

Jednostka wobec rzeczywistości w twórczości Czesława Miłosza i Witolda Gombrowicza

Gombrowicz był dla Miłosza chyba najważniejszym przeciwnikiem. Poeta podkreślał, że ich wzajemny spór jest wynikiem odmiennych temperamentów, ale to w opozycji do Gombrowicza często określał własne stanowisko. Zdawał sobie bowiem sprawę, że ich spór jest zakorzeniony znacznie głębiej, w odmiennych wyobrażeniach o człowieku i rzeczywistości. Pisał Miłosz: „Nie oczekiwałem że Gombrowicz posłuży mi kiedyś do samookreślenia. Bo czyż nie służy? Gdybym pisał po angielsku, ileż musiałbym się namęczyć nie mogąc odwołać się do nazwisk-skrótów!” (ZU 54)¹. Inne przekonania prowadziły do odmien-

¹ Utwory Witolda Gombrowicza i Czesława Miłosza są cytowane z podanych wydań, które opatrzone następującymi skrótami: W. Gombrowicz: *Dziennik 1953—1956*. Kraków 2004 — D I; Idem: *Dziennik 1957—1961*. Kraków 2004 — D II; Idem: *Dziennik 1961—1966* — D III; Idem: *Gombrowicz filozof*. Red. F.M. Cataluccio, J. Illg. Kraków 1991 — GF; W. Gombrowicz: *Testament, Rozmowy z Dominique de Roux*. Kraków 1996 — T; Idem: *Wspomnienia polskie, Wędrowki po Argentynie*. Kraków 1999 — WP; C. Miłosz: *Abecadło*. Kraków 2001 — A; Idem: *Listy*. Kraków 1991 — L; Idem: *Metafizyczna Pauza*. Kraków 1995 — MP; Idem: *Ogród nauk*. Kraków 1998 — ON; Idem: *Prywatne obowiązki*. Kraków 2001 — PO; Idem: *Rok myślowego*. Kraków 1991 — RM; Idem: *Rozmowy polskie 1979—1998*. Kraków 2006 — RP; Idem: *Świadectwo poezji*. Warszawa 1987 — ŚP; Idem: *Wiersze*. T. 4. Kraków 2004 — W IV; Idem: *Wypisy z ksiąg użytecznych*. Kraków 2000 — WKU; Idem: *Zaczynając od moich ulic*. Wrocław 1990 — ZMU; Idem: *Zaraz po wojnie*. Kraków 1998 — ZPW; Idem: *Ziemia Ulro*. Kraków 2000 — ZU.

Zgodnie z życzeniem Autora artykułu, w cytatach zachowano interpunkcję zgodną z zapisem w podanych źródłach (od redakcji).

nych fascynacji. Gombrowicz chętniej odwoływał się do refleksji współczesnej, powoływał się na fenomenologię, nazywał siebie pierwszym strukturalistą. Zdecydowanie jednak wyróżniał modny wtedy egzystencjalizm, szczególnie twórczość Martina Heideggera i Jeana Paula Sartre'a — przekonywał zresztą, że ten drugi ustępuje pierwszemu. Mimo to pozycja Sartre'a w świecie intelektualnym powojennej Francji bardzo mu imponowała i z pewnością trochę zazdrościł francuskiemu autorowi popularności i podziwu, jakim go wtedy otaczano.

Miłosz także doceniał znaczenie refleksji egzystencjalnej, lecz częściej powołuje się na Fiodora Dostojewskiego, Lwa Szestowa czy chociażby Alberta Camusa niż na twórczość papieża egzystencjalizmu Jeana-Paula Sartre'a. W jednym z esejów poświęconych myśli tego francuskiego filozofa zarzucał mu „szczupłość doświadczeń” (PO 18). Był to jednak zarzut skierowany nie tylko wobec Sartre'a, ponieważ poeta uogólniał go na całą współczesną filozofię, dla której najważniejszy przedmiot badań stanowi indywidualna podmiotowość, a nie zewnętrzna wobec niej rzeczywistość. Miłosz dostrzega jednak, że Gombrowicz ma pewną przewagę nad zachodnimi autorami, którzy odchodząc od rzeczywistości, popadali w abstrakcję i przywiązywali się zbyt do własnych idei, ostatecznie zaś nie potrafili uniknąć nadmiernego zaangażowania. Twórczość Gombrowicza natomiast cechowała się tym, co Izajasz Berlin nazywał zmysłem rzeczywistości², ukształtowanym przez wyobraźnię, empatię i ciekawość świata, a nie przez obronę metodę myślenia. Zdaniem Miłosza, przewaga Gombrowicza nad wieloma zachodnimi intelektualistami była wynikiem bogatszych życiowych doświadczeń, które posiadał on jako emigrant z Europy Środkowej. Połączenie tego wszystkiego przesądziło o kształcie jego twórczości, ale przede wszystkim przesądziło o jego osobowości. „Teorie? Idee? Od zawsze wiedziałem, że to sita, przez które życie przecieka” — mówił Gombrowicz Dominikowi de Roux (T 37).

Gombrowicz był jednak dla Miłosza przedstawicielem swojej epoki: człowiekiem ukształtowanym na refleksji indywidualistycznej, który nie odnajduje już w sobie wiary. Dlatego jego miejsce znajduje się — zdaniem poety — w granicach „Ziemi Ulro” — krainie niższej duchowości, pozbawionej poetyckiej i religijnej wyobraźni, a tym samym — głębszego wglądu w istotę i porządek rzeczy. W tym „odczarowanym” świecie Ulro dominuje Ego, nie ma więc w nim miejsca na metafizyczne wartości. Poeta przyznaje, że on sam również kiedyś przebywał tylko w tej krainie, wypełnionej samym „sobą i tylko sobą”. Póź-

² Por. I. Berlin: *Zmysł rzeczywistości*. W: Idem: *Zmysł rzeczywistości*. Przeł. M. Filipczuk. Poznań 2002, s. 23—68.

niej doskonale zdawał sobie sprawę, że całkowite zerwanie z Ulro jest niemożliwe. Człowiek współczesny, pozbawiony przez nowoczesność dawnej substancjalności, z trudem godzi się na stałe cechy i określenia, które tak dobrze go niegdyś opisywały. Siłą rzeczy jest rozdarty pomiędzy z jednej strony nauką, technologią, a z drugiej — potrzebą religii i wiary.

W każdym razie poeta odwrotnie niż Gombrowicz próbował wydostać się z Ulro. Chętniej zwracał się w stronę tradycji antycznej, jednak przede wszystkim — w stronę refleksji chrześcijańskiej; szukał inspiracji w tekstach biblijnych, w filozofii, która została zrodzona z myślenia religijnego albo która jest takim myśleniem głęboko przepełniona. Filozofia bowiem, powtarza Miłosz wielokrotnie, to *ancilla theologiae* — „służebnica teologii”³. Zapewne zgodziłby się ze stwierdzeniem Stefana Świeżawskiego, że „każda pełna filozofia jest zasadniczo religijna”⁴, a więc z przekonaniem, że refleksja filozoficzna, która traci z horyzontu odniesienie do Boga — czy chociażby odniesienie do *sacrum* — pomija najistotniejsze ludzkie dążenia, staje się niepełna i nieautentyczna. Píše Miłosz: „[...] wszystkie moje ruchy umysłu są religijne i w tym sensie moja poezja jest religijna. A również (może to samo) jest za Bytem przeciw Nicości” (RM 29).

Teologia była dla Miłosza długo najważniejszym rodzajem refleksji i inspiracji, bo stale powracał do tematów religijnych, czemu niemal zawsze towarzyszyła zaduma nad światem jako dziełem stworzenia. W liście do Thomasa Mertona napisał: „Tylko teologia jest ważna. To jest nowy wymiar, którego domyślam się pod współczesnymi parafernaliami. Ludzkich pragnień nie da się zaspokoić tanim kosztem” (L 136). W teologii poeta szukał przede wszystkim konkretnego obrazu świata porządkowanego przez religię, a nie filozoficznych abstrakcji. Jak cytuje za Maritainem, „poezja jest teologia”, ale zaraz dodaje, że raczej wiedzą o bycie, bo przecież religii nie da się i nie wolno niczym zastępować (por. A 210). Teologia stanowiła dlań w pewnym sensie alternatywę dla filozofii, która coraz częściej rezygnuje z pytań o charakterze metafizycznym, zastępując refleksję na temat świata — autorefleksją, konkret zaś — abstrakcją. Sugeruje więc subtelnie Mertonowi, żeby pisał konkretniej, odwołując się do jednostkowych przykładów, bo tylko wtedy zdoła uchwycić rzeczywistość. „Innymi słowy, mniej makrokosmosu, więcej mikrokosmosu” (L 58).

Pomimo fascynacji teologią, złożonymi sprawami wiary i dogmatyki poeta szukał refleksji możliwe najprostszej — najlepiej z pozycji

³ *Ancilla theologiae* — (łac.) „służebnica teologii”. Określenie, którego autorem jest św. Piotr Damiani (1007—1072).

⁴ S. Świeżawski: *Święty Tomasz na nowo odczytany*. Poznań 1995, s. 60.

dziecka, aczkolwiek refleksji nawiązującej do spraw najważniejszych. Na dziecięcą naiwność Miłosz powoływał się zresztą wielokrotnie, jakby przypominając o tym, żeby postrzegać świat bez uprzedzeń, ideowych zapośredniczeń, odziedziczonych stereotypów i teorii. W tej naiwności najpełniej przejawia się refleksyjne nastawienie wobec świata, dzięki czemu można zawsze pytać o rzeczy najważniejsze. Umiejętność pytania o rzeczy pozornie oczywiste pozwala na poruszanie spraw prostych, lecz jednocześnie podstawowych. Wyobrażnia „naiwna” — powtarzał Miłosz za Williamem Blakem — „lepiej zaspokaja prawdziwe potrzeby duchowe człowieka” (ZU 203). Gombrowicz także uciekał czasem w podobną formułę. Pisał w *Dzienniku*: „List mój do Miłosza byłby o wiele szerszy i pełniejszy, gdybym zawarł w nim tę prawdę, że mnie bynajmniej tak bardzo na tych tezach, drogach, problemach nie zależy; że wprawdzie zajmuję się tym, ale raczej od niechcenia; a w gruncie rzeczy jestem przede wszystkim »dziecinny«... Czy Miłosz także jest »przede wszystkim« dziecinny?” (D I 29). Jednak o ile dla Miłosza dziecięcość oznaczała możliwość zadawania pytań o sprawy najważniejsze wbrew powszechnemu przekonaniu, że są to sprawy nieważne, o tyle dla Gombrowicza dziecięcość, czy raczej — mówiąc jego językiem — niedojrzałość i młodość, była równoznaczna z zabawą i odpowiadała grze z formą, pozwalając na ucieczkę od powagi dorosłych.

Wszystko to oznaczało także wikłanie się w niekończące się sprzeczności, które należało jakoś z sobą godzić. Gombrowicz — chociaż zapewniał Dominika de Roux, że „sprzeczność, która jest śmiercią filozofa, jest życiem artysty” — także musiał łączyć swoje, często w końcu sprzeczne — fascynacje. Fenomenologię z jednoczesną teorią międzyludzkiej formy, krytykę katolicyzmu z melancholijnym przekonaniem o potrzebie istnienia jakiegoś ładu, trwałego porządku świata, w końcu — ateizm z krytyką ateizmu oraz potrzebą istnienia Boga jako gwaranta ładu i obiektywnych społecznych wartości. Tych sprzeczności jest, oczywiście, więcej, zresztą nie tylko Gombrowicz był na nie narażony. Miłosz pisał: „Zawsze się przyznawałem do sprzeczności i sam chciałem te sprzeczności rozumieć. Ale prawdopodobnie nie wystarczy do tego nawet eseistyka. Poza tym muszę tutaj złożyć pewne wyznanie. Otóż sam się dziwię sprzecznościom we mnie” (RP 408). Innym razem uzupełni jednak, że sprzeczność w sobie trzeba zaakceptować, polubić, mając świadomość, że nie jest to wcale takie łatwe. Mimo to był bardziej zainteresowany od Gombrowicza scalem własnych doświadczeń, zbudowaniem trwałej i substancjalnej tożsamości. Rozumiał jednak, że dążenie do jednolitej osobowości coraz częściej staje się w świecie współczesnym trudne, zwłaszcza gdy

życie wypełnione zostało bogatym doświadczeniem. Pisał Miłosz: „Oczywiście jak każdy człowiek, tak i każdy poeta stara się osiągnąć jednolitość, jedność swojej osobowości, stara się przez to, co robi, jakoś siebie określić, ale nie zapominajmy, że jest to bardzo trudne” (RP 35).

Spór o rzeczywistość

Miłosz wyznaje (choć można odnieść wrażenie, że jest to wyznanie ironiczne i przekorne), że w porównaniu z fascynacjami Gombrowicza — fenomenologią i egzystencjalizmem — jego własny światopogląd, jego przekonania i jego wiara chrześcijańska wydają mu się staroświeckie. Píše Miłosz: „Grzeczny chłopczyk wierzący w bożę, starający się uniknąć grzechu, spotyka się z dzikim łobuzem, który pokazuje język i gra na nosie autorytetom dwóch tysiącleci. Bo ostatecznie to, co Gombrowiczowi mogę przeciwstawić, pochodzi z magazynu dawno wypracowanych pojęć. — Świat istnieje, nie tylko w moim umyśle. — A skąd to wiesz? — Bo jest oglądany przez Boga. — Przypomina mi to argument Kartezjusza, który swoje zwątpienie leczył powołując się na to, że Bóg nie może nas oszukiwać; ale to było tchórzostwem Kartezjusza” (RM 245).

Poeta postrzegał siebie jako kontynuatora tradycji oraz zwolennika hierarchii opartej na chrześcijaństwie (a przede wszystkim jako naiwnego realistę), natomiast Gombrowicza — jako zwolennika filozofii podmiotowej, psychologii i przeciwnika metafizyki. Píše Miłosz o przekonaniach Gombrowicza: „Ja, urodzony choć o to nie prosiłem, rzucony w świat, nie mam żadnych podstaw do tego, żeby orzekać, że cokolwiek poza moim »ja« istnieje. Dostępne mi są tylko dane mego umysłu (Gombrowicz zawsze uparcie powtarzał: Descartes, Kant, Husserl). Nie ma żadnych podstaw, aby orzekać o istnieniu jakiegokolwiek obiektywnej zasady kosmosu, jakichkolwiek »praw«, nawet prawa przyczynowości. Ale to, co zdawałoby się, jest naprawdę moje, nie jest moje, bo jestem wplątany w ludzi, przez nich urabiany bez ustanku, jedyną rzeczywistością jest rzeczywistość między-ludzka, ludzie ciągle tworzą siebie wzajemnie, tylko człowiek może być człowiekowi bogiem” (PO 190—191). Gombrowicz przyjmował twierdzenie Kartezjusza, że nie możemy być niczego bardziej pewni niż własnego

ja myślącego, niż owego problematycznego i narażonego na nieustanne kryzysy *cogito*. Miał nawet pretensję do filozofa, że w pewnym momencie niemal wycofał się ze swego stanowiska, powołując się na istnienie Boga. Jednocześnie musiał rozumieć, że do kryzysu Kartezjańskiego *cogito* dochodzi już w chwili jego ustanawiania. Kartezjańskie wątplenie, którego celem było osiągnięcie całkowitej pewności — było więc dlań prawdą, ale chyba — jak to ujmuje Paul Ricoeur — była to prawda jałowa⁵.

Gombrowicz nie dostrzegał jednak atrakcyjniejszej alternatywy mówienia o świecie i o sobie. Przyjmował indywidualistyczną tradycję myślenia i w pewnym sensie ją praktykował. Pisał więc głównie o samym sobie, odtwarzając — zdaniem Agnieszki Stawiarskiej — „przede wszystkim swój świat wewnętrzny, cierpienia, ambicje, zmagania ze sobą, proces dojrzewania”⁶. Stawiarska podkreśla, że jest to szczególnie wyraźne na tle wspomnień Tadeusza Kępińskiego, szkolnego przyjaciela Gombrowicza i autora książek o nim, który kładzie nacisk na życie społeczne, szkołę, krąg wspólnych przyjaciół, rodzinę⁷. Píše Stawiarska: „Zresztą Kępiński nie szczędził koledze pouczeń, także intelektualnych. »Jak ty chcesz zrozumieć świat? Tylko przez introspekcję?«” — pytał z przyganą już w latach studiów, stwierdzając, że Gombrowicz wszystko ocenia intuicją, zamiast dążyć do „systematycznego nabywania wiedzy”⁸. Ale podobnie trochę jak Miłosza, interesowały autora *Dziennika* przeobrażenia dokonujące się w kulturze, konsekwencje — społeczne, polityczne, artystyczne — wynikające z uprawiania tego typu refleksji. Podsumowując dzieło Kanta, mówił: „Teraz filozofia zajmuje się czym innym. To były odkrycia formalne, lecz ogromnie doniosłe, ponieważ rewolucjonizowały całkowicie pojmowanie świadomości, relacji podmiot — przedmiot, a więc człowieka i wszechświata” (GF 80). I wyjaśniał dalej: „Od czasu Kanta, nie mówiąc już o Kartezjuszu, myśl doznaje redukcji, a redukcja ta jest nadzwyczaj ważna. Dowodzi ona, że myśl osiąga pewną dojrzałość i że zaczyna poznawać swoje własne granice; w całej późniejszej filozofii, np. u Feuerbacha, Husserla, Marksa itd., odnajdujemy tę samą tendencję do redukowania myśli. Dziś filozofia nie polega już na poszukiwaniu prawdy absolutnej w rodzaju istnienia Boga, lecz

⁵ Por. P. Ricoeur: *O sobie samym jako innym*. Przekł. B. Chelstowski. Warszawa 2003, s. 11. Por. także P. Ricoeur: *Egzystencja i hermeneutyka*. Przekł. K. Tarnowski. W: P. Ricoeur: *Egzystencja i hermeneutyka*. Warszawa 2003, s. 209.

⁶ A. Stawiarska: *Gombrowicz w przedwojennej Polsce*. Kraków 2001, s. 57.

⁷ Por. T. Kępiński: *Gombrowicz i świat jego młodości*. Kraków 1974.

⁸ A. Stawiarska: *Gombrowicz w przedwojennej Polsce...*, s. 65.

podejmuje wysiłki bardziej ograniczone, na przykład ogranicza się tylko do świata fenomenów lub zastępuje pytanie: »Czym jest świat?« pytaniem: »Jak go zmienić?« (Marks); najczystszy wyraz znajduje ona u Husserla w metodzie fenomenologicznej, która nie interesuje się w ogóle noumenem, lecz tylko fenomenem» (GF 82—83). Gombrowicz podkreślał jednak, że ostatecznie najważniejsze zmiany były możliwe jednak dzięki fenomenologii. To dzięki niej „wszystko zmieniło się w sposób demoniczny. Zmiana kosmosu. Nie ma nic oprócz ostatecznego centrum, jakim jest świadomość i to, co się w niej dzieje. Świadomość jest oczywiście samotna. Nie mogą istnieć inne świadomości” (GF 97).

Jego zdaniem, fenomenologia dostarczała szczególnej perspektywy rozumienia samego siebie i można bez przesady powiedzieć, że w wielu miejscach twórczość autora *Kosmosu* jest nią inspirowana⁹. Tyle że fenomenologia Edmunda Husserla nie wyjaśniała świata społecznego w stopniu wystarczającym, dlatego nie mogła zaspokajać socjologicznych zainteresowań Gombrowicza. Zdaniem Alfreda Schütz, świat społeczny zajmował Husserla w mniejszym stopniu¹⁰. Przede wszystkim interesowała go problematyka świadomości, sferze intersubiektywnej nie poświęcił więc wiele uwagi¹¹. Tymczasem Gombrowicz (podobnie jak Schütz) zawsze chciał zrozumieć to, co tworzy się na styku międzyludzkich spotkań, w czasie interakcji, co w jakimś sensie wykracza poza perspektywę podmiotową. Jego interpretacja fenomenologii bliższa jest więc tym kontynuatorom Husserla, którzy nie zajmują się wyłącznie *ego transcendentalnym*, ale również tym, co intersubiektywne, społeczne. Wstępem do refleksji na tematy społeczne były dlań te same wątki Husserlowskiej filozofii, co dla Alfreda Schütza i dla Sartre’a: intencjonalna świadomość oraz przekonanie, że znaczenie nie istnieje ani w obiektach, ani nie znajduje się — jak pisze George Ritzer — „w głowie podmiotu”¹², ale wyraża się w stosunku podmiotów do obiektów. Znaczenie jest więc relacją pomiędzy podmiotem a światem, tworzy się w chwili przecięcia uwagi podmiotu z postrzeganym przedmiotem. Intencjonalna świadomość — rozwija Gombrowicz — „oznacza, że świadomość nigdy nie może być

⁹ Por. A.S. Kowalczyk: *Gombrowicz — Husserl. O fenomenologicznych motywach w „Dzienniku”*. W: *Gombrowicz filozof*. Oprac. W. Cataluccio, J. Illg. Kraków 1991, s. 206—226.

¹⁰ Por. A. Schütz: *Fenomenologia i nauki społeczne*. W: *Fenomenologia i socjologia*. Red. Z. Krasnodębski. Warszawa 1989, s. 107—108.

¹¹ Por. G. Ritzer: *Klasyczna teoria socjologiczna*. Przekł. H. Jankowska. Poznań 2004, s. 287.

¹² Ibidem. s. 280.

pusta, oddzielona od przedmiotu; to z kolei prowadzi wprost do koncepcji człowieka Sartre'a, który mówi, że człowiek nie jest bytem w sobie, lecz jest bytem »dla siebie«, świadomym samego siebie" (GF 97).

Zdaniem Schütza, Husserla bardziej interesowała świadomość, natomiast on zajmował się przede wszystkim światem intersubiektywnym. Schütz przekonywał, iż chociaż indywidualne konstruowanie rzeczywistości jest istotne, to ma jednak zbyt indywidualny charakter i nie może podlegać badaniom naukowym: zresztą w socjologii fenomenologicznej można pominąć indywidualną świadomość. Natomiast Gombrowicz próbował scalić te dwie perspektywy, rozwiązać tę antynomię. Jednak był w tym wypadku wyjątkowo niekonsekwentny, bo na zmianę przyznawał większe uprawnienia już to jednostce, już to rzeczywistości międzyludzkiej. Można jednak powiedzieć, że dla Gombrowicza ostateczna interpretacja świata ma zawsze charakter indywidualny. Natomiast dla Schütza interpretacje świata pochodzą z rzeczywistości intersubiektywnej, indywidualny człowiek zawsze ją tylko potwierdza lub jej zaprzecza, ryzykując jednak wtedy odrzuceniem przez społeczeństwo, niepewnością i brakiem porozumienia. Te różnice między obydwoma autorami doskonale oddają odmienne interpretacje Don Kichota. Pisał Gombrowicz w „Kurierze Porannym” w roku 1935: „Ta książka [tj. Don Kichot — P.K.] dziś, dla nas — wyraża pewną niezmiernie aktualną, a nawet groźną myśl, mianowicie myśl do głębi indywidualistyczną — iż każdy ma inną, własną rzeczywistość, a świat w każdym inaczej się załamuje. [...] Musimy się pogodzić z twardym i bardzo niewygodnym faktem, że ilu ludzi, tyle odmiennych kosmosów, tyle pryzmatów, załamujących drzewa, wiatraki i krowy wedle własnych suwerennych praw”¹³. Schütz przekonuje tymczasem, że świat don Kichota musi się rozpaść, bo nie nawiązuje do intersubiektywnego świata. Bohater zamyka się w świecie nieprzeniknionym dla innych, którzy nie mają możliwości, żeby potwierdzić jego realność. Toteż własny świat don Kichota jest rzeczywisty tylko dla niego, ale nie dla innych¹⁴. Człowiek kształtuje własną tożsamość dzięki nawiązaniu do intersubiektywnego świata, w którego ramach wszyscy ludzie podobnie rozumieją sens zdarzeń i rzeczy.

Kolejnym dowodem na to, że Gombrowicz chciał jakoś godzić te perspektywy, jest odpowiedź na wrażenia Martina Bubera z lektury

¹³ Cyt. za: J. Jarzębski: *Pojęcie „formy” u Gombrowicza*. W: *Gombrowicz i krytycy*. Wybór i oprac. Z. Łapiński. Kraków—Wrocław 1984, s. 321.

¹⁴ Por. A. Schütz: *Don Kichot i problem rzeczywistości*. „Literatura na Świecie” 1985, nr 2, s. 246—267.

dramatu *Ślub*, który pisarz przesłał filozofowi z nadzieją, że ten go wypromuje. Akcję *Ślubu* umieszcza Gombrowicz w śnie głównego bohatera, Henryka, i to właśnie we śnie odbywa się cały dramat. Z tegoż powodu *Ślub* wydał się Buberowi sprzeczny, bo pisał w liście do Gombrowicza, że dramat może istnieć tylko między realnymi osobami, istniejącymi *samodzielnie i niedostępnie*, że nie ma dramatu między człowiekiem a jego wyobrażeniami. Gombrowicz, rozczarowany odpowiedzią filozofa, zwłaszcza niepełnym zrozumieniem idei *Ślubu*, odpowiada: „*Ślub* jest wprawdzie snem... ale snem o Rzeczywistości. [...] Przecież ja nie mogę dać konfliktu między ludźmi istniejącymi »samodzielnie«, jak Pan mówi, gdyż moja wizja, moje wyuczucie na tym właśnie polega, że tych »samodzielnych« ludzi nie ma. Dramat mojego bohatera to nie — konfrontacja z innymi ludźmi, a tylko z mocami, które wytwarzają się z ludzi, pomiędzy ludźmi. [...] Oto, przypuszczam, jeden z najbardziej zasadniczych konfliktów, jaki istnieć może, i myślę, że zaczynamy już zdawać sobie sprawę z faktu, że nie tyle idzie o wybór takiej lub innej wiary, programu, myśli lub uczucia, ile o pytanie: do jakiego stopnia wszelka nasza myśl, nasze uczucie, pochodzą z nas samych, z naszego ja, a w jakiej mierze tworzą się »między«... w tej groźnej a bliżej niezbadanej dziedzinie. [...] Dla Pana jestem jeszcze nierzeczywisty w tym, co we mnie najbardziej rzeczywiste”¹⁵.

Wobec Innego

Fenomenologia szczególnie uwrażliwia na problematykę innego człowieka, ponieważ znosi podział na świat zewnętrzny i wewnętrzną świadomość. Według Zdzisława Krasnodębskiego „cofnięcie się ku sobie, oznaczające w końcowym etapie redukcję do absolutnego »Ego« jako ostatecznego centrum konstytucji świata, okazuje się zarazem wyjściem ku światu”¹⁶. Fenomenologia oczyszcza świadomość z wszelkich przesądów, założeń i uprzedzeń i tym samym — „obiektywizując

¹⁵ R. Gombrowicz: *Gombrowicz w Argentynie 1939—1963*. Kraków 2004, s. 164—165.

¹⁶ Z. Krasnodębski: *Rozumienie ludzkiego zachowania*. Warszawa 1986, s. 175.

warunki poznania — znosi nie tylko relatywizm epistemologiczny, ale również ma zagwarantować przewyższenie relatywizmu etycznego¹⁷. Prowokuje, byśmy byli świadomi, że inny człowiek zajmuje w naszym indywidualnym życiu szczególne miejsce, a zatem przypisuje szczególną wartość stosunkom międzyludzkim, otwierając tym samym możliwość nawiązania i prowadzenia dialogu. Ponieważ znaczenie innego człowieka i postawa dialogowa należały w refleksji Gombrowicza do problemów podstawowych, doskonale wyczuwał te możliwości tkwiące w fenomenologii. „Kiedyś tłumaczyłem komuś — pisze Gombrowicz — iż, aby należycie odczuć kosmiczne znaczenie jakie dla człowieka ma człowiek, należy wyobrazić sobie co następuje: jestem zupełnie sam na pustyni; nigdy nie widziałem ludzi, ani nie domyślałem się, że inny człowiek jest możliwy. Wtem ukazuje się w polu mego widzenia istota analogiczna, a jednak nie będąca mną — sama zasada wcielona w obce ciało — ktoś identyczny a jednak obcy — i ja doznaję jednocześnie cudownego uzupełnienia i bolesnego rozdzielenia” (DI 34).

Mimo to fenomenologia popadała jednocześnie w sprzeczności, antynomie. W cytowanym już eseju *Kim jest Gombrowicz?* Miłosz wyznaje, że nie potrafi zrozumieć Gombrowicza, gdy z jednej strony — uznaje on rzeczywistość międzyludzką, z drugiej zaś — traktuje ją jako wynik indywidualnej świadomości (por. PO 197). Tym samym nie może zrozumieć, że zostaje zniesiony podział na świat zewnętrzny i wewnętrzny, bo jeśli świat rzeczywiście jest uzależniony od świadomości, to powinna ona mieć nań jakiś wpływ. Tymczasem, jak podkreśla Miłosz, choć dla Henryka, bohatera *Ślubu*, świat jest snem, to i tak uczestniczy on w tym świecie. Dlatego Gombrowicz nigdy nie rozsądzał tej sprzeczności, o czym zresztą wiedział. Pisze Miłosz: „Ta świadomość, że cokolwiek robię, jest nonsensem, a jednak nie mogę postępować inaczej, bo zmusza mnie do tego rzeczywistość między-ludzka, w jakiej się znalazłem (co gorsza rezydująca w mojej głowie) — oto sama treść XX-wiecznego rozdzielenia, wspólna codziennemu życiu w cywilizacji technicznej, udziałowi w ruchach masowych i ustanawianiu terroru” (PO 191).

W niepublikowanym początkowo fragmencie *Dziennika* Gombrowicz pisał: „[...] najgłębsze rozdarcie człowieka, jego krwawiąca rana, to właśnie to: subiektywizm — obiektywizm. Podstawowe. Rozpaczliwe. Relacja subiekt — obiekt, czyli świadomość i przedmiot świadomości jest punktem wyjściowym myślenia filozoficznego” (D III 281).

¹⁷ A.S. Kowalczyk: *Gombrowicz — Husserl. O fenomenologicznych motywach w „Dzienniku”*. W: *Gombrowicz filozof...*, s. 217.

Przedmiotem świadomości była dla Gombrowicza nie tyle grupa ludzi, ile raczej bezpośrednio drugi człowiek. Poznanie ma więc charakter przedmiotowy, nawet jeśli dotyczy ono drugiego człowieka. Pisarza interesowało, czy dzięki fenomenologii można uniknąć solipsyzmu i uznać podmiotowość innego człowieka. I jednocześnie na tej podstawie uznać istnienie intersubiektywnego świata, dzielonego z innymi, w którym możliwa jest komunikacja oraz wspólne normy i zasady moralne. Rozstrzygnięcie tych sprzeczności stało się dla Gombrowicza jednym z podstawowych zadań. Pisarz wiedział jednak, że jak dotąd, nikomu się to nie udało.

Fenomenologiczne badanie świadomości jeśli nie wyklucza, to przynajmniej odsuwa na dalszy plan badanie świata intersubiektywnego, i odwrotnie. Nawet Alfred Schütz — jak pisze Ritzer — rezygnuje z podejścia, z którego fenomenologia jest znana najbardziej, i „zamiast skupiać się (jak Husserl) na subiektywności indywidualnej, Schütz głównym przedmiotem swego zainteresowania czyni intersubiektywność”¹⁸. Leszek Kołakowski pisze: „Monadologia Husserla, jak się wydaje, jest jeszcze jednym przykładem logicznej beznadziejności wszelkich filozoficznych usiłowań, które wychodzą od podmiotowości i próbują odbudować drogę do wspólnego świata. [...] Wolno podejrzewać, jeśli spojrzymy na rozwój filozofii europejskiej od Descartes’a poczynając, że jeśli wychodzimy od »cogito«, możemy zrekonstruować świat wyłącznie jako korelat podmiotowości — chyba że użyjemy jakichś logicznie podejrzanych środków. [...] Bardzo wątpliwe, czy komukolwiek udało się stworzyć język łącznie obejmujący te dwa punkty widzenia: jeden skierowany ku »cogito«, drugi ku rzeczom. Możliwe, że fatalnym losem filozofii jest oscylowanie pomiędzy tymi dwiema perspektywami, z których każda jest arbitralna i raz przyjęta zamyka drogę drugiej, obydwie zaś są niewyraźne w tym samym dyskursie”¹⁹. Husserlowi nigdy nie udało się w sposób przekonujący rozwiązać problemu innego człowieka i zarazem problemu intersubiektywności. Pisał, że podmiot ma intuicję obecności innej osoby jako podmiotu. Poznanie drugiego nie może być bezpośrednio — tylko wtórne i pośrednie, oparte na projekcji własnych przeżyć²⁰. Podmiot nabiera więc ostatecznie przekonania o istnieniu innych poprzez wczucie. Jak pisze Krasnodębski: „Inny pojawia się jako pewna modyfikacja mnie samego, podsuwam mu swoje przeżycia. Ujmuję go jako »ego w modusie tam«, to znaczy przypisuję mu takie przeżycia, jakie

¹⁸ G. Ritzer: *Klasyczna teoria socjologiczna...*, s. 291.

¹⁹ L. Kołakowski: *Husserl i poszukiwanie pewności*. Warszawa 1991, s. 69, 72—73.

²⁰ Z. Krasnodębski: *Rozumienie ludzkiego zachowania...*, s. 178.

ja sam bym miał, gdybym tam był, gdzie on jest”²¹. Ale zdaniem Leszka Kołakowskiego, idea wczucia, a więc odwołanie się do partycypacji w doświadczeniu innych, jest banalnym dowodem na istnienie innej, realnej podmiotowości. Przede wszystkim jednak jest to dowód nieprzekonywający (trudno bowiem uwierzyć, że za pomocą drugiej redukcji następuje oddzielenie *ego* od tego, co inne)²². Jeśli świadomość jest samowystarczalna, to nie ma miejsca na drugą świadomość. Spekulacje Husserla okazują się więc ostatecznie zawodne, bo nie potrafi on dzięki nim pokazać w przekonujący sposób, że istnieją także inni ludzie. „Filozofia Husserla potwierdza zatem krytykę Gilsa (skierowaną pod adresem kartezjańczyków, kantystów i tych chrześcijańskich realistów, którzy naśladują Descartes’a i Kanta): jeśli wychodzimy od immanentnego świata, na nim też kończymy; gdy raz przyjmujemy idealistyczny sposób stawiania pytań, akceptujemy tym samym idealistyczne odpowiedzi”²³.

Skomplikowane wyjaśnienia Husserla nie przekonywały Gombrowicza. Pisarz stopniowo godził się więc z tym, że tej rozdzierającej filozoficznej rany — podmiot-przedmiot — nie można uleczyć. Nie zdołał tego zrobić także Sartre. Píše Gombrowicz: „Sartre analizuje systemy Kanta, Hegla, Husserla i dowodzi, że żaden z nich nie daje możliwości uznania innego człowieka. Dlaczego? Dlatego, że tam być człowiekiem to być podmiotem. To mieć świadomość, która wszystko inne rozpoznaje jako przedmioty. Jeślibym przyjął, że Witolda także ma świadomość, to ja stałbym się przedmiotem dla Witoldy, która jest podmiotem. Nie można zaś być zarazem podmiotem i przedmiotem. Tak więc Sartre przeraził się. Jego wysoce rozwinięta moralność wyklucza przyjęcie, że inni ludzie nie istnieją, bo nie byłoby już wtedy powinności moralnych. Człowiek stałby się przedmiotem” (GF 102—103). To z kolei powodowało problemy z uznaniem jego człowieczeństwa. Gombrowicz pamiętał bowiem o tym, że gdyby nawet człowiek rzeczywiście (negując samego siebie) rozpoznawał w sobie samym innego człowieka, to i tak należałoby pamiętać również o tym, że mamy nie tylko możliwość uznania innego, lecz także jego negacji. Jak píše Józef Tischner — „ruch jednania może jednak skierować się w przeciwną stronę. Nie tylko Ja jestem kwestionowany przez i n n e g o, lecz również i n n y przeze mnie”²⁴. Jak jednak dodaje zaraz Tischner, odkrywanie w sobie samym Innego i szczególna bliskość, która wtedy powstaje, są nie tylko powodem radości, ale także

²¹ Ibidem, s. 179.

²² L. Kołakowski: *Husserl i poszukiwanie pewności...*, s. 69.

²³ Ibidem, s. 70.

²⁴ J. Tischner: *Inny*. „Znak” 2004, nr 1, s. 22.

— okrucieństwa. Zdaniem Tischnera: „Zarodek okrucieństwa mieści się już w samej relacji kwestionowania »swawolnej niezależności« Ja przez i n n e g o. [...] Niczego w zamian nie obiecując, inny wymaga, aby stać się jego pokarmem, jego częścią składową, nim. I n n y zadaje ból. Poprzez ból poszerza granice swego królestwa”²⁵. Według Martina Heideggera „każdy baczy zrazu i zwykle na innego, na to, jak on się zachowuje i co powie. Wspólne bycie w Się nie jest wcale spreparowanym, obojętnym przebywaniem obok siebie, lecz napiętym, dwuznacznym wzajemnym-zważaniem-na-siebie, skrytym przy-słuchiwaniem-się-sobie nawzajem. Pod maską »dla-siebie-nawzajem« rozgrywa się »przeciw-sobie«”²⁶. Ta jednoczesność wzajemnego uznania i walki ma — jak przekonuje Martin Heidegger — charakter naturalny, mimo to pozostaje zakryta i ludzie niechętnie przyznają, że rzeczywistość ma ona miejsce. Gombrowicz wyjątkowo obawiał się okrucieństwa ze strony innych ludzi, pisał przecież: „[...] przede wszystkim pragnąłbym, aby ten drugi człowiek mnie nie ugryzł, nie zapłuł i nie zadreńczył” (D I 50). Sądzę więc, że był skłonny zrezygnować z bliskości z drugim człowiekiem, żeby tylko uzyskać jakąś gwarancję własnej niezależności i bezpieczeństwa. Miała pomagać w tym odpowiednia refleksja, przede wszystkim fenomenologia, paradoksalnie jednak fenomenologia tę problematykę komplikowała jeszcze bardziej. Być może właśnie wtedy, gdy nie widział już najmniejszych możliwości rozsypłania tych antynomii, gdy zorientował się, że fenomenologia nie daje żadnych gwarancji niezależności — decydował się na krok reakcyjny, lecz zarazem najpewniejszy — przywoływał w swym dyskursie Boga jako gwaranta społecznego ładu i moralności. Przede wszystkim zaś jako gwaranta własnego bezpieczeństwa.

Dla Miłosza perspektywa podobnej bliskości, w której ramach uznanie i rozpoznanie innego człowieka odbywają się wewnątrz nas samych, oraz pozbawienie ludzi instancji pośredniczących (takich jak tradycja i religia) prowadzą tylko do cierpienia zadawanego sobie nawzajem przez ludzi. Pisał: „Czy naprawdę podobają się tobie powieści i sztuki teatralne Gombrowicza? Ale uczciwie! Otóż nie. Nie zazdroszczę mu ich, nie chciałbym być ich autorem. Czy niepokoją mnie? Tak. Bo jeżeli tylko są ludzie dla ludzi, jeżeli ten kokon przez nas utkany unosi się w kosmosie, o którym nie możemy powiedzieć nic, nawet że istnieje, być może naprawdę żyjemy w piekle” (RM 245). Ponieważ ludzie są słabi z natury, to pozbawiając się dobrowolnie oparcia w tradycyjnych wartościach, łatwo poddają się destrukcyj-

²⁵ Ibidem, s. 24.

²⁶ M. Heidegger: *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa 2004, s. 223.

nym wpływom innych, którzy potrafią narzucić im swoją definicję rzeczywistości. Poeta podkreśla zresztą, że Gombrowicz doskonale zdawał sobie sprawę z tych konsekwencji.

Zdaniem Miłosza, uniezależnienie ludzi od zewnętrznego świata oraz przyznanie im zbyt wielu indywidualnych uprawnień (łącznie z uprawnieniem nadawania sensu rzeczywistości), to najważniejsze źródła XX-wiecznego nihilizmu i totalitaryzmu. Skrajny indywidualizm utwierdza człowieka w przekonaniu o własnej wielkości, którą zaczyna realizować kosztem innych — tym bardziej, że inni ludzie istnieją właściwie ze względu na niego samego. Czy Gombrowicz byłby skłonny zgodzić się z tą diagnozą? Tylko pod warunkiem, że zechciałby uznać tę perspektywę za wytwór samych filozofów, wyłącznie ideową konstrukcję pozbawioną związku z rzeczywistością, nie zaś za naturalną ludzką właściwość, którą właśnie fenomenologii udało się odsłonić. Tymczasem w projekcie fenomenologicznym dostrzegał on naturalną i prawdziwą charakterystykę człowieka, która była dotychczas zakryta przez tradycję, obyczaj, mitologię, wiarę. Toteż według Gombrowicza właśnie fenomenologia pozwalała odkrywać i zgłębiać rzeczywistość, natomiast według Miłosza — właśnie tę rzeczywistość zamazywała, gubiła. Prawdziwa rzeczywistość znajduje się — zdaniem Miłosza — po przeciwnej stronie. Przekonując, że indywidualna świadomość nie jest (i chyba też nie może nawet być) ostateczną instancją, Miłosz przywołuje świadectwa dostarczone przez dr. Wiktora Frankla, psychiatrę, który przeżył oświęcimską kaźń. Pobyt w Auschwitz jest dla osoby szukającej sensu na własną rękę sytuacją bez wyjścia, dla której nie znajduje ona wystarczającego usprawiedliwienia, chyba że zgodzi się z tym, że sytuacja ta stanowi znak od Boga (PO 193). Poeta nie podzielał więc wiary w to, że ostatecznie zwycięży rzeczywistość międzyludzka, ponieważ jednostka nie zdoła narzucić innym swoich wyobrażeń. Gombrowicz chyba także nie był tego taki pewien, bo sam do końca nie wiedział, czy obrona niezależnego Ja jest źródłem niezależności jednostki, czy też może — źródłem zniewolenia.

W stronę nihilizmu

Obaj pisarze zajmują odmienne stanowisko wobec dobra. Dla Gombrowicza oznacza ono przede wszystkim niezależność, indywi-

dualizm, wolność względem jakiegokolwiek zewnętrznego przymusu, dla Miłosza — także wolność, lecz rozumiana jako możliwość dążenia do ostatecznego celu i powołania człowieka: akt woli miałby więc dlań charakter drugorzędny wobec ontologicznego dobra, wobec *telos*. Miłosz w przeciwieństwie do Gombrowicza sprzeciwiał się sytuowaniu ludzkiej świadomości w centrum humanistycznej refleksji. Nie podobało mu się przekonanie, że indywidualne Ja powinno być najważniejszym przedmiotem rozważań. Poetę niepokoił pogląd przyznający pierwszeństwo jednostkowej świadomości nad światem, zwłaszcza niepokoiła go myśl, że pogląd ten obecnie dominuje i ma swoje konsekwencje. Wiedział, oczywiście, że fenomenologia była przedsięwzięciem najbardziej radykalnym, dzięki któremu Husserl starał się zdobyć pewność, uniezależniając człowieka od jego biologicznej, kulturalnej i historycznej podstawy. Wyczuwał jednak, podobnie jak Kołakowski, że „osiągnięcie takiej niezależności równa się zdobyciu pozycji Bogów, którzy mogą obserwować ludzkie (empiryczne) umysły całkowicie z zewnątrz”²⁷. Pisał Miłosz: „Przecie stosunek podmiotu do przedmiotu to główny, zasadniczy problem filozofii europejskiej od wielu stuleci. I wcale nie mniej jędrzący teraz, kiedy zwycięstwo w skali planety odniosła cywilizacja techniczna, kiedyś nieśmiało przygotowująca swoje narzędzia w dysputach scholastyków, tych zwiastunów metody naukowej. Aż zatriumfował człowiek kartezyjski, czyli myśl zdobywca. Cóż z tego jednak, kiedy następstwa tego triumfu przytarły rogi naszej pysze. To pięknie, kiedy podmiot ma dość roboty z przedmiotem, starając się go poznać i opanować. Ale kiedy ów przedmiot, czyli świat zewnętrzny, rozpryskuje się na tysiąc odłamków, drzazg, fragmentów, wiązek molekuł i podmiot zostaje sam, skazany na skrajny subiektywizm? Po czym zaczyna kwestionować swoje istnienie” (WKU 11).

Zdaniem Miłosza, świadomość szukająca pewności w samej sobie nie zdoła odkryć norm i wartości, którymi człowiek powinien się w życiu kierować — samowiedza nie jest więc równoznaczna z wiedzą, zwłaszcza z wiedzą dotyczącą norm i zasad moralnych. Tym bardziej więc z czasem potrzebował pewności, że świat został stworzony przez Boga i w związku z tym jest niezależny od ludzi, którzy go zamieszkują. Taki świat daje pewność, że istnieje obiektywny ład moralny, którego jednostka nie jest w stanie zmienić własnym postępowaniem. Stąd wynika wniosek, że człowiek nie znajdzie w sobie wskazówek dotyczących tego, jak powinien postępować: naukę moralną może znaleźć tylko w tradycji, w kulturze i we wspólnocie,

²⁷ L. Kołakowski: *Husserl i poszukiwanie pewności...*, s. 71.

w której żyje, dzięki wierze w Boga w ramach zinstytucjonalizowanej religii. To pozwala człowiekowi na zachowanie substancjalnego charakteru.

Dopóki ludzka podmiotowość miała charakter substancjalny, istniała jeszcze nadzieja na zachowanie trwałych i obowiązujących powszechnie wartości. Stopniowo jednak człowiek przypisywał sobie coraz większe możliwości: wierzył już nie tylko w to, że może poznać i zrozumieć świat, lecz także w to, że prędzej czy później go sobie podporządkuje. Tymczasem — zdaniem Miłosza — „człowiek wyzwolony ze wszelkich więzów jest albo nigdy nie zrealizowanym projektem, albo nicością, antyczłowiekiem. [...] Świat zachodni rozebrał się z Boga, z ojczyzny, z moralności wiktoriańskiej, z Rozumu, nawet ze zwyczajnej przyzwoitości” (PO 202—203). Toteż wyobrażenia na temat człowieka dominujące współcześnie mają szczególnie niebezpieczne skutki. Miłosz pisze: „[...] otóż ja odczuwam, że dzisiejsza tendencja do podważania rzeczywistości świata, przesunięcie akcentu na subiektywną percepcję (że niby oprócz tych percepcji nic nie ma) albo na teksty, ponieważ nic nie ma oprócz tego, co człowiek z siebie wysnuwa — wydaje mi się chorobą epoki” (MP 246). Poeta kilkakrotnie powołuje się na Keiji Nishitaniego, buddyjskiego filozofa, którego zdaniem, ten proces trwa od scholastyków i najpełniejszy wyraz znajduje w cywilizacji naukowo-technicznej. „Według Nishitaniego, ten długi proces, ta ewolucja doprowadziła filozofię do samozaprzeczenia, do nihilizmu, gdyż »Ja«, podmiot, w swoim zmaganiu, w swojej konfrontacji z przedmiotem doszedł najpierw do zanegowania przedmiotu, na miejscu którego stało tylko »Ja« (czyli do skrajnego subiektywizmu); z kolei owo »Ja« i jego rzeczywistość same zostały zanegowane. Najpierw zatem nastąpiła utrata podstawy wszelkiej rzeczywistości, czyli Boga — więc nastąpiło to, co nazywano »śmiercią Boga« (u Nietzschego), a potem doszło do »śmierci człowieka«” (MP 236—237).

Charles Taylor wskazuje na podobne źródła upadku powszechnych wyobrażeń na temat wartości moralnych i człowieka, jednocześnie podkreślając, że ostateczną konsekwencją tych przeobrażeń jest nihilizm²⁸. Błędny obraz podmiotowości i fałszywe pojmowanie ludzkiego „ja” zostały spowodowane nowożytnym indywidualizmem, skoncentrowanym wokół „egocentrycznych form ideału samorealizacji”, co w połączeniu z nihilizmem oraz postmodernizmem prowadziło do zakwestionowania dotychczas obowiązujących wartości²⁹. „Podmiotowość

²⁸ Por. zwłaszcza Ch. Taylor: *Etyka autentyczności*. Przeł. A. Pawelec. Kraków 2002, s. 61—62.

²⁹ Por. Ch. Taylor: *Źródła podmiotowości, Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Przeł. M. Gruszczyński [i inni]. Warszawa 2001, s. 99.

zdefiniowana jest w oderwaniu od wszelkich konstytutywnych sensów, a więc i od wszelkiej tożsamości [...]. Jej jedyną konstytutywną cechą jest samoświadomość³⁰. Tymczasem człowiek może żyć wyłącznie pomiędzy innymi podmiotami, w ramach pewnej tradycji i tylko dzięki pewnym konstytutywnym sensom, które obowiązują wszystkich jednakowo. Gdybyśmy bowiem wyobrazili sobie, że człowiek istnieje zupełnie niezależnie od innych ludzi, pozbawiony zakorzenienia w kulturze obiektywnych wartości, to wówczas trudno byłoby tak naprawdę dociec, co należy rozumieć pod tym pojęciem.

Konsekwencje egzystencjalizmu

Poety nie przekonywały argumenty Gombrowicza, że poza świadomością, która przetwarza i interpretuje świat, być może nic nie istnieje. Zarówno w projekcie filozofii fenomenologicznej, jak i egzystencjalnej dostrzegł kontynuację procesów, których konsekwencje dla kultury i człowieka są szczególnie niekorzystne i dlatego należy im się przeciwstawiać. Stąd wyraźnie obecny w jego twórczości dystans wobec podobnych poglądów, który najczęściej wyrażał pośrednio, właśnie w sporze z Gombrowiczem. Wyzwalanie jednostki ze wszystkich zewnętrznych zobowiązań, które polega na przyznawaniu coraz większych uprawnień indywidualnej świadomości, skutkuje wiarą w to, że wszelkie ograniczenia umysłu (spowodowane tradycją, przyzwyczajeniem itd.) zostaną kiedyś w przyszłości zniesione. Z pewnością więc raziło Miłosza przekonanie Husserla, że „świat nie jest w ogóle niczym innym jak światem istniejącym świadomościowo w moim cogito, ze względu na mnie posiadającym swą moc obowiązującą. Cały swój sens [...] czerpie on wyłącznie z owych »cogitationes«³¹. Fenomenologia raziła go tym bardziej, że „intencjonalny ruch świadomości nie tylko identyfikuje przedmioty, lecz również je konstytuuje³². Nie zwracał przy tym uwagi na to, że konstytuowanie przedmiotów nie oznacza wcale — jak dodaje Kołakowski — tworzenia *ex nihilo*, lecz jest raczej aktem nadawania sensu³³.

³⁰ Ibidem, s. 99.

³¹ Cyt. za: A.S. Kowalczyk: *Gombrowicz — Husserl...*, s. 223.

³² L. Kołakowski: *Husserl i poszukiwanie pewności...*, s. 58.

³³ Ibidem, s. 59.

Toteż poeta nie wierzył w zapewnienia, że fenomenologia jest najlepszym sposobem poszukiwania pewności, a jej prawdziwym celem jest dotarcie do istoty rzeczy. Dostrzegał w niej raczej możliwości dowolnego ustanawiania sensu przez indywidualne podmioty. Pewność ograniczona do poznającego podmiotu prowadzi do solipsyzmu, którego konsekwencją jest uprzedmiotowienie innych ludzi: albowiem z perspektywy podmiotu muszą wydawać się oni przedmiotami. Według Leszka Kołakowskiego problem solipsyzmu jest niemal naturalną konsekwencją tej filozofii i stanowi jednocześnie najciemniejszą jej stronę. W tym wypadku chodzi przecież nie tylko o rzeczy, lecz przede wszystkim o innych ludzi.

Zrywając więzi z innymi i redukując samego siebie do świadomości, człowiek nie potrafi uchwycić świata takim, jakim on jest naprawdę³⁴. Przestaje natomiast wierzyć w świat obiektywnych wartości i podważa hierarchiczną, obiektywną rzeczywistość. Fenomenologii nie udaje się więc zdobyć ostatecznej pewności, nie udaje się jej też przewyżczyć ani epistemologicznego, ani etycznego relatywizmu. Przeciwnie, przyczynia się do tego — jak sugeruje Miłosz — że jednostki mogą nadawać własnemu zachowaniu moralne uzasadnienie i sens, nawet jeśli w myśl tradycyjnej nauki o moralności ich zachowanie byłoby zupełnie niemoralne. Poety nie przekonywały więc argumenty, że fenomenologia otwiera drogę do rekonstrukcji świata wartości, ponieważ doskonale zdawał sobie sprawę, że często kończy się ona — jak chociażby w przypadku Merleau-Ponty'ego, który chwalił terror — zwyczajną destrukcją wartości, nihilizmem. Ostatecznie jednak to nie fenomenologia, lecz czerpiący z fenomenologii egzystencjalizm Sartre'a był dla Miłosza największym przykładem antyhumanizmu. Zniechęcało Miłosza do egzystencjalizmu przekonanie, że człowiek czyni samego siebie twórcą wartości. Przekonanie to Gombrowicz wykladał następująco: „Sartre mówi, że człowiek jest wartościotwórczy. Jest to bezpośrednia konsekwencja ateizmu najbardziej upartego, najbardziej konsekwentnego w całej filozofii. Sytuacja jest następująca: ponieważ utraciliśmy pojęcie Boga, to z racji naszej wolności absolutnej stajemy się t w ó r c a m i w a r t o ś c i. W tym sensie możemy czynić, co tylko zechcemy” (GF 103).

Miłosz nie mógł zaakceptować światopoglądu, który wolność sytuował najwyżej ze wszystkich wartości, przyznając jednostce niemal nieograniczone możliwości nadawania sensu własnym działaniom. Zresztą w *Ziemi Ulro* podkreślał spór pomiędzy stanowiskiem, które

³⁴ Por. K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1978, s. 18.

opierało się na założeniu, że ludzkie życie ma sens niezależny od przekonań samej jednostki, a stanowiskiem przeciwnym, reprezentowanym właśnie przez egzystencjalizm, uznającym ludzkie życie za przypadkowe i przygodne. „Właśnie wiara we własne, przedwieczne przeznaczenie i powołanie staje się kamieniem obrazy dla filozofii egzystencjalnej w naszym stuleciu, przynajmniej w jej ateistycznej odmianie. Człowiek jest wolny dlatego, że życiu jego brak jakiegokolwiek »nadania« i dopiero od niego wyłącznie zależy, jaki nada mu sens: oto dlaczego Sartre wszystkich, którzy samemu faktowi swoich narodzin przypisują metafizyczne znaczenie, nazywa »les salauds«” (ZU 132—133).

Postawa poety wobec egzystencjalizmu Sartre’a uformowała się najprawdopodobniej pod wpływem Tadeusza Krońskiego, który w eseju *Filozofia egzystencjalna Sartre’a*, opublikowanym w „Kulturze”³⁵, dostrzegł, że egzystencjalizm ma źródła w filozofii niemieckiego romantyzmu, w subiektywizmie przekreślającym świat obiektywnych wartości. Zarzucał egzystencjalistom nihilizm, brak wyczucia historii, podkreślał, że ich filozofia jest negacją racjonalizmu, dąży do odrzucenia dorobku całej cywilizacji i popiera pesymizm w etyce. W długim liście do Krońskich Miłosz pisał, że nie mógł zdobyć *Bytu i Nicości* i dlatego nie ma w pełni wyrobionego zdania na temat Sartre’owskiego egzystencjalizmu. Podobnie jak Kroński, podkreślał jednak, że filozofia ta zachęca do wyboru wartości w sposób całkowicie dowolny. Egzystencjalizm nazwie więc herezją zarówno wobec chrześcijaństwa, jak i marksizmu. Píše: „Z tego, co przeczytałem, wywnioskowałem, że działalność ludzka jest dla Sartre’a środkiem osiągnięcia pewnej identyfikacji z *Etre en Soi*, że to droga, przez którą dosięga się nieosiągalne, że poza tym dokonuje się to przez rodzaj *act gratuit*, co byłoby wyjątkowo słabą stroną tej filozofii” (ZPW 275—276). Przyrównując ludzki wybór do *act gratuit*, aktu darmowego, terminu, którego użył Andre Gide w *Lochach Watykanu*, poeta już wtedy podkreślał, że ateistyczna filozofia Sartre’a przyczynia się do upadku religii, ponieważ odrzuca wiarę w Boga, zakłada egoizm i sytuuje człowieka — podobnie właśnie jak Gide swojego bohatera Lafcadia — poza dobrem i złem.

³⁵ Esej Krońskiego zatytułowany *Filozofia egzystencjalna J.P. Sartre’a* ukazał się początkowo w „Kulturze” Rzym 1947, nr 1, s. 38—43. Został następnie przedrukowany w tomie pism zebranych T. Krońskiego: *Rozważania wokół Hegla*. Warszawa 1960.

Rzeczywistość międzyludzka

Pisał Miłosz: „Ujmując to jak najkrócej, co mnie fascynuje, to jabłko: zasada jabłka, prawidło jabłka, jabłkowatość sama w sobie. Natomiast u Gombrowicza nacisk jest położony na jabłko jako na »fakt psychiczny«, na odbicie jabłka w świadomości (PO 204)”. Jednocześnie poeta podkreślał, że ostatecznie Gombrowicz nie rezygnuje z obiektywnej rzeczywistości: jego wielkość polega raczej na tym, iż umiejętnie balansuje pomiędzy intersubiektywnością znaczeń (tworzących międzyludzką rzeczywistość) a indywidualną percepcją tych znaczeń przez poznający podmiot. Miłosz przyznaje jednak, że czasami nawet Gombrowicz bronił rzeczywistości obiektywnej. „I właśnie jego stronicie najbardziej ożywcze, najbardziej gwałtowne, o sprawdzającym bólu, zwierząt i ludzi, zdają się przywracać istnienie zasady — jabłka i świata” — uzupełnia poeta (PO 204).

Gombrowicz pisał w *Dzienniku*: „Otóż, gdy człowiek pojedynczy mówi »my«, popełnia nadużycie, nikt go do tego nie upoważnił, jemu wolno przemawiać tylko we własnym imieniu. A już ten, kto pragnie dojść do »swojej rzeczywistości« i oprzeć się na niej, powinien jak ognia unikać formy mnogiej. Co to jest »nasza rzeczywistość«? ja mogę być pewny tylko »mojej rzeczywistości«” (D II 245). Jerzy Jarzębski pisze, że trudno dojść do definicyjnego ładu z pojęciem rzeczywistości, ponieważ Gombrowicz rozumiał ją przynajmniej na trzy sposoby, które nawzajem się wykluczały. Pierwszy sposób zakłada istnienie naturalnej rzeczywistości, która jest obiektywna i istnieje niezależnie od poznającego podmiotu, drugi — sprowadza świat do subiektywnego obrazu w świadomości jednostki. I wreszcie ostatnie rozumienie to świat międzyludzki, intersubiektywny³⁶. Dlatego właśnie Gombrowiczowski realizm nie sprowadza się do opisów fenomenów własnej świadomości i zakłada dwustronną relację między świadomością a światem zewnętrznym. Ów realizm nie jest jednak ani przedstawieniem świata obiektywnego, ani indywidualnym ujęciem fenomenów przez podmiot. Zarówno to pierwsze, jak i to drugie byłoby czymś fałszywym. „Nie ma dla niego introspekcji badającej czysty intelekt, czystą świadomość, jego »ja« istnieje tylko w dialogu z przedmiotami, z innym »ja«, istnieje tylko poprzez ten dialog”³⁷.

³⁶ J. Jarzębski: *Miedzy kreacją a interpretacją*. W: *Gombrowicz filozof...*, s. 180–181.

³⁷ Ibidem, s. 189.

Świadomość zachowuje — podkreśla Jarzębski — swoje prawa nadawania sensu, lecz zewnętrzny świat ogranicza to prawo, uniemożliwiając zupełną swobodę interpretacji samodzielnej jednostce. Ostatecznie więc „realizm Gombrowiczowski oznacza — zdaniem krytyka — pewną postawę pisarską, polegającą na stałym wykraczaniu podmiotu poza własną subiektywność ku zewnętrznemu światu. Wymaga on postawy heroicznej, wiecznej niezgody na ukonstytuowaną wizję rzeczywistości, wiecznej konfrontacji tego, co już zdaje się sensowne, z nowymi treściami rozbijającymi Formę”³⁸.

Zdaniem Miłosza, przed popadnięciem w zupełny solipsyzm ratuje Gombrowicza przekonanie, że nieograniczona swoboda nadawania sensu kończy się zupełną klęską. Człowiek, który — podobnie jak bohater powieści *Kosmos* — interpretuje rzeczywistość wyłącznie na podstawie dowolnych skojarzeń i poszlak, pomijając przy tym obowiązujące wszystkich wartości i normy, narażony jest na popełnianie błędów, które mogą w efekcie doprowadzić do przemocy jednych nad drugimi. Ale Gombrowicz wyczuwał niebezpieczeństwa wynikające z pominięcia międzyludzkiej sfery znaczeń i zastąpienia jej wyłącznie subiektywną interpretacją. Dlatego większość działań podejmowanych przez jego bohaterów, którzy nie liczą się z innymi ludźmi i próbują kreować rzeczywistość samodzielnie, odrzucając wcześniej wiarę w Boga i przedustawny porządek wartości, kończy się na szczęście niepowodzeniem. Józio z *Ferdydurke* ucieka z gębą na rękach, ponieważ nie wie, że może zostać nieograniczonym kreatorem znaczeń narzucanych innym ludziom. Późniejsi bohaterowie będą już coraz śmielej wykorzystywać własne możliwości: wielu z nich spróbuje nadać rzeczywistości subiektywny i wygodniejszy dla siebie sens. Kulminacją jest wspomniany *Kosmos*, którego główny bohater za pomocą swego towarzysza Leona porządkuje świat, interpretując wydarzenia według swoich własnych zamierzeń i upodobań. Na szczęście nawet jemu ostatecznie obiektywna rzeczywistość „wymknie się”, żeby z powrotem zapaść w pozbawiony sensu chaos. Pisarz sugeruje, że samotna jednostka nie jest w stanie utrzymać subiektywnej interpretacji świata, jej zamiary kończą się — jak piszą komentatorzy — albo „gwałtem na rzeczywistości”, albo — o czym świadczy z kolei przykład Henryka ze *Ślubu* — próbą narzucenia innym własnych przekonań za pomocą terroru i siły.

³⁸ Ibidem, s. 190.

Wiara w drugą przestrzeń

W przeciwieństwie do Gombrowicza Miłosz przekonywał, że istnieje obiektywna, wspólna wszystkim rzeczywistość. Pisał: „Mój spór, dajmy na to, z Gombrowiczem polegał na tym, że ja byłem raczej zwolennikiem »realizmu naiwnego«, a on ciągle kwestionował istnienie świata poza tym, co istnieje w naszej głowie” (MP 249). Nie przyznawał nadrzędnej pozycji rzeczywistości międzyludzkiej, jak Gombrowicz, ponieważ to ją należy analizować, sprawdzając, czy nie została przez kogoś narzucona z zewnątrz. Mimo to w eseju zatytułowanym *Rzeczywistość* napisał: „[...] rzeczywistość jest więc dla nas w pierwszym rzędzie społeczna, tj. taka, w której ludzie-rzeczy wykonują rozkazy podyktowane przez innych ludzi, niby panów własnego i cudzego losu, ale naprawdę zmienionych w rzeczy przez tzw. konieczności życiowe. [...] Rzeczywistość społeczna tym się odznacza, że jest nieprzejrzysta, zdradliwa, że ludzi mnóstwem pozorów każdego, kto w nią jest uwikłany” (ON 34—35). Poeta wielokrotnie odkrywał te pozory. Kształtowana przez wyobrażenia społeczne, stworzona przez konkurencyjne idee, nie ma ona nic wspólnego z prawdziwą rzeczywistością, jest bowiem relatywna, co dobrze oddaje znany aforyzm Pascala, że co jest prawdą po jednej stronie Pirenejów, nie jest nią po drugiej. Wyznaje Miłosz: „Czyli mój spór z Gombrowiczem rzeczywiście obraca się wokół jego »sporu o istnienie świata«, to jest jego upartego negowania twierdzeń o istnieniu czegokolwiek poza naszymi percepcjami. To jeden jego atak na prawdę obiektywną. Drugi to szczepianie się ludzi w jeden kłęb, stąd prawda zawsze jest tylko i c h prawdą, Bóg i c h Bogiem” (RM 245).

Odwrotnie niż Gombrowicz, poeta szukał rzeczywistości stałej, niezmiennej, mogącej stanowić punkt odniesienia dla innych. Przekonania Miłosza na temat rzeczywistości były bliższe refleksji św. Tomasza, który istnienie świata uznawał za coś naturalnego i niepodważalnego, o czym przekonuje również świadectwo dostarczane przez zmysły. Po latach w przypisie do pierwszego tomu wierszy zebranych napisze: „Moje wychowanie katolickie wpoilo mi szacunek dla wszelkich rzeczy widzialnych, które łączy godna ciągłego podziwu właściwość bycia, czyli »esse«” (WI 5). Świat wedle Miłosza daje się dotknąć, smakować... Dlatego wiara w jego istnienie ma dlań raczej charakter naiwny i niezależny od sporów filozoficznych, jakie przetoczyły się przez filozofię europejską w kilku ostatnich stuleciach. Podobnie właśnie jak u św. Tomasza — ma charakter zdroworozsądko-

wy. Później poeta dystansował się wobec filozofii św. Tomasza i tomizmu, ale w jego twórczości można zauważyć pewne podobieństwa, ujawniające się chociażby w poglądach dotyczących hierarchicznej struktury świata. Przekonania te były szczególnie mocne w czasie wojny, jakby właśnie wtedy poeta potrzebował jakiegoś solidnego oparcia: pewnego i wyraźnego modelu świata i jego struktury³⁹.

Zdaniem Miłosza, nie ma jednej, obiektywnej rzeczywistości, tylko trzy równoległe, nakładające się na siebie i uzupełniające się. Pierwsza to rzeczywistość przeżywana w czasie teraźniejszym, druga ma związek z czasem minionym, z przeszłością: jest ona odtwarzana każdorazowo przez naszą pamięć. Natomiast o trzeciej rzeczywistości można mówić wtedy, gdy minione, utrwalone w pamięci przeżycia są zamieniane w słowa. Żadnej z nich Miłosz nie przypisywał najwyższej wartości, wszystkie one były dlań ważne jednakowo. Żadnej z nich nie da się też przypisać ostatecznej prawdy. Warto jednak zapytać, która z nich jest najbliższej prawdy: „Która rzeczywistość jest prawdziwa? Czy ta pierwsza, surowa, która nas rani, obezwładnia, zwodzi obietnicami, czy ta druga, oczyszczona, piękniejsza, może taka, jaką widzą duchy bezcielesne? [...] A jest jeszcze rzeczywistość trzecia, trudno orzec na ile prawdziwa: ta, którą znajdujemy utrwaloną w języku ludzkiej mowy czy obrazów, zawsze niepełna, rozbita na okrucy, fragmenty, i składana na nowo wedle prawa selekcji czy formy” (W IV 168—169). Miłosz dostrzega, że zdecydowana część współczesnych myślicieli nie przystaje na takie proste rozwiązania. Przekonanie, że nie możemy nic powiedzieć o obiektywnym istnieniu świata, skłania raczej do tego, żeby koncentrować się na własnym życiu. Ostatecznie przecież *it's all in your mind*, „wszystko jest tworem twojego umysłu”. Jednakże sam w to nie wierzy, bo zaraz dodaje, że aforyzm ten wydaje mu się wątpliwy. „Świat obiektywny ma prawdopodobnie swój własny ciężar i swoje prawa, do których należy prawo współtworzenia się ludzi przez Formę. Nawet jeżeli dosięga nas ona zawsze od wewnątrz, zapalając fantasmagorie w naszym umyśle. Gombrowicz dawał pewne zalecenia pozytywne i nad nimi trzeba się zastanowić” (PO 199). Píše Aleksander Fiut: „U Miłosza [...] od początku wyrażane jest pragnienie bezpośredniego kontaktu ze światem widzianym. Zobaczonym i zapamiętanym — nie zaś zinterpretowanym, wyobrażonym i wymyślonym”⁴⁰. Zdaniem badacza, Miłosz rzeczywistości „nadaje »znaczenia naiwne i dostojne, nie mające nic wspólnego z filozoficznymi sporami ostatnich stuleci«. Gdzie indziej

³⁹ Wyrazem tych dążeń jest zbiór *Świat. Poema naiwne*.

⁴⁰ A. Fiut: *Moment wieczny, Poezja Czesława Miłosza*. Kraków 1998, s. 8.

sformułowanie to rozwinął: »Rzeczywistość obywa się bez definicji, tak jak prawda, jak dobro i zło. Najogólniej biorąc, jest to wszystko, co otacza człowieka z tytułu jego urodzenia się w danym miejscu i czasie. Kiedyś 'otacza' stosowało się do wioski, miasta, kraju. Dziś jest to dziejąca się historia całej ziemi. Ale rzeczywistość to także świadomość człowieka, a więc jego wiedza albo niewiedza, jego pamięć albo niepamięć przeszłości, jego nadzieja albo brak nadziei«⁴¹.

Miłosz ostentacyjnie odrzuca wątpliwości, jakie narzucają się przy okazji wypowiedzania tych słów. Dla poety bowiem ważniejsza jest uzyskana dzięki pracy wyobraźni i pogłębiona — zarówno filozoficznie, jak i teologicznie — całościowa wizja świata. Poznanie rozpoczyna się od zmysłowego doświadczenia, ale prawdziwe rozwinięcie znajduje dopiero w świecie wyobraźni. Świat można wszak poznawać naprawdę dzięki epifanicznej pracy poetyckiej, wyobraźni, która nie tylko odsłania niedostrzegalne na co dzień aspekty, ale też „występuje do walki z ruchem w imię chwili i cokolwiek ukazuje się w pełnym blasku, jest mgnieniem wyrwanym, by tak rzec, z gardła ruchowi, jakby na dowód, że naprawdę żadna, najkrótsza chwila nie przemija i że ludzi nas nihilizująca pamięć” (ZU 29). Rzeczywistość w myśl tych ostatnich słów byłaby pojmowana również w kategoriach stawania się, jako ruch. W *Kronikach* z 1987 roku Miłosz zanotował: „Z niewiadomych powodów od wczesnej młodości czy nawet dziecka byłem szczególnie wrażliwy na opowieści o przemijaniu ludzi i rzeczy. Trudno dokładnie wyśledzić, jakie działały tutaj wpływy, choć niektóre książki umiałbym nazwać. Tak czy owak, nie przypadkiem na egzaminie maturalnym, wybrawszy tak zwany wolny temat, pisałem o »rzece czasu« Heraklita” (W IV 168).

Gdyby jednak poeta ograniczył się tylko do pojmowania świata jako stającego się, to nie mógłby on być trafnie opisany. Zmienny świat uniemożliwia bowiem dotarcie do tego, „co się wymyka i pozostaje nienazwane, a to coś nie jest ani harmonią całości ani czystością intonacji i przebywa najwyraźniej poza mową”⁴². Pierwszym zadaniem poetyckim będzie próba opisanego tego, co w świecie wieczne i niezmiennie, co skrywa się za zmienną rzeczywistością świata. Opowiedzieć świat można więc jedynie dzięki *mimesis*, adekwatny opis może dotyczyć tylko tego, co w świecie stałe i niezmiennie.

Miłosz daje zatem wyraz wierze, że zmiana skrywa za sobą — podobnie jak u Heraklita — jednię, rzeczywistość odporną na przemijanie, tożsamą z sobą. Wydaje się bowiem, iż Heraklit uwrażliwił poetę

⁴¹ Cyt. za ibidem, s. 9.

⁴² Cyt. za ibidem, s. 7—8.

nie tylko na nieuniknioną zmienność wszystkich rzeczy, ale także odsłonił przed Miłoszem jeszcze jedno, chyba nawet ważniejsze przekonanie, że zmienność nie jest prawdziwą rzeczywistością, ale zaledwie epifenomenem głębszej, niezmiennej rzeczywistości, która leży u podstaw przemijającego świata. Dla Heraklita sensem zmienności był Logos, rozum świata, natomiast dla Miłosza zmienna rzeczywistość skrywa istnienie Istoty Najwyższej, samego Boga⁴³. Poeta dostrzegał najwyraźniej, że dla wielkich myślicieli greckich filozofia jest poszukiwaniem drogi do Boga. Greckich myślicieli interesowały dwie sprawy: po pierwsze, potrzeba wyjaśnienia napięcia między stałością a zmiennością, po drugie, sprawy związane z ludzkim losem i z cierpieniem. Pisze Swieżawski: „Człowiek filozofujący dochodzi do pytań dotyczących przyczyn zmiany. Zagadnienie zaś przyczyn zmieniania się prowadzi zaś ostatecznie do problemu Boga, do jedynej niezmiennej zasady. Filozofowie greccy zastanawiali się nad tym, co w otaczającym nas świecie jest stałe, a co przemijające”⁴⁴. Podobnie jak oni, poeta starał się wyjaśnić napięcie między stałością a zmiennością. Dlatego — zdaniem Łukasza Tischnera — w dziele Miłosza odczytujemy wyrażoną niemal językiem św. Tomasza tęsknotę za doskonałością, za istnieniem, pojmowanym jako przewycięzenie aktu i możliwości, bytu i istoty, które jest możliwe tylko dzięki wyzwoleniu się z czasu. Istnienie-akt, czyli Istota Najwyższa, nie może być niczym poprzedzona ani uwarunkowana. Istnienie Boga jest więc tożsame z Jego istotą, ponieważ tylko Bóg posiada konieczną rację istnienia w przeciwieństwie do wszystkich pozostałych bytów, których mogłoby nie być⁴⁵.

⁴³ Warto na marginesie odnotować jeszcze jedno przesłanie myśli heraklitejskiej, któremu Miłosz dochował wierności. Otóż Heraklit jest autorem słów: *szukam i pytam samego siebie*, które czynią go filozofem odpowiedzialnym za dokonanie przełomu humanistycznego. Najważniejszym zadaniem człowieka jest według tego starożytnego autora zdobywanie wiedzy i mądrości. Lecz poznając świat, człowiek — zdaniem Heraklita — poznawał przecież także samego siebie i jednocześnie kształtował swoje przekonania etyczne, dzięki czemu oddalał się od stanu barbarzyństwa, w jakim trwa większa część ludzkości. Miłosz pamiętał o tej kolejności w poznaniu.

⁴⁴ S. Swieżawski: *Święty Tomasz na nowo odczytany...*, s. 60.

⁴⁵ Por. Ł. Tischner: *Sekrety manichejskich trucizn, Miłosz wobec zła*. Kraków 2001, s. 104—105.

Piotr Kulas

The individual and the reality in Czesław Miłosz and Witold Gombrowicz

S u m m a r y

The aim of this paper is to discuss Czesław Miłosz's and Witold Gombrowicz' views on the role of individual, its relationship with reality and the others. Both authors can be seen as adversaries in the debate (one of the most important in the XXth-century humanities) between the individual agency and the involvement in the community. The debate concerned mostly the consequences of the philosophy of the self (mostly in phenomenology and existentialism). Fascinated with phenomenology and existentialism, Gombrowicz argued that they are an important turn in the Western thought, for it is thanks to them that the human condition might be described in the most adequate way so far. He followed partisans of phenomenology in their conviction according to which it is the individual that constitutes reality as the world is given to the individual for interpretation, so it is the individual that makes sense of its surrounding. Conversely, Czesław Miłosz rather dissociated himself from this kind of beliefs, mainly while being involved in the debate with Gombrowicz. He pointed flaws in Gombrowicz' convictions and its consequences derived from the acceptance of the point of view which, in his opinion, leads to radical subjectivism and breaking of the inter-personal relations.

Piotr Kulas

Ein Individuum angesichts der Wirklichkeit in den Werken von Czesław Miłosz und Witold Gombrowicz

Z u s a m m e n f a s s u n g

Das Ziel des vorliegenden Artikels ist, die Meinungen von Czesław Miłosz und Witold Gombrowicz über die Rolle des Individuums und dessen Beziehung zur Wirklichkeit und zu anderen Menschen darzustellen. Die beiden Schriftsteller können in einem der wichtigsten von den Humanisten im XX.Jh. geführten Streiten zwischen der individuellen Subjektivität und dem Bedarf nach einer Gemeinschaftszugehörigkeit, für Gegner gehalten werden. Der Streit betraf hauptsächlich die Folgen der Einverständnis mit der subjektiven Philosophie (v. a. der Phänomenologie und des Existentialismus). Von Phänomenologie und Existentialismus beeindruckt überzeugte Gombrowicz, dass die beiden Philosophieäzweigen für westliche Philosophie bahnbrechend waren, dank ihnen kann man zwar die menschliche Existenz am besten schildern. Der Schriftsteller teilte die Auffassung der Phänomenologie, dass die Welt von dem Individuum konstituiert wird; ein Individuum sollte die Welt interpretieren, also seiner Umgebung Sinn geben. Czesław Miłosz dagegen distanzierte sich von den Meinungen, indem er gegen Gombrowicz polemisierte. Er zeigte innere Widersprüche und Folgen der Einverständnis und der Verbreitung von einer solchen Weltanschauung, die — seiner Meinung nach — zum extremen Subjektivismus führt und die zwischenmenschlichen Bande bricht.