

Człowiek i bycie. O ograniczaniu podmiotowości w późnej twórczości Czesława Miłosza

ABSTRACT. Gleń Adrian, *Człowiek i bycie. O ograniczaniu podmiotowości w późnej twórczości Czesława Miłosza* [Man and Being. On delimiting the subjectivity in Czesław Miłosz's later poetry]. „Przestrzenie Teorii” 3/4, Poznań 2004, Adam Mickiewicz University Press, pp. 87-99. ISBN 83-232-1454-9. ISSN 1644-6763.

The text tackles the question of the phenomenon of being, one of the crucial issues in Miłosz's late poetry. The author analyzes Miłosz's various strategies of constructing and deconstructing the subject, and interprets them as conscious acts which make man's perception of Being possible. At the article's core stands the poet's inter-semiotic dialogue with Martin Heidegger's philosophy of language as set around the question of the articulation of existence in the poetic word.

1. Uwagi wstępne

Pojęcie podmiotu, stosowane w nauce o literaturze, bywa bardzo często utożsamiane z całościową wizją człowieka zawartą w konkretnych utworach, z pytaniem o to, *kto* mówi w tekście, a także z tym, *że* mówi¹. Najczęściej przywoływanymi przy tej okazji cechami – bez wdawania się w statystyczne zestawienia – są zapewne: sprawczość i związana z tym działalność strukturalizacji (konceptualizacji i nazywania) świata².

Dążenie do upodmiotowienia, jakkolwiek nie stanowi jedyne go modusu istnienia człowieka, to z pewnością jest formą tegoż istnienia pożądaną ze względu na gotowość poznawczą, jaką w tym stanie może człowiek osiągnąć (to zaś łączy się z koniecznością uprzedniego określenia tożsamości, samodzielności i niezależności bytu ludzkiego). Skoro podmiotowość nie jest stanem określającym każdą fazę bycia człowiekiem³, powstaje więc pytanie, czy istnieje inny stan, który byłby „uprawniony” jako strategia rozumienia⁴ rzeczywistości. Interesować będzie nas pod-

¹ O określaniu granic bycia podmiotu, zob. np. P. Marciszuk, *Martin Heidegger – czas i metafizyka*, „Aletheia” 1990, nr 1/4, s. 282.

² Zob. np. J. Lipiec, *Wolność i podmiotowość człowieka*, Kraków 1997, s. 64.

³ Tamże, s. 65-68.

⁴ Celowo unikamy również pojęcia poznania (jakkolwiek nie znajdujemy teraz zamiennika dla terminu użytego wyżej: „strategia”). Problem można bowiem ustanowić w kwestii rozumienia, które daje się skojarzyć z różnymi formami istnienia człowieka

miotowość zwłaszcza jako pewien sposób bycia człowieka, który „służy” do orzekania o sensie rzeczywistości (pozostając w planie wewnątrz tekstu, mówić będziemy o różnorodnych ujawnieniach podmiotu w stosunku do ukazanego świata).

Wydaje się, iż dyskurs taki rozpocząć należy od wyznaczenia płaszczyzny, na której dokonać by się mogło przełamanie bariery podmiotowo-przedmiotowej. Tę wskazujemy najpierw – zgodnie z sugestią Martina Heideggera – w perspektywie fenomenu bycia. Ale jakiego bycia?⁵ Rozumienie tegoż bowiem stało się w dziejach metafizyki pewnego rodzaju skandalem. Przez tysiąclecia zapomniany, ów problem powraca w myśleniu autora *Bycia i czasu* wraz z projektem przekroczenia dotychczasowego sposobu percepcji świata. Jak to było możliwe – może zapytać czytelnik pism fryburskiego filozofa – że Bycie samo (*das Seyn*) nie dało Europejczykowi do myślenia, a ów pominął je w poznawczych – przedstawieniowych eksploracjach bytu? Trudno nie zgodzić się z tym, że Bycie jest podstawą i prawdą bytu, trudniej jednak mówić o istnieniu w sposób pozytywny⁶.

Projektując swoją koncepcję myślenia Bycia, Heidegger wskazywał na konieczność takiego przeformułowania bytu ludzkiego, aby możliwe było postawienie pytania podstawowego (*Grundfrage*) o źródło Bytu⁷. Dokonany w ten sposób zwrot (*die Kehre*) od myślenia mojego-Bycia, bycia człowiekiem do ujmowania Bycia samego wiązał się z istotną

w świecie. Nie istnieje rozumienie samego siebie oderwane od doświadczenia poznawania rzeczy napotykanych wewnątrz świata (zob. M. Potępa, *Hermeneutyka wczesnego Heideggera*, „Edukacja Filozoficzna” 1993, vol. 16, s. 46-48). Człowiek rozumie siebie i świat także bez używania dystansu i przedstawiania rzeczy „jako tak lub inaczej określony, jako piszący, rąbający drzewo itp.” (W. Lorenc, *Filozofia i poezja. Refleksje na temat twórczości Martina Heideggera*, „Sztuka i Filozofia” 1990, t. 2, s. 185) albo – w interpretacji aksjologicznej – „żyjąc czymś” (por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2001, s. 118-121).

⁵ W *Przyczynkach do filozofii* odnajdujemy już wątki, które przeczą paradygmatowi i tradycji zachodnioeuropejskiego filozofowania – porzucenie podmiotowości, zamilknięcie, oddanie *Da-sein* we władzę Bycia. „Człowiek jest podmiotem – pisze de Waelhens – o tyle, o ile jest podległy byciu. [...] Człowiek jest bytem, którego bycie stanowi rozumienie bycia” (Alphons de Waelhens, *Heidegger i problem podmiotu*, przeł. M. Kowalska, „Aletheia” 1990, nr 1/4, s. 186). Kolejna stacja na drodze tego myślenia, w której inicjatywa człowieka w ramach relacji z byciem podlega przekształceniu i ograniczeniu, zazwyczaj już tylko zdumiewa: „Nie sposób sobie wyobrazić, że owo rozumienie bycia dokonuje się [...] samo z siebie, bez uczestnictwa człowieka” (A. de Waelhens, *Heidegger i problem...*, s. 186).

⁶ Etienne Gilson, relacjonując nauki św. Tomasza, pisze, iż z chwilą gdy owo istnienie będziemy starali się wyodrębnić, oddzielić od bytu – pojmnowanego jako posiadacza i nosiciela niesamoistnego istnienia – stanie się ono niewyraźne (zob. Cz. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, Warszawa 2001, s. 60-61).

⁷ Zob. C. Wodziński, *Dlaczego jest raczej nic niż coś... Projekt ontologii apofatycznej*, w: tegoż, *Pan Sokrates. Eseje trzecie*, Warszawa 2000, s. 46 i następn.

zmianą sposobu ludzkiego poznawania⁸. Odtąd *Da-sein* – pojmowane jako *jawno-bycie*, nie zaś jako przytomność⁹ – to pewnego rodzaju „miejsce”, w którym odkłada się – *wydarzająca się* – prawda Bycia. Heidegger przypomina nam tym samym o źródłach słowa *logos* – to *legein*, ‘kłaść’ – człowiek w myśl tego winien być tym, który odkłada prawdę w słowo chroniące – poezję (*Dichtung*). Ów słynny zaś *uskok z Przyczynków do filozofii*, który mamy dokonać, intryguje właśnie poprzez to, że domaga się „uciszenia” ludzkiego bytu i wsłuchania się w (to, co niesie) powiadanie (*Sage*).

Zapewne rację ma Wawrzyniec Rymkiewicz, kiedy pisze, iż pytanie o to, co znaczy być, „nie jest pytaniem obojętnym, lecz pytaniem, które zawsze mnie osobiście dotyczy, ponieważ jestem”¹⁰. Ale chyba inną rzeczą jest być „zainteresowanym w sprawie”, inną zaś być jedynym, z którego woli i inicjatywy kwestia Bycia ma zostać rozwikłana. Oczywiście wydaje się to, że „pytanie o bycie zakłada istnienie bytu, który jest w ten sposób, że wykracza poza swoją bytowość (to, czym jest), wydobywając na jaw – w tym ruchu wykraczania – swoje bycie (to, że jest)”¹¹. Zapytajmy jednak, czy z faktu, że to jedynie *Dasein* ma możliwość zapytywania o bycie, wynika, że usłyszenie namowy Bycia (nie tylko tego zatem, którego „nosicielem” jest *Dasein*) jest wynikiem jakiejś inicjatywy poznawczej bytu ludzkiego?

Sygetyka, którą proponuje filozof w miejsce tradycyjnej logiki ontologicznej, wspiera się na „ograniczonych działaniach” podmiotu. Zadaniem człowieka jest bycie poszukiwaczem Bycia. Ale owo poszukiwanie nie jest bynajmniej – jak się zdaje – aktem, który zależałby od ludzkiej inwencji i zdolności tworzenia. Poszukiwanie bowiem wedle Heideggera to tyle, co „utrzymywanie-się-już-w-prawdzie, w Otwartym tego, co się skrywa i usuwa”¹². To jakby samo wy-darżanie Bycia (korzystając z dobrodziejstwa istnienia maszyny do pisania, pogimnastykujmy jeszcze polszczyznę) namawia człowieka do pozostania jego obrońcą i stróżem. To, co się odkrywa i zdarza (Bycie), mówiąc jeszcze prościej, *daruje się*, niejako samo z siebie, człowiekowi.

⁸ Por. J. Mizera, *Torowanie bezdroży bezgruntu. W drodze do innego początku. „Principia. Drogi Heideggera”* 1998, t. XX, s. 5-26.

⁹ Korzystam z terminu, który wprowadził na tłumaczenie Heideggerowskiego *Dasein* (pisanego bez dywizu) Krzysztof Pomian. Zawieszenie roszczeń ludzkiej wolicjonalności oraz włączenie człowieka do porządku kosmosu jest jednym z warunków *sine qua non* Heideggerowskiego *jawno-bycia* (*Da-sein*) i wy-milczania prawdy jako prześwitu, nieskrytości (*aletheia*).

¹⁰ W. Rymkiewicz, *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wrocław 2002, s. 14.

¹¹ Tamże, s. 15-16.

¹² M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii. (Z wydarzania)*, przeł. B. Baran, Kraków 1996, s. 81.

Trudno być istotnie przekonany, co do tego, „gdzie” należy poszukiwać – w sposób pozytywny – owego Bycia. Proponujemy przyrzeć się pod tym kątem słowu poetyckiemu – zgodnie zresztą z namową samego Heideggera, który w innym miejscu podnosi, za Friedrichem Hölderlinem, iż to, co jest, stanowią poeci. Wybieramy Miłosza nieco przekornie, aby spojrzeć nie tylko na – jak by się zdawało – wszechobecne u autora *Ziemi Ulro* ujęcie etyczne, ale możliwości estetycznej postawy wobec rzeczywistości, w której ujawnia się fenomen myślenia/wskazywania na problem Bycia.

I nie idzie nam – zaznaczmy od razu na wstępie – by po raz kolejny uwikłać się w dywagacje na temat błędu logocentryzmu, ontologii i naturalistycznej genezy nieświadomego (zatem bezpodmiotowego) języka, lecz by postawić pytanie o świadome (*sic!*) ograniczenie własnej roli w procesie odkrywania bytu prezentowane w tekstach literackich, rozważyć możliwość osiągnięcia stanu „ja”, który byłby tożsamy ze stanem rzeczywistości (jako warunkiem podmiotowego aktu rozumienia), wreszcie rzucić nieco światła na sposoby działań ek-statycznych, pozwalających spojrzeć na problem rozumienia nie tylko w sensie racjonalnej wiedzy.

2. Tęsknota za kim?

W twórczości Czesława Miłosza nieomal od zawsze obecny był problem poznania realizujący się w dwóch głównych perspektywach metafizycznych jako (1) nastawienie na byt (esencję) i (2) samo istnienie (*esse*). Począwszy zapewne od słynnego poematu *Esse*, pojawia się przy tej okazji motyw niewystarczalności poznawczej języka oddanego do dyspozycji poecie. Spotkanie z bytem (w jego byciu) będące zazwyczaj wynikiem samoistnego, darującego się człowiekowi odkrycia tegoż, opisywano najczęściej za pomocą terminu epifaniczności¹³.

Przy tej okazji podkreślano dwa, szczególnie nas tutaj interesujące wątki. Po pierwsze: że epifania, to nagle/efemeryczne/nieokreślone objawienie oraz, i to po drugie, że jest ona wyrazem pragnienia „wskazywania pozaludzkiego”¹⁴. Obok tego w późnych wierszach Miłosza do głosu dochodzi zwłaszcza doznanie niewyraźności *Tego, Co jest* poszukiwane:

¹³ Zob. J. Błoński, *Epifanie Miłosza*, w: *Poznanie Miłosza. Studia i szkice o twórczości poety*, red. J. Kwiatkowski, Kraków 1985, t. I, s. 86; R. Nycz, *Literatura jako trop rzeczywistości. Poetyka epifanii w nowoczesnej literaturze polskiej*, Kraków 2001, s. 167-185.

¹⁴ Zob. tamże, s. 180 (autor rozważa przy tej okazji możliwości zakwestionowania, czy ściślej: wzięcia w nawias, antropomorfizmu jako sposobu przejawiania się postawy człowieka wobec bytu).

[...]

Lat już ponad trzydzieści toczy się nasza dysputa.

Tak jak teraz, na wyspie pod niebem tropików.

Uciekamy przed ulewą, chwila i pełne słońce,

I niemieję, olśniony szmaragdową esencją zieleni.

[...]

Kołyszę się na fali i patrzę w obłoki.

[Rozmowa z Jeanne, NZ, 15]¹⁵

Szczególnie silnie uwidacznia się tutaj zestawienie braku rozstrzygalności w dyskursie z brakiem... takiej potrzeby w doznaniu olśnienia. Można przypuścić, że następuje tutaj coś w rodzaju przejścia od jednego – opartego na językowo-racjonalnym *modi* – sposobu egzystencji do drugiego – pozasłownego, przełamującego barierę podmiotowo-przedmiotową, do stopienia, zrównania swojego statusu ze światem.

Nie jest to jednak kontemplacja, lecz „zapatrzenie”, chwilowa fuzja „ja-i-rzeczywistości”. Zrzeczenie się przedstawieniowego sposobu myślenia (może i zrzeczenie się – w tej chwili – myślenia w ogóle) prowadzi do wygaszenia chęci opanowania świata. Jestem teraz podmiotem w stosunku do samego siebie, o tyle, o ile werbalizuję mój stan, to, że „kołyszę się na fali i patrzę w obłoki”. Nic więcej. Zauważmy, to nie epifania. Rozmowa się kończy. Jestem jak „woda w wodzie”¹⁶. Ta nagła inkorporacja w „nie-u-rzeczony”, bez-głośne istnienie świata stanowi dla Miłosza źródło szczęśliwości i przekleństwa...

Z zachwytu bierze się – „oniemienie”, zamilknięcie wobec fenomenu istnienia. Poeta nie czuje już potrzeby nazywania. To zdaje się być wielce znamienne:

[...]

Ponieważ istnieć na ziemi to już za dużo na jakiegokolwiek nazwanie.

[Sprawozdanie, NBR, 7]

[...]

Chce jednej tylko, drogocennej rzeczy:

Być samym czystym patrzaniem bez nazwy,

Bez oczekiwań, lęków i nadziei,

Na granicy gdzie kończy się ja i nie-ja.

(*To jedno*, K, 21)

[...]

¹⁵ Pod uwagę bierzemy tomy poetyckie wydane od połowy lat 80. Lokalizacja cytatów i skróty za następującymi wydaniem: NZ – *Nieobjęta ziemia*, Paryż 1984; K – *Kroniki*, Kraków 1988; NBR – *Na brzegu rzeki*, Kraków 1994; PP – *Piesek przydrożny*, Kraków 1997; T – *To*, Kraków 2000; DP – *Druga przestrzeń*, Kraków 2002.

¹⁶ Por. G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, przeł. O. Hedeman, Warszawa 1998.

Zmieniony w samo patrzeć, będę dalej pochłaniał proporcje ludzkiego ciała, kolor irysów, paryską ulicę w czerwcu o świetle, całą niepojętą, niepojętą mnogość widzialnych rzeczy.

[*Uczciwe opisanie samego siebie nad szklanką whisky na lotnisku, dajmy na to w Minneapolis, T, 24*]

Dlaczego język miałby być domostwem bycia? Nie dajmy zwieść się upartemu przeświadczeniu o językowym charakterze bycia. Bycie wyraża byt. Język wyraża bycie. Ale bycie w języku się nie wyczerpuje. Odejmując nazwę od rzeczy, dochodzimy do nagiego istnienia, nie obciążonego wyjawianiem. Patrzeć nie musi być wstępem do nazywania. Patrzeć nie jest początkiem i końcem, źródłem naszej szczęśliwości – tożsamości ze światem. Ale tożsamości opartej nie na „porządkowaniu pod”. W ogóle nie na – porządkowaniu. Do czego to prowadzi? Nie prowadzi do niczego¹⁷. Dlaczego ma prowadzić? Jest potrzebne. Jako rodzaj bezślovnego życia z czegoś. Czy nie jest to jakiś rodzaj poznania? Miłosz bezpośrednio się tym nie zajmuje, ale za wcześniej jeszcze, aby udzielać odpowiedzi.

To nieprawda, że rzecz jest tam, gdzie jest nazywające słowo, które dopiero dostarcza tej rzeczy bycia¹⁸. Poszukiwanie nazwy, obdarowującej rzecz istnieniem, wielokrotnie zostaje u Miłosa przedstawione i jednocześnie zniesione jako niewystarczające lub niepotrzebne:

Jaśnieją w słońcu paprocie na brzegu,
piętrzy się nieogarniona forma liści
lancetowatych, mieczykowatych,
sercowatych, łoputowatych,
[...] – i kto to wypowie.

[...]

Siedzieć i patrzeć
na uwijanie się trzmieli, loty wazek,
podrywanie się mucholówki,
w płataninie łodyg pośpiech czarnego żuka.

(*Nad strumieniem, T, 27*)

¹⁷ Oczywiście rację ma Erazm Kuźma, kiedy pisze, iż rzeczy „wprawdzie istnieją niezależnie od języka, ale nic nam nie mówią” (E. Kuźma, *Język – twórca rzeczy*, w: *Człowiek i rzecz. O problemach reifikacji w literaturze, filozofii i sztuce*, red. S. Wyslouch i B. Kaniewska, Poznań 1999, s. 19).

Bez-sensowność i poniżej-językowość nie muszą być traktowane – jak się wydaje – jako nierozłączne od siebie cechy *za-milknięcia*. Nie-mowa (wyraz odrzucenia przedstawiającego języka) jest jednym ze sposobów „istnienia w zdziwieniu”, które pozwala odrzucić lub przynajmniej odsunąć aporie genetyczno-teleologicznego myślenia i zakorzenić człowieka we wszechogarniającym tu-i-teraz.

¹⁸ Zob. M. Heidegger, *Istota języka*, w: tegoż, *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Kraków 2000, s. 117.

Co zrobić z nieusuwalną aporią? Mówię, że nie muszę mówić. Mówię, że siedzę. Ale przecież: „patrzę” – a nie obserwuję. „Ekstatyczna pochwała istnienia” rozpoczyna się w pełnym milczeniu zachwyceniu. Mógłbym nic nie powiedzieć, ale nie wiedzielibyście, że sądzę, że tak można. Projektuję odrzucenie projektowania. Po ostatnim słowie zapadnie milczenie i sami wybieriecie drogę, sposób bycia. Moje poetyckie słowo otwiera dla Was możliwość bez-słownego zwrócenia się ku olśniewającemu..., nie jest transferem treści, lecz wskazaniem doznania. Pozytywnego czegoś na tym wznieść nie sposób. Stąd droga wiedzie nad skraj przepaści. W milczeniu. Z racji dojścia do granicy **potrzeby** wyrażalności.

Co znamienne: u Miłosza zamilknięcie nie jest jedynie skutkiem owego językowego – epistemicznego paradoksu. Także sam człowiek nie jest w stanie uchwycić objawiającej się w odkrywająco-zamykającym się prześwicie zasady:

[...] Już, zaraz, za minutę, miał schwytać – właśnie, co? Czarodziejską formułę, w której zawierała się cała prawda o istnieniu. Mył zęby, a ona była tuż, brał prysznic i prawie ją wymawiał, gdyby nie wszedł do autobusu, może by mu się objawiła, i tak cały dzień. [...]

[*Tymczasem i na niby*, PP, 21]

Teraz wysiłek poety poprzedzający epifanię bycia jest bez znaczenia¹⁹. Jest jałowy, w tym sensie, że nie przyniesie spodziewanego rezultatu. Z tego też powodu, można by rzec, pojawia się w późnej twórczości autora *Traktatu teologicznego* drugie (obok niewyrażalności) źródło zamilknięcia: z przeczucia, że podmiotowa, ludzka perspektywa wypacza istotę rzeczy (nie jest to – od razu należy to przyznać – trop częsty w tej twórczości, ale przez to może tym bardziej zauważalny):

[...]

Bądźcie sobą, rzeczy tej ziemi, bądźcie sobą.

Nie polegajcie na nas, na naszym oddechu,

Na fantazjach zdradliwego i chciwego oka.

Tęsknimy do was, do waszej istoty,

Abyście trwały takie, jakie w sobie jesteście,

Czyste i nie oglądane przez nikogo.

[*Kto?*, NBR, 19]²⁰

¹⁹ Por. J. Błoński, *Epifanie Miłosza*, s. 81.

²⁰ Na ów wiersz zwraca uwagę Ryszard Nycz w zakończeniu rozdziału poświęconego epifanii w poetyce Miłosza, niejako projektując w ten sposób „temat do odstąpienia”. Dyskusja nad istnieniem pozaludzkiego nie musi bowiem – jak się zdaje – ograniczać się jedynie do uznania za najtrudniejsze tego zadania poezji, które związane jest ze wskazywaniem na tę właśnie sferę rzeczywistości; w jego obrębie wszak wyróżnić można chociażby cały szereg motywacji, które legły u podstaw takiego właśnie zwrócenia się ku... (zob. R. Nycz, *Literatura jako trop...*, s. 183, 185).

Oto owa „nie-podmiotowość” Miłosza. Odrzucenie piętna podmiotowego widzenia związane jest tu z zachowaniem tęsknoty do epistemicznej potencji bytu samego w sobie. Rzecz jest tym, czym jest bez udziału aktywności podmiotu. Metafizyka Sartre’owska z niepoznawalnym/ niewyraźnym bytem-w-sobie jest tutaj tym razem jak najbardziej na miejscu.

Owa tęsknota jest jednocześnie złączona z pewną troską. Bo może być inaczej (?). Rzecz może polegać – w sensie otwarcia swojej konstytucji na dopiero ją kształtujący dialog – na człowieku (?). Wszak chyba nie idzie tu o naiwno-magiczną wiarę w samoświadomość natury? Tytuł objaśnia więcej. Wskazuje na przedmiot zainteresowania. Pytanie o substancjalność „człowieka odwróconego do bytu plecami” u Miłosza podane jest z pełną odpowiedzialności powagą²¹. Zamanifestowane zostaje przekonanie o nigdy pełnej odpowiedniości naszego poznania do stanu faktycznego rzeczy. Ważniejsze jest jednak to, że Miłosz stawia, a tym samym dopuszcza pytanie o nie-bycie podmiotu wobec opisywanego bytu, **wyraża pragnienie odwrócenia-wobec, w celu dotarcia do prawdy o bycie**. Może płynie stąd – *implicite* – postulat ograniczenia antropocentrycznego idealizmu w naszych postawach wobec rzeczywistości. Rzecz jednak nie zdradza się sama w języku. Samoistne ujawnianie substancjalności rzeczy pozostanie dla nas jedynie tęsknotą, niejasnym przecuciem²²:

²¹ Inaczej niż w, z gruntu ironicznych, „przedmiotach” Herberta. Krzesło oddające się przestępowaniu z nogi na nogę podczas naszej nieobecności to obraz komiczny, zdradzający dystans do możliwości/ tęsknoty bez-ludzkiego poznania.

²² Podobne zjawisko odnalazł w twórczości Białoszewskiego Jarosław Fazan, wskazując na istnienie tam „przeświadczenia o możliwości samoistnego – bez potwierdzenia podmiotowej, ludzkiej świadomości – bytowania przedmiotów” (zob. J. Fazan, „*Ale Ja nie Bóg*”. *Kontemplacja i teatr w dziele Mirona Białoszewskiego*, Kraków 1998, s. 133-134). Co innego jednak bycie, które ujawniać się może samo z siebie, co innego zaś objawianie swojej „zawartości” ze strony bytu.

Gwoli ścisłości: nie wiadomo, o jakich rzeczach Miłosz do nas mówi. Naturalnych, stworzonych przez człowieka. O narzędziach czy dziełach. Należy chyba założyć, iż idzie o byt naturalny, nie zaś o spoczywające w swojej poręczności narzędzie, gdyż w takim razie Miłosz zapewne dopuściłby rodzaj nie-podmiotowego, ponieważ intuicyjnego życia-z-czymś-i-z-czegoś. Wydaje się, że tylko w domenie natury obowiązuje jego tęsknota. Nie tylko Levinasowska myśl podjęła niekonieczność werbalizacji relacji ja-świat rzeczy. Władimir Toporow postawił nawet tezę o „podjęzykowym” charakterze rzeczy stworzonych. Te jednak z racji swojej konstytucji – nosząc „na sobie pieczęć człowieka [...], bez którego nie mogą istnieć” – wykluczają zasadność po-zbywania się podmiotowości w celu ich rozpoznania. Substancjalność takiej rzeczy wyczerpuje się w fakcie i charakterze jej pierwotnego wytworzenia (zob. W. Toporow, *Rzecz i człowiek*, przeł. B. Żyłko, „Odra” 2003, nr 5, s. 46-47). Ważne jest natomiast podkreślenie, że ów „techniczny” sposób obcowania z rzeczami powinien ograniczyć się do ściśle określonej rzeczywistości techniki, nie zaś być ekstrapolowany i stać się zasadą interesownej kalkulacji w stosunku do bytu w ogóle (por.

Wyrzekając się, wybrałbym los w posłuszeństwie.
Poskromiłbym wilcze oczy i żarłoczne gardło.

[...]

Powierzyłbym się tylko jednemu zadaniu.

Które jednak wtedy nie mogłoby być wykonane.

[*Jeszcze jedna sprzeczność*, NBR, 27]

Dwa wiersze, które rozdziela ledwie kilka kartek. Zadanie i odpowiedź samemu sobie. „Jeszcze jedna sprzeczność” okazuje się rzeczową krytyką postulatu przekazania prawdy w słowie poetyckim bez podmiotu. Celem bowiem dla poety nie może być jedynie rozumienie *sensu largo*, lecz właśnie – używając terminu Białoszewskiego – *do-niesienie* ku Innym, które nie może być wykonane bez ludzkiego przedstawiająco-wolicjonalnego języka. Miłosz kategorycznie odrzuca możliwość transformacji języka, eksperymentu poszukiwania „odczłowieczonego słowa”. Intersubiektywność zapewnić może jedynie zastany system języka²³. Z tego też powodu nie mogą się powieść wszelkie mistyczno-metafizyczne pomysły doświadczania świata nie-podmiotowości. Nie umiemy sobie przedstawić – a przedstawiać musimy, skoro odmienny odeń sposób istnienia w świecie nie wydobywa specyfiki naszego, zachodnioeuropejskiego myślenia posługującego się hierarchią, w której etyka poprzedza i wyprzedza estetykę²⁴ – innej, przedmiotowej perspektywy; czy ściślej – nie potrafimy się wyzwolić od podmiotowej perspektywy naszych, człowieczych kategorii:

Spróbujcie to sobie wyobrazić, a zobaczycie, jakie to trudne. Przenieście się duchem do puszczy nigdy nie oglądanej przez człowieka, niech to będzie na przykład tajga nad Amurem. Tam wybierzcie rodzinę tygrysów i, niewidzialni, weźcie udział w jej polowaniach i zabawach.

[...] Młode tygrysy dorastają, uczą się polować, zakładają swoje rodziny, stare tygrysy umierają czy giną – jak, nie umiemy sobie przedstawić [...].

(*Przyroda sama w sobie*, PP, 276-277)

M. Heidegger, *Wyzwolenie*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002, s. 17; M. Kostyszak, *Istota techniki. Głos Martina Heideggera*, Wrocław 1998; A. Falkiewicz, *Być może. Być – w stu trzydziestu czterech odśłonach*, Gdańsk 2002, s. 113).

²³ Miłosz – ograniczając się do wskazania „tęsknoty” – nie dostrzega w ogóle potrzeby ani możliwości innej aniżeli językowej *methodos*/drogi do bytu.

Takiej perspektywy nie wyklucza na przykład Toporow, który przy okazji rozważań na temat immanencji i samowystarczalności języka postawił tezę, iż nie można wykluczyć tego, że zagadnienie sensu i celu może być „postawione z zewnątrz, by tak rzec, egzocentrycznie, i w związku nie z językiem, lecz z tym, co się znajduje poza nim [...]” [W. Toporow, *Rzecz...*, s. 46].

²⁴ Na temat dialogu kultur Wschodu i Zachodu w perspektywie sposobu myślenia o roli podmiotu, zob. chociażby: A. Falkiewicz, *Być może...*, s. 111.

Miłosz z całą świadomością zdaje się – pomimo „orfickiej tęsknoty” – podtrzymywać niezbywalną granicę pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Daleki jest jednak od bezapelacyjnego umieszczania człowieka w „koronie stworzenia”, przynajmniej jeśli chodzi o jego bycie prawodawcą racji kształtu świata²⁵. Autor *Drugiej przestrzeni* nie wierzy w możliwość językowej mediacji pomiędzy światami. *Homo sapiens* nie dowie się nigdy, co takiego – wespół swojej konstrukcji – zawdzięcza naturze. Utrata przynależności jest jego udziałem i nie należy się względem niej buntować. Natura bytuje niezależnie od człowieka chociażby w tym sensie, że nigdy nie będzie dane nam zaznać doń dostępu takiego, który mógłby stać się źródłem wypowiedalnego poznania; nigdy przeto nie dowiemy się, czy Natura jest Megaantroposem²⁶.

Innym interesującym wątkiem swoistej nie-podmiotowości jako braku sprawstwa jest pojawiający się w związku z transcendentálním poczuciem wybrania, bycia nie-stąd – po platońsku rozumianego bycia poetyckiego – postulat wchłonięcia i przechowania doświadczenia tego „wszystkiego, co jest/udziałem człowieka”:

Gdziekolwiek jestem, na jakimkolwiek ludzkim miejscu
na ziemi, ukrywam przed ludźmi przekonanie,
że nie jestem stąd.

Jakbym był posłany, żeby wchłonąć jak najwięcej
barw, smaków, dźwięków, zapachów,
[...]

przemienić co doznane
w czarodziejski rejestr i zanieść tam, skąd
przyszedłem.

[*Gdziekolwiek*, T, 32]

Skąd przyszedłem i po co powstać ma ów rejestr? To nieważne. Albo nie ma na to pytanie odpowiedzi. Samo wchłanianie, absorpcja jest najistotniejszym składnikiem poetyckiej „mojności”, posłannictwa. „Słodka

²⁵ Jak wiadomo bowiem, w kwestii hierarchizacji bytów Miłosza interesuje przede wszystkim aspekt eschatologiczny (zob. np. A. Werner, *Jan Józef Szczepański sporny, bezsporny*, w: *Sporne postaci polskiej literatury współczesnej. Kontynuacje*, red. A. Brodzka i L. Burska, Warszawa 1996, cz. III; A. Fiut, *Poezja w kręgu hermeneutyki*, w: *Poznanie Miłosza...*, s. 124).

²⁶ Por. A. Falkiewicz, *Być może...*, s. 150-151. I jakkolwiek językowa inwencja autora *Istnienia i metafory* (także teza o podmiotowości umieszczonej pomiędzy swoim/obcym) zmierza do zniesienia bariery podmiotowo-przedmiotowej, to po wielokroć czytelnik uwikłany zostaje w nieusuwalne dysonanse. Jak pogodzić w sensie pragmatycznym rozumienie substancji jako tego, co nie skażone zmysłami człowieka, z tezą o konieczności bycia środkiem symetrii bytu w sytuacji, kiedy nie znamy języka pozwalającego umieszczać się wewnątrz świata (por. tamże, s. 89, 177)?

niewola poety”, którą żyję...²⁷. W takim ujęciu podmiotowość rozumiejącego ulega swoistej de(kon)strukcji: na pierwszy plan wysuwa się wielogłosowość, która rozsadza od wewnątrz stabilność jednostkowej struktury. Bycie Innymi zakłada pewnego rodzaju bycie biernym, mediumiczne wczucie wiąże się z pragnieniem [kobiecej] otwartości:

Pewnie miała rację Jeanne, mówiąc, że nie знаła nikogo, kto by był tak jak ja instrumentalny, czyli biernie poddający się głosom, niby instrument. [...] Atakowano mnie, zarzucając brak męskiej woli, nieokreśloną tożsamość.

[*Płeć poezji*, PP, 60]

Przy tej jednak „odśrodkowej” deklaracji natychmiast następuje postawienie kwestii scalenia rozmaitych perspektyw, z których oglądana jest rzeczywistość. Miłosz poszukuje jednej, wspólnej prawdy – zatem i jednego, uprzywilejowanego aspektu. Demon Laplace’a jest po prostu straszny, to nie-ludzka, diabelska pokusa:

– Operator: – Oto widzisz. Pozwoliłem ci na chwilę zobaczyć kwiat nasturcji oczami motyla i być motylem. Pozwoliłem ci patrzeć na łąkę oczami salamandry. Następnie dałem ci oczy rozmaitych ludzi, żebyś patrzył na to samo miasto.

– [...] Gdybym choć był przekonany, że nie istnieje nic prócz wielkiej ilości indywidualnych, wzajemnie niekomunikowanych wrażeń i obrazów! Ale ja szukałem jednej, człowieczo widzianej, wspólnej dla nas wszystkich prawdy o rzeczach, i dlatego to, co pokazałeś, jest dla mnie tak ciężką próbą i pokusą.

[*Oczy*, PP, 9]

Poeta musi zrezygnować z mrzonek bycia „wszystkimi oczyma” i bycia nikim, bo jest to niewyrażalne. Jego działalność może znaleźć wytłumaczenie w **potrzebie „nieśmiertelnego świadka”**, który pozwoliłby na przechowanie prawdy o historii ludzi. Zaświadczenie takie, w którym określony charakter świadczącego ma znaczenie kluczowe, bliższe jest etycznemu pisarstwu autora *O byciu poetą* aniżeli – nawet artykułowanej wprost – strategii „odkrywcy niejasności bytu” z poezji Białoszewskiego:

[...]

Ich nieporównana dzielność, ofiarność, oddanie
przeminęły razem z nimi, i nikt o nich nie wie.
Nikt nie wie na całą wieczność.

Kiedy o tym myślę, potrzebuję nieśmiertelnego świadka,
żeby on jeden wiedział i pamiętał.

[*Powinienem teraz*, DP, 30]

²⁷ Por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 123.

Nie-sprawczość jako cecha nie-podmiotowości dotyczy tutaj przeważnie egzystencjalnego budowania samego siebie i ludzkiej opowieści. W twórczości Miłosza bycie poetą to nie tylko figura. To rodzaj roli, która stała się kwintesencją osobowości. W niej zawiera się owa specyficzna odmiana podmiotowości przedstawiona w tych tekstach. Dla człowieka niezależność rozkoszowania się światem jest źródłem szczęśliwości utwierdzającej jego całościowość i potwierdzającej jego konstytucję. Inaczej – dla poety. Ten wprowadzić nie jest niewolnikiem swojego powołania, bycia odkrywcą nienazwanego/niewyrażalnego, z pewnością jednak owo rozkoszowanie się (poprzedzające wszelkie świadczanie) w swej nieprzebranej, różnorodnej chaotyczności zagraża poczuciu jedności. Poeta traci tym samym swoją niezależność, a zatem i – w tymże aspekcie – podmiotowość, zostaje skazany na bycie-nikim. Poszukiwaniu stałości, walce o własny głos towarzyszy nieustanne przeświadczenie, że nie da się tych dwóch aspektów istnienia ze sobą zgodzić. Mediumiczny, „instrumentalny” charakter poety-świadka pozwala zdobyć świadomość deterministycznej natury świata. Ale marna to chyba pociecha...

[...]

– Niektórym wydaje się,
że to oni sami postanawiają, spełniają.
Ten przynajmniej wie,
że był igraszką sił
chichoczących, nurkujących w powietrzu,
i tylko dziwi się,
że mu tak wypadło.

[Głowa, T, 18]

3. Coda

Miłosz pyta o celowość i skuteczność zamilknięcia – w sensie, jaki nadał temu terminowi Heidegger w celu rozpoznania zjawiska istnienia (Bycia) – dochodząc jednak do wniosku, że ważniejsza jest potrzeba „nieśmiertelnego świadka”, aniżeli eksperymenty budowania bezludzkiego świata. Skutek: ceną, którą płaci poeta, jest zawsze skomplikowanie – a niejednokrotnie niemożność ustalenia – własnej tożsamości.

Podmiot Miłoszowych tekstów „mówi językiem”, nie jest mu podległy²⁸. W tym sensie, iż nie czeka na **językową epifanię bytu w jego byciu** niezależną od działalności sprawczej.

²⁸ W przeciwieństwie np. do protagonisty twórczości Mirona Białoszewskiego. Autor *Oho* bardzo stara się stworzyć (często jedynie ułudę) sytuację, w której rola podmiotu nie byłaby najistotniejsza. Podejmuje przy tej okazji swoiste eksperymenty oparte na fenome-

Miłosz konstatuje przede wszystkim, iż brak języka, w którym mógłby wypowiedzieć się przedmiot, jest ostateczną barierą poznawczą; dla działalności poety byłaby to katastrofa. Ale poezja ta rysuje postulat zamknięcia jako konsekwencji pojawiającej się już za ramą tekstu, wraz z końcem dźwięku ostatniego słowa. Postulat pozasłownej, intuicyjnej koegzystencji człowieka-i-świata. Wbrew zatem Heideggerowi poeta każe sądzić, iż droga do pokonania bariery pomiędzy bytem a naszą rozumną jaźnią wiedzie nie w kierunku języka, lecz poza wszelką wyrażalność, poza język.

nalnej rejestracji zjawiających się rzeczy, próbuje tak ustawić język, aby ten stracił charakter przedstawiającej eksploracji, skrywając osobę mówiącego (zob. A. Gleń, *Początek myślenia bycia*. Białoszewski – Heidegger, „Ruch Literacki” 2001, z. 3; E. Sławkowska, „Chcę od mojego pisania nabrania życia otoczenia”. O funkcji konstrukcji znominalizowanych w strukturze tekstów Mirona Białoszewskiego, „Prace Naukowe UŚ. Język Artystyczny” 1993, t. 8, s. 39).

Chcę wiedzieć o wyjątkowości? Bardzo nietypowo, przynajmniej tekstów, w których narracja egotyczna z problemem bytowania w ujęciu języka specjalnego – Roland Barthes par Roland Barthes? Jest to tytuł mojego tekstu pojawiło się imię i nazwisko „Roland Barthes”, które ma wartość podtekstu, że jest ono wieloznaczne, odnosi się bowiem do dwóch różnych Rolandów Barthesów, którzy krążyli w akademickim i literaturnym świecie francuskiej lewicy, jako jest RB. Książka to oczywiście droga rozmowa, może badawca, wódecznie mówi. Ciepła Opowieść, która była jest autorem jej nie pierwszą częścią „przebiegi autobiograficznej” – wprost słynnym cyklicznie mogą być wg Opowieści fragmenty „bycia i bycia” – z charakterystyką, Kierkegaard Klauzura nazwał ją kilka lat temu „ambivalentem o sobie”, jak Marianne Alphant, idąc za wskazówkami autora, powiedziała o niej „moje powieść”.

To niewątpliwie dzieło jest bez wątpienia jedną z najbardziej wspaniałych narracji o sobie, jakie kiedykolwiek zostało napisane. Ciepła Opowieść w 1990

„Jako wyjątkowy na XXII Rocznej Konferencji Towarzystwa „Ciepła Opowieść i inne” w Warszawie poświęconej antropologii literatury” organizowanej przez Zakład „Antropologii Literatury i Badań Kulturowych IP UJ oraz Pracownię Poetyki i Historii Teorii PWN” Warszawa 27 IV – 1 V 2004.

„In Barthes, Roland Barthes par Roland Barthes. Wprowadzenie do życia i do pracy z Barthesem” op. C. Cassin, Opowieść wyjątkowa, Paris 2002, t. 4, 675-771, „Lectures de Barthes” op. C. Cassin, Opowieść wyjątkowa UJ i wydziałem „Ciepła Opowieść” w ramach „Ciepła Opowieść”.

„In Barthes, Roland Barthes par Roland Barthes. Wprowadzenie do życia i do pracy z Barthesem” op. C. Cassin, Opowieść wyjątkowa, Paris 2002, t. 4, 675-771.

„K. Klauzura, Pochwała i życie Roland Barthesa w „Ciepła Opowieść” i „Ciepła Opowieść” op. K. Klauzura i W. Bolecki, Warszawa 2001, s. 75-83.

„Marianne Alphant, Przepis na Roman w „Ciepła Opowieść” op. M. Alphant, P. Alphant, Paris 2002, s. 120-130.