

EROS PODRÓŻY

(...) dokądkolwiek zmierzam, miłość mnie prowadzi.

św. Augustyn

Miłość jest wszystkim, co istnieje –

To wszystko, co o niej wiemy;

Wystarczy – ciężar wozu musi

Stosowny być do kolein.

Emily Dickinson

Miłość bytu

Podróż jest dynamicznym doświadczaniem świata przez człowieka. W tym doświadczaniu to człowiek jest ruchomy, świat, pomimo swoich własnych dynamizmów wpisanych w powtarzalne procesy i przebiegi zjawisk w naturze, wydaje się ruchliwemu człowiekowi statyczny. Ziemia, która jako planeta porusza się w nieskończonym kosmosie, dla człowieka, mrówczej istoty krzątającej się po jej powierzchni, z mikroperspektywy jego fragmentaryczności oraz zaabsorbowania powszedniego trudu przetrwania, pozostaje pożądaną i konieczną nieruchomą podstawą, trwałym gruntem jego świata. Człowiek jednakże udowodnił niejedną raz, w naukach szczegółowych, religii, sztuce, filozofii, że potrafi wykroczyć poza mikroperspektywę swej potocznej świadomości, kwestionując jej naiwną oczywistość, problematyzując pozycję własną i świata. W makroperspektywie świadomości filozofującej, dążącej do objęcia całości bytu, tenże byt opisywany jest bardzo często jako płynny, dynamiczny, zmienny, ewoluujący, ale i tutaj pojawia się doświadczenie jego fundamentalnej statyczności. Dotyczy już ono jednakże nie tyle sfery zjawiskowej, ale dziedziny znaczenia, uwydatnia semantyczne zamknięcie bytu, który od samego początku (początku człowieka) znaczy to, co znaczy w ogóle, lecz w tym znaczeniu pozostaje niedostępny dla człowieka, jest bytem-w-sobie i być może dla-siebie, ale nigdy wprost i w pełni dla myślącej o nim świadomości¹. Byt

¹ Tak wyraża to semantyczne zamknięcie bytu C. Lévi-Strauss, podróżnik, do którego będę się dalej odwoływać: „(...) wszechświat znaczył o wiele wcześniej, zanim człowiek dowiedział

jako Rzecz-sama-w-sobie, spełnienie, absolut, doskonałość jest przedmiotem nie naocznym, a metaforycznym, idealnym, prawdopodobną sugestią potencjału samego człowieka, ogniskując w sobie patos ludzkich myśli i namiętności.

W obu perspektywach ludzkiego doświadczania świata, tej cząstkowej, wychodzącej od powszedniości, i tej rozległej, budzącej namysł filozoficzny, figurą właściwą człowieka pozostaje Eros. Mityczno-filozoficzny bożek Eros, o którym opowiada Sokrates w *Uczcie* Platona: syn Biedy i Dostatku, istota pośrednia, mająca świadomość najwyższych wartości – ich ostatecznym, najwyższym zespoleniem wydaje się piękno, a jednocześnie czująca ich brak w sobie samej. Poczucie braku rodzi pragnienie, a pragnienie jest Erosem, miłością².

Miłość do świata może przyjmować kształt troski codziennej, ale i pragnienia poznania, zbliżenia do piękna i trwałości bytu-samego-w-sobie. Eros zatroskania i poznania jest ruchem, dynamiką, przechodzeniem, przemianą, tworzeniem. Ruchliwość człowieka-Erosa wobec nieporuszonego bytu świata wyraża się na różne sposoby, ma wiele kierunków a wielość ta potwierdza dynamiczną niespokojność ludzkiego ducha.

Przygoda podróży jest jednym z takich kulturowych aktów intencjonalnych człowieka. Tocząc się w przestrzeni świata życia powszedniego, staje się ona poprzez aktywność intencjonalną i idealizującą ludzkiej świadomości jednocześnie jego negacją, alternatywą bądź dopełnieniem: ucieczką, swobodą, wypoczynkiem, rozluźnieniem, wolnością, rozrywką, zachwytem, grą zabawy pośród różnorodności form świata³. Filozof dostrzeże jednak bliskie pokrewieństwo przygody podróży z Erosem samej filozofii, widząc w niej nie tylko retoryczną, ale także zasadniczo realną postać ludzkiego myślenia, pragnienia poznania. Dla niego piękno różnorodne świata będzie znakiem piękna bezwzględnego, takiego, które już jakoś istniejąc, w samej materii świata bądź poza nią, domaga się często wtórnego zaistnienia w świadomości i dziełach człowieka, tej myślącej i twórczej istoty, będącej podstawą życia.

Co łączy doświadczenie podróży z doświadczeniem filozoficznym? Wydaje się, iż bardzo wiele: intencja poznawcza skierowana na byt świata, jego różnorodność, barwność, ale i fundamentalne sensory; przekroczenie uwarunkowań jednostronności, konkretności miejsca i czasu doświadczenia;

się, że on znaczy: to zapewne jest oczywiste. Ale (...) znaczył on od początku całość tego, czego dowiedzenia się ludzkość może oczekiwać"; C. Lévi-Strauss, *Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa*, (w:) M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, tł. M. Król, PWN, Warszawa 1973, s. LIV.

² Platon, *Uczta*, (w:) *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1982, frg. 203–204.

³ Zob. na temat różnych intencjonalnych sensów podróżowania: C. Magris, *O podróżowaniu*, tł. J. Ugniewska, „Zeszyty Literackie” 2006/93, s. 55–65 (numer w całości poświęcony idei podróży).

kontemplacja i podziw dla piękna, wyposażanie świata w wartości; bezinteresowność, nieutyliarność wysiłku poznawczego, podróżujemy i filozofujemy przede wszystkim dla czystej radości tych działań, dla samej ciekawości związanej z przypatrywaniem się światu; ciągłe poczucie niedokończenia, podróże i filozofia karmią się własnym niespełnieniem, nieoczywistością osiągnięć, otwartością mnogich dróg i horyzontów⁴; wąpiące kwestionowanie prymatu swojskości, świata familiarnego, wykraczanie poza potoczność doświadczenia, zdumienie ujawniające w bycie tajemnicę, obcość, inność, egzotykę; w związku z ostatnim, pragnienie przyswojenia tej tajemnicy, egzotyki bytu, ostatecznego porozumienia (w filozofii porozumienie to zwie się poznaniem absolutnym, w doświadczeniu podróży równałoby się na przykład poczuciu zadomowienia w nie swojej ojczyźnie). Podróż, jak filozofia, jest w swej najgłębszej istocie miłością bytu, Erosem, pragnieniem.

Klasyczna filozofia utożsamiała kardynalne wartości bytu, prawdy, piękna i dobra, zwąc je transcendentiami, stojąc na stanowisku ich ontologicznej równoważności⁵. Jeśli coś jest bytem, jest zarazem dobrem, prawdą i pięknem. Transcendentalia wyrażają wartości w stopniu najwyższym, są synonimami, a może obiektywizacjami doskonałości ontologicznej i aksjologicznej (istniejąc w umyśle człowieka bądź w rzeczach, bądź w jakimś idealnym *empireum*). W człowieku rodzi się miłość do bytu prawdziwego, gdyż ten przedstawia się mu jako dopełnienie i gratyfikacja jego własnych ułomności kondycyjnych, jako dobro-byt i piękno-byt, tylko byt wartościowy może być przedmiotem najwyższej aspiracji i adoracji człowieka. Przygody myśli, poznania, podróży są przygodami przebiegającymi w świecie okolonym horyzontem wartości.

Proponuję przypatrzeć się trzem różnym doświadczeniom przygody podróży-poznania: etnologa, poety i filozofa. Pierwszy, C. Lévi-Strauss, dotknięty pokusą komunikacji z prawdą, porzucił własną kulturę, by doświadczyć zagadki bytu, tam, gdzie byt ten wydawał mu się najbardziej zagadkowy w swej obcości: w egzotyce społeczeństw prymitywnych brazylijskich Indian. Drugi, J. Brodski, umiłował piękno bytu, zakłęte we wdzięku miasta Wenecji, symbolu wyrafinowania kultury europejskiej. Trzeci, G. Bachelard, doświadczał dobra bytu, nie wychodząc z pokoju swych dumań i lektur, zamieszkując w świecie całym dzięki marzeniom nad lirycznymi obrazami kosmosu. Intelktualne wniknięcie w te trzy wybrane doświadczenia podróży nie wy-

⁴ Tak o otwartości i nieskończoności myślenia wyraził się kiedyś J. Tischner: „Czy człowiek jest w stanie nie szukać? (...) Czy jest możliwe myślenie, które by nie pragnęło posłużyć się jeszcze jednym światłem więcej?” J. Tischner, *Horyzonty myślenia a religia*, (w:) *Nauka – religia – dzieje. Seminarium w Castel Gandolfo, 16–19 sierpnia 1980 roku*, Roma 1981, s. 93; podaję za: M. Heller, *Podróże z filozofią w tle*, wybór i oprac. M. Szczerbińska-Polak, Znak, Kraków 2006, s. 123.

⁵ Zob. m. in. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Znak, Kraków 1981, s. 11–96.

czepie oczywiście bogactwa znaczeń i wartości, które człowiek w swych dziejach odczytywał w idei i aktywności podróżowania, wpisując w nie ciągle nowe intencje, nostalgie, roszczenia. Potraktować wypada tę opowieść jako zaledwie muśnięcie, próbę – *essai* pewnej kwestii z dziedziny, która w niemieckim obszarze językowym określona została w XIX stuleciu mianem *Geistesgeschichte*, historii ducha, a z której korzeniami wyrasta historia pojęć (*Begriffsgeschichte*) i historia idei (anglosaska *history of ideas*)⁶. Idea podróży jest jednak szczególnym przedmiotem owej nauki o duchu. Domaga się wykroczenia poza czysty konceptualizm *Ideengeschichte*, wyłącznie intelektualną historię myśli, pojęć, abstrakcyjnych kategorii i pogłębienia jej refleksji, jak miało to miejsce na przykład w hermeneutycznej filozofii życia W. Diltheya, o wymiar przeżyć i działań, złączonych z ideami jednym wspólnym węzłem ludzkiej samoświadomej egzystencji⁷. Podróż jako pewien *topos* filozoficznego doświadczenia, istotnego komponentu historii idei, ujawnia obok spekulatywnego wymiaru filozofii jej równie fundamentalną perspektywę, rozumianą jako *philosophia activa*.

Nasi trzej wędrowcy są na swój sposób filozofami, choć każdy z nich odbywa inny rodzaj podróży-poznania-miłości ku bytowi i jego wartościom. C. Lévi-Strauss, chociaż porzucił kiedyś filozofię dla etnologii, nie przestał być filozofem, co widoczne jest zarówno w jego pisarstwie, jak i kierunkach oddziaływania strukturalistycznej myśli⁸. A poeci? Cóż, już Arystoteles, wy-

⁶ Zob. na temat dziejów i aktualnych kierunków rozwoju dziedzin teoretycznych zwanych historią pojęć oraz historią idei m. in. D. R. Kelley, *Horizons of Intellectual History: Retrospect, Circumspect, Prospect*, „Journal of the History of Ideas” 1987, Vol. 48, No 1, s. 143–169; M. Richter, *Begriffsgeschichte and the History of Ideas*, „Journal of the History of Ideas” 1987, Vol. 48, No 2, s. 247–263.

⁷ Zob. szczególnie E. Paczkowska-Łagowska, *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000. O *vinculum vitae*, węzle intelektu, woli i uczuć, wyznaczającym doświadczenie i pojmowanie przez człowieka życia na s. 102 i n. Dilthey oraz jego kontynuatorzy, jak G. Misch czy O. F. Bollnow, podkreślają dynamiczny, energetyczny charakter kategorii rozumienia życia. Nie może być inaczej, skoro to „życie poznaje życie” Zgodnie z Diltheyowską zasadą immanencji sensu rozumienie życia nie może wykraczać poza nie samo, jedynie zanurzona w życiu, w pełni jego doświadczenia ludzka samoświadomość, wytwór samego życia, może dokonać właściwej (hermeneutycznej, wpisanej w historyczność, zatem nigdy absolutnej) interpretacji znaczenia. Idea podróży poprzez życie zarówno w jej korelacji do teraźniejszości, jak i w jej dziejowym (poznanie historii kultur) wymiarze, ujęta jako *topos* poznania, wydaje się bardzo poręczną formułą na opisanie tego dynamicznego samorozumienia życia.

⁸ Zob. m. in. E. Leach, *Lévi-Strauss*, Wiedza Powszechna, tł. P. Niklewicz, Warszawa 1973; A. Paluch, *Mistrzowie antropologii społecznej*, PWN, Warszawa 1990, s. 256–288; E. Mielecinski, *Strukturalizm*, (w:) *Poetyka mitu*, tł. J. Dancygier, PIW, Warszawa 1981, s. 96–122; Ks. S. Kowalczyk, *C. Lévi-Strauss: Ateizm etnologiczno-socjologiczny strukturalizmu*, (w:) *Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1979, s. 160–181.

bitny uczeń Platona, księcia poezji (wbrew samemu sobie!) wśród filozofów, utrzymywał, że poezja, wychylając się od tego, co realne i konkretne ku temu, co możliwe i ogólne, bliska pozostaje filozofii⁹.

Miłość prawdy

Naukowo usposobiony podróżnik, jakim był w pewnym okresie swego życia „eskapistą i banitą” C. Lévi-Strauss, uciekający przed nazistami, ale i paryskim blichtrzem akademickiego intelektualizmu, odbywał podróże pod znakiem epistemologii, dążył nie tyle do komunikacji z pięknem świata, lecz do porozumienia z jego prawdą. Dominantą jego przygód było jednak niespełnienie, dlatego, pisząc w trybie retrospekcji po latach od powrotu z Ameryki Południowej *Smutek tropików*, podróżniczo-etnograficzną autobiografię, która stała się pierwszym ważnym krokiem ku ustanowieniu przez jej autora metody strukturalnej w etnologii, z sarkazmem wyrażał się o podróżach, a jeszcze bardziej o książkach podróżniczych. Brazylijskie tropiki, zamieszkałe przez potomków prekolumbijskich Indian, pod wieloma względami dostarczyły etnologowi pragnącemu dojść do kresu dzikości, bo w niej widział szansę na ujarzmienie obcości bytu, poczucia smutku związanego z niepowodzeniem. Dlatego *Smutek tropików* rozpoczyna się od szczególnego wyznania podróżnika: „Nienawidzę podróży i podróżników” W związku z tym wyznaniem pojawia się istotne pytanie: czy zabieg przywoływania przygody nienawiści może pomóc w rozszyfrowywaniu tropów miłości, właściwego tematu prowadzonych tutaj rozważań? Wydaje się, że taka referencja jest uzasadniona zarówno ze względów psychoanalitycznych, jak i... strukturalistycznych! Czyż nienawiść nie jest jakąś zbłąkaną miłością, rodzajem resentymentu aksjologicznego, kompleksu wypartych wartości, które co rusz wypływają na powierzchnię świadomości, zakłócając, niepokojąc jej refleksje, przypominając o prawdziwej istocie jej dążeń? Czyż istotą kompleksu nienawiści nie jest miłość sama? Gdyby szukać możliwej wyjściowej strukturalistycznej opozycji (mając w pamięci zasadę binarności, metodologiczną przesłankę wszelkiego rozbioru strukturalistycznego) dla miłości, byłaby nią najpewniej nie nienawiść, element nacechowany wszak przez *pathos* (jak miłość sama), lecz *ataraksja*, spokój ducha, element wyzbyty wszelkiej namiętności, *apatheia*. Strukturalistyczna droga od miłości do nienawiści czy, jak u Lévi-Straussa, od nienawiści do miłości, to droga szeregów transpozycji, przekształceń tych samych idei, wartości, mitemów, droga, po której przeszedł sam autor strukturalizmu, odnajdując spełnienie swej pełnej uraz miłości dopiero we wspomnie-

C. Rowiński, *Kilka uwag o sprzecznościach strukturalizmu*, (w:) *Przestrzeń logosu i czas historii*, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 268–285.

⁹ Arystoteles, *Poetyka*, tł. H. Podbielski, Zakład Ossolińskich, Wrocław 1983, 1451 b.

niach ze swych podróży. Wtedy to etnolog Lévi-Strauss usytuował u podłoża swej metody strukturalnej założenie, że wszystko w świecie stanowiącym przez człowieka jest dialektyczną wariacją (jak mit jest wariacją muzyki na przykład) równoważności: nie ma żadnej nowości, historia i kultura są „wielkim katalogiem odmian i wariantów”¹⁰, powtarzających się, acz zamaskowanych, przesunięć i trawestacji. Nienawiść jest zatem odmianą miłości, miłości zakamuflowanej. Ujawnia się to u Levi-Straussa w warstwie samego stylu literackiego *Smutku tropików*: chociaż książka ta miała być rodzajem manifestu ogłaszającego „kres podróżowania” i dzienników podróży (J. Boon), szyderstwem z oszustwa powieści podróżniczych, budzących w czytelnikach namiętność za tym, co nie istnieje, sama książka Levi-Straussa okazuje się, jak ujął to współczesny antropolog symbolista C. Geertz, „książką podróżniczą w łatwym do rozpoznania stylu”¹¹. Nienawiść do podróży jest zatem transpozycją niespełnionej nostalgii za podróżą idealną, tą zdającą się docierać łatwo i wprost do źródeł bytu i prawdy o nim.

Spójrzmy, co stało się obiektem jawnej nienawiści Lévi-Straussa, nienawiści, co skrywała od początku pod swoją powierzchnią tęsknotę za inwersją, odwróceniem niepowodzenia. Oto tablica niespełnionych intencji podróżnika-etnografa: Podróże są jak „magiczne szkatułki obiecujące spełnienie marzeń”, które jednakże „nie oddają swych skarbów w postaci nienaruszonej”, gdyż ekspansywna cywilizacja zachodnia jest fermentem, zakłóca „na zawsze” spokój dziewiczego świata. „To, co nam na wstępie ukazują podróże to nasze nieczystości rzucone w twarz światu”¹². Podróżnik jest typem „archeologa przestrzeni, starającego się na próżno odtworzyć egzotyzm przy pomocy ułamków i szczątków”¹³. W rękach zostaje tylko popiół, w ustach smak rozczarowania: „Czyż tylko ja jeden jedyny, posiwiały poprzednik tych bywalców dżungli, nie utrzymywałem w swych rękach nic prócz popiołu?

¹⁰ J. Boon, C. Lévi-Strauss, (w:) Q. Skinner (red.), *Powrót wielkiej teorii w naukach humanistycznych*, tł. P. Łozowski, UMCS, Lublin 1998, s. 187. Tamże czytamy: „Cykl i obrót w historii od kultury do kultury dopełniają się i zamykają. Z tej tragikomedii nie ma wyjścia, istnieją jedynie transpozycje ekwiwalentnych terminów: wariacje na temat, ta sama melodia w różnych tonacjach z dodatkiem przypadkowych improwizacji, wciąż i wciąż się powtarzających” W *Sonacie dobrych manier (Mythologiques, t. I, 1964)* tę kołową płynność znaczeń w bycie kultury Lévi-Strauss przedstawia w następujący, jak zwykle prowokacyjny dla myślenia, sposób: „Wszystko wiąże się ze sobą: dym tytoniowy powoduje powstanie dzikich świń, które dają mięso. By można było mięso upiec, łowca ptaków musi otrzymać od jaguara ogień, wreszcie by pozbyć się jaguara inny łowca ptaków musi spalić ciało w ogniu, dając w ten sposób początek tytoniowi” Cyt. za: Z. Skrok, *Lévi-Strauss. Albo o pewnej sonacie na rozum i wyobraźnię*, „Literatura” 1988/8, s. 41.

¹¹ C. Geertz, *Świat w tekście. Jak czytać „Smutek tropików”* (w:) *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, tł. E. Dżurak, S. Sikora, KR, Warszawa 2000, s. 53.

¹² C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, tł. A. Steinsberg, OPUS, Łódź 1992, s. 30.

¹³ Tamże, s. 35.

Czyż jedynie mój głos będzie świadczył o klęsce ucieczki? Jak Indianin, bohater mitów, zaszedłem tak daleko, jak sięga ziemia, badałem ludzi i rzeczy i dotarłem do krańca świata po to, aby odnaleźć to samo rozczarowanie: „Stał zalewając się łzami, prosząc i jęcząc. A jednak nie dosłyszał żadnego tajemniczego głosu; nie został uspijony w celu przeniesienia we śnie do świątyni magicznych zwierząt. Nie mógł mieć żadnych złudzeń: nie spłynęła nań żadną moc”¹⁴. Podróżnik, badacz prawdy, filozof jest jak Indianin poszukujący mocy, a podróż jest inicjacją. Jakże często ta inicjacja okazuje się po prostu antyprzygodą: „Przygoda rozpływała się w nudzie”¹⁵. Inicjant-etnograf zamiast zdobywać moc, zamienia się w „biurokratę ucieczki”, dokonującego z trudem spisów i inwentarzy instytucji, praw, mitów, formuł pokrewieństwa, genealogii klanów. Myśl podróżnika „pod długotrwałym wpływem nienormalnych warunków życia” i monotonii ulega głębokiemu „wykolejeniu”¹⁶. Entuzjazm przygody podróży wysycha zamieniając się w udrękę: „Nie ma miejsca na przygodę w zawodzie etnografa, narzuca mu się ona i ciąży na właściwej pracy wagą tygodni lub miesięcy zmarnowanych w drodze, godzin bezczynności, kiedy informator się wymyka, głodu i zmęczenia, czasem choroby, a zawsze tysiąca kłopotów pochłaniających całe dnie bez żadnego rezultatu i sprowadzających niebezpieczne życie w sercu dziewiczej puszczy do jakiejś imitacji służby wojskowej”¹⁷. Docierając na krańce świata podróżnik-etnograf rozpoznaje w nim prawdę, którą już wcześniej znał, którą nosi ze sobą, prawdę czy pamięć własnej kultury oraz tej samej ziemi, tej samej natury. Na płaskowyżu Mato Grosso Lévi-Strauss czuł się „opętany” nie przez otaczający go krajobraz, lecz przez melodię etiudy Chopina. W pustyni sawanny ze smutkiem dostrzegł takie same jak wszędzie źdźbła trawy¹⁸. Pisząc dramat *Apoteoza Augusta*, niedokończony wskutek melancholii tropików, wyposażył Lévi-Strauss jego bohatera Cynnę we własne nostalgiczne metafizyczne i epistemologiczne: „Mówiłem sobie, że żaden umysł ludzki, nawet umysł Platona, nie jest w stanie poznać nieskończonej różnorodności wszystkich istniejących na świecie kwiatów i liści, a ja je poznam; że zaznam uczuć, jakie wzbudza niebezpieczeństwo, zimno, głód, zmęczenie, których wy wszyscy, żyjący w szczelnie pozamykanych domach w pobliżu pełnych spichrzów, nie możecie sobie nawet wyobrazić. Jadłem jaszczurki, węże i szarańczę, zbliżałem się do tych pokarmów, o których sama myśl przyprawia cię o mdłości, ze wzruszeniem neofity, przekonany, że stworzę nową więź pomiędzy sobą i wszechświatem”¹⁹.

¹⁴ Tamże, s. 34.

¹⁵ Tamże, s. 319.

¹⁶ Tamże, s. 380.

¹⁷ Tamże, s. 9.

¹⁸ Tamże, s. 375, 379.

¹⁹ Tamże, s. 378.

Świątym celem inicjacji podróży-poznania, a nie można zaprzeczyć, iż przygoda podróży Lévi-Straussa, obfitująca w tak wiele przeżyć deprywacyjnych, była rodzajem inicjacji, jest zatem ustanowienie więzi ze światem. Wiąż ta byłaby rodzajem komunii z nieskończonością świata. Okazuje się jednak, że w terenie, w bezpośrednim doświadczeniu świata jest to niemożliwe. Egzotyczne TUTAJ nigdy nie staje się bliskością, napiętnowane kulturowym zdeterminowaniem umysłu badacza, który zostawiając za sobą własne środowisko, czyniąc je oddalonym TAM, ciągnie je jednak za sobą, poruszając się w świecie jak zbiegły więzień, któremu nie udało się zerwać do końca łańcucha okowów. Chopin na Mato Grosso czy wiersze Ajschylosa w dżungli amazońskiej, uparcie i z przyzwoleniem powracające, być może po to, by zapełnić pustkę, nicość doświadczeń podróżnika, są tego świadectwem. Ale w Paryżu, idąc do teatru czy na koncert, niegdysiejszy podróżnik, inicjant więzi ze światem, wraz z kolejnymi frazami muzyki czy poezji przypomina sobie opuszczone egzotyczne TAM, *tamte* „zakurzone ścieżki, spalone trawy, oczy zaczerwienione od piasku”²⁰. TUTAJ zawsze odbija się w TAM. Ale nie jest to proste odzwierciedlenie, w które wierzył, jak się okaże za chwilę, poeta J. Brodski. To odzwierciedlenie ma w sobie całą pokrętność strukturalnej dialektyki, która podstawowe opozycje rozwiązuje poprzez mnożenie ich wariantów tak długo, aż zbliżą się one niespodziewanie do siebie, dając umysłowi człowieka uspokojenie. Takie uspokojenie stało się udziałem Lévi-Straussa w wiele lat po jego podróży. Szczątki wspomnień wraz z rozwojem samowiedzy metodologicznej, rozwojem metody strukturalistycznej, zaczęły układać się na nowo, tworząc zaskakujący *bricolage* minionych doświadczeń. Dopiero z oddali, burząc stary, zanikający w blaknących wspomnieniach, układ przeżyć, kształtując nową strukturę, etnograf dochodzi do rozpoznania sensów. Porozumienie z bytem w ramach kultury jest możliwe wyłącznie z oddali. Bliskość zaburza widzenie. Jak ujął to celnie C. Geertz: „Zbliżenie tego, co odległe, z oddali jest bliskie”²¹. Tak Lévi-Strauss opisał strukturalistyczną rewizję własnej przygody: „Wyłaniają się zdarzenia nie mające ze sobą pozornie nic wspólnego, pochodzące z różnych okresów i z różnych stron, ześlizgują się jedne na drugie i nagle nieruchomieją na kształt gmachu, którego plan wymyślił architekt rozumniejszy niż moja historia. (...) Teraz przejście jest możliwe. W sposób nieoczekiwany czas przedłużył swą mierzęję pomiędzy mną a życiem, trzeba było dwudziestu lat zapomnienia, aby doprowadzić do spotkania oko w oko z dawnym przeżyciem. Pogoń za tym przeżyciem, długa jak ziemia, nie dała mi niegdyś zrozumieć jego sensu i odebrała mi jego

²⁰ Tamże, s. 379.

²¹ C. Geertz, tamże, s. 70. Zob. także m. in. C. Lévi-Strauss, D. Eribon, *Z bliska i z oddali*, tł. K. Kocjan, OPUS, Łódź 1994; C. Lévi-Strauss, *Spojrzenie z oddali*, tł. zb., PIW, Warszawa 1993.

bliskość” Bliskość w ramach kultury jest możliwa poprzez oddalenie i przetworzenie, zastosowanie metody. Ostatnie słowa *Smutku tropików* niosą jednak również inną nadzieję na komunikację-komunię człowieka i bytu świata. Możliwość takiej komunikacji rysuje się jednak poza kulturą, w momentach zatrzymania, jak to autor określa, jej „pracy roju”, wytchnienia od niewoli postępu zmierzającego do szaleństwa zagłady, poza myślą i społeczeństwem, we wglądzie pokrewnym buddyjskiej medytacji. Myślę, że tak można zinterpretować tajemnicze słowa, będące ostatnim akordem symfonii tropików Lévi-Straussa, słowa, w których jest mowa o „łasce kontemplacji”, poprzedzone zresztą rozważaniami o dharmie Buddy: jest możliwa więź człowieka z bytem, jak ta, która spełnia się „w kontemplacji minerału piękniejszego niż wszystkie nasze dzieła” bądź „w spojrzeniu przepełnionym cierpliwością, pogodą i wzajemnym przebaczeniem, jakie w chwili niezamierzonego porozumienia zdarza nam się wymienić z kotem”²².

Byt świata jest doskonalszy od kulturowych dzieł człowieka, jego piękno i znaczenie górują nieporuszone nad człowiekiem i człowieczym wysiłkiem, myślą, troską, marzeniem, miłością. „Świat zaczął się bez człowieka i skończy się bez niego”²³, pisząc te słowa Lévi-Strauss bliski jest bardzo kalifornijskiemu poecie J. R. Jeffersowi, który pisał w wierszu *Credo*, konstatując z nutą lirycznej goryczy znikomość ludzkiego poznania wobec kosmicznych przypadków bytu:

(...) Umysł

Przemija, zamyka się oko, duch jest przejściem.

Piękno rzeczy, samo w sobie zupełne, już było, zanim stały się oczy, piękno rozdzierające serca

Pozostanie nawet wtedy, kiedy nie będzie już serc gotowych pękać z zachwyty²⁴.

Etnolog bliski jest też w takich myślach innemu poecie, J. Brodskiemu, który skontrastował piękno pozostające w spoczynku z ruchliwym człowiekiem-Erosem.

Miłość piękna

W poetyce J. Brodskiego, tej immanentnej, zanurzonej w samych wierszach, jak i tej zewnętrznej wobec nich, będącej pisarskim autobiograficznym zapisem samowiedzy artystycznej i światopoglądowej autora, podróż

²² C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, wyd. cyt., s. 413.

²³ Tamże, s. 411.

²⁴ J. R. Jeffers, *Wiersze*, tł. Z. Ławrynowicz, PIW, Warszawa 1968, s. 46.

zostaje przedstawiona jako doświadczenie przepelnione Erosem piękna bytu świata. Piękno-byt świata, nieporuszony ze względu na swoją dojrzałość i spełnienie, wystawiający się na widok niedojrzałego, niespełnionego i dlatego ruchliwego człowieka, wywołuje w człowieku-wędrowcu pragnienie mimikry, wtopienia się w jego doskonałość: „Mimikra jest zapewne jedną z pierwszych pozycji na liście ambicji podróżnika (...)”²⁵. Mimikra jako cel podróży-poznania-zjednoczenia jest działaniem polegającym na pokonaniu obcości nie tyle świata, co samego człowieka. Obcość człowieka w świecie jest w doświadczeniu podróży bardziej rudymenarna niż obcość samego bytu. Byt jest doskonały, jego doskonałość polega na byciu formą, kształtem dla nieskończoności. Obcość Bytu jest dla człowieka znakiem jego własnej, ludzkiej obcości, ontologicznego wyalienowania z immanencji zamkniętego w swej pełni bytu. Dlatego poeta pisze: „(...) naprawdę docenić nieskończoność potrafi tylko to, co skończone”²⁶. Skończone, znaczy ruchliwe, podążające w stronę nieskończoności. Uosobieniem piękna statycznego, zamykającego w swych objęciach nieskończoność w sposób doskonały, niewzruszony, była dla Brodskiego Wenecja. Pisał o niej i o miłości do niej: „Miasto jest bowiem statyczne, podczas gdy my jesteśmy w ruchu. (...) My bowiem znikamy, a piękno pozostaje. My bowiem zmierzamy w przyszłość, podczas gdy piękno jest wieczną terażniejszością”²⁷. Wenecja w poetyckim doświadczeniu podróży staje się w ogóle hipostazą miłości. I to nie ze względu na swoje imię związane z boginią Wenus, lecz z uwagi na pewne doświadczenie, doświadczenie poznania poprzez odbicie, odbicie w wodzie, które wydawało się poecie archetypem idealnego zjednoczenia z przedmiotem miłości, pięknem bytu. Piękno Wenecji odbijające się w wodzie jest zaproszeniem dla człowieka, by sam stał się lustrem piękno-bytu. Jest w tej pokusie i wyzwaniu dla ludzkiej ułomności istnienia zawarta nadzieja na spełnienie pragnienia mimikry poprzez odwzorowanie, odbicie odrębności piękna. „Jest się tym na co się patrzy, no, powiedzmy do pewnego stopnia”, pisząc te słowa poeta otwiera przed podróżnikiem czy czytelnikiem przestrzeń lirycznego porozumienia z piękno-bytem świata. To liryczne poznanie bytu jest dla Brodskiego kontemplacją wybitnie wzrokową. Oko pełni w *Znaku wodnym*, zapisie zimowych podróży poety do Wenecji, jego miłości do tego miasta, rolę dominującą, ślizga się po architekturze, kanałach, powierzchni wody i odbiciach, wodnych znakach kształtów piękna tego miejsca na ziemi, czy – jak poeta woli rzecz ujmować, podnosząc rangę metafizyczną swojego przedmiotu ukochania, we wszechświecie. Czytamy na temat oka, narządu wzroku i miłości odwzorowującej: „Jego nie osłonięta niczym galaretowatość zatrzymuje

²⁵ J. Brodski, *Znak wodny*, tł. S. Barańczak, Znak, Kraków 1993, s. 6.

²⁶ Tamże, s. 31.

²⁷ Tamże, s. 105.

się z atawistyczną uciechą na odbiciach pałaców, wysokich obcasów, gondol, itp., rozpoznając w substancji, za której pośrednictwem rzeczy te wyniesione zostały na powierzchnię istnienia, nie co innego jak samą siebie”²⁸. Ponieważ substancja oka jest substancją samego świata (to fundamentalna przesłanka tej poetyckiej epistemologii, bliskiej Grekowi Empedoklesowi, który ujmował postrzeganie jako akt miłości, a oko jako narzędzie spełnienia tego aktu, aktu w istocie możliwego tylko dzięki temu, że oko zbudowane jest z tych samych żywiołów, co żywioły świata²⁹), zatem widok bytu jest uprzywilejowanym doświadczeniem poznawczym. Widok miasta jest szczególnie dobitny zimą, wyostcza piękno, wydobywając na powierzchnię jego istotę. W cytowanej tu książeczce Brodski napisał: „Piękno przy niskich temperaturach *jest* pięknem”³⁰. W innym miejscu poeta wyraził wyższość podróżowania zimą: „W ogóle, żeby móc dobrze pojąć, czym jest ten czy ów kraj lub to czy owo miejsce, absolutnie trzeba tam jechać zimą. Gdyż zimą życie jest bardziej realne. Energiczniej dyktuje konieczności. Kontury cudzego życia są wyrazistsze. Dla podróżnika to premia”³¹.

Miłość do piękna nieporuszonego w swej doskonałości bytu jest najwyższą próbą miłości, jest bowiem miłością podtrzymywaną, kulturowaną bez oglądania się na wzajemność. Tak postrzega doświadczenie odwzorowania bytu w świadomości człowieka Brodski, jako nieodwzajemnione, pozbawione zwrotnego oddźwięku ze strony bytu. Byt-w-sobie stając się dla człowieka pozostaje nadal bytem w sobie, choć już nie tylko dla siebie: nieporuszony pozostaje niewzruszony, moment przyzwolenia na wzajemność skazałby go na ułomność. Piękno nie musi kochać, będąc wszystkim, nie dąży do niczego, nie pragnie; łaskawie jakby istniejąc, zezwala zaledwie człowiekowi na kontemplację swej istoty, wyzwalając w nim poruszenie miłości. Tak pisał kiedyś o ludzkiej miłości do doskonałości bytowej Boga B. Spinoza: „Kto kocha Boga, nie może dążyć do tego, aby go Bóg nawzajem kochał”³². Tak rozumiał doskonałość samomyślącego się boga, pierwszej przyczyny niepo-

²⁸ Tamże, s. 25.

²⁹ G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska, studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tł. J. Lang, PWN, Warszawa–Poznań 1999, frg. 391-393.

³⁰ Tamże, s. 21.

³¹ S. Wołkow, *Świat poety, rozmowy z Josifem Brodskim*, tł. J. Gondowicz, PIW, Warszawa 2001, s. 226.

³² B. Spinoza, *Etyka sposobem geometrycznym wyłożona*, tł. A. Paskal, Skład Główny w Księgarni E. Wendego i S-ki, Warszawa 1888, Ks. V, Z 19. U Spinozy to określenie Boga łączyło się z klasycznym Arystotelesowskim, metafizycznym pojęciem jego istoty. Bóg może być kochany i poruszać wszystko, ale sam jest nieporuszony, będąc jedynym obiektem własnej myśli i miłości. Ludzkie pragnienia poruszenia Boga dla partykularnych korzyści są równoznaczne ze sprzeciwem wobec jego esencji, są wyrazem pychy i egoizmu. Idea miłości nieodwzajemnionej była „najgorętszym pragnieniem” J. W. Goethego, o czym pisze m. in. Hans Blumenberg, *Work on Myth*, The MIT Press, transl. R. M. Wallace, Cambridge, and London 1990, s. 50.

ruszonej ruchu świata Arystoteles. A Brodski ujmie to na swój poetycki, lecz równie filozoficzny sposób, pisząc, że miłość jest wydarzeniem rozgrywającym się pomiędzy przedmiotem (Wenecją) a jego odbiciem (w świadomości człowieka czy na powierzchni wody), wzajemność wyraża się i doskonale spełnia wyłącznie w ruchu odwzorowania, w poruszeniu wyłącznym podmiotu. Miłość jest wzajemnością człowieka wobec piękno-bytu świata, wzajemnością bez wzajemności, bez odzewu. Posłuchajmy samego Brodskiego: „(...) w pewnym wieku, a do tego jeszcze w pewnej dziedzinie zawodowej, odwzajemnienie miłości nie jest tak absolutnie niezbędne. Miłość jest uczuciem bezinteresownym, jednokierunkową ulicą. To dlatego można w ogóle kochać miasta, architekturę samą w sobie, muzykę, nieżyjących poetów, albo przy pewnym szczególnym usposobieniu, jakąś istotę boską. Miłość jest bowiem czymś, co się dzieje pomiędzy odbiciem a odbitym przedmiotem. To właśnie w końcu sprowadza nas na powrót do tego miasta (...)”³³. Podróżnik powracający do Wenecji ma szczególnie tam, w tej świątyni powszechnego obrzędu odbicia, sposobność ćwiczenia się w miłości najwyższej, „jednokierunkowej” Wzniosłość takiego umiłowania piękna, jak wiemy, ma rodowód platoński. Jest miłością prawdziwie idealną, to znaczy graniczną, wymagającą od Erosa człowieka najwyższej sublimacji uczucia albo wprost rezygnacji z tego, co zdaje się być tegoż Erosa fundamentem, pragnienia jedności w porozumieniu, oddźwięku. Można tak kochać, kochał tak nie tylko poeta Brodski. Przywołajmy w tym miejscu jeszcze inny głos poetycki, będący, tak jak u Brodskiego, rodzajem odautorskiej poetyki, ekspresji samoświadomości poetyckiego pisarstwa, które afirmuje gorycz milczenia bytu. Oto krótki, lecz jakże znaczący poetycki testament E. Dickinson, czulej poetki bytu świata, która o swoich wierszach pisała:

To wszystko – to mój list do Świata,
Co nigdy nie pisał do mnie – (...)³⁴

Miłość dobra

Zapewne w wielu wierszach E. Dickinson czy J. Brodskiego G. Bachelard, poetyzujący filozof i fenomenolog poetyckiej wyobraźni dostrzegłby jednak wyraźne ślady porozumienia materii bytu z ludzką miłością. Immanentna poetyka nierzadko wchodzi u poetów w konflikt idei ze świadomie uprawianą

³³ J. Brodski, *Znak wodny*, wyd. cyt., s. 97

³⁴ E. Dickinson, *100 wierszy*, tł. S. Barańczak, ARKA, Kraków 1990, s. 63.

³⁵ Pisze o tym między innymi H. Blumenberg, *Komunikacja językowa a poetyka immanentna*, (w:) *Rzeczywistości, w których żyjemy. Rozprawy i jedno przemówienie*, tł. W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 1997, s. 130–148.

poetyką autorską³⁵. Posłuchajmy jeszcze jednego wiersza Emily, jest on doskonałym wprowadzeniem w przestrzeń filozofii marzenia G. Bachelarda:

By stworzyć prerię, starczy jeden zgoła
Kwiat koniczyny,
Marzenie
I pszczoła.
Jeśli pszczoł nie ma ani na lekarstwo,
Same rojenia wystarczą³⁶.

Świat nie chce korespondować z wrażliwą poetką, ale poetka nadal pisze doń listy, które czasami układają się w rojenia pełne zapachów, dźwięków, smaków, żywych obrazów substancji świata. Prawdziwe marzenie o bycie świata, zapisane w poetyckim obrazie, jest soczyste zmysłowością, a zmysłowość ta zdaje się być i ludzka, i kosmiczna zarazem. W takiej oto wspólnocie zmysłów spotykają się człowiek i świat, stopieni magią marzącego obrazowania. Tak miłość-wędrowkę do bytu rozumiał G. Bachelard, filozof, który nie podróżował albo raczej podróżował nie wprost, nie wychodząc, jak Emily, z samotni swego pokoju, zanurzając się w lekturze książek. Emily marzyła pisząc, Gaston czytając poezję. „Całe nasze życie, napisał filozof, niezmordowany czytelnik, który raj wyobrażał sobie w postaci wielkiej biblioteki, jest lekturą”³⁷. Mowa książek jest ekspresją życia, słowo pisane podtrzymuje rzeczywistość, zamykając ją w sobie i jednocześnie otwierając przed ważnym, skupionym na jego obrazach czytelnikiem³⁸. Więcej nawet, słowo, obraz poetycki, pamiętajmy, że chodzi tu cały czas o poezję, mowę wyróżnioną, mowę, która chce marzyć, nie tylko odtwarza byt, ale go jednocześnie dotwarza, można powiedzieć, iż przysparza światu jego substancji³⁹. To poszerzenie bytu polega na jego idealizacji, estetyzacji, przydawaniu bytowi wartości, „przedłużaniu jego piękna”⁴⁰. W związku z tym filozof broni funkcji nierealności, prezentując ją jako fenomenologiczne prawo marzenia poetyckiego. Tylko owo estetyzujące „wysunięcie się poza realność” daje człowiekowi w pisaniu bądź lekturze możliwość dotarcia do serca substancji świata, jego żywiołów. W marzeniu serce bytu zostaje poruszone do oddźwięku na miłość człowieka. Zatraca się oddzielność substancji, przekroczony jest dualizm *ja*

³⁶ E. Dickinson, tamże, s. 129.

³⁷ G. Bachelard, *Poetyka marzenia*, tł. L. Brogowski, Wydawnictwo słowo / obraz terytoria, Gdańsk 1998, s. 35.

³⁸ Uważna lektura poezji jest aktem „pobrzmiwania”, oddźwięku (*retentissement*), odpowiadania echem na jej obrazy. Zob. tamże, s. 15; także G. Bachelard, *Wyobrażenia poetycka. Wybór pism*, tł. H. Chudak, A. Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1975, s. 360.

³⁹ Zob. J. Błoński, *Przedmowa*, (w:) G. Bachelard, *Wyobrażenia poetycka*, wyd. cyt. s. 10–11.

⁴⁰ G. Bachelard, *Poetyka marzenia*, wyd. cyt., s. 227.

i *nie-ja*, podmiotu i przedmiotu przeżycia. „Człowiek marzenia zawsze znajduje się w przestrzeni bez podziałów. Zamieszkuje naprawdę całą objętość swej przestrzeni, człowiek marzenia jest ze wszech miar w swoim świecie, we wnętrzu, które nie ma zewnątrz. Nie bez powodu powiada się, że marzyciel za-nurzony jest w swym marzeniu. Świat nie jest już dla niego czymś z „na-przeciw” Ja nie przeciwstawia się światu. W marzeniu nie ma już nie-mnie. W marzeniu „nie” traci swą rację bytu: wszystko jest zaproszeniem”⁴¹.

Warto w tym miejscu, dla kontrastu z poetyką odzwierciedlenia J. Brodskiego, przytoczyć fragment *Poetyki marzenia*, w którym Bachelard, odwołując się do poetyckich obrazów odbić w wodzie, ukazuje miłość jako doświadczenie zwrotnej wzajemności: „(...) czy w owym marzeniu to nie woda marzy? A żeby marzyć tak wiernie, tak czule, powiększając piękno tego, co się marzy, czyż nie jest konieczne, aby woda ze strumyka ukochała piękny gaj? Czyż miłość ta nie jest odwzajemniona? Czy gaj nie darzy miłością wody, która tak pięknie odbija jego piękno? Czy między pięknem nieba i pięknem wód nie zachodzi wzajemna adoracja? Świat jest po dwakroć piękny w swoich odbiciach”⁴². Odbicie nie jest tutaj jednostronną reprezentacją niewzruszonego piękna stron, zakamarków i substancji świata na powierzchni wody czy w świadomości człowieka, poruszonych zachwytem i pragnieniem. Zachwyty, miłość i adoracja są ruchem nie tylko *psyche*, ale i samego kosmosu. „W samotnym marzeniu, powodującym rozrastanie się samotności marzyciela, zazębiają się dwie głębie, wydobywając z siebie wzajem echa, które biegną od głębin bytu świata do głębin bytu marzyciela. Czas się zawiesza. Wczoraj i jutro przestają istnieć. Czas pochłonięty jest przez podwójną głębię świata i marzyciela”⁴³.

Rozrastanie się ludzkiej samotności w marzeniu nie tylko przedłuża piękno świata, poszerzając jego byt, ale naznacza go dobrem, a duszę przepelnia nastrojem szczęścia. Prawdziwe marzenie (*rêverie*), jest uprzytomnieniem bytu i jego intensyfikacją, wzrastaniem ku dobro-bytowi (*bien-être*). Takie marzenie, poprzez lekturę poezji, jest dla Bachelarda właśnie podróżą: „Marząc o wszechświecie, zawsze wyruszamy w podróż, mieszkamy gdzie indziej, w zawsze wygodnym gdzie indziej. Aby dobrze nazwać wymarzony świat, trzeba go napiętnować szczęściem”⁴⁴. Celem tej podróży, podróży nie tylko, zdawać by się mogło, symbolicznej, lecz prawdziwie realnej, wchodzącej w świat, jest szczęśliwe zamieszkiwanie bytu. Filozof-marzyciel określa je jeszcze inaczej: „stopieniem”, „więzią”, „otwarcie” i przeciwstawia zwykłemu aktowi percepcji, o którym rozprawiają filozofowie: „Ileż konkretnego

⁴¹ Tamże, s. 192.

⁴² Tamże, s. 227–228.

⁴³ Tamże, s. 198.

⁴⁴ Tamże, s. 203.

życia mogłoby spłynąć na filozofemę otwarcia na świat, gdyby filozofowie czytali poetów! Każdy archetyp jest otwarciem na świat, jest zaproszeniem do świata”⁴⁵. To archetypy głębokiej podświadomości życia, których metafizyczną wartość odkrył Bachelard pod wpływem lektury K. G. Junga, są zogniskowaniem energii przepływającej swobodnie między psychiką i materią.

G. Bachelard, autor psychoanalizy wiedzy naukowej oraz fenomenologii obrazów poetyckich, miał świadomość istnienia dwu różnych biegunów umysłu: rozumu i wyobraźni. W związku z tymi biegunami pisał o *cogito* myśliciela i *cogito* marzyciela. Myślące *ja* (jak *ja* Lévi-Straussa) nastawione jest na refleksję poprzez percepcję, dlatego utrzymuje dystans odległości, marzące *ja* pozostaje zawsze w bliskości z bytem: „Dotykamy tu jednego z paradoksów wyobraźni: podczas gdy myśliciele odtwarzający świat zakreślają długą drogę refleksji obraz kosmiczny jest bezpośredni. Przed częściami ujawnia nam najpierw całość. (...) Myśliciel świata jest bytem, który się waha. Marzyciel świata zaś mieszka w świecie, który został mu właśnie ofiarowany, od kiedy tylko świat utworzył się za sprawą obrazu. Z jednego obrazu urodzić się może wszechświat”⁴⁶. Tak z obrazu koniczyny i pszczoły narodziła się w marzeniu Emily Dickinson cała preria.

Bachelard napisał: „Nigdy nie widziało się świata należycie, jeżeli to, co się widziało, nie było przedmiotem marzenia”⁴⁷. Czyż jednak Brodski nie marzył o Wenecji a Lévi-Strauss o spotkaniu z dziewiczymi Indianami Tupi, o których pisał przed nim już Montaigne? Czy ich podróże nie były owocem ich marzeń? Owszem, jednak marzenia te, tak ująłby to zapewne Bachelard, zatrzymały się na bezpośrednio prezentującej bądź okrężnej, zmediatyzowanej przez dystans i fragmentaryzację strukturalnej analizy myślącego *cogito*, kontemplacji świata, jego piękna i prawdy, nie wnikając w zmysłowe ciepło jego dobro-bytu, dostępne naprawdę głębokim marzeniom, nie dążącym do kontemplatywnego czy teoretycznego odwzorowania świata, lecz kierującym się na twórcze poszerzenie możliwości bytu.

Bachelard nazwał wypracowaną przez siebie metodę poetyko-analizy fenomenologią, ale właściwie mamy tutaj do czynienia z pewną odmianą hermeneutycznego rozumienia⁴⁸. Przypomnijmy choćby metafory M. Heideggera o „poetyckim zamieszkiwaniu” człowieka w bycie, o ludzkim pasterzowaniu w świecie, stróżowaniu czułym na mowę bycia bytu. Inny filozof-hermeneuta, H. G. Gadamer pisał, że w sztuce, szczególnie w poezji, dochodzi do

⁴⁵ Tamże, s. 144.

⁴⁶ Tamże, s. 200.

⁴⁷ Tamże, s. 198.

⁴⁸ Podkreśla to m. in. L. Brogowski w postłowie do *Poetyki marzenia*. Tenże, *Gaston Bachelard: fenomenologia (marzenia poetyckiego) czy poezja (marzącego fenomenologa)?* (w:) G. Bachelard, tamże, s. 244–268.

„przyrostu bytu”, jego szczególnej intensyfikacji (*Besonderung*). Sztuka była dlań rodzajem święta, w którym człowiek „przebywa w bycie”, przydając mu wartości i szczęścia: „jeśli naprawdę doświadczyliśmy sztuki, to świat stał się lżejszy i więcej jest w nim światła”⁴⁹. Także dla wielkiego poprzednika Heideggera i Gadamera, dla W. Diltheya sztuka, szczególnie poezja, była organem rozumienia życia. Życie najlepiej rozumiane jest od wewnątrz, w spostrzeżeniu wewnętrznym człowieka, w przeżyciu (*Erlebnis*). W świecie człowieka nie ma neutralnych przedmiotów, tak jak nie ma obojętnych jakościowo krajobrazów w poetyce Bachelarda, wszystko naznaczone jest wartościami. Wartościowanie wyrasta z życia samego, to życie poprzez działania człowieka powołuje do istnienia swoje wielkie kulturowe obiektywizacje. Goethe, jeden z bohaterów hermeneutycznego namysłu Diltheya, traktował człowieka jako medium, poprzez które natura dochodzi do samoświadomości. To przekonanie stało się także, w dużej mierze za sprawą Goethego, fundamentem romantycznego entuzjazmu dla sztuki, w niej uwidaczniać się miała jednia człowieka i natury. Novalis, jeden z bohaterów lektur Bachelarda (także Diltheya), pisał o tej jedni: „Czy zwierzęta, rośliny i kamienie, gwiazdy i przestworza nie należą także do człowieczeństwa i czy nie jest ono tylko nerwowym splotem, w którym krzyżują się włókna biegnące w nieskończenie różne strony?”⁵⁰. W takiej perspektywie nie tylko kamień i gwiazda są bytem, jest nim także dzieło człowieka. Zatem laguna i architektura, źdźbło trawy i indiański rytuał, ogień i jego poetyckie zobrazowanie, wreszcie miłość sama, Eros form życia, wszystko to jest bytem, eksterioryzacją Rzeczy-samej-w-sobie.

Rozum i wyobraźnia człowieka, jak też i pojawiające się w przestrzeni ich talentów idee są wytworem samego życia, życie domaga się człowieka, by ujawnić swe dobro, piękno i prawdę. To w świadomości człowieka spotykają się i ożywają do ruchu wzajemności wszystkie strony świata. Można przywołać w tym miejscu sławną maksymę sofisty Protagorasa: „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, istniejących, że są, nie istniejących, że nie są” (Platon, *Teajtet* 152 a). Świat nie istniałby, gdyby nie oczy i *logos* człowieka⁵¹.

⁴⁹ H. G. Gadamer, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, tł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1993, s. 34.

⁵⁰ Cyt. za Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tł. zb., PWN, Warszawa 2001, s. 680. Charles Taylor interpretuje przełom romantyczny jako „zwrot ekspresywny”, tj. zwrot ku rozumieniu natury jako źródła twórczości i ekspresji życia. Herder na przykład ujmował naturę jako „potężny nurt współodczuwania, płynący przez wszystkie rzeczy” Tamże, s. 679. O wpływie romantycznej filozofii niemieckiej Schellinga i Fichtego na Bachelarda pisze m. in. J. Błoński w przywoływanej *Przedmowie do Wyobraźni poetyckiej*.

⁵¹ Por. rozważania J. Kosiewicza nad antropologiczną treścią filozofii przyrody i turystyki: *Przyroda i turystyka w perspektywie filozofii i antropologii*, (w:) Z. Dziubiński (red.), *Spoleczny wymiar sportu*, SALOS RP, Warszawa 2003, s. 69–81.

To one wydobywają istnienie świata z milczenia bytu, to one potwierdzają piękno rzeczy. „Ale tak to zawsze z pięknem jest, to słowa innego pisarza, W. Myśliwskiego, które można byłoby wpisać w polemikę z przytoczonym wcześniej poetyckim stanowiskiem Robinsona Jeffersa, że skazane jest na naszą łaskę. Nie umie się samo bronić, milczy i jedynie gdzieś w środku goreje. I może tak milczące goreć przez wieki, nie zauważone, zadeptywane, póki ktoś nie dojrzy w nim swojej nadziei i swojej rozpacz, komu wypełni pustkę życia”⁵².

W podróży J. Brodskiego i C. Lévi-Straussa piękno-byt czy prawda bytu świata udzielały się łaskawie człowiekowi w kontemplacji widoku, metodycznej rewizji czy wreszcie medytacyjnego wglądu, tu, u Protagorasa, Bachelarda czy Myśliwskiego, zdają się czekać na łaskę jego spojrzenia, myśli, nastroju, marzenia. Można w dysonansie stanowisk między łaskawym udzielaniem się wyniosłego bytu człowiekowi z jednej strony a oczekiwaniem bytu na łaskę wyniesienia przez człowieka rozpoznać stary spór filozoficzny toczący się pomiędzy zwolennikami obiektywizmu i subiektywizmu piękna⁵³. Istotniejsze w tym miejscu okazuje się jednak coś innego: zaproszenie do podróży wysyła człowiekowi na pewno sam byt, czy jest on doświadczany pod postacią piękna zamkniętego i niewzruszonego, czy też otwartego na wzajemność, jednakże Eros tej przygody ma szansę na spełnienie, jeśli zaproszenie bytu spotka się z zaproszeniem człowieka. Podróż spełnia się w wyjściu na świat, ale i we wprowadzeniu świata do własnego domu.

⁵² W. Myśliwski, *Widnokrąg*, Muza SA., Warszawa 1997, s. 286.

⁵³ Zob. m. in. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, PWN, Warszawa 1982, s. 228–256.