

# Marian Bielecki

---

## Lewackie dyskursje : o trzeciej części "Ferdydurki" Gombrowicza

---

Literaturoznawstwo : historia, teoria, metodologia, krytyka 1(6)-2(7), 95-110

---

2012-2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Marian Bielecki

## LEWACKIE Dyskursje. O TRZECIEJ CZĘŚCI *FERDYDURKI* GOMBROWICZA

Przyglądając się dokładniej literaturze przedmiotu, trudno nie odnieść dziwnego wrażenia, że ostatnia część *Ferdydurki* jest o wiele słabiej omówiona od części ją poprzedzających. Funkcjonuje na ogół na zasadzie kłopotliwego suplementu i do tej właśnie funkcji, uzupełniania interpretacji wcześniejszych fragmentów, bywa najczęściej sprowadzana. Myślę, że ma to związek z tym, że w mierze większej od części ją poprzedzających ta partia powieści może się wydawać najbliższa historyczno-kulturowemu konkretowi, a egzegeci z reguły niechętnie tak czytali *Ferdydurkę*. Wypada jednak zapytać bardziej zdecydowanie, skąd to milczenie. Nie da się wykluczyć, że gombrowiczolodzy i gombrowiczolożki nie chcieli, żeby Gombrowicz – niejako wbrew sobie – stał się „Bojownikiem sprawy uciśnionych” (F, 12)<sup>1</sup>. Rzecz nie tylko w osobliwie inercyjnych przyzwyczajeniach komentatorów, ale w tym, że – taka jest moja sugestia – są tam rzeczy, które w obrębie dostępnych języków interpretacyjnych nie bardzo mogły być skomentowane. Ponadto przy takim przedsięwzięciu trzeba by było, być może, odsłonić ideologiczny wymiar utworu, zasugerować nawet lewicowość czy marksizm Gombrowicza, a to w drugiej połowie wieku XX w Polsce nie byłoby chyba posunięciem rozsądnym. Cena tej tyleż metodologicznej, co politycznej aseptyczności okazała się jednak niemała. Trzecia część powieści właściwie nie została zinterpretowana.

Dlatego też chciałbym podjąć próbę dokładniejszego jej przeczytania. Bynajmniej nie przez przekorę wypada mi zacząć od jednego z najbardziej kłopotliwych fragmentów – od opisu peregrynacji Józia i Miętusa po przedmieściach i wsi, których (to fragmentów) z powodu obszerności nie mogę tu, niestety, zacytować (F, 178–181, 183–184). Przypuszczam, że nawet jeśli któremuś z komentatorów czy komenterek przyszła do głowy myśl o tym, że można by je potraktować bardziej serio, to z racji ich jaskrawej parodystyczności

<sup>1</sup> Stosuję skróty: F – *Ferdydurke*, oprac. W. Bolecki, Kraków 2007; DIV – *Dziennik 1967–1969*, Kraków 1992.

czy groteskowości szybko taką pokusę odrzucali. Wydaje mi się, że ekscentryczność tej poetyki działa na zasadach postmodernistycznej parodii, tak jak ją opisała Linda Hutcheon<sup>2</sup>. Dla niej parodia nie jest wcale czczą gierką tekstualną adresowaną dla akademickich czytelników. Eksponując własną autonomiczność jako literackiego przedstawienia, nie musi więc zamykać się na kwestię społecznej odpowiedzialności i może podejmować zagadnienia związane z seksualnością, społeczną nierównością, nauką czy religią. Tak też funkcjonuje „parodia konstruktywna”, opisana przez Michała Głowińskiego<sup>3</sup>. Jeśli przyjąć, że w przywołanych fragmentach powieści pojawiają się jakieś (tzw.) problemy społeczne, to bez wątpienia najważniejszym z nich, sugerowanym w co drugim bodaj zdaniu, jest zagadnienie nierówności społecznej. W opisie ulicy niejako mimochodem wskazuje Gombrowicz na towarzyszące nierównościom socjalnym różnorakie mistyfikacje. Pierwszą nich jest fałsz wszelkich prób pomocy. Autor *Ferdydurki* sugeruje niedwuznacznie, że przedsięwzięte w tej mierze akcje społeczne, edukacyjne czy charytatywne, pozostają całkowicie nieskuteczne i traktować je można jako obłudne. Ten sceptycyzm wiązać można z przypuszczeniami, o których często zdarzało się mówić Pierre’owi Bourdieu. W *Le Misère du monde* wskazywał on na obiektywną sprzeczność pomiędzy zakresem zamierzonego oddziaływania podejmowanej misji i skromnymi środkami przeznaczonymi do jej realizacji. Do powstania tej sprzeczności – poprzez rozbudzanie i wygaszanie nadziei na dobrą zmianę<sup>4</sup> – przyczyniają się w pewnej mierze wszyscy uczestnicy działań.

Przecucia takiej kolei rzeczy, wyrażone w drwinie z hipokryzji misji społecznikowskich mają w przypadku Gombrowicza swoje znaczenie, ale nie są najważniejsze. Bardziej istotna jest dla niego inna mistyfikacja, mistyfikacja, którą jest cały społeczny system. Demaskujące taktyki Witolda Gombrowicza są faktycznie bardzo przemyślane: operacja zaczyna się od ujęcia całej kwestii w kategoriach semiotycznych<sup>5</sup>. Gombrowicz maluje przestrzeń społeczną ustrukturowaną przez znaki dystynkcji, jakimi są w istocie praktyki społeczne klas dominujących. Najwięcej takich obrazów jest właśnie w części trzeciej, choć w dwóch poprzednich można przecież też znaleźć podobne przedstawienia klas profesorów czy drobnomieszczan. W części ostatniej elementy garderoby funkcjonują jako znaki pozycji społecznej – np. mankiety i spinki to „breloczki swego ja” (F, 178). Byłyby to owe tanie i marne substytuty rzadkich dóbr i wytwornych praktyk, na jakie stać klasy wyższe<sup>6</sup>. Charakterystyczne jest też to, że znaki habitusu społecznego wypisane są na ciele. Ciało to tutaj znak: zęby są albo złote, w liczbie nieprzesadnie zresztą okazałej (F, 178), albo popsute (F, 179), a do tego wata w uszach, owinięte gałganem palce, włosy smarowane tłuszczem, czkawka, wągry (F, 179). W dyskursie zapożyczonym od Bourdieu byłby to ów „negatywny kapitał symboliczny” znaczący ciała i funkcjonujący jak stygmat wraz z imieniem własnym, akcentem i miejscem zamieszkania (WW, 185). Tak czy inaczej,

<sup>2</sup> L. Hutcheon, *A Poetics of Postmodernism. History, Theory, Fiction*, New York–London 2005, s. 45.

<sup>3</sup> M. Głowiński, *Parodia konstruktywna. (O „Pornografii”)*, [w:] *Gombrowicz i nadliteratura*, Kraków 2002, s. 60–88.

<sup>4</sup> *The Weight of the World. Social Suffering in Contemporary Society*, Pierre Bourdieu et al., trans. by P. Parkhurst Ferguson, S. Emanuel, J. Johnson, S.T. Waryn, Stanford 1999, s. 183–184; dalej jako: WW.

<sup>5</sup> To ogólna reguła świata przedstawianego przez tego autora, a Jerzy Jarzębski mówił swego czasu nawet o jego „pansemiotyzmie” (J. Jarzębski, *Gra w Gombrowicza*, Warszawa 1982, s. 230).

<sup>6</sup> P. Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, przeł. P. Bilos, Warszawa 2005, s. 78, 476; dalej jako: D.

przedstawiona w powieści podmiejska biedota imituje dystynkcje klas wyższych, ale to naśladownictwo, będące wyrazem barbarzyńskiego gustu, od razu sytuuje ich w opozycji do dystynkcji arystokratycznej, a także drobnomieszczańskiej pretensjonalności. Jest ono ułomne, partackie, bylejakie – Bruno Schulz musiał być faktycznie przejęty w trakcie lektury tych opisów. Podróbki i imitacyjność określają pozycje, sytuując swoich właścicieli po stronie tych, którzy nie mają właściwego kapitału, bo ten ujmowany jest wyłącznie w kategoriach posiadania dóbr rzadkich i oryginalnych, sugerujących związki z okazałymi tradycjami (WW, 125–127). Cała ta semioza – jak sugeruje nie po raz pierwszy i nie po raz ostatni Gombrowicz – jest fikcją, ale fikcją bardzo realnie przekładającą się na życie. Powierzchniowo traktowane znaki odnoszą się tylko do klasowej dystynkcji. Nie przestają jednak maskować istniejącej na głębszym poziomie realnej przewagi finansowej oraz faktycznej zależności materialnej.

Kolejne przyczyny pewnej niejednoznaczności strategii autora *Ferdydurki* wynikałyby z przeświadczenia, że tych i innych interesujących go kwestii społecznych nie da się rozwiązać na drodze okazjonalnej krytyki czy doraźnego działania. Już w międzywojniu przeczuwał bowiem to, co kilkadziesiąt lat później wypowiedzą strukturaliści i poststrukturaliści: że rzeczywistość społeczna to dyskurs, że ewentualne bardziej gruntowne przekształcenia tej rzeczywistości mogą mieć miejsce wyłącznie na drodze zrewoltowania języka. Już w *Ferdydurce* można zauważyć podobne próby. Drugą, jeszcze łatwiejszą do zauważenia cechą analizowanych tu opisów jest ich parodystyczność czy groteskowość. Te deskrypcje faktycznie są groteskowe, ale przecież – wypada dodać – przez to wcale nie są mniej prawdziwe. Jeśli *Ferdydurka* jest powieścią realistyczną, to w tym sensie, iż pokazuje ona, że to, co nazywamy rzeczywistością i co jako takie odróżniamy od fikcji, jest niczym innym jak właśnie pewną fikcją, umownym konstruktem, utrwalanym przez – jak wiadomo przede wszystkim dzięki Bourdieu – strategię reprodukcji czy przez – jak to prościej ujmował Gombrowicz – powtarzanie. I jeśli wszyscy zapamiętali słynny aforyzm: „Przez powtarzanie, przez powtarzanie najsmutniej tworzy się wszelka mitologia!” (F, 65), to warto też zachować w pamięci zdanie go poprzedzające: „I polecam wam moją metodę nasilania przez powtarzanie, dzięki której powtarzając systematycznie niektóre słowa, zwroty, sytuacje oraz części nasilam je potęgując zarazem wrażenie jednolitości stylu do granic nieomal maniackich” (F, 65). Oto stematyzowana metoda tekstualnych subwersji Gombrowicza. Ta groteskowość, ta przesada zbliżająca się do karykatury, pozwala na demontaż tych struktur, na odsłanianie sprzeczności, ambiwalencji czy aporii dyskursu społeczno-kulturowego. To jednak nie wszystko. Gombrowicz nie poprzestał na zainfekowaniu systemu fikcjonalnością. Podjął próbę jego dekonstrukcji, która była jeszcze radykalniejszym zakwestionowaniem naturalności podziałów społecznych. Gombrowicz dobrze wiedział, o co naprawdę chodzi w grze społecznej, zdając sobie sprawę z podziałów, klasyfikacji i wiedzy, która jest władzą, bo przypisuje jednostkom określone miejsce w przestrzeni społecznej ze wszystkimi tego następstwami. Dlatego też z taką konsekwencją nieustannie przesunął wszelkie społeczne granice, z premedytacją gmatwał rozróżnienia pomiędzy tym co ludzkie i nieludzkie, kulturowe i naturalne, a także problematyzował wszystko, co chciałoby uchodzić za tożsame z sobą.

Wszystko to jednak tylko „semioanalityczne” wstępy, a prawdziwy dekonstrukcyjny spektakl zaczyna się, kiedy na scenę zostanie na dobre wprowadzony bohater wyposażony w taką właśnie nieoczywistą tożsamość. To Miętus, który wysadzi zastany układ w powietrze, i który – pora odsłonić resztę kart – jest dla mnie lewakiem, który zachowuje się jak lewicujący wywrotowiec<sup>7</sup> i tak też jest identyfikowany. Miętus nieustannie pokrzykuje: „Dalej, dalej!” (F, 177); „Jeszcze dalej i dalej. Kiedyż powieje wiatr? – Lecz wiatru nie ma, stagnacja, ludzie się pławią w ludzkim jak ryby w stawie, fetor bije w niebiosa, a parobka nie ma i nie ma. [...] Naprzód, naprzód!” (F, 180). Nie ma wątpliwości, ten wiatr to metafora zmiany i rewolucji. Raz Miętus mówi też tak: „Pobra...tać się! Sto...warzyszyć!” (F, 193). Do chłopca zwraca się: „człowieku” i „obywatelu” (F, 183). Innym znów razem, wedle relacji Józia, „Miętus zaplątał się wreszcie w tanią werbalistykę rodem z rewolucji francuskiej i *Deklaracji Praw*, tłumaczył, że ludzie są równi, i pod tym pozorem żądał, by parobek podał mu rękę – lecz ten stanowczo odmówił” (F, 199). Do tych tyleż wyraźnych co niejednoznacznych aluzji trzeba dodać jeszcze i to, że Józio mówi o swojej relacji z Miętusem przywołując heglowską dialektykę Pana i Niewolnika: „Miętus stąpa rażno, niesiony w przyszłość nadzieją, nadzieja i mnie się udziela, niewolnikowi jego!” (F, 177). W relacji z Walkiem Miętus jest Panem nie tylko z racji wyższego statusu społecznego (co, oczywiście, mocno go konfunduje), ale dlatego, że bez żadnego lęku podąża za swoim pragnieniem, a pozostanie nim nawet wtedy, gdy w scenie z Walkiem, reprezentując pozycję Pańską, pozwoli się bić po gębie i przez to odwróci relację władzy, a samą strukturę władzy zainfekuje tym samym innością pragnienia<sup>8</sup>.

Akcje Miętusa mają dla mnie sens polityczny. Spośród wielu możliwości rozumienia tego pojęcia wybieram wykładnię Pierre’a Bourdieu z rozdziału książki *Ce que parler veut dire: l’économie des échanges linguistiques*, traktującego o warunkach politycznej skuteczności. Wedle francuskiego socjologa wszelka polityczność zaczyna się od walki o reprezentację. Ważna jest zarówno liczba mnoga określenia „reprezentacje”, jak i podwójność jego znaczenia – odsyłająca zarówno do kontekstu politycznego (przedstawicielstwo), jak i dyskursywnego (przedstawienie), które są niezupełnie od siebie odseparowane i wzajemnie się tu warunkują. Pozwalając sobie na dodatkową grę słów, można by powiedzieć, że tak pojmowana polityczność jest realna dlatego, że możliwa jest – by wykorzystać jeszcze oba wspomniane wyżej sposoby rozumienia homonimu – reprezentacja reprezentacji. Prościej można by to ująć jeszcze tak: wszystko jest kwestią dyskursu, a więc wiedzy i władzy. Tę ostatnią mają ci, którzy dysponują wiedzą na temat rzeczywistości, siebie oraz innych. Zawiadując reprezentacjami, sprawują faktyczną władzę i są reprezentantami zbiorowości. Na tym polega reprezentowanie reprezentacji. Polityczne działanie – wyciąga z takiego rozumowania wniosek Bourdieu – to ingerencja w oficjalną reprezentację, w uprawomocniony dyskurs, jednym słowem – w doksię. To możliwość jej konstruowania, reprodukcji i narzucania, a także – co nie mniej ważne – destrukcji konkurencyjnych reprezentacji innych grup społecznych i czynienia

<sup>7</sup> Mimo otwarcie lewicowych deklaracji Gombrowicza z *Testamentu. Rozmów z Dominique de Roux* (DIV, 141–142), gombrowiczolodzy niechętnie przypisywali go do tej politycznej opcji.

<sup>8</sup> A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1999, s. 9–31 i 185–215. W kontekście tej dialektyki trzecią część powieści czytał Hanjo Berressem (*Lines of Desire. Reading Gombrowicz’s Fiction with Lacan*, Evanston 1998, s. 91–98).

ich (tych grup) społecznie niewidzialnymi, co znaczy tu: nieposiadającymi reprezentacji swoich interesów i reprezentacji swojej tożsamości. Główna teza Bourdieu brzmi w tym względzie tak: „Polityka zaczyna się, ściśle mówiąc, z zadenujcowaniem milczącego kontraktu przestrzegania ustanowionego porządku, który definiuje oryginalna doksa; innymi słowy, polityczna subwersja presuponuje poznawczą subwersję, konwersję wizji rzeczywistości”<sup>9</sup>. Tak rozumiana subwersja to konflikt ortodoksów i heterodoksów, dyskursu oficjalnego i dyskursu heretyckiego<sup>10</sup>. Ci pierwsi to reprezentanci grup dominujących; drudzy pozostają zdominowani. Ortodoksi mają kilka ulubionych taktyk obronnych (LSP, 131). Faworyzują konsens, fundamentalną zgodę co do znaczenia i co do sensu rzeczywistości, bo najbardziej zależy im na tym, żeby wszystko zostało po staremu. Trwałość takiej oficjalnej narracji jest zabezpieczana przede wszystkim przez strategię maskowania jej arbitralności i ukazywania jako oczywistej, bo obiektywnej i naturalnej. W sytuacji niemożności przywrócenia milczącej władzy doksy zmuszeni są w reakcyjnym dyskursie produkować substytuty tego, co zostało nadwątlone przez dyskurs heretycki. Inną ich taktyką będzie neutralizacja i depolityzacja wszystkiego, pozbawienie subwersywnej mocy każdej konkurencyjnej narracji.

Inaczej heterodoksi. Ci niejako są skazani na dyskurs oficjalny i jedyne co im pozostaje to kwestionować jego obowiązujące kategorie, podważać powszechne sposoby doświadczania rzeczywistości społecznej, przekładające się w prosty sposób na charakter uczestnictwa w niej. Heretycka subwersja, aby być skuteczną, musi oznaczać zmianę reprezentacji, przeciwstawienie oficjalnemu dyskursowi – doksie – utopijnego programu, paradoksalnej pre-wizji, dyskursu nad-zwyczajnego czy dosłownie para-doksalnego (LSP, 128–129). Miałyby on moc kwestionowania zwyczajowego porządku oraz najbardziej powszechnych mniemań. Proponowałby nowy porządek i łącząc w nim praktyki, doświadczenia i relacje, które uprzednio były przemilczane lub wyparte. Bourdieu w tym samym stylu dopowie, że chodzi tu także o „zniszczenie samooczywistości prawd doksy i transgresję, która jest niezbędna do *nazwania nienazywanego*, do złamania cenzury, zinstytucjonalizowanej i zinternalizowanej, która zakazuje powrotów tego, co wyparte” (LSP, 129). Zachodziłoby tu często i chętnie wzmiankowane przez francuskiego socjologa zjawisko allodoksji (LSP, 132–133) – wywołujące stan kryzysu błędne rozpoznanie, niewłaściwa identyfikacja osoby lub rzeczy, nieciągłość między ideologią doksy i praktyką społeczną, podważenie dyspozycji i reprezentacji habitusowych, rozdźwięk ucieleśnionych struktur i obiektywnych struktur, które je uwarunkowały. Jeśli więc allodoksja to „heterodoksja przeżywana w złudzeniu ortodoksji” (D, 396), to jest to kapitalna formuła na określenie specyfiki wszystkich radykalnych transgresji protagonistów gombrowiczowskich.

Chętnie więc powiedziałbym, że taki konflikt między ortodoksami a heterodoksami rozgrywa się w ostatniej części *Ferdydurki*. Prawdziwe problemy pojawiają się, kiedy obaj bohaterowie, Józio i Miętus, przybywają do Hurleckich i tam Miętus wreszcie zobaczy swój upragniony ideał. To nie uchodzi uwadze mieszkańców dworku, mocno zakorze-

<sup>9</sup> P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, edit. by J. B. Thompson, trans. by G. Raymond and M. Adamson, Cambridge 2003, s. 127–128; dalej jako: LSP.

<sup>10</sup> Por. J. Bohman, *Practical Reason and Cultural Constraint: Agency in Bourdieu's Theory of Practice*, [w:] *Bourdieu. A Critical Reader*, ed. by R. Shusterman, Malden 1999, s. 142–145.



nionych w świecie „dystynkcji, elegancji, rozumu, powagi, [...] wzajemnego uznania, hierarchii, wartości” (F,12). To, oczywiście, słowa Gombrowicza, które tylko znowu brzmią jakby były wyrwane z *Dystynkcji* Bourdieu. Inne opisy charakteryzujące dobrze urodzonych krewnych Józia też brzmią tak, jakby pochodziły z tej klasycznej książki. Na pierwszy rzut oka Hurleccy wydają się bardzo pewni siebie:

Ciotka siedziała na kanapie według dawniejszej szkoły, wyprostowana, z biustem podanym naprzód, z głową cokolwiek do tyłu, Zosia siedziała przygarbiona i schorowana rozmową, z palcami splecionymi, Zygmunt z łokciami na poręczu wpatrywał się w noski butów, wuj zaś tarmosząc jamnika wpatrywał się w jesienną muchę, która przemierzała sufit ogromny, biały. [...] Lecz wuj Konstanty, który był chudy, wysoki, wymoczkowaty, łysawy, o cienkim długim nosie, z długimi, cienkimi palcami, o wąskich ustach i delikatnych chrapach, o bardzo wykończonych manierach, wyrobiony i otrzaskany, z nadzwyczajną swobodą bycia i niedbałą elegancją światowca przechylił się na fotelu, nogi w pantoflach zamszowych żółtych założył na stół. [...] otworzył usta szeroko, aż zobaczyłem żółtkę od papierosów najdalsze zęby, i ziewnął dwa razy jawnie z najwyższą nonszalancją (F, 188–189).

Wszystko to, co, a także jak, robią Hurleccy jest bardzo charakterystyczne i – jak należy się domyślać – najpewniej znaczące. Siedzą na biedermeierach (F, 189), prowadzą konwencjonalnie rozmowy o chorobach (F, 188), słyszą sztuczne, wymuszone śmiechy (F, 189). Gdy już zupełnie nie ma o czym gadać, to zawsze można zagrać w bridzika (F, 192), w kinga (F, 206), co, oczywiście, doprowadza do rozpacy Miętusa, który wstydzi się gry „zbyt pańskiej” (F, 206) i wołałby pograć w durnia na podłodze. Hurleccy jedzą dużo, często i wykwintnie (menu jest rzeczywiście obfite i okazałe: szynka w cieście, groszek z puszki [F, 190], konfitury, cukierki [F, 192], bigos, zupa pomidorowa, sznycelki cielece, gruszki w sosie waniliowym [F, 206]), po części podobnie do niższych klas, które jedzą dużo i tłusto. I chyba tylko wyrażona mimochodem obawa przed ciężkostrawnością dań (F, 190) przywraca ich na łono arystokratycznego ziemiaństwa (D, 224). Chciałoby się złośliwie podsumować, że po prostu siedzą, jedzą i gadają. Ale nie tylko. Siedzenie na „starym, rodowym biedermeierze, pamiętce po przodkach dziedzicznej” (F, 189) nie jest zwykłym siedzeniem, co zauważa Józio: „Bezcenność napawała od dołu strasznym luksusem” (F, 192). Każda ze zwykłych na pozór czynności jest zajęciem o dużej mocy dystynktywnej, wskazującej – w sposób niebezpośredni – na specjalne warunki, które je umożliwiają. Jednak to nadal jeszcze nie wszystko. Burżuazyjne nawyki, ostentacyjna elegancja i nie mniej jawna swoboda stylu bycia Hurleckich mogą wydawać się nieco podejrzane. Józio zdaje się coś przeczuwać, bo zastanawia się:

Obyczaj ziemian jakiś dziwny i nierzeczywisty, wypieszczony przez coś, wychuchany, rozrośnięty w niepojętej próżni, opieszałość i delikatność, wybredność, grzeczność, nobliwość, duma, pieszczołliwość, finezja, dziwactwo w stanie potencjalnym zawarte w każdym ich słowie – napawały mnie nieufnym lękiem (F, 189).

Rzeczywiście, jeśli przyjrzeć się dokładnie, to w manifestacjach tych rzuca się w oczy pewna inercyjność, jakiś bezwład, osobliwe zapamiętanie, odrobinę przesadzona gorliwość – jakby drobnomieszczańska, a nie arystokratyczna. Tak jakby były czynione bez przekonania, z przecuciem własnego kresu, a może i immanentnej „Pustki” – by wyrazić

się konceptem z *Trans-Atlantyku*. Szybko więc okaże się, że te wyrefinowane zachowania wcale nie są ani przypadkowe, ani spontaniczne. To wirtuozerskie popisy posługiwanie się znakami dystynkcji, sprowokowane przez coś zrazu jeszcze nieokreślonego. To ewidentne manifestacje, mające zamaskować jakąś konfuzję. Gombrowicz z premedytacją inscenizuje tę praktykę cały czas, a Józio po każdym zachowaniu wujostwa wyglądającym na próbę zatuszowania zakłopotania zastanawia się nad tym, przeciwko komu było ono wymierzone, w którą stronę było skierowane, kto był jego faktycznym adresatem (F, 189, 190, 191, 193, 202, 212). Tę regułę autor wyłożył już wcześniej: „W istocie jest rzeczą pierwszorzędną wagi i rozstrzygającą o dalszym rozwoju, w z g l ę d e m c z e g o człowiek się ustawia i organizuje” (F, 11). Każda tożsamość potrzebuje swojego negatywu, wymaga swojego negatywnego innego, od którego można by się – już pozytywnie – odróżnić, a w konsekwencji potwierdzić i utrwalić hierarchiczną strukturę społeczną. Jeśli wspominałem, że fragmenty *Ferdydurki* brzmią jak z *Dystynkcji*, to mógłbym dodać, że całe partie tej książki też czasem wypadają jak interpretacja powieści Gombrowicza:

Skoro maniera [*manière*] stanowi symboliczną manifestację, której sens i wartość zależą w równej mierze od tych, którzy ją dostrzegają, jak i od tych, którzy ją tworzą, łatwo zrozumieć, że sposób korzystania z dóbr symbolicznych i – przede wszystkim – z tych, które uchodzą za atrybuty doskonałości, stanowi zarówno jeden z uprzywilejowanych wyznaczników „klasy”, jak i instancję *par excellence* różnych strategii dystynkcji, czyli, w języku Prousta, „nieskończenie rozmaity sztukę podkreślania dystansu”. [...] Maniery z istoty swej istnieją jedynie dla innego, a statusowi posiadacze manier prawomocnych oraz mocy definiowania wartości manier, wymowy, postawy, postury mają przywilej obojętności wobec własnych manier (co zwalnia ich od *popadania w manierę*) (D, 86, 124).

Na poziomie ogólniejszym maniery określają habitus, a więc stratyfikują grupę społeczną. Dystynkcja uznawana jest za naturalną, choć, jak sama jej nazwa wskazuje, istnieje jedynie poprzez relację i w relacji do przeważających dystynkcji „pospolitych”. Strategia „uprawomocniającej teatralizacji”<sup>11</sup> manifestuje się poprzez rozmaite praktyki, np. przez ostentacyjną konsumpcję, będącą niczym innym jak właśnie znakiem dystynkcji (LSP, 237). Jak już wiadomo, w przypadku manifestacji habitusowych cały czas chodzi o informację i wiedzę. Dobra materialne to zawsze dobra kulturowe, relacja między nimi jest doskonale wymienna i dlatego też na przykład styl wyposażenia wnętrza to obiektywizacja stosunków społecznych (D, 100–101). Dystynkcja manifestująca się w wyborach napojów, pożywienia, wystroju domu, ma wyrażać potwierdzenie władzy nad koniecznością i – przez ostentacyjne znaki luksusu i rozrzutności – odróżniać od tych, którzy pozostają zdominowani przez interesowność i przymusy życiowe. Siedzenie na biedermaierach to informacja na temat teraźniejszości i przeszłości. Stanowi świadectwo ciągłości rodu, przyczynia się do konsekrowania jego tożsamości, a także reprodukcji rodzinnych cnót i wartości, jest też wyrazem gustu, który – jak to gust – ma odróżniać od tych, którzy mają gust inny, a więc tak naprawdę gustu nie posiadają (D, 74–75). Jak przekonuje Bourdieu, posiadać „stare rzeczy” to osiągać triumf nad czasem, który – jak łatwo stwierdzić – jest

<sup>11</sup> P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, przeł. M. Falski, Kraków 2008, s. 191.



największym wrogiem wszelkiej esencji (D, 94). Wiara w esencję daje konkretne korzyści, na przykład wynikające z prawa do sukcesji gwarancje stałości pozycji i przywilejów.

Józio (Gombrowicz) także przejrzał te strategie i opisując zachowania Hurleckich tak je demaskował: „Aby się odróżnić od służby i przeciw służbie zachować pański obyczaj” (F, 203). Arbitralność tych zasad nie musi być nawet absolutną tajemnicą, ujawniona – bywa zepchnięta w głąb intersubiektywnej, społecznej nieświadomości. Autor *Ferdydurki* dokonuje tu znaczącego posunięcia. Tyleż parodystycznie co ostentacyjnie rozwijając dyskurs swoistej psychoanalizy, odsłania mianowicie klasowy wymiar swojej interakcyjnej filozofii. Tożsamość podmiotowa jest tu określana przez innych ludzi (jest „funkcją innych ludzi” [F, 11], jak to ujął sam pisarz), a również przez system różnic o charakterze społecznym. To tłumaczy konkretne zachowania, doświadczenia, myśli, uczucia bohaterów i prowadzi do niebagatelnych konsekwencji. W ten oto sposób Gombrowicz odkrywa kulturowe, a nie metafizyczne czy biologiczne uwarunkowania porządku społecznego. Ci, którzy zajmują społecznie uprzywilejowane miejsce, ale którzy czują się zagrożeni w swojej socjalnej egzystencji, ochoczo skłaniają się ku wierze w biologiczne uzasadnienia. Bourdieu przejrzyście pokazywał, co takie myślenie oferuje:

Szlachectwa mają charakter *esencjalistyczny*: ponieważ uznają egzystencję za emanację esencji, nie rozpatrują dla nich samych czynów, działań ani przestępstw, jakie rejestrują bilanse służbowe oraz dowody niekaralności przechowywane przez pamięć urzędniczą. [...] To ten sam esencjalizm skłania owe szlachectwa do narzucania sobie tego, co narzuca ich istota („szlachectwo zobowiązuje”), czyli do samodzielnego ubiegania się o to, czego nikt poza nimi nie byłby w stanie od nich wymagać, a więc do udowadniania sobie, że dorównują samym sobie, to znaczy stoją na wysokości własnej istoty (D, 34).

Wuj Konstanty podziela tego rodzaju przeświadczenia:

Duma nie pozwalała! Rasa burzyła się, rasa! Pan, któremu Historia w nieubłaganym pochodzie odbierała włości i władzę, pozostał przecież rasowy duszą i ciałem, zwłaszcza ciałem! Mógł wytrzymać reformę rolną i ogólnikowe prawno-polityczne zrównanie, ale burzyła się krew na myśl o osobistej i fizycznej równości, o po... brataniu osobowym. Tu zrównanie wkraczało już na tereny skąpane w mrokach osoby – w odwieczne ostępy rasy, na których straży stał instynktowny, nienawistny odruch, wstręt, zgroza, abominacja! Niech zabierają majątek! Niech wprowadzają reformy! Ale niech ręka pańska nie szuka ręki parobczańskiej, niech policzki nie szukają łapy (F, 218–219).

W podobnych kategoriach postrzega wszystkich ją otaczających także ciotka Hurlecka, która mówi do Józia: „Musisz mieć zdolności do historii, bo matka twoja nieboszczka miała zadziwiające zdolności do historii. Po matce to dziedziczyłeś. Oczy niebieskie po matce, nos ojca, chociaż podbródek typowy po Pifczyekich” (F, 185).

Jako się rzekło, zachowania Hurleckich wyglądają jakby były naznaczone jakimś niesłychanym anachronizmem i przecuciem nieodległego końca. Właściwa im gnuśność i osobliwy nihilizm sugerują niedwuznacznie, że są przedstawicielami grupy schyłkowej, a więc takiej, której nie pozostaje nic innego, jak właśnie odnawiać „w nieskończoność dyskurs wszelkich szlachectw, esencjalistyczną wiarę w wieczność natur, celebrację przeszłości i tradycji, integrystyczny kult historii i jej obrzędów, ponieważ nie mogą nic

oczekiwać od przyszłości poza powrotem danego ładu, od którego oczekują przywrócenia ich bytu społecznego” (D, 145). Te rozpaczliwe manifestacje są nawet zrozumiałe. Hurleccy żyją ewidentnie ponad stan, wuj Konstanty przyznaje się zresztą do finansowych kłopotów (F, 191). Istnieją niczym samotna wyspa anachronicznego feudalizmu pośród napierającej zewsząd nowoczesności, gęstniejącej atmosfery politycznej, poruszeń społecznych, agitacji politycznej i rosnącej świadomości nierówności społecznych u tych, którzy są upośledzeni. U podstaw ich zaniepokojenia leży nie strach przed całkowitą utratą przewag materialnych, ale lęk przed niezróżnicowaniem, przed zagubieniem w masie, przed pospolitością.

Niesłychane będą wnioski czy konsekwencje klasowej psychoanalizy, przeprowadzonej przez Gombrowicza z małą pomocą Miętusa. Może być ona skuteczna, bo Miętalski nie tylko mówi, ale też robi. Jego bra... tanie się polegać ma na odwróceniu relacji przemocy, podważeniu samej hierarchii socjalnej i – w jakiejś przynajmniej mierze – wprowadzeniu w tę przestrzeń homoerotycznego pragnienia, osobliwie tylko wysublimowanego w sado-masochistycznej relacji, ale też – jak wiadomo od Gillesa Deleuze’a – relatywizującemu tradycyjne formy genderowe<sup>12</sup>. O całej tej sytuacji Józio mówi tak:

Przewrotny fakt, że lokajczyk bił ręką po twarzy Miętusa – bądź co bądź, gościa pańskiego i pana – musiał wywołać przewrotne konsekwencje. Odwieczna hierarchia opierała się na dominacji części pańskich i był to system nateżonej i feudalnej hierarchii, gdzie ręka pana równała się gębie sługi, a noga wypadała w pół chłopca. Hierarchia ta była pradawna. Układ, kanon i prawo odwieczne. Była to klamra mistyczna spajająca części pańskie i chamskie, uświęcona obyczajem wieków i tylko w powyższym układzie mogli państwo dotykać się i stykać z chamstwem. Stąd brała się magia mordobicia (F, 204).

Pogłoski o tych zajściach szybko rozchodzą się po Bolimowie. Na początku nikt tak naprawdę nie wie, co się wydarzyło. Przerażeni Hurleccy postarają się jakoś oswoić tę niejasność i całe zamieszanie. Na początku stać ich jeszcze na zwyczajową protekcyjność i luz. Kuzyn Zygmunt spróbuje zbyć kwestię Miętusowych agitacji lekceważąco (F, 205). Józio też będzie chciał zrazu sprawę załagodzić: „Udałem, że o niczym nie słyszałem, roześmiałem się [...], powiedziałem coś o lewicowej ideologii Miętusa i tak na razie rozeszło się po kościach” (F, 206). Ciotka Hurlecka będzie natomiast usiłowała epatować Miętusa konwencjonalnym zainteresowaniem. Jeszcze inaczej będzie egzorcyzmował to niebezpieczeństwo wuj Konstanty:

– Twój przyjaciel – rzekł zyciowo i arystokratycznie zarazem – pede... pede... Hm... Zabiera się do Walka! Uważałeś? Ha, ha. No, żeby panie się nie dowiedziały. Książę Seweryn także lubił sobie od czasu do czasu! (F, 207).

I tylko mimochodem jakby przedsięwzięcie dodatkowe środki ostrożności w postaci zamanifestowania dystynkcji:

Wyciągnął przed się długie nogi. A, z jakąż arystokratyczną maestrią to wyrzekł! Z jakimż wyrobieniem pańskim, na które złożyło się czterystu kelnerów, siedemdziesięciu fryzjerów, trzydziestu dżokejów i tyleż maître d’hotelów, z jakąż przyjemnością

<sup>12</sup> G. Deleuze, *Coldness and Cruelty*, [w:] *Masochism*. G. Deleuze, *Coldness and Cruelty*, L. von Sacher-Masoch, *Venus in Furs*, trans. by J. McNeil, New York 1991.

uwypuklił swoją pieprzną restauracyjną wiedzę o życiu bon vivanta, grand seigneura. Prawdziwie rasowa pańskość, gdy się dowie o czymś takim à la zboczenie albo nadużycie płciowe, nie inaczej manifestuje swoją męską dojrzałość życiową, nauczoną od kelnerów i fryzjerów (F, 207).

W obliczu niepewności wuj zwraca się ku temu, co pewne i trwałe, a – jak już mówiłem – cóż bardziej pewnego i trwałego od habitusu? Osłania się więc towarzyskim obyciem i „rasowością”. Na czym jednak właściwie polega zakłopotanie wuja Konstantego? Nawet nie na ewentualnej homoerotyczności relacji Miętusa i Walka, mogącej tu zdemaskować wuja, bo przecież – jak sugeruje H  l  ne Cixous – w s  żącej jest to, co s  lumione w jej pani<sup>13</sup>. Ten aspekt ekscentryczności Miętalskiego wuj jest w stanie wprędce zaakceptowa   i już „przy obiedzie przepija   do   za pan brat na gruncie homoerotycznym” (F, 218). Wychodzi na to, że to nie orientacja seksualna jest tu problemem. Rzecz raczej w tym, że zupełnie nie wiadomo, kim jest Miętus i o co mu w ogóle chodzi. W   wiecie Hurleckich takie lęki z ca   pewnością dominują bardziej, niż gdzie indziej, ponieważ oni muszą być szczególnie zainteresowani tym, kto jest kim, skąd pochodzi i czego chce. Ta wiedza jest im potrzebna do utrzymania stabilnych granic porządku społecznego, do niezawodnego rozpoznawania fałszywych pretendentów i namierzania potencjalnych wichrzycieli. Problem wuja Konstantego to problem w istocie hermeneutyczny. Józio widzi to bardzo dobrze: „Musiał się rozmowa  , uciska   go psychiczna konieczno   bezzwłocznego wyjaśnienia i wyklarowania, nie mógł dłużej w tych m  tach” (F, 211). W tej perspektywie homoseksualno  c to by  łoby jakie  s wyjaśnienie – stąd ch  c upewnienia się przez identyfikacj   przypadku. Obojętnie zresztą co mia  łoby się w wyniku określenia orientacji okaza  , ważne żeby to oswoi  c i tym samym os  bi  c wywrotowe moce. Ta taktyka z jakichś powodów wyjątkowo irytuje J  zicia, który za wszelką cenę będzie się stara   skomplikowa  c semantyk   „bra...tania si  ” – i tu widać chyba najlepiej, że stoi po stronie Miętusa. Dialog J  zicia z wujem Konstantym wypada kapitalnie (F, 207–209). W tym kontekście widać najlepiej, że taki czy inny występek czy jakie  s przekroczenie granicy nie są w stanie ostatecznie zrujnowa  c systemu – w tym wypadku patriarchalnego, heteroseksualnego i feudalnego. Takie proste transgresje mog   go co najwy  zej wzmocni  c. Większe kłopoty pojawiają się w momencie radykalnej relatywizacji stabilizujących ten   ad granic i rozr  bnie  . Dlatego Józio z premedytacją będzie dr  czy   Hurleckich t   hermeneutyczną nieoczywistością, czego konsekwencje b  d   olbrzymie, bo niepewno  c zarazi ontologicznym relatywizmem ca   – tak dotąd stabilną – struktur   społeczną. Wszystkie sk  ladaj  ce się na nią relacje przestana   by   oczywiste i naturalne. To co by   możliwe i łatwe – jak bicie służby na przyk  lad – już takim nie będzie. I kiedy wuj Konstanty wpadnie w furi   i starym zwyczajem będzie chciał s  luc lokajczyka, nie będzie już mógł tego zrobi  c, ponieważ w wyniku zainfekowania przez Miętusa całego porządku niepewnością, nie będzie miał pewności, kim ten jest. Skoro lokajczyk przesta   by   tylko sobą, nie można go bi  c jako lokajczyka własnie (F, 209). Wszyscy ruszają na poszukiwania Miętusa, a pierwszy – wuj Konstanty. Józio naturalnie przeczuwa, o co chodzi: „wszyscy potrzebowali konfrontacji i wyklarowania” (F, 212). Pojawiają się jednak dodatkowe komplikacje, bo i z państwa

<sup>13</sup> Podaj   t   informacj   za: K. K  osi  nska, *Cia  , po  adanie, ubranie. O wczesnych powieściach Gabrieli Zapolskiej*, Kraków 1999, s. 131.

zaczyna wychodzić to, co miało pozostać ukryte. Wychodzi na jaw perwersja, jak np. to, że Zygmunt lubi sobie „czasem taką starą, przejrzałą nieco, wiejską babę” (F, 211). Konfuzja państwa ośmiela służbę, która zaczyna tematyzować ich nieprzeliczone śmieszności i nieporadności, zaczyna przedrzeźniać ich manieryzmy (F, 213). Zostaną przedsięwzięte pewne środki zapobiegawcze: Walek ma zostać zwolniony, a Miętus i Józio odesłani do Warszawy. Ponadto Zygmunt zagrozi Miętusowi pojedynkiem za obrazę ojca i siostry, ale wuj Konstanty wyklucza możliwość rozprawy honorowej, bo traktuje Miętalskiego jako dzieciaka. Wszystko to jednak na nic. Sprawy zaszły już za daleko. Zaczynają się dziać dziwne rzeczy. Ktoś rzuca kamieniem, ktoś wybucha śmiechem. Ale nie wiadomo kto i co. Z czasem zamieszanie staje się coraz większe. Miętus i Józio postanawiają uciec z Walkiem, ale realizacja i tego planu napotyka na kłopoty. Karkołomna intryga doprowadza do sytuacji, w której w ciemnościach znajdują się obok siebie wuj Konstanty, Zygmunt, Józio i Walek, wszyscy niesłuchanie zakłopotani. Pojawia się osobliwe napięcie i ciśnienie; dzieją się niedobre rzeczy. Mimo horroru sytuacji w pewnym momencie zdaje się ona wyjaśniać, bo podejrzone okoliczności pozwalają na oskarżenie Walka o próbę kradzieży: „Znaleziono interpretację – ukraść chciał i został przyłapany. Wszystkim, nie wyłączając Walka, zrobiło się raźniej, ja również za kotarą nieco zelżałem” (F, 229). To pozwala panom powrócić do katowania parobka. Józio podsumuje to w sposób wyjątkowo zjadliwy w swej dwuznaczności: „O, rozkoszy normalnego stosunku po tylu anormalnych stosunkach!” (F, 229). Powraca utracona możność, zaczyna się bezlitosna tresura Walka... Ale na całkowity powrót do tego, co było, jest już za późno. Od jakiegoś czasu nic już nie jest oczywiste. Szczęśliwi i upojeni wszystkimi swoimi przewagami panowie chcą się napić wódki i proszą o... starcę, „wytrawną, dojrzałą, znakomitą i pańską starcę, którą mieli w kredensie, w butelce!” (F, 231). Zdezorientowany parobek odpowiada: „Kiej na wsi je, jaśnie panie!” (F, 231), bo ma na myśli starą kobietę, do której po kryjomu chadza Zygmunt. Ta hermeneutyczna aporia znowu spowoduje chwilowe zakłopotanie. Spróbują jeszcze raz pomęczyć Walka, ale w tym momencie pojawi się Miętus, co ośmieli parobka do dzielenia po głowie Wujka Konstantego. Zmierzch starego układu jest już nieuchronny.

Dlaczego dokonano się rozwalenie tak stabilnego, jak się zdawało, układu? Na czym polega nieprawdopodobnie skuteczna subwersywność Miętalskiego? Może najbardziej na pomieszaniu jego intencji. W ewidentnie emancypacyjnej idei „bratania się” mieszają się dwa subteksty: erotyczny i społeczno-polityczny. Tak samo jak jego dyskurs, pomieszane są jego emocje. Natomiast homoseksualność Miętusa zupełnie oczywista nie jest już choćby z tego powodu, że przydarzają mu się przecież przygody heteroseksualne. Bez wątpienia sama poetyka wykorzystana do opisu jego fantazmatów jest klasycznie modernistyczna – jak choćby w przypadku ewidentnie homoerotycznego toposu pławienia koni (F, 53). Istnieje sporo innych jeszcze przesłanek intertekstualnych na rzecz takiej właśnie wykładni kategorii „bratania się”, bo Gombrowicz konsekwentnie używał jej właśnie w kontekście homoerotycznym. Następujący fragment przynosi jeszcze jeden argument: „– Znowu? – zapytał Miętus. – Znowu? Aż do uprzykrzenia? Powtarzać ciągle, w kółko?” (F, 34–35). Podobnymi, intertekstualnymi argumentami swoje zniecierpliwienie względem patriarchy czy heteroseksualności wyrażali bądź będą wyrażać i inni gombrowiczowscy wyrotowcy: Iwona, Filip, Gonzalo. Znaczące jest to, że Miętus właśnie w tym mo-

mencie zaczyna mówić o parobku. Argumentem może być także sama relacja pomiędzy Miętalskim a Józkiem, która jest typową dla poetyki Gombrowicza grą sobowtórów, ale też następnym klasycznym elementem modernistycznego przedstawiania homoseksualności. Łatwo zresztą zauważyć, że Józio podziela ambiwalencję emocji i poglądów swojego towarzysza. Niby bije Walka po głębie, przez co zbliża się do arystokratycznego kuzyna Zygmunta, ale zaraz objawia wyraźne zniechęcenie rozmową i jej przedmiotem, a nawet przemycą swoje wątpliwości w sprawie okładania służby (F, 197). A przecież już wcześniej przejawiał dziwną gorliwość w relacji z Miętalskim, kiedy pokrzykiwał dziarsko, że i jemu udzielają się nadzieje przyjaciela (F, 177). W tym sensie jest to relacja zwrotna i jeśli zwykle traktuje się Miętusa jako sobowtóra Józka, reprezentującego to, co u Józka wyparte, to tak samo zasadnie trzeba widzieć w Józkiowych fantazmatach z pierwszej części powieści część charakterystyki tożsamości Miętusa. Jeśli jednak tak jest, to właśnie zakochanie Miętusa jest elementem najbardziej wywrotowym. Bo Miętus bez wątpienia zachowuje się, jak człowiek zakochany, przynajmniej jeśli wierzyć Rolandowi Barthes'owi: „Dis-cursus to pierwotnie czynność biegania tu i tam, to odejścia i powroty, przedsięwzięte «kroki», «intrygi». Istotnie, zakochany biega bez ustanku w swej głowie, podejmuje nowe kroki i spiskuje przeciw sobie. Jego dyskurs istnieje jedynie w postaci nagłych porywów języka, które zdarzają mu się w drobnych, przypadkowych okolicznościach”<sup>14</sup>. Wszystko to bardzo tu pasuje, bo nieźle opisuje dyskursje Miętalskiego, będące właśnie zarazem gorączkową erotyczną krzątaniną – najpierw w poszukiwaniu parobka, a później już wokół Walka – a także subwersywnymi interwencjami w dyskurs, bo Miętus nie tylko ewokuje językowe aporie, ale i chętnie przywłaszcza sobie rozmaite idiomy (marksistowski, ludowy, homoerotyczny). Trudno powiedzieć, co tu jest bardziej kłopotliwe dla oficjalności, bo przecież według Barthes'a właśnie miłość i sentymentalizm zakochanego, a nie pornografia czy homoseksualność, jest tym, co dla ogółu społecznego najbardziej obsceniczne, skandaliczne i nie do zniesienia<sup>15</sup>.

„Bra...tanie się” można rozumieć również niemal dosłownie, a więc w sensie ideowym, społeczno-politycznym. Oba te sensy wcale nie muszą się wykluczać. Podobna wieloznaczność pozwala na sztandarze Miętusa wypisywać różne znaki, odnoszące się tyleż do socjalnej rewolty, co i emancypacji odmieńców. Bo przecież on jest odmieńcem, nawet jeśli dziwnym trafem nie zinternalizował homofobicznej normy i nie zdaje sobie z tego sprawy. Równoległość obu emancypacyjnych wątków wynika również z tego, że – jak zauważa Hutcheon – „gender i klasa nie mogą być postrzegane rozłącznie”<sup>16</sup>. Intuicja językowa Gombrowicz nie zawodzi, bo „bra...tanie się” pojmowane dosłownie jako pewien rodzaj otwartości, prostolinijności, bezpośredniości, spontaniczności, godzi bardzo mocno w mieszczańską i arystokratyczną uprzejmość, z jej nieskazitelnym formalizmem chroniącym przed nadmierną familiarnością (D, 48). Wolno więc chyba tę kategorię czytać w perspektywie ideologicznej jako figurę społecznej solidarności i zarazem obietnicę przewrotu. Zwłaszcza, że negacja społecznych relacji przez różne

<sup>14</sup> R. Barthes, *Fragmety dyskursu miłosnego*, przeł. i posłowie M. Bieńczyk, wstęp M. P. Markowski, Warszawa 1999, s. 39.

<sup>15</sup> Tamże, s. 245.

<sup>16</sup> L. Hutcheon, dz. cyt., s. 216.



rodzaje ceremonialnego symbolicznego bratania się to jeden ze znaków sytuacji radykalnego kryzysu<sup>17</sup>. W tej perspektywie chodziłoby o towarzyszące próbom globalnego zakwestionowania wszystkiego działania i dyskursy paradoksalne, podważające doksię stabilizującą oficjalny porządek, nazwane przez Goffmana *discrediting events*. Takie „kompromitujące zdarzenia” jednak mają miejsce. Miętus agituje Walka, podpuszcza służbę, w zhierarchizowaną strukturę wprowadza właśnie familiarne kontakty międzyludzkie, inscenizuje karnawałowy porządek, i w konsekwencji przyczynia się do odsłonięcia tego, co do tej pory było przemilczane, wyparte, nieistniejące. Mianowicie – bezlitosnej perspektywy ludu (F, 200–201).

I jak to zwykle bywa u Gombrowicza: rozwalenie zastanego układu nie dokonuje się drogą politycznego przewrotu, ale wskutek wprowadzenia w dyskurs elementu wywrotowego. Podważa on obowiązujące reguły, nie mieści się w obrębie istniejących zasad, sugeruje ich arbitralność i relatywność, odkrywa – jak lubi mówić Bourdieu – absurdalność socjo-logicznej różnicy. Figury tego rodzaju pojawiają się w powieści z wolna, jakby niezauważenie i na dobre właściwie dopiero w ostatniej części. Chyba nie przypadkiem. Potwierdzałoby to ogólny zamysł pisarza, który najwyraźniej wiąże się z tym, że strategia protagonisty (czy protagonistów, bo u niego główny bohater w najważniejszej dla siebie sprawie nigdy nie działa sam) w miarę rozwoju wydarzeń staje się coraz bardziej radykalna, a wywrotowe konsekwencje jego działań – coraz poważniejsze. Kiedy więc pojawiają się one w tekście powieści i w tekście przedstawianej rzeczywistości, to nikt i nic nie będzie już w stanie uratować dawnego kształtu powieściowego świata. Takim subwersywnym elementem są wszystkie nieoczywistości Miętusa. Wspomniałem już o tym, że Hurleccy zrazu nie bardzo wiedzą, o co mu chodzi, ale to i tak nie wszystko. Te niejasności zaczynają się już od jego wieku: „Najgorsze było jednak, że Miętus właściwie znajdował się w wieku przejściowym” (F, 218). Jak wiadomo, najlepszą interpretacją *Ferdydurki* jest *Dystynkcja* i przy jej wsparciu powiedzieć by można, że Miętus zajmowałby „ów teren «bękarci», o którym mówi Platon w odniesieniu do granicy między bytem a niebytem, wyzwanie rzucone mocy systemów klasyfikacji społecznej w zakresie rozróżniania (młody czy stary? miejski czy wiejski? bogaty czy biedny? mieszczański czy drobnomieszczański? itd.)” (D, 207). Zwraca na siebie ostentacyjnym pojawianiem się i nieoczywistością wątek swoistej nieprzynależności czy nawet aporetyczności społecznych tożsamości niektórych postaci, choćby studenci usiłujący zapomnieć o swoim chłopskim pochodzeniu (F, 178), „chłop albo Żyd – chłop miejski i wiejski Żyd” (F, 179), czy wreszcie chłopcy-psy („Lecz obrona jest niemożliwością, o ile bowiem wiadomo, jak bronić się przed psem i chłopem z osobna, o tyle nie wiadomo, co począć z chłopstwem, które warczy, wyje, szczeka i kąsać chce” [F, 184]). Skądinąd wiadomo, że taki rodzaj nieoczywistości pojawia się często właśnie w przypadku awansu społecznego, prób zmiany społecznej pozycji obarczonych ryzykiem nieprzynależności. Trudno o nich cokolwiek powiedzieć, nie sposób ich ocenić, stąd powszechna skłonność do ich opisywania jako nieistniejących czy przezroczywych – Bourdieu używa tu kategorii „neutral”, być może zapożyczając się u Barthes’a (WW, 12). Wszystkie tego rodzaju dyskursywne nieoczywistości wplatanie są przez Gombrowicza do tekstu świadomie i z premedytacją, czasem też mają dalsze

<sup>17</sup> P. Bourdieu, *Homo Academicus*, trans. by P. Collier, Stanford 1988, s. 182.



konsekwencje. Starka to wódka i stara baba, do której chodzi Zygmunt, bra... tanie się może mieć sens polityczny, ale i erotyczny. Nie chodzi tu o wieloznaczność a o amfibologię, tak jak je opisał Roland Barthes. Nazywał on podobne figury „dwoistymi słowami”, zachowującymi oba swoje znaczenia, „zupełnie jakby jedno puszczało oko do drugiego, a sens słowa mieścił się w tym mrugnieniu”<sup>18</sup>. Nie chodzi o wieloznaczność, nie polega to „na słyszeniu wszystkiego (byle czego), lecz na słyszeniu *c z e g o ś i n n e g o*”<sup>19</sup>, a więc raczej już o dwuznaczność, ale też o coś więcej.

W konsekwencji tych dyskursywnych poruszeń odsłania się zupełna arbitralność ładu społecznego, nieumocowanego w strukturze bytu, nieznajdującego ugruntowania w porządku tego co naturalne i oczywiste. Bo już nie wiadomo ani tego, kim jest Miętus, ani o co mu chodzi, nie wiadomo też, kim są Hurleccy. Jak już sugerowałem, w tej przesadzie i gorączkowości, w rezygnacji z dyskrekcji, zdradzając swoją niepewność i brak swobody, przestają być dystygnowani, a stają się pretensjonalni. Pretensjonalność – przynajmniej tak jak ją definiuje Bourdieu – zaczyna się tam, gdzie pojawia się rozbieżność pomiędzy ambicjami a możliwościami (D, 223). Gombrowicz pokazywał to w *Ferdydurce* na przykładach zakłopotania profesora Pimki przez Młodziakównę, aspirantstwa Młodziaków i służących imitujących toalety swoich pań. Krótko mówiąc, Hurleccy przestają być arystokratyczni, a stają się drobnomieszczańscy. W tym sensie przestają też być sobą – i to jest najgłębszy wymiar przewrotu, o którym opowiada Gombrowicz. Żadna inna rewolucja nie jest możliwa ani nawet konieczna. Ostateczny koniec struktury społecznej będzie już tylko nieuchronną konsekwencją tej bardziej podstawowej dekonstrukcji. Hurleccy nie mają wielu możliwości, właściwie tylko dwie: całkowitą deklasację – w związku z tym, że reprodukcja ich habitusu klasowego nie jest możliwa; albo rekonwersję – zupełne przekształcenie kapitału i stylu życia. Cokolwiek wybiorą – przestaną być sobą.

Chciałbym podkreślić raz jeszcze z całą mocą: tak stabilna, jak się zdawało, struktura społeczna, w której egzystowali Hurleccy, uległa załamaniu wcale nie w wyniku otwartego przewrotu, rewolucji czy czegoś w tym rodzaju. Jak przekonuje Bourdieu: „najpełniejsze uznanie kulturowej prawomocności może współistnieć i współistnieje często z najbardziej radykalną kontestacją prawomocności politycznej” (D, 485). Transgresja jest wpisana w system. Przekroczenie może go tylko wzmocnić. W grę wchodzi jedynie rewolucja symboliczna – zakwestionowanie samych fundamentów produkcji i reprodukcji kapitału symbolicznego odpowiadającego za dystynkcje i hierarchie. Coś takiego zrobił – wedle Bourdieu – Édouard Manet, przekształcając światopogląd, to znaczy kategorie percepcji i oceny świata, zasady konstrukcji społecznej rzeczywistości, definicje tego, co jest, a co nie jest istotne i co zasługuje na reprezentację, a co jest pozbawione tego przywileju<sup>20</sup>. Zaczęło się od mody, a skończyło się na zakwestionowaniu wszelkich hierarchii wraz z przekształceniem mentalnych struktur i ludzkich umysłów.

Gombrowicz te możliwości przeczuwał i w autokomentarzu z *Testamentu. Rozmów z Dominique de Roux* sugerował, że prawdziwa subwersja to problem poznawczy,

<sup>18</sup> R. Barthes, *Roland Barthes*, przeł. T. Swoboda, Gdańsk 2011, s. 83.

<sup>19</sup> Tamże, s. 84.

<sup>20</sup> P. Bourdieu, *In Other Words. Essays Towards a Reflexive Sociology*, trans. by M. Adamson, Cambridge 2007, s. 149.

hermeneutyczny. Dlatego każda z części *Ferdydurki* „kończy się eksplozją, wywołaną zderzeniem form nie dających się pogodzić”, ponieważ uczestniczącym w tych zajściach postaciom „brak wspólnego mianownika, formuły, interpretacji, czegoś co by pozwoliło «ująć» sytuację”, w konsekwencji czego „wybucha Dysonans, Anarchia, Wielkie Rozprzężenie” (DIV, 69). Z kolei Bourdieu przekonywał: „Władza nazywania, w szczególności nazywania nienazywalnego, tego co wciąż pozostaje niezauważonym lub wypartym, jest znaczącą władzą”<sup>21</sup>. Słowa, powtarza francuski socjolog za Sartre’em, mogą siać spustoszenie. Tak się dzieje właśnie wtedy, kiedy w przestrzeni publicznej i oficjalnej pojawiają się rzeczy, które wcześniej istniały jedynie implicytnie, w pomieszeniu, w stanie wyparcia. W podobny sposób Bourdieu mówił parę razy w rozmowach z Hansem Haacke: rola sztuki to odkrywanie bezprecedensowych form symbolicznego działania, uchylających inercję podległości, to wykorzystywanie literackiej i symbolicznej wyobraźni w służbie walk z symboliczną przemocą, artysta to kreator zaskoczenia i zakłopotania, „tworzący sensacje” w mocnym tego słowa znaczeniu, poruszające wrażliwość ludzi i przeciwstawiające się ich zubożeniu, a tym samym – wedle określenia, które bardzo lubił i Gombrowicz – „psujący grę”, rozregulowujący jej reguły za pomocą strategii skandalu<sup>22</sup>. Krótko mówiąc, dla Bourdieu tak pojmowana sztuka to faktyczna rewolucja, a jej inne imię to kreacja. Kategoria „tworzenia” w słowniku Witolda Gombrowicza była pojęciem wyróżnionym także. *List do ferdydurkistów*, utrzymany w poetyce ironicznego manifestu, zakończył on wyznaniem: „Albowiem (i tu wam zdradzę św. tajemnicę) ferdydurkizm nie jest niczym innym, jak tylko wołą twórczości, a ferdydurkistą jest ten, kto się domaga od sztuki, ażeby TWORZYŁA. A więc nie traćcie nadziei”<sup>23</sup>. Dlatego bez żadnej przesady wolno mówić, że ferdydurkistą był nie tylko Witold Gombrowicz, ale i Pierre Bourdieu.

## BIBLIOGRAFIA

- Barthes Roland, *Fragmenty dyskursu miłosnego*, przeł. i posłowie M. Bieńczyk, wstęp M.P. Markowski, Warszawa 1999.
- Barthes Roland, *Roland Barthes*, przeł. T. Swoboda, Gdańsk 2011.
- Berressem Hanjo, *Lines of Desire. Reading Gombrowicz's Fiction with Lacan*, Evanston 1998.
- Bohman James, *Practical Reason and Cultural Constraint: Agency in Bourdieu's Theory of Practice*, [w:] *Bourdieu. A Critical Reader*, ed. by R. Shusterman, Malden 1999.
- Bourdieu Pierre, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzona*, przeł. P. Biłos, Warszawa 2005.
- Bourdieu Pierre, *Homo Academicus*, trans. by P. Collier, Stanford 1988.
- Bourdieu Pierre, *In Other Words. Essays Towards a Reflexive Sociology*, trans. by M. Adamson, Cambridge 2007.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> P. Bourdieu, H. Haacke, *Free Exchange*, Cambridge 1995, s. 20, 23–38, 84.

<sup>23</sup> W. Gombrowicz, *Publicystyka. Wywiady. Teksty różne 1939–1963*, przeł. I. Kania, Z. Chądzyńska, R. Kalicki, Kraków 1996, s. 360.

Bourdieu Pierre, *Language and Symbolic Power*, ed. by J.B. Thompson, trans. by G. Raymond and M. Adamson, Cambridge 2003.

Bourdieu Pierre, *Zmysł praktyczny*, przeł. M. Falski, Kraków 2008.

Bourdieu Pierre, *Hans Haacke, Free Exchange*, Cambridge 1995.

Deleuze Gilles, *Coldness and Cruelty*, [w:] *Masochism. G. Deleuze, Coldness and Cruelty, L. von Sacher-Masoch, Venus in Furs*, trans. by J. McNeil, New York 1991.

Głowiński Michał, *Parodia konstruktywna. (O „Pornografii”)*, [w:] *Gombrowicz i nadliteratura*, Kraków 2002.

Gombrowicz Witold, *Dziennik 1967–1969*, Kraków 1992.

Gombrowicz Witold, *Ferdydurke*, oprac. W. Bolecki, Kraków 2007.

Gombrowicz Witold, *Publicystyka. Wywiady. Teksty różne 1939–1963*, przeł. I. Kania, Z. Chądzyńska, R. Kalicki, Kraków 1996.

Hutcheon Linda, *A Poetics of Postmodernism. History, Theory, Fiction*, New York–London 2005.

Jarzębski Jerzy, *Gra w Gombrowicza*, Warszawa 1982.

Kłosińska Krystyna, *Ciało, pożądanie, ubranie. O wczesnych powieściach Gabrieli Zapolskiej*, Kraków 1999.

Kojève Alexandre, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1999.

*The Weight of the World. Social Suffering in Contemporary Society*, Pierre Bourdieu et al., trans. by P. Parkhurst Ferguson, S. Emanuel, J. Johnson, S.T. Waryn, Stanford 1999.