

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2020.02.14>

Halina KOZDĘBA-MURRAY

<https://orcid.org/0000-0003-0130-3276>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Filozoficzny rodowód Pana Cogito (cz. 1)

Streszczenie

Niniejszy artykuł stanowi pierwszą część cyklu rozważań na temat filozoficznych proveniencji *Pana Cogito*, tytułowego bohatera wierszy Z. Herberta zawartych w tomie o tym samym tytule, który ukazał się nakładem „Czytelnika” w 1974 r. Poeta studiował filozofię i prowadził długoletnią korespondencję ze swoim Mistrzem, Profesorem Henrykiem Elzenbergiem. W pierwszej części pracy przedstawiona zostaje polemika Pana Cogito z aprioryzmem kartezjańskim, zgodne z którym tylko myślenie racjonalne może prowadzić do poznania prawdy. Bohater wierszy Herberta zwraca uwagę na błąd kartezjańskiego redukcjonizmu metodologicznego; poznanie Pana Cogito jest jednostkowe, związane tak z umysłem, jak i z doświadczeniem zmysłowym i empirią. W terminologii J.H. Newmana, którego filozofia była znana Herbertowi, istnieje nie tylko wiedza *pojęciowa* oparta o *ratio*, ale także równie istotna wiedza *realna*, związana z indywidualnym doświadczeniem jednostki.

Słowa kluczowe: Zbigniew Herbert, Kartezjusz, John Henry Newman, *cogito*, epistemologia, redukcjonizm metodologiczny.

Wprowadzenie

Tom wierszy Zbigniewa Herberta zatytułowany *Pan Cogito* ukazał się w Polsce, nakładem „Czytelnika” w 1974 r., chociaż pojedyncze utwory, takie jak *O dwu nogach Pana Cogito*, *Pan Cogito a perła*, *Pan Cogito czyta gazetę* i *Pan Cogito rozmyśla o cierpieniu* były publikowane już w styczniu 1969 r. w miesięczniku „Twórczość”. W pierwszej części niniejszej pracy przedstawiona zostanie analiza kilku wybranych wierszy z powyższego tomu, które wskazują na filozoficzną proveniencję Herbertowskiego bohatera. Pan Cogito jest bowiem spadkobiercą myśli św. Augustyna i Kartezjusza, ale jest także jednostką myślącą niezależnie, która dokonuje własnych wyborów natury epistemologicznej i poddaje w wątpliwość niezawodność kartezjańskiego aprioryzmu. Część druga opi-

suje refleksje metafizyczne Pana Cogito dotyczące miejsca człowieka w historii, sensu jego cierpienia i śmierci, a także stosunek tytułowego bohatera do nowożytnej filozofii przyrody i kultury współczesnej. Aprioryzm kartezjański, dualizm duszy i ciała oraz dedukcyjna metoda udowadniająca istnienie Boga i nieśmiertelnej duszy zostają poddane w wątpliwość. *Przesłanie Pana Cogito*, o którym mowa w ostatniej, trzeciej części pracy, określa natomiast stosunek Herberta do pojęcia *nicości*, które ma swoją wielowiekową tradycję w historii filozofii i które zostaje zinterpretowane w kontekście mistyki Mistrza Eckharta oraz fenomenologii B. Weltego.

Celem pracy jest ukazanie licznych wątków natury filozoficznej, będących przedmiotem refleksji Herbertowskiego bohatera, którego samoświadomość kształtuje się w relacji do kultury, będącej jego dziedzictwem, w tym także do historii filozofii, oraz w relacji do *innego*. Pan Cogito nie jest podmiotem transcendentnym w znaczeniu Kanta czy Husserla, dla których samoświadomość podmiotu jest podstawą rozumienia przedmiotu. Proces myślenia Pana Cogito wynika wprost z fenomenologicznego pojęcia **intencjonalności**, jako świadomości czegoś, co istnieje na zewnątrz *cogito* i czego egzegeza jest podstawą ukształtowania własnej tożsamości. Podobnie jak w hermeneutyce egzystencji P. Ricoeura, ostatecznym celem lirycznego bohatera w tomie wierszy Herberta jest odpowiedź na pytanie natury antropologicznej: kim jest człowiek i jakie są jego możliwości bycia w świecie? Odczytanie dziedzictwa kulturowego przeszłości, w tym wielowiekowych wątków filozoficznych, pozwala na zrozumienie charakteru własnej egzystencji.

Pan Cogito jest przeciętnym człowiekiem żyjącym w XX wieku, w określonym miejscu i czasie, który próbuje opisać swoje doświadczenia, począwszy od zdumienia własnym istnieniem, po rozważania dotyczące tożsamości, natury poznania i *arche* świata, refleksję na temat historii ludzkich dziejów (tak wojen, jak i kultury), doświadczenie radości i rozpacz, religijny zachwyt nad światem widzialnym, aż po kończące tom i wyróżniające się powagą stylu i języka *Przesłanie Pana Cogito*. Sam poeta, wypowiadając się na temat swojego bohatera, twierdził, że „jest to ktoś, kto sumuje niejako doświadczenia, jeżeli nie wszystkich ludzi naszej epoki, to przynajmniej kogoś z mego pokolenia” (Herbert 1998, odc. 3). Biorąc pod uwagę pokolenie Herberta, ludzi urodzonych w latach 20. i znanych w Polsce jako „pokolenie Kolumbów”, poeta poprzez postać Pana Cogito odwołuje się bezpośrednio do doświadczenia wojny i totalitaryzmów XX-wiecznej Europy. Wbrew stanowisku T. Adorno, który uważał, że „pisanie wierszy po Auschwitz jest barbarzyństwem”, autor *Pana Cogito* próbuje pokonać rozpacz i zwątpienie, wracając do źródeł cywilizacji greckiej, łacińskiej i judeo-chrześcijańskiej. Bohater liryczny prowadzi polemikę z dorobkiem cywilizacyjnym Zachodu po to, by zweryfikować jego wiarygodność i – jeśli to możliwe – przywrócić mu należne miejsce w historii kultury wysokiej stworzonej przez człowieka. „Jakaż to pociecha jednak, iż w naszym wieku niepoezji urodziła się

taka mądra, głęboka książka poetycka. A więc może jednak nie wszystko przepadło? Bo w naszym wieku słynne słowa Kartezjusza brzmiałyby raczej «Myślę, więc rozpaczam» (Vujičić 1974, 410).

Polemika z Kartezjuszem w kwestii *ratio* jako jedynej metody epistemologicznej

Pan Cogito kwestionuje redukcjonizm metodologiczny

Pan Cogito jest człowiekiem czującym i myślącym jak większość ludzi, stanowi *alter ego* autora, choć sam Herbert nie zawsze podziela jego myśli i konstatacje. W swojej pracy *Maska i tożsamość. Związek Pana Cogito i Zbigniewa Herberta* A. Workowski przyjmuje hipotezę, wedle której bohater wierszy Herberta jest maską samego poety, na wzór masek w starożytnym teatrze greckim, odsłaniającą, a nie skrywającą to, co najbardziej istotne w tożsamości osoby¹. Nie jest to jednak, wbrew pozorom, tożsamość, której rdzeń stanowi trwałe i racjonalne *cogito* Kartezjańskie, albo też zmienne i emocjonalne *cogito* Nietzschego, dokonujące przewartościowania wszystkich wartości. Słowem kluczem, łączącym według A. Workowskiego, postać Pana Cogito i Zbigniewa Herberta, jest **tożsamość obietnicy**, która rodzi się w relacjach z innymi ludźmi, ponieważ tylko na gruncie podjętych zobowiązań i zachowania wierności można mówić o tym, co Ch. Taylor nazwał „orientacją w przestrzeni moralnej” (Workowski 2010, 173)².

Pan Cogito jest jednak także niekwestionowanym filozofem w tym sensie, iż „zмага się ze światem” i poszukuje prawdy, na sposób dialektyczny poddając w wątpliwość zastane systemy filozoficzne. Herbert, kreując bohatera o imieniu *Cogito*, odnosi się zatem wprost do epistemologii kartezjańskiej, a dokładniej do tego momentu w historii filozofii, gdy Kartezjusz, zwątpiwszy w istnienie świata, rozciągłości, ruchu i miejsca, a nawet swojego ciała i zmysłów, dochodzi do wniosku, że jedynym pewnym punktem wyjścia (punktem archimedesowym) dla filozofii jest zwątpienie. Jeżeli nawet istnieje potężny zwodziciel, który go łudzi,

¹ Autor nie twierdzi, że podmiot liryczny i jego twórca są identycznymi postaciami, ale powołuje się na S. Barańczaka, według którego *autor wewnętrzny* jest *projekcją osobowości twórczej* „implikowaną w strukturze utworu, a nie tożsamą zarówno z realnym autorem, jak i z podmiotem wypowiadającym” (Barańczak 2001, 43).

² „Całościowa tożsamość człowieka”, twierdzi A. Workowski, „opiera się zazwyczaj na syntezie obu wymiarów: na niezmienności własnej natury (c h a r a k t e r u) i na relacji wierności wobec człowieka lub idei. Tymczasem oba te wymiary stają niejednokrotnie w ostrej opozycji” (Workowski 2010, 179). Pan Cogito z pewnością nie jest doskonały i idealny. Podobnie jak większość ludzi posiada swoje wady i słabości, podlega zmianom, ale wierność obietnicy oznacza właśnie trwałość i *niezmiennność charakteru* w kwestii kluczowej dla tożsamości osoby (*Przesłanie Pana Cogito*), a więc rozdzielenie obu wyżej wspomnianych wymiarów tożsamości wydaje mi się błędne.

to świadomość możliwości złudzenia jest już potwierdzeniem istnienia podmiotu, ponieważ oszukiwany jest ktoś, kto wątpi. *Dubito ergo sum* to myśl – jak wiadomo – starsza, niż *cogitationes* Kartezjusza, ponieważ już św. Augustyn twierdził, że złudzenie jest warunkiem istnienia tego, który się łudzi (*Si fallor, sum*)³. Św. Augustyn odrzuca przy tym stanowisko skrajnych sceptyków, którzy mogliby poddać w wątpliwość istnienie nawet złudzenia, twierdząc, że wszystko, w tym także podmiot wątpiący, może być zaledwie chimera czy snem. Według Augustyna człowiek jednak „żyje niezależnie od tego, czy śpi, czy czuwa” i jest świadomy swojego istnienia⁴. Kartezjusz, kontynuując myśl św. Augustyna, stwierdza podobnie:

Teraz przyjmuję tylko to, co jest koniecznie prawdziwe; jestem więc dokładnie mówiąc tylko rzeczą myślącą, to znaczy umysłem (*mens*) bądź duchem (*animus*), bądź intelektem (*intellectus*), bądź rozumem (*ratio*) [...]. Jestem więc rzeczą prawdziwą i naprawdę istniejącą; lecz jaką rzeczą? Powiedziałem: myślącą (Descartes 1958, 1, 34).

Herbertowski Pan Cogito to, jak twierdził sam poeta, „jegomość myślący” (Herbert 1998, odc. 2). Ale czy tylko? Jeżeli Kartezjusz pozostaje skrajnie sceptyczny wobec natury swojego ciała, czy też świadectwa zmysłów, *Pan Cogito obserwuje w lustrze swoją twarz*, a zatem posługuje się zmysłem wzroku, by odpowiedzieć sobie na pytanie, kim jest. Nie jest tylko umysłem czy duchem, czy intelektem, ale istotą cielesną, uwarunkowaną genetycznie, której ciało pozostaje „w łańcuch gatunków spięte” i nie jest oderwane od myśli. Tych ostatnich jest zresztą „bardzo mało” i pozostają głęboko zakorzenione w historii człowieka, która nie jest tylko historią kultury i refleksji filozoficznej, ale także historią ewolucji gatunku *Homo sapiens*, i wreszcie historią wojen. Już w pierwszym wierszu, otwierającym tom *Pan Cogito*, poeta podejmuje polemikę z kartezjańską koncepcją człowieka jako istoty przede wszystkim myślącej, która wątpi w istnienie swojego ciała. Dla poety tak umysł, jak i ciało kształtują historię ludzką od tysięcy lat i nawet gdyby Pan Cogito, obcując z kulturą wysoką, dbał jedynie o swoją szlachetność, nie jest w stanie uwolnić się od potrzeb ciała, od żądz posiadania i związanej z nią żądz podboju i panowania:

czoło niezbyt wysokie myśli bardzo mało
– kobiety złoto ziemia nie dać się strącić z konia –
książę myślał za nich a wiatr niósł po drogach
darli palcami mury i nagle z wielkim krzykiem
spadali w próżnię by powrócić we mnie

a przecież kupowałem w salonach sztuki
pudry mikstury maście
szminki na szlachetność
przykładałem do oczu marmur zieleń Veronesa

³ Por. na ten temat Descartes, *Zarzuty uczonych mężów oraz odpowiedzi autora* (Descartes 1958, 1, 238).

⁴ Por. na ten temat Copleston 2000, 2, 66.

Mozartem nacierałem uszy
doskonaliłem nozdrza wonią starych książek

przed lustrem twarz odziedziczoną
worek gdzie fermentują dawne mięsa

żądze i grzechy średniowieczne
paleolityczny głód i strach

jabłko upada przy jabłoni
w łańcuch gatunków spięte ciało

tak to przegrałem turniej z twarzą

Kultura wysoka łagodzi i sublimuje charakter człowieka, czyniąc go szlachetniejszym, ale nie powstaje jedynie i wyłącznie jako rezultat czystego myślenia. Kształtują ją także świadectwa zmysłów, takich jak wzrok, słuch czy powonienie, które są bodźcem dla refleksji umysłowej. Pan Cogito słyszy muzykę Mozarta, widzi marmur i zieleń Veronesa oraz „doskonali nozdrza wonią starych książek”. Odrzucając kartezjański dualizm duszy i ciała, Herbert w postaci Pana Cogito skłania się raczej ku klasycznej definicji poznania Arystotelesa (a także św. Tomasza i scholastyków), zgodnie z którą nie istnieje w intelekcie to, co uprzednio nie byłoby w zmysłach. Nie dezawuuje znaczenia pojęć w myśleniu racjonalistycznym, ale ogólność, która stanowi ich istotę, nie jest mu tak bliska, jak poznanie jednostkowe, charakteryzujące się także doświadczaniem poprzez zmysły, emocjonalnym i obrazowym:

Dla Kartezjusza kryterium oczywistości było jasne i wyraźne widzenie prawdy przez rozum, a dotyczyło to nie tylko sądów teoretycznych, ale również moralnych. Stanowisko Kartezjusza przypominało w tym przekonanie Sokratesa, że to poznanie prawdy decyduje o jakości działania: jeżeli wiem, co jest dobre, to tak czynię. [...] Nie tylko błąd poznawczy, ale i błąd etyczny zależy od jakości poznania: trzeba dobrze sądzić, aby dobrze czynić. Ta teza będzie przedmiotem polemiki ze strony Newmana, który zarzucił racjonalizmowi, że chciał sprowadzić wszelkie dochodzenie do prawdy do schematu badania naukowego – tylko poznanie naukowe jest niepowątpiewalne, w związku z tym wiążące (Kłoczowski 2018, 90)⁵.

Świadomość Pana Cogito nie wynika z epistemologii *stricte* racjonalistycznej. Podobnie jak każdy przeciętny człowiek pozostaje on w relacji tak zmysło-

⁵ Kardynał Newman, według prof. J.A. Kłoczowskiego OP, nie był nominalistą i doceniał znaczenie pojęć w uporządkowaniu wiedzy, ale sprzeciwiał się **redukcjonizmowi metodologicznemu**, który sprowadzałby wszelkie poznanie jedynie do racjonalizmu na wzór kartezjański. Poznanie, według Newmana, ma charakter jednostkowy i nie może podlegać tylko jednej, z góry określonej metodzie. Istnieje wiedza **pojęciowa i realna**; ta pierwsza dotyczy abstrakcji, druga tego, co jednostkowe. Herbertowski Pan Cogito z pewnością nie jest przedstawicielem aprioryzmu Kartezjańskiego, ponieważ doświadczenie jednostkowe i indywidualne wysuwa się w jego poetyckiej „biografii” na plan pierwszy. Warto także podkreślić, że Herbert czytał Newmana, o czym wspomina w liście do H. Misiółek: „Ostatnio studiowałem Newmana – wiesz taki kardynał indywidualista, intuicjonista coś jak Pascal XIX w. albo lepiej św. Augustyn, bo mniej tragiczny od ukochanego Błażeja” (Herbert 2000, 65).

wej, jak i refleksyjnej w stosunku do świata zewnętrznego, który nie jest fantomem wyobraźni, lecz istnieje dla niego realnie. Istnieje także ciało Pana Cogito, odziedziczone po przodkach, które jest źródłem nie tylko poznania poprzez zmysły, ale także instynktu życia. Towarzyszą mu „głód i strach”, a w konsekwencji żądza walki i posiadania. Kartezjusz zdawał sobie naturalnie sprawę z obecności własnego ciała, ponieważ nawet gdyby wykluczył jego istnienie, ból fizyczny albo uczucie głodu przypominały mu, że ciało domaga się swoich praw (por. Descartes 1958, 1, 106n), a jednak nie przypisywał ciału szczególnej roli epistemologicznej, ponieważ rozciągłość ciała, jego ruch czy percepcja zmysłowa nie są pewnym narzędziem poznania. Człowiek także we śnie odczuwa poprzez zmysły, a jednak jego odczucia są tylko złudzeniem, które może być jego udziałem również na jawie. *Dubito* odnosi się zatem tak do natury ciała, jak i istnienia świata:

Będę uważał, że niebo, powietrze, ziemia, barwy, kształty, dźwięki i wszystkie inne rzeczy zewnętrzne są tylko zwodniczą grą snów [...]. Będę uważał, że ja sam nie mam ani rąk, ani oczu, ani ciała, ani krwi, ani żadnego zmysłu, lecz że mylnie sądziłem, iż to wszystko posiadam (Descartes 1958, 1, 28).

Całkowicie odmienna wydaje się być postawa Herbertowskiego Pana Cogito, który nie wyklucza świadectwa zmysłów na wzór platoński czy kartezjański, ale obserwując w lustrze swoją twarz dostrzega prawdę tak o swojej cielesności, jak i o zdolności do racjonalnej refleksji. Pan Cogito musi pogodzić w sobie koegzystencję natury cielesnej, rozciągłej, oraz natury nierozciągłej, jaką jest – w definicji Kartezjusza – umysł człowieka. Nieszczególnie piękna twarz Pana Cogito, ze śladami po przebytej ospie, z podwójnym podbródkiem i odstającymi uszami, nie jest senną marą, ale jest rzeczywista w sensie ontologicznym i epistemicznym.

Epikurejczyk i idealista

Pan Cogito jest przeciętnym człowiekiem, świadomym swojego istnienia, także w sensie fizycznym, który jednocześnie myśli i czuje, wątpi i wydaje sądy, próbuje przezwyciężyć swoje instynkty naturalne i atawistyczne dążąc do szlachetności, dzięki której pozostanie człowiekiem prawym i godnym. Pan Cogito ma więc dwie nogi, z których lewa, dobrze ukształtowana i skora do tańca symbolizuje epikurejską i hedonistyczną stronę jego natury. Przypomina rozsądnego i praktycznie myślącego Sancho Pansę. Natomiast prawa noga, sztywna i pokryta bliznami jest świadectwem cierpienia Pana Cogito, który – uparcie wierząc w szlachetność ludzkiej natury – pragnie na wzór błędnego rycerza Cervantesa realizować dobro w świecie:

lewa
skłonna do podskoków
taneczna
zbyt kochająca życie
żeby się narażać

prawa
szlachetnie sztywna
drwiąca z niebezpieczeństwa

tak oto
na obu nogach
lewej którą przyrównać można do Sancho Pansa
i prawej
przypominającej błędnego rycerza
idzie Pan Cogito
przez świat
zataczając się lekko

Don Kichot budzi śmiech jako błędny rycerz nieprzystosowany do realiów życia; walcząc z wiatrakami uwzniośla rzeczywistość tam, gdzie pozostaje ona jedynie tym, czym jest, a jego szlachetność jest obiektem szyderstwa i drwiny:

Po pewnym czasie jednak, zaczynamy oburzać się na [jego] brutalne pobicie, wybite zęby, okrutne żarty, których jest ofiarą. Nigdy nie widzi faktów takimi, jakie one są, ale poprzez wszystkie jego złudzenia stopniowo stajemy się świadomi naiwnej szlachetności, irracjonalnej czystości ducha, dzięki której Don Kichot wkracza w świat, który, choć nie jest światem codziennego faktu, jest w jakimś stopniu ważniejszy niż ten świat (Johnson 1945, 143)⁶.

Szlachetność Don Kichota według Herberta związana jest z jego męstwem i odwagą, wszak prawa noga Pana Cogito jest „szlachetnie sztywna / drwiąca z niebezpieczeństwa”. I chociaż Pan Cogito potrafi także zachować tzw. zdrowy rozsądek Sancho Pansy, to jednak aspiracje błędnego rycerza nie są dla niego przedmiotem cynicznego i drwiącego osądu. W tym wypadku dystans dzielący bohatera lirycznego i samego poetę można nieco zredukować, zważywszy na następującą wypowiedź Herberta:

Ja należę do pokolenia, które miało swój tzw. etos, zasady. I one były strasznie śmieszne, co najgorsze, że wierność zasadom była wyśmiewana. I to w czasach rozbuchanego cynizmu, nihilizmu; było nie tylko groźne przyznawanie się do tego, ale niesłychanie śmieszne. Trzeba tą śmieszność wziąć na siebie i znieść (Herbert 1998, odc. 2).

Pan Cogito łączy więc w sobie realizm z idealizmem, cechuje go umiłowanie życia, ale gdy wolność i godność człowieka są w stanie zagrożenia, po rycersku staje w szranki, nawet jeżeli w konsekwencji takiej postawy staje się ofiarą szyderstwa, ostracyzmu i wykluczenia. Nie jest wcale ideałem i jego myśli nie zawsze dochodzą do prawdy, której gwarantem według Kartezjusza była jasność i wyrazistość poznania racjonalnego⁷. Czasami przypominają „głodne czaple”,

⁶ Tłum. własne autorki.

⁷ W *Medytacji trzeciej*, zatytułowanej *O Bogu: że istnieje*, Kartezjusz stwierdza, że „wszystko to jest prawdą, co całkowicie jasno i wyraźnie ujmuję” (Descartes 1958, 1, 45), a zatem sankcjonuje prymat poznania rozumowego nad poznaniem zmysłowym, które może niekiedy wprowadzać błąd (np. w *Medytacji drugiej* podaje przykład wosku, który pod wpływem ciepła zmienia

tak jak w utworze *Pan Cogito a ruch myśli*, kiedy treść rozmyślań ulega swoistej apatii czy inercji, a ruch jest tylko ruchem pozornym, pozbawionym źródła i nie prowadzącym do żadnego celu.

Brak entelechii jako celowej zasady bytu i myślenia

Pan Cogito a ruch myśli

Myśli chodzą po głowie
Mówi wyrażenie potoczne

wyrażenie potoczne
przecenia ruch myśli

większość z nich
stoi nieruchomo
pośrodku nudnego krajobrazu
szarych pagórków
wyschłych drzew

czasem dochodzą
do rwącej rzeki cudzych myśli
stają na brzegu
na jednej nodze
jak głodne czaple

ze smutkiem
wspominają wyschłe źródła

Myślenie racjonalne było dla Kartezjusza potwierdzeniem istnienia podmiotu myślącego, któremu Bóg zaszczeplił w umyśle idee prawd wiecznych, takich jak prawdy logiki czy matematyki, a także samą ideę Boga: „Pod nazwą Boga”, twierdzi Kartezjusz, „rozumiem pewną substancję nieskończoną, niezależną, o najwyższym rozumie i mocy, która stworzyła mnie samego i wszystko inne, co istnieje, o ile istnieje” (Descartes 1958, 1, 59). Kartezjusz udowadnia następnie, że idea Boga musiała mu zostać zaszczeplona, gdyż nie jest możliwe, aby on sam, jako istota skończona i niedoskonała, wytworzył pojęcie istoty najwyższej, posiadającej wszystkie wymienione wyżej przymioty. Idea ta jest zatem wrodzona i może pochodzić tylko od Boga, który – jako istota najdoskonalsza – nie potrzebuje uciekać się do oszustwa: „wszelkie oszustwo i wszelkie zwodzenie”, pisze Kartezjusz, „ma źródło w jakimś braku” (Descartes 1958, 1, 69). Idea Boga jawi mu się zatem jasno i wyraźnie, podobnie jak w *Medytacji drugiej* jasno i wyraźnie potwierdził swoje istnienie jako substancji myślącej. Własne istnienie jako *res cogitans* staje się punktem wyjścia do udowodnienia istnienia Boga (por. Descartes 1988, 40–42).

swoją kształt i konsystencję). Tylko myślenie *stricte* racjonalistyczne, jako wyraziste i jasne, może być gwarantem prawdy, podczas gdy zmysły dostarczają duszy mętne obrazy i nieokreślone wrażenia, prowadząc ją niejako „na manowce”.

Pan Cogito, zupełnie tak jak większość ludzi, nie potrafi jednak udowodnić istnienia Boga posługując się metodą ściśle racjonalistyczną, dedukcyjną, intelektualnie zdyscyplinowaną *more geometrico*. Wątpi, czy jest to w ogóle możliwe. W jego życiu istnieją chwile zwyczajnego zwątpienia, które obnaża bezruch i ociężałość myślenia, co nie jest równoznaczne z negacją istnienia Pana Cogito. Jeżeli nawet treść myśli jest nieokreślona i nieoczywista, Pan Cogito istnieje, jako osoba wątpiąca i poszukująca uzasadnienia tak dla swojego istnienia, jak i swoich myśli. Prof. H. Elzenberg, pisząc o kartezjańskim *Cogito ergo sum*, twierdził, że: „Nie ma żadnego *cogito*; jest tylko *cogitatur*. *Cogitatur, ergo est aliquid*. To c o ś, to nie to, co myśli, tylko to, co jest myślane; myśl nie jest dowodem istnienia czynnika myślącego, jest tylko dowodem istnienia swej zawartości” (Elzenberg 2002, 40). W wierszu *Pan Cogito a ruch myśli* przedmiot myślenia przypomina wyschnięte źródło, tak jakby myśli nie mogły skupić się na żadnej treści, czego symbolem jest „nudny krajobraz szarych pagórków / wyschłych drzew”. Pan Cogito usiłuje odnaleźć źródło, które nadałoby treść (i sens) jego myśleniu i w ten sposób otrzymałoby swoją – rozumianą po arystotelesowsku – przyczynę celową, ale nie ma żadnej entelechii; jest tylko niemoc i stagnacja myślenia oraz tęsknota za źródłem. Myśli „załamują ręce / pod chmurnym / niskim / niebem / czaszki”, tak jakby ich niemoc i bezradność były wołaniem o obecność Pierwszego Poruszyciela.

Buddyzm jako próba odrzucenia empirii i samoświadomości

W wierszu *Pan Cogito a myśl czysta* bohater liryczny, wzorem doświadczonych adeptów buddyzmu, próbuje osiągnąć błogosławiony „stan *satori*”, a więc stan oświecenia, czy nagłego olśnienia, będący efektem medytacji Zen⁸, w wyniku której zanika świadomość empirycznego „ja” na rzecz „ontologicznej świadomości czystego bytu poza podmiotem i przedmiotem” (Merton 2003, 19). Tak podmiot, jak i poszczególne przedmioty bytu stają się pustką, która nie oznacza negacji, lecz widzenie wszystkiego w świetle prądny, która przypomina boskiego ducha przekraczającego wszelką empirię. Nie ma tutaj miejsca na kartezjańskie *cogito*, ponieważ w stanie *satori* jego *cogitationes* zostają zniesione. Pradźna nie jest także stanem mistycznej obecności Boskiego ducha w najgłębszej części ludzkiej duszy, tak jak ma to miejsce w chrześcijańskiej mistyce Zachodu, np. w pismach Eckharta. Oznacza jedynie pustkę, która paradoksalnie jest też pełnią, ponieważ przekracza byt w jego różnorodności i zmienności oraz wyzwała **ja** empiryczne od własnego indywidualnego myślenia. Tak rozumiana „myśl czysta” jest dążeniem Pana Cogito, ale ponosi on w swoich staraniach dru-

⁸ „Słowo «Zen»”, według T. Mertona, „pochodzi od chińskiego «cz’ an», oznaczającego pewien typ medytacji. Zen nie jest jednak «metodą medytacji» ani rodzajem duchowości. Zen to «droga», «doświadczenie», «życie», ale droga, paradoksalnie «nie jest drogą». Zen nie jest zatem ani religią, ani filozofią, ani systemem myślowym, ani doktryną, ani ascezą”. (Merton 2003, 18).

zgocącą klęskę, ponieważ nieuchronnie pozostaje w wiążących relacjach ze światem tak zewnętrznym, jak i światem własnych myśli:

Stara się Pan Cogito
osiągnąć myśl czystą
przynajmniej przed zaśnięciem

lecz samo już staranie
nosi zarodek klęski

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

prawdę rzekłszy Pan Cogito
nie jest całkiem bez winy
nie mógł oderwać
wewnętrznego oka
od skrzynki na listy
w nozdrzach miał zapach morza
świerszcze łaskotały ucho
i czuł pod żebrem palce nieobecnej

był pospolity jak inni
umeblowane myśli
skóra ręki na poręczy krzesła
bruzda czułości
na policzku

kiedyś
kiedyś później
kiedy ostygnie
osiągnie stan *satori*

i będzie jak polecają mistrzowie
pusty i
zdumiewający

Pan Cogito próbuje osiągnąć stan *satori* przed zaśnięciem, kiedy to myśli i reminiscencje narzucają mu się ze szczególną siłą, a próba ich wyparcia działa jak sprzężenie zwrotne na umysł Pana Cogito, zmuszając go do wspomnień i refleksji. Parafrazując wyżej cytowaną wypowiedź prof. Elzenberga na temat myśli (*cogitatur*), można stwierdzić, że istnienie myśli jest nierozzerwalnie związane z istnieniem jej treści. Nie sposób, w opinii Pana Cogito, zamienić myśli w nicłość czy pustkę, ponieważ myśl jest związana z otaczającą człowieka rzeczywistością.

Nie jest „wielką i czystą wodą / przy obojętnym brzegu”, ale raczej żywołem morskich przypluwów przynoszących skrawki wspomnień o rzeczach, wydarzeniach i ludziach obecnych w życiu Pana Cogito. Zасыpiający Pan Cogito zdaje sobie sprawę z tego, że „nie sposób oderwać myśli” od wrażeń zmysłowych, takich jak czuły dotyk ukochanej osoby, zapach morza czy śpiew świerszczy. Epistemologia Pana Cogito nie przypomina aprioryzmu kartezjańskiego, ale w sposób naturalny opiera się na retrospekcji, w której poznanie przy pomocy zmysłów powiązane jest z refleksją i myśleniem. Pan Cogito nie jest także w stanie, tak długo jak posiada samoświadomość i myśli, pozostać „pusty / i zdumiewający”, podobnie jak mistrzowie *Zen*. Jest raczej „pospolity jak inni”, tzn. przywołuje we wspomnieniach ludzi, przedmioty i wydarzenia, które łączą go ze światem w sposób niemal organiczny i to one wpływają na treść jego myślenia. W tym wierszu następuje istotne przesunięcie epistemiczne z poziomu *Cogito ergo sum* na przedmiot zewnętrzny wobec poznającego podmiotu, tj. na to, co jest treścią myśli, czy będzie to „bruzda czułości / na policzku”, czy „blaszane puszki” wyrzucone przez fale na brzeg.

Pan Cogito jest więc nie tylko *res cogitans*, rzeczą myślącą, ale także *res extensa*, rzeczą rozciągniętą, a więc po prostu osobą cielesną, którą łączy ze światem pępowina doświadczeń zmysłowych będących przedmiotem jego refleksji. Dane zmysłowe są zatem włączone w tok myśli Pana Cogito i stają się punktem wyjścia dla zdumienia, a w konsekwencji próby zrozumienia świata i istniejącego w nim podmiotu. „W ujęciu religijnym”, twierdzi Elzenberg, „choćby się nawet – jak w buddyźmie – odrzucało jaźń i substancję, jakiś substancjalizm jaźni, przynajmniej wyobraźniowy, zawsze jest żywy: człowiek w i d z i siebie samego jako coś co ma «głębieć», «treść», «wnętrze»” (Elzenberg 2002, 198). Pan Cogito nie jest w stanie dokonać transcendencji własnej jaźni w celu osiągnięcia nirwany, ponieważ oznaczałoby to dla niego śmierć tak cielesną, jak i umysłową („kiedy ostygnie / osiągnie stan *satori*”). Jako osoba czująca i myśląca akceptuje świat taki, jakim mu się jawi w doświadczeniu codziennego życia, z całym bagażem doznań tak pozytywnych, jak i trudnych, zmuszających do myślenia. Dlatego, pisząc o swoim uczniu, Elzenberg twierdzi, że są:

dwie postawy wobec zła świata. Jedna: odciąć się, przeciwstawić. Swoje małe nikle ja z jego „jestem” i jego „chcę być taki a taki”, całemu ogromowi istnienia, który się spycha do roli czegoś peryferycznego, jakiejś scenerii. Druga: przyjąć ten kosmos, a raczej ponury demoniczny nie-kosmos, z całą jego demonicznością; trwać i wytrzymać. Pierwsza podoba się mnie, druga mojemu młodemu przyjacielowi. On chce, żeby się z a n u - r z y ć, wszystko wycierpieć, nie szukać żadnego Olimpu, żadnej „twierdzy”, żadnych *templa serena* (Elzenberg 2002, 410 n).

W utworze *Pan Cogito a myśl czysta* bohater liryczny prowadzi polemikę z buddyźmem, który jest przedstawiony nie tyle jako ucieczka od zła istniejącego w ludzkich dziejach (Pan Cogito na tym etapie nie obraca się w sferze historiozofii), ile jako kapitulacja wobec *cogitationes* łączących człowieka myślącego ze

światem. Stan *satori* nie jest źródłem radości, ale stanem pustki i obojętności, niemożliwym do osiągnięcia dla bohatera wiersza⁹. Oznacza także wykluczenie się dobrowolne i świadome ze społeczności ludzkiej, co jest przedsięwzięciem niewykonalnym dla Pana Cogito, który „odczuwa swój czas historyczny” i zawsze pozostaje obywatelem *polis*¹⁰.

Genealogia Herbertowskiego bohatera pozostaje zakorzeniona w myśleniu filozoficznym św. Augustyna i Kartezjusza. Niemniej jednak dokonuje on samodzielnych wyborów natury epistemologicznej. Nie wykluczając znaczenia *ratio* w myśleniu, skupia się także na poznaniu aposteriorycznym, zakorzenionym w doświadczeniu zmysłowym i empirycznym. Idąc śladami J.H. Newmana, Herbert poprzez postać Pana Cogito zwraca uwagę na istotę poznania jednostkowego, które nie może być zredukowane do czystego racjonalizmu. Wiedza pojęciowa, będąca wynikiem dedukcji *more geometrico*, nie stanowi ostatecznej metody poznania prawdy w kwestiach antropologicznych, aksjologicznych czy metafizycznych. Pan Cogito nie jest czystą myślą, intelektem czy duszą. Jest świadomy swoich ograniczeń, ale także możliwości poznawczych związanych z własnym ciałem. W przeciwieństwie do Kartezjusza pozostaje także sceptyczny w kwestii teorii natyvizmu, zgodnie z którą idea Boga została zaszczerpiona w jego umyśle. Nie potrafi udowodnić metodą dedukcyjną istnienia idei wrodzonych, a jego myśli nie zawsze w sposób logiczny, racjonalny i przejrzysty prowadzą go do poznania prawdy. Pozostaje jednak związany ze światem fizycznym, z własnym miejscem na ziemi (*polis*) i z czasem historycznym, w którym przyszło mu żyć. Związek ten, niemalże organiczny, jest źródłem samoświadomości Pana Cogito, który w przeciwieństwie do adeptów buddyzmu nie jest w stanie osiągnąć stanu *satori* i którego tożsamość, o czym będzie mowa w kolejnych częściach niniejszej pracy, kształtuje się w relacji do dziedzictwa kultu-

⁹ Człowiek praktykujący *Zen* zdaje sobie sprawę, dzięki światłości *pradźny*, że jego pragnienia, myśli, dążenia są źródłem bólu i rozczarowania. Innymi słowy, relacyjny charakter „ja” empirycznego do bytu zewnętrznego powoduje cierpienie, które można przekroczyć osiągając stan *satori*, w którym relacja podmiot–przedmiot staje się nieistotna. (Por. na ten temat Watts 1957, 66).

¹⁰ Por. na ten temat wypowiedź Herberta o postaci Pana Cogito (Herbert 1998, odc. 3). Herbert twierdzi, że Pan Cogito to „jegomość myślący, jegomość odczuwający swój czas historyczny”. Wnioski Elzenberga nt. przynależności człowieka do wspólnoty i jego związania z określonym czasem historycznym są odmienne. Mimo szacunku żywionego dla stoików, a zwłaszcza dla Marka Aureliusza i jego odpowiedzialności obywatelskiej, Elzenberg rozważa prymat postawy buddyjskiej nad stoicką: „to buddyjskie totalne odwrócenie się od świata, ten radykalizm. Stoik pozostaje w świecie, podkreśla swą współprzynależność wszechludzką; adept hinajański odchodzi, staje się członkiem gminy poza obrębem brnącej po swych trzęsawiskach ludzkości, odrywa się od dziejów (tych „wielkich”); nic z obywatela, nic z polis. I nirwana: całkowite, bez reszty, bez zastrzeżeń, odejście od bytu, od wszystkiego, co kiedykolwiek podpadło lub podpadnie pod doświadczenie jakiegokolwiek podmiotu. To ciągnie jak słowo ostatnie – choć tu się też sprawa przesyła: znaczną częścią swojej natury przed tą konsekwencją się cofam. Ale to jest jednak więcej niż ataraksja mędrca w stoicyzmie: to bardziej c h ł o n i e”. (Elzenberg 2002, 344).

rowego przeszłości, historii ludzi i przedmiotów obecnych w życiu i pamięci Pana Cogito.

Bibliografia

- Barańczak S. (2001), *Uciekinier z Utopii. O poezji Zbigniewa Herberta*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław.
- Copleston F. (2000), *Historia filozofii*, tłum. S. Zalewski, t. 2, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Descartes R. (1958), *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Descartes R. (1988), *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Elzenberg H. (2002), *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, red. L. Hostyński, A. Lorczyk, W. Tyburski, R. Wiśniewski, M. Woroniecki, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.
- Franaszek A. (2018), *Herbert. Biografia II. Pan Cogito*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Herbert Z. (1998), *Finezje literackie*, Archiwum Polskiego Radia, Warszawa 1998, <http://ninateka.pl/audio/edu-finezje-literackie-1998-zbigniew-herbert-odc-2> i <http://ninateka.pl/audio/edu-finezje-literackie-1998-zbigniew-herbert-odc-3> (26.06.2018).
- Herbert Z. (2000), *Listy do Muzy*, red. M. Marchlewska, Wydawnictwo Małgorzata Marchlewska, Gdynia.
- Herbert Z., Elzenberg H. (2002), *Korespondencja*, red. B. Toruńczyk, komentarze B. Toruńczyk, P. Kądziała, H. Citko, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa.
- Johnson E. (1945), *A Treasury of Satire*, Simon & Schuster, New York.
- Kłoczowski J.A. OP (2018), *Rozum zaangażowany. John Henry Newman*, [w:] *U źródeł nowoczesnego myślenia o religii. Szkice z filozofii religii dla humanistów*, red. nauk. J. Barcik, red. J.M. Ruszar, cz. II, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków.
- Merton T. (2003), *Mistycy i mistrzowie Zen*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2003.
- Watts A.W. (1957), *The Way of Zen*, Vintage Books, New York.
- Vujičić P. (1974), List do Z. Herberta, Belgrad, 22 kwietnia 1974, [cyt. za:] A. Franaszek (2018), *Herbert*.
- Workowski A. (2010), *Maska i tożsamość. Związek Pana Cogito i Zbigniewa Herberta*, [w:] *Pojęcia kielkujące z rzeczy. Filozoficzne inspiracje twórczości Zbigniewa Herberta*, red. nauk. J.M. Ruszar, Wydawnictwo Platan, Kraków.

The Philosophical Lineage of Mr. Cogito

Summary

This article constitutes the first part of a larger paper concerning the philosophical provenance of Mr. Cogito, the title character of poems by Zbigniew Herbert, which were published under the same title by "Czytelnik" in 1974. The poet used to study philosophy and corresponded for many years with his Master, Professor Henryk Elzenberg. The first part of the paper presents Mr. Cogito's polemics with Cartesian apriorism, according to which only rational thinking leads to the knowledge of the truth. Herbert's lyrical character draws attention to the fallacy of Cartesian methodological reductionism; Mr. Cogito's knowledge is individual, connected with both his mind and his sense and empirical experience. In the terminology of J.H. Newman, whose philosophy was known to Herbert, there is not merely *notional* knowledge, based on *ratio*, but the equally important *real* knowledge, which stems from the experience of an individual human being.

Keywords: Zbigniew Herbert, Descartes, John Henry Newman, *cogito*, epistemology, methodological reductionism.