą przeszłość, wszystkie antecedeny życia i alternatywne obiekty poznania, działając przy tym rozkładowo⁴⁰. Bezsenna noc polega więc na zatrzymaniu podmiotu w procesie wyrzucania (*auswerfen*) tego, co nie jest w nim strukturalnie pierwotne.

To, czego nie znosi Świadomość (jako Symptom) jest tym, co z nią tylko w Bezsennosci jej narzuconej pozostaje równoważne, tudzież wobec niej jest strukturalnie pierwotne (Przypadłość). Zostaje więc problem wskazanego już przez nas Symptomu, a także wskazanej przez niego Przypadłości. W konsekwencji niemożności przerwania ciągłości trwania, przestaje mieć znaczenie upojęciowiona indywidualność, rozpatrywana odrębnie jako projekt (*Entwurf*). Podmiot staje się obojętnym na siebie – nie tyle obcym lub wyobcowanym względem innych, ale przede wszystkim względem siebie. Jak pisze Cioran w jednym ze swoich świadectw bezsennosci: „Nadal oddycham i jem, ale utraciłem wszystko, co dodałem do funkcji biologicznych”⁴¹ – degradacja projektu do wyrzutka, humusu lub organicznej plwociny (*Auswurf*) jest konsekwencją obdarcia Symptomu z możliwości przerwania ciągłości. Zostaje ruch jednostajny Świadomości, a z kolei ruch ten sprawia, że jednostkowa świadomość podmiotu jest wypierana zupełnie przez swoją czystsza formę nadrzędną, która wytrąca cały osad dotychczas zanieczyszczający obraz omawianego Symptomu. W procesie Bezsennosci zostaje wreszcie wydestylowany sam-Symptom, który zbliża się do identyfikacji z zawsze pierwotną Przypadłością, którą proponujemy uznać za kategorię antropologiczną: „Gdzie tu noc? Nie ma już nocy”⁴².

39 Fragment wymaga komentarza, który ośmielimy się poczynić. „Dostrzeżenie nieskończoności w samym sobie” jest momentem, w którym należy wprowadzić nieopracowane jeszcze kategorie Cioranowskie. Pierwszą z nich jest fundamentalna teza, zakładająca, iż każdy jest absolutem w sobie-dla-siebie (por. Tamże, s. 21). Dla Ciorana człowiek jest bytem wewnętrznie nieskończonym (w-sobie), a jego złożoność zawsze traci coś przy każdorazowej próbie obiektywizacji (dla-siebie). Z tego też względu każda twórczość jest stratą, a podstawowe nawet próby porozumienia się z innymi są skazane na porażkę. Drugą kategorią jest groteskowość (zob. Tamże, s. 33–35), polegającą na upojeniu negatywnością. Groteskowość zostaje wprowadzona jako wynik męki bezsennosci, w której to „twój dramat staje się najważniejszy w dziejach”, generując unieważnienie wszystkiego, co zewnętrzne i nieorganiczne. Groteskowość jest tym, co wskazuje na wewnętrzną nieskończoność. Jest to otwarcie zapaści w-siebie, przy jednoczesnej negacji znaczenia wartości takich jak piękno, harmonia, dobro etc.

40 E. Cioran, *Święci i łzy*, przeł. I. Kania, Warszawa 2017, s. 61.

41 E. Cioran, *Na szczytach rozpacz*, przeł. I. Kania, Warszawa 2020, s. 38.

42 M. Blanchot, *Przestrzeń literacka*, przeł. T. Falkowski, Warszawa 2016, s. 319.



Kamil Rajkowski

Doctoral School of the University of the National Education Commission, Kraków

[HTTPS://ORCID.ORG/0009-0006-0724-9273](https://orcid.org/0009-0006-0724-9273)

An animals that does not sleep: Insomnia in Emil Cioran's philosophical anthropology

Summary

This article examines the role of insomnia in Emil Cioran's philosophy. Taken as a whole, his work appears to be exceptionally significant both from the point of view of anthropology and illness narrative studies. There has never been any doubt that his life and work are dominated by a sense of ennui, loneliness and estrangement. Yet these themes are merely symptoms of more fundamental problems he grappled with, i.e. the grotesque nature everyday life, ecstasy in a life without gods, being an absolute-in-itself and absolute-for itself, etc. This study is focused on insomnia, treated as a primary anthropological category and studied with the help of phenomenological and hermeneutical methodology. Drawing on, among others, the philosophy of Martin Heidegger and Arthur Schopenhauer, the article formulates a set of substantially new conceptual propositions that offer a new approach to the problematics of Cioran's work.

Key words

Philosophy of mind – anthropology and illness narrative – insomnia – alienation – self-objectification – Martin Heidegger (1889–1976) – Arthur Schopenhauer (1788–1860) – Emil Cioran (1911–1985)

Słowa kluczowe

bezszenność, hipertrofia, świadomość, choroba, Cioran



Bibliografia

- Blanchot Maurice, 2016, *Przestrzeń literacka*, przeł. T. Falkowski, Warszawa: PWN.
- Cioran Emil, 2020, *Na szczytach rozpacz*, przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia.
- Cioran Emil, 2017, *Rozmowy*, przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia.
- Cioran Emil, 2020, *Samotność i przeznaczenie*, przeł. A. Dwulit, Warszawa: Aletheia.
- Cioran Emil, 2017, *Święci i tży*, przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia.
- Cioran Emil, 2008, *Upadek w czas*, przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia.
- Cioran Emil, 2008, *Zły demiurg*, przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia.
- Deleuze Gilles, 1999, *Bergsonizm*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa: KR.
- Heidegger Martin, 2013, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: PWN.
- Heidegger Martin, 1997, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sidorek, K. Wolicki, Warszawa: Aletheia.
- Heidegger Martin, 1989, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa: PWN.
- Jakubik Michał, 2012, *Wątki religijne w twórczości Emila Ciorana*, Gdynia: Novae Res.
- Kierkegaard Søren, 2008, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Kraków: Homini.
- Ligotti Thomas, 2015, *Spisek przeciwko ludzkiej rasie*, przeł. M. Kopacz, Warszawa: Okultura.
- Malabou Catherine, 2017, *Ontologia przypadłości*, przeł. P. Skalski, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Piechaczek Sławomir, 2015, *Osobowe źródła Cioranowskiego sceptycyzmu i pesymizmu*, „Ruch filozoficzny” t. 71, nr 2, 81–105.
- Piechaczek Sławomir, 2014, *Cioran – w pułapce istnienia*, Opole: Sindruk.
- Rura Mateusz, 2019, *Nieciągłość myślenia w filozofii Emila Ciorana*, „Kultura i wartości” 27, 137–152.
- Schopenhauer Arthur, 2004, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. 2, przeł. J. Garewicz, Kęty: Antyk.
- Zapffe Peter Wessel, 2013 *Ostatni mesjasz*, „Analiza i Egzystencja” 21, 5–19.

