

Leszek Teusz

Herbert - poeta dialogu : filozoficzne meandry poezji autora "Pana Cogito"

Sztuka i Filozofia 10, 153-169

1995

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

IV. Artysta w świecie

Leszek Teusz

HERBERT — POETA DIALOGU FILOZOFICZNE MEANDRY POEZJI AUTORA *PANA COGITO*

„tak się miesza
tak się miesza
we mnie
to co siwi panowie
podzielili raz na zawsze
i powiedzieli
to jest podmiot
a to jest przedmiot”

Zbigniew Herbert

„Filozofia jest bliska poezji, zaś obie są próbą wyrażenia ostatecznego sensu... W każdym przypadku występuje odniesienie do formy wykraczającej ponad bezpośrednie znaczenie słów”.

Alfred North Whitehead

U źródeł filozoficznego namysłu znajduje się przeświadczenie, że świat, w tej formie w jakiej się prezentuje i jest nam dany, nie jest wcale czymś oczywistym i kompletnym, ale w równej mierze problematycznym i pełnym tajemnic. Cała filozofia, cała historia ludzkiej myśli to w zasadzie nic innego, jak nieustanne rozwijanie owych aktów zdziwienia i nieufności, zachwytu i wątpliwości, poszukiwania i odnajdywania; chęć znalezienia pewnego gruntu, ostatecznej racji i jednoznacznego kryterium.

„Gdy Arystoteles powiada — pisze Władysław Tatarkiewicz — że filozofia wyrosła z podziwu, to jest to słuszne, ale tylko dla jednego typu filozofii, bo obok niego jest typ drugi, który wyrósł z nieufności. Filozofia podziwu dążyła

do tego, by zrozumieć i opisać wszechświat, praca jej miała charakter pozytywny. Filozofia nieufności natomiast, przyjęta niedowierzaniem wobec zjawisk i wobec przekonań, które głosimy, starała się przekonania poddać krytyce, a umysły oświecić, oczyszczając je z błędnych mniemań; jej typ jest krytyczny i negatywny. Tamta dążyła do znalezienia prawdy, ta głównie do usunięcia fałszu”¹.

Przyjrzyjmy się teraz poezji. Dla poety świat również nie jest czymś oczywistym. Jawi mu się on jako barwna księga, wymagająca polifonicznej i wielo-
poziomowej lektury. Ożywia go — podobnie jak filozofa — pragnienie dotarcia do tego, co najbardziej pierwotne, odsłonięcia prawdziwej istoty i kształtu wszystkich rzeczy. Głównym celem poety jest oświetlenie empirycznego świata tak, by jego widzialne i słyszalne formy stały się przejrzyste dla głębszej, pozadoświadczałnej rzeczywistości, którą trudno poecie nazwać językiem, ale ku której kieruje się jego wyobraźnia oraz o której istnieniu jest intuicyjnie, wewnętrznie przekonany. Poezja, będąc ciągłym poszukiwaniem rozwiązania nierozwiązywalnej zagadki bycia świata i człowieka, jest równocześnie ciągłym stwarzaniem owych rzeczywistości na nowo, środkiem komunikacji z tajemnicą, tak że to, co niepojęte, co znajduje się po drugiej stronie drzwi, staje się normą i odniesieniem dla tego, co znane, co oswojone, postrzegane i reprezentowane w bezpośrednim oglądzie. Niepodobna otrzymać — zdaje się mówić poeta — prawdziwego widzenia rzeczy, dobra i piękna, jeśli się go nie pragnęło, jeśli nie nastąpiło oderwanie od posiadanych form i prawd oczywistych. Jądrzem poezji jest więc — podobnie jak w przypadku filozofii — zdziwienie i nieufność, przeświadczenie, że konieczność jest zasłoną skrywającą to, co absolutne, że wszystko, co poznawczo uchwytnie dla naturalnych władz człowieka jest tylko hipoteczne, że aby zejść do źródła, trzeba dokonać oczyszczającego oddzielenia prawdy od fałszu, istoty od pozoru, rzeczywistości od iluzji. „Godzić się i przyjmować konieczność, a działać tylko kształtując ją”².

Poetę, jako mieszkańca świata, składającego się z bogactwa form, rozpala pragnienie uchwycenia zasad konstytuujących ów widzialny korowód bytów oraz osiągnięcia ostatecznej — epistemologicznej i egzystencjalnej prawdy o świecie i zamieszkującym go człowieku. Wie on, że rzeczywistość ma charakter znakowy, symboliczny, a lektura tych znaków polega na odsłonięciu ich utajonego, tajemniczego sensu. „Poezja jest sposobem rozświetlającego szkicowania prawdy”³ — pisze Martin Heidegger. Wyższość poezji nad naukową, racjonalną

¹ W. Tatariewicz: *Historia filozofii*, t. 1. Warszawa 1981, s. 15 – 16.

² S. Weil: *Świadomość nadprzyrodzona*. Przeł. A. Olędzka-Frybesowa. Warszawa 1986, s. 218.

³ M. Heidegger: *O źródle dzieła sztuki*. „Sztuka i Filozofia” 1992, nr 5, s. 54.

i metodyczną refleksją, polega na „naiwności” i „czystości” jej spojrzenia na człowieka i świat: „z perspektywy tej wyższości poeta mówi, jak gdyby był po raz pierwszy wypowiedziany i zagadnięty”⁴. Poezja „rzuca światło, którego blask mówi, w jakiej postaci byt wkracza w otwarte”, jest „sagą świata i ziemi, sagą o przestrzeni ich sporu, a przez to o miejscu wszelkiej bliskości i dali bogów. Poezja jest sagą nieskrytości bytu. Dany język to dzianie się tej opowieści, w której jakimś ludowi dziejowo wylania się jego świat, a ziemia jako to, co zamknięte, jest przechowywana”⁵.

Poeta Angelus Silesius (właśc. Joachim Scheffler, 1624 – 1677) w jednym z utworów mistycznych napisał:

„Róża jest bez dłaczego; rozkwita, bo rozkwita,
Na siebie nie zważa i czy ją widzą, nie pyta”⁶.

Tylko człowiek pozostaje w przedziwnym i niezwykłym związku ze sobą i ze światem, w intencjonalnej relacji do siebie i całej natury, pyta i poszukuje racji dla swojego „tu i teraz”, zdobywa się na subtelny dystans wobec własnego „ja” oraz wszystkiego, co go otacza. Przekracza perspektywiczny aspekt spostrzeganych rzeczy oraz swą własną skończoność, wymyka się im i wychodzi na spotkanie jakiegoś nowego sensu, by potem znów powrócić do rzeczy samych, ale ich odmieniony i wzbogacony o barwy i cienie poczynionych odkryć i doświadczonych objawień.

„Człowiek bowiem nie jest » zamknięta dwuogniskową elipsą «, jak go widzieli i opisywali spekulatywni idealisci począwszy od Platona, który naturę ludzkiej (...) duszy pojmował jako samonapędzający się według podwójnej osi w sobie zamknięty ruch okrężny (por. ks. IV *Timajosa*), lecz raczej — jeśli już trzymać się geometrycznych porównań — parabolą, formą otwartą, mającą ogni-sko oraz dwuramienne ukierunkowanie na podwójnie nieskończony ruch ku transcendencji”⁷.

Sposobem wyrażającym tę pielgrzymkę ku transcendencji, ową pełnię istnienia, jego komplikacje i złożoność staje się wysłowienie, środkiem zaś język. I tak rodzi się poezja. Tu również ma swoje źródło poezja Zbigniewa Herberta.

⁴ M. Heidegger: *Einführung in die Metaphisik*. Tübingen 1987, cyt. za: K. Rosner: *Herme-neutyka jako krytyka kultury*. Warszawa 1991, s. 98.

⁵ M. Heidegger: *Holzwege* GA 5, 1977, cyt. za: B. Baran: *Saga Heideggera*. Kraków 1990, s. 147 – 148.

⁶ Cyt. za: B. Baran: op. cit., s. 128.

⁷ E. Wolicka: *Komunikacja literacka jako źródło samowiedzy*. W: *Problematyka aksjolo-giczna w nauce o literaturze*. Lublin 1992, s. 183.

Postulat osiągnięcia ontologicznej i etycznej prawdy, wyjaśniającej racje istnienia oraz taki, a nie inny kształt struktury stworzonego świata, tłumaczącej decyzje, wybory i działania człowieka, jawi się w tej twórczości jako wartość nadrzędna i niczym nie dająca się zastąpić. Jest rozpaczliwym wołaniem „wydrążonej” duchowo ludzkości, głosem istot okaleczonych, które pobłądziły w sobie i wokół siebie, zatraciły swą tożsamość i zdolność aksjologicznej orientacji.

Herbert chce przekazywać, podobnie jak Miłosz, „prawdę ocalenia”⁸. Poszukiwanie jej posiada — według poety — trzy istotne wymiary: w y m i a r p r o c e s u a l n y, i n t e n c j o n a l n y i d i a l o g i c z n y⁹.

Logikę procesualnego dochodzenia do prawdy tłumaczyć można historycznym (dziejowym) i kulturowym zakorzeniem każdego człowieka, w wyniku którego dostrzega się jedne zjawiska, a pomija inne, rozumie i wyjaśnia tak, a nie inaczej, określony moment historii osobistej i świata, aktywizuje takie, a nie inne nastawienia i uwrażliwienia poznawcze i aksjologiczne. Znajduje ona także swoje uzasadnienie w tym, że życie jednostkowe i społeczne przebiega w czasie, nie tyle jest, co staje się, charakteryzuje się dynamicznością i zmiennością.

Wyrazem takiego spojrzenia na dzieje i na indywidualne ludzkie istnienie są liczne wiersze Herberta, których tematem jest historia i tradycja, oglądane zawsze przez pryzmat jednostkowych losów i biografii, z podkreśleniem z jednej strony elementów antropologicznie stałych i powtarzalnych, z drugiej zaś tego, co jest oryginalnością widzenia i odkrycia nowych czasów i nowych ludzi. Metodą tej twórczości staje się zatem „nieustanna gra utożsamień i odpodobnień”, chodzi bowiem o to, aby prawdę przekazać tak, jak została zdobyta — w indywidualnym, osobniczym kontekście i zagmatwaniu, w wyczuleniu na szczegół i bystrość drobiazgowej obserwacji, w jak najszerzej poznawczej panoramie. Jednostkowe punkty widzenia, odkrycia i fascynacje, utworzyć mają różnorodność sensów i interpretacji stale się przemieszczających, zderzających, wchodzących ze sobą w najrozmaitsze kombinacje, sumujących ludzkie doświadczenia i przybliżających do ostatecznej tajemnicy bytu. Takim to sposobem następuje poskramianie zmienności świata, prowadzące w konsekwencji — jak ufa poeta — do jej opanowania i uporządkowania. Dokonuje się w ten sposób możliwie wszechstronne rozjaśnienie przeszłości oraz widzianego i doświadczanego świata,

⁸ Prawda ta ma jednak u Miłosza i Herberta odmienny charakter. U Miłosza jest ona bardziej zakorzeniona w sferze transcendencji, w sferze sacrum.

⁹ Według J. Tischnera te trzy wymiary charakteryzują w ogóle każde głębsze ludzkie myślenie, które stawia sobie za cel dotarcie do prawdy. Zob. J. Tischner: *Polska jest ojczyzną*. Paris 1985, s. 101 – 102.

a człowiek objawia się jako przejście od natury do świadomości, jako poszukiwacz prawdy swego bycia i najważniejszych, doniosłych wartości, których potem staje się wiernym i mężnym świadkiem.

Odbiorczą percepcję wierszy Herberta doskonale można wyrazić posługując się słowami H. G. Gadamera.:

„... horyzont rzeczywistości podlega procesowi nieskończonego kształtowania w miarę jak jesteśmy zmuszeni bezustannie kwestionować własne przesady. To właśnie w owym kwestionowaniu uwyrażnia się w sposób szczególny spotkanie z przeszłością i rozumienie tradycji, z której się wywodzimy. Horyzont teraźniejszości absolutnie nie może się uaktywnić bez przeszłości. Nie do pomyślenia jest również horyzont teraźniejszości istniejący w separacji od horyzontów historycznych, którymi mógłby zawładnąć. Rozumienie zasada się więc na procesie fuzji owych horyzontów, a nie na usiłowaniu oddzielenia ich od siebie. (...) Tradycja nie da się utrzymać inaczej niż poprzez nieustanny nawrót do owej fuzji horyzontów. To co stare i to co nowe nie mogą zaprzestać łączyć się ze sobą we wzajemnym kształtowaniu. (...) Każde spotkanie z tradycją, stając się wyróżnionym tematem świadomości historycznej, sprowadza wraz z nią pewien typ doświadczenia napięcia między tekstem a teraźniejszością”¹⁰.

Na mocy wymiaru intencjonalnego osiągnięcie prawdy jest myśleniem o czymś: o rzeczy, o przedmiocie, o bycie w ogóle. Chodziłoby tu zatem o odkrycie tego, co fenomenologia nazywa „istotą rzeczy”, o doświadczenie pełnej i obiektywnej obecności przedmiotu, o uchwycenie tego, co idealne i stałe:

„wyjmij
z cienia przedmiotu
którego nie ma
z polarnej przestrzeni
z surowych marzeń wewnętrznego oka
krzesło

piękne i bezużyteczne
jak katedra w puszczy
połóż na krzesło
zmiętą serwetę
dodaj do idei porządku
ideę przygody

niech będzie wyznaniem wiary
w obliczu pionu zmagającego się z horyzontem

¹⁰ H.G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 290.

niech będzie
 cichsze od aniołów
 dumniejsze od królów
 prawdziwsze niż wieloryb
 niech ma oblicze rzeczy ostatecznych
 prosimy wypowiedz o krzesło
 dno wewnętrzznego oka
 tęczęwkę konieczności
 żrenicę śmierci”¹¹

Poszukiwanie prawdy posiada również dla Herberta wymiar dialogiczny, dzięki któremu jest ono zawsze myśleniem i przeżywaniem prawdy z kimś i dla kogoś. Wydaje się, że ten wymiar dialogiczny należy do najbardziej podstawowych, ponieważ w nim uobecnia się prawda, domagająca się świadectwa:

„ocalałś nie po to aby żyć
 masz mało czasu trzeba dać świadectwo”¹²

Herbert podejmując trud osiągnięcia ostatecznej prawdy o istniejącym świecie i zamieszkującym ten świat człowieku rozumie, że prawda ma status hipotetyczny, historycznie zmienny, zdeterminowany nierzadko kwalifikacjami poznającego podmiotu, że jest rezultatem ustawicznego dialogu: tradycji ze współczesnością, jednostki ze społeczeństwem, tego, co ogólne, powszechne i oczywiste z tym, co szczegółowe, partykularne i tajemnicze. Całą kulturę pojmuje jako nie kończący się dialog, znajdujący swoje uzasadnienie w tej przede wszystkim antropologicznej oczywistości, że człowiek jest bytem *per se* komunijnym. Pragnąc znaleźć pewne kryterium i pierwotne źródło, zamierzając przywrócić światu naruszoną ontologiczną równowagę i decydując się na poddanie rzeczywistości wnikliwej i wszechstronnej egzegezie, staje się Herbert *p o e t ą d i a ł o g u*. Staje się poetą dialogu w służbie prawdzie, prawdzie, która ma ocalić, to znaczy przechować w słowie i w kształcie poetyckiego języka całość ludzkiego doświadczenia, pełny obraz kondycji *homo viator*, szczególnie zaś najważniejsze i fundamentalne wartości, dla których warto żyć, cierpieć i umierać.

„Dialogowość poezji Herberta można by określić — na planie czytelniczego jej odbioru — jako bezustanny przepływ w utworze »sensów globalnych« i »sensów indywidualnych«...” pisze Konrad W. Tatarowski¹³. Warto jednak

¹¹ Z. Herbert: *Wiersze zebrane*. Warszawa 1971, s. 263 – 264.

¹² Z. Herbert: *Wybór wierszy*. Warszawa 1983, s. 196.

¹³ K.W. Tatarowski: *Od stylu monologu do stylu dialogu. Uwagi o poezji Z. Herberta*. „Acta Universitatis Lodzianensis. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego”. Ser. 1, nr 50, Łódź 1979, s. 66.

zauważyć, że zdialogizowanie tej poezji nie polega jedynie na tym, że autor zwraca się i mówi w niej do wielu oraz — jak to nazwał Błoński — „manipuluje podmiotem lirycznym”¹⁴, ale także na tym, że tkanka intelektualna tej twórczości nasycona jest antynomiami.

Podstawowym wyróżnikiem poezji Herberta jest „oparcie na schemacie bezustannej konfrontacji” i „ambiwalentnego rozłożenia wartości”¹⁵. Świadomość i zdolność wyrażania myśli o człowieku i o świecie rozwijane są w w wielu kierunkach i szkicują rozległy, panoramiczny krajobraz.

Odkrywanie przedmiotów, wydarzeń i zjawisk odbywa się w wielowymiarowym spektrum, poprzez polifonię głosów i języków, na różnych niejako „częstotliwościach nadawczych”. Powstaje w ten sposób symfonia perspektyw i punktów widzenia. Horyzont wypełniają różne formy refleksji, spostrzeżeń, obserwacji, analizy i interpretacji. Treści, będące rezultatem owych działań, zostają w poezji Herberta skonfrontowane ze sobą, co stanowić ma próbę przewyciężenia wy-cinkowości perspektyw w celu znalezienia jednoznacznego sensu, ukrytego w głębi zróżnicowanych doznań. W ten sposób łatwiej również zobaczyć słabe punkty konfrontowanych stanowisk, ich niedoskonałość i ograniczenia. Zauważyć można wówczas, że zawartość informacji ofiarowywanych w każdej formie refleksji zależy od dostępnych w danym czasie możliwości poznawczych, od sposobu patrzenia i rozumienia świata i człowieka, przyjętego słownika oraz teoretycznych i metodologicznych założeń inspirujących określony sposób interpretowania i hierarchizowania zdarzeń. Łatwiej można wtedy zidentyfikować nieuzasadnione ekstrapolacje i unifikacje.

Ów dialog jest egzemplifikacją dramatu intelektualnych poszukiwań nie tylko samego poety, ale każdej ludzkiej świadomości. Poeta jest jednym z uczestników dziejącego się na scenie świata dramatu istnienia. W doświadczeniu przeżywania rzeczywistości, i wszystkiego, co się na nią składa, udział bierze każde konkretne, osobowe JA, a jeżeli istnieje coś, co wyróżnia poetycki sposób bycia w świecie, to może intensywniejsze doznawanie i odczuwanie oraz większy udział intuicji, wynajdującej o wiele więcej oblicz rzeczywistości, aniżeli zwykły dostrzegać codzienny empiryzm.

Podstawę jedności i uniwersalności sytuacji każdego ludzkiego podmiotu, wyznaczającą warunki zdobywania samowiedzy oraz rozumienia świata, w którym człowiek się znajduje, jest bycie „pomiędzy”, stan egzystencjalnej rozpiętości, doznawanie rozszczepienia, krzyżowania się i opozycji wielorakich

¹⁴ J. Błoński: *Tradycja, ironia i głębsze znaczenie*. „Poezja” 1970, nr 3.

¹⁵ St. Barańczak: *Uciekinier z Utopii*. Oficyna Literacka 1985, s. 31. Dla Barańczaka podstawowymi biegunami konfrontacji są dwa obszary: „obszar dziedzictwa” i „obszar wydziedziczenia”.

jakości i sił. Sytuacja poety jest obrazem kondycji ludzkiej w ogóle, a doświadczenie upadku staje się symbolem osiągnięcia dojrzałości przez każdą ludzką świadomość:

„To nie anioł
to jest poeta

nie ma skrzydeł
ma tylko upierzoną
prawą dłoń

bije tą dłonią w powietrze
ulatuje na trzy cale
i zaraz znów opada

kiedy jest całkiem nisko
odbija się nogami
na chwilę zawisa w górze
wymachując upierzoną dłonią

ach gdyby oderwać się od przyciągania gliny
mógłby zamieszkać w gnieździe gwiazd
mógłby skakać z promienia na promień
mógłby —

ale gwiazdy
na samą myśl
że byłyby jego ziemią
przerażone spadają

poeta przesłania oczy
upierzoną dłonią
nie marzy już o locie
ale o upadku
co kreśli jak błyskawica
profil nieskończoności”¹⁶

Jesteśmy, odnajdujemy siebie — mówi Herbert — z a w s z e w s y t u - a c j i g r a n i c z n e j, której uświadomienie, zrozumienie i rozjaśnienie stanowią nieustannie podejmowanie przez nas zadania, nie dające się jednak nigdy w pełni doprowadzić do końca, nie osiągające nigdy swego spełnienia.

„We wszelkim doświadczeniu — jak zauważył Ludwik Landgrebe — warstwa podstawową jest zawsze sposób, w jaki pośród całości będącego znajduje-

¹⁶ Z. Herbert: *Wiersze zebrane ...*, s. 96.

my się już w naszym położeniu i w jaki w swym położeniu rozumiemy siebie”¹⁷. Nasze położenie jest sytuacją „granicy”. Oto oczywistość, której dostrzeżenie wydaje się *spiritus movens* wszelkiego filozoficznego namysłu. Ona również inspiruje i prowadzi przez filozoficzne krainy poetycką refleksję Zbigniewa Herberta.

Być w sytuacji granicznej, to dla poety znajdować się pomiędzy dwiema możliwościami: absurdu i sensu, przekonania o istnieniu wartości i nihilizmu, postawy szlachetnej i nikczemnej, nadziei i rozpacz, wiary i zwątpienia, wierności i zdrady, zwycięstwa i klęski. Z uświadomienia sobie tej ambiwalentnej sytuacji powstają w człowieku doznania lęku i niepokoju, cierpienia i bólu. Są one nieodwołalnie związane z kondycją człowieka, a wszystkie podejmowane wysiłki, aby przezwyciężyć lub zracjonalizować cierpienie, okazały się nieskuteczne:

„Wszystkie próby oddalenia
tak zwanego kielicha goryczy
przez refleksję
opętańczą akcję na rzecz bezdomnych kotów
głęboki oddech
religię —
zawiodły”¹⁸

Poezja Herberta rodzi się z cierpienia i bólu. Podczas gdy dawniej filozofia i literatura rodziły się bardziej z podziwu wobec otaczającego świata, a potem także z wątpienia, teraz, w wieku XX, zasadniczym bodźcem ich rozwoju stało się doświadczenie bólu egzystencji, przeczucie strachu, lęku i trwogi, tragizmu i zagrożenia śmiercią. Zainicjowana przez arystotelesowsko-tomistyczną filozofię bytu refleksja nad istotą świata i człowieka, wzbogacona została i skierowana na nowe obszary poszukiwań przez radykalizm pytań filozofii egzystencjalnej, które odsłoniły nową sytuację metafizyczną człowieka, charakteryzująca się tym, że został on pozbawiony jakiegokolwiek ontologicznego oparcia i nie jest już zdolny udźwignąć podstawowego i najgłębszego doświadczenia swojej wewnętrznej tożsamości. Jak pisze Jaspers: „Świat jest wprawdzie miejscem, gdzie istnieje, lecz oznacza to uzależnienie bez poczucia bezpieczeństwa”¹⁹.

¹⁷ L. Landgrebe: *Rozumienie w naukach o duchu*. w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*. Przeł. G. Sowiński, Kraków 1993, s. 200.

¹⁸ Z. Herbert: *Wybór wierszy...*, s. 155.

¹⁹ K. Jaspers: *Filozofia egzystencji*. Przeł. D. Lachowska, A. Wołkiewicz. Warszawa 1990, s. 334.

W licznych wierszach Herberta, których tematem jest tragizm naznaczonego cierpieniem, kruchością istnienia i śmiercią, losu człowieka, takich jak: *Dwie krople*, *Dom*, *Poległym poetom*, *Białe oczy*, *Ciernie i róże*, *Drży i faluje*, *Pan Cogito obserwuje zmarłego przyjaciela*, *Elegia na odejście pióra, atramentu, lampy* — dostrzec można problemy podejmowane w filozoficznym dyskursie przez wielu myślicieli. Najważniejsi z nich to: Sören Kierkegaard, Św. Augustyn, Blaise Pascal, Baruch Spinoza, Franz Brentano, Martin Heidegger, Paul Tillich, Paul Ricoeur, Max Scheler, Lew Szestow, Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Miguel de Unamuno, Fryderyk Nietzsche, oraz ten, który wprowadzał Herberta w arkana filozofii — Henryk Elzenberg.

Zasadniczy kontekst dla spotkania w liryce Herberta różnych stanowisk i nurtów filozoficznej refleksji oraz podstawową motywację dla ich twórczego dialogu wyznaczają fundamentalne, ożywiające wyobrażenie poety, pytania o sposób bycia człowieka w świecie, o prawdziwą istotę i właściwości tego, co istnieje, o ostateczne źródła i warunki doświadczanej rzeczywistości oraz o zasady wzajemnego komunikowania się człowieka z otaczającym światem, a więc o relację poznawczą.

Doniosłość, jaką Herbert przypisuje filozofii przy udzielaniu odpowiedzi na absorbujące go problemy, jest konsekwencją przekonania, że to filozofia właśnie uczyniła przedmiotem swojego namysłu dotarcie do ostatecznych racji i przyczyn bytu, do tego, co podstawowe i najważniejsze, do wiedzy o prawdziwej istocie spostrzeganej rzeczywistości.

Filozofia jest dla poety próbą odsłonięcia tajemnicy świata. Nie znaczy to jednak wcale, że jej rozstrzygnięciom ufa Herbert bezgranicznie. Zgadza się na to, że — jak pisze Heidegger — „dzieje bycia stają się mową w słowie istotnych myślicieli”²⁰, poeta wsłuchuje się w tę mowę z uwagą i cierpliwością, zachowując przez cały czas postawę ostrożności i subtelnego dystansu.

Może uzasadnienia, jakie dla świata podają filozofie, należy jeszcze raz zweryfikować i przemyśleć? Może w płaszczyźnie sądów i twierdzeń zawierają one zbyt pospieszne przeprowadzone uogólnienia i wnioski? Może z perspektywy obecnego „tu i teraz”, techniki opisu, dowodzenia i porządkowania, jakimi posługiwały się filozoficzne systemy przeszłości oraz głoszone przez nie prawdy, nie przystają już do współczesnego odczuwania świata lub okazały się po prostu fałszywe?

Wydaje się, że podziela Herbert stanowisko Edmunda Husserla, który zastanawiając się nad kryzysem europejskiego człowieczeństwa i filozofią, pisał: „...musimy odróżnić filozofię jako historyczny fakt, związany z pewną epoką,

²⁰ M. Heidegger: *List o »humanizmie«*. W: *Budować, mieszkać, myśleć*. Oprac. K. Michalski. Warszawa 1977, s. 97.

oraz filozofię jako ideę, ideę nieskończonego zadania. Wszelka historycznie rzeczywista filozofia jest mniej lub bardziej pomyślną próbą urzeczywistnienia przewodniej idei nieskończoności, a nawet ogółu prawd. Ideały praktyczne wypatrzone jako wieczne bieguny, od których w ciągu całego życia nie można zboczyć, by tego nie pożałować, by nie sprzeniewierzyć się sobie i tym samym siebie nie unieszczęśliwić, żadną miarą nie są w tym widzeniu jasne i określone; raczej są antycypowane w wieloznacznej ogólności. Określenie dokonuje się dopiero w konkretnym zastosowaniu i co najmniej względnie pomyślnym działaniu. Grozi tu stale popadanie w jednostronność i przedwczesne zadowolenie, które mszczą się w pojawiających się potem sprzecznościach. Stąd też kontrast między wielkimi roszczeniami systemów filozoficznych, które nie dają się przecież ze sobą pogodzić²¹.

Herbert próbuje dokonać jak najwierniejszego opisu rzeczywistości, zgłębić jej naturę, odsłonić jej najgłębsze korzenie, dotrzeć do źródeł wyjaśniających prawdziwą istotę świata:

„Pan Cogito (...)
używał wyobraźni
do całkiem innych celów

chciał z niej uczynić
narzędzie współczucia

pragnął pojąć do końca”²²

Modlitwa Pana Cogito — podróżnika, to znowu błagalne wołanie:

„żebym był pokorny to znaczy ten który
pragnie źródła”²³,

a wszystkie te starania i wysiłki doprowadzić mają do tego, że:

„wyzwolimy się w końcu
od gniotącej lekkości pozoru”²⁴.

Poetę rozpała pragnienie ujęcia rzeczywistości z wszystkich stron, dotarcia do „serca” przedmiotów wszelkimi możliwymi sposobami:

²¹ E. Husserl: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 1993, s. 39 – 40.

²² Z. Herbert: *Raport z obłąkanego miasta*. Oficyna Literacka 1983, s. 23.

²³ Ibidem, s. 18.

²⁴ Z. Herbert: *Wiersze zebrane ...*, s. 67.

„Dwa może trzy
razy
byłem pewny
że dotknę istoty rzeczy
i będę wiedział
(...)

siedziałem nieruchomo
z załzawionymi oczami
czułem jak stos pacierzowy
wypełnia trzeźwa pewność”²⁵.

W swoich dociekaniach dotyczących świata Herbert stawia sobie zadanie dostarczenia pełnego opisu wszystkich zapelniających ten świat elementów i obiektów, wyczerpującego scharakteryzowania przynależnych im kategorii i jakości, zaprezentowania i odsłonięcia ich ostatecznych, całościowych wymiarów i sensów. Pomimo przeciwności ponawia ciągle próby zmierzające do wnikięcia w istotę rzeczy:

„usiadłem nieruchomo
z załzawionymi oczami
wypełniony pustką
to znaczy pożądaniem

jeśli zdarzy mi się to raz jeszcze
nie ruszy mnie ani dzwonek listonosza
ani wrzask aniołów

będę siedział
nieruchomy
zapatrzony
w serce rzeczy”²⁶.

Poeta zabiega o maksymalną dążność do konkretności, wyczulenie na szczegóły i bystrość drobiazgowej obserwacji. Zależy mu na jak największej precyzji spostrzeżeń, gdyż wierzy, że tą drogą dokonuje się możliwie wszechstronne rozjaśnienie tajemnicy widzianej i doświadczanej rzeczywistości i że takim sposobem następuje poskramianie zmienności świata, prowadzące w konsekwencji do jej opanowania i uporządkowania oraz ocalenia, w przemijalności kosmosu i życia, miejsc względnie trwałych:

²⁵ Ibidem, s. 270.

²⁶ Ibidem.

„Drży i faluje niepokojem
ogromna przestrzeń małych planet
która jak może mnie pochłania
(...)

z atomów punktów włosów komet
buduję trudną nieskończoność
pod szyderstwami Akwilonów
porty kruchemu wznoszę trwaniu”²⁷.

Oparcie znajduje Herbert u Marka Aureliusza, który staje się jednym z patronów w filozoficznym pielgrzymowaniu poety:

„Patrz w głąb rzeczy. A żadnej sprawy ani jakości właściwa, ani wartość niech nie uchodzi twej uwagi”²⁸.

Życie szczęśliwe i rozumne polega na pozostawianiu w harmonii z poznaną naturą, na uznawaniu rządzących nią praw, ale również na zajmowaniu wobec niej określonej postawy moralnej, na upartym, bezkompromisowym świadectwie o dobru i prawdzie:

„Szczęście życia — to wiedzieć, czym rzecz każda jest jako całość, co jest jej tworzywem, a co przyczyną; i z duszy całej iść drogą sprawiedliwości i prawdy!”²⁹

Herbert wpisuje w tkankę konstruowanego przez siebie poetyckiego obrazu świata różne aspekty i odcienie filozoficznej tradycji, rozumiejąc historię dziejów myśli przede wszystkim jako dialog, który przez wielość punktów widzenia i zajmowanych stanowisk staje się postępowaniem nie tyle przez nowość i oryginalność głoszonych poglądów, co przez świadomość ciągle pozostających do odkrycia tajemnic i pytań, na które należy jeszcze wciąż poszukiwać odpowiedzi.

Zasadniczym kontekstem podejmowanej przez poetę „rozmowy” z filozoficzną tradycją przeszłości staje się centralne zagadnienie ontologiczno-metafizyczne, jeden z najdonioślejszych problemów filozoficznych, który możemy nazwać za Romanem Ingardenem „sporem o istnienie świata”. Tutaj ważna uwaga: Herbert nie pyta o to, „czy?”, ale o to „jak?” istnieje świat. Przedmiotem sporu jest sposób istnienia realnego świata oraz charakter jego związków ze świadomością: jak świat realny naprawdę istnieje, czy istnieje on niezależnie od

²⁷ Ibidem, s. 49.

²⁸ M. Aureliusz: *Rozmyślenia*. Warszawa 1988, s. 58.

²⁹ Ibidem, s. 149.

świadomości, czy też jest rezultatem świadomościowych aktów, konstrukcji i działań, jaka jest prawdziwa natura rzeczywistości?

Z trójką platońskiego — jak zauważa Arno Anzenbacher — którego wierchołkami są trzy pojęcia: byt — ja — idea (albo: natura — podmiot — absolut; albo: świat — dusza — bóstwo) wyprowadzić można główne kierunki filozoficznych poszukiwań: filozofię bytu, w której myśl zorientowana jest ontologicznie, filozofię podmiotu, gdzie myślenie ogniskuje swoją uwagę na podmiocie, a więc ma postać transcendentalną, oraz filozofię ducha, rozpoczynającą swoją refleksję od idei. Daje się w ten sposób rozróżnić: realizm refleksji ontologicznej, idealizm refleksji transcendentalnej i idealizm systemu absolutnego³⁰.

Poezja Herberta jest poezją bytu rzeczywistego, realnie istniejącego, wyróżnia ją zatem realizm refleksji ontologicznej. Uwaga poety skupia się przede wszystkim na wyglądach rzeczy, które przedstawia z pasją i dokładnością malarza. W jego myśleniu o świecie największe znaczenie uzyskuje przedmiot, co widać chociażby po tytułach wierszy, szczególnie tych, zamieszczonych w tomie *Studium przedmiotu*. Rzeczy realne pojawiają się w dodatnim polu wartości, głównie dlatego, że przysługuje im naturalność, prostota, niezmienność, wierność, doskonałość:

„kamyk jest stworzeniem
doskonałym

równy samemu sobie
pilnujący swoich granic

wypełniony dokładnie kamiennym sensem
(...)
— Kamyki nie dają się oswoić
do końca będą na nas patrzeć
okiem spokojnym bardzo jasnym”³¹.

Dla Herberta samodoświadczenie egzystencji jest już zawsze — by użyć słów Heideggera — „byciem człowieka w świecie obok rzeczy”. Poznanie jest ufundowane na tym pierwotnym fenomenie istnienia niezależnego od świadomości, realnego świata, jest więc pochodne w stosunku do bycia w świecie, stąd też „bolesność” procesów poznawczych, zmierzających do odsłonięcia istoty przedmiotów, do uchwycenia ich ontologicznej prawdy. Często ostateczne poznanie pozostaje niezrealizowanym pragnieniem, albowiem rzeczy zazdrośnie strzegą swojej tajemnicy. Świat można uchwycić za pośrednictwem tego, co się

³⁰ Zob. A. Anzenbacher: *Wprowadzenie do filozofii*. Przeł. J. Zychowicz. Kraków 1987.

³¹ Z. Herbert: *Wiersze zebrane ...*, s. 265.

w nim pojawia i tego, dla kogo się to pojawia. Świat istnieje obiektywnie, a świadomość poznaje go. Poznaje, ale nie stwarza. W sporze między zwolennikami realizmu ontologicznego, a sympatykami idealizmu ontologicznego Herbert opowiada się po stronie tych pierwszych. Konsekwencją tego określenia się jest również akces do grona wyznawców epistemologicznego realizmu.

Zasadnicze stanowisko Herberta, w toczącym się w jego poetyckim uniwersum sporze o istnienie świata, nie jest ani idealizmem immanentnym Berkeleya, ani idealizmem transcendentnym Kanta, ani idealizmem obiektywnym Hegla. Można je pozytywnie określić jako *metafizyczny realizm krytyczny*. Drogą prowadzącą do tego stanowiska jest elementarne, codzienne doświadczenie rzeczywistości, pozostawanie w świecie konkretności, a środkiem realizacji — świadectwo zmysłów, wśród których najbardziej uprzywilejowanymi są wzrok i dotyk:

„co dzień odnawiam spojrzenie
co dzień narasta mój dotyk
laskotany bliskością tyłu rzeczy”³².

Tym, co istnieje naprawdę, są dla Herberta nie idee, lecz konkretne i jednostkowe rzeczy, które są albo dziełem natury, jak kamienie, ziemia, drzewa, albo wytworem kulturowej działalności i twórczości człowieka, jak krzesło, stół, obraz, tekst. Takie konkretne, jednostkowe byty, będące same w sobie jednością, Arystoteles nazwał substancją. Dostrzec więc możemy w poezji autora *Struny światła* echo substancjalistycznego systemu Stagiryty. Zdarza się, że w rozumieniu substancji zbliża się poeta niekiedy ku panteistycznym poglądom Spinozy, co widoczne jest na przykład w wierszu *Pan Cogito opowiada o kuszeniu Spinozy*.

Filozoficzne meandry poezji Herberta dotyczą również pytań i przedmiotów refleksji, jakie zajmują nurt myślenia filozofii nowożytnej zwany fenomenologią. Najistotniejsze momenty rozwijane w tej teorii, których ślady są łatwo dostrzegalne w intelektualnej tkance wiersza poety, to: dążność do „wsluchiwania” się w rzeczy, tak jak one się prezentują w doświadczeniu; pragnienie oglądu i opisu tego, co naocznie dane; posługiwanie się czystą intuicją, to znaczy poznaniem bezpośrednim; akcentowanie faktu, że poznanie stanowi wprawdzie nie jedyny, ale szczególnie i ważny rodzaj odniesienia człowieka do rzeczywistości; wskazywanie na wielość rodzajów doświadczenia świata: zewnętrzne, wewnętrzne, somatyczne, interpersonalne, etyczne, estetyczne, metafizyczne; dążność do poznania ejdetycznego, ujmującego istotę rzeczy; przekonanie, że kontakt poznawczy jest odsłanianiem rzeczywistości, a nie jej konstruowaniem,

³² Ibidem, s. 11.

że ma on charakter intencjonalny, to znaczy tworzy przedmiotowe sensory. Jak pisze Husserl, każda „źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania”, a „wszystko co się nam w <intuicji> przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach w jakich się tu prezentuje”³³.

Herbert podejmując powołanie, zawarte w nakazie: widzieć i opisywać, zaprasza do tej jedynej w swoim rodzaju przygody również odbiorcę swojej poezji. Sugeruje, że powinien on wyrobić w sobie szlachetne przyzwyczajenie u w a ż n e g o b y c i a w świecie natury i kultury. Uświadamia mu, że prawdę o rzeczywistości należy odgadywać z jej przejawów, odczarowywać z kształtów i barw, że odsłania się ona w podróży ku elementarnym, najbardziej pierwotnym zasadom i racjom, konstytuującym doświadczaną rzeczywistość, i stanowiącym jej intelektualne usprawiedliwienie.

Każdy człowiek powinien wybrać się w tę podróż, aby odnaleźć cały stworzony wszechświat i swoje w nim miejsce. Każda ludzka świadomość powinna sumować, porządkować, hierarchizować naturę i kulturę w przeświadczeniu, że ścieżki, którymi przeszli inni, trzeba przecierać wciąż na nowo, przecierać tak długo, aż staną się przejrzyste, oczywistością i dojrzałością przyczyny, sensu i celu. Staje się to, według poety, tym bardziej konieczne dla współczesnego człowieka, tkwiącego w zawitym labiryncie podstawowych, egzystencjalnych dylematów, człowieka znajdującego się w świecie niejednoznacznym, rozdzielanym sprzecznościami, w którym coraz trudniej zamieszkiwać ziemię na ludzki sposób. W świecie, w którym efektem pustoszącej działalności nowożytnej cywilizacji jest rozdział bytu i sensu, w którym człowiek zatracił najważniejszą władzę: skupiania i wiązania rzeczywistości wokół siebie, wokół jakiejś wartości i wspólnego dziedzictwa. Można bowiem, przy całym poczuciu istniejących zagrożeń i niemal beznadziejności własnego wysiłku rozumu i serca, znaleźć w sobie upartą siłę do uczestnictwa w podróży kontemplującej i odkrywającej świat na nowo:

„Jeżeli wybierasz się w podróż niech będzie to podróż długa
wędrowanie pozornie bez celu błędzenie po omacku
żebyś nie tylko oczami ale także dotykiem poznał szorstkość ziemi
i abyś całą skórą zmierzył się ze światem
(...)

Jeżeli już będziesz wiedział zamilcz swoją wiedzę
na nowo ucz się świata jak joński filozof

³³ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, t. 1. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1975, s. 73.

smakuj wodę i ogień powietrze i ziemię
bo one pozostaną gdy wszystko przeminie
i pozostanie podróż chociaż już nie twoja
(...)

Więc jeśli będzie podróż niech będzie to podróż długa
prawdziwa podróż z której się nie wraca
powtórka świata elementarna podróż
rozmowa z żywiołami pytanie bez odpowiedzi
pakt wymuszony po walce wielkie pojednanie³⁴.

Całą twórczość Zbigniewa Herberta można odczytać pod kątem stale nie ukończonych, ale uparcie ponawianych prób dialogu z różnymi szkołami, stanowiskami i systemami filozoficznego myślenia. Dialog ów, tak naprawdę, sprowadzałby się do bardzo osobistego, a równocześnie uniwersalnego, tym samym fundamentalnego i doniosłego dla każdego człowieka pytania: jak naprawdę istnieje realny, doświadczany świat? „Istotą zaś pytania — jak zauważa Gadamer — jest otwarcie możliwości i utrzymywanie ich w otwartości”³⁵.

³⁴ Z. Herbert: *Elegia na odejście*. Wrocław 1993, s. 24 – 26.

³⁵ H. Gadamer: op. cit., s. 284.