

Lidia Wiśniewska

(Bydgoszcz)

FAUST, COGITO I PAN COGITO HERBERTA

Za stan współczesnego myślenia – nawet rzeczywistości, jeśli mielibyśmy przyjąć, że technika Zachodu, jej osiągnięcia, a w szczególności jej klęski byłyby konsekwencją metafizyki¹ – czyni się często odpowiedzialną modernistyczną myśl kontynuującą filozofię Kartezjusza. Czyni się to szczególnie wtedy, gdy nie dostrzega się bynajmniej końca zapoczątkowanej przez niego epoki². Tymczasem nabierało się już w niej wiele zjawisk dających powód do niepokoju i obaw o przyszłość. Tymczasem pojawiają się również twierdzenia dotyczące „kryzysu rozumu i tryumfu życia”³, których przesłanką jest uznanie na przykład, że ostatnią wielką bitwą racjonalizmu o jego przetrwanie były wystąpienia neokantystów oraz fenomenologia Edmunda Husserla, teraz zaś ich miejsce nieodwołalnie i bezkompromisowo zajęły bądź nurty wywodzące się z poglądów Fryderyka Nietzschego, Wilhelma Diltheya, Karla Jaspersa, Gabriela Marcela czy Martina Heideggera, bądź też filozofia dialogu i komunikacji, uprawiana – jak to się czasem nader radykalnie określa – za pomocą uczucia. Co więcej: nawet ze strony przedstawicieli nurtów przyznających się do oświeceniowego dziedzictwa dobiegają głosy o jego autodestrukcyjnych gestach i o konieczności krytycznego przyjrzenia się im, przy jednoczesnym wszakże przyjęciu za

¹ M. Heidegger, *List o humanizmie*, przełożył J. Tischner, w: *Budować, mieszkać, żyć. Eseje wybrane*, wybór, opracowanie, wstęp K. Michalski, Warszawa 1977.

² O modernistycznej filozofii „powstałej gdzieś w czasach Kartezjusza”, dla której słowo „skończyła się” byłoby stanowczo zbyt mocne pisze D. C. Hoy, *Foucault. Modern or Postmodern?*, w zbiorze: *Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*, edited by J. Arac, New Brunswick 1988, s. 12–41; zob. także G. Vattimo, *Introduction*, w: *The End of Modernity. Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*, translated and with an Introduction by J. R. Snyder, Cambridge 1981, s. 1–18.

³ A. L. Zachariasz, *Człowiek wobec kryzysu rozumu i tryumfu życia*, w: *Filozofia w dobie przemian*, redakcja T. Buksiński, Poznań 1994, s. 123–132.

oczywisty faktu, że „wolność w społeczeństwie jest nieodłączna od oświecającego myślenia”⁴.

W ten oto sposób rysuje się układ odniesienia dla różnych zjawisk zachodniej kultury, który tworzą dwie konkurencyjne koncepcje: jednocześnie potwierdzane i podważane. W to, że w istocie któraś z nich ostatecznie i bezapelacyjnie wypiera inną – i w każdym zakresie – wolno wątpić. Podobnie, jak wątpliwa może wydać się chęć każdego ujednoczenia żywej tkanki poznania. Toteż bardziej interesujące wydaje się zilustrowanie nie tego, czy któraś z tych koncepcji poznawczych zanika, czy wypiera inną, ale raczej – jak wobec ich alternatywnych propozycji ktoś się sytuje, być może wcale przy tym nie dokonując jednoznacznego wyboru.

Interesujące mogłoby okazać się prześledzenie, jak na przykład sytuuje się wobec owych osi odniesienia ktoś, kto choć filozofem nie jest, to jednak przybiera prowokująco filozoficzne imię Pana Cogito – a chodzi tu o bohatera poezji Herberta – i kogo można by potraktować jako (literackiego) reprezentanta współczesności: jej obserwatora, komentatora, a przede wszystkim osobowość przez nią wykształconą. Bohater ten dzięki swemu imieniu sytuuje się demonstracyjnie w zasięgu tradycji myśli kartezjańskiej. W jaki jednak sposób się w niej mieści, jak dalece, to rzecz do rozważenia. Ponieważ przywołuje on czasem motywy kierujące naszą uwagę w stronę tego nurtu niemieckiego oświecenia, który rozwinął się w postaci swoistego „idealizmu natury” Herdera i Goethego (występując obok orientacji racjonalistycznej), zmierzał zaś ku artykulacji „żywej pełni” człowieczeństwa, w tym jej zmysłowości i życia uczuciowego⁵, co wydaje się leżeć raczej w obszarze zainteresowań filozofii życia, więc odwołamy się tutaj także do niezwykle wyrazistego w tej mierze punktu odniesienia: *Fausta* Goethego i obrazu świata, który on za sobą pociąga.

W taki oto sposób Pan Cogito Herberta umieszczony zostaje tutaj „pomiędzy” dwoma modelami myślenia o rzeczywistości, których konkretyzacje co prawda wiążemy ze zjawiskami sprzed kilku wieków, ale których konsekwentne linie trwają do dziś. Początków ich zaś szukać można by w mitach, skoro poprzez Nietzschego (i filozofię życia) docieramy do Dionizosa, a poprzez oświeceniowe *cogito* do mitu chrześcijańskiego, za którego zsekularyzowaną wersję uznawany bywa, rozumiany jako epoka nowoczesna, mo-

⁴ M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Przedmowa*, w: *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, przekład przejrzał i postłowiem opatrzył M. J. Siemek, Warszawa 1994, s. 13.

⁵ M. Siemek, *Racjonalizm i naturalizm w filozofii niemieckiego Oświecenia*, w: *Filozofia niemieckiego Oświecenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, wyboru dokonali i wstępem poprzedzili T. Namowicz, K. Sauerland i M. J. Siemek, Warszawa 1973.

dernizm (z jego kartezjańskimi początkami). W ten sposób Pana Cogito znowu (podobnie jak wcześniej *Białe małżeństwo* Różewicza) umieszczamy ostatecznie nie tyle między Faustem oraz Cogito wywodzącym się od Kartezjusza, ile raczej poprzez te postacie – między wprowadzonymi przez nie (Eliadowskimi⁶) paradygmatami mitu tradycyjnego i nowoczesnego w ich zdesakralizowanych wersjach. A wersje owe ciągle aktualizują biegunowy układ konkurencyjnych obietnic i zagrożeń, między którymi sytuuje się nie tylko Pan Cogito.

A. Cogito wywodzone z myśli Kartezjusza, czyli mit rekonstruowany

Kartezjusz nie zostawił mitu czy archimitu Pana Cogito: trudno by zresztą było tego właśnie oczekiwać po tym, jak niekiedy się rzecz popularnie ujmuje, wręcz „typie uczonego”⁷, jak najbliższego ścisłości matematycznej, jak najdalej od (przynajmniej zamierzonej) intencji tworzenia mitów. Może to właśnie na nim się mści: po kilku wiekach trwania datowanej od niego (co najmniej w filozofii) ery nowożytnej dziś inni wywodzą z jego („jego” nawet jeśli wziąć poprawkę na korzenie Augustyńskie, co zresztą też ma tu swoje znaczenie) *cogito ergo sum* rodzaj mitu, rekonstruowanego co prawda *post factum*, lecz nieubłagane: mitu Cogito (Pana Cogito kartezjańskiego) wiązane bezpośrednio z modernizmem (jeśli słowa tego używać w znaczeniu anglosaskim – jako synonimu szeroko pojętej nowożytności lub nowoczesności).

Pierwszą i podstawową cechą możliwego do zrekonstruowania dzięki wspomnianym zabiegom mitu Cogito, wywiedzionego z myśli Kartezjusza, będzie to, że – by pozostać w kręgu metaforyki optycznej, właściwej oświeceniu – człowiek traktowany jest w nim jako obiekt przezroczysty dla samego siebie. Jeśli bowiem umysł w dostępie do siebie zostaje uprzywilejowany, to może zobaczyć zarówno „ja”, jak i jego samouprawomocniające się idee w pełni, jasno i bez żadnych ograniczeń. Zgodnie z tym jego zdolność do przekształcania tego, co niepomyślane (więc poznawczo ukryte), w to, co myślane (poznawczo jawne), tedy zarazem operatywne (zarówno w zakresie samowiedzy, jak i wiedzy o rzeczywistości), jest konieczna, nieograniczona i podlega nieustannemu doskonaleniu. Stąd zaś modernistyczni myśliciele wyciągają wniosek, że doskonalące się myślenie człowieka o so-

⁶ M. Eliade, *Cosmos and History. The Myth of Eternal Return*, translated from the French by W. R. Trask, New York 1959. Zob też *Mit wiecznego powrotu*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1998.

⁷ Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II: *Filozofia nowożytna do roku 1830*, Warszawa 1970, wyd. VII, s. 46.

bie samym może także jego samego jako całość zmienić oraz udoskonalić⁸ (kierując go ku różnorako rozumianej wielkości). Posiadanie samowiedzy stałoby się w ten sposób miernikiem oceny człowieka na równi z jego posiadaniem wiedzy o świecie zewnętrznym: zresztą to pierwsze jest „punktem archimedesowym” myślenia o tym drugim, a dodatkowo łączy te typy myślenia także wspólna im obu zdolność do rozwoju. Jednocześnie wszakże jeden czy drugi typ myślenia jest czymś wyraźnie, jednoznacznie odgraniczającym człowieka od reszty świata – świata przeciwstawianego mu lub podporządkowanego. Jako centrum procesu poznawczego człowiek staje się bowiem wyraźnie określoną tożsamością, i to określoną właściwie wyłącznie przez świadomość. Przy tym ta ostatnia ma charakter tak pewny, że uznać ją wolno za korelat metafizycznego bytu definiowanego w kategoriach obiektywności, stabilności, jasności i niezachwianej oczywistości⁹.

Toteż program nowoczesnej wiedzy¹⁰, jaką tworzy Cogito Kartezjusza (lub jego następcy), wprowadza między podmiotem a przedmiotem przepaść, której prototypem staje się w koncepcji omawianego filozofa rozdział dwu substancji: *res cogita* i *res extensa*. W dążeniu do uzyskiwania przez Cogito ścisłej i pewnej wiedzy precyzowane są wobec niej określone wymagania. Powinna więc ona charakteryzować się obiektywnością, której gwarantem staje się oparcie na opisie związków przyczynowo-skutkowych. Ale przyczyny owe i skutki rozpatrywane są z punktu widzenia człowieka, stąd – jak nietrudno spostrzec – immanentne cele i powiązania natury traktowane być mogą jako drugorzędne. W taki sposób entuzjazm dla ludzkiego ducha każe uprzedmiotowiać naturę. Modernistyczna (nowożytna) świadomość emancypując człowieka ze związku z przyrodą, jednocześnie musi degradować to, z czego go emancypuje (przyznając więc sobie autonomię, nie jest skłonna przyznać jej temu, co nią samą nie jest). Tak zarazem obiektywnie, a przy tym redukcjonistycznie ujęty przedmiot poznania byłby więc w jakimś sensie martwy.

To zjawisko zdaje się pogłębiać, właściwa poznaniu opisywanego tu hipotetycznego Cogito, homogenizacja doświadczenia. Doświadczenie odznaczające się psychiczną głębią, przeobrażające czy kształcące człowieka, lub doświadczenie wyjątkowe, nie każdemu dostępne, wymagające specjalnych predyspozycji albo pojawiające się nie w każdych okolicznościach, zostaje odsunięte na margines oraz opatrzone znaczącym, akcentującym

⁸ D. C. Hoy, dz. cyt.

⁹ G. Vattimo, *The Crisis of Humanism*, dz. cyt., s. 19–30.

¹⁰ Zob. R. Spaemann, *Ende der Modernität ?*, w: *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, herausgegeben von P. Koslowski, R. Spaemann, R. Löw, Weinheim 1986, s. 19–40.

niesprawdzalność, zatem dyskredytującym określeniem: „subiektywne”. Wymóg obiektywizmu bowiem preferuje eksperyment, którego właściwością jest możliwość jego powtarzania. Przemilczeniu przy tym ulega fakt, że tylko za cenę wyznaczenia określonych ram eksperymentu, poniekąd fragmentaryzujących rzeczywistość, na postawione w badaniu pytanie można odpowiadać w miarę jasno: „tak” lub „nie”. Powtarzalność jednocześnie wyklucza zasadniczą nowość; pozwala natomiast uznać, że z niższych form wiedzy powstają wyższe (jak duch powstaje z życia, a życie z form nieorganicznych). W ten sposób historia myśli zyskuje wymiar postępu oświecenia.

Ponieważ doświadczenie rozumiane jako eksperyment zasadniczo jest powtarzalne w każdym czasie i przez każdego, rodzi się tu kolejny wyznacznik nowoczesności (tędyż cecha Pana Cogito kartezyjskiego): uniwersalizm. Można zresztą uznać, że wiedza i technika znajdują się w tej mierze wyraźnie pod wpływem filozofii greckiej i chrześcijaństwa (przypomnijmy, że wczesne oświecenie traktuje chrześcijaństwo jako religię rozumu i samo siebie przedstawia jako realizację jego zamierzeń). Gdy jednak katolicyzm rezygnuje z chrześcijańskiego uniwersalistycznego: „nie masz Żyda ni Greka, kobiety ni mężczyzny, niewolnika ni pana” oraz wprowadza podział na wierzących i niewierzących (uniwersalizm jego bowiem ma charakter li tylko eschatologiczny), także oświecenie uznaje relewancję każdej ludzkiej wspólnoty i stosuje podział na oświeconych i nieoświeconych. Uniwersalizm oświeceniowy bowiem wymagałby zrealizowania swoistej utopii powszechnego oświecenia (podobnie jak chrześcijaństwo – powszechnego „nawrócenia”).

Ale można by ją urzeczywistnić, gdyby zrealizować pierwaj kilka obiecujących mitów postępu: oprócz wspomnianego tu już postępu poznania dokonać postępowego opanowania natury (i uczynić z niej instrument w służbie ludzkiej życiowej praktyki) oraz wprowadzić w życie mit koniecznego i nieustannego rozwoju ludzkości jako takiej (na podobieństwo rozwoju indywidualnego). A tutaj znowu natura i kultura zdają się stykać z *sacrum*, ponieważ – o czym przypomina Vattimo¹¹ – postęp ów i rozwój można zinterpretować jako odpowiednik chrześcijańskiego doskonalenia duchowego, które wiedzie w końcu do raju (Królestwa Bożego). Królestwo Niebieskie chrześcijaństwa zatem i społeczeństwo bezklasowe nowożytności z punktu widzenia teleologicznego miałyby tę samą naturę. Toteż modernistyczną wiarę w postęp można zinterpretować (jak czyni to Vattimo nie bez wpływu zresztą Nietzschego i Heideggera) jako zsekularyzowaną

¹¹ Zob. G. Vattimo, *Introduction*, dz. cyt.

wersję judeochrześcijańskiej wizji historii kończącej się Sądem Ostatecznym – owym faktem, który nadaje sens zdarzeniom i ludzkiemu w nich uczestnictwu. Podobnie sens zsekularyzowanej historii (jednak zmierzającej ku ściśle określonej celowi) nadałoby zrealizowanie takich wartości, jak wolność, równość i sprawiedliwość.

Warto przyrzeć się w tej perspektywie pierwszej z wymienionych wartości. W Grecji słowo wolność (*eleutheria*), znane już w V w. p. n. e., znaczyło po prostu pozwolenie na zwykły (dawny) sposób życia (co przy zmieniających się szybko tyranach, z których każdy miał własne koncepcje, dotyczące urządzenia świata – *casus*: Kreon – nie było łatwe). Później grecka filozofia i chrześcijaństwo konstytuują dla wspomnianego słowa znaczenie samostanowienia (co związane jest z poczuciem znalezienia czy posiadania prawdy lub celu rozumianych jako „naturalne”). Tak oto wcześniejsze rozróżnienie dawnego i nowego staje się przebrzmiałe, gdyż w grę wchodzi rozróżnienie „lepszego” (naturalnego, a więc zgodnego z ową posiadaną prawdą) i „gorszego”. Nowożytność natomiast zaczęła rozumieć wolność jako w ogóle uwolnienie od starego: emancypację, w której nie ma znaczenia „skąd”, ma znaczenie natomiast: „dokąd”¹². W ten właśnie sposób wolność, motywowana przeszłością lub aksjologią, zostaje wyraźnie uwarunkowana teleologicznie.

Niestety, dzisiaj owo „dokąd”, widziane już przez pryzmat praktyki, nie projektu, staje się coraz częściej dość problematyczne. Walter Benjamin (*Theses on the Philosophy of History*¹³) wskazuje, że może tylko „historia zwycięzców” przynosi jeszcze taką interpretacją historii, która ustanawia w przebiegu zdarzeń „nieuniknione” związki przyczynowo-skutkowe, a przede wszystkim sens oraz cel. A jednak z punktu widzenia podbitych rzecz nie przedstawia się już tak przekonująco i jednoznacznie; nie zyskuje też wymiaru racjonalnego i koniecznego procesu. Dysponujący władzą zwycięzca posiada możliwość kontrolowania narracji o historii i wymuszenia w ten sposób jej „uniwersalizmu”. Tak oto uniwersalizm, przeniesiony na stosunki ludzkie, okazuje się zdobyczą modernizmu budzącą bardzo poważne wątpliwości.

I oto w ten sposób choć Kartezjusz, ten prawdziwy „typ uczonego”, traktował jako wzór do naśladowania w działalności poznawczej matematykę, nie literaturę, i nie napisał żadnego utworu literackiego, to dziś niektórzy myśliciele są skłonni mówić o epoce, u której początków stoi, jako o epoce

¹² R. Spaemann, dz. cyt.

¹³ Zob. G. Vattimo, *Introduction*, dz. cyt.

„wielkich narracji”¹⁴. Te narracje zdominowane zostały przez wielkiego bohatera, wielkie zagrożenia, wielkie przedsięwzięcia i wielki cel. Wewnętrzna ich spójność w znacznej mierze dopełnia eksperymentalną weryfikowalność faktów jako uzasadnienie pewności wiedzy. Co znaczy, że uprawomocnienie owej obiektywnej z założenia wiedzy musi mieć jednak podwójną naturę. Tymczasem druga natura modernizmu pozostawała jednak długo w jego myśleniu i w myśleniu o nim ukryta.

Dziś wszakże raz po raz w opis tej epoki wplata się słowo „mit”, traktowane jako określenie pewnej opowieści: jakkolwiek nie sakralnej, to jednak analogicznej wobec sakralnej opowieści chrześcijaństwa. Choć być może do końca nie rozstrzygniemy, kto jest tego mitu właściwym twórcą: Kartezjusz, jego następcy czy zapoczątkowanej przez niego epoki surowi komentatorzy (zresztą nawet mit od początku wykrystalizowany podlega również nieustannym interpretacjom, reinterpretacjom oraz krytykom), to staje się on tu przyczyną powołania do istnienia paradygmatycznej postaci (Pana) Cogito Kartezjańskiego (a także kartezjańskiego), którego postawa i światopogląd mogą być traktowane jako model pewnego typu humanizmu (w wypowiedziach Heideggera po prostu humanizmu), poddawanego dziś często krytyce.

B. Faust Goethego

Postawę Goethego można rozpatrywać zarówno w aspekcie podobieństwa do Kartezjusza (i on parął się nauką, co prawda ze zmiennym szczęściem, ale też niezupełnie bez powodzenia), jak i w aspekcie zupełnego niepodobieństwa: w końcu był (pomijając już inne role społeczne) przede wszystkim pisarzem, poetą, a przy tym twórcą archimitu¹⁵ żywego do dziś. Racjonalista Kartezjusz zapoczątkowuje modernizm, zaś Goethe – biorąc pod uwagę pomost w postaci *Sturm- und Drangperiode*, zapowiadający romantyzm – sytuuje się na swego rodzaju pograniczu i przejściu. Kartezjusz bywa nazwany „czystym typem” (naukowca); Goethe jawi się raczej jako osobowość hybrydyczna (swego rodzaju „mieszaniec”): tak ze względu na swoje predyspozycje, jak i aktywność. A także ze względu na czas, jaki zdołał ogarnąć swym życiem i ze względu na stosunek do epok: przeciwstawianie się oświeceniu z powodu jego wyłączności *ratio*, a z zupełnie innych powodów – również romantyzmowi.

¹⁴ J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przełożyli M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa 1997.

¹⁵ W. Szturc, *Faust Goethego. Ku antropologii romantycznej*, Kraków 1995.

Wydaje się, że w podobny sposób jak jego osobę można zinterpretować także jego wypowiedzi na temat rzeczywistości: pokazywanej jako niejednorodna, wewnątrznie zdynamizowana a zarazem zmierzająca do pełni.

Pierwszą i podstawową cechą jego poglądów (by ponowić poprzedni tok wyłuszczenia problemów) jest to, że podstawę istnienia człowieka stanowi dlań koegzystencja idei (możemy włączyć to pojęcie w zakres pojęcia rozumu) oraz miłości¹⁶. Dla dążącej do liczbowego opisu rzeczywistości postawy ta druga władza byłaby czymś z gruntu zbędnym; nie znaczy to natomiast, że Goethe niewielkie znaczenie przydaje matematyce. Przeciwnie. Podziwia ją jednak, jeśli nie przekracza ona swoich granic i nie podporządkowuje sobie całości poznania. Tym bardziej, że aktywność poznawcza człowieka ma wedle Goethego nie tyle zmierzać do gromadzenia danych, ile do tego, by (jak choćby w przypadku fizyki) „starać się wnikać w naturę i jej święte życie ze wszystkich sił i z całą miłością, czcią i pobożnością”¹⁷. To pojęcie wnikania wydaje się szczególnie znamienne: sugeruje ono raczej dążenie do jedności tudzież skłonność do przekraczania granic między odmiennymi sferami niż do ich oddzielania (na takiej zasadzie, jak oddzielana jest *res cogita* i *res extensa*).

Toteż program wiedzy, jaki się stąd wyłania, oparty jest wyraźnie na całościowym widzeniu świata: każdy element, choć wyodrębniony, pozostaje powiązany nieskończoną ilością nitek z wszystkimi innymi. Można by więc powiedzieć, że i w samym pojedynczym elemencie przejawia się, uwidocznia, bardziej całość niż owo wyodrębnienie (na powstanie którego to obrazu rzutuje jakoś Leibnizjańskie widzenie świata: zaważyło ono zresztą na całym tym nurcie, do jakiego należał Goethe). Same zaś więzi są przy tym dwojaki w tym znaczeniu, że obejmują zarówno działanie, jak przeciwdziałanie. Świat staje się w takim ujęciu całością dynamiczną, nie mechaniczną.

Jako taka, całość ta nie może być pogwałcana sztucznymi warunkami eksperymentu, izolującego badane zjawiska od wszelkich innych (nie dość interesujących w danym momencie dla badacza). Stąd zaproponowana przez Goethego procedura postępowania zmierza do wyłonienia prafenomenu, który odzwierciedla zarówno drogę od szczegółu do ogółu, jak i uchwycenie zjawiska we wszechogarniającej, organicznej całości, wreszcie zstąpienie z

¹⁶ Zob. J. Krakowski, *Goethe i Kant a wczesna twórczość Hegla*, w: *Między Kantem a Goethem. Eseje o wczesnej filozofii Hegla*, Acta Universitatis Wratislaviensis No 1536, Wrocław 1994, s. 25–39.

¹⁷ J. W. Goethe, *Refleksje i maksymy*, przełożył, opracował i wstępem opatrzył J. Prokopiuk, Warszawa 1977, s. 91.

powrotem do poszczególnych doświadczeń. Centralny punkt tego symetrycznego postępowania jest tym, co odróżnia najwyraźniej tę metodę od postępowania Kartezjusza¹⁸, w którym najważniejszy jest krok ostatni: sumowanie czy kumulacja. Prafenomen w przeciwieństwie do abstrakcji matematycznej, czyniącej zjawisko obliczalnym, ale poniekąd w swej konkretności niewidzialnym, czyni je właśnie, jak to ujmuje Cassirer¹⁹, doskonale widzialnym. Być może postawę tę ugruntowują zresztą przemyslenia powstałe na fundamencie poznanych przez Goethego w młodości pism hermetycznych z II i III wieku, które utwierdziły go w niechęci do metod czysto logicznych, jednocześnie zwracając jego uwagę na wiedzę tajemną, w której wartość poznawczą wierzył. Podobnie także przyjmował za oczywistą ideę obecności bóstwa w świecie²⁰. Obecność ta oznaczałaby z kolei, że przyroda staje się dynamiczna także przez to, iż jest materialna i duchowa zarazem. To również wprowadza element myślenia, kwestionujący ostre podziały rzeczywistości.

Dynamika człowieka natomiast wynika z faktu, że jego działanie pozostaje nieoddzielne nie tylko od obowiązku (jak u Kanta), ale i od uczuć. Toteż w etyce Goethego „idea stanowi źródło moralności, ale tym, co ją urzeczywistnia, co wprawia ją w ruch i przekształca w żywą, czynną siłę, staje się miłość”²¹. Sprawdzianem całościowości staje się więc znowu życie, a jego synonimem czynna siła miłości.

To stanowisko filozoficzne, zbliżone do poglądów Herdera, sytuowane jest w ramach tzw. ekspresywnizmu, krystalizującego się w opozycji do kumulatywnej koncepcji postępu²². Kartezjuszowska zasada matematycznego uprawomocnienia przyrodoznawstwa zostaje tu podporządkowana problemowi syntezy wolności oraz konieczności (co jeszcze wyraźniej wystąpi u Hegla²³). Przyrodoznawstwo staje się nie tyle wzorcem i dominantą postępowania badawczego, ile równorzędnym składnikiem syntetycznego łączenia kultury i natury, ku czemu wówczas zmierza coraz wyraźniej filozofia. Zatem i historia myśli filozoficznej przedstawiałaby się w tym ujęciu bynajmniej nie jako jednokierunkowy rozwój.

Synteza wspomniana posiada i ten wymiar, że wprowadza niejaki rozchwianie ostrego przedziału między sztuką a nauką. Rozchwianie owo

¹⁸ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w nauce*, z oryginału francuskiego przełożyła, opatrzyła słowem od tłumacza i przypisami W. Wojciechowska, Warszawa 1988, s. 22–23.

¹⁹ Zob. J. Krakowski, dz. cyt.

²⁰ Zob. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989, s. 485.

²¹ J. Krakowski, dz. cyt., s. 35.

²² Z. Kuderowicz, dz. cyt.

²³ J. Krakowski, dz. cyt., s. 24.

Cassirer²⁴ skłonny byłby zinterpretować jako nowożytną mitologię, tym różniącą się od starożytnej, że budowana jest na obserwacji i teorii wyjaśniającej wyższego rzędu, tym zaś różniącą się z kolei od nauki, że przypomina mity starożytne w hipostazowaniu pewnych fenomenów, jak światło czy magnetyzm, a czyni to w taki sposób, że fizyczne uniwersum wyjaśniane jest jako rezultat współdziałania, konfliktu i zjednoczenia ich na wyższym poziomie. Goethe wszakże przypomina, że wiedza naukowa nie jest jedyną możliwą prawdą i zarzuca jej manipulowanie naturą w celu jej udoskonalania, a tym samym zakłócanie naturalnej, całościowej harmonii świata. Zauważa, że w zamian wykorzystanie całej wrażliwości obserwatora może przynieść efekty poznawcze nie mniej cenne niż te uzyskiwane dzięki precyzyjnym instrumentom, dając przy tym wiedzę dostosowaną do możliwości człowieka: taką, że go nie przygniata. Zwraca wreszcie uwagę, że eksperyment w pewnym sensie kreuje rzeczywistość, którą bada (i obiektywność), a naga liczba i miara po prostu wygania ducha z żywej materii (a raczej siły). Tak więc Goethe chciałby uniwersalności bez abstrakcji, zasad bez zatracenia specyficzności. Toteż w gruncie rzeczy mówi o nowym rodzaju wiedzy: na poły metodycznej, na poły mistycznej, odrzucając tym samym zarówno filozofię natury romantyków jako nie opierającą się na obserwacji, jak i fizykę matematyczną jako niezdolną do (niezbędnej) aktywności scalającej.

Zrekonstruowany ciąg rozstrzygnięć charakterystycznych dla teoretycznych rozważań Goethego jest, jak sądzę, możliwy też do zrekonstruowania w poetyckiej wizji zawartej w *Fauście*. Poczynając od tytułowego bohatera, który jest postacią złożoną: wewnątrz podzieloną (można by mu przyznać status „mieszkańca”, podobnie jak jego autorowi²⁵) i zarazem zewnętrznie poniekąd pomnożoną (o czym decyduje sobowtórność).

To pierwsze zjawisko ujawnia się w wewnętrznej komplikacji bohatera, którego można charakteryzować (a często on sam tak czyni) dzięki całkiem przeciwstawnym określeniom (czyniącym go nie tyle typem, ile sytuującym na pograniczu różnych typów). Poznajemy Fausta jako człowieka niezmiernie, wedle opinii innych, uczonego, który przestudiował „wszyst-

²⁴ Zob. H. Henel, *Goethe and Science*, w: *Literature and Science*. Proceedings of the Sixth Triennial Congress, Oxford 1954, s. 216–221.

²⁵ Pojęcie to pojawia się dziś dzięki pisarzom takim, jak Robert Musil czy Teodor Parnicki, a warto zauważyć, że np. w samoświadomości bohatera Musila mocno tkwi powiązanie z życiem, jego instynktami i „faustowskim stosunkiem do życia” (por. R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, t. IV, przełożyli K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zelter, Warszawa 1971, s. 118), zaś bohaterowie występują w parach, spośród których ta obejmująca głównego bohatera i Arnheima ma charakter podobny, jak układ Faust – Mefistofeles (E. Naganowski, *Podróż bez końca. O życiu i twórczości Roberta Musila*, Kraków 1980, s. 293).

ko”; on sam jednak ma nieusuwalne poczucie, że nie wie nic, pozostał głupcem, a to, co wie, to tylko śmieci czy może „resztki z niewłasnego stołu”²⁶. Toteż nie śni już nawet, że z „morza błędu może się wynurzyć”, a tkwiąc w swej pracowni odczuwa, iż zatrzymał się w ruchu, stoi, jego zaś umysł „zgasł” (tak oto jednym słowem podważony zostaje „optyczny” optymizm oświecenia). Pozostaje więc niby żywy, a przecież czuje się martwy (lub bliski śmierci, czego wyrazem się staje „słabnący życia poryw”, słabące „serca tętno”, uczucia „schnące w życia natłoku”). Sam siebie przedstawia przy tym jako zarazem człowieka małego i wielkiego zarazem: wielokrotnie pojawia się stwierdzenie obecności w nim boskiego pierwiastka (podobieństwo do bóstwa, jego życie podobne życiu Boga); nie mniej często jednak pojawia się przyrównanie do robaka lub stwierdzenie, iż egzystuje jak pies. Ciekawe, że w ludzkim tłumie czasem rzeczywiście czuje się wartościowy, to znów targa nim wielka niepewność co do oceny wystawianej mu przez innych (dręczy go poczucie braku czci u innych). Wreszcie pada i owo znane stwierdzenie o dwu w nim duszach pozostających ze sobą „w wiecznym sporze”, z których jedna dąży wzwyż, gdy druga ciąży w dół.

Faust pozostaje również niejednolity pod względem ról, które odgrywa: to filozof, lekarz, uczyony, teolog, polityk, budowniczy (Mefisto radzi mu, by i z poetą jeszcze „wszedł w porozumienie”). Zarazem woła „hajże w zmysły” i wielbi „czucie, uniesienie, serce”, a mimo sprzeciwu wobec martwej wiedzy książkowej nie jest mu niemiły „rzetelny sąd, rozumu jasny błysk”. Bywa nieufny wobec słowa, ale precyzuje w którymś momencie, że idzie mu przede wszystkim o słowo puste, choć bez wątpienia jego własna ewolucja pcha go w stronę czynu. Między jego świadomością a czynem wytwarza się zresztą także napięcie: gdy chce miłości, to okupuje ją serią śmierci (matki Małgorzaty, jej brata, dziecka, wreszcie jej samej); gdy wdziera morzu ziemię w imię szczęścia ludzi, to bez wątpienia za cenę ich nieszczęścia (ich pracy niemal niewolniczej i śmierci dwojga starszków, którzy ograniczają jego władzę).

Lecz i Mefistofeles nie jest jednoznaczny. To prawda, że jest bezpośrednio odpowiedzialny za każdą ze zbrodni, których odium spada na Fausta (zabicie Baucydy, Filemona i Nieznajomego jest w końcu jego dziełem). Ale czasami jego cynizm uświadamia okrutną prawdę o innych (np. tę, że w istocie chcąc zachować się jak święty i nie świadczyć fałszywie w sprawie męża Marty, Faust jednocześnie wyraźnie oszukuje uwielbianą Małgorzatę, skoro bynajmniej nie zamierza się z nią ożenić). To prawda, że Mefisto

²⁶ Przytoczenia wg: J. W. Goethe, *Faust*, przeł. F. Konopka, Warszawa 1968 (dalej cytaty oznaczam literą F i numerem wiersza).

działa za pomocą oszustw i mamideł, najczęściej rozwiewających się jak dym, ale niekiedy złudy owe przynoszą jednak nieoczekiwane realne efekty (poprawę stanu państwa, wygrana wojnę). Podobnie jak czasem magiczne zabiegi przynoszą poprawę stanu zdrowia. Zostanie to zresztą skonstatowane: czyni on zło, ale przewrotnie przekształcające się w dobro. I ta dynamika dopełni dynamikę dwu dusz Fausta. Przeczenie w końcu okazuje się motorem ruchu, więc życia, podstawowej dla Goethego wartości²⁷.

Przy tym choć Mefisto może wiele, nie może jednak wszystkiego (Matki, Czarownica, nawet Małgorzata – mają swoje prawa), a czasem okazuje zupełną bezradność („Kiełznać umiałem nordyckie staruchy, / lecz źle mi idzie z obcymi duchy” – wyznaje podczas klasycznej Nocy Walpurgi; F, 7690). Zresztą i tak jest to już nie średniowieczem pachnący, lecz nowożytnie „oświecony” diabeł (który każe się nawet nazywać Baronem, nie junkrem, a dla estetyki nosi, jak modniś, sztuczne łydki). Co więcej, to również wstydlivy Mefisto: nagie sfinsy i gryfy antyku zbijają go z tropu. A w końcu to nawet podlegający porywom pożądania (jeśli nie sentymentu) Mefistofeles (por. końcowe spotkanie z aniołami). Tak więc to bynajmniej nie czyste, demoniczne wcielenie zła, ale i „filut” (tak go nazywa zarówno Bóg, jak i Czarownica) czy „szelma”²⁸. W pewnym więc sensie Fausta od Mefista dzieli tylko proporcja lub może nawet zaledwie sposób powiązania dobra tudzież zła²⁹. Można by powiedzieć, że stosunek między tymi wartościami staje się tak odwracalny jak miał być (inny w życiu ziemskim, inny w pozaziemskim) układ ról pana i sługi: odmienność obu układów opartych jednak na stosunku nadrzędności i podrzędności byłaby wszakże jednocześnie oparta na istotnym podobieństwie. Symptodem tego staje się zresztą symetryczne występowanie w stroju pana jego sługi, Mefistofelesa, który w istocie wypowiada przekonania Fausta: gdy jednak w ustach tamtego pobrzmiwa w nich nuta dramatyczna, to w ustach „cienia” brzmia one cynicznie lub przekształcają się w parodię. Jakby to samo przedstawione od wewnątrz (z perspektywy miotającego się człowieka) i widziane z zewnątrz (z perspektywy obserwatora) okazywało się już obdarzone przeciwnymi znakami. I to również w jakimś sensie tłumaczy dynamiczne powiązanie dobra oraz zła. Za konsekwencję tego odwrócenia w pewnej mierze można

²⁷ W koncepcji Goethego błąd i zło są konieczne nie tylko dla istnienia człowieka, ale też świata, jak przypomina M. Eliade (*Mefistofeles i androgyn*, przeł. B. Kupis, oprac. R. Reszke, Warszawa 1994, s. 80).

²⁸ Zob. J. W. Goethe, *Faust*, przełożył B. Antochewicz, Wrocław 1992.

²⁹ Jak zauważa G. Lukacs: „Mefistofelizm występuje w najbardziej patetycznych odruchach Fausta [...]”. (G. Lukacs, *Studia o „Fauście”*, przeł. M. Żurowski, w: *Od Goethego do Balzaka. Studia z historii literatury XVIII i XIX wieku*, wybór M. Żurowskiego, Warszawa 1958, s. 138).

by także uznać owo znamienne zawieszenie kwestii zasługi i winy, nagrody i kary – czyli rozstrzygnięcia cyrografem poświadczonego zakładu, w którym zarówno Mefistofeles, jak i Faust, rację połowicznie mają, jak i jej nie mają³⁰. Lecz jeśli w połowie choćby posiada ją diabeł, to stąd rodzi się i konieczność przyjęcia ambiwalencji bóstwa, jeśli rozumieć je jako pełnię³¹.

Związek między Faustem a Wagnerem wydaje się zresztą być podobnego typu: Wagner, choć przedstawiany przez Fausta jako „oschły natręt”, wręcz „łeb, co w błahostki wplątał się i wsiąkł”, okazuje się w końcu tym, co wręcz „nawet Fausta imię ścmił” swymi dokonaniem, a wbrew niepochlebneemu portretowi, stworzonemu przez jego mistrza, trwoży się też zarówno o mózg swój, jak i o serce. Jedno zaś staje się tu szczególnie ważne: obaj uczeni zostają uczynieni dosłownie lub w przenośni ojcami dzieci, które zginą: Faust – Euforiona, natomiast Wagner – Homunkulusa. Owe dzieci zaś mają tu charakter sobowtórów: oto dwa geniusze – poezji oraz natury. Ale sobowtórówość Fausta i Wagnera ma też nieco inny charakter niż ta, która dotyczy Fausta i Mefista. Pomijając już fakt, że Wagner do końca (inaczej niż nastawiony na przejściowość tego układu Mefistofeles) Fausta uważa za swego pana, to pozostaje on człowiekiem, który nie szuka możliwości odrodzenia; świadom jest swych granic i nie buntuje się przeciw nim (nie pragnie rzeczywistych skrzydeł: poprzestanie na skrzydłach myśli). Wagner zatem to poniekąd Faust, który nie przeszedł kryzysu, nie uległ wewnętrznej dynamizacji i nie zawarł owego decydującego paktu z ciemnymi mocami. Pozostał więc na niższym (a może: pierwotniejszym) etapie poszukiwań, jakkolwiek w obrębie tych samych doświadczeń alchemicznych. Poszedł w kierunku transmutacji nie tyle siebie, ile świata: materii martwej w żywą (rezultatem będzie Homunkulus, dziecko, które alchemik pomaga „urodzić” Naturze). Faust natomiast sam siebie poddaje transmutacji³²; ma ona inny charakter niż poprzednio wymieniona i inny przynosi efekt: prowadzi ostatecznie do splodzenia syna będącego wcieleniem wartości kulturowych.

Wreszcie wolno z pewnością i postaci kobiece potraktować jako pozostające względem siebie w stosunku sobowtórówości: w istocie w zwierciadle Czarownicy Faust ujrzał odbicie Heleny; po wypiciu czardziejskiego napoju jednak każda kobieta wydaje mu się odbiciem tego wize-

³⁰ Na tę połowiczność wygranej zwraca uwagę E. Steiger: *Faust I Goethego*, przeł. J. Trzynałowski, w: *Sztuka interpretacji*, pod red. H. Markiewicza, Wrocław 1977, s. 398.

³¹ M. Eliade, dz. cyt.

³² O tych dwóch możliwościach przekształcania (z których druga zresztą jest odpowiednikiem Jungowskiej indywiduacji) zob.: M. Eliade, *Kowale i alchemicy*, przeł. A. Leder, Warszawa 1993.

runku. Taką funkcję odbicia odbicia (podwójna lustrzaność od ideału wiodąca ku lustru, a od lustra do konkretności) będzie więc pełniła Małgorzata. Choć jednocześnie między nią a Heleną jest taka odległość, jak między rzeczywistością a mitem³³. Tak z jednej strony ujawnia się różnicujący aspekt odbicia, który odślania odmienną (ideał, konkret), z drugiej – upodabniający, który wydobywa to samo (kobiecość).

Jak echo tych postaci – ale bardziej groźne teraz dla Fausta (gdy wcześniej przedstawiało się to raczej odwrotnie: on był groźny ostatecznie dla innych) pojawiają się na końcu: Niedostatek, Wina, Troska, Bieda. Negatywna czwórca.

Czemu służy taka właśnie konstrukcja bohaterów? Wydaje się, że przede wszystkim postać, która jest odbiciem sobowtórowym innej postaci uzmysławia poniekąd umowność tożsamości, swoistą konwencjonalność jej granic, co zaś za tym idzie – możliwość ich rozszerzenia tak daleko, jak daleko sięga zdolność odbijania w sobie poszczególnych właściwości świata: jak w lustrze, więc odwrotnie symetrycznego. W pewnym sensie sobowtórność interpretować zatem można jako ustanowienie jakiejś pomnożonej w wielości odbić panosobowości, której punktem wyjścia jest jednostka, ale która staje się ponadjednostkowa. Zarazem owemu rozszerzeniu osoby, jej promieniowaniu, zmierzającemu do objęcia sobą całości (świata), towarzyszy w niej samej zachodzący wewnętrzny podział, wynikający niejako z przyznania we własnych granicach miejsc dla (odbić) wszystkich innych elementów, w kierunku których idzie ekspansja. Pociąga to za sobą zarówno rozdrobnienie dokonujące się w wyniku wewnętrznego podziału na szereg często sprzecznych aktualizacji, którego potencjalnym efektem destrukcyjnym może być rozpad, jak i, z drugiej strony, możliwość ukonstytuowania (dzięki tej wewnętrznej wielości) osoby jako mikrokosmosu (tak brzmi określenie poety, przed którym korzy się nawet Mefisto), odbijającego w sobie strukturę makrokosmiczną. Nie jest więc w tej sytuacji niczym niezwykłym pragnienie Fausta:

Wszystkim, co wziął w udziale cały ród człowieczy
ja chcę się w wnętrzu moim rozkoszować sam
(F, 1781–2).

³³ Carl G. Jung widzi w *Fauście* realizację znanej z późnego antyku czterostopniowej skali w rozwoju heteroseksualnego erosa: w postaci Małgorzaty (odpowiednik Ewy) wcielenia związku instynktownego, w postaci Heleny (Trojańskiej) – wcielenia animy (w Maryi – dodajmy – uosobienia związku niebiańskiego i uosobienia wiecznej kobiecości, Sofii). Zob. C. G. Jung, *Psychologia przeniesienia*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1993, s. 20.

Opisana tu dynamika sobowtórowości i hybrydyczności pozostaje związana ze spojrzeniem na makroświat z perspektywy człowieka mikroświata: rozpraszającego się i jednocześnie „rozsiwającego” swą indywidualność w całości dzięki ekspansji (własnych odbić) lub wchłaniającego świat (jego odbicia) i centralizującego go w sobie mimo ryzyka zagrożenia własnej integralności.

Natomiast jako makrokosmos świat przedstawiany przez Goethego wydaje się określony dzięki kilku podstawowym wyznacznikom.

Po pierwsze: dzieje się tak dzięki różnorodności. W każdym obrazie – czy będzie to realistyczne ujęcie sprzed bramy miasta, czy fantastyczne ujęcie Nocy Walpurgii – poeta dąży do pokazania pełnego spektrum zjawisk czy postaci. Przed bramą miasta pojawiają się rzemieślnicy oraz żołnierz, student i uczeni, mieszczanin i wieśniacy, a obok nich człowiek z marginesu: żebrak; zjawiają się młode kobiety i starucha-czarownica. Na sabat czarownic z kolei zgłaszają się ci, co w siły nieczyste wierzą, i ci, co w nie nie wierzą (Proktofantazmista), czarownice młode oraz stare, półczarownice, a nawet duchy, które dopiero się tworzą; dogmatyk, realista, idealista, supernaturalista itd. Wszyscy oni mają tylko tyle czasu, by zaznaczyć swą odmienność w tej kalejdoskopowej migotliwości błahego i zasadniczego, wzniosłego i niskiego, naiwnego i wulgarnego, zwykłego i niesamowitego, a wielość ta przybiera czasami po prostu postać wyliczenia.

Po drugie: wielość ta staje się interesująca z kolei tylko o tyle, o ile znajduje swą kontrpropozycję w jedności. To jest zresztą zasadniczy punkt zainteresowania Fausta:

Bym wreszcie poczuł, czym jest ta potęga,
Co wewnętrzne siły świata w jedno sprzęga,
Bym ujrzeć mógł wszechsprawczą moc i ziarno (F, 384–6).

A zatem jego intencją jest zobaczyć bogactwo realizacji natury, a jednocześnie to, jak „Jedno się z drugim żywym wiąże splotem” (F, 450). Najwyraźniej może tę jedność reprezentuje Duch Ziemi, który siebie samego charakteryzuje poprzez sprzeczności:

W odmętach życia, w burzy twórczej
Płynę wstecz i wprzód,
Snuję wszcz i wzdłuż.
Poczęcie – grób (F, 505).

Jeśli zastosujemy odwracającą ironię do wypowiedzi Kanclerza, z przyjemnością wspominającego o paleniu ateistów na stosie, to i ona również zarysuje, aczkolwiek kąśliwie, taką jedność (jako „dwupłciowość” płodu ducha i materii):

Natura grzeszna jest, a duch to diabeł.
We dwoje niańczą zwątpienie swe słabe,
Pokraczne dziecko, swój dwupłciowy płód. (F, 4914-16).

Po trzecie: jedno się tu nie tylko z drugim „żywym wiąże splotem”, ale także, oczywiście, rozdważy, rozplata. W tym bowiem świecie rozdważy się nawet obłok (por. didaskalia do aktu IV części II). Toteż jeśli przedstawiona zostaje martwota, to w dwóch wersjach: w obrazie pracowni naukowej Fausta, zarośniętej pajęczynami, pokrytej kurzem, pełnej kości i czaszek tudzież w wizji cesarstwa chylącego się ku upadkowi. Jeśli pokazywane jest użycie, to z jednej strony dzięki piwnicy Auerbacha z jej prymitywnymi bywalcami, raczonymi złudnymi alkoholami, a z drugiej strony dzięki maskaradowym szaleństwom od idylliczności przechodzącym do makabry (gdy płomienie obejmują cesarza), pogłębionej szaleństwem złudnych bogactw, wymykających się obdarowanym z rąk. Jeśli pojawi się rozmowa z naiwnym, acz dalekim od idealizmu kandydatem na ucznia, szukającym mistrza, to wkrótce też rozmowa z Bakkalaureusem, świadomym już bezużyteczności wiedzy mistrzów. Skoro mowa o kobiecie – to raz do niej wiedzie droga poprzez średniowieczną kuchnię czarownicy, gdzie Faust odzyskuje cielesną młodość i wigor, które pozwolą mu myśleć o Małgorzacie, a za drugim razem – poprzez spotkanie z potęgami antyku, Matkami, które ostatecznie wiedzie ku Helenie. Gdy mowa o dziecku, to raz będzie to historia Małgorzaty, jej pozostawienia sobie najpierw z nim, a potem ze świadomością zamordowania go, a raz będzie to historia Heleny, która opuści Fausta po śmierci ich genialnego Euforiona, nie dbającego pośród swych igraszek o lęki o niego rodziców i ich ostrzeżenia. Jeśli nastąpi noc szczególnego rodzaju zbiorowego spotkania, to raz jako noc Walpurgii, z całym jej odwołaniem do niemieckiej rzeczywistości, a za drugim razem jako noc klasycznej Walpurgii (w której niemiecki diabeł poczuje się obco). Skoro zaś mowa o ocalającej ingerencji mocy nieczystych, to z jednej strony nastąpi ona w więzieniu, z którego Małgorzata nie da się wyprowadzić, z drugiej strony natomiast w trakcie bitwy, w której cesarstwo skorzysta z takiej pomocy. A i sam Faust, to raz widzący jasno sceptyczny uczonej z pierwszej części, który nie da się zwieść ludzkim pochwałom w scenie przed bramą miasta, gdyż ma poczucie, że dwaj oszuści, ojciec i on sam, być może tyłuż ludzi wysłali

na tamten świat, ilu wyleczyli, a innym razem stary, ślepy reformator, który marzy o szczęściu powszechnym, zapominając o dotąd unieszczęśliwionych osobach konkretnych, słysząc zaś szczęk łopat wierzy, że to dalej posuwa się budowa kanałów, gdy tymczasem kopany jest dla niego już grób.

W ten oto sposób można pokazać, że kolejne podjęte kwestie: upadek (mentalności indywidualnej, wykształconej w kurzu książek i retort oraz mentalności zbiorowej, politycznej, przynoszącej w efekcie opaczne zachowania rządzących) oraz rozwój (miłość do konkretnego, który jest porzucany i miłość do opuszczającego Fausta ideału); świadomość (szarlatanstwa, jakie dostrzega widzący i samooszukiwanie się, jakie jest udziałem ślepego) i działanie (niemożliwość wydobywania z więzienia za pomocą czarów Małgorzaty, tj. pojedynczego człowieka, ale uwodzenie za ich pomocą mas, np. wojsk antycesarza), pokusy dóbr materialnych (wino w piwnicy Auerbacha i złoto na balu u cesarza) oraz pokusy duchowe (tj. propozycje kulturowe germańskiego i antycznego świata) występują za każdym razem w rozdwojeniu, jakby opis pojedynczy nie mógł niczego wyczerpać. Dopiero opisanie tego świata w jego zwierciadlaności, która powtarza i odwraca, pozwala o nim powiedzieć coś istotnego. Nawet Bóg (pozornie) uwiedziony w *Prologu w niebie* przez szatana i szatan (realnie) uwiedziony przez anioły w ziemskim *Złożeniu do grobu* – potwierdzają tę regułę.

Przy tym jednak, po czwarte, za swoiste odwrócenie owego rozdwojania można uznać łączenie w jedną paradoksalną całość elementów heterogenicznych. Taki charakter ma każdy z pojedynczych członów przytoczonych tu rozdwojeń, jak na przykład pozytywność jasnego widzenia prowadząca do negatywnej samoświadomości odnośnie skutków własnych działań i to pomimo ludzkiej pochwały, może zaś i niektórych faktów, a z drugiej strony negatywna ślepotą, umożliwiającą jednak wiarę w (powszechnie!) zbawczy (pozytywny) charakter własnych przedsięwzięć, gdy tymczasem towarzyszy im krzywda, a wszystko w końcu i tak skazane jest na zniszczenie przez żywioł wody. Taki charakter ma łączenie natury i człowieka, czy właściwie jego świadomości. Oto Faust, który kocha Małgorzatę, poniekąd ucieka przed jej (bądź co bądź anielską) postacią w naturę, i to paradoksalnie – w naturę ascetyczną: do lasu i jaskini (co dla Mefista staje się nieoczekiwanym, zaskakującym kontrastem wobec obietnic zmysłów). I przeciwnie: po przeżytych dramacie (utrata Heleny i syna) Faust odnajduje spokój w idyllicznej przyrodzie (i wiosnie). Podobnie zresztą dzieje się wcześniej po zaniechaniu próby samobójstwa. Miłość więc wiązana jest w jedno z bezludziem, załamaniem natomiast z odrodzeniem wiosennym. Miłość wiąże się zresztą i z własnym przeciwieństwem – śmiercią (lub zniknięciem) osób kochanych. W podobny sposób także upadek państwa kojarzy się z

karnawałem. Także inne działania mają tu charakter równie paradoksalny:

Ten w zbrodni ufność swą pokłada,
 Ów na współwinnych liczy rad.
 A wyrok „winien!” tam zapada,
 Gdzie sam się broni niewinności kwiat (F, 4809–11).

Wreszcie jako całość świat utworu Goethego także jawi się jako niezwykle złożony i sytuuje na pograniczu sprzeczności: snu i rzeczywistości, sztuki (teatr) oraz natury, pierwiastka społecznego i indywidualnego, męskiego i kobiecego, boskiego i szatańskiego, idealnego i konkretnego. Szczególnie istotną zresztą może tu okazać się dwudzielność utworu: jeśli bowiem w pierwszej części odrodzony Faust przechodzi ku życiu, to część drugą interpretować można będzie odwrotnie: jako przejście ku sztuce (w każdym razie – przejście Fausta). Tak ukazuje go Katharina Mommsen³⁴, podkreślając związek interesującego nas tu utworu z *Baśniami z 1001 nocy*. Interpretuje ona cuda Mefistofelesa jako cuda o charakterze poetyckim. Wyjaśniałoby to ową propozycję skierowaną pod adresem Fausta, by zawarł sojusz z poetą. A może w ogóle z artystą: Forkiada na koturnach zrzucająca maskę, spod której wychyla się twarz (jedna z licznych twarzy) Mefistofelesa, to dramaturg, a może epik. Dzięki jego siłom: magii słowa, lub może snu Faust wchodzi w posiadanie mitycznej Heleny, którą tylko fantazja poety pozwala wyprowadzić z Hadesu. (Przy tym jeśli Fausta wolno by było potraktować jako chorego człowieka nowoczesności, którego tylko poezja, sztuka i fantasmagoryczne przeżycie antyku może wyleczyć, to Homunculus z kolei byłby entelechią, która w dążeniu ku swej samorealizacji zmierza do ucieleśnienia czy materializacji: i znajdzie ją w wodzie).

Ostatecznie zatem między tym, co pojawia się w konstrukcji człowieka oraz świata jako całości, można szukać (znowu na zasadzie zwierciadlanej między nimi odbicia) i podobieństwa, i różnicy. W ten sposób zaś sobowtórność i heterogeniczność, centralizacja tego, co całościowe oraz promieniowanie na całość tego, co jednostkowe z jednej strony, a z drugiej wielość i jedność tudzież podział i łączenie, jawią się jako różne perspektywy spojrzenia na to samo, pozwalające uświadomić zależność między jednostką umieszczaną w całości tudzież całością odbijającą się w swoich składowych. Dzieje się tu podobnie jak w świecie Paracelsusa, gdzie między animistycznie ożywionym kołem większym makrokosmosu a kołem mniejszym ludzkiego

³⁴ K. Mommsen, *Natur- und Fabelreich in „Faust II”*, Berlin 1968.

mikrokosmosu istnieje zasadnicza odpowiedniość, *correspondentia*³⁵. Także pozostałe mechanizmy dałyby się wyjaśnić dzięki spojrzeniu poprzez pryzmat alchemii. Ale, oczywiście, mowa tu o alchemii rozumianej nie jako niewydarzona poprzedniczka chemii, ale jako rodzaj filozofii mistycznej, ufundowanej na archetypie jedności przeciwieństw, a ujawniającej się jako projekcja treści nieświadomych rzutowanych na stosunki materii³⁶.

W ten sposób odwrócenie perspektywy poznawczej, jakie pociąga za sobą odwołanie do *Fausta* czyli antynomii *cogito*, dałoby się ująć także jako przeciwstawienie się (ale i dopełnienie: skoro zbyt wielka dominacja którejkolwiek ze stron może być niebezpieczna) nieświadomości i świadomości. Bowiem jak konstatuje Jung: „Zjednoczenie przeciwieństw jest równoznaczne z nieświadomością, jak dalece sięga ludzka logika, albowiem świadomość zakłada rozróżnianie i zarazem relację między podmiotem a przedmiotem”³⁷. Można to również wyjaśnić w perspektywie niepsychologicznej i wtedy konkurencyjne modele pozwalają się rozpatrywać jako wyraz umieszczania świata w różnych ujęciach ontologicznych, właściwie czasowych, ponieważ wszelka podwójność czy rozdwojenie a zarazem *coincidentia oppositorum*: „Wszystko to jest oczywiście prawdziwe tylko w perspektywie transcendentalnej i ponadczasowej [...]. [...] To, co jest prawdziwe w wieczności niekoniecznie musi być prawdziwe w czasie”³⁸.

Faktem pozostaje także, że zaprezentowany tu obraz świata *Fausta* pasuje do tego przedstawienia, jakie oferuje magia: wszystko pozostaje zawarte we wszystkim, a człowiek jest w stanie dotrzeć do uniwersalnego mechanizmu świata³⁹. Charakterystyczną cechą magii staje się przede wszystkim posługiwanie się opisami nie tyle przebiegów linearnych zjawisk, ile równoległości lub zazębiana się. Zatem operuje ona raczej pojęciami zgodności i opozycji niż następstwa przyczynowo-skutkowego czy celowościowego. Posługuje się też ona swoistym aparatem pojęciowym porządkującym rzeczywistość, a jednak przy tym często odwołuje się do matematyki – czy raczej liczb – też traktowanych w sposób szczególny. Zarazem jej podstawowym wyznacznikiem, zawartym już w samym źródłosłowie, pozostaje przekonanie o istnieniu i możliwości wykorzystywania mocy nieempirycznych, co zazwyczaj bywa domeną religii. Można by więc powiedzieć, że magia stanowi swoisty twór pograniczny (być może i wyjściowy), sytuujący

³⁵ C.G. Jung, *Paracelsus*, w: *Rebis czyli kamień filozofów*, wybrał, przeł. i poprzedził wstępem J. Prokopiuk, Warszawa 1989.

³⁶ Zob. C.G. Jung, *Psychologia przeniesienia*, dz. cyt.

³⁷ C. G. Jung, *Gnostyckie symbole jaźni*, w: *Rebis czyli...*, dz. cyt., s. 376.

³⁸ M. Eliade, *Mefistofeles...*, dz. cyt., s. 96.

³⁹ A. Mrozek-Dumanowska, *Człowiek w labiryncie magii*, Warszawa 1990.

się na przecięciu nauki i religii: obu pokrewny i przez obie dziedziny bądź wykorzystywany, bądź zwalczany. Ale podobne do opisanego obrazu rzeczywistości dostarczają również niektóre poglądy filozoficzne (Anaksagoras na przykład zwraca uwagę, że „w każdej rzeczy jest część każdej innej”⁴⁰) oraz pewne rozwiązania religijne (panteizm) i naukowe (dzisiejsza fizyka).

W każdym razie Faust, zawierający pakt z Mefistofešem, a za jego pośrednictwem z magią, alchemią czy nieświadomością, zdaje się także zawierać pakt z poznaniem, które nie chce się stać ani dogmatycznie religijne (katolicka, chrześcijańska), ani dogmatycznie naukowe. Bóg, anioły i szatan Goethego wymykają się ortodoksji katolickiej równie, jak wymyka się ortodoksji naukowej jego dociekanie dotyczące żywych więzi świata, nie dających się ograniczyć ściankami probówki. Co nie zmienia faktu, że Wagnerowi udaje się jednak wytworzyć (czy może zostać ojcem...) Homunkulusa, którego los nie jest w końcu ani gorszy, ani lepszy od losu dziecka Fausta. W tej sytuacji natura musi stać się „święta” (F, 429), a Bóg z kolei naturalny, nie transcendentny. To więc przeciw czemu się bohater buntuje, to wszelkie ograniczenie. I choć zdefiniuje to jako zarzut pod adresem oficjalnej wiedzy Mefistofeles, to kontekst każe potraktować ten negatywny obraz poważnie (tym bardziej, że Mefistofeles raz po raz zastępując Fausta, często też wypowiada sądy samego autora):

Czego się nie dotkniecie, dalekie wam się zdaje,
Czego nie pojmujecie, już brak wam całkowicie,
A za nieprawdę macie to, czego nie zliczycie (F, 4932–4).

Ale choć nuży Fausta książkowa (przede wszystkim scholastyczna) wiedza i czuje się on jak w więzieniu pośród laboratoryjnych retort, to jednak zarazem jego niechęci do „wiedzy ojców” towarzyszy poczucie swoistej jej ważności, pod pewnym warunkiem wszakże:

To, coś po ojcach odziedziczył w spadku,
Jeśli chcesz posiąść, zdobądź jeszcze raz (F, 685–6).

Krótko mówiąc: wiedza odziedziczona musi przejść przez sito własnego doświadczenia, by stać się wiedzą osobistą: potwierdzoną sobą, więc żywą. To samo zresztą dotyczy religii (por. *casus* przekładu *Biblii* przez Fausta i ewolucji zdania „Na początku było...”, w którym kolejno pojawiają się: „sło-

⁴⁰ Cyt. za W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1974, t. I, s. 32.

wo”, „myśl”, „moc”, wreszcie „czyn”, a w ten sposób dokonuje się właściwie twórcze i „ożywiający” odwrócenie pierwotnego sensu).

Faust zdaje się nie czuć niechęci absolutnej do niczego generalnie (tak, jak na przykład nie czuje jej do prostych – a w opinii Wagnera przecież wulgarnych – ludzi w scenie przed bramą miejską), ale jednocześnie zdaje się odczuwać ją wobec zniewoleń we wszelkich formach. Więc gdy buntuje się przeciwko „martwej wiedzy”, ale nie odrzuca poznania tego rodzaju, jeśli zostanie ono niejako odnowione „przez” oraz „w” samym poznającym, to przy tym, choć ucieka się do magii, wyraźną odrazę w nim budzą przecież gusła czarownicy (F, 2350).

Zatem programem Fausta byłaby wiedza totalna, a jednocześnie – osobista, w jakiś sposób subiektywna (nawet jeśli przyjąć, że wzbogacona o archetypy nieświadomości zbiorowej). A przy tym wbrew wszystkiemu – niebezpieczna. Czasami zdarzy się Faustowi westchnąć:

Zaraz nam zrobi się weselej
Na sercu, co tak siebie zna (F, 1203–4).

Ale znacznie częściej w jego głosie odzywa się zniechęcenie i już wkrótce przeklina:

[...] to wszystko co nam duszę
Na złud i kłamstw wydaje łup (F, 1596–7).

Inaczej więc niż człowiek kartezjański – człowiek Goethego pozbawiony jednak zostaje (przynajmniej absolutnie stałego) „archimedesowego punktu oparcia” umieszczonego w nim samym.

Skoro nie ma pewności co do niepodważalnego uprawomocnienia wiedzy (zarówno wiedzy o świecie, gwarantowanej tradycją, jak i o sobie – gwarantowanej przez *cogito*), to w takim razie również etyka w dużej mierze musi oprzeć się na zaleceniu decydowania nieustannego i aktualizującego. Bowiem (co dotyczy każdego):

Życia w wolności wart tylko, kto sobie
Wywalczyć musi je na każdy dzień (F, 11568–72).

Ostatecznie zatem przedstawioną sytuację można scharakteryzować następująco⁴¹: Goethe żyje w okresie transformacji, kiedy to dotąd tryumfalny pochod oświecenia napotyka na granice, ale także nadnaturalizm

⁴¹ E. C. Mason, *Goethe's „Faust”. Its Genesis and Purport*, Berkeley 1967.

chrześcijański przechodzi w indywidualne formy mistycyzmu, koncentrujące się nie tyle na Bogu, ile na naturze, ludzkości i sztuce. Sam Goethe stanowi w tej mierze szczególną mieszankę idealizmu i realizmu, sensualizmu i spirytyzmu, a nawet amoralizmu połączonego ze specyficzną quasi-chrześcijańską etyczną surowością. Wszystko to znajduje odbicie w jego ambiwalentnych obrazach świata i poznania, co ostatecznie uzasadnia zaistnienie u niego jednocześnie dwu przeciwnych stanowisk: że sztuka jest jak natura i że jest czymś zupełnie różnym⁴². Staje się to możliwe, o ile prawa umieszczane są w rzeczywistości ludzkich relacji, nie zaś – oceniane z czysto scjencyjnego punktu widzenia. Sztuka Goethego buduje tę samą szczególną ambiwalencję świata, co jego teoretyczne ustalenia. W rezultacie kształtuje się specyficzna jedność nie wywodząca się z pewnością od Arystotelesa, którą można ująć w terminie: „jedność w wielości”. Ta „unity-in-diversity”, której realizacją byłby tyleż *Faust*, co dramaty Shakespeare’a, *Ulisses* Joyce’a czy *Ziemia jałowa* Eliota⁴³, pozwala nam więc określną drogą wrócić do paradygmatu mitu tradycyjnego. W tym przypadku jest on re-alizowany przez polifoniczną jedność, której zasady dyskutowane były zresztą w czasach młodości poety (także przez Herdera). Choć on sam tej idei nie znał, wiele jego wypowiedzi sytuuje go w jej pobliżu.

Nade wszystko zaś sytuuje go tam praktyka pisarska przynosząca dzieło, które z równym powodzeniem można nazwać (jak czynił to sam Goethe) „niewymiernym” lub „wielowymiarowym”. „Niewymiernym” staje się ono w takim sensie, że wprowadza opozycje funkcjonujące na zasadzie (jak dziś by można powiedzieć) „nierozstrzygalników”: biegunowe rozwiązania, w których prawda leży „między”, nie zaś po którejś stronie. „Wielowymiarowe” natomiast jest dlatego, że niezależnie od uznania go za manifestację fantazji, snu nie podlegającego prawom kauzalnym, czy za efekt wewnętrznej dialektyki psychiki ludzkiej – pokazuje ono przejawianie się na różne sposoby całości w elementach: oscylację między patosem, tragicznością i komizmem czy wesołością; między prozą, wolnym wierszem, wierszem rymowanym, piosenką; między wszystkimi rodzajami kosmogonii, demonologią, mitologią pogańską i chrześcijańską, egzoteryzmem i ezoteryzmem, nordyckością i hellenizmem; starożytnością, średniowieczem i nowożytnością, kabalistyką, mistycyzmem i racjonalizmem, Ptolemeuszem i Kopernikiem oraz własnymi koncepcjami; między konkretem ludzkim i nadnaturalnym wymiarem historii Małgorzaty oraz konkretnością tej historii

⁴² E. L. Stahl, *Nature and Art in Goethes Science and Poetry*, w: *Literature and Science*, dz. cyt., s. 221–227.

⁴³ E. C. Mason, dz. cyt., s. 27.

a fantasmagorycznością historii Heleny; między nowoczesnym indywidualizmem, wierzącym w wyjątkowe prawa geniusza, a chrześcijaństwem, domagającym się jednakiego osądu każdego; między „Wieczną Kobiecością” wreszcie a „Wieczną Męskością” (jak H. E. Korff określa amoralny indywidualizm ucieleśniony w Fauście⁴⁴). A także: między dobrem, od którego trzeba coś odjąć, oraz złem, do którego trzeba coś dodać, by ustanowić równowagę między nimi (wedle własnego sformułowania poety). Albowiem ostatecznie Goethe, inaczej niż Fryderyk Schiller, nie jest zwolennikiem ostrych opozycji, lecz raczej niuansów i przejść. Jest zwolennikiem organiczności, w której wszelka polaryzacja jest uzupełniana przez harmonię (jak w przypadku „dwu dusz w jednej piersi”). Nie wprowadza więc ostrej granicy między miłością seksualną a miłością Boga, między Erosem a chrześcijańską Caritas (reprezentuje ją Małgorzata w zakończeniu). Ten dualizm, który można obserwować u Goethego od 1772 roku, ulega różnym modyfikacjom, ale nigdy w sposób zasadniczy. To sprawia, że (jak sądzi przywoływany tu E. C. Mason) różne stanowiska dotyczące oceny Fausta (winny czy niewinny, może na poły winny, na poły nie) są tak samo do odparcia, jak i do przyjęcia.

W ten oto sposób rozgraniczanie elementów świata w koncepcji Cogito kartezjańskiego (czy to jako ciała i duszy, podmiotu i przedmiotu, czy jako fragmentów rzeczywistości oddzielnie poddawanych eksperymentom, a interpretowanych w kategoriach równie różniących się od siebie przyczyny i skutku), zostanie w Faustycznej propozycji zastąpione dążeniem do uchwycenia całościowego prafenomenu oraz świata rozumianego w duchu Leibnizjańskim jako odbicia w mikrokosmosie makrokosmosu oraz *vice versa*, co daje taki obraz świata, w którym elementu nie można wyrwać z całości (znamieniem tego staje się sobowtórność i hybrydyczność). Zamiast poszukiwania niezmiennych mechanizmów pojawia się więc w tej nowej realizacji paradygmatu mitu archaicznego dążenie do uchwycenia dynamiki (jego wyrazem byłoby współlistnienie sprzecznych tendencji, takich jak radialność oraz centralizacja, polimorficzność i unifikacja). Zamiast kumulatywnej teorii rozwoju czy postępu pojawia się dążenie do syntezy (ekspresywizm). Zamiast nacisku na matematykę jako narzędzie uniwersalne ma miejsce „wnikanie w naturę i jej święte życie” (nie pozbawione odwołań do matematyki). Wreszcie zamiast podkreślania obiektywizmu (który, jak się okazuje, nie potrafi jednak się uwolnić od narracji) daleko postępuje rozchwianie granicy między nauką a sztuką (w kierunku nauki przypominającej mity i mitu budowanego na obserwacji oraz teorii wyjaśniają-

⁴⁴ Tamże, s. 243.

cej wyższego rzędu). Wreszcie jako dopełnienie – zamiast wiedzy absolutnej, zatwierdzonej instytucjonalnym autorytetem i bezosobowej – pojawia się wiedza przepuszczona przez sito indywidualnego doświadczenia, sprawdzona czy poświadczona sobą.

Choć, oczywiście, można by też powiedzieć: zamiast jasności (myślenia, rozumowania, świadomości) dominuje ciemna („wnikanie”, zacierające granicę między podmiotem a przedmiotem) alchemia (rozumiana jako aktywizacja podświadomości). Zamiast związków przyczynowo-skutkowych (zarysowujących linearność, wybór, kierunkowość) święci tryumfy (być może) dowolność myślenia analogicznego, wprowadzającego dalekie związki, gromadzenie powiązań i ich wielokierunkowość. Zamiast wyraźnych granic (określonych przez liczby i arytmetykę) pojawiają się rozmyte kontury (może algebraicznych działań, w których jednak wielkości są nieliczbowe). Zamiast określonych jednostek (ciała, duszy) razi płynna nieuchwytność nieokreślonej pełni (życia, śmierci). Zamiast zwartej narracji zwodzi ulotność poetyckich kojarzeń. I to wszystko z kolei mogłoby stanowić ostrzeżenie przed nazbyt bliskim związkiem z tą perspektywą.

C. Pan Cogito Herberta

a. Przeciw Faustowi, czyli przeciw Cogito

Dokładnie mówiąc, Faust nie zawarł paktu z diabłem, by uzyskać długowieczność, ale by odnaleźć sens życia. W zamian za ów sens gotów był oddać życie (także wieczne). Ten człowiek ciągle niezadowolony ze świata i własnej samorealizacji (naznaczonych dlań w owej kryzysowej chwili paktu jednako piętnem rozkładu) po prostu chciał znaleźć to („chwile”, która miałaby trwać), co miałoby dla niego wartość wystarczającą, by mógł swe życie zaakceptować. Kryzys Fausta zatem z pewnością był kryzysem wynikłym z jednostronności rozwoju, rzec by można: jednostronności rozwoju człowieka oświecenia, zaniedbującego różnorodność życia. Kryzys ów więc okazał się konsekwencją wcześniejszego wyboru. Także Mefistofeles znakomicie zdaje sobie sprawę z ceny, jaką Faust płaci za zamknięcie się w obrębie obietnic i niebezpieczeństw samych dociekań intelektualnych. Jest również świadom, że długowieczność aktualnego pana nie jest właściwym celem, ale może (jego samego, służyć) do właściwego celu zaprowadzić. Konkretniej: może tam prowadzić odrodzenie⁴⁵ czy młodość, a wraz z

⁴⁵ O zabiegach magicznych w procesie odrodzenia zob. C. G. Jung, *Odrodzenie*, w: *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, wybrał, przeł. i wstępem poprzedził J. Prokopiuk, Warszawa 1976, s. 137.

nimi zdolność do pełnego odczuwania życia przez Fausta (przytłumiona, póki co, tak przez starość, jak i stęchłą atmosferę retort oraz zakurzonych ksiąg w jego naukowej pracowni).

Pan Cogito (*Pan Cogito a długowieczność*⁴⁶ – R, 460) Herberta zaś deklaruje, że przeciwnie: w swoistym wyścigu z życiem (innych żywych istot) i w wyścigu o własne życie (z czyhającymi na nie dyktatorami dwudziestego wieku), jaki toczył, przekroczywszy właśnie „pięćdziesiątkę”, nie przeżywa żadnego momentu kryzysowego, a w szczególności – nie doświadcza pokus, by przedłużyć swoje istnienie poza ludzką miarę (właściwie to chodzi mu raczej o miarę, jaką dłoń stanowi życia słonia); nawet nie odczuwa pokus takich, by przedłużyć młodość (godzi się zatem na degradację ciała i psychiki). Tym bardziej nie dąży do nieśmiertelności (czyli właściwie do boskości). Przerażeniem bowiem go napawa nie tyle nieśmiertelność wartości (pozytywność), ile możliwa nieśmiertelność właściwie zaledwie (na razie drobnych) niedogodności ludzkiej egzystencji, które byłyby nie do zniesienia jako wieczne: wieczne przeciągi, administracja, nuda i – co szczególnie w tym zestawieniu zastanawiające – „chuć”. Dlatego (aluzja jest przejrzysta) bohater nie będzie paktował z Mefistofeilesem. Jak widać bohater Herberta wyraźnie nie ceni ponad miarę ani życia doczesnego (młodości, długiego trwania), ani życia wiecznego: nie ma więc po prostu o co paktować z diabłem, gdy to pierwsze nuży, a to drugie nie zachęca. A z powodu, że nuży, bohater nie ociera się o samobójstwo. Gdyż istotną wartością (urodą) życia okazuje się dla niego przemijanie.

Można powiedzieć, że w stosunku do losu Fausta wszystko tu ulega odwróceniu i Pan Cogito przedstawia siebie jako anty-Fausta (zresztą przypisując poprzednikowi paktowanie o to, co dla tamtego było środkiem, nie celem). O ile więc bohater Goethego uważa się za stworzonego na obraz i podobieństwo Boga (bóstw) i dąży ku takiemu wymiarowi wysokiemu (jednocześnie nie tracąc wszakże z oczu, jak blisko mu do poziomu robaka czy psa), o tyle współczesny bohater wyobraża sobie bogów na własne podobieństwo (dziedzictwo Feuerbacha?), przypisując im jednak (odwrotnie raczej niż tego chciał Feuerbach) spotęgowanie ludzkich ułomności, nie pierwiastka pozytywnego. Obydwaj są tak samo zawieszeni między wymiarami: górnym i dolnym, boskim i zwierzęcym (Natura), jednak dla pierwszego decydujące się staje porównanie z wyższym, dla drugiego nie tyle z niż-

⁴⁶ Korzystam dalej z wydań: Z. Herbert, *Poezje*, Warszawa 1998 i tegoż, *Epilog burzy*, Wrocław 1998. Cytaty opatruję numerem strony i skrótami nazw tomików: *Struna światła* – Sś; *Hermes, pies i gwiazda* – H; *Studium przedmiotu* – Sp, *Napis* – N, *Pan Cogito* – PC, *Raport z obłąkanego Miasta i inne wiersze* – R; *Elegia na odejście* – E, *Rovigo* – Ro; *Epilog burzy* – Eb.

szym, ile z dłuższym (życiem). Przeciwnie zatem niż Faust, Cogito nie widzi niczego degradującego w konfrontowaniu siebie ze światem zwierzęcym: zniknęła bowiem symbolika sakralna tego porównania, przyznająca człowiekowi miejsce nadrzędne w hierarchii stworzeń, z którego rezygnacja byłaby jednocześnie degradacją. Pozostało tylko porównywanie czysto liczbowe: długość życia człowieka umieszcza go wcale nie na najwyższej pozycji wśród zwierząt. Zresztą nawet i w tym porównaniu Pan Cogito zachowuje dystans: nie chce przekraczać pewnej miary. W ten sposób opisuje on swoje bytowanie i chce je traktować jako fakt czysto ludzki: ani nie zmierzający w kierunku boskości (wysokiej, lecz w istocie dalekiej od czystej pozytywności), ani nie zmierzający w kierunku (niskiej) zwierzęcości z (długotrwałym) życiem biologicznym (pozytywność), jako jej podstawowym wyznacznikiem. Obstaże zatem przy pozycji środkowej (ani wysokiej, ani niskiej), nawet jeśli (a może i „dlatego, że”) oznacza ona przemijanie (ani długotrwałe życie biologiczne, ani wieczne trwanie duchowe). To dla niego stanowi urodę jego kondycji. Poza tym: kondycji skażonej rządami dyktatorów, w wątpliwy sposób „wygraną” wojną oraz nazbyt dotkliwą pamięcią o cierpieniu. Zamiana tego wszystkiego na niepamięć starości nie wydaje się najgorszym wyjściem.

Jeśli w przedstawionym utworze w centrum zainteresowania znalazł się anty-Faust, to w tym, co mówi *Pan Cogito o magii* (PC, 401) w centrum zainteresowania zostaje umieszczony świat o proveniencji w jakimś sensie faustowskiej. Koncentruje on w sobie i transcendencję (jednak sztuczną), i materializm (jednak sprowadzony do parodii). Jest to świat w jednym wymiarze sztucznych piekieł tudzież rajów, a w drugim – orientalnych orgii i sadystycznych działań. Zło i dobro, erotyzm i śmierć pojawiają się tu w zmieszaniu, nadającym im jednako negatywny charakter pozoru albo destrukcji. To zmieszanie natomiast jest następstwem zarówno „magicznych” zabiegów współczesnych alchemików, jak i inżynierów, pozbawiających rzeczywistość prawdziwej wartości.

W ten sposób oto po jednej stronie usytuowany zostaje anty-Faust, po drugiej stronie faustyczny świat alchemii i magii. Przynajmniej tak to wygląda na pierwszy rzut oka. Jeśli jednak przyjrzeć się bliżej, to okazuje się, że podstawowe tu punkty odniesienia (Faust, magia, alchemia) użyte zostały w swoim najbardziej zdegradowanym i strywalizowanym sensie. Użyte zostały jako stereotypy: Faust – bezwartościowego dążenia do zatrzymania życia; magia i alchemia – sposobu na pomieszczenie tego, co odrębne. Indywidualne dążenie zostało sprowadzone do zachłannej próby rozszerzenia granic tego, co nieodwołalnie się kurczy, masowe – do przekraczania granic między tym, co nieporównywalne.

Jeśli zatem bohater Herberta jest tu antyfaustyczny, to występuje przeciw śliskiej i płaskiej powierzchni wspomnianej postawy, aż nazbyt łatwo do zdemaskowania w jej popularnej lub masowej realizacji. Faustyczna postawa i faustowski świat okazują się w tej sytuacji banalne i mało istotne. Co więcej: groźne. Niewiele to jednak mówi o stosunku Pana Cogito do samej istoty reprezentowanego przez Fausta paradygmatu: jego skomplikowanej głębi, wywodzącej się raczej z utworu Goethego, nie zaś – ze średniowiecznych podań o pakcie z diabłem i racjonalnych wyobrażeń o alchemii jako nauce: niedorozwiniętej, niewykryształizowanej, pokracznej w swych wybujałych ambicjach. A także jako o pozorowanej realizacji fałszywych obietnic. Można by więc powiedzieć, że występując tu jedynie przeciwko negatywności, Pan Cogito ujawnia także niedostatki własnego paradygmatu, zbyt łatwo zadowolającego się jednostronną krytyką tylko jednego elementu wielkiej konkurencyjnej całości.

b. Zmysłowość i uczucie

W koncepcji Goethego koegzystencja idei i emocji stała się czymś podstawowym. Także zmysłowość stanowiła element niezbędny dla odzyskania pełni życia przez Fausta; jej brak, podobnie jak zaniedbanie wielu innych sfer poświęconych przezeń na rzecz retort i ksiąg, zagrażał (samo)unicestwieniem nie tylko duchowym, ale i fizycznym. Faust po wypiciu mikstury odzyskuje zatem młodość, dzięki której w każdej kobiecie (konkret) gotów jest zobaczyć Helenę (zatem mityczny ideał): tak wiąże się to, co niskie i co wysokie. Potem zaś sama Helena w istocie staje się przedmiotem jego zabiegów. Tym, co go pcha naprzód (również każe krzywdzić innych lub samego naraża na niebezpieczeństwo), jest przede wszystkim konkretna (jako odbłask) lub idealna doskonałość ciała. Ciało bowiem paradoksalnie niesie ze sobą wymiar duchowy.

Pan Cogito natomiast z niejaką ironią wypowiada się (*Pan Cogito o cnocie*, R, 463–464) o prawdziwych mężczyznach (reprezentują ich zaś generałowie, despoci czy w ogóle „atleci władzy”), którzy pozostają przez wieki nieczuli na nawoływania wlokącej się za nimi, jak się okazuje, bezsilnie – cnoty. Władza ziemską zatem wyraźnie rozmija się z dawną (zarówno Sokratejską, jak i chrześcijańską) wartością duchową – i jej władzą nad ludźmi. Między obydwoma typami władzy brak kontaktu. Kontaktu erotycznego (konkretnego) lub może boskiego (idealnego). Może też jakiegoś związku na pograniczu tych dwu.

Tak więc tu rzeczywistość zostaje opisana przez Herberta jako ujawniająca wyraźnie zasadniczy brak styczności opozycyjnych wymiarów.

Z jednej bowiem strony znajdują się przedstawiciele materialności: widzący siebie jako wspaniałych, prawdziwych (mężczyzn), zwolenników życia z jego świeżym, różanym rumieńcem. Problem jednak polega na tym, że róż rumieńca (młodość) łatwo przechodzi w czerwień krwi („rzeźnia o poranku”), a życie w śmierć, jaką niosą ze sobą ci generałowie, despoci tudzież atleci władzy. Tak więc pod pozytywną maską kryje się destrukcyjna istota. Wymiar materialny okazuje się przeto zdradliwy. Cnota natomiast z ich punktu widzenia, w jej jawnym wyglądzie (czyli jedynym, jaki jest im dostępny), przedstawia się jako stara (bliższa śmierci niż życia), mała (więc bez praktycznego znaczenia), płacziwa (przez to śmieszna), wreszcie brzydka (charakterystyka wybitnie cielesna) stara panna, daleka od ludzkich problemów. Z jej własnego punktu widzenia (podzielanego przez Herberta, skoro przygląda się jej z czułością) starość oznacza dawność, a więc trwałość i ponadczasowość, małość – niewinność, która pociąga za sobą zarazem wielkość duchowego „Nie” wobec materialnej wspaniałości, czyli (inaczej rzecz ujmując) płytkości, powierzchowności duchowej. Podobnie brzydota cielesna (i owo niewyglądanie po ludzku) czyni ją bardziej oblubienicą Pana (duchowość) niż wspaniałych mężczyzn, więc do pewnego stopnia czyni ją bliską boskości. Herbert zatem po kartezyjańsku dzieli tutaj sfery tudzież wartości, ale czyniąc tak pokazuje mimo woli, że porozumienie między obu stronami staje się absolutnie niemożliwe. Żadna bowiem z nich nie jest w stanie posłużyć się perspektywą tej drugiej. Rzeczywistość przeto musi pozostać niezborna, bez ustępstw jakiegokolwiek strony na rzecz przeciwniej i bez możliwości wzajemnej modyfikacji. Prawdziwi mężczyźni oraz stara panna, czyli (w innej perspektywie) naznaczone śmiercią cielesne życie tudzież wieczność – tworzą strefy wzajemnie nieprzenikalne.

Wspomniana diagnoza byłaby owocem obserwacji czy rekonstrukcji dokonywanych wprawdzie przez Pana Cogito, ale dotyczących czegoś zewnętrznego wobec niego samego. Jak jednak wobec wspomnianej kwestii sytuowałby się on sam? Oto *Alienacje Pana Cogito* (PC, 382–383). Pan Cogito znajduje się w sytuacji intymnej. Druga osoba zostaje tu wszelako ograniczona do zaledwie fragmentu jej ciała, pokazanego w dodatku jako przedmiot (co prawda obiekt sztuki, ale też z drugiej strony: sztuki użytkowej). Stanowi ten przedmiot „ciepła amfora głowy” (nawet: pełna czułości, więc w każdym razie: „pełna”). W sytuacji intymnej zatem najwięcej uwagi bohatera budzi naczynie myśli w oprawie estetyki antycznej (greckiej) nasycone ciepłem (niekoniecznie jednak jak rozgrzewającym zmysły winem). Reszta pozostaje ukryta (widzi ją dotyk: ale o tym właściwie milczy słowo). Wiadomo tylko, że oto miało miejsce owo przekroczenie granicy między ciałami: nastąpił „przyływ morski”, a potem – wyrzucenie na skalisty brzeg. Dół ciała (do-

stępny tylko dla dotyku) przynosi więc doświadczenie transgresji, ale nietrwałej, a poza tym uświadamiającej zasadniczą obcość, kamiennosc, a nawet wręcz uzbrojenie drugiej osoby. Pan Cogito okazuje się tu zatem przede wszystkim obserwatorem, który konstatuje jedynie chwilowosc otwierania się ciała na inne ciało.

Zatem ostatecznie Pan Cogito-Głowa jest w stanie się z czulością skontaktować tylko z Głową, a i ją odsunie. Pan Cogito-kochanek zachowuje się bowiem jak morderca (postępuje jakby w myśl zalecenia: „nie zostawić odcisków palców”); zresztą sam w tej roli jest jak martwy (odchodzi w „wapno pościeli”, co sugeruje obecność trupa, przysypanego środkiem odkażającym). Miłość zmysłowa wydaje się tu podejrzana, ponieważ staje się przejściem ku samotności, paradoksalnym wydobyciem wyobcowania poprzez odsłonięcie nieuniknionej chwilowości zjednoczenia. Wnosi też symbolikę śmierci. Toteż w sytuacji wspomnianej wyraźnie odzywa się *cogito* i zdaje się erotyzm podporządkowywać obserwacji (prawda) i estetyce (piękno, ale nie sztuki naśladowanej naturę, lecz natury naśladowanej sztuce). Pan Cogito płaci za rozdział cielesnego (ukryty nawet przed sobą samym dół ciała) i duchowego (głowa, budząca szlachetne skojarzenia) poczuciem drugorzędności chwilowego zjednoczenia erotycznego, łączącego się z wrażliwością śmierci. W zamian natomiast bierze czulość i daje czulość – głowie.

Słowo „nieprzenikniony”, dotyczące drugiego człowieka (ciała porównanego do nieprzeniknionego kamienia), pojawiające się w wyżej wspomnianym utworze (rzeczy o miłości czyli śmierci) w zadziwiający sposób powraca zresztą w wierszu dotyczącym śmierci (*Pan Cogito obserwuje zmarłego przyjaciela*, PC, 384–386). Tu ciało pozbawione ruchu i wypełnienia okazuje się ciałem pozbawionym człowieczeństwa. Pozostaje ono oderwane, porzucone przez kogoś, kto już znajduje się „gdzie indziej”, „u wrót doliny”. Śmierć oznacza, że zamiast człowieka (podmiotu zwanego: „ktoś”), przyjaciela, pozostaje przedmiot: „coś” („jak pusty worek”). Tak znowu odzywa się uprzedmiotowienie, ale zamiast wysmakowanej greckiej amfory pojawia się pospolity rodzaj „opakowania”, sam w sobie bezkształtny i nieestetyczny, a w dodatku nie spełniający już nawet właściwej sobie funkcji. Wytrzeszczone oczy w przekrzywionej głowie bynajmniej nie przywołują wrażenia posagowej obojętności i kamiennego spokoju. Zamiast dzwonów pogrzebowych odzywa się dzwonienie talerzy („zwiastujące” nie narodziny Pańskie, a szpitalny obiad), na dźwięk których nie pojawiają się anioły. Pan Cogito obserwuje umarłego, jak obserwował kochającą osobę; ale tym razem wołałby, aby przyjaciel był jakąś rzeźbą z marmuru, kamieniem..., byle tylko nie tym „porzuconym kokonem”.

Tak więc ciało w erotyzmie (będącym symbolem życia) i w śmierci, jak się okazuje, w równej mierze oznacza sprowadzenie do roli przedmiotu, choć nie tego samego rodzaju: estetycznie pięknego lub, nazwijmy to tak, turpistycznego. Poza ciałem niejako (jako oddzielna właściwość) istnieje czułość.

Charakterystyczne bowiem, że ten sam Pan Cogito mówi ostatecznie bez „zacierania śladów” i wstydlivosti uczuć: „boli mnie serce” (*Pan Cogito szuka rady*, PC, 422–423) i chce „zaufać sercu / czystemu odruchowi sympatii” (*Gra Pana Cogito*, PC, 424–427). Wyznaje on, że „kochał płaski horyzont” (*Pan Cogito i wyobraźnia*, PC, 454–456). Napomina: „Strzeż się oschłości serca” (*Przesłanie Pana Cogito*, PC, 432–433). Nawet traktat o muzyce może przyjąć u niego formę wynurzeń o zawiedzionym uczuciu (*Pana Cogito przygody z muzyką*, E, 551–556). Zatem bohater zmierza w kierunku uczucia (i można nawet próbować pytać, czy nie sentymentu⁴⁷). Jego najwyrazistszą realizacją staje się jednak współczucie oraz solidarność, jak w *Domach przedmieścia* (PC, 380–381), gdzie w litanijski tok mówienia, zamiast pochwał pod adresem (idealności wyobrażenia) Matki Bożej, wpleciony zostaje obraz nędzy, chorób, brzydoty, głodu, starości, brudu i marginalności życia – domów, a może zamieszkujących je ludzi, których życie przeniknęło domy.

Wszystko to nie znaczy, że nie odezwie się w tej twórczości ironia wobec piewcy uczuciowości, Jana Jakuba Tkliwego, który nie chciał zauważyć okrucieństwa tkwiącego w – jakoby z gruntu dobrej – naturze (*Rodzina Nepenthes*, E, 531–532). A nawet nie znaczy to, że nie pojawi się ironia (ten trop tak intelektualny) wobec siebie samego (*Czułość*, Eb, 74). Czułość bowiem powinna być (niejako wbrew swej naturze) ukryta; w przeciwnym razie trzeba będzie zwrócić się do niej z wyrzutem:

Psujesz wszystko zamieniasz na opak
streszczasz tragedię na romans kuchenny
idei lot wysokopienny
zmieniasz w stękanie eksklamacje szloch.

Jeżeli zatem naturalistyczna postawa Goethego, z jej dążeniem do pokazania pełni, mieści się w tych tendencjach oświecenia, które zmierzają do odsłonięcia sfery popędów, afektów, uczuć i namiętności, rehabilitacji

⁴⁷ Pytanie, czy nie jest to wręcz neosentymentalizm stawia J. Poradecki, *Arytmetyka współczucia. Przesłanie moralne poezji Zbigniewa Herberta*, „Prace Polonistyczne” seria XLVI (1990), Wrocław 1992.

zmysłowości tudzież cielesności⁴⁸, a realizuje się w *Fauście* w owym przejściu między zmysłowym popędem a głębszym uczuciem, które rodzi się w zetknięciu z Małgorzatą (oraz w tym przejściu, jakie pojawia się między Małgorzatą a Heleną), to Herbert – niezupełnie uchylając się przed udziałem w tej sferze – brałby z niej jednak nie wszystko, rezygnując z sensualno-emocjonalnej pełni. Jakby działał tu lęk, że kto tej pełni ulega jak „prawdziwi mężczyźni” – zabija życie w imię życia. Sam Pan Cogito więc życie rozumiane jako zmysłowość, cielesność, organiczność – urzeczowi. Choć jednocześnie, przyznać trzeba, jakby przywracając zachwianą równowagę, za pomocą emocji skłonny jest ożywić nawet to, co martwe.

c. Myśl i liczba

Wydawałoby się przeto, że jeśli erotyzm potraktowany został tak nieładnie, acz w zamian wyróżniono wszak jego niezmysłowy odpowiednik – uczucie, szczególnie współczucie (*caritas*), to w takim razie poświęcający i podporządkowujący swoje życie wartościom tak odległym od erotyzmu, jak poznanie, wiedza, uczonego czy filozof (jako właściwie czyste wcielenie *cogito*) może potraktowany zostanie z większą estymą. Pan Cogito Herberta opowiada przecież tutaj o przeciwieństwie „prawdziwych mężczyzn” (a poniekąd i własnym pobratymcu: skoro ów nazwany zostaje „kolegą Kartezjusza”, więc należałby i do bliskiego otoczenia Pana Cogito). Mowa tu o Spinozie (*Pan Cogito opowiada o kuszeniu Spinozy*, PC, 412–414). Kuszenia uczonego dokonuje przy tym nie diabeł (jak to się dzieje w przypadku Fausta), lecz – co znamienne – Bóg. Wymienia on jednak wtedy w przybliżeniu te cechy negatywne egzystencji podporządkowanej myśleniu, które zobaczył Faust w swoim życiu, jeszcze zanim się przeciw niemu zbuntował. Bóg kusi też mniej więcej tym, czym kusił Mefistofeles: władzą, bogactwem, sztuką, stanowiskiem, mecenasami, kobietą, dzieckiem. Wartościami doczesnymi zatem i po prostu – życiem. On sam schodzi w dół, jak się wydaje: w dół i dosłownie, i w przenośni. Tymczasem człowiek wspiął się na niebotyczne wyżyny duchowości i pytań ostatecznych (lub może tylko racjonalności i abstrakcji), jednocześnie i w sensie dosłownym znajdując się na górze (choć strych nie jest niebem i może jednak oznaczać także perytferie życia).

Spinoza nie zawiera jednak paktu z Bogiem, który schodzi ku ludziom zwykłym i sprawom małym, nazywając je Naprawdę Wielkimi. Nieprzekupny, rzecz by można: bez reszty cnotliwy (działający wszak w imię

⁴⁸ M. Siemek, dz. cyt., s. 9.

idei) myśliciel pozostawiony zostaje w ciemności razem ze swoją geometryczną łąciną, jasną składnią oraz symetrią wywodów, więc wszystkimi atrybutami *cogito* i wynikającymi stąd kwalifikacjami (wysokość, szerokość myśli, wielkie pytania, ładne słowa). Zostaje też bez odpowiedzi na pytania podstawowe, które zadał Bogu, i których stawianie skojarzone zostaje z określeniem „racjonalna furia”.

A więc sytuacja przedstawia się nie lepiej niż w przypadku „prawdziwych mężczyzn”: i tu wartości reprezentowane przez ich nosiciela zostają podważone, choć przecież należą do z gruntu przeciwnych niż poprzednie. O ile bowiem poprzednio pojawiło się szaleństwo niepohamowanego życia, o tyle teraz jest to szaleństwo bezwzględnej dominacji *ratio*, wypierającego „niskie” życie. W ten sposób wypadnie zapytać, czy Pan Cogito jest przeciwko *cogito*?

Jednak dla pełni obrazu, podobnie jak poprzednio, wypada znów przyjrzeć się temu, co właściwie z owymi z gruntu odmiennymi niż poprzednie wartościami czyni sam zainteresowany – już bez wyręczania się innymi.

Otóż Pan Cogito nie umie nie ironizować (a nawet czyni to w sposób demonstracyjny i prowokacyjny), gdy mówi o swoim myśleniu. Jedyne przypadki mistrzostwa w zakresie nauki wiąże ze szkołą: kiedy to na przykład w konkursie kaligrafii najpiękniej napisał literę „b” (*Pan Cogito. Lekcja kaligrafii*, Eb, 63–64). Cóż jednak z tego, gdy i nauczycielkę ówczesną, i owo osiągnięcie na zawsze pochłonęła „wichura dziejów”. Z innego sukcesu – przyswojenia sobie standardowego zdania (*Ala ma kota. W obronie analfabetyzmu*, Eb, 57–58) – wyciągnął natomiast bohater zbyt daleko idące konsekwencje, jeśli chodzi o ferowanie opinii (więc czy nie lepiej było zaniechać ciągu dalszego?). Teraz natomiast nie umie na przykład osiągnąć, jak oznajmia, wyrafinowanego stanu myśli „czystej” (zapewne można to określenie rozumieć jako: „abstrakcyjnej”); być może uda mu się to po śmierci, bo teraz myśl jest zawsze nasycona konkretem codzienności (*Pan Cogito a myśl czysta*, PC, 374–375). Co potwierdza gdzie indziej:

Słaby ze mnie
piastun nicości
nigdy w życiu
nie udało mi się
stworzyć
przyzwoitej abstrakcji

(*Telefon*, Eb, 48–50).

Potoczne wyrażenie o ruchu myśli zdaje się nie mieć zastosowania do Pana Cogito (*Pan Cogito a ruch myśli*, PC, 378–379), bo jego myśli zdolne są co najwyżej rozkoszować się cudzą ruchliwością intelektualną, a same tylko kręcą się w kółko lub stoją, owładnięte inercją. Co gorzej: głowy Pana Cogito czasem nawet nie nawiedzają owe znakomite cudze myśli – filozofów czy proroków (*Codziennosc duszy*, PC, 387).

Chociaż z pewnością Pan Cogito żywo reaguje na to, co dociera do niego. Niekiedy szydzi z teorii innych, na przykład poety Georga Heyma. Ów bowiem chciał zaprzeczyć, referuje Pan Cogito, wadze związków przyczynowych, jakby porządku świata uczył się od równoległych śladów łyżew (pozwalających twierdzić, że wszystko może być równoległe, a różne płaszczyzny przenikają się, wzmacniając relatywizm). Gdy jednak te ostatnie zaprowadziły go pod lód, myśli jednak błąkają się bezradnie, a relacja z wypadku zapisywana jest zgodnie z regułami starej, dobrej logiki Arystotelesowskiej (*Georg Heym – przygoda prawie metafizyczna*, PC, 415–417). A jednak w którymś momencie (*Zaświaty Pana Cogito*, Eb, 71–72) sam stwierdzi, że nie wszystko można ująć z perspektywy tego świata, a zatem czasem światy (wbrew logice arystotelesowskiej) się przenikają:

nie wszystko zdaniem
Pana Cogito
z perspektywy tego świata

Ten świat
to właściwie tamten świat
ot takie figle teorii względności
to co tu
jest tam
to co tamten świat
tutaj.

Pan Cogito czyta czasem (oczywiście nie jak naukowiec) książki o postępie nauki i rzucają mu się przy okazji w oczy ciekawe liczby (*Pan Cogito myśli o krwi*, R, 492–493). Nie może on zrozumieć, dlaczego wiedza o tym, jak zastraszająco mała jest ilość czterech czy pięciu litrów krwi, które posiada człowiek, nie zmienia niczego w ludzkiej świadomości i nie dokonuje przełomu etycznego, pozwalającego powstrzymać jej rozlew. Zatem zwraca się do swoich bliźnich z czymś w rodzaju memorandum o potrzebie ścisłości (*Pan Cogito o potrzebie ścisłości*, R, 509–513), bowiem niepokoi go nieokreśloność. Domaga się precyzji w kwestii liczby ofiar poniesionych w wojnach, wypadkach i katastrofach. Skoro ludzkość stara się być tak pre-

czyjna w określaniu wielkości atomów i gwiazd, to dlaczego nie miałyby wreszcie doliczyć się tego, co mieści się w jej skali: mianowicie swoich umarłych? Jeśli jednak Pan Cogito jest tak czuły na wymowę liczb, pozostanie nie do końca jasne, chyba nawet i dla niego samego, dlaczego tak ma-
ło przywiązuje wagi do wielkiej liczby poległych w długotrwałej wojnie żołnierzy, a skupia się na pojedynczym, lecz sensacyjnym morderstwie (*Pan Cogito czyta gazetę*, PC, 376–377).

Pan Cogito w istocie kreuje więc siebie na dość szczególną (jeśli nie niewydarzoną) realizację *cogito*. Jeśli kiedy odnosił sukcesy intelektualne – to dawno, a teraz konstatuje same ułomności: nie ufa swej ruchliwości intelektualnej ani płodności, nie jest zdolny do abstrakcji ani nie może liczyć na obecność zawsze cenionych przezeń koncepcji dawnych, wielkich myślicieli. Naprawdę jeśli interesują go liczby, to tylko te dotyczące ludzi: mówiące o ilości krwi w organizmie jednego człowieka albo o ilości ofiar, jakie pociąga za sobą tzw. rozwój ludzkości. Jedynie w tej mierze chciałby być niezmiernie ścisły, skrupulatny i logiczny. A jest to dziedzina, której właśnie *cogito* kartezjańskie zdaje się nie obejmować swym matematyzującym zainteresowaniem.

Pan Cogito zatem wyraźnie akcentuje swoje przywiązanie do konkretności ludzkiej egzystencji (nie interesują go gwiazdy i atomy, ani chyba – jak i jego Boga – zasadnicze pytania metafizyczne stawiane przez Spinozę), do konkretności myślenia (rzeczywistość tak paradoksalnie potrafi zaprzeczyć teoriom, jak w przypadku Heyma!), do liczb konkretnych (określających liczbę zabitych, a przeto także morderców). Jeśli więc interesuje go myślenie, to nie abstrakcyjne i nie dziedzinne (nauka, filozofia, abstrakcja matematyczna), która byłaby domeną *cogito* kartezjańskiego. A więc jeśli Pan Cogito zamierza jeszcze pozostać *cogito*, to zmieniając zarówno właściwości myślenia, jak i zakres dziedziny, do którego ma być ono zastosowane. W obu przypadkach nie jest to już w każdym razie jedynie *cogito* kartezjańskie, choć ciągle *cogito*.

Ale jest jeszcze jeden szkopuł: nawet jeśli w tej jednej jedynej dziedzinie (jest to, zauważmy, dziedzina egzystencjalna: ludzkiego *ż y c i a*) Pan Cogito realizuje swe ścisłe zainteresowania i rzeczywiste pasje badawcze, to nagle pojawia się w jego postawie (życiowej) ten zupełnie nieracjonalny wybryk natury (natury ludzkiej psychiki): oto wbrew temu, czego żąda od innych, sam może się do tego nie zastosować. Tak dzieje się w owej kwestii przenikania się światów. Tak dzieje się także w kwestii wrażliwości na „wielkie liczby” umarłych (skupi zainteresowanie na liczbie małej, lecz sensacyjnie podanej do wiadomości). Tę ostatnią sprzeczność między teoretyczną precyzją i wrażliwością na wielkie liczby, a praktyczną wrażliwością

na małe, umie tylko z zażenowaniem skonstatować: bez możliwości wyciągnięcia praktycznych wniosków i dalej jakiegoś świadomego (właśnie w duchu Cogito kartezjańskiego) kierowania własnymi reakcjami (emocjami) oraz doskonalenia wewnętrznego.

Jeżeli zatem bohater jeszcze pozostaje (Panem) Cogito, to w dużej mierze przez to, jak dalece potrafi to *cogito* przede wszystkim własną (więc i osoby wspomnianej) ograniczoność zdemaskować. Ograniczoność ujawnianą mimowolnie nawet w jego umiłowanej (powstałej na skutek ograniczenia się przez siebie samego) sferze konkretności. Ta ograniczoność jednak drastycznie podważa możliwość świadomego samodoskonalenia, a może i doskonalenia innych.

d. „Między” osobowości i osobowość „między”

Pan Cogito niewiele zatem – jak na (Pana) Cogito – posiada zaufania do bezwzględności panowania rozumu: obawia się jego furii, więc traktuje go z pobłażaniem i prawdę mówiąc, niewiele traci, przyznając się do jego niejakiej słabości (osłabienie „furii” jest przywróceniem właściwych proporcji) u siebie. Ma inną propozycję: „gdy rozum zawodzi bądź odważny” (*Przesłanie Pana Cogito*, PC, 432–433). Jeśli zaś pozostanie przy *cogito*, to w swojej własnej wersji. Toteż mówiąc o sobie, wyraźnie nie chce powiedzieć: *cogito ergo sum*. Z drugiej strony obawia się też innej „furii”: cielesności, zmysłowości, „chuci”. Toteż erotyzm jego własny przybiera wygląd greckiej amfory. Mimo to z propozycji przeciwnej niż kartezjańska – anektuje uczucie. Wolno zatem przyjąć, że z jednej strony Herbert podważa zarówno kartezjanizm, jak i paradygmat reprezentowany przez Fausta. Z drugiej zaś strony korzysta z obu. O ile przeto z pełni faustowskiej bierze tylko część, podważając resztę, o tyle z kolei jednolitość wewnętrzną kartezjańskiej matematycznej świadomości zakłóca, dopełniając ją ową częścią (uczucie), która ją dynamizuje wewnątrz. O ile zaś po kartezjańsku odgranicza cielesność i duchowość („prawdziwych mężczyzn” i cnotę), o tyle zarazem przygotowuje grunt pod powstanie nowej, skomplikowanej wewnątrznie pełni. Toteż bardziej jak Faust, mniej niż jak kartezjański Cogito – musi być świadom własnego rozdarcia i niejednorodności (a nawet niejednoznaczności); bardziej ujawnia się w nim Faust niż kartezjański Cogito – który uznaje, że punkt archimedesowy tkwi w nim i stanowi niepodważalne, bo niepodzielne, oparcie, pozwalające udźwignąć świat. Zarazem jednak Pan Cogito Herberta bardzo systematycznie przy tym, po kartezjańsku właśnie chłodno i wręcz naukowo, obserwuje siebie.

Obserwuje on siebie od góry (*Pan Cogito obserwuje w lustrze swoją twarz*, PC, 359–360) do dołu (*O dwu nogach Pana Cogito*, PC, 361–362). Zatem od razu w pierwszym pociągnięciu poznawczym przedstawia siebie jako byt zbiegunowany, jakkolwiek i obdarzony pionem (góra – dół). Obserwując siebie, czyni to nie mniej bacznie niż wtedy, gdy obserwował innych: osobę kochającą bądź umarłą. Gdy jednak wówczas konstatawał zaledwie znamienne dwoistość organiczności (żywego oraz martwego ciała) oraz nieorganiczności (ciało jako amfora, worek, kamień: przedmiot kultury w jej różnych aspektach lub natury), to teraz jego samoświadomość (potwierdzając tym właściwą *cogito* nieograniczoną możliwość wglądu w siebie samego) stwierdza znacznie bardziej skomplikowane rozdwojenia (prowadzące z kolei w kierunku *Fausta*).

W pierwszym przypadku dostrzega przede wszystkim wewnętrzną granicę przebiegającą (jak między Hyde'em a Jekyll'em) pomiędzy tkwiącym w tej samej osobie kimś, o kim mówi się tu „ja” oraz kimś, kto nazywany jest „on”. W „nim” dokonał się zapis prymitywnej i groźnej Historii Rodzaju, kształtującej znowu turpistyczny wizerunek odrażającej biologiczności (ciało zostaje określone jako „worek gdzie fermentują dawne mięsa”, ponieważ zaś to określenie „worek” pojawia się kiedy indziej przy okazji zmarłego przyjaciela, wnosi więc skojarzenie ze śmiercią). „Ja” z kolei uzurpuje sobie prawo do bycia jedynym rzeczywistym lub liczącym się reprezentantem całej osobowości: można je utożsamiać z duchową (albo kulturową) istotą człowieczeństwa. To „ja”: jednostkowe, świadome i funkcjonujące w kulturze, stara się zacierać ślady „jego”, w którym ujawnia się właściwie zbiorowość (Rodzaj): „oni”, obdarzeni instynktem walki, żarłocznymi, a przy tym charakteryzujący się niedostatkiem myśli. „Ja”, czyli tożsamość ugruntowana w sztuce, muzyce, książkowej wiedzy, obyczajowej szlachetności, krótko mówiąc w pozytywności (duchowej, kulturowej), stara się za pomocą wspomnianych środków upiększać, doskonalić, wydelikacac, a przez to także zatrzeć obecność negatywnego, obcego (choćby dlatego, że odziedziczonego, bez możliwości wpływu nań) „jego” obok siebie.

Zarazem (co znaczące) to nowożytnie (wolne od przeszłości, nastawione na teraźniejszość) „ja” zderza się ze średniowiecznymi (przeszłość właśnie) żądzami, grzechami, a nawet z paleolitycznymi (pierwotność) głodem i strachem, mającego dawne korzenie „jego”. Zderza się i – co najbardziej zadziwiające – przy całej, zdawałoby się, oczywistej przewadze tego, co późniejsze i wyżej rozwinięte, przegrywa: twarz bowiem ujawnia obecność negatywności, nieodwołalnie i bezwzględnie przebijającej się przez maski (mikstury, maście, pudry, szminki), nakładane na nią przez „ja”. Akceptujące siebie i tylko siebie, pozytywne i duchowe (co znaczy również:

świadome i samoświadome), zindywidualizowane, więc posiadające określoną tożsamość (Pana Cogito mianowicie), rozciągana zresztą prawem uzurpatora na całość owo „ja”, pracujące z wysiłkiem nad swoim doskonaleniem oraz rozwojem, nad swoim zaistnieniem w czasie linearnym i teleologicznym, musi ostatecznie uznać współobecność obok (a nawet przewagę) obcego (wobec „ja”) pierwiastka: negatywnego, cielesnego, nawet nie pracującego nad tym, a po prostu z natury rzeczy zachowującego siebie w stanie nienaruszonym od wieków, a więc będącego ostoją stałości, niezmienności, a może raczej powtarzalności (jako, że zaistnienia w czasie kołowym: czasie nieustannych, kolejnych powrotów we wszystkich przodkach „ja”). Musi zaakceptować „jego” pozostającego na najniższym (przynajmniej z punktu widzenia „ja”) poziomie (co, rezygnując z punktu widzenia „ja”, można by wszak nazwać materialną, pierwotną źródłowością), nieświadomego (ale tylko w sensie możliwości wyartykułowania siebie w słowie, bo tym niemniej artykułującego siebie wszakże w twarzy, czyli poprzez ciało) i niezindywidualizowanego (posiadającego zatem wręcz jakąś „antytożsamość” – zbiorową czy też anonimową).

I teraz oto okazuje się, że z punktu widzenia owego „jego”, tak pogardzanego przez uzurpatorską świadomość, „ja” może okazać się tylko jabłkiem, które upada przy jabłoni. Z punktu widzenia „jego” to „on”, jako drzewo, jest podstawowy. On: korzenie, pień i gałęzie, a nie tylko wór fermentującego mięsa (jak chciałoby „ja”). To drzewo zarysowuje podstawową dynamikę: pionu (pień) i poziomów (dolnego i górnego: korzeni i gałęzi). Można uznać, że jest modelem (innego rodzaju niż tej, wprowadzanej przez „ja”) pozytywności ciała z jego korpusem (pion), rękami (gałęzie) i nogami (korzenie), analogicznej do pozytywności Kosmosu. W ten sposób odnajdujemy tu mityczne drzewo życia czy świata – wywodzące się z mitu tradycyjnego Drzewo Kosmiczne, wnoszące pojęcie środka⁴⁹, zamiast przyczyny lub celu, które dopełnia mit nowoczesny linearnego czasu tudzież konkuruje z nim (czy nawet w tym turnieju rozgrywającym się na twarzy – zwycięża).

To rozdwojenie między świadomym „ja” (Cogito), uzurpującym sobie dzięki nazwom (stwarzanym przez stanowiący jego domenę wymowny, głośny język) prawo do bycia „Panem” oraz anonimową („on”) czy wręcz zbiorową („oni”) gatunkowością ciała, ujawniającą się dzięki (milczącej językowo) twarzy (przemawiającej jednak na swój, cielesny i mimiczny sposób), której „ja” w dodatku w istocie nie zna i która pozostaje przed nim

⁴⁹ Zob. np. M. Eliade, *Tęsknota za rajem w tradycjach prymitywnych*, w: *Mity, sny i misteria*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1994, s. 69.

(tak niby wszystko zdolnym poznać) ukryta, dopóki „ja” nie stanie wobec lustra i nie zobaczy owej „jego” twarzy (w gruncie rzeczy dostępnej jedynie poprzez zewnętrzne, wtórne odbicia) – oznacza więc dodatkowo wewnętrzną biegunowość wyróżnionego tu (w opozycji do dołu) pierwszego bieguna: górnego. Nierównoprawne jednak zbiegunowanie to – dokonywane z punktu widzenia Pana i wyróżniające go samego, a poniżające sługę (pozbawionego imienia, anonimowego, do którego mówić wolno bezosobowo) na zasadzie takiej, że co nowsze, a więc wyższe w rozwoju, subtelniejsze, bardziej duchowe, stoi w hierarchii na szczycie, przeto jest celem, stąd i może posługiwać się instrumentalnie tym, co starsze, a zatem niższe w rozwoju, skłonne do psucia się, rozkładu, materialne – zostanie zanegowane. Układ zarysowany przez Pana można bowiem odwrócić i na jego relacje z domniemanym sługą popatrzeć z przeciwnego punktu widzenia. Wtedy zaś okaże się, że to co (w perspektywie przestrzennej) wyższe, stanie się nagle wtórne wobec tego, co pierwsze (pierwotne zatem w perspektywie czasowej). Co było celem rozwoju, stanie się więc tylko skutkiem (owocem drzewa); co było niższe stanie się zaś przyczyną (drzewo), więc czymś podstawowym. W ten sposób zadufany w sobie biegun (górnego bieguna ludzkiego bytu) o nazwie „Pan”, sugerującej nadrzędność, musi uznać swoją podrzędność wobec drzewa, pod którym pada (następuje znamieny ruch w dół) jako jabłko: w ten sposób jednoznacznie nazywające słowo przegrywa turniej z twarzą.

Genezyjski obraz rajskiego drzewa (jako symbolu mitu archaicznego), wyrastającego w samym środku raju (raju mitu nowoczesnego) ujawnia w ten sposób całe swoje nieprzewidywalne znaczenie, zmuszające do rozważenia raz jeszcze chwiejnego miejsca człowieka „między” duchem i materią, a także – słowem i ciałem. A również między czasem i przestrzenią. Człowiek okazuje się bowiem zawieszony pomiędzy konkurencyjnymi paradygmatami, które w sposób przeciwny rozdzielają wartości: co w jednym układzie odniesienia wydaje się ważniejsze, w drugim okazuje się mniej ważne. Przy tym rachunek strat i zysków okazuje się równy, a pierwotny obraz sługi i pana – dość umowny. W każdym zaś razie przedstawia się jako konsekwencja perspektywy poznawczej przyjętej przez tego drugiego. Cały obraz bowiem pozwala się zwierciadlanie odwrócić, gdy tylko zmienimy perspektywę pana na perspektywę sługi: ten, kto podlega, okaże się wtedy może nie panem, ale jednak kimś bardziej zasadniczym, podstawowym niż pan. Może rodzicem (skoro ustanawia początek Rodzaju). Przy tym – nośnikiem ogólności, gdy „ja” pozostaje reprezentantem jednostkowości.

Istnienie dwu sprzecznych perspektyw staje się tutaj czymś nieuchronnym, ale zarazem istnienie każdej z nich wydaje się poniekąd uwarunkowaniem istnienia tej drugiej. Co więcej: istnienie nosiciela (ontologia) każdej z tych perspektyw (poznanie) wydaje się uwarunkowaniem istnienia jego zwierciadlanego odbicia: zarazem podobnego i odwrotnego. Tak ustala się koegzystencja żywiciela, będącego monstrem („on”), oraz pasożyta, będącego pięknišem („ja”). Każdy bowiem z biegunów tego górnego bieguna człowieczeństwa jest również wewnątrznie zbiegunowany: destrukcyjny i konstrukcyjny, i to zarówno w sensie ontologicznym, jak i poznawczym. Szczególnie tę dwoistość ujawniają owe bieguny wobec siebie: jednocześnie się wzajemnie tworząc i niszcząc, odbijając (jako pierwowzór) i skrzywiając (w odbiciu). Skrzywienie staje się nieodwołalne, gdy przyczyna zostaje instrumentem, a cel spada do poziomu skutku. Jednak niemożliwe jest też ich zaistnienie bez siebie, podobnie jak niemożliwe jest zaistnienie przyczyny i skutku bez pojawienia się elementu w imię górnego celu użytego nader instrumentalnie.

Jednak na tym się nie kończy dynamika. Dopełnieniem górnego bieguna (czy raczej: biegunowości górnego bieguna, jego dynamiki) jest biegun drugi, dolny, który (dynamicznie) reprezentują nogi. Głowa i nogi wyznaczają pion, ale zarazem te wtóre zarysowują poziom, gdy naprzemiennym rytmem wychodzenia do przodu lub pozostawiania w tyle to jednej, to drugiej z nóg wyznaczony zostaje przód i tył. Przy tym raz na przedzie, raz w tyle staje to prawa, to lewa noga. Od razu powiedzmy: raz noga-Pan, raz noga-sługa wychodzi na prowadzenie lub spada do roli marudera.

Bowiem schemat pan – służa pojawia się na tym niskim poziomie ponownie. W końcu lewa noga (lewa, więc – jak to jednocześnie uzmysławia większość chyba języków europejskich – „czarna”, ziemską, mającą związek z naturą) jest nogą obdarzoną imieniem sługi, Sancho Pansy, będącego uosobieniem cielesności życia: w języku hiszpańskim „panchesco” negatywnie znaczy: „pozbawiony ideałów”. Ale jeszcze bardziej interesujące są inne wskazówki zawarte w języku: hiszpańskie „panza” znaczy ‘kałdun’, ‘brzuch’, ‘wybrzuszenie’ (wywodzące się zaś z tego słowo określa osobę zadowoloną z siebie). Sancho Pansa Cervantesa psychologicznie rzecz biorąc choleryk (jak sam o sobie mówi), jest zmysłowy, działa intuicyjnie, cielesnie przy tym jest korpulentny i okrągły – jak koło (bardziej obrazowo: jak brzuch, wybrzuszenie). Obrazowanie Herberta wyznaczniki tego opisu zachowuje w znacznej mierze. Natomiast lewa noga Pana Cogito w równej mierze przywołuje na pamięć opis Cervantesowego Don Kichota, którego imię przejmuje. Przywołuje zatem na pamięć psychicznie melancholika, mózgowca, a fizycznie chudego jak szczapa, wysokiego, sztywnego jakby

kij połknął i sugerującego w ten sposób linię prostą (hiszpańskie słowo „quijote” obok mniej istotnego dla nas znaczenia ‘naudnik’ – odsyłającego do tradycji rycerskiej – rejestruje znaczenia: ‘obraźliwiec, posepniak’, zatem akcentujące przeciwieństwo samozadowolenia, i – co szczególnie ważne – znaczenie: (koński) ‘krzyż’). Prawa noga Pana Cogito bez wątpienia jest również (także dzięki przeciwstawieniu wobec Sancho Pansy, analogicznie do „prawicy” i „lewicy”) uosobieniem duchowości, wiążącej się z „krzyżem” i cierpieniem. Jednak wartościujące rozróżnienie zawarte w samym języku (prawica i lewica), a także w dalszych określeniach (pan i sługa) i tu nie daje się na dłuższą metę utrzymać w sposób jednoznaczny.

Przy całej swojej ziemskości (językowo już naznaczonej negatywnością, więc „gorszej” niż duchowość, a stąd i służebnej) lewa noga to noga kochająca (pozytywność) życie. Prawa noga natomiast (pozytywność) drwi z niebezpieczeństwa, przy okazji prowokując śmierć (negatywność). Już tu można dostrzec, że wzajemny stosunek dwu składowych jednego bieguna nie jest taki prosty. W poprzednim przypadku wynikało to jednak przede wszystkim z fałszywej samoświadomości (mówiąc paradoksalnie) posiadanej przez świadomość (*cogito*) co do własnej decydującej roli i miało charakter poznawczy. W przypadku (nóg) Sancho Pansy i Don Kichota ten nieprosty stosunek wynika bardziej z przesłanek ontologicznych, szczególnie z opisu wzajemnego stosunku statyki i dynamiki obu nóg: noga lewa okazuje się wprawdzie gorsza w swym statycznym aspekcie (jako reprezentantka ziemi czy ciała), ale lepsza w dynamicznym – jako reprezentantka życia; noga prawa natomiast jest pozytywna w swym statycznym aspekcie jako reprezentantka duchowości, duszy, natomiast negatywna w dynamicznym – jako przedstawicielka śmierci (skłonność do autodestrukcji w imię ideału).

I dalej rozwijając ten wątek: noga-sługa jest z jednej strony pozytywna dlatego, że ciągle młoda, chłopięca (witalność młodości), uśmiechnięta i optymistyczna (emocje), taneczna (lekkość ruchu w poziomie) i skłonna do podskoków (łatwość ruchu w górę), dobrze modelowana (zgodnie z pewną, naturalną, formą) i normalna (więc zgodna z jakimiś ogólnie przyjętymi kryteriami), ale z drugiej strony jest (negatywnie) przykrótka (co właściwie znaczyć musi: niezgodna z jakąś inną miarą: miarą prawej nogi, duchową, oczywiście) oraz nieskłonna do narażania się (więc, powiedzmy, nieco tchórzliwa). Natomiast noga-pan przedstawia się jako pozytywna w tym sensie, że pozostaje szlachetna i stała (szlachetnie sztywna), tudzież odważna (a odważna przeto, że zachowanie cielesności nie stanowi jej zasadniczego zmartwienia). Ale jednocześnie negatywność jej stanowi, że lekceważąc cielesność pozostaje sztywna, więc każde uderzenie może być

dla niej groźne. Jest też chuda, więc słaba, tym bardziej podatna na uszkodzenia: nic dziwnego, że miejsce jej styku z ziemią staje się przyczyną jej zranień (w konsekwencji zaś śmierci), i stąd biorą się blizny wzdłuż ścięgna Achillesa (łączącego z piętą, słabą stroną Achillesa nie mniej niż – nogi-don-Kichota). Toteż choć odważna (bohaterska jak Achilles), przecież bywa, że sromotnie ucieka, zamiast tańczyć i podskakiwać.

Tak więc każda z tych nóg ma swoją „miarę” i żadna z nich nie przystaje do drugiej: w stosunku do lewej nogi, prosta prawa jest zbyt statyczna (usztywnia ją ideał), w stosunku do prawej nogi, okrągła lewa jest zbyt krótka (co wprowadza zachwiania tej pierwszej); w stosunku do lewej nogi, prawda prawej jest nieco ponura (to skutek dźwiganego przez nią „krzyża”), ale w stosunku do prawej, lewa jest zbyt tchórzliwa. W stosunku do prawej nogi w końcu – lewa jest zbyt normalna (przeciętna), w stosunku do lewej prawa natomiast zbyt niezwykła. A jednak przy tym nieprzystawaniu do siebie tworzą one parę. Jak kontrastowo ukształtowane rodzeństwo, które jednak dzięki tej kontrastowości może odpowiadać na przeciwnie wyzwania świata.

W ten oto sposób Pan Cogito (podległy pan panującego sługi) idzie przez świat na dwu nogach, równie wewnętrznie niejednorodnych, z których prawa to pan, ale choć jest dłuższa, to musi się liczyć z nogą-sługą, lewą, przykrótką nieco, przez którą bohater utyka. Jeśli więc w biegunie górnym Cogito: świadome, samoświadome i myślące, może uzyskać (w każdym razie ujawnianą, akcentowaną, wypowiedaną) przewagę dzięki sferze ducha oraz „rozumu teoretycznego”, to tymczasem w biegunie dolnym przewagę w sferze praktyki życiowej z pewnością zdobywa Sancho Pansa (don Kichot pozostaje błędnym rycerzem, który częściej ucieka i dostaje w skórę niż zmusza do ucieczki). Ale jak w górnym biegunie ukrytym atutem przeszłości dysponuje sługa, tak w dolnym ciągle (ukrytą) miarą dla sługi pozostaje pan. Bowiem choć większość odnoszących się do tego ostatniego szczegółowych określeń jest negatywna, to generalnie pozostaje on „prawy”; natomiast ten pierwszy, choć na pozór wyposażony zostaje w tak wiele atrakcyjnych poszczególnych cech – to zarazem zdegradowany zostanie za pomocą ogólnej kwalifikacji: „lewy”.

Zatem biegun górny zawierający opozycję tożsamości (indywidualizacja) oraz anonimowości (zbiorowość) oraz dolny z opozycją linii i koła, w istocie w dwu wariantach powtarzają opozycję mitu tradycyjnego i nowoczesnego, w taki sposób, że żadnemu z nich nie przypada bezwzględne pierwszeństwo. A jeśli przypada, to tylko chwilowe bądź, nazwijmy to tak, umowne (w tym sensie, że eksponowane subiektywnie, niekoniecznie jednak uzasadnione obiektywnie lub odwrotnie) oraz mające miejsce tylko w

jednym z odmiennych wymiarów (czy perspektyw). Jednak wystarczy spojrzeć w lustro, by Pan Cogito musiał uznać, że bez pierwotności przyczyny (drzewo) nie mógłby być celem; wystarczy jeden krok, by zrozumieć, iż bez lewej (ziemskiej) nogi, prawa nie mogłaby w ogóle się poruszać, tym bardziej, że ziemia ujawnia jej piętą achillesową.

Tak więc, rzecz by można: w duchu Derridiańskim, przywrócona zostaje zasadnicza nierozstrzygalność co do pierwszeństwa: słowa oraz twarzy, lewego oraz prawego i ujawniona zostaje w ten sposób pozornie stosunku pan – sługa na różnych (górze i dół) poziomach ludzkiego istnienia.

Tak więc Pan Cogito z kartezyjańską precyzją stara się opisać świat: tyle, że w wyniku tego opisu otrzymuje obraz jakby wzięty z Goethego. Jak w Mefistofelesie odnajdujemy pierwiastki pozytywne, a w Fauście pierwiastki mefistofeliczne (jego życie pozostaje w dużej mierze zbieraniem zatrutych owoców owej obecności), obydwaj zaś stanowią całość (parę: sługa – pan, która w jakimś momencie zakłada odwrócenie ról), przy czym wyraźna tu pozostaje sobowótowość obu postaci – tak też w Panu Cogito już od momentu jego pojawienia się walczą ze sobą i współdziałają pary sprzecznych sił, ujawniające pozorną oczywistość układu sługa – pan, w ramach którego w dodatku jeszcze każdy biegun ujawnia wewnętrzną biegunowość. Różnica zasadnicza zdaje się polegać na tym, że Mefisto (reprezentant siły pobudzającej życie) i Faust ciągle pozostają postaciami samodzielnymi, pary omawiane u Herberta funkcjonują wewnątrz jednej postaci (samego Pana Cogito).

Nie koniec jednak na tym. Jak Mefisto, który chętnie odgrywa rolę Fausta, utożsamiając się ze swoim panem (acz słowa Pana w jego ustach brzmią dwuznacznie), lub sam Faust, który odgrywa (np. na dworze) rolę kogoś, kim nie jest, tak i Pan Cogito Herberta, często bardziej jak bohater Goethego niż jak *cogito* czyli wyraźnie określona tożsamość, odznaczona dodatkowo od innych dzięki *principium individuationis*, znajduje się w sytuacji zacierania granic. Można obserwować, jak ta przewrotna skłonność do rezygnacji z siebie aktualnego na rzecz siebie potencjalnego, ujawnia się w dążeniu do przekraczania całkiem podstawowych opozycji: między męskim a żeńskim (niedoszło tu do skutku utożsamienie z siostrą – *Siostra*, PC, 365), między młodzieńcem a dorosłym (utożsamienie z dorożkarzem – tamże), między indywiduum a grupą (utożsamienie z wszystkimi spiskowcami – aktorami „gry Kropotkin”, *Gra Pana Cogito*, PC, 424–427), między ludzkim a zwierzęcym (chętnie utożsamienie nawet z koniem – tamże), a także między żywym oraz martwym (utożsamienie z kamieniem – *Poczucie tożsamości*, PC, 367). Poprzez znamienne sformułowanie o oddaleniu od siebie kielicha goryczy (*Pan Cogito rozmyśla o cierpieniu*, PC, 370–371)

bohater utożsamia się także z pierwowzorem wszelkich utożsamień, Bogiem, który został człowiekiem. I jak się wydaje, jesteśmy tu bliżej koncepcji alchemicznych (utożsamienie alchemika z przekształcaną materią⁵⁰), magicznych i mitycznych, oraz bliżej nieświadomości niż można by się na pierwszy rzut oka po Panu Cogito spodziewać. W tym przypadku zatem „sługa” (ten z górnego bieguna) zdaje się brać odwet na panu: jeśli bowiem *cogito* wprowadzało wyraźne granice jednostek świata, to teraz „drzewo” czyni znowu „jabłko” tylko elementem świata, wracającym niejako do pierwotnej jedności.

Jeśli wszakże występuje u Pana Cogito jakieś (wyrażane utożsamianiem) pokrewieństwo z wszystkim innym w świecie, także z kamieniem (a w takim sensie następuje przechylenie się w kierunku *Fausta*), to z kolei będzie to jednak utożsamienie z kamieniem szczególnym, bo „myślącym”: obdarzonym przeto właściwością kartezyjską. I tak też własną postawę (zresztą jako odbicie postawy mistrza, Henryka Elzenberga) definiuje sam poeta:

Twoja surowa łagodność delikatna siła
 Uczyły jak mam trwać w świecie niby myślący kamień
 Cierpliwy obojętny i czuły zarazem
 (Do Henryka Elzenberga w stulecie Jego urodzin, R, 5–6).

e. Życie i śmierć oraz związki ciała i duszy

W historię Fausta wkraczamy w trakcie jego życia: ale w tym szczególnym przeciwieństwie, gdy żyjąc fizycznie, a duchowo wyczerpawszy możliwości i zaniedbawszy emocje, instynkty oraz „czyn”, choruje on oraz obumiera. Pozostaje więc o krok od samozagłady. Żegnamy się z nim, gdy umiera, zatem jego dusza opuszcza ciało, które ulegnie zniszczeniu, ale, jak już wiemy, duszę ową czeka życie w raju czy też, inaczej mówiąc, w porządku boskim i wiecznym. Życie bohatera skonstruowane zatem zostaje na zasadzie odwrotności (życie fizyczne łączy się ze śmiercią duchową oraz przeciwnie) – i na podobieństwo koła. Życie Pana Cogito kartezyjskiego musielibyśmy wyobrażać sobie odmiennie. Świadomość (jako nowa postać duszy) w koncepcji Kartezjusza nie była już odpowiedzialna, jak w starożytności, za życie ciała, które to życie zostało umieszczone pośród procesów czysto somatycznych. Straciwszy łączność z życiem, straciła również zasadniczą łączność z ciałem. W konsekwencji:

⁵⁰ Por. C.G. Jung, *Rebis...*, dz. cyt., s. 488.

„Ciało żyje nie dlatego, że ma duszę, ale właśnie dlatego otrzymuje duszę, iż stanowi mechanizm zdolny do życia. Podobnie śmierć nie jest wynikiem opuszczenia ciała przez duszę, ale następuje z powodu rozprężenia się mechanizmu cielesnego”⁵¹.

Jak natomiast sytuacja wygląda w przypadku Pan Cogito Herberta? Otóż wydaje się, że rola świadomości jako pana staje się ambiwalentna nie tylko z powodu chwiejnego układu między nią („ja”), a czymś od niej tak bardzo różnym, jak „on”. W kolejnym wierszu jeszcze raz mamy do czynienia z „panem”, chociaż nie nosi on wyzywająco imienia Cogito. Jest jednak poetą. Tym razem przedmiotem zainteresowania staje się w ogóle dusza (*Codziennosc duszy*, PC, 387) i to w jej ramach przeanalizowany zostaje układ pan – sługa. Pokazany wcześniej Pan Cogito (przeglądający się w lustrze) przedstawiany był jako układ duszy (świadomości) i ciała w ich dynamice; teraz wydaje się, jakby każdy z tych elementów odbijał się też w lustrze swojego *alter ego* tak, że samo jasne rozróżnienie duszy i ciała staje się problematyczne.

Otóż przede wszystkim obserwujemy duszę w dynamice czasu, mianowicie w ciągu doby: w całości obejmującej poranek, dzień, wieczór i nieco w domyśle: noc. Noc pozostaje tu zasugerowana, podobnie jak „odświętność”, której się nie przyglądamy bliżej. Wiemy jednak, że ta ostatnia oznacza czas, gdy do Pana przychodzą „lepsi goście”: Izajasz i Heraklit. Dobór tych nazwisk wydaje się znaczący: Heraklit należy do tych, których filozofia była bliska mitowi archaicznemu; prorok Izajasz zapowiada nadejście mitu nowoczesnego (wyeksplikowana zostaje u niego nadzieja dla tych, którzy po katastrofie dotrważą do pojawienia się Mesjasza). Współobecność obydwu zatem jest odświętnym odpowiednikiem zupełnie odmiennej współobecności „codziennej”.

Codziennosc bowiem nie wygląda tak, że nieustannie przychodzą znamienici goście, ale że zazwyczaj wchodzi „pokojowa muza”. Jej określenie jest hybrydyczne: sugeruje zarówno pokojówkę (czyli sługę), jak i muzę (to zaś bogini, pani, w każdym razie zaś – pani poety). Rankiem wymiata ona z pokoju czaszki ślady oraz resztki obcowania poety-sługi z panią-muzą: „strzępy rozmów / odpadki poematu”. W czasie dnia natomiast jako służąca (ale w niebieskim, sugerującym duchowość i czystość fartuchu) walczy z brudem, gdy tymczasem jej (w czasie dnia) pan wykazuje bez swej pani-muzy (ukrywającej się teraz aż do nadejścia wieczoru pod fartuchem służącej) zupełną bezradność.

⁵¹ L. Chmaj, *Kartezjusz w dziejach filozofii człowieka*, w: R. Descartes, *Namiętności duszy*, przetłumaczył L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 36.

[...]
pan chodzi zdenerwowany
mówi do siebie
drze niewinne papiery.

Wreszcie wieczorem ów wychodzi. Wychodzi pan, wraca (do czekającej na niego muzy, która już zdjęła swój fartuch sługi) sługa. Podobnie jednak do niej, która zachowywała w czasie dnia kolor przeciwny do roli, którą odgrywała, sługa przychodzi na noc jako żandarm (z rudym wąsem, sugerującym cielesność, swoisty brud ciała). W ten oto sposób ukazana zostaje ogromna (nie tylko Pana Cogito, skoro tytuł tego nie akcentuje) zmienność stosunków między panem a służącą (tudzież panią a „sługą muz”), którzy między dniem a nocą, zgodnie z rytmem doby, nieustannie zamieniają się (w sposób dość skomplikowany) rolami (w rzeczy samej dość dwoistymi).

Dusza staje się tu androgyniczną i dynamiczną całością, którą określają role kobiety i mężczyzny. Ale nie są one realizowane w sposób prosty. Nadrzędny, boski pierwiastek duchowy „jej”, muzy, wychodzi na jaw w nocy, gdy po zdjęciu fartucha przestaje ona być służącą, staje się panią, ale staje się nią rezygnując przy tym z jawnie niebiańskiego (boskiego, pańskiego) koloru. Wtedy „on” jawnie i zewnętrznie sugeruje swoją męską somatyczność (rudą, bliski zmysłowej czerwieni, męski wąs), a zarazem nadrzędność (żandarma), gdy w istocie tymczasem stawia się przed nią w swej najsubtelniejszej duchowo postaci jako poeta, sługa muz. Ona z kolei występuje w roli najbardziej przyziemnej (wymiatanie brudów, resztek) we dnie, jednocześnie zewnętrznie (jawnie) przypominając swoją usuniętą w cień duchowość (niebieski fartuch). Wtedy to jednak pan (pan jawnie i zewnętrznie) okazuje się w istocie najbardziej bezradnym dzieckiem (w końcu: poetą pozbawionym kierownictwa muzy). Dynamika kobiecości i męskości, cielesności i duchowości występuje zatem, co jest tu najbardziej interesujące, „w” ramach duszy, ujawniającej w ten sposób swą podstawową heterogeniczność: duszy-ciała, pana-sługi, jawnego-ukrytego, dziennego-nocnego.

Tak więc Pan Cogito wcześniej rozumiany jako dusza, która z przeżeniem w lustrze dostrzega twarz, a w niej swoje ciało, z którym przegrywa swoje panowanie (wyższość, zdeklasowaną przez uzmysłowienie roli owocu przy drzewie), zyskuje dalej dopełnienie w takim opisie, w którym nierozdzielnie ze sobą związane: cielesna dusza i duchowe ciało, na przemian, zgodnie z poznawczym rytmem nocy oraz dnia, a więc tego, co

ukrywa w ciemnościach fakty, oraz tego, co je oświecła, pełnią rolę pana bądź sługi, przy czym raz jedno ukrywa cielesność pod kolorem niebieskim, raz drugie duchowość – pod rudym.

O ile związek wyżej opisany, w którym istnieje tak wyraźna równowaga sił, a jednocześnie tak ogromna ich ruchliwość, przyjmuje charakter czegoś w rodzaju umowy o pracę, w którym to jedna, to druga strona odgrywa rolę pracodawcy, to kolejna możliwość nosi znamię raczej kontraktu małżeńskiego, który można rozwiązać lub co najmniej – zdecydować się na separację. W każdym razie jednak ujawnia swój charakter ziemski, nie transcendentny i chwilowy, nie trwały. Co miałyby zasadnicze znaczenie dla pojmowania kwestii życia i śmierci. Kiedyś bowiem (od tego zaczyna bohater) opuszczenie ciała przez duszę było równoznaczne ze śmiercią tego pierwszego. Dziś zdarza się, że dusza opuszcza ciało za życia (*Dusza Pana Cogito*, R, 442–443). Oczywiście, taka jest konsekwencja owego przejścia, o czym już wspominaliśmy, od koncepcji starożytnych (traktujących duszę jako ożywicielkę ciała) do koncepcji Kartezjusza: duszy jako świadomości. Herbert wyciąga z tego logiczny wniosek: skoro opuszczenie ciała przez świadomość nie powoduje utraty przez nie życia, to... Przede wszystkim w takiej sytuacji „Pan Cogito” to już nie świadomość, ale ciało. Żyjące ciało, które postradało świadomość, może bez niej – lubo nie całkiem wolne od cierpienia z tego powodu – egzystować. Tymczasem świadomość zajmuje się innymi czasami, innymi przestrzeniami, innymi ciałami, jednocześnie zacierając wiedzę o sobie samej. Nie zajmuje się też własnym ciałem, tj. opuszczonym Panem Cogito. Ten zaś ciągle jeszcze stara się o tak zaniedbującej go duszy myśleć z czułością i poczuciem, że mimo wszystko należy ciągle do niego. Kiedy jednak dusza wraca, on widzi, jak jest ona zużyta wałęsaniem się po obszarach, które nie są nim (ani nią), oraz jak splątane są jej myśli-włosy.

W tym przypadku zatem wcześniejsza, trudna do rozdzielenia symbioza pana i służącej (pani i sługi), mająca swe korzenie raczej w micie archaicznym, zostaje zastąpiona, doprowadzającą do skrajności założenia Kartezjuszowskie, wizją oddzielności ciała i duszy. Rezultatem staje się paradoksalny w tym kontekście brak świadomości siebie (tak ciała, jak i duszy), gdy dusza zajmuje się tymczasem wszystkim innym, tylko nie tym, czego stanowi składową⁵². Świadomość opuszczająca ciało staje się w tym momencie niemal symbolem ostatecznie bezmyślnego funkcjonowania

⁵² Gwoli ścisłości przypomnieć trzeba, że był to niepokój charakterystyczny i dla Kartezjusza, który z niechęcią konstatawał zajmowanie się np. tym, co odległe, gdy zaniedbuje się to, co bliskie, zajmowanie się matematyką, gdy nie pozwala ona odślonić spraw najbardziej istotnych itd. (Zob. tegoż: *Rozprawa....*, dz. cyt.).

człowieka, który z faktu jej posiadania wyciąga dla siebie niewielkie korzyści. I odwrotnie: świadomość odbywając swoje dalekie wędrówki w rezultacie zyskuje jedynie płataninę myśli, nie jakiś jasny system. Nie mówiąc już o wiedzy poświadczonej konkretem egzystencjalnym.

Z tą duszą, czasem wałęsającą się po różnych obcych miejscach, która, jak przyznaje Pan Cogito, „lubiała przybierać / różne postacie” (*Pan Cogito. Aktualna pozycja duszy*, Eb, 30–31) w końcu jednak przychodzi rozstać się na dobre. Tu znowu Pan Cogito występuje jako ciało. Podobnie jak poprzednio, gdy punktem wyjścia stał się potoczny zwrot „opuściła go świadomość”, potraktowany dosłownie, tak i teraz utwór wysnuwa się z potraktowanego dosłownie zwrotu: „mieć duszę na ramieniu”, który zyskuje jednak wymiar eschatologiczny. Ciało Pana Cogito mianowicie się boi, ponieważ dusza „siedzi mu na ramieniu” i jest już gotowa do opuszczenia go – tym razem nieodwołalnie. Siedzi mu ona na ramieniu jak ptak, lekko przygotowujący się do odlotu; on jednak czuje na sobie ciężar skały, przygniatającej go do ziemi. Cogito może się zastanawiać jedynie, czy opuści go ona w nocy, gdy będzie tego nieświadomy, czy podczas dnia i przy pełnym rozeznaniu tego faktu. Tak czy inaczej, oznaczać to będzie pęknięcie lustra: niezdolność do odbijania tego, co nim nie jest – i jest nim zarazem.

Jeśli tak zróżnicowana, jak to pokazały przytoczone przykłady, staje się dynamika życia przed śmiercią, to jakie mogą być tego konsekwencje po śmierci? Otóż logiczne się staje, że jak dusza nie była konieczna dla życia przedtem, tak nie jest upragnionym gwarantem życia potem. Życie ma bowiem charakter cielesny: materia obdarzona jest nim niezależnie od tego, czy obdarzona jest tego świadomością – i jaką świadomością. Toteż pragnienie nieśmiertelności (czyli życia) wiąże się z istnieniem materialnym. W *Modlitwie starców* (E, 549–550) wieczność staje się powrotem do materii, więc przywołuje marzenie o powrocie, nie zaś o przejściu w inny, niematerialny wymiar. Pojawia się marzenie o przemianie w psy, ćmy, żwir – byle nie o „pożarcie przez mrok ołtarzy”. W *Przeczuciach eschatologicznych Pana Cogito* (R, 466–468) ujęte to zostanie jeszcze wyraźniej. Wieczność (duszy, czyli świadomości, wyzbytej ciała, a z nim życia) bez (ziemskich i przemijających) podróży, przyjaciół i ksiązek wydaje się piekłem, nie rajem i wygnaniem – nie powrotem (do Boga), wreszcie zubożeniem, nie wzbogaceniem. Pan Cogito, który pokochał zmienność życia i jego konkret, żywi się nadzieją, że jako „niezdolny do służby niebieskiej” (skojarzenia rajskie są więc militarne lub urzędnicze) dostanie pozwolenie na powrót „do grotty początku”. Czym ona jest, zdaje się wyjaśniać przykład *Pana Cogito a poety w pewnym wieku* (PC, 395–398); świadczy on, że „poeta w pewnym wieku / w środku niepewnego wieku” traci jednak poczucie pew-

ności siebie i choć nie zawiera paktu z diabłem, to wykonuje czynności przypominające zabiegi magiczne: pochyla się zatem nad fotografią matki i próbuje namówić ją do poczęcia raz jeszcze. Wieczność pożądana ma charakter ziemski i materialny. Wieczne szczęście duszy, pozbawione cierpienia, dobro pozbawione zła, słowem: wyjąłowany ze sprzeczności raj, nie stanowi wartości i przedmiotu tęsknot Pana Cogito. W ten sposób stojąc w opozycji do porządku organizującego świat, jaki pojawia się w *Fauście*, jednocześnie Pan Cogito staje się najwierniejszym wyznawcą wartości życia („chwilo, trwaj”), podobnie jak Faust. Przy całej odmienności postawy Pana Cogito, nie uda mu się wymknąć owemu paradygmatawi, jaki wnosi Faust, choć jego fundament – życie, paradoksalnie zyskuje szczególną wartość dopiero jako możliwy „powrót” po śmierci.

f. Wielcy ludzie, mały człowiek i historia

Rozpatrywanie wzajemnych stosunków duszy i ciała, owej delikatnej materii tak trudno uchwytnego wnętrza człowieka, prowadzi u Herberta ostatecznie do wielorakiego i wielokrotnego (bo dokonywanego w odmiennych perspektywach) raczej procesu niż rezultatu ich uchwytywania. Personifikacje, dzięki którym tego dokonuje, przechodzą jednak skomplikowane przemiany tudzież pojawiają się w różnorodnych wersjach. Cały ten wewnętrzny świat zostaje zaś umieszczony na swoistej scenie „teatru wewnętrznego”. Ujawniające się w nim prawidłowości równie dobrze odnosić się mogą jednak i do „teatru zewnętrznego” ludzkiego życia. Cała ta skomplikowana gra biegunowości ujawniona dotąd i uświadamiająca, że co w jednym układzie współrzędnych pozostaje górą – w innym może się okazać tylko następstwem, a co w jednym pozostaje dołem – w innym staje się początkiem, posiada z pewnością i dalsze konsekwencje dla Pana Cogito Herberta. Wyciągając zapewne z tego wnioski wydobywa więc on na wierzch najpierw własną małość: towarzyszą mu wszak „małe” sny, małe przepaście i pozbawiony wielkości potwór; ma sobie też on do wyrzucenia małe serce, otacza go zaś mały kraj małych słów. Jeśli natomiast nie przedstawia się jako mały, to z kolei pragnie być zaliczony do „gatunku” *minores*. I dopiero pod tą małością oraz przynależnością do mniejszości doszukiwać się można ukrytego istotnego jego znaczenia. Pod przestrzenną charakterystyką negatywną wolno spodziewać się czasowej charakterystyki pozytywnej (trwałość). Tak skomplikowana osobowość jak Pan Cogito (o dwu wewnętrznie podwójnych nogach i podwójnej twarzy wyzierającej zza masek przypomina Różewiczowski obraz: jawnie (szczęśliwie) 7, a skrycie (feralnie) 13. Lub odwrotnie.

Tymczasem ujawniana, jako widoczna na pierwszy rzut oka, wielkość budzi podejrzenia Pana Cogito (i to jest zapewne powód, dla którego nigdy nie podejmuje się on grania pierwszoplanowej roli Kropotkina). Stojąc wobec wartości ujawnionej, deklarowanej (czyli wysłowionej, pokazanej niejako naocznie czy wręcz wskazanej palcem) – momentalnie wchodzi w inny układ współrzędnych, by pokazać drugą stronę rzeczywistości, jej podszewkę. W pierwszym ruchu dotyczącym siebie ujawnia natomiast mało atrakcyjną podszewkę, by pozwolić ją odwrócić – w niezupełnie prosty sposób – na drugą stronę. Co prawda można by zastanowić się jednocześnie, jak dalece, analogicznie jak (jawnie) reprezentujący zło Mefisto, który ciągle towarzyszy rozgrzeszonemu ostatecznie przez niebo (reprezentacja dobra) Faustowi, wielcy ludzie, przywoływani przez Pana Cogito, są jego drugim „ja”, towarzyszącym mu niebezpiecznym cieniem, którego nie może zaakceptować w sobie. Bo właściwie „mały” Pan Cogito właśnie na ich tle: ich – uzurpatorów, hipokrytów, morderców – ujawnia swoją przewagę.

Faust Goethego mówi o sobie raczej w kategoriach kontradycyjnych: wielkość i małość splatają się w nim tak, jak i inne przeciwieństwa. W końcowej partii utworu byłby to wielki człowiek w stylu Piotra I, który na bagnach i walcząc przy tym z wodą, wznosi Petersburg. Dokładniej mówiąc wszakże, to nie on walczy z wodą: ci zaś, którzy walczą, w istocie przegrywają, własnymi ciałami umacniając pale, na których oprą się budowle: tak komentuje to francuski podróżnik de Custin⁵³, który dostrzega wyraźnie, jak wielkość wyrasta na niezliczonych ofiarach. Jeśli natomiast chodzi o Fausta – Baucis widzi to również. Ale nie zmienia to końcowego przychylnego werdyktu, pozostającego w gestii Boga, a może Goethego (boga stworzonego przez niego świata, w tym Boga). Faust może być postrzegany także w kategoriach bohaterstwa, np. jako Prometeusz (zmodyfikowany zawiązek późniejszego utworu widzi się często w wierszu Goethego, zawierającym w tytule to imię). Bohater grecki jednak czyniąc dobro (ze względu na pomyślność ludzką) wbrew zakazowi bogów (więc i wbrew ich dobru) ponosi karę (wymierzoną przez bogów); nowożytni Prometeusz i Faust natomiast nie zostają potępieni (przez artystę, człowieka). Obydwaj nowożytni bohaterzy mają zresztą świadomość dwoistości życia, którą to wizję przekazują innym, ludzkości, wedle swego (każdego z nich i obu jednocześnie) obrazu „lepiąc”⁵⁴:

⁵³ „[...] ileż pokoleń władców znieprawił przykład Piotra I !” – woła A. de Custine, *Listy z Rosji. Rosja w 1839 roku.*, przeł. z francuskiego M. Górski i M. Leńiewska, Warszawa 1991, s. 44.

⁵⁴ J. W. Goethe, *Prometeusz*, przeł. J. Iwaszkiewicz, w: *Dzieła wybrane*, pod redakcją J. Z. Jakubowskiego i A. Milskiej, t. I, *Utwory poetyckie*, Warszawa 1954, s. 86–87.

Ród, który będzie do mnie podobny
 W cierpieniu i w płaczu,
 W używaniu i radości,
 I w tym, że sobą będzie gardził [...].

Otóż Herbert jest tu bezwzględny jak Baucis albo de Custin⁵⁵. Co czyni tym bardziej przekonująco, że, jak powiada: „*Czytając stare kroniki, poematy i żywoty Pan Cogito doświadcza czasem uczucia fizycznej niemal obecności osób dawno zmarłych*” (*Kaligula*, PC, 61–64; kursywa wprowadzona przez autora). Ta deklaracja pozwalałaby Pana Cogito traktować jako neutralne, przezroczyście medium, przekazujące słowa wielkich tego świata w sposób po prostu wierny. Jednak naprawdę musimy pamiętać, że wszystkie przytoczone dalej wypowiedzi ludzi wielkich, jako zapisy prawie kronikarskie, są wyrażane przez małego Pana Cogito. Zatem z punktu widzenia konkurencyjnego.

Punkt wyjścia niech więc stanowi *Stary Prometeusz* (PC, 407). Spotykamy tu oto osobę rozdwojoną między poznanie i działanie: starego człowieka, występującego w roli teoretyka (pozytywne „ja”), który pisze pamiętniki, ponieważ musi koniecznie wyjaśnić coś, co dotyczy jego wcześniejszego życia. W pamiętnikach oczywiście opisać pragnie miejsce swoje jako praktyka, tj. osoby działającej (włączonej w materialny konkret): „miejsce bohatera w systemie konieczności”. Konieczność jest wyraźnie tym pojęciem (pojęciem mówiącym coś o kierunku rozwoju, wywodzącym się zatem z mitu nowoczesnego), które ma uzasadnić fakt, że dobro (ogień), zdobyte przez niego za cenę poświęcenia (nie jest jasne jakiego, skoro wypchany orzeł wisi na ścianie, zamiast wydziobywać mu wątrobę, a obok młoda żona krząta się po domu), wykorzystane zostało jako zło (do spalenia miasta przez tyrana Kaukazu). Faust u kresu „ostatnią, pustą, najgorszą chwilę” (F, 11 582) nazywa najwyższą; Prometeusz Herberta ujawnia niskość tego, co najwyższe.

W przeciwieństwie do Mefista, który zawsze chce zła, a sprawia dobro, Faust był raczej tym, który chciał dobra (miłości, siły państwa, dobrobytu), natomiast sprawiał zło (właściwie nieustanna seria śmierci). Goethe jest tym, który jęczyczek u wagi przechyla na korzyść swego bohatera (tym wy-

⁵⁵ O dwóch liniach interpretacji postawy Fausta (optymistycznej, dostrzegającej tytanizm i pesymistycznej, wyławiającej błędy) pisze A. Dabezies, *Le mythe de Faust*, Paris 1972; o trzech możliwościach przypomina Eudo C. Mason (dz. cyt.): o chrześcijańskiej, widzącej winę Fausta jako ciężką i realną, zasługującą na potępienie, o „faustiańskiej” – rozgrzeszającej „wielkiego człowieka”, wreszcie o „pelagiańskiej”, dostrzegającej winę, ale też dobre intencje, szlachetność czy postępowość, co sprawia, że kara byłaby tutaj środkiem zbyt drakońskim.

rażniej może, im bardziej sam z nim daje się identyfikować⁵⁶). Mały Pan Cogito natomiast zdaje się tu być raczej kimś w rodzaju Hegłowskiego kamerdynera historii⁵⁷, który jednak doszedł do głosu. I jako taki (mały), patrząc ze swego punktu widzenia, wydobywa na światło dzienne z postaci Prometeusza właśnie zło: interesuje go diabelski pierwiastek działań (lub ich konsekwencji). Ale dodatkowo, jeśli nie bardziej, interesują go zabiegi wielkich ludzi, by owe „diabelskie pierwiastki” usprawiedliwić. Usprawiedliwić, czyli właściwie poniekąd ukryć: w tym przypadku ukryć je w retoryce „miejsca bohatera w systemie konieczności”.

W podobny sposób wydobyty zostaje ten diabelski pierwiastek i w innych przypadkach. Co ciekawe zresztą: tym wyraźniej, że słycać już tylko głos samych zainteresowanych, którzy bez przerwy budują ze słów swoje apologie. „Boski” Klaudiusz (*Boski Klaudiusz*, R, 473–476) dokonuje podobnej autokreacji, jak dokonywał jej poprzedni bohater. Pokazuje siebie jako tytana pracy, Heraklesa (biurokracji), człowieka wzniosłego (który pragnął oswoić ludzi ze śmiercią), wrażliwego (nie chciał, by marmur słucał ryku skazańców), uczonego (piszącego traktaty o historii oraz o jadach węży), inżyniera (osuszenie bagien) i zdobywcę (niepewnego co prawda, o jakie ziemie rozszerzył swe imperium). A jednak użyte przez niego ogólne określenia zderzają się z opisem tego, co chciałby nimi nazwać. Oto Herakles (bohater i wielkość), który pozwala wypuszczać gazy z brzucha (żenujące tylko) tudzież człowiek zaledwie roztargniony (niewielka wada), który zapomina (o nie tak małym znów szczególe), że kogoś uśmiercił (dokonał ostatecznej rzeczy). Wzniosłość (górnosc) występuje jako nazwa dla próby pokazania (innym, oczywiście), że (ich) śmierć jest czymś małym, a wrażliwość (wielka) dotyczy (wyдуманego) cierpienia marmuru, jakoby słuchającego (rzeczywistego) ryku skazańców (którzy istotnie cierpią). Klaudiusz – wielki uczoney nie przypadkiem interesuje się jadem węży, jako środkiem stwarzania historii, a wielki budowniczy – zmywaniem krwi. Jako wielki zdobywca człowiek ów nie wie dokładnie, co zdobył, co nie świadczy najlepiej o znajomości zdobywania z autopsji.

Ostatecznie więc Klaudiusz to przede wszystkim „wielki językoznawca”, który rozszerza wolność stosowania słów wyraźnie do takich granic (szaleństwa), że znaczą one dokładnie coś przeciwnego niż fakty. Paradoksalność wprowadzanych przez niego powiązań jest tak oczywista, że po prostu domaga się odczytania odwrotnego, czyli powracającego do stanu ja-

⁵⁶ Zob. J. Kleiner, *Osobistość i wartości ponadosobiste w „Fauście” Goethego*, Warszawa 1932.

⁵⁷ G. W. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski i A. Landman, wstęp T. Kroński, Warszawa 1958.

kiegoś innego użycia języka: takiego, jakie stosuje Pan Cogito. Jeśli słowa przyporządkować faktom, to okazuje się, że wielkość cesarza wynika z nazwania tak własnej małości, a małość innych z dokonanej przez niego unicestwiającej degradacji ich znaczenia; dobro, które czyni, jest pozorne, bo kierowane pod nierzeczywisty adres, a zło uderza realnie; jako uczoney czy budowniczy myśli nie o prawdzie czy konstrukcji, lecz o uśmiercaniu, a jako zdobywca niczego w rzeczywistości sam nie zdobył. W każdym razie to właśnie – ta oczywistość odwrotności – promieniuje z jego komunikatu językowego, który dosłownie przytacza (tak w każdym razie bylibyśmy zobowiązani sprawę traktować) mały Pan Cogito. To jednak on sprawia (ironia), że nie możemy komunikatu potraktować dosłownie: musimy go odwrócić zgodnie z nową perspektywą, wynikającą z tego, że boskość wielkiego Klaudiusza i małość Pana Cogito stoją na przeciwnych biegunach.

Bardzo podobnie zresztą wygląda sytuacja i w pozostałych przypadkach. Oto Kaligula (*Kaligula*, PC, 408–409), który z kolei przedstawia siebie jako tytana uczucia. Tyle, że jego jedyną i największą miłością jest koń, Incinatus, którego czyni kolejno: obywatelem, senatorem, konsulem, a po drodze, jak się zdaje, nietrwałym kochankiem żony (i tylko dlatego, że połączenie się nie uda i nie powstanie cesarska linia centaurów, jak wyjaśnia, ma miejsce upadek Rzymu). Wreszcie cesarz zamierzał uczynić nieszczęsne zwierzę bogiem (stąd biorąca się z nadmiaru miłości próba ukrzyżowania go): niestety, nie zdążył dokonać tego dzieła przed własną śmiercią.

Jest jeszcze jeden tytan – sprawiedliwości społecznej: przez historyków nazwany po prostu zbójcą. We własnym mniemaniu natomiast to reformator społeczny w imię równości rozciągający ludzi lub przycinający do wymiarów wymyślonego przez siebie Prokrustowego łoża, czyli projektu doskonałego społeczeństwa (*Damastes z przydomkiem Prokrustes mówi*, R, 483–484).

Diabelski pierwiastek więc to za każdym razem brutalne lub szalone działania bohaterów przybrane w piękne słowa, stwarzające mit wielkości. Można by rzec, iż Prometeusz, Klaudiusz, Kaligula, Prokrustus – to każdorazowo wyizolowane, usamodzielnione, a przeto samowolne „ja”, które nie widzi w lustrze swego „on” (czy „oni”). To staje się podstawą nieufności do mitu wielkiego człowieka, istniejącego jako pozytywny twór czysto słowny, oddzielony od negatywnej tkanki działań. Mały Pan Cogito zatem wyznacza tu sobie rolę demistyfikatora, podsuwającego lustro, dziecka pokazującego, że król jest nagi, a piękna szata słów to tylko opar złudy: arbitralnie pozytywna narracja o sobie samego zainteresowanego.

Wymienione wyżej postacie, którym towarzyszy aura samoistnego istnienia, autentyczności i historyczności, mogą także zostać potraktowane

jako składniki (usamodzielnione składniki) jednej poniekąd osobowości. Zwróćmy uwagę: tytan nadzwyczajnego czynu (bohater) oraz tytan mrówczej pracy (Klaudiusz), także tytan uczucia (Kaligula) i tytan myśli, koncepcji społecznej (Damastes) – to przecież personifikacje składających się na każdego człowieka pierwiastków: gwałtownej przemiany oraz sukcesywności, uczucia oraz intelektu. Jednak uwolnione z więzów współistnienia i wyrosłe na wielkości w zewnętrznym teatrze życia te archetypiczne postacie wyrodniją w końcu w swym unikaniu konfrontacji z tym, co od nich odmienne. Pozbawione kontekstu, zatracają wszelką miarę.

Ten kontekst różnorodności (nagłość, ciągłość, emocje, myśl) lub opozycji (konstrukcyjne – destrukcyjne) przywraca owym postaciom Pan Cogito. Ale zarazem i one – poprzez swą podstawowość – stanowią lustro dla niego. Potencjalnie zaś chyba w nim tkwią i stąd może nic dziwnego, że doświadcza on czasem tego „uczucia fizycznej obecności” w nim „osób dawno zmarłych”. Jeśli więc wcześniej – w swoim teatrze wewnętrznym – (wyższy) Pan Cogito musiał uznać, że jako panujące „ja” przegrał turniej z twarzą, czyli (niższymi, gorszymi) „nimi”, obecnymi obok „ja” – zmuszonego teraz do uznania swojej małości, to następnie (w teatrze zewnętrznym) podejmuje on walkę jako „mały ja” i – skoro przy nim pozostaje nie tyle nawet słowo, ile ironia – wygrywa ją, zmuszając świadka tej konfrontacji do odwracania słów wypowiedzianych przez „nich”, z kolei „wielkich”, którzy ostatecznie stają się małymi. Można by więc powiedzieć, że wewnętrzna i zewnętrzna scena (teatru rzeczywistości) Pana Cogito – stanowią swoje zwierciadlane odbicia. Gdy bowiem na scenie teatru wewnętrznego wielki (pan) staje się mały (owoc „pod” jabłonią), negatywni zaś „oni” stają się podstawowi (w tym sensie zaś wielcy), to na scenie teatru zewnętrznego ciąg przemian jest dokładnie odwrotny: „mały” udowadnia, że wielcy są marni, nader delikatnie mówiąc, ale tym samym on – poniekąd Dawid stający do walki z Goliatami – jawi się jako (w pewnym sensie) wielki w swej demaskatorskiej działalności, poniekąd uwalniającej spod presji czy wręcz zniewolenia wielkością. Tak więc przemiany na scenie teatrów: wewnętrznego i zewnętrznego – stanowią dwie części tego samego koła przemian, w którym to, co wysokie i to, co niskie staje się tak prawym (pozytywnym), jak i lewym (negatywnym) w zależności od usytuowania (wewnątrz lub na zewnątrz).

O tzw. wielkich ludziach mówią zresztą najczęściej ludzie specjalnie do tego wyznaczeni (czasem wyznaczeni przez samych wielkich): historycy. Pozostają oni w tej samej sferze słów, co postać działająca, a potem dokonująca wynurzeń, pisząca pamiętniki lub dyktująca wspomnienia. Toteż sens wspomnianych na początku też Waltera Benjamina, uświadamiających,

że historia to narracja zwycięzców, wydaje się niezwykle bliski przesłaniu, które pojawia się w Herbertowskich *Przemianach Liwiusza* (E, 529–530). Mówi się tu o zmianie dokonującej się w odczytywaniu historyka „wielkich czynów” i ludzi. Okazuje się bowiem, że inaczej Liwiusza traktują ci, którzy należą (lub poczuwają się do przynależności) do narodu zwycięzców, inaczej natomiast ci, co należą (lub poczuwają się do przynależności) do zwyciężonych. Pierwsi utożsamiają się z jego widzeniem dziejów, wartościowaniem (wielkość i małość, prawda i błąd, sprawiedliwość i niesprawiedliwość itd.). Drudzy szukają u niego nielicznych wzmianek o pokonanych. Szukają zatem informacji o tych pokrewnych sobie: o małych, nie o wielkich. Gdy po stronie zwycięzców panuje przekonanie o rozumności dziejów, to u solidaryzujących się ze zwyciężonymi rodzi się uczucie buntu, podtrzymywane wiedzą, że żadne zwycięstwo nie jest wieczne i żadna wielkość – niepodważalna. W tym sensie poglądy podmiotu lirycznego *Przemian Liwiusza* można by uznać za postmodernistyczne, jako że zauważony przezeń zostaje fakt, iż częściej mamy do czynienia z tekstem o historii (organizowanym przez mechanizmy literackie⁵⁸), niż z bezpośrednio doświadczanymi wydarzeniami historycznymi. Ale pamiętać trzeba, że zmiany w czytaniu Liwiusza, jakie są udziałem ojca i syna pojawiających się w wierszu Herberta, następowały w czasie i wynikały ze zmian rzeczywistości, nie zaś tekstu: jeszcze zniewolony dziadek czytał go zgodnie ze zwyczajami zwycięzców. Ale w końcu zwyciężeni zmierzają do odzyskania poprzedniej pozycji.

Można by twierdzić, że bezpośrednio doświadczenie bohatera lirycznego wspomnianego wiersza zostaje wykorzystane przez Pana Cogito, który z kolei próbuje odbiorcę poddać w trybie przyspieszonym podobnej edukacji, jak wyżej opisana: nauczyć przewartościowań. Jednak dzięki prowokacyjnemu absurdowi wypowiedzi wielkich ludzi zostajemy wrzuceni w zbyt daleko poniekąd posuniętą oczywistość: wielkie, boskie, a może tylko cesarskie nader łatwo tu z kolei staje się tylko płaskie, szalone lub zbrodnicze.

Nadto konieczny się tu staje ciąg dalszy, bo Pan Cogito odłoniwszy nagość króla (bohatera zdarzeń historycznych) lub jego komentatora Liwiusza, czyni jednak kogoś bohaterem, ubierając go w ten sam zwiewny strój ze słów, jakkolwiek podszyty tym razem ocieplającą ironią. Otóż bohaterami (wszak trzeba ich tak nazwać) Herberta są *Ci którzy przegrali* (PC, 393) lub ci, którzy niezależnie od zmian na górze – stoją u dołu schodów (*Zeszczytu schodów*, R, 439–441), niezależnie od wszelkich zmian, jakie za-

⁵⁸ O uświadomieniu metaforycznej natury wypowiedzi historyka zob. W. Wrzosek, *Historia – kultura – metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Wrocław 1995.

chodzą „na górce”. Jego „wielkimi” są mali. Można by rzec, iż poeta z niejakim roztargnieniem słuchając pytań nazbyt abstrakcyjnych, ostatecznie mówi (jak mówi jego Bóg z wiersza *Pan Cogito opowiada o kuszeniu Spinozy*: „pomówmy jednak / o Rzeczach Naprawdę / Wielkich”): pomówmy o ludziach małych, czyli naprawdę wielkich.

Nie jest przypadkiem, że Pan Cogito czyni nową Laurą (zamiast tej rodem z Petrarcki) toporną kobietę, o której nie da się opowiedzieć niczego nadzwyczajnego: może prócz kilku sensacyjnych historii i tego, że nazywała się nie inaczej jak Maria Rasputin. Na bohatera kreowany zostaje (z pewnością ważny filozof) Henryk Elzenberg. Uniezwykła zostanie tarniana (przypominająca nierozsądnych powstańców). A uzwyklieni w zamian zostaną: Beethoven czy Isadora Duncan (więc „wielcy” artyści). Nie przypadkiem przeto, jak się zdaje, Mefisto radził Faustowi zawrzeć sojusz z poetą i wieczną sztuką. Różnica między obu realizacjami tego sojuszu polega jednak na tym, że pierwszy zawarty był w imię wejścia na szczyty oraz osiągnięcia pełni (za każdą cenę), drugi natomiast w imię zejścia w dół (nie bez pewnej jednak obietnicy).

Paradoksowi sytuacji Pana Cogito jako historyka dziejów ludzi nie nazywanych wielkimi, który wszak mimo woli rekonstruuje współistnienie (pełnię) wielkości i małości, towarzyszy przy tym paradoks historii, która przestaje być modernistycznie widzianym rozwojem. Niewątpliwie w *Raporcie z oblężonego miasta* (R, 521–523) konkret wydarzeń aktualnych staje się w wierszu możliwy od odczytania – mimo to ukryty zostaje pod odwołaniem do „teraz”, które okazuje się następstwem zdrady aliantów po „drugiej Apokalipsie” (nawet nie po II wojnie światowej), co już staje się zaczątkiem uniwersalizacji. Posuwa się ona następnie dalej: w każdym miejscu (Tybet, Iran, Afganistan) i w każdym czasie (od starożytności przez średniowiecze i kolejne wieki) bywa jakieś Miasto (pisane z dużej litery, jak wieczny Rzym), które jest atakowane przez barbarzyńców (zmieniają się tylko kolory sztandarów, pod jakimi dokonują napadów). Dlatego w gruncie rzeczy nieważny staje się konkretny czas (dzień, miesiąc, rok, czasem nawet wiek), gdyż w każdym z tych przypadków tak samo zapisać można cały tydzień jako szereg kolejnych klęsk i wątpliwego sukcesu, którym byłoby wyhodowanie dzięki wojnie nowej odmiany (wojennych) dzieci-zwierzątek: głodnych i z przekonaniem bawiących się w zabijanie. Zamiast historii zatem jako postępu cywilizacji i zwycięstwa nad barbarzyństwem zostaje tu poddana pod rozagę historia jako niemożliwy do wyeliminowania, trwały stan klęski: bycia zabijanym, jeśli się nie jest barbarzyńcą, oraz wykształcania się kolejnego pokolenia zabijających, a więc już od urodzenia barbarzyńców. Zapisu tego zresztą dokonuje nie historyk, lecz ledwo kronikarz,

pisze zaś nie dzieło w rodzaju historii Liwiusza, lecz ledwo doraźny raport, a czyni to jako oblężony, nie zwycięzca. Jakkolwiek pojawia się tu jednocześnie stwierdzenie znamienne: nawet jeśli ocaleje jeden człowiek, to przeniesie on w sobie Miasto (jak ideę wieczną zatem). Tak jednostka (konkret) z kolei w sobie odbija (uniwersalne) wartości, których broni zbiorowość („on będzie Miasto”). Tak też pojawiałyby się tu owa możliwość zamieszczenia w sobie doświadczenia całej ludzkości – już znana skądinąd. Inna rzecz, że nie byłaby to zasada poszukiwana czy założona, realizowana jako wyraz wewnętrznej konieczności, lecz narzucona przez nieopanowaną rzeczywistość.

g. Pan Cogito Herberta i paradygmaty

W przypadku Cogito kartezjańskiego mieliśmy do czynienia z odsłonięciem jego mitu niejako *ex post*, więc, dokonywanym niejako z zewnątrz – dzięki myślicielom dzisiejszym, którzy określani są jako postmoderniści lub tak czy inaczej sytuują się w obszarze krytycznego spojrzenia na modernizm. Oni też podpowiadają traktowanie owego mitu jako zsekularyzowanej wersji mitu nowoczesnego (wedle wcześniej przywoływanej terminologii Eliadego). W przypadku *Fausta* Goethego przeciwnie: mamy do czynienia z krystalizacją wyraźną, będącą wynikiem różnych prób wcześniejszych i stającą się przyczyną różnych prób późniejszych. Zatem zaistnienie mitu *Fausta* miało charakter wielokrotny⁵⁹, a jeszcze dodatkowo wzbogacany w każdym niemal przypadku zwielokrotnieniami interpretacyjnymi – przede wszystkim akcentowanymi dzięki arcydziełom, szczególnie takim, jak interesujący nas tu *Faust*. Także w przypadku tego mitu – jego akcent położony na życie jako pełnię, poznanie jako „wnikanie” w „święte życie natury”, pozwala traktować go jako zsekularyzowaną wersję tzw. tradycyjnego mitu (znowu odwołując się do Eliadego). W ten sposób wytwarzają się dwa, mające dawne korzenie, paradygmaty nieustannie konkurujące ze sobą i dopełniające się. Taki przynajmniej obraz rodzi się, gdy Pan Cogito ogląda w lustrze swoją twarz. Odkrywa bowiem, że współczesny człowiek rodzi się z dwojga tych rodziców, przy czym każde z nich może mu zaoferować coś zupełnie innego. Są oni jak Bóg-Ojciec i Matka-Natura: jeśli Cogito nie zechce przyznać się do tej drugiej – przegra turniej z własną twarzą, która uświadamia mu jej obecność.

⁵⁹ Zob. np. *Faust. Eine Anthologie*, herausgegeben und eingeleitet von E. Middel, Texttauswahl unter Mitarbeit von H. Henning, t. I – II, Leipzig 1975.

Człowiek kuszony przez odmienne porządki jest zatem w sytuacji niekoniecznie prostej. Opowieści Pana Cogito o cnocie i o Spinozie mogą być potraktowane jako opowieści o dwu rodzajach „kuszenia”: przez wartość duchową życia (życia z jego zmysłowością i biologicznością) i przez życie (oraz Boga, schodzącego ku temu, co małe) świadomości, skłonnej do heroicznego (a może przy tym ślepego) wyrzeczenia się tego, co nie jest czynnością ducha. Ani jedno, ani drugie kuszenie nie jest przecież do końca owocne: w obydwu przypadkach odsłania się druga strona pokusy i druga strona kuszonego: życia nazbyt wyraźnie łączącego się z rzeźnią (śmierć) bądź jasnej, „geometrycznej łaciny”, pozostającej jednak w ciemności. W ten sposób Pan Cogito mówi, dlaczego nie sprzymierza się z żadną z tych koncepcji. Ale w zamian przecież sprzymierza się z obydwiema zarazem.

Chociaż bowiem nie godzi się na kartezjańską absolutyzację świadomości, to jednak ze świadomości korzysta w sposób precyzyjny. W nie mniejszym jednak stopniu niż buntuje się przeciw współczesnym „gusłom czarownicy” (sztuka masowa, przemysł rozrywkowy), realizuje także skomplikowanie wewnętrzne, mające źródło w paradygmacie wielkiej jedności przeciwieństw. Ten sam człowiek, który alergicznie reaguje na życie z jego łatwą erotyką i łatwą śmiercią, ostatecznie w życiu i cielesności upatruje gwarancji takiej nieśmiertelności, która pociąga go bardziej, niż nieśmiertelność zakrzepłej w niezmienności duszy. I ten sam człowiek, który buntuje się przeciw owemu zakrzepnięciu po śmierci, jednocześnie w chaotycznym życiu próbuje ustalić ważność (wielkość) „małego” jako stabilnej podstawy.

Operowanie tymi sprzecznymi porządkami nie daje jednoznacznych wyników: Pan Cogito uwikłany w ów dynamizm (paradoksalny dynamizm dynamiki tudzież statyki) co prawda wygrywa jako „mały” z „wielkimi” na płaszczyźnie słowa oraz na scenie zewnętrznej wielkich zdarzeń, jako „rozwinięty” przegrywa z tym, co „pierwotne” w płaszczyźnie rzeczywistości, którą ustanawia na scenie swojego teatru wewnętrznego⁶⁰.

⁶⁰ Prezentowane studium jest fragmentem większej całości. Zob.: L. Wiśniewska, *Między biegunami i na pograniczu. (O „Białym małżeństwie” Tadeusza Różewicza i poezji Zbigniewa Herberta)*, Bydgoszcz 1999.