

Glosa do artykułu prof. Henryka Markiewicza „Czego nie rozumiem w „Traktacie moralnym””?

Łukasz Tischner

Łukasz TISCHNER

Glosa do artykułu prof. Henryka Markiewicza *Czego nie rozumiem w „Traktacie moralnym”?*

Profesor Henryk Markiewicz, tytułując swój tekst *Czego nie rozumiem w „Traktacie moralnym”?*¹, chce się podzielić swą ignorancją. Nie dajmy się jednak zwieść – to bez wątpienia niewiedza uczona. Patronuje jej Sokrates, który jak wiadomo, był postrachem nie tylko dla polityków, lecz także dla poetów. Przypomnijmy znany fragment *Obrony Sokratesa*: „O poetach się przekonałem niedługo, że to, co oni robią, to nie z mądrości płynie, tylko z jakiejś przyrodzonej zdolności, z tego, że w nich bóg wstępuje, jak w wieszczków i wróżbitów; ci także mówią wiele pięknych rzeczy, tylko nic z tego nie wiedzą, co mówią”². Pozornie prostoduszne „nie rozumiem” Profesora Markiewicza wskazuje na mielizny, na których osiada kapryśna i w wielu miejscach zaszyfrowana myśl traktatowa. Ostrze sokratejskiej ironii Profesora wymierzone jest także w krytyków, którzy – z lenistwa lub z wyrachowania – nazbyt ufają poetyckiemu natchnieniu. W *Czego nie rozumiem w „Traktacie moralnym”?* dostało się i mnie jako interpretatorowi twórczości Miłosza, choć zarazem poczytuję sobie za zaszczyt, że w pewnych fragmentach artykułu Profesor znalazł we mnie sprzymierzeńca w niewiedzy. Mojej ignorancji bardzo daleko do uczoności Profesora, ale jak widać, istnieją wątpliwości wspólne mistrzowi i czeladnikowi.

Z prawdziwym entuzjazmem odnoszę się do projektu „hermeneutyki negatywnej”, której rzecznikiem jest Profesor Markiewicz. Zasadniczo także podzielam znaczną część zastrzeżeń przez Profesora wyrażonych. Z niektórymi komen-

¹ H. Markiewicz *Czego nie rozumiem w „Traktacie moralnym”?*, „Teksty Drugie” 2006 nr 5, s. 205-212. Cytaty lokalizuję w tekście.

² Platon *Obrona Sokratesa*, przekł., wstęp i kom. W. Witwicki, PIW, Warszawa 1992, s. 23.

tarzami jednak trudno mi się zgodzić. Zanim przejdę do bardziej generalnych uwag polemicznych, postaram się odpowiedzieć na konkretne zarzuty, które odnoszą się do moich interpretacji.

1.

Profesor Markiewicz stwierdza:

Tischner, nie wymieniając źródła swej wiedzy, wyjaśnia, że Etruskowie „z przymrużeniem oka traktowali nawet bogów olimpijskich”. *Encyklopedia Katolicka* (t. IV. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1983, s. 1220-1221) mówi coś wręcz przeciwnego – że odczuwali oni nieustanny lęk przed niedostrzeżeniem woli bogów i że znamiennej cechą ich religii były okrutne obrzędy. Przy tym Etruskowie mieli swych własnych bogów, których umieszczali nie na Olimpie, lecz w różnych sektorach nieba. (s. 208)

Źródłem mej wiedzy był Witold Dobrowolski, autor *Sztuki Etrusków*. To on, dostrzegając w etruskiej sztuce użytkowej motywy właściwe Jończykom, pisze: „Notujemy tu umiejętne sprowadzenie bóstwa na ziemię i ukazanie go w żartobliwym, ziemskim wymiarze”. Dodaje następnie:

Jaką rolę odegrali w tym widzeniu bóstw Jończycy [...]? W jakim stopniu to sami Etruskowie, ulegając własnym przyrodzonym skłonnościom, traktowali z przymrużeniem oka przedstawiane przez siebie mity greckie? Trudno w tej chwili rozstrzygnąć. Nie bez znaczenia jest jednak fakt, iż właśnie w Jonii, która tak bardzo kształtowała etruskie gusty z drugiej połowy VI wieku p.n.e., urodził się filozof Ksenofanes, w tych słowach wyśmiewający naiwne wierzenia swych współczesnych:

„Homer i Hezjod przypisywali bogom czynności, które śmiertelnych okrywają wstydem i hańbą, a więc kradzieże, cudzołóstwa i wzajemne oszustwo [...]. Śmiertelnicy sądzą, iż bogowie rodzą się w podobny sposób jak ludzie, że mają szaty podobne do ich własnych, taki sam głos i taką samą postać, tak jest, a gdyby woły czy lwy miały ręce i umiały nimi malować, tworząc dzieła sztuki, jak to czynią ludzie, to konie malowałyby bogów jako podobnych do koni, a woły jako podobnych do wołów, przedstawiając ich ciała na podobieństwo własne...”

[...] Być może to Jonowie zaszczepili Etruskom ten żartobliwy, ironiczny dystans w stosunku do rozpowszechnionej mitologii.³

Dlaczego w moim komentarzu wspominam o stosunku Etrusków do bogów olimpijskich, a nie o ich własnej surowej religii? Bo w kontekście traktatowego wywodu chodzi chyba przede wszystkim o nastawienie do kultury/religii najeźdźców – w przypadku Etrusków do religii Greków, z którymi toczyli wojny, oraz do wierzeń zwycięskich Rzymian.

2.

Odnosząc się do dygresji na temat Balzaca, Profesor pisze:

„Namiętność ludzkich spraw” interpretuję jako pasję poznawczą skierowaną ku konkretnym życiowym; na jakiej podstawie Tischner akcentuje tu „znaczne oddalenie (emocjo-

³ W. Dobrowolski *Sztuka Etrusków*, PIW, Warszawa 1971, s. 106.

Opinie

nalne, ale także przestrzenno-czasowe)” (SM, s. 134)⁴ – nie wiem. Wyraz „namiętność” sugeruje coś wręcz przeciwnego, trudnego zresztą do pogodzenia z „trzymaniem krótko”. (s. 209)

Pisząc o owym oddaleniu, miałem na myśli komentarze Miłosza do *Komedii ludzkiej z Legendy nowoczesności*. Miłosz porównuje Balzaka podglądającego, co dzieje się pod dachami domów miasta-potwora, do dziecka nad mrowiskiem, które

wkłada patyk i cieszy się z bezładnej krzątaniny owadów. Urojona potęga obserwatora masy jest tym większa, im działanie jego ofiar jest bardziej szalone, pełne zaślepienia i widocznej daremności. Stąd zapewne to okrucieństwo Balzaka, lubowanie się w opisach aberracji, ślepych popędów i dziwacznych przyzwyczajzeń [...]. Stąd to okrucieństwo sytuacji: pomyślnie rozwiązanie przychodzi zawsze o pięć minut za późno. Jakby spełniając arystotelesowski warunek tragedii, wieje z mieszczańskiej epepei litość i groza.⁵

Ten, kto mimo wielkiej ciekawości i namiętności spogląda na ludzką masę jak na mrowisko, buduje dystans przestrzenno-czasowy, a historia zaślepionej jednostki siłą rzeczy staje się jedynie przykładem szaleństwa gatunku, ludzki czas i przestrzeń zostają pomniejszone do miary egzystencji owada.

3.

Komentując niejasny fragment *Traktatu moralnego*, w którym mowa jest o schizofrenikach, Profesor Markiewicz pisze: „Nawiasowo zauważę, że dwuwiersz «A Babel na ostatniej cegle kładzie dwie kłęski równoległe» – nie byłby zrozumiałą, bez objaśnienia autora, że kryje się w nim paralela między rozbiciem jądra atomowego a wewnętrznym rozdzieleniem, czyli rozbiciem jednolitości osoby”, po czym dodaje w przypisie: „Nie wiem, na jakiej podstawie Tischner twierdzi, że rozumowanie takie właściwe jest tylko «człowiekowi prostemu», nie jest więc pewne, czy należy je traktować serio (SM, s. 136)”. Moja nieśmiała sugestia bierze się stąd, że wiara w koniec świata jako efekt gniewu Bożego jest właściwa raczej „człowiekowi prostemu” niż ukąszonemu przez Hegla i Marksa oświeconemu, który zdaje się wirtualnym odbiorcą *Traktatu*. Ponadto w sformułowaniu: „inne rozbicie jądra”, domyślałam się grubego żartu, aluzji do wulgaryzmu, pokrewnego temu, który pojawił się w liście do Krońskiego, kiedy Miłosz bronił się przed łagodzeniem antykomunistycznej wymowy *Traktatu moralnego*: „To, co zalecasz, polegałoby po prostu na zrobieniu ze schizofreników i katatoników paskarzy, łapowników i złodziei dogasającej middle-class. [...] Rozumuj przez chwilę trzeźwo – czy to nie jest haniebny zabieg. Jaki pisarz z jajami wyrzeknie się przyjemności szargania i paszkwilu?”⁶. A zatem Mi-

⁴ Profesor odwołuje się tu do mojej książki *Sekrety manichejskich trucizn. Miłosz wobec zła*, Znak, Kraków 2001. Cytaty lokalizował w swoim w tekście po skrócie SM.

⁵ Cz. Miłosz *Legenda nowoczesności*, wstęp J. Błoński, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996, s. 23-24.

⁶ Cz. Miłosz *Zaraz po wojnie. Korespondencja z pisarzami 1945-1950*, Znak, Kraków 1998, s. 283.

Tischner Glosa do artykułu prof. Henryka Markiewicza...

łosz sprzeciwia się filozofii kolaboracji, ale w imię naiwnych przekonań „człowieka prostego”, czyli jednak nie na własny rachunek, i stąd bierze się moja wątpliwość, czy czyni to w tym fragmencie utworu serio.

4.

Interpretując strofę o tych, którzy służą złu, Profesor Markiewicz stwierdza, że nie wiadomo, kim są – gestapowcami, ubowcami, diabłami jak u Boscha, czy też ludźmi obłąkanymi? Potem dodaje:

Co przez ten obłąd należy rozumieć? Tischner odrzuca schizofrenię [...] i domyśla się, że chodzi tu o kamuflaż umożliwiający działanie, który Miłosz w *Zniewolonym umyśle* nazwie ketmanem (SM, s. 138). Dla takiej wykładni nie ma w *Traktacie* żadnych podstaw. Jest ona sprzeczna zarówno z zaliczeniem gestapowców i ubeków do ludzi ogarniętych tym obłądem, jak i z dalszą konstatacją, że w większym lub mniejszym stopniu wszyscy są nim objęci. (s. 210)

Niewątpliwa sprzeczność, na którą zwrócił uwagę Profesor, odsyła nas do podstawowego problemu historiozoficzno-etycznego rozważanego w *Traktacie* – czy istnieje indywidualna odpowiedzialność moralna, skoro poddani jesteśmy dziejowej konieczności, która miażdży naszą wolność. Jeśli jej nie ma, to nawet zło popełniane przez gestapowców i ubeków staje się czymś na kształt katastrofy naturalnej – „obłądem”. Skoro jednak są różne stopnie obłądu, znaczyłoby to, że obłąkanie może być też kamuflażem, można się mu do jakiegoś stopnia opierać. niespójność i niedostatki tego fragmentu biorą się chyba stąd, że sam Miłosz miota się między abstrakcją historiozoficznej teodycei spod znaku Krońskiego⁷ i elementarnym przywiązaniem do zasad przyzwoitości.

5.

I wreszcie ostatni zarzut. Profesor zastanawia się, jaka jest wymowa zagadkowego finału: „Idźmy w pokoju, ludzie prości. / Przed nami jest / –*Jądro ciemności*” i stwierdza: „Niektórzy dopatrują się w tych słowach stoickiego heroizmu wobec strasznej przyszłości, a ja odczytuję w nich wyraz niewiedzy ludzi prostych o tym, co ich czeka. I nie ma tu wcale, jak chciałby Tischner – «rozpaczliwego wezwania do przeciwstawienia się złu» (SM, s. 147). Zapowiedź: «Wiersz mój chce chronić od rozpacz» nie została spełniona” (s. 211). Daleki jestem od dopatrywania się optymizmu w tych słowach – stąd właśnie moja uwaga o „r o z p a c z l i w y m wezwaniu do przeciwstawienia się złu”. Zgadzam się więc, że *Traktat* nie chroni od rozpacz. Zarazem jednak owo „idźmy w pokoju” (nawiązujące być może do formuły rozgrzeszenia) nie jest wyrazem rezygnacji, lecz jakimś wezwaniem do

⁷ Por. T. Kroński *Problem zła moralnego u Hegla*, w: tegoż *Rozważania wokół Hegla*, PWN, Warszawa 1960.

Opinie

działania, może po prostu do trwania w pokoju, czyli do c z y n n e g o unikania zła/złych ludzi.

Pora wreszcie na kilka zastrzeżeń generalnych. Profesor Markiewicz zdaje się pomniejszać znaczenie politycznej aluzyjności utworu, chytryści Miłosza, który chciał najwyraźniej przeciwstawić się immoralizmowi spod znaku Tygrysa, a domyślnie akceptacji dla komunistycznego „jądra ciemności”, choć przecież nie głosił w *Traktacie* poglądów jawnie dysydenckich. Niespójność wywodu traktatowego wynika najczęściej z owej chytryści, kamuflażu, zapewne także z rozterek buntującego się ucznia Krońskiego, a zdecydowanie rzadziej – z „konieczności znalezienia rymu” (s. 211). Korespondencja z Krońskimi dowodzi, że Miłosz, pisząc *Traktat*, borykał się nie tylko z trudnościami natury artystycznej, lecz także, a może przede wszystkim z krępującym ruch pióra naciskiem ówczesnej ideologii. Pewnie dlatego początek jest tak łagodny i jedynie „tak zwany” dodane do „świt pokoju” oraz uwaga o skrytości serca pozwalają się domyślać, że opresja w Polsce nadal trwa. Niemniej aluzja do jakiejś nowej formy zniewolenia jest chyba oczywista i to ona wyznacza reguły deszyfracji utworu.

Dlatego właśnie – wbrew kokieteryjnym wypowiedziom samego Miłosza i zastrzeżeniu Profesora Markiewicza – nie budzi moich wątpliwości tytuł utworu. Poeta pyta o możliwość zachowania zasad przyzwoitości w obliczu historycznego zła o znamionach naturalnej konieczności. To pytanie prowadzi go do zasadniczej konfrontacji z „teodyceą historiozoficzną” spod znaku Krońskiego. I to owo starcie rozstrzyga o bezdyskusyjnej ważkości mającego swe niedostatki *Traktatu*. Miłosz na swój poetycki sposób rozprawia się z tym, co George L. Kline nazwał ontologicznym „błędem przyszłości rzeczywistej”, a zwłaszcza aksjologicznym „błędem odroczonej wartości”⁸. Cóż owe terminy znaczą? Oddajmy głos Kline’owi:

„Błąd przyszłości rzeczywistej” polega na traktowaniu *możliwości* jako *rzeczywistości* [...], a „błąd odroczonej wartości” na traktowaniu abstrakcyjnych wartości-ideałów w taki sposób, jakby były one konkretnymi wartościami-urzeczywistnieniami.

Następstwem obu tych błędów jest rozpowszechnione *uprzestrzennienie* czasu historycznego, które ułatwia traktowanie „przyszłych bytów” tak, jakby miały one taki sam status ontologiczny i taki sam (lub, przeważnie, wyższy) status aksjologiczny jak to, co istnieje obecnie – jakby, inaczej mówiąc, były one równie określone, równie rzeczywiste [...] i dokładnie tak samo cenne, jeżeli nie cenniejsze, jak byty teraźniejsze. Ten zespół bezpodstawnych założeń prowadzi do odmawiania jakiegokolwiek *samoistnej*, nieinstrumentalnej wartości temu, co istnieje *obecnie* – każdej wspólnotcie, kulturze, praktyce czy osobie.⁹

⁸ Por. G.L. Kline *Rosyjscy i zachodnioeuropejscy myśliciele o tradycji, nowoczesności i przyszłości*, przeł. J. Szacki, w: *Europa i co z tego wynika?*, opr., przedm. K. Michalski, przekł. zb., Res Publica, Warszawa 1990, s. 170-172.

⁹ Tamże.

Tischner Glosa do artykułu prof. Henryka Markiewicza...

Miłosz pokazuje, że żyjący obecnie „ludzie prości” i ich świat mają wartość samostanną, której nie relatywizuje żaden ideał-możliwość. Mówi jasno, że nie można ich poświęcić w imię jakiegokolwiek utopii dobra, które ma kiedyś zatryumfować. Na marginesie dodam, że bardzo żałuję, iż Profesor Markiewicz nie wziął pod lupę frazy „ludzie prości”, bo przecież Poeta paradoksalnie zalicza do nich samego siebie.

Profesor Markiewicz na sokratejski sposób użądlił gnuśniejących miłoszologów. Jego wspaniały szkic pozwala spojrzeć na *Traktat* bez bałwochwalstwa, choć także z większym onieśmieleniem. Po *Czego nie rozumiem w „Traktacie moralnym”?* trudniej będzie wykazać, że jednak coś się rozumie. Mam jednak wrażenie, że intencja polemiczna unieważliła Profesora na autentyczne walory utworu, który mimo swoich słabości jest kamieniem milowym w historii polskiej kultury. Ona też chyba kazała zamilknąć świadkowi tamtego czasu. Byłbym ogromnie ciekaw „dopowiedzenia” do szkicu, w którym Pan Profesor skonfrontowałby *Traktat* z własnym wspomnieniem „świt pokoju” i odpowiedział na pytanie, na ile „historiozofia” Miłosza w *Traktacie* bliska była wyobrażeniom na temat przyszłości żywionym zaraz po wojnie.

Abstract

Łukasz TISCHNER
Jagiellonian University (Kraków)

A Gloss to Article by Prof. Henryk Markiewicz

In his sketch, Mr. Tischner engages in polemics with certain theses of Prof. Markiewicz's article *What is it that I don't understand of C. Miłosz's Traktat moralny?* First, charges are replied to as raised by Mr. Markiewicz against Mr. Tischner's interpretation of *The Moral Treatise* contained in his book *Sekrety manichejskich trucizn. Miłosz wobec zła* [‘Secrets of Manichean poisons. Miłosz against evil’]. Tischner argues that in light of what is known to us, the Etruscans indeed treated Olympic gods with a pinch of salt. He also argues that Balzac's novels taught one to stay distant toward ‘human affairs’, whereas the passages on ‘schizophrenics’, ‘evil people’ and ‘simple people’ are unclear due to a historiosophy that Miłosz has to a certain extent taken over from Tadeusz Kroński. In the final section of his article, Mr. Tischner draws our attention to the political allusiveness of the Miłosz poem, which Prof. Markiewicz seemingly has not spotted. He finally resumes the question of a peculiar ‘historiosophic theodicy’ (which was eventually rejected by Miłosz) forming the ideological substratum of *The Moral Treatise*.