

Marcin Całbecki

Wydział Filologiczny

Uniwersytet Gdański

e-mail: filmca@ug.edu.pl

ORCID: 0000-0001-5117-2062

Dwa kodeksy Pana Cogito. Uwagi o klamrze zbioru *Pan Cogito* Zbigniewa Herberta

Tomik *Pan Cogito* Zbigniewa Herberta zamyka wiersz, który stanowi zarazem największe przekleństwo lub powód do chwały poety. Obrósł licznymi interpretacjami, cytowany powszechnie przez nie zawsze zainteresowane poezją osoby, żyje dziś własnym życiem. Nie będzie moją intencją przedstawienie kolejnej mniej lub bardziej fortunnej interpretacji tego utworu. Wydaje się, że taka interpretacja jest już dzisiaj, ze względu na społeczne emocje, które towarzyszą przytaczaniu jego, często wyrwanych z kontekstu, fraz, niemożliwa. To, co chciałbym jednak na wstępie zasugerować, to strategia komunikacyjna wpisana w *Przesłanie Pana Cogito*. Jest to bowiem w jakimś stopniu najbardziej podstawowa forma posługiwania się językiem. Oto jakies „ja” zwraca się wprost do jakiegoś „ty”, czego wyrazem są liczne formy imperatywne. Można by zastanowić się, czy Herbert poprzez tę strategię realizuje najbardziej pożądaną model współczesnej liryki, w której wiersz

pozwala czytelnikowi być tym Ja, którym jest poeta, ponieważ poeta jest tym Ja, którym jesteśmy wszyscy. Kto więc jest tu Ja, a kto jest Ty? Jakie Ty tworzy wspólnie z Ja ową tajemną jedność udanego czynu? Ja to nie tylko Ja poety, a Ty nie tylko jakaś obciążająca istota, człowiek czy Bóg, który dokłada cienie słów, ograniczające wolność. W tym wierszu powiedziane jest, kim jest Ja i kim jest Ty, tutaj i zawsze: Tym Pojedynczym, którym jest każdy z nas, jak u Kierkegaarda¹.

¹ H.G. Gadamer, *Czy poeci milkną?*, przeł. M. Łukasiewicz, w: tegoż, *Poetica. Wybrane eseje*, Warszawa 2001, s. 98.

Czy ten, zdaniem Gadamera, najbardziej fortunny sposób lirycznej komunikacji, oparta na hermeneutycznej fuzji horyzontów symbioza człowieka „ja” i ludzkiego „ty” w ramach modelu dialogiczności spełnia się w także w wierszu Herberta *Przesłanie Pana Cogito*? Czy tak właśnie odnoszą się do siebie projektowane „ja” oraz „ty” tego utworu? Otóż sądzę, że na te dwa pytania należy odpowiedzieć przecząco. W wierszu *Przesłanie Pana Cogito* celem nie jest zrozumienie, co „mówi” wiersz, lecz nakaz posłuszeństwa wobec imperatywu. W tym sensie utwór ten realizuje przednowoczesny i dość archaiczny model lirycznej wypowiedzi. Jeśli Gadamer tłumaczy, że współczesna poezja ma zadanie odmienne od tej znanej z przeszłości, to wiersz Herberta w całości tkwi w mentalności dość archaicznej. Oto filozof już w latach osiemdziesiątych, jednak – co istotne – w Europie Zachodniej twierdził:

Nie żyjemy już w świecie, gdzie wspólne podanie, mit, historia święta albo wyrosła ze wspólnej wszystkim pamięci tradycja otaczałaby nasz horyzont obrazami, które rozpoznajemy w słowie. Wraz ze wspólnotą treści, do której wystarczyło nawiązać lekką aluzją, z wiersza znikł też język retoryki ze swymi znanymi formułami i frazesami².

Przesłanie Pana Cogito po pierwsze nieustannie odwołuje się do wspólnego mitu, traktując go jako aktualny i żywy kontekst (stąd Gilgamesz, Hektor, Roland w końcówce utworu), z drugiej zaś pełne jest najróżniejszych tropów retorycznych, które niekiedy zdają się funkcjonować niczym „znana formuła” czy nawet „frazes”. Źródła tej anachroniczności można tłumaczyć różnorako. Dość przekonujący wydaje się kontekst, który w czasie, gdy Gadamer wygłaszał swe tezy, zabrzmiał w eseju Milana Kundery o Europie Środkowej:

Europa Środkowa musi więc opierać się nie tylko miazdzącej sile wielkiego sąsiada, lecz i niematerialnej sile czasu, który nieodwracalnie zostawia za sobą epokę kultury. I dlatego bunty środkowoeuropejskie mają w sobie coś konserwatywnego, powiedziałbym prawie anachronicznego: usiłują rozpaczliwie wskrzesić przeszłość kultury i epoki nowożytnej, gdyż tylko w takiej epoce, tylko w świecie, który zachowuje wymiar kulturalny, Europa środkowa może jeszcze bronić swej tożsamości i być postrzegana taką, jaką jest. Jej prawdziwą tragedią nie jest zatem Rosja, lecz Europa³.

² H.G. Gadamer, *Wiersz i rozmowa. Rozważania nad próbą tekstu Ernsta Meistra*, przeł. M. Łukasiewicz, w: tegoż, *Poetica*, s. 132.

³ M. Kundera, *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej*, przeł. M.L., „Zeszyty Literackie” 1984, z. 5, s. 30–31.

To, co w wyobraźni Kundery i także Herberta było powodem do dumy – aktualność i namacalność europejskiej tradycji i śródziemnomorskiego mitu, stanowiło chyba formę kompensacyjnego fantazmatu na własny temat – był on potrzebny w swoim czasie, lecz funkcjonował raczej jako swoisty postulat i niekoniecznie odzwierciedlał rzeczywistość. Zaś ta zauważalna anachroniczność pociągała za sobą także istotne konsekwencje komunikacyjne, albowiem w rzeczywistości była to strategia poniekąd antydemokratyczna – w miejsce dialogu i konsensusu, zamiast wymiennych ról ja i ty, wprowadza komunikację opartą na systemie zasadzającym się na posłuszeństwie wobec imperatywów. Nie ma tu mowy o komplementarności „ja” i „ty”, lecz jest autorytet, mentor, rozkazodawca, który zobowiązuje jakiegoś „ty”, aby wypełniło zalecane mu zadanie. Ten porządek autorytetu, swoistego pana i sługi, to także dowód na pewną anachroniczność obranej formuły.

Oczywiście wytłumaczenie tej strategii to po Kantowsku rozumiana etyka, gdyż w jakimś stopniu Herbert mówi o porządku moralnego prawa, do przestrzegania którego zobowiązany jest każdy. Szczególnie, jeśli przyjąć, że *Przesłanie Pana Cogito* ma charakter testamentu (chwilę wcześniej, czyli w przedostatnim wierszu zbioru – zachowując jednak wyprostowaną postawę – stracił życie), a zatem nakazu i prawa *par excellence*. W tym zespole wskazówek ów świat często złożonych i paradoksalnych wartości jest pojmowany jako najwyższy i jedyny imperatyw, utożsamiany z wyprostowaną postawą, wobec którego stosowana może być tylko zasada posłuszeństwa. Jednak tym, co interesuje mnie szczególnie, pozostaje instytucja prawodawcy. Wydaje się, że obraz moralności, jaki wyłania się z tego utworu, jeśli podążycy Kantowskim śladem, niekoniecznie nawiązuje do przekonań o prawie naturalnym; osobliwe wartości, o których mówi ten wiersz nie są przedustawne i przyrodzone, lecz wynikają – jak u Kanta – z wolnej woli (na to wskazuje decyzja zachowania postawy wyprostowanej). Ten wolicjonalny aspekt realizuje się także w zaleceniach podmiotu, aby pozostać wiernym. W pierwszym rzędzie należy się jednak podporządkować temu prawu i w zasadzie wolę prawodawcy uczynić własnym przesłaniem. Kim zatem jest demiurg, który każe owemu „ty” być wiernym, czy można cokolwiek na jego temat powiedzieć i czy on sam dokonuje w tomie *Pan Cogito* swoistej wiwisekcji własnych postaw? Jeśli przełożyć ten zespół pytań na praktykę terapeutyczną, to czy ów Pan Cogito, którego rady winniśmy przyjąć i zastosować sam siada na kozetce i próbuje dojść do konkluzji, co lub kto podpowiada mu dyrektywy w rodzaju „idź dokąd poszli tamci”. Kim jest dla siebie samego prawodawca-autorytet? Czy za taką autoidentyfikacją nie kryje się pewna doza narcyzmu? Słowem, kogo Pan Cogito widzi w lustrze? Ten ciąg pytań wydaje się na tyle zasadny, że Pan Cogito w wierszu *Przesłanie Pana Cogito*,

w którym figura ta pełni funkcję mentora, sprawia wrażenie postaci o dużym stopniu samoświadomości. I jeśli wczytać się w tomik *Pan Cogito*, to okaże się, że ten terapeuta-autorytet wszystkich wiernych wartościom uniwersalnym, miał o sobie zdanie ambiwalentne, a nawet – „przegrał turniej z twarzą”.

Powyższy cytat to konkluzja wiersza *Pan Cogito obserwuje w lustrze swoją twarz*, który otwiera zbiór. Ciekawa jest właśnie owa klamra tomiku – najpierw Pan Cogito dokonuje własnej wiwisekcji, która nie jest dla niego budująca, aby potem stać się rozkazodawcą, autorytetem. Nie ma w tym w zasadzie logiki, jednak często ambicja bycia autorytetem nie wynika wprost z doskonałości takiej instancji, lecz stanowi efekt jakiejś potrzeby kompensacji. Jednak z drugiej strony autorytet „przegrywający turniej z twarzą” bardziej mnie przekonuje niż rozkazodawca przekonany o swojej nieomyślności. Dlatego wiersz otwierający tomik *Pan Cogito* jest dla mnie ważniejszy niż jego zakończenie, zaś formuła klamry, którą tu zarysowałem, okazuje się niezwykle intrygującym rozwiązaniem, bo czyni ludzkim bardzo wygórowane przesłanie.

Już sama decyzja lustracji własnej twarzy wydaje się potrzebą dość ambiwalentną – kulturowe znaczenie tego gestu zostało świetnie nakreślone przez Per-Andre Bodina⁴. Jednak ma on także swą mityczno-psychologiczną motywację. Jeśli skupić się zaś na funkcji autorytetu, to z pozoru oznaczać może w jakimś stopniu psychologicznie prawdopodobną postawę narcyzmu, albowiem figura prawodawcy jest zazwyczaj wiązana z zamiarem dysponowania jakąś formą władzy, z życzeniem, aby jego postulaty były przyjęte i realizowane przez adresatów nakazów. Czy zatem Pan Cogito to taki właśnie narcyz, skoro już na wstępie ma tę grzeszną pokusę, aby oglądać swoją twarz? Tytuł pierwszego wiersza tomu rozwiewa te domniemania. Oto Pan Cogito nie podziwia, lecz obserwuje w lustrze własne oblicze. Zatem zasadniczym uczuciem towarzyszącym takiej lustracji jest nieufność i podejrzliwość – nie ma w porządku obserwacji mowy o estetycznym zachwycie – tylko chłodna, niemal naukowa wiwisekcja, co potwierdza pierwsze pytanie: „kto pisał nasze twarze?”.

Jednak obserwacja komunikuje także sensy, które wprawdzie rozmijają się z potocznym rozumieniem narcyzmu, lecz korespondują z głębokim przesłaniem greckiego mitu o Narcyzie, który także przede wszystkim „obserwował” swoją twarz, gdyż zetknął się w obrazie na wodzie z nieznanym sobie obliczem. Zasadniczy sens „obserwacji” własnej twarzy wynika z poczucia alienacji, dokładnie takiej, jak greckiego chłopaka, który stał się obcy

⁴ P.-A. Bodin, *Barbarzyńca i lustro*, w: *Poznawanie Herberta 2*, wyb. i wstęp A. Franaszek, Kraków 2000, s. 370–380.

sobie samemu. Stąd Michał Głowiński sugeruje, że „Narcyz stał się dla siebie innym [...] zakochany w sobie – spełnia role przeznaczone dla innych osób”⁵. Figurę innego nosi w sobie również Pan Cogito. Stan wyobcowania, deklarowany już na wstępie, czyni z tego bohatera postać przynależną do nowoczesnego porządku świata, wprowadza do rozważań nad jego kondycją kategorię egzystencji. Sugerowana obcość wobec samego siebie osłabia siłę retoryczną ostatniego wiersza – jak słuchać rad kogoś, kto nawet dla samego siebie jest zagadką. Jak ktoś, kto nie wie, kim jest, ma nam mówić, kim na pewno sami być musimy. Funkcja autorytetu wymaga poniekąd niemożliwego – samoświadomości – a tej brakuje Panu Cogito.

Może dobrze, że ową samoświadomością postać ta nie dysponuje, iluzją jest wszak przekonanie, że kiedyś siebie poznamy, znacznie cenniejszy wydaje się aspekt wolicjonalny całego procesu – nie znam się, ale chcę jednak wiedzieć, kim jestem – dlatego obserwuję w lustrze swoją twarz. Owa potrzeba w pełni tego słowa znaczeniu czyni z Pana Cogito postać filozofującą, gdyż realizuje ona fundamentalny postulat zapisany na wejściu do świątyni Apollina w Delfach – *gnothi seauton* – taka jest motywacja Pana Cogito – i takim *de facto* filozofującym bytem jest mityczny Narcyz, który zapragnął siebie poznać wiedząc, że ja to ktoś inny⁶: „Kto pisał nasze twarze na pewno ospa / kaligraficznym piórem znacząc swoje »o«”⁷.

Ryszard Przybylski w swym przenikliwym studium poświęconym Panu Cogito podkreśla, że Różewicza i Herberta „łączy obsesja osoby, ciała i cierpienia, twarzy i bólu. Zwłaszcza twarzy jako znaku osoby”⁸. Wiersz, który jest przedmiotem analizy, Przybylski traktuje jako utwór quasi-teologiczny. Twarz to symbol wieczności i Boga, zatem ma wartość transcendującą – jej obserwacja czyni z nas istoty duchowe, poprzez owo spojrzenie w lustro ocieramy się o Absolut. Ale czy na pewno Pan Cogito obserwujący swą twarz w lustrze dostępuje niebiańskiej chwały? Na pierwsze, skierowane ku prawdopodobnie demiurgicznej osobie pytanie, „kto” odpowiada z ironią i prowokacją: „ospa” – nie Bóg, Stwórca, nawet nie jakaś metafizyczna istota, lecz pospolita choroba, którą każdy z nas przeszedł w dzieciństwie. Nasza twarz nie sugeruje nam, że jesteśmy istotą wychyloną ku wieczności, nie Bóg pisał

⁵ M. Głowiński, *Mity przebrane. Dionizos, Narcyz, Prometeusz, Marchoń, Labirynt*, Kraków 1990, s. 63.

⁶ Głowiński podkreśla, iż Narcyz, to „bohater, którego pasją jest poznanie, przede wszystkim – poznanie samego siebie” [tamże, s. 60].

⁷ Z. Herbert, *Pan Cogito obserwuje w lustrze swoją twarz*, w: tegoż, *Wiersze wybrane*, Kraków 2004, s. 181.

⁸ R. Przybylski, *Między cierpieniem a formą*, w: *Poznawanie Herberta*, wyb. i wstęp A. Franaszek, Kraków 1998, s. 113.

nasze twarze – choć pytanie: „kto” brzmi w tym kontekście bardzo dramatycznie – lecz przyziemne doświadczenie dziecięcej choroby buduje tutaj poczucie wspólnoty. Motyw choroby przywołuje obraz zmagania pojedynczej, ziemskiej egzystencji ze zwykłymi przeciwnościami losu, które sprawiają, że nasze doczesne życie pełne jest zmartwień a podstawowym sposobem, w jakim egzystujemy, pozostaje zwykła ludzka troska, dokładnie taka, o jakiej pisał Heidegger. Troszczymy się w takim ujęciu nie o zbawienie i życie wieczne, lecz o to, czy uda nam się uniknąć śmierci, która wyznacza w szczególności sposób modus naszego jestestwa. Albowiem trwanie jestestwa „ugruntowane jest nie w substancjalności jakiejś substancji, lecz w samodzielności egzystującego Siebie, którego bycie zostało pojęte jako troska”⁹.

Czytanie znaków pozostawionych przez ospę wyznacza ziemski horyzont troski. Porządku metafizyki w obserwacji twarzy doświadczyć nie sposób. Spojrzenie w lustro jest zatem mozolną próbą deskrypcji swojego jestestwa w związku z poczuciem upływającego czasu i gromadzenia różnych, często bolesnych (ospa) przeżyć – ten imperatyw przyświeca obserwatorowi. Wspomniałem już, że potocznie pojęty narcyzm jako samouwielbienie nie wchodzi tu w grę. Twarz to nie symbol wieczności, ani nawet estetyczny obiekt zachwyty, lecz zaszyfrowane pismo mówiące o nas samych i Pan Cogito próbuje odcyfrować je w celu samopoznania. Natomiast autorstwo owego tekstu przypisuje się przede wszystkim jednostkowemu doświadczeniu, a niekoniecznie wieczności, która czyniłaby z nas osobę w duchu świętego Augustyna.

Pewna subtelna doza prowokacji daje się zaobserwować w kolejnych wersach. Jeśli serio przyjąć propozycję Przybylskiego, że w utworze tym i całym tomie kluczowe znaczenie ma wywiedziona z chrześcijaństwa metafizyka, to w pytaniu, komu zawdzięczam swą twarz – ów symbol osoby – musiałaby pojawić się sugestia, że owym twórcą jest Bóg. Herbert nie mówi Bóg, lecz żarłok, po którym w lustrze dał się zaobserwować podwójny podbródek. W całym wierszu owe „gargantuiczne” elementy są wyraźnie obecne. Nie Bóg, lecz żarłok z przeszłości stworzył mnie na swoje podobieństwo. Nawet w oglądzie twarzy nie sposób uciec od materialno-cielesnego dołu, który wyznacza porządek jednostkowej egzystencji. Wprawdzie „moja dusza wzdychała do ascezy”, jednak postawa poświęcenia w imię idealistycznie rozumianych wartości nie jest w stanie odcisnąć piętna na pojmanym wyłącznie w kategoriach ciała jestestwie. Owa dychotomia: żarłok i pożądana przez duszę asceza to wątek, który ma dla Herberta znaczenie w związku z jego zainteresowaniem gnostycyzmem. W jego *Barbarzyńcy*

⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 382.

w ogrodzie fragment poświęcony albigensom pokazuje, jaką wagę przywiązywał poeta do postaw eksponujących radykalną opozycję duszy i ciała. Jednak, przynajmniej w tym wierszu, nie jest orędownikiem niematerialnych wartości, którym należałoby być wiernym, lecz – jak podkreśla Przybylski – „niepoprawnym sensualistą i dlatego nie wejdzie do królestwa czystej myśli, gdzie słowa zatracają charakter wrażeń, przedstawień obrazowych, przekształcając się w pojęcia, abstrakcje, wzory algebraiczne sądów ogólnych”¹⁰.

Wiersz, o którym mowa, pokazuje, że wyeksponowanie sensualności i materialnego wymiaru egzystencji nie odbywa się na poziomie świadomego wyboru – etyka współczucia dla cielesnego bytu, identyfikacja z Marsjaszem związana jest w zasadzie z poczuciem całkowitej determinacji jestestwa przez somatyczną konstrukcję. Nie uciekniemy od ciała, nawet jeśli byśmy tego chcieli, a choć dusza wzdycha do ascezy, to nie świat duchowy, lecz cielesne potrzeby decydują o naszym losie. Jest to, jak już powiedziałem, wątek bardzo gnostycki, jednak nie sposób nie zauważyć, że owe kulturalne idealistyczne ciągoty, będące zaprzeczeniem somatycznej determinacji ludzkiego bytu, przedstawiane są z dużą dozą ironii. Naszemu życiu, określönemu przez przyziemne zachowania przodków nie pomogą szminki na szlachetność, a nacieranie uszu Mozartem niczego nie zmieni. Czy jest to jednak sugestia bliska nihilistycznej deziluzji, że oto świat naszych materialnych potrzeb jest absolutnym horyzontem jestestwa? Ironia, z jaką Herbert traktuje ten idealizm, mogłaby sugerować takie rozwiązanie. Asceza, Mozart, stare książki, „zielen Veroneza” – te atrybuty wysokiej kultury przedstawione zostały z pewnym sarkazmem. Choć może raczej należałoby powiedzieć o ich bezsilności, gdyż o moim ja decyduje przodek żarłok i rady typu „kobiety złoto ziemia nie dać się strącić z konia”. Jedyłą w tym kontekście wartością zdaje się być fenomen życia, nic nie jest istotne, tylko biologiczne trwanie. Ujęcie takie wcale nie musi jednak prowadzić do nihilizmu.

Utwór Herberta nosi wiele znamion autobiografii, ale wydaje się, że kluczowym punktem odniesienia nie jest tu *bios*, czyli życie, które daje się jakoś wyrazić, lecz dużo pierwotniejsze *zoe*. Biologia naszej egzystencji („łańcuch gatunków”), wyrażona dosadnym określeniem twarzy jako „worka gdzie fermentują dawne mięsa”, jest absolutnym horyzontem istnienia. To mięso, a nie Nieskończony, jak u Levinasa, emanuje w związku z epifanią twarzy. Dlatego w wierszu otwierającym tom *Pan Cogito* dokonuje się swoiste fenomenologiczne *epoché*, jest ten utwór gruntownym wzięciem w nawias wszystkiego, co nadbudowała nad naszym istnieniem kultura, dzięki której jesteśmy nie tylko żywymi istotami, ale osobami z jakąś biografią. Z tego właśnie wy-

¹⁰ R. Przybylski, *Między cierpieniem a formą*, s. 110.

nika uwaga Per-Andre Bodina, iż większość wierszy o Panu Cogito, cały „cykl stanowi polemikę z wszelkimi przejawami abstrakcji i argument na rzecz przyziemnej ludzkiej rzeczywistości”¹¹. W zasadzie w utworze otwierającym tomik nie chodzi o „przyziemną ludzką” egzystencję, lecz o jej animalną formę. Albowiem wiersz ten podważa logocentryczną wizję człowieka i wpisuje go w porządek życia czysto biologicznego. Przeciwna tej tendencji intronizacja *logosu* dokonuje się, „jeśli życie biologiczne *dzoe*, nabiera sensu i przemienia się w *bios*, życie jednostkowe z rozpoznawalną narracją, to jest to możliwe tylko dlatego, że tym, co tę przemianę bez-sensu w sens umożliwia, jest właśnie *logos*”¹². Wiersz otwierający tomik *Pan Cogito* to w swej istocie krytyka *logosu*, dokonująca się w wyniku poczucia wspólnoty „łańcucha gatunków”. Czyżby zatem, aby poznać siebie dogłębnie, należałoby radykalnie zważyć w swą uładzoną, narracyjną, jednostkową biografię i odkryć w sobie animalne impulsy wypływające z głębi własnego ciała? To ostatnie wszak, a nie *res cogitans*, jest gwarantem naszego istnienia.

Ciało to nie tylko gwarant naszego istnienia, ale także rezerwuar przeszłości, która aktualizuje się wraz z epifanią twarzy. Paradoksalnie nawet pamięć, w omawianym wierszu będąca wartością kluczową, nie przynależy do porządku kultury, lecz jest jedynie funkcją ciała zapisaną, jak sądzę, w genach: „uszy zbyt odstające dwie muszle ze skóry / zapewne spadek po praszczurze który łowił echo”. Jeśli takim, absolutnym horyzontem istnienia jest cielesność, to tezę, że Pan Cogito to podmiot-ciało, rozumiana po chrześcijańsku osoba, w odniesieniu do pierwszego utworu tomu należałoby radykalizować. Wiersz ten bowiem przywołuje to wszystko, co w systemie Kartezjusza stanowi zaprzeczenie *res cogitans*. Pan Cogito, jego twarz to wyłącznie *res extensa* i tylko to może być przedmiotem rzetelnego opisu, reszta jest zmyśleniem. Metodyczny sceptycyzm francuskiego filozofa tutaj objął sferę, która siedemnastowiecznego myśliciela ratowała przed absolutnym zwątpieniem. Zaś obiekt będący w oczach Kartezjusza bez znaczenia staje się jedynym punktem odniesienia. I w tym przewartościowaniu dopatrzeć się można szczególnego pojmowania istnienia, które ogniskuje się wokół wciąż reprodukującej się i ulegającej metamorfozom materii. Czy jednak ten skrajny materializm jest podszyty nihilizmem? Wydaje się, że nie należy podejrzewać Herberta o cynizm. Jest to raczej konstatacja, że nasza egzystencja składa się także z domeny, która przekracza porządek kultury. Jej dowartościowanie z kolei zdaje się postawą motywowaną etyką. Nie jest to jednak etyka

¹¹ P.-A. Bodin, *Barbarzyńca i lustro*, s. 380.

¹² M.P. Markowski, *Powszechna rozwiązłość. Schulz, egzystencja, literatura*, Kraków 2012, s. 149–150.

obowiązku, etyka oparta na systemie wyznawanych wartości, lecz raczej postulat intensywnego odczucia życia, a może nawet współczucia wobec *zoe*. W tym współczuciu możliwe jest też odkrycie fundamentalnych więzi z innymi, więzi, w których szczególne znaczenie ma korowód dziedzicznego życia, zatem obserwacja twarzy, jak zwykle to bywa, uświadamia nam indyjski pewnik *ta twam asi* – tym wszystkim jesteś ty. Schopenhauer dodaje, że ten postulat w pierwszym rzędzie odnosi się i konstytuuje etyczną postawę wobec świata. „Łańcuch gatunków”, „mięso” przywoływane w wierszu to nie są terminy, które w jakikolwiek sposób wskazują na nihilizm czy służą deprecjacji świata wartości. Myślenie etyczne traktowane jest tutaj źródłowo, w zasadzie poprzedza ono porządek wartości i odwołuje się do najpierwotniejszych, instynktownych doznań z tym kluczowym, które postawę etyczną sankcjonuje: „tym wszystkim jesteś ty”. Ta maksyma (*ta twam asi*), która leży u podstaw koncepcji etyki Schopenhauera wynika zaś wprost z przekonania, że „metafizyczny substrat życia objawia się bezpośrednio w gatunku, a za jego pośrednictwem w jednostce”¹³.

Maksyma „tym wszystkim jesteś ty” okazuje się podstawą wszelkiej moralnej dyspozycji, jest bardziej pierwotna i źródłowa niż myślenie w kategoriach systemu wartości, zresztą same wartości, jako sposób katalogowania własnych etycznych odruchów, wydają się funkcjonować w sposób dwuznaczny.

Myślenie zwrócone przeciwko „wartościom” nie twierdzi, że wszystko, co określa się jako „wartość” – „kultura”, „sztuka”, „nauka”, „godność człowieka”, „świat”, „Bóg” – jest bez wartości. Chodzi raczej o to, by wreszcie zobaczyć, że właśnie naznaczenie czegoś piętnem „wartości” pozbawia wszelkiej godności to, co w ten sposób jest wartościowane. Oznacza to: oszacowanie czegoś jako wartości sprawia, że to, co wartościowane, staje się wyłącznie przedmiotem ludzkiej oceny¹⁴.

Herbert zatem jest w pełni świadomy, że choć przedmiotem wartościowania może być dzieło Mozarta czy Veronesego albo – na dodatek – stare książki, to ocenie nie podlega kontakt z twarzą, epifania oblicza, szczególnie, jeśli w lustrze, niczym Narcyz, spotykamy innego. Tym innym nie jest jednak – jak u Levinasa – Nieskończony, lecz życie pojęte jako *zoe* – myślane zatem najbardziej pierwotnie i źródłowo. Przedostatni wers mówi o tym wydarzaniu się etycznej postawy sugestywnie – oto ujawnia się w nas samych

¹³ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i wyobrażenie*, t. 2, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1995, s. 729–730.

¹⁴ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, w: tegoż, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 300.

„w łańcuch gatunków spięte ciało”. I w zasadzie na tej konstatacji wiersz mógłby się skończyć. Mielibyśmy wówczas w tomie *Pan Cogito* dwa projekty etyczne: jeden ponowoczesny, radykalny i funkcjonujący poza porządkiem wartości – o takim myśleniu mówi wiersz pierwszy i drugi: przednowoczesny, oparty na autorytecie, imperatywie i kodeksie postępowania – ten tradycyjny model realizuje *Przesłanie Pana Cogito*¹⁵. Jednak Herbert w wierszu *Pan Cogito obserwuje w lustrze swoją twarz* dodaje zagadkową pointę. Oto bohater przegrywa turniej z twarzą. Co znaczą te słowa?

Z jednej strony obserwator w tej deklaracji wyznaje swą słabość. Źródłowo myślana etyka musi się bowiem opierać na zanegowaniu mocy podmiotu. Czy zatem wiersz Herberta jest właśnie taką deklaracją zaprzeczonego platonizmu i zrywa ze stoicką, zapatrzoną w logos postawą (o zbyt wygórowanym stoicyzmie Herbert wspominał kilkakrotnie, by wymienić tylko wiersz *Do Marka Aurellego*), a na jej miejsce poeta sankcjonuje pewien rodzaj nagiej egzystencji, która, ze względu na sam fakt biologicznego życia, wymaga uwagi i współczucia? Przegrana z własną twarzą byłaby wtedy bankructwem humanizmu i metafizyki, które budują obraz siebie samego jako „pana bytu”. Byłby to zatem tekst antyhumanistyczny, przeciwieństwo *Przesłania Pana Cogito* – tych wyżyn humanizmu w dwudziestowiecznej literaturze polskiej, gdyż w pierwszym wierszu istnienie weryfikuje „łańcuch gatunków” i jest to jedyny, absolutny horyzont. Tak jakby porządek „humanizmu” był już myślany w stylu późnego Heideggera, dla którego „istota humanizmu jest metafizyczna, co obecnie znaczy, że metafizyka nie tylko nie stawia pytania o prawdę bycia, lecz nawet buduje przed nim bariery, w miarę jak uporczywie trwa w zapomnieniu o byciu”¹⁶.

Jednak mam jednocześnie intuicję, że taki egzystencjalny sposób traktowania tej porażki, dzięki której w nieskrytości odsłania się powołanie do opieki nad byciem, to tylko moja nadinterpretacja. Że w istocie to, co w ramach posthumanistycznej wykładni zostało powyżej powiedziane, wiedzie Pana Cogito na skraj rozpacz. Że przegrany turniej z twarzą to klęska świata wartości, a poza nim Pan Cogito nie widzi możliwości etycznego egzystowania. Że humanizm jest dla niego wartością największą, a epifania biologicznego życia, nasza zwierzęcość, które odsłaniają jakąś prawdę o naszej istocie, nie są przez samego Herberta akceptowane. Że bliższe niż uwagi Gadamera

¹⁵ Dłatego nie przekonuje mnie konkluzja interpretacji Bogny Żurawskiej, jakoby wiersz *Pan Cogito obserwuje w lustrze swoją twarz* prowadził wprost do myślenia w kategoriach wartości i logicznie z niej wynikała „postawa wyprostowana” [por. B. Żurawska, *W poszukiwaniu prawdy – czyli „Pan Cogito obserwuje w lustrze swoją twarz”*, w: *Dlaczego Herbert. Wiersze, komentarze, interpretacje*, red. M. Woźniak-Łabieniec, J. Wiśniewski Łódź 2004, s. 121–127].

¹⁶ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 296–297.

czy Heideggera były mu słowa Kundery, które brzmią dziś bardzo anachronicznie lub – żeby nikogo nie urazić: konserwatywnie. Oto według czeskiego pisarza:

tożsamość narodu czy cywilizacji odbija się i streszcza w całości wytworów duchowych, które zwykło się nazywać kulturą. Jeśli ta tożsamość jest śmiertelnie zagrożona, życie kulturalne nasila się i rozwija, a kultura staje się wartością, wokół której skupia się cały naród. Dlatego też we wszystkich rewoltach środkowoeuropejskich zarówno pamięć kulturalna, jak i współczesna twórczość odgrywały rolę tak wielką i decydującą jak nigdy i nigdzie w żadnej z rewolt europejskich¹⁷.

Zatem i Herbert, przegrywając z twarzą, staje się przede wszystkim poetą Środkowej Europy – świata kulturalnych wartości, o których Zachód już zapominał, co staje się przyczyną tragedii naszej części kontynentu. I dlatego – zgodnie z ideałem środkowoeuropejskim – poeta napisał *Przesłanie Pana Cogito*, najbardziej środkowoeuropejski, a przez to też w jakimś wymiarze anachroniczny utwór w zbiorze. Wyświadczył tym samym przysługę politykom – najpierw polskim, czeskim, węgierskim dysydemtom, potem zaś tym wszystkim, którzy na agorze grzmią o zagrożonym systemie moralnych wartości. Myślę jednak, że i oni mają podobny problem z własną twarzą, bo z nią wygrać nie sposób, ale chyba też nie warto wchodzić z nią w konkury. Nie w tym bowiem rzecz, czy Mozart ma większą wartość niż strach paleolitycznego przodka, albowiem „tym wszystkim jesteś ty”. Zatem rzeczy tych po prostu się nie wartościuje, pozostają czymś pierwotniejszym niż jakikolwiek system wartości. Turniej z twarzą nie ma sensu – i tak jesteśmy w nim skazani na porażkę, odsłania ona nam bowiem coś źródłowego. Nasze ja, które musi dla nas stać się obce.

Bibliografia

- Bodin Per-Arno (2000), *Barbarzyńca i lustro*, w: *Poznawanie Herberta 2*, wyb. i wstęp A. Franaszek, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 370–380.
- Gadamer Hans Georg (2001), *Poetica. Wybrane eseje*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo IBL.
- Głowiński Michał (1990), *Mity przebrane. Dionizos, Narcyz, Prometeusz, Marchońt, Labirynt*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Heidegger Martin (2004), *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

¹⁷ M. Kundera, *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej*, s. 16.

- Heidegger Martin (1999), *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa: Spacja, s. 271–312.
- Herbert Zbigniew (2004), *Wiersze wybrane*, wybór i opracowanie edytorskie R. Krynicki, Kraków: Wydawnictwo a5.
- Kundera Milan (1984), *Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej*, przeł. M.L., „Zeszyty Literackie” z. 5, s. 14–31.
- Markowski Marek Paweł (2012), *Powszechna rozwiązłość. Schulz, egzystencja, literatura*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Przybylski Ryszard (1998), *Między cierpieniem a formą*, w: *Poznawanie Herberta*, wyb. i wstęp A. Franaszek, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Schopenhauer Artur (1995), *Świat jako wola i wyobrażenie*, t. 2, przeł. J. Garewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Żurawska Bogna (2004), *W poszukiwaniu prawdy – czyli „Pan Cogito obserwuje w lustrze swoją twarz”*, w: *Dlaczego Herbert. Wiersze, komentarze, interpretacje*, red. M. Woźniak-Łabieniec, J. Wiśniewski, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 121–127.

Two Codes of Mr. Cogito.
Remarks about the Framing Device
of Zbigniew Herbert's Collection *Mr. Cogito*

Summary

The article is an interpretation of the first and last work of the volume published in 1974, which outline a different formula for treating ethical issues. The traditional, value-based vision of morality from the *Message of Mr. Cogito* is related to post-humanistic vision of the epiphany of the body expressed in the poem *Mr. Cogito observes his face in the mirror*. This combination makes Herbert's volume ambiguous and complicates the unequivocal reading of the whole.

Keywords: polish poetry, interpretation, ethics, epiphany, post-humanism