

Artur Żywiołek

Transcendentalia Zbigniewa Herberta. Przyczynek do portretu cynika

Słowa kluczowe: *cynizm, rozum, krytyka, transcendencja, poznanie, estetyka*

Jeśli przyjąć twierdzenie Deleuze’a, że filozofia definiuje pojęcia, a literatura je konceptualizuje, to w przypadku twórczości Zbigniewa Herberta teza ta ma szczególne zastosowanie: autor *Pana Cogito* prowadzi nieustanny dialog z wielką tradycją filozoficzną Europy. Z drugiej wszak strony należy pamiętać, że poszukiwanie treści filozoficznych w dziele literackim przypomina „łowienie ryb w lesie”, by posłużyć się znaną metaforą ks. Józefa Tischnera, który powiada, że kto „w poezji szuka filozofii, przypomina rybaka, który łowi ryby w lesie. Poezję trzeba rozumieć przez poezję, a nie przez schematy, które nie jej są” (Tischner 2012: 47), po czym konkluduje: „Filozof źle znosi komparatystykę” (tamże). Mimo wszystko – biorąc w nawias obszerną literaturę na temat wzajemnych związków i ograniczeń, jakie zachodzą pomiędzy literaturą, literaturoznawstwem i filozofią (Sławiński 2000; Stróżewski 1995: 693–708)¹ – badania komparatystyczne są konsekwencją pewnego stanu rzeczy, swoistym doświadczeniem „pograniczności” sztuki i filozofii. Radykalna separacja treści filozoficznych i literackich nie jest możliwa. Możliwe za to są wzajemne, interdyscyplinarne i interdyscyplinowe, relacje zachodzące między filozofią a literaturą. Przywołana wypowiedź Tischnera jest zresztą tego wymownym

¹ Wiele interesujących wypowiedzi na temat powinowactw literatury i filozofii znajduje się w piśmie „Disputationes. Otwarte Czasopismo Filozoficzne” (nr 4 z 2011 r.), redagowanym przez studentów filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Przywołane przykłady świadczą wymownie o tym, że próby wyznaczenia ścisłych granic między literaturoznawstwem a filozofią były „wpisane” w dzieje nowoczesnego logosu, opartego z jednej strony na scjentystycznym paradygmacie, z drugiej zaś – uwikłane w liczne zabiegi „antyfundamentalistyczne”, antyscjentystyczne.

przykładem. Po sformułowaniu „metodologicznego” sprzeciwu wobec szukania problemów filozoficznych w dziele literackim, autor *Filozofii dramatu* rozpoczyna czytanie Herberta przez kategorie filozoficzne, co dowodzi, że doświadczenia literackie mogą wywoływać inspiracje filozoficzne i na odwrót: lektura dzieł filozoficznych nierzadko bywa momentem artystycznej iluminacji, określając i warunkując tzw. genezę dzieła literackiego. Rzecz jasna, nie można mówić o jakiegokolwiek tożsamości literatury i filozofii. Porządek obu dyskursów rządzi się wszak odmiennymi regułami, niemniej jednak kontekst filozoficzny określa do pewnego stopnia proces interpretacji tekstu literackiego.

Powyższe uwagi motywowane są jednak nie tyle potrzebą obrony prawa do „ufilozoficznionych” interpretacji, ile pewnego rodzaju sprzeciwem wobec tych odczytań, które poetyckiej twórczości Zbigniewa Herberta przypisują nazbyt pochopnie – jak się wydaje – walor metafizycznej głębi. Wbrew tym szkolnym (i akademickim) odczytaniom Herbert nie jest poetą odwołującym się do metafizycznych (transcendentnych) wzorów istnienia; przeciwnie, bliska jest mu postawa antycznego cynika, która nie potrzebował metafizycznych motywacji dla praktykowania cnoty. W wielu utworach pojawia się charakterystyczna Herbertowska dychotomia „ziemskości” (materialności) i duchowości, mająca także swoje dalsze wersje: rzeczywistość/metafizyka, ciało/duch, czas/wieczność itd. Herbert rozbija myślenie wedle tej binarnej logiki. Odrzuca „pokusy” transcendencji, to jest poszukiwania wyjaśnień złożonej, materialnej rzeczywistości poprzez jej „wpisanie” w wymiar metafizyki czy też tzw. Ducha Czasów. Autor *Pana Cogito* wielokrotnie deklarował swoją niewiarę w tego rodzaju metafizyczne konstrukcje, stanowiące wytwór umysłu (Żywiołek 2009: 55–63). Cyniczny rozum Pana Cogito jawi się więc jako narzędzie demaskacji metafizycznych roszczeń. Sformułowania „portret cynika” nie należy jednak rozumieć w sposób naiwnie biograficzny: celem niniejszych rozważań nie jest postawienie i udowodnienie tezy, jakoby Zbigniew Herbert był cynikiem (co do pewnego stopnia – uwzględniając antyczny, kyniczny, rodowód pojęcia – byłoby uzasadnione). Chodzi raczej o rekonstrukcję pewnego stanu świadomości współczesnej, której liczne artykulacje znajdują się w wierszach autora *Pana Cogito*. Czy Zbigniew Herbert nie demaskuje na swój sposób pewnych zamaskowanych postaci świadomości poszukującej ugruntowania w transcendencji? Czy nie tropi w pojęciach, mających niewątpliwie ludzką etiologię, retorycznych mechanizmów przyznających im znamiona transcendentaliów? Przypomina to w pewnej mierze stanowisko Zygmunta Baumana, który „bytom większym” od człowieka wyznaczył ważną funkcję kulturo- i sensotwórczą (Bauman 2000: 256–257)². Przykładów tego egzystencjalnego rozdarcia mię-

² Bauman wymienia dwie strategie, które są swoistą konsekwencją ludzkiej śmiertelności. Pierwsza z nich ma charakter zbiorowy, nadając idiomowi pojedynczej i niepowtarzalnej ludz-

dzy tym, co jednostkowe, a tym, co powszechne, jest wiele w poezji Herberta. Dość przypomnieć wiersz *U wrót doliny* z tomu *Hermes, pies i gwiazda*; wiersz mówiący o tym, jak pojedynczym ludzkim istotom – znajdującym się na progu wieczności, po końcu świata – zostaje odebrane wszystko to, co ukochali na ziemi: staruszcze zwłoki kanarka, drwalowi siekiere, zaś kochankowie zostają rozdzieleni. Co więcej,

*ci, którzy jak się zdaje
bez bólu poddali się rozkazom
idą spuściwszy głowy na znak pojednania
ale w zaciśniętych pięściach chowają
strzępy listów wstążki włosy ucięte
i fotografie
które jak sądzą naiwnie
nie zostaną im odebrane*

*tak to oni wyglądają
na moment
przed ostatecznym podziałem
na zgrzytających zębami
i śpiewających psalmy³*

Herbert odwraca więc tradycyjne rozumienie pojęć „eschatologia”, „zbawienie”, z jednej strony demaskując w przywołanym tekście ich opresywny charakter, z drugiej zaś – ujmując się za nieredukowalną do żadnego „większego bytu” niepowtarzalną jednostką ludzką. Powyższy przykład stanowi jeden z licznych przejawów Herbertowskiej niechęci do posługiwania się kategorią „całości”, „powszechności” i podporządkowywania pojedynczego jestestwa transcendentnym postaciom bytu i pojęciom przekraczającym empiryczne właściwości konkretnego bytu.

Innym przejawem tej postawy jest ironiczne ujęcie tradycyjnej aporii duszy (umysłu) i ciała; aporii mającej także swoje dalsze konotacje, takie jak zmysłowe/intelektualne, wpisujące się w hierarchiczną strukturę opartą na antynomii „wyższego” (duchowego, umysłowego) oraz niższego (cielesnego, zmysłowego). Poetyckie „dekonstrukcje” Zbigniewa Herberta warto zestawić z analogicznymi, do pewnego stopnia, rozważaniami Petera Sloterdijka, który *Przedmowie do Krytyki cynicznego rozumu* przywołał fragment *Niepokojów*

kiej egzystencji sens przez umieszczenie jej w ramach „bytów większych”: Kościoła, Narodu, Partii, Sprawy, Idei. Druga strategia nobilituje jednostkę wybitną, która przetrwa w pamięci potomnych dzięki swoim dziełom oraz zostanie włączona do „rodziny bogów”.

³ Z racji wielu wydań nie opatruję wierszy Herberta dokładnym adresem bibliograficznym, poprzestając jedynie na podaniu tytułu i zbioru, z którego dany tekst pochodzi.

wychowanka Törlessa, gdzie Robert Musil uchwycił istotny przejaw cynicznego doświadczenia lektury pism Kanta. Törless, już po lekturze dwóch zaledwie stron *Krytyki czystego rozumu*, „miał wrażenie, jakby jakaś stara, koścista ręka niczym śruba wykręcała mu mózg z głowy”. Następnie bohaterowi powieści „pot wystąpił na czoło”. Sloterdijk konkluduje: „Pot Törlessa po dwóch stronach *Krytyki czystego rozumu* zawiera tyle prawdy, co cały kantyizm. Filozofię tworzy bowiem konieczny proces wzajemnego oddziaływania *physis* i *logos*, a nie tylko samo mówienie” (Sloterdijk 2008: 8–9). Z kolei Zbigniew Herbert ów związek fizjonomii i myśli przekraczającej ziemską doczesność przedstawił w wierszu *Pan Cogito opowiada o kuszeniu Spinozy*. Tekst ma charakter narracyjno-dialogiczny i przedstawia rozmowę Spinozy z Bogiem, który postawiony został w dość kłopotliwej sytuacji. Oto bowiem filozof z Amsterdamu „przebił nagle zasłonę i stanął twarzą w twarz” wobec Boga, który zakłopotany i roztargniony, „patrzył w nieskończoność”, „łamał palce”, „chrząkał”, podczas gdy tamten „zadawał pytania na temat natury człowieka”. Wywód Spinozy ma charakter wyłącznie retoryczny: Bogu podoba się „geometryczna łacina” amsterdamskiego myśliciela, tudzież „jasna składnia” i „symetria wywodów”. Mimo to Stwórca odwraca nieoczekiwanie dyskurs, proponując rozmowę o „Rzeczach Naprawdę Wielkich”. Boski punkt widzenia okazuje się *de facto* zbiorem pospolitych poleceń, odnoszących się do w całości do empirycznych doświadczeń. Bóg zaleca zatem lepsze odżywianie, dbałość o dochody (jak Kartezjusz), polityczne pochlebstwo („poświęć traktat Ludwikowi XIV, i tak go nie przeczyta”), kobietę, dziecko. To są naprawdę „Rzeczy wielkie”, konkluduje Stwórca, dodając:

*chcę być kochany
przez nieuczonych i gwałtownych
są to jedyńi
którzy naprawdę mnie łakną*

Bóg, byt metafizyczny, transcendentny, okazuje się istotą na wskroś ludzką, poniekąd trochę pospolitą, udzielającą banalnych rad z pogranicza zdrowego życia i higieny osobistej, wykazującą przy tym daleko idący konformizm polityczny. Herbert w tej poetyckiej opowieści łamie metafizyczne konstrukcje ludzkiego umysłu, totalizujące ujęcia rzeczywistości, której sens nie jest, rzekomo, empirycznie dostępny. Autor *Pana Cogito* powtarza gest Michela Foucaulta, twierdząc, że nie ma głębi, istnieje tylko powierzchnia, ale zarazem niepewność, samotność:

*teraz zasłona opada
Spinoza zostaje sam*

*nie widzi złotego blasku
światła na wysokościach*

widzi ciemność

*słyszy skrzypienie schodów
kroki schodzące w dół*

Opozycja „górnosci” i „niskości” również zostaje zdekonstruowana, odsłaniając swój materialny i językowy status, nie odnosząc się w żadnej mierze do poza-światowych i ponad-rodzajowych wartości. Oto prawdziwie cyniczna mądrość Boga, który niczym starożytny cynik (kynik)⁴, stoi – jak pies – na straży wiedzy i cnoty, która nie domaga się metafizycznego uzasadnienia ani jakiegokolwiek nagrody.

Podstawy cynicznej krytyki wynikają z uznania prostego faktu o zasadniczym wpływie cielesności, zmysłowości, emocji na procesy poznawcze. Nie istnieje jakiś pozaludzki punkt widzenia. Bezcielesny fundament podmiotowości jest, w perspektywie krytyki cynicznej, życzeniową fikcją, choć trzeba również podkreślić, że i sama dychotomia prawdziwej/fałszywej świadomości okazać się może zwodnicza, ponieważ nie sposób wskazać kryterium takiego rozróżnienia i nie istnieją (?) obiektywne i stabilne pojęciowo normy pozwalające odróżnić prawdziwą i fałszywą świadomość. Cynizm redefiniuje więc zagadnienia podmiotowości, odrzucając przekonania o istnieniu stabilnej tożsamości oraz przecząc możliwościom znalezienia obiektywnego gruntu ludzkiej świadomości. Kartezjański podmiot – jako gwarant pewności i granicy, do której można było dojść, pokonując kolejne etapy wątplenia – odsłonił swoje niepokojące uwikłanie w cielesność, tracąc przy tym swoje metafizyczne wektory.

W przypadku poezji Zbigniewa Herberta trudno mówić o jakiejś bezpośredniej kontynuacji tych zagadnień, niemniej jednak można dostrzec poetycką ewokację doświadczeń, które w dużej mierze określają charakter dyskursu nowoczesnej podmiotowości. Bohater liryczny wierszy Herberta, Pan Cogito, nie stanowi prostej repetycji Kartezjańskiego *cogito, ergo sum*, przeciwnie: jest poetycką figurą wyobrażającą taki „punkt” podmiotu, w którym krystalizuje się cyniczna samowiedza epoki. „Cynizm odważa się wystąpić z gołą prawdą”, twierdzi Peter Sloterdijk (2008: 15), a Herbert już w pierwszym wierszu z cyklu, zatytułowanym *Pan Cogito obserwuje w lustrze swoją twarz*,

⁴ W książce Sloterdijka jest to podstawowe rozróżnienie: cynizm określa teoretyczną wiedzę, kynizm natomiast odnosi się nie tylko do wiedzy, ale – przede wszystkim – do stylu życia, jest bowiem oporem wobec wszelkich form władzy/wiedzy, stając się ucieleśnionym rozumem cynicznym.

pochodzącym z tomu *Pan Cogito*, pokazuje bohatera lirycznego wielu swoich tekstów, obserwującego w lustrze swoje oblicze. Monolog bohatera lirycznego opiera się na semantycznej opozycji twarzy/maski. Twarz nie zawiera jednak konotacji metafizycznych utrwalonych w takich kulturowych znaczeniach, jak „dusza”, „boskość”, „objawienie”, „bliźni”, „inny”, „prawda”, „dobro”⁵. Twarz Pana Cogito uwikłana jest w ciało: ospa pisała „nasze twarze”, „podwójny podbródek po jakimś żarłoku”, „czoło niezbyt wysokie”, „worek, gdzie fermentują dawne mięsa” – to niektóre z określeń pojawiających się w wierszu Herberta. Drugim biegunem twarzy jest w przywołanym tekście „maska”, będąca synonimem fałszu, sztucznie nadbudowanej tożsamości:

*a przecież kupowałem w salonach sztuki
pudry mikstury maście
szminki na szlachetność
przykładałem do oczu marmur zieleń Veronese'a
Mozartem nacierałem uszy
Doskonaliłem nozdrza wonią starych księzek*

Herbert wyraźnie przeciwstawia twarz należącą do porządku natury (ciała) twarzy-masce wytworzonej w „sztucznym” porządku kultury. Zderzenie natury (ciała) i kultury prowadzi Pana Cogito do cynicznej konkluzji o przegranym turnieju z twarzą i dominującej sile ciała, spiętego „w łańcuch gatunków”. Kreacja lirycznego bohatera wierszy Herberta pozwala sformułować tezę o ironicznym unieważnieniu wszelkich przejawów transcendencji w egzystencjalnym doświadczeniu. Wymownym przykładem niech będzie wiersz *Pan Cogito a myśl czysta*, w którym czytamy o pragnieniu osiągnięcia myśli czystej „przynajmniej przed zaśnięciem”. Od pierwszego niemal słowa zderzone zostają dwa przeciwstawne wymiary: wzniosłość myśli czystej i popolitość kłęski, spowodowanej niemożnością osiągnięcia upragnionej transcendencji.

⁵ „Z pewnością twarz innego nie jest zjawiskiem – pisze Józef Tischner, komentując teksty Levinasa – nie jest fenomenem, poza którym miałyby się ukrywać jakaś rzecz sama w sobie. Mimo to twarz jest nam jakoś dana – dana jako dar, jako obecność, jako przytomność ku mnie lub na mnie skierowana. (...) Twarz bowiem jest nam dana właśnie w epifanii – objawieniu czy ujawnieniu. W epifanii inny ukazuje swą prawdę. Staje przed nami jako taki, obnażony i ziszczony, nakazujący i zobowiązujący. (...) Epifania twarzy nie przynosi żadnej wiedzy w potocznym sensie tego słowa” (Tischner 2001: 31). Doświadczenie twarzy jest w myśl tych słów wydarzeniem etycznym i dialogicznym, rozgrywającym się we wspólnej przestrzeni spotkania, otwarciem się na Innego, który kieruje do nas zobowiązanie etyczne: „nie zabijaj”. Wydaje się, że – w przeciwieństwie do przedstawionego tu rozumowania – twarz Pana Cogito nie wpisuje się w doświadczenie spotkania z Innym, a z samym sobą; z doświadczeniem własnej cielesności, ale i fałszu. Twarz Pana Cogito jest doświadczeniem „golej prawdy”, konsekwencją cynicznej wiedzy o zastąpieniu prawdziwej twarzy maską.

Oto bowiem „samo już staranie nosi zarodek klęski”, wysiłek transcendowania myśli czystej wymaga znalezienia obrazowych ekwiwalentów, choćby w postaci akwatyków:

*więc kiedy dochodzi
do stanu że myśl jest jak woda
wielka i czysta woda
przy obojętnym brzegu*

*marszczy się nagle woda
i fala przynosi
blaszane puszki
drewno
kępkę czyichś włosów*

Filozoficzny ideał myśli czystej okazuje się jedynie retoryczną sztuczką, dlatego wyobraźnia podąża za kolejnymi konotacjami „czystości”, podsuwając przeciwstawne skojarzenia związane z pospolitymi przedmiotami, odpadami pochodzącymi jakby ze śmietnika. Także kartezjański *logos* Pana Cogito, ów wewnętrzny zmysł, *das geistige Auge* („wewnętrzne oko”), nie jest całkowicie wolny od pamięci zmysłów: zapachu morza, cykania świerszczy. Pan Cogito „był pospolity jak inni”. Na nic zdały się więc usiłowania wybicia się ponad empirię, która – mimo przypisywanej jej przez tradycję filozoficzną niepewności i niewiarygodności – jest jedyną dostępną rzeczywistością. „Stan satori”, o którym czytamy w ostatnich wersach omawianego utworu, zostaje oddalony w czasie:

*kiedyś
kiedyś później
kiedy ostygnie
osiągnie stan satori*

*i będzie jak polecają mistrzowie
pusty i
zdumiewający*

Trudno doszukać się w tej końcowej frazie innego niż ironiczno-cyniczne określenia ekstatycznego stanu całkowitej identyfikacji z logosem, naturą kosmosu. Klęska myśli czystej przybiera kolejny, jak się zdaje, fantazmat, będący konsekwencją pewnej fikcji, jaką jest wiara w istnienie transcendentnych rejonów. Z podobną logiką poetyckiego obrazowania spotykamy się w wierszu *Objawienie* z tomu *Studium przedmiotu*. Podmiot liryczny, którego gramatycznym wykładnikiem jest pierwsza osoba liczby pojedynczej, w nacechowanej stylem filozoficzno-religijnego wyznania opowiada o mistycznym

doświadczeniu dotknięcia istoty rzeczy i osiągnięcia pełnej wiedzy. Mistyczną ekstazę („ziemia stanęła, niebo stanęło, moja nieruchomość była prawie doskonała”), tudzież intelektualną precyzję („tkanka mojej formuły z aluzji jak w *Fedonie* miała także ścisłość równania Heisenberga”) przerwało wejście listonosza, po czym mistyk ów musiał „wylać brudną wodę i nastawić herbatę”, niemniej jednak obiecał sobie, że:

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

*będę siedział
nieruchomy
zapatrzony
w serce rzeczy*

martwą gwiazdę

czarną kroplę nieskończoności

W ostatnich wersach zostały umieszczone obok siebie trzy metafory, synonimiczne wobec filozoficznej kategorii „istoty rzeczy”: „serce rzeczy”, „martwa gwiazda”, „czarna kropla nieskończoności”. O ile pierwsza z nich ma charakter konwencjonalny, o tyle dwie pozostałe dewaluuują ustabilizowane znaczenie „istoty/serca rzeczy”. Nie jest to więc znak poznania absolutnego przekraczającego empiryczną percepcję, lecz określenie śmierci, pustki. Satyryczno-ironiczny charakter cytowanego tekstu wynika z konfrontacji dwóch wykluczających się porządków myślowych: myślenia „wysokiego” (istota rzeczy) i potocznej, pospolitej percepcji (listonosz, brudna woda, herbata). Oto autentyczny cynizm/kynizm „wiedzy radosnej”, której niezmiennie patronuje Diogenes, antyfilozof i satyr. Celem kynickiej satyry było „odwracanie” ustalonego przez hegemonów wiedzy porządku. Jak pisze Peter Sloterdijk:

W każdym przypadku zwraca się ona [satyra – A.Ż.] przeciw temu, co aluzyjnie można by nazwać „myśleniem wysokim”: przeciw idealizmowi, dogmatyzmowi wielkiej teorii, światopoglądowi, wzniosłości, ostatecznemu uzasadnieniu i porządkującemu oglądowi (Sloterdijk 2008: 312).

Wedle dość powszechnej opinii Herbert – „uciekinię z Utopii” (Barańczak 2001) – był przeciwnikiem abstrakcji, myślenia „systemowego”, jeśli pod tym pojęciem rozumieć dogmatyczny racjonalizm (Ruszar 2008: 25–42). Ślady tego antysystemowego resentymentu nosi wiele listów poety do Henryka Elzenber-

ga. Autor *Pana Cogito* pisze w nich na przykład o swojej niechęci do tomizmu, który wykazuje swoiste zadłużenie w „przyjemności do klasyfikowania” oraz o „zadawnionej urazie do Platona” (Herbert, Elzenberg 2002). Wiedza wedle tego rozumowania okazuje się władzą filozofów i teologów. Herbertowska postawa cynika/kynika opiera się na ironicznym i satyrycznym odwracaniu hierarchii zakotwiczonej w tradycji filozoficznej i religijnej Zachodu. Peter Sloterdijk pisze o tym następująco:

Metoda satyryczna, to znaczy właściwe metodyczne jądro „krytycznej” energii – polega na tym, jak zauważył Marks w odniesieniu do Hegla, że „rzeczy” się odwraca. W sensie realistycznym oznacza to: z głowy na nogi... (Sloterdijk 2008: 312).

Odwracanie „Wysokiej Teorii” (Sloterdijk 2008: 312) przybiera u Herberta postać konfrontowania metafizycznego i transcendentnego idiolektu z językiem „ziemskich” doświadczeń. W utworze *Przecucia eschatologiczne Pana Cogito* (z tomu *Raport z oblężonego Miasta*) rzeczywistość transcendencji, wyrażona w ogólnych pojęciach religijnych („wieczność”, „czyścić”, „raj”, „anioł”, „służba niebieska”), została ironicznie nacechowana językiem zmysłowego konkretności. Podobnie jak umarłym z wiersza *U wrót doliny* (ze zbioru *Hermes, pies i gwiazda*) tak i w *Przecuciach eschatologicznych* cynicznemu Panu Cogito trudno rozstać się doczesnością, dlatego „podobnie jak inni będzie uczęszczał na kursy tępienia ziemskich nawyków”. Jednak „Pan Cogito będzie się bronił, stawia zaciekły opór”. Doczesność – ironicznie przeciwstawiona wieczności – jest synonimem piękna i pełni życia: przyjaźni, wspomnień, zapachów, smaków, cielesnych pieczyt. W ostatniej części wiersza umieścił poeta ironiczno-żałosne westchnienie, wyrażone składnią zdania pytającego, pozbawionego jednak swego graficznego wykładnika:

*kto wie
może uda się
przekonać aniołów
że jest niezdolny
do służby niebieskiej*

*i pozwolą mu wrócić
przez zarosłą ścieżkę
nad brzeg białego morza
do groty początku*

Powrót do źródeł, do pra-początku wyraża więc ruch wsteczny, stając się odwrotnością wieczności. „Raj teologów” i filozofów wydaje się bowiem prawdziwie nie-ludzki:

*Aleje, długie aleje, wysadzone drzewami starannie przyciętymi jak w parku angielskim. Czasem przechodzi tędy Anioł. Włosy starannie utrefione, skrzydła szumiące laciną. Ma w rękę zgrabny przyrząd zwany sylogizmem. Idzie szybko nie poruszając powietrza i piasku. Mija w milczeniu kamienne symbole cnót, czyste jakości, idee przedmiotów i wiele innych rzeczy zupełnie niewyobrażalnych. Nie znika nigdy z oczu, bowiem nie ma tu perspektyw. Orkiestry i chóry milczą, ale muzyka jest obecna. Jest pusto. Teologowie mówią przestronnie. To też ma być dowód. (z tomu *Hermes, pies i gwiazda*)*

Oto kolejny przykład cynicznego „odczarowania” teologicznego imaginarium Zachodu. *Civitas Dei*, choć pełne cnót, czystych jakości i „rzeczy zupełnie niewyobrażalnych”, jest puste. Gest Herberta-cynika (a zarazem kynika) sprowadza się więc do swoistej blasfemii, to jest „zdrady” fałszywych bożków, idoli i mistyfikacji. Jeśli „wierność” uchodzi za centralną kategorię etyczną światopoglądu poety, to trzeba pamiętać, że dychotomia wierności/zdrady jest w twórczości Zbigniewa Herberta względna: aktem najwyższej wierności jest bowiem często „zdrada” idoli, radykalna krytyka litery Prawa w imię ducha. Autor *Krytyki cynicznego rozumu* podaje przykład Mojżesza, który urzeczywistnia pierwszą postać cynicznej krytyki. Mojżesz – po bałwochwalczym akcie Izraelitów⁶ – zniszczył kamienne tablice, na których sam Bóg przecież umieścił słowa dekalogu. Herbertowskie *Przesłanie Pana Cogito* – wbrew szkolarско-dydaktycznym odczytaniom – w większym stopniu okazuje się przesłaniem Pana Cynika, który wzywa do wierności jako takiej; wierności wobec Wyjścia – gestu pozbawionego jednak, wbrew pozorom, metafizycznych i transcendentnych motywacji. „Wszystkie podstawowe formy blasfemii zrodził impuls kyniczny – nie pozwolić się opętać żadnemu idolowi”, powiada autor *Krytyki cynicznego rozumu* (Sloterdijk 2008: 301). Bałwochwalstwo polegałoby więc na utożsamieniu obrazu (idola) i Boga, a nawet na swoistym przemieszczeniu znaku przed Tego, do kogo znak się odnosi. „Kyniczny impuls” zawiera więc postulat radykalnego odcięcia się od jakichkolwiek postaci u-bóstwienia rzeczy, materii, osób:

Wizerunek i tekst mogą spełniać swoje funkcje tak długo, jak będziemy pamiętać, że jeden i drugi jest formą materialną i że „prawda” jako struktura materialno-niematerialna jest na nowo pisana i odczytywana, to znaczy na nowo materializowana i jednocześnie dematerializowana – czyli że będzie to jednocześnie niszczyć każdą materializację, jeśli zaczyna ona wysuwać się na pierwszy plan (Sloterdijk: 301).

W tekście Petera Sloterdijka pojawia się znacząca uwaga na temat związku „prawdy” i „powtórzenia”. Rytm powtórzenia widoczny jest najpierw

⁶ Warto pamiętać, że bałwochwalstwo narodu wybranego polegało na tym, że ludzie wielbili posąg przedstawiający Boga-Jahwe, materialnemu znakowi oddawali cześć należną Bogu samemu. Zniszczenie tablic było więc aktem najwyższej wierności wobec pierwszego przykazania, zabraniającego sporządzania sobie wizerunków (idoli) przedstawiających niewyraźną świętość Boga.

w „materialno-niematerialnej” strukturze prawdy, która każdorazowo powinna być na nowo odczytywana. *Powtórzenie* nie stanowi tu efektu prostej tożsamości, tautologii typu „prawda jest prawdą”. Wierność wobec prawdy zakłada jakąś formę zdrady, negacji schematycznego i literalnego powielenia na rzecz twórczego przetworzenia, powtórnej re-prezentacji, re-interpretacji. Dialektyka wierności i zdrady ujawnia się, zdaniem Slavoja Žižka, w tym, że „nowe pojawić się może tylko dzięki powtórzeniu”, natomiast „autentyczna wierność jest wiernością wobec samej pustki – samego aktu straty, wymazania obiektu (...). Ta wierność nosi miano popędu śmierci” (Žižek 2008: 141–142). Z kolei dla Kierkegaarda powtórzenie jest ruchem naprzód (wyjściem), konstytuowaniem autentycznej nowości (Kierkegaard 2000; Melberg 2002: 161–233).

Ten paradoksalny „mechanizm” *wierności* jako *zdrady* wobec prawdy przyjmuje w tekście Zbigniewa Herberta postać rozpisanego na głosy imperatywu „Idź”, od którego zaczyna i kończy się *Przesłanie Pana Cogito*. Wielu krytyków wzięło rozbrat z rzekomo kategoriycznym i konkluzywnym tonem moralnego patosu. Wydaje się bowiem, że dominującym rejestrem stylistycznym wiersza Herberta jest wzniosłość. W rzeczywistości jednak przywołany utwór Herberta jawi się jako seria wezwań do wierności wobec gestu Wyjścia z niewoli mitycznych przed-sądów i metafizycznych złudzeń:

*Idź dokąd poszli tamci do ciemnego kresu
po złote runo nicości twoją ostatnią nagrodę*

Inicjalny dwuwiersz zawiera mitologiczną metaforę „złotego runa” zderzoną z pojęciem „nicości”. Powstały w ten sposób nowy *quasi*-związek frazeologiczny wyraża przekonanie o pustce ostatecznego aktu człowieka „naśladowającego” (a więc powtarzającego gesty „tamtych”, chodzącego po ich śladach). Poza tym sformułowanie „ciemny kres” dewaluuje znaczenie blasku, światła jako atrybutów prawdy. Cyniczna etyka Pana Cogito sprowadza się do podstawowych kwestii: godności, odwagi, solidarności, rozumności. Współczesny cynik, obserwując zgiełk wielu dyskursów i przemijających mód intelektualnych, mówi bowiem rzeczy najprostsze. Niczym pies, patron starożytnych i współczesnych cyników, broni fundamentalnych wartości przed ich ideologicznym zawłaszczaniem. Herbertowski impuls cyniczny uwikłany jest jednak w pewien paradoks: oto serii imperatywnych wezwań do ocalenia najważniejszych wartości, do dawania świadectwa, niczym cień towarzyszy sarkastyczno-ironiczna negacja:

*powtarzaj stare zaklęcia ludzkości bajki i legendy
bo tak zdobędziesz dobro którego nie zdobędziesz
powtarzaj wielkie słowa powtarzaj je z uporem
jak ci co szli przez pustynię i ginęli w piasku*

Wyraźne nawiązanie do wędrówki Izraelitów przez pustynię nie wydaje się przypadkowym zabiegiem. Repetycje „wielkich słów” wpisują się w krajobraz zniszczenia i śmierci. Do parabolicznej historii Wyjścia Izraelitów z egipskiego domu niewoli Herbert dopisał znaczącą głose: wierność (mesjańskiemu?) powołaniu oznacza akceptację pustki jako najwyższej instancji cynicznej etyki i kynicznej pogardy dla władzy. Współczesny bowiem cynik (kynik) sprzeciwia się każdej formie niesprawiedliwości i hegemonii władzy, czuje pogardę „dla szpiclów katów tchórzy”, mimo że to „oni wygrają, i pójdą na twój pogrzeb, i z ulgą rzucają grudę, a kornik napisze twój uładzony życiorys”. Pan Cogito nie mieści się w żadnej mierze w systemie wiedzy jako władzy. Foucaultowski utożsamienie wiedzy i władzy ma tu szczególne zastosowanie: odkrycie rzeczywistych motywów myślenia jako formy panowania nad drugim człowiekiem prowadzi kynika do konieczności uznania błazeństwa jako jedynej drogi do ocalenia siebie i świata:

*oglądaj w lustrze swą błazeńską twarz
powtarzaj: zostałem powołany – czyż nie było lepszych*

Odbicie (powtórzenie) błazeńskiej twarzy w lustrze staje się formą autoironicznego zabezpieczenia przed „niepotrzebną dumą”, przyjmując postać swoistej „antyfilozofii”. Jak pisze Peter Sloterdijk:

Kynicka antyfilozofia ma, poza ciętym i trzeźwym potraktowaniem oficjalnych, ujętych w języku dóbr kulturowych (teorie, systemy), trzy istotne media, w których inteligencja może uwolnić się od „teorii” i dyskursu, mianowicie: działanie, śmiech i milczenie (Sloterdijk 2008: 313).

Postawie tej Zbigniew Herbert był całkowicie wierny. Wymownym świadectwem jest utwór zatytułowany *Ala ma kota. W obronie analfabetyzmu* z tomu *Epilog burzy*. Warto ów tekst przytoczyć w całości, ponieważ obrazuje charakterystyczną dla Zbigniewa Herberta cyniczną niechęć do wszelkich ogólnych systemów, teorii, abstrakcyjnej wiedzy, tudzież „ducha dziejów, wydumanego potwora o morderczym spojrzeniu”, jak czytamy w *Elegii na odejście pióra, atramentu, lampy*. Obrona analfabetyzmu przypomina nieco *Pochwałę głupoty* Erazma z Rotterdamu, który życie szczęśliwe i beztrudne przypisał głupcom, niepodjętym jakiegokolwiek refleksji nad światem, podczas gdy mądrość filozofów przyczynia się w znacznej mierze do skandalu nieszczęśliwej świadomości:

*Z faktu przyswojenia sobie
wiedzy że Ala ma kota
Pan Cogito wyciągnął
zbyt daleko idące konsekwencje*

*czy nabyta umiejętność
upoważnia do ferowania wyroków
zakładania szkół dobrego gustu
opiniowania projektów odbudowy
ludzkości
na wzór komicznego Augusta Comte'a*

*czy nie lepiej
było zaniechać
zdobytej
tanim kosztem wiedzy
i poprzestać
na mądrości
starych górali
o braku prawdziwego
postępu*

*oznaczałoby to
wzrost bezrobocia
dużą ilość nie zatrudnionych
otworów gębowych
klarowną wiedzę
że wszelka filozofia
jest zbyteczna
a nawet szkodliwa*

Sprzeciwowi wobec totalizujących uzurpacji wiedzy filozoficznej towarzyszy niekiedy współczucie (choć ironicznie nacechowane) dla myślicieli ogołoconych i upokorzonych przez nie-ludzkie prawo śmierci. W wierszu *Kant. Ostatnie dni z tomu Epilog burzy* poeta zarzuca naturze „okrutne zabawy ze staruszkami”, po czym dodaje:

*To zupełnie w złym guście
kazać temu
który ćwiczy się w zawodzie widma
stać się – nagle – upiorem*

W postaciach filozofów (Spinoza, Comte, Kant) Herbert lokalizuje pewną postać cynicznej „radosnej wiedzy” o bezużyteczności wielkich systemów myślowych i metafizycznych dociekań, przy równoczesnym uznaniu faktu okrucieństwa i obojętności natury. Nie wynika stąd, rzecz jasna, literalnie rozumiana „pochwała głupoty”. Zauważmy jednak, że wszystkim wymienionym myślicielom Herbert przypisał doświadczenie śmiertelności i kruchości ciała, które jawi się jako obszar swoistego wygnania z własnej podmiotowości,

wolności, niezależności. Spinozie sam Bóg radzi, aby zajął się codziennymi troskami i prostymi radościami życia, Comte jest komiczny ze swoim scjentyzmem, zaś umierającemu filozofowi z Królewca, autorowi trzech wielkich *Krytyk*, przypisane zostaje miano upiora. Jeśli za początkowy moment procesu edukacji uznać zdanie z elementarza „Ala ma kota”, to status wiedzy nabiera dodatkowego, ironicznego nacechowania. Herbert nie potępia ani nie dewaluuje prawdziwego umiłowania wiedzy, lecz tylko metafizyczne i transcendentalne usurpacje wiedzy jako władzy do „ferowania wyroków” i „opiniowania projektów odbudowy ludzkości”. Zdanie ongiś wypowiedziane przez poetę, że w historii ludzkości niejednokrotnie na początku jest piękne marzenie, na końcu zaś obóz koncentracyjny, świadczyć może o sceptycyzmie autora *Pana Cogito* wobec projektów totalnej przebudowy świata. Herberta interesuje konkretny człowiek i możliwości jego ocalenia. Logos poety ma wszelkie znamiona ironicznej polemiki z wizją świata opartego na harmonijnej wspólnotcie bogów i ludzi. Pisze o tym Joanna Ślósarska:

Dyskurs Herberta z greckim logosem rozwija się w perspektywie sugerowanej dystrakcji zasad rozumu, emocji, wyobraźni i cielesności. Herbert zrywa też radykalnie z grecką ideą współstanowienia bytu przez bogów, ludzi i naturę, zbudowaną na uznaniu prymatu prawa *koinos kosmos*, czyli wspólnego ładu. Indywidua, w tym ich własności i działania, stają się rozłącznymi stanami bytu lub też kierują się i są kierowane przeciwko sobie, dążąc do wzajemnego podważenia i unicestwienia swoich celowościowych funkcji (Ślósarska 2002: 156).

Ślósarska dostrzega jednak oryginalny rys światopoglądu Herberta, któremu nie chodzi o apologię rozbicia świata ludzkich doświadczeń na niespójne wiązki świadomości, lecz na indywidualnym ocaleniu wszelkich obdarzonych uczuciami i wolą podmiotów i przedmiotów (Ślósarska 2002: 156). W tym miejscu rozgrywa się najprawdopodobniej „główna bitwa” – by posłużyć się militarną metaforą znaną z *Gwiazdy Zbawienia* Franza Rosenzweiga – o rozumienie twórczości Zbigniewa Herberta. Zredukowanie wszelkiej różnorodności, idiomatyczności i niepowtarzalności bytu do jednej wyjaśniającej wszystko zasady nie stanowiło celu myślowych i artystycznych poszukiwań poety. Przeciwnie, „myśl słaba”, wedle określenia Gianniego Vattimo, akceptacja niepewności, trwogi, lęku, bolesne zmagania z obojętnością przyrody, wyznaczała dominujący szlak myślowy Herberta⁷. Przykładów takiego stanowiska jest wiele. Oto na przykład w wierszu *Ścieżka* z tomu *Napis* mamy iro-

⁷ Joanna Zach wskazuje na intelektualne powinowactwa, jakie zachodzą między twórczością Zbigniewa Herberta a pismami Simone Weil czy Gabriela Marcela. Na pewnym młodzieńczym etapie swojego życia Herbert poszukiwał filozoficznych motywacji swojej twórczości. „Ale filozofia, jakiej pragnął – twierdzi Joanna Zach – i poezja, która rozdziła się pod jego piórem, miały wspólną podstawę: była nią żywa myśl, «myśl myśląca», jak powtarzał za Gabrielem Marcelem” (Zach 2010: 206).

niczną dewaluację pojęcia drogi, zastąpioną nie tylko przez „ścieżkę prawdy, lecz po prostu ścieżkę z rudym korzeniem, w poprzek igliwem po boku”. Pejzaż liryczny w tym utworze wyznacza paradoksalna formuła: „a las był pełen jagód i duchów niepewnych”. Herbert konfrontuje więc różne porządki znaczeniowe: konkretny, ziemski i duchowy, metafizyczny. W kolejnych wersach następuje jednak powrót do metaforycznego określenia życia jako drogi, w ironicznym, rzecz jasna, ujęciu jako ścieżki życia. Kulturowy topos drogi został więc znacznie „osłabiony” poprzez ironiczną retorykę:

*nie była to ścieżka prawdy bowiem nagle
traciła swoją jedność i odtąd już w życiu
cele nasze niejasne*

Droga (ścieżka), o której mówi poeta, dotyczy fundamentalnej dla zachodniej cywilizacji dychotomii poznania, wyrażającej się w poszukiwaniu *arche*, pra-początku wszystkich rzeczy z jednej strony, bądź idei całości z drugiej. Topograficzne metafory „źródła” (*arche*) i „wzgórza” (*idea*) obrazują nie tylko metafizyczny dualizm rzeczy, ale także poznawczy impas:

Na prawo było źródło

*Jeśli wybrać źródło szło się po stopniach mroku
w coraz większą ciemność wiódł na oślep dotyk
do matki elementów którą uczcił Tales*

Na lewo było wzgórze

*dawało ono spokój i pogląd ogólny
granicę lasu jego ciemną masę
bez poszczególnych liści pnia poziomeki
kojącej wiedzy że las jest jednym z wielu lasów*

*Czy naprawdę nie można mieć zarazem
źródła i wzgórze idei i liścia
i przelać wielość bez szatańskich pieców
ciemnej alchemii zbyt jasnej abstrakcji*

Herbert rozwija poetycką refleksję na temat opozycyjnych postaw poznawczych, prowadząc do nierozstrzygniętego dylematu: czy prawda-bycia wyraża się w hipotezie pra-przyczyny wszystkich rzeczy, czy też w językowych uniwersaliach? Impas epistemologiczny wynika, jak się zdaje, z konwencjonalności i arbitralności systemu języka i – co się z tym wiąże – z niewspółmierności znaków i desygnatów. Rzeczywistość zawsze będzie się „wymykać” opresyw-

nym działaniom ludzkiej mowy. Poza tym dyskursywny charakter ludzkiej *episteme* zawiera w sobie motyw tragicznego niespełnienia: każdy akt poznawczy stanowi wszak fragmentaryczny opis świata, a każdy gest interpretacji uwikłany jest w nierozstrzygalny „spór transcendentálny”.

Tu rozgrywa się „główna bitwa”, by powtórzyć frazę Rosenzweiga, o rozumieniu człowieka i świata w twórczości Zbigniewa Herberta. Jak pisze Peter Sloterdijk, cyniczna racjonalność demaskuje rzeczywiste podłoże poznania. Nieprzypadkowo w tekście Sloterdijka występuje również militarna metaforyka:

Transcendentálny spór (...) włącza dodatkowe wymiary w sieć „apriorycznych” interesów kierujących poznaniem i poznanie konstytuujących. Na wojnie spotykamy kombinację motywów pracy i interakcji, kombinację, której nie sposób właściwie zrozumieć, posługując się dotychczasowymi schematami. (...) Pracę i interakcję od początku zakłócają wojna i eros, wrogość i pojednanie, anihilacja i kreacja (Sloterdijk 2008: 383).

Nie wdając się w szczegółowe roztrząsania na temat transcendentálnego impasu, można zaryzykować tezę, że poetycka twórczość Zbigniewa Herberta rejestruje, by tak rzec, ten spór o status poznania. Sloterdijk wyróżnił dwie – obecne w zachodnim logosie – formy poznania: jedną opartą na prymacie podmiotu i drugą, w której zachodzi prymat przedmiotu. Adornowska koncepcja „Drugiej Kultury” (Sloterdijk 2008: 386), na którą powołuje się autor *Krytyki cynicznego rozumu*, zakłada miłość do rzeczy, aprobatę ich wiecznie zmieniającego się piękna. Choć postawa taka zdaje się podważać oświeceniową nieufność wobec przedmiotu i krytykę tak rozumianej estetyki, wiedzy opartej na doświadczeniu zmysłowym, to jednak nowoczesny cynik wie, że „istnieją inne formy pierwszeństwa, nieopierające się na podporządkowaniu” (Sloterdijk 2008: 286), lecz takie, które dzięki Erosowi przyznają prymat rzeczom. Herbertowskie *Studium przedmiotu* wyrasta z takiej właśnie erotycznej namiętności do świata przemijających, niegotowych i nie-tożsamyh rzeczy. Z kolei w zbiorze *Elegia na odejście* jeden z najpiękniejszych tekstów poety – *Elegia na odejście atramentu, pióra i lampy* – opiewa przemijające piękno pospolitych, zdawałoby się, rzeczy. Bohater liryczny wielu utworów Zbigniewa Herberta woli raczej kontemplować herakliteską przemianę niż konstruować abstrakcyjne formuły oświeceniowego logosu. W tej mierze Pan Cogito bardziej jest uczniem i dziedzicem Heraklita niż spadkobiercą Kartezjusza.

W ostatnich akapitach „Przedmowy” do *Krytyki cynicznego rozumu* Peter Sloterdijk pisze o pięknym marzeniu powrotu do źródeł, „gdy rodziła się *theoria* i gdy, w sposób niepojęty i niespodziewany, jak wszelka jasność, rozumienie znajdo-

wało swój językowy wyraz. Czy rzeczywiście jesteśmy kulturowo za starzy, by powtórzyć takie doświadczenia?”. W wierszu Herberta *Kapłan* z tomu *Struna światła* pojawia się znacząca dedykacja skierowana ku „czcicielom umarłych religii”. Kapłan sprawujący obrzęd wie, że umarły bóg nie usłyszy jego wołania, a mimo to bohater liryczny wiersza powtarza ów „zetląły werset z tą samą inkantacją zachwytu”. Podobnie w wierszu *Do rzeki* ze zbioru *Raport z obłązonego Miasta* liryczna apostrofa do heraklityjskiej rzeki czasu i przemijania wyraża postawę religijnej apologii wiecznej przemiany. Logos i Eros Heraklita z Efezu pozwalają poecie trwać – mimo zwątpienia i rozpacz – i mieć nadzieję

*na odpoczynek w cieniu wielkiej delty
w świętym trójkącie początku i końca*

„Tylko dzięki Erosowi stajemy się zdolni do przyznania «przedmiotowi» prymatu. I wtedy, kiedy Ja stanie się już nicością, woła Erosa będzie, by Coś pozostało”, powiada Peter Sloterdijk (2008: 387). W opinii autora *Krytyki cynicznego rozumu* bezinteresowna i niepodporządkowana ideologicznym uzurpacjom miłość wyłoni z siebie „coś, co można nazwać teorią erotyczną” (Sloterdijk 2008: 386), a czego liczne artykulacje znajdziemy w tekstach Zbigniewa Herberta. „Urodzony z gliny” poeta-cynik chce być uczniem rzeki Heraklita; rzeki określanej mianem „chłodnej pochodni”, „szumiącej kolumny”, „opoki mojej wiary i rozpacz”. Herbertowski Pan Cynik ma zatem w sobie wiele cnót, o które byśmy go nigdy nie posądzali.

Bibliografia

- Barańczak S. (2001), *Uciekinier z Utopii. O poezji Zbigniewa Herberta*, Warszawa: PWN.
- Bauman Z. (2000), *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Kierkegaard S. (2000), *Powtórzenie. Przedmowy*, przeł. i opr. B. Świdorski, Warszawa: W.A.B.
- Melberg A. (2002), *Gjentagelse Kierkegaarda*, w: tegoż, *Teorie mimesis. Repeytycja*, przeł. J. Balwierz, Kraków: Universitas.
- Ruszar J. M. (2008), *Apollo i Dionizos. Źródła mądrości poezji i filozofii*, „Kwartalnik Polonistyczny”, nr 4, s. 25–42.
- Sloterdijk P. (2008), *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. i opr. P. Dehnel, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Sławiński J. (2000), *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna: trzy kwestie i jedna ponadto*, w: tegoż, *Prace wybrane*, red. W. Bolecki, t. IV, *Próby teoretycznoliterackie*, Kraków: Universitas.

- Stróżewski W. (1995), *Literatura i filozofia*, „Ruch Literacki”, nr 6, s. 693–708.
- Ślósarska J. (2002), *Logos Heraklita i logos Jana w poezji Zbigniewa Herberta*, w: E. Czaplejewicz i W. Sadowski (red.), *Herbert. Poetyka, wartości i konteksty*, Warszawa: DiG.
- Tischner J. (2001), *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Kraków: Znak.
- Tischner J. (2012), *Czólno i całun*, w: J.M. Ruszar (red.), *Pojęcia kielkujące z rzeczy. Filozoficzne inspiracje w twórczości Zbigniewa Herberta*, Kraków: Platan.
- Toruńczyk B. (2002), (red.), *Korespondencja z aneksem. Zbigniew Herbert, Hamlet na granicy milczenia; Henryk Elzenberg, Odpowiedź na ankietę i z faksymiliami wierszy Zbigniewa Herberta i Henryka Elzenbergera*, Warszawa: Fundacja Zeszytów Literackich.
- Zach J., (2010), *Zbigniew Herbert wobec Simone Weil*, w: J.M. Ruszar (red.), *Pojęcia kielkujące z rzeczy. Filozoficzne inspiracje twórczości Zbigniewa Herberta*, Kraków: Platan.
- Žižek S. (2008), *W obronie przegranych spraw*, przeł. J. Kutyła, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Żywiołek A. (2009), *Pana Cogito w galerii cyników*, w: „*We mnie jest płomień, który myśli*” – glosy do Herberta (w 10. Rocznicę śmierci Poety), red. M. Bernacki, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej.

Streszczenie

Jeśli przyjąć twierdzenie Gilles’a Deleuze’a, że filozofia definiuje pojęcia, a literatura je konceptualizuje, to w przypadku twórczości Zbigniewa Herberta teza ta ma szczególne zastosowanie: autor *Pana Cogito* prowadzi nieustanny dialog z wielką tradycją filozoficzną Europy. Niemniej jednak, wbrew szkolnym odczytaniom Herbert nie jest poetą odwołującym się do metafizycznych (transcendentnych) wzorów istnienia; przeciwnie – bliska jest mu postawa antycznego cynika, który nie potrzebował metafizycznych motywacji dla praktykowania cnoty. Herbert odrzuca „pokusy” transcendencji, to jest poszukiwania wyjaśnień złożonej, materialnej rzeczywistości poprzez jej „wpisanie” w wymiar metafizyki czy też tzw. Ducha Czasów. Autor *Pana Cogito* wielokrotnie deklarował swoją niewiarę w tego rodzaju metafizyczne konstrukcje stanowiące wytwór umysłu. Cyniczny rozum *Pana Cogito* jawi się więc jako narzędzie demaskacji metafizycznych roszczeń.