

Barbara Sienkiewicz

Platon Herberta, czyli o rozumie, namiętnościach, pustce i lęku

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 3 (62), 47-60

2000

Artykuł został 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.

Barbara SIENKIEWICZ

Platon Herberta,
czyli o rozumie, namiętnościach, pustce i lęku

W *Jaskini filozofów* Herberta Sokrates mówi:

Jest w nas krew jasna i ciemna. Jasna obmywa nasze ciało i krzepi je. Określa kształt człowieka. Gromadzi się pod czaszką. Ciemna bije głęboko w piersi. Jest źródłem mętnych obrazów wróżbiarzy i poetów. Jeśli usłyszycie w sobie tętent, jest to głos ciemnego źródła. Kiedy dotrze do serca, nie ma ucieczki przed lękiem.¹

Określa w ten sposób dwie siły w człowieku: jasną, można powiedzieć – konstruktywną, tę, która pozostaje we władzy rozumu i woli, oraz ciemną, niewątpliwie destrukcyjną, „mętną”, będącą źródłem lęku, choć także – poezji. Niejako zgodnie z Platonem – a po nim Arystotelesem – który widział dwie siły sprawcze w człowieku (sprawcze w sensie powodowania ruchu, dążenia): rozum i pragnienie, namiętności. W myśli Platońskiej są one sobie przeciwstawione. Tak jest w *Fedonie*², a także w *Państwie*, gdzie wręcz mówi Platon, że w człowieku mieszkają dwa przeciwne sobie pierwiastki: „to, co prowadzi do rozpamiętywania nieszczęścia

^{1/} Z. Herbert *Jaskinia filozofów*, w: *Wybór poezji. Dramaty*, Warszawa 1973, s. 210. Wszystkie dalsze cytowania *Jaskini filozofów* pochodzą z tego wydania, opatruję je skrótem JF, po nim podaję numer strony.

^{2/} „Bodaj że istnieje taka niby ścieżka, którą nas rozum w rozważaniach wyprowadza, ale jak długo będziemy mieli ciało i dusza nasza będzie złączona z tak wielkim złem, nigdy w świecie nie potrafimy zdobyć i posiadać w pełni tego, czego pragniemy. A powiadamy, że tym jest prawda. Bo tysiączne nam kłopoty sprawia ciało, któremu pokarmu trzeba. [...] Pragnieniami i obawami, i widziadłami różnorodnymi, i głupstwami nas napęłniają licznymi, tak że [...] naprawdę przez to niczego nigdy na rozum wziąć nie jesteśmy w stanie. Toż i wojny, i rozruchy, i bitwy znikąd nie pochodzą, tylko z ciała i jego żądz”, Platon *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, przełożył oraz wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył W. Witwicki, Warszawa 1984, s. 385-386.

Szkice

i skarg, i nigdy się nimi nasycić nie może, czy nie powiemy – pyta – że to jest pierwiastek nierozumny i leniwy, i sprzyjający tchórzostwu?”³. To zarazem jedna z przyczyn negowania przez Platona sztuk naśladowczych, bowiem poeta z takim właśnie pierwiastkiem w duszy ludzkiej chętnie obcuje: „rozbudza i karmi ten pierwiastek duszy, i potęguje go, a gubi pierwiastek myślący”⁴.

„Człowiek nieopanowany [...] – komentuje Hannah Arendt – podąża za swoimi pragnieniami, nie zważając na nakazy rozumu. Z drugiej jednak strony, pragnienia mogą być powstrzymane za sprawą nakazów rozumu”⁵. Co prawda, już Arystoteles próbuje – jak twierdzi – zbliżyć obie siły: mówi o zdolności wyboru, która jest „pośrednią władzą, umieszczoną jak gdyby w środku dawnej dychotomii pragnienia i rozumu”. Ów wybór wymaga *proairesis*, rozważnego planowania. Jego przeciwieństwem jest „*pathos*, namiętność lub, jak powiedzielibyśmy dzisiaj, uczucie: jesteśmy motywowani przez to, czego doznajemy”⁶.

Wedle Arendt, uwzględnienie nowej władzy – *proairesis* niweluje antagonizm rozumu i pragnienia, ponieważ dotyczy rozważnego wyboru między tymi pozostającymi w konflikcie siłami. Modyfikacja Platońskiej dychotomii, dokonana przez Arystotelesa, jest jednak częściowa tylko, bowiem to wszak nadal rozum kieruje „rozważnym wyborem” i tylko on, opanowując pragnienia, uwalnia nas od dominacji natury. Nadto, nadal pozostaje w mocy przeciwstawienie *proairesis* i *pathosu*, po części wszak pokrewne Platońskiej dychotomii rozumu i pragnienia. I t a k t e ż j e s t w H e r b e r t o w e j k r e a c j i S o k r a t e s a .

Niewątpliwie, dla Sokratesa pragnienia to ciemne źródło – są bowiem „ślepe i bezrozumne”, potęgują chaos w duszy człowieka. Nadto pragnienia, wszelkie emocje i namiętności – bo o nich przecież mówimy – jako nakierowane na dążenie, na przyszłość nie mogą być wolne od lęku i cierpienia. Ten motyw wielokrotnie powraca w dramacie i przybiera formy wręcz niepokojące. Doskonale wyraża to poetycko-filozoficzny dialog uczniów z Sokratesem: „Dla ciebie – mówi Uczeń I – świat jest wykuty z kamienia. Ale wiedz, serce kamieni drży czasem jak serce małych zwierząt”. Wtóruje mu Uczeń II:

Lęk łączy się z lękiem, wszystko, co żyje i przemija, pociesza się w lęku. My, cząstki rozrzanego powietrza, my, kwiaty, my, ludzie, jednoczymy się przeciw nieodwracalnej katastrofie.

[JF, s. 210]

Lęk staje się więc właściwie istotą świata, esencją ludzkiej – i nie tylko ludzkiej – w nim egzystencji. U Herberta jednak ten sąd – jak każda prawda nieoczywista –

3/ Platon *Państwo*, przełożył, wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył W. Witwicki, Warszawa 1991, t. 2, s. 232.

4/ Tamże.

5/ H. Arendt *Wola*, przeł. R. Piłat, przedmowa H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1996, s. 91.

6/ Tamże, s. 95.

Sienkiewicz Platon Herberta, czyli o rozumie, namiętnościach...

rozpisany zostaje na głosy. Uczniowie wiedzą, że można przeciwstawić się katastrofie, tylko jednocząc się, otwierając się na drugiego, na nowe wymiary doświadczenia, także więc na emocje.

Wedle Sokratesa, nawet jeśli lęk jest stałym składnikiem ludzkiej egzystencji, to należy ów lęk opanować. I jedyną siłą zdolną do tego jest rozum. Dlatego rozum to jasne źródło – pełni on funkcję woli w tym sensie, że – jak *proairesis* – decyduje o najważniejszym wyborze. Wybór Sokratejski (czy Platoński) wszakże, na co zwraca uwagę Arendt, nie jest w naszym rozumieniu wyborem wolnym. Człowiek bowiem wybiera środki do realizacji celu, sam cel jednak nie podlega wyborowi. Celem bowiem wszystkich ludzkich działań jest „eudaimonia, czyli szczęście rozumiane jako «dobre życie»”⁷. Tak też zdaje się sądzić Sokrates Herberta i także dlatego rozum pozostaje najwyższą władzą w człowieku; tylko on zdolny jest, powściągając emocje, chronić przed lękiem. Dlatego w końcowych scenach dramatu Sokrates zdaje się być od niego wolny. Właśnie za sprawą podporządkowania namiętności rozumowi i osiągniętej w efekcie szczególnej jedności – zgody z sobą.

Rozum i pragnienia są dwiema siłami, stronami ludzkiej osobowości, choć któraś z nich może dominować u poszczególnych osób. W sposób specyficzny stan napięcia między nimi reguluje wola, nie są więc sobie ostro przeciwstawione. Tymczasem Herbert jakby nie uwzględniał korygującego czynnika woli, co wyraźnie wskazuje na konieczność interpretowania opozycji rozumu i pragnienia w kontekście myśli antycznych filozofów – prototypów postaci dramatu. W efekcie rozum i namiętności przedstawiane są jako dwie konfliktowe siły: albo zwycięża jedna, albo druga. Poddanie się namiętnościom nie tylko osłabia, ale wręcz oddala siłę rozumu. Ma charakter imperatywny i wiąże się – jak u Platona⁸ – z dualizmem duszy i ciała, które stają się tu zarazem dwiema władzami i narzędziami poznania.

Dlatego uczniowie pozostają we władzy chaosu, namiętności, lęku, w r o z b i t y m n a o k r u c h y ś w i e c i e. Szczególnie dramatyczne wymiary przybrało to w *Jaskini filozofów* w wyznaniu Platona: „Widzę świat jak w rozbitym lustrze – załamany i postrzępiony” (s. 207). Nie ma siły jednoczącej. Tą byłby rozum i stworzona przezeń idea jedności: „Bez początku, bez końca, nieruchoma, niepodzielna” (JF, s. 211).

W efekcie szczególne znaczenie zyskuje refleksja, „beżgłówny dialog myślowy, jaki wiedzie się z samym sobą”⁹, a nie ruch i działanie. I to oddaje reakcja Sokrate-

7/ Tamże, s. 95.

8/ Czytamy w *Fedonie*: „– Więc kiedyż [...] dusza dotyka prawdy? Bo jeśli próbuje oglądać coś z pomocą ciała, widać, że ono ją wtedy w błąd wprowadza. [...] – A ona bodaj że wtedy najpiękniej rozumuje, kiedy jej nic z tych rzeczy oczu nie zasłania: ani słuch, ani wzrok, ani ból, ani rozkosz, kiedy się, ile możliwości, sama w sobie skupi, nie dbając wcale o ciało, kiedy, ile możliwości, wszelką wspólność, wszelki kontakt z ciałem zerwie, a sama ręce do bytu wyciągnie”, Platon *Uczta. Eutyfron...*, s. 383.

9/ H. Arendt *Wola*, s. 93.

Szkice

sa – nastawionego na bezinteresowne rozpoznanie prawdy, która w całości jest rzeczą dociekań rozumu, refleksji utwierdzającej osobową tożsamość i gwarantującą szczęście, tak jak jego pierwowzór.

To zresztą kolejny punkt w filozoficznym sporze o racje i model życia człowieka świadomego i szczęśliwego. Ksenofont na wezwanie Mistrza mówi: „Ostatnio rozważaliśmy prawdziwość równania: rozum = dobro = szczęście. Podaliśmy definicję tych pojęć. Szereg przykładów z życia. Potem była dyskusja” (JF, s. 196). Sokrates bowiem naucza: „rozum równa się szczęściu” i jest to teza doskonale nam znana. Ale czy Herbertowy Sokrates wierzy w nią bezwarunkowo, czy nie jest pozbawiony wątpliwości? W wyróżniającym się w kontekście całego dramatu – już choćby wierszowaną formą – dialogu z Dionizosem-Kusicielem (a może w *soliloquium*?) czytamy:

Natrudziłeś się mizeroto
chciałeś wyzwolić człowieka
od niepokoju od męki wcieleń
dlatego złapałeś dwa najdalsze wyrazy
i zszyleś śmieszłą formułę
rozum równa się szczęściu.
Czy słyszysz rechot
czy widzisz jak trzęsie się
przenajświętszy brzuch
matki Natury?

Fraza ta włożona jest w dramacie w usta Dionizosa, niewątpliwie jednak ujawnia wątpliwości Sokratesa. Pozostaje on przecież przy swojej formule; chce wytrwać w spełnianiu obowiązków nauczyciela. Imperatywem moralnym pozostaje zadanie wyzwolenia uczniów od lęku i wskazanie, jak można tego dokonać. Nauczyciel podsuwa formuły, ale i egzempla. Najważniejszy jest niewątpliwie on sam. Pokazuje, jak poprzez refleksję uczyć się mądrego trwania; jak – nawet w obliczu bliskiej śmierci – można pozostać wolnym od lęku. Inaczej jest z uczniami. Najpoważniejszą wątpliwość zgłasza właśnie Platon: „dlaczego Edyp, który niewątpliwie był mądry i dobry, nie był szczęśliwy. Mądrość jest jednym z warunków szczęścia, ale jest jeszcze przeznaczenie” (JF, s. 196).

Herbert zatem dialogicznie komplikuje Sokratejską formułę. Na drodze do szczęścia, którego warunkiem jest rozum, staje przeznaczenie, a wtedy nawet rozważne działanie, kierowane rozumem, nie jest dostateczną gwarancją szczęścia. Przeznaczeniem człowieka może być bowiem to wszystko, co pochodzi z ciemnego źródła: cierpienie, rozpacz, lęk, wielkie pragnienie, namiętność, miłość i śmierć. Czy rozum może pokonać przeznaczenie? Sokrates uchyla się od odpowiedzi –

Sądziłem, że dorośliście do abstrakcji, tymczasem wy naprawdę rozumiecie tylko obrazy. No cóż, za mało czasu na nauczanie mądrości.

[JF, s. 196]

Sienkiewicz Platon Herberta, czyli o rozumie, namiętnościach...

Ciekawe, iż w żadnym ze źródeł nie bierze początku „iskra bogów” – radość. A przecież była ważnym składnikiem systemu etycznego Platona. Zabrakło jej w świecie Herbertowego Platona i Sokratesa, a wszak na pewno – poprzez emocje – należy do ciemnego źródła, ale poprzez wiedzę, piękno łączy się i z jasnym.

Herbertowemu Sokratesowi źródło rozumu zapewnia spokój wynikający z rozpoznania ładu świata i swojego w nim miejsca. Ale wymaga światła i chłodu. Chłód wyklucza radość. A ten zaleca Sokrates, zwolennik abstrakcji i geometrii (jak Platon w *Państwie*¹⁰):

S p ó j r z c h ł o d n o na linie zamykające przedmioty: widzisz stożki, kule, sześciany. Są bez barwy. Leżą w przestrzeni, jakby je ułożyła ręka szukająca ładu. Spośród wszystkich zmysłów najmądrzejsze są oczy. Oczy chronią duszę od zamętu. Ule czy w a s s p o k ó j, jaki zsyła linia gałęzi położona na tło zimowego nieba. Ty, Fedonie, jeśli budzisz się w nocy, zapalaj światło. Nie leż w ciemności, bo wtedy zatopią ciebie mętne muzyki. Zapalaj światło i obserwuj przedmioty swego pokoju.

[JF, s. 197; podkr. B.S.]

Uczniowie – żyją w świecie mętnych obrazów. Geometria, abstrakcja, równanie, do którego Sokrates sprowadza kształty i różnorodność rzeczywistości, w istocie oddalają od nich. Ale są *przeciw rzeczywistości*, zmysłowości, barwom świata. Są „bez barwy”. „Nie ma ciebie – mówi kategorycznie Sokrates – i cienia drzew, i ptaków, ziemi i nieba. Jest tylko nieruchoma jedność” (JF, s. 210). Dla uczniów, niezbyt mocno przywiązanych do imperatywu rozumu, takie myślenie to zdrada ziemi. Znaczący więc wydaje się także fakt, iż rozum jako władza specyficznie ludzka jest w dramacie przeciwstawiany Naturze.

Pisze Kazimierz Obuchowski:

Rozszczepienie w człowieku racjonalnego i emocjonalnego z tendencją do przypisywania racjonalnemu większej wartości, a emocjonalnemu większej przyjemności, przewijało się w historii naszej kultury w najrozlicniejszych układach, przy tym podział na ogół przebiegał według kryterium dobra i zła. Zawsze jednak to, na czym człowiekowi szczególnie zależy, pozostawało po stronie czarnej. [...] W tradycji helleńskiej owe wewnętrzne, silne motywacje nazywano daimonionem.¹¹

^{10/} „– A czy mierzenie i liczenie, i ważenie nie okazuje się najmiłą pomocą i lekarstwem na te rzeczy, tak żeby w nas nie miało władzy to pozornie większe albo mniejsze, albo więcej tego, albo cięższe, tylko to, co wylicza i mierzy albo waży? [...] – A to by była robota pierwiastka myślącego w naszej duszy,» (*Państwo*, t. 2, s. 227).

^{11/} K. Obuchowski *Słowo wstępne*, w: R. May *Miłość i wola*, przeł. H. i P. Śpiewakowie, Warszawa 1978, s. 15.

Szkice

Uważano go za „naturalną funkcję władną zapanować nad całym człowiekiem”, za „władzę losu”¹². Dlatego łączony był z przeznaczeniem. To o nim mówi Platon w dramacie, powołując się na przykład Edypa. May, podkreślając jego związek z naturą, powołuje się na Arystotelesowskie: „*Daimonion* jest władzą natury”¹³.

Do tej myśli Arystotelesowskiej zdaje się także odsyłać cytowany już fragment dialogu Sokratesa z Dionizosem – słowa, iż to „przenajświętszy brzuch / matki Natury” trzęsie się ze śmiechu nad formułą Sokratesa: „rozum równa się szczęściu”. Zaiste, trzęsie się ze śmiechu, jeśli zgodzimy się, iż *daimonion*, zobrazowany przez Platona w postaci silnych, pędzących koni, których opanowanie wymaga wielkiego wysiłku, „jest naturalnym pchnięciem [...], które człowiek, będąc w pełni świadomy, może do pewnego stopnia przyswoić i kierować nim. *Daimonion* niszczy czysto racjonalne plany i otwiera jednostkę na twórcze możliwości, które nie były jej nawet znane”¹⁴.

Dionizos w dramacie jest rzecznikiem represjonowanej i deprecjonowanej rzeczywistości. To on – „dwa flety / dwa rogi / wynurzone nad krawędź / rzeczywistości” – twierdzi, iż rozum „jest instynktem śmierci / echem nicości” (JF, s. 198, 199). Tak, jeśli rozum oznacza abstrakcję, cyfrę, geometrię, oderwanie od rzeczywistości w „czystej” spekulacji myślowej. „Kiedy spełniamy akt chcenia – powiada Hannah Arendt – [...] wycofujemy się ze świata zjawisk w nie mniejszym stopniu niż wówczas, kiedy podążamy za strumieniem swoich myśli”¹⁵. Otóż niewątpliwie to właśnie jest udziałem Sokratesa w dramacie – jego bycie w świecie to konsekwentne wycofywanie się ze świata zjawisk. To po stronie Natury zatem pozostają pragnienia, lęki, cierpienie i chaos zjawisk nie poddanych porządkującej myśli ludzkiej.

W dramacie nie ma między nimi mediacji. Będzie jej szukał Herbert w poezji, zalecając w *Ścieżce* połączenie idei, abstrakcji i rzeczy poszczególnej: pnia, liścia poziomego. Tam opozycję konstytuują dwie metafory: źródła i wzgórze. Jej istota jest jednak zbliżona – chodzi także o dwie władze w człowieku, dwie zarazem drogi poznania. I tylko ścieżka prawdy, odsłanianej rozumowo, w filozoficznej refleksji, jest gwarancją jedności: swojej, świata i myślącego podmiotu. Jeśli się z niej zboczy, cele stają się niejasne.

Sokrates w dramacie zaleca uczniom: „naszą rzeczą jest przebić się ku temu, co ponad chaosem źródeł trwa jak gwiazda” (JF, s. 210). Dla Sokratesa są oni jednak

^{12/} R. May *Miłość i wola*, s. 157. „*Daimonion* łączy się z siłami natury, a nie z superego, jest poza kryteriami dobra i zła. Nie jest też Heideggerowskim «odwoływaniem się do siebie», którym później posługiwał się Fromm, ponieważ jego źródła tkwią w tych rejonach, w których zakorzeniona jest jaźń, w siłach natury. *Daimonion* odczuwamy jako władzę losu; wyrasta z samej istoty bytu, a nie po prostu jaźni” (s. 159).

^{13/} Tamże, s. 162.

^{14/} Tamże, s. 175-176.

^{15/} H. Arendt *Wola*, s. 61.

Sienkiewicz Platon Herberta, czyli o rozumie, namiętnościach...

zbyt młodzi, by w pełni i świadomie partycypować w głębokim sensie jego myśli. Są „Ogłuszeni klótnią życia i śmierci” (JF, s. 211). Nie przyjmując jego nauki, pozostają we władzy chaosu, lęku, także lęku przed śmiercią, która jawi się im jako coś nie-do-pojęcia. Lęku, albo – co gorsza – pustki. Mówi Fedon:

Kiedy budzę się w nocy i uświadamiam sobie nagle, że jestem, odczuwam ból. Wtedy powtarzam twój [tj. Sokratesa] katechizm. „Kim jesteś? Człowiekiem. Kim jest człowiek? Zwierzę śmiejące się i rozumne. Co trzeba człowiekowi? Wiedzieć. A szczęście? Szczęście jest dzieckiem wiedzy”. Wtedy zamiast lęku czuję w sobie pustkę. Dotykam twarzy. Znowu wraca lęk.

[JF, s. 196]

Pustka zatem – a nie rozum i wiedza – okazuje się dla uczniów, także dla Platona, alternatywą lęku¹⁶. Ból jest nieodłączny od istnienia, kiedy przestaje się go odczuwać, kiedy zaufa się spekulacji rozumowej w dochodzeniu do wiedzy, pozostaje pustka. Wiedza zatem, rozumiana w duchu Sokratejskim, niespodziewanie wiąże się z nią. **W y j ą t k o w o p e s y m i s t y c z n a t o f i l o z o f i a**. Jej horyzontem zaczyna być instykt śmierci i nicłość.

Refleksja o śmierci prowadzi Sokratesa do wniosku, że „życie jest pełne śmierci, a śmierć pełna skurczów życia [...] od urodzenia umieramy i wy w kwiecie wieku jesteście do kolan martwi” (JF, s. 288). W tym kontekście dramat staje się traktatem o umieraniu, „dobrym” umieraniu, pozbawionym dramatyzmu i lęku. Dla Sokratesa nawet nicłość to „żywiol łagodny i kołyszący” (JF, s. 189). Inaczej dla uczniów – odsłania ona swą przerażającą twarz. Może więc lepiej Sokratejskie i Platońskie – rozum i powinność? Dotykamy sedna etyki i „filozofii” Herberta, jej podwójnego zakorzenienia.

* * *

Znaczący wydaje się fakt, iż Herbert słowa o jasnym i ciemnym źródle wkłada w usta właśnie Sokratesa, a jego oponentem czyni Platona. Można przypuszczać, że zadecydował o tym fakt, iż tam, w myśli Platońskiej, tkwią źródła opozycji, która jest dla Herberta **z a d a n i e m d o r o z w i ą z a n i a**, także w poezji. Zapewne również z tego względu, iż u Platona zyskiwała ona wyraźny **a s p e k t p o z n a w c z y**, który niewątpliwie jest dla poety ważny.

Uderza jednak – przy wielu zbieżnościach – pewna odmienność Herberta. Otóż, pisząc o źródle ciemnej krwi, czyli namiętnościach, w szczególności sposób akcentuje on jego „ciemność”, to, że jest ono miejscem, w którym biorą początek namiętności nieokiełznane: miłość i lęk przed śmiercią, Eros i Tanatos, złączone z miłością cierpienie, a także „mętne” obrazy. I to możemy interpretować jako wywiedzione z myśli Platońskiej, najpełniej wyrażone w *Uczcie*. Natomiast rozpac i lęk wydają

^{16/} „Przeciwnym biegunem daimoniona nie jest racjonalne bezpieczeństwo czy spokojne szczęście, ale [...] zagarnięcie przez instykt śmierci. Antydaimonionem jest apatia” – pisze May, *Miłość...*, s. 157.

Szkice

się szczególnym składnikiem doświadczenia dwudziestowiecznego, pochodną poczucia samotności: sam wobec Boga, albo i bez Boga, sam wobec świata, wobec tłumy, wobec drugiego człowieka, sam w wielkim mieście, w pustym mieszkaniu, etc.; problemem staje się wtedy nie tyle okiełznanie namiętności – jak dla starożytnych – ile atrofia uczuć? „Zmory i widziadła dobywające się z pustki są sygnałami nicości” – pisze Brandys w *Miesiącach*¹⁷. To – można powiedzieć – niemal stały motyw w literaturze XX wieku; w sposób szczególny to doświadczenie zwerbalizował i uczynił przedmiotem filozoficznej refleksji egzystencjalizm.

Ty okazałeś się – mówi w dramacie Sokrates do Dionizosa – lepszym psychologiem: na-przód obezwładnić, rzucić w otchłań, a potem dać egzegezę lęku, cierpienia i tych tam innych rzeczy. No cóż, masz lepszą metodę. Wobec niesprawdzalności wyników znaczy to, że masz lepszą filozofię.

[JF, s. 223]

Kwestia ta wyraźnie wskazuje na synkretyczny charakter poglądów filozoficznych (etycznych) Herberta. Ich korzenie, tak jak i postaci dramatu, są antyczne, przydane im zostają jednak także sensory wynikające z doświadczenia jak najbardziej współczesnego. Co ciekawe, nowy, dwudziestowieczny, egzystencjalny i egzystencjalistyczny wątek wprowadzają uczniowie, także Platon.

To zarazem kolejny przykład tego, jak Herbert werbalizuje współczesne doświadczenie poprzez związanie go z postaciami i sądami wywiedzionymi z tradycji europejskiej filozofii, w sposób oczywisty – i za sprawą właśnie Platona, jak powiedziałby Derrida – metafizycznej i związanej z „myślą obecności”. Jak tym samym nadaje im nowe znaczenie i przewartościowuje je, a także w p i s u j e w k o n s t r u k c j ę d i a l o g u, dzieląc je na głosy.

„Osobliwy przypadek – komentuje słowa Platona Sokrates. – Dwa potwory walczą o ciebie: potwór poezji i potwór rzeczywistości” (JF, s. 208). Warto przyjrzeć się sensom tego fragmentu, nie są one bowiem bynajmniej oczywiste, przede wszystkim jeśli odniesiemy poglądy ujawniane przez Platona w dramacie do tych, które znane nam są z dzieł filozofa. Dlaczego Sokrates mówi o potworze poezji? Dramatyczny Platon pisze: elegie, poematy. Wyznaje: „Czego się dotknę, muszę nazywać”. I dalej:

Niedawno umarł mój przyjaciel. Na wieść o jego śmierci poczułem natchnienie. Napisałem poemat. Potem dopiero ogarnął mnie prawdziwy żal. Zacząłem cierpieć.

[JF, s. 208]

Dlatego zapewne Sokrates w dramacie mówi: „Pisz, Platonie, wiersze. Trzeba świat pokrzepiać fałszywymi łzami” (JF, s. 208). Tu już wyraźnie pobrzmiwają echa poglądów filozofa. Przy czym i tu swój sąd r o z p i s u j e H e r b e r t n a g ł o s y, o d s ł a n i a j ą c j e g o n i e o s t a t e c z n o ś ć, z a w i ą z u j ą c d i a l o g. Stronami dialogu pozostają Platon i Sokrates.

^{17/} K. Brandys *Miesiące 1978-1981*, Warszawa 1997, s. 10.

Sienkiewicz Platon Herberta, czyli o rozumie, namiętnościach...

Wedle Platona, sztuki naśladowcze, przede wszystkim malarstwo, były pięknym oszustwem, były bowiem odległe od prawdy. Naśladowały nie samą rzeczywistość – „jaka ona jest”, ale jej wygląd – „jak ona się przedstawia”, dlatego stwarzały „widziadła tylko”¹⁸. A do tego rodzaju sztuk zaliczał także poezję liryczną, epikę, tragedię i komedię: „przyjmijmy, że począwszy od Homera wszyscy poeci uprawiają naśladowanie i stwarzają widziadła dzielności i innych rzeczy, o których piszą, a prawdy nie dotykają”¹⁹. Rzeczy w ich zmysłowych wyglądach są przecież tylko cieniem idei, a te mogą być poznawane tylko rozumowo. Kwestia ta powraca u Herberta wielokrotnie i w rozmaitych wariantach. O tym mówi Platon w dramacie: „Świat składa się z pozorów. Wszędzie cienie, tylko cienie. Ale gdzie jest rzecz, która rzuca cień?”. Przeciwwstawienie wnętrza, istoty, i zewnętrznej powłoki, skóry – znaczące dla systemu Platońskiego²⁰ – konstytuuje *Drewnianą kostkę*:

Drewnianą kostkę można opisać tylko z zewnątrz. Jesteśmy zatem skazani na wieczną niewiedzę o jej istocie. Nawet jeśli ją szybko przepołowić, natychmiast wewnątrz staje się ścianą i następuje błyskawiczna przemiana tajemnicy w skórę.²¹

Ale przecież i Sokrates w dramacie – polemicznie – mówi o „fałszywych łzach” i zaleca uczniom: „Nauczcie się skorupy świata, zanim wyruszyście szukać jego serca”. Sokrates bowiem sądzi, iż warto pokrzepiać świat, choćby fałszywymi łzami, warto uczyć się skorupy, nawet jeśli to tylko skorupa i nie ma związku między przedmiotem a jego wyglądem. Należy zatem uprawiać poezję, mimo iż jest ona jedynie pięknym pozorem.

Ten problem pojawia się u Herberta już w debiutanckim tomie *Struna światła*. Midas pyta malarza zdobiącego czerwone wazy, „dla czego utrwała życie i cienie”, ten odpowiada: „ponieważ szyja galopującego konia / jest piękna / a suknie dziewcząt grających w piłkę / są jak strumień żywe i niepowtarzalne”²². Przeciwwstawienie prawdy i pozoru, istoty i wyglądu, wnętrza i powierzchni, skóry

18/ Platon *Państwo*, t. 2, s. 219.

19/ Tamże, s. 223.

20/ „By sprzeczne wartości (dobro / zło, prawdziwe / fałszywe, istota / pozór, wewnątrz / zewnątrz itd.) – pisze Derrida o systemie Platońskim – mogły się sobie przeciwstawić, każdy z tych terminów musi być po prostu zewnątrz wobec drugiego, to znaczy jedno z przeciwieństw (wewnątrz / zewnątrz) musi być już przyjęte jako matryca wszelkiego możliwego przeciwieństwa. Jeden z tych składników systemu musi mieć również znaczenie jako ogólna możliwość systemowości czy też seryjności” (J. Derrida *Farmakon*, w: *Pismo filozofii*, przeł. K. Matuszewski, wybór i przedmowa B. Banasiak, Kraków 1993, s. 53). W przypadku Herberta niewątpliwie wyjściowe jest wewnątrz; to ono konstytuuje opozycję.

21/ Z. Herbert *Drewniana kostka* (z tomu *Studium przedmiotu*), w: *Wybór poezji...*, s. 149.

22/ Z. Herbert *Przypowieść o królu Midasie*, w: *Wybór poezji. Dramaty*, Warszawa 1973, s. 42. Podkreśl. B.S.

Szkice

czy skorupy okazuje się w twórczości Herberta niezwykle trwale, dowodząc stabilności podstaw jego koncepcji estetycznej. Uobecnia się także i w ostatnich pracach. Gerard Terborch, w szkicu tak zatytułowanym, mówi: „tak, znalazłem dobrze świat ubóstwa i brzydoty, ale malowałem skórę, połyskliwą powierzchnię, p o z ó r r z e c z y”²³. Podobny sąd wkłada Herbert w usta Vermeera w listowym dialogu z przyjacielem, przyrodnikiem Antonie van Leeuwenhoekiem:

Pojąłem, co chciałeś przez to wyrazić: że my, artyści, u t r w a l a m y p o z o r y, ż y c i e c i e n i, k ł a m l i w ą p o w i e r z c h n i ę ś w i a t a, a nie mamy odwagi ani zdolności dotrzeć do istoty rzeczy. Jesteśmy, by tak rzec, rzemieślnikami pracującymi w m a t e r i i z ł u d y, g d y Ty i T o b i e p o d o b n i j e s t e ś c i e m i s t r z a m i p r a w d y.²⁴

Tu jeszcze raz podejmuje Herbert dialog z Platonem i tradycją myślenia o sztuce od niego wywodzącą się, ale – i to znamię ewolucji jego poglądów – tym, co broni sztukę przed zarzutem utrwalania życia cieni nie jest już tylko piękno szyi galopującego konia, lecz osvajanie człowieka ze światem. Bowiern prawda uczonych niespodzianie odsłaniać zaczyna niebezpieczną twarz: „Z każdym nowym odkryciem – mówi Vermeer w *Liście* – otwiera się nowa otchłań”. Sprawia, że „Jesteśmy coraz bardziej samotni w tajemniczej pustce wszechświata”. Oto – można powiedzieć – do czego doprowadza Sokratejski rozum. Tylko zatem artysta zyskuje moc godzenia człowieka z otaczającą rzeczywistością – oswaja go bowiem z grozą istnienia, powtarzając „nieskończoną ilość razy niebo i obłoki, portrety miast i ludzi”²⁵.

Herbert przeto podejmuje dialog z Platonem, uwzględniając argumenty, jakimi w *Jaskini filozofów* posługuje się Sokrates, ale i z Sokratesem – używając argumentów Platona. Związując sztukę z Prawdą, widząc w niej zatem formę poznania, jest zarazem antyplatoński w jej rozumieniu, bowiem – jak pisze Kwiatkowski – „Myśl jest dla Herberta czymś nie dającym się oddzielić od substancji życia”²⁶. Dlatego dialogicznie „rozszerzając” Platoński sąd, pokazuje jego złożoność, nieoczywistość rozstrzygnięć, ale i tego problemu żywotność.

Nie można zatem nie zauważyć, że postać Platona jest dla Herberta jeszcze jednym Panem Cogito, poetycką figurą, która staje się swego rodzaju *vehiculum* jego własnych sądów, w szczególności tych, które dotyczą tytułowej p o z y c j i r o z u m u i n a m i ę t n o ś c i oraz związanej z nią o p o z y c j i a b s t r a k c j i i r z e c z y w i s t o ś c i. Można powiedzieć, że przeświadczenia poety „przełamują się” w sądach filozofa.

Wyraźnym tego potwierdzeniem jest fragment listu – wczesnego, bo z 1951 roku – do Henryka Elzenberga. Tak odpowiada w nim Herbert na postawione sobie pytanie, czego szuka w filozofii:

23/ Z. Herbert *Gerard Terborch. Dyskretny urok mieszczaństwa*, w: *Martwa natura z wędzidłem*, Wrocław 1993, s. 88. Podkreśl. B.S.

24/ Z. Herbert *List*, w: *Martwa natura z wędzidłem*, s. 165. Podkreśl. B.S.

25/ Tamże, s. 167, 168.

26/ J. Kwiatkowski *Niezrównany Pan Cogito*, w: *Felietony poetyckie*, s. 103.

Sienkiewicz Platon Herberta, czyli o rozumie, namiętnościach...

Szukam wzruszeń. Mocnych wzruszeń intelektualnych, bolesnego napięcia rzeczywistości i abstrakcji, jeszcze jednego rozdarcia, jeszcze jednej, głębszej niż osobiste, przyczyny do smutku. [...] Wołę, aby była [filozofia] bezpłodnym szarpaniem, jakąś osobistą sprawą, czymś, co idzie wbrew porządkowi życia, niż profesją.²⁷

Trudno oprzeć się wrażeniu, że uprawianie poezji jest dla Herberta swego rodzaju kontynuacją tak rozumianego filozofowania, że i w niej przede wszystkim szuka „mocnych wzruszeń intelektualnych”: bolesnego napięcia abstrakcji – która jawi się jako efekt poznania rozumowego i intelektualnej refleksji oraz rzeczywistości – percypowanej zmysłowo, łączonej z „ciemnymi” pragnieniami i lękiem. Nadto trzeba stwierdzić, że opisywane napięcie okazuje się w refleksji (eseistycznej) i poezji Herberta do końca nieredukowalne.

I jeszcze jeden znaczący fragment listu – wysłanego w kolejnym roku do tego samego adresata. Pisze w nim Herbert o szczęściu, cierpieniu i przeżyciach. *Notabene*, przeżycia są dla niego – tu wyraźnie – sferą wstydliwą, stoją bowiem po stronie ciemnego źródła – pragnień, namiętności, zmysłowej powłoki świata:

Rozumiem bardzo dobrze sens cierpienia tylko dlatego, że jest to zawsze jakaś ofiara [...]. Nie rozumiem natomiast słowa szczęście i nigdy nie przeczytam odnośnej rozprawy prof. Tatarkiewicza. Natomiast rozumiem wyrzeczenie przez jego zaprzeczenie, przez wstyd posiadania. To wszystko w języku pojęć, a nie przeżyć. W przeżyciach jest jeszcze całe morze tego, czego trzeba się wstydić.²⁸

Słowa te wydają się z wielu względów ciekawe. Dla Herberta przeżycia, pragnienia łączą się ze wstydem i jest to konstatacja, która – za sprawą Freuda – stała się składnikiem popularnych i często strywializowanych mniemań o roli pragnień, libidalnych popędów w życiu człowieka.

W interpretacji *Uczty* Platona Brach-Czaina stwierdza: „im bardziej zbliża się Platon do możliwości bezpośredniego dotknięcia doskonałości, tym liczniejsze pojawiają się maski symboliczne, osłaniające tę ideę”²⁹. Owe maski to temat i język erotyki, za pomocą których mówi o dążeniu do doskonałości, do – zarazem – stanu nadświadomości (a także maski rozumiane jako formy zapośredniczenia – w *Uczcie* Platon oddaje głos Sokratesowi, a ten z kolei mówi w imieniu wieszczki Diotymy). – Symbole bowiem zbliżają do sfery nadświadomości lepiej niż „mowa racjonalna”. Nadto: „Kieruje tym procesem wstyd, obawa przed ośmieszeniem.

^{27/} Z. Herbert, H. Elzenberg *Korespondencja*, „Zeszyty Literackie” 1999 nr 68, s. 130 (list Z. Herberta do H. Elzenberga, Warszawa, 2 XI 1951). Podkreśl. B.S.

^{28/} Tamże, s. 137 (list Z. Herberta do H. Elzenberga, 15 II 1952). Podkreśl. B.S.

^{29/} J. Brach-Czaina *Sofa*, w zbiorze: *Estetyka pragnień*, red. J. Brach-Czaina, Lublin 1988, s. 20.

Szkice

[...] Wbrew przekonaniom Freuda, PRAGNIENIE i WSTYD leżą nie tylko u podłoża zabiegów symbolizacyjnych, kryjących podświadomość, ale i nadświadomość³⁰.

To – jak się zdaje – nie tylko klucz do języka Uczty Platona, ale i wskazanie źródła wielokrotnie deklarowanych przez Herberta powściągliwości, umiaru, dystansu, ironii. W omawianym kontekście są one formami opanowania emocji, zaznaczenia dystansu, ucieczki przed patosem i sentymentalnością, ale i swoiście rozumianej wstydlivość pragnień i przeżyć: wyrazem lęku przed ich ośmieszeniem i w efekcie – naruszeniem i zniszczeniem³¹.

O doskonałości – pisze Brach-Czaina – można ewentualnie mówić bez obawy w terminach abstrakcyjnych. Sam Platon tak postępował w wielu dialogach. Ale gdy owa wyższa sfera zostanie złączona bezpośrednio z życiem i gdy wiąże się z osobistymi pragnieniami – publiczne odstawianie się jest ryzykowne.³²

Czyż nie tak samo postępuje Herbert? Co prawda, nie może wprowadzić do poezji zbyt wielu pojęć abstrakcyjnych (choć przecież nie unika ich); posługuje się jednak s w e g o r o d z a j u abstrakcjami: gotowymi sądami, mniemaniami, stereotypowymi wyobrażeniami, okruchami mitów, odwołaniami do dzieł literackich i plastycznych, strzępkami utartych fraz, wreszcie – stosuje zapośredniczenie personalne. Nie mówi w swoim imieniu, każe wspomniane sądy i pragnienia wypowiadać postaciom: historycznym i fikcyjnym. Zasada ta wyjaśnia także, paradoksalną w kontekście dotychczasowych rozważań, frazę z *Przesłania Pana Cogito*: „Strzeż się oschłości serca”. I tu mamy przecież – wbrew treści wypowiedzianego nakazu – chwyt zapośredniczenia, zaznaczenia autorskiego dystansu, a więc i swego rodzaju oschłość.

Herbert staje po stronie prawdy dociekanej rozumowo, po stronie myśli, intelektualnej refleksji, powściągającej emocje i ból. Zwycięza jasne źródło; namiętności zostają opanowane. „Intelektualizm etyczny” – powiada Tatarkiewicz o systemie Sokratejskim. Ale czyż nie to samo określenie można – jako opisowe – zastosować do poezji Herberta? W tym kontekście należy także umieścić Herbertowe tyrady przeciw wyobraźni. „Dżungle skłębionych obrazów / nie były jego ojczyzną”³³. Fraza ta odsyła niewątpliwie do tego samego sądu, który kazał Sokratesowi w dramacie mówić o mętnych obrazach, mających początek w ciemnym źródle.

Stwierdzenie to wszakże wyraźnie pokazuje, iż dla Herberta o p o z y c j a r o z u m u i p r a g n i e n i a n i e t r a c i w a ż n o ś c i t a k ż e w p o e z j i. Przeciwnie – zaczyna decydować nie tylko o rozumieniu powinności poezji, ale

^{30/} Tamże, s. 21.

^{31/} Potwierdza to w bardzo swoisty sposób wydany ostatnio tom nie publikowanych wcześniej wierszy miłosnych i fragmentów listów Herberta (Z. Herbert *Podwójny oddech. Prawdziwa historia nieskończonej miłości*, wstęp B. Szczepuła, Gdynia 1999).

^{32/} J. Brach-Czaina *Sofa...*, s. 22.

^{33/} Z. Herbert *Pan Cogito i wyobraźnia*, w: *Raport z obłąkanego Miasta*, Wrocław 1992, s. 25.

Sienkiewicz Platon Herberta, czyli o rozumie, namiętnościach...

i jej istoty. Można wręcz powiedzieć, że z tej opozycji zostają wywiedzione. „Pozwól o Panie” – mówi Pan Cogito-podróżnik – „żebym r o z u m i a ł innych ludzi inne języki inne cierpienia / a nade wszystko żebym był pokorny to znaczy ten który p r a g n i e ż r ó d ł a”³⁴. Zadaniem poezji i poety winno być – po Platonie – pragnienie źródła, czyli Prawdy: rozpoznawanie ludzkich losów, postaw, przeżyć, sądów, mniemań i dokonań, istoty zjawisk, praw, pokazywanie wielostronności i złożoności przejawów egzystencji. Znaczące wszakże jest to, że Herbert chce przede wszystkim z r o z u m i e ć, p o j ą ć, a nie wyrażać uczucia, co tradycyjnie uznawane jest za domenę liryki. Apeluje do wiedzy i rozumu, głównego narzędzia poznania. Chce – jak jego poetycki bohater, Pan Cogito – pojąć: „szaleństwo ludobójców”, „sny Marii Stuart”, „rozpacz ostatnich Azteków”, „długie konanie Nietzschego”, „radość malarza z Lascaux”; a pojawiwszy, uczynić narzędziem współczucia³⁵.

Nie krzyk zatem, ból czy radość poety, ale zrozumienie świata i innych ludzi. Poddanie refleksji poetyckiej i intelektualnej zarazem. W pewnym więc sensie – myślowe opanowanie. To ono – co ważne – okazuje się warunkiem wierności „niepewnej jasności”. Jasnemu źródłu?

W wierszu *Objawienie* poeta wyznaje: „Dwa może trzy / razy / byłem pewny / że dotknę istoty rzeczy / i będę wiedział”³⁶. Ciekawe są warunki owego objawienia. Wyraźnie wymagają one wyłączenia zmysłowej percepcji, nieruchomości, wskazują na konieczność przyjęcia postawy „czystej”, intelektualnej refleksji: „ziemia stanęła / niebo stanęło / moja nieruchomość / była prawie doskonała”. Jak u Platona, który w *Fedonie* pisze: „jeśli kto z nas pragnie kiedy poznać coś w sposób czysty, musi się od ciała wyzwolić i samą tylko duszą oglądać rzeczywistość samą”³⁷. To też kiedy w wierszu w przestrzeń objawienia wkracza rzeczywistość: dzwoni listonosz, poeta musi wylać brudną wodę, nastawić herbatę – „idea szklanki” rozlewa się na stole. Poeta pozostaje „wypełniony pustką / to znaczy pożądaniem”. I może tylko postanawiać, iż kiedy zdarzy się kolejne objawienie, nie ruszy go dzwonek listonosza:

będę siedział
nieruchomy
zapatrzony
w serce rzeczy

martwą gwiazdę

czarną kroplę nieskończoności

^{34/} *Modlitwa Pana Cogito-podróżnika*, w: *Raport z obłąkanego Miasta*, s. 21. Podkreśl. B.S.

^{35/} Z. Herbert *Pan Cogito i wyobraźnia*, s. 26-27.

^{36/} Z. Herbert *Objawienie* (z tomu *Studium przedmiotu*), w: *Wybór poezji...*, s. 145-146.

^{37/} Platon *Fedon*, w: *Uczta. Eutyfron...*, s. 386.

Szkice

Takie rozumienie poznawczej roli poezji i związany z nią wybór postawy poety – nawet jeśli nie pojmowany tak skrajnie jak w wierszu *Objawienie* – zdecydowały o eseizacji poezji Herberta, o tym, że trwa w niej nieustanny dialog sądów, mniemań, przeświadczeń, postaw, głosów, konwencji i wyobrażeń. Naturalną tego konsekwencją wydaje się dialogizacja poezji, dominowanie w niej form liryki pośredniej, a także jej swoista dyskursywność. A stało się tak zapewne w dużym stopniu za sprawą Platona.