



## **Ziemia jałowa Thomasa Stearnsa Eliota i problem historyczności podmiotu**

*The Waste Land* by Thomas Stearns Eliot and the Problem of Historicity of Subject

TOMASZ WIŚNIEWSKI

twisniewski@amu.edu.pl

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID: 0000-0002-1795-4009

**ABSTRACT:** The aim of this paper is to outline a possible interpretation of Thomas Stearns Eliot's poem *The Waste Land* in the context of the problem of the historicity of subject, drawing on certain concepts from Martin Heidegger's *Being and Time*. Eliot's poetry, which is largely concerned with time, its figurations and possible relationships with it, provides an excellent field for such an experiment. In contrast to categories describing other types of being, it is existentials—that is, the characteristics of being such as *Dasein* (being there)—that prove to be a key factor. Existentials likely include temporality and historicity, from which the thematized concepts of time and history are derived. This interpretation does not decide whether the *Dasein* of *The Waste Land*—whatever it may be, as there are various possible ways to denote it—possesses temporality or historicity. Instead, through engagement with the text, the possibility emerges of outlining another existential, namely elementality, the phenomenal aspect of which would be the elements of nature, recurring repeatedly in the poem. This suggests the existence, somewhat alongside temporality and historicity, of a distinct realm whose identification and conceptualization could have a revitalizing impact on contemporary historical thinking.

**KEYWORDS:** *The Waste Land*, Thomas Stearns Eliot, historicity of subject, Martin Heidegger, *Being and Time*, *Dasein*, existentials.

**STRESZCZENIE:** Celem tekstu jest zarysowanie możliwości interpretacji poematu *Ziemia jałowa* Thomasa Stearnsa Eliota w kontekście problemu historyczności podmiotu przy wykorzystaniu niektórych koncepcji z *Bycia i czasu* Martina Heideggera. Poezja Eliota, która w znacznej mierze dotyczy czasu, jego figuracji oraz możliwych relacji z nim, stanowi doskonałe pole dla takiego eksperymentu. Kluczowe okazują się egzystencjały, czyli określenia bytu, jakim jest



© 2025. The Author(s). Published by Adam Mickiewicz University in Poznań, 2026. Open Access article, distributed under the terms of the Creative Commons license (CC BY-SA 4.0) Attribution-ShareAlike 4.0 International (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>).

\*Artykuł nadesłany: 10.03.2026; nadesłany po poprawkach: 08.05.2026; zaakceptowany: 11.05.2026.

*Dasein* — jestestwo — w odróżnieniu od kategorii, opisujących inne rodzaje bytu. Egzystencjalami są prawdopodobnie czasowość i dziejowość, z których wyprowadza się stematyzowane pojęcia czasu i dziejów. Niniejsza interpretacja nie dochodzi do rozstrzygnięcia, czy jestestwu *Ziemi jałowej* — kimkolwiek ono jest, gdyż istnieją różne możliwości określenia go — przysługują czasowość bądź dziejowość. Zamiast tego na drodze obcowania z tekstem wyłania się możliwość zarysowania innego egzystencjału, jakim byłaby żywiowość, której fenomenalnym aspektem byłyby — wielokrotnie powracające w poemacie — żywioły natury. Sugeruje to istnienie, niejako obok czasowości i dziejowości, odrębnego obszaru, którego rozpoznanie i konceptualizacja może wyrzucić ożywczy wpływ na współczesne myślenie historyczne.

SŁOWA KLUCZE: *Ziemia jałowa*, Thomas Stearns Eliot, historyczność podmiotu, Martin Heidegger, *Bycie i czas*, *Dasein*, egzystencjały.

## 1.

Celem niniejszych rozważań jest zarysowanie możliwości interpretacji twórczości Thomasa Stearnsa Eliota, przede wszystkim poematu *Ziemia jałowa* (*The Waste Land*, 1922), w bardzo ogólnie rozumianym horyzoncie problemu „historyczności podmiotu” i przy wykorzystaniu niektórych narzędzi wypracowanych przez Martina Heideggera w *Byciu i czasie* (*Sein und Zeit*, 1927). Choć Panajotis Kondylis uznał *Bycie i czas* za „jedno z najbardziej przereklamowanych dzieł XX wieku”, wręcz „zbiór banałów napisanych sztucznym i niejasnym językiem”<sup>1</sup>, a poza tym można zasadnie twierdzić, iż wartość tego dzieła została podważona przez późniejszy „zwrot” (*die Kehre*) w filozofii Heideggera, to jestem zdania, iż nadal może ono przynieść wydatne korzyści różnym polom humanistyki i rozwijanym przez nie sposobom interpretowania rzeczywistości. Mglistość i mętność jego języka są nie wadą, lecz bodźcem dla myślenia.

Można powiedzieć, że prawie cała poetycka twórczość Eliota dotyczy czasu, jego figuracji oraz możliwych relacji z nim. W niniejszym szkicu interesuje mnie jego pierwsze wielkie dzieło, czyli *Ziemia jałowa*. Również późniejsze utwory, jak *Wydrążeni* (*The Hollow Men*, 1925) czy *Cztery kwartety* (*Four Quartets*, 1936-1943) obfitują w ogromne możliwości interpretacyjne — chodzi o taką interpretację, która służy przede wszystkim samorozumieniu — lecz rzetelne odniesienie się do nich przekracza zdolności pojedynczego tekstu. Niniejsza próba ma charakter wstępny, sondujący. Ograniczę się do wybranych fragmentów *Ziemi jałowej*, a następnie poczynię krótkie odniesienie do *Wydrążonych*.

Do *Ziemi jałowej* można podchodzić na różne sposoby. Dostrzegam przede wszystkim możliwości interpretacji w kategoriach symbolu i alego-

<sup>1</sup> P. Kondylis, *Bycie i czas. Zbiór wyszukanych i mglitych frazesów*, przeł. L. Zieliński, P. Głowacki, „Studia z Historii Filozofii” 2023, 2 (14), s. 49.

rii bądź apokalipsy i wirtualności, których oddziaływanie naznacza znaczną część współczesnej humanistyki<sup>2</sup>. Obawiam się jednak, że takie odczytania ryzykują wytworzenie konceptualnego *ready-made*'u, obciążonego nazbyt wieloma przedzałożeniami, z którymi trudno się uporać. Sięgnięcie do rozważań Heideggera uważam za sprzyjające zbliżeniu się do ontologicznego „stopnia zero”<sup>3</sup>. Traktat Heideggera i poemat Eliota przynależą do wspólnego momentu dziejowego, ale to nie jedyny powód, żeby łączyć je ze sobą.

Eliot należy do najważniejszych poetów oraz krytyków XX wieku i nowoczesności w ogóle. Z tego względu jest również jednym z najszerzej analizowanych i interpretowanych autorów. Literatura na jego temat jest wprost nie do ogarnięcia<sup>4</sup>. Podobnie jest z Heideggerem i jego filozofią<sup>5</sup>.

Nie interesuje mnie wymiar intertekstualnych aluzji ani mitologiczna, symboliczna bądź inna tego rodzaju interpretacja obrazów zawartych w poemacie<sup>6</sup>. Nie wykorzystam również rozważań Charlesa Taylora o „epifaniach

<sup>2</sup> M. Warchała, *Totalność i dekonstrukcja. Kilka uwag o symbolu i alegorii*, „Stan Rzeczy” 2015, 1 (8), s. 288-305; J. Momro, *Apokalipsa i wirtualność. Dwa nowoczesne paradygmaty realizmu*, „Teksty Drugie” 2012, 4, s. 48-69.

<sup>3</sup> Nawiązuję tu do formuły Rolanda Barthes'a; R. Barthes, *Stopień zero pisania*, przeł. K. Kot, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.

<sup>4</sup> R. Kirk, *Eliot and His Age: T. S. Eliot's Moral Imagination in the Twentieth Century*, ISI Books, Wilmington, Delaware, 2008; J. S. Brooker, J. Bentley, *Reading The Waste Land: Modernism and the Limits of Interpretation*, The University of Massachusetts Press, Amherst 1990; J.S. Brooker, *Mastery and Escape: T. S. Eliot and the Dialectic of Modernism*, University of Massachusetts Press, Amherst 1994; B.G. Lockerd Jr., *Ethereal Rumors: T. S. Eliot's Physics and Poetics*, Lewisburg, Bucknell University Press, London, Associated University Presses 1998; C.D. Blanton, *Epic Negation: The Dialectical Poetics of Late Modernism*, Oxford University Press, New York 2015; Brooker, *T. S. Eliot's Dialectical Imagination*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2018.

<sup>5</sup> Gwoli rzetelności wymienię tu podstawową literaturę na temat filozofii Heideggera. Z polskich prac fundamentalne są: K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978; C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994; W. Rymkiewicz, *Ktoś i Nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2002; W. Rymkiewicz, *Formy istnienia. Heidegger według Arystotelesa*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2015. Godna uwagi jest również książka A. Ledera *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2007. Ponadto czasowy okazuje się tom czasopisma „Aletheia” pt. „Heidegger dzisiaj” 1990, 1 (4). Z opracowań anglojęzycznych ograniczę się do wskazania: D. Couzens Hoy, *History, Historicity, and Historiography in Being and Time*, [w:] *Heidegger and Modern Philosophy: Critical Essays*, ed. M. Murray, Yale University Press, New Haven and London 1978, s. 329-353; H.L. Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England 1991; H. Ruin, *Enigmatic Origins: Tracing the Theme of Historicity through Heidegger's Works*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1994.

<sup>6</sup> O intertekstualności poematu aż do możliwego rozumienia jej jako plagiatu pisze

bytu” występujących w literaturze modernistycznej, choć uważam je za bardzo interesujące<sup>7</sup>. Sięgam po filozofię Heideggera właśnie dlatego, że dotyka ona czegoś bardziej źródłowego i pod tym względem odpowiada *Ziemi jałowej*.

Wbrew możliwym oczekiwaniom, prób interpretacyjnego połączenia Eliota i Heideggera czy też przeczytania jednego przy pomocy drugiego jest dość mało. Znam tylko kilka takich tekstów<sup>8</sup>. Cóż: „Nic nie ukrywa bardziej wspólnego problemu niż dwa pokrewne sposoby podchodzenia do niego”<sup>9</sup>. Na szczególną uwagę zasługują rozważania Haydena White’a, zgłębiające twórczość obu autorów jako czołowe przykłady modernistycznej świadomości historycznej<sup>10</sup>.

Niniejszy tekst nie rości sobie pretensji do przedstawienia wyczerpującej analizy problemu. Stanowi raczej próbę odnalezienia płaszczyzny i języka do samego postawienia problemu. W takich sytuacjach nie można bać się zaryzykowania banału czy zbłądzenia na bezdroża.

## 2.

Zacznijmy od kluczowego pojęcia *Dasein*, czyli „jestestwa”. Jestestwo jest bytem, który charakteryzuje się rozumieniem bycia, zarówno swojego własnego, jak i wszelkiego innego bytu:

Jestestwo to byt, który się w swym byciu do tego bycia rozumiejąco odnosi. W ten sposób wskazujemy na formalne pojęcie egzystencji. Jestestwo egzystuje. Jestestwo jest ponadto bytem, którym zawsze jestem ja sam.

---

Maciej Jakubowiak, *Ziemia jałowa na granicach prawa*, [w:] M. Jakubowiak, *Nieuchronny plagiat. Prawo autorskie w nowoczesnym dyskursie literackim*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2017, s. 157-184. Interesującą interpretację wody z *Ziemi jałowej* w kategoriach symbolicznych przedstawia A. Luboń, *Przeobrażenia symbolu. Death by Water T.S. Eliota w polskojęzycznych wersjach*, [w:] *Śmierć w wodzie i inne motywy akwaticzne w horyzoncie wyobraźni*, red. B. Pawłowska-Jądrzyk, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2018, s. 179-192.

<sup>7</sup> Ch. Taylor, *Epifanie modernizmu*, [w:] Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekład zbiorowy, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 837-909.

<sup>8</sup> D. Griffiths, “Now and in England.” Four Quartets, *Place, and Martin Heidegger’s Concept of Dwelling*, “Yeats Eliot Review” 2012, 29 (1/2), s. 3-18; D. Griffiths, *Looking into the Heart of Light: Considering the Poetic Event in the Work of T. S. Eliot and Martin Heidegger*, “Philosophy and Literature” 2014, 38, s. 350-367; T. Pfau, “Not in Time’s Covenant.” *Questions of Time and Eschatology in Heidegger and T.S. Eliot*, „Konteksty Kultury” 2017, 14, z. 3, s. 245-263.

<sup>9</sup> M. Foucault, *Strukturalizm i poststrukturalizm*, [w:] M. Foucault, *Filozofia — historia — polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa — Wrocław 2000, s. 302.

<sup>10</sup> H. White, *Modernism and the Sense of History*, [w:] H. White, *The Ethics of Narrative*, vol. 2, *Essays on History, Literature, and Theory 2007–2017*, Cornell University Press, Ithaca and London 2023, s. 151-167.

Egzzystujące jestestwo charakteryzuje mojość jako warunek możliwości właściwości i niewłaściwości. Jestestwo egzystuje zawsze w jednym z tych *modi* lub w ich modalnym niezróżnicowaniu<sup>11</sup>.

*Dasein* jest jednym z podstawowych słów Heideggera. O ile jest intuicyjnie zrozumiałe, to pojawiają się problemy z trafnym przekładem go na polski i inne języki. W tym momencie nie jest to dla nas interesujące. Ważne, że filozofowanie z *Dasein* nadaje myśleniu pewną — choćby wirtualną i ostatecznie niedopełnioną — strukturę, która w zamierzeniu jest współistotna strukturze rzeczywistości.

Poważny potencjał dostrzegam w pojęciu „egzystencjałów”, wprowadzonych w *Byciu i czasie*. Są ściśle związane z *Dasein*. Egzystencjały to „charaktery bycia jestestwa”, które określają „strukturę jego egzystencji”<sup>12</sup>. Heidegger nalega na odróżnienie egzystencjałów od „kategorii”: „Należy je wyraźnie odróżniać od określeń bycia bytu odmiennego niż jestestwo, zwanych przez nas *kategoriami*”<sup>13</sup>. Do tych ostatnich należą np. poręczność i obecność.

Pojęcie kategorii pochodzi od Arystotelesa. Grecki filozof wyróżnił dziesięć kategorii odnoszących się do bytu: substancja, ilość, jakość, stosunek, miejsce, czas, położenie, stan, działanie, doznawanie<sup>14</sup>. Z kolei Immanuel Kant sformułował dwanaście kategorii intelektu. W tym ujęciu kategorie to sposoby organizowania przedstawień, które podmiot otrzymuje z doświadczeń zewnętrznych. Odpowiadają one grupom i rodzajów sądów. Kategorie ilości: jedność, wielość, ogół; jakości: realność, przeczenie, ograniczenie; stosunku: przysługiwania czemuś i bycia podmiotem czegoś, przyczynowości i zależności, wspólnoty; modalności: możliwość i niemożliwość, istnienie i nieistnienie, konieczność i niekonieczność<sup>15</sup>. Wygląda na to, że z podobnym pomysłem w odniesieniu do nowoczesnego pisarstwa historycznego — obszaru obejmującego klasę bytów, jakimi są teksty historiograficzne — wystąpił Hayden White, który powiązał wzajemnie możliwe rodzaje fabularyzacji (romantyczny, tragiczny, komiczny, satyryczny), argumentów (formistyczny, mechanistyczny, organicystyczny, kontekstualistyczny), implikacji ideolo-

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 68.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 56.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Cat., 1 b 25–11 b 14; Arystoteles, *Kategorie*, [w:] Arystoteles, *Kategorie, Analityki pierwsze, Analityki wtóre*, przeł. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 16.

<sup>15</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, przeł. R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 172.

gicznej (anarchistyczna, radykalna, konserwatywna, liberalna) oraz tropów (metafora, metonimia, synekdocha, ironia)<sup>16</sup>.

Wracając do Heideggera:

Egzystencjały i kategorie to dwie podstawowe możliwości charakterów bycia. Odpowiadający im byt wymaga za każdym razem innego sposobu stawiania naczelnej kwestii: byt stanowi *kto* (egzystencja) albo *co* (obecność w najszerszym sensie)<sup>17</sup>.

W języku współczesnej humanistyki powiedzielibyśmy, że określenia „kto” i „co” wskazują po prostu na podmiot oraz przedmiot. Należy jednak pamiętać, że filozofia Heideggera jest skierowana przeciwko tego rodzaju nowocześnie dualizmom. Co ważniejsze, sama idea *Dasein* służy czemuś jeszcze głębszemu: zdehumanizowaniu czy też zdeantropomorfizowaniu wyobrażeń na temat podmiotu, który domyślnie jest podmiotem ludzkim<sup>18</sup>.

Egzystencjały charakteryzują jestestwo, przysługują mu. Problemem jest, że *Bycie i czas* w zasadzie nie oferuje pełnej listy egzystencjałów ani nie wyjaśnia satysfakcjonująco powiązań między nimi. Stopniowo w zasadzie znikają one z narracji i trzeba domyślać się, czy nakreślone egzystencjały jeszcze oddziałują i czy przypadkiem pojawiają się jakieś nowe. Można spróbować wymienić następujące egzystencjały: bycie-w, bycie przy, światowość, zasiedlanie przestrzeni, Się, położenie, rozumienie, możliwość. Nie jest to lista ostateczna. Czasami egzystencjały zdają się wyłaniać jeden z drugiego niczym matrioszki. Na przykład z bycia-w, fundującego przysługującą jestestwu całościową strukturę bycia-w-świecie, niejako wypływa bycie przy jako kolejny fundamentalny egzystencjał. Jednocześnie egzystencjałem jest również światowość, będąca elementem struktury bycia-w-świecie. Prawdopodobnie egzystencjałem jest mowa, opisywana jako „e g z y s t e n c j a l n i e t a k s a m o p i e r w o t n a j a k p o ł o ż e n i e i r o z u m i e n i e”<sup>19</sup>. Na podstawie jej opisu można stwierdzić, że egzystencjały stanowią egzystencjalno-ontologiczne fundamenty dalszych, już stematyzowanych fenomenów. W taki sposób mowa jest fundamentem języka.

Pozostaje niejasne, czy egzystencjały stanowią również troska i czasowość. Trosce poświęcony jest centralny rozdział *Bycia i czasu*, jednak ona

<sup>16</sup> H. White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore & London 1973; por. E. Domańska, *Wokół Metahistorii*, [w:] H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska, M. Wilczyński, Universitas, Kraków 2010, s. 7-30.

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 57.

<sup>18</sup> Patrz D. Sobota, *Kim jest Dasein?*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria”, r. 20: 2011, nr 3 (79), s. 256-259.

<sup>19</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 206 (wyróżnienie Heideggera).

sama — z którą zostają powiązane bądź z niej wyprowadzone wiele innych fenomenów, jak trwoga, lęk czy prawda — niezbyt mnie tu interesuje. Wspomnę tylko, iż zostaje ona uogólniona jako egzystencjalno-ontologiczny całokształt struktury bycia-w-świecie<sup>20</sup>. Z kolei czasowość to „[p]ierwotne ontologiczne podłoże egzystencjalności jestestwa”<sup>21</sup>. Czasowość, czytamy, „pozwala egzystencjalnie zrozumieć rozczłonkowany całokształt struktury bycia jestestwa jako troski”<sup>22</sup>. Jednocześnie czasowość pozostaje fenomenem. Poniższy fragment pokazuje ścisły związek troski i czasowości:

Skoro czasowość stanowi pierwotny sens bycia jestestwa, temu bytowi zaś chodzi w jego byciu o *nie samo*, to troska musi potrzebować „czasu” i go rachować. Czasowość jestestwa wykształca „rachubę czasu”. Doświadczany w niej „czas” to najbliższy fenomenalny aspekt czasowości. Z tej ostatniej rodzi się powszednie potoczne rozumienie czasu. Rozwija się ono w tradycyjne pojęcie czasu<sup>23</sup>.

Pojawia się tutaj również kolejny interesujący aspekt myślenia Heideggera. Wcześniej była mowa o przysługujących jestestwu właściwości i niewłaściwości czy też właściwym i niewłaściwym sposobach bycia. „Jestestwo egzystuje zawsze w jednym z tych *modi* lub w ich modalnym niezróżnicowaniu”<sup>24</sup>. W taki sposób mowa może upadać w gadaninę, z kolei Się może stać się bardziej autentycznym Sobą<sup>25</sup>. Z drugiej strony, jak już wspomniałem, mowa może zostać stematyzowana jako język. Podobnie ulegająca tematyacji wykładnia — chyba niebędąca egzystencjałem — staje się interpretacją.

Przykłady te wskazują, że egzystencjały oraz fenomeny można rozumieć jako ukierunkowane horyzonty, które niejako po drodze, w biegu bycia zmieniają swój charakter. Mamy do czynienia z pewnego rodzaju spektrami czy strumieniami, które można przebiegać w jedną i drugą stronę. Są co najmniej dwuwektorowe, być może wielowektorowe. Gdzieś po drodze tkwi próg, którego przekroczenie zmienia charakter danego egzystencjału bądź fenomenowi. Nie chodzi tylko o upadanie w niewłaściwe sposoby bycia, lecz również o generowanie kolejnych, bardziej konkretnych fenomenów. W taki sposób z czasowości wyprowadza się czas, a z dziejowości dzieje. Jest w tym coś ze związku potencjalności oraz aktualizacji. Pamiętajmy, że oprócz takich przemian możliwe jest również „modalne niezróżnicowanie”.

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 231, 265.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 296.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 296.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 296-297.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 68.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 214-218, 165-167.

## 3.

Idee Heideggera można potraktować jako matrycę i źródło inspiracji wskazujących możliwe kierunki refleksji. Skopiowanie analiz z *Bycia i czasu* na jakikolwiek inny grunt jest niemożliwe (i niepotrzebne). Można inspirować się jego podejściami w innych obszarach ze świadomością, iż doprowadzą nas zupełnie gdzie indziej.

Analityka *Dasein* nie jest jednak abstrakcyjną teorią podmiotu o uniwersalistycznych roszczeniach. Nie istnieje jakieś uniwersalne *Dasein*. Zatem nie istnieją również uniwersalne egzystencjały. Mamy do czynienia z potencjalnie nieskończoną ilością *Dasein* i, co za tym idzie, również specyficznych dla nich określeń. Zawsze będą one konkretne, przygodne i usytuowane pod względem — spróbujmy wymienić jak najwięcej możliwości — cywilizacyjnym, etnicznym, estetycznym, gatunkowym, genderowym, historycznym, klasowym, kulturowym, pokoleniowym, politycznym, rasowym, religijnym, seksualnym, społecznym itd. Wydobywanie egzystencjałów i zarysowywanie struktur bycia charakterystycznych dla danego *Dasein* — czy to jednostkowego, czy zbiorowego — byłoby działaniem na rzecz jego samoutwierdzenia. Mogą istnieć egzystencjały właściwie tylko jakiemś jednemu jedynemu *Dasein*, całkowicie niewspólne, niewspółmierne z innymi. W takim wypadku egzystencjały stałyby się kategorią „tożsamościową”<sup>26</sup>.

Trzeba jednak zgłosić pewne wątpliwości. Z pewnością wiele z tych opcji okazałoby się błędnych, daremnych, nietrafionych. Aby dowieść swojej trafności, musiałyby być wyprowadzone z wnętrza bycia danego jestestwa. Jak jednak dokonać tego właściwie, jak rozpoznać słuszne miejsce, z jakiego miałyby to być prowadzone? Wydaje się, że za punkt wyjścia takich opisów można by obrać któryś z egzystencjałów zaproponowanych przez Heideggera. W kontekście wspomnianych określeń w oczywisty sposób nasuwa się położenie. Z pewnością musiało by być rozumiane opacznie, wbrew literze, a być może również i duchowi *Bycia i czasu*. W zasadzie każda próba przeniesienia tej myśli na jakiś inny teren stanowiłaby pogwałcenie intelektualnego — m.in. terminologicznego i metodologicznego — rygoru Heideggera. Byłyby to jednak koszty konieczne do poniesienia. Należałoby podjąć decyzję

---

<sup>26</sup> Jak pokazuje Vincent Descombes, nowoczesna idea tożsamości ma charakter przede wszystkim „moralny” (w odróżnieniu od „elementarnej”, czyli logicznej). W praktyce jest tożsamością pluralną, gdyż obejmuje wielość usytuowań podmiotu. Rodzi to problemy natury zarówno logicznej, jak i społecznej, politycznej itd. Dla myślenia Heideggerowskiego taka wielość nie byłaby problemem, należy jednak pamiętać o dystansie, jaki dzieli je od stematyzowanych, urzeczowionych wręcz pojęć w rodzaju „tożsamości” czy „podmiotu”. V. Descombes, *Rozterki tożsamości*, przeł. M. Krzykowski, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013, s. 52-64.

o tematyzacji i podjęciu interpretacji, która objęłaby również byty odmienne niż jestestwo. Do takich bytów należą różnego rodzaju teksty.

Przystępując do interpretacji, należy zapytać, z czym właściwie mamy do czynienia: z jakim bądź *czyim Dasein*?<sup>27</sup> Interpretując, bytujemy w bardzo określonym modusie bycia jestestwa, którym jesteśmy my sami. Wyostriamo je. Po drugiej stronie mamy sam poemat oraz jego autora. *Czy Ziemia jałowa* ma swoje własne *Dasein*? Czy jest ono tylko jedno? Czy tym jestestwem jest jakiś podręcznikowy „podmiot liryczny” albo narrator? Może jest nim autor? Albo i nie? Może *Dasein* autora jest nam zupełnie niedostępne? Może podczas każdej lektury i namysłu nad czytaniem tworzy się nowe *Dasein*? Może tracimy własne *Dasein*? Czy jakieś się odsłania, a inne zasłania? Albo te dwa — bądź trzy — jestestwa łączą się i stają jednym?

Takie naiwne pytania są konieczne, odpowiedź na nie — niemożliwa. Interpretacja za każdym razem przebiega od nowa. Interpretacja jest byciem-w-tekście, w tekście poematu, który zawsze już jest przed nami i za nami jednocześnie. Jest horyzontem, który wielokrotnie przebiega się w różnych kierunkach. Przekracza się różne progi, dochodzi się do różnych — właściwych bądź niewłaściwych — wyników. Dopuszczam, że w ogóle nie uda się odnaleźć jestestwa poematu. Być może w ogóle nie jest to problemem. Warto jednak być zorientowanym na jego poszukiwanie i z takim zamiarem go czytać.

#### 4.

Zacznijmy od opisu pewnego posępnego miejsca („Co powiedział Grom”). Czy możemy odnaleźć tu jakiś egzystencjał, jakieś wiodące określenie egzystencji?

Tu nie ma wody tylko skała  
 Skała bez wody i piaszczysta droga  
 Droga co kręto wspina się wśród gór  
 Wśród gór skalistych w których nie ma wody  
 Gdybyż łyk wody człowiek piłby stał  
 Któż miałby stanąć dumać wśród tych skał  
 Suchy pot a nogi grzęzną w piasku  
 Gdybyż choć łyczek wody wśród tych skał  
 Martwa góra nie splunie przez zęby spróchniałe

---

<sup>27</sup> Por. D. Sobota, *Kim jest Dasein?*

Nikt tu nie stanie nie przejdzie pod skałę  
Nie ma tu nawet ciszy wśród tych gór  
Tylko jałowy suchy grom bez deszczu  
I samotności nie ma wśród tych gór  
Krwiste posępne twarze drwią i warczą  
W progu lepianek ze spękanej gliny  
Gdybyż choć łyczek wody

A nie skała  
Gdyby choć skała  
Ale łyczek wody  
Łyk wody  
Źródło  
Źródełko u skały  
Gdybyż choć dźwięk płynącej wody  
A nie cykada  
Śpiew uschłego źdźbła  
Ale dźwięk wody bijącej o skałę  
Gdzie drozd pustelnik śpiewa pośród sosen  
Kap-kap kap-kap kap-kap  
Ale nie ma wody<sup>28</sup>.

Przede wszystkim mamy tu zderzenie różnych żywiołów i ich materialnych, namacalnych pochodnych. Podstawowe żywioły, woda i ziemia (tu w postaci skały), które oprócz głównych form występują w coraz bardziej przetworzonych konfiguracjach: „piaszczysta droga”, „góry”, „góry skaliste”, „łyk wody”, „suchy pot”, „piasek”, „martwa góra”, „zęby spróchniałe”, „jałowy suchy grom bez deszczu”, „lepianki ze spękanej gliny”, „źródło”, „źródełko u skały”, „dźwięk płynącej wody”, „dźwięk wody bijącej o skałę” itd. Nie tylko żywioły, lecz również zmysły. To bardzo gęsty opis doświadczeń fizycznych i ich mentalnych reprezentacji. Ten opis nie układa żadnego obrazu, który można by „zobaczyć”. Nie jest to również żaden opis natury. Możemy spróbować wyobrazić sobie drozda „pośród sosen”, ale to bezcelowe.

Żywioły to ogólne fenomeny, których doświadczamy zmysłowo. Zazwyczaj, jak i w tym przypadku, łączą się z bardziej konkretnymi przedmio-

---

<sup>28</sup>Korzystam z przekładu poematu w opracowaniu Adama Pomorskiego. T.S. Eliot, *Ziemia jałowa*, [w:] T.S. Eliot, *W moim początku jest mój kres*, przeł. A. Pomorski, Świat Książki, Warszawa 2007, s. 67-68.

tami. Powyższy opis dotyczy miejsca. Poszczególne sformułowania usiłują wyostrzyć, spotęgować zmysłowe doświadczenia tych przedmiotów. W ten sposób wyostrzają, potęgują miejsce. Owo miejsce jest momentem bycia, którego nie sposób oznaczyć pod względem czasu i przestrzeni. Jest ono bardziej pierwotne. Jest to miejsce pozbawione granic, a jednak ograniczone. Ograniczone przez wymieniane braki, przez wszystko, czego „nie ma”, przez wszystko, co byłoby „gdyby” i „tylko”. Przede wszystkim woda. Wyobrażone chcenia — powtarzane pragnienie sięgnięcia po wodę — zostają odsunięte, albo i złamane. Czy w tak zagęszczonym miejscu upływa czas, czy można wymierzyć jakąś przestrzeń? Wszystko tu jest ścieśnione, odmawiające rozciągłości. Niedoczas i niedoprzestrzeń. Albo: niedoczasowość i niedoprzestrzenność. Możliwości dostrzeżenia czasu i przestrzeni — czasowości i przestrzenności — przynosimy wraz z naszym jestestwem ze świata spoza tekstu. Jedyne parametry, do których można się odnieść, to odkrywająca się zza odmówionych konkretów obecność żywiołów. One zostają. „Kap-kap kap-kap kap-kap”: w ścieśnionym niedoczasy lub/i niedoprzestrzeni ów głos byłby jedyną miarą ruchu. „Ale nie ma wody”.

## 5.

Skała — jako powtórzona „czerwona skała” — pojawia się prawie na samym początku poematu („Grzebanie umarłych”), z tym że tłumacz zrobił z niej „opokę”. Opoka jest czymś bardziej budującym niż skała. Ten wybór translatorski może wpływać na odbiór fragmentu, po prostu czyni go mniej pesymistycznym.

Co za korzenie czepliwe, która tu gałąź  
 Wyrasta z kamiennego rumowiska? Synu człowieczy,  
 Ni rzec, ni odgadnąć nie zdołasz, albowiem wszystko, co znasz  
 To stos rozbitych obrazów, gdzie słońce pali,  
 A martwe drzewo nie da schronienia ni świerszcz wytchnienia,  
 Ni suchy kamień dźwięku wody. Tylko  
 Cień pod czerwoną skałą  
 (Stań w owym cieniu czerwonej skały),  
 A ja pokażę ci coś, co niepodobne ani  
 Do twego cienia, co z rana sunie za tobą,  
 Ani do cienia, który pod wieczór wychodzi naprzeciw;  
 Pokażę ci strach w garści prochu<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 56.

Co ciekawe, wprost pojawia się tu „stos rozbitych obrazów”. Można powiedzieć, że w tym momencie obrazy rzeczywiście zostały rozbite, że to wskazówka, żeby ze słów poematu nie wznosić żadnych obrazów. Stos rozbitych obrazów znajduje się tu pomiędzy przytłaczającymi człowieka — „syna człowieczego” — żywiołami. Przytłaczają go nie tylko fizycznie, lecz przede wszystkim nie dając mu tego, czego potrzebuje. Od początku ów człowiek — a może zastąpmy go *Dasein* — spotyka się z okolicznościami, które go negują, ograniczają. Negują nie w jakimś literalnym sensie, lecz odbierając mu łatwą czy pomyślną — trudno dobrać tu naprawdę trafne słowa — przyszłość i poddając go coraz intensywniejszemu brzemieniu troski. Zostaje to uzmysłowione w procesie transformacji materii. Od „korzeni czepliwych” i gałęzi wyrastającej „z kamiennego rumowiska” przez „stos rozbitych obrazów, gdzie słońce pali” po „[c]ień pod czerwoną skałą” wraz ze wszystkimi materialnymi, zmysłowymi, ruchowymi przymiotami i detalami wytwarza się „strach w garści prochu”. Absurdalna, niemalże magiczna figura.

W tym kaskadowym zestawieniu każdy kolejny obiekt odbija, odcina się od poprzedniego. W zasadzie każdy z elementów tego opisu może zostać skontrastowany z każdym innym. Skontrastowany lub zestawiony, powtórzony, odbity, zanegowany, odsunięty. To znowu określenia, które interpretujące *Dasein* przynosi spoza tekstu. Próbując objąć tekst sensem, narzucamy nań siatkę przedstawień, która jednocześnie wiąże go i rozczłonkuje. Czy potrafimy wziąć te określenia w nawias, aby postawić się w owym miejscu w sposób bardziej pierwotny, źródłowy?

Eliotowska ostrość opisu świetnie wykorzystuje materialność fenomenów do wzajemnego zniesienia się. Ani, ani... w obliczu tyłu negacji, tyłu odmów możliwa droga *Dasein* bardzo się zawęża. Znowu niedoczas i niedoprzestrzeń. Przerost zmysłowych, materialnych wrażeń ze strony pewnych stałych przedmiotów kulminuje w ich odwróceniu i paradoksalnej figurze „strachu w garści prochu”<sup>30</sup>. Obrazy są konkretne, a jednak rozbite. Pozostaje z nich „garść prochu”. Cóż po „korzeniach czepliwych”, po „gałęzi”, po „martwym drzewie”, „świerszczu” i wszystkim innym? Wszystko staje w cieniu. W cieniach. Słyszac o cieniu, znamy już „słońce”, a dzięki niemu również „rano” i „wieczór”. To wskazanie na czas. Czas, który nie jest otwarty — na przykład historycznie — lecz zachodzący, skończony. Ruch natury, odbywa-

<sup>30</sup> Pokazanie „strachu w garści prochu” można interpretować jako działanie magiczne. W duchowości szeroko rozumianego Wschodu — na przykład tybetańskiej — znane są praktyki ukazywania afektów lub/i emocji w zmysłowych bądź quasi-zmysłowych formach. W takiej perspektywie wizualizacja strachu jako garści prochu jest jak najbardziej sensowna i pożądana. Patrz np. T. Allione, *Nakarmić swoje demony. Starożytna metoda rozwiązywania wewnętrznych konfliktów*, przeł. E. Smoleńska, Wydawnictwo Berckana, Warszawa 2014.

jący się między i ponad żywiołami, obejmujący je. Cień jest końcem, który obejmuje wszystko, jeszcze zanim zdążyło się zacząć. „Cień pod czerwoną skałą” jest pierwotniejszy niż cienie, które rzuca samo jestestwo i które je otaczają z rana i wieczora.

Czerwona skała jest niczym ogień. Skała jest czerwona jak ogień. Skała jest czerwona od ognia. Skała jest czerwona ogniem. Jest powtórzeniem ognia, różnym od niego, a jednak bardzo bliskim. Czy to ogień naturalny, czy może jakiś inny? „[S]łońce pali” wszystko między sobą a czerwoną skałą. Jest to jednak pewien odstęp, pewna szczelina, którą znowu można rozumieć raczej jako napierającą niedoprzestrzeń, niż jakąś otwartą, rozciągniętą przestrzeń. Konkretyzuje się tutaj bycie żywiołu, który dominuje nad wszystkimi innymi fenomenami i możliwymi bytami, którym uniemożliwia bycie. Absolutność palącego słońca przeważa również nad funkcją słońca jako umożliwiającego miarę upływu czasu, biegu dnia od rana do wieczora i tak dalej. Niedoczas. Wobec tej krzyżowej niemożliwości zostaje tylko jestestwo. Zostaje, by rozumieć siebie na sposób wszystkich jawiących się niemożliwości.

Unicestwiona zostaje nawet możliwość powtórzenia. O ile we wcześniej dyskutowanym fragmencie mieliśmy — przynajmniej na tzw. pierwszy rzut oka — do czynienia z grą powtórzeń, tak tutaj zostają one uniemożliwione. Oczywiście, można powiedzieć że to nazbyt łatwy wniosek wynikający z arbitralnego zestawienia fragmentów. Uważam jednak, że istnieje między nimi łączność. Ogień powtórzony w palącym słońcu i w czerwonej skale, wśród których odbywa się grzebanie umarłych, ponagla mowę gromu. Grom jest inną formą ognia. W pewnych kontekstach można nawet powiedzieć, że formą pierwotną — wyobrażonym bądź faktycznym źródłem ognia — choć nie tak pierwotną jak słońce. Oddanie „*thunder*” jako „gromu” to wybór translatorski o konkretnych konsekwencjach. W tym przypadku nasze skojarzenia zostają skierowane na dźwiękowy wymiar zjawiska. Można jednak przełożyć to słowo jako „piorun”, co przybliży nas do ognia.

To, co dzieje się w „cieniu czerwonej skały” rzutuje na dalsze przygody jestestwa wśród skał. Uniemożliwienie powtórzenia oznacza tutaj uniemożliwienie „pozytywnego” powtórzenia. W dalszym — omawianym wcześniej — fragmencie mamy do czynienia z powtórzeniem czy powtórzeniami odmawiającymi. Czy relację między dwoma fragmentami można nazwać odwróceniem? Ogień — obecność ognia — absolutnie różnicuje. Wskutek tego powtarzane dalej pragnienie sięgnięcia po wodę zostaje z niczym. Obecność ognia to nieobecność wody. To mówi piorun, będący inną — kolejną po słońcu — formą ognia.

6.

Opuśćmy *Ziemię jałową* i zwróćmy się ku *Wydrążonym*. *Ziemia jałowa* nieodmiennie wskazuje na *Wydrążonych*. Jest nimi brzemiennea. *Wydrążonymi* rządzi rytm wahadłowego powtórzenia. Oto jeden z najwymowniejszych fragmentów:

Kolczasty kaktus weźmy w krąg  
Weźmy w krąg weźmy w krąg  
Kolczasty kaktus weźmy w krąg  
*Weźmy o piątej rano.*

Pomiędzy ideaą  
A rzeczywistością  
Między odruchem  
A spełnionym aktem  
Kładzie się Cięń

*Bo Twoje jest Królestwo*

Pomiędzy poczuciem  
A stworzeniem  
Między uczuciem  
A odzewem  
Kładzie się Cięń

*Życie jest bardzo długie*

Pomiędzy żądzą  
A spazmem  
Między potencją  
A egzystencją  
Między esencją  
A dziedzictwem  
Kładzie się Cięń

*Bo Twoje jest Królestwo*

Bo Twoje jest

Życie jest

Bo Twoje

*I tak się właśnie kończy świat*

*I tak się właśnie kończy świat*

*I tak się właśnie kończy świat*

*Nie z hukiem lecz z cienkim piskiem*<sup>31</sup>.

Zignorujmy nasuwające się konteksty kulturowe — czyli fakt, że część słów pochodzi z dziecięcej rymowanki, a inna część z chrześcijańskiej modlitwy — i skupmy się na powtórzeniu. Wahadłowe powtórzenie jest równoznaczne z ruchem wymierzającym kolejne „pomiędzy” i „między” (wszędzie to samo „between”). Między wszystkie z biegunów powtórzenia „[k]ładzie się Cień” (również w tekście angielskim pisany wielką literą). Na podstawie wcześniej interpretowanego fragmentu można powiedzieć, że „Cień” — znajdujący się „pod czerwoną skałą” — jest powiązany z ogniem, gdyż czerwona skała odbija i zachowuje ogień palącego słońca. Wcześniej różnicująca obecność ognia uniemożliwiła obecność wody. Ogień może występować w różnych formach: zwykłego, tworzonego przez ludzi ziemskiego ognia, jak i pioruna bądź słońca.

Cień może być związany z ogniem na różne sposoby. Ogień może dawać światło, które — padając na jakiś byt — sprawia, że rzuca on cień. Ogień — choć jest to paradoksalne — może rzucać cień bezpośrednio. Taki cień będzie jednak słaby. Potrzebny jest solidniejszy byt, na który padałoby światło ognia i, siłą kontrastu, utworzyłby mocny cień. Możemy przyjąć, że wspominany cień — „Cień” — jest tutaj mocny, ale nie wiemy, co go rzuca. Kim lub czym jest ten byt? Czyżby jakimś jestestwem? W tekście angielskim nie „[k]ładzie się” on, lecz raczej „pada” lub „upada” („[f]alls”). Jednak nie prowadzi to do niczego niszczyckiego. Obecność i oddziaływanie Cienia nie jest tu tak mocne, jak było w przypadku palącego słońca padającego na czerwoną skałę i czyniącego ją powtórzeniem ognia. „Idea” i „rzeczywistość”, „odruch” i „spełniony akt”, „poczęcie” i „stworzenie”, „uczucie” i „odzew”, „żądza” i „spazm”, „potencja” i „egzystencja”, „esencja” i „dziedzictwo” nie zostają odmówione niczym woda poprzednio. Istnieją. Zostają na miejscu. Uznajmy te fenomeny za strony bytu, które rozpoznaje egzystujące *Dasein*<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> T.S. Eliot, *Wydrżeni*, [w:] T.S. Eliot, *W moim początku jest mój kres*, s. 84-85.

<sup>32</sup> Roboczo nazywam je „stronami bytu”, gdyż nie chodzi tu o jakieś zróżnicowane fenomeny, które można by uznać za w jakiś sposób równorzędne, ani o konkretne byty, ani sposoby bycia, ani też kategorie czy egzystencjały. Mamy do czynienia raczej z prowizorycznymi

Cień nie tyle je spowija — nie zostają przezeń objęte — lecz wchodzi między nie. Przemyka między nimi. Być może wyostrza w ten sposób ich kształty, być może rozmywa. Nie rozbija żadnych obrazów. Być może dokąds pędzi. Napiera, ale w inny sposób niż wcześniej niedoprzezeń. Jest dopełniony. Inaczej niż niedokonane „[k]ap-kap kap-kap kap-kap” odmówionej wody, cień jest, nawraca w powtórzeniu i daje podstawę upływowi czasu. Czy sam cień jest *Dasein*, czy tylko cieniem jakiegoś jestestwa?

Jest czas, jest przestrzeń. Choć pozostają w Cieniu, dają się zmierzyć czy oznaczyć. Wyznacza je właśnie ruch powtórzenia od jednej do drugiej strony bytu i nadchodzenie Cienia. Nic nie zostaje tu zniweczone. Na razie.

Inna możliwość to uznanie wielkości Cienia, a efektu jego działania za jeszcze bardziej dramatyczny. Cień kładzie się w każde kolejne „między” i „pomędzy”. Nie jest to pojedynczy cień, który pojawia się lokalnie wokół konkretnego przedmiotu i przemyka. Jest to Cień ogólny, rytmicznie rzucający przez ogół bytu. Z nim mierzy się *Dasein*, gdy przemierza kolejne strony bytu. Cień pogłębia się i wraz z kolejnymi powtórzeniami rozczłonkuje jestestwo i jego horyzont.

Ciemna moc Cienia odbija moc bytu, który go rzuca.

Co ciekawsze, to głos nawracający po nadejściu Cienia. Można rozumieć to jako dialog — dialog z Cieniem? Z bytem, który go rzuca? — jednak wstrzymam się od takiego określenia owego fenomenu. Prawdopodobnie jest to ten sam głos, który wcześniej recytuje rymowaną i na sam koniec orzeka o końcu świata.

*Bo Twoje jest Królestwo [ . . . ]*

*Życie jest bardzo długie [ . . . ]*

*Bo Twoje jest Królestwo*

Bo Twoje jest

Życie jest

Bo Twoje

Dopiero w powtórzeniu owego głosu mamy do czynienia z kolejnym odmówieniem, zniweczeniem. Co znika? „Królestwo” i „bardzo długie”. Czyżby była to sprawka Cienia, czy coś innego? Można uznać, że znikają w Cieniu.

---

określeniami w rodzaju „tu” i „tam”, czynionymi w miarę kolejnych doświadczeń *Dasein* i jego bycia-w-świecie. Zastanawiająca jest różnica, jaka dzieli przemierzanie owych stron bytu w *Wydrążonych* od relacji z odmawiającymi się żywiołami w *Ziemi jałowej*. Wymaga to osobnego rozważenia.

Na tym polega rozczłonkowanie *Dasein* i jego horyzontu. Ogół bytu przeważa nad jestestwem i prowadzi do jego zaniku.

Warto na chwilę zwrócić uwagę na znaczenie głównego słowa *Wydrążonych*, *The Hollow Men*. *Hollow* wiąże się z *hole*, czyli „dziurą”. Poza tym *hollow* brzmieniowo przypomina *shallow*, czyli „płytki”. Jakby chodziło o nieco zróżnicowane pod względem ostrości lub/i intensywności formy tego samego fenomenu przestrzennego. Z kolei *shallow* można odnieść do *shadow*, czyli „cienia”. Podsumowując, można zaryzykować łańcuch semantyczny: *hollow* — *shallow* — *shadow*. Istniałoby powiązanie między cieniem (Cieniem) a byciem wydrążonym. Język poetycki, o ile podążać za nim uważnie, pozwala na zachowanie i ukazanie bliskich powiązań między różnymi punktami intensywności bycia. Pozwala zbliżyć do siebie rejestry świetlistości, do której odnosi się wszelki „cień”, oraz materialności, w ramach której ktoś może być „wydrążony”. U Eliota oba rejestry są obecne — jeśli w ogóle można opisać je mówiąc, że są obecne — na sposób odmawiania się, niweczenia. Nie chcę rozstrzygać, czy świetlistość i materialność są egzystencjami bądź kategoriami, czy może tylko „fenomenalnymi aspektami”, pochodnymi momentami jakichś innych struktur bycia.

## 7.

Na początku zadeklarowałem, że niniejsze rozważania stawiają *Ziemię jałową* w horyzoncie problemu „historyczności podmiotu”. Jednak takie postawienie problemu byłoby niewłaściwe. Jeśli związek między *Ziemią jałową* a *Byciem i czasem* uznaje się za sensowny, należy powiedzieć wprost, że nie może być mowy ani o „podmiocie”, ani o „historyczności”. Trzymanie się *Dasein* przekreśla ideę podmiotu.

Jeśli chodzi o historyczność, sprawa jest bardziej zawikłana. W *Byciu i czasie* historyczność (*Historizität*) wiąże się z historią rozumianą nie jako dzieje (*Geschichte*), lecz jako nauka historii (*Historie*). Heideggera bardziej interesują dzieje, a w zasadzie dziejowość (*Geschichtlichkeit*) w sensie ontologicznym<sup>33</sup>. Na gruncie języka angielskiego — który dominuje we współczesnej humanistyce, w tym w teorii historii — różnica między tak rozumianymi historycznością oraz dziejowością jest trudna do uchwycenia. W anglojęzycznej recepcji Heideggera — często, choć nie zawsze — pierwszą oddaje się jako *historicity*, drugą jako *historicality*<sup>34</sup>. Jednak poza tym kontekstem

<sup>33</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 468-505. Celowo nie odwoływałem się do rozważań z rozdziału „Czasowość i dziejowość”, aby nie ułatwiać interpretacji i nie uprzedzać jej rezultatów.

<sup>34</sup> Tak w pierwszym anglojęzycznym przekładzie *Bycia i czasu* (*Being and Time*, trans. J. Macquarrie, E. Robinson, Harper & Row, New York 1962). Z kolei wspomniani Hoy i Ruin

w sensie, który z reguły odpowiada Heideggerowskiemu *historicality* używa się słowa *historicity*. To przeważnie w takiej postaci historyczność (dziejowość) funkcjonuje we współczesnej teorii historii<sup>35</sup>. Choć w dyskursie tym historyczność (dziejowość) podejmuje się od strony ontologicznej, to jednak nie na sposób Heideggerowskiej analizy fundamentalnej, lecz w już w dużym stopniu konceptualnie stematyzowanych przestrzeniach.

Wracając do głównego zagadnienia: trzymając się Heideggera, należałoby mówić nie o „historyczności podmiotu”, lecz o „dziejowości jestestwa”. Pozostają jednak sceptyczny co do tego, czy na podstawie przeprowadzonych analiz jestestwu *Ziemi jałowej* rzeczywiście można przyznać dziejowość. Przede wszystkim dlatego, że jak dotąd nie rozstrzygnęliśmy pytania, z jakim (czyim, którym) *Dasein* mamy tu do czynienia, ale nie tylko. W moim przekonaniu dziejowość jest pochodna w stosunku do czasowości (obie prawdopodobnie, choć nie na pewno, stanowią egzystencjały). Tymczasem gęsty dyskurs poematu, utkany z opisów zmysłowych fenomenów o różnej złożoności, w zasadzie wskazuje na poziom — czy też wymiar — poprzedzający czasowość. Trudno na nim jednoznacznie oddzielić czasowość od przestrzenności (nie wspominając o pochodnych wobec nich czasie i przestrzeni).

Myśl Heideggera pozwala zrozumieć właśnie tę pierwotność czy też źródłowość, swoisty ontologiczny „stopień zero” czy też „modalne niezróżnicowanie”. Istnieje zatem poziom, który poprzedza nawet wyróżnienie egzystencjałów. Aby do niego dotrzeć, należało wziąć w nawias wszelkie pozytywne sensy, jakie można by przypisać poetyckim opisom w toku jakiejś mniej frasobliwej interpretacji. Powyższa interpretacja — na ile to możliwe — wstrzymuje się przed wszelką hierarchią pojęciową i związanymi z nią urzeczawiającymi dystynkcjami. Być może nie jest nawet interpretacją, gdyż wzbrania się od konkretniejszej tematykacji, pozostając wstępna wykładnią.

---

tłumaczą dziejowość jako *historicity*, przy czym nie interesuje ich historyczność w sensie *Historizität*. Swoistego odwrócenia dokonuje kolejna tłumaczka *Bycia i czasu* Joan Stambaugh, która oddaje *Historizität* jako *historicality*, zaś *Geschichtlichkeit* jako *historicity* (*Being and Time: A Translation of Sein und Zeit*, trans. J. Stambaugh, State University of New York Press, Albany 1996).

<sup>35</sup> Najważniejsze prace w tym zakresie to: F. Hartog, *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*, trans. S. Brown, Columbia University Press, New York 2015; Z.B. Simon, M. Tamm, *The Fabric of Historical Time*, Cambridge University Press, Cambridge 2023. Godny uwagi wyjątek stanowił White, eksplorujący potencjały *historicality*: *Modernism and the Sense of History; Historicality as a Trope of Political Discourse: Rhetoric, Ethics, Politics*, [w:] White, *The Ethics of Narrative*, vol. 1, *Essays on History, Literature, and Theory 1998–2007*, ed. R. Doran, Cornell University Press, Ithaca and London 2022, s. 165-185.

## 8.

Głębsza, obszerniejsza i bardziej wielowarstwowa analiza *Ziemi jałowej* — a także innych utworów Eliota, przede wszystkim *Wydrążonych* oraz *Czterech kwartetów* — prawdopodobnie doszłaby do innych wniosków. Otrzymalibyśmy specyficzne ujęcie dziejowości. Biorąc pod uwagę znaczenie, jakie w poezji Eliota mają żywioły — obecne bądź omawiane żywioły natury w rodzaju wody, ognia i innych — należałoby uznać je za „fenomenalne aspekty” osobnego egzystencjału, jakim byłaby „żywiołowość”. Dziejowość należałoby analizować w odniesieniu nie tylko do czasowości, lecz również żywiołowości. Poezja Eliota daje interesujące pole do namysłu, gdyż ma charakter zupełnie inny niż jakaś opowieść o dziejach, twór historiograficzny czy koncepcja z zakresu teorii historii, a jednak przecież jasno odnosi się do czasowości, pośrednio do dziejowości i potencjalnie do historyczności (w rozumieniu Heideggerowskim). W dalszej kolejności możliwe byłoby wyprowadzenie z odkrytych egzystencjałów stematyzowanych pojęć dziejów, żywiołów itd., które mogłyby okazać się ożywcze dla myślenia historycznego. Aktualne i nierozstrzygnięte pozostaje pytanie o jestestwo *Ziemi jałowej*: o bycie którego *Dasein* chodzi? Jak wspominałem wcześniej, narzucają się trzy możliwości: jestestwo czytelnika, jestestwo poematu, jestestwo autora. Wygląda na to, że progowym warunkiem dalszej analizy jest określenie owego *Dasein*, „w imieniu” którego byłaby prowadzona i zestrojenie się z jego strukturami. Należałoby ustalić, czy są one odrębne i opowiedzieć się za jednym z nich, można też uznać, że pozostają w czymś w rodzaju „modalnego niezróżnicowania”<sup>36</sup>. Być może w praktyce zachodzi tu pewna synergia i zestrojenie, która wyłania coś nowego, i dla tej nowości właściwe byłyby egzystencjały inne niż dla jestestw wyjściowych. Ale to tylko spekulacja.

---

CONFLICT OF INTEREST STATEMENT: The Author declares that there was no conflict of interest in this study.

AUTHOR'S CONTRIBUTION: The Author is solely responsible for the conceptualization and preparation of the article.

---



---

<sup>36</sup> Niekoniecznie „modalnego”, gdyż nie chodzi o *modi* egzystowania jestestwa, lecz o nie samo, o jego „kto”, o jego „tożsamość”. Nie chcę tu jednak ryzykować ani nadmiernego słowotwórstwa, ani nadużywania słowa „egzystencjalny”, które zdroworozsądkowo, lecz nietrafnie narzuca się jako możliwy przymiotnik opisujący *Dasein*.

**Literatura:**

- Allione Tsultrim, *Nakarmić swoje demony. Starożytna metoda rozwiązywania wewnętrznych konfliktów*, przeł. Elżbieta Smoleńska, Wydawnictwo Berckana, Warszawa 2014.
- Arystoteles, *Kategorie*, w: Arystoteles, *Kategorie, Analityki pierwsze, Analityki wtóre*, przeł. Kazimierz Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 7-45.
- Barthes Roland, *Stoپیeń zero pisania*, przeł. Karolina Kot, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.
- Blanton C.D., *Epic Negation: The Dialectical Poetics of Late Modernism*, Oxford University Press, New York 2015.
- Brooker Jewel Spears, *Mastery and Escape: T. S. Eliot and the Dialectic of Modernism*, University of Massachusetts Press, Amherst 1994.
- Brooker Jewel Spears, *T. S. Eliot's Dialectical Imagination*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2018.
- Brooker Jewel Spears, Joseph Bentley, *Reading The Waste Land: Modernism and the Limits of Interpretation*, The University of Massachusetts Press, Amherst 1990.
- Descombes Vincent, *Rozterki tożsamości*, przeł. Michał Krzykowski, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013.
- Domańska Ewa, *Wokół Metahistorii*, [w:] White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. Ewa Domańska, Marek Wilczyński, Universitas, Kraków 2010, s. 7-30.
- Dreyfus Hubert L., *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England 1991.
- Eliot Thomas Stearns, *Ziemia jałowa*, [w:] Eliot, *W moim początku jest mój kres*, przeł. Adam Pomorski, Świat Książki, Warszawa 2007, s. 53-77.
- Eliot Thomas Stearns, *Wydrążeni*, [w:] Eliot, *W moim początku jest mój kres*, s. 79-85
- Foucault Michel, *Strukturalizm i poststrukturalizm*, w: Foucault, *Filozofia — historia — polityka. Wybór pism*, przeł. Damian Leszczyński, Lotar Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa — Wrocław 2000, s. 284-318.
- Griffiths Dominic, "Now and in England:" Four Quartets, *Place, and Martin Heidegger's Concept of Dwelling*, "Yeats Eliot Review" 2012, 29 (1/2), s. 3-18.
- Griffiths Dominic, *Looking into the Heart of Light: Considering the Poetic Event in the Work of T. S. Eliot and Martin Heidegger*, "Philosophy and Literature" 2014, 38, s. 350-367.
- Hartog François, *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*, trans. Saskia Brown, Columbia University Press, New York 2015.
- „Heidegger dzisiaj”, „Aletheia” 1990, 1 (4).
- Heidegger Martin, *Being and Time*, trans. John Macquarrie, Edward Robinson, Harper & Row, New York 1962.

- Heidegger Martin, *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit*, trans. Joan Stambaugh, State University of New York Press, Albany 1996.
- Heidegger Martin, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.
- Hoy David Couzens, *History, Historicity, and Historiography in Being and Time*, w: *Heidegger and Modern Philosophy: Critical Essays*, ed. Michael Murray, Yale University Press, New Haven and London 1978, s. 329-353.
- Jakubowiak Maciej, *Nieuchronny plagiat. Prawo autorskie w nowoczesnym dyskursie literackim*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2017, s. 157-184.
- Kant Immanuel, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, przeł. Roman Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.
- Kirk Russell, *Eliot and His Age: T. S. Eliot's Moral Imagination in the Twentieth Century*, ISI Books, Wilmington, Delaware, 2008.
- Kondylis Panajotis, *Bycie i czas. Zbiór wyszukanych i mglistych frazesów*, przeł. Lech Zieliński, Patryk Głowacki, „Studia z Historii Filozofii” 2023, 2 (14), s. 49-54.
- Leder Andrzej, *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2007.
- Lockerd Jr. Benjamin G., *Ethereal Rumors: T. S. Eliot's Physics and Poetics*, Bucknell University Press, Lewisburg, Associated University Presses, London 1998.
- Luboń Arkadiusz, *Przeobrażenia symbolu. Death by Water T.S. Eliota w polskojęzycznych wersjach*, [w:] *Śmierć w wodzie i inne motywy akwaticzne w horyzoncie wyobraźni*, red. Brygida Pawłowska-Jądrzyk, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2018, s. 179-192.
- Michalski Krzysztof, *Heidegger i filozofia współczesna*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978.
- Momro Jakub, *Apokalipsa i wirtualność. Dwa nowoczesne paradygmaty realizmu*, „Teksty Drugie” 2012, 4, s. 48-69.
- Pfau Thomas, „Not in Time's Covenant:” *Questions of Time and Eschatology in Heidegger and T.S. Eliot*, „Konteksty Kultury” 2017, 14, z. 3, s. 245-263.
- Ruin Hans, *Enigmatic Origins: Tracing the Theme of Historicity through Heidegger's Works*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1994.
- Rymkiewicz Wawrzyniec, *Ktoś i Nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2002.
- Rymkiewicz Wawrzyniec, *Formy istnienia. Heidegger według Arystotelesa*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2015.
- Simon Zoltán Boldizsár, Marek Tamm, *The Fabric of Historical Time*, Cambridge University Press, Cambridge 2023.
- Sobota Daniel, *Kim jest Dasein?*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” r. 20: 2011, nr 3 (79), s. 255-271.
- Taylor Charles, *Epifanie modernizmu*, [w:] Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekład zbiorowy, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 837-909.

- Warchala Michał, *Totalność i dekonstrukcja. Kilka uwag o symbolu i alegorii*, „Stan Rzeczy” 2015, 1 (8), s. 288-305.
- White Hayden, *Historicality as a Trope of Political Discourse: Rhetoric, Ethics, Politics*, [w:] H. White, *The Ethics of Narrative*, vol. 1, *Essays on History, Literature, and Theory 1998-2007*, ed. Robert Doran, Cornell University Press, Ithaca and London 2022, s. 165-185.
- White Hayden, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore & London 1973.
- White Hayden, *Modernism and the Sense of History*, [w:] H. White, *The Ethics of Narrative*, vol. 2, *Essays on History, Literature, and Theory 2007-2017*, Cornell University Press, Ithaca and London 2023, s. 151-167.
- Wodziński Cezary, *Heidegger i problem zła*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994.

**Autor:**

TOMASZ WIŚNIEWSKI — doktor, badacz na Wydziale Historii UAM w Poznaniu. Interesuje się szeroko rozumianą teorią historii, teologią i filozofią polityczną oraz historią intelektualną nowoczesności.