

Emil Cioran

Na szczytach rozpacz



EMIL CIORAN
NA SZCZYTACH ROZPACZY

Z rumuńskiego przełożył i wstępem opatrzył Ireneusz Kania

Ofcyna Literacka
Kraków 1992

Nihilista pielgrzymujący

Jest doprawdy czymś dziwnym i po trosze zenującym, 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 nie znany! A jeśli znany, to raczej tylko „ze słyszenia”, z nazwiska, i z otaczającej go nieco skandalicznej aury intelektualnego prowokatora, ikonoklasty, szydery, mizantropa, wreszcie nihilisty. A przecież bez barwnej postaci tego myśliciela intelektualna Europa byłaby o wiele uboższa. Jego bowiem krytyczna i częstokroć zjadliwa refleksja zajmuje w głównym nurcie europejskiej kultury stanowisko bardzo ważne. Bez jego błyskotliwie, wspaniałą, pełną blasku i giętką francuszczyzną pisanych esejów i aforyzmów uboższa byłaby również francuska literatura; Cioran uchodzi w rzeczy samej za jednego z największych żyjących mistrzów francuskiej prozy — choć, jak wiemy, jest z pochodzenia Rumunem, który języka Chamforta, La Rochefoucaulda i Montaigne'a wyuczył się dość późno.

Przyczyny tego pożałowania godnego faktu — nieobecności książek Ciorana w naszym piśmiennictwie przyswojonym — są zapewne różnorakie; niektórych z nich postaram się dotknąć pod koniec tego eseju. Na razie, skoro już dane mi jest przełamać wreszcie ten zły los, który przez dziesiątki lat trzymał książki Ciorana z dala od naszego kulturalnego uniwersum, i skoro mogę zaprezentować pierwszą z nich w polskim przekładzie (a jest to jednocześnie pierwsza w ogóle jego książka, wydana w Rumunii w 1934 r., gdy liczył

zaledwie 23 lata) — przystępuję do szczegółowszego przedstawienia osoby autora i wybranych wątków jego myśli. Sięgać przy tym będę, choć z rzadka, również do następnych, napisanych i wydanych już we Francji — w liczbie około tuzina¹ — tomów. W rzeczy samej, *Na szczytach rozpaczy*, choć jest utworem młodzieńczym (zwłaszcza pod względem literackim — może nam się wydać nieco staromodna jej egzaltowana miejscami stylistyka i emfaza), zawiera w załączku nieomal wszystkie główne wątki myśli Ciorana; w następnych rozwija je on na ogół tylko i pogłębia, oraz szlifuje formę. Jest to więc pozycja w jego dorobku ważna i dlatego wraz z szefami Oficyny Literackiej postanowiliśmy właśnie od niej zacząć szerszą prezentację tego myśliciela w Polsce.

I. Biografia. Źródła ideowe

Emil Mihail Cioran urodził się 8 kwietnia 1911 r. w wiosce Râșinari w Transylwanii, w rodzinie prawosławnego popa. W latach 1920-1927 uczęszczał do liceum w Sybinie (rum. Sibiu); jako siedemnastolatek zapisuje się na filozofię w Uniwersytecie Bukareszteńskim, gdzie słucha wykładów m.in. Nae Ionescu i zaprzyjaźnia się ze starszymi od siebie o lat parę Mirceą Eliadem i Constantinem Noică, zmarłym kilka lat temu, najwybitniejszym bodaj filozofem rumuńskim ostatnich dekad. Magisterium otrzymuje za rozprawę o Bergsonie. W 1934 r. publikuje pierwszą książkę pt. *Pe culmile disperării* (*Na szczytach rozpaczy*; w Rumunii powtórnie wydano ją dopiero w roku ubiegłym), w 1937 r. — drugą, zatytułowaną *Lacrimi și sfînti* (*Święci i łzy*), będącą owocem przebytego kryzysu re-

1 *Précis de décomposition*, Paris, Gallimard, 1949, 1977, 1987 (dalej w skrócie: PD); *Syllogismes de l'amertume*, Paris, Gallimard, 1952, 1980, 1987 (SA); *La tentation d'exister*, Paris, Gallimard, 1956, 1986 (TE); *Histoire et utopie*, Paris, Gallimard, 1960, 1987 (HU); *La chute dans le temps*, Paris, Gallimard, 1964, 1985 (ChT); *Le mauvais démiurge*, Paris, Gallimard, 1969, 1987 (MD); *De l'inconvénient d'être né*, Paris, Gallimard, 1973, 1987 (IN); *Écartèlement*, Paris, Gallimard, 1979, 1986 (Ec); *Exercices d'admiration*, Paris, Gallimard, 1987 (EA); *Aveux et Anathèmes*, Paris, Gallimard, 1987 (AA). Cytując którąkolwiek z tych książek odwołuję się, rzecz jasna, do najnowszego jej wydania.

ligijnego (oraz kilka innych książek). W tymże roku wyjeżdża do Paryża jako stypendysta Instytutu Francuskiego w Bukareszcie, aby robić doktorat z filozofii. Osiada na stałe we Francji. W 1949 r. ukazuje się u Gallimarda jego pierwsza pisana po francusku książka pt. *Précis de décomposition*, która — jak pisze M. Eliade w swoich wspomnieniach — olśniła wszystkich mistrzostwem stylu. W latach następnych, aż do dzisiaj, publikuje dalsze tomy, tłumaczone na liczne języki.

W notkach biograficznych mówi się o młodym Cioranie jako o zwolenniku filozofii Bergsona. Istotnie, w *Na szczytach rozpaczy* hasłami spotykanymi bardzo często są *elan vital* i *avînt* (prawie to samo co francuskie *élan vital*, czyli „poryw, pęd życiowy”, „wzlot”), *vitaça* („życie”), *trátre* („przeżycie”) itd. — dobrze nam również znane z dzieła *L'évolution créatrice* francuskiego filozofa. Także rodem bodaj z Bergsona jest Cioranowskie mocne przeświadczenie, że sprawą najważniejszą dla człowieka myślącego (a tym bardziej dla filozofa) jest uchwycenie istoty życia, i to „od wewnątrz”, drogą spontanicznej intuicji, pozwalającej znieść przeciwstawienie poznającego podmiotu poznawanemu przedmiotowi. Cioranowi, tak jak i Bergsonowi, nie chodzi o poznawanie form (co jest domeną intelektu), lecz „materii”, „mięszsu” życia (domena instynktu). Dlatego, o ile w ogóle dopuszcza on jakiegokolwiek „filozofowanie” (ten znawca filozofii z lekceważeniem, ba, wręcz z pogardą wypowiada się o filozofii systemowej i filozofach), to chce, by Jego narzędziami i źródłami stały się kiszki, wątroba, serce — „bebechy”, mówiąc krótko i trywialnie, nie zaś zimny mózg. (Jakże uderzające mamy tu podobieństwo z Gombrowiczem!²) Owszem, uważa za rzecz zupełnie zrozumiałą i normalną, że światopogląd jest funkcją stanu organów wewnętrznych i ich sekrecji; tylko taki jest dlań coś wart jako autentyczny w najgłębszym, biologicznym i egzystencjalnym sensie. (Twierdzi na przykład, że swoista treść i forma jego własnej refleksji filozoficznej jest ściśle związana z dręczącą go od lat bezsennością).

2 Gombrowicz powiada: „Egzystencjalizm to właśnie potępienie zimnego mózgowca, a pochwała namłotności (...) Myśliciel egzystencjalny to ten, co uczestniczy w filozofii nie tylko mózgiem, ale całą swoją istotą” (*Gombrowicz filozof, wybór i opracowanie Francesco M. Cataluccio i Jerzy Illg*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1991, str. 136).

Oczywiste jest jednak, iż ta ścisła zależność myśli od „bebechów” stanowi również istotne jej ograniczenie, implikuje bowiem skrajną subiektywizację aktów poznawczych i wizji świata, które mogą być ich rezultatem. Przy takim podejściu możliwość zbudowania paradygmatów poznawczych międzypersonalowo ważnych (czy, tym bardziej, powszechnie obowiązujących), a również, jak sądzić należy, etycznych, estetycznych i innych — jest właściwie wykluczona. To jednak Ciorana zdaje się zupełnie nie interesować, nie uważa się bowiem za filozofa ani myśliciela, nie ma ambicji pouczenia ani nawracania nikogo na „swoją wiarę”. (Dlatego nie całkiem trafne wydaje mi się określanie go mianem „proroka”, co nieraz się czyni.)

Podobieństwa między Cioranem a Bergsonem można by mnożyć. Ot, choćby ta myśl Bergsona: „Filozofia może być jedynie usiłowaniem, aby na powrót stopić się z całością”³ — na pierwszy rzut oka jest bliska Cioranowskiej frenetycznej („panteistycznej” — powiedzielibyśmy, gdyby nie implikowało to określonej postawy religijnej) pasji zatracenia siebie w „dzianiu się” Wszechświata.

W istocie jednak bodaj wleceją obu tych pisarzy dzieł, niż zbliża. Rzeczywiście, przyjrząwszy się kształtowi i treściom refleksji filozoficznej E. Ciorana, stwierdzamy, że o ile nawet wyszedł on był niegdyś od intuicji i konstatacji Bergsonowskich, to albo ich nie domyślał do końca, albo — co bardziej prawdopodobne — szybko i świadomie je porzucił. Możliwe zresztą, że z jego „bergsonizmem” było jeszcze inaczej. Otóż, jak wiemy (np. ze wspomnień M. Eliadego, o parę tylko lat starszego od Ciorana), w atmosferze intelektualnej Rumunii lat dwudziestych i trzydziestych dominowała „filozofia życia”, której głównym eksponentem na Uniwersytecie Bukareszteńskim był Nae Ionescu, profesor odznaczający się charyzmatycznym wpływem na całe pokolenie ówczesnej młodzieży rumuńskiej, urodzonej około roku 1910. Przypomnijmy, że należeli do niego (i byli entuzjastycznymi słuchaczami N. Ionescu) tak świetni w późniejszych latach intelektualisci jak właśnie M. Eliade, C. Noica, M. Sebastian, M. Vulcănescu, P. Sterian i cała plejada innych, poza Rumunią zupełnie nie znanych. Korzenie „filozofii życia” tkwi-

³ H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, Félix Alcan, 1913, wyd. XII, str. 209. (Przekład mój — I.K.).

ty, jak wiadomo, w tradycji filozoficznej niemieckiej (u Diltheya, Nietzschego), i tłumaczy to, jak mi nie mam, większość jaskrawych różnic oddalających Clorana od Bergsona. Więc, po pierwsze, skrajny Indywidualizm. Była już mowa o tym, że Cloran odrzuca możliwość zbudowania intersubiektywnie prawomocnego paradygmatu (poznawczego, aksjologicznego itd.), a przecież Bergson, wypowiadając cytowane wyżej zdanie o celu filozofii, dodawał zaraz: „.... Przedsięwzięcia tego nie da się urzeczywistnić za jednym zamachem; będzie ono z konieczności zespołowe (podkr. moje, I.K.) i stopniowe”⁴. Cloran wszelką konstruktywną solidarność z bliźnimi odrzuca, wybierając (a raczej: będąc zmuszonym przyjąć, skutkiem rozpoznania kondycji ludzkiej jako nieuleczalnie tragicznej) arystokratyczną samotność. Jest tu niewątpliwie pod wpływem Nietzschego.

O Nietzschem też raczej, nie zaś o Bergsonie, musimy pomyśleć, gdy zastanawiamy się nad zafascynowaniem Clorana nicością rozumianą egzystencjalnie (jako upragniona perspektywa całkowitej zagłady w chwili śmierci) i *à rebours* religijnie (jako pustka, która pozostała po śmierci Boga). Cloranowskie rozumienie nicości (której tak on, jak i Bergson, poświęca dużo miejsca) nie ma nic wspólnego z tymże pojęciem u francuskiego filozofa, który — przypomnijmy — drogą analizy rozumowej, logicznej, wykazuje, iż jest to pseudoidea, pojęcie wewnętrznie sprzeczne, a zatem „samoniszczące się”.

Najistotniejszy chyba rozdźwięk między nimi dotyczy ogólnego światopoglądowego i egzystencjalnego nastawienia, które u Bergsona jest pogodne i wyraźnie optymistyczne (zwłaszcza jeśli idzie o ocenę możliwości człowieka i perspektywy ludzkiego gatunku), u Clorana zaś — skrajnie, absolutnie pesymistyczne. Dla Bergsona ludzkość to „....ogromna armia, cwałująca obok każdego z nas, przed nami i za nami, w niepowstrzymanej szarży zdolnej złamać wszelki opór i obalić wszelkie przeszkody, może nawet śmierć”⁵. Cloranowi taki hurra-optymizm wydałby się po prostu śmiechu wart.

Albowiem człowiek, według niego, nie tylko nie zajmuje w świecie żadnej uprzywilejowanej pozycji (to twierdził już Ockham), lecz owszem, jest dlań tylko upadłym, chorym nieuleczalnie

4 Tamże.

5 H. Bergson, dz. cyt., str. 294.

na cierpienie, samotność i śmierć zwierzęciem, nędzniejszym od najmarniejszego ze stworzeń żywych — bo te przynajmniej nie mają samoświadomości, otwartej rany, bezustannie przypominającej nam, ludziom, o bezsensie wszystkiego i nleuchronnej, totalnej naszej zagładzie. Poczucie tragizmu istnienia (który to tragizm jest, jego zdaniem, jedynym istotnym tematem dla filozofów) dane jest Cioranowi w stopniu bodaj najwyższym pośród pokrewnych mu duchowo myślicieli — Kierkegaarda, Szestowa, Sartre'a, Camusa, Simone Weil. Kierkegaard atoli, Szestow i Weil znaleźli drogę ocalenia w „skoku” w otchłań wiary, Sartre i Camus — w „zaangażowaniu”. Cioran widzi przed sobą tylko ciemność.

Gdybyśmy tedy mieli rumuńskiego pisarza jakoś zaklasyfikować, umieścilibyśmy go w szeroko rozumianym nurcie egzystencjalistycznym. W rzeczy samej, treść i charakter jego refleksji, snutej wokół niemal tych samych motywów od przeszło pięćdziesięciu lat, dość dokładnie mieści się w definicji egzystencjalizmu zaproponowanej przez W. Gombrowicza⁶. Zresztą może nawet ważniejszy jest w tym względzie temperament Ciorana, jego usposobienie.

Jednakże jego antropologia jest o wiele „czarniejsza” niż u najczarniejszych egzystencjalistów (ciekawe, że bodaj najbliższa jej jest wizja człowieka, jaką mamy u Becketta i — skądinąd również Rumuna — E. Ionesco!); antycypując myśl, którą chciałbym szerzej rozwinąć w innym miejscu, powiem tu tylko, że jej źródła „uczonych”, „pozaorganiczných” (a nigdy nie dość przypominania, że te „organiczne” są dla niego zawsze ważniejsze), należy szukać nie we współczesnych prądach intelektualnych, lecz w mądrości starotestamentowej (człowiek jako istota od początku upadła skutkiem dostąpienia Poznania Dobrego i Złego), w niektórych motywach myśli greckiej (życie jako konstytutywna skaza, „choroba” Bytu), w doktrynach gnostyckich (świat — dziełem złego i niedołęznego Demiurga, prokreacja — zbrodnią, byt = cierpienie, itd.), wreszcie

6 „...ochrona wartości ciała przed wszechwładzą Idel i rozumu; odrzucenie banalności w Imię życia autentycznego; ostre odczucie trwogi i pustki; odważna obrona praw jednostki przed banalnością masy ludzkiej; pogarda dla wszystkiego, co ma charakter programowy i jest z góry dane.” (Renato Barilli, *Sartre i Camus w „Dzienniku”*, przet. W. Krzemień, w: *Gombrowicz filozof*, dz. cyt., str. 227.

w pewnych intuicjach tkwiących głęboko w rumuńskim podglebiu kulturowym. Zgodnie z własnym (a także Diltheyowskim i egzystencjalistycznym) przeświadczeniem, charakter i wydźwięk swego „filozofowania” wywodzi on wprost z bezpośredniego, intuicyjnego, irracjonalnego i namiętnego przeżywania świata. A że kocha skrajności, z natury jest gwałtowny, we wszystko angażuje się bez reszty i zlakniony jest Absolutu — tedy jako formę ekspresji nade wszystko upodobał sobie kostyczną i błyskocliwą maksymę, pełen szaleństwa i uniesienia zaśpiew liryczny, herezję. Cioran to bez wątpienia największy współczesny heretyk⁷; uważany jest też za piewę Nicości.

Tu znów musimy nawrócić do F. Nietzschego.

Mądrość podług Sylena, czyli Nietzsche a Cioran

Cioran już w młodości uległ wpływowi Nietzschego, dzieli też z nim niejedno przeświadczenie — na przykład, że byt jest dotknięty nieuleczalną szką; że życie organiczne jest w Kosmosie czymś rzadkim i stanowi chorobliwy wykwit na ciele materii martwej; że człowiek to najbardziej nieudany spośród gatunków zwierzęcych; że prawdziwa wolność możliwa jest dopiero i tylko wówczas, gdy wyzbędziemy się wszelkiej wiary i pragnienia pewności. Jednym z najciekawszych, wspólnych im obu motywów jest przekonanie, że poznanie, mądrość, ma w istocie moc niszczącą i jest przeciwne życiu, które, aby trwać i przedłużać się, musi się karmić wszelkimi fałszami i iluzjami.

7 Dowcipnie pisze o tym I.-P. Coullano w książce *Les Gnosés dualistes d'Occident*, Paris, Plon 1990: „Herezja jest dlań środowiskiem naturalnym. W pamiętnym eseju o J. de Malstre widzi Cioran przeczucjącego się błyskawicznie od jednej herezji do drugiej, niby upadły archanioł, heretyk nawet pośród heretyków. Najpierw krytykuje stanowisko Augustyna, wedle którego zło to jeno *privatio boni*. Zaraz potem przedcierza się w manichejczyka i twierdzi, że Dobro i Zło to równie odwieczne zasady. Na stronie następnej popada w herezję Ockhamowską, zgodnie z którą w oczach Boga człowiek nie wyróżnia się niczym, co by go stawiało wyżej mrówki. O kilka stron dalej z entuzjazmem zapuszcza się na teren herezji messallańskiej utrzymując, że zło stanowi integralną część ludzkiej natury, by wreszcie dotrzeć do orygenizmu: w jaki sposób wytłumaczyć historię ludzką, jeśli nie pierwotnym rozdarciem, które stało się źródłem włości i zła? Cztery herezje na czterech stronach — oto rekord, którego Cioran nie dzieli z nikim, nawet z herezjologami!” (Jest to fragment rozdz. XII tej książki, przedrukowany w nrze 434, lipiec 1991, miesięcznika „Znak”; przekład mój — I.K.).

„Istnieje starodawne podanie — pisze F. Nietzsche w *Narodzinach tragedii* — że król Midas długo uganiał się po lasach za mądrym Sylenem, towarzyszem Dionizosa, i nie mógł go schwycić. Kiedy wreszcie Sylen wpadł w ręce Midasa, ten spytał go, co uważa za najlepsze i najważniejsze dla człowieka. Demon milczał długo i nieporuszenie; na koniec, przynaglany przez króla, wybuchnął gromkim śmiechem i rzekł: «Nieszczęsne, efemeryczne stworzenie, czemu zmuszasz mnie do oznajmienia ci czegoś, czego bodajbyś raczej nie usłyszał? To, co najlepsze, jest dla ciebie zupełnie nieosiągalne — a jest tym nie narodzić się, w ogóle nie być, być niczym. A druga rzecz dla ciebie najpożądalsza — to rychło umrzeć».⁸

Tę przypowieść można by śmiało umieścić jako motto w każdej nieomal książce E. Ciorana. Owszem, cała jego antropologia przeżyta jest tą gorzką mądrością Sylena — mądrością, która zabija, paraliżuje, odbiera chęć do jakiegokolwiek aktywności. Myśl Ciorana podejmuje ciągle na nowo tę straszną konstatację Sylena, jak zahipnotyzowana krąży wokół niej, nie może się od niej oderwać. Cóż jej w końcu pozostaje? — Przyjąć ją za swoją i rozwijać. Największe dobro — nieistnienie — jest dla człowieka nieosiągalne, skoro już zaistniał. Co ma więc robić biedny śmiertelnik? — Starać się zmniejszać swoje cierpienia nierozłącznie związane z wszelką formą bytu. Tak jak F. Nietzsche, Cioran źródła i osnowy cierpienia upatruje w procesie indywiduacji pojmowanej jako rozczłonkowanie się pierwotnej bytowej jedni na indywidua, osobniki, czemu towarzyszy wzrastający stopień (samo)świadomości; im więcej tedy (samo)świadomości, tym więcej cierpienia. Przeto — i zła, bo cierpienie w zasadzie równoważne jest złu. Dlatego lepiej być zwierzęciem niż człowiekiem, rośliną niż zwierzęciem, itd.; najlepiej być kamieniem.

W tej sytuacji wszelkie prawdziwe, istotowe poznanie, a zwłaszcza najwyższa jego postać — mądrość, jest z natury rzeczy wrogiem życia. (Podobnie sądzili liczni mędrcy i poeci przeszłości — Grecy, Schopenhauer, Byron, Leopardi, Baudelaire itd.). Dzieje się tak dlatego, że życie, aby mogło się podtrzymywać, samopowielać, rozwijać, skazane jest na ciągłe odwoływanie się do paru fundamentalnych iluzji, przesądów; owszem, musi tworzyć je sobie ustawicznie i bez wy-

8 Przekład mój — I.K.

technienia. Pierwszym jest przesąd o sensie (np. historia jako entelechia), drugim — przesąd o teodycei, o ładzie kosmicznym, itd. Mędrzec odrzuca to wszystko i tylko kontempluje świat. Dlatego jest „umarłym za życia”, nawet nie potrzebuje dopełniać samobójstwa.

Nie bez kozery wszakże jednym z patronów antropologii Ciorana jest niewątpliwie Hegezzasz zwany Pejsithanatos; rumuński myśliciel często wygłasza pochwałę samobójstwa, choć z drugiej strony — uprzedzając poniekąd pytanie, czemu wobec tego sam nadal żyje — wyjaśnia, że nie zabija się, bo i życie, i śmierć napawają go równie wielkim wstrętem. Ale to nie wszystko.

Mędrzec nie musi dopełniać samobójstwa, gdyż jego zadaniem jest odkrywanie prawdy o świecie — prawdy, która ów świat unicestwia i znosi. Do tego służy mu rozum (skądinąd w innych tekstach obiekt wściekłych ataków Ciorana). Tak oto prawda zyskuje dlań moc wyzwalającą. Jest to prawda pojmowana jako dotarcie do „istoty rzeczy”, ujrzenie świata, „jakim jest”; upodabnia się w tym do mędrców z kręgu buddyzmu czy Upaniszadów, bo i dla nich dążenie do Prawdy to głównie „odkłamywanie” świadomości, usuwanie brudów i pyłów z zasadniczo czystego zwierciadła umysłu, niszczenie wszelkich fikcji i iluzji.

Albowiem rozum, choć i on dzieli różnorakie ułomności bytu, jest jeszcze czymś względnie najlepszym na tym padole. Dlaczego? Nie całkiem to jasne, skoro i on *summa summarum* nie jest zdolny wyprowadzić nas z pułapki narodzin na świat. Człłek rozumny przecież — by powtórzyć za Koheletem — ginie tak samo jak głupie bydło... O jakiej więc prawdzie, o jakim wyzwoleniu tu mowa?

II. Zbawienie, wyzwolenie, ocalenie

Na stronicach niniejszej książeczki słowo „wyzwolenie” (rum. *emancipare*) pojawia się bardzo często. W innym miejscu Cioran pisze: „Doktryna zbawienia ma sens tylko wówczas, gdy wychodzimy od tożsamości egzystencja = cierpienie”⁹.

Wyzwolenie to wyzwolenie się od świata, a więc od pragnień (bo „każde nasze pragnienie od nowa stwarza świat”¹⁰) — poprzez ich zniszczenie, co równoznaczne jest ze zniszczeniem świata. Mogą tego dokonać tylko rozum i prawda („każda nasza myśl unicestwia świat”¹¹), instrument ducha, który jest „wrogiem stworzenia”¹². Oto rdzeń światopoglądu E. Ciorana; bez wielkiego wahania można go określić jako manichejsko-buddyjski, z wyraźnym nawiązaniem do Schopenhauera.

Cioran wszakże nie byłby sobą, gdyby co krok nie zbijał nas z pantafelów i nie mylił tropów, aby z upodobaniem pławić się w sprzecznościach własnych sądów. On, chwalcą ostrego jak miecz rozumu, z przekąsem, jeśli nie z pogardą, wypowiada się o czcicielach oraz poszukiwaczach „prawdy”, nazywając ich wprost durniami¹³. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę, że pojęcie „prawdy” można rozumieć na co najmniej dwa sposoby — ontologicznie, jako hipostazę, oraz negatywnie i dynamicznie — jako proces uwalniania naszego umysłu od fałszów, emocji i złudzeń, to sprawa zaczyna się klarować. Staje się jasne, że Cioran, mówiąc: „nie ma słowa bardziej pustego” (niż „prawda” — I.K.) oraz: „nazywam głupkiem każdego, kto z przekonaniem mówi o Prawdzie”¹⁴ — ma na myśli to pierwsze rozumienie słowa „prawda”, i taką Prawdę odrzuca.

Mimo, iż nazwał siebie „człowiekiem religijnym” (acz bez religii)¹⁵, odrzuca również zbawienie — centralną, bądź co bądź, kategorię światopoglądu religijnego. Zbawienie jest jednak czymś poniekąd ponadindywidualnym, społecznym, jako kategorię bowiem określa je, głosi i narzuca wyznawcom w charakterze *summum bonum* Nauczyciel, Założyciel (religii), występujący w imieniu wyższej instancji (Ojca, Tęgo-Który-Mnie-Posłał, jak w przypadku Jezusa, czy też odwiecznej Dharmy, jak w przypadku Buddy). A to już jest dla E. Ciorana całkiem nieuprawnione uroszczenie; nikt nie ma prawa włas-

10 Tamże, str. 103.

11 Tamże.

12 Tamże.

13 Tamże, str. 233.

14 Tamże.

15 W szkicu poświęconym Mircei Eliade, EA, str. 131.

nych doświadczeń i olśnień egzystencjalnych podnosić do rangi powszechnie obowiązującej Nauki o zbawieniu i narzucać jej innym (zwłaszcza, gdy może im ona zepsuć humor i odebrać proste przyjemności). Budda to dlań największy spośród mędrców, ale nawet on był tylko „...zarozumiałcem na skalę boską. Odkrył śmierć, swoją śmierć, i zraniony wyrzekł się wszystkiego, po czym to swoje wyrzeczenie narzucił wszystkim. Tak oto najstraszniejsze i najbardziej niepotrzebne cierpienia rodzą się z tej urażonej dumy, która, aby stawić czoło Nicości, z zemsty przekształca je w Prawo”¹⁶.

„Zbawienie” w tradycyjnym, potocznym rozumieniu religijnym jest więc Cioranowi niepotrzebne, owszem, uważa je za jeszcze jedną iluzję ducha, którą trzeba odrzucić. Ale — w imię czego? Otóż wydaje się, że wartością wyższą, najwyższą bodaj ze wszystkich, jest dla niego wyzwolenie — pojmowane jako najskrajniej indywidualistyczna i indywidualna autosoteriologia, coś w rodzaju buddyjskiego *pratjekašana* — ale bez Buddy. I bez przyjęcia dogmatu Czterech Szlachetnych Prawd, w myśl którego należy wyzwolić się od światła, bo świat = cierpienie. Cioran ma najwyraźniej zasadnicze wątpliwości, czy powinien dążyć do uwolnienia się od cierpienia; buddyjski dogmat nie jest dlań bynajmniej oczywisty (choćby dlatego, że jest dogmatem właśnie). Oczywista za to jest dla niego alternatywa Życie-Nicość, zaakceptować tedy musi cierpienie, bo ono umożliwia doświadczanie życia w sposób pełniejszy, maksymalnie, dojmująco ostro. Podobnie jak poezja, sztuka, a nade wszystko muzyka. „Ale jeśli ktoś nie chce wyzwolić się z cierpienia ani przewycięzać konfliktów i sprzeczności, jeśli woli niuanse tego, co niedokończone, i dialektyczne gry afektów od jednostajności wzniosłej uliczki bez wyjścia? Kto, osiągnąwszy zbawienie, śmie jeszcze twierdzić, że żyje? Naprawdę żyjemy tylko odrzucając możliwość wyzwolenia się od cierpień...”¹⁷

Naszkicowany wyżej ambiwalentny stosunek Ciorana do cierpienia i wyzwolenia to tylko jeden z licznych przykładów logicznych sprzeczności, w jakie wikła się jego myśl. Pamiętajmy jednak, że jej falowania i zawirowania w ostatecznym rachunku posłuszne są sygnałom płynącym z jego „bebechów”.

16 PD, str. 214-215.

17 Tamże, str. 44.

Idźmy dalej. Jeśli Cioran odrzuca wiarę w skuteczność, zatem i sensowność zbawienia, to dlatego, że przyjmuje — może nieświadomie — inną wiarę. „Nie jest w mocy człowieka nie ulec zatracie” — pisze¹⁸. Czyż to nie, paradoksalnie, wyznanie wiary? Albowiem skoro całe stworzenie jest „grzechem Boga”, kosmiczną chorobą lub dziełem złego Demiurga, to i człowiek, ze swoim życiem pozbawionym wszelkiego sensu, nie ma żadnych szans. Taki wypytwa wniosek z tezy, iż człowiek nie jest niczym więcej jak tylko wytworem i częścią świata. Taki wniosek, choć nigdzie przez Ciorana nie wyrażony wprost, narzuca się z lektury Jego pism i uspójnia jakoś jego rozmaite, często wzajemnie sprzeczne wypowiedzi w poruszanych tu kwestiach. Bo czyż nie ma sprzeczności między intuicją, że ze śmiercią bynajmniej (i niestety) nie ginimy, że (niestety) nieśmiertelność jest czymś nieuniknionym¹⁹, a oznajmieniem, iż „nie ma zbawienia poza samobójstwem”²⁰?

•

Przywołując wyżej po kilkakroć hasła takie jak „zbawienie”, „wyzwolenie”, dotknęliśmy kwestii „religijności” Ciorana, od której — była i o tym mowa — sam on zresztą się nie odżegnuje. O cóż tu chodzi?

Charakterystyczną cechą wszystkich bodaj pism E. Ciorana jest przenikająca je niesłychanie wysoka temperatura uczuciowa. W znacznej mierze pochodzi ona z namiętnego, upartego, rozpaczliwego dążenia do Absolutu, do transcendowania uprzykrzonej ludzkiej kondycji. Autor nie objaśnia bliżej tego pojęcia; któż zresztą by to potrafił? Absolut (nazywany przezeń często po prostu „nieskończonością”) jest w każdym razie dla niego pierwszą i ostateczną instancją, jedynym kryterium; wszystko rozważa on wyłącznie *sub specte aeternitatis*. A. Paleologu twierdzi, że to Bóg jest jedną z dwu naczelných obsesji Ciorana (drugą jest Rumunia)²¹. Ale on sam w niejednym miej-

18 Tamże, str. 172.

19 Tamże, str. 190.

20 Tamże, str. 232.

21 A. Paleologue, *Souvenirs merveilleux d'un ambassadeur des golans*, Editions Balland, Paris 1990, str. 84.

scu wypiera się wiary w jakiegokolwiek Boga — zwłaszcza osobowego, tradycyjnego Boga wielkich religii monoteistycznych. Jednocześnie, jak już wzmiankowałem, uważa się za człowieka religijnego.

Mam nadzieję, że choćby tylko na podstawie wyżej zamieszczonych kilku uwag o tej nadzwyczaj bogatej i skomplikowanej osobowości Czytelnik może urobić sobie ogólne przekonanie, z jakiego rodzaju religijnością mamy tu do czynienia. Jest to mianowicie religijność rozumiana jako zasadnicza postawa egzystencjalna, jako żarliwe poszukiwanie — na własny wyłączny rachunek i ryzyko — Absolutu, w najgłębszej przy tym ciemności, po odrzuceniu wszystkiego, co oferują ustalone doktryny i kulty, uznane autorytety i uświęcone tradycje. Jest to religijność głęboko tragiczna, skoro odrzuciło się wszelką nadzieję (nawet na zbawienie) i wierę we wszelkie sensy, skoro wstrząsa nami aż do złego upojenia świadomość, jasna i ostra, że nasze istnienie w świecie nie ma żadnego, najmniejszego bodaj znaczenia, że Bóg umarł (a jeśli nawet żyje, to jest głupi i zły, zatem i tak pomóc nam nie może), że zewsząd otwiera się przed nami tylko przepaść bólu, samotności i rozpacz. Człowiek poddany takiemu egzystencjalnemu doświadczeniu albo kończy z sobą, albo żyje dalej — bo jest mu już wszystko jedno. Jeśli jednak osiągnąmy taki stan „ataraksji”, może on stać się początkiem aktywnego szukania ratunku, czyli zbawienia; cóż bowiem począć z czasem?

•

Nakreślone wyżej obsesje egzystencjalne zawładnęły młodziutkim autorem tak przemożnie i na tak długo, że jeszcze w 1949 r., gdy wydawał w Paryżu swą pierwszą napisaną po francusku książkę — *Précis de décomposition* — nie mógł się zdobyć na rzetelne rozważenie możliwości wyjścia z owej tak dramatycznie odczutej i tak ubolewania godnej sytuacji człowieka w świecie, którą najśladniej chyba oddać może słowo „pułapka”. Wszelką myśl o „zbawieniu”. Cioran na razie odrzuca przekonany, że to absurd, niepodobieństwo. A skoro tak, to lepiej zaakceptować kondycję „potępioną”.

Jednakże w niedługi czas potem coś jakby „drgnęło” pod skorupą desperacji tego tak bezlitosnego dla siebie i świata myśli-

ciela. Tu i ówdzie, w wydawanych później kolejnych książkach, dostrzegamy przebytyski optymizmu, nadziei, że może jednak jest jakieś wyjście... Wymienić by tu trzeba zwłaszcza tomy *La tentation d'extster* (1956; esej *Penser contre soi*), *Syllogismes de l'amertume* (1952), *Le mauvais démturge* (1969). Jednakże, jak zawsze, nasz autor nie zwykł chadzać ulartymi ścieżkami; jak zawsze, wybiera percie na skróty, od których zwyczajnemu śmiertelnikowi cierpnie skóra i robi się zimno ze zgrozy. Przyjmując, że udręka istnienia rośnie wprost proporcjonalnie do stopnia zorganizowania materii (osiągając, rzecz jasna, kulminację w bycie człowieczym), zaczyna się zastanawiać, czy nie lepiej byłoby wymknąć się z matni tylną furtką. „Może poszukać schronienia w równowadze minerału, wycofać się w dziedzinę, która nas od niego oddziela, i zacząć naśladować normalny kamień?”²² Pojawia się motyw „zbawczy” — przewrotny, karykaturalny, ale jednak... Później sformułuje go w program bardziej szczegółowy: lepiej niż człowiekiem urodzić się zwierzęciem; lepiej niż zwierzęciem — rośliną; lepiej niż rośliną — być kamieniem, itd. Ileż tu — nadal zresztą dramatycznej — ironii i przekory wobec soteriologii zakładających stopniowe, powolne i pełne trudu wznoszenie się po drabinie bytów, aby wreszcie dostąpić wyzwolenia! Cioran zdecydowanie neguje każdą antropologię czyniącą z człowieka koronę stworzenia i byt uprzywilejowany z uwagi na możliwość pracy około własnego zbawienia. O ile w ogóle dopuszcza on możliwość jakiejś drogi zbawczej, to nie wie, ona bynajmniej „w górę”, „ku światłu”.

On jest „chciwy agonii”²³. Zwykły „ludzik” wyobraża sobie, że „pełnia życia” to gromadzenie przyjemnych, jak najprzyjemniejszych wrażeń. Trzeba wszakże wznieść się wysoko ponad poziom „ludzika”, aby zrozumieć, że na ową pełnię składa się też druga, mroczniejsza połowa — cierpienia, rozpacz, agonie, trwogi, porywy bezsilnego gniewu i nienawiści, i że bez ich świadomej, owszem, ochoczej akceptacji nigdy owa „pełnia” nie będzie nam dana. Cioran jest wielkim przewodnikiem po tej mrocznej hemisferze pełni.

22 SA, str. 33.

23 Tamże, str. 142.

Nie odrzucać niczego, co ciemne i bolesne, dodrażyć się aż do jego najgłębszego dna, dosmakować się najbardziej gorzkiej goryczy istnienia — oto jego *credo*, w myśl którego odrzuca normalne zbawienie. Do jego Pełni dociera się przez najgłębszą noc, przez Nicość. Nie trzeba chyba zbyt mocno podkreślać, jak wiele wspólnego ma ta *downwards path to salvation* (by strawestować tytuł znanego opowiadania K. A. Porter) z *vita mystica*, szczególnie w wersji niemieckiej, oraz z ezoterycznymi doktrynami Kabały, dla których Bóg, Zbawienie, jest Nicością (*Eln-Sof*). Gdzieś u kresu tej drogi, w ciemności, jest wiedza, gnoza:

„...«Wyzwolenie» człowieka? Nastąpi ono w dniu, gdy człowiek, otrząsnąwszy się z finalistycznego urojenia, pojmie przypadkowość swojego pojawienia się [na świecie] oraz bezsens prób, jakim jest poddany; wtedy, gdy (...) nawet motłoch zacznie traktować życie w sposób właściwy — jako hipotezę roboczą”²⁴.

Dostrzeżenie Pustki tam, gdzie dotychczas konstruowaliśmy sobie — albo czynili to inni (filozofowie, teologowie itd.) na nasz użytek — różnorakie sensy i wartości, natychmiast hipostazowane, równoznaczne jest z uzyskaniem Gnozy wyzwalającej. Uwalnia ona ducha od iluzji i zatruć własnymi tworam. Dopiero teraz może on naprawdę świadomie rzec „lak” trałgłmowi i bezsensowi istnienia; istnieniu samemu mówi „nie”, i jest to wyzwolenie *par excellence*. Może równoznaczne ze zbawieniem...

Buddyzm

Wniosek z powyższych rozważań można by wyciągnąć taki: zdawać by się mogło, że w nakreślonej wyżej sytuacji religijność Ciorana powinna zwrócić się ku buddyzmowi, bo buddyjska doktryna zbawienia to przecież autosoteriologia — prometejska i właściwie ateistyczna, wyłączająca pomoc Łaski, wielką rolę przewidująca dla Wiedzy Zbawczej (*Pradžnta*), poza tym jest to jedyna religia proponująca sposoby uniknięcia ponownych narodzin, gdyby takie niebezpieczeństwo istotnie nam groziło; Cioran jest przecież wro-

24 Tamże, str. 133.

giem narodzin. I rzeczywiście, zupełnie wyraźna jest u Ciorana fascynacja buddyzmem — choć z drugiej strony nie znosi on Nauki Śakjamuniego za jej niewzruszoność i spokój, za jej umiar („ścieżka środkowa”). Jednakże jego krytyka tej religii jest stosunkowo łagodna i dotyczy raczej spraw drugorzędnych; zdaje się, że główny jego zarzut jest natury „personalnej”, zresztą wynika z pewnego nieporozumienia; była już o tym mowa wyżej. Pisząc *Na szczytach rozpaczy* młody autor snadź niewielkie miał jeszcze pojęcie o Dharmie buddyjskiej, inaczej bowiem wiedziałby, że nie bez kozery sam jej twórca nazwał ją *ehłpassitko Dhammo* (po palijsku: Nauka pod hasłem „przyjdź i przekonaj się”), i że nie tylko nikomu jej nie narzucał, ale owszem, długo się wahał, czy w ogóle ogłaszać ją ludziom; uległ dopiero na usilne prośby boga Brahmę.

Znacznie ważniejsze atoli niż ambiwalentny stosunek E. Ciorana do buddyzmu wydaje się to, że w jego egzystencjalno-filozoficznych diagnozach bytu, w podejściu do pewnych zagadnień, a przede wszystkim w niektórych fundamentalnych intuicjach odnajdujemy uderzające zbieżności z buddyzmem. Przypatrzmy się zatem, na czym one polegają, biorąc pod uwagę zresztą tylko parę wybranych tytułem przykładu punktów. Bardziej wyczerpującą analizę tego zagadnienia — w oparciu o ważniejsze pod tym względem, późniejsze książki Ciorana — zostawiam sobie na inną okazję.

•

Jak już wielokrotnie o tym wspomniałem, Cioran odrzuca możliwość i nawet potrzebę zbawienia; gniewa go to słowo i drażni, niemniej jest wysoce znamienne, że pojęcie to (głównie jako „wyzwolenie”) uporczywie powraca pod Jego piórem. Odrzucając możliwość istnienia dobrego Boga, wspomagającego człowieka swą Łaską, Cioran musi w samym człowieku znaleźć źródło siły, dzięki której dotrze on do celu — ekstatycznego stanu nie uwarunkowanego (przede wszystkim przez czas), w którym był „byłby równie czysty i niematerialny jak niebył”.

Jak ten stan (którego opis niemal kropka w kropkę odpowiada opisom Nirwany, zwłaszcza w ujęciu Mahajany!) osiągnąć? Jako warunki-szczeble Cioran wymienia tu „abdykację z człowie-

czeństwa”, całkowicie zapomnienie o świecie i sobie, upojenie się niebytem (nicością), odrzucenie Historii i Kultury, kontemplację wieczności poprzez przeżywanie możliwie najintensywniejsze każdej chwili traktowanej jako coś absolutnego, samego dla siebie. Wreszcie spotykamy wśród tych quasi-soteriologicznych dyrektyw myśl zupełnie jak wyjętą ze zbioru gnomów indyjskich²⁵ z kręgu synkretyzmu hindusko-buddyjskiego: „w wieczności żyjesz niczego nie żałując i niczego nie oczekując”. Masz więc, człowiecze, zerwać więź duchową tak z przeszłością (pamięć), jak i z przyszłością (wyobraźnia, intencjonalność, nadzieje), tak by nie lgnąć ani do życia, ani do śmierci. Cioran spodziewa się znaleźć Absolut poprzez „zatrącenie się” we wszelkich człowiekowi dostępnych doznaniach; nie odrzuca ani nie unika przeżyć pospolicie omiarynych i unikanych, budzących strach — jak największe cierpienia, egzystencjalna trwoga, rozpacz, doświadczenie nicości i najgłębszego bezsensu istnienia. A to dlatego, że jeśli je akceptować w całym, możliwie największym natężeniu, mogą nam one dać tak intensywne doznanie bólu istnienia („ognista kąpiel”), że w pewnym punkcie jakościowa różnica między nimi a doznaniem szczytowej rozkoszy bytu zatracą się, przeniesieni bowiem zostajemy na inny, pozaczasowy poziom egzystencji. Cierpienie tyleż jest warte, co i rozkosz — w obliczu wieczności wszystko jest niczym, narzędziem zaś i drogą zbawienia może stać się i jedno, i drugie. Czy ta ścieżka do ocalenia prowadzi w górę, czy w dół? — Oto pytanie w jego oczach bez sensu. Albowiem „szczyty to niekoniecznie wysokości; mogą to być również głębie, otchłanie” (str. 98). Absolut (Wieczność) ma dlań barwę lazuru i jasność gwiazdznego blasku (str. 106), ale w innych miejscach spotykamy się z fascynacją autora otchłanią, ciemnością absolutną, które są figurami totalnego zapomnienia. Również w następnych książkach przewija się ta fascynacja schodzeniem w coraz głębszy mrok ontyczny: Cioran chciałby przejść wsłecz wszystkie szczeble i fazy stworzenia, aż do niezróżnicowanej Prajedni sprzed Czasu i Boskiego *flat*.

25 Oto jeden z takich gnomów: *nabhinandeta maranam, nabhinandeta dźiwtam, kalamewa pratkszeta bhrytako 'deśam jatha* (niech [mędrzeci] nie lgną ani do śmierci, ani do życia, lecz tylko śledzi Czas, jak sługa śledzi pana).

Zagadnienie *ego*

Ten ontologiczny regres nakierowany jest w istocie na zniszczenie „ja”.

Problematyka ontologicznego statusu „ja” ma dla niego, podobnie jak dla buddystów, znaczenie zasadnicze. „Ja” to dla niego głównie podmiot doznający, oddzielna osobowość, struktura „patyczna”, doświadczająca, uorganizowana wokół osi centralnej — świadomości, która stanowi dlań *prntcptum Indlvduatlonts*, największego, jego zdaniem, zła. „Ja” wytwarza cierpienie. Dlaczego tak jest, dlaczego „ja” musi wytwarzać cierpienie? I skoro tak, to w jaki sposób położyć kres cierpieniu?

Tu znów mamy do czynienia poniekąd z paradoksem: skrajny subiektywista i indywidualista Cioran okazuje się, rozważając tę kwestię, nieprzejednanym antypersonalistą. Źródłem wszelkich udręk duchowych, trwóg, rozpacz, depresji człowieka jest dlań w istocie fakt posiadania rozwiniętej samoświadomości, gdyż, po pierwsze, izoluje go ona od reszty świata, przeciwstawia go światu i *vice versa*, po drugie — informuje go bezustannie i przypomina mu ciągle o czekającej go śmierci. Świadomość jest więc złem. Złem jest również skonstruowana wokół niej psychofizyczna osobowość człowieka, czyni go bowiem najnieszczęśliwszą istotą w Kosmosie. O ileż lepiej mają się niżej zorganizowane byty — zwierzęta, rośliny, kamienie... Droga zatem do szczęśliwości (czytaj: wyzwolenia, zbawienia) wiedzie poprzez wyrzeczenie się, rozbiście, zniszczenie osobowości. „Co do mnie, abdykuję z własnego człowieczeństwa”; sens tego zdania należy rozumieć właśnie jako pragnienie rezygnacji ze świadomości, zapomnienia o wszystkim — o sobie i świecie, roztopienia się w Kosmosie (na sposób nieco panteistyczny). Używając języka poetyckiego, Cioran mówi o tym w wielu miejscach tej książki.

Czytelnikowi obeznanemu z buddyjskimi ideami soteriologicznymi i filozoficznymi (zwłaszcza w ujęciu Hinajany) wszystko to musi się wydać dziwnie swojskie. „Ja” jako źródło cierpienia, konieczność zniszczenia empirycznej osobowości (poprzez rozpoznanie jej niesubstancjalnej, przemijającej i złożonej natury), aby się od

cierpienia uwolnić — motywy te znamy dobrze z najstarszych pism buddyjskich (Kanonu palijskiego, czyli *Tiptakt*) oraz z *Abhidharma* Wasubandhu. W słynnej formule dwunastoczołnowego „prawa funkcjonalno-uwarunkowanego powstawania” (sanskryt. *pratītyasamutpada*), którą można uważać za centralną koncepcję filozoficzną buddyzmu w ogóle, zawarty jest opis procesu konstytuowania się osobowości. Jednym z podstawowych jej elementów jest świadomość, będąca warunkiem pojawiania się percepcji zmysłowych; te z kolei są warunkiem zaistnienia postrzeżeń, te znów — emocji, ta z kolei — żądz, itd. Żądze rodzą cierpienia i stają się współprzyczyną starości, choroby, śmierci, ponownych narodzin itd. — czyli kołowrotu Samsary. „Według zgodnej opinii wszystkich szkół brahmińskich i buddyjskich «osobowość» i «bolesna rzeczywistość» — to synonimy. Indywiduum dotąd krąży w kołowrocie Samsary, dopokąd jest indywidualnością, i dlatego krąży, że jest indywidualnością. Wyzwolenie polega na unicestwieniu osobowości” — pisał w 1929 r. wielki nasz indianista i buddolog, prof. St. Schayer²⁶. I nieco dalej: „Osobowość, która dla kultury europejskiej jest pozytywną wartością i którą Goethe uważał za «*höchstes Glück der Menschenkinder*», dla religijnych i filozoficznych systemów indyjskich jest zdeklarowaną niewartością”²⁷. Wygląda na to, iż pod takim właśnie indyjskim *credo* Cloran podpisałby się bez wlekkich wahań. A więc — kryptobuddysta, przynajmniej co się tyczy postawy filozoficznej?

Przyzupuszczenie jest nęące, trzeba jednak na tego rodzaju pytanie odpowiedzieć ostrożnie: i tak, i nie. To prawda, że diagnoza źródła cierpienia jest u Clorana i buddystów bardzo podobna, także — określenie drogi do jego wygaszenia, jednakże samo pojęcie „Ja” rozumiane jest tu i tam inaczej. Otóż dla Clorana „ja” zdaje się być elementem tyleż centralnym duszy, co i stałym, poniekąd sub-

26 Artykuł *Zagadnienie osobowości w filozofii starobuddyjskiej*, przedruk w: St. Schayer, *Filozofowanie Hinduśców*, wybrał i wstępem opatrzył Marck Mejer, PWN Warszawa, 1988, str. 97.

27 Tamże.

slancjalnym, niezmiennym substratem (*hypokétmenon*) osobowości. (To dlatego możliwość jego zniszczenia drogą uprawiania technik psychomentalnych — medytacji wschodniej — uważa za iluzję.) Okazuje się tu stuprocentowym dziedzicem tradycji europejskiej. Dla buddystów natomiast — przypomnijmy — „ja”, świadomość to tylko, jak wszystko inne w świecie, pewien proces zdarzeniowy, „łańcuch wykwitających i gasnących aktów” — jak mówi Schayer²⁸, potok rodzących się i ginących ustawicznie *dharm*. Przypisywanie mu autonomicznego bytu to błąd, egzystencjalna iluzja (*awidja*). Fundament filozoficzny dla rozważań nad świadomością jako źródłem cierpienia jest więc tu i tam z gruntu, radykalnie odmienny. Jest rzeczą oczywistą, że te odmienne ontologie implikują też odmienne nastawienia soteriologiczne; buddyjska nauka o zbawieniu jest bodaj najbardziej optymistyczna w dziejach ludzkiego ducha, podczas gdy Cioran w żadne pozytywne zbawienie nie wierzy — chyba tylko po skoku w nicłość. (Ale czy takiego zbawienia można być pewnym? A jeśli w tej Nicłości „też są tylko pająki”?)

Są również następne powody skłaniające nas do ostrożności w uznawaniu E. Ciorana za kryptobuddystę. Była już mowa o tym, że polemizuje on z Buddą „personalnie” (w rozdziale *Rezygnacja* tej książki), stawia mu zarzut pogardy dla ludzi kochających swe liche przyjemności itd. To, że — jak się już rzekło — zarzut ten opiera się częściowo na nieporozumieniu, na razie niczego nie zmienia, stanowić może co najwyżej przesłankę do rewizji postawy Ciorana wobec buddyzmu w czasie późniejszym, w książkach, jakie przyszyły po *Na szczytach rozpacz*. Nieporozumieniem jest też inne oskarżenie Ciorana pod adresem Dharmy Śakjamuniego — mianowicie że głosi ona zbawienie poprzez zabicie uczuć i namiętności, podczas gdy w istocie chodzi w tej religii — zwłaszcza w jej odmianie tantrycznej — o transformację psychoenergii „negatywnych” w „pozytywne”.

Najgłębsza wszakże różnica między „systemem” (jakże by się zachnął na to słowo!) myśli Cioranowskim a buddyjskim dotyczy antropologii: buddyzm, uznając radykalną bolesność Samsary, jej

28 Tamże, str. 107.

zasadnicze „zło”, przysądza jednak w jej ramach człowiekowi pozycję uprzywilejowaną, wyposażając go w ogromne, w istocie wręcz boskie możliwości. Dla Ciorana człowiek to istota najnędniejsza z nędznych, nieuleczalnie chora i upadła, zatem — zupełnie bezsilna. Tym bardziej, że we Wszechświecie samotna. I tym bardziej, że myśląca.

*

Mimo to fascynacja religią i filozofią buddyjską jest u Ciorana zupełnie wyraźna i możemy obserwować, jak jej przejawy mnożą się i nasilają w książkach późniejszych, wydanych we Francji. W zasadzie odrzuca *Dharmę* jako ewentualną drogę dla siebie — z przyczyn częściowo zreferowanych wyżej, ale i innych, podobnych do tych, które każą mu odrzucić wszelkie religie instytucjonalne, przybierające konkretną formę, kult, dogmat; z drugiej strony buddyzm pociąga go i urzeka bogactwem intelektualnym, śmiałością rozwiązań i głębią intuicji. Cóż w tym zresztą dziwnego, skoro nawet T. Merton uznał tę religię za „największe w porządku natury osiągnięcie ludzkiego ducha”?

III. Zakończenie

Myśl Ciorana sprawia wrażenie totalnej, wszechobejmującej negacji, nieraz nawet negacji dla niej samej. Ale to tylko pozór. W rzeczywistości myśl ta, artykułowana często w histerycznym niemal krzyku, co wyrывa się „z wnętrzości”, wyraża tylko niepokój człowieka, który — jak niewielu przed nim i, zwłaszcza, jak niewielu jemu współczesnych — miał odwagę już we wczesnej młodości poniekąd zerwać ze światem i podjąć, na własny i tylko własny rachunek i ryzyko, uciążliwe i niebezpieczne — pielgrzymowanie. Do czego? — I poszukiwanie. Czego?

Cioran szuka prawdy, i wcale przy tym nie wie, do czego go ta prawda — o ile ją odkryje — przywiezie; nie wie, czy ta prawda go „wyzwoli”. A jeśli go zniszczy? Cóż, gdyby tak miało być — to

trudno... Na tym polega, moim zdaniem, jego godna najwyższego szacunku intelektualna i moralna bezkompromisowość.

Nade wszystko, jak się wydaje, szuka on jednak absolutnej wolności — również na własny wyłącznie rachunek i ryzyko. Bo i jak inaczej można tego dobra (?) poszukiwać? Tu natychmiast zadajemy sobie pytanie: zgoda, ale do czego ta wolność ma mu służyć? Czy jest ona dlań dobrem samym w sobie?

Sądzę, że nie. Myślę, że wolność jest dla Ciorana trampoliną do skoku w Absolut, jest warunkiem *sine qua non* kontaktu z transcendencją. Bardzo dobrze, myślę też, stosują się do jego egzystencjalnego przedsięwzięcia te oto słowa K. Dorosza, relacjonującego myśl K. Jaspersa: „Najwyższa wolność, przeżywana w wolności od świata, stanowi zarazem najgłębszy związek z transcendencją”²⁹.

Czy jednak jego odwaga nie jest odwagą kamikaze, a przedsięwzięcie — zupełnym i beznadziejnym szaleństwem? Cioran odrzuca w rzeczy samej „podpórki” wszelkich autorytetów mniemając, że spychają nas one do poziomu dziecka — a nastąpiła wszak obecnie era dorosłości. Ale przecież nawet w buddyzmie wstąpienie na ścieżkę prawdy, wolności i zbawienia musi odbywać się pod kierunkiem Mistrza.

Dlatego, jak każdy prawdziwy mędrzec, jest też Cioran wielkim samotnikiem, outsiderem. Nie stoi po żadnej „stronie”. Należy do tych ludzi, których — nawet gdy już mają zrobić rozstrzygający krok i zająć wyraźnie określoną pozycję — coś w ostatniej chwili powstrzymuje i koniec końców zawsze stają gdzieś z boku. Mieszkając w jednej ze stolic świata żyje jakoby *in deserto*, jak Ojcowie Pustyni, z którymi zresztą nlejedno go spokrewnia.

Dla niżej podpisanego Emil Cioran jest filozofem, i to jednym z tych, którzy w mierze bardzo znacznej przyczynili się do właściwego naszej epoce przewartościowania poglądu na to, czym ma być obecnie filozofia i czym powinna się zajmować. „Kiedys filozofia rodziła się z podziwu wobec otaczającego nas świata

29 W eseju *Sztuka wolności*, „Znak” nr 435, Kraków, sierpień 1991.

(Arystoteles). A potem także z wątplenia (Kartezjusz). A teraz, na naszej ziemi, rodzi się ona z bólu. O jakości filozofii decyduje jakość bólu ludzkiego. (...) Kto tego nie widzi, jest bliski zdrady"³⁰. Autorem tych przenikliwych słów jest katolicki ksiądz, ale przecież określają one bardzo precyzyjnie rodzaj i charakter refleksji snutej przez ateusza, pesymistę, destruktora, który już w niniejszej książeczce, pisanej niemal sześć dziesiątków lat temu, w podobny sposób ujął sedno sprawy. A jest nim — współczucie dla wszystkiego, co cierpi, tak wielkie, że prowadzi do zanegowania świata i człowieczeństwa. „Bo jest gatunek litości — pisze Cz. Miłosz w *Rodzinnej Europie* — którego nie można udźwignąć, i wtedy wysadza się jej przedmiot w powietrze przynajmniej subiektywnie...”

Cioran zatem, chłostząc człowieczeństwo, nie zdradza człowieka. Owszem, jego myśl, jego krzyk trwogi i rozpacz towarzyszy człowiekowi współczesnemu w drodze — może po to, by pomóc mu lepiej wyrazić własny ból. Cioran jest naszym Wielkim Współczesnym.

Wbrew temu, iż jego książki kipią wprost od żółci, sam nie jest bynajmniej zgorzkniałym starcem, przeciwnie — człowiek to łagodny, miłosierny i nawet sentymentalny. Jak opowiada A. Paleologu, potrafi łać rześiste łzy słuchając płyt z rozdzierającą mu serce muzyką węgierską, która przypomina mu dzieciństwo spędzone w Transylwanii³¹. Piękno sztuki czy krajobrazu umie odbierać żarliwiej niż niejeden człowiek obdarzony tzw. radością życia — a to dlatego, że dopiero perspektywa radykalnie pesymistyczna pozwala mu przeżywać „każdą sekundę, którą udaje nam się przeżyć w tym piekle, jako cud”³².

Lubi też pono samotne, długie rajdy rowerowe.

Ukończył osiemdziesiąt lat.

30 J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Wyd. Znak, Kraków 1982, str. 13.

31 A. Paléologue, dz. cyt., str. 47.

32 MD, str. 181.

*

Zastanawiając się nad wzmiankowanym na wstępie tego szkicu, zdumiewającym faktem nieobecności myśli Ciorana na naszym rynku idei, dochodzimy jednak do wniosku, że są po temu całkiem niebłahe przyczyny. Po pierwsze, w latach ubiegłych Cioran, zdeklarowany antykomunista, pisarz emigracyjny, objęty był, nie mówiąc o Rumunii, również w naszym kraju embargiem politycznym. Jako „pesymista” i „nihilista” stanowił też dla komunistycznych dyrygentów kultury wzorcowe wręcz uosobienie „moralnej i umysłowej dekadencji społeczeństwa burżuazyjnego”.

Ale można bardzo dobrze sobie wyobrazić, dlaczego ten programowy antyhumanista, mówiący światu „nie”, bo uważa go za sfuzszerowane dzieło niedołęznego Demiurga, deklarujący wyraźnie swoją antyreligijność, swój historyzoficzny i antropologiczny pesymizm, antyintelektualizm, z okrucieństwem wiwłsektora odzierający nas ze wszelkich możliwych wiar oraz iluzji — nie mógł liczyć na uznanie również u tych naszych intelektualistów, którzy reprezentują humanizm typu zaściankowego i tradycje duchowe „czysto narodowe” (by użyć ulubionej dziś przez niektórych frazeologii), u tych wszystkich, których zawołaniem było i jest „krzepienie serc” (za wszelką cenę). (Tu nasuwa się analogia z Gombrowiczem; z podobnych co i on powodów Cioran bywał obiektem ostrych ataków w swojej ojczyźnie³³.) Bo faktem jest, że myśl Ciorana do „skrzepienia serc” raczej się nie nadaje, owszem, niejedno serduszek, zwłaszcza słabowite, może pod Jej palącym jak włtriol dotknięciem obrócić się w popiół. Bez szkody, a z pożytkiem dla swego moralnego i psychicznego zdrowia mogą z nią obcować tylko ludzie w pełni dojrzałi. (A. Paleologu stwierdził, że czytanie książek Ciorana powinno być zabronione osobom poniżej trzydziestki; rzecz jasna, nie o wiek metrykalny tu chodzi...)

³³ Pisze o tym również cytowany już kilkakroć A. Paleologu: „Niektórzy potępiali go, błędnie bowiem odczytywali prawdziwy sens jego krytycznych wypowiedzi o Rumunii. Uważano go za ateusza i człowieka nastawionego antyrumuńsko, podczas gdy w Istocie negacja to wprowadziła jego żywioł, ale dwoma ulubionymi jego tematami są Bóg i Rumunia. Prawdę powiedziawszy, nie znam drugiego pisarza równie namiętnie jak on zakochanego w Rumunii” (dz. cyt., str. 84).

Tak oto mieliśmy przez całe dziesięciolecie sytuację, w której — z różnych powodów — odrzucały Ciorana zarówno komunistyczny *establishment* kulturalny, jak i środowiska intelektualne zajmujące odmienne pozycje filozoficzne. Środowiska te, uwikłane w boje doraźnie polityczne i w długofalową walkę o ochronę duchowej substancji narodu, nie mogły wywiązać się w pełni ze swojego podstawowego klerkowskiego obowiązku — rozwijania całkowicie niezależnej refleksji, uprawiania poszukiwań prawdy dla niej samej, pośredniczenia w wymianie i obiegu myśli nie krępowanych zewnętrzną ani wewnętrzną cenzurą.

Inaczej mówiąc, fakt nieobecności E. Ciorana w polskiej przestrzeni duchowej nie jest przypadkiem, lecz wiąże się ściśle z jedną z istotnych słabości naszej kultury — brakiem silnego umysłowego „centrum”, grupy prawdziwie niezależnych, neutralnych światopoglądowo intelektualistów, „pięknoduchów” w dobrym sensie tego słowa, ludzi, dla których każda propozycja refleksji egzystencjalnej, byleby tylko samodzielna i myślowo uczciwa, jest wartością godną zauważenia, analizy i szerszego zaprezentowania, nawet jeśli burzy świat wartości, do któregośmy przywykli i jak kwasem przepala rdzę, co osiadła na naszych mózgach i sercach. Zaprezentowania właśnie — choćby po to, by z nią się spierać, i może w końcu odrzucić. Ale dopiero po dyspucie.

*

W związku z roztrząsaną tu kwestią nasuwa mi się jeszcze jedno spostrzeżenie. Otóż takie cechy temperamentu i umysłowości jak bezkompromisowość, ironia, zamiłowanie do destrukcji wszystkiego, co skostniałe i przyjmowane bezmyślnie, namiętne poszukiwanie Absolutu i zacięcie metafizyczne, uderzająco podobny stosunek do śmierci, sprzeciw wobec zastanego świata („formy”), zjadliwy styl, wreszcie odwaga myślenia na własny rachunek i ryzyko — powinny, jak by się *a priori* wydawało, ustanawiać powinowactwo duchowe między Cioranem a Gombrowiczem. Tymczasem, jak wiadomo, ten ostatni wyrażał się o jego tekstach z dezaprobatą³⁴. Od-

34 Por. *Dziennik* (w edycji WL), t. VII, str. 64

nieść jednak można wrażenie, że nasz wielki prześmiewca nie zadał sobie zbytniego trudu, aby zapoznać się z książkami Ciorana; zresztą w 1953 r., z którego pochodzi zgryźliwa wzmianka Gombrowicza w *Dzienniku*, mógł on znać co najwyżej tomy *Précis de décomposition* (1949), *Syllogismes de l'amertume* (1952) i niektóre eseje z tomu *La tentation d'exister*. Skądinąd dzieliło ich wiele, głównie może ton, rejestr dyskursu; Gombrowicz, jak wiadomo, uważał, że filozofować o człowieku powinno się spokojnie; wszelkiej przesady, krzyku, skrajności nie znosił organicznie. Tak czy owak, pisarstwa Ciorana nie lubił. Może i to w jakiejś mierze utrudniło wielkiemu Rumunowi dostęp do naszej umysłowej agory.

Czy i w jakim stopniu dojrzała już ona do rozumiejącej recepcji zjawiska tak osobliwego i dla niektórych gorszącego, jakim jest Cioranowski pesymizm — zobaczymy.

Ireneusz Kanla

Kraków, styczeń 1990 — sierpień 1991

EMIL CIORAN
NA SZCZYTACH ROZPACZY

Być lirycznym

Dlaczego człowiek nie może trwać zamknięty w samym sobie? Dlaczego goni za wyrazem i formą, usiłując wyzuć się z wszelkich treści i jakoś uładzić chaotyczny, niesforny proces? Czy nie byłoby pożyteczniej zatonać w nurcie wewnętrzności, nie myśląc zgoła o żadnej obiektywizacji, i smakować tylko z cichą rozkoszą najintymniejsze swoje porwy i poruszenia? Gdyby to się człowiekowi udało, przeżywałby w sposób nieskończenie wprost intensywny i bogaty cały ów wewnętrzny wzrost, który dzięki doświadczeniom duchowym może osiągać pełnię. Różne, wielopostaciowe przeżycia stapiają się w jeden wielki, nadzwyczaj płodny płomień. W wyniku takiego wzrostu, podobnego do piętrzenia się morskich fal lub zachwycenia muzyką, rodzi się doznanie aktualności, skomplikowanej obecności treści duchowych. Gdy człowiek pełen jest samego siebie — nie w sensie pychy, ale bogactwa — gdy odczuwa mękę wewnętrzną nieskończoności i krańcowego napięcia, znaczy to, że żyje w sposób tak intensywny, iż czuje, jak umiera z nadmiaru życia. Doznanie to jest tak rzadkie i dziwne, że właściwie powinniśmy przeżywać je krzycząc. Czuję, jak to jest, gdybym musiał umrzeć z nadmiaru życia, i zastanawiam się, czy ma jakkolwiek sens szukanie wyjaśnienia. Kiedy wszystko, co nosisz w sobie jako duchową przeszłość zaczyna nagle pulsować w tobie z nlesłuchanym napięciem, kiedy całkowita, zupełna obecność aktualizuje zamknięte w tobie doświadczenia i gdy rytm traci swoją równowagę i jednostajność — wówczas z wierzchołków życia spadasz w śmierć, choć w jej obliczu nie ogarnia cię owa groza, jaka towarzyszy męczącej obsesji śmierci. Jest to uczucie podobne do tego, jakiego doznają kochankowie, gdy w kulminacyjnym momencie szczęścia przelotnie, choć i wyraziście, staje przed nimi obraz śmierci; albo do chwil niepewności, kiedy właśnie rodzi się miłość i razem pojawia się przecucie końca lub porzucenia.

Ci, którzy potrafią wytrzymać tego rodzaju doświadczenia aż do końca, są nader nieliczni. Powściąganie treści domagających się

obiektywizacji, tamowanie energii dążących do eksplozji zawsze grozi poważnym niebezpieczeństwem, jako że może nadejść chwila, gdy nie da się już panować nad wzbierającą energią. Wówczas następuje załamanie, które jest wynikiem nadmiaru. Są przeżycia i obsesje, z którymi nie sposób dalej żyć. Czyż ratunkiem nie jest wtedy wyznanie ich? Straszne doświadczenie i napawająca grozą obsesja śmierci stają się niszczące, gdy przechowywane są w świadomości. Gdy mówisz o śmierci, ocalasz coś z siebie, ale jednocześnie coś z twojego bytu umiera, gdyż aktualność zobiektywizowanych treści ginie ze świadomości. Z tego samego powodu liryzm stanowi bodziec do rozpraszenia subiektywności, ponieważ wskazuje na rozplamienie się w człowieku życia, którego nie można okiełznać i które niepowstrzymanie domaga się wyrażenia. Być lirycznym znaczy nie móc trwać zamkniętym w samym sobie. Ta potrzeba uzewnętrznienia jest tym intensywniejsza, im liryzm jest intymniejszy, głębszy i bardziej skupiony. Dlaczego liryczny jest człowiek, gdy cierpi lub jest zakochany? Dlatego, że te stany, jakkolwiek różnej natury i różnie ukierunkowane, wypływają z najgłębszych i najintymniejszych warstw naszego jestestwa, z istotowego centrum naszej podmiotowości, które jest czymś w rodzaju strefy projekcji i promieniowania. Liryczny stajesz się wtedy, gdy życie w tobie pulsuje jakimś elementarnym rytmem i gdy doznanie to jest tak potężne, iż syntetycznie mieści w sobie całość sensu osobowości. To, co jest w nas jedyne i specyficzne, urzeczywistnia się w formie tak ekspresywnej, że pojedynczy osobnik osiąga rangę powszechnika. Najgłębsze subiektywne przeżycia są zarazem doświadczeniami najbardziej uniwersalnymi, gdyż dosiegamy w nich najpierwotniejszych źródeł życia. Prawdziwa interioryzacja wiedzie do powszechności niedostępnej tym, którzy pozostają gdzieś na peryferiach. Pospolita interpretacja powszechności upatruje w tym raczej formę złożoności rozciągłej niż wsobność jakościową, bogatą. Dlatego liryzm jest dla niej zjawiskiem peryferyjnym i poślednim, produktem duchowej niezborności. Tymczasem należałoby zauważyć, że liryczne zasoby subiektywności świadczą o nadzwyczajnej wewnętrznej świeżości i głębi.

Są ludzie, którzy stają się liryczni tylko w rozstrzygających momentach życia, niektórzy zaś wyłącznie w chwili agonii, kiedy ca-

ła ich przeszłość aktualizuje się i porywa ich niczym potok. Większość wszakże poddaje się liryczności w następstwie doświadczeń zasadniczych, gdy wzburzenie najgłębszych warstw ich osobowości osiąga szczytowy paroksyzm. Na przykład kiedy ludzie o nastawieniu obiektywnym i bezosobowym, obcy samym sobie i głębokim aspektem rzeczywistości stają się więźniami miłości — doświadczają uczucia, które uruchamia wszystkie ich rezerwy osobowe. Fakt, że niemal wszyscy ludzie układają wiersze, gdy kochają, dowodzi, że środki myślenia pojęciowego są zbyt ubogie, aby mogły wyrazić ich wewnętrzną nieskończoność i że liryzm, jaki w sobie noszą, może się w sposób adekwatny zobiektywizować jedynie wykorzystując tworzywo płynne i irracjonalne. A czy nie jest podobnie z przeżywaniem cierpienia? Nigdyś, człowiecze, nie podejrzewał, co w sobie chowasz i co skrywa w sobie świat, żyłeś peryferyjnie i beztrosko, a tu nagle doświadczenie najpoważniejsze po doświadczeniu śmierci (jako przeczuciu umierania) — cierpienie — bierze cię w swoją władzę, przenosząc cię w rejony istnienia niesłychanie skomplikowane, gdzie twoja subiektywność rozpada się na kawałki, jakby ogarnięta potężnym wirem. Być lirycznym wskutek cierpienia znaczy przeżywać proces wewnętrznego płonienia i oczyszczania; wówczas rany przestają być po prostu zewnętrznymi objawami bez głębszych komplikacji, owszem, zyskują udział w samym jądrze naszego jestestwa. Liryzm cierpienia to pieśń krwi, ciała i nerwów. Prawdziwe cierpienie ma źródło w chorobie. Dlatego w prawie wszystkich chorobach kryją się moce liryczne. Tylko ludzie wegetujący w jakiejś skandalicznej niewrażliwości zachowują stosunek bezosobowy do choroby, która skądinąd zawsze prowadzi do osobowego pogłębienia.

Stajemy się liryczni tylko w następstwie totalnej organicznej zapaści. Liryzm przypadkowy ma źródło w czynnikach zewnętrznych, z których zniknięciem znika też ich wewnętrzny korelat. Nie ma autentycznego liryzmu bez szczypty wewnętrznego szaleństwa. Charakterystyczne jest, że początek choroby psychicznej cechuje się fazą liryczną, w której znikają wszelkie zwykłe bariery i granice, aby ustąpić miejsca niesłychanie płodnemu wewnętrznemu upojeniu. W ten sposób tłumaczy się poetycka produktywność z pier-

wszystch faz choroby psychicznej. Szaleństwo można by rozważać jako napad liryzmu. Dlatego zadawałamy się sławieniem liryzmu, aby nie wysławiać szaleństwa. Stan liryczny to stan poza formami i systemami. Nieokreślone, płynne wewnętrzne prądy zlewają się w jeden poryw, wszystkie elementy życia duchowego stapiają się jakby w jeden idealny nurt — i wytwarzają mocny, pełny rytm. Wobec wyrafinowania kultury o maskujących wszystko, skostniałych formach i ramach, liryzm jest wyrazem barbarzyństwa. W tym właśnie tkwi jego wartość, że jest barbarzyński, to znaczy jest tylko krwią, szczerością i płomieniem.

Jakże daleko jest wszystko!

Wcale, ale to wcale nie mam pojęcia, po co mamy cokolwiek robić na tym świecie, po co musimy mieć przyjaciół i aspiracje, nadzieje i marzenia. Przecież po tysiącokroć byłoby chyba lepiej wycofać się do jakiegoś odległego zakątka, gdzie nie docierałyby najmniejszy nawet odgłos wszystkiego tego, co składa się na zgiełk i komplikacje świata! Zrezygnowalibyśmy wtedy z kultury i ambicji, stracilibyśmy wszystko, nie zyskalibyśmy zaś nic. Bo i cóż można zyskać w tym świecie? Istnieją ludzie, dla których żaden zysk nie ma znaczenia, którzy są nieuleczalnie nieszczęśliwi i samotni. Tak jesteśmy zamknięci jeden dla drugiego! A gdybyśmy byli na tyle otwarci, żeby przyjąć wszystko od drugiego lub czytać w głębi jego duszy — czy potrafilibyśmy rozświetlić jego los? Człowiek jest w życiu tak bardzo samotny, że zadaje sobie pytanie, czy samotność agonii nie jest symbolem ludzkiej egzystencji. Chcieć żyć i umierać w społeczności to znak wielkiego niedostatku. Czy w ostatnich chwilach możliwa jest pociecha? Tysiąc razy wolałbym umierać samotny i porzucony w miejscu, gdzie nikt by mnie nie widział i gdzie mógłbym skończyć bez poży, nie urządzając widowiska. Wstręt budzą we mnie ludzie, którzy konając panują nad sobą i przybierają pozy, aby zaimponować otoczeniu. Łzy palą jak ogniem tylko w samotności. Ci, co pragną mieć w chwili agonii przyjaciół wokół siebie, pragną tego ze strachu i z niezdolności do stawienia czoła chwilom ostatnim. Chcą się zapomnieć w rozstrzygającym momencie umierania. Dlaczego nie zdobędą się na nieskończony heroizm, dlaczego nie zaryglują drzwi, aby znieść całe to szaleństwo śmierci z zupełną przytomnością, wśród trwogi, co przekracza wszelkie granice?

Tak bardzo jesteśmy oddzieleni od wszystkiego! A czyż wszystko, co istnieje, nie jest niedostępne? Najgłębszą, najbardziej organiczną śmiercią jest śmierć z samotności, gdy nawet samo światło staje się esencją śmierci. W takich chwilach człowiek oddziela się od życia, miłości, uśmiechów, przyjaciół, ba, od samej śmierci. I zadaje sobie paradoksalne pytanie, czy istnieje coś więcej poza nicością świata i jego własną.

Nie móc już żyć

Są doświadczenia, po których człowiek nie może już dalej żyć. Czujemy wówczas, że cokolwiek byśmy robili, nie ma to już żadnego znaczenia. Gdy bowiem człowiek dotarł do granic życia, gdy w zapamiętaniu przeżył wszystko, co na owych groźnych rubieżach można znaleźć, codzienne gesty i zwykłe dążenia tracą wszelki urok i czar. Jeśli mimo wszystko żyjemy nadal, zawdzięczamy to naszej zdolności do obiektywizacji przez pisanie, uwalniające nas od niesłuchanego napięcia. Twórczość jest tymczasowym wybawieniem ze szponów śmierci.

Czuję, że mogę rozpaść się na kawałki pod naporem wszystkiego, co niosą mi życie i perspektywa śmierci. Czuję, że umieram z samotności, z miłości, z rozpacz, z nienawiści — ze wszystkiego, co może mi zaofiarować ten świat. To jest tak, jak gdyby każde przeżycie wypełniało mnie niczym balon, ponad granice jego wytrzymałości. Przeżywając najintensywniej i najstraszniej zwracamy się ku nicości. Rozszerzamy się wewnątrz, rośniemy aż do szaleństwa, aż do okolic, gdzie nie ma już granicy, do obrzeży światła, gdzie kradnie je noc, i z tej przepętni coś nas wyrывa, i w jakimś bestialskim wirze ciska nas jakby prosto w nicość. Życie rozwija się w pełnię i pustkę, w bujny nadmiar i w depresję; czymże jesteśmy wobec wewnętrznego kołomętu, co aż do absurdu nas zżera? Czuję, jak skutkiem nadmiernego natężenia trzaska we mnie, rozpęka się życie — również skutkiem zbytnej nierównowagi. Jest to coś jak eksplozja, której człowiek nie może opanować, która raz na zawsze może wyrzucić go w powietrze. Na krańcach życia masz poczucie, że nie jesteś już panem własnego życia, że subiektywność to złudzenie i że szamocą się w tobie siły, za które nie odpowiadasz, które ewoluują bez związku z ośrodkiem osobowości, z jakimkolwiek ustalonym, zindywidualizowanym rytmem. Co na obrzeżach życia nie jest okazją do śmierci? Umierasz z powodu wszystkiego, co istnieje, i wszystkiego, co nie istnieje. W takim przypadku każde przeżycie jest skokiem w nicość. Kiedy wszystko, co ci zaofiarowało życie,

przeżyłeś aż do paroksyzmu, aż do najwyższego natężenia, osiągnąłeś stan, w którym nie możesz już przeżyć niczego — bo nie masz co przeżywać. Nawet jeśli owych przeżyć nie przemierzyłeś wszczep i wzdłuż, tam i z powrotem — nie szkodzi, wystarczy, że w sposób bodaj ogólny doprowadziłeś je do granic ostatecznych. A kiedy czujesz, że umierasz z osamotnienia, rozpacz bądź miłości, tamte, pozostałe cierpienia zajmują miejsce w owym nad miarę bolesnym orszaku. Poczucie, że po tego rodzaju wstrząsach niepodobna dalej żyć, wynika również z jakiegoś zużycia w aspekcie czysto duchowym. Płomień życia pali się w zamkniętym piecu, skąd żar nie może się wydostać. Ludzie żyjący na planie zewnętrznym są ocaleni od samego początku; cóż jednak mają do ocalenia, skoro nie poznali żadnego niebezpieczeństwa? Paroksyzm wewnętrzności i przeżywania wiedzie cię w okolice niebezpieczeństwa absolutnego, ponieważ byt, za pośrednictwem napiętej świadomości aktualizujący w przeżyciu własne korzenie, może tylko zanegować sam siebie. Życie jest zbyt ograniczone i rozkawałkowane, aby mogło oprzeć się wielkim napięciom. Czyż po wielkich ekstazach mistycy nie mają poczucia, iż nie potrafią dalej żyć? A czegoż jeszcze mogą oczekiwać od tego świata wszyscy, którzy z ponadnormalną wrażliwością odczuwają życie, samotność, rozpacz lub śmierć?

Pasja absurdu

Nie ma argumentów na obronę życia. Czyż ludzie, co osiągnęli kraniec, mogą jeszcze odwoływać się do argumentów, przyczyn, skutków, rozważań moralnych itd.? Oczywiście, nie. Życiem kogoś takiego kierują już tylko pobudki pozbawione motywacji. Gdy jest się na szczycie rozpaczy, tylko pasja absurdu może jeszcze rzucić snop demonicznego światła w chaos. Kiedy żadne obiegowe ideały moralne, estetyczne, religijne, społeczne, itd. nie są już w stanie ukierunkowywać życia i określać jego celu, jakże wówczas można uchronić życie przed przekształceniem się w nicość? Otóż tylko poprzez związanie go z absurdem, poprzez umiłowanie absolutnej niepotrzebności, tzn. czegoś, co nie może przyoblec się w konkretny kształt, ale co dzięki swej fikcyjności jest w stanie stymulować iluzję życia.

Żyję, bo góry się nie śmieją, a robaki nie śpiją. Pasja absurdu może zrodzić się tylko w człowieku, w którym wszystko uległo likwidacji, ale którego mogą jeszcze nawiedzać okropne prefiguracje przyszłości. Temu, kto utracił wszystko, pozostaje w życiu tylko pasja absurdu. Cóż bowiem ze sfery istnienia może jeszcze na nim wyrzucić wrażenie? Cóż może go pociągnąć? Niektórzy powiadają: poświęcenie się dla ludzkości, dla publicznego dobra, kult piękna itd. Podobają mi się tylko ludzie, którzy — na krótki bodaj czas — dali sobie spokój z tym wszystkim. Tylko ci żyli w sposób absolutny. I tylko oni mają prawo wypowiadać się o życiu. Można powrócić do miłości lub spokoju ducha — ale tylko poprzez heroizm, nie poprzez nieświadomość. Istnienie, które nie skrywa w sobie wielkiego szaleństwa, nie ma żadnej wartości. Bo i czym się różni od bytu kamienia, kłody albo garści próchna? Ale powiadam wam: musicie nosić w sobie wielkie szaleństwo, żeby pragnąć stać się kamieniem, kłodą lub garścią próchna. Dopiero gdyś posmakował wszystkich trujących rozkoszy absurdu, jesteś całkowicie oczyszczony, bo dopiero wówczas wewnętrzny proces samolikwidacji doprowadziłeś do ostatecznego wyrazu. A czyż wszelki ostateczny wyraz nie jest czymś absurdalnym?



Są ludzie, którym dane jest smakować z rzeczy tylko truciźną, dla których wszelka niespodzianka jest niespodzianką bolesną, wszelkie zaś doświadczenie staje się nową okazją do męczarni. Jeśliby ktoś powiedział, że takie cierpienie ma przyczyny subiektywne, związane ze specyficzną konstytucją, zapytałbym go: czy istnieje obiektywne kryterium oceny cierpienia? Kto potrafi stwierdzić dokładnie, że mój sąsiad cierpi bardziej ode mnie albo że Jezus cierpiał mocniej niż wszyscy inni ludzie? Nie ma obiektywnej miary, gdyż cierpienie mierzy się nie podług zewnętrznego podrażnienia bądź lokalnej dolegliwości organizmu, lecz podług sposobu jego odczuwania i odbijania się w świadomości. Z tego punktu widzenia hierarchizacja jest niemożliwa. Każdy człowiek pozostaje sam na sam ze swoim cierpieniem, które uważa za absolutne i nieograniczone. Gdy zatem pomyślimy o całym dotychczasowym cierpieniu świata, o najstraszliwszych agoniach i najwyszukańszych mękach, o najokrutniejszych sposobach zadawania śmierci, o najboleśniejszym opuszczeniu, o wszystkich zadżumionych, spalonych żywcem, zagłodzonych — czyż skutkiem tego bodaj o odrobinę zmniejszy się nasze cierpienie? Nikogo w chwili agonii nie może pocieszyć myśl, że wszyscy są śmiertelni, tak jak nikt cierpiący nie znajdzie pociechy w przeszłym bądź obecnym cierpieniu innych ludzi. Albowiem w tym z gruntu ułomnym i niekompletnym świecie człowiek napędzany jest dążeniem do istnienia integralnego i pragnie ze swojego życia uczynić absolut. Każde subiektywne istnienie jest absolutem samo dla siebie. Dlatego każdy człowiek żyje tak, jak gdyby był centrum wszechświata albo centrum historii; jakże by więc cierpienie nie miało być absolutem? Nie mogę zrozumieć cierpienia drugiego człowieka, aby poprzez nie zmniejszyć własne. Porównania w tym względzie nie mają żadnego sensu, jako że cierpienie to stan wewnętrznej samotności, w którym nie może pomóc nic z zewnątrz. Wielką korzyścią jest móc cierpieć w samotności. Co by było, gdyby twarz człowieka mogła dokładnie wyrazić całe wewnętrzne cierpienie, gdyby zobiektywizowała się w akcie ekspresji cała wewnętrzna męka? Czy moglibyśmy jeszcze rozmawiać między sobą? Czy nie

musielibyśmy wówczas mówić zakrywając rękoma twarz? Życie byłoby praktycznie niemożliwe, gdyby owa nieskończoność odczuć, jaką w sobie nosimy, uzewnętrzniła się w liniach twarzy.

Nikt nie miałby już odwagi przejrzeć się w lustrze, bo w groteskowym i tragicznym zarazem wizerunku twarzy stapałyby się w jedno plamy i wstęgi krwi, rany, co nigdy się nie zbliznią i strugi łez, co nigdy nie będą powstrzymane. Kosztowałbym rozkosz pełną grozy widząc, jak wybucha miłą, codzienną i powierzchowną harmonią wulkan krwi, tryskający czerwono jak ogień i palący jak beznadzieja; spoglądając na wszystkie rany naszej istoty, jak nieodwołalnie się otwierają, aby znowu bluznąć krwawo. Dopleo i tylko wówczas zrozumielibyśmy i docenili zalety samotności, dzięki której nasze cierpienie staje się tak nieme i niedostępne innym. Gdy następuje w nas ta erupcja krwi i wybucha wulkanem całe nasze jestestwo, czyż jad, wyssany z rzeczy, nie wystarczyłby do zatrucia całego tego świata? Tyle jest przecież Jadu, tyle jest trucizny w cierpieniu!

• • •

Samotność prawdziwa to tylko taka, w której czujesz się absolutnie izolowany między niebem a ziemią. Nic nie powinno odwracać uwagi od tych sytuacji absolutnego odizolowania; owszem, straszliwie jasna intuicja powinna objawiać cały dramat skończoności człowieka w obliczu nieskończoności i nicości tego świata. Samotne przechadzki — nadzwyczaj pożyteczne, a zarazem niebezpieczne dla życia wewnętrznego — trzeba odbywać tak, aby naszej uwagi nie rozpraszało nic, co by mogło zakłócić wzięcie osamotnienia człowieka w świecie. Ażeby zintensyfikować proces interioryzacji i zwracania się w głąb, ku własnej istocie, powinniśmy samotne przechadzki odbywać jedynie wleczorami; wtenczas są one najpożyteczniejsze, ponieważ naszej uwagi nie kradną już zwykłe uroki otoczenia, objawienia zaś rzeczy świata podnoszą się z najgłębszej strefy ducha, stamtąd, gdzie oderwał się on od życia, z głębi rany życia. Ileż trzeba samotności, aby zdobyć ducha! Ile śmierci w życiu, ile wewnętrznego płomienia! Samotność tak wiele z życia odrzuca,

że rozkwit ducha, będący wynikiem rozchwiania centrów życiowych, staje się niemal niemożliwy do zniesienia. Czyż nie znamienny jest fakt, że przeciw duchowi buntują się ci, co mają go w nadmiarze, co wiedzą, jak głębokie schorzenie musiało dotknąć życia, aby mógł się narodzić duch? Pochwałę ducha głoszą ludzie zdrowi i tłuści, nie mający nawet cienia pojęcia, co to duch, ci, którzy nigdy nie doznawali mąk życia ani bolesnych antynomii leżących u podstaw istnienia. Ludzie natomiast, którzy rzeczywiście go czują, albo tylko tolerują go dumnie, albo przedstawiają jako utrapienie. Tak więc nikt w głębi duszy nie jest zachwycony tym zgubnym dla życia nabytkiem, jakim jest duch. Bo i jakże zachwycać się życiem wyczerpanym z uroku, naiwności i spontaniczności? Obecność ducha zawsze jest znakiem jakiegoś niedostatku życia, wielkiej samotności i przewlekłego cierpienia. Kto mówi o zbawieniu poprzez ducha? Wcale, absolutnie nie jest prawdą, jakoby trwanie w Immanencji, w obrębie granic życia, musiało być naznaczone bólem, z którego człowiek wydobywa się poprzez ducha. Przeciwnie, o wiele prawdziwsze jest twierdzenie, że przez ducha człowiek zyskał nierównowagę, trwogę — ale i wielkość. Jakże niby mają poznać niebezpieczeństwa ducha ci, którzy nawet nie posmakowali niebezpieczeństw życia? Wystawianie ducha to znak wielkiej nieświadomości, podobnie jak znakiem wielkiej nierównowagi jest sławienie życia. Albowiem dla normalnego człowieka życie jest oczywistością; tylko chory śpiewa na jego cześć i sławi je, aby nie załamać się zupełnie. A cóż ten, kto nie może już chwalić ani życia, ani ducha?

Ja i świat

To, że ja Istnieję, dowodził, że świat nie ma sensu. Jakże bowiem można odnaleźć sens w wewnętrznym zamętle człowieka, Istoty nieskończonej dramatycznej i nieszczęśliwej, dla której wszystko koniec końców sprowadza się do nicości i dla której prawem tego świata jest cierpienie? Skoro świat zezwolił na zaistnienie kogoś takiego jak ja, dowodzić to może tylko tego, że plamy na tak zwanym słońcu życia są tak wielkie, iż z czasem zupełnie stłumią jego światło. Bestialskość życia stłamsiła mnie, zdeptała, podcięła mi skrzydła już bujające w locie, ograbiła mnie z wszelkich radości, do jakich miałem prawo. Cały mój ponad miarę wielki zapał, cała szaleńcza i paradoksalna pasja, aby stać się człowiekiem przenikliwym, cały demoniczny czar, jakiego użyłem, aby przystroić się kiedyś w aureolę, cała energia, jaką strwoiłem z myślą o totalnym odrodzeniu tudzież wewnętrznym rozświeceniu — wszystko to okazało się słabsze niż bestialskość i irracjonalność tego świata, który przelał we mnie bez reszty swoje zapasy negatywności i trucizny. Życie nie wytrzymuje wysokich temperatur. Skutkiem tego doszedłem do wniosku, że ludzie o największym wewnętrznym wzburzeniu i dynamizmie, doprowadzonym do szczytu, tacy, co nie godzą się na zwyczajną temperaturę, skazani są na upadek. Ta ruina człowieka bytującego w regionach niezwykłych stanowi jakiś aspekt demoniczności życia, ale i jego niewystarczalności; wyjaśnia on, dlaczego życie jest przywilejem ludzi przeciętnych. Tylko ludzie przeciętni żyją w normalnej temperaturze, inni spalają się w temperaturze, której życie nie wytrzymuje, przy której mogą oddychać jedynie stojąc jedną nogą poza obrębem życia. Nie mogę nic wniesić do tego świata, gdyż dysponuję jedną jedyną metodą — metodą agonii. Narzekacie, że ludzie są źli, mściwi, niewdzięczni, obłudni? — Więc proponuję wam metodę agonii, dzięki której na jakiś czas unikniecie wszystkich tych przywar. Zastosujcie ją wobec każdego pokolenia, a efekty od razu staną się widoczne. W ten sposób może i ja okażę się pożyteczny dla ludzkości!

Batem, ogniem lub zastrzykami doprowadzajcie każdego człowieka do agonii, do przeżywania chwil ostatecznych, tak by w straszliwej męce doświadczył oczyszczenia płynącego z oglądu śmierci. Potem puśćcie go wolno, niech ucieka od tej grozy, aż padnie z wyczerpania. Gwarantuję, że efekt będzie nieporównanie bardziej wartościowy aniżeli otrzymany przy użyciu metod normalnych. Gdybym mógł, cały świat doprowadziłbym do agonii, aby dokonać oczyszczenia życia u samych jego korzeni; podłożyłbym pod nie pałący, podstępny płomień — nie po to, by je zniszczyć, ale by przydać mu nowego wigoru i żaru. Ogień, jaki podłożyłbym pod ten świat, nie sprowadziłby nań ruiny, lecz tylko zasadniczą, kosmiczną przemianę. W ten sposób życie przywykłoby do wysokiej temperatury i nie byłoby już środowiskiem dla miernoty. W takiej wizji może nawet śmierć przestałaby być immanentna życiu.

(Napisałem to dziś, 8 kwietnia 1933, kiedy kończę 22 lata. Czuję się dziwnie na myśl, że w takim wieku jestem już specjalistą od problematyki śmierci.)

Doznanie nagłej słabości i agonii

Czy doświadczyliście okropnego odczucia rozplywania się, kiedy to człowiek jakby się roztopiał, aby zmienić się w coś na kształt rzecznego nurtu; gdy czuje, że przestaje istnieć jego osobowość, ogarnięta powszechną organiczną destrukcją? To tak, jakby wszystko, co ma on w sobie stałego i substancjalnego, zniknęło zeń łącząc się z wsysającą wszystko płynnością, z której ledwo ledwo cało unosi głowę. Mówię o doznaniu wyraźnym i bolesnym, nie o czymś mętnym i nieokreślonym. Taki człowiek czuje wówczas, że pozostała mu tylko głowa — głowa bez podłoża ni podstawy, pozbawiona tułowia, izolowana jak podczas halucynacji. Nie ma w tym nic z owego rozkosznego, nieuchwytnego omdlenia, jakiego doświadczamy podczas kontemplacji na brzegu morza, lub z melancholijnego rozmarzenia; jest to napad słabości, która zżera nas i niszczy. Wówczas na nic już wysiłki, nadzieje i złudzenia. Kiedy tkwisz tak otępiały wskutek własnej katastrofy, niezdolny do działania i myślenia, ogarnięty zimnym, gniotącym mrokiem, oddzielony od świata jak w nocnych halucynacjach lub osamotniony jak w chwilach żalu — znaczy to, że dotarłeś do negatywnego krańca życia, tam, gdzie panuje temperatura absolutna, gdzie ścina się w lód ostatnia życia iluzja. I właśnie w tym doznaniu gwałtownej słabości objawi się prawdziwy sens agonii, która nie jest walką z jakiegoś kaprysu lub arbitralnej namiętności, lecz szamotaniem się życia w szponach śmierci, przy czym szanse dla życia są niewielkie. Myśl o agonii jest nieoddzielna od myśli o słabości i śmierci. Agonia jako walka... Walka z kim i o co? Zupełnie fałszywa jest interpretacja agonii jako zrywu upojonego własną niepotrzebnością albo jako szamotaniny będącej celem dla siebie. W istocie agonia oznacza rozdarcie między życiem a śmiercią. Ponieważ śmierć jest immanentna życiu, niemal całe życie to agonia. Tyle tylko, że ja agonalnymi nazywam jedynie dramatyczne momenty owej walki między życiem i śmiercią, gdy obecność śmierci przeżywana jest świadomie i w bólu. Prawdziwa agonia to taka, w której do nicości przechodzisz

przez śmierć, gdy doznanie nagłej słabości nieodwołalnie cię niszczy i górę bierze śmierć. W każdej prawdziwej agonii kryje się triumf śmierci, nawet jeśli po tych chwilach nagłej słabości żyjesz nadal.

Gdzie w całym tym zamęciu miejsce na walkę pod wpływem kaprysu? Czyż wszelka agonია nie jest czymś definitywnym? Czyż nie upodabnia się ona do choroby, od której nie możemy się uwolnić i która nęka nas powracającymi napadami? Momenty agonalne świadczą o wkraczaniu śmierci w życie, o zachodzącym w świadomości dramacie wywołanym załamaniem równowagi między życiem i śmiercią. Możliwe są one tylko podczas owych gwałtownych omdleń, gdy życie spada do swojego absolutnego minusa. Częstotliwość momentów agonalnych jest wskaźnikiem dezintegracji i załamania. Śmierć jest czymś odrażającym, jedyną obsesją, która nie może stać się rozkoszna. Nawet wtedy, gdy chcesz umrzeć, czujesz jakiś ukryty żal z powodu tego pragnienia. Chcę umrzeć, ale przykro mi, że chcę. Doznają tego uczucia wszyscy, co oddają się na łaskę niemości. Uczuciem najbardziej perwersyjnym jest uczucie śmierci. I pomyśleć, że są ludzie, którzy nie mogą spać na skutek perwersyjnej obsesji śmierci! Jakżebym chciał nic już więcej nie wiedzieć o sobie i o tym świecie!

Groteska i rozpacz

Spośród rozmaitych form groteskowości najdziwniejsza i najbardziej skomplikowana wydaje mi się ta, która ma korzenie w rozpaczach. Celem pozostałych jest paroksyzm o charakterze peryferyjnym. Bo przecież (to jest istotne) groteski nie sposób pojąć bez paroksyzmu. A który paroksyzm jest głębszy i bardziej organiczny aniżeli ten zakorzeniony w rozpaczach? Groteskowość pojawia się tylko w paroksyzmach stanów negatywnych, gdy życiem, tkwiącym na swoim błęgnie ujemnym, targają wielkie wstrząsy; to upojenie się negatywnością.

A czyż nie kryje się jakiś obłąkańczy pęd ku negatywności w zwierzęcym, niemiłym i paradoksalnym grymasie, kiedy linie i rysy twarzy wykrzywają się w dziwnej ekspresji, gdy spojrzenie goni tu i tam za ulotnymi i odległymi światłami i cieniami, myśl zaś ściga wszystkie te pokrętne biegi? Prawdziwa, intensywna i nieuleczalna rozpacz uzewnętrznić się może tylko w wyrazie groteskowym, ponieważ groteskowość to absolutne zaprzeczenie spokoju ducha — stanu czystości, przezroczystości i jasności, tak bardzo odległego od rozpacz, z której najsamprzeważnie wynurzają się jedynie bezład i nicość.

Czy dana wam była choć raz zwierzęca, upajająca satysfakcja na widok własnej twarzy w lustrze po mnóstwie nieprzespanych nocy? Czy poznałeś mękę bezsenności, gdy noc za nocą liczysz jedną po drugiej upływające chwile, gdy jesteś na tym świecie samiuć, gdy twój dramat staje się najważniejszy w całym dziejach, same zaś te dzieje nie mają już żadnego znaczenia, ba, nawet już nie istnieją? I gdy wzbierają w tobie okropne fale żaru, a twoje istnienie wydaje ci się czymś jedynym i osobnym w świecie, który powstał tylko po to, by doprowadzić do kresu twoją agonię? Czyś poczuł te niezliczone chwile, nieskończone jak samo cierpienie, tak, byś spoglądając na siebie mógł zobaczyć groteskowość? Wszystko w tym wizerunku jest poskręcane, powykrzywiane, wszystko odbija napięcie chwil ostatecznych, z którymi łączy się bladość o wielkim, demonicznym uroku, bladość tego, kto przeżył najokropniejsze ot-

chłanianie ciemności. Czy ta groteskowość nie pojawia się jako wyraz rozpaczliwej podobnej do przepaści? Czy nie ma w niej czegoś z otchłannego wiru wielkich głębi, z owego czaru nieskończoności, co otwiera się wprost przed nami, aby nas wchłonać, i któremu poddajemy się niby fatalności? Jak by to było dobrze — móc umrzeć rzucając się w nieskończoną pustkę! Złożoność groteskowości powstającej z rozpaczliwej polega na tym, że może ona wskazywać na wewnętrzną nieskończoność i na paroksyzm o najwyższym natężeniu. Czyż taki paroksyzm może się uzewnętrzniać w liniach łagodnie fałdujących i w czystych konturach? Groteskowość w sposób zasadniczy neguje wszystko, co klasyczne, podobnie jak neguje wszelką ideę stylu, harmonii lub doskonałości.

To, że często skrywa ona głębokie tragedie, nie wyrażane wprost, jest oczywiste dla każdego, kto rozumie rozmaite formy wewnętrznych dramatów. Ten, kto raz bodaj ujrzał swoją postać we wcieleniu groteskowym, nigdy tego nie zapomni, zawsze bowiem będzie się bał samego siebie. Po rozpaczliwej przychodzi nadzwyczaj męczący niepokój. A jakież inna jest rola groteskowości, jeśli nie aktualizowanie i intensyfikowanie strachu oraz niepokoju?

Przeczcucie obłądu

Ludzie nigdy nie rozumieją, dlaczego niektórzy spośród nich muszą popaść w szaleństwo, dlaczego — niby nieuchronna fatalność — czeka ich wkroczenie w chaos, gdzie jasno widzimy tylko przez mgnienie, ułamek sekundy. Stronice najbardziej natchnione, z których emanuje liryzm absolutny, w których człowieka przemożnie ogarnia zupełne, nieprzytomne i elementarne upojenie bytem — można napisać jedynie w tak wielkim napięciu nerwów, że powrót do równowagi okazuje się złudny. Nie można już żyć normalnie po takim napięciu. Ukryta bytowa sprężyna człowieka nie podtrzymuje już naturalnej ewolucji, wewnętrzne zaś bariery tracą moc i twardość. Przeczcucie obłądu pojawia się tylko po wielkich, zasadniczych doświadczeniach. To tak, jakbyś wzniósł się na zbyt dużą wysokość, gdzie doznajesz zawrotu głowy, zaczynasz się chwiać, tracisz pewność i normalne poczucie tego, co bezpośrednie i konkretne. Wielki ciężar zdaje się ugniatać mózg, jakby miał go zredukować do rozmiarów iluzji, choć jedynie takie doznania odkrywają nam przerażającą organiczną rzeczywistość, będącą źródłem naszych przeżyć. Z tego ciśnienia, jakby chciało grzmotnąć tobą o ziemię albo wyrzucić cię w powietrze, wyłania się trwoga, której elementy trudno w takiej sytuacji wyodrębnić. Nie jest to trwoga śmierci, uporczywa i obsesyjna, owładająca człowiekiem i trzymająca go w swej mocy aż do uduszenia, wkradająca się we wszystkie rytmy naszej istoty, aby unicestwić w nas procesy życiowe, lecz trwoga, która pojawia się tylko z rzadka, w przebłyskach, za to intensywnie, jak nagły zamęt, przekreślający wszakże raz na zawsze możliwość przejaśnienia. Nie sposób dokładnie opisać i określić to dziwne przeczcucie obłądu. Naprawdę okropne jest w nim to, że obłąd przeczuwamy jako całkowitą utratę życia, że jeszcze żyjąc tracimy w nim wszystko i nieodwołalnie. Nadal oddycham i jem, ale utraciłem wszystko, co dodałem był do funkcji biologicznych. Takl stan to tylko przybliżona śmierć. W obłądzie człowiek traci to, co ma specyficznego, co — jak sądzi — nadaje mu indywidualność w świecie; traci swoją włas-

na, szczególną perspektywę i określone ukierunkowanie świadomości. Przez śmierć tracimy wszystko, ale ta utrata następuje skutkiem wrzucenia w nicłość. Dlatego strach przed śmiercią jest uporczywy i elementarny, lecz nie tak dzwiny, jak strach przed obłądem; tutaj to nasze pół—istnienie stanowi element niepokoju o wiele bardziej złożony niż organiczny lęk przed całkowitym nieistnieniem w nicłości, w którą wiedzie nas śmierć. A może obłąd jest ucieczką przed nędzami życia? Takie pytanie możliwe jest tylko teoretycznie, w praktyce bowiem człowiekowi nękanemu konkretnymi niepokojami problem ten jawi się w całym innym świetle — albo raczej w innym cieniu. Przeczuć obłąd komplikuje się skutkiem strachu przed chwilami jasności, otrzeźwienia, odnalezienia się, gdy intuicyjne uchwycenie katastrofy mogłoby zadać nam taką mękę, że wtrąciłoby nas w jeszcze większe szaleństwo. Nie ma zbawienia przez obłąd, gdyż nie ma człowieka, który, mając przeczuć obłąd, nie lękałby się możliwych w tym stanie momentów jasności umysłu. Pragnąłbyś chaosu, ale boisz się przebłysków jego światła.

Forma obłąd zależy od czynników organicznych i temperamentalnych. Skoro większość szaleńców rekrutuje się spośród typów depresyjnych, stany depresyjne nieuchronnie muszą się trafiać u obłąkanych częściej niż nastroje miłej i ożywionej radości, pulsujące weselem. Czarna melancholia jest tak częsta u szaleńców, że niemal wszyscy mają ciagoty do samobójstwa, na które komuś, kto sam jeszcze nie zwariował, zdobyć się nader trudno.

Tylko w jednym przypadku chciałbym popaść w obłąd: mianowicie gdybym wiedział, że będę wariatem wesołym, żwawym i zachowującym stale dobry nastrój, takim, który nie zmagają się z żadnymi problemami i nie ma żadnych obsesji, za to śmieje się bez sensu od rana do wieczora. Choć nieskończenie pragnę ekstaz pełnych światła, Ich również bym się wyrzekł, gdyż po nich zawsze przychodzi depresje. Chciałbym więc kąpać się w ciepłym blasku, który wpływałby ze mnie i przemieniał cały świat; to morze blasku nie powinno przywołać na myśl natężenia właściwego ekstazie, lecz raczej emanować spokój świetlistej wieczności. Niechby nie przypominało ekstatycznego skupienia, niech raczej kojarzy się z lekkością

gracji i ciepłym uśmiechu. Niechby w tym świetlanym śnie popłynął cały świat, niechby rozfalował się w tym zachwyceniu przezroczystością i niematerialnością. Tak, by nie istniała już przeszkoda ani materia, forma ani granice. W takiej scenerii można by umrzeć — ze światła.

O śmierci

Są problemy, które, gdy się nimi zajmiesz, izolują cię od życia, owszem, nawet unicestwiają. Gdy się w nie zagłębiasz, znaczy to, że nie masz już nic do stracenia ani do zyskania. Oglądane z takiej perspektywy przygody duchowe, nieokreślone porywy ku najrozmaitszym formom życia lub absurdalny, niepohamowany wzlot w stronę treści niedostępnych, a także niezadowolone z ograniczenia empirycznych planów — stają się zwyczajnymi przejawami wybujałej wrażliwości, której brak owej wielkiej powagi cechującej tych, co zagłębili się w problemy niebezpieczne. Ten, kto posiadał ową nieskończoną powagę, jest stracony. Nie chodzi tu o duchowy spokój ani też o pozbawioną głębi powagę ludzi potocznie zwanych poważnymi, ale o napięcie tak szalone, że w każdej chwili życia człowiek wznosi się na płaszczyznę wieczności. Bytowanie w historii traci wówczas wszelkie znaczenie, bo każdą chwilę przeżywa się w tak przesadnie wielkim napięciu, że czas wydaje się przyblakły i nieistotny w obliczu wieczności. Jest oczywiste, że wobec problemów czysto formalnych, jakkolwiek by były trudne, nie można wymagać nieskończonej powagi, gdyż problemy owe są wytworami li tylko niepewnej i wahającej się inteligencji, nie wypływają z całościowej, organicznej struktury naszej istoty. Na taką powagę może się zdobyć jedynie myśliciel organiczny, egzystencjalny, tylko bowiem dla niego prawdy są czymś żywym jako zrodzone w wewnętrznej męce i organicznej chorobie, nie zaś wytworzone w toku niepotrzebnej, arbitralnej spekulacji. Naprzeciwko człowieka abstrakcyjnego, który myśli dla przyjemności myślenia, staje człowiek organiczny, myślący pod naciskiem życiowej nierównowagi, znajdujący się poza dziedzinami nauki i sztuki. Podoba mi się myślenie zachowujące jeszcze woń krwi i ciała; od pustej abstrakcji tysiąc razy wolę refleksję wyblaskującą z płciowego roznamiętnienia lub z nerwowej depresji. Czyż ludzie jeszcze nie zrozumieli, że młnął czas zajmowania się inteligentnie sprawami powierzchownymi, że nieporównanie ważniejszy od sylogizmu jest problem cierpienia, że krzyk rozpaczy

objawia nam nieskończenie więcej aniżeli najsubtelniejsza dystynkcja i że ta ma zawsze korzenie głębsze niż uśmiech? Dlaczego nie chcemy zaakceptować wyłącznej wartości prawd żywych, prawd, które wyłaniają się z nas i ujawniają konstytutywne dla nas realia i wartości? Dlaczego nie rozumiemy, że można myśleć w sposób żywy o śmierci — o tym najgroźniejszym z istniejących problemów, i że chociaż stawiając go unicestwiasz się sam, sam usuwasz się poza obręb życia, to przecież poprzez intymne i bolesne w nim uczestnictwo zyskujesz jakiś wgląd w żywą prawdę?

Czy można mówić o śmierci, nie poznawszy agonii? Śmierć można pojąć tylko wówczas, gdy życie odczuwamy jako długotrwałą agonię, w której śmierć splata się z życiem. Śmierć nie jest czymś zewnętrznym, ontologicznie różnym od życia, ile że śmierć jako rzeczywistość względem życia autonomiczna nie istnieje. Wejść w śmierć nie znaczy (jak to głosi poptoczne mniemanie, a w szczególności chrystianizm) wydać ostatnie tchnienie i wkroczyć w krainę o innej niż życie strukturze i rzeczywistości, lecz w życiowej progresji odkrywać drogę ku śmierci i w pulsowaniu życia odnajdywać jej otchłanną immanencję. W chrystianizmie i w metafizykach uznających nieśmiertelność śmierć jest triumfem, wejściem w inne regiony, metafizycznie różne od życia. Przez śmierć, która staje się osobnym regionem bytu, człowiek się wyzwala, agonია zaś, zamiast otwierać perspektywy ku życiu, w którym się urzeczywistnia, objawia strefy całkowicie wobec niego transcendentne. W odróżnieniu od tych wizji, mnie prawdziwy sens agonii jawi się jako objawienie immanencji śmierci w życiu. Dlaczego tak niewielu ludzi ma poczucie immanencji śmierci w życiu, doświadczenie agonii zaś jest tak rzadkie? A może nasze założenie jest w całości fałszywe i zarys metafizyki śmierci nabiera prawdopodobieństwa dopiero, gdy przyjmujemy koncepcję jej transcendencji?

Zdrowi, normalni, przeciętni ludzie nie mają doświadczenia agonii ani poczucia śmierci. Bytują tak, jak gdyby życie miało charakter czegoś ostatecznego. W strukturę powierzchniową równowagi ludzi normalnych wpisane jest odczuwanie życia jako czegoś absolutnie autonomicznego wobec śmierci i obiektywizowanie jej w rzeczywistości transcendentnej względem życia. Dlatego śmierć

jest dla nich gościem z zewnątrz, nie zaś wewnętrzną, głęboką fatalnością bytu. Życie bez poczucia śmierci znaczy trwać w słodkiej nieświadomości człowieka pospolitego, który zachowuje się tak, jak gdyby śmierć nie była odwieczną, niepokojącą obecnością. To jedna z największych iluzji normalnego człowieka — wiara w definitywny charakter życia i niedomyślanie się nawet tego, że życie jest więzieniem śmierci. Objawienia metafizyczne zaczyna on miewać dopiero wówczas, gdy ulega zakłóceniu jego powierzchowna równowaga i gdy miejsce spontanicznej naiwności zajmuje u niego bolesne i napięte wzburzenie życiowego pierwiastka.

Transcendencja śmierci ukazuje się oczom tych, którzy w niepewnościach życia nie dostrzegają organicznego podłoża ani wewnętrznej agonii, lecz przyczynę zewnętrzną, doprowadzającą aż do paroksyzmu odczucie, że śmierć pochłania nas szybko i raptownie. U takich ludzi odczucie śmierci jest czymś tak rzadkim, że można by powiedzieć, iż nie ma go wcale. Nawet jeśli niekiedy osiąga wielką intensywność, przejawia się tak sporadycznie, że wyklucza możliwość przejścia w bolesną obsesję. Fakt, że odczucie śmierci pojawia się tylko gdy witalna równowaga ulega zaburzeniu albo gdy zostaje zahamowana irracjonalna spontaniczność życia, kiedy doznaje ono potężnego, głębokiego wstrząsu, jego zaś rytm napędzany jest przez całościowe napięcie, nie zaś przez powierzchowną i przelotną ekspansję, dowodzi w sposób wewnętrznie nieodparty immanencji śmierci w życiu. Spojrzenie w głąb tych spraw uświadamia nam, jak iluzoryczna jest wiara w czystość pierwiastka witalnego i jak uzasadnione jest przeświadczenie o metafizycznym podłożu demonizmu życia.

Skoro śmierć jest immanentna życiu, to dlaczego świadomość śmierci uniemożliwia życie? U człowieka normalnego egzystencja nie ulega zakłóceniu, ponieważ proces wchodzenia w śmierć następuje całkiem po prostu poprzez spadek życiowej intensywności. Dla niego istnieje tylko agonია końcowa, nie ta długotrwała, związana z samymi przesłankami życia. W głębszej perspektywie każdy krok w życie jest krokiem w śmierć, wspomnienie zaś to tylko znak nicości. Człowiek normalny, pozbawiony metafizycznego zmysłu, nie ma świadomości stopniowego wchodzenia w śmierć,

choć ani on, ani żadna inna Istota nie może umknąć nieubłaganemu przeznaczeniu. U ludzi, których świadomość uzyskała autonomię życia, objawienie śmierci nabiera takiej potęgi, że niszczy wszelką naiwność, wszelki poryw radości i wszelką naturalną rozkosz. Jest coś perwersyjnego i nieskończenie dekadentckiego w świadomości śmierci. Cała naiwna poezja życia, wszelkie jego czary i uroki zdają się wyzute z jakiegokolwiek treści, podobnie jak puste wydają się wszelkie finalistyczne projekcje i teleologiczne złudzenia człowieka.

Mieć świadomość długotrwałej agonii to znaczy wyodrębnić indywidualne doświadczenie z jego naiwnej otoczki i naturalnego środowiska, aby obnażyć ich nicość i nieistotność, to znaczy atakować same irracjonalne korzenie życia. Gdy widzimy, jak po tym świecie harcuje śmierć, jak niszczy drzewo, wkrada się w sensne marzenie, przyprawia o uwiąd kwiat albo cywilizację, jak niczym odwieczne niszczące tchnienie nadgryza człowieka bądź kulturę — jesteśmy już poza możliwością łez i żalów, poza wszelkimi kategoriami bądź formami. Ten, kto nie zaznał uczucia owej strasznej agonii, gdy śmierć wzbiera w nas i zalewa nas jakby falą krwi, niby jakaś wewnętrzna siła, nad którą nie sposób zapanować i która owłada nami aż do uduszenia, albo gdy dławi nas jak wąż wywołując okropne halucynacje — ten nie zna demoniczności życia i żarliwych porywów duszy, z których wyłaniają się wielkie przeistoczenia. Takie ponure upojenie jest konieczne, by człowiek mógł zrozumieć, dlaczego pragnąłby jak najszybszego końca tego świata. Nie promienne upojenie ekstazą, w której połyskliwe, zachwycające rajskie wizje podbijają cię zupełnie, i kiedy wzlatujesz do sfery czystości, gdzie pierwiastek witalny sublimuje się w niematerialność, lecz obłąkańcza, niebezpieczna i niszcząca tortura zadawana temu pierwiastkowi cechuje owo czarne upojenie, w którym pojawia się śmierć i wbija w ciebie swe wężowe oczy, urzekające jak w strasliwym koszmarze. Jednakże tego rodzaju doznania i obrazy świadczą, że człowiek jest tak mocno związany z esencją rzeczywistości, iż życie i śmierć zrzuciły przed nim maskę iluzji, aby urzeczywistnić się w nim w formie najbardziej substancjalnej i dramatycznej. W upojonej agonii splatają się, niby w strasliwym wirze, życie ze śmiercią, bestialski zaś satanizm przywłaszcza sobie łączy rozkoszy. Życie jako długa ago-

nia i droga ku śmierci to nic innego jak inne ujęcie demonicznej dialektyki życia, zgodnie z którą rodzi ono formy, aby je niszczyć w procesie irracjonalnego, immanentnego tworzenia. Różnorodność i mnogość form życiowych nie sumuje się w jakiś transwitalny nurt lub transcendentną intencjonalność, lecz urzeczywistnia się w obłąkańczym rytmie, w którym nie sposób dostrzec niczego poza demonizmem stawania się i niszczenia. Irracjonalność życia przejawia się w owej wybujałej ekspansji form i treści, w owym frenetycznym pędzie do zastępowania zużytych aspektów nowymi, przy czym zastępowanie to nie musi oznaczać znaczącego wzrostu bądź jakościowego postępu. Poczłby się względnie szczęśliwy człowiek, który by bezwolnie poddał się temu żywiołowi i z dala od wszelkich męczących problemów usiłował chłonać wszelkie nastęrczane przez chwilę możliwości, zapomniawszy o tym, że każda chwila ujawnia nieprzewycięzalną relatywność. Doświadczenie naiwności jest jedyną drogą ocalenia. Ale dla tych, co czują i pojmują życie jako długotrwałą agonię, problem ocalenia jest tylko problemem takim jak inne. Na tej drodze nie będzie zbawienia.

W szczególności objawienie się immanencji śmierci w życiu następuje w chorobie i stanach depresyjnych. Istnieją, rzecz jasna, inne drogi, są one jednak całkowicie przypadkowe i indywidualne i nie posiadają tej mocy naoczności co choroba i stan depresyjny.

Jeśli choroby mają w tym świecie misję filozoficzną, to może ona polegać tylko na ukazaniu, jak iluzoryczne jest poczucie wieczności życia i jak kruche jest złudzenie, iż życie to coś definitywnego i wypełnionego. Albowiem podczas choroby śmierć jest stale obecna w życiu. Stany prawdziwie chorobowe umożliwiają nam kontakt z rzeczywistością metafizyczną, jakiej człowiek zdrowy nigdy nie zrozumie. Oczywiście jest hierarchia chorób pod względem zdolności objawiania. Nie wszystkie umożliwiają tak samo długie i intensywne doświadczenie immanencji śmierci w życiu, nie wszystkie też przejawiają się w identycznych formach agonii. Jakkolwiek postacie chorób u różnych ludzi są bardzo rozmaite i zindywidualizowane, to przecież istnieją sposoby umierania związane ze strukturą choroby jako takiej. Cały kompleks stanów chorobowych ujawnia torturę pierwiastka życiowego i rozpad naturalnych funkcji życia.

Specyfika życia jest taka, że może ono urzeczywistnić wszystkie swoje potencjalności tylko zachowując się tak, jak gdyby śmierć nie była czymś nieuchronnym. Dlatego w stanach normalnych, nieobjawiających, śmierć uważana jest za przychodzącą z zewnątrz i zupełnie obcą życiu. Coś takiego odczuwają również młodzi, gdy mówią o śmierci. Kiedy jednak w młodego, rwącego się do życia człowieka uderza choroba, znikają wszystkie złudzenia i czary młodości. To pewne, że jedynymi autentycznymi w tym świecie doświadczeniami są te, których źródło tkwi w chorobie. Wszelkie inne nieuchronnie noszą piętno książkowe, ponieważ przy organicznej równowadze mogą pojawiać się jedynie stany zasugerowane i takie, których złożoność jest raczej wytworem egzaltowanej wyobraźni aniżeli rzeczywistego rozplomienienia. Tylko ludzie cierpiący naprawdę zdolni są posiadać treści autentyczne i mieć w sobie nieskończoną powagę. Inni narodzili się do wdzięku, harmonii, kochania i tańca. — Iluż ludzi zrezygnowałoby w głębi duszy z metafizycznych objawień, jakie zawdzięczamy rozpacy, agonii i śmierci, dla naiwnego kochania lub rozkosznej nieświadomości tańca!

A czy wielu nie wyrzekłoby się chwały wyrostej z cierpienia w zamian za szczęśliwe bytowanie w bezmienności?

Każda choroba jest bohaterstwem, lecz bohaterstwem oporu, nie zaś podboju. Bohaterstwo w chorobie wyraża się stawianiem oporu na straconych posterunkach życia. Są one stracone nieodwołalnie nie tylko dla tych, których dotknęło konkretne, organiczne schorzenie, ale również dla tych, którym stany depresyjne przytrafiają się tak często, że w kontekście ich podmiotowej struktury zachowują charakter konstytucjonalny. Stany depresyjne objawiają nie tylko istnienie jako zmysłową obiektywność, ale i śmierć. Stąd rozumiemy, dlaczego potoczne interpretacje nie potrafią znaleźć głębszego uzasadnienia lęków przed śmiercią, jakie zdarzają się u niektórych osobników depresyjnych. Jak jest możliwe, aby u ludzi obdarzonych wielką, nierzadko nawet wybijającą witalnością, pojawiał się strach przed śmiercią bądź przynajmniej problem śmierci? Tęgo rodzaju zadziwieniom, charakterystycznym dla mentalności potocznej, można przeciwstawić jedynie ogromne możliwości istotowego rozumienia tkwiące w stanach depresyjnych. W stanach tych roz-

dwojenie na podmiot i świat staje się coraz głębsze i boleśniesz, toteż człowiek zbliża się coraz bardziej do swojej rzeczywistości wewnętrznej i odkrywa śmierć we własnej sferze podmiotowej. Proces uwewnętrzniania postępuje i dosięga wreszcie istotowego centrum podmiotowości, przekraczając wszelkie okrywające go formy społeczne. Przekroczywszy również to centrum, przechodzący już w paroksyzm proces interioryzacji odkrywa rejony, w których życie splata się ze śmiercią, gdzie człowiek nie oderwał się jeszcze poprzez indywidualizację od prazródła istnienia, i gdzie obłąkańczym, demonicznym rytmem świata kieruje tylko własna jego irracjonalność.

Poprzez doznanie obecności śmierci w strukturze życia do bytowości wprowadzony zostaje pośrednią drogą element nicości. Nie sposób wyobrazić sobie śmierć bez nicości; nie ma zatem i życia bez absolutnej negatywności. Tę, że w przedstawienie śmierci uwikłana jest nicość, dowodzi strach przed śmiercią, będący tylko strachem przed nicością, w którą wrzuca nas śmierć. Immanencja śmierci w życiu jest znakiem ostatecznego triumfu nicości nad życiem, co świadczy o tym, że jedyny sens obecności śmierci polega na stopniowym urzeczywistnianiu drogi ku nicości.

Kres i rozwiązanie bezmiernej tragedii życia, a w szczególności człowieka, dowodzą, jak iluzoryczna jest wiara w wieczność życia, i że mimo wszystko jedynym dla człowieka historycznego ukojeniem jest naiwne odczucie wieczności tego życia.

Koniec końców istnieje tylko strach przed śmiercią. Wszystko, co określamy mianem rozmaitych form strachu, stanowi wielopostaciowy przejaw postawy wobec jednej jedynej rzeczywistości fundamentalnej. Wszelkie jednostkowe lęki powiązane są ukrytymi odpowiedniościami z jednym podstawowym strachem wobec śmierci. Ci, którzy pragną usunąć strach przed śmiercią drogą sztucznych rozumowań, myślą się głęboko, gdyż jest absolutną niemożliwością wyeliminowanie organicznego lęku przez abstrakcyjne konstrukcje. Jest absolutnie niemożliwe, by ten, kto na serio rozważy problem śmierci, nie czuł przed nią lęku. Nawet tych, co wierzą w nieśmiertelność, prowadzi ku temu przeświadczeniu również lęk przed śmiercią. Jest w tej wierze bolesny wysiłek człowieka, aby

ocalić — nawet bez absolutnej pewności — świat wartości, w którym żył i do którego wniósł swoją cegiełkę, aby wyprzeć nicość z doczesności i uwiecznić to, co uniwersalne. Ale w obliczu śmierci przyjmowanej bez żadnej religijnej wiary nie ostaje się nic z tego, czemu wedle powszechnego mniemania pisany jest wieczny byt. Cały świat form i kategorii abstrakcyjnych okazuje się zupełnie nieistotny wobec śmierci, rozszczeniła zaś do powszechności treści formalnych i kategoriałnych stają się iluzoryczne wobec procesu unicestwienia przez śmierć. Albowiem nigdy żadne formy ani kategorie nie uchwycą istnienia w jego istotowej strukturze, nigdy też nie zrozumieją najgłębszych sensów życia i śmierci. Cóż temu wszystkiemu może przeciwstawić idealizm bądź racjonalizm? Nic. Ale inne koncepcje i doktryny nie mówią prawie niczego o śmierci. Jediną właściwą postawą byłoby absolutne milczenie lub krzyk rozpaczny.

Ci, co utrzymują, że strach przed śmiercią nie ma głębszego uzasadnienia, bo póki ja jestem, śmierć nie istnieje, gdy zaś już nie żyję, ja nie ma — zapominają o tym dziwnym zjawisku, jakim jest stopniowa agonia.

Jakież pociechy może dostarczyć sztuczne rozdzielenie ja i śmierci człowiekowi, który ma potężne jej odczucie? Jakież mogą mieć sens subtelności i logiczne argumentacje dla kogoś, kto do głębi jest przeniknięty poczuciem nieodwracalności? Skazane są na flasko wszelkie próby zepchnięcia na płaszczyznę logiki problemów egzystencji. Filozofowie są zbyt dumni, aby przyznać się do strachu przed śmiercią, i zbyt wymagający, by potwierdzić duchową płodność choroby. W ich rozważaniach o śmierci jest udawany spokój; w rzeczywistości trzęsą się bardziej niż wszyscy inni. Nie trzeba wszakże zapominać, że filozofia to sztuka maskowania uczuć i duchowych udręków, po to, by oszukać świat co do prawdziwych korzeni filozofii.

Poczucie nieodwracalności i nieuchronności, zawsze towarzyszące świadomości i odczuciu agonii, może co najwyżej tłumaczyć bolesną akceptację zmieszaną z lękiem, w żadnym zaś razie — umiłowania bądź sympatii dla fenomenu śmierci. Sztuki umierania nie można się nauczyć, nie wiąże się z nią bowiem żadna technika, żaden zespół reguł ani norm. Beznadziejnej nieodwracalności agonii doświadcza w swoim jestestwie każdy z osobna człowiek przez

cierpienia i niesłuchane napłęcia. Większość ludzi nie ma świadomości trwającej w nich powolnej agonii. Dla nich istnieje tylko jedna agonia — ta, która poprzedza absolutne wstąpienie w nicłość. W ich mniemaniu jedynie chwile tej agonii niosą ważne objawienia dotyczące egzystencji. Toteż wszystkie swoje nadzieje wiążą z końcem, zamiast uświadomić sobie wagę powolnej, niosącej objawienia agonii. Przecież koniec odstąpi im zbyt mało, i w ten sposób umrą w nieświadomości, tak jak zresztą żyli.

To, że agonia rozwija się w czasie, dowodzi, że wymiar czasu jest charakterystyką bądź warunkiem nie tylko tworzenia, ale i śmierci, dramatycznego zjawiska umierania. Przejawia się w tym demoniczność czasu, w którym zachodzą zarówno narodziny, jak i śmierć, tworzenie jak i destrukcja, przy czym w kompleksie tym nie ujawnia się żadna zbieżność ku jakiejś płaszczyźnie transcendentnej.

Tylko gdy ogarnia nas demonizm czasu, możemy doświadczać uczucia nieodwracalności, która narzuca się nam jako nieunikniona konieczność kładąca tamę naszym najgłębszym dążeniom. Absolutne przeświadczenie, że nie umkniesz gorzkiemu losowi (którego jakbyś poniekąd pragnął), że podlegasz nieubłaganej fatalności i że czas aktualizuje tylko dramatyczny proces destrukcji — oto sposoby wyrażania się nieuchronności i agonii. Czyż w takim razie nicłość nie jest ocaleniem? Ale jak może być ocalenie w nicłości? Jeśli prawie niemożliwe jest ocalenie w istnieniu, jak miałoby być możliwe przy zupełnym braku jakiegokolwiek formy istnienia?

Skoro nie ma ocalenia ani w nicłości, ani w istnieniu, niechże z tego świata razem z Jego wiecznymi prawami zostanie tylko pył!

Melancholia

Każdy stan psychiczny usiłuje dostosować się, zgodnie ze swoją specyfiką, do odpowiadającej mu zewnętrzności, albo przekształcić tę zewnętrzność w wizję stosowną do własnej natury. Albowiem istnieje — we wszystkich wielkich i głębokich stanach — ukryta odpowiedniość między płaszczyzną subiektywną i obiektywną. Byłoby absurdem pękać od entuzjazmu w otoczeniu płaskim i ciasnym; gdyby jednak tak się zdarzyło, byłoby to skutkiem bujnej, przelewającej się pełni, która po swoim oddziaływaaniu na otoczenie. Oczy człowieka dostrzegają na zewnątrz to, co wzburza jego wnętrze. Otoczenie bywa najczęściej rezultatem podmiotowej projekcji, bez której stany duchowe i intensywne doświadczenia nie mogą się w pełni urzeczywistnić. Ekstaza nigdy nie przebiega w czystej wewnętrzności, lecz transponuje na zewnętrzną światliste upojenie duszy. Dość jest spojrzeć na twarz ekstatyka, aby zobaczyć to, na co ukierunkowane jest jego duchowe napięcie. Intencjonalność stanów duchowych jest zjawiskiem tłumaczącym harmonię między płaszczyznami, jako też konieczność, mocą której postulują się one wzajemnie, ponieważ intencjonalność wskazuje, że owe stany nie mogą pozostawać absolutnie czyste.

Dlaczego melancholia domaga się nieskończonej zewnętrzności? Bo są w jej strukturze rozszerzanie się i próżnia, którym nie sposób określić granicy. Granice mogą być przekraczane albo pozytywnie, albo negatywnie. Bujna żywiołowość, entuzjazm, furia itd. to formy nadmiaru — tak intensywnego, że druzgocze on wszelkie bariery i wylewa się zakłócając normalną równowagę. Jest to pęd życia dodatni, rezultat nadmiaru życia i witalności, płynący z organicznej ekspansji.

W stanach pozytywnych życie przekracza swoje normalne determinacje nie po to, by się samozaprzeczyć, ale by wyzwolić tkące się rezerwy, których gromadzenie grozi gwałtownym wybuchem. Wszelkie stany skrajne są pochodnymi życia; przez nie broni się ono przed samym sobą. Przekraczanie granic w stanach negatyw-

nych ma sens całkowicie inny, gdyż punktem wyjścia nie jest tu pełnia, nadmiar, lecz brak, próżnia, której granic niepodobna oznaczyć. I to tym bardziej, w im większym stopniu owa próżnia zdaje się wyłaniać z samych korzeni bytu, rozprzestrzeniając się stopniowo jak gangrena. Jest to proces zmniejszania się, nie zaś rośnięcia; dlatego oznacza on powrót ku nicości, a nie rozkwit istnienia.

Doświadczane w melancholii doznanie pustki i rozprzestrzeniania się w nicłość ma swoje najgłębsze źródło w znużeniu, obecnym we wszystkich stanach negatywnych.

Znużenie separuje człowieka od świata i rzeczy. Intensywny rytm życia słabnie, organiczne zaś pulsacje i wewnętrzna aktywność tracą częściowo napięcie, będące wyróżnikiem życia w świecie i ustalające je jako immanentny moment istnienia. Znużenie jest główną organiczną determinantą poznania, rozwija bowiem warunki niezbędne do odróżnienia się człowieka od świata. Dzięki znużeniu powstaje perspektywa umieszczająca świat naprzeciw człowieka. Znużenie sprawia, że żyjesz poniżej normalnego poziomu życia i że nawet nie przeczuwasz możliwości potężnych witalnych napięć. Tak więc źródło melancholii tryska gdzieś w rejonach, w których życie jest niepewne i problematyczne. W ten sposób tłumaczy się jej płodność dla poznania i jałowość dla życia.

O ile w zwykłych, pospolitych przeżyciach istotna jest naiwna zażyłość z indywidualnymi aspektami egzystencji, to w melancholii rozbrat z nimi wiedzie do nieokreślonego poczucia świata i do doznawania tego świata jako nieokreśloności. Intymne doświadczenie i osobliwa wizja znoszą konkretne formy świata, jego zindywidualizowane i zróżnicowane ramy, aby ubrać go w jakąś niematerialną i wszechobejmującą przejrzystość. Postępujące odrywanie się od wszystkiego, co jednostkowe i konkretne, podnosi nas ku wizji całościowej, która, zyskując na rozległości, traci na konkretności. Nie istnieje stan melancholii bez takiego właśnie wznoszenia się ponad świat, bez dążenia ku szczytom. Ale nie jest to wznoszenie napędzane przez pychę lub pogardę, rozpacz lub dążenie ku nieskończonej negatywności, lecz biorące się z długiej refleksji i mglistego rozmarzenia, jakie rodzą się w znużeniu. W melancholii człowiekowi rosną skrzydła — nie po to, by cieszył się światem, ale by

był samotny. Jaki sens ma samotność w melancholii? Czy nie jest ona związana z odczuciem wewnętrznej i zewnętrznej nieskończoności? Spojrzenie melancholika jest bez wyrazu, obca mu jest perspektywa bez-graniczności. Wewnętrzna bez-graniczność i nieokreśloność (nie trzeba kojarzyć ich z ową płodną nieskończonością, jakiej doświadczamy Kochając) gwałtownie żądają dla siebie przestrzeni, której granic uchwycić nie sposób. (Melancholia to stan nieokreślony, bez wyraźnego, konkretnego ukierunkowania. Zwyczajne przeżycia domagają się przedmiotów namacalnych i skryzystalizowanych form. W takim przypadku kontakt z życiem następuje poprzez jednostkę; jest to kontakt ścisły i pewny.

Oderwanie się od egzystencji (która wszak jest konkretem i jakością) oraz poddanie się bez-graniczności wyjmuje człowieka z przyrodzonego mu środowiska. (Perspektywa nieskończoności ukazuje go jako samotnego i porzuconego w świecie. Własnej skończoności doznaje tym intensywniej, im silniejszą ma świadomość nieskończoności świata. O ile w pewnych stanach świadomość ta deprymuje go i dręczy, to w melancholii jest mniej bolesna, a to z powodu sublimacji wydatnie zmniejszającej brzemień osamotnienia i opuszczenia, owszem, przydającej jej niekiedy smaku jakiejś rozkoszy.)

Rozzlew między nieskończonością świata a skończonością człowieka jest istotnym powodem rozpacz. (Gdy jednak spoglądamy na tę dysproporcję z perspektywy marzenia, jak to się dzieje w stanach melancholicznych, przestaje ona być torturą, świat bowiem ukazuje się ubrany w dziwne, chorobliwe piękno. Głębokie odczucie samotności prowadzi do zawleszenia człowieka w życiu, w tej zaś izolacji nawiedza go niepokojąca myśl o śmierci. Żyć w osamotnieniu znaczy niczego już nie żądać i nie oczekiwać od życia.) Jedyną niespodzianką osamotnienia jest śmierć. Wielcy samotnicy nigdy nie usuwali się ze świata, aby przygotować się do życia, lecz by z rezygnacją i skupieniem znosić wygasanie życia w sobie. Z pustkowi i grot nie mogą wychodzić przestania dla życia. Czyż wszystkie religie, jakie zrodziły się na pustyniach, nie potępiają życia? I czyż w iluminacjach i transfiguracjach wielkich samotników nie ma apokaliptycznych wizji końca i ruiny? Brak w nich za to aureoli blasku i triumfu.

Samotność melancholików ma sens o wiele mniej głęboki; nieraz nosi ona charakter li tylko estetyczny. Czyż nie mówi się o słodkiej melancholii, o melancholii rozkosznej? A czy sama postawa melancholiczna nie ma — skutkiem swej pasywności i dystansu — zabarwienia estetycznego?)

Postawa estetyczna wobec życia cechuje się kontemplacyjną pasywnością, która, nie kierując się żadną normą ani kryterium, smakuje z życia wszystko to, co najsubiektywniej jej odpowiada. Świat uważany jest za spektakl, człowiek zaś — za widza, przyglądającego się biernie takim czy innym procesom. Koncepcja życia jako widowiska eliminuje tragizm i antynomie przyrodzone istnieniu, które, gdy je uznasz i odczujesz, chwytają cię w bolesny wir dramatu świata. Doświadczenie tragiczności zakłada napięcie tak wielkie, że postawa estetyczna nawet nie potrafi go przeczuć. W tragiczności intensywne uczestnictwo w całej treści naszego bytu nabiera takiej wagi, że każda chwila staje się kwestią przeznaczenia, podczas gdy w przypadku postawy estetycznej jest to tylko kwestia wrażenia. Tragiczność nie zawiera rozmarzenia jako elementu centralnego, bez którego nie może się obejść żaden stan estetyczny. (Aspekt estetyczny melancholii przejawia się w tendencji do pasywności, rozmarzenia i rozkosznych zachwyceń. To, że nie można jej utożsamić bez reszty ze stanem estetycznym, wynika z rozmałości jej aspektów. Czyż nie spotyka się często czarnej melancholii? Ale czym przede wszystkim jest słodka melancholla?/Któż z nas nie zna dziwnej przyjemności, jaka owłada nami w letnie popołudnie, gdy pozwalamy się ogarnąć doznaniom właściwie bezprzedmiotowym i gdy przenika nas odczucie jakiejś pogodnej wieczności, w której łądzą się i godzą wzajemnie najbardziej nieoczekiwane przeciwieństwa? Jest to tak, jak gdyby wszystkie troski tego świata i wszelkie nasze duchowe rozterki nagle oniemiały wobec urzekająco piękniego widowiska, którego czar pozbawia znaczenia wszelkie problemy. Jesteśmy poza wszelkim zamętem, wzburzeniem i rozpłomieniem, napawamy się w ukojeniu, acz powściągliwie, wspaniałością przepysznego widoku. Zasadniczym rysem stanów melancholicznych jest spokój, brak jakiegos specjalnego napięcia. Brak ten tłumaczy się również uczuciem żalu, obecnym w strukturze melanco-

lii. Żal, chociaż może być uporczywy, nigdy nie jest tak intensywny, by wywołać głębokie cierpienie. Aktualizacja pewnych motywów bądź zdarzeń z przeszłości, wchłonięcie przez naszą aktualną uczuciowość pewnych elementów, które dziś, teraz, już nie mogą działać, związek między afektywną tonacją doznań i sferą, w której się zrodziły, lecz którą porzuciły — oto główne determinanty melancholii. Żal jest afektywnym wyrazem głębokiego zjawiska — posuwania się, poprzez życie, w śmierć. (Żałuję czegoś, co umarło we mnie i ze mnie. Uobecniam tylko widmo rzeczywistości i przeżyć, które minęły, ale to wystarcza, abym się przekonał, ile ze mnie umarło. Żal objawia demonizm czasu, który, sprzyjając naszemu wewnętrznemu wzrostowi, pośrednio sprowadza na nas unicestwienie.

Napady żalu pripraviają człowieka o melancholię, nie paraliżując go wszakże ani nie przekreślając jego aspiracji, gdyż z odczuciem żalu wiąże się tylko świadomość nieodwracalności tego, co przeszłe, przyszłość zaś nadal poniekąd jest otwarta. Melancholia nie jest stanem skupionej, zamkniętej powagi, jakiej podłożem jest dolegliwość organiczna, ponieważ nie ma w niej nic z owego strasznego doznania nieodwracalności całego biegu życia, doznania spotykanego niekiedy w przypadkach głębokiego smutku. Nawet tzw. czarna melancholia to często raczej sprawa pewnej chwilowej dyspozycji aniżeli wrodzonej konstytucji. Jeśliby zaś w grę wchodziła druga ewentualność, to domieszka rozmarzenia nie wyklucza całkowicie możliwości utożsamienia tej formy z chorobą, ze wszystkimi jej konsekwencjami. Formalnie biorąc, zarówno w przypadku melancholii słodkiej i rozkosznej, jak i czarnej, mamy do czynienia z tymi samymi elementami ramowymi: pustką wewnętrzną, nieskończonością zewnętrzną, nieokreślonością doznań, rozmarzeniem, sublimacją itd.; zróżnicowanie oczywiście jest tylko w aspekcie tonacji uczuciowej. Możliwe, że wielobiegunowość melancholii bardziej zależy od struktury podmiotowości niż od jej istoty. Jeśli tak, to stany melancholiczne, będące ze swojej istoty mglistym, nieokreślonym rozmarzeniem, przybierałyby u poszczególnych ludzi rozmaite formy. Melancholia, jako stan o niewielkim dramatycznym napięciu, podlega oscylacjom i fluktuacjom o wiele bardziej niż inne. Skrywa ona w sobie znacznie więcej mocy poetyckiej niż czyn-

nej, ma zatem coś z powściąganego wdzięku (dlatego częściej spotykamy ją u kobiet) — wdzięku, którym nie stroi się nigdy głęboki i dojmujący smutek.

Takiego wdzięku nie brak również zabarwionym melanchollią krajobrazom. Rozległa perspektywa pejzażu holenderskiego lub renesansowego, skąpanego w wieczności naprzemiennych światła i cieni, z dolinami, których skręty symbolizują nieskończoność, przesytego promieniami przydającymi światłu jakiejś niematerialności, z ludzkimi twarzami, na których mądry i dobrolliwy uśmiech maluje obraz nadziei i smutków — otóż cała ta perspektywa tchnie jakimś ulotnym, melancholijnym wdziękiem. W takim otoczeniu człowiek zdaje się mówić z żalem i rezygnacją: „Cóż robić, to tylko tyle...” U kresu melancholii jest zawsze możliwość pociechy bądź rezygnacji. Jej elementy estetyczne zawierają zarodki przyszłej harmonii, jakiej nie ma nigdy w głębokim, organicznym smutku. Dlatego ostatnim słowem fenomenologii smutku jest beznadzieja, melancholli zaś — marzenie i wdzięk.

Nic nie ma żadnego znaczenia

Jakież znaczenie może mieć fakt, że ja się miotam, cierpię lub myślę? Moja obecność w świecie zakłóci — ku wielkiemu mojemu żalowi — spokojny byt kilku istnień i podkopie (ku jeszcze większemu mojemu żalowi) nieświadomą, błogą naiwność paru innych. Choć czuję, że moja tragedia jest dla mnie tragedią największą w dziejach — większą niż upadek cesarzy albo jakaś katastrofa, na przykład wybuch gazu w kopalni — to przecież mam też skryte odczucie całkowitej swojej nicości i nieistotności. Mam pewność, że jestem we wszechświecie absolutnie niczym, ale czuję, że jedynym rzeczywistym istnieniem jest moje. I gdybym był postawiony przed wyborem między istnieniem świata i moim, odrzuciłbym świat ze wszystkimi jego blaskami i prawami, aby ważyć się na samotny lot poprzez absolutną nicość. Choć życie jest dla mnie męką, nie mogę się go wyrzec, gdyż nie wierzę w absolutne wartości ponadżyciowe, w których imię mógłbym się poświęcić. Jeśli mam być szczery, to nie wiem, dlaczego żyję i dlaczego nie kładę życiu kresu. Klucz tkwi prawdopodobnie w zjawisku irracjonalności życia, podtrzymującego życie bez powodu. A jeśli powody życia są jedynie absurdałne? Czyż jednak takie można nazywać powodami? Ten świat nie zasługuje na to, by poświęcać się za jakąś ideę albo wiarę. W jakim stopniu jesteśmy dziś szczęśliwsi wskutek tego, że inni poświęcili się dla naszego dobra i oświecenia? Jakiego dobra i jakiego oświecenia? Jeśli ktoś się poświęcił, abym ja teraz był szczęśliwy, to jestem bardziej nieszczęśliwy od niego, bo nie potrafię, jak mógłbym budować własną egzystencję na cmentarzu. W pewnych chwilach czuję się odpowiedzialny za całą nędzę historii, kiedy nie rozumiem, w imię czego jacyś ludzie przelewali za nas krew. Największą jednak ironią byłoby, gdybyśmy się dowiedzieli, że oni byli szczęśliwsi od nas. Niech nic nie zostanie z historii. Właściwie nic na tym świecie nie powinno mnie obchodzić; niechby sam problem śmierci wydał mi się śmieszny, cierpienie — ograniczone i nie niosące objawień, zapal — nieczysty, życie — racjonalne; diale-

ktykę życia niechbym postrzegł jako logiczną, nie zaś demoniczną, rozpacz jako coś pośledniego i częściowego, wieczność jako tylko słowo, doznanie nicości jako iluzję, fatum jako żart... Albowiem — mówię poważnie — jaki to wszystko ma sens? Po cóż, człowieku, masz jeszcze stawiać problemy, rzucać snopy światła albo akceptować cienie? Czy nie byłoby lepiej, gdybym swoje łzy zagrzebał w piasku na brzegu morza, w najgłębszej samotności? Ale ja nigdy nie płakałem, bo moje łzy zamieniły się w myśli. A czyż te myśli nie są równie gorzkie jak łzy?

Ekstaza

Nie wiem, jaki sens może mieć najwspanialsza ekstaza dla człowieka o duchu sceptycznym, w oczach którego ten świat jest miejscem, gdzie nic nie uzyskuje rozwiązania — ekstaza brzemien-
na w największe choćby i najbogatsze objawienia, najbardziej złożo-
na i najniebezpieczniejsza, odslaniająca najgłębsze korzenie egzy-
stencji. Nie uzyskujemy wszak dzięki niej żadnej wyraźnej pewności
ani jasnego poznania, lecz tylko doznanie istotowego współuczest-
nictwa — tak intensywne, że przekracza wszelkie granice i katego-
rie zwykłego poznania. Jest to tak, jak gdyby w tym świecie pełnym
przeszkód, nędz i udręk, poprzez które indywidualne aspekty ist-
nienia jawią nam się w całej swej konkretności i autonomności,
otworzyły się drzwi na ukryte jądro istnienia, i oto oglądamy je
w sposób najbardziej bezpośredni i istotowy, w najcudowniejszym
metafizycznym zachwycie. Rzekłbyś, powierzchniowa warstwa bytu
i formy indywidualne roztoplają się, aby ułatwić ci dostęp do rejon-
ów najgłębszych. Toteż zastanawiam się, czy prawdziwe metafizy-
czne poczucie istnienia jest możliwe bez tej eliminacji warstw
powierzchniowych i form indywidualnych, gdyż przecie tylko po-
przez oczyszczenie bytu z elementów przypadkowych i przygodnych
możliwe jest dotarcie do strefy najistotniejszej. Metafizyczne dozna-
nie bytu jest natury ekstatycznej, a wszelka metafizyka ma swoje
korzenie w określonej formie ekstazy. Przyjmuje się błędnie, że ist-
nieją tylko religijne formy ekstazy. Otóż jest ich wielka różnorodność;
zależą one od typu duchowego uformowania lub struktury tempera-
mentu, i nie muszą prowadzić ku transcendencji. Czemu nie miała-
by istnieć ekstaza czystego istnienia, immanentnych korzeni istnie-
nia? A czyż taka właśnie forma ekstazy nie urzeczywistniła się
w owym zstępowaniu w głąb, gdy rozdzierają się powierzchniowe
zastony, aby ułatwić nam dostęp do ukrytego jądra świata? Dotrzeć
do jego korzeni, doświadczyć najwyższego upojenia, ekstatycznego
zachwyty, niepowtarzalnej prajedni — znaczy doznawać odczucia
metafizycznego płynącego z ekstatycznego upojenia esencjalnymi

elementami bytu. Ekstaza jako wzlot w immanencji, jako uzyskanie oświecenia w tym świecie, jako wizja szaleństwa tego świata — oto podłoże dla metafizyki, użytecznej również w chwilach ostatnich, końcowych. Albowiem wszelka prawdziwa ekstaza jest niebezpieczna. Jest ona podobna do ostatniej fazy inicjacji w misteriach egipskich, gdy zamiast jasnego, jednoznacznego wykładu wiedzy adept słyszał słowa: „Ozyrys to bóstwo czarne”, tzn. absolut sarni w sobie jest niepoznawalny. W ekstazie objawiającej pierwotne korzenie bytu widzę formę nie poznania, lecz szaleństwa. To ekstatyczne przeżycie możesz mieć tylko w samotności, gdy czujesz, jakbyś szybował ponad tym światem. A czyż samotność to nie medlum dla szaleństwa? Dalej, czyż nie jest charakterystyczny fakt, że taka ekstaza może być nawet udziałem sceptyka? Czy dla szaleństwa płynącego z ekstazy nie jest wysoce znamienne pojawianie się najdźwaczniejszej pewności i najgłębszej, istotowej wizji w przestrzeni zdominowanej przez zwątpienie i rozpacz?

Tyle tylko, że nikt nie zdoła urzeczywistnić stanów ekstatycznych bez uprzedniego doświadczenia rozpacz, ponleważ w jednym i drugim przypadku następuje równie wielkie oczyszczenie, choć treść jego jest odmienna.

Korzenie metafizyki są równie pogmatwane jak korzenie egzystencji.

Świat, w którym nic nie uzyskuje rozwiązania

Czy na tej ziemi jest jeszcze coś — oprócz śmierci, jedynej rzeczy pewnej — czego nie można by podać w wątpliwość? Wątpić we wszystko, a jednak żyć dalej — oto paradoks. Jeszcze nie najbardziej tragiczny, zwątpienie bowiem to coś o wiele mniej intensywne i napiętego aniżeli rozpacz. Czy nie jest charakterystyczne, że najczęstszym rodzajem zwątpienia jest zwątpienie intelektualne, w którym człowiek siłą rzeczy uczestniczy tylko częścią swojego jestestwa, w odróżnieniu od współuczestnictwa totalnego i organicznego, jak to się dzieje w rozpaczach? Nawet w poważnych przypadkach organicznego zwątpienia jego natężenie nie jest nigdy tak znaczne jak w razie rozpacz. W zestawieniu z bardzo złożonym i dziwnym zjawiskiem rozpacz sceptycyzm cechuje swoiste dyletanctwo i coś w rodzaju powierzchowności. Mogę powątpiewać o wszystkim, mogę patrzeć na świat ze wzgardliwym uśmiechem, ale nie przeszkadza mi to w jedzeniu, spokojnym śnie albo ożenieniu się. W razie rozpacz — której głębokość można zmierzyć tylko przeżywając ją — wszystkie te czynności możliwe są jedynie za cenę wysiłku i cierpienia. Ten, kto znalazł się na szczytach rozpacz, nie może już spać, nie ma prawa spać. Dlatego nawet stuprocentowy desperat nie może zapomnieć niczego z własnej tragedii i zachowuje w świadomości swoją bezgraniczną, bolesną, subiektywną nędzę w całej jej aktualności. Zwątpienie to niepokój związany z problemami i rzeczami, płynie on z uświadomienia sobie przez człowieka nierozwiązywalności wszystkich wielkich zagadnień. Gdyby zasadnicze problemy zostały rozwiązane, sceptyk powróciłby do stanu normalnego. Jakże odmienna jest sytuacja człowieka w rozpacz, który, nawet jeśliby rozwiązano dla niego wszystkie problemy, nadal będzie równie niespokojny jak przedtem, gdyż jego niepokój wypływa ze struktury jego podmiotowej egzystencji... Rozpacz to stan, w którym trwoga i niepokój są immanentne istnieniu. Człowieka zrozpaczonego nie dręczą problemy, lecz konwulsje i płomienie, trawiące od środka jego egzystencję. To, że nic nie uzyskuje na tym świecie rozwiązania, jest godne ubolewania. Nikt wszakże z tego powodu nie popełnił

ani nie popełni samobójstwa; w tak niewielkim stopniu niepokój intelektualny wpływa na totalny niepokój naszej istoty. Dlatego po tysiącokroć wolę egzystencję dramatyczną, udręczoną swoim losem w świecie i nękaną morderczym wewnętrznym ogniem, niż człowieka abstrakcyjnego, rozdieranego abstrakcyjnymi problemami, które nie angażują głębi niczyjej podmiotowości. Myśląc tak deprecjują brak ryzyka, szaleństwa i pasji. Jakże płodna jest żywa, pełna namiętności myśl, w której krąży liryzm niczym krew w żyłach! Nadzwyczaj interesujący i dramatyczny jest proces, w którego toku ludzie zrazu targani problemami czysto abstrakcyjnymi i bezosobowymi, obiektywni aż do samozapomnienia — zaskoczeni przez chorobę albo cierpienie nieuchronnie zaczynają rozmyślać o własnej podmiotowej istocie, o problemach egzystencji i doświadczenia. Ludzie obiektywni i aktywni nie odnajdują w sobie dostatecznie wiele elementów pozwalających im uznać własny los za na tyle interesujący, aby czynić z niego problem. Po to, aby swój los dźwignąć do rangi problemu jednocześnie subiektywnego i uniwersalnego, musisz przejść wszystkie szczeble drabiny wiodącej w głąb wewnętrznego piekła. Jeśliś jeszcze nie obrócił się w popiół, możesz oddać się uprawianiu filozofii lirycznej, to znaczy filozofii, w której idee mają korzenie organiczne, całkiem tak jak poezja. Wówczas urzeczywistniasz wyższą formę egzystencji osobowej; świat ze wszystkimi swoimi nierozwiązywalnymi problemami nie zasługuje wtedy nawet na wzgardę. Nie dlatego, iżby przysługiwała ci w świecie jakaś szczególnie wyborna bądź wartość, ale dlatego, że oprócz własnej twojej męki nic już cię nie może interesować.

Sprzeczności i niekonsekwencje

Troska o Jedność i spójność nigdy nie była i nie będzie cechą tych, którzy piszą w chwilach natchnienia, kiedy myśl jest ekspresją organiczną i osobistą, podążającą za falowaniem i zmiennością dyspozycji nerwów i organizmu. Doskonała jedność, zabieganie o system i konsekwencję świadczą o ubóstwie osobowego życia, równie schematycznego i bezbarwnego jak sprzeczności wynikające z karykatury bądź łatwego paradoksu. Tylko sprzeczności wielkie i niebezpieczne, nierozwiązywalne antynomie wewnętrzne dowodzą płodności życia duchowego, jako że jedynie w nich bujny nurt wewnętrzny może znaleźć formy swego urzeczywistnienia. Ludzie, którzy znają tylko kilka stanów duchowych, którzy nigdy nie docierają do skrajności, nie mogą popaść w sprzeczność z samymi sobą, ponieważ te nieliczne tendencje i dążności, jakie w sobie noszą, nie potrafią ukonstytuować się w opozycje. Za to ludzie, których życie pełne jest wrzenia, nienawiści, rozpacz, chaosu, nicości bądź miłości, którzy spalają się w każdej sytuacji i stopniowo umierają wraz z każdym człowiekiem i w każdym z nich, ci, co mogą oddychać tylko na szczytach, co zawsze są sami, a szczególnie wtedy, gdy idą z innymi — jakże mogliby wzrastać, rozwijając się stopniowo i regularnie albo krystalizować się w system? Wszystko, co jest formą, systemem, kategorią, ramą, płaszczyzną lub schematem pojmowanym jako swego rodzaju usiłowanie absolutyzacji, jest rezultatem niedostatku treści i produktywności, niedoboru wewnętrznej energii, jałowości duchowego życia. W momentach wielkiego napięcia osiąga ono wyżyny absolutnego chaosu i szaleństwa. Nie ma płodnego życia duchowego, któremu byłyby obce stany zamętu i rozplamienia biorące się z paroksyzmu stanów chorobowych, kiedy to natchnienie wydaje się zasadniczym warunkiem twórczości, sprzeczności zaś — objawami wewnętrznej temperatury. Kto nie kocha stanów zamętu, nie jest twórcą, kto zaś pogardza stanami chorobowymi, nie ma prawa mówić o duchu. Tylko to, co płynie z natchnienia, ma wartość — to, co tryska z irracjonalnego podłoża naszej istoty, z naj-

głębszej, centralnej strefy podmiotowości. Wszystko, co stanowi wyłącznie produkt pracy, wysiłenia i przymusu, jest pozbawione wartości, wytwory zaś jedynie inteligencji są jałowe i nieinteresujące. Napętnia mnie grozą i zachwytem barbarzyński, spontaniczny poryw natchnienia, obfity nurt stanów duchowych, pobłyskujące gdzieś w głębi pulsowanie, esencjalny liryzm i paroksyzm duchowego życia, które czynią z natchnienia najistotniejszy spośród warunków niezbędnych do twórczości.

O smutku

O ile melancholia to stan mglistego, nieokreślonego rozmarzenia, które nigdy nie osiąga znaczniejszego napięcia, smutek, odwrotnie, jest zamkniętą w sobie powagą i bolesną interloryzacją. Smutnym można być w każdym miejscu; tyle tylko, że w zamknięciu wzrasta intensywność smutku, w otwarciu zaś rośnie melancholia. Właściwe smutkowi skupienie wynika z tego, że niemal zawsze rodzi się on z jakiegoś określonego powodu, podczas gdy w melancholii nikt nie uświadamia sobie wyraźnie żadnej konkretnej przyczyny. Wiem, dlaczego jestem smutny, nie wiem, dlaczego popadłem w melancholię. Stany melancholiczne trwają długo, ale nigdy nie osiągają specjalnego natężenia. Skutkiem tej długotrwałości zaciera się w świadomości wszelki początkowy powód, obecny natomiast w smutku, który nie trwa długo, ale osiąga gdzieś w głębi, w zamknięciu, znaczne natężenie; nigdy nie wybuchnie, lecz wypali się w sobie i zgaśnie. Ani melancholia, ani smutek nie eksplodują, nie drażnią człowieka aż do tego stopnia, by wstrząsnąć mocno elementami jego istoty. Czyż nie jest charakterystyczne, że mówimy o westchnieniu smutku, nigdy zaś — o krzyku smutku? Smutek to nie nadmiar, przelewająca się pełnia, lecz coś, co gaśnie i zamiera. Wyróżniającym rysem smutku jest jego nadzwyczaj znamienne i tak częste pojawianie się po wielkich życiowych satysfakcjach i dokonaniach. Dlaczego po akcie seksualnym następuje smutek, dlaczego po tęgim pijaństwie lub dionizyjskim uniesieniu człowiek jest smutny? Dlaczego wielkie radości sprowadzają smutek? — Dlatego, że gdy w tych stanach nadmiaru zużyje się cały zapal, pozostaje już tylko doznanie czegoś nieodwracalnego, odczucie porzucenia i utraty, uzyskujące w porządku negatywnym niestychanie wielkie natężenie. Jesteś smutny po uniesieniach seksualnych i dionizyjskich, gdyż zamiast poczucia zysku doznajesz odczucia straty. Smutek pojawia się po wszystkich sytuacjach, w których życie traci coś z siebie. W ten sam sposób zjawisko śmierci wywołuje smutek największy. Czyż, jeśli idzie o różnicę między melancholią a smutkiem,

nie jest pouczający fakt, że pogrzebu nigdy nie określa się jako „melancholijny”? Smutek nie ma też bynajmniej charakteru estetycznego, którego rzadko tylko nie miewa melancholia. Bardzo to ciekawe, że domena estetyki ulega zwężeniu w miarę jak zbliżamy się do spraw oraz doświadczeń poważnych, mających charakter rozdroża, czegoś definitywnego. Śmierć to całkowite zaprzeczenie estetyki, podobnie cierpienie lub smutek. Śmierć i piękno! Dwa pojęcia, które odpychają się w sposób absolutny. Bo przecież nie znam niczego wstrętniejszego od śmierci, niczego poważniejszego i bardziej złowrogiego od niej! Jak, u licha, mogli poeci znaleźć coś pięknego w śmierci — tej najwyższej formie negatywności, która nie może nawet przystroić się w szatki groteski! Śmierć to najwyższa rzeczywistość w porządku negatywnym. Ironią jest, że się jej boisz — tym bardziej, im bardziej ją podziwiasz. Bo muszę powiedzieć, że negatywność śmierci napętnia mnie podziwem. Ale to jedyne, co mogę podziwiać, nie kochając. Wielkość i nieskończoność śmierci są do prawdy przemożne. Jednakże moja rozpacz jest tak wielka, że nie mam nawet nadziei śmierci. Jakże zatem mógłbym ją kochać? O śmierci można pisać tylko absolutnymi przeciwieństwami. Kto twierdzi, że ma wyraźną ideę śmierci, daje dowód, że nawet jej nie przeczuwa, choć nosi ją w sobie. Albowiem każdy nosi w sobie nie tylko życie, ale i swoją śmierć. Życie to tylko długotrwała agonia.

Smutek coś jakby odbijał z tej agonii. Czyż skurcze smutku to nie odbłyśki agonii? Na twarzy każdego człowieka, przeżywającego intensywny smutek, rysują się takie napięcia i skurcze przenikające do samej głębi jego istoty. Są one tak jawnym zaprzeczeniem wszelkiego piękna i wskazują na tak wielkie opuszczenie i samotność, że zadajemy sobie pytanie, czy fizjonomia smutku nie jest formą uwewnętrzniania się śmierci w życiu. Emanujące z takiej fizjonomii smutku niezwykła głębia i uroczysta powaga blorą się z tego, iż owe bruzdy wyżłobione są tak głęboko, że ich pogłębienie staje się symbolem naszego zamętu i nieskończonego wewnętrznego dramatu. Twarz człowieka pogrążonego w smutku wyraża takie uwewnętrznienie, że jej zewnętrżność otwiera bezpośredni dostęp do wnętrza. (Coś takiego zachodzi również w przypadku wielkiej

radości.) Smutek umożliwia dostęp do tajemnicy. Jednakże tajemnica smutku jest tak niewyczerpana i bogata, że nigdy nie przestaje on być zagadkowy. Jeśli istnieje skala tajemnic, smutek zaliczyć trzeba do kategorii tajemnic nieskończonych, tych, które zawsze będą się pojawiać, są bowiem niewyczerpane. Bo przecież każda prawdziwa tajemnica jest niewyczerpana.

• • •

Niestety, w każdej chwili przekonuję się o prawdziwości następującej konstatacji: szczęśliwi mogą być tylko ludzie nie nie myślący, tzn. myślący tylko tyle, ile trzeba, aby żyć. Albowiem myśleć tylko tyle, ile trzeba, aby żyć, nie oznacza jeszcze, że się myśli. Prawdziwe myślenie podobne jest demonowi, który mąci źródła życia, albo chorobie atakującej korzenie tegoż życia. Myśleć w każdym momencie, na każdym kroku stawiać przed sobą problemy zasadnicze, stale nosić w świadomości zwątpienie co do własnego przeznaczenia, odczuwać znużenie życiem, być zmęczonym swoimi myślami i własnym istnieniem ponad wszelką wytrzymałość, zostawiać po sobie plamę krwi i smugę dymu jako symbole dramatu i śmierci własnej istoty — wszystko to znaczy być nieszczęśliwym tak bardzo, że człowiek czuje wstręt do myślenia jako takiego i zadaje sobie pytanie, czy świadomość refleksyjna to przypadkiem nie okropna plaga... Wielu rzeczy wypada żałować na tym świecie, w którym wszakże niczego nie powinienem żałować. I zapytuję siebie samego: czy ten świat zasługuje na mój żal?

Totalne niezadowolenie

Cóż to za przekleństwo spada na niektórych, że nigdzie nie mogą czuć się dobrze? Ani gdy świeci słońce, ani gdy go nie ma, ani z ludźmi, ani w samotności. Oto doprawdy coś niezwykłego: nie wiedzieć, co to dobry nastrój. Największymi nieszczęśnikami są ci, co nie mają prawa do nieświadomości. Mieć wysoce rozwiniętą świadomość, być w każdej chwili świadomym, w każdym momencie zdawać sobie sprawę z własnego położenia względem świata, żyć w ciągłym napięciu poznawczym — to być straconym dla życia. Poznanie jest dla życia utrapieniem, świadomość zaś to otwarta rana w rdzeniu życia. Czyż człowiek nie jest zwierzęciem wydanym na pastwę śmierci? I czyż nie jest tragedią bycie człowiekiem, to znaczy zwierzęciem wiecznie niezadowolonym, zawieszonym między życiem a śmiercią? Mam już serdecznie dość — albo raczej: jestem zupełnie zdruzgotany ciężarem — tego przywileju bycia człowiekiem. Gdybym tak mógł z miejsca zrezygnować; ale czym miałbym się stać — zwierzęciem? Przebytą drogą nie mogę pójść wstecz. Poza tym istniałoby ryzyko, że stanę się zwierzęciem obznajomionym z historią filozofii. Zostać nadczłowiekiem? — nie, to niemożliwe i głupie, to jakaś śmieszna mrzonka. Czy nie ma jakiegoś pośredniego rozwiązania, ot, czegoś w rodzaju nadświadomości? Czy nie można by żyć poza (nie zaś z tej strony, bliskiej zwierzęcości) wszelkimi złożonymi formami świadomości, poza niepokojami i udrękami, poza nerwową szarpaniną i przeżyciami duchowymi, w jakiejś sferze egzystencji, gdzie dostęp do wieczności nie byłby li tylko mitem? Co do mnie, składam dymisję z człowieczeństwa. Nie chcę już i nie mogę nadal być człowiekiem. Bo i cóż jeszcze mogę zrobić w tym charakterze? Pracować nad jakimś systemem społecznym i politycznym, albo unieszczęśliwić jakąś panienkę? Wyszukiwać niekonsekwencje w systemach filozoficznych albo działać na rzecz jakiegoś ideału moralnego bądź estetycznego? Wszystko to wydaje mi się zbyt mało. Zresztą gdyby nawet wydawało mi się czymś wielkim (jak to bywa niekiedy), i tak nie potrafiłoby

mnie pociągnąć. Rezygnuję ze swojego człowieczeństwa, nawet jeśli na drabinie, po której zamierzam się wspinać, będę sam, samiuteńki. A zresztą, czyż nie jestem absolutnie sam w tym świecie, od którego nie oczekuję już nic? Gdzieś poza wszelkimi obiegowymi ideałami i zwykłymi formami, w jakiejś nadświadomości — może jeszcze dałoby się oddychać. Tam upojenie wiecznością rozpuściłoby wszystkie skazy tego świata i już nic, żaden problem ani żadna duchowa udręka, nie mąciłoby ekstazy wieczności, w której byt byłby równie czysty i niematerialny jak niebyt.

Ognista kąpiel

Tyle jest dróg, którymi można osiągnąć odczucie niematerialności, że ustalenie w tym względzie hierarchii to coś nadzwyczaj trudnego, a może i niepotrzebnego. Albowiem każdy przeżywa takie odczucie stosownie do własnego usposobienia lub w zależności od tego, czym w danym momencie dysponuje. Sądzę wszakże, iż ognista kąpiel dla niej samej to najpłodniejsza próba uzyskania takiego odczucia. Odczuwać w całym jestestwie intensywny żar, wszechogarniające ciepło, czuć, jak rośnie we mnie płomień i ogarnia mnie niby piekło, samemu być błyskawicą i iskrą — oto co oznacza ognista kąpiel. Jak w każdej innej kąpieli następuje tu puryfikacja, oczyszczenie z elementów, które zdolne są nawet unicestwić byt. Czyż podnoszące się fale żaru i płomień nie palą rdzenia egzystencji, nie trawią częściowo życia, nie redukują porywu do zwykłej aspiracji odzierając go z jego władczości? Czy poddawanie się ognistej kąpieli, czucie, jak buzują w nas, w głębi, fale gorąca i jęzory płomieni, nie jest osiągnięciem już w życiu niematerialnej czystości, jakiejś niematerialności podobnej do płasającego ognia? Czy zdarzające się w takiej ognistej kąpieli doznania utraty ciężkości, zniesienia siły grawitacji, nie sprawiają, że życie staje się iluzją bądź snem? Ale i to jest czymś skromnym wobec odczucia końcowego, niezwykle wprost paradoksalnego i dziwnego, kiedy to od wrażenia owej nierealności, jak w sennym marzeniu, przechodząc do innego — mianowicie, że zmieniasz się w popiół. Nie ma kąpieli ognistej, której ostatecznym rezultatem nie byłby ów dziwny zamęt płynący z odczucia, że zmieniasz się w popiół; wtedy istotnie można mówić o niematerialności. Gdy wewnętrzny płomień wypalił w tobie wszystko, gdy nic już nie pozostało z twojej jednostkowej egzystencji oprócz popiołu — jakież jeszcze możesz mieć doznanie życia? Odczuwam szaleńczą i nieskończenie ironiczną rozkosz na myśl, że ktoś mógłby rozdmuchać moje popioły na cztery strony świata, że chyży wicher rozproszyłby je natychmiast w przestrzeni, gdzie wiołyby wiecznie jako wyrzut wobec świata.

Wyłączanie się z życia

Nie wszyscy ludzie utracili naiwność, dlatego nie wszyscy są nieszczęśliwi. Ci, którzy żyli i żyją w naiwnej zgodzie z istnieniem (nie z głupoty ani kretynizmu — bo naiwność, jako stan o wiele czystszy, wyklucza takie niedostatki — ale z instynktownego, organicznego umiłowania naturalnego uroku świata, który naiwność bezustannie odkrywa), osiągają harmonię i bez reszty włączają się w życie; wtedy jest ono czymś godnym zazdrości albo przynajmniej wysokiej oceny ze strony tych, co błądzą po szczytach rozpaczy. Wyłączanie się z życia równoznaczne jest z całkowitą utratą naiwności, tego zachwycającego daru, zniszczonego w nas przez poznanie, zawziętego wroga życia. Bytowanie w harmonii z Kosmosem, radość istnienia i malownicza różnorodność cech jednostkowych, zachwyt wobec spontanicznego uroku bytu, nieświadome przeżywanie sprzeczności, przez co *implicitte* dochodzi do zniesienia ich tragicznego charakteru — wszystko to jest wyrazem naiwności, stanowi żywną glebę dla miłości i entuzjazmu. Gdy twoja świadomość nie odbija boleśnie sprzeczności, oznacza to, że dana ci jest dziewicza radość naiwności, że nie jesteś zdolny do świadomego odczucia tragizmu i śmierci, które zakłada jakąś zupełnie zbijającą z tropu złożoność i paradoksalne rozprzężenie. Naiwność jest nieprzenikliwa dla tragizmu, ale za to otwarta na miłość, ponieważ człowieka naiwnego nie zzerają własne wewnętrzne sprzeczności, dysponuje on więc wystarczającymi rezerwami, aby uczynić z siebie dar. Dla kogoś, kto skutecznie wyintegrował się z życia, tragiczność nabiera niesłychanie bolesnej intensywności, gdyż kontradycje urzeczywistniają się nie tylko w nim samym, lecz i pomiędzy nim a światem. Istnieją tylko dwie fundamentalne postawy: naiwna i heroiczna. Reszta to tylko ich odcienie. Jeśli nie chcesz umrzeć z głupoty, to sens ma tylko wybór spośród tych dwu postaw. A ponieważ dla kogoś, kto stanął przed taką alternatywą, naiwność już nie wchodzi w grę (bo jest nader wątpliwe, czy można ją odzyskać), pozostaje mu tylko heroizm. Postawa heroiczna to przywilej i przekleństwo jednostek

wyintegrowanych z życia, zawieszonych i niezdolnych do jakiegokolwiek zadowolenia lub szczęścia. Być bohaterem — w najszerszym sensie tego słowa — to pragnąć triumfu absolutnego. Ale ten triumf można uzyskać tylko poprzez śmierć. Wszelki heroizm oznacza przekroczenie życia, co nieuchronnie implikuje skok w nicość. W ogóle wszelki heroizm jest heroizmem nicości, nawet jeśli w świadomości bohatera nie pojawia się ten element, nawet jeśli nie uświadamia on sobie, że punktem wyjścia jego wzlotu jest życie, które utraciło normalny swój napęd. Wszystko, co nie wypływa z naiwności i do niej nie prowadzi, przynależy nicości. Czyżby człowieka coś ciągnęło do nicości? Takie przyciąganie, jeśli istnieje, jest z pewnością czymś zbyt tajemniczym, abyśmy mogli to uchwycić. Jednakże z chwilą, gdy porzucam (albo jestem do tego przymuszony) uroki naiwnego życia, aby rzucić się w świat wyzuty z wszelkiego sensu — bo mój heroizm jest groteskowy, nawet nie śni mu się żaden triumf — muszę uznać, że owo tajemnicze przyciąganie istnieje.

O rzeczywistości ciała

Nigdy nie rozumiem tego, że tak wielu ludzi uznawało ciało za złudzenie, podobnie jak nie rozumiem, iż można było pojmować ducha w oderwaniu od dramatu życia, od jego sprzeczności i ułomności. Widać z tego, że owi ludzie nie mieli świadomości ciała, nerwów i każdego z osobna organu. Ale też nigdy nie pojmę, jak mogli jej nie mieć, choć w tej organicznej nieświadomości wyczuwam zasadniczy warunek szczęścia. Ci, co nie oderwali się od irracjonalności życia, co tkwią wewnątrz jego organicznego rytmu poprzedzającego świadomość, nigdy nie osiągają stanu, w którym świadomość w każdej chwili uobecnia nam realność naszej cielesności. Albowiem taka ciągła obecność ciała w świadomości jest znakiem najgłębszego schorzenia życia. Czyż bowiem nie jest chorobą zdawanie sobie bez przerwy sprawy z tego, że mamy nerwy, nogi, żołądek, serce itd., uświadamianie sobie każdej z osobna części ciała? Czy nie jest to znak, że te organy przestają spełniać swoje naturalne funkcje? Rzeczywistość ciała jest jedną z najstraszniejszych form rzeczywistości. Chciałbym zobaczyć, czym byłby duch bez wzburzeń ciała, świadomość — bez wysokiej wrażliwości nerwów. Jak ludzie mogli pomyśleć życie bez ciała, jak mogli wyobrazić sobie autonomiczne, pierwotne istnienie ducha? Byli do tego zdolni chyba tylko ci, co sami nie mieli w sobie ducha, ludzie zdrowi i nieświadomi. Albowiem duch jest owocem schorzenia życia, podobnie jak człowiek jest tylko chorującym zwierzęciem. Istnienie ducha to anomalia życia. Z tak wielu rzeczy już zrezygnowałem; czemuż nie miałbym jeszcze zrezygnować z ducha? A może rezygnacja jest w pierwszym rzędzie chorobą ducha, potem zaś dopiero — życia?

Nie wiem

Nie wiem, co jest dobre, a co złe, co dozwolone, a co niedozwolone; nie potrafię potępić ani pochwalać. Nie ma na tym świecie żadnego pewnego kryterium ani żadnej spójnej zasady. Zdumiewa mnie fakt, że są jeszcze ludzie troszczący się o teorię poznania. Jeśli mam być szczery, mało mnie obchodzi względność naszego poznania, jako że ten świat na poznanie nie zasługuje. Często doznaję wrażenia, jakbym całościowym aktem poznawczym wyczerpywał wszystkie treści tego świata, a znów innym razem czuję, że nie rozumiem nic z tego, co się wokół mnie kłębi. Wówczas jakbym smakował coś gorzkiego, jakąś diabelską, zwierzęcą gorycz; wtedy nawet problem śmierci wydaje mi się mdły. Po raz pierwszy uświadamiam sobie, jak trudno jest dokładnie określić tę gorycz. Jest tak może dlatego, że szukam przyczyn natury teoretycznej, podczas gdy owa gorycz tryska w jakiejś najzupełniej przedteoretycznej dziedzinie.

W tej chwili nie wierzę absolutnie w nic i nie mam żadnej nadziei. Wydają mi się pozbawione sensu wyrażenia i obrazy przypisujące życiu urok. Nie mam odczucia przeszłości ani przyszłości, teraźniejszość zaś wydaje mi się trucizną. Nie wiem, czy jestem rozpaczony, ponieważ brak wszelkiej nadziei może być również czymś innym niż rozpacz. Nie mógłby mnie obrazić żaden epitet, bo nie mam już nic do stracenia. Przecież straciłem wszystko! I gdy pomyślę, że właśnie rozchylają się kwiaty i ptaki śpiewają! Jakże to wszystko jest daleko!

Samotność indywidualna i samotność kosmiczna

Są dwa sposoby odczuwania samotności: gdy czujesz się sam na świecie i gdy odczuwasz osamotnienie świata. Kiedy czujesz się sam, przeżywasz dramat czysto indywidualny; poczucie opuszczenia możliwe jest nawet w najwspanialszym otoczeniu naturalnym. W takim razie ważne są tylko twoje własne, subiektywne niepokoje. Wrażenie, że jesteś wrzucony i zawieszony w świecie, niezdolny przystosować się do niego, zżerany od środka, niszczone przez własne słabości bądź uniesienia, nękanie własnymi niedostatkami, obojętny na zewnętrzne odmiany świata, które mogą być pełne blasku albo mroczne, a ty i tak trwasz wewnątrz swego duchowego dramatu — oto co oznacza samotność indywidualna. Odczuwanie samotności kosmicznej, choć zachodzi również w jednostce, ma źródło nie tyle w jej czysto subiektywnym zamęciu, ile raczej we wrażeniu, że ten świat jest porzucony, w doznaniu zewnętrznej nicości. Jest to tak, jak gdyby na raz zniknęły wszystkie wspaniałości świata, jak gdyby najcelniejszym jego symbolem stała się monotonia cementarza. Wielu ludzi okropnie dręczy wizja świata porzuconego, nieodwracalnie wydanego na pastwę lodowatej samotności, do której nie docierają nawet najśłabsze odblaski wieczornego światła. Kto jest bardziej nieszczęśliwy — ten, co czuje samotność w sobie, czy też ten, co odczuwa ją na zewnątrz? Nie sposób orzec. Zresztą czemu miałbym łamać sobie głowę nad hierarchią samotności? Czy być samotnym w ogóle to nie dosyć?

* * *

Wszystkim, którzy przyjdą po mnie, oznajmiam na piśmie, że nie mam w co wierzyć na tym świecie i że jedynym wyjściem jest absolutne zapomnienie. Chciałbym zapomnieć o wszystkim, całkowicie, zupełnie, nic już nie wiedzieć o sobie ani o tym świecie. Prawdziwą spowiedź można pisać tylko łzami. Ale moje łzy zatopiłyby świat, tak

jak mój wewnętrzny ogień podpałiłby go. Nie potrzebuję żadnej podpory, zachęty ani współczucia, bo choć jestem najnędrniejszym z ludzi, czuję się mimo wszystko tak potężny, mocny i straszny! Albowiem jestem jedynym człowiekiem żyjącym bez nadziei. A to jest szczyt heroizmu, paroksyzm i paradoks heroizmu. Najwyższe szaleństwo! Ażeby zapomnieć wszystko, nie być już niczym, uciec przed duchem i świadomością, powinienem puścić jednym łozyskiem całą swoją beładną, rozproszoną pasję. Ja też mam jakąś nadzieję: nadzieję absolutnego zapomnienia. Ale czy to jeszcze nadzieja, czy to nie rozpacz? Czy taka nadzieja nie jest negacją wszelkich przyszłych nadziei? Pragnę nic już nie wiedzieć, nawet tego, że nic nie wiem. Skąd wszystkie te problemy, dyskusje i złości? Skąd tak wielka świadomość śmierci? Cała ta filozofia i to myślenie — jak długo jeszcze?

Apokalipsa

Ach, gdyby tak pewnego dnia wszyscy ludzie, mający coś do zrobienia bądź załatwienia, żonaci albo nie, młodzi i starzy, kobiety i mężczyźni, poważni albo lekkomyślni, smutni i weseli, opuścili swoje mieszkania i biura, rezygnując z wszelkich swoich obowiązków i zadań, i wyszli na ulice oznajmiając, że nic już nie będą robić... Wszyscy ci otepiali ludzie, którzy pracują bez żadnego sensu albo łudzą się, że wnoszą coś do wspólnego dobra ludzkości, którzy trzaskają się dla przyszłych pokoleń zwodzeni najbardziej ponurą iluzją, wzięliby w takiej niepowtarzalnej chwili rewanż za całe swoje miasteczki, jałowe i puste życie, za marnowanie czasu nie mające nic ze wzniosłości wielkiej przemiany. Piękne byłyby w moich oczach owe chwile, gdy nikt już nie potrzebowałby kłamliwych mrzonek ideałów, gdy nie byłoby już możliwe zadowolenie z bezpośredniego przeżywania życia, wszelka rezygnacja stałaby się iluzoryczna, ramy zaś normalnego życia pękłyby raz na zawsze. Wówczas wszyscy, co cierpią w milczeniu i nie śmiają nawet westchnieniem objawiać swej goryczy, wznieśliby zbiorowy, pełen ponurych dysonansów krzyk, wrzask, od którego dziwnych tonów zatrzęsłaby się ziemia. Rzeki pobiegłyby wtedy szybciej, góry zachygotałyby się groźnie, drzewa odsłoniłyby korzenie niby odwieczną a wstrętą przestrożę, ptaki jęłyby krakać jak kruki, przerażone zaś zwierzęta rzuciłyby się do ucieczki, aż padłyby z wyczerpania. Unieważniono by wszystkie ideały, wierzenia uznano by za bzdury, sztukę — za kłamstwo, a filozofię — za żart. Wszystko dostałoby wywyższenia i upadku. Spłachcie ziemi uleciałyby w powietrze i wiatr rozniósłby ją na wszystkie strony, rośliny kreśliłyby na tle nieba dziwaczne arabeski, zawile, groteskowe linie, poskręcane, przerażające figury. Podniosłyby się wirujące dziko ogniste trąby, cały świat napełniłby się barbarzyńskim łomotem, tak by nawet najmarniejsze żyjątko wiedziało, że koniec jest bliski. Wszystko, co jest formą, stanie się wówczas bezkształtem, chaos zaś pochłonie swym wszechobejmującym wirem wszelką strukturę, substancję i formę tego świata. Nastąpi obłąkań-

czy zamęt i potworny huk, przerażenie i eksplozja, potem zaś będzie już tylko wieczne milczenie i ostateczne zapomnienie. W tych końcowych chwilach życie człowieka osiągnie taką temperaturę, że cały nagromadzony dotąd przez ludzkość zasób uczuć — żalów, tęsknot, miłości, rozpaczy, nienawiści — wybuchnie z taką potęgą, iż nic już po tej eksplozji nie pozostanie. W takiej chwili, gdy wszyscy ludzie porzucą swoje zajęcia, gdy nikt już nie odnajdzie sensu w swoich miałkich obowiązkach, egzystencja zaś rozpadnie się pod naporem wewnętrznych sprzeczności — cóż jeszcze się ostoi prócz triumfu nicości i ostatecznej apoteozy niebytu?

Monopol na cierpienie

Zadaję sobie pytanie: dlaczego cierpią tylko niektórzy? Czy jest jakaś zasada tej selekcji, która spośród rzeszy normalnych ludzi wyodrębnia specjalną kategorię wybrańców, aby rzucić ich w najokropniejsze męki? Niektóre religie utrzymują, że to Bóstwo wypróbuje człowieka cierpieniem albo że poprzez nie pokutuje on za jakieś zło lub niedowiarstwo. Tyle tylko, że taka koncepcja może dotyczyć jedynie człowieka żywiącego iluzje religijne, nie zaś kogoś, kto widzi, że cierpienie spada na ludzi niezależnie od ich wartości, owszem, częściej nawet na niewinnych i czystych. Wartość nie jest żadnym argumentem w przypadku cierpienia. Zjawiska cierpienia absolutnie nie sposób osadzić na fundamencie skali wartości. Zresztą trzeba by zbadać, czy jakakolwiek hierarchia wartości jest w ogóle możliwa.

Najdziwniejszą cechą ludzi cierpiących jest ich przeświadczenie o absolutności ich cierpienia każące im wierzyć, że posiadli na nie monopol. Mam wrażenie, że tylko ja cierpię, że całe cierpienie tego świata skupiło się we mnie, że tylko ja mam prawo do cierpienia, choć zdaję sobie sprawę, że są cierpienia okropniejsze, że człowiek może umierać, bo ciało odpada zeń kawałkami, i rozsypywać się w proch pod własnym spojrzeniem, przy pełni świadomości stając się ułudą. Są cierpienia potworne, zbrodnicze i niedopuszczalne. Człowiek zadaje sobie pytanie: jak to się dzieje, a jeśli już się dzieje, to jak jeszcze można mówić o celowości albo o podobnych bzdurach? Cierpienie robi na mnie takie wrażenie, że niemal zupełnie tracę odwagę. Tracę odwagę, bo nle pojmuję, dlaczego na świecie jest cierpienie. Wyprowadzając je ze zwierzęcości, irracjonalności i demoniczności życia można wyjaśnić jego obecność w świecie, ale nie można go uzasadnić. Zresztą cierpienie, podobnie jak istnienie w ogóle, bodaj nie ma żadnego uzasadnienia. Czy istnienie było konieczne? Czy przemawia za nim jakaś racja? A może racja istnienia jest wyłącznie immanentna? Może istnienie istnieje tylko jako istnienie? A był jako był? Dlaczego nie pogodzić się z ostatecz-

nym triumfem niebytu, z tym, że istnienie zmierza ku nicości, był zaś — ku niebytowi? A może jedyną absolutną rzeczywistością jest niebyt? Oto paradoks równie wielki jak paradoks tego świata.

Chociaż zjawisko cierpienia wywiera na mnie ogromne wrażenie, a nieraz nawet mnie zachwyca, nie mógłbym napisać apologii cierpienia, ponieważ długotrwałe cierpienie (a tylko takie jest prawdziwe), o ile w pierwszych fazach oczyszcza, to w końcowych otępią nas, przyprawia o wariactwo, niszczy i dezorganizuje aż do rozkładu. Łatwy i hałaśliwy entuzjazm dla cierpienia cechuje estetów i dyletantów cierpienia, utożsamiających je z jakąś rozrywką, nie pojmujących, jak potężne moce rozkładu kryją się w cierpieniu, ile w nim rozprężenia i trucizny, ale i płodności, za którą jednak drogo trzeba nam płacić. Mieć monopol na cierpienie to żyć zawieszonym nad przepaścią. Bo każde cierpienie jest przepaścią.

• • •

Ileż tchórzostwa jest w twierdzeniu, że samobójstwo to afirmacja życia! Ci, co tak mówią, wynajdują najrozmaitsze motywacje mające usprawiedliwić ich brak odwagi i niemoc. W rzeczywistości nie ma w człowieku racjonalnego postanowienia czy też woli zabicia się, lecz tylko głębokie, organiczne determinanty pchające do samobójstwa.

Samobójcy odczuwają patologiczny popęd ku śmierci, któremu nieraz opierają się świadomie, nie potrafią go jednak wyeliminować. Życie w nich znalazło się w stanie takiej nierównowagi, że nle może go już umocnić żadna racja rozumowa. Nie ma samobójstw z postanowienia racjonalnego, pod wpływem rozmyślań nad zbędnością świata bądź nad nicością życia. Gdy zaś mój oponent poda jako przykład owych starożytnych mędrców, co to zablajali się w samotności, odpowiem, że samobójstwo stało się dla nich możliwe dopiero wówczas, gdy zlikwidowali w sobie życie, zniszczyli wszelkie Jego drgnienia, wszelką radość egzystencji i wszystkie pokusy. Częste rozmyślanie o śmierci lub o innych niebezpiecznych problemach to z pewnością mniej lub bardziej śmiertelny cios wymierzony życiu; niemniej prawdą jest, że aby takie myśli w ogóle

nasunęły się człowiekowi, już wcześniej jego życie i ciało, targane tego rodzaju problemami, musiały zostać nadwerężone. Nikt nie popełnia samobójstwa z powodu zewnętrznych wydarzeń, lecz wskutek zachwiania wewnętrznej, organicznej równowagi. Te same niekorzystne warunki zewnętrzne jednych pozostawiają obojętnymi, na drugich — jakoś oddziałują, jeszcze innych przywodzą do samobójstwa. Warunkiem samobójczej obsesji jest taki wewnętrzny chaos, taka udręka i połamanie wewnętrznych barier, że z życia pozostaje w nas tylko jakieś oszołomienie bliską katastrofą, dramatyczny zamęt i dziwne wzburzenie. Jakże by samobójstwo mogło być afirmacją życia? Powiada się: człowiek się zabija, bo życie go rozczarowało. Pragnął go, czegoś od niego oczekiwał, ale ono nie mogło mu tego dać. Cóż za fałszywa dialektyka! Tak jakby ten, co się zabija, przed śmiercią nie żył, nie miał jakichś ambicji, nadziei, nie przeżywał cierpień lub rozpacz. W samobójstwie ważne jest to, że człowiek nie może już dłużej żyć, i nie wynika to z kaprysu, ale z najokropniejszej wewnętrznej tragedii. A więc niemożność życia to afirmacja życia? Każde samobójstwo, gdy istotnie jest samobójstwem, robi wielkie wrażenie. Zdumiewa mnie, że ludzie mogą jeszcze wyszukiwać motywacje i powody, aby hierarchizować samobójstwa bądź znajdować dla nich najrozmaitsze uzasadnienia, jeśli w ogóle ich nie deprecjonują. Nie wyobrażam sobie niczego głupszego niż sporządzanie hierarchii samobójstw w zależności od motywacji rzekomo wyższych albo pospolitych, itd... Czyż fakt, że człowiek odbiera sobie życie, sam przez się nie jest już tak wstrząsający, że wyszukiwanie motywacji zdaje się czymś małoduszny? Mam najgłębszą pogardę dla tych, co wyśmiewają samobójstwa z miłości; nie rozumieją oni, że miłość, która nie może się spełnić, oznacza dla kochającego całkowite unicestwienie, zupełną utratę sensu, niemożność dalszego życia. Gdy kochasz całą treścią swej istoty, całością swego subiektywnego bytu, niespełnienie się tej miłości może spowodować tylko ruinę całego twojego jestestwa. Wielkie namiętności, gdy nie mogą się urzeczywistnić, szybciej wiodą do śmierci aniżeli wielkie ułomności. Bo gdy nęka cię wielka ułomność, draży cię i zżera powolna agonია, natomiast wielka i nie znajdująca ujścia namiętność sprawia, że gaśniesz jak błyskawica. Żywię podziw tyl-

ko dla dwóch rodzajów ludzi: dla tych, co w każdej chwili mogą oszaleć, i dla tych, co w każdym momencie mogą odebrać sobie życie. Tylko oni robią na mnie wrażenie, gdyż jedynie w nich szamocą się wielkie namiętności i wykluwają wielkie przemiany. Ludzie przeżywający życie pozytywnie, pewni każdej chwili, urzeczeni przeszłością, teraźniejszością i przyszłością, mają tylko mój szacunek. Jedynie ci, którzy w każdym momencie nawiązują dramatyczny kontakt z rzeczywistościami ostatecznymi, wstrząsają mną potężnie i przemożnie.

Dlaczego nie popełniam samobójstwa? Bo czuję wstręt zarówno do śmierci, jak i do życia. Kogoś takiego jak ja powinno się wrzucić do kotła pełnego płomieni. Nie rozumiem absolutnie, zupełnie, co po mnie tutaj, w tym świecie. W tej chwili chce mi się krzyczyć, wydać wrzask, od którego przeraziłby się cały świat, wszyscy by zadrżeli i rozpadli się na sztuki od obłąkańczej trwogi. Jakiś straszny piorun czai się we mnie i dziwię się, dlaczego nie wybucha, aby w perzynę obrócić ten świat; wówczas na zawsze wchłonęłaby go moja nicość. Czuję się najstraszniejszą istotą, jaka kiedykolwiek istniała, apokaliptyczną bestią zionącą płomieniami i ciemnościami, zapałami i rozpaczami. Jestem zwierzem z groteskowym uśmiechem; już to skupia się on w sobie aż do iluzji, już to rozszerza się aż do nieskończoności, umiera i rośnie jednocześnie, rozdarty w zachwycie między niczym i wszystkim, upojony raz nadzieją nicości, to znów rozpaczą wszechpełni, wyrosły pośród aromatów i trucizn, spalany przez miłość i nienawiść, unicestwiany przez światła i cienie. Moim symbolem jest śmierć światła i płomień śmierci. We mnie obumiera wszystko, co jest tylko lśnieniem, aby odrodzić się jako błyskawica i grzmot. Czyż nie płonie we mnie nawet mrok?

Liryzm absolutny

Chciałbym eksplodować cały, od korzeni, wszystkim, co w sobie mam, całą swoją energią i wszystkimi zasobami, chciałbym popłynąć wartkim strumieniem zmieszanych szczątków, tak by moje samozniszczenie stało się bezpośrednią ekspresją, moim własnym dziełem, tworem i inspiracją. Bym urzeczywistnił się w niszczeniu, bym rósł w szaleńczym wzlocie poza wszelkie granice, i by moja śmierć stała się moim triumfem. Niechbym roztopił się w świecie, a świat we mnie, niechbyśmy w naszym szaleństwie wyśnili apokaliptyczny sen, dziwny jak wszystkie wizje końca i wspaśniały jak wielkie zmierschanta. Wtedy z tkaniny naszego snu wyłoniłyby się enigmatyczne splendory i dziwaczne kształty, zdobywcze cienie i halucynacyjne głębie. Tę fantastyczną scenerię końca ozdobiłaby nadto gra światła i cieni, i wówczas, gdy nic już nie stawia oporu, gdy wzlot wiedzie ku nicości, a formy rozpękają się upojone agonią i zachwytem — wszystko rozrostoby się bezgranicznie w jakiejś kosmicznej transfiguracji. Wtedy wszechogień ogarnie cały ten świat, a jego płomień, bardziej zdradliwe niż kobiecy uśmiech i bardziej niematerialne niż melancholia, wzbudzą w nas rozkosze zmierschu, skomplikowane jak śmierć i fascynujące jak nicość w chwilach smutku. Szaleńcze przeżycia są konieczne, aby liryzm uzyskał ostateczny swój wyraz, by jego natężenie przekroczyło granice normalnej subiektywności. Liryzm absolutny to liryzm chwil ostatnich, albowiem w nim ekspresja miesza się z rzeczywistością, staje się wszystkim, bytem w pewnej hipostazie. Nie jest już częściowym, poślednim i jałowym poznawczo uzewnętrznieniem, lecz staje się częścią samego siebie. Tutaj nie jest już ważna tylko wrażliwość lub inteligencja, ale całość twojej istoty, całe twoje ciało, życie, jego rytm i pulsowanie. Liryzm totalny, absolutny, to sam los sprowadzony do absolutnego samopoznania. Taki liryzm nigdy nie będzie się wyrażał w oderwanych formułach, bo każdy akt ekspresji to kawałek siebie samego. Toteż liryzm ten pojawia się tylko w momentach rozstrzygających, kiedy wyrażane przezeń sta-

ny wygasają wraz z ekspresją. Akt nakłada się tu na rzeczywistość, nie jest już bowiem jedynie przejawem rzeczywistości, ale samą rzeczywistością. Liryzm absolutny — totalny popęd do samouzewnętrznienia się — to coś ponad i poza poezją, sentymentalizmem itd... Stoi on bliżej jakiejś metafizyki losu, gdyż totalna aktualność życia i najgłębsze treści bytu manifestują się w nim, aby ostatecznie znaleźć takie czy inne rozwiązanie. Na ogół liryzm absolutny rozwiązuje wszystko w sensie śmierci. Albowiem wszystko, co naprawdę ważne, ma związek ze śmiercią.

• • •

Czuję, że na pewno rozewrze się pode mną wielka, mroczna pustka, która pochłonie mnie na zawsze w wiecznej nocy. I dziwię się, że zachodzi to tylko w moim odczuciu, nie zaś w rzeczywistości. Nic w takich chwilach nie wydawałoby mi się bardziej naturalne, niż żebym pogrążył się w jakąś ciemną otchłań, dokąd nie docierałby nawet najbledszy odblask mdłego światła tego świata. Nie chcę szukać organicznego wytłumaczenia tego mojego popędu ku ciemności — bo nie mogę znaleźć przyczyny upojenia światłem. Zawsze jednak jestem w kłopotcie, gdy myślę, jaki może mieć sens to naprzemienne doświadczanie światła i mroku... Koncepcja blegunowości wydaje mi się niewystarczająca, ponleważ w inklinacji ku rejonom nocy kryje się o wiele głębszy niepokój, którego źródłem nie może być struktura bytu, geometria istnienia. Odczucie, że pochłania cię noc, która się pod tobą otwiera, możliwe jest tylko gdy masz wrażenie, że coś ciężkiego uwiera cię w mózgu i w całej twojej istocie, tak jakby cały twój organizm gniotła bezmierność nocy. Ach, kiedyż pochłonie mnie na wieczność bezgraniczna noc światła!

• • •

Doznanie absolutnego pomieszania! Czyli: niemożliwa już jest żadna dystynkcja, żadne rozróżnienie i przyporządkowanie, niczego już nie można objaśnić, zrozumieć ani ocenić. Doznanie tej absolutnej konfuzji z każdego filozofa czyni poetę; tyle tylko, że nie

każdy filozof może je poznać i przeżyć z długotrwałą intensywnością. Albowiem gdyby zaznał tego odczucia, nie mógłby już filozofować w sposób abstrakcyjny i sztywny. Proces, w którym filozof staje się poetą, jest pełen dramatyzmu. Nie ma już raz na zawsze określonego świata form i problemów abstrakcyjnych, które w wirze uczuć, w zamęcie rozmaitych elementów duszy splatają się tworząc kształty cudaczne i bezładne. Jak mógłbyś uprawiać filozofię abstrakcyjną, gdy rozgrywa się w tobie skomplikowany dramat, w którym spotykają się przecucie erotyczne z dręczącym niepokojem metafizycznym, strach przed śmiercią z tęsknotami do naiwności, całkowita rezygnacja z paradoksalnym heroizmem, rozpacz z dumą, przecucie szaleństwa z pragnieniem bezimienności, krzyk z milczeniem, poryw z nicością? I wszystko to dzieje się równocześnie, w tym samym czasie. Wszystkie te impulsy rosną wśród największego, jak tylko być może, tumultu, w jakimś absolutnym zamęcie. Jakże wówczas można jeszcze uprawiać filozofię systemową, jak można się jeszcze zdobyć na budowę jasno rozplanowanego gmachu? Są ludzie, którzy zaczęli od świata form, a kończą w absolutnym zamęcie. Dlatego mogą oni filozofować tylko poetycko. Ale w absolutnym pomieszaniu nie jest ważne nic oprócz mąk i rozkoszy szaleństwa.

Istota wdzięku

Wiele jest dróg, na których można oderwać się od ziemi, zerwać się do wysokiego lotu ponad płaskie i ślepe przyłgnięcie do życia. Ale tylko wdzięk jest tą formą oderwania się od ziemi, która nie oznacza stargania więzów z irracjonalnymi siłami życia, lecz jest jedynie bezużytecznym skokiem, bezinteresownym wzlotem, w którym naiwny czar i bezrozumny rytm życia zachowują całą swoją świeżość. Wszelki wdzięk to wzlot, radość wznoszenia się.

Harmonijne, płynne ruchy sprawiają wrażenie szybowania ponad światem, zwiewnego, niematerialnego lotu. Ich spontaniczność ma w sobie coś z lekkości bijących skrzydeł, z naturalności uśmiechu i czystości wiosennego marzenia. Czyż to nie w tańcu najżywiej urzeczywistnia się wdzięk? Gdy dostrzegamy wdzięk życia, odczuwamy je jako niematerialne napięcie, jako czysty strumień witalności, który nigdy nie przekracza granic harmonii rządzącej wszelkim wdzięcznym rytmem. We wszelkim wdzięk jest coś jakby złoty sen życia, bezinteresowna zabawa, ekspansja w samej sobie jeno, nie na zewnątrz, znajdująca granice. Dlatego wdzięk promieniuje miłą iluzją wolności, spontanicznej i bezpośredniej swobody, czystego, wzrosłego pod słonecznymi promieniami marzenia. Rozpacz to paroksyzm indywiduacji, bolesna i samotnicza interioryzacja gdzieś na szczytach, izolacja człowieka w świecie. Wszelkie stany wynikające z zerwania normalnego kontaktu ze światem i wiodące człowieka na szczyty osobniczej samotności, aż do paroksyzmu wyodrębniają go ze świata. Wdzięk u człowieka nie prowadzi do paroksyzmu indywiduacji, lecz tylko wywołuje w nas doznanie harmonii i naiwnego wypełnienia, wykluczające odczucie osamotnienia i izolacji. Z punktu widzenia formalnego wdzięk neguje osamotnienie, ponieważ płynne ruchy, w których się uzewnętrznia, wyrażają receptywną otwartość na życie, przychylną gotowość wobec uroków i powabów istnienia. Wdzięk to stan iluzji, w którym życie neguje i przekracza swoje antynomie oraz swoją demoniczną dialektykę, w którym sprzeczności, to, co nieuchronne,

fatalność i nieodwracalność przejściowo zanikają, wchłonięte przez jakąś sublimację istnienia. We wdzięku wiele jest sublimacji, wiele ulotnej czystości, które jednak nigdy nie zbliżą się nawet do wielkich oczyszczeń możliwych tylko na szczytach, gdzie urzeczywistnia się to, co wzniosłe. Codzienne doświadczenia i zwyczajne formy bytowania nigdy nie prowadzą życia aż tam, gdzie poznałoby ono absolutne szaleństwo skrajnego napięcia bądź wewnętrznego zamętu; nie dają też wyzwolenia od siły ciężkości, chwilowego przemknięcia się ponad grawitacją, która bywa symbolem śmierci. Wdźwięk jest uwolnieniem się od siły ciężenia, od podziemnego przyciągania, wyrwaniem się ze zwierzęcych szponów demonicznych popędów życia, jego negatywnych tendencji. Istotnym rysem doznawania wdzięku życia jest przekroczenie negatywności. Nic zatem dziwnego, że kiedy doznajemy takiego uczucia, życie wydaje nam się jaśniejsze, ustrojone jaskrawymi lśnieniami i blaskami, ponieważ przekraczając negatywność i demoniczność na drodze harmonii form i falującej, płynnej lekkości, osiąga ono stan miłej harmonii szybciej niż na zawitych ścieżkach wiary, gdzie harmonia rodzi się dopiero z zamętu i złożonej gry sprzeczności. Jak zróżnicowany jest świat, gdy pomyśleć, że obok wdzięku może też istnieć nieustanny lęk, dręczący pewnych ludzi aż do zupełnego wyczerpania... Kto nie doświadczył strachu przed wszystkim, lęku przed światem, ogólnego niepokoju, trwogi absolutnej, udręki każdej chwili istnienia, ten nie zrozumie nigdy, czym jest szamotanie się wśród materii, szaleństwo ciała i szaleństwo śmierci. Ten, kto odczuwa wdźwięk życia, nie jest w stanie doznać ani pojąć owej męki najwyższego niepokoju, która może pojawić się jedynie na terenie podminowanym chorobą. Wszystko, co na tym świecie głębokiego, może wyłonić się tylko z choroby. To, co nie wyłania się z choroby, może mieć wyłącznie wartość estetyczną, formalną. Być chorym to znaczy żyć *nolens volens* na szczytach. Jednakże szczyty to niekoniecznie wysokość; mogą to być również głębie, otchłanie. Żyć na szczytach rozpaczy oznacza zstępować w najstraszniejsze głębie. Istnieją tylko szczyty przepastne, ponieważ z prawdziwych szczytów możesz runąć w każdej chwili — a tylko upadając w ten sposób osiągasz szczyt. Wdźwięk to stan zadowolenia, niekiedy nawet szczęścia. Ani przepaści, ani wielkich cier-

pień. Dlaczego kobiety są szczęśliwsze niż mężczyźni? Dlatego, że wdzięk i naiwność spotyka się u nich nieporównanie częściej niż u mężczyzn. Oczywiście, one także nie są wolne od chorób i niezadowolenia, tutaj jednak mówimy o doznaniach, które przeważają. Naiwny wdzięk kobiet przenosi je w stan powierzchownej równowagi, która nigdy nie prowadzi do wyniszczających tragedii bądź niebezpiecznych napięć. Na płaszczyźnie duchowej kobieta nie ryzykuje niczym, gdyż antynomiczna intensywność rozdwojenia między duchem a życiem jest u niej o wiele słabsza niż u mężczyzny. Doświadczenie powabu egzystencji nie wiedzie do objawień metafizycznych, do oglądu rzeczywistości podstawowej, nie otwiera perspektywy momentów ostatnich, skutkiem czego w każdej chwili życia masz wrażenie, jakby już już miało się ono skończyć. Kobiety to sympatyczne nicostki. Im więcej o nich myślisz, tym mniej je rozumiesz. Podobnie się dzieje, gdy coraz więcej rozmyślasz o ostatecznej istocie świata; wtedy też milkniesz. O ile jednak tutaj tkwisz skamieniały w obliczu nieodgadnionej nieskończoności, to w przypadku kobiety nicość wydaje ci się tajemnicą, podczas gdy naprawdę jest to tylko nicość. Jedynym, jak mi się zdaje, sensem istnienia kobiety na świecie, oprócz zaspokajania potrzeb seksualnych, jest umożliwianie mężczyźnie chwilowej ucieczki spod męczącej presji ducha. Albowiem kobieta może być tymczasowym ocaleniem dla tych, co żyją na szczytach, ponieważ jest ona w znikomym stopniu wyintegrowana z życia. Kontakt z nią oznacza powrót do naiwnych i nieświadomych rozkoszy życia, do niematerialnej lekkości wdzięku, który, o ile nie ocalił świata, to przynajmniej ocalił kobietę.

* . *

Jak jeszcze można mieć ideały, gdy są na tej ziemi ślepcy, głusi, obłąkani? Jakże mogą cieszyć się światłem, którego nigdy już nie zobaczy drugi, albo dźwiękiem, którego nie usłyszy? Czuję się winny tego, że ich wszystkich spowija mrok, uważam się za złodzieja światła. Czyż to nie my wszyscy ukradliśmy światło tym, co nie widzą, i dźwłęk tym, co nie słyszą? Czy nasza jasna inteligencja nie jest winna omroki szaleńców? Nie wiem dlaczego, ale kiedy myślę

o takich sprawach, duch i wola upadają we mnie; myślenie wydaje mi się bezużyteczne, wszelkie zaś współczucie — puste. Bo nie czuję się na tyle normalny i przeciętny, aby móc komuś współczuć. Żeby móc współczuć innym, trzeba być człowiekiem żyjącym poza zasięgiem wszelkiego ryzyka. Współczucie jest znakiem powierzchowności, raz bowiem serce ci się kraje wobec nieodwracalnego nieszczęścia i złamanego życia, to znów na zawsze odbiera ci mowę. Litość i pociecha są nie tylko nieskuteczne, są również zniewagami. Zresztą, jak mógłbyś współczuć innym, skoro sam cierpisz ponad wszelką miarę? Współczucie nie angażuje. Dlatego spotykamy je tak często! Na tym świecie nikt jeszcze nie umarł wskutek cudzego cierpienia. Ten zaś, który powiedział, że umiera za nas, nie umarł, lecz został zabity.

Wieczność a moralność

Dotychczas nikt nie potrafił powiedzieć, co jest dobre, a co złe. I pewne jest, że i w przyszłości będzie tak samo. Zdumiewająca jest nie sama ta względność, ale fakt, że nie sposób się obejść bez tych określeń. Nie wiem, czym jest dobro, czym zło, ale dzielę uczynki na dobre i złe. Gdyby mnie ktoś spytał, dlaczego jeden uczynek uważam za dobry, a inny za zły, nie umiałbym odpowiedzieć. Działa we mnie jakiś instynktowny proces, pod wpływem którego oceniam wszystko przez pryzmat kryteriów moralnych; kiedy o tej ocenie myślę później, nie znajduję dla niej uzasadnienia. Moralność stała się bardzo złożona i pełna sprzeczności, ponieważ jej wartości nie konstytuują się już w porządku życia; wykrystalizowały się w rejonach wobec niego transcendentnych, a ich więzi z irracjonalnymi, witalnymi popędami są już słabe. I na czym tu oprzeć moralność! Ach, jak nie znoszę słowa „dobro” — jest tak blade, bez wyrazu! Moralność mówi: Pracujcie dla zwycięstwa dobra. Ale jak? — Wypełniając obowiązki, żywiąc szacunek, ponosząc ofiary, zachowując się skromnie itd. Ale to jedynie słowa, nieokreślone i mgliste nie tylko pod względem formalnym, lecz również jeśli idzie o konkretną treść. Albowiem w obliczu bezpośredniego faktu wszelkie zasady moralne okazują się tak puste, że zadajemy sobie pytanie, czy nie byłoby lepsze życie bez kryteriów. Mógłbym pokochać świat, w którym nie byłoby kryteriów, form ani zasad, świat absolutnej nieokreśloności. W naszym bowiem świecie wszystkie kryteria, formy i zasady są tak mdłe, że ich półobecność bardziej drażni niż najstraszliwszy normatywny absolutyzm. Wyobrażam sobie świat fantazji i snu, skąpany w pomarańczowych blaskach, gdzie nie mówiłoby się już o dobru i złu, gdzie cała ta gadanina o ważności norm nie miałyby już żadnego sensu. A poza tym, skoro rzeczywistość jest w swojej istocie irracjonalna, jaki jeszcze może mieć sens poszukiwanie norm dla rozgraniczenia dobra od zła, jaki sens ma różnicowanie czegokolwiek? Moralności niepodobna ocalić, ludzie zaś utrzymujący, że w obliczu wieczności mimo wszystko da się ją oca-

lić, są w wielkim błędzie. Bo i cóż oni mówią? — Że wprowadzie na świecie tymczasowo triumfują przyjemność, pośledniejsze satysfakcje, grzech itd., wobec wieczności jednak ostoi się tylko dobry uczynek, tylko moralna doskonałość. Co pozostanie po rozkoszach tego świata? Nicość! Jedyną zwyciężczynią jest cnota. Po wszystkich nędzach doczesności następuje ostateczny triumf dobra, definitywne zwycięstwo cnoty. Jednakże ci, co to głoszą, nie zauważyli, że skoro wieczność pochłania i unieważnia wszystkie przyjemności i powierzchowne satysfakcje, to w nie mniejszej mierze pochłania też wszystko, co się zwie cnotą, dobrym uczynkiem, działaniem moralnym. Wieczność nie prowadzi ani do triumfu dobra, ani do triumfu zła, lecz unieważnia wszystko. Potępianie epikureizmu w imię wieczności to nonsens. O ile więcej zostanie ze mnie wskutek tego, że cierpię, niż z kogoś innego wskutek tego, że się bawi? Jakie obiektywnie znaczenie może mieć fakt, że jeden wije się w agonii, drugi zaś leży z kobietą? Tak cierpienie jak i przyjemność wypalają się subiektywnie w konkretnych osobnikach. Czy cierpisz, czy też nie cierpisz — i tak na wieczność i nieodwołalnie wchłonie cię nicość. Absolutnie nie można mówić o obiektywnym podejściu do wieczności, lecz tylko o subiektywnym jej przeżywaniu, co może się odbywać jedynie poprzez nieciągłości w przeżywaniu czasu. Nic z tego, co tworzy człowiek, nie może odnieść końcowego triumfu, ostatecznego zwycięstwa. Czemu mielibyśmy upajać się iluzjami moralnymi, kiedy możemy znaleźć inne, piękniejsze? Wszyscy, co prawą o ocaleniu przez moralność w obliczu wieczności, mają na myśli nieskończone echo działania moralnego w czasie, jego niczym nie ograniczony rezonans oraz wiecznotrwałość. Nie ma to nic wspólnego z prawdą, jako że tzw. ludzie cnotliwi (którzy w istocie są tylko ludźmi strachliwymi) szybciej znikają ze świadomości świata niż ci, co zużyli się na przyjemnościach. Ale nawet gdyby było przeciwnie, to jakie ma znaczenie trwanie dłuższe o kilkadziesiąt lat? Żadne. Każda nie zaspokojona przyjemność to stracona okazja do życia. Nie będę w imię cierpienia odwoził świata od przyjemności, orgii, od używania nad miarę. Jedynie ludzie tuzinkowi mówią o konsekwencjach przyjemności. A czy konsekwencje cierpienia nie są jeszcze większe? Tylko człowiek tuzinkowy może pragnać

umrzeć ze starości. A więc cierpcie, pijcie, wychylajcie puchary przyjemności do dna, płaczcie albo śmiecie się, krzyczcie z rozpaczy albo z radości, wyśpiewujcie miłość albo śmierć — bo i tak nic z tego wszystkiego nie zostanie! Cała moralność chciałaby zrobić z tego życia tylko sumę straconych okazji.

Chwila i wieczność

Wieczność zrozumiała jest tylko gdy rozważa się ją jako doświadczenie, w aspekcie podmiotowego przeżycia. Obiektywne pojęcie wieczności nie ma żadnego sensu dla jednostki, bo jej skończoność w czasie wyklucza możliwość przeżywania nieskończoności czasu, wieczności jako nieograniczonego trwania, jako procesu nie mającego granicy w czasie. Doświadczenie wieczności zależy od intensywności podmiotowego przeżywania, nie zaś od jakiejś istotowej obiektywności bądź od ciągłego trwania. Wejście w wieczność może dokonać się tylko przez transcendowanie czasu, poprzez uchylenie się od ciągłego następstwa chwil. Konieczna jest dramatyczna i wyężona walka z czasem, aby po przewyciężeniu mirażu następstwa momentów pozostało już tylko dojmujące, ostre przeżywanie chwil, które istotnie rzuciłoby cię w wieczność. W jaki sposób absolutne przeżycie chwili umożliwia przystęp do wieczności? Otóż wyuczulenie na stawanie się i czas jest wynikiem odczucia niewystarczalności chwil, ich względności i uwarunkowań. Ludzle mający wyostrzoną świadomość czasowości przeżywają każdy moment z myślą o następnym, o dalszym ich ciągu i przemianie. Tak zatem wieczność dostępna jest tylko poprzez eliminację związków następstwa, w przeżywaniu chwili w sposób absolutny. W każdym doświadczeniu wieczności jest skok i transfiguracja, skoro do osiągnięcia pogodnego spokoju, jaki daje kontemplacja wieczności, konieczne jest tak wielkie uprzednie napięcie, że tylko nieliczni ludzie są do niego zdolni. Znaczenie owej kontemplacji nie jest związane z jej długo-trwałością ani intensywnością. Powrót do zwyczajnych przeżyć nie ujmuje z płodności tego intensywnego doświadczenia. Ważna jest tylko częstotliwość tej kontemplacji. Tylko w częstych doświadczeniach można poznać upojenie wiecznością, stan czystego zachwycenia, w którym transfiguracje przyoblekają się w subtelne, niematerialne aureole; rozkosze mają wówczas w sobie coś nadziemskiego, coś urzekającego i świetliście transcendentnego. Wyodrębnienie chwili z serii chwil obdarza ją jakimś absolutem — nie w sposób obiektyw-

ny, lecz subiektywny. Jest to absolut tylko dla naszego odczucia, niemniej przeto nie jest on jakąś nierzeczywistą ułudą ani mrzonką. Albowiem z perspektywy wieczności czas, z całą różnorodnością swych pojedynczych chwil, jest, jeśli nie irrealny, to w każdym razie dość mało istotny dla rzeczywistości fundamentalnych.

W wieczności żyjesz niczego nie żałując i niczego nie oczekując. Czyż w strukturze chwili przeżytej jako taka nie ma czegoś jakby przewyżczenie względności smaku i kategorii, przekroczenie immanencji, w jakiej zamyka nas temporalność życia? Przeżywanie immanencji życia nie jest możliwe bez jednoczesnego przeżywania czasu, ponieważ konstytutywnym atrybutem życia jako aktywności dynamicznej i progresywnej jest temporalność. Nie sposób wyobrazić sobie, żeby dramatyzm życia był pozbawiony elementu czasowości. Im intensywniejsze życie, tym istotniejszy staje się czas, tym więcej niesie objawień. Ponadto życie zawiera w sobie mnogość kierunków, intencjonalnych porywów, które rozwinąć się mogą tylko w czasie. Gdy mówisz o życiu, używasz słowa „chwile”, rozprawiając zaś o wieczności mówisz o „chwili”. Czyż jakiś niedostatek życia nie kryje się w doświadczeniu wieczności, w owym przełamaniu czasu, w transcendowaniu chwil? W tej transfiguracji dochodzi raczej do przesunięcia życia na inny plan, na jakieś niebotyczne wysokości, gdzie ulegają oczyszczeniu antynomiczność i dialektyka witalnych energii. Ludzie mający w sobie wrodzone skłonności do kontemplowania wieczności (jak ci, którzy wychowali się kulturach orientalnych), nie znają dramatycznej walki o wykroczenie poza czas ani wysiłków interioryzacji, inaczej niż my, aż do szpiku kości zarażeni wymiarem czasu. Jednakże dla nas nawet kontemplacja wieczności stanowi sposobność do snucia zwycęlskich wizji i popadania w dziwne zachwyty. Temu, kto ma świadomość wieczności, wszystko jest dozwolone, wszelkie bowiem różnicowania znikają dlań w jakiejś monumentalnej, wspaniale pogodnej wizji, przychodzącej jakby po wielkiej rezygnacji. Wieczności nie można kochać tak namiętnie, jak się kocha kobietę albo własny los bądź własną rozpacz. Jest wszelako w naszym pociągu ku rejonom wieczności coś podobnego do wzlotu w jasne lotnie niebo albo do siły pchającej nas ku odległym, mięgotliwym gwiazdom. Lazur i światło gwiazd są symbolami wieczności, w której niczego już nie pragniemy ani nie żałujemy.

Historia a wieczność

Nie pojmuję, jaki jeszcze może mieć sens życie w historii, posiadanie ideałów, myślenie o kulturze albo o problemach społecznych. Znudziły mnie kultura i historia; jest już dla mnie prawie niemożliwością współuczestnictwo w szamolaninie świata historycznego, w doczesnych ideałach i aspiracjach. Historia to coś, co trzeba przekroczyć. Przekroczyć zaś historię możesz tylko wówczas, gdy przeszłość, teraźniejszość i przyszłość nie mają już dla ciebie żadnego znaczenia, gdy jest ci obojętne, kiedy i gdzie żyjesz. Jaką niby mam korzyść stąd, że żyję dzisiaj, a nie w Egipcie przed czterema tysiącami lat? Jesteśmy wielkimi głupcami, gdy ubolewamy nad losem ludzi, co żyli w epokach nam nie odpowiadających, i którym nie było dane poznanie chrześcijaństwa lub odkryć i wynalazków współczesnej nauki. Gdyby czas nie był nieodwracalny, wcale nie żałowałbym, jeśli by przyszło mi żyć w jakiejś innej epoce historycznej, bo przecież żadna nie jest lepsza od innej. Ponieważ nie istnieje hierarchia postaw i koncepcji życiowych, wszyscy mają rację — i nikt. Epoki historyczne stanowią zamknięte formy życia trwające w przekonaniu o swoim definitywnym charakterze dopóty, dopóki dynamika i dialektyka życia w historii nie znajdą innych form, tak samo niewystarczających i ograniczonych jak wszystko, co bytuje pod słońcem. Cała historia wydaje mi się tak pusta, że zdumiewa mnie, iż są ludzie, którzy przez całe życie zajmują się tylko przeszłością. Cóż może być ciekawego w badaniu ideałów innych epok, ludzkich wierzeń albo konwulsji paru syfilityków? Może to i wielkie dokonania ludzkości, mnie jednak nie interesują. Czyż nie większe ukojenie czerpię z kontemplowania wieczności? Nie człowiek i historia, ale człowiek i wieczność — oto relacja jedynie ważna w tym świecie, gdzie nie warto nawet oddychać. Nikt nie odrzuca historii z jakiegoś przelotnego kaprysu, lecz z impulsu wielkich tragedii, których nieliczni tylko się domyślają. Ludzie sądzą, że rozmyślałeś abstrakcyjnie nad historią i odrzuciłeś ją w następstwie kalkulacji i refleksji, podczas gdy w istocie źródłem tej negacji jest naj-

głębsze zasmucenie. W chwili, gdy odrzucam całą przeszłość ludzkości, gdy nie chcę już brać udziału w życiu historycznym, jestem w szponach śmiertelnego smutku, bolesnego ponad wszelkie wyobrażenie. Bardzo możliwe, że ten smutek tkwił już we mnie, ukryty, owe myśli zaś zaktualizowały go tylko i zintensyfikowały. Czuję w sobie gorycz śmierci i nicości, która spala mnie jak bardzo silna trucizna. Jestem tak smutny, że żaden aspekt tego świata nie może już mieć dla mnie wartości. Jak mogę mówić o pięknie, jak mógłbym snuć rozważania estetyczne, skoro jestem smutny, śmiertelnie smutny... Utraciłem jeszcze jeden składnik egzystencji — piękno. W ten sposób stopniowo utracisz, człowieku, wszystko...

Nie chcę już wiedzieć o niczym. Przekraczając historię uzyskujesz nadświadomość, która stanowi ważny element doświadczania wieczności. Nadświadomość prowadzi cię tam, gdzie antynomie, sprzeczności i niepewności tego świata nie mają już żadnego znaczenia, gdzie nie wiesz już, że istniejesz i że umierasz. Wszyscy, co poszukują wieczności, czynią to ze strachu przed śmiercią. Jedyne głębsze sens doświadczenia wieczności polega na tym, że dzięki niemu zapominasz o śmierci. Co jednak, kiedy powracasz z kontemplacji wieczności?

Nie być już człowiekiem

Przekonuję się coraz bardziej, że człowiek to nieszczęśliwe zwierzę porzucone na tym świecie, zmuszone szukać sobie własnego sposobu życia, jakiego przed nim natura jeszcze nie znała. Na skutek swojej tak zwanej wolności cierpi on o wiele bardziej, niż w jakiegokolwiek możliwej niewoli egzystencji naturalnej. Dlatego nie jest dla mnie dziwne, że człowiek zazdrości niekiedy kwiatu bądź innej roślinie. Pragnąc żyć jak roślina, wzrastać od korzenia, rozkwitając i usychając w blasku słońca w najpełniejszej nieświadomości, pragnąc zespolić się najgłębiej z płodnością ziemi, stać się bezmiennym wyrazem życiowego procesu — człowiek daje dowód rozpaczliwego zwątpienia w sens człowieczeństwa. Zresztą dlaczego nie miałbym zamienić się z kwiatem? Wiem, co znaczy być człowiekiem, mieć ideały i żyć w historii. Czegóż jeszcze mogę po tym wszystkim się spodziewać? Być człowiekiem to z pewnością wielka rzecz; poznamy tym sposobem jedną z najgłębszych tragedii, dramat niemalże monumentalny, gdyż bycie człowiekiem oznacza uczestnictwo w porządku istnienia całkowicie nowym, bardziej skomplikowanym i dramatyczniejszym niż porządek naturalny. W miarę, jak schodzimy z poziomu człowieka ku przyrodzie nieożywionej, intensywność tego dramatycznego zjawiska stopniowo słabnie, aż wreszcie zanika. Człowiek objawia coraz silniejszą tendencję do monopolizacji dramatu i cierpienia świata. Toteż zbawienie jest dlań problemem nadzwyczaj palącym i trudnym do rozwiązania. Nie mogę chlubić się tym, że jestem człowiekiem, bom przeżył ten fakt aż do korzeni. Tylko ci, którzy swojego człowieczeństwa nie przeżyli z największą intensywnością, mogą odczuwać z niego dumę, gdyż dopiero pragną stać się ludźmi. Toteż ich zachwyt jest naturalny. Pośród ludzi są tacy, którzy o niewiele tylko wykroczyli poza zwierzęcą lub roślinną formę istnienia, jest tedy zrozumiałe, że podziwiają oni człowieczeństwo i pragną go. Ci jednak, którzy poznali, co znaczy być człowiekiem, chcieliby stać się cokolwiek — byle nie człowiekiem. Gdyby to było możliwe, co dnia zmieniałbym się w jakąś inną formę zwierzęcą albo roślinną. Zaznałbym więc by-

tu rozmaitych kwiatów, chwastów, cierni, róży, podzwrotnikowego drzewa, morskiej algi miotanej falami albo chłostanej wichrami rośliny górskiej; byłbym też śpiewającym melodyjnie ptakiem albo ptakiem kraczącym i drapieżnym, wędrownym lub osiadłym, byłbym zwierzęciem dzikim bądź domowym. Kondycję każdego gatunku przeżywałbym z nieświadomym i dzikim zapamiętaniem, wcielałbym się we wszelkie, niezliczone formy, jakie wytworzyła natura, z łatwością i naiwnym wdziękiem, bez odrobiny sztuczności — tak właśnie, jak dzieje się to w przyrodzie. Zwiedzałbym w ten sposób gniazda, jaskinie, górskie i morskie pustkowia, wzgórza i równiny... Tylko taka kosmiczna przygoda, przeżywana wewnątrz najgęstszego nurtu życia, w jego organicznej głębi, tylko takłe krążenie w zawłości form zwierzęcych i naśladowanie naiwnej malowniczości roślin mogłoby jeszcze rozbudzić we mnie ochotę, by stać się na powrót człowiekiem. Albowiem jeśli różnica między człowiekiem i zwierzęciem polega na tym, że zwierzę nie może być niczym więcej niż zwierzęciem, podczas gdy człowiek może być nie-człowiekiem, a więc czymś różnym od siebie samego — to ja jestem nie-człowiekiem.

Magia i fatalność

Trudno mi wyobrazić sobie radość ludzi obdarzonych wrażliwością magiczną, tych, co to czują, że mogą wszystko, tych, którym żaden opór nie wydaje się zbyt wielki, dla których nie ma przeszkód nie do pokonania. Magia zakłada takie zjednoczenie z życiem, że wszelki przejaw subiektywności staje się wyrazem wszechpulsu życia. Jest w magii pełne, całkowite stopienie się z przepływem życia, bujna siła aktywności zgodnej z immanentnym tegoż życia ukierunkowaniem. Wrażliwość magiczna może prowadzić tylko do radości, nie istnieje bowiem dla niej w wewnętrznej strukturze istnienia nic nieodwracalnego, nieuniknionego i fatalnego. Czuć, że wszystko możemy, że absolut jest w naszej dłoni, że bujny nadmiar w nas to nadmiar tego świata, że gorączkowym i potężnym rytmem bije w głębi nas puls wszechświata, że sami jesteśmy światem, że istnienie jest do pomyślenia tylko o tyle, o ile przepływa przez nas, odnajdywać sens świata aktualizujący się w każdej chwili w najpełniejszej ekspresji — to zapewne forma radości, którą trudno sobie nawet wyobrazić i która jest wyłącznym przywilejem ludzi obdarzonych wrażliwością magiczną. Dla magii nie istnieją choroby, albo, jeśli istnieją, to oglądowi magicznemu wydają się na tyle uleczalne, że rozplywa się ich aura fatalności. Magiczny optymizm widzi wszystko w aspekcie równoważności, stąd też iluzoryczne wydają mu się wszelkie próby indywidualizacji choroby i stosowania do niej zróżnicowanych terapii. Magia kwestionuje i odrzuca wszystko, co jest w życiu negatywnego, wszystko, co w dialektyce życia jest natury demonicznej. Mieć wrażliwość magiczną to nie rozumieć nic z wielkich spraw cierpienia, być ślepym na to, co w życiu beznadziejnego, fatalnego i nędznego, na los i śmierć. Iluzje magii negują w świecie nieodwracalność, negują śmierć jako nieuchronną i powszechną rzeczywistość. Subiektywnie jest to coś bardzo ważnego, gdyż rodzi w człowieku stan błogości i euforycznego uniesienia, żyje on bowiem tak, jakby nigdy nie miał umrzeć. W rzeczy samej cały problem śmierci, z którą człowiek staje twarzą w twarz, sprowadza się

do subiektywnej świadomości śmierci. Dla kogoś, kto tej świadomości nie ma, fakt, że przez śmierć wejdzie w nicość, jest bez znaczenia. Nieustanne zdawanie sobie sprawy ze śmierci oznacza paroksyzm świadomości. W mentalności magicznej świadomość nie użykuje wobec życia autonomii (która czyni z niej siłę odśrodkową), lecz nadal zachowuje charakter witalny.

Nieskończenie bardziej skomplikowani są ludzie świadomi tego, co nieuchronne, dla których są w świecie sprawy nierozwiązywalne, beznadziejne i nie dające się odwrócić, którzy czują, że nasze wysiłki są niekiedy czeze, żale zaś — niemożliwe; którzy wiedzą, że fatalność to jeden z aspektów tego świata, na dodatek — zasadniczy. Albowiem wszystko, co najistotniejsze, dzieje się pod znakiem fatalności polegającej na tym, że życie nie jest zdolne przekroczyć własnych uwarunkowań i immanentnych sobie granic. Magia potrafi jeszcze coś zdziałać w sprawach nieistotnych i zupełnie błażych, pozbawionych wagi i monumentalności, nie liczy się jednak tam, gdzie w grę wchodzi kwestie metafizyczne, gdzie często konieczne jest milczenie, do którego wszak wrażliwość magiczna nie jest zdolna. Życ z dojmującą świadomością tego, co nieuchronne, tego, że jesteśmy zupełnie bezradni i bezsilni wobec wielkich problemów, których nie sposób stawiać bez dramatycznego egzystencjalnego zaangażowania się — to przeżywać podmiotowo zawieszony nad światem znak zapytania, którego interogatywne wygięcie jest jakby symbolem niepoznawalnej, niedostępnej nieskończoności.

* * *

A więc twierdzicie, że rozpacz i agonía mają wartość tylko jako wstęp, ideałem zaś jest ich przekroczenie, i że długie w nich trwanie prowadzi do automatyzacji? Mówicie o drodze radości jako jedynie zbawczej, inne zaś macie w pogardzie? A więc uważacie trwanie w chwilach agonii za stan egoistyczny, wspaniałomyślność zaś odnajdujecie tylko w radości? Proponujecie nam radość — ale jakże mamy przyjąć ją z zewnątrz? Przecież jeśli nie wyrasta ona z nas, nie wypływa z naszych wewnętrznych źródeł, zasobów, z naszego własnego rytmu, to wszelka interwencja z zewnątrz jest jał-

wa. Tak łatwo jest zalecać radość tym, którzy radować się nie mogą! Jakże bo można się cieszyć, gdy w każdej chwili dręczy nas obsesja szaleństwa! Czy ci, co z taką łatwością zalecają radość, zdają sobie sprawę, co to znaczy lękać się nadchodzącego obłądzenia, co to znaczy w każdej chwili podlegać torturze przeczuła jakiegoś okropnego szaleństwa? Jakże możesz się cieszyć, gdy czujesz, że wnet zwariujesz? Do tego dochodzi świadomość śmierci, bardziej uporczywa i konkretniejsza niż świadomość obłądzenia. Jaki ma sens mówienie o radości komuś, kto organicznie jest do niej niezdolny? Radość to z pewnością stan rajski, ale można go osiągnąć jedynie drogą naturalnej ewolucji. Wcale nie wykluczone, że w pewnym momencie moglibyśmy zakończyć przeżywanie dramatycznych chwil agonii i wstąpić w rajską krainę pogody i spokojnej radości. Czyżby bramy raju były dla mnie zamknięte na zawsze? Jak dotąd, nie mogę znaleźć klucza szczęścia, aby je otworzyć. A ponieważ nie możemy się radować, pozostaje nam tylko droga wszelkich możliwych cierpień, szaleńczego i bezgranicznego uniesienia. Przeżywajmy więc każdą chwilę agonii aż do końca, do wyczerpania jej ekspresji, przeżywajmy w sposób absolutny, w paroksyzmie, nasz dramat wewnętrzny. Pozostaje nam tylko najwyższe napięcie, po którym świat zobaczy chmurę dymu... Bo tryskający z nas ogień spali wszystko. Radości nie trzeba uzasadniać, gdyż jest ona stanem tak czystym i szlachetnym, że wszelka jego pochwała jest zbędna. Jej uzasadnienie jest niepotrzebne nawet wobec ludzi wydanych na pastwę beznadziei, ponieważ ich rozpacz albo ma podłoże organiczne, a wtedy radość nie jest dla nich możliwa; albo to podłoże nie jest organiczne, a wówczas radość ma dla nich tyle powabów, że wszelkie uzasadnienie staje się niepotrzebne. Tysiąc razy bardziej złożona jest wewnętrznie absolutna rozpacz niż absolutna radość. Może i z tego powodu bramy raju są zbyt wąskie dla tych, co utracili nadzieję...

• • •

Nie ma człowieka, który by, uwolniwszy się od cierpienia czy choroby, nie odczuwał gdzieś w głębi żalu, bodaj słabego i niezdecydowanego. Ci, co cierpią intensywnie i długo, pragną, rzecz jasna,

podnieść się z choroby, mimo to przecież nieuchronnie nawiedza ich myśl o jakiejś fatalnej stracie, którą spowoduje ich ewentualne wyzdrowienie. Gdy ból stanowi część twojej istoty, ewentualne jego przewyciężenie musi być równoznaczne ze stratą, musi też wywoływać żal. Wszystko, co masz w sobie najlepszego, zawdzięczasz cierpieniu; w nie mniejszym wszakże stopniu winne jest ono wszystkich twoich życiowych strat. Z tego powodu cierpienia nie można ani przeklinać, ani kochać. Żywią wobec niego osobliwe uczucie, trudne do określenia, dziwne i nieuchwytnie — coś jakby urzeczenie światłem zmierzchania. Błogość w cierpieniu to zwykłe złudzenie, jako że sztuczna przyjemność cierpienia wynika z konieczności pogodzenia się z nieuchronnością bólu, tak by nie dać się mu zniszczyć całkowicie. W tej iluzorycznej błogości wysychają ostatnie życiowe rezerwy. Jedynym przyzwoleniem na cierpienie jest to, które znajduje wyraz w żalu na myśl o ewentualnym wyzdrowieniu. Żal ten wszakże jest tak niepochwytny i mglisty, że nie może się skryształizować w niczyjej świadomości. Wygasając, cierpienie rodzi odczucie jakiegoś wzburzenia, tak jakby wejście w stan równowagi bezpowrotnie zamykało ci drogę do regionów mękl, ale i zachwytu, które opuszczasz, młmowolnie oglądając się wstecz. Bo chociaż cierpienie nie objawiło przed tobą piękna, jakie jeszcze światła mogą przykuć twoje spojrzenie? A może jednak — dlatego, że owe światła drżą, jakby miały zgasnąć? Może pociąga cię jeszcze przeczucie nocy czyhającej w cierpieniu?



Sens życia można zanegować z tylu punktów widzenia, że ich wyliczanie staje się zupełnie zbędne. Rozpacz, nieskończoność, śmierć — to tylko najoczywistsze z powodów. A przecież tyle jest innych, głęboko ukrytych, mogących doprowadzić nas do całkowitej negacji sensu życia! Albowiem, jeśli idzie o postawę wobec życia, nie istnieje prawda lub nieprawda, lecz tylko spontaniczna reakcja najgłębszej naszej istoty.

Subiektywizm? Cóż, mało mnie obchodzi, że inni uważają tak lub inaczej. Zresztą głębokie subiektywne doświadczenie prze-

nosi nas w wymiar powszechności, dokładnie tak, jak chwila przenosi nas w wymiar wieczności. Kiedy ktoś stawia ci zarzut, że rozpacz jest czymś absolutnie subiektywnym i nieistotnym dla innych, wypowiada niedorzeczność taką samą, jak gdyby twierdził, że umiowanie, będąc sprawą czysto indywidualną, nikogo nie angażuje. Ludzie tak mało cenią samotność!

Skoro coś dzieje się w samotności, spieszenie orzekają, że jest to jałowe. Wartość przypisują wyłącznie wytworom społecznym, żywią bowiem złudzenie, że trudzili się razem ze wszystkimi. Wszyscy chcą coś zrobić, dokonać czegoś, przetrwać w swoich dokonaniach. Tak jakby wszystko to nie miało przepaść ze szczętem! Bo i cóż mogłoby pozostać? Cóż innego może pozostać, jeśli nie nicość? Jestem niezadowolony ze wszystkiego. Nawet gdybym został wybrany Bogiem tego świata, natychmiast złożyłbym dymisję; jeśliby zaś cały świat skupił się we mnie, jeśliby cały świat był mną, wówczas rozpadłbym się na kawałki, zniknąłbym... Jak to możliwe, iż są chwile, kiedy wydaje mi się, że rozumiem wszystko?!

Entuzjazm jako forma miłości

Życie urzeczywistnia się w niektórych ludziach w formach tak jasnych i przejrzystych, że innym ludziom, uwikłanym w splot bolesnych sprzeczności i bezładnych porywów, trudno to sobie wyobrazić. Gdy jesteś pochwycony w wewnętrzną szamotaninę, gdy zżera cię duchowy dramat i przeżywasz swoje życie pod znakiem beznadziejnej nieodwracalności — bytujesz w rejonach, gdzie wszelka jasność i przejrzystość staje się iluzoryczna. Ci, których życie toczy się w spokojnym rytmie wzrostu nie znającego przeszkód, wyzutego z dramatyzmu, osiągają stan zadowolenia i zachwytu, w którym świat jawi się jako pełen uroku i blasku. Czyż entuzjazm nie jest takim właśnie stanem, w którym świat stroi się w czarowne i radosne blaski? Opisując entuzjazm wyróżniliśmy pewną zupełnie swoistą formę miłości, określamy pewien szczególny sposób osamotnienia człowieka w świecie. Miłość ma tyle twarzy, tyle dewiacji i form, że dość trudno jest wyłuskać jej główne jądro bądź typową formę. Centralnym problemem wszelkiej erotyki jest ukazanie najpierwotniejszego sposobu przejawiania się i urzeczywistniania miłości. Mówiąc o miłości między płciami, o miłości do Bóstwa, o umiłowaniu przyrody albo sztuki mamy na myśli entuzjazm jako formę miłości. Która z tych manifestacji jest najbardziej organiczna, najpierwotniejsza, najprostsza strukturalnie? Musi istnieć jakaś jedna, wobec której inne pozostawałyby w zależności, jeśli wręcz nie byłyby jej pochodnymi. Nie mogę wyobrazić sobie różnorodności form Erosa bez promieniowania, fosforescencji i ciepła bijącego od jakiejś jednej, centralnej formy, która na podobieństwo słońca śle swoje promienie na wszystkie strony, bez względu na charakter obiektów lub wygląd form. Teologowie utrzymują, że prakształtem miłości jest miłość Boga, wszelkie inne formy byłyby zatem tylko mdłymi odbłaskami owej podstawowej miłości. Pewni estetyzujący panteiści twierdzą, że jest nią natura, pewni zaś wyznawcy czystego estetyzmu — że sztuka. Dla tych, co opierają się na biologii, jest to czysta seksualność bez pierwiastka afektywnego, dla niektórych zaś

metafizyków — odczucie wszechtożsamości. Żaden z nich atoli nie potrafiłby wykazać, że ta czy inna forma jest absolutnie konstytutywna dla człowieka, ponieważ z biegiem dziejów podlegały one takim wahanom i zmianom, że dziś nikt już nie umiałby określić dokładnie ich charakteru. Uważam, że najpierwotniejszą formą miłości jest miłość między mężczyzną i kobietą, będąca nie tylko seksualnością, ale zawierająca również cały zespół stanów uczuciowych, nadzwyczaj płodnych, co bardzo łatwo zauważyć. Pytam: czy ktoś popełnił samobójstwo ze względu na Boga, przyrodę, sztukę? Są to rzeczywistości zbyt abstrakcyjne, aby można je naprawdę mocno kochać. Miłość jest tym intensywniejsza, im mocniej związana jest z czymś indywidualnym, konkretnym i jedynym. Kochasz kobietę dla tego, co ją wyróżnia w świecie, dla jej jedyności. Nic na świecie nie może jej zastąpić w chwilach, gdy miłość jest bardzo mocna. Wszystkie inne formy miłości uczestniczą w tej miłości centralnej, jakkolwiek wykazują tendencję do autonomii. Dlatego entuzjizm uważany jest za absolut niesamodzielny wobec sfery Erosa, podczas gdy w rzeczywistości jego korzenie tkwią w najgłębszej substancji miłości przybierając przeciwieź formy dążące do emancypacji ze sfery erotycznej. Głęboko w naturze każdego entuzjasty leży jakaś kosmiczna, uniwersalna receptywność, zdolność przyjmowania wszystkiego, kierowania się w którąkolwiek stronę pod impulsem wewnętrznego nadmiaru, unikania najmniejszej nawet straty i angażowania w każde działanie pełni swej bujnej witalności, którą trwoni on na samą rozkosz urzeczywistnienia, z namiętności dla czynu, z bezinteresownego umiłowania twórczej kotłowania, z dynamicznego kultu skuteczności. Dla entuzjasty nie istnieją kryteria, punkty widzenia ani kalkulacje, lecz tylko spontaniczność i hojne rozpraszanie się. Radość ze spełnienia i upojenie efektywnością to cechy takiego człowieka, dla którego życie to poryw, a w nim liczy się tylko rwący witalny strumień, tylko niematerialny wzlot wynoszący życie na wysokość tak wielką, że siły destrukcji tracą tam swoją intensywność i negatywność. Wszyscy znamy stany entuzjazmu, są one jednak nazbyt rzadkie, aby nas określać. Tutaj mówimy o ludzłach, u których entuzjizm przeważa, których nawiedza tak często, że staje się wyraźnym wyróżnikiem ich osobowości. Entuzjasta

nie zna porażek, gdyż nie interesują go obiekty, ale tylko rozpoczęcie działania i rozkosz z niego płynąca — same dla siebie. Nie zaczyna on działania dlatego, że zastanawiał się nad jego użytecznością czy sensem, ale dlatego, że nie potrafi inaczej. Powodzenie czy niepowodzenie, jeśli nie są mu obojętne, to w żadnym razie nie stymulują go ani nie hamują. Życie jest w swojej istocie o wiele banalniejsze i bardziej beładne, niż ludzie podejrzewają. Czyż nie w tym tkwi wyjaśnienie faktu, że podupadamy, tak jak wszyscy, że słabnie w nas siła wewnętrznej pulsacji, że otorblały się w formach, zastygamy jak kryształ z uszczerbkiem dla duchowej produktywności i dynamizmu?

Utrata bujnej, plastycznej witalności niweczy naszą receptywność i zdolność do przyjmowania życia ze wspaniałomyślnością i zapalem. Entuzjasta to jedyny człowiek aż do starości zachowujący żywotność. Wszyscy inni, o ile nie rodzą się martwi, jak większość ludzi, umierają przedwcześnie. Tak nieliczni są prawdziwi entuzjaści! Trudno nam wyobrazić sobie świat, w którym wszyscy kochaliby wszystko. Świat entuzjastów przedstawia obraz bardziej urzekający niż raj, ponieważ w obliczu wzniosłego napięcia i najautentyczniejszej szlachetności błędą wszelkie rajskie wizje. Możliwość ciągłego odradzania się, przemieniania i intensyfikowania życia czyni z entuzjasty kogoś, kogo nigdy nie dosięgają demoniczne pokusy, lęk przed nicością i agonialne męki. Życiu entuzjasty obcy jest tragizm, bo entuzjazm to jedyna forma życiowej ekspresji absolutnie zamknięta na fenomen śmierci. Istotnie, nawet w obrębie zjawiska, jakim jest wdzięk, tak przecieź bliski entuzjastowi, ta niewiedza, to organiczne lekceważenie i irracjonalne ignorowanie śmierci są mniej widoczne, bo przecieź właściwe wdziękowi falowanie bywa niekiedy daleką aluzją do iluzoryczności życia. Wdzięk kryje w sobie wiele melancholijnego czaru; w entuzjazmie go nie ma. Mój niestychany podziw dla entuzjastów płynie stąd, że wprost nie mogę pojąć, jak tacy ludzie mogą istnieć w świecie, w którym śmierć, nicość, smutek i rozpacz zawodzą chórem tak złowrogim, że wniwecz obracają nasze wysiłki, aby słuchać melodii wzniosłych i transcendentnych. Że są ludzie, co nigdy nie rozpaczają — oto fakt zdumiewający i dający do myślenia. Jak jest możliwe, że nie ma w entuzjazmie rozróżniania obiektów? Jak można realizować cokolwiek,

stale, tylko pod impulsem pełni, nadmiaru? Jaki stopień dziwaczności i paradoksu osiąga miłość urzeczywistniająca się w entuzjazmie? Miłość, im jest intensywniejsza, tym bardziej indywidualna się staje, tym wyraźniej wyodrębnia konkretny obiekt. Mężczyźni, którzy kochają naprawdę, potężną namiętnością, nie mogą jednocześnie kochać kilku kobiet, lecz tylko jedną. Im ta namiętność jest intensywniejsza, tym ważniejszą pozycję uzyskuje jej obiekt. Wyobraźmy sobie miłosną namiętność, której w pewnej chwili zabrakło obiektu, przedstawmy sobie miłość mężczyzny nie mającego kobiety, ku której klerowałoby się jego uczucie. Cóż mielibyśmy wówczas oprócz pełni miłości? Czyż nie ma mężczyzn o potencjalnie wielkiej zdolności kochania, ale którzy nie kochali nigdy w sensie owej typowej, pierwotnej miłości? Entuzjazm to miłość, której obiekt nie został wyodrębniony. Wszystkie miłosne dyspozycje, zamiast ukierunkować się wprost na kobietę, albo — u kobiety — na mężczyznę, rozmywają się w innych przejawieniach, w szlachetnych czynach i w ogólnej receptywności, których nie spotykamy w miłości realizowanej w sposób naturalny. Albowiem entuzjasta to wzniosły dewiant Erosa. Jego paradoks polega na tym, że nie kobietę on kocha, nie wyczerpuje swojej miłości we wzajemnym międzypłciowym uwielbieniu, lecz przelewa ją w bezinteresowne oddanie się, które z każdego entuzjasty czyni istotę czystą i niedostępną. Może dlatego, że jego miłość ma dostęp do wszystkiego. Spośród wszystkich form miłości entuzjazm jest najbardziej oczyszczony z seksualności, o wiele bardziej niż miłość mistyczna, absolutnie niezdolna do wyzbycia się symboliki seksualnej bądź kultu natury, w czym również nie mało jest elementów owej symboliki. Skutkiem tego brak w entuzjazmie niepokoju i mglistości sprawiających, że seksualność bywa determinantą i elementem ludzkiego tragizmu. Entuzjasta to ktoś w najwyższym stopniu bezproblemowy. Potrafi on jednak pojąć bardzo wiele rzeczy, jakkolwiek obce mu są bolesne zwątpienia, zamęt we wrażliwym, szarpanym problemami duchu. Gdy gnębi cię jakiś problem, przepadłeś z kretesem; duch mający problemy niczego nie potrafi rozwiązać, bo ze wszystkiego jest niezadowolony.

Poza tym, gdzie u niego owa zdolność do oddawania się czemukolwiek, gdzie ów cudowny paradoks miłości jako stanu czystego,

gdzie owa nieustająca i zupełna aktualność sprawiająca, że otwierasz się na wszystko; gdzie wreszcie owa naiwna irracjonalność cechująca entuzjazm? Biblijny mit o poznaniu jako grzechu jest najgłębszym mitem ze wszystkich, jakie stworzyli ludzie. Bujne, pełne szczęście entuzjastów płynie stąd, że nie znają oni tragedii poznania. Czemuż nie mielibyśmy tego powiedzieć? — Prawdziwe poznanie to najgęstszy mrok. W każdej chwili wyrzekłbym się wszystkich problemów tego świata, nie prowadzących do niczego, za słodką i nieświadomą naiwność. Duch rujnuje, nie wznosi. W przypadku entuzjazmu (podobnie jak wdzięku i magii) duch nie oddziela się od życia, nie jest antynomią w świecie. W tym właśnie tkwi sekret szczęścia — w pierwotnej niepodzielności, podtrzymującej zwartą, zjednoczoną całościowość, organiczną unię. Być entuzjastą to być niezdolnym do jakiegokolwiek rozdwojenia. Wszelkie rozdwojenie jest trucizną. Zazwyczaj życie zachowuje płodność i produktywność jedynie poprzez napięcia i antynomie reprezentujące zasadę walki i agonicznego paroksyzmu. Entuzjazm przewycięża tę zasadę urzeczywistniając życie wyzute z dramatyzmu, wyrażając poryw wyzbyty pierwiastka tragizmu i kochając bezpłciowo.

Światło i ciemność

Jak bezsensowne są wszelkie filozoficzne i historyczne interpretacje religii, najlepiej bodaj ilustruje absolutne niezrozumienie sensu dualizmu światło-ciemność w religiach orientalnych i we wszelkiej mystyce. Interpretacje te utrzymują, że wyniesienie światła i ciemności do rangi zasad metafizycznych ma jakoby swoje źródło w obserwacji regularnego następstwa dnia i nocy; dzień reprezentowałby tu zasadę życia, noc — tajemnicę i śmierć. Pozornie wykładania taka jest jak najbardziej naturalna. Dla kogoś wszakże, kto poszukuje głębszych determinant, jest ona — podobnie jak wszystkie wyjaśnienia zewnętrzne — całkowicie niewystarczająca. Problem światła i ciemności związany jest z problemem stanów ekstazy. Nie sposób przypisywać temu dualizmowi tak wielkiej wartości eksplikatywnej, jeśli się nie poznało dziwacznej i złożonej obsesji uwięzienia — jednoczesnego, bądź sukcesywnego — przez siły światła albo ciemności. W stanach ekstazy cienie mieszają się z iskrami, tańczącymi w ciemnościach dziwny taniec; budują one dramatyczne wizje z momentalnych błysków i tajemniczych, przelotnych cieni, konstruują prawdziwy wachlarz niuansów zawartych między światłem a ciemnością. Nie sam przecież ten proces jest tak niezwykły, lecz to, że owłada on tobą, zagarnie cię i osacza. Szczytu ekstazy dosięgasz w końcowym odczuciu, kiedy zdaje ci się, że umierasz od światła i ciemności. Niestychanie dziwne jest to, że w ekstazy wizji znikają wszystkie dookolne obiekty, wszystkie zwyczajne formy, w których następuje zróżnicowanie świata. Istnieje już tylko monumentalna projekcja cieni i światła. Jak dochodzi do tej selekcji i oczyszczenia, trudno wyjaśnić, podobnie jak trudno wyjaśnić ich władzę urzekania i dominacji oraz niematerialność. Jest w każdym ekstazy uniesieniu jakaś nader ciekawa demoniczność... Kiedy zatem z całego świata pozostaje w ekstazie tylko ciemność i światło, jakże nie przypisać im charakteru absolutnego? Zwyczajna konstatacja zewnętrznej naprzemienności tych dwu aspektów nigdy nie mogłaby doprowadzić do tak radykalnej absolu-

tyzacji. Częstość występowania stanów ekstacyjnych na Wschodzie oraz systemy mistyczne wszystkich epok są poniekąd argumentami potwierdzającymi nasze przypuszczenie. Nikt nie odnajduje absolu na zewnątrz, lecz tylko wewnątrz, w sobie. Otóż ekstaza, paroksyzm wewnętrzności, ukazuje jedynie błyski i cienie w naszej duszy. Przy ich kolorach dzień i noc tracą swoją ekspresywność, wszelki swój osobliwy czar. Stany ekstacyjne osiągają taką esencjonalność, że wkraczają w najgłębsze strefy bytu, co wywołuje wrażenie oślepienia, metafizycznej halucynacji. Ekstaza chwytą jedynie czyste esencje, więc — jako takie — niematerialne. Ich niematerialność wywołuje wszakże oszołomienia i rodzi obsesje, od których można uciec jedynie przekształcając je w zasady metafizyczne.

Rezygnacja

Zobaczyłeś starość, cierpienie i śmierć, i powleźdzałeś sobie, że przyjemność to złudzenie, że wszyscy, co używają rozkoszy, zupełnie nie pojmują niestałości rzeczy, padają więc łupem największej iluzji. Wówczas uciekłeś od świata, przeświadczony o ulotności piękna i wszystkiego, co wspaniałe. Rzekłeś: nie powrócę tu, aż nie uwolnię się od narodzin, starości i śmierci.

W każdym wyrzeczeniu się jest wiele pychy i cierpienia. Zamiast usunąć się możliwie dyskretnie, bez buntu i nienawiści, oznajmiasz z patosem i zadufaniem, że inni są we władzy niewiedzy i złudzenia, potępiasz przyjemności i rozkosze, jakimi napawają się ludzie. Wszyscy, którzy zrezygnowali ze świata i oddali się praktykom ascetycznym gdzieś na pustkowiu, uczynili to w przekonaniu, że w sposób radykalny przezwyciężyli człowiecze uwarunkowania. Doznanie subiektywnej wieczności dało im iluzję całkowitego wyzwolenia. Jednakże ich niezdolności do prawdziwego wyzwolenia dowodzi ich potępienie rozkoszy i pogarda dla ludzi, żyjących tylko po to, by żyć. Jeślibym nawet odszedł na najstraszniejszą pustynię, wyrzekając się wszystkiego i żyjąc w absolutnej samotności, nigdy bym nie śmiał żywić wzgardy dla przyjemności i dla ludzi, którzy ją dzielą. Skoro przez wyrzeczenie się świata i samotność i tak naprawdę nie zdobywam wieczności, lecz umieram całkiem jak wszyscy inni, dlaczego miałbym nimi pogardzać i nazywać moją drogę jedynie prawdziwą? Czy wszyscy wielcy prorocy nie są przypadkiem pozbawieni dyskrecji i zrozumienia dla człowieka? Widzę cierpienie, starość i śmierć, i uświadamiam sobie, że nie można ich przezwyciężyć. Czemu tymi konstatacjami miałbym mącić przyjemność innych? Cóż jeszcze oprócz rezygnacji może mieć urok dla tego, kto stanął twarzą w twarz z tymi faktami i przeżył je w głębokim przeświadczeniu o ich nieubłaganej wiecznotrwałości? To zupełnie zrozumiałe. Cierpienie prowadzi do wyrzeczenia się. Gdybym wszelako zaraził się trądem, nie potępiabym radości innych. Albowiem w każdym potępieniu jest wiele zawiści. Buddyzm i chrześcijaństwo

są formami zemsty i zawiści cierpiętników. Czuję, że nawet w agonii mógłbym tylko wypowiedzieć pochwałę orgii. Nikomu nie zalecam wyrzeczenia się świata, gdyż jedynie nieliczni anachoreci potrafią przewyciężyć myśl o niestałości rzeczy. Zarówno na pustyni, jak i w społeczności niestałość ta łączy cię tym samym bolesnym aromatem. Ach, gdy pomyślisz, że nic nie pozostało po wielkich samotnikach i że ich złudzenia były większe niż złudzenia wszystkich naiwniaków i ignorantów!

Myśl o wyrzeczeniu jest tak gorzka, że można się zdumiewać tym, iż człowiek był do niej zdolny. Kto w chwilach rozgoryczenia i smutku nie czuł zimnego dreszczu w całym ciele, nie miał odczucia porzucenia i czegoś nieuniknionego, kosmicznej śmierci i indywidualnej nicości, wewnętrznej pustki i niewytłumaczalnego niepokoju, ten nie zna okropnych, będących wynikiem długiego cierpienia, preliminariów aktu wyrzeczenia się.

Ale jak go urzeczywistnić? Dokąd iść, żeby uniknąć rezygnacji natychmiastowej— choć tylko taka jest coś warta... Ze względu na nasze środowisko i klimat nie mamy przywileju pustyni gdzieś na zewnątrz, lecz tylko wewnętrznej, w nas. Nie dysponujemy odpowiednią scenerią. Nie jest nam dane, byśmy — wolni, tylko ze słońcem nad głową — trwali przejęci jedynie myślą o wieczności; jakże tedy mamy stać się świętymi pod dachem? To specyficznie współczesny dramat — nie móc zrezygnować inaczej niż poprzez samobójstwo. Gdyby jednak nasza wewnętrzna pustynia zmaterializowała się, czy nie przytłoczyłby nas jej ogrom?

• • •

Dlaczego nie eksploduję, nie rozpadam się na kawałki, dlaczego nie popłynę niby górskie źródło? Czy nie ma we mnie dość siły, aby potrząsnąć tym światem, dość szaleństwa, aby zniknąć przy nim wszelki ślad jasności myśli? Czy jedyną moją radością nie jest radość chaosu, rozkoszą — wzlot, w którym roztrzaskuję się o ziemię? Czy moje porywy nie są upadkami, czy moja eksplozja nie jest moją miłością? Czy nie jest tak, że kochać potrafię tylko niszcząc siebie? Czemu w mojej miłości jest tyle niepokoju, lęku i niepewno-

ści? Czemu jestem całkowicie zamknięty na stany czyste? I dlaczego w mojej miłości jest tyle trucizny? Powiniennem oddać się bezwolnie i całkowicie wszelkim stanom, przestać o nich myśleć i przeżywać je aż do skrajności, do nadmiaru. Czy nie dość zmagalem się i zmagam ze śmiercią, żeby jeszcze i Eros był mi wrogiem? Dlaczego, gdy odradza słę we mnie miłość, czuję taki lęk, dlaczego miewam ochotę połknąć cały ten świat, aby powstrzymać wzrost mojej miłości? Moja nędza polega na tym, że pragnę być oszukiwany w miłości, żeby mieć dodatkowe powody do cierpienia. Tylko w miłości człowiek może się przekonać, jak nisko upadł. Bo czyż ten, co patrzył śmierci w twarz, może jeszcze kochać? I czy mógłby umrzeć z miłości?

• • •

Jak w ekstazie dochodzi do oczyszczenia ze wszystkich elementów indywidualnych i przypadkowych, w skutku czego jako elementy podstawowe i istotne pozostają tylko światło i ciemność, tak też podczas bezsennej nocy ze wszystkiego, co w świecie różnorodne i rozmaite, zostaje jeden obsesyjny motyw albo jakiś głęboko ukryty element, o ile nie jest to jawna obecność jakiejś osoby. Ileż dziwnego czaru mają w sobie owe melodie, które wypływają z ciebie w bezsenne noce... Rozwijają się, płyną gdzieś, potem nagle przyplływają z powrotem i zamierają, i nie jest to symbol porzucenia, ale coś jakby lekko *pas* w tył nie wiem już, jakiego tańca! Rytm i falujący przebieg wewnętrznej melodii owładają wówczas tobą i ogarniają cię swoim czarem, który nie może być ekstazą, gdyż w tym falowaniu melodii zbyt dużo jest żalu. Żalu — po czym? Trudno powiedzieć, ponieważ bezsenności to coś tak skomplikowanego, że człowiek nie może sobie nawet uświadomić, co stracił. Może dlatego, że strata jest bezgraniczna... Obsesje uzyskują indywidualność tylko podczas bezsenności, bo tylko w nich stajemy się więźniami jakiejś formy myśli bądź uczucia. W bezsenności obecność myśli lub uczucia ma charakter organiczny, konstytutywny, narzuca się przemożnie i brutalnie. Wszystko, co w niej się pojawia, przybiera kształt melodii, jakiegoś tajemniczego falowania. Ukochana istota oczyszcza słę, dematerializuje, tak właśnie, jakby rozplływała się

w melodii. Wówczas zupełnie już nie wiesz, czy twoja miłość jest snem, czy rzeczywistością. Nieuchwytność, którą nadaje rzeczywistości to przekształcenie w melodię wszystkiego, co zachodzi podczas bezsenności, rodzi w duszy człowieka niepokój i wzburzenie, nie na tyle jednak silne, aby przyprawić go o wszechobejmującą trwogę, ale przecież zachowujące wszelkie cechy niepokoju i poruszenia natury muzycznej. Sama nawet śmierć, nie przestając być wstrętą, otacza się aurą jakiejś powszechności nocy, której niepochwytna przejrzystość, choć jest wytworem iluzji, ma przecież charakter muzyczny. Jednakże smutek tej powszechnej nocy jest dokładnie taki jak smutek orientalnej muzyki, w której tajemnica śmierci przeważa nad tajemnicą miłości.

• • •

Jak przy wyjaśnianiu narodzin miłości nader pouczający jest jej aspekt irracjonalny („miłość jest ślepa”), tak też nie mniej pouczające i znaczące jest zjawisko stapiania się w doznaniu miłosnego uczucia. Miłość to forma zjednoczenia i Intymności, cóż zatem lepiej może tę formę wyrazić niż subiektywny fenomen roztopiania się, strzaskania wszelkich barier indywidualności? Roztopiając się w miłości doświadczasz organicznego dreszczu, który całe kłębiące się w tobie życie zamienia w jakiś tętniący rytm, w pulsowanie trudne do określenia. Z czym uzyskujesz kontakt poprzez miłość? Czy nie jest ona powszechnością i absolutną pojedynczością zarazem? Czyż nie jest paradoksem miłości, że urzeczywistnia coś ogólnego i mglistego, chociaż kieruje się ku jednej jedynej istocie? Do najgłębszego zjednoczenia dochodzi tylko poprzez to, co jednostkowe. Kocham jakąś istotę; ponieważ jednak jest ona symbolem całości, nieświadomie i naiwnie uczestniczę bytowo w całości i istocie. Powszechne uczestnictwo przez miłość zakłada wyodrębnienie jednostkowego obiektu, gdyż nie można mieć przystępu do wszechcałości bez absolutnego kontaktu z bytem jednostkowym. Uniesienie i mgławicowość w miłości biorą się z przecucia, z nie odbitej w duszy, irracjonalnej obecności życia jako takiego, które narasta w tobie aż do paroksyzmu. Wszelka prawdziwa miłość to jakiś szczyt, któremu seksualność bynajmniej nie odejmuje nic z wysokości.

Czyż sama ona nie osiąga szczytu? Czy nie dochodził w niej do jedynego w swoim rodzaju paroksyzmu, ekstatycznego ponad wszelkie wyobrażenie? Ale ciekawe w miłości jest to, że usuwa ona seksualność z centrum świadomości, choć miłości bez pierwiastka seksualnego wyobrazić sobie nie sposób. Wówczas ukochana istota rośnie w tobie obsesyjnie, oczyszczona, otoczona nimbem transcendencji i intymności jednocześnie, w którego migotliwych błyskach seksualność jawi się jako coś drugorzędnego — jeśli nie w sposób rzeczywisty i realny, to przynajmniej subiektywnie i w wyobraźni. Nie istnieje między płciami miłość duchowa, lecz tylko pewna organiczna transfiguracja, mocą której kochana osoba zadomawia się w tobie i żyje w twoim ciele, tak że na koniec daje ci złudzenie duchowości. Tylko w takich warunkach możliwe jest doznanie roztopiania się, kiedy całym ciałem wstrząsa wielki dreszcz, kiedy nie jest już ono przeszkodą i materialną zawadą, lecz płonie wewnętrznymi ogniami i przenikają je niepochwytnie fluidy. Pocałunek możliwy jest tylko przy tym odczuciu roztopiania się, najgłębszego i płodnego zjednoczenia. Egzystencjalnie i ontycznie pocałunek o wiele bardziej przybliży cię do najgłębszej istoty życia niż długa i skomplikowana refleksja. Jakoż nie poprzez formy i kategorie dosięgamy rzeczywistości najistotniejszych. Czy coś tracimy, jeśli dochodzimy do nich w sposób nieświadomy i naiwny? Ile utracisz, czujesz tylko, gdy jesteś świadomy. Nie sądzę, iżby dostęp do esencji i głębi życia był zamknięty dla tych, co nigdy nie zapuszczali się na ścieżki ducha.

• • •

Wartość ma tylko pierwsza miłość. Ten, kto przeżył ją do końca, kto zaznał wszystkich jej form i uroków, może z czystym sumieniem twierdzić, że nie jest skłócony z Erosem. Jeśliś jednak skutkiem chwiejności i niepewności ducha, braku odwagi i polotu w pierwszej młodości nie dał wyrazu swoim miłosnym uczuciom, lecz zdusiłeś w sobie wszelkie erotyczne impulsy, odmawiając oddania się całkowicie w ich władzę — to czegoż możesz oczekiwać od miłości? Biada tym, co nie zamienili nawet jednego słowa z pierwszą swoją ukochaną! Jakże znajdują słowa dla drugiey? I czy miłość może się odrodzić? To zależy od człowieka i rodzaju jego smutków.

Otóż długotrwałe stany zasmucenia do tego stopnia paraliżują miłosny poryw, że człowiek zadaje sobie pytanie, czy aby smutek to nie odbłask śmierci, tak jak miłość jest odbłaskiem życia. Owo doznanie wewnętrznego ucisku, kiedy czujesz, jak skupiasz się w sobie, jak coś ugniata ci mózg, ciało zaś obciążone jest jakimś wewnętrznym brzemieniem, kiedy wszelka chęć wzlotu zamiera w tobie słysząc niejasny, niezrozumiały głos nawołujący z jakichś czarnych i przyprawiających o trwogę głębin — przemienia smutek w truciznę, co sącząc się w miłość maści ją i hamuje. Miłość jest ze swojej istoty otwarta, jak kwiat na wiosnę. Czy smutek to nie ziąb, który zamyka jego płatki? Nieraz zwycięża miłość, kiedy indziej smutek. Co pewien czas mieszają się one w skomplikowany aliaż, z którego rodzi się niepokój, bo wówczas zarówno życie, jak i śmierć upominają się o swoje prawa. Jak zawzięcie smutki atakują korzenie Erosa! Poza tym — dlaczego zasmucenia mają związek tylko ze śmiercią? Nie jestem stworzony do miłości, urodziłem się zbyt smutny!

• • •

Ten, kto powiedział, że sen jest równoznaczny z nadzieją, z cudowną intuicją wyczuł wielkie znaczenie snu, a także nie mniejszą wagę bezsenności. Bezsenność to coś tak wielkiego, że zadaje sobie pytanie, czy człowiek nie jest po prostu zwierzęciem nie mogącym spać. Dlaczego określać człowieka mianem zwierzęcia rozumnego, skoro u niektórych zwierząt znajdziesz rozum, ile chcesz? Nie ma atoli w całym świecie zwierzęcym stworzenia, poza człowiekiem, które by chciało spać — i nie mogło. We śnie zapominasz o dramacie swojego życia, zapominasz o komplikacjach i obsesjach, tak że każde przebudzenie to nowy początek życia, nowa nadzieja. Tym sposobem życie zachowuje przyjemną nieciągłość, dającą wrażenie nieprzerwanej regeneracji, nieustannego odradzania się. Natomiast bezsenność rodzi odczucie agonii, wieczny, nieuleczalny smutek, absolutną rozpacz. W oczach człowieka zdrowego — to znaczy zwierzęcia — roztrząsanie zagadnienia bezsenności to folgowanie sobie w błahostkach, gdyż jemu nawet przez myśl nie przejdzie, że są ludzie, którzy za sen oddaliby majątek, czują lęk

przed łóżkiem i poświęciłby cały kraj, byleby zanurzyć się sen, w nieświadomość, której brutalnie pozbawia ich zgorzkniały, przenikliwy umysł i chaos bezsenności. Jest wielki, nieskończony związek między bezsennością i rozpaczą. Zastanawiam się, czy może istnieć rozpacz bez bezsenności, czy możliwa jest zupełna utrata nadziei bez pomocy bezsenności. Różnica między piekłem i rajem może być tylko ta, że w raju możesz spać, kiedy zechcesz, w piekle — nigdy. Czyż Bóg nie pokarał człowieka w ten sposób, że odebrał mu sen, dał zaś — poznanie? I czyż w niektórych więzieniach najstraszliwsza kara nie polega na tym, że nie pozwalają ci się położyć? Od bezsenności strasznie cierpią szaleńcy; stąd ich okropne depresje, obrzydzenie do życia i skłonności samobójcze. Jest nie do pomyślenia, byś kochał życie, kiedy nie możesz spać. No i to poczucie, że się zapadasz, pogrążasz, walisz się w jakąś głębię, jak gdyby nurkując w nicość. To doznanie rodzi się w momentach jawy absolutnej; czyż nie wskazuje ono na jakąś formę obłądzenia? Samobójcy, rzucający się do wody albo skaczący z wysokich budynków, czynią tak z pewnością pod wpływem ślepego impulsu i obłąkańczego pociągu do otchłani. Ten, kto nie doznał wstrząsu wyobrażając sobie, że sam pogrąży się w głębokiej toni; kto nie odczuł, czym może być opadanie bez końca, koziółkowanie w coraz głębszych morskich odmętach, jakby chciał uciec od światła, aby zamleszkać na dnie oceanu lub morza; ten, komu obce jest dojmujące odczucie, że opisuje kręgi w powietrzu, kreśląc absurdalnie skomplikowane arabeski albo wirując niczym kosmiczny kurz — ten nigdy nie zrozumie podłoża strasznego przyciągania nicości, pod którego wpływem niektórzy ludzie decydują się na najwyższe wyrzeczenie.

• • •

Czuję się człowiekiem wyzutym z sensu i wcale nie jest mi przykro z tego powodu. Bo i dlaczego miałyby mnie to martwić, skoro po moim chaosie może pozostać tylko chaos? Nie ma we mnie żadnej woli formy, krystalizacji, ideału. Czemu nie wzlatuję, czemu nie rosną mi skrzydła? Czy w moim pragnieniu lotu nie kryje się ucieczka przed istnieniem? A może w tym locie uciekłbym ra-

zem z całym Istnieniem, ze wszystkim, co jest bytem? Czuję w sobie taką ruchliwą płynność, że aż mi dziwno, iż nie roztopiam się i nie ruszam żwawo jako strumień. Chciałbym, żeby moje jestestwo zmieniło się w rwącą, mętną rzekę noszącą moje imię, groźną jak Apokalipsa. Czy ta woda ugasi płonący we mnie ogień? A może ten ogień obróci w parę ową wodę? Są we mnie tylko opary i iskry, powodzie ognia i pożary wód.

• • •

Mam w sobie taką konfuzję, zamęt i chaos, że nie rozumiem, jak ludzka dusza może to znieść. Znajdziecie we mnie wszystko, co chcecie, absolutnie wszystko. Jestem istotą, która nie zmieniła się od początku świata, w której żywioły nie uległy krystalizacji, pierwotny zaś beład nadal tańczy swój szaleńczy i frenetyczny taniec. Jestem absolutną sprzecznością, paroksyzmem antynomii i skrajnością napięć. We mnie wszystko jest możliwe, bo jestem człowiekiem, który w chwili ostatniej, w obliczu absolutnej nicości, będzie się śmiać, będzie się śmiać w agonii końca, w chwili ostatniego smutku.

* * *

Czas można unieważnić jedynie poprzez absolutne przeżywanie chwil, zupełne poddanie się urokom momentu. Wówczas urzeczywistniasz wieczną terażniejszość, nie będącą niczym innym jak tylko doznaniem wiecznej obecności rzeczy. Niech cię nie obchodzi czas, stawanie się i nicość. Wieczna terażniejszość to istnienie, tylko bowiem w jej całkowitym przeżyciu Istnienie uzyskuje konkretność i oczywistość. Terażniejszość, wyrwana subiektywnie z następstwa chwil, jest stanowieniem bytu, przekroczeniem nicości, do czego dojść może tylko tam, gdzie wymiar czasu staje się konstytutywny dla istnienia. Albowiem czasowy wymiar istnienia wprowadza element nicości do procesu stanowienia bytu, skutkiem czego wszystko, co zużywa się w czasie, pośrednio dowodzi swojej niesubstancjalności. Szczęśliwi ci, którzy potrafią żyć chwilą, absolutną terażniejszością, dla których ważna jest wyłącznie błogość chwili oraz za-

chwycenie wieczną obecnością i niezmienną aktualnością rzeczy. A czyż w miłości nie osiągamy absolutu chwili? Czyż właściwa prawdziwej miłości nieświadomość to nie przeżywanie chwili? Czy prawdziwa miłość nie przekracza wymiaru czasu? Jeśli niektórzy nie potrafią kochać w spontanicznym zapamiętaniu się, to jest tak nie tylko za sprawą ich smutku i lęku, ale również dramatycznej walki z czasem, niezdolności do radykalnego wykroczenia poza wymiar czasowy. Czy nie nadszedł czas, abyśmy wypowiedzieli wojnę na śmierć i życie czasowi? I czyż czas nie jest wrogiem nas wszystkich?

• • •

Największym głupstwem, jakie wymyślił człowiek, jest idea wyzwolenia poprzez zabicie pożądań. Po co stawiać życiu bariery, po co je niszczyć dla czegoś tak jałowego jak całkowita obojętność, wyzwolenie, które nic nie znaczy? Jak możesz jeszcze mieć czelność mówić o życiu, skoroś je zupełnie unicestwił w sobie? Większy mam szacunek dla człowieka zawiedzionego w swoich pragnieniach, nieszczęśliwego w miłości, desperata, niż dla chłodnego mędrca, dumnie i odpychająco niewzruszonego. Nie wyobrażam sobie świata bardziej antypatycznego niż ten, w którym byłiby sami mędracy. Wszystkich mędrców na tej ziemi należałoby raz na zawsze zniszczyć, aby życie nadal mogło trwać takie, jakim jest — ślepe i irracjonalne.

Rządy wszystkich państw zrobiłyby dobrze aresztując wszystkich mędrców i zamykając ich w jakimś opuszczonym pałacu, tak by nie niepokoili już nikogo. Bo nienawidzę mądrości tych ludzi, których nie boli żadna prawda, którzy nie clerpią nerwami, ciałem i krwią. Należy unieważnić wszystkie prawdy tych wysuszonych ludzi, którzy myślą bez spermy w mózgu, wolni od lęku i rozpaczy. Cenię tylko prawdy witalne, organiczne i spermatyczne, bo wiem, że nie istnieje prawda, lecz tylko prawdy żywe, owoce naszego niepokoju. Wszyscy ludzie myślący życiem mają rację, gdyż nie istnieją przeciwko nim rozstrzygające argumenty. A nawet gdyby były, można by je obalić tylko poprzez praktykę. Nad tym, że są jeszcze ludzie poszukujący prawdy, mogą tylko ubolewać. A jeśli jest tak, że mędracy nawet teraz nie rozumieją, iż prawda nie może istnieć?

Piękno płomieni

Cały urok płomieni jest w ich zniewalającym, dziwnym pląsaniu, gdzieś poza kategoriami harmonii, proporcji i miary. Czyż niepochwytne wzloty płomienia nie są dobrym symbolem wdzięku i tragedii, naiwności i rozpaczy, rozkoszy i smutku? Czyż w ich niszczącej przejrzystości, w ich palącej niematerialności nie ma jakiejś lekkości, polotnego zrywu, które są następstwem wielkich oczyszczeń, wielkiego wewnętrznego żaru? Gdybyż tak uniosły mnie poryw i transcendencja płomieni, gdybyż rzuciły mnie w górę ich podstępne, subtelne energie, tak bym zaczął szybować wśród morza płomieni, bym spalał się jakąś eteryczną śmiercią, niby we śnie! Dziwne piękno płomieni kryje się w tym, że dają one złudzenie śmierci wzniosłej i czystej, czegoś jak lazur nieba o brzasku. Czy to nie znamienne, że o śmierci w płomieniach mówimy tylko w związku z istotami uskrzydłonymi, lekkimi i wdzięcznymi? Śmierć w płomieniach kojarzy nam się z opaleniem skrzydeł, ze śmiercią niematerialną. Czyżby tylko motyle umierały w płomieniach? A ci, którzy umierają od ognia, jaki noszą w sobie?

• • •

Prawdziwe kobiety to te, w których obecności zapominamy o problemach, ideach, kosmicznych niepokojach i metafizycznych udrękach. Człowiekowi szarpanemu metafizycznym niepokojem obcowanie z kobietą przywraca równowagę i daje pocieszenie. Dłęk kobiecie można bodaj przez chwilę napawać się słodką, miłą i czarowną nieświadomością. Zrodzone niemal wyłącznie do kochania, treść całej swojej istoty wyczerpują w miłosnym porywie. Kobiety kochają bardziej niż mężczyźni i cierpią o wiele bardziej od nich. Jednakże podczas gdy mężczyzna z doświadczenia miłości bądź z wielkiego cierpienia wysnuwa myśl albo sens powszechny, dla kobiety pozostaje ono czymś ściśle indywidualnym, nie dającym żadnej projekcji ani pogłębienia w sferze istotowej i wiecznej. Kobieta przeżywa rozkosz bądź znosi ból tak, jakby były one czymś wyłącznie indywidualnym. Nie ma kobiet, które by we własnym, osobistym

cierpieniu odkrywały istotę cierpienia, ponieważ są one zamknięte na wymiar powszechny. Jako istoty z gruntu bierne, swoich subiektywnych doświadczeń nie przekształcają w żaden sposób, nie poddają obróbce, nie przeżywają ich z ową intensywnością, która oczyszcza i uwzniośla, lecz poddają się im całkowicie. Duchowe stany u kobiet nie są twórcze, gdyż obracają się w sferze czysto indywidualnej i akcydentalnej, jako takie są więc pozbawione znaczenia i wartości symbolicznej, niczego nie objawiają. Kobieta jest zwierzęciem niezdolnym do kultury i ducha; ten wszakże, kto ową bezpłodność próbuje wyjaśniać okolicznościami historycznymi, daje dowód haniebnej ignorancji. Kobiety nie stworzyły niczego w żadnej dziedzinie. Jeszcze istotniejsze jest to, że ich dokonania są najmniejsze w dziedzinach, w których trudyły się i działały najwięcej — na przykład w muzyce. Fakt, że właśnie w tej sztuce kobiety, choć oddawały się jej gorliwiej aniżeli mężczyźni, nie stworzyły niczego oryginalnego — skłania mnie do kategorycznego i nieodwołalnego stwierdzenia, iż kobieta nie jest bytem historycznym. Czyż trzeba jeszcze przypominać, iż nie istnieje żadna oryginalna myśl pochodząca od kobiety, żadne trwałe dzieło sztuki, że te „wizualne” istoty nie stworzyły niczego w malarstwie, że natomiast wybiły się nieco w paru naukach, z którymi ich kobiece inklinacje nie mają nic wspólnego? W swojej esencji kobieta jest istotą otwartą jedynie na witalne wartości Erosa, zamkniętą zaś zupełnie na wartości nadbudowane nad tamymi albo od nich pochodzące. Lubię kobiety, gdyż przy nich przestaję myśleć i mogę w pełni, acz przez krótki czas, przeżywać irracjonalność. U boku kobiety zapominasz, że cierpisz z powodu ducha, ale przemykasz się ponad dręczącymi dualnościami i powracasz ku prazródłom życia, ku treściom pierwotnym, niepodzielnym, wyprawdzanym jako ekspresje organiczne z irracjonalnej esencji życia. Dla rycerzy nicości kontakt z kobietą może być jedynie drogą, która o ile nawet nie prowadzi do ocalenia, to przecież wiedzie do chwilowego ukojenia, daje zapomnienie i pocieszenie. Wdzięk kobiety łagodzi tragedię mężczyzny.

* * *

Nie znoszę mędrców, ponieważ są wygodni, lękliwi i wstrzemięźliwi. Nieskończenie bardziej lubię ludzi opanowanych przez wiel-

kie namiętności, które zżerają ich i przyprawiają nawet o śmierć, niż zrównoważone usposobienie mędrców, znieczulające ich zarówno na rozkosz, jak i na ból. Mędrzec nie zna tragizmu namiętności, nie zna strachu przed śmiercią, nie wie też, co to poryw i ryzyko ani barbarzyńskie, groteskowe bądź wzniosłe bohaterstwo. Jego dusza nie wibruje, jest zimna, lodowata. Dlatego przemawia maksymami i udziela rad. On jest za pan brat z transcendencją, jest „ponad”, i ta postawa wyższości uniemożliwia mu przeżywanie tragedii, skrajnego dramatyzmu i bohaterskiego uniesienia. Mędrzec niczego nie przeżywa i nie czuje, nie pragnie i nie oczekuje niczego. Ustala wszystkie treści życia na jednym, równoważnym poziomie, i wyciąga wszelkie konsekwencje z tego zrównania. Jakże za to złożone wydaje mi się istnienie, które, równie ustalwszy taką ekwiwalencję, mimo wszystko nadal zmaga się aż do końca w obrębie pewnych treści... Egzystencja mędrca jest jałowa i pusta, bo zupełnie wyzbyta elementów sprzeczności, antynomii i beznadziei, bo nie zna ona tragizmu wielkich namiętności. Nieskończenie płodniejsza jest ta, która, wyciągając wszelkie konsekwencje, nie przestaje samej sobie zaprzeczać i ciągle na nowo pada łupem organicznych, nieprzewyłączalnych kontradykcji. Rezygnacja mędrca płynie z wewnętrznej pustki, nie zaś z ognia duszy. Wolę umrzeć od takiego ognia niż od pustki i rezygnacji mędrca.

Powrót do chaosu

Nuż, z powrotem do prachaosu, chaosu absolutnego! Realizujemy w sobie, podmiotowo, proces odzwierciedlający zagłębianie się w najpierwotniejszy zamęt, w wir rodzącego się świata. Niechaj budzi się w nas i rośnie poryw ku kosmicznemu praktybowisku. Jeszcze sprzed zaistnienia form, sprzed indywiduacji. Niech całe nasze czucie pulsuje od tego wysiłku i szaleństwa, niech tętni tymi płomieniami i otchłaniami. Niech znikną w nas prawa tego świata, jak też wszelkie jego regularności, krystalizacje i struktury, tak byśmy poprzez owo roztopienie się i powszechne rozchwianie uzyskali pełny dostęp do absolutnego wiru. Gdy znikną już prawa i byty jednostkowe, będziemy mogli subiektywnie odtworzyć drogę od kosmosu do chaosu, od natury do prajedni, od formy do wiru. Rozproszenie światła stanowi odwrotność kosmicznej ewolucji, proces wsteczny, retrospektywny. Wywróconą na nice apokalipsę, wyptywającą wszakże z tej samej wrażliwości i z tych samych aspiracji. Albowiem nikt nie może pragnąć powrotu w chaos, jeśli wcześniej nie poznał groźnego i bolesnego oszołomienia wizją apokalipsy.

Ach, jakiej trwogi i radości doświadczam na myśl, że raptem pochwyciłby mnie wir prachaosu, jego zamęt i paradoksalna symetria! Symetria tego wiru to jedyna bezładna symetria, pozbawiona formalnej doskonałości i geometrycznego sensu.

Jednakże w każdym wirze kryje się możliwość przyszłej formy, tak jak w chaosie spoczywa możliwość kosmosu. Chciałbym żyć w początkach świata, ogarnięty demonicznym wirem pierwotnego bezładu. Niechby nawet istniały we mnie możliwości formy, i niechby żadna nie została skutecznie zrealizowana. Wszystko niech wlebuje wszechogarniającym niepokojem początków, jak gdyby budząc się z nicości.

Mogę żyć tylko u początku albo u kresu tego świata.

Ironia i autoironia

Kiedyś z zaciekłością odrzucił wszystko, raz na zawsze skończyłeś ze wszystkimi formami egzystencji, gdy nic już nie opiera się twojemu pędowi do absolutnej negatywności — z kim jeszcze możesz czuć się związany oprócz samego siebie, z kogo jeszcze, prócz samego siebie, mógłbyś się śmiać i płakać? Gdy w twoich oczach zawalił się cały świat, nleuchronnie upadasz i ty. Bezgraniczność ironii unieważnia wszystkie treści życia. Nie mówimy tu o ironii wytwornej, inteligentnej i subtelnej, zrodzonej z poczucia wyższości bądź łatwej dumy, o tej ironii, przez którą pewni ludzie z emfazą wyrażają swój dystans wobec świata, lecz o ironii tragicznej, nieskończenie gorzkiej, o ironii zdesperowanej. Jedyną prawdziwą ironia to ta, która zastępuje łzę albo skurcz, jeśli nie groteskowy, łotrowski grymas. Jest wielka różnica między ironią ludzi, którzy cierpieli, i tych, co są powierzchowni i wygodni. U pierwszych świadczy ona o niezdolności do naiwnego współuczestniczenia w życiu i jest związana z poczuciem ostatecznej utraty życiowych wartości, natomiast u tych drugich owa niemożliwość współuczestnictwa nie odbija się boleśnie w świadomości, gdyż nie mają oni poczucia nieodwracalnej straty. Ironia to wewnętrzny skurcz, pogłębienie zmarszczek, brak spontaniczności i miłości, wspólnoty i ludzkiego zrozumienia... Jest ona zawołowaną pogardą, transfiguracją pewnej rzeczywistości i pewnych niedostatków. Ironia deprecjonuje naiwny i spontaniczny gest, bo ironiczność mieści się poza irracjonalnością i naiwnością. Jest wszakże w ironii wiele zażdrości wobec ludzi naiwnych. Ironista, nie mogąc — skutkiem swojej ogromnej dumy — okazać swego podziwu dla prostoty, zażdrości i zatruwa, deprecjonuje i jeży się. Dlatego o wiele prawdziwsza wydaje mi się ironia gorzka, tragiczna i agonialna, niż pogodna, która płynie z łatwego sceptycyzmu lubującego się w ulotnościach, mgiełkach i dwuznacznikach, silącego się na jasność i życiowość. Jakże jest charakterystyczne, że w autoironii odnajdujemy tylko tragiczną formę ironii, że w takim przypadku ironista to wyłąc-

cznie ktoś cierpiący męczarnie! Autoironii nie osłaga się przez uśmiechy, lecz tylko przez westchnienia, nawet jeśli zupełnie zduszone. Albowiem autoironia to wyraz rozpacz. Skoroś utracił świat, zatracasz również siebie samego. Wówczas czarny, zatruty i ponury śmiech towarzyszy wszystkim twoim gestom jak wstrętne maska, niszczy wszystkie iluzje zapału, a ponad ruiną naiwnych, słodkich i pieszczotliwych uśmiechów pojawia się uśmiech pełen męki, bardziej wykrzywiony niż na maskach ludów pierwotnych i bardziej definitywny niż na maskach egipskich.

O nędzy

Gdy myślę o tym, że nędza jest najściślej związana z egzystencją człowieka, wiem, że nie mógłbym się podpisać pod żadną teorią ani doktryną reformy społecznej. Wszystkie wydają mi się równie głupie i bezużyteczne. Nawet milczenie zdaje mi się krzykłem. Zwierzęta, żyjące wszak pod przymusem własnej natury, nie znają nędzy, bo nie znają hierarchii i zależności wzajemnej. Zjawisko nędzy pojawia się wyłącznie u człowieka, bo tylko on umiał swojego bliźniego uczynić swoim poddanym. Żadne zwierzę nie szydzi z innego, które jest do niego podobne jak kropla wody do drugiej. Tylko człowiek jest zdolny do takiej samowzgardy.

Całe miłosierdzie świata podkreśla tylko jeszcze wyraźniej nędzę, ukazując ją jako jeszcze okropniejszą i bardziej niezrozumiałą, niż gdyby była zupełnie zostawiona własnemu losowi. Podobnie jak krajobraz ruin, widok nędzy boli cię wskutek pustki po człowieku, wskutek żalu, że ludzie nie zmieniają radykalnie tego, co zmienić jest w ich mocy. Z drugiej strony odczucie to łączy się z innym — immanencji i wieczności nędzy, jej nieuchronności i fatalności wszędzie tam, gdzie żyje człowiek. Chociaż wiesz, że ludzie mogliby wyeliminować nędzę, zdajesz sobie przecież sprawę z jej odwieczności; w ten sposób rodzi się w tobie jakiś niezwykły, gorzki niepokój, jakiś paradoksalny wewnętrzny zamęt, tak że widzisz człowieka w całej jego lichocie i nędzy. Albowiem nędza obiektywna, społeczna, jest tylko bladym odbłaskiem nieskończonej wewnętrznej nędzy człowieka. Gdy myślę o nędzy, przechodzi mi wszelka ochota do dalszego życia. Właściwie powinienem odrzucić pióro i pójść do jakiejś rudery, aby wspomóc mieszkających tam biedaków, boć przecie byłby to skuteczniejszy dowód człowieczeństwa niż napisanie książki, która przyczyni się jedynie do jeszcze silniejszego zatrucia tego nieszczęsnego, samotnego świata. Opada mnie śmiertelna beznadzieja na myśl o straszliwej nędzy człowieka, o jego zgniliznie i zgangrenowaniu. To zwierzę rozumne (powiedzmy!) bierze się za budowanie, za teorie, pasjonuje się ideologiami w obliczu nędzy, zamiast zrzucić z siebie wszystko w geście

wyższego zrozumienia i głębokiej komunii. Choć nie sposób interweniować w niczyje życie, choć w istocie nikogo nie można wyrwać z osamotnienia w cierpieniu, to przecież bierność jest zbrodniczą, tak jak zbrodniczą jest zdawkowa litość — a taka jest litość wszystkich ludzi. Istnienie nędzy na świecie kompromituje człowieka bardziej niż cokolwiek innego i wyjaśnia, dlaczego megalomania tego zwierzęcia musi kiedyś skończyć się katastrofą. Na widok nędzy wstydę się nawet za to, że istnieje muzyka, która w takim sąsiedztwie staje się czymś bez wyrazu, zimnym. Istotą życia społecznego jest niesprawiedliwość. Czy w tej sytuacji można jeszcze być zwolennikiem jakiejś doktryny społecznej i politycznej?

Nędza niszczy w życiu wszystko, czyni je obrzydliwym, wstrętnym, widmowym. Jest bladeść arystokratyczna i bladeść nędzy. Pierwsza jest owocem wyrafinowania, druga — mumifikacji. Albowiem nędza obraca wszystko w fantomy, rodzi cienie życia, dziwaczne zjawy podobne kształtom wypełzającym ze zmierzchu, jaki nastąpi po kosmicznym pożarze. W konwulsjach nędzy nie ma ani odrobiny oczyszczenia, lecz tylko nienawiść, gorycz, cielesne upodlenie. Nędza, jak i choroba, nie prowadzi do przeanielenia i niewinności, do pokory jasnej i czystej, ale do upokorzenia pełnego jadu, złości i mściwości, do kompromisu, który skrywa rany i dręczącą dolegliwość. Ci, którzy nie urodzili się w nędzy, lecz upadli w nią, nigdy się z tym nie pogodzą, wiedzą bowiem lepiej niż tamci, że życie może również wyglądać inaczej.

Nie godzę się na względny bunt wobec niesprawiedliwości; akceptuję tylko bunt wieczny, gdyż wieczna jest nędza wśród ludzi.

Ucieczka z krzyża

Nie lubię proroków, tak jak nie lubię też wielkich fanatyków, którzy nigdy nie zwątpili w swoją wiarę i posłannictwo. Wartość proroków mierzę ich zdolnością do zwątpienia, częstotliwością nacierających ich chwil prawdziwej męki, dręczącego jasnowidzenia. Albowiem w wątpliwościach proroków jest więcej niespokojnego wzburzenia niż w zwątpieniu innych ludzi, chociaż tylko w zwątpieniu prorocy i fanatycy są naprawdę ludzcy. Reszta to dogmat, kazanie, moralistyka i pedagogia. Chcą uczyć innych, zbawiać, wskazywać drogę do prawdy, zmieniać bieg losów innych, tak jakby ich prawdy były lepsze od prawd ludzi, których nauczają. Kryterium wątpienia jest jedynym, jakie pozwala odróżnić ich od maniaków. Czy jednak nie zaczynają wątpić zbyt późno? Ten, który uważał się za syna Boga, popadł w zwątpienie dopiero w ostatnich chwilach; jakoż prawdziwym zwątpieniem Chrystusa było to, które poczuł na krzyżu, nie zaś to na Górze. Jestem przekonany, że Jezus na krzyżu pozazdrościł losu najpospolitszemu z ludzi, i gdyby mógł, ukryłby się w najdalszym zakątku świata, gdzie nikt nie żądałby od niego nadziei albo zbawienia. Gdy zaś został sam z rzymskimi żołnierzami, jestem pewien, że prosił ich, by go zdjęli, by wyjęli mu gwoździe, żeby mógł uciec jak najdalej od ludzi, w miejsce, gdzie nie docierałyby do niego echa ich cierpień. Nie iżby Jezus utracił w jednej chwili wiarę w swoje posłannictwo i ideę — zanadto był oświecony, żeby być sceptykiem — ; idzie o to, że śmierć za innych o wiele trudniej znieść niż własną, będącą wszak wypełnieniem osobistego losu. Jezus zniósł ukrzyżowanie, wiedział bowiem, że tylko dzięki ofercie z siebie samego zapewni triumf własnej idei.

Tego właśnie żądają ludzie: żeby mogli ci uwierzyć, musisz wyrzec się wszystkiego, co twoje, a potem samego siebie. Ludzie są źli, zbrodniczy; chcą twojej śmierci jako gwarancji prawdziwości twojej wiary. Dlaczego podziwiają teksty, które powstały w wyniku długotrwałego przelewu krwi? — Bo to oszczędza im cierpień albo też daje im złudzenie cierpienia. Chcą między wierszami widzieć

krzew albo łyż, tak byś w ich zadowoloną z siebie przeciętność wtargnął jako uosobienie szczególnego, godnego podziwu przeznaczenia. Zawsze w podziwie tłumy jest sadyzm.

Gdyby Jezus nie umarł na krzyżu, chrześcijaństwo nie odniosłoby triumfu. Ludzie mają wątpliwości właściwie wobec wszystkiego, tylko wobec śmierci — nie. Otóż śmierć Jezusa dała im pewność ostateczną, wlała w nich najwyższą ufność w prawdziwość zasad chrześcijańskich. Chrystus doskonale mógł zniknąć w obliczu niebezpieczeństwa krzyża, mógłby też poddać się wspaniałym pokusom diabła, symbolicznie wyrażającym pokusy życia. Ten, kto nie zawarł paktu z diabłem, żyje bez sensu, gdyż diabeł lepiej wyraża istotę życia niż Bóg. Żałuję, że diabeł kusił mnie tak rzadko... Ale Bóg też mnie nie kochał. Chrześcijanle nawet teraz nie rozumieją, że Bóg jest dalej od ludzi niż ludzie od niego. Wyobrażam sobie Boga, któremu ponad wszelką wytrzymałość uprzykrzyli się już ludzie, co potrafią tylko żądać, Boga rozdrażnionego tuzinkowością swojego stworzenia. zbrzydzonego ziemią i niebem. I wyobrażam go sobie, jak rzuca się w nicłość, niby Jezus z krzyża...

A co by się stało, gdyby żołnierze rzymscy wysłuchali prośby Jezusa, zdjęli go z krzyża i puścili wolno? Otóż na pewno nie udałby się w inną stronę świata, aby nauczać ludzi, lecz tylko by umrzeć w samotności, unikając ich współczucia i też. Nawet jeśli Jezus nie prosił żołnierzy o uwolnienie (z powodu dumy), to nie uwierzę, że myśl o tym nie dręczyła go obsesyjnie. Jezus, rzecz jasna, wierzył, iż jest synem Boga, to jednak w obliczu ofiary z siebie za innych nie przeszkodziło mu popaść w zwątpienie i strach przed śmiercią. Podczas krzyżowania miał chwile, kiedy, o ile nawet nie zwątpił w swoje boże synostwo, to żałował tego. W obliczu śmierci Jezus Chrystus pożałował, że jest synem Boga. Jeśli zaś przyjął śmierć, to tylko po to, by zatriumfowały jego idee.

Bardzo możliwe, że Jezus był kimś o wiele prostszym, niż sobie wyobrażamy, że odczuwał o wiele mniej zwątpienia i żalu. Albowiem zwątpił i pożałował swojego boskiego pochodzenia dopiero w chwilach ostatnich. My wątpimy i żałujemy tak często, że żaden z nas nie może już się uważać za syna Boga. Dlatego nie potrafimy już być święci ani wierzyć kaznodziejom. Nie znoszę u Jezusa wszy-

stkiego tego, co jest kazanem, moralnością, ideami i wiarą. Powinien był dać nam spokój i nie mącić nam w głowach tyloma ideałami i artykułami wiary. Wielu ma ideały i wiarę. Lubię u Jezusa momenty zwątpienia i żalu, chwile w jego życiu rzeczywiście tragiczne, nie wydające mi się zresztą ani najbardziej interesującymi, ani najbardziej bolesnymi. Bo jeśli by mierzyć według cierpienia, iluż ludzi miałyby większe od niego prawo do uważania się za synów Boga! Możliwe, że nie wszystkim synom Boga byłaby dana śmierć na krzyżu, geometryczna i pionowa!

Kult nieskończoności

Gdy mówię o niekończoności, zawsze czuję, że ogarnia mnie jakiś zewnętrzny i wewnętrzny wir. Jest to tak, jakby z egzystencji uporządkowanej prawami i formami przeskoczył w jakiś kołomęt falujący z prędkością myśli, kapryśnie i nierówno, w bezmiernej przestrzeni. Bieg tej węzowej linii prowadzi ku jakiemuś odwiecznemu, niedostępnemu punktowi. Im bardziej ten punkt przemleszcza się w niepojętą i nieokreśloną dal, tym bardziej zdaje się rosnać natężenie wiru. Jego wygięcia i falowania nie mają nic z lekkości wdzięku, lecz opisują skomplikowane linie, podobne kosmicznym płomieniom. Wszystko drży i chybocze się, jak w piekle. Rzekłbyś, iż cały świat porusza się w przyspieszonym, obłąkańczym rytmie, jak gdyby zbliżała się apokalipsa. Nie ma głębokiego doznania nieskończoności bez owego dziwnego odczucia zawrotnego nadciągania kosmicznego końca, kresu wszechświata. Paradoks nieskończoności polega na tym odczuciu zbliżania się absolutnego kresu, i jednocześnie — na niemożliwości tego zbliżania się. Albowiem nieskończoność — w przestrzeni, jak i w czasie — nie wie dzie do niczego.

Wszelka nieskończoność, zarówno odniesiona do przeszłości, jak i do przyszłości, zawsze zbija z tropu. Co niby urzeczywistni się w przyszłości, skoro mamy za sobą wieczność, w której mogło się urzeczywistnić wszystko, cokolwiek? Jak przyszłość może przynieść to, czego nie dała nam nieskończoność przeszła? Gdyby świat miał sens, już dawno by się on objawił i znalazłbyśmy go. Jak można sobie wyobrazić, że ten sens zrealizuje się w przyszłości, skoro już powinien był się ukazać? Świat nie ma żadnego sensu nie tylko dlatego, że w swojej istocie jest irracjonalny, ale i dlatego, że jest nieskończony. Sens da się pomyśleć tylko w świecie skończonym, w którym można dokądś dotrzeć, w którym są granice powstrzymujące nasz regres, w którym istnieją punkty pewne i wyodrębnione, tak by można było utożsamić świat z jakąś historią dążącą do powszechnego, określonego celu — tak jak głosi idea postępu. Nieskończoność nie prowadzi do niczego, gdyż wszystko w niej jest

tyczasowe i przemijające. Wobec nieograniczoności wszystko jest zbyt małe. Nikt nie może mieć doświadczenia nieskończoności bez zawrotu głowy, bez głębokiego wzburzenia, którego nie sposób zapamiętać. Jakże zaś ustrzec się go, jeśli w nieskończoności żaden kierunek nie jest lepszy od drugiego?

W przestrzeni nieskończoność ustanawia ekwiwalencję kierunków; wszystkie one prowadzą donikąd, ponieważ żaden nie ma przewagi nad innym. Nieskończoność neguje wszelką możliwość pozytywnego rozwiązania sensu świata. Odczuwam jakąś demoniczną rozkosz na myśl o tej negatywności, owszem, nawet się cieszę, że skutkiem nieskończoności świat nie ma żadnego sensu. Czyż resztą potrzeba nam tyle sensu? Czyż nie możemy żyć pomimo braku sensu świata? Czy upojenie irracjonalnością, dionizyjskość całkowita, nie mogą zastąpić tego kosmicznego non—sensu? Żyjmy zatem, ponieważ świat nie ma żadnego sensu. Skoro nie mamy określonych wyraźnie celów i dostępnych ideałów, rzućmy się śmiało w straszliwy wir nieskończoności, podążajmy za jego falowaniem w przestrzeni, spalajmy się w ogniach tego wiru, w jego okropnym żarze, ukochajmy go za jego kosmiczne szaleństwo i za jego totalną anarchię. Nie ma doświadczenia nieskończoności, które nie rodziłyby anarchii — całkowitej, organicznej i nieuchronnej. Nie zrozumiesz nieskończoności, podsuwającej obraz kosmicznej anarchii, jeśli w samym sobie nie nosisz załączków tendencji do anarchii. Intensywne doświadczenie nieskończoności tworzy tylko korespondencję między wirem zewnętrznym a wewnętrznym. Przeżycie nieskończoności, tak jak i długa nad nią refleksja, to najstraszliwsza lekcja anarchii, buntu i totalnej niezgody na wszystko. Nieskończoność dezorganizuje cię, wstrząsa tobą, podcina korzenie twego jestestwa, ale też każe ci lekceważyć wszystko, co jest tylko nieistotnym gestem, co nieznaczące i przypadkowe. Wobec nieskończoności nawet cierpienia wydają się mniejsze.

Jak to dobrze, że po utracie wszystkich nadziei możemy jeszcze rzucić się w nieskończoność, że mamy prawo do absolutnego skoku w bezgraniczne, że możemy uczestniczyć w kosmicznej anarchii, w napięciach tego wiru. Pochwyćmy w jego obroty, przemierzajmy, aż do zupełnego wyczerpania, wszelkie szaleństwa tego nie-

ustającego ruchu, spalajmy się w porywach najwyższego dramaty-
zmu, myśląc mniej o śmierci, a raczej o nieskończonym naszym ob-
łądziej; aż do paroksyzmu urzeczywistnijmy sen o kosmicznym
barbarzyństwie i upojeniu bez granic, żeglujmy w przestworze bez
innego celu oprócz tego absolutnego dynamizmu.

A gdy będziemy wypadać z opłatów tego wiru, niechże nasz
upadek nie będzie podobny do stopniowego gaśnięcia! Raczej nadal
w naszej agonii wirujmy wśród zamętu prapoczątków. Niech raz je-
szcze zagarnie nas cały patos i dramatyzm nieskończoności —
w osamotnieniu śmierci, tak żeby przejście w nicość upodobniło się
do iluminacji, wyjaskrawiającej jeszcze bardziej tajemnicę albo bez-
sens tego świata. W oszałamiającej złożoności nieskończonego za-
warta jest, jako jego element konstytutywny, kategoriowa negacja
formy, zamkniętego, określonego planu. Ponieważ nieskończoność
to absolutna progresywność, nieuchronnie musi ona unice-
stwiać wszystko, co ma skończoną substancjalność i wykrystalizo-
waną formę. Jest wysoce znamienne, że właśnie muzyka, sztuka
najlepiej wyrażająca nieskończoność, stapia wszystkie formy w je-
den płynny nurt o urzekającym, niewypowiedzianym czarze. Forma
wykazuje zawsze tendencję do absolutyzacji fragmentu, do izolowa-
nia go w jakiejś autonomii i do eliminowania — poprzez indywidu-
alizację treści — perspektywy powszechnej i nieskończonej. Formy
istnieją w świecie tylko po to, by wydobywać treści egzystencji
z chaosu i anarchii bezkresnego wiru. Że byt form jest iluzoryczny
wobec tego wiru, przekonujemy się, ilekroć spoglądamy głębiej i wi-
dzimy, że spoza przelotnych konfiguracji prawdziwa rzeczywistość
wyziera jako niesłychanie natężona pulsacja i potężne tętno. Zmysł
formy jest owocem upodobania w tym, co skończone, płochy fascy-
nacji ograniczonością, które nigdy nie doprowadzą do metafizycz-
nych objawień. Metafizyka, zupełnie tak jak muzyka, może wyłonić
się jedynie z doświadczenia nieskończoności. Obie wzrastają na
wielkich wysokościach i wywołują oszołomienie. Ogromnie zdumie-
wa mnie to, że ludzie, którzy w tych dziedzinach tworzą dzieła epo-
kowe, nie popadają w obłąd. Muzyka, w stopniu o wiele większym
niż pozostałe sztuki, wymaga tak wielkiego napięcia i tak głębokiej
inspiracji, że jest zgoła niepojęte, jak po przeżyciu takich chwil

twórca może jeszcze cokolwiek rozróżnić. Gdyby w świecie istniała jakaś nieubłagana i stała prawidłowość, wszyscy wielcy kompozytorowie powinni w kulminacyjnej chwili swojego życia popełniać samobójstwo albo przynajmniej zwariować. A czyż nie są na drodze do szaleństwa wszyscy, którzy zerwali się do lotu ku nieskończonemu? Cóż nas może jeszcze obchodzić normalność albo nlenormalność! Żyjmy w ekstazie nieskończoności, kochajmy to, co bezgraniczne, niszcmy formy i budujmy jedyny kult bez form — kult nieskończoności!

Banalność i transfiguracja

Skoro nie umieram natychmiast i skoro nie mogę osiąść naiwności, głupotą jest wykonywanie przeze mnie codziennych, zwyczajnych i pospolitych gestów. Wszystkimi sposobami przeciężać trzeba banalność, urzeczywistniać zaś transfigurację, która nie jest niczym innym jak tylko urzeczywistnieniem wyrazu absolutnego. Ze smutkiem myślę o tym, że ludzie przechodzą obok niej, lekceważą swoje przeznaczenie i zużywają się w przyziemności. Dlaczego nie mielibyśmy w każdej chwili żyć w napięciu, bezustannie podsycać w sobie coraz jaśniejsze światło, oszałamiać się głębią mroku? Czy nie powinniśmy wszelkim przygodnym treściom w nas nadawać nieskończonego wyrazu? Czemuż nie mielibyśmy wyciągać z cierpienia wszystkiego, co ono może dać, albo tak długo ćwiczyć się w uśmiechu, aż dotrzemy do tej strefy życia, gdzie ma on swoje źródło? Jak wszyscy, mamy ręce, ale jakoś nikt nie myśli o ich uprawie, o nadaniu im — poprzez delikatność, niuanse, pozycje — ekspresyjności absolutnej. Lubimy podziwiać je na obrazach, mówić o ich symbolice, ale nie potrafimy zmusić ich do wyrażania naszej własnej osobowości, do objawiania wszelkich naszych wewnętrznych poruszeń. A więc niech twoja dłoń będzie zjawiskowa, niech to będzie dłoń przezroczysta jak odbłask czegoś niematerialnego, dłoń nerwowa, napięta aż do skurczu. Albo też całkiem inna — ciężka, groźna, twarda i budząca lęk. Obecność dłoni, ich wygląd, powinny być czymś więcej niż rozmowa, niż płacz, uśmiech lub modlitwa. Albowiem dłonie mogą mleć oczy wówczas, gdy oczy spoglądają wewnątrz. Ekspresywność absolutna, owoc ciągłej transfiguracji, nieustającej wewnętrznej odnowy poprzez nieugaszone ognie, rozkołysane fale, nieskończone wibracje i przemożne pulsowania — uczyni z naszej osobowości ośrodek promieniowania potężniejszy niż słońce. I nie tylko dłonie, lecz również twarz i wszystko, co nas odróżnia, powinno osiągnąć taką formę ekspresywności, w której wszystko, co mamy w sobie specyficznego, ulega pogłębieniu poza wszelkie granice. Są ludzie, których sama tylko obe-

cnność jest dla innych utrudzeniem, głębokim zmęczeniem albo oświeceniem. W każdym przypadku jest płodna, istotna, gdyż emanuje jakimś niepochwytnym fluidem, który ogarnia cię i przyciąga niby niematerialny opłot. Dla takich ludzi nie istnieją żadne próżnie, pustki ani nieciałgłości, lecz tylko komunja, współuczestnictwo będące rezultatem owej nieustannej transfiguracji, w której szczyt to nie tylko zawrót głowy, ale i rozkosz. Jednakże do takiego uobecnienia się, pełnego przemożnie oddziałującej siły, potrzeba tak wielkich wewnętrznych zmagañ, tak silnej interioryzacji, że światło twej transfiguracji może cię spalić i zniszczyć do cna. Zresztą, czy w takiej śmierci ze światła i ognia nie byłoby najwyższej transfiguracji?

• • •

Czuję w sobie dziwny niepokój, który rozlewa mi się po całym ciele, rośnie i pęcznieje jako żal, aby później ustalić się jako smutek. Czy to obawa przed przyszłością mojej niepewnej egzystencji, czy może lęk przed moim własnym niepokojem? Gdyż opada mnie niepokój związany z fatalnością mojej istoty. Czy po konfrontacji z takimi problemami będę jeszcze mógł żyć, czy po takich przeżyciach potrafię jeszcze kontynuować swoją egzystencję? A może to, co przeżywam, nie jest życiem, tylko niedorzecznym snem, marzycielską egzaltacją przybraną w zwiewne transcendentne melodyjki? Czy nie tka się we mnie groteskowa, zwierzęca fantazja jakiegoś demona, i czyż mój niepokój nie jest kwiatem z ogrodu jakiegoś apokaliptycznego stwora? Cały demonizm tego świata jakby się skupił w moim niepokoju, będącym mieszaniną żalu, ziemskich snów, smutków i urojeń. Jednakże z tego obszaru demona nie będę rozrzucił po świecie zapachu kwiatów, ale tylko dym i kurz, jak po wielkiej ruinacji. Albowiem cała moja egzystencja to upadanie w ruinę; nie ma ono granic, jest przeto nieskończone.

• • •

Czy jest jakieś inne zasmucenie oprócz smutku śmierci? Nie, gdyż prawdziwe smutki są czarne, wyzbyte uroku i rozmarzenia,

których miejsce zajmuje dziwaczne zamyślenie. Zmęczenie smutkiem jest o wiele większe niż melancholia; to zmęczenie prowadzi do obrzydzenia życiem, do strasznej i nieuleczalnej depresji. Tym, co odróżnia smutek od bólu, jest przewaga elementu refleksyjnego w pierwszym, podczas gdy w drugim przeważa doznanie, ciężka i fatalna materialność, która nadaje bólowi tak bardzo organiczny charakter. Smutek i ból mogą wieść jedynie do śmierci, nigdy zaś nie prowadzą do miłości, do erotycznego uniesienia. Przeżywać wartości Erosa to znaczy żyć w sposób nie zapośredniczony, życiem bezpośrednim, poddając się tajemnej konieczności życia, które wskutek przyrodzonej wszelkiemu przeżyciu erotycznemu naiwności odczuwane jest jako wolność. Natomiast być smutnym i cierpieć to nie móc żyć w sposób nie zapośredniczony, nie być zdolnym do bytowania Immanentnego, do możliwie najbardziej organicznego uczestnictwa w wartkim strumieniu życia. Smutek i cierpienie objawiają nam egzystencję, ponieważ uświadamiają nam nasze oddzielenie od obiektywnego świata i nasz niepokój, który bytowaniu w istnieniu nadaje charakter tragiczny. Gdyby istniał bóg smutku, z pewnością wyrosłyby mu skrzydła czarne i ciężkie, na których nie mógłby polecieć do nieba, lecz tylko do piekieł.



Choć człowiek jako gatunek to chore zwierzę, ludzie zdrowi trafiają się jednak na tyle często, byśmy mogli mówić o zmyśle zdrowia u ludzkości. Zdrowie to najwygodniejszy, najmniej angażujący stan. Świadczy on nie tylko o organicznej, definitywnej głupocie, ale i wiąże się z popolitością odczuć, zupełnym brakiem wszelkiego ryzyka, niezdolnością do jakiegokolwiek heroizmu. Być zdrowym to znaczy chodzić po tym świecie z zawiązanymi oczami, nie rozumieć ani odrobiny z tego, co jest szczytem albo otchłanią egzystencji. Można walczyć ze wszystkimi, tylko nie ze zdrowymi, ci bowiem są tak niewrażliwi, że nie są zdolni do żadnej formy transfiguracji. Chcąc okazać komuś najwyższą pogardę nazwałbym go zdrowym. Zdrowie zwierzęce, organiczne — to znaczy nieuleczalne — oto coś najbardziej odrażającego u człowieka. A jeśli ktoś będzie mi tu

czynił obiekcje mówiąc o wdzięku i entuzjzmie, odpowiem, że poprzedzają one poniekąd zdrowie, są dwoma sposobami bycia określającymi rodzaj zdrowia. Do tego stopnia nadwerężają one fakt organiczny, że podziwiając wdzięk bądź entuzjzm tracimy wyczulenie, nie pamiętamy już o zdrowiu — o tej ekspresji pierwiastka organicznego, który nie przekroczył właściwego mu prawa. Za to choroba przekracza je zawsze.

• • •

Zwykle ludzie pracują za dużo, aby mogli pozostać sobą. Praca jest przekleństwem, ale człowiek z tego przekleństwa uczynił rozkosz. Praca ze wszystkich sił tylko po to, by pracować, znajdowanie radości w wysiłku przynoszącym zupełnie nieistotne dokonania, przekonanie, iż samorealizować się można jedynie w uprzedmiotowionej, nieprzerwanej pracy — wszystko to budzi sprzeciw, jest niezrozumiałe. Wytężona, nieustanna praca otępia, spłaszcza, niszczy osobowość. Przesuwa ona centrum troski i zainteresowania ze strefy podmiotowej w przedmiotową strefę rzeczy, na płaszczyznę mdłej obiektywności. Wówczas człowiek przestaje się interesować swoim osobistym przeznaczeniem, swoją wewnętrzną edukacją, podsycaniem tłącego się w nim światła osobowości, tak by zabłysło pełnym, ciepłym blaskiem; ważne są dlań tylko fakty i rzeczy. Prawdziwa praca, zamiast być aktywną, ciągłą transfiguracją, stała się wyłącznie eksterioryzacją, wychodzeniem z centrum bytu. Jest znamienne, że w świecie współczesnym praca ma charakter działalności wyłącznie zewnętrznej. Dlatego poprzez pracę człowiek urzeczywistnia nie siebie, lecz coś. Fakt, że każdy musi realizować jakąś karierę, wejść w jakąś formę życia, która niemal nigdy mu nie odpowiada, jest właśnie wyrazem tej tendencji do ogłupiania przez pracę. Musisz pracować, aby żyć — oto fatalność, która u człowieka jest o wiele boleśnieszka niż u zwierzęcia, jego bowiem aktywność jest tak organiczna, że nie oddziela jej od własnego istnienia, podczas gdy człowiek zdaje sobie sprawę z poważnego ubogacenia swojego jestestwa poprzez zespół form związanych z pracą. W gorączkowości, z jaką człowiek pracuje, przejawia się pewna jego goto-

wość do miłowania zła, gdy jest ono nieuchronne i częste. W pracy człowiek zapomniał też o sobie — jednak nie poprzez odzyskanie prostej, błogiej naiwności, ale poprzez graniczącą ze zidioceniem eksterioryzację. Przez pracę z podmiotu stał się przedmiotem, tzn. zwierzęciem obciążonym defektem mniejszej niż zwierzęca dzikości. Człowiek, miał załstnieć w świecie jako jasna, słoneczna, promieniująca blaskiem osobowość, miał żyć dla siebie — nie w sensie egoizmu, lecz duchowego wzrostu —, stał się żałosnym, bezsilnym niewolnikiem dookolnej rzeczywistości. Gdzie w takim życiu miejsce na ekstazy, wizje i szaleństwa? Gdzie najwyższy obłęd, gdzie autentyczna rozkosz ze zła? Gdyż negatywna rozkosz z upojenia pracą ma w sobie coś z mizერიi i codziennej przyziemności człowieka, coś ze wstrętnej, najpośledniejszej małostkowości. Dlaczego ludzie nie postanawiają skończyć za jednym zamachem z dotychczasową pracą, aby rozpocząć nową, w najmniejszym bodaj stopniu niepodobną do tej, co przedtem wysysała z nich wszystkie siły? Czy człowiek istotnie musiał wznosić piramidy, pałace, świątynie i zamki? Czy nie wystarczała mu subiektywna świadomość wieczności, świadomość całkowitego spełnienia się w nadświadomości? Jeśli coś potrafiła zniszczyć gorączkowa aktywność, nieprzerwana praca i zewnętrzne rozdygotanie, jest tym z pewnością zmysł wieczności. Praca to negacja wieczności. Im silniejszy jest pęd do uzyskiwania dóbr doczesnych, im bardziej jest intensywna praca zewnętrzna, tym trudniej dostępnym, bardziej oddalonym i trudniejszym do urzeczywistnienia dobrem staje się wieczność. Oto powód spłaszczczenia perspektywy u wszystkich ludzi aktywnych i energicznych, beznadziejnej przyziemności ich myśli i uczuć. Praca oznacza peryferyjność. Chociaż nie przeciwstawiam pracy ani biernej kontemplacji, ani mglistego rozmarzenia, lecz tylko intensywny wysiłek transfiguracji w celu realizacji osobowej, wolę mimo wszystko lenistwo, które wszystko rozumie i usprawiedliwia, od gorączkowej, nietolerancyjnej i absolutyzującej aktywności. Ażeby zbudzić współczesny świat do życia, trzeba napisać pochwałę lenistwa, tego próżniactwa, co pełne jest wyrozumiałości, uśmiechu i zgody na wszystko. Leniwiec ma o wiele silniejszy zmysł metafizyczny niż człowiek aktywny. Zresztą zdarza się niekiedy, że leni-

stwo, całkiem tak jak pracowitość, jest oznaką imbecyilizmu. Dlatego prawdziwą chwałbę można kierować tylko pod adresem transfiguracji.

• • •

Pociągają mnie odzale, pociąga mnie wielka pustka, promieniująca ze mnie na był. Pustka, wznosząca się od żołądka aż do mózgu, przenikająca przez wszystkie organy i członki jak lekki, nieuchwytny fluid, jak niewyczuwalne wewnętrzne pulsowanie. I nie wiem, dlaczego w stopniowym rozprzestrzenianiu się tej pustki, w nieustannym powiększaniu się i rośnięciu aż w nieskończoność tej próżni, czuję tajemniczą, niewytłumaczalną obecność najsprzeczniejszych uczuć, jakie wstrząsają ludzką duszą. Jestem jednocześnie szczęśliwy i nieszczęśliwy, przeżywam zarazem uniesienie i depresję, owładają mną — dźwięcząc harmonią najbardziej, jak tylko być może, dysonansową — desperacją i rozkosz. Czy to jakaś mglistość oddaleń, tęsknota za kosmiczną dziewiczością, za widmową, tajemniczą samotnością? Jestem we władzy brzmiących muzyką dali, nieskończonej melancholii, co wibruje w ekstatycznym rytmie samotności, błędząc nieprzytomnym spojrzeniem po wyżynach nieba, w zasmuceniu, bo sama jest gdzieś bardzo wysoko. Jak mam odnaleźć triumf w tej wielkiej pustce, w tym niezrozumiałym pociągu do kosmicznych dali? Jestem oto samotny pośród bezkresnego pejzażu, wchłaniając wszystkimi porami aromaty samotności, urzeczony ekstatycznym rozmarzeniem melancholii, odsuwając od siebie wszelkie kontury, jak gdyby pragnąc, aby oddalenia stały się jeszcze dziwniejsze, doświadczając euforii i niepokoju apokalipsy. Jestem tak wesół i tak smutny, że płynące ze mnie łzy lśnią odbłaskami zarazem nieba i piekła. W trosce o radość mojego smutku chciałbym, żeby nie było już śmierci na tej ziemi, śmierci, której nieuchronność jest tak okropna w czystym, prawdziwym smutku.

• • •

Niechaj mnie wchłonie moja wewnętrzna pustka, niech będę pochłonięty przez moją własną próżnię. Poczuj, jak obsuwasz się,

wallisz w głąb siebie, we własną nicość, jak bardzo ryzykujesz myśląc o sobie samym, jak upadasz w wewnętrzny chaos! Wrażenie wpadania w pustkę zewnętrzną, w jakąś próżnię poza tobą, jest o wiele mniej złożone od tego obłądnego odczucia runięcia w głąb siebie samego. Uświadamiając sobie własne twoje głębie i słysząc ich wołania, brzmiące jakimś demonicznym czarem, w niezwykle sposób rozprężasz się na wszystkie strony, ekspandujesz, tak że twoje bytowe centrum przemieszcza się pokrętnie w subiektywną nicość. Niepokój związany z upadkiem zewnętrznym nie ma chorośliwego uroku niepokoju towarzyszącego załamaniu się do wewnątrz, tu bowiem dodatkowo występuje satysfakcja, że umierasz w sobie, że znajdujesz śmierć we własnej nicości.

• • •

Otwartość na ból ma źródło nie tylko w strukturze konkretnego temperamentu, lecz również w przyzwyczajeniu, w częstotliwości i zdolności do długotrwałego panowania nad bólem. Wówczas każda sytuacja bólu przeżywana jest z o wiele większą intensywnością, aż do przesady, i rzutowana jest w świadomość aż do paroksyzmu. Wielopostaciowość bólu jest związana z najgłębszym upojeniem, w którym granice treści duchowych, zakreślone cierpieniem, rozszerzają się do nieskończoności, w którym progresywny rozwój bólu nie napotyka już ograniczeń ani form. Przyzwyczajenie do bólu nie stępią wrażliwość, nie czyni człowieka nieczułym na nowe cierpienia, rodzi tylko o wiele większą i bardziej wyostrzoną receptywność. Wówczas najmniejsza nawet depresja ulega wzmocnieniu w proporcji do świadomości, intensyfikuje się i przygniata nieznośnym brzemieniem. O ile zaś radości i powodzenia wywierają efekt jedynie chwilowy, to cierpienia wrastają w duszę jak wiekuisze lody. Wówczas cała treść osobowości ewoluuje pod znakiem bólu, który staje się tejże osobowości emblematem i rzeczywistością. O ile wielka miłość przybliży człowieka do życia, to wielkie cierpienie oddziela go od niego. Nie jest niczym dziwnym, że u ludzi, co znają jedynie długotrwałe cierpienia, które jakby zamierzały wyczerpać niekończącą się serię udręek, obrzydzenie i zmęczenie życiem bywają nieraz

tak wielkie, iż najdrobniejszy ich gest przybiera rozmiary bohater-
skiego czynu, najskromniejsze dążenie jawi się jako kolosalny
wręcz wysiłek, najbardziej nieśmiałe działanie — jako niesłychane
ryzyko. Znużenie i obrzydzenie życiem przemieniają każdą łzę w mo-
rze płaczu, każde zasmucenie — w lawinę beznadziejnych smutków,
każdy ból — w cały gmach cierpień. Niezdolność do uczestnictwa
w byle rzeczy, w rytmie życia zewnętrznego czyni z ciągłego zmę-
czenia stan, w którym coraz bardziej dystansujesz się od wszystkie-
go, co istnieje. Nadzwyczaj dręczące są owe stany, gdy podczas sza-
lejącej nawałnicy bólu pojawia się znużenie, niby czynnik kielznają-
cy wewnętrzny wulkan. Zdarzająca się u niektórych ludzi wielka re-
ceptywność na ból wytwarza w nich mieszaninę znużenia z wybu-
chową ekspansywnością, wewnętrznych burz z wielkimi depresja-
mi. To wulkan, którego lava krystalizowałaby się boleśnie nawet
wybuchając, twardniałaby i topiła się na przemian, nawet gdy
wzbiera. Dlatego po tym wulkanie zostaje nie tylko dym, ale i lód.

* * *

Dla mnie nic nie ma wartości oprócz tego, co przedstawione
jest w formie i ujęciu wyrazowym ostatecznym. Mogę mówić jedynie
o smutkach ostatecznych, o radościach bądź tragediach ostatecznych.
Albowiem kocham coś tylko o tyle, o ile jawi się nie skrupowane żadną
rezerwą, kompromisem ani przemilczeniem. A gdzie można znaleźć to
wszystko, jeśli nie w ekspresji ostatecznej? Zachwycają mnie najskraj-
niejsze napięcia, konwulsje wyniszczających smutków, najwyższe sza-
leństwo, upojenie i podniecenie w swoich formach ostatecznych — dla
obecnej w nich mieszaniny czaru i niepokoju, dla ich apokaliptycznego
uśmiechu, pełnego nieodpartego, dziwnego uroku. Czyż wszystko
nie jest ostateczne? Czy egzystencja jako taka nie jest już pochwyco-
na przez nicność? A czymże jest niepokój w obliczu nicności, jeśli nie
przewrotną radością ostatnich smutków, upojeniem w obliczu ostate-
cznego charakteru nicności i prowizorycznego charakteru istnienia?
A może istnienie jest dla nas wygnaniem, nicność zaś — ojczyzną?

Muszę zmagać się z samym sobą, wybuchać przeciwko własnemu
losowi, własnemu przeznaczeniu. Z największą dzikością

strączę w bezmienność mojego bytu wszystkie trupy hamujące moją drogę w górę, wszystkie przeszkody opóźniające moją przemianę, tak by pozostała jedynie moja podmiotowa ekspansja, moja straszliwa i nieskończona żądza ciemności i światła. Niech każdy mój krok będzie triumfem albo upadkiem, wzlotem albo fiaskiem. Niechaj piorunująco i naprzemiennie wzrasta we mnie i zamiera życie, niech w konwulsyjnym rytmie rozchylają się kwiaty i połyska próchno mojej duszy. Niech nigdy już żadna małoduszna kalkulacja ani racjonalna ocena pospolitych egzystencji nie kładzie się brzemieniem na bezgranicznym napięciu moich wewnętrznych nawałnic, moich udręk i zmierzchów. Z nieposkromioną dzikością wszystkich moich nie wykorzystanych zasobów, ze zwierzęcym zaufaniem płynącym z powściągnięcia napiętności będąc światłem i mrokiem karmił swoją wewnętrzną orgię, rozkosze i udręki mego chaosu, tragiczne urzeczenia i beznadzieje, i radości moje ostatnie.

Pali mnie taki wewnętrzny ogień i tak potężne miolają mną burze, iż zdumiewam się, że nie eksploduję razem z tym światem w jakimś apokaliptycznym porywie. Czuję, jak drzę, a ze mną cały świat, jak napadają mnie dreszcze z wielkich głębin, jak ogarnia mnie uniesienie końca świata. Chciałbym, żeby cały świat wyleciał w powietrze pod naporem swojej własnej fatalności, immanentnego mu obłądzenia, nieprzerwanego, głębokiego, tkwiącego w nim jak pasożyt demonizmu; żeby cały zatrzęsł się w obliczu swoich ostatnich chwil, żebyśmy zawirowali olśnieni halucynacyjną wizją ostatecznej agonii, ostatecznej agonii wszechświata. Niechaj nic nie znajduje już samouzasadnienia, niech wszystko w jednej chwili stanie się niczym. I upijajmy się wtedy, w tym demonicznym zamęcie chwil ostatnich, nicością.

W fakcie, że ludzie żyją dalej po ogromnych organicznych napięciach i po skrajnych sytuacjach duchowych, widzę znak nie odporności, lecz imbecyilizmu. Jakież jeszcze ma sens życie po takich napięciach, jaki ma jeszcze sens powrót do przyziemnej codzienności? Nonsensem wydaje mi się dalsze życie nie tylko po doświadczeniu nicości i rozpacz, ale i po rozkosznej intensywności aktu seksualnego. Nigdy nie zrozumiałem, dlaczego nie znalazł się człowiek, który by u szczytu rozkoszy płciowej popełnił samobójstwo; podobnie nie pojmuję, że nie zdarzyło się, aby ktoś dalsze życie po tym

uznać za płaskie i pospolite. Ów dreszcz, o nieograniczonym wprost natężeniu, ale tak krótkotrwały, że nieomal iluzoryczny, powinien w jednym okamgnieniu spalić całe nasze jestestwo. Jeśli go nie spali, to może spalimy je sami? Tyle jest sposobów umierania, ale nikt go jakoś nie stać na odwagę i oryginalność śmierci seksualnej, która przecież nie byłaby mniej absolutna od innych śmierci, miałaby natomiast tę zaletę, iż rzucałaby człowieka w nicłość pośród jęków rozkoszy. Dlaczego tracimy tyle dróg, marnujemy tak piękne okazje? Wystarczy tylko przebłysk gorzkiej mądrości u szczytu erotycznego zapamiętania, aby śmierć seksualna przestała się wydawać iluzją bądź zboczoną fantazją.

Jeśli ludzie osiągną kiedyś stan, w którym nie będą już mogli znieść monotonii, płaskości i pospolitości zwyczajnej egzystencji, wówczas każda sposobność do przeżycia absolutnego stanie się motywem samobójstwa. Niemożność dalszego życia po takim nieskończonym uniesieniu zniszczy — podobnie jak w apokaliptycznych powikłaniach — najmniejszy bodaj ślad życia. Wówczas nikt już nie będzie się dziwił, dlaczego przed kimś o wielkiej wrażliwości może stanąć problem, czy warto jeszcze żyć po wysłuchaniu pewnej symfonii albo obejrzeniu rzadkiej piękności, urzekającego krajobrazu. Wszystkie takie przeżycia mają charakter czegoś definitywnego albo, w najlepszym razie, jakiegoś rozdroża. Po nich, choćbyś przez bodaj całe życie uganiał się za wszelką możliwą rozmałością, nigdy już nie wymaże ona z ciebie wrażenia pustki, jakie pozostawiają po sobie fantastyczne pełnie, rodzące się i urastające w rozstrzygających doświadczeniach.

Tragedia człowieka, zwierzęcia wyintegrowanego z życia, polega na tym, że nie może on już znaleźć satysfakcji w wartościach oferowanych mu przez życie. Każda Istota, jako uczestnicząca w egzystencji, może żyć o tyle, o ile egzystencja, której jest ona częścią, ma dla niej charakter absolutny. Dla człowieka życie nie jest absolutem. Dlatego żaden człowiek, nie będąc jedynie zwierzęciem, nie znajduje zadowolenia w samym nagim fakcie życia, w tym, że żyje. Dla zwierzęcia życie jest wszystkim; dla człowieka jest ono znakiem zapytania. A ten pytajnik jednocześnie kończy zdanie, jako że dotychczas człowiek nie otrzymał żadnej odpowiedzi na swoje pytania. I nigdy jej nie otrzyma, gdyż życie nie tylko nie ma żadnego sensu, ale i mieć go nie może.

Zasada szatańska w cierpieniu

Jeśli są na tym świecie ludzie szczęśliwi, to czemu nie krzyczą, czemu nie wychodzą na ulice, aby swoją radość wyrazić w szaleńczych, nieustających wrzaskach? Skąd tyle dyskrecji i rezerwy? Gdybym uświadamiał sobie przepelniającą mnie bezustannie radość, radosną wewnętrzną dyspozycję do rozkoszy, gdybym czuł w sobie nieprzpartą skłonność do pogodnego spokoju — nie potrafiłbym przeżywać tylko w sobie tych rzeczy, ale dzelelibym się nimi w spontanicznym porywie ze wszystkimi ludźmi, trwonlibym tę swoją radość na oczach wszystkich, zużyłbym całą swoją energię na zarażenie wszystkich moją szczęśliwością, tą moją cudowną, bujną pełnią. Wcale bym nie żałował, jeśli by po akcie takiej szczodroblewości głos mój zachrypnął, wzrok mój się zaćmił, mój krok zaś zaczął się plątać; nie żałowałbym, gdyby funkcje i możliwości moich organów cielesnych wyczerpały się, mój zaś wewnętrzny ogień spowolnił ich pulsowanie.

Jeśli na świecie istnieje szczęście, trzeba je komunikować innym. A może są ludzie naprawdę szczęśliwi, którzy nie mają świadomości własnego szczęścia? Moglibyśmy użyć im części naszej świadomości, aby mogli nam się odwdzięczyć za nieskończoną własną nieświadomość. Dlaczego tylko ból ma łzy i krzyki, rozkosz zaś — tylko dreszcze? Gdyby człowiek przeżywając przyjemność miał tyle świadomości co w cierpieniu, to czy nie potrafiłby się wypłacić z rozkoszy i cierpień, i czy ich rozdział w świecie nie byłby bez porównania sprawiedliwszy?

Cierpień się nie zapomina, właśnie dlatego, że niezmiernie silnie związane są ze świadomością. Dlatego jedyni ludzie, którzy mają wiele do zapomnienia, to ci, którzy wycierpieli wiele. Tylko ludzie normalni nie mają czego zapominać.

Również przyjemności poniekąd się nie zapomina, bo i one wrastają w naszą osobowość, determinując jej ogromną receptywność na rozkosz i stopniowo rozjaśniając naszą istotę, podobnie jak cierpienie determinuje właściwą sobie receptywność. O ile wszakże cierpienia mają wyrazistość i indywidualność wykraczającą poza

ich funkcję sumowania się w nas, to przyjemności zacierają się i stapiają z sobą, niby kształty o niewyraźnych zarysach. Nadzwyczaj trudno jest przypomnieć nam sobie Jakąś przyjemność i jej sceneryę, podczas gdy wspominając cierpienie doznajemy tym bardziej dojmującej przykrości, że niemile staje nam przed oczami cały jej sztafaż. Że przyjemności nie można zapomnieć całkowicie, dowodzi fakt, iż człowiek, który wśród rozkoszy spędził całe życie, na starość odczuwa tylko lekkie rozczarowanie; tymczasem ten, co cierpiał wiele, będzie — w najlepszym wypadku — głęboko zrezygnowany. A rezygnacja zakłada wcześniejsze ogromne tragedie.

Jest haniebnym przesądem twierdzenie, że przyjemności są egoistyczne, że separują nas od życia. Tak samo głupi jest pogląd, jakoby cierpienie jednoczyło nas ze światem. Powierzchowność tego rodzaju przesądów jest wprost oburzająca, a książkowość ich pochodzenia sprawia, że w mojej świadomości wszystkie biblioteki przestają istnieć wobec jednego jedyne go doświadczenia, przeżytego aż do skrajnych swoich granic.

Chrześcijańska, a także potoczna koncepcja cierpienia jest z gruntu fałszywa. Według nich cierpienie to droga ku miłości, o ile nawet nie główna droga miłości. Czy jednak chrześcijaństwo tylko w tej kwestii wymaga korektur?

Mówić o drodze cierpienia jako drodze miłości oznacza nic nie wiedzieć o tkwiącym w cierpieniu pierwłastku diabelskim. Po drabinie cierpienia nie wspinasz się, lecz schodzisz w dół. Nie jest to drabina do nieba, ale do piekła. Mrok zaś, do którego docierasz krocząc po szczeblach cierpienia, jest równie nieskończony i wieczny jak światło, które oślepia cię na drabinie radości.

Cierpienie to droga oddzielenia, odrywania się, to sła odśrodkowa separująca cię od jądra życia, od światowego centrum przyciągania, w którym wszystko pragnie się zjednoczyć w miłości i intymności. Jeśli zasadę boską cechuje wysiłek kosmicznej syntezy i metafizycznego współuczestnictwa w Istocie wszechcałości, to cierpienie przebywa na antypodach tej zasady. Zasada szatańska — jako zasada rozprężenia, rozdwojenia i dramatyzacji — w całości przepaja jądro życia, jest bowiem immanentna, organiczna i podstawowa.

Poprzez wszelkie formy radości uczestniczysz naiwnie w całościowym rytmie życia, nawiązujesz nieświadomie i namacalnie kontakt z konkretną dynamiką bytu i wszystkimi fibrami czujesz się związany z irracjonalnym pulsowaniem świata. Jest tak nie tylko w przypadku radości duchowej, ale i w rozmaitych formach przyjemności organicznej, w różnorodnych rozkoszach zmysłowych.

Separacja w cierpieniu od świata prowadzi do nadmiernej interioryzacji, do paradoksalnego rozrostu świadomości, tak że cały świat, ze swoimi blaskami i cieniami, ustala się wobec człowieka w pozycji zewnętrżności i transcendencji. Otóż, jeżeli w takim stopniu jesteś oddzielony od świata, jeżeli wiecznie masz ten świat przed sobą i czujesz się wobec niego tak nieuleczalnie samotny, to jak mógłbyś cokolwiek zapomnieć? Potrzebę zapomnienia odczuwasz tylko odnośnie do rzeczy i przeżyć, z powodu których cierpiełeś. Idzie o to, że jedynym z bestialskich paradoksów tego świata jest zacieranie się wspomnień u ludzi, którzy nie chcieliby zapomnieć, i utrwalanie się ich w pamięci tych, co pragnęliby zapomnieć o wszystkim.

• • •

W ogólności ludzie dzielą się na dwie kategorie: na tych, dla których świat przedstawia możliwość interioryzacji, i na tych, dla których pozostaje on czymś zewnętrżnym, obiektywnym i nieistotnym. Wszelkie obiekty świata fizycznego i wszelkie formy natury są pozbawione znaczenia dla kogoś, kto widzi je jako takie, same w sobie. Ich znaczenie odsłania się tylko w intensywnym subiektywnym przeżyciu, dążącym do ich przyswojenia i włączenia w sferę podmiotową. Wtedy rosną one w nas, i nie tylko my je określamy, ale i one określają nas. Ludzie interioryzujący nie potrafią brać faktów w stanie surowym, nagich albo martwych, ale witalizują je, integrują, wtapiają w wewnętrzny strumień. Z punktu widzenia prawdziwej interioryzacji wszelka obiektywna egzystencja jest tylko pretekstem. I tylko jako taka może ona mieć znaczenie (gdyż obiektywnej teleologii nie da się skonstruować) i uzasadnić jedynie pewną sumę iluzji, mających tę wadę, że przenikliwe oko od razu je dostrzeże i zdemaskuje. Wszyscy widzą ogień, burze, upadki i pejzaże — ilu jednak dostrzeża w tym płomienie, bły-

ski, zamęt bądź harmonie? Albo: u ilu ludzi na widok płomieni pojawia się myśl o wdzięku i jednocześnie śmierci, ilu nosi w sobie jakieś dalekie piękno, które zabarwia ich melancholie? Ludzie żyjący obojętnie, obdarzeni naturą kładącą im dostrzegać tylko mdłą, chłodną obiektywność, mogą nawet być doskonale zadowoleni z życia; niemniej przeto jest ono dla nich sumą zmarnowanych okazji, nie potrafią bowiem wykroczyć poza zwyczajną wizualność. U przeciętnego człowieka wzrok, zamiast pochłaniać obiekt, izoluje go, oddala od wszelkiej możliwości integralnego przyswojenia.

Jakkolwiek bym się miotał w tym świecie, jakkolwiek bym się od niego separował, odległość między mną a nim zawsze mnie tylko do niego przybliża. Choć nie mogę znaleźć sensu w świecie, sensu obiektywnego i transcendentального celu, które by pokazały, ku czemu ewoluuje świat i do czego zmierza powszechny rozwój — to jednak różnorodność form istnienia zawsze dostarczała mi okazji do zachwyków i zasmuceń. Miałem chwile, gdy piękno kwiatu było dla mojego rozumu dowodem na istnienie kosmicznej celowości; kiedy indziej jakaś plama na lazurze nieba potrafiła skutecznie podsyć mój pesymizm. Ci, którzy interioryzują ponad miarę, w najmniej znaczącym aspekcie natury upatrują symbolicznego objawienia.

Czyżbym wszystko, co widziałem w życiu, musiał w sobie nosić? Przeraza mnie myśl, że wszystkie pejzaże, książki, kobiety, rzeczy pospolite oraz wzniosłe wizje skondensowały się w jednym mózgu, i że część przeszłości całej ludzkości zaktualizowała się w jednej lichej świadomości. Mam wrażenie, że te myśli, wizje, aspekty i przedmioty nie rozpląnęły się ulotnie gdzieś po tkance nerwowej, nie uległy sublimacji aż do przejrzystości w niepojęcie subtelnym środowisku, lecz że przeistoczyły się we mnie w rzeczywistości, że część istnienia uciska moją wewnętrzną nieskończoność. Może dlatego czuję niekiedy na sobie taki ciężar, taki jestem przytłoczony, że pragnąłbym zapominać we wszystkich sytuacjach, jakie następuje mi życie. Interioryzacja wiedzie do załamania, gdyż tą drogą w jakiś sposób wniknął w ciebie świat i przygniata cię nie do wytrzymania. Czyż można przeto jeszcze się dziwić, że niektórzy uciekają się do sportu, pospolitych rozrywek, sztuki, seksu — tylko po to, by zapomnieć?

•

— Dlaczego kobiety nie piszą? — Bo w każdej chwili mogą sobie popłakać.

•

— Ile tysięcy komórek nerwowych kosztuje mnie każda myśl? — Oto pierwsze pytanie, jakie powinien sobie zadać myśliciel egzystencjalny, organiczny, myśliciel żywy.

•

— Nie mam poglądów, ale tylko obsesje. Poglądy może mieć każdy. Nikt jeszcze nie załamał się z powodu poglądów.

•

— Defektem wszystkich ludzi jest to, że czekają, by zacząć żyć, stąd też nie mają odwagi żyć każdą chwilą. Dlaczego nie potrafimy włożyć w każdy moment tyle namiętności i żaru, by stał się absolutem, wiecznością? Wszyscy uczymy się żyć dopiero wtedy, gdy nie mamy już na co czekać; kiedy zaś czekamy, niczego nie możemy się nauczyć, bo nie żyjemy w konkretnej, żywej teraźniejszości, ale w jakiejś mdłej, odległej przyszłości. Oczekiwać czegokolwiek powinniśmy jedynie od tego, co nam podsuwa bezpośrednia chwila, i to bez świadomości czasu. Zbawienie może być tylko w odzyskaniu tego, co bezpośrednio. Albowiem człowiek jest istotą, która utraciła bezpośredniość; dlatego jest zwierzęciem nie wprost.

•

— Kiedy powinno się zaczynać nasze szczęście? W chwili, gdy zyskaliśmy przekonanie, że prawda nie może istnieć, ponieważ wówczas staje się możliwy każdy sposób zbawienia — nawet poprzez nicłość. Ten, kto nie wierzy w niemożliwość prawdy i ten, kto

nie cieszy się z tej niemożliwości, ma tylko jedną drogę zbawienia — której wszakże nigdy nie odnajdzie.

•

— Nadmiar subiektywizmu u ludzi, którzy nie dotarli do wiary, może prowadzić tylko do megalomanii albo samooskarżania się. Gdy człowiek zbyt zajmuje się sobą, na koniec może się tylko pokochać albo znienawidzić ponad wszelką miarę. W każdym przypadku sam przedwcześnie się unicestwia. Nie jest subiektywizmem to, co nie czyni zeń Boga albo Szatana.

•

Człowiek powinien przestać istnieć albo stać się zwierzęciem rozumnym. Jeszcze lepiej, gdyby stał się bytem absurdalnym, w każdym momencie ryzykującym wszystko, przeżywającym niebezpieczne fantazje i bezgraniczne uniesienia; wtedy mógłby umrzeć z powodu wszystkiego, co oferuje mu świat i czego nie oferuje. Każdy człowiek powinien mieć ten oto ideał: przestać być człowiekiem. Ale to jest możliwe tylko poprzez urzeczywistnienie absolutnej arbitralności.

•

Miłość do ludzi wypływająca z cierpienia podobna jest do mądrości zrodzonej z nieszczęścia; w obu przypadkach korzenie są zgniłe, a źródło zakażone. Tylko miłość naturalna i spontaniczna, płynąca z przyrodzonego bogactwa i z nieodpartego porywu, może zapłodnić również dusze innych ludzi, przelać w nie ciepłą, pogodną intymność. Ta, która jest owocem cierpienia, niesie w sobie zbyt wiele łez i westchnień, aby nie rozsiewać wokoło mrocznego, gorzkiego światła, płamiącego czarnymi punktami nieskazitelną miłość. Jest w tej miłości zbyt dużo rezygnacji, męki i niepokoju, by mogła ona być czymś więcej niż tylko bezgraniczną pobłażliwością. Wszystko wybaczasz, na wszystko się godzisz, wszystko usprawied-

liwiasz. Ale czy to miłość? I jakże można kochać, jeśli nie jest się do niczego przywiązanym? Miłość do ludzi płynąca z cierpienia to pustka między wszystkim a niczym w ludzkiej duszy, dokładnie tak jak w duszy kogoś, kto pokosztował tylko porażek miłosnych, jedynie jeszcze donżuanizm ma jakiś sens. W chrystianizmie nie ma miłości, lecz tylko pobłażliwość. Jeśli zaś chodzi o tego, który uważał się za odkupiciela świata, to jeśli by go zdjęli z krzyża, nlm definitywnie wstąpił w nicność, zapewne nie miałby już w sobie nawet owej pobłażliwości i wyrozumiałości, która jest raczej aluzją do miłości niż miłością samą.

Miłość z cierpienia? Owszem, może być ogromna, niemniej jej korzenie nurzają się w truciznie.

•

Wszystko jest możliwe i nic nie jest możliwe, wszystko jest dozwolone — i nic nie jest dozwolone. W którąkolwiek byś obrócił się stronę, nie jest ona lepsza niż którakolwiek inna. Czy coś urzeczywistniasz, czy nie, czy wierzysz, czy też nie wierzysz — wszystko jedno, tak jak jest wszystko jedno, czy krzyczysz, czy też milczysz. Dla wszystkiego można znaleźć uzasadnienie, można też nie znaleźć go wcale. Wszystko jest jednocześnie nierzeczywiste i rzeczywiste, absurdalne i naturalne, fantastyczne i płaskie. Żadnej rzeczy nie można postawić przed inną, tak jak żadna idea nie jest lepsza od innej. Dlaczego miałbyś się martwić swoim smutkiem, cieszyć — swoją radością? Cóż cię obchodzi, czy płaczesz z przyjemności, czy też z bólu? Kochaj swoją niedolę, nienawidź zaś szczęście, dokładnie przemieszaj i zbełtaj wszystko. Zrezygnuj z dystynkcji, rozróżnień i płaszczyzn. Bądź jak piórko niesione wiatrem albo jak kwiat na falach. Bądź krnąbrny tam, gdzie nie trzeba, a tchórzem — gdzie by należało zdobyć się na odwagę. Kto wie, czy w ten sposób nie uzyskasz więcej? A jeśli nie uzyskasz, to cóż, gdybyś stracił? Czy w ogóle coś można stracić albo zyskać na tym świecie? Każdy zysk to strata, tak jak każda strata — to zysk. Dlaczego ludzie jeszcze oczekują określonych postaw, wyraźnych idei i poprawnych zdań? Czuję, że powinienem rzygnąć ogniem z ust w odpowiedzi na wszystkie pytania, jakie mi zadano i jakich mi nie zadano.

Jak można by walczyć z nieszczęściem? Otóż tylko walcząc z samymi sobą, skoro wiemy, że nie pochodzi ono z zewnątrz, lecz tylko z nas samych. Gdybyśmy w każdej chwili zdawali sobie sprawę, że wszystko zależy od sposobu, w jaki ta lub inna rzecz odbija się w naszej świadomości, od wewnętrznych rezonansów i stopnia wyostrenia wrażliwości, wówczas w każdym momencie dysponowalibyśmy ową przenikliwością, która każdą sprawę pozwala widzieć we właściwym jej kształcie. Nie chodzi o osiągnięcie szczęścia, lecz o mniejszy stopień nieszczęścia. Człowiek będący bliżej szczęścia niż nieszczęścia potrzebuje ciągłej pomocy mądrości, która by korygowała przesadne bądź pochopne impulsy jego wrażliwości, ponieważ samoanalizy nie posunął on aż tak daleko, iżby jego duch wykrył się jako autonomiczny wobec życia. W przypadku ludzi nieszczęśliwych zawsze konieczna jest korekta *ex post* — po to, by nie pograżyli się nie tyle w rozpacz, co w imbecylizm.

Trwanie w beznadziei jest znakiem wielkiej odporności, podobnie jak oznaką wielkiej ułomności jest popadanie w imbecylizm w następstwie długotrwałej niedoli. Konieczna jest prawdziwa kultura, uporczywy wewnętrzny wysiłek, aby osiągnąć mniejszy stopień nieszczęścia. Wszelka kultura i wszelki wysiłek, aby osłgnąć szczęście, są od samego początku skazane na jałowość. Cokolwiek byś zrobił, nie możesz stać się szczęśliwy, jeśliś wkroczył na drogę niedoli. Możesz przejść od szczęścia do nieszczęścia; droga odwrotna nie jest możliwa. Oznacza to, że szczęście może chować w zanadrzu niespodzianki boleśniejsze niż nieszczęście. W szczęściu czujesz, że ten świat powinien być taki właśnie, jaki jest; w nieszczęściu — jakkolwiek, byle nie taki jak teraz. I choć zdajesz sobie sprawę z subiektywnego pochodzenia nieszczęścia, swoją osobistą ułomność nieuchronnie przemieniasz w ułomność ustroju metafizycznego.

Nieszczęście nigdy nie zdobędzie się na taką wspaniałomyślność, by w sposób absolutny rozpoznać własną ciemność po to, żeby dostrzec ewentualne blaski światła. Widząc nędzę subiektywną w obiektywnej nędzy światła sądzimy, że ujmujemy sobie ciężaru i oszczędzamy wyrzutów, jakie powinniśmy sobie czynić. W rzeczy-

włstości taka uniwersalizacja pogłębia nasze nieszczęście, przedstawiając je zaś jako kosmiczną fatalność zamyka przed nami wszelką możliwość zmniejszenia go, uczynienia bardziej znośnym.

Zdyscyplinowanie nieszczęścia daje w efekcie zmniejszenie niepokoju i bolesnych niespodzianek, złagodzenie udręki i skuteczniejsze okiełznanie bólu. Taka dyscyplina to arystokratyczna maska nałożona na trawłą nas w środku chorobę, dyskretna przysłona agonii. Jest ona pozorem, w jaki przybiera się świadomość w momentach granicznych; tym głębsza staje się wówczas jej tragedia.

•

Wrażliwość na piękno jako pełnię formy i harmonii rozwija się w nas tym mocniej, im bliżej jesteśmy szczęścia. Wszystko, co piękne, znajduje własną rację w sobie, cieszy się wewnętrzną równowagą i pełnią samouzasadnienia. Tęgo, co piękne, nie sposób pojmować inaczej, niż jak jest. Obraz lub pejzaż zachwyca nas tak bardzo, że kontemplując go możemy go widzieć tylko w tej formie, w jakiej nam się przedstawia. Widząc świat jako piękny stwierdzamy, że jest taki, jaki powinien być. W takim oglądzie wszystko stapia się w harmonie i połyskuje wspaniałymi blaskami, aspekty zaś negatywne istnienia podkreślają tylko czar owych harmonii i wspaniałość blasków. Piękno nie ocali światła, ale szybciej przybliży do szczęścia tych, co kroczą po Jego drodze. Może piękno w świecie pełnym antynomii i paradoksów jest gdzieś poza tymi anomaliami? Cały czar i osobliwa struktura piękna wyphywają z faktu, że tylko obiektywnie są one paradoksem, subiektywnie zaś — dla kogoś, kto owo piękno przeżywa — pozostają poza sferą wszelkiego paradoksu. Fenomen estetyczny wyraża paradoks polegający na przedstawianiu absoulutu w formie, na uprzedmiotowieniu nieskończoności w ograniczonych formach. Czymże bowiem jest całkowite wypełnienie bez możliwości pomyślenia innego sposobu realizacji, jeśli nie zaprezentowaniem absoulutu naszemu odczuciu? Z rzeczywistej niemożliwości tego absoulutu, z zasadniczej, organicznej sprzeczności nie zdajemy sobie sprawy w chwili kontemplacji piękna, lecz tylko w ze wszech miar naiwnym współuczestnictwie przeżywamy abso-

lut, który obiektywnie okazuje się niemożliwością. Absolut zamknięty w formie, wcielony w jakiś ograniczony wyraz może lśnić w duszy kogoś, kto znalazł się we władzy emocji estetycznej, w chwili oglądania piękna, jest on jednak *contradictio in adfecto* w perspektywie Innej niż perspektywa piękna. Skutkiem tego we wszelkim ideale piękna jest tyle iluzji, że nie da się określić jego możliwego zakresu. Co gorsza, podstawowa przesłanka jakiegokolwiek ideału piękna — zgodnie z którą ten świat powinien być taki, jaki jest — nie wytrzymuje najbardziej elementarnej analizy. Ten świat powinien być jakkolwiek bądź, byle nie taki, jakim jest.

•

Dlaczego ludzie za wszelką cenę pragną czegoś dokonać? Czy nie byłoby nieporównanie lepiej, gdyby trwali sobie pod słońcem w pogodnym spokoju i cudownym milczeniu? Cóż takiego należy dokonywać, skąd tyle naprężenia i zaborczości? Człowiek zatracił zmysł i zdolność do wielkiego milczenia i do wlekłego uspokojenia, które przepajają byt aromatem wleczności. Choćby świadomość jest owocem niedostatku witalnego, nie u każdego człowieka stała się elementem nieprzystosowania; u niektórych wyostrzyła życiowe popędy, wzmożła ponad miarę witalną zachłanność. Człowiek, nie potrafiąc żyć w teraźniejszości, gromadzi więcej, niż potrzeba mu do życia, piętrzy materiał, który przygniata go i ujarzmia. W ten sposób zmysł przyszłości stał się dla człowieka klęską. Proces, mocą którego świadomość podzieliła ludzi na dwie wielkie kategorie, jest czymś niebywale dziwnym, mogącym zresztą wyjaśnić, dlaczego człowiek jest istotą tak bardzo niezborną, nie umiejącą ustalić sobie ośrodka energii i równowagi. Zarówno ci, których świadomość przywiodła do interioryzacji, udręki i tragedii, jak i ci, których pchnęła na drogę niepohamowanej zaborczości, straszliwej żądzy nabywania i posiadania, są — jakkolwiek w odmienny sposób — wytracony z równowagi i nieszczęśliwi. Świadomość uczyniła ze zwierzęcia człowieka, z człowieka zaś — demona, ale z nikogo jeszcze nie zrobiła Boga, wbrew światu, który chcepi się zabiciem go na krzyżu.

Strzeżcie się ludzi niezdolnych do występku, gdyż ich towarzystwo może być tylko nudne, bezbarwne i mdłe. Bo i o czym, jeśli nie o moralności, może wam mówić człowiek niezdolny do występku? Kto zaś nie przekroczył moralności, ten nie zgłębił też do dna żadnego z doświadczeń, jakle nastrecza nam życie, nie przegrał żadnego porywu, nie dokonał transfiguracji żadnego upadku. Istnienie o największym zakroju zaczyna się tam, gdzie kończy się dla niego moralność, albowiem tylko od tego punktu może ono na wszystko się ważyć, wszystkiego próbować, nawet jeśli przeszkody unieemożliwiają pełną realizację. Potrzeba nieskończenie licznych aktów transfiguracji, aby dotrzeć do rejonów, gdzie wszystko jest dozwolone, gdzie dusza bez wyrzutów sumienia może rzucić się w popospolitość, wzniosłość albo groteskę i realizować formy tak złożone i bogate, że żaden kierunek ani żaden kształt życia nie będzie przed nią zamknięty. Znika tyrania zewnętrzności i ogólności, której poddane są pospolite egzystencje, ustępując miejsca absolutnej spontaniczności jedyne, niepowtarzalnego istnienia, którego norma wtopiona jest w jego wewnętrzny nurt, swoje zaś prawo niesie ono w sobie, poza wszelką formą i wszelkim schematem. Jakże nie ma zniknąć moralność dla takiej istoty? Ona właśnie może być najbardziej wspaniałomyślna, jest bowiem tak absurdalna, że potrafi zrezygnować ze świata, a więc i dać wszystko, co dać można ... Wspaniałomyślność jest nie do pogodzenia z moralnością, z ową racjonalnością obyczajów, świadomości, z mechanizacją życia. Każdy czyn wspaniałomyślny jest niedorzeczny, jest wyrzeczeniem się niespotykanym u przeciętnego człowieka, który stroi się w szaty moralności, aby ukryć swoją pospolitą nicomość. Wszystko, co naprawdę moralne, zaczyna się tam, gdzie następuje kres moralności. Małostkowość moralności opartej na normach rozumowych, stałych regułach i ujętej w zewnętrzne ramy widać najlepiej w potępieniu występku, tego wyrazu cielesnego tragizmu i uczuciowego wzburzenia, wyrastającego z obecności ducha w ciele. W każdym występku kryje się tragedia ciała, pragnącego strząsnąć z siebie krępującą je fatalność, próba zdruzgotania immanentnych mu granic, będących więzieniem dla porywów namiętności. Organiczna przykrość osiąga poziom beznadziejnej rozpaczy nerwów i ciała, od której nie można się

wyzwolić inaczej, jak próbując wszelkich innych możliwych form przyjemności. Atrakcyjność innych niż normalne form wsącza w poczucie występku przykry niepokój, którego następstwa są różnorakie, dynamika zaś — złożona. W występku duch jakby zmieniał się w krew, i buzował w ciele niby jakaś immanentna siła. Eksploracja w dziedzinie możliwego jest nie do pomyślenia bez współdziałania ducha, bez interwencji świadomości. Występek to forma triumfu indywidualności. A jak bez interwencji z zewnątrz ciało mogłoby reprezentować indywidualność? Owa mieszanina ducha i ciała, świadomości i krwi wytwarza rozplonienie nad wyraz płodne dla człowieka spętanego powabami występku. Nie ma nic bardziej odpychającego niż występek wyuczony, zapożyczony i afektowany. Dlatego pochwała występku jest zupełnie bez sensu; można co najwyżej uznać jego przydatność dla ludzi umiających go transformować, pokierować tą dewiacją. Przeżywanie go w sposób brutalny, zbrodniczy, wulgarny oznacza wykorzystywanie tylko gorszej materialności, lekceważenie zaś niematerialnego dreszczu występku, który czyni zeń coś wyborczego. Życie duchowe, jeśli ma osiągnąć odpowiednio wysoki pułap, nie może się obejść bez niepokojów związanych z występkiem. Każdego zatem człowieka występku wolno potępić dopiero wówczas, gdy miast traktować występek jako pretekst, czyni go swoim celem.

•

Miłość, im jest intensywniejsza i bardziej skoncentrowana, tym wyraźniej ogranicza swój zakres, tym mocniej żąda tego, co indywidualne i jedyne. Skutkiem tego właśnie wielka namiętność odkrywa absolut w kobiecie, która w świetle pobieżnej choćby analizy ledwo ocalałaby swoją egzystencję biologiczną. Dla oka z zewnątrz miłość jest czymś tak absurdalnym, że o jej wartości stanowi tylko ta jej absurdalność. Dlatego zagadnienia miłości nie sposób rozważać, można się nim tylko zdumiewać.

A więc spośród milionów kobiet muszę wybrać jedną jedyną, ograniczyć się do jednej? W takim razie w każdej chwili musi ona być inna, musi umieć tak się odmieniać, żeby ciągle wydawała mi

się nowa i zaskakująca. W kim płonie namiętność tak wielka, iżby w każdej chwili dostrzegał w wybrance nowe blaski, odmienione powaby? Kobieta to istota o niewielkich możliwościach, nie potrafi się oprzeć wymaganiom udręczonego mężczyzny, dla którego miłość jest tylko pewną formą samoreallzowania się w życiu. Żeby móc kochać jedną kobietę, potrzeba namiętności tak wielkiej, że aż graniczącej z imbecylizmem. Gdy jednak czujesz niewystarczalność wszystkich form życia, gdy zadowala cię tylko to, co jest dewiacją, co urosło mocą paradoksu i rozwinęło się przesadnie — cóż jeszcze może ci dać jedna jedyna kobieta? Zmieniając ich wiele pozbawiasz się wprawdzie psychologicznych niespodzianek, ale za to na pewno będziesz urzeczony różnorodnością twarzy i ekspresji osobowości, na pewno też będziesz się pasjonował tropieniem psychologicznej tajemnicy, której wszakże nigdy nie znajdziesz — bo nie istnieje. Wrażliwość kobieca jest nazbyt rozcieńczona i receptywna, aby kryła w sobie niewyczerpane zasoby tajemnicy. Absurdalny czar prawdziwej, intensywnej miłości polega na dostrzeżeniu tajemnicy w jednej jedynej Istocie i na odkryciu — ściślej mówiąc, na wymyśleniu — nieskończoności w egzystencji jednostkowej żałośnie wręcz skończonej.

Większą liczbę kobiet kochają tylko ci, którzy nie potrafili kochać. Donżuanizm to zaleta i defekt mężczyzn skłóconych z Eosem, dysponujących wszakże wystarczającymi rezerwami życiowymi, aby nie popaść w psychiczną bądź erotyczną impotencję. Potrzeba odmieniania obrazów świata, zrodzona z organicznej nudy, w dziedzinie miłosnej prowadzi do donżuanizmu. Wszyscy mężczyźni, których życie duchowe osłabnęło skrajne granice, którzy w desperacji zwątpili w sens życia i męczą się gdzieś na szczytach, nieuchronnie stają się donżuanami, podobnie jak ich przeciwieństwo — mężczyźni o ciasnych horyzontach, pozbawieni życia wewnętrznego, o nadzwyczaj ograniczonych możliwościach rozumienia i odczuwania. Tak oto życie okazuje dziwną dwoistość, stykając z sobą — pod znakiem jednego zewnętrznego urzeczywistnienia — dwa przeciwstawne rodzaje ludzi: niepełnych i nadmiernie pełnych. Cały zmysł psychologiczny sprowadza się do umiętności zaobserwowania, czy dany osobnik do określonej formy życia dotarł wy-

szedłszy z nad-pełni, czy też z ubóstwa. Jeden może być występny i niemoralny z braku, inny — z nadmiaru; jeden Idzie do rozpacz z ułomności, braku siły i myślenia, inny — z nadmiaru problemów i życia wewnętrznego.

Ludzie popełniają błąd sytuując na jednej płaszczyźnie duchowej wszystkich, którzy zewnątrznie, w tym, co robią, są do siebie podobni. Donżuanizm jest interesujący i symptomatyczny tylko u tych, u których jest owocem rozpacz, nadmiernego bogactwa refleksji i wewnętrznych problemów. Ten, kto będąc na szczytach rozpacz nie jest donżuanem, snadź nie zasymilował tej rozpacz organicznie, nie przeżył intensywnie sytuacji krańcowych, nie spalał się w najgorętszym żarze, ale tylko próbował tego wszystkiego sztucznie, jakby w niejasnym przecuciu. Być człowiekiem wielkiego osamotnienia to znaczy kochać wszystkie kobiety. A kochać wszystkie kobiety — to nie kochać żadnej. Zwolennicy „filozofii życia” mogą być tylko dyletantami w sprawach Erosa, gdyż zbyt dużo pasji wkładają w problemy życia, żeby mieli ją jeszcze dla jego aspektów. Na szczytach rozpacz powierzchnowość w miłość jest powierzchnowością głębin.

•

Na zupełnym pustkowiu, wpośród natury, z dala od ludzi, w pobliżu zaś siebie, miałem odczucie niebywałego zamętu: świat niby niepowstrzymany strumień runął na mnie i przeniknął mnie niczym jakiś przezroczysty, niepochwytny fluid. Zamknąwszy oczy miałem wrażenie, iż cały świat roztopił się w moim mózgu, przez który przelatuje on z chyżością potoku dziwnie urzekającego, rwącego z impetem; potem wypływał ze mnie wydymając się wysokimi falami, jak gdy śni nam się, że toniemy — a sen to straszliwy i rozkoszny zarazem. Poczułem wówczas nie tylko, jak człowiek może w pewnych chwilach przeżyć całą tajemniczą esencję ludzkiego losu, ale i jak może się w nim skoncentrować powszechność świata, wchłonięta w samotniczych ekstazach. Jeśli zamkniesz oczy, aby osłagnać głębsze milczenie i osamotnienie, tracisz nieskończoność, jaką ci daje perspektywa zewnętrzna; zyskujesz za to nieskończoność

ność o wiele bardziej złożoną i pociągającą. I w owej właśnie chwili kosmicznej ekstazy, metafizycznego objawienia, poczułem, że wypływające ze mnie fale są tworzywem tego świata, że moje drżenie jest drżeniem bytu, moje zaś halucynacje — halucynacjami Istnienia. I w tym niezapomnianym dreszczu poczułem się wolny od odpowiedzialności za losy tego świata.

•

Któż to we mnie rozpina skrzydła, tak iż czuję, że mój wzlot pcha mnie do jakiejś szaleńczej, barokowej ekspansji! Czy to skrzydła wieczności unoszą mnie w nieskończoność, burzą mój spokój, wyosobniają mnie? Czuję w sobie cały zamęt wieczności i plję aromaty nieskończoności tak, jakbym pił truciznę. Pijany wiecznością i pociągany przez nieskończoność przewalam się w przestrzeniach jak postać solarna, wlatuję w bezmiary, lekki jak złudzenie i przejrzysty jak uśmiech, rozpadam się w nęcącej nicości, którą przed moim okiem skrywają lazury spokoju i transcendencje obłoków. Do kogo mam się skierować w tych pustkowiach, do kogo wyciągnąć mam dłoń w tej samotności, na kim się oprzeć w tych kosmicznych ewolucjach, skąd mam wyglądać jakiegoś ukojenia? Jakże rozprasza się błękit w tej mojej fantastycznej wizji, i jakaż biała pozostaje pustka, śląc tajemnicze wołania! I w tej kosmicznej wędrówce, podobnej do ostatecznej, najwyższej przygody, jakbym poszukiwał Boga. Ale w nieskończoności nie ma postojów — toteż nigdy go nie znajdę.

•

Na czym polega proces stawania się pesymistą? — Na znacznej częstotliwości depresji u człowieka, który ma akurat tyle energii, by w poszczególnych chwilach pozostawać przy życiu. Organiczna fatalność powoduje ciężkie depresje bez określonych przyczyn i bodźców zewnętrznych, tylko skutkiem głębokich zaburzeń wewnętrznych; te depresje tłumią puls energii, ustawicznie atakują korzenie życia i niszczą naiwną, instynktywną radość istnienia. Cał-

kłem błędne jest twierdzenie, że ktoś staje się pesymistą wskutek jakiejś organicznej ułomności i słabości życiowego potencjału. W rzeczywistości nikt nie zmienia się w pesymistę, kto nie miał wcześniej w sobie tyle energii, by pragnąć życia żarliwie i z pasją, nawet jeśli ta żarliwość nie przebiła się do jego świadomości. Późniejszy proces dewitalizacji stanowi następstwo depresji. Wszelki niedobór u pesymisty jest następstwem depresji. Albowiem tylko u człowieka pełnego zapału, aspiracji i namiętności depresje okazują swoje erozyjne działanie i niszczą życie, tak jak morskie fale nadgryzają łódź. U zwykłego słabeusza depresje nigdy nie wiodą do napięć, paroksyzmów ani przesadnych reakcji, lecz do stanu obojętności i apatii, do powolnego gaśnięcia i spokojnej monotonii, które nie mogą rodzić osobistych i bolesnych reakcji właściwych pesymizmowi. Bycie pesymistą jest organicznym paradoksem rodzącym nieprzewidywalne, fatalne sprzeczności, które tłumaczą tak głęboką żarliwość wszystkich pesymistów. Jakże by zresztą nie miało być organicznego paradoksu w tej kombinacji częstych depresji z nie mniej częstym zapałem? Bo to, że koniec końców depresje niszczą zapał i nadwężają zasoby witalne, jest aż nadto oczywiste dla każdego, kto rozumie, że depresja to prawdziwy zamach na życie. Nie można z nimi skutecznie walczyć, co najwyżej można je chwilowo zlekceważyć oddając się intensywnie jakiemuś zajęciu albo rozrywce, ale potem pojawiają się znów w jeszcze ostrzejszej postaci. Organiczny paradoks pesymizmu może występować tylko u kogoś obdarzonego niespokojną witalnością. W miarę, jak słabną obronne mechanizmy życia, ten proces wchodzenia w śmierć coraz boleśniej odbija się w świadomości człowieka. Stajesz się pesymistą — pesymistą demonicznym, żywiołowym, zwierzęcym i organicznym — dopiero wówczas, gdy twoje życie w desperackiej walce z depresjami poniosło totalną klęskę. Wtedy w twojej świadomości pojawia się przeznaczenie jako forma nieodwracalności, która wypływa z esencji świata, jak gdyby pragnąc w sposób jeszcze boleśniesz i przytłaczający pokazać nam wieloraką daremność tego życia.

W rzeczy samej, musisz wprawdzie długo się zmagać z demonicznymi i negatywnymi siłami życia, żeby osiągnąć świadomość nieodwracalności, która z jednokierunkowości życia czyni jedynie

drogę ku śmierci; w istocie jest to droga rozkładu. Jeśli po każdym życiowym doświadczeniu możesz powiedzieć: nigdy!, i po każdym zdarzeniu, po każdej próbie możesz powtórzyć to słowo, symbol definitywności i nieodwracalności — pewny to znak, żeś utracił wszystko, że jesteś już bardzo daleko od życia, bardzo zaś blisko nicności, w jaką wrzuca cię śmierć. Okropna jest myśl, że umierając tracisz raz na zawsze słoneczny dzień, jakiś uśmiech, przyjaciela; ale po tysiącokrotnie okropniejsze jest, że utraciłeś to wszystko jeszcze za życia, że o wszystkim, coś usłyszał i zobaczył, możesz powiedzieć: nigdy, nigdy! Niczym w jakiejś absurdalnej duchowej podróży, która radykalnie oddzieliła cię od rzeczy, choć fizycznie znajdujesz się w bezpośredniej ich bliskości.

•

Jak mógłbym przyjąć, że ja nie nadaję się do życia, skoro w rzeczywistości to życie nie nadaje się do mnie? Bo przecież jest całkiem możliwe, że przy innych formach życia, całkiem odmiennych od tych, na jakie jestem skazany, mógłbym być szczęśliwy, upojony, sycący się rozkoszami, których inni nawet nie podejrzewają! Dlaczego w myśli z siebie mam robić ofiarę, dlaczego w porządku wyobraźni nie mam przyjąć, iż mógłbym świetnie przystosować się do innej formy życia, do innej struktury egzystencji? A jeśli tak, to czemużby nie szukać całej wlny w tym świecie, nie zaś we mnie? Świat powinien być w mniejszym stopniu nieodwracalny, w większym zaś — absurdalny, tak żeby mógł się zmieniać. Jak dotąd, jego absurdalność bywała tylko znikomo większa od jego przyziemności, toteż nie mam najmniejszych złudzeń. Mógłbym uwierzyć w ten świat, gdyby zmienił się dla mnie. Jestem zbyt dumny, aby zło świata widzieć jako zło we mnie. Ale ja nigdy nie zmienię się stosownie do świata.

•

Irracjonalność życia pojawia się w naszych rozważaniach w podwójnym aspekcie: jako ślepa dynamika odrzucająca wszelką

hierarchię wartości i jako rzeczywistość, którą przyswajamy poprzez naiwne, zadowolone i zrównoważone bytowanie. To dwojakie ujęcie irracjonalności wyjaśnia, dlaczego możemy mówić, że życie nie ma żadnego sensu, ponieważ jest w swojej istocie irracjonalne, i dlaczego twierdzimy, że ocalenie może być tylko w naiwnym przeżyciu irracjonalności. Dzięki nieświadomemu przybliżeniu się do irracjonalnej esencji życia możemy zachowywać stan organicznej równowagi, gdyż formy naszej aktywności i samoobjawiania się są formami życia. Wszystko, co robimy, płynie z jądra życia, z ciemnej sfery życiowej produktywności. Naiwne przeżywanie irracjonalności przenosi nas wprost w substancjalną immanencję życia. Dlatego naiwność jest bezpośrednim wyrazem irracjonalności. Tam, gdzie jest naiwność, indywidualizacja traci swój charakter zasady tragicznej, bo wówczas jednostka nie jest oddzielona od świata, lecz stapia się organicznie z irracjonalnym strumieniem egzystencji. Meandry tego strumienia mogą być najbardziej nawet zawłe; nie clerpiemy z ich powodu, gdy w nich żyjemy, ponieważ dramat rozkłada się równomiernie na całą sferę życia i nie odbija się w świadomości. Nie przeżywasz dramatu wyjątkowego, indywidualnego i dręczącego, w oderwaniu od świata; nie doświadczasz rozdwojenia, które skutkiem hipertrofii świadomości izoluje człowieka w świecie. Poprzez świadomość, refleksyjność i interloryzację przekraczasz irracjonalność, tylko po to jednak, aby objawiła ci swoje niepokojąco wielkie znaczenie. Albowiem to przekroczenie dokonać się może tylko w sferze myśli; przyrodzony nam pierwiastek biologiczny nadal mocno wiąże nas z irracjonalnością jako taką. Kiedy zaś ta nasza biologiczność chwileje się, podupada, świadcząc o zachwianiu równowagi — to dzieje się tak tylko po to, by jeszcze lepiej uzmysłowić nam irracjonalność jako ślełą dynamikę, obojętną na wszelkie teleologie i hierarchie wartości. Człowiek tak jest skonstruowany, że w każdym momencie domaga się hierarchizacji wartości, skali wartości i pewnego zasobu kryteriów. W obliczu irracjonalności życia, jego ewolucji bez żadnego celu, co czyni z niego bezładny pęd wybujałych, niewyraźnych form, żądanie hierarchii wartości jest tylko żądaniem. Wówczas wybucha bunt świadomości przeciw życiu, bunt człowieka oderwanego od życia przeciwko irracjonalności. Na ten

bunt życie odpowiada człowiekowi: nagnij się, przystosuj do mnie i zrezygnuj ze świadomości, z zasady separatywnej; wtedy, porwany nurtem irracjonalności, przestaniesz szukać sensu tam, gdzie go nie ma.

•

Dojść do tego, by wierzyć tylko w milczenie, by cenić jedynie milczenie — to urzeczywistnić jedną z najbardziej podstawowych form bytowania na obrzeżach życia. Pochwała milczenia, jaką spotykamy u wielkich anachoretów i założycieli religii, ma korzenie o wiele głębsze, niż ktokolwiek sobie wyobraża. Bardzo musi nam dać się we znaki obecność innych ludzi, bardzo musi nam się uprzykrzyć skomplikowanie problemów, żeby przestało nas interesować cokolwiek poza milczeniem i jego krzykami. Krzykami milczenia, co są tylko huczącymi głęboko w nas wodospadami, których gwieźd rzutujemy w dookolny, zewnętrzny świat.

Powtarzające się chwile znużenia prowadzą nas do tego, że zaczynamy bezgranicznie cenić milczenie, ponieważ gdy jesteśmy znużeni, wszystkie słowa tracą znaczenie i tylko huczają w uszach jak łomot młotów mechanicznych, rozsypują się na puste dźwięki, łąkujące wibracje i drażniące pogłosy. Wszystkie pojęcia się rozplątują, wszystkie mocne wyrażenia bledną, wszystko, co mówisz bądź słyszysz ukazuje swoją wyschłą, odpychającą nagość. Nic już w tobie nie przybiera wyrazistej formy ani konsystencji; wszystko, co wychodzi na zewnątrz i co przychodzi z zewnątrz, jest niczym jakiś daleki, monotony i jednostajny szmer, niezdolny w żaden sposób dać bodźca życiu duchowemu, obudzić zainteresowanie bądź ciekawość. Wówczas wydaje ci się zbędne wypowiadanie jakiegokolwiek opinii, zajmowanie postawy albo oddziaływanie na kogokolwiek, wszystkie zaś odgłosy, których wyrzekłeś się poprzez milczenie, narastają jako wzburzenie duszy, obecne w każdym wielkim milczeniu. Najpierw jak szaleniec szamotałeś się z wszelkimi możliwymi problemami, męczyłeś się gdzieś na szczytach, a potem, gdy powinieneś dać odpowiedzi ostateczne, znajdujesz w milczeniu rzeczywistość jedyną i jedyną formę wyrazu. Bo ten, kto nie kończy milczeniem, snadź nie zobaczył jeszcze wszystkiego.

Sztuki psychologii nie uczymy się, lecz ją przeżywamy i doświadczamy jej, ponieważ nie istnieje zbiór kanonów dających klucz do tajemnic psychiki i zróżnicowania struktur życia duchowego. Nie będziesz dobrym psychologiem, jeśli sam nie stanowisz obiektu godnego studiów, jeśli twój materiał psychiczny co dnia nie jawi ci się tak bardzo złożony i nowy, iżby ustawicznie pobudzać twoją ciekawość. Nie możesz zagłębiać się w cudzą tajemnicę, jeśli w tobie samym nie ma tajemnicy, w którą mógłbyś się zagłębiać. Ażeby być psychologiem, musisz być tak nieszczęśliwy, by rozumieć szczęście, i tak wyrafinowany, by w każdej chwili móc stać się barbarzyńcą. Rozpacz, w jakiej żyjesz, powinna być zawsze tak żarliwa, byś nie wiedział, czy żyjesz w pustce, czy wśród płomieni. Masz być proteuszowy, wielokształtny, raz dośrodkowy, raz odśrodkowy; formy życia powinny tworzyć w tobie kombinacje tak różnorakie i zawile, żeby twoja przyszła ekstaza była estetyczna, seksualna, religijna i perversyjna. Być psychologiem to znaczy obracać się w każdej chwili wokół własnej osi. To jest pierwszy warunek; drugim jest taka mobilność, by osie innych ludzi były dla ciebie ośrodkami grawitacji o tyle, o ile jest to możliwe dla istoty proteuszowej.

Zmysł psychologiczny jest ekspresją życia, które bez przerw kontempluje samo siebie, w innych zaś życiach widzi tylko lustra. Jako psycholog uważasz wszystkich pozostałych ludzi za części samego siebie, za odpryski twojego własnego jestestwa. We wzgardzie zatem, jaką każdy psycholog ma dla ludzi, kryje się utajona, bezmierna autoironia. Nikt nie psychologizuje z miłości, lecz z sadystycznego impulsu do unicestwienia drugiego człowieka przez poznanie najtajniejszych jego głębi, odarcie go z tajemnicy, która niby aureolą otacza inne byty. Ludzie noszą w sobie ograniczone treści, toteż psycholog wyczerpuje je szybko; dlatego jest zrozumiałe, że ulega on nudzie szybciej niż inni, jest bowiem zbyt mało naiwny, aby mieć przyjaciół, i zbyt mało nieświadomy, aby mieć kochanki. Żaden psycholog nie zaczyna od sceptycyzmu, każdy jednak kończy jako sceptyk. Jest w takim końcu kara natury wymierzona temu gwałcielowi tajemnic, największemu z niedyskretnych

intruzów, który zbyt mało złudzeń włożył w poznanie, aby poprzez poznanie nie dotrzeć do rozczarowania.

Niewielka wiedza oczarowuje, duża — budzi obrzydzenie. Im więcej poznajesz, tym mniej chciałbyś wiedzieć. Ten, kto nie cierpi wskutek poznania, nie poznał nic.

*

Gdy trwasz w spokojnej kontemplacji, zawieszony gdzieś pod sklepieniem wieczności, wsłuchując się w tykanie zegara bądź jakikolwiek rytmiczny odgłos znaczący upływ czasu, nie może być, żebyś nie odczuł całego absurdu posuwania się w czasie, wciąż do przodu, całego nonsensu wszelkiej ewolucji i rozwoju. Dlaczego masz iść wciąż dalej i dalej, dlaczego nadal masz żyć w czasie? Zdarzające się w takich kontemplacjach nagłe objawienie czasu, gdy uzyskuje on żywe i przemożne znaczenie, jakiego nie ma nigdy w codziennym życiu, jest owocem obrzydzenia życiem, niezdolności do dalszego powtarzania tej samej śpiewki. Gdy zaś to objawienie następuje w nocy, absurdalność posuwania się w czasie potęgowana jest odczuciem nieopisanej samotności, jako że wtedy, z dala od ludzi i świata, pozostajesz wraz z czasem w obliczu nieprzewidywalnej dualności. W tym nocnym, całkowitym opuszczeniu czas nie jest już wypełniony żadną rzeczą, żadnym działaniem ani przedmiotem, ale upodabnia się do próżni, stopniowo pęczniejącej w obrębie istnienia, rosnącej i rozszerzającej się nieustannie niczym groźba z zaświata. W spokoju i milczeniu kontemplacji słyszysz tylko rytm czasu w tobie, ciągły stukot podobny dźwiękowi dzwonu w jakimś umarłym świecie. Dramat człowieka i czasu przeżywa tylko ten, kto oddzielił czas od istnienia i kogo przygniotło brzemień czasu właśnie, gdy uciekał od istnienia. I wtedy czuje on, jak czas w nim rośnie na podobieństwo śmierci.

Jedynym, co może zbawić człowieka, jest miłość. I choć pod tym twierdzeniem podpisywało się tylu ludzi, trzeba zupełnie nie znać miłości, nigdy jej nie doświadczyć, żeby uznać je za banał. Zapłakać, gdy pomyślisz sobie o ludziach, pokochać wszystko z przynaglenia najwyższej odpowiedzialności, ulec napadowi melancholii

również na myśl o łzach, które dopiero wylejesz za ludzi — oto co znaczy zbawić się przez miłość, jedyne źródło nadziei.

Jakkolwiek bym się szamotoł na szczytach rozpacz, nie mogę i nie chcę wyrzec się i porzucić miłości, nawet gdyby rozpacz i smutki omroczyły świetliste źródło mojej istoty, bijące nie wiadomo gdzie, w jakimś odległym zakamarku mojej egzystencji.

Wszystko na tym świecie może przyprawić mnie o upadek, tylko wielka miłość — nie. Wtedy zaś, gdy twoja miłość spotka się z pogardą lub obojętnością, gdy opuszczą cię wszyscy ludzie, twoja zaś samotność stanie się najgorszym porzuceniem — wszystkie promienie twojej miłości, które nie mogły przebić się do innych, aby dać im światło bądź uczynić im ciemność bardziej tajemniczą, odbiją się i powrócą do ciebie, by w momencie ostatecznego opuszczenia ich błyski przemieniły cię w samo światło, ich zaś płomienie — w sam żar. Wtedy ciemność przestanie działać na ciebie z nieprzepartą siłą i nigdy już nie oszołomią cię spojrzenia w przepaście i głębokości.

Ażebyś jednak mógł dostąpić takiego totalnego światła, ekstazy w obliczu absolutnej wspaniałości gdzieś na szczytach i rubieżach błogości, odmaterializowany promieniami i rozpogodzony lazurami, musisz najpierw definitywnie wyzwolić się z dialektyki światła i ciemności, dotrzeć do absolutnej autonomii pierwszego jej członu. Komuż jednak może być dana miłość tak wielka?

Spis treści

Nihilista pielgrzymujący (<i>Ireneusz Kanta</i>)	3
Być lirycznym	31
Jakże daleko jest wszystko!	35
Nie móc już żyć	36
Pasja absurdu	38
Ja i świat	42
Doznanie nagłej słabości i agonii	44
Groteska i rozpacz	46
Przeczuć obłądu	48
O śmierci	51
Melancholia	60
Nic nie ma żadnego znaczenia	66
Ekstaza	68
Świat, w którym nic nie uzyskuje rozwiązania	70
Sprzeczności i niekonsekwencje	72
O smutku	74
Totalne niezadowolenie	77
Ognista kąpiel	79
Wyłączanie się z życia	80
O rzeczywistości ciała	82
Nie wiem	83
Samotność Indywidualna i samotność kosmiczna	84
Apokalipsa	86
Monopol na cierpienie	88
Liryzm absolutny	92
Istota wdzięku	95
Wieczność a moralność	99
Chwila i wieczność	102
Historia a wieczność	104
Nie być już człowiekiem	106
Magia i fatalność	108

Entuzjazm jako forma młotności	113
Światło i ciemność	118
Rezygnacja	120
Piękno płomieni	129
Powrót do chaosu	132
Ironia i autoironia	133
O nędzy	135
Ucieczka z krzyża	137
Kult nieskończoności	140
Banalność i transfiguracja	144
Zasada szatańska w cierpieniu	154