
Wstęp

Miłosz, *Miłość* i przesłanie na nowy wiek. Przyczynek do aktualności arcydzieł

Ryszard Nycz

TEKSTY DRUGIE 2019, NR 5, S. 7–17

DOI: 10.18318/td.2019.5.1 | ORCID: 0000-0003-2736-4675

1.

„Miało się ku końcowi dwudziestego wieku, / w którym będę zamknięty jak mucha w bursztynie” (W IV, 9)¹ – pisał Czesław Miłosz w jednym z późnych wierszy. Tak ostra świadomość historycznej zamkniętości swego dzieła to nader rzadki przymiot wielkich pisarzy, a zarazem przeciwieństwo „wiecznej aktualności”, którą to cechę skłonni jesteśmy przypisywać arcydziełom, jakich skądinąd w twórczości Miłosza nie brakuje. Tyle że jedno i drugie to mity nowoczesności, zawieszane ponad rzeczywistość tkanką historyczności, w której powstały. Miłosz zaś to dla mnie jeden z najbardziej przenikliwych krytyków nowoczesności „od wewnątrz”. To znaczy twórców i myślicieli, którzy afirmując (lub znosząc) doktrynalne założenia, metodyczne opozycje, przymusowe porządki „żelaznej klatki racjonalności” epoki nowoczesnej (wedle określenia Webera), w której doświadczeniu byli zanurzeni, a w procesy uwikłani – równocześnie używali ich w sposób, który prowadził do zamącenia ich czystości, powiązania przeciwieństw, ucieleśnienia idei, demaskowania mitów nowoczesnego rozumu.

Ryszard Nycz – prof. dr hab., kierownik Katedry Antropologii Literatury i Badań Kulturowych UJ, pracownik IBL PAN. Redaktor naczelny „Tekstów Drugich”. Członek rzeczywisty PAN i członek korespondent PAU, KNoL PAN i KNoK PAN. Przewodniczący Komitetu Redakcyjnego serii „Nowa Humanistyka”. Ostatnio opublikował: *Poetyka doświadczenia. Teoria – nowoczesność – literatura* (2012) i *Kultura jako czasownik. Sondowanie nowej humanistyki* (2017). Kontakt: ryszard.nycz@uj.edu.pl

1 Cytaty z wierszy Miłosza lokalizuję w tekście według wydania: Cz. Miłosz *Dzieła zebrane, Wiersze*, t. 1, Kraków 2001, t. 4, Znak, Kraków 2004.

Toteż zamiast tego melancholijnie pięknego, alegorycznego obrazu „przeszłości samej w sobie” (muchy zamkniętej w bursztynie) wolę wyobrazić sobie to dzieło w postaci masywnej góry-świadka XX wieku, która jednym trwale przesłania wszelkie horyzonty, innych skłania do nadłożenia drogi i wyminięcia tak wielkiej przeszkody w rozwijaniu własnej twórczej aktywności, a jeszcze innych zachęca do wspinaczki, w nadziei, że góra stanie się drogowskazem, dzięki któremu nowe widoki na przyszłość się pokażą... W każdym przypadku jest to konsekwencja wybranego sposobu lektury: pozostającej w kręgu ustabilizowanych historycznych kontekstów; lektury negatywnej, z „lęku przed wpływem” odrzucającej wysiłek rozumienia; lektury aktualizującej przesłanie za sprawą innych pytań i nowego słownika analitycznego. W tej perspektywie widziana aktualność arcydzieł to przede wszystkim, jak sądzę, kwestia nieustająco ponawianego procesu aktywowania potencjału semantycznego tekstu, o którym można powiedzieć, że ani nie jest arbitralnie wymyślany, narzucany tekstowi, ani też, że nie należy do znaczeń dyskursywnie opracowanych i identyfikowanych w dotychczasowych historycznych odczytaniach.

2.

Mam swoją (krótką) listę takich arcydzieł Miłoszowego pisarstwa, które aktualizują ciągle nowe sensy i przesłania w lekturowych interakcjach, a są to sensy i przesłania także dziś ważne. Zostawiam ich omówienie na inną okazję, zatrzymując się jedynie na chwilę przy jednym krótkim, dziesięciowersowym utworze *Miłość*. Doczekał się licznych interpretacji i komentarzy najwybitniejszych znawców poezji Miłosza, m.in.: Kazimierza Wyki, Jerzego Kwiatkowskiego, Jana Błońskiego, Zdzisława Łapińskiego, Jacka Łukasiewicza, Helen Vendler, Aleksandra Fiuta, Mariana Stali, a ostatnio Łukasza Tischnera i Kariny Jarzyńskiej... *Trzy wiersze do słów Czesława Miłosza* skomponował w latach 70. Roman Palester. Dawno temu też trafił pod szkolne strzechy jako poręczny materiał uczniowskich wypracowań. Co ciekawe, w XXI wieku aktywował się w kulturze popularnej jako tekst piosenek (np. Anna Szałapak, Margaret 2011, Agata Babicz 2016, Małgorzata Hutek 2017), tekst buddystycznej medytacji nad kategorią metta (= miłująca dobroć) Vajratery, by ostatnio wylądować na Instagramie globalnej gwiazdy ekranu Brie Larson (sławnej m.in. jako *Kapitan Ameryka*). Biorąc pod uwagę i ogromny legion komentatorów twórczości Miłosza, i znaczną popularność utworu, może być pewnym zaskoczeniem to, że trudno znaleźć choćby jedną osobną, w pełni całościową jego interpretację.

Miłosz napisał go w roku 1943 w Warszawie; w jądrze wojennych i Zagładowych ciemności, a zarazem w centrum towarzyskich przygód tego 33-letniego wówczas poety w okupacyjnej Warszawie. Podkreślam oba wymiary ówczesnej sytuacji, bo pamięć

o nich pozwala dopiero uprzytomnić sobie zdumiewająco daleko idącą sztukę destylacji poetyckiego słowa z historycznego, egzystencjalnego i estetycznego kontekstu. Za jej sprawą wiersz wykracza radykalnie poza historię, poza narcystyczną postawę egzystencjalnego podmiotu (głoszącego i wcześniej, i później poglądy odmienne w tej kwestii), a także poza estetyczno-ideowe determinanty innych utworów cyklu *Świat. Poema naiwne* (co przenikliwie zauważył już Wyka)². Dzięki tej oczyszczającej operacji tym wyrazistszy staje się oryginalny antropologiczny zamysł poetycki oraz niezwykłość przyjętej perspektywy widzenia zjawiska. W rezultacie, czytając ten wiersz, skłonni jesteśmy nieomal przyznać rację późnemu wyznaniu poety, gdy pisał, że wiersze dyktuje mu dajmonion:

Miłość to znaczy popatrzeć na siebie,
Tak jak się patrzy na obce nam rzeczy,
Bo jesteś tylko jedną z rzeczy wielu.
A kto tak patrzy, choć sam o tym nie wie,
Ze zmartwień różnych swoje serce leczy,
Ptak mu i drzewo mówią: przyjacielu.

Wtedy i siebie, i rzeczy chce użyć,
Żeby stanęły w wypełnienia łunie.
To nic, że czasem nie wie, czemu służyć:
Nie ten najlepiej służy, kto rozumie. (W I, 202-203)

Nie wymyślono lepszego sposobu rozumienia tekstu niż uważne czytanie słów na stronie (*close reading* – jak mawiali klasycy). Tak więc zrobię i ja, a swój krótki wgląd zacznę od uwagi techniczno-językowej. Chyba nieczęsto się bowiem dostrzega, że

2 Zob. np. komentarz Wyki do *Miłości*: „Fragmenty na temat cnót filozoficznych mówią więcej, niż fragmenty budujące proporcje tego naiwnego świata. *Miłość* na przykład podaje taką receptę filozoficzną [...]. Takiego stwierdzenia nie spotkaliśmy dotąd nigdy u Miłosa. Nigdy nie patrzył na siebie jak na rzecz obcą sobie i nie nazywał tego miłością. Szczególnie nie zgodziłby się na to ów złotousty młodzieniec, który się lękał, by nie zostać jednym z milionów. Tymczasem jeżeli nie jest to nawet miłość, jest na pewno droga do prawdy i obiektywizmu, droga, na której nie straszą widma wzmówionych odrębności... Tymczasem *Świat* jako spełnienie filozoficzne daje mniej od tej zapowiedzi” – K. Wyka *Ogrody lunatyczne i ogrody pasterskie* [1946], w: *Poznanie Miłosa. Studia i szkice o twórczości poety*, red. nauk. J. Kwiatkowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985, s. 40. O późniejszych poglądach Miłosa w tej kwestii zob. np. amerykański zbiór wspomnień o Miłoszu *An Invisible Rope. Portraits of Czesław Miłosz*, ed. by C.L. Haven, Swallow Press, Athens 2011, w którym m.in. Morton Marcus wspomina spotkanie Miłosa z Vasco Popą w 1970 roku, gdzie na wyznaniu studentów, że demonstrują „za pokojem i miłością... dla wszystkich i wszystkiego”, Miłosz wykrzyknął: „Jeśli kochacie wszystkich i wszystko, to nie kochacie niczego, miłość jest wybiórczą!” – cyt. za recenzją M. Heydel *Niewidzialny sznur*, „Znak” 2012, nr 680.

Miłość zaczyna wiersz od błędu językowego, od niepoprawnej językowo frazy: „Miłość to znaczy popatrzeć... [zamiast np. Kochać to znaczy popatrzeć...]”; od anakolutu, który – co ważne – zyskuje od razu swą legitymizację poetycką. Naruszenie normy jest tu bowiem sygnałem świadomego, celowego wykroczenia poza obiegowo-standardowe ujęcie fenomenu miłości, jest naruszeniem jego kanonicznego widzenia. Tak więc: „popatrzeć na siebie, tak jak się patrzy na obce nam rzeczy” – to najpierw i zasadniczo: odrzucić całą narcystyczną arogancję, z jaką człowiek (Europy, Zachodu) widzi siebie, swoje miejsce i rolę w świecie, antropomorfizując wszystko, czego się tknie, zamknięty w antropocentrycznym tunelu zwierciadeł, postrzegając wszystko jedynie na swój obraz i podobieństwo.

Ale także, po drugie: to odrzucić kluczowe dla kultury Zachodu pojmowanie miłości w kategoriach Erosa, niespełnialnego dążenia do zaspokojenia pożądania. Niespełnialnego, bo będącego narcystyczną projekcją mężczyzny, który kobietę odcieleśnia i uniedostępnia do tego stopnia, że staje się ona niedosięgalnym ideałem; istotą, która nie istnieje i której poszukiwanie znaczą tragiczne epizody, a przerywa śmierć. Modelem tej tanatycznej namiętności spod znaku Erosa jest ideał miłości romantycznej, zrodzony jednak dużo wcześniej, bo w pieśniach prowansalskich trubadurów pod postacią miłości dworskiej do Damy. Nie oznacza ona konkretnej osoby, lecz wcielenia i przesłony umykającego absolutu, na rzecz ścigania którego poświęcić trzeba cały przygodny, materialny, niedoskonały świat i egoistycznie odrzucić troskę o – a raczej po prostu miłość – bliźniego. Zdaniem Denisa de Rougemonta kryzys nowoczesnej kultury Zachodu jest właśnie konsekwencją tryumfującej władzy narcystycznego Erosa z jego kultem nieskończoności oraz nie z tego świata ideałów – i uwiadu czy zaniku naszej zdolności do kochania bliźniego wraz z całym światem rzeczy naznaczonych brakiem, skończonością, lękiem i słabością³.

W tym pierwszym dwuwierszu jeszcze jedna rzecz wymaga wyjaśnienia. „Popatrzeć na siebie / Tak jak się patrzy na obce nam rzeczy” to również, zauważmy, przemieścić jakby odium cech przypisywanych „obcym nam rzeczom”, także potencjalnie, na mnie samego. A więc nie tylko widzieć je jakby po raz pierwszy, także widzieć je z rezerwą, niechęcią czy obawą przed nieprzewidzianym zagrożeniem „naszości” przez „inszość”, „gorszość” i inność. Zobaczyć w taki sposób siebie, jako istotę

3 Zob. D. de Rougemont *Miłość a świat kultury zachodniej*, Pax, Warszawa 1968. W charakterystyce relacji między Erosem a Agape idę tropami świetnego eseju A. Bielik-Robson *Miłość mocna jak śmierć: przyczynek do innej filozofii skończoności*, „Teksty Drugie” 2013, nr 6. Por także: S. Žižek *Miłość dworska, czyli kobieta jako Rzecz*, w: *Žižek. Przewodnik Krytyki Politycznej*, red. J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009; S. Žižek *Miłość to wykluczenie*, rozmawiała P. Reiter, „Wysokie Obcasy” 9.02.2019; N. Luhmann *Semantyka miłości. O kodowaniu intymności*, przeł. J. Łoziński, Scholar, Warszawa 2003.

wybrakowaną, podlegającą cierpieniu, słabościom i namiętnościom; jako zdolnego do wszystkiego osobnika o nieznanym motywacjach i nieprzewidywalnych reakcjach – to zejść i zrezygnować z piedestału własnej etycznej, kulturowej „lepszości” (wyższości) i postawić się na równi z innymi, równie niedoskonałymi, słabymi, skończonymi istotami. Dodać jednak wypada, że zarysowana w wierszu różnica między „kocham Ciebie” a „kocham świat (wszystkich/wszystko)” wymaga szerszej i bardziej pogłębionej niż tu analizy.

Następny wers: „bo jesteś tylko jedną z rzeczy wielu” wykracza też poza – zawsze bliską Miłoszowi – egzystencjalistyczną tradycję (człowieka pośród rzeczy), otwierając perspektywę na to, co pozaludzkie, na współbycie ze wszystkim, co istnieje. Chodzi prawdopodobnie o szczególny typ udziału w pozaludzkiej rzeczywistości, który 30 lat wcześniej próbował uchwycić Rilke w niezwyklej notatce zatytułowanej *Przeżycie*, gdzie opisywał swe doświadczenie bycia po drugiej stronie natury. Wers kolejny: „Bo kto tak patrzy, choć sam o tym nie wie” – wprowadza z kolei supozycję, że ta postać wspólnoty nie daje się racjonalnie uchwycić jako rodzaj pojęciowej wiedzy, jest raczej efektem cielesnego, zmysłowo-afektywnego udziału w rzeczywistości. Dwa kolejne wersy: „Ze zmartwień różnych swoje serce lecz, / Ptak mu i drzewo mówią: przyjacielu” – potwierdzają to domniemanie o prymacie zmysłowo-afektywnego dostępu do świata (motywy zmartwień i serca) i zarazem naprowadzają na istotny sens takiego pojmowania miłości oraz jego kluczową tradycję. To nie Eros, lecz Agape (obejmująca też Philię, Przyjaźń), nie miłość własna, lecz miłość bliźniego, a nawet miłość innego, nie uwalnianie egoistycznych pożądań, lecz sprzyjanie dobru innego, jest prawdziwą miłością.

Ta tradycja myślenia jest miłoszologom dobrze znana: Miłosz idzie tu, rzecz jasna, za Pawłem z Tarsu i jego 1 listem do Koryntian. Stamtąd bierze się oczywiście religijno-metafizyczny horyzont miłosnego dążenia, ale i stamtąd wywodzi się też ogólniejsza tradycja pojmowania miłości jako ludzkiej dyspozycji; dyspozycji istoty przygodnej i niekompletnej do innych istot przygodnych i niekompletnych, podatnych na cierpienie, wątplenie, pokusy, błędzenie, śmierć. To miłosna afekcja do kogoś/czegoś, aktywująca ludzką skłonność ku innemu, sprzyjanie byciu innego wedle jego woli i pragnień, a nie naszych oczekiwań czy pożądań. Można powiedzieć, że to właśnie dzięki niej człowiek „człowieczeje” (wedle określenia Tima Ingolda), bo staje się zdolnym do bycia, dzięki swej „inklinacji” ku innemu (a nie „wglądowi” we własną autonomiczną istotę), dzięki „majeutycznej” relacji z innymi (nie substancjalnej osobności), a więc, krótko rzecz ujmując, okazuje się zdolnym do bycia, dzięki współbyciu z innymi.

Druga, czterowersowa, strofa wiersza tę na nowo zobaczoną figurę podmiotu – jako podległego miłości-agape – niejako uruchamia, postrzega w działaniu. Zauważmy, że dzieje się tak również z powodu aktywizacji, wyboru kolejnego pasywnego

czasownika. W strofie pierwszej rolę tę odgrywa trzykrotnie użyte pasywne „patrzyć” – w sensie ‘kierować na coś wzrok’ (ale pierwsze użycie w formie „popatrzyć” jest symptomatycznie bogatsze: patrzeć przez chwilę, patrząc sprawdzić, rozpatrzyć) – wobec aktywnego i sprawczego „widzieć” (mówi się, że ktoś patrzy, a nie widzi). W strofie drugiej natomiast ten ciężar znaczącego działania spada na również trzykrotnie pojawiające się „służyć” (w pierwszym przypadku jako „użyć”, w znaczeniu: posłużyć się kimś/czymś, skorzystać z czyichś usług, wziąć coś jako...). Kształtuje ono swe znaczenie w opozycji z jego antonimami, tzn. z jednej strony w opozycji do: być beużytecznym, nie mieć zastosowania; a z drugiej do: kierować, panować, rządzić, rozporządzać.

To małe tło językowe było potrzebne, by uchwycić sens frazy (sprawiającej pewien kłopot interpretatorom): „Wtedy i siebie i rzeczy chce użyć / Żeby stanęły w wypełnieniu łunie”. Narcystyczny podmiot nowoczesnej kultury widzi siebie w pyszałkowej roli pana i władcy stworzenia, a jego egoistyczna pogoń za fantazmatami nie z tego świata czyni go beużytecznym dla tego świata i destrukcyjnym dla siebie samego. Natomiast afektujący innego (możemy tak powiedzieć, pamiętając, że jeszcze Schulz pisał: „drzewa afektował wicher”) podmiot poddany agape, miłości bliźniego, ta rzecz, pośród rzeczy, która czuje skłonność ku innemu, to podmiot, który aktywuje swoją istotną dyspozycję „służenia” w sensie: działania dla dobra innego, bycia używanym do czegoś i bycia komuś/czemuś użytecznym – w taki sposób, by móc (jak inne rzeczy) zrealizować swój potencjał w pełni i na koniec „stanąć w wypełnieniu łunie”, w blasku uczynków i rzeczy dobrych (w sensie: do czegoś/dla kogoś dobrych), a ostatecznie tego najwyższego dobra: dobra, które jest dobrem dla bycia.

Dwa ostatnie wersy wiersza są pewnie jeszcze bardziej zagadkowe niż poprzednie: „To nic, że czasem nie wie, czemu służyć / Nie ten najlepiej służy, kto rozumie”. Interpretowałbym je tak mniej więcej. Nasza służebność wobec dobra, rozumianego nie jako esencjalny pierwiastek w rzeczy, lecz wartość jej działania, przeciwstawiona jest tu racjonalnej wiedzy jako statycznemu i zewnętrznemu pojęciowemu oglądowi istotnych cech rzeczy. Służymy (działamy dla dobra innego) zatem nie wtedy, kiedy realizujemy własny intelektualny plan osiągnięcia założonych celów, lecz wtedy, gdy sprzyjamy byciu innego, wedle jego woli i wolności – a tego, co robi, przewidzieć nie jesteśmy w stanie. „Służymy najlepiej”, gdy w toku pasywnej aktywności, poza kontrolą rozumu, podążamy za kimś/czymś, pociągani przez coś/kogoś, kiedy dajemy sobą powodować agape, miłości bliźniego. Byłby to afirmatywno-agatologiczny wariant wykładni dwuwiersza.

Nietrudno jednak zauważyć, że sam dwuwiersz kryje w sobie bardziej złowrobną i zło generującą możliwość diabelskiej (od *dia-bolein*, bo aktywuje i oddziela amoralną instrumentalność od sprzyjania dobru innego) służebności. Tam, gdzie rozum

uspia, czuwać zaczynają nie tylko aniołowie (-stróże), ale budzą się też – wodzące nas na pokuszenie – upiory; którym posłuszni kochankowie Historii, Wodza, Idei (i ideologii) w miłosnym uniesieniu i zaślepieniu fundują ludziom piekło na ziemi. Możliwość zła – tę możliwość sygnalizuje skryta ironia ostatniego dwuwiersza prostodusznie naiwnej (bo to przecież poema naiwne) apologii miłości-agape – kryje się nawet w ziemskim ogrodzie miłości do wszystkich, niedoskonałych i przemijających, rzeczy tego świata.

3.

Kończąc tę nużącą zapewne już trochę eksplikację wiersza, trzeba by teraz zapytać, co ten wiersz może mówić nam dzisiaj, w świecie XXI wieku. Na pewno proponuje widzenie człowieka w otwartym horyzoncie pozaludzkiego środowiska (w którym człowiek jest zanurzony, w którym ma swój udział i za który coraz częściej czuje się odpowiedzialny). Jest to widzenie, które odrzuca antropocentryczną dominację humanistycznego podmiotu, podnoszące wszystko do ludzkości, uczłowieczające go nie-ludzką rzeczywistość (lub bodaj pojmującego ją we własnych kategoriach). Z pewnością też dowartościowuje afektywny wymiar człowieczeństwa i otwierającą się dzięki niemu możliwość dostępu do innego, do zwierząt i przyrody, w ramach afektywnej wspólnoty, w której człowiek ma swój udział, w której działa i podlega jej oddziaływaniu. Co więcej, promuje widzenie człowieka w jego dyspozycji do sprzyjania innemu (poza wszelkimi ksenofobicznymi uprzedzeniami, „kulturą” hejtu i mowy nienawiści itp.); człowieka, który wyzbywa się narcyzmu „samocelowego” humanistycznego podmiotu, a odnajduje swe powołanie w „miłosnym” afektowaniu kontyngentnego świata oraz majeutycznym pielęgnowaniu tego, co dobre dla bycia. Wszystko to z pewnością są cechy, których brak i potrzebę aktywacji odczuwamy dziś intensywnie.

Nie inaczej rzecz się chyba ma – jeśli chodzi o krytyczne przesłanie wiersza Miłosza – z dominującymi dziś wzorcami miłości, w które wyposaża nas zwłaszcza współczesna cyberkultura, przybierająca ekspansywną postać technokultury miłości. To kontekst dla wiersza *Miłość* najzupełniej podstawowy, nie sposób więc go pominąć. Nie czując się kompetentnym i nie próbując nawet w tym względzie wchodzić w rolę „uczestniczącego obserwatora”, idę za rozpoznaniem fachowców, profesjonalnie badających świat cyberseksu, vlogów, portali czy platform randkowych, przemysłu produkowania rzeczy w roli podmiotów technologicznych (awatarów, robotów, hologramów), erotycznych gadżetów oraz całego instrumentarium technokultury miłości, które odmieniają tradycyjny sens intymnego doświadczenia, angażowane formy cielesności i materialności oraz afektywnych relacji (z ludźmi i nieludźmi). Na

pierwszy rzut oka można by odnieść wrażenie, że to jest zupełnie nowy, wspaniały świat, oferujący obietnicę natychmiastowego spełnienia wszystkich naszych pożądań i pragnień... Nie jest więc całkiem wykluczone, że jakiś współczesny miłośnik Miłosa, a zarazem entuzjasta dzisiejszych technokultur miłości mógłby wypowiedzieć się na temat uczucia miłości mniej więcej tak:

Miłość jest wtedy, gdy spojrzą na Ciebie,
Tak jak się patrzy na mię im rzeczy,
Bo jesteś tylko rzeczą, która czuje.
A gdy tak patrzą, to ich pochlebstwami
Swe serce leczysz. Spójrz: i lalka Kitty,
I mały Tamagotchi Cię miłuje.

Wtedy i siebie i rzeczy chcesz użyć,
Żeby stanęły w orgazmicznej łunie.
To nic, że nie wiesz, czemu służysz.
Nie ten najlepiej służy, kto rozumie.

Zarzykowałem tę barbarzyńską parafrazę (wierząc w poczucie humoru Widma poety), by uwyraźnić – o ile mogę się zorientować – i kluczowe cechy tej technokultury miłości, i kluczowe jej różnice z wizją Miłosa. Nie ulega wątpliwości, że mamy do czynienia z nową – bodaj skrajniejszą niż wcześniejsza – fazą kultu Erosa oraz przemianami kluczowego dla niego modelu miłości romantycznej, jakie dokonują się pod wpływem nowych technologii (komunikacyjnych, kulturowych, ekonomiczno-przemysłowych). Dalej więc w centrum uwagi jest narcystyczny podmiot, z tą odmianą, że zamiast pychą (płynącą z poczucia wyższości), kieruje się próżnością; potrzebą, która zmusza go do nieprzerwanego wywoływania reakcji afirmatywnych (m.in. przez lajki, tzn. gesty aprobaty i sympatii) – w modalnej ramie typu: Spójrz na mnie! (*Look at me!*) – które umacniają zwrócić jego samoocenę, poczucie wartości i tożsamość.

W tym nowym środowisku dokonuje się zdaniem Mario Pernioli radykalna przemiana humanistycznego podmiotu w „rzecz, która czuje”, co w konsekwencji zrównuje go z innymi rzeczami (technologicznymi podmiotami), którym coraz skuteczniej udaje się wbudowywać funkcje afektywnych – w tym także miłośno-seksualnych – reakcji. Czterdzieści pięć lat temu Thomas Nagel zapytywał „jak to jest być nietoperzem?”, zastanawiając się nad możliwością dostępu człowieka do innej istoty, ludzkiej i nieludzkiej, oraz udziału podmiotu ludzkiego w jej doświadczeniu. Trzy lata temu podobne pytanie postawił Steven Shaviro, odnosząc je wprost do nowego środowiska technologicznych podmiotów: „jak to jest czuć się robotem?” – i podobnej udzielił odpowiedzi: tego nie będziemy wiedzieli, ale nie możemy dłużej podtrzymywać tezy

o wyłączności człowieka w dysponowaniu rozwiniętymi funkcjami świadomościowymi i afektywnymi⁴.

Technokultury miłości, wykluczając możliwość tradycyjnego fizycznego kontaktu (zasadniczo, bo są też rozwiązania „mieszane”; są zresztą portale, jak np. Tinder, które prowadzić mają do nawiązania tego rodzaju kontaktów, zawsze też pozostaje otwarta możliwość refunkcjonalizacji tych cybernarzędzi do nowych potrzeb użytkowników), uwalniają podmiot od antropomorficznych wyobrażeń o miłosnej namiętności i ludzkim doświadczeniu (a więc także lęków i potencjalnych dyssatisfakcji z tą relacją związanych), co niektórzy interpretują afirmatywnie jako uwolnienie ludzkiego erotyzmu i seksualności z ograniczeń ciała. W zamian natomiast, z jednej strony wyposażają go w możliwość afektywnych związków z technologicznymi podmiotami (robotami), które się w nim zakochują, komplementują pochlebstwami, kuszą spełnieniem romantycznego miłosnego wzoru, pobudzają seksualnie, a także wymagają troski, opieki, czułej uwagi... Z drugiej strony zaś zapewniają możliwość sztucznej stymulacji cielesnych receptorów, które pobudzają chemiczne procesy organizmu do afektywnych, doznaniowych, doświadczeniowych reakcji, spełniających najbardziej wyśrubowane kryteria ludzkiej erotycznej ekstazy.

W rezultacie technokultury miłości pozycjonują człowieka jeszcze silniej w narcystrycznej roli, eksponując i aktywując jego wyłącznie egocentryczne nastawienie na samozaspokojenie i własną satysfakcję. Jest to kultura osobników znieczulonych na świat i innych ludzi dookoła, pogłębiająca proces marginalizacji społecznych więzi, a potęgująca wzrost anomii, izolacji i wsobnych dyspozycji jednostek. Można by chyba powiedzieć, że przemysły technokultury miłości traktują człowieka jako wybrakowaną maszynę, której dostarczone protezy i części wymienne; jako nieświadomy automat, którego potrzebami zarządzają systemy afektywnych stymulacji i symulacji; jako uśpionego cyborga, którego prawdziwą naturę pobudza i odsłania miłosna cyberkultura.

Globalny cyber-kapitalizm (w tym sektorze gospodarki) zarządzanie przemocą, biedą, wykluczeniem, zastępuje skutecznie zarządzaniem „szczęśliwością” wyobcowanych i samotnych jednostek, zarządzaniem afektywnymi niedoborami i pragnieniami dążącymi do szczęścia w postaci erotycznego samozaspokojenia ludzkich automatów. Technokultury miłości jawią się więc w tej perspektywie nieomal jako obietnica

4 Formuła M. Pernioli pochodzi z jego książki *The Sex Appeal of the Inorganic. Philosophies of Desire in the Modern World*, Continuum, Bloomsbury 2017; formuła S. Shaviro z *Discognition, Repeater Books*, London 2016. Obie przywołuję za artykułem A. Malinowskiej *Obiekty i technofeelie*, w niniejszym numerze „Tekstów Drugich”. Por. także przekłady artykułów S. Shaviro *Życie erotyczne maszyn*, L. MacKinnona *Maszyny miłosne i 'Tinder bot bildungsroman'* oraz D. Pettmana *Miłość w czasach Tamagotchi* w tymże numerze „Tekstów Drugich”.

ziszczania raju na ziemi, spełniającego wszelkie marzenia wiecznie niezaspokojonych, spragnionych szczęścia istot. Warto jednak zastanowić się, czy przestroga Oskara Wilde'a nie odnosi się także do tych ich nadziei: jeśli bogowie chcą nas ukarać – spełniają nasze prośby.

4.

Z bardzo bogatej i bardzo dynamicznie zmieniającej się gałęzi afektywnych technologii współczesnej kultury próbowałem wyłowić zaledwie kilka wątków i ułożyć je w sposób, który z pewnością nazbyt upraszcza, uskraśnia i ujednoznacznia zachodzące procesy i tendencje. Zapewne też nie oddaje sprawiedliwości nowym, niemożliwym wcześniej do przewidzenia, rewolucjom technologicznym i ich ciągle nieobliczalnym konsekwencjom dla życia jednostek i społeczeństw. Muszę też przyznać, że w dostatecznym stopniu nie uznaję racji tych, którzy widzą w tej nowej (nie tylko narzędziowo) rzeczywistości nowy, naprawdę wspianiały świat, który sytuuje człowieka na istotnie innym, wyższym szczeblu rozwoju, wyposażając go w możliwości, które tę istotę z natury wybrakowaną wreszcie naprawiają, a jej przyrodzoną niekompletność – uzupełniają.

Co powiedziawszy, upieram się, że – tak skarykatyzowana tu – technokultura miłości, inwestując jedynie w rozwijanie kultu Erosa, za sprawą nowych technologicznych możliwości narzędziowych i sprawczych, radykalnie tłumi, praktycznie wyklucza, w konsekwencji pomija czy wypiera bardzo nieroztropnie inne formy afektywnych, miłosnych związków, zwłaszcza te, które opierają się na współbyciu i współdziałaniu człowieka w nie-tylko-ludzkiej rzeczywistości. Krótko mówiąc – jeśli wierzyć specjalistom-przewodnikom po tym świecie, na miłość-agape, miłość bliźniego nie ma miejsca w technokulturze miłości, którą promuje współczesna kultura.

Widziany w tej perspektywie Miłosa głos o miłości, który dochodzi do nas z epoki już zamierzchłej, nieomal jakby przedlodowcowej, zawiera przesłanie o najbardziej istotnej aktualności. O wielu walorach wiersza, antycypujących kierunki rozwoju kultury i myśli humanistycznej, wspominałem wcześniej. Wszystkie zbiera dokonany tam zwrot od narcystycznej kultury Erosa do afektującej innego kultury Agape, miłości bliźniego. Pocięsza myśl, że jest to przesłanie, które dociera także dziś do wielu, o ile można sądzić np. z całkiem częstej, a spontanicznie przez odbiorców aktywowanej, obecności utworu w różnych regionach współczesnej kultury popularnej.

Chodzi więc o sprawy nie tylko aktualne, ale i ważne, co łatwo spostrzec, jeśli weźmiemy pod uwagę, że miłość – pojmowana jako źródłowa ludzka afektywna dyspozycja i wzorzec kulturowy – nie stanowi bynajmniej marginalnego, peryferyjnego problemu w rozumieniu człowieka, kultury i społeczeństwa w ich przebiegu

historycznym – lecz kwestię centralną i kluczową. Mówiąc o miłości, mówimy przecież o określonej idei człowieka z jego hierarchią potrzeb, pragnień i celów, mówimy o modelu relacji międzyludzkich, koncepcji wspólnoty i więzi społecznych, o wzorze i wartościach kultury, mówimy o położeniu człowieka w świecie i jego związkach z ludzkim i pozaludzkim środowiskiem.

Z tego punktu widzenia podtrzymywanie prymatu egocentrycznej koncepcji Erosa oznacza faktyczną zgodę na postępującą autodestrukcję człowieka, kultury i natury. Natomiast reaktywacja afektującej innego kultury Agape, której przymioty tak przekonująco ukazał wiersz Miłosza, jest szansą na odbudowanie wzajemnie sprawczych związków między nimi i odzyskanie potencjału kreatywnych energii w nich tkwiących. Ta szansa tkwi też w tym, że nie ma dostatecznego powodu sądzić, iżby kultura Agape i technokultura miłości musiały się koniecznie wykluczać.

Jest przecież coś, co je łączy: i jedna, i druga skierowana jest wyłącznie do naszego przygodnego empirycznego, niedoskonałego świata i przemijających istot, które go zamieszkują; jedna i druga głosi, że kochać można tylko to, co ułomne, skończone i niekompletne; i jedna, i druga chce słabe, cierpiące i pragnące jednostki wyposażać w oręż miłosego afektu, który pozwala im – a więc i nam – afirmować (lub badać) znieść, móc ścierpieć) dotkliwą przygodność naszego istnienia.

Małe arcydzieło Miłosza jest również taką bronią.

Abstract

Ryszard Nycz

THE INSTITUTE OF LITERARY RESEARCH OF THE POLISH ACADEMY OF SCIENCES (WARSAW)

Miłosz, "Miłość"/"Love" and a Message for a New Age

Czesław Miłosz's ten-verse poem "Miłość"/"Love" from 1943 has often been commented on, but not a single full interpretation of this well-known and mysterious piece has yet been proposed. To address this gap, Nycz juxtaposes the poem's meanings with the anthropological-(techno)cultural models of love dominant today. He concludes by questioning the validity of the message contained in Miłosz's poem.

Keywords

Czesław Miłosz, Miłość, Love, poem, interpretation, models of love, technoculture, difference, similarity