

Materiał edukacyjny dla nauczycieli polonistów szkół ponadpodstawowych oraz dla uczniów szkół ponadpodstawowych zawierający esej poświęcony problemowi etyki w twórczości Zbigniewa Herberta oraz zestaw zadań dla uczniów związanych z lekturą tegoż eseju

---

### Esej interpretacyjny

Zbigniew Budny

## **Imperatyw i transcendencja – o dylematach współczesnego moralisty (na podstawie twórczości Zbigniewa Herberta)**

Jak poeta zostaje moralistą? Herbert w jednym z wywiadów mówi:

Budowanie tablic wartości, ustalanie ich hierarchii, to znaczy świadomy, moralny ich wybór z wszystkimi życiowymi i artystycznymi konsekwencjami, jakie z tym są związane – to wydaje mi się podstawową i najważniejszą funkcją kultury<sup>1</sup>.

Wartość zajmuje Herberta nie jako poszukiwana niewiadoma systemu aksjologicznego, lecz jako uzasadnienie życia, źródło sensu<sup>2</sup>. Poeta – jak przed laty – znów jest tu uczniem Elzenberga: „Wartość **stwarza** sens, **nadaje** sens; sens **plynie** z wartości”<sup>3</sup>. Przyjmując rolę moralisty, artysta zmuszony jest sprzeciwić się rugowaniu kategorii sensu z obszaru sztuki<sup>4</sup> i filozofii<sup>5</sup>. Ale gdy zacznie szukać sensu w świecie, pytać o wartości, pogodzi się z filozofią swojego czasu, której impas stwierdził między innymi Ricoeur:

---

<sup>1</sup> *Poeta wobec współczesności* (M.in. wypowiedź Herberta) „Odra” 1972 nr 11, s. 49. W kilku innych wywiadach powraca Herbert do tej myśli – na przykład: „Nie chodzi mi [...] o to, by istniała jednorodna moralność w społeczeństwie, to mało możliwe, ale by była integrująca tabela wartości, którą akceptujemy i której przekroczenie z jakimikolwiek wykrętami moralno-filozoficzno-politycznymi niosłoby zdecydowanie określone skutki. Wydaje mi się z obserwacji siebie czy innych ludzi, że poszukuje się tych wartości. Literatura powinna je budować. To jest jej podstawowy obowiązek” (*Za nami przepaść historii – rozmowa ze Zbigniewem Herbertem*. [w:] Z. Taranienko, *Rozmowy z pisarzami*. Warszawa 1986, s. 435).

<sup>2</sup> „Moralistyka łączy się z literaturą, jeśli ta ostatnia jest nastawiona na pewien ludzki konkret, a nie na abstrakcję” (tamże, s. 434).

<sup>3</sup> H. Elzenberg, *Z filozofii kultury*. Kraków 1991, s. 345. I na tej samej stronie: „Skąd poszło całe moje zainteresowanie się sensem? Chyba między innymi z owej potrzeby sensu życia (i sensowności świata?), o której tak wciąż się mówi, i którą ma zaspokoić posiadanie systemu wartości”.

<sup>4</sup> Znamienna obserwacja Eliota: „Niektórzy poeci czują się zaniepokojeni obecnością sensu, uważając go za zbędny” (cyt. za: H. Fredrich, *Struktura nowoczesnej liryki*. Przeł. E. Feliksiak. Warszawa 1978, s. 36).

<sup>5</sup> Słynna teza Wittgensteina: „Sens świata musi leżeć poza nim” (L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Przeł. B. Wolniewicz. Warszawa 1970, s. 84).

Filozofia jest obecnie w impasie, gdy chodzi o problem źródła i pochodzenia wartości. Skazani jesteśmy na wahanie pomiędzy niemożliwym do przyjęcia stwarzaniem wartości i niemożliwą do przyjęcia intuicją wartości<sup>6</sup>.

Tak przedstawia się pierwszy dylemat współczesnego moralisty. Herbert wprawdzie mówi o **budowaniu** wartości, ale nie ma chyba na myśli dowolnego ich stanowienia, jak to podpowiadają Nietzsche i Sartre. Jego budowanie jest raczej renowacją, wyborem – jak sam tłumaczy w cytowanej wyżej wypowiedzi, ocalaniem wartości poprzez świadczanie o nich własnym zaangażowaniem, poprzez uzgadnianie ich niezmiennej istoty ze zmiennymi warunkami ich przejawiania się. Wartości są wówczas zawsze zastawane, uznawane (uzgadniane) i broniące. Dostęp do nich zapewnia uniwersalna ludzka dyspozycja, którą chyba można nazwać (za Jungiem) instynktem poszukiwania sensu i utożsamienie z instynktem religijnym<sup>7</sup>.

Od instynktu religijnego daleko wszakże do jakiegokolwiek religijnego kodeksu. Herbert hołubi poczucie sensowności świata gwarantowane w doświadczeniu religijnym, ale nie przystaje na żaden z systemów wartości uzasadniany mocą religijnego autorytetu<sup>8</sup>. W ogóle o kryzysie wszelakiego zadomowionego w tradycji autorytetu moralnego świadczy autor *Głosu wewnętrznego* często i dobitnie. Z drugiej wszakże strony nie ustaje w praktykowaniu i zalecaniu imperatywnej **wierności** – cnoty ocalałej w zalewie relatywizmów i immoralizmów, ale czy zdolnej do życia z dala od zobowiązującego autorytetu, z dala od prawa transcendentnego wobec każdego kodeksu?

---

<sup>6</sup> P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Przekład zbiorowy. Warszawa 1985, s. 39.

<sup>7</sup> Ale może najlepiej stanowisko Herberta oddają słowa Kołakowskiego, które mają streszczać perspektywę hermeneutyczną: „nie wytwarzamy sensu w dowolny sposób, ale też nie tkwi on w naturze czy historii gotowy do użytku, czekając na odkrywcę. Jest to raczej sensotwórczy Duch, który aktualizuje się w samym procesie objawiania się naszym umysłom, albo też w sens wyposażony Byt »co staje się tym, czym jest« dzięki ludzkiemu zrozumieniu, czym jest” (L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*. Warszawa 1990, s. 142).

<sup>8</sup> Przykładowo zestawmy *Przesłanie Pana Cogito* z kodeksem etyki chrześcijańskiej – Kazaniem na Górze. Jezus ustanowił najradykałniejsze przykazanie miłości: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują” (Mt 5,44; wszystkie biblijne cytaty przytaczam według wydania: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*. Poznań – Warszawa 1980). Pan Cogito poucza: „niech nie opuszcza ciebie twoja siostra Pogarda / dla szpiclów katów tchórzy” (s. 439; przy wszystkich cytowanych wierszach Herberta podaję w nawiasie stronę według wydania: Zbigniew Herbert, *Wiersze zebrane*. Kraków 2008). Chrześcijanie zostali związani ideą wybaczenia win: „jeśli nie przebaczycie ludziom, i ojciec wasz nie przebaczy wam waszych przewinień” (Mt 6,15). Adresat *Przesłania...* z powinności tej zostaje zwolniony: „i nie przebaczaj zaiste nie w twojej mocy / przebaczać w imieniu tych których zdradzono o świcie” (s. 439). Jezus przestrzegał: „Każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi” (Mt 5,22). Pan Cogito zagrzewa: „a Gniew twój bezsilny niech będzie jak morze” (s. 439). Jezus obiecywał: „Proście, a będzie wam dane; szukajcie, a znajdziecie; kołaczcie, a otworzą wam” (Mt 7,7), wszystkim „czystego serca” przyrzekał „królestwo niebieskie” (Mt 5,8). Pan Cogito zwraca się do tych, którym „krew obraca w piersi [...] ciemną gwiazdę” i zapewnia ich, że nie dostąpią zasłużonej chwały: „tak zdobędziesz dobro którego nie zdobędziesz”, „nagrodzą cię za to tym co mają pod ręką / chłostą śmiechu zabójstwem na śmietniku” (s. 440). Godzący się ze światem wciąż czerpią siły z napomnienia: „nie stawiajcie oporu złemu” (Mt 5,39). *Przesłanie...* rozpoczyna się i kończy wezwaniem do niestrudzonej kontestacji zła immanentnego światu.

Wierność, jaką opiewa Herbert, jest trudna i bolesna: bywa, że każe żyć „pomi-  
mo” i „przeciw” (*Trzy wiersze z pamięci*, s. 10) – gdy przeciwstawiają się sobie „linia  
wierności” i „linia życia” (*Wrózenie*, s. 67). To „nieładzka wierność” (*In memoriam  
Nagy Laszlo*, s. 463), której wymaganiami sprostać mogą tylko przedmioty (*Przedmioty,  
Stolek, Muszla*, uparcie przywołująca na myśl historię Conradowego Jima *Luneta  
kapitana*). To w życiu człowieka wartość inherentna, lecz nieuchronnie związana z  
cierpieniem („aby naprawdę cierpieć, trzeba być wiernym” – *Wiatr i róża*, s. 203),  
wymuszająca postawy irracjonalne (*Kapłan*) i żądająca ofiary z rozsądku (*Stoimy na  
granicy...*), a nawet i z życia (*Wąwóz Małachowskiego, Przesłanie Pana Cogito*).  
Wierność to z całą pewnością ugruntowana w doświadczeniu ludzkiej transcendencji  
(człowiek jako istota wezwana do nieustannego przekraczania siebie), ale czy równo-  
cześnie podtrzymywana pasją dążenia do Dobra Absolutnego?

Moralista ustanawiający wierność ośrodkiem swojego przesłania zobowiązany jest  
wskazać wartość, której trzeba być wiernym. I właśnie w charakterze dobra, które zaleca  
bronić, uwidacznia się idealizm Herberta. Celem jego etyki jest bowiem *bonum ho-  
nestum*, czyli „dobro jako słuszne” – w odróżnieniu od „dobra jako przyjemnego” i „do-  
bra jako użytecznego”. Ku imponderabiliom skłania się ten, kto boleśnie doświadcza  
wyobcowania ze świata, kto czuje się zmuszony przeciwstawić prawom natury porządek  
praw powinności. Buntownik wciąż skłócony z niegodziwym światem ponad dobro przy-  
jemne i satysfakcjonujące wyznosi cnotę wyrzeczenia – jak bohaterka wiersza *Pan Cogito  
o cnotcie* „powtarza wielkie – Nie” (s. 471). To „Nie” odpychające pokusę życia przyjem-  
nego i fortunnego jest jednocześnie wielkim „Tak” przywołującym ideę życia heroicznego,  
życia – zadania, które nie wyczerpuje się w biologicznym trwaniu, lecz jest wartością  
do zdobycia, jest bytem objawiającym się obficie i bez zastrzeżeń. Poeta tak gwałtownie  
jak Herbert reagujący na każde odczucie nierealności świata nakaże swojemu poetyckie-  
mu bohaterowi słać dzielność etyczną jako oręż przeciwko nierzeczywistości kruche-  
go ludzkiego bycia w świecie. Pan Cogito w swoim *Przesłaniu...* poleca raczej pozbawić się  
wszelkich dóbr doczesnych niż wyrzec się dobra prymarnego: formy istnienia wyraźnej i  
pewnej, specyficznie ludzkiej. W *Potworze Pana Cogito* walczy z „migotaniem nicości”  
(s. 485), porzuca rozkosze życia w przymierzu ze światem i przystępuje do samotnej  
walki, by uniknąć „uduszenia bezkształtem” (s. 488). Męstwo, heroiczna wytrwałość,  
wysiłek przewyciężenia siebie okazują się wartościami najskuteczniej pokonującymi lęk  
przed nieistnieniem. Stanowisko to bardzo przypomina poglądy Jaspersa:

Gdy znika wszelki sens, u kresu wszelkiej możliwej wiedzy, z głębi ludzkiej istoty dokonuje się  
samoutwierdzenie bytu. Dokonuje się ono w cierpliwym znoszeniu – gdy milcząc poddają się lo-  
sowi, w męstwie życia, jak również w mężnym wyborze śmierci, gdy godnie istnieć nie sposób<sup>9</sup>.

Herbert sam przyznaje się do „czystego idealizmu” w etyce i wskazuje na Elzenberga  
jako swego wychowawcę<sup>10</sup>. Obaj deklarują wierność ideałowi etycznemu, który prze-  
ciwstawia się „dobru jako użytecznemu”, gdy angażuje ono jedynie zalety sprawno-

<sup>9</sup> K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*. Przeł. D. Lachowska i A. Wołkowicz. Wyboru  
dokonał S. Tyrowicz. Wstępem poprzedził H. Saner. Posłowiem opatrzyła D. Lachowska. Warsza-  
wa 1990, s. 359.

<sup>10</sup> *Płynie się zawsze do źródeł pod prąd, z prądem płyną śmiecie* (Rozmowa ze Zbigniewem Herber-  
tem). Rozmawiał A. Michnik. „Krytyka” 1981 nr 8, s. 35.

ściowe człowieka. Elzenberg pisał:

tylko wartości współzyciowe i perfekcyjne jesteśmy skłonni zakwalifikować jako „moralne”. I jako takie przeciwstawiają się one sprawnościowym, które w żadnym wypadku do miana „moralnych” nie pretendują<sup>11</sup>.

Herbert w wielu wierszach obnaża i często wyszydza postawy podporządkowane dążeniu do skuteczności i sukcesu, w których obecna jest – używając sformułowania Elzenberga – „pogarda dla moralności z punktu widzenia sprawnościowego”<sup>12</sup> (np. *Tren Fortynbrasa*, *Pan Cogito o cnocie*, *Męczeństwo Pana Naszego malowane przez Anonima z kręgu mistrzów nadreńskich*, *Fragment*, *Anabaza*, *Żywoć wojownika*). Konieczności działania i walki buntownik Herbert bynajmniej nie neguje, ale wiąże ją nie z ideą sukcesu i zwycięstwa, a z obowiązkiem obrony i utwierdzenia wartości:

Ja jestem przeciwko pragmatycznej zasadzie, że trzeba tylko wykonywać jakieś zadania celowe, dążyć do celów osiągalnych, że natomiast nieosiągalne cele są poza dyskusją, to znaczy są bezsensowne. Wydaje mi się, że podejmuje się walkę nie dla wygranej, bo to by było zbyt łatwe, i nie tylko dla samej walki, ale w obronie wartości, dla których warto żyć i za które można umrzeć<sup>13</sup>.

Z całą pewnością uznaje Herbert *bonum honestum* za wartość, dla której warto żyć i za którą można umrzeć. Jej roszczenie do stanowienia o naszych zachowaniach uwiadamia się w poczuciu odpowiedzialności i trosce o realność świata (*Pan Cogito o potrzebie ścisłości*), w „pragnieniu bycia” i „wysiłku istnienia”<sup>14</sup> (np. *Pan Cogito o postawie wyprostowanej*), w nakazie buntu wobec każdej nieprawości, buntu, który – jak zauważa Camus – „nie jest realistyczny”<sup>15</sup>, to znaczy nie mierzy zamiaru podług sił, nie waży racji i szans, gdyż jest bezwzględna subordynacją wobec nakazu ocalenia ludzkiej godności. Buntownikowi musi wystarczyć proste wezwanie do odwagi: „bądź odważny / w ostatecznym rachunku jedynie to się liczy” (*Przesłanie Pana Cogito*, s. 439). Odwaga według Tillicha to „samopotwierdzenie »wbrew«, mianowicie »wbrew nieistnieniu”<sup>16</sup>. Herbert wielokrotnie pokazuje, w jak wątpliwej postaci zachowują swoje istnienie wszyscy ci, którzy pragną przeżyć za wszelką cenę: „posłuszni instynktowi życia” – wyrzekają się wolności (*Mały ptaszek*, s. 154), w obłożonym mieście „uczęszczają na przyspieszone kursy / padania na kolana” (*Pan Cogito o postawie wy-*

<sup>11</sup> Elzenberg, *op. cit.*, s. 370. W terminologii Elzenberga zalety współzyciowe to takie, dzięki którym człowiek odgrywa pozytywną rolę w życiu drugich, czyli „przede wszystkim życzliwość ze wszystkimi jej odmianami i odgałęzieniami” (s. 369), a zalety perfekcyjne to „właściwości, dzięki którym człowiek »wzięty sam w sobie« jest coś wart (wartością ostateczną): bezinteresowność, czystość wewnętrzna, *authenticité* egzystencjalistów itp.” (s. 370).

<sup>12</sup> Tamże, s. 371.

<sup>13</sup> *Płynie się zawsze do źródeł pod prąd...*, s. 35. Wyznanie to jest echem słów Elzenberga: „Walka beznadziejna, walka o sprawę z góry przegraną, bynajmniej nie jest poczynaniem bez sensu. [...] Wartość walki tkwi nie w szansach zwycięstwa sprawy, w imię której się ją podjęło, ale w wartości tej sprawy” (H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*. Kraków 1963, s. 359-360).

<sup>14</sup> Wyrażenia Ricouera, który utrzymuje: „Podstawową strukturą leżącą u korzeni etyki jest afirmacja bytu w obliczu braku bytu” (*op. cit.*, s. 281).

<sup>15</sup> A. Camus, *Człowiek zbuntowany*. Przełożyła J. Guze. Kraków 1991, s. 21.

<sup>16</sup> P. Tillich, *Lęk patologiczny, żywotność i odwaga*. [w zbiorze:] *Psychologia wierzeń religijnych*. Przekład zbiorowy. Wybrał i wstępem opatrzył K. Jankowski. Warszawa 1990, s. 270.

prostowanej, s. 436) i jako „zwoleńnicy ugody” urealniamy widmową „twarz zdrady” (*Raport z oblężonego miasta*, s. 532). Z drugiej zaś strony dowodzi, jak potwierdzają swoje istnienie właśnie „piękni umarli” (s. 161) z *Substancji*, „którzy kochają bardziej piękne słowa niż tłuste zapachy” (s. 160). W idealistycznie zorientowanej etyce o duchowym zachowaniu istnienia decyduje wzniosłość i piękno ludzkiego gestu, wiara w „kryształowe pojęcia” (s. 271), „efektowny sztych”, „śmierć bohaterska” (*Tren Fortynbrasa*, s. 272), wybór gestu i słowa, które pozwalają do końca „stać na wysokości sytuacji” (*Pan Cogito o postawie wyprostowanej*, s. 438), smak, „który każe wyjść skrzywić się wycedzić szyderstwo / choćby za to miał spaść bezcenny kapitel ciała / głowa” (*Potęga smaku*, s. 524). Moralistyka Herberta, wyrastając z historycznego konkretności, wymawia posłuszeństwo „instynktowi życia świętej strategii przetrwania” (s. 541) i dochowuje wierności wezwaniu do ocalenia poprzez patetyczne piękno czystego gestu, kruchego i zarazem niezniszczalnego: „kilka czystych taktów / to bardzo dużo / to wszystko” (*Tarnina*, s. 542)<sup>17</sup>.

Poeta na mocy wewnętrznego zobowiązania zostaje moralistą. Teraz widzimy, jak moralista – świadom rozdziewięku między maksymalistycznym zobowiązaniem i jego nikłym racjonalnym uzasadnieniem – chroni się na powrót w świat wrażliwości estetycznej. Nie traci jednak z oczu właściwych odbiorców swojego przesłania: nie artystów przecież ani estetów, ale „zjadaczy chleba”. Dla nich musi znaleźć rację dostatecznie tłumaczącą konieczność całkowitego zaangażowania się w walkę z niezniszczalnym wrogiem. Przypomnijmy jego stanowisko: „Musi być element walki i musi być założona w tej walce także przegrana, ale w imię wartości, które będą dalej żyły”<sup>18</sup>. Ocalenie wartości uzasadnienia już nie wymaga. Ale gdy dokonuje się w sytuacji konfliktu, gdy ocalenie jednej wartości nieuchronnie niweczy inną, gdy – jak w *Przesłaniu Pana Cogito* – dobro nie jest nigdy zdobyte w całości i ostatecznie („bo tak zdobędziesz dobro którego nie zdobędziesz”, s. 440), poeta pochyla się nisko nad istotą ludzką – tragiczną, zwyciężającą tylko pośród ruin, niezdolną do zwycięstwa trwałego i owocnego. Stąd zrozumiała jest serdeczność w przedstawieniu bohatera *Albumu Orwella* (R) – bojownika dotkniętego nakazem walki samotnej i bezkresnej, rozumiałe jest ciepło towarzyszące licznym relacjom o umarłych cywilizacjach, podbitych narodach, zapomnianych kulturach, o wszystkich przegranych i pokonanych w życiu. Herberta można nazwać poetą klęski. Czy jednak Adam Michnik dobrze ujmuje sedno jego przekonań etycznych, gdy pisze o „strategii czynienia z pamięci o klęsce źródła duchowej mocy”, o „heroicznym trwaniu na ruinach Troi”, o „dumnym wyrzeczeniu się rachuby na sąd ostateczny i pozadoczesne wyrównanie krzywd”<sup>19</sup>? Może więcej tłumaczy Jaspersa filozofia klęski, która niepowodzenie wszelkiego działania uznaje za objaw radykalnej ludzkiej słabości, ale w której

<sup>17</sup> Nie poszukuje Herbert dla swojego idealizmu żadnej religijnej sankcji, więc zapewne zdumiałby się widząc, jak doskonałym filozoficznym wsparciem jego etyki tak wywyższającej znaczenie jednostkowego gestu mogłaby być tomistyczna wizja rzeczywistości: „Wszechświat tomistyczny zapełniają jednostkowe akty istnienia. Albo inaczej: jest on z nich utworzony. Od Boga, który jest *Esse* czystym, absolutnym i wobec tego jedynym, aż po najmniejszą z substancji, o których można powiedzieć, że są – każdy byt posiada własny akt istnienia, mocą którego jest” (E. Gilson, *Byt i istota*. Przełożyli P. Lubicz i J. Nowak. Warszawa 1963, s. 102).

<sup>18</sup> *Płynie się zawsze do źródeł pod prąd...*, s. 35.

<sup>19</sup> A. Michnik, *Z dziejów honoru w Polsce*. Warszawa 1991, s. 193.

załamujące się działanie nigdy nie jest daremne i – podsypane przez transcendencję – wciąż się odradza, w której rozczarowanie implikuje pojęcie więcej-niż-bytu, a poryw sęciety podczas wlotu nie jest ubogi, gdyż zmierza ku bytowi hojnemu i obfitemu<sup>20</sup>. A może trzeba (nawet wbrew intencji poety) zgodzić się z Kołakowskim:

Zaakceptować życie i zaakceptować je zarazem jako porażkę, jest to możliwe tylko pod warunkiem uznania sensu, który nie jest całkiem względem historii ludzkiej immanentny, to znaczy pod warunkiem uznania porządku sakralnego<sup>21</sup>.

Zderzając się z koniecznością uprawomocnienia idei metafizycznej klęski, nie może już Herbert powrócić do sokratejskiego ideału harmonii *logosu* i *etosu*, musi zaprzeczyć prawdziwości równania tak żarliwie bronionego przez bohatera *Jaskini filozofów*: rozum = dobro = szczęście<sup>22</sup>. Jego etyka nie jest już „optatywną” (termin Brocharda) etyką starożytnych Greków, którzy – nie widząc rozdziału między dobrem i szczęściem – **radzili** zabiegać o szczęście jako dobro najwyższe bez odwoływania się do nakazu czy obowiązku, ale imperatywną etyką kantowską. Etyką wszakże nieprzystającą na konkluzje, którymi królewiecki myśliciel usiłował znieść rozdzźwięk między dobrem etycznym i osobistym szczęściem człowieka, a które jako postulaty praktycznego rozumu tworzyły podstawę teizmu<sup>23</sup>. *Głos wewnętrzny* uchyla nie tylko religijną wykładnię nauki Sokratesa, lecz i rozwiązanie Kanta: boski *daimonion* ustępuje miejsca imperatywowi, którego kategoryczność nie implikuje asercji Boga, a jedynie faktyczność wewnętrznego przymusu. Jeśli zaś ów przymus jest wyłącznie nakazem wierności, nie sposób uniknąć pytania o jego źródła, sankcje i konkretną postać (wierność: komu? czemu?), nie można unieważnić krytyki, która domaga się empirycznej treści od wartości zasadniczo formalnych (takich jak: odpowiedzialność, posłuszeństwo, zaangażowanie) i wykazuje niedostateczność czysto formalnych reguł moralnych (takich jak biblijna „Złota zasada postępowania”, Mt 7,12, czy słynna reguła kantowska). Krytyka ta jest częścią dyskusji o możliwości etyki niezależnej.

Istnieje bogata tradycja wykluczająca tę możliwość. Pierwotna świadomość moralna uznawała nierozłączność etyki i religii<sup>24</sup>. W *Braciach Karamazow* Dostojewski

---

<sup>20</sup> Klęska u Jaspersa tłumaczy także ontyczną kruchość (tak namiętnie **poszukiwanej** przez Herberta) rzeczywistości: „Rzeczywistość uobecnia się nam w **przemijaniu**. Zyskuje istnienie wtedy, gdy je traci. Nie przyjmuje postaci trwania ani niezmiennego porządku, ale klęski” (*op. cit.*, s. 136). Czytelnikiem tych słów mógł być Pan Cogito, który „chciałby do końca / śpiewać urodę przemijania” (*Pan Cogito a długowieczność*, s. 468).

<sup>21</sup> L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa 1990, s. 153.

<sup>22</sup> Z. Herbert, *Dramaty*. Warszawa 1970, s. 17.

<sup>23</sup> Oto jeden z wielu możliwych do zacytowania w tym miejscu passusów z *Krytyki praktycznego rozumu* I. Kanta: „To samo prawo (tj. prawo moralne) musi [...] doprowadzić także do możliwości drugiego elementu najwyższego dobra, mianowicie szczęśliwości odpowiedniej do owej moralności, a tym samym do założenia istnienia przyczyny adekwatnej temu skutkowi, tj. musi postulować istnienie Boga jako niezbędne dla umożliwienia najwyższego dobra” (przełożył i przedmową opatrzył J. Gałeczki. Warszawa 1972, s. 200-201).

<sup>24</sup> Malinowski następująco uogólnia obserwacje poczynione podczas badań struktury religii trobriandzkiej: „Mit, rytuał i etyka to bez wątpienia jedynie trzy aspekty tego samego podstawowego zjawiska: głębokiego przekonania o istnieniu rzeczywistości duchowej, którą człowiek stara się kontrolować i przez którą człowiek jest też kontrolowany. Dogmat, rytuał i etyka są więc nierozłączne” (B.

tylko nam przypomniął, że jeżeli Boga nie ma, to wszystko jest dozwolone. Wierni temu przeświadczeniu stanowią legion po dziś dzień; bez wahania uznaliby za własne przekonanie Maritaina:

Nie można rozumowo uzasadnić podstawowych pojęć moralnych, takich jak pojęcie bezwarunkowego obowiązku moralnego, pojęcie prawa niezbywalnego czy pojęcie wewnętrznej godności, nie odwołując się do przedwiecznego Rozumu, od którego pochodzi i człowiek i świat, a który jest samym istniejącym Dobrem<sup>25</sup>.

Dla nich cnota praktykowana ze względu na własną wartość, doskonałość moralna osiągnięta ze względu na samą siebie, wierność nagradzana ziszczeniem się ideału etycznego byłyby po prostu obiektami bałwochwalczego kultu.

Barańczak w *Uciekinierze z Utopii* starannie zaciera tropy, które mogłyby wskazywać na transcendentne korzenie etyki Herberta. Wprawdzie – rezygnując z konsekwencji – godzi się na interpretowanie jej jako zespolenia w jedną eklektyczną całość wątków znanych z etyki stoickiej, chrześcijańskiej i kantowskiej, ale zasadniczo redukuje jej treść do **wierności** wobec zasad, „które kiedyś uznało się za słuszne”, do „nagiego imperatywu etycznego” i przekonania, że **tak trzeba**. Włącza ją przy tym w tradycję wyznaczaną esejami Jana Józefa Szczepańskiego i Leszka Kołakowskiego<sup>26</sup>. Tylko że Szczepański w eseju, na który powołuje się Barańczak, właśnie **poszukuje uzasadnienia** dla imperatywnego TAK TRZEBA, Conradowską etykę próbuje właśnie **uprawomocnić**:

Jakiś „Duch Kraju”, jakaś „wierność”, „Honor”... Wierność czemu? Wobec kogo zobowiązania honoru? Mimo wszystko człowiek sam dla siebie nie może być wystarczającym źródłem nieomylnych kryteriów. Pod jaką maską ukrył Conrad swojego Boga? Bo on jednak jest między okładkami jego książek. „Istnieje jako prawo – nie nazwane, ale bardzo surowe i nie podlegające dowolnym interpretacjom”<sup>27</sup>.

Kołakowski natomiast sam zbija własne tezy z *Etyki bez kodeksu* w późniejszych swoich wypowiedziach – na przykład:

Obecność tabu jest zarówno nieusuwalnym filarem jakiegokolwiek zdolnego do życia systemu moralnego (w odróżnieniu od systemu karnego), jak trwałym składnikiem życia religijnego<sup>28</sup>.

Różne tradycyjne więzi ludzkie, które umożliwiają życie zbiorowe i bez których istnienie nasze byłoby regulowane wyłącznie przez strach i chciwość, nie mają wielu szans na przetrwanie bez systemu tabu<sup>29</sup>.

Herberta urzeka surowa wzniosłość gestu moralnego, ale nie samo wewnętrzne jego piękno zakazuje pogwałcenia imperatywu. Píše Kołakowski: „Nie tylko ja zagrożo-

---

Malinowski, *Mit, magia, religia*. Przełożyły B. Leś i D. Praszalowicz. Warszawa 1990, s. 485).

<sup>25</sup> J. Maritain, *Pisma filozoficzne*. Przełożyła J. Fenrychowa. Wprowadzenie J. Turowicz. Kraków 1988, s. 202.

<sup>26</sup> S. Barańczak, *Uciekinier z Utopii. O poezji Zbigniewa Herberta*. London 1984, s. 118-124.

<sup>27</sup> J.J. Szczepański, *W służbie wielkiego Armatora*. [w tegoż:] *Przed nieznanym trybunałem. Autograf*. Warszawa 1982, s. 25.

<sup>28</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...* Kraków 1988, s. 211.

<sup>29</sup> L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, s. 213.

ny jestem przez okropność mego uczynku, zagrożona jest całość wszechświata, który pogrąży się jakby w chaosie i niepewności”<sup>30</sup>. Bezwarunkowość nakazu etycznego jest przymusem obrony sensu i wartości w świecie niedającym inaczej oparcia. Słuszność moralnym wyborom i odprawę wszelkim relatywizmom zapewniają wówczas „dwie siły, dwie fundamentalne instancje odwoławcze, a mianowicie Niebo i Cienie Dostojnych Przodków”<sup>31</sup>. „Niebo” zobowiązuje nie tyle jako prawo objawione w Dekalogu, ile – o czym wiele pisał Maritain – jako poznawane **przez skłonność** prawo naturalne, które uczestniczy w Prawie Odwiecznym i którego jedynym twórcą jest rozum Boga. „Cienie Dostojnych Przodków” zaś strzegą wypełniania pozostawionego nam testamentu, tj. katalogu powinności moralnych nieunieważnianych przez historię. Herbert po doświadczeniach wojennych konstatawał: „Naczelne wartości dawnej etyki obowiązują nadal. Mogą one ulec przemianom, rozszerzeniom, ale sama ich jakość pozostaje taka sama”<sup>32</sup>. Czy jednakże dziedzictwo to sprowadzone do pamięci o wartościach wspaniale już potwierdzonych w życiu i uzupełnione co najwyżej wolą sensu zdoła zapewnić kategoryczność nakazowi etycznemu? Freud twierdzi, że *super-ego* właśnie to czyni. Ale – chcąc pozostać w sferze jaźni – zwolennicy etyki niezależnej napotykać trudność uzgodnienia uniwersalności i historyczności w strukturze imperatywu. Kołakowski w *Etyce bez kodeksu* musi związać odpowiedzialność „wartościami doświadczanymi jako nie dowolne (choć historyczne i ludzkie w genezie)”<sup>33</sup>, a Kotarbiński wygłasza podejrzenie brzmiące w zestawieniu sądy o sumieniu: „ono jest dla każdego z nas sędzią nad sędziami. Ono wydaje w każdej sprawie moralnej sąd surowy, bezwzględny, ostateczny”; „głos sumienia wyrobił się jako produkt [...] dziejów, pełnych rozterki i walk”<sup>34</sup>. Brakuje ogniwa, które złączyłoby fakultatywność w genezie z apodyktycznością zasady, które pozwoliłoby zrozumieć budzący najwyższy szacunek Herberta gest sześcioro kobiet i jedenastu mężczyzn przyjmujących wiarę katarów w przeddzień poddania twierdzy, „co równało się wyborowi męczeńskiej śmierci” (*Barbarzyńca w ogrodzie*, s. 190). Wydaje się, że tego rodzaju bezgraniczne posłuszeństwo konieczności potwierdzania własnej prawdy wewnętrznej w decyzjach „jedynie możliwych” i w akceptacji losu jako z kolei potwierdzającego naszą wolność i autentyczność dobrze tłumaczy filozofia Jaspersa, który uznaje konieczność uobecniająca się w świadomości „muszę”: „absolutna wolność jest absolutną koniecznością; najbardziej zdecydowane opowiedzenie się za tym, co słuszne, dokonuje się bez wyboru”<sup>35</sup>, ale równocześnie upomina się o transcendentne źródło tej świadomości:

<sup>30</sup> L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 210.

<sup>31</sup> Ten ogólnie przyjęty pogląd pozwala społeczności ludzkiej w *Lustrze* „sądzić władcę i jego rządy w absolutnych kategoriach zła i dobra, a także w kategoriach doczesnych, historycznych, ustalonych przez tradycję” (Z. Herbert, *Lustro*. „Pismo” 1981 nr 2, s. 17). Chyba bez większego ryzyka przypuszczać można, że jest to także pogląd Herberta.

<sup>32</sup> *Za nami przepaść historii*, s. 436. Innym razem poświadcza identyczność ideału etycznego Greków (*kalos kagatos*), Rzymian (*virtus*) i Francuzów z Południa (*paratge*) (Z. Herbert, *Barbarzyńca w ogrodzie*. Warszawa 1962, s. 155), a w *Przesłaniu Pana Cogito* składa hołd wierności jednaki u Gilgamesza, Hektora i Rolanda (s. 440).

<sup>33</sup> L. Kołakowski, *Etyka bez kodeksu*, [w tegoż:] *Kultura i fetysze*. Warszawa 1967, s. 187.

<sup>34</sup> T. Kotarbiński, *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*. Wrocław 1970, s. 220, 206.

<sup>35</sup> Jaspers, *op. cit.*, s. 189.



Jeśli człowiek potwierdza się wewnątrznie w swoim losie, gdy niewzruszenie stawia czoło nawet śmierci, to nie może zawdzięczać tego wyłącznie samemu sobie. To, co mu w tym pomaga, jest innego rodzaju, niż wszelka pomoc w świecie. Transcendentna pomoc ukazuje mu się wyłącznie w tym, że może być sobą<sup>36</sup>.

Gdyby człowiek sobie tylko zawdzięczał przyjęcie postawy heroicznej, zapewne nie opuszczałaby go duma i wyniosłość. Przeto Pan Cogito napomina:

strzeż się jednak dumy niepotrzebnej  
ogłądaj w lustrze swą błazeńską twarz  
powtarzaj: zostałem powołany – czyż nie było lepszych  
(*Przesłanie Pana Cogito*, s. 439)<sup>37</sup>

Powołany nie dostrzega wielkości w geście poświęcenia i ofiary, wierność imperatywowi pojmując jako posłuszeństwo wezwaniu transcendencji. Owocem tej świadomości jest – tak podobne do świadectwa Pana Cogito – wyznanie apostoła Pawła: „Nie jest dla mnie powodem do chluby to, że głoszę Ewangelię. Świadom jestem ciężącego na mnie obowiązku. Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!” (1 Kor 9,16).

Do przypominania nam o ciężących na nas obowiązkach ośmiela moralistę dostęp do takiej wizji świata, w której rozdzielone są siły dobra i zła. Herbert czuje się posiadaczem takiej wizji: „wierzę, że są rzeczy piękne i brzydkie, dobre i złe, szlachetne i podłe. I biada takim strukturom, w których te granice zostaną zatarte w imię czegokolwiek”<sup>38</sup>. Intuicja poety jednakże nie dosięga punktu, w którym mógłby nastąpić ostateczny triumf dobra. Spośród jego wierszy może jedynie *Hakeldama* ostrożnie sugeruje możliwość ponadziejowej sprawiedliwości. Tym bardziej dziwi jego nieśmiałe przypuszczenie, jakie wyraził w rozmowie z Michnikiem: „I kto wie, czy w tej mozaice świata, w tej strukturze głupstwo nie wspiera mądrości”<sup>39</sup>. Tylko idea zwycięskiego, wszechobecnego ładu gwarantowanego przez transcendentne dobro pozwala nam z nadzieją potykać się z głupstwem tego świata. Wychodząc naprzeciw pełnej obietnicy opatrności, może Simone Weil wierzyć, „że zło jest cieniem dobra”<sup>40</sup>, św. Paweł może zapewniać: „Gdzie [...] wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska” (Rz 5,20)<sup>41</sup>. W

<sup>36</sup> Tamże, s. 38.

<sup>37</sup> Ćwiczeniem w pokorze było też wołanie Pana Cogito z pierwszej redakcji *Modlitwy Pana Cogito – Podróżnika*: „i żebym nie upierał się przy swoim ponieważ ograniczoność moja jest nieograniczona” („W drodze” 1975 nr 6, s. 52). Prośba ta może być refleksem z aprobatą cytowanej kiedyś przez Herberta modlitwy Tomasza Morusa: „i nie pozwól, ażebym kłopotał się zbyt wiele wokół tego panoszącego się czegoś, które nazywa się ja” (*Poeta wobec współczesności*, s. 50).

<sup>38</sup> *Jeśli masz dwie drogi...* Wywiad K. Nastulanki ze Z. Herbertem. „Polityka” 1972 nr 9.

<sup>39</sup> *Płynie się zawsze pod prąd...*, s. 36.

<sup>40</sup> S. Weil, *Wybór pism*. Przełożył, opracował i przedmową opatrzył Cz. Miłosz. Kraków 1991, s. 84.

<sup>41</sup> Pawłową kategorię „o ileż bardziej” (Rz 5,17) pożytkuje Ricoeur, odnajdując w życiu człowieka i w historii powszechnej logikę nadwyżki i nadmiaru, logikę nadziei: „przeczuwamy, że zło samo w sobie jest częścią ekonomii nadobfitości. [...] Trzeba tedy mieć odwagę włączenia zła w epopeję nadziei; w nie znany nam sposób samo zło współdziała w przybliżeniu królestwa Bożego” (P. Ricoeur, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*. Przekład zbiorowy. Wybrał i wstępem opatrzył S. Cichowicz. Warszawa 1992, s. 275). Ostateczne pogodzenie dobra i zła w pełni jednoczącego wszystko absolutu jest także ambicją koncepcji *coincidentia oppositorum*. Pełnia ta jest nie tylko tajemnicą Boga Mikołaja Kuzańczyka (autora tego pojęcia), ale i atrybutem bóstwa najdawniejszych religii: „*Coincidentia*

ostatnich swoich tomach Herbert skłaniał się ku postawie, która już nie tylko zwiększa liczbę i stopień nierozwiązalności dylematów współczesnego poety–moralisty, ale pod znakiem zapytania stawia samą rację bytu jakiegokolwiek moralistyki. Całą swoją twórczością autor *Kołatki* forsował obraz człowieka burzącego ład przyrody w poszukiwaniu własnej tożsamości, oddawał sprawiedliwość ludzkiej duchowości i transcendencji, a w wierszach z kilku ostatnich lat swojej twórczości kreślił i hołubił także wizerunek człowieka mocno zakorzenionego w świecie, pojednanego z biologicznymi koniecznościami i naturalnymi ograniczeniami. Etyce wyznaczał wówczas miejsce pośród ludzkich marzeń o piękniejszym bycie, pośród złudzeń i daremnych trudów. Wiersz *Do Ryszarda Krynickiego – list* jest bardzo osobistym zapisem momentu zwątpienia w celowość poezji przybierającej postać strażniczki moralności:

nie wskresimy okrętu w zatoce pawia róży  
została nam nagość i stoimy nadzy  
po prawej lepszej stronie tryptyku  
Ostateczny Sąd

na chude barki wzięliśmy sprawy publiczne  
walkę z tyranią kłamstwem zapisy cierpienia  
[...]  
tak mało radości – córki bogów w naszych wierszach Ryszardzie  
za mało świetlistych zmierzchów luster wieńców uniesienia  
nic tylko ciemne psalmodie jąkanie animuli  
urny popiołów w spalonym ogrodzie

(s. 464-465)

Sztuka, której udałoby się pozbyć balastu zobowiązań etycznych, mogłaby sprzymierzyć się z życiem, przyczynić do tego,

ażeby wiecznie trwał taneczny krąg na gęstej trawie  
świecone narodziny dziecka i każdy początek  
dary powietrza ziemi i ognia i wody

(s. 465)

Pragnienie radości i tańca, pragnienie zabawy „na gęstej trawie” i uniesień w porze „świetlistych zmierzchów” jest tęsknotą dziecięcia natury do życia wolnego od moralnych dylematów. „Zabawa – jak czytamy u Huizingi – istnieje poza dysjunkcją »mądrość – głupota«, ale tak samo poza dysjunkcją »prawda – nieprawda«, bądź też »dobro – zło«<sup>42</sup>. To samo pragnienie beztroskiego rozkoszowania się darami świata i

---

*oppositorum* jest jednym z najbardziej archaicznych sposobów wyrażania paradoksu rzeczywistości boskiej” (M. Eliade, *Traktat o historii religii*. Przełożył J. Wierusz-Kowalski. Słowem wstępnym poprzedził L. Kołakowski. Warszawa 1966, s. 412). W owej pełni zło i dobro już nie przeciwstawiają się sobie w sposób zasadniczy i radykalny: „Na poziomie myśli presystematycznej misterium pełni wyraża wysiłek człowieka, aby dostąpić perspektywy, w jakiej przeciwieństwa znoszą się wzajemnie, duch zła okazuje się tym, który pobudza dobro, demony występują jako nocny aspekt bogów” (M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*. Przełożyła A. Tatarkiewicz. Wybrał i wstępem opatrzył M. Czerwiński. Warszawa 1974, s. 247).

<sup>42</sup> J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*. Przełożyli M. Kurecka i W. Wirpsza. Warszawa 1967, s. 19. Również we wcześniejszej *Prośbie* zabawa, twórczość artystyczna i afirmatywny stosunek do rzeczywistości stanowiły schronienie i ucieczkę dla udręczonej świadomości moralnej:

życia z dala od niepokoju targającego ludzkimi duszami i sumieniami podpowiada w *Prośbie* kolejne wezwania przewrotnej modlitwy, w której tak wyraźnie słyhać głos samego Herberta:

Ojcze bogów i ty mój patronie Hermesie  
zapomniałem was prosić  
o ranki południa wieczory płoche i bez znaczenia  
o mało duszy  
mało sumienia  
lekką głowę  
i o krok taneczny

(s. 548)

Przewrotność tej modlitwy<sup>43</sup> przede wszystkim polega na tym, iż modlący się wyzbyty jest troski o sprawy ostateczne i świadomości rozstrzygającego znaczenia każdej chwili i każdego gestu<sup>44</sup>. I *Prośba*, i wiersz *Do Ryszarda Krynickiego – list* zbliżają się do stanowiska uznawanego przez Elzenberga za jedną z odmian „pogardy dla moralności”, mianowicie pogardy, która „godzi nie w człowieka »moralnego« ale w »nastawionego moralnie«; tego, któremu sprawy moralne i troska o to, by być moralnym, zaprzatają świadomość i są mu rzeczą najważniejszą na świecie”, podczas gdy „zgodność z wymaganiami moralnymi to dopiero to minimum, ten punkt zerowy, od którego się człowiek i jakiegokolwiek jego wartości dopiero zaczynają”<sup>45</sup>. Stanowisko to z niebywałą siłą domaga się uznania w *Życiorysie* – przedśmiertnym obrachunku z życiem człowieka „nastawionego moralnie”:

Tak jak inni chciałem wiedzieć co stanie się ze mną po śmierci  
czy dostanę nowe mieszkanie i czy życie ma sens

---

gdy w dłoń otwartą przyjmiesz klęskę  
gdy czaszkę w czułe palce weźmiesz  
zacznie się wtedy jeszcze raz

otwartych dłoni wielka sprawa  
po strunach podróż po zabawach  
ostatnie ziarno ocalenia

(s. 148)

<sup>43</sup> *Prośba* do złudzenia przypomina wiersz Ezry Pounda manifestacyjnie kompromitujący moralistyczne ambicje sztuki:

O Boże, o Venus, o Merkury, patronie złodziei,  
Ześlijcie mi ten mały sklep z tytoniem  
lub urządzcie mnie w jakimś porządnym zawodzie,  
Byle nie w tym przeklętym zawodzie pisarza,  
gdzie trzeba mózg wysilać cały czas

(E. Pound, *Wyspa na jeziorze*. Przełożył J.M. Rymkiewicz. „Twórczość” 1973 nr 4, s. 8).

<sup>44</sup> Świadomość doniosłości wszelkich ludzkich postaw i zachowań jest konstytutywnym momentem tak świadomości moralnej, jak religijnej. O tym, że co czynimy, nigdy nie jest neutralne, mówią chyba dwie (zwłaszcza łącznie interpretowane) ewangeliczne sentencje: „Kto [...] nie jest przeciwko nam, ten jest z nami” (Mk 9,40) i „Kto nie jest ze Mną, jest przeciwko Mnie” (Mt 12,30).

<sup>45</sup> Elzenberg, *Z filozofii kultury*, s. 373.

A nade wszystko jak odróżnić dobro od tego co złe  
wiedzieć na pewno co białe a co całkiem czarne  
[...]  
Jak mogłem wytłumaczyć żonie a także innym  
że wszystkie moje siły  
wyteżałem żeby nie zrobić głupstwa nie ulegać podszeptom  
nie bratać się z silniejszym.

(s. 589-590)

Cały wiersz jest skargą człowieka posłusznego etycznym imperatywom, skargą na własne rozgoryczenie i poczucie roztrwonionego życia:

Nie wiem naprawdę nie wiem skąd to zmęczenie niepokój udręka  
zawsze i nawet teraz – kiedy mam prawo odpocząć

Wiem nie zaszedłem daleko – niczego nie dokonałem

[...]

Może nie żyłem – tylko trwałem – wrzucony bez mojej woli  
w coś – nad czym trudno panować i nie sposób pojąć

[...]

Leżę teraz w szpitalu i umieram na starość.

Tu także ten sam niepokój udręka.

Gdybym się drugi raz urodził może byłbym lepszy.

(s. 589-590)

Herbert tym utworem zdaje się kontynuować spór Elzenberga z Kotarbińskim, w którym ten drugi bronił przekonania realisty praktycznego, że „wtedy będzie najlepiej, jeżeli walce ze złem będzie się oddawać główne siły” i że należy „pogoń za pełnią pożądaných urzeczywistnień pozostawić istotom nie dość uświadomionym”<sup>46</sup>, a Elzenberg o realizmie praktycznym twierdził, że „stanowi uderzenie w to wszystko, co zwykliśmy nazywać **kulturą** [...] że niszczy [...] normalne poczucie sensowności życia, a przez to odbiera ludziom wszelką inną niż animalną rację pozostawiania przy życiu”, że nieuchronną jego konsekwencją jest konkluzja: „Jeżeli życie ma się w całości wyczerpywać w obronie przed klęską, to jedyną wynikającą stąd dyrektywą rozsądną jest: odwrócić się do niego plecami”<sup>47</sup>. *Życiorys* wydaje się unaoczniać życiową klęskę, jaka spotyka każdego wyznawcę poglądów Kotarbińskiego, ale komplikuje sprawę zakończenie wiersza:

Budzę się w nocy spocony. Patrę w sufit. Cisza.

I znów – raz jeszcze – zmęczoną do szpiku kości ręką  
odganiam złe duchy i przywołuję dobre.

Świadomość klęski nie niweczy instynktu moralnego, afirmację piękna i radości w świecie poprzedzać musi taki osąd rzeczywistości, który rozdzieli dobro i zło. Trud etycznych orzeczeń i wyborów może być syzyfowy, ale tylko w Camusowskim znaczeniu, gdyż nigdy nie jest jałowy ani bezsensowny. Aby Herbert w zakończeniu *Życiorysu* mógł zawrzeć takie przekonanie i **równocześnie** w sporze Elzenberga z Kotarbińskim wziąć stronę swojego nauczyciela, aby mógł w rozgoryczeniu bohatera

<sup>46</sup> T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*. Warszawa 1966, s. 42, 174.

<sup>47</sup> Elzenberg, *Z filozofii kultury*, s. 308.

wiersza widzieć raczej nostalgię za transcendentnym dobrem niż rozdrażnienie bohatera heideggerowskiego walczącego beznadziejnie w posłuszeństwie jedynej znanej mu transcendencji: transcendencji zagrożenia (nicością i śmiercią), aby mógł mimo zasadniczych wątpliwości nadal wspomagać człowieka moralistyczną refleksją, musi pojmować dobro w sposób zbliżony do ujęcia Emmanuela Lévinasa, ujęcia tak syntetycznie oddanego przez Józefa Tischnera: „Dobro »jest« wyższe od bytu. Jeśli byt ma jakiś sens, to kryje się on w dobru. Dobro usprawiedliwia byt w jego istnieniu”<sup>48</sup>.

Jako moralista boryka się Herbert z dylematami, jakie są udziałem większości współczesnych moralistów. Dotkliwie odczuwa kryzys wartości we współczesnym świecie i przeciwstawia mu się z determinacją, ale jednocześnie kwestionuje filozoficzne i religijne założenia, które stanowią niezbędny substrat wartości uniwersalnych i nieodwołalnych. Przed nihilizmem i anarchicznym relatywizmem skutecznie broni go przeświadczenie o bezwzględnej słuszności imperatywu etycznego, lecz nie wyprowadza tego przeświadczenia z posłuszeństwa wobec istniejącego obiektywnie dobra absolutnego. Nie znajdując dla postulowanej bezgranicznej wierności ani racjonalnego uzasadnienia, ani transcendentnej nagrody, doświadcza zwątpienia tak w sens moralistyki, jak i w ogóle moralności. Wszystkie te rozterki są przejawem wątpliwości poety: czy cała dostępna nam rzeczywistość ma swoje ostateczne wyjaśnienie i swój kres w rzeczywistości absolutnej, boskiej. Herbert jest jednym z tych, których w *Chrzcie* nazwał „mężnymi w niepewności” (s. 80): rozwiązanie religijne nie rozstrzyga jego dylematów, ale i nie zostaje raz na zawsze unieważnione. Gdy pisze o człowieku, przedstawia go takim, jakim jest w całości: „z krwi i złudy” (*Przypowieść o królu Midasie*, s. 62), opowiada o tym, jak nie udaje się w jego substancji „oddzielić dokładnie / ciała od duszy”, jak trwale zmieszało się w nim „ziarno absolutu z ziarnem gliny” (*Sprawozdanie z rajy*, s. 333). Gdy spośród rzeczy ludzkich przygląda się uważniej moralności, odkrywa i precyzyjnie opisuje domenę wszechwładnego imperatywu, milczy wobec niewidzialnej, a działającej w nas transcendencji.

---

<sup>48</sup> J. Tischner, *Spotkanie z myślą Lévinasa*. Wstęp do: E. Lévinas, *Etyka i nieskończony*. Rozmowy z Philippem Nemo. Przełożyła B. Opolska-Kokoszka. Kraków 1991, s. 8.

---

### Zadania dla uczniów dotyczące przeczytanego eseju

- Czy podzielasz tezy interpretacyjne autora?

Jeśli tak, to spróbuj wzmocnić je jeszcze własnymi argumentami.

Wskaż w twórczości Herberta konkretne utwory bądź ich fragmenty (poza przywołanymi w eseju) potwierdzające słuszność sądów autora.

- Jeśli w jakichś kwestiach nie zgadzasz się z autorem, uargumentuj swoje polemiczne stanowisko.

Wskaż konkretne teksty poety uzasadniające twoje opinie.

- Czy Herbert zaiste był moralistą? Problematyka etyczna pośród/wobec „wielkich tematów” jego twórczości.

Herbert a inni moralisci w polskiej poezji współczesnej.

Moralistyka a poezja – przyciąganie i odpychanie, szanse i zagrożenia, historyczne przemiany wzajemnych relacji.