

Teksty Drugie 1991, 1-2 , s. 24-34



# **Miłosz: dylematy autoprezentacji**

Michał Paweł Markowski

*Michał Paweł Markowski*

## **Miłosz: dylematy autoprezentacji**

1. „Kim byłem? Kim jestem teraz, po latach”. Tak rozpoczyna się *Ziemia Ulro*, przez wielu uznana za eseistyczną sumę Miłosza<sup>1</sup> — pytaniem *par excellence* autobiograficznym. Kończy zaś ustaleniem niewątpliwiej tożsamości między minionym i obecnym: „i tamten chłopiec, i poeta-katastrofista, i stary profesor w Berkeley są tym samym człowiekiem” (*ZU* 280).<sup>2</sup> Żadna z eseistycznych książek Miłosza nie jest wolna od gestów autoprezentacji. Nie tylko *Rodzinną Europą* jest

<sup>1</sup> Zob. np. S. Barańczak *Summa Czesława Miłosza*, w: *Etyka i poetyka*, Paryż 1979; K. A. Jeleński *O Ziemi Ulro po dwóch latach*, „Kultura” 1979 nr 6.

<sup>2</sup> Zastosowano następujące skróty (liczba oznacza stronę):

*K* = *Kroniki*, Kraków 1988

*NZ* = *Nieobjęta ziemia*, Kraków 1988

*ON* = *Ogród nauk*, Lublin 1986

*PO* = *Prywatne obowiązki*, Paryż 1972

*PS* = Ewa Czarnecka: *Podróżny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem. Komentarze*, New York 1985

*RE* = *Rodzinną Europą*, Paryż 1958

*W* = *Wiersze*, Kraków-Wrocław 1985

*WSF* = *Widzenia nad Zatoką San Francisco*, Paryż 1980

*MU* = *Zaczynając od moich ulic*, Paryż 1985

*ZU* = *Ziemia Ulro*, Warszawa 1982.

opowieścią o sobie — jako stałą opcję przyjąć można „tę chęć podania innym ludziom prawdziwego obrazu siebie”<sup>3</sup>. Pisanie jako jednocześnie „odślanianie siebie” i „rozwiązywanie zagadek” stanowi podstawę podwójnego ruchu hermeneutycznego, zmierzającego ku egzegezie „ja” i ku rozszyfrowywaniu znaków rozrzuconych po kulturze. W obu przypadkach stawka jest wysoka: jest to „coś więcej niż literatura” (*PO* 10), wymykający się racjonalnym tłumaczeniom ślad egzystencji. Jak jednak określić to niejednoznaczne pragnienie ustalenia własnego obrazu, przecinające całość niefikcjonalnego dzieła Miłosza? Jeśli zgodzimy się z M. Beaujourem<sup>4</sup>, że autobiografia odpowiada na pytanie: „kim byłem i czego dokonałem, zanim stałem się tym, kim jestem?”, autoportret zaś — przeciwnie — określa się formułą „powiem wam kim jestem, teraz, w tym oto czasie, gdy piszę te słowa” łatwo się okaże, że próby Miłosza zawieszają tę opozycję na rzecz rozwiązań pośrednich, niejednoznacznych. Pomiędzy biegunami autobiografii (*Rodzinną Europą*) i autoportretu (*Widzenia nad Zatoką San Francisco*) wykreowana została przez Miłosza niejednorodna gatunkowo przestrzeń autoprezentacji, w której radykalne przeciwstawienie chronologicznego i tematycznego rozwijania dyskursu zostaje programowo ominięte. W centrum tej przestrzeni umieszczona jest, jak się wydaje, *Ziemia Ulro*: „opowieść” (według genologicznej atrybucji dokonanej przez autora), która rozwija się nie tyle przez sukcesywne rozwijanie następujących po sobie w porządku czasowym wątków składających się na biografię, co przez dygresyjne „krążenie” wokół elementarnych „zdażeń” w intelektualnej wędrówce wyznaczonej przez lekturowe fascynacje.

Jak nietrudno zgadnąć, podstawowy paradoks wszelkich prób autoprezentacji polega na niewspółmierności porządku osobniczego doświadczenia i porządku mowy odartej ze znamion jednostkowości.

Ludzie nie przyjmują do wiadomości, że zupełnie nie istnieje paralelizm między rzeczywistością a językiem i to wyparcie, może równie stare jak sam język, tworzy poprzez nieustanną krzątaninę literaturę.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Czesława Miłosza *autoportret przekorny*. Rozmowy przeprowadził A. Fiut, Kraków 1988, s. 341.

<sup>4</sup> M. Beaujour *Miroirs d'encre. Rhetorique de l'autoportrait*, Paris 1979; por. zwłaszcza: *Introduction: Autoportrait et autobiographie*.

<sup>5</sup> R. Barthes *Wykład*, przeł. T. Kōmendant, „Teksty” 1979 nr 5, s. 16.

Podobnie z autoprezentacją: próba przekraczania tej przepaści, unieważnianie ontologicznego rozdziewu między doświadczeniem i ekspresją, pragnienie reprezentacji prywatności poprzez znaki należące do repertuaru „stadnej mowy” (Barthes) rodzi nadzieję, ale też złudzenia autoprezentacji. Początków tego dylematu szukać należy u źródeł eseistycznej strategii. U Montaigne’a bowiem po raz pierwszy filozoficzny projekt ogarnięcia doświadczenia podmiotu (*tout dire*), spleciony z koniecznością odwzorowywania jego, podmiotu, struktury (*c’est moi que je peins*) napotykał na trudności językowego przedstawienia.<sup>6</sup> W punkcie wyjścia pisarskiego projektu Miłosza, zmierzającego do adekwatnej prezentacji samego siebie, napotykamy podobne, jak u Montaigne’a, aporie: dotyczą one niepoznawalności bytu, niekomunikatywności mowy oraz nietożsamości podmiotu. Konsekwencją przyjęcia tezy o niemożliwości poznania rzeczywistości musiałaby być teza o niepoznawalności samego siebie; niekomunikatywność języka uniemożliwiałaby wyrażenie personalnego idiomu, który — aby zostać wyrażonym — nie może być sprzeczny ze sobą, nieautentyczny i niestabilny w czasie. Miłosz przewycięża wszystkie te aporie, czyni to jednak za cenę fundamentalnej iluzji, której kształt przyjdzie nam tu odsłonić.

2. Najpełniejszym świadectwem „o nierozumieniu” danym w obliczu „powszechnej nieprzejrzystości” są *Widzenia nad Zatoką...* (cytaty ze s. 60, 106). Sytuacja poznawcza zarysowana w tej książce tematyzuje zagadkowość bytu i ułomność świadomości, wystawionej na „atak chaosu” (*WSF* 84, 90) i „natarczywość tworu” (*WSF* 58). Zarówno w przestrzeni Natury, jak w uniwersum ludzkich zachowań, czy szerzej — w kręgu technologicznej cywilizacji, panuje niepodzielnie semiologiczna niespójność: między pojawiającymi się znakami nie sposób, w powierzchniowej ich interpretacji, ustalić żadnej koherencji. Stąd skarga zdezorientowanego podmiotu „choć widzę, nie mogę uwierzyć” (*WSF* 117), „zupełnie nie rozumiem” (*WSF* 163), „nie pojmuję” (*WSF* 30). Niemożność „ogarnięcia znaczenia” (*WSF* 65),

<sup>6</sup> Zob. na ten temat: C. Blum *La peinture du moi et l'écriture inachevée. Sur la pratique de l'addition dans „les Essais” de Montaigne, Poétique* 53/1983; S. Rendall *Montaigne under the Sign of Fama, Yale French Studies* 66/1984; J. Starobinski *Montaigne en mouvement*, Paris 1982 (por. zwłaszcza rozdz. I: *Et puis, pour qui écrivez vous*).

wynikająca z radykalnego nieumotywowania znaków postrzeganych w dookolnej przestrzeni, przeniesiona zostaje także na plan „nieprzejrzystości Historii” (ON 142). Przewrotność historii wynika tyleż z jej nieprzewidywalności i nieodwracalności biegu (WSF 32, 34), co z „nieredukowalnego dystansu między jej pracami” a naszym o niej wyobrażeniem (WSF 45), między sensem a interpretacją. W efekcie — przeszłość nie jest jednoznaczna a przeznaczenie sekretne można li tylko „odczytywać zarysy” (WSF 133), „gromadzić znaki, zapowiedzi, niejasne, zaszyfrowane” (WSF 169). Przymus interpretacji rozumianej jako klasyfikacja chaosu wynika wprost z poczucia absurdalnej struktury rzeczywistości. Permanentnej „sytuacji hermeneutycznej”<sup>7</sup> oddającej wieczysty konflikt sensu i odczytania, a co za tym idzie, nieodgadnionego bytu i spragnionego wiedzy podmiotu, Miłosz pragnie przeciwstawić model poznania zawieszający refleksyjną mediację. Jest to — oczywiście — „kontemplacja ontologiczna” (PS 128), odrywająca sytuację poznawczą od konkretnego usytuowania (zob. NZ 137), redukująca wyłącznie „do wewnątrz” pozycję podmiotu pozbawionego biografii, unieważniająca temporalną rozciągłość zarówno procesu poznania, jak istnienia przedmiotu kontemplacji. W dialektyce epifanii i epiklezy, najpełniej opisanej przez R. Nycza<sup>8</sup>, intensywność przeżywanego świata pozbawiona jest zakorzenienia w czasie. Projekt eschatologicznego spełnienia, powrót do utraconego rajy dzieciństwa czy odsłonięcia źródłowego sensu rzeczywistości, wskazują na przemożne pragnienie — jaskrawo widoczne w całym późnym dziele Miłosza — uwolnienia doświadczenia z więzów znakowej mediacji i sprowadzenia relacji „ja” – „świat rzeczy” do obopólnej, adekwatnej samoobecności: niesproblematyzowanej reprezentacji rzeczy w wypowiedzi i równie niewątpliwej autoprezentacji. Fakt, że — jak pisze Nycz — „egzystencja jest zarówno powodem, jak rezultatem egzegezy”, wynika jedynie z wymuszonego, w pewnym sensie, przyzwolenia na sytuację „egzystencjalnego rzućnia w świat”, nie stanowi jednak pewnego oparcia. Wręcz przeciwnie — rodzi nostalgię za momentem finalnej rewelacji sensu, za wieczną chwilą, w której „niewiadome” ostatecznie odsłoni swą twarz.

<sup>7</sup> V. Descombes *Umykanie sensu*, przeł. M. Kowalska, „Literatura na Świecie” 1988 nr 8–9.

<sup>8</sup> R. Nycz *Sylwy współczesne. Problem konstrukcji tekstu*, Wrocław 1984, s. 46–68.

I nagle czuję, że to niemożliwe,  
 Że to tylko zła strona jakiegoś gobelinu  
 I że za nią jest druga, wyjaśniająca wszystko  
 [NZ, 71]

Owo „wyjaśnione wszystko” określa jednoznacznie wyjawioną przez Miłosza teleologię pisania „zblizam się do (...) wiedzy, choć jakiej nie wiem, do bilansu, do zrozumienia” (NZ 39). Chaos dostrzegalny na powierzchni zjawisk rodzi potrzebę komentarza, nigdy wszelako nie wolnego od przypadkowości: zawsze sugerującego wielość nietożsamyh ze sobą odczytań. Istnieje jednak „ukryta struktura rzeczywistości”, odpowiadająca „nienazwanej potrzebie ładu” (NZ 143), „sama niemożliwa do nazwania, dostępna tylko dla intuicji” (PO 169).

3. Miłosz ostentacyjnie rozpisuje na swoich poetyckich i eseistycznych fiszkach klasyczny topos niewyraźności, zrodzony z paradoksu, który trafnie opisał nie kto inny niż weimarski dostawca cytatów. Poeta, powiada Goethe w szkicu o Winckelmannie, „obejmuje wzrokiem, ogarnia zmysłami dzieła, które nie dają się wyrazić słowami, a mimo to czuje nieprzemogłą chęć ujęcia wszystkiego w słowa, utrwalenia na piśmie.”<sup>9</sup> Niemożność sprostanienia wymogom autentycznej e k s p r e s j i („ciągle powtarzam... że nie można nic powiedzieć... że traci się mowę”, PS 164) i odpowiedniej d e s k r y p c j i (żaden opis nie potrafi wyczerpać „bogactwa, nadmiaru rzeczywistości”, ZMU 350), będąca trwałym efektem ontologicznego przesunięcia w obrębie triady myśl — mowa — rzeczy, stanowi tyleż o rozpaczy wywołanej niemotą, co o sensie tworzenia, nieustannego „próbowania” (ZMU 359). „Ciągle mi chodzi o uchwycenie rzeczywistości”, mówi Miłosz (PS 245), w innym jednak miejscu odpowiada: „Wszystko kończy się na języku. Język jest naszym prawdziwym domem” (PS, 170). Poetycka „wiara w słowo” (PS, 186) i wiedza o konieczności językowego zapośredniczenia zostają, jak się zdaje, uzgodnione w podjęciu Heideggerowskiego zadania „doświadczenia niewymówionego”<sup>10</sup> i przemiany niewypowiedzianego słowa Bycia w mowę.<sup>11</sup> U Heideggera, autora szkicu *Der Spruch*

<sup>9</sup> J. W. Goethe *Winckelmann*, przeł. T. Namowicz, w: *Wybór pism estetycznych*, wybrał, opracował i wstępem poprzedził T. Namowicz, Warszawa 1981, s. 276.

<sup>10</sup> M. Heidegger *Cóż po poecie?*, przeł. K. Wolicki, w: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, oprac. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 173.

<sup>11</sup> M. Heidegger *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, tamże, s. 124.

*des Anaximander*, przemiana ta dokonuje się przez poszukiwanie „zaranego słowa bycia”: „Aby (...) nazwać to, co rozpościera się w byciu (*das Wesende des Seins*) język musiałby odnaleźć jakieś tylko jedno słowo, słowo jedyne (*ein einziges, das einzige Wort*)”<sup>12</sup>. U Miłosza z kolei, przemiana ta dokonuje się przez uporczywe poszukiwanie j e d n e g o z d a n i a:

Czego byłoby trzeba, to móc zakomunikować całe zdziwienie „bycia tu” w jednym nieosiągalnym zdaniu, w którym równocześnie pojawiłyby się ziarnistość i zapach mojej skóry, cała zawartość pamięci, cała dzisiejsza zgoda i niezgoda [WSF 7].

Zwróćmy uwagę na słowo „równocześnie”. Podobnie jak stopienie słów i rzeczy w wyjętym ze strumienia czasu zdania, tak i ono wskazuje na stały opór Miłosza wobec mowy represjonowanej linearnym przebiegiem, mowy, której brak „środków na wyrażenie tego, co równoczesne, a tym bardziej pozaczasowe” (ZU 228). Analizując tekstowe realizacje owego „pragnienia równoczesności”, Nycz kładzie nacisk na mozaikowo-kalejdoskopowy aspekt heterogenicznej konstrukcji Miłoszowego tekstu, postulującego lekturę „na wrywki” (a więc z ominięciem jego ciągłego rozwoju) oraz na aspekt progresywny, wskazujący na ciągłą niegotowość poszerzającego swą pojemność „dzieła w toku”<sup>13</sup>. Umieszczony w *Ogrodzie nauk* epigraf z Kierkegaarda wskazuje na bliski związek technik symultanicznych z problemami autoprezentacji: „złączenie różnych faz życia w jedną równoczesność jest zadaniem, jakie stoi przed istotami ludzkimi” (ON 44). Polirodzajowy cykl *Dla Heraklita* dokładnie pokazuje, jak w jednym tekście łączą się: świadomość „niewystarczalności” języka literackiego (i języka w ogóle), prowadząca do łączenia inności elementó — wycinków prasowych, ustępów z książek, osobistych wspomnień etc., oraz: zamiysł przedstawienia p r a w d z i w e j „fotografii epoki”, „opowieści o moim stuleciu” i odkrycia tego, „kim jestem teraz, ja sam, ten p r a w d z i w y, jak zostało to sformułowane w wierszowanym wstępie do cyklu. Pomiędzy biegunami autobiografii i autoportretu, w przestrzeni autoprezentacji dominuje technika „lepienia fragmentów” (K 34), układania kroniki, której synchroniczna struktura uzupełnia pozaczasowe trwanie wiecznego zdania spowijającego byt.

<sup>12</sup> Cyt. za: J. Derrida *Różnia*, przeł. J. Skoczylas, w: *Drogi współczesnej filozofii*, oprac. M. J. Siemek, Warszawa 1978, s. 410–411. [www.istytut.org.pl](http://www.istytut.org.pl)

<sup>13</sup> R. Nycz, op. cit.

Nieprzebrane, niepoliczone substancje ziemi.  
Zapach cząbry, kolor jodły, szron, tańce żurawi.  
A wszystko równoczesne. I chyba wieczne.

[W II, 290]

4. Bezladowi w świecie zjawisk, fałszującemu ukrytą zasadę bytu, w sferze egzystencji odpowiada jej nieautentyczność: „ciągła maskarada” (RE 9), „forma nabyta w ciągu życia wśród ludzi”, wszystko to, co skrywa „prawdziwą postać człowieczego rodu” (NZ 109), „esencję każdej ludzkiej istoty” (NZ 108).

Intuicja odsłaniająca źródłowy sens zostaje uzupełniona przez uzewnętrznienie istoty — „oczyszczonej” z indywidualnej biografii, podanej prawom uniwersaliów. Tak właśnie *Sroczność* odkrywa przed nami tę podwójną perspektywę. Wewnętrzne sproblematyzowanie tożsamości („ten sam i nie ten sam szedłem przez las dębowy”) bezpośrednio wiąże się ze sporem o powszechniki („Jeżeli jednak sroczność nie istnieje / To nie istnieje i moja natura”). Gwarancja tożsamości osoby uzyskana zostaje przez doświadczenie wymykające się czasowi. Bądź to przez „zdziwienie”, świadectwo epifanii, bądź też — dzięki zakorzenieniu we wspólnocie tych, co byli i tych, co będą, w jedności „poza czasem”, „poza ciągłym powrotem śmierci i narodzin” (NZ 132), ufundowanej w ponadjednostkowej *humanitas* a przeczuwanej w błysku epiklezy. Jeżeli istnieje moja natura — zakłada Miłosz — to daje się ona uchwycić — dzięki momentalnemu przeżyciu — w stanie pierwotnej tożsamości, w sytuacjach s p r z e d jednostkowego i płciowego różnicowania:

I może uniwersalność naszych doznań, tak duża dlatego, że jestem częstką tego samego ludzkiego rodu, wystarcza, żebym przez chwilę był piętnastoletnią Elą, wtedy, kiedy biegnie na spotkanie wzbierającej, szumiącej fali Atlantyku? Albo kiedy stoi nago przed lustrem, rozplata czarny warkocz, śliczna, świadoma tego, że jest śliczna, dotyka brunatnych tarcz na piersiach i przez krótko doznaje olśnienia, które wyłącza ją ze wszystkiego [K 48].

W obliczu roztopienia się w uniwersalności gatunku lub powrotu do absolutnej tożsamości początku, pytanie „Kim jestem, kim byłem” traci na ważności (K 19). „Wymykającą się esencję” (NZ 123) powstrzymać można także w inny sposób, zgodny z ogólną strategią myślenia i pisania proponowaną przez Miłosza. Będzie nim, zarysowane już uprzednio, ustalenie jednoczesnego trwania zdarzeń konstruujących biografię, kiedy to we wspomnieniu, pod piórem spotykają się „fazy minionego



życia”, „A wino stoi w dzbanku na obrusie w kratę” (NZ 56). Zabieg ten nie jest trudny: poszczególne zdarzenia życia tracą swe pozorne zróżnicowanie w dziejach, wówczas gdy okazują się być jedynie realizacją planów konieczności tak, jak indywidualne cechy jednostki wyprowadzalne są z jej esencji, a własności gatunku, z przedustawnego — a więc wiecznego — porządku sprzed Stworzenia. Odwołać się tu można zarówno do arystotelesowsko-tomistycznej antynomii aktu i możliwości, co do zarysowanej w *Fenomenologii ducha* performistycznej koncepcji rozwoju ducha jednostkowego. Tak czy owak, „wszystko jest (...) już dane z góry” (PS 210), i jeśli początek *Ziemi Ulro* rozwarstwia czasową strukturę podmiotu (kim jestem teraz), to jej zakończenie — zgodnie z zaleceniami — ustawia tożsamość między poszczególnymi postaciami: „i tamten chłopiec, i poeta-katastrofista, i stary profesor w Berkeley są t y m s a m y m c z ł o w i e k i e m” (podkr. MPM). Tożsamość osoby, której spójny status zawsze Miłoszowi wydawał się enigmatyczny (PO 175), odzyskana zostaje w akcie pisania, co prowadzić może do wniosku, zbliżającego biografię i pisanie w ich esencjalnych właściwościach. W obu wypadkach można bowiem mówić o „wyprowadzaniu rośliny z jednego ziarna”, o „wynoszeniu na światło zasady czy esencji” (PO 135). Konsekwencje metafizyczne pozostają takie same.

5. „Trudziłem się dążąc do wykroczenia poza moje miejsce i poza mój czas, szukając tego, co jest Rzeczywiste” (NZ 19). To, co Rzeczywiste, znajduje się tu w radykalnej opozycji do tego, co moje. Innymi słowy: to, co bezpośrednio dane świadomości, wyklucza czasowo-przestrzenne ukonkretnienie biograficznego doświadczenia. Biografia, której teleologia wyznaczona jest przez pragnienie pełni osiągniętej poza czasem, staje się — paradoksalnie — umykaniem od biografii: struktury uczasowionej i zróżnicowanej, nieustannie zamykającej bezpośrednio uchwycenie Transcendencji.

Uporczywie persewerowana przez Miłosza dychotomia wnętrza i zewnątrz, oblicza prawdziwego i zafałszowanego, w kontekście strategii autoprezentacyjnej jest usprawiedliwiona przez podwójne nawiązanie do tradycji metafizycznej. Dzięki wpisaniu swojego myślenia w Platoniński paradygmat, Miłosz uznaje za oczywistą możliwość odślonięcia istoty rzeczy (tu: siebie) spoza warstwy pozoru (tu: maski narzuconej przez innych). Poprzez powinowactwa z metafizycznymi implikacjami autobiografizmu św. Augustyna, Miłosz przyjmuje za pewnik „mocną”

substancjalność podmiotu, którego tożsamość zagwarantowana jest zawieszającą rzeczywistości upływ czasu samoobecnością oraz — wynikającą z niej — absolutną samowiedzą (jedynie ja znam prawdę o sobie). Ominięcie aporii, na jakie natrafia w punkcie wyjścia potrzeba auto-prezentacji, aporii wpisanych w strukturę bytu, mowy i podmiotu, dokonuje się dzięki trwałemu rozszczepieniu rzeczywistości na dwie sfery, przedstawione za pomocą tradycyjnych metafor głębi i powierzchni, pełni i braku, wieczności i trwania, przy założeniu, że niezmiennie pierwszy element opozycji (głębia, pełnia, wieczność) zajmuje uprzywilejowane miejsce w dyskursie. Metafizyczna „teoria dwóch światów”<sup>14</sup>, do której bezpośrednio nawiązuje Miłosz, zakładająca tak radykalne przeciwstawienie bytu i zjawiska, jest w tradycji europejskiego myślenia niekwestionowanym fundamentem autoprezentacyjnej nadziei, wspiera się jednak także na podwójnej iluzji, poddającej w wątpliwość jej prawomocność. Zgodnie z nią, konstytucja podmiotu dokonuje się bez mediacyjnej pracy refleksji i mowy, dzięki czemu jest on sam w sobie czymś oczywistym, danym bezpośrednio, a w konsekwencji — absolutnym fundamentem operacji poznawczych. Na mocy tego podstawowego dla Miłosza rozstrzygnięcia, z przestrzeni rozpostartej pomiędzy samoobecnym podmiotem i jego poznawczym odnoszeniem się do rzeczywistości, z n i k a j ą z a r ó w n o c z a s, j a k i m o w a. Wychodzenie poza temporalną rozciągłość egzystencji (poznającego i poznawanego) i samego procesu poznania to dwie strony tej samej walki o wyzwolenie z Ziemi Ulro, o której — chyba słusznie — można powiedzieć, że z punktu widzenia i Blake’a, i Miłosza, jest krainą totalnego i zniewalającego zapośredniczenia; tej samej nostalgicznej wizji Utraconego Raju, wizji

nieograniczonego niczym, czystego spojrzenia na świat, spojrzenia, dla którego nie ma tajemnic — i któremu nie potrzeba s ł ó w, bo słowa mącą je, wprowadzając w nie niejednoznaczność, możliwość błędu, cień. Spojrzenia, dla którego nie istnieje c z a s, bo i czas łamie pełnię obecności, wprowadzając nie-obecność, skończoność, śmierć.<sup>15</sup>

6. „bo nagie sedno rzeczy jest nie do zakomunikowania” (PO 178). „Wbrew sobie, nie mogąc zadowolić się stwier-

<sup>14</sup> H. Arendt *O myśleniu*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1989.

<sup>15</sup> K. Michalski *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, Warszawa 1988, s. 44. W tym miejscu swojej analizy, co warto podkreślić, Michalski cytuje fragment poematu T. Traherne’a, który stanowić mógłby, *in extenso*, komentarz do Miłosza.

dzeniem, że to po prostu jest, zapytuję co to znaczy?" (*WSF* 17). W porównaniu z cytowanymi do tej pory sformułowaniami, powyższe zdania wskazują na pewną sprzeczność zawartą w Miłoszowym myśleniu o poznawaniu rzeczywistości. Sprzeczność ta polegałaby na nieprzystawalności do siebie dwóch odmiennych interpretacji statusu poznania: interpretacji realistycznej („jestem z przekonania realista” — powiada Miłosz — *PS* 137) i transcendentalnej. „Nie mogąc zadowolić się stwierdzeniem, że to po prostu jest, zapytuję: co to znaczy?”. Dzięki przemianie pytania o byt w pytanie o sens bytu, przedmiotem refleksji w *Widzeniach*... staje się świadomość („moim przedmiotem jest świadomość” — *WSF* 104), pojęta jako pole zjawiania się fenomenów. Problem sensu, jaki dla podmiotu ujawnia to, co się w owym polu pojawia, każe nam — wbrew realistycznym założeniom — uzależniać istnienie przedmiotu poznania od aktów świadomości. Czy jednak zasadne jest, gwoli metodologicznej czystości, tropienie sprzeczności? Miłosz zawsze przedkładał pragnienie sensu nad teoretyczne rozważania (*WSF* 25), których miejsce dostrzegał jedynie w czeluściach zapomnienia. Pamięć uobecniająca przeszłość i transcendentny sens gwarantujący porządek w przestrzeni stanowiły dlań zawsze rękojmię bliskości Raju, w którym wszystkie sprzeczności (nawet, a może przede wszystkim, na planie intelektualnym) zostaną, podobnie jak więzy mediacji, ostatecznie zniesione. Ta nostalgiczna wizja stanowi poetycką wersję dość osobliwej, aczkolwiek powszechnej skłonności ludzkiego umysłu, nazwanej i opisanej przez Leszka Kołakowskiego. Mowa, oczywiście, o p o t r z e b i e m i t u<sup>16</sup>.

7. Całe — zarówno poetyckie, jak eseistyczne — późne dzieło Miłosza zbudowane jest na takim oto paradoksie: ostentacyjne zawieszanie fikcji, dzięki któremu zamiar adekwatnego przedstawienia siebie stanowić może rewers chęci pełnego uobecnienia bytu, w wypowiedzi poetyckiej ostatecznie obraca się przeciw sobie, prowadząc nas przewrotnie w głąb dyskursu, który odmawia zewnętrznego wobec siebie (co znaczy: empirycznego) uprawomocnienia.

Trzy nieustannie powracające u Miłosza tematy: kontemplacyjne „zatrzymanie czasu” (*K* 7) poszukiwanie źródłowego sensu „poza racjonalnym uchwytem” (*WSF* 51) i „nienazwana potrzeba ładu”

<sup>16</sup> L. Kołakowski *Obecność mitu*, Paryż 1972.

(NZ 143), wyznaczają kierunek opisywanego przez Kołakowskiego pragnienia „pokonania czasowości”, które samo w sobie jest niezgodą na „świat przypadkowy, wyczerpujący się każdorazowo w swojej nietrwałej sytuacji, która jest tym, czym jest teraz, i do niczego nie odsyła”<sup>17</sup>.

Miłoszowe *Teraz* nieustannie odnosi się do *Zawsze*, a pojawiający się w polu świadomości byt oglądany jest przez odwrotną stronę gobelinu. Kiedy więc powiada Miłosz: „od poczucia przemijalności bronię się dotykając stołu” (*WSF* 7), próbuje przerzucić kładkę między pragnieniem i faktycznością. „Projekt mityczny jest kłamstwem — pisze Kołakowski — jeśli szuka narzędzi, które uczynią zeń konkluzję z rejestru doświadczanych zdarzeń”<sup>18</sup>. Miłoszowi, jak starałem się pokazać, nigdy nie udaje się wyjść poza mityczny horyzont swojego myślenia. Wszelkie próby przekonania nas o tym, że tak nie jest, osłabiają wartość jego dzieła.

<sup>17</sup> Tamże, s. 14.

<sup>18</sup> Tamże, s. 60.