

Wacław Mejbaum

Słowo o dwóch listach

Nowa Krytyka 3, 69-88

1992

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Wacław Mejbaum

W walce ze światem sekunduj światu

F. Kafka

Słowo o dwóch listach

W 1936 roku, w 7 numerze miesięcznika "Studio", publikowana była wymiana listów otwartych autorstwa Gombrowicza i Schulza. Dwa z tych listów, a mianowicie inicjujący dyskusję tekst Witolda Gombrowicza i odpowiedź Brunona Schulza, stanowią punkt wyjścia zamierzonych tu rozważań. Rozważania te zaś dotyczyć będą problemu aksjologicznego sygnalizowanego przez motto, którym ten tekst opatruję. Jest to problem wzajemnego przenikania się i znoszenia wartości "życia" (w schelerowskim sensie tego słowa) i "kultury", opozycji między **wiedzą** i **sztuką**, między myśleniem potocznym (zdroworozsądkowym) a teoretycznym.

Porządek dyskusji problemu wyznaczony jest przez logikę omawianej wymiany listów.

To, co powiedziane

Oto, jak formułuje Gombrowicz swój główny zarzut wobec Schulza:

"Długi czas myślałem, jaką by tu myślą wystrzelić w Ciebie, dobry Bruno, lecz na żadną nie mogłem wpaść, aż dopiero wczoraj wpadłem na myśl żony pewnego doktora, spotkanej przypadkowo w osiemnastce. - Bruno Schulz - powiedziała - to albo chory zbo-

czenie, albo pozer; lecz najpewniej pozer. On tylko udaje tak. - Powiedziała i wysiadła - bo akurat tramwaj przystanął przy Wilczej.

Strzelam więc w Ciebie myślą tej kobiety. Notyfikuję publicznie, oficjalnie i formalnie Twej osobie, iż żona lekarza ma Cię za wariata lub pozera. I wyzywam, abyś zajął stanowisko wobec żony".

Gombrowicz zakłada, że Schulz zobowiązany jest do tego, aby się wobec opinii doktorowej z Wilczej w jakiś sposób ustosunkować, sugerując zarazem, że niektóre nasuwające się riposty muszą być z góry wykluczone jako nietrafne lub nieskuteczne. Wyklucza przede wszystkim "postawę pretensjonalną", przez co rozumie łatwe zlekceważenie poglądu doktorowej z pozycji reprezentanta wyższego wobec przeciętności poziomu kultury. Przyjmując taką postawę literat tylko pozornie daje wyraz swojej pogardzie dla głupoty tłumu, w rzeczywistości zaś zgłasza płaczącą pretensję o to, że ludzie go nie rozumieją, że brak im chęci po temu, aby sięgnąć myślą do wyższych sfer ducha. Dla Gombrowicza jest widoczne, iż "postawa pretensjonalna" prowadzi w konsekwencji do akceptacji stanowiska doktorowej, to jej dobra wola, jej chęć i umiejętność zrozumienia dzieła sztuki decydować ma o tym, czy uznamy Schulza za geniusza, czy za pozera. Tłum zatem staje się sędzią najwyższym w kwestiach smaku, ostatecznym krytykiem "władzy sądenia". Konsekwencja, dla obu interlokutorów, nie do zaakceptowania.

Czy może Schulz powinien zaaprobować nie tylko prawo doktorowej do wydawania sądów etyczno-estetycznych, lecz także treść jej arbitralnego werdyktu? Wówczas - pisze Gombrowicz - "dając folę masochistycznym skłonnościom, upokorzysz się i padniesz do stópki sytej małżonce lekarza. W ten sposób mógłbyś przynajmniej użytkować babę i mieć z niej rozkosz wbrew niej". Jest wreszcie trzecie wyjście. Można próbować uznać stanowisko doktorowej za nieistotne. Wówczas sfery życia i sztuki ulegają ostatecznemu odgraniczeniu. Schulz może być genialnym artystą we właściwej mu dziedzinie, w oczach Gombrowicza i innych koneserów, pozostając zarazem hochsztaplerem i zboczeńcem w układzie odniesienia wyznaczonym przez zdrowy rozsądek tłumu. W tym ujęciu osady konesera i doktorowej nie stoją w sprzeczności, są raczej komplementarne, ich ważność zostaje ograniczona do właściwych (a wzajemnie rozdzielnych) obszarów dyskursu. Gombrowicz sugeruje jednak, że tego rodzaju wyjście jest psychologicznie wykluczone. Twórca jest zasadniczo niezdolny do całkowitego zobojętnienia na werdykty "zdrowego rozsądku", w im wyższej sferze się porusza, tym bardziej staje się drażliwy, wyczulony na bodźce, które docierają do niego ze sfer niższych.

Zreasumujmy to, co zostało powiedziane. Twórca może uznać prawo tłumy do wydawania werdyktów, uznając to prawo będzie jednak spierać się nieskutecznie z werdyktem szczególnie krzywdzącym ("postawa pretensjonalna"). Twórca może poddać się werdyktowi tłumy przyjmując "postawę masochistyczną". Twórca może wręczcie uznać osąd tłumy za nieistotny przyjmując postawę *splendid isolation*. Pula przedstawionych rozwiązań wydaje się kompletna. Co więcej, każde z nich miało zapewne swoich poważnych reprezentantów w historii literatury i sztuki.

Istota stanowiska Gombrowicza wyraża się natomiast, jak sądzę, w przeświadczeniu, że każdy z wymienionych wariantów prowadzi jedynie do - jeśli użyć terminu Kafki - "pozornego uwolnienia". Filozofia Gombrowicza odkrywa sytuację dialektycznie sprzeczną, sytuację, w której twórca zobowiązany jest zarazem do akceptacji prawa tłumy, jak i do przeciwstawienia się mu. Z tego punktu widzenia można odczytać prowokacyjny apel, jakim Gombrowicz kończy swój list do Schulza:

"Z całym rozmysłem Tobie, nie komu innemu, zadaję taką kwestię. Styl Twój filozoficzny, artystyczny, poetyczny nie predestynuje Cię do utarczek z matkami dzieci lekarza. Forma Twoja dzieje się na wysokościach. Nuże! Zliź na ziemię! Puść się w taniec z pospolita! Pokaż, jak się bronisz przed przygodą! Jakim stylem zniszczysz albo wywyżysz się nad nią, albo uzyskasz dystans, pokaż nam tę minę, zobaczymy, jak łagodny Bruno otrząsa się z opinii doktorowej w osiemnastce. Cóż byłaby warta Twoja forma, gdyby miała zastosowanie jeno na wysokości dwóch tysięcy metrów nad poziomem życia? Trzeba rozgrywać się z ludźmi na każdym poziomie i w każdym możliwym przypadku. Postawa nasza wobec głupstwa jest może nawet ważniejsza niż postawa w wielkich, mądrych, zasadniczych kwestiach".

Gombrowicz wie oczywiście, że nie pozostawia Schulzowi żadnej szansy. Pula ewentualnych odpowiedzi była wszak kompletna i została *en bloc* zdyskwalifikowana. Cóż w tej sytuacji uczyni Schulz? Zobaczymy.

"Trzeba było, mój drogi, użyć koloru bardziej rozjuszającego, strzały bardziej zatrutej, jadu ostrzejszego niż ślina pani doktorowej z Wilczej. Trzeba było podsunąć mi jakąś mądrzejszą panią doktorową, bardziej nęcącą, którą warto by było wziąć na rogi. Przeceniasz nieco mą wrażliwość, insynuując mi tę kukłę wypchaną szmatami. Stary, zblazowany byk, przy najlepszej woli nie mogę więcej zrobić,

jak pochylić głowę i popatrzeć groźnym, zakrwawionym okiem spomiędzy pik, którymi mnie naszpikowałeś. Niestety, brak mi szlachetnego ognia i tej zapalczywości ślepej i szalonej, która by mnie poniosła po Twej myśli do świetnego ataku. A Ty już z góry wytyczyłeś mi linię, zamknąłeś i obstawiałeś boczne drogi, ażeby mnie dostać na sam środek areny. Zohydzyłeś mi z góry rozgrywkę merytoryczną, zakwalifikowałeś publiczność, zdefiniowałeś akustykę miejsca, określiłeś szczegółowo, czego się ode mnie oczekuje. A cóż, gdybym okazał się bykiem wbrew konwencjom, bykiem bez honoru i ambicji w piersi, gdybym zlekceważył niecierpliwość publiczności, odwrócił się tyłem do pani doktorowej z Wilczej, ku której mnie popychasz, i ruszył na Ciebie z podniesionym walecznie ogonem? Nie żeby Cię zwalić z nóg, szlachetny Toreadorze, ale żeby Cię wziąć na grzbiet - jeżeli to nie jest megalomanią - i wynieść Cię poza obręb areny, jej prawideł i kodeksów".

Rejestrujemy, że Schulz doskonale rozpoznaje pułapkę, w jakiej postawił go trylemat Gombrowicza i uchyla się od podjęcia dyskusji na wyznaczonym przez list swego interlokutora terenie. W dalszej kolejności Schulz dochodzi do jasnego sformułowania głównego problemu filozofii Gombrowicza (a mianowicie problemu dialektyki "niższości" i "wyższości") i przeciwstawia mu swoją własną, paradoksalną koncepcję witalności. Aby nie kompromitować się nieudolnym streszczaniem wielkiej literatury, pozwólmy sobie na jeszcze jeden cytat:

"Mówisz, że to oblicze życia? Mówisz, że nie tylko my, mądrzejsi i lepsi, mamy prawo wyśmiewać się z pani doktorowej, ale i jej przyznajesz równe prawo szyderstwa, wzgardy i pośmiechu. Stajesz po stronie niższości przeciwko wyższości. Usiłujesz skompromitować nasze poczynania stawiając nam przed oczy masywne cielsko doktorowej i solidaryzujesz się z jej tępym rechem. Twierdzisz, że w jej osobie bronisz witalności, biologii przeciwko abstrakcji, naszemu od życia oderwaniu. Jeżeli biologia, Witoldzie, to chyba jej siła bezwładności, jeżeli witalność, to chyba jej bierna ciężka masa.

Ale awangardą biologii jest myśl, jest eksperyment, jest twórczy wynalazek. To my jesteśmy biologią wojującą, biologią zdobywcza, my jesteśmy naprawdę witalni".

Mocno powiedziane, zapewne! Zabrzmiałoby to jeszcze silniej, gdyby teza Schulza głosząca, iż to właśnie twórca jest usytuowany u szczytu hierarchii wartości życia, znajdowała w jego tekście uzasadnienie i rozwinięcie. Okazałoby się wówczas, że pula proponowana

przez Gombrowicza jest jednak niekompletna, a przeciwstawienie sztuki i życia - pozorne. Byłoby mianowicie tak, że doktorowa z Wilczej kryje w załączku całość potencji realizowanych w "wysokiej mowie" sztuki. Jej doraźna głupota byłaby wówczas jedynie przejawem braku odpowiedniej edukacji artystycznej. Brak taki jest jednak usuwalny.

Schulz wszakże nie tylko nie uzasadnia swojej paradoksalnej tezy, która inkorporuje wartości estetyczne w system wartości witalnych, ale nawet nie potrafi dochować jej wierności. W efekcie wpada nieuchronnie w zastawioną przez Gombrowicza pułapkę, wahać się między lekceważeniem postawy doktorowej a "pretensjonalną" jej negacją. Stając po stronie "wyższości przeciwko niższości" wyklucza w praktyce domysł, zgodnie z którym "wyższość" byłaby jedynie rozwinięciem i zwieńczeniem potencji ukrytych w "niższości". Być może jest to rezultat pewnego nieporozumienia obu korespondentów. Pokażemy, że jest tak istotnie, pokażemy też, że za powstałe nieporozumienie w znacznej mierze odpowiedzialny jest Gombrowicz.

To, co niedopowiedziane

Aby uchwycić istotę nieporozumienia Schulza i Gombrowicza, aby zrozumieć osobliwe "rozmijanie się" obu interlokutorów, trzeba nam poświęcić nieco namysłu innemu jeszcze fragmentowi listu Schulza. Cytuję:

"Niewątpliwie oceniam to i uznaję z całej duszy, że pani doktorowa ma piękne uda, ale ograniczam ten fakt do właściwej mu sfery. Umiem zapobiec temu, by hołd dla nóżek pani doktorowej dyfundował w dziedzinę zgoła niewłaściwą. I cała lojalność tego hołdu nie przeszkadza mi w sferze intelektualnej żywić szczerzej pogardy dla jej filisterskiej tępoty, dla jej formułkowego myślenia, dla całej tej obcej mi i wrogiej mentalności. Tak jest, wyznaję to szczerze, nienawidzę pani doktorowej z Wilczej, istoty wypranej z wszelkiego merytoryzmu, żony lekarza w czystej, wydestylowanej formie, szkolny przykład żony lekarza, a nawet żony po prostu... chociaż w innej odrębnej zgoła sferze trudno mi jest oprzeć się czarowi jej nóg".

Skąd się wzięły te "piękne uda"? Gombrowicz wszak w swoim liście całkowicie od seksualnych walorów pani doktorowej abstrahuje. Wiadomo o niej jedynie, iż jest żoną lekarza oraz "bardzo stanowczą w swych sądach członkinią szerokich sfer towarzysko-kulturalnych". Dla Gombrowicza doktorowa jest personifikacją potęgi mieszczań-

skiego zdrowego rozsądku, w oczach Schulza urasta do roli demona seksu.

Osobliwe przesunięcie semantyczne! Gdyby Gombrowicz przewidział niebezpieczeństwo nieporozumienia i szczerze zapragnął go uniknąć, musiałby posłużyć się personifikacją inną od obranej. Zamiast pocziwej żony lekarza powinien raczej wprowadzić postać "parobka" czy "chłopca z Targówka". Pozostawałby wtedy we właściwej mu sferze stylistyki erotycznej i nie wciągałby zarazem Brunona w sidła pięknych ud samicy. Z drugiej strony ani parobek, ani chłopak z Targówka nie byłby postacią wiarygodną jako "wypowiedacz" jakichkolwiek sądów o Schulzu, ponieważ z całą pewnością wypada założyć, że żaden z nich nigdy o Schulzu nie słyszał, nic więc o nim nie miały do powiedzenia.

Całą sprawę można by skwitować powiedzeniem, że nastąpiło tu nieporozumienie wynikające z odmienności obsesji erotycznych obu pisarzy: biseksualizmu Gombrowicza i masochizmu Schulza. Pozostawiając ten trop psychoanalitykom i biografom spróbujmy jednak usytuować się na gruncie filozoficznym.

Podstawowa niejasność, zamącająca stanowisko Gombrowicza, wynika z niedookreślenia przeciwnika, któremu przeciwstawia się twórczość Schulza. Nie wiadomo mianowicie, czy pani doktorowa z Wilczej reprezentować ma raczej wzór osobowy filistra, czy wzór osobowy agresywnej erotycznie kobiety-kusicielki, czy wreszcie trzeba ją traktować jako orędowniczkę zdrowego rozsądku prostego człowieka. Schulz, jak już wiemy, uchwycił się (ulegając zapewne swoim obsesjom) drugiej interpretacji. Być może jednak dwie pozostałe lepiej odpowiadają intencjom Gombrowicza.

Odpowiednią płaszczyznę teoretyczną, na której wypadnie umieścić dalsze rozważania tych kwestii, wyznaczają ustalenia poczynione w swoim czasie przez Maxa Schelera. W aksjologii Schelera wyróżnia się pięć podstawowych "modalności wartości", a mianowicie wartości hedoniczne, utylitarne, witalne, duchowe i sakralne. Jest rzeczą wątpliwą, czy schelerowska propozycja stratyfikacji wartości zasługuje na akceptację w jej oryginalnej postaci. Zastrzeżenie budzi m.in. wyodrębnienie szczególnej podklasy "wartości utylitarnych", patronujących - według Schelera - procesom awansu cywilizacyjnego. Skądinąd sam Scheler nie zajmuje w tej kwestii stanowiska jednoznacznego. W "Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik" przyjmuje, iż niektóre przynajmniej wartości utylitarne czy cywilizacyjne można uważać za pochodne wobec wartości hedonicznych.

W poruszonej tu kwestii skłonny jestem optować za pewnym rozstrzygnięciem radykalnym. Uważam mianowicie, że tak zwane

"wartości użyteczne" trzeba rozpatrywać jako konsekwentne wobec każdej z podstawowych czterech modalności wartości. Postęp społeczny ("cywilizacyjny") może być dla kogoś wartością z tego względu, że prowadzi do zwiększenia *quantum* przyjemności osiągalnego przez poszczególne osobniki ludzkie. Przez kogoś innego postęp ten będzie ceniony raczej dlatego, iż przyczynia się do aktualizacji witalnych sił gatunku ludzkiego. Ktoś inny wreszcie zechce uznać, że postęp jest wartością pochodną wobec kantowskiego ideału "państwa celów", a więc ze względu na pewną wartość duchową. Sądzę więc, iż ontologia wartości budowana w tradycji schelerowskiej powinna zrezygnować z odrębnej modalności wartości użytecznych, traktując te wartości jako pochodne wobec bardziej podstawowych. Rzecz jasna tego rodzaju modyfikacja koncepcji Schelera możliwa jest jedynie przy założeniu, że podstawowy podział w uniwersum wartości przebiega między wartościami "w sobie" (cele) a wartościami "ze względu na coś innego" (środki). Rozważana stratyfikacja dotyczyłaby wówczas jedynie wartości fundamentalnych, a więc wartości "w sobie" (w literaturze anglosaskiej stosowany jest tutaj termin *value for its own sake*).

Poważniejsze jeszcze kłopoty powstają, jeśli przyjrzeć się bliżej schelerowskiemu rozumieniu "witalności". Otóż sfera wartości witalnych - zgodnie z koncepcją Schelera - ukonstytuowana jest poprzez opozycję "tego, co szlachetne" i "tego, co podłe". Pogląd Schelera w tej mierze zdeterminowany był zapewne przez charakterystyczną dla tego autora niechęć dla *ethosu* mieszczańskiego (który miał za produkt *resentymentu*) i podziw dla minionej świetności kultury rycerskiej. Jak pisze Scheler:

"Wszystkie wartości rzeczowe tej modalności - o ile są one wartościami samoistnymi - są tymi jakościami, które obejmuje przeciwieństwo tego, co szlachetne i tego, co pospolite (czy też tego, co dobre (*das Gute*), w tym szczególnym znaczeniu wyrażenia, w którym zrównuje się je z tym, co zdatne (*das Tüchtige*) i nie przeciwstawia się go temu, co złe (*das Böse*), lecz temu, co niezdatne (*das Schlechte*)".

Nie ulega chyba wątpliwości, że tak zarysowana kategoria witalności nie pasuje ani do intencji Gombrowicza, ani do intencji Schulza. W twórczości Gombrowicza - jeśli, rzecz jasna, wyjść poza ramy dyskusowanego w tym eseju listu - "witalność" kojarzy się zapewne z "młodością", "nagością" ("Operetka") czy wreszcie z nieskażoną kulturą naiwnością egzystencji ludzkiej. Witalność w tym sensie jest zawsze autentyczna i spontaniczna. Nie może być więc uwikłana

w żadnego rodzaju kodeksy różnicujące "szlachetność" i "pospolitość". Jest przedrefleksyjna. W tym właśnie sensie w klasyce literatury dziecięcej, do której niewątpliwie zalicza się "Piotruś Pan", przypisuje się młodości cechy niewinności i okrucieństwa zarazem. Wątpliwe zaś, aby te dwie cechy składały się na szlachetność w sensie Schelera.

Do poruszonej tu kwestii wrócimy nieco dalej w kontekście analizy pewnych podstawowych idei twórczości Tomasza Manna. Obecnie zaś jeszcze kilka słów o filozofii Brunona Schulza.

W przesunięciu schulzowskim witalność świata kobiet przeciwstawiona jest, nie mniej ostro niż u Schelera, światu wartości duchowych, reprezentowanemu przez postać Ojca. Zarazem przypisanie kobiecości wartości "tego, co szlachetne" rozmija się z intencją Schulza w sposób oczywisty. Kobiety są raczej brutalne niż szlachetne, raczej "pospolite" niż "uduchowione". Gdyby jednak upierać się przy zachowaniu tropu wytyczonego przez Schelera, to należałoby, być może, rozpatrzyć jeszcze ewentualność usytuowania kobiecości na poziomie wartości hedonicznych. Jednakże również i ta próba skazana jest na niepowodzenie.

Gdyby pozostać na poziomie dyskursu wyznaczonego przez odpowiedź Schulza na list Gombrowicza, to mogłoby zdawać się możliwe potraktowanie kobiecości jako wartości konsekwentnej ze względu na ewentualną przyjemność, jaką kobieta mężczyźnie dostarczyć może. Jest to widoczne z fragmentu listu wcześniej już cytowanego. Jednakże interpretacja taka, redukująca kobiecość do dziedziny niesamoistnych wartości utylitarnych, nie daje się utrzymać ani w kontekście całego listu, ani tym mniej w kontekście twórczości literackiej Schulza. Pisał wszak Schulz: "Poza wartościami oficjalnymi, które uznajemy i wyznajemy, kryje się jakaś nieoficjalna, ale potężna zmowa, nieuchwytny i podziemny system - cyniczny i amoralny, irracjonalny i kpiący. [...] Nie wiem, czy ktokolwiek wolny jest od jego fascynacji". Nic bardziej obcego myśli Schulza, niż przypuszczenie, że kobieta jest jedynie narzędziem w rękach samca dążącego do przyjemności, wręcz przeciwnie, wzajemna relacja płci prowadzi ostatecznie do poniżenia i ośmieszenia pierwiastka męskiego! Stąd też biologiczna witalność kobiety, a więc witalność pojęta na pewno nie po schelerowsku, umieszczona być musi poza sferą wartości hedonicznych, wymyka się w ogóle schematom wyznaczonym przez stratyfikację Schelera.

Potrzebne jest nam zatem inne, odmienne od schelerowskiego, pojęcie witalności. I to nie tylko ze względu na niemożność eksplikacji w kategoriach Schelera problemu zarysowanego w korespondencji Schulza i Gombrowicza. Jak zobaczymy dalej, waga sprawy

jest nieporównanie większa, niż można by przypuszczać na podstawie analizy fragmentarycznych wypowiedzi dwóch awangardowych pisarzy.

Jest to właściwy moment, aby przypomnieć schellingiańską ideę wartości estetycznej jako wyrazu nadmiarowości i trwonionego bezustannie bogactwa sił przyrody. Witalność, w sensie, który zamierzamy tu eksponować, identyfikowana być winna z ową rozrzutnością twórczej potencji natury.

W historii literatury znajdujemy multum punktów odniesienia do konceptualizacji tak pojmowanej witalności. Przypomnieć tu można chociażby strindbergowski obraz pokrywającego klacz ogiera. Jednak, być może, najlepszą ilustracją dyskutowanej tu idei odnajdujemy w opowiadaniu Yukio Mishimy "Pawie":

"A w ogóle to wina samych paw! Są to istotnie bezsensownie luksusowe ptaki i niesatysfakcjonujące jest naukowe wytłumaczenie, że mieniąca się zieleń ich piór stanowi barwę ochronną w lasach połyskujących oślepiającym blaskiem tropikalnego słońca. To z próżności Natury powstał ptak taki jak paw i z całą pewnością Natura potrzebowała czegoś tak bezużytecznie okazałego. Paw jest bez wątpienia wytworem jedynej całkowicie zbędnej idei Natury w okresie jej twórczości wyczerpania, przesilenia inwencji żywych organizmów, zarówno pożytecznych, jak zbędnych. Luksus taki powstał przypuszczalnie ostatniego dnia tworzenia w wielobarwnym blasku zachodzącego słońca i miał barwę i lśnieniem rozświetlić nicosć i mający nastąpić mrok nocy. Pewnie dlatego desenie połyskujących piór kontrastują z surowością otchłani nocnych ciemności. [...]

Doszedł do wniosku, że pawie mogą osiągnąć doskonałość jedynie poprzez unicestwienie się. Taki luksus utrzymuje pawie przy życiu niczym naprężona cięciwa łuku wycelowana w śmiercionośny punkt. W związku z tym zabijanie paw, spośród wszystkich ludzkich zbrodni, prawdopodobnie najlepiej odpowiada planom Natury. Nie jest to chyba dualizm, a raczej zmysłowe połączenie piękna i destrukcji".

Owe "zmysłowe połączenie piękna i destrukcji" stanowi dla zrozumienia sfery wartości witalnych moment niezwykle istotny. Zarówno śmierć jak i nietzscheańska *amor fati* stają się integralnymi elementami tej sfery. Wystarczy zaś przypomnieć tu "Sanatorium pod klepsydrą", aby uświadomić sobie, że również w schulzowskiej koncepcji witalności czynnik destruktywny pełni istotną rolę. Jedność miłości i śmierci określa skądinąd pewien podstawowy wątek w literaturze Zachodu, poczynwszy w każdym razie od czasów Odrodzenia Pro-

wansalskiego. Nie ma potrzeby analizować tu ponownie mitu o Tristanie i Izoldzie, wszystko, co było do powiedzenia w tej kwestii, powiedział już wszak był Denis de Rougemont. Tytuł następnego podrozdziału jedynie pośrednio nawiązuje do tej legendy.

Tristan

Mowa tu będzie o opozycji kultury i natury lub życia i sztuki, ujętej w sensie proponowanym przez Tomasza Manna. Wspomniana opozycja powraca w dziełach Manna wielokrotnie, podlegając rozmaitym modyfikacjom i przemieszczeniom. W noweli "Tristan", pisanej jeszcze w 1902 roku, Tomasz Mann znajduje personifikację prostackiej witalności w osobie niemieckiego filistra, pana Kloeterjahna. Po stronie "sztuki" sytuuje się niezbyt produktywny literat, niejaki Spinell. Akcję noweli wyznacza przebieg platonicznego romansu między Spinellem (tytułowy Tristan) a ciężko chorą, wreszcie zaś umierającą małżonką Kloeterjahna (której autor przypisuje rolę Izoldy). W opisie tej kobiety odnaleźć można główną ideę mannowskiej dialektyki wartości witalnych i duchowych. Jest mianowicie tak, że przejście od sfery witalności do sfery duchowości, od życia do sztuki bywa możliwe, prowadzi jednak przez cierpienie lub chorobę, zbaczając niekiedy w czarny ogród śmierci. Osobliwość tę chcemy tu jedynie odnotować w nawiązaniu do wspomnianego już wcześniej czynnika destruktywnego, który zdaje się integralnie wpleciony w sferę witalności, a wyzwala się właśnie wówczas, gdy podmiot próbuje poza granice tej sfery wykroczyć. W tym miejscu pragnę natomiast położyć nacisk na akt prostej konfrontacji ducha i życia, abstrahując na razie od tego, w jaki sposób owa opozycja może ewentualnie ulec dialektycznemu zniesieniu.

W omawianej noweli Manna do konfrontacji dochodzi w ostatniej scenie, kiedy to Spinell, już po śmierci ukochanej, staje twarzą w twarz z dzieckiem Kloeterjahna. Oto odpowiedni fragment:

"W wózecku tym zaś siedziało dziecko, siedział Antoni Kloeterjahn młodszy, siedział gruby syn Gabrieli Eckhof!

Siedział, ubrany w biały kosmaty kaftan i w biały kapelusz, pucołowaty, przepyszny i udany, wśród poduszek, a wzrok jego śmiało witał wzrok pana Spinella. Romansopisarz miał już porwać się, był mężczyzną, byłby miał siłę przejść mimo nieoczekiwanego i w blasku tonącego zjawiska. Ale stała się rzecz okropna: Antoś Kloeterjahn zaczął się śmiać i pokrzykiwać wesóło, skrzeczał z niewytłumaczonej uciechy, że robiło się aż nieswojo na duszy.

Bóg wie, co go napadło, czy czarna postać naprzeciwko wprawiła go w tę dziką wesołość, czy też był to atak zwierzęcego zdrowia. [...] Rzucił wprost głową tam i sam, zanosząc się z uciechy.

Wtedy pan Spinell uczynił zwrot wstecz i odszedł..."

Być może widoczna jest już teza, ku której zmierza powyższe streszczenie i zacytowany fragment "Tristana". Otóż twierdzić chcę, że to nie "dobry Bruno", lecz Tomasz Mann jest właściwym adresatem listu Gombrowicza. Mann niewątpliwie, gdyby zechciał na taki list odpowiedzieć, to nie narzekałby, iż Gombrowicz nie podsuwa mu "jakieś mądrzejszej pani doktorowej, bardziej nęcącej, którą warto by było wziąć na rogi". Dla Manna zarówno Kloeterjahn senior jak i junior stanowią antypody duchowości, na tyle ostro wyodrębnione, iż lekceważyć ich żadną miarą nie sposób. Gdyby więc na list Gombrowicza zechciał odpowiedzieć, to w żadnym razie nie mógłby unikać meritum sprawy, a więc jasnej odpowiedzi na pytanie o możliwość zniesienia kontrastu życia i sztuki, sfer wartości witalnych i duchowych. Jest wszak tak, że całość twórczości Manna może być ujęta jako historia borykania się z tym właśnie problemem.

W "Tristanie" zwycięstwo leży po stronie "pani doktorowej z Wilczej", wartości duchowe zostają skompromitowane, a ich obrońca salwuje się sromotną ucieczką. Inaczej rzecz się rozwiązuje w innej klasycznej noweli Manna, jaką jest "Tonio Kröger". Witalność w tym ujęciu bierze rozbrat z filisterstwem, zbliża się natomiast do schelerowskiego ideału "tego, co szlachetne":

"Tonio Kröger patrzył na nią, patrzył na nich oboje, dla których cierpiał niegdyś miłośnicie - na Janka i Ingeborgę. Byli ci sami, nie tyle dzięki poszczególnym cechom i podobieństwu stroju, ile przez równość rasy i typu, tego jasnego, modrookiego i jasnowłosego gatunku, który wywołuje wrażenie czystości, niezmacenia, pogody i jednocześnie dumnej, prostej, nietykalnej nieprzystępności... Patrzył na nich, patrzył na Janka, który zuchwały i dobrze zbudowany, szeroki w barach i wąski w biodrach, stał w marynarskim ubraniu; patrzył na Ingeborgę, która śmiejąc się w pewien swawolny sposób odrzucała w tył głowę, w pewien sposób podniosła niezbyt wąską, niezbyt delikatną rękę dziewczynki do skroni, przy czym lekki rękaw zsunął się jej z łokcia - i nagle tęsknota przeszła jego pierś taką boleścią, że mimo woli cofnął się w mrok, by nikt nie zauważył drgania jego twarzy".

Postawa Tonia Krögera wobec "tego jasnego, modrookiego i jasnowłosego gatunku" jest postawą entuzjasty. Tonio Kröger, w odróżnieniu od Schulza i Gombrowicza, nie odnosi się do witalności

z pogardą, przeciwnie, rozpoznaje w niej przedmiot pożądania, tym cenniejszy, że dla niego samego nieosiągalny. Sprzeczność witalności i duchowości z punktu widzenia Tonia okazuje się immanentną sprzecznością duszy mieszczanina. Przytoczmy jeszcze tę konkluzję w wersji oryginalnej:

"Czy pamięta pani jeszcze, Lizaweto, że nazwała mnie pani raz mieszcuchem, zbląkanym mieszcuchem? Nazwała mnie pani tak w chwili, kiedy zwiedziony innymi wyznaniem, które przedtem wyrwały mi się z ust, oświadczyłem swą miłość ku temu, co nazywam życiem; i pytam siebie, czy pani wiedziała, jak wielką rzekła pani prawdę, jak bardzo moje mieszczaństwo i moja miłość do życia są tym samym. [...]"

Stoję na granicy dwóch światów, w żadnym nie czuję się u siebie, stąd jest mi trochę ciężko. Wy artyści nazywacie mnie mieszcuchem, a mieszcuchy chcą mnie uwięzić... nie wiem, co z dwojga boli mnie bardziej. Mieszcuchy są głupi; ale wy, wielbiciele piękna, którzy nazywacie mnie flegmatycznym i pozbawionym tęsknoty, powinniście pamiętać, że istnieje sztuka tak głęboka, tak związana z początkiem i losem człowieka, że nie ma dlań nic słodsze­go i godniejszego odczuwania nad tęsknotę ku rozkoszom zwyczajności".

Tonio Kröger - jako "zbląkanym mieszcuchem" - ukazuje więc możliwość zapośredniczenia obu sfer wartości, staje się terminem średnim w heglowskim sylogizmie, który można by na tych sferach rozpinać. Terminami skrajnymi są wówczas - odpowiednio - Lizaweta oraz Ingeborga i Janek. Jest to być może ten etap twórczości Manna, w którym (podobnie jak w "Królewskiej wysokości") pisarz zbliża się najbardziej ku optymistycznemu, chestertonowskiemu nieomal rozwiązaniu sprzeczności życia i sztuki, duchowości i witalności.

Później sprawy się wikłają. W "Czarodziejskiej górze" Hans Castorp pretenduje poniekąd do tej samej roli, jaka niegdyś przypadła w udziale Toniowi Krögerowi. Madame Chauchat jest w tym dziele odpowiednikiem Janka czy Ingeborgi, Naphta i Settembrini stoją po stronie wartości ducha. Co wszakże istotne: jeżeli nawet Castorp (podobnie jak Kröger) "stoi na granicy dwóch światów", to w żadnym razie niezdolny jest przyczynić się do ich rzeczywistego (w sensie heglowskim) pojednania. Natomiast na postać Peeperkorna trzeba tu spojrzeć przez pryzmat "Pawia" Mishimy jako na "zmysłowe połączenie piękna i destrukcji". Na pełniejszą analizę wątków aksjologicznych w "Czarodziejskiej górze" miejsca tu niestety nie znajduje.

Słów kilka poświęcić natomiast należy degradacji, jakiej sfera witalności ulega w późnej twórczości Manna, a mianowicie w "Doktorze Faustusie". Warto mianowicie zatrzymać się pokrótce nad sylwetką doktora Helmuta Institorisa, który należeć miał do typu ludzkiego charakteryzowanego ironicznie przez wypowiedź: "Kiedy im suchotnicze wypieki na policzkach płoną, wrzeszczą nieustannie: Jakże silne i piękne jest życie!". Dokładniej zaś:

"Institoris nie wrzeszczał, oczywiście, mówił raczej cicho i trochę sepleniał, nawet kiedy głosił, że Renesans włoski był okresem, który dymił kurzawą piękna i krwi. Nie cierpiał również na suchoty, najwyżej, jak niemal każdy, przebył w latach wczesnej młodości lekką infekcją gruźliczą. Był jednak delikatny i nerwowy, cierpiał na dolegliwości układu sympatycznego, splotu słonecznego, od którego promieniuje tak wiele lęków i przedwczesnego przeczcucia śmierci, i był stałym pacjentem pewnego sanatorium dla bogatych ludzi w Mera-
nie".

Odnotujmy tutaj pewne zasadnicze przemieszczenie. O ile we wcześniejszej twórczości Manna sfera wartości witalnych reprezentowana jest bezpośrednio przez ich "nosicieli", o tyle w jego "starczym dziele" przedmiotem analizy staje się człowiek, który tych wartości bynajmniej nie reprezentuje, a jedynie je wychwala. Z filozoficznego punktu widzenia warto tu może zwrócić uwagę na podobieństwo strukturalne zachodzące między karykaturalną postacią Institorisa a przedmiotami schelerowskiej teorii resentymentu.

Jak Scheler pisze o resentymentcie:

"Wypaczenie w ocenie wartości wyraża się przede wszystkim w tym, że wartości zawodowe kupca i przemysłowca, wartości tych przymiotów, dzięki którym ów typ homo uzyskuje powodzenie i robi interesy, zostają podniesione do powszechnie obowiązujących wartości moralnych, do wartości najwyższych wśród nich. Roztropność, zdolność do szybkiego przystosowania się, rozum kalkulacyjny, zmysł bezpieczeństwa życia i wszechstronnego niehamowanego kontaktu, *resp.* cechy, które są w stanie stworzyć te warunki, zmysł opłacalności wszelkich stosunków, zmysł stałości w pracy, pilność, oszczędność i dokładność w zawieraniu i przestrzeganiu umów - to są teraz cnoty kardynalne, którym zostają podporządkowane odwaga, waleczność, ofiarność, radość z ryzyka, szlachetność, żywotność, zdobywczość, obojętne traktowanie dóbr gospodarczych, miłość do ojczyzny, wierność rodzinie, wierność rodowi, wierność księciu, siła panowania i kierowania, pokora itd."

Jeżeli przyjąć - co wydaje się rozsądne - że schelerowska koncepcja resentymetu dotyczy sytuacji wytworzonej przez kapitalistyczny sposób produkcji, w której cała sfera wartości, a mianowicie sfera wartości witalnych, ulega zapomnieniu, chowa się za horyzont myślenia rozumiejącego, o tyle zaś, o ile zachowuje się jeszcze w języku, na poziomie czysto werbalnym, to ulega deprecjacji i powszechnemu lekceważeniu, to zjawisko opisywane przez Manna zasługuje na nazwę resentymetu *à rebours* czy resentymetu drugiego rodzaju. Resentymet ten, charakterystyczny, jak twierdzi Mann, dla światopoglądu estetycznego, polegałby na zapomnieniu o wartościach moralnych (jako pewnych szczególnych wartościach duchowych) oraz o konsekwentnych wobec różnych sfer wartości wartościach utylitarnych, z pozostawieniem w polu widzenia jedynie "wartości życia". Trudno byłoby rozstrzygnąć, czy resentymet tego rodzaju jest zjawiskiem częstym, wydaje się w każdym razie, że występuje rzadziej niż charakterystyczny dla filistra resentymet w sensie schelerowskim. Jakkolwiek by było, podniesiony tu problem pozwala uchwycić pewien nowy aspekt kontrowersji Gombrowicza i Schulza. Jeżeli bowiem Gombrowicz, powołując do życia "doktorkę z Wilczej", tworzy typ kobiety reprezentującej jednoznacznie resentymet w sensie Schelera, to Schulz, przyjmując w swojej odpowiedzi postawę estetyczną, może być zasadnie oskarżony o ten rodzaj resentymetu, który w dziełach Manna reprezentuje postać Helmuta Institorisa.

Zakończmy na tym dygresję dotyczącą filozofii Manna, która to filozofia funkcjonuje w naszym eseju raczej jako punkt odniesienia niż przedmiot analizy. Popatrzmy natomiast na opozycję duchowości i witalności z innego jeszcze punktu widzenia.

Tajemnice Paryża

Romansidło Eugeniusza Sue interesuje nas tutaj wyłącznie jako przedmiot krytycznej analizy Marksa. W odpowiednim fragmencie "Świętej Rodziny" Karol Marks podjął próbę odtworzenia systemu właściwych kapitalizmowi norm i wartości moralnych oraz przeciwstawienia tego systemu całej sferze wartości witalnych. Był więc Marks prekursorem teorii resentymetu, a jego oceny tego zjawiska, wyrażane zarówno w "Świętej Rodzinie" jak i w "Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych" korespondują niemal dosłownie z formułowanymi w siedemdziesiąt lat później wypowiedziami Schelera. Celem udokumentowania tej tezy wystarczy być może zestawić dwa następujące fragmenty dzieł obu filozofów.

Scheler (w "Das Ressentiment im Aufbau des Moralen"):

"Ale jeszcze głębiej sięga przeobrażenie pojęć, chociaż określa się je tymi samymi nazwami. Pokazałem to w odniesieniu do miłości człowieka. Jednak również np. słowa ›sprawiedliwość‹, ›samoopanowanie‹, ›wierność‹, ›prawdomówność‹, ›oszczędność‹ zyskują jakiś nowy sens. Dawną ideą sprawiedliwości było to, że słuszność realizuje się tylko tam, gdzie równy spotyka równego i tylko o ile oni są równi, (a więc) zgodnie ze starym germańskim twierdzeniem: ›sum cuique i ›si duo idem faciunt, non est idem‹; że dlatego też tylko równi o równych mogliby sprawiedliwie wyrokować. Natomiast współczesne pojęcie sprawiedliwości, które zbiega się z nową ideą faktycznej ›równości ludzi‹, już w samym sobie czyni każde prawodawstwo dla określonej grupy ›niesłusznym prawodawstwem wyjątkowym‹ i generalnie domaga się równego traktowania wszystkich ludzi i grup w tych samych okolicznościach zewnętrznych, równego przyznawania korzyści i strat, rzeczy dobrych i złych, całkiem niezależnie od różnej wartościowości natury i predyspozycji tych ludzi. [...]

Jedynie jako przykłady wymieniam sprawiedliwość, samoopanowanie, wierność, prawdomówność, oszczędność. Analogiczne przekształcenie dokonuje się w wypadku nazw wszystkich rodzajów dzielności (*Tüchtigkeiten*). Także tam, gdzie wartościowe cechy pozornie zostają takie same, przy starych słowach ma się na myśli coś zupełnie nowego".

Z kolei Marks (w "Pieniądzu"):

"Kiedy nie mam pieniędzy na podróż, nie mam potrzeby, tzn. nie mam rzeczywistej i urzeczywistniającej się potrzeby podróżowania. Kiedy mam powołanie do studiów, ale brak mi pieniędzy, nie mam powołania do studiów, tzn. nie mam powołania efektywnego, prawdziwego. Natomiast kiedy w rzeczywistości nie mam powołania do studiów, ale mam takie życzenie i pieniądze, to mam efektywne powołanie do studiów. Pieniądz jako ogólny środek zewnętrzny, nie pochodzący od człowieka jako człowieka i nie wywodzący się ze społeczeństwa ludzkiego jako społeczeństwa, zdolny uczynić wyobrażenia rzeczywistością, a rzeczywistość pustym wyobrażeniem przekształca zarówno rzeczywiste siły istoty człowieka i przyrody w wyłącznie abstrakcyjne wyobrażenia, a więc w ułomności, dręczące urojenia, jak i rzeczywiste ułomności i urojenia, faktycznie bezwładne, istniejące tylko w wyobraźni jednostki siły istoty ludzkiej, przekształca w jej rzeczywiste siły i zdolności.

A więc już zgodnie z tymi określeniami jest on powszechnym wywróceniem na opak indywidualności, które przekształca w ich przeciwnieństwo i dodaje do ich cech cechy z nimi sprzeczne. [...]

Kto może kupić dzielność, jest dzielny, nawet gdy jest tchórzem. Ponieważ pieniądz wymienia się nie na określoną właściwość, na określoną rzecz, na określone siły istoty ludzkiej, lecz na cały przedmiotowy świat ludzi i przyrody, to - z punktu widzenia jego posiadacza - wymienia on każdą właściwość na każdą inną - również przeciwną jej właściwość i przeciwny przedmiot; brata niemożliwości, łączy w uścisku przeciwnieństwa".

Jest skądinąd rzeczą zdumiewającą, że w dotychczasowych analizach wątków aksjologicznych myśli Marksa problem "upadku wartości witalnych" uległ całkowitemu zapoznaniu. Jak przypuszczam, jest to efekt pewnej deformacji myśli marksistowskiej, deformacji związanej z rozwojem tak zwanej antropologii filozoficznej, która to doktryna przerodziła się z biegiem czasu w odmianę szczególnie jałowej i gołosłownej moralistyki. Antropologia filozoficzna oderwała przede wszystkim aksjologiczną myśl Marksa od jej heglowskiego zakorzenienia, lekceważąc całkowicie fakt, iż heglowska krytyka świadomości moralnej - a więc krytyka doktryny Kanta - stanowi niekwestionowalne *datum* pracy teoretycznej Marksa. Dlatego też w "Świętej Rodzinie" Marks występuje tak ostro przeciwko wszelkim normatywnym systemom etycznym, mając tu zapewne na uwadze zarówno system etyki chrześcijańskiej, jak i różnorodne doktryny utylitarystyczne zrodzone przez wczesny kapitalizm.

Inna rzecz, że marksowska krytyka świadomości moralnej jako świadomości fałszywej, funkcjonalnej jedynie ze względu na trwałą potrzebę elit, jaką jest szczenie wśród ludu poczucia grzechu i słabości, jest krytyką, która z dzisiejszego punktu widzenia zdaje się zbyt radykalna. W intelektualnej konstrukcji Marksa brakuje miejsca dla tak późniejszej istotnej dla Manna roli społecznej, jaką jest rola "zbląkanego mieszcza", stąd też - przynajmniej w "Świętej Rodzinie" Marks z góry wyklucza możliwość istnienia zapośredniczeń między witalnością a moralnością, między wartościami życia a wartościami kultury. Te ostatnie bowiem zostają globalnie skompromitowane jako produkt cywilizacji zdegenerowanej, obcej naturze ludzkiej, skoro opartej na wszechwładzy pieniądza. Świat, w którym wszelkie wartości samoistne pozostają wartościami o tyle tylko, o ile znaleźć mogą swój ekwiwalent pieniężny, jest istotnie "światem na opak". Jest to świat schelerowskiego resentymetu.

Być może witalizm Marksa najwyraźniej dochodzi do głosu w tym fragmencie "Świętej Rodziny", w którym Marks maksymę "co

się stało, to się nie odstanie" podaje jako dewizę fundamentalną dla ludzkiego i "męskiego" sposobu życia. W interpretacji literalnej wyrażony jest tu protest przeciwko katolickiej doktrynie pokuty, która kieruje wzrok człowieka w przeszłość, wygaszając tym samym jego zdolność twórczego przekształcania siebie samego i świata. Aksjologia Marksa - najogólniej biorąc - ukierunkowana jest przyszłościowo, każe - podobnie jak aksjologia Guyau - promować te wartości, które zakorzenione są w ludzkim dążeniu do potęgowania życia. Nie znaczy to, rzecz jasna, że z punktu widzenia Marksa na błędach nie należy się uczyć, znaczy natomiast, iż nie należy pograżać się w ich kontemplacji, przyjmować postawy pokutnika. W tym ujęciu zrozumiałe staje się też uwielbienie dla wielkich postaci Starożytności i Renesansu, któremu Marks dawał wyraz przez całe swoje życie.

Przy tym wszystkim trzeba pamiętać, iż nie sposób traktować Marksa jako twórcy spójnej doktryny aksjologicznej. Dlatego też odnotowując fakt marksowskiej akceptacji witalizmu, nie możemy niestety twierdzić, iż w twórczości naszego filozofa problem opozycji wartości witalnych i duchowych znalazł jakiegokolwiek konstruktywne rozwiązanie. Jak się zdaje, ani perspektywa teoretyczna wytyczona przez marksizm, ani perspektywa filozofii Schelera nie dają aparatu pojęciowego, który byłby zadowalający dla rozwiązania rozważanego tu problemu.

Kościół ziemski

W celu dalszej dyskusji problemu przepiszymy go w sformułowaniu zaproponowanym przez Tomasza Manna na kartkach "Doktora Faustusa":

"Było to, najkrócej rzecz formułując, przeciwieństwo między estetyką a moralnością, to samo, które opanowało przeważającą część dialektyki kulturalnej owej epoki, a uosobione poniekąd w tej młodej parze: antagonizm pomiędzy szkolarskim gloryfikowaniem "życia", w całej jego oszałamiającej beztrosce - a pesymistycznym uwielbieniem cierpienia z jego mądrością i głębią. Można powiedzieć, że w twórczych swoich prapoczątkach antagonizm ten stanowił osobową jedność i dopiero z biegiem czasu rozszczepił się na dwie przeciwstawne sobie części".

Opozycja "estetyki i moralności" odpowiada w tym kontekście schelerowskiej opozycji wartości witalnych i duchowych. Spróbujmy najpierw rozważyć pozytywny sens zacytowanej wypowiedzi.

Otóż za istotną uważam tezę Manna głosząca, iż rozdzielenie uniwersum wartości na sferę witalną i duchową jest stosunkowo późnym efektem procesu historycznego. Sądzę, że w "dopowiedzeniu" marksowskim trzeba by ten fenomen potraktować jako rezultat utrwalającego się stopniowo przeciwstawienia pracy umysłowej i fizycznej. Skoro jednak, wbrew raczej utopijnym prognozom Marksa, zechcemy się zgodzić, że podział pracy jest nieodwracalnym skutkiem (i przesłanką - zarazem) procesu dziejowego, to nadzieja na reunifikację obu sfer staje się iluzoryczna. Co za tym idzie, konflikt estetyzmu Schulza i zdrowego rozsądku doktorowej z Wilczej uznać trzeba za nierozwiązywalny, zgodnie zresztą z sugestią zawartą w liście Gombrowicza.

Nie idzie bowiem o to, czy - śladami Schelera i Marksa - chcemy kulturę resentymentu potępić. Idzie raczej o to, czy świat bez resentymentu jest dziś jeszcze możliwy. Negatywna zaś opinia w tej sprawie kwestii czyni pierwszą raczej bezprzedmiotową.

Ewolucja poglądów Tomasza Manna - od trudnego optymizmu w latach "Tonja Krögera" ku pesymizmowi "Czarodziejskiej góry" i "Doktora Faustusa" może jedynie pogłębić nasze złe rokowania. A jednak...

Być może pesymizm w kwestii "pojednania" światów życia i ducha jest jedynie epifenomenem zbyt statycznego ujęcia problemu, które, idąc drogą wytyczoną w listach Schulza i Gombrowicza, obraliśmy. Wszak doktorowa z Wilczej jawi się cały czas jako jednostka w pełni ukształtowana, zaskorupiała, niezdolna do wyjścia poza horyzont wytyczony przez filisterską wersję witalności. Czy taki punkt widzenia nie ogranicza z góry puli możliwych rozwiązań, nie decyduje - już na początku - o końcowym efekcie rozważań? Warto więc przynajmniej spróbować posunąć się w kierunku dynamicznego ujęcia problemu, zobaczyć Schulza i doktorową we wzajemnym oddziaływaniu, w ruchu.

Sięgnijmy teraz po inspirację do najbardziej filozoficznie dojrzałego dzieła Gombrowicza, za jakie uważam dramat "Ślub". We wstępie do tego dramatu czytamy:

"Człowiek jest poddany temu co tworzy się ›między‹ ludźmi i nie ma dla niego innej boskości jak tylko ta, która z ludzi się rodzi. [...]"

Tu ludzie łączą się w jakieś kształty Bólu, Strachu, Śmieszności lub Tajemnicy, w nieprzewidzialne melodie i rytmy, w absurdalne związki i sytuacje i, poddając się im, są stwarzani przez to, co stworzyli. W tym kościele ziemskim duch ludzki uwielbia ducha międzyludzkiego" (podkr. - W.M.).

Pomijając dalszy ciąg wywodu (choć warto odnotować: "każdy zniekształca innych, będąc zarazem przez nich zniekształcony") dostrzegamy zatem szansę w sytuacji, która dałaby pole do bezpośredniej konfrontacji nosicieli przeciwstawnych wartości, do uwikłania się we wielorakie relacje sprzężenia zwrotnego. Trzeba by zatem skłonić doktorową do opuszczenia Wilczej, namówić ją na wycieczkę do Drohobycza. Trzeba by nakłonić Schulza, aby doktorową uprzejmie przyjął i powitał.

Jest bowiem jasne, iż postulat Gombrowicza, nakładając na Schulza niewdzięczny obowiązek czysto "intelektualnej" polemiki z zarzutami doktorowej, jest z założenia nierealizowalny. Jak bowiem można udowodnić komuś, że nie jest się ani pozerem, ani zбочeńcem? Odpowiedź zależy w sposób istotny od tego, które z wyodrębnionych już rozumień witalności uznamy za obowiązujące.

Jeżeli przypisać doktorowej witalność w sensie Janka czy Ingeborgi, witalność "czystych, pogodnych i nietykalnych", witalność pojętą jako przedrefleksyjne przeciwstawienie duchowości, to konflikt jest - być może - praktycznie rozstrzygalny. "Piękne uda" doktorowej (w wyobrażeniu Schulza) mogą, w tym wariancie, przyczynić się do pojednania (tego ostatniego słowa używam nadal w sensie heglowskim). Oczywiście, trzeba się liczyć z ewentualnością, że obsesyjność schulzowskiego erotyzmu stanęłaby tutaj na przeszkodzie. Jeżeli jednak pominąć te szczególne okoliczności, to wolno przypuszczać, iż praktyczne pojednanie duchowości i witalności nie jest w założonym sensie pojęcia "witalności" zasadniczo niemożliwe.

Jako drugie podstawowe znaczenie terminu wziąć można witalność "chłopskiego" zdrowego rozsądku, witalność personifikowaną przez postać małego Antosia Kloeterjahna w "Tristanie" (zakładając - rzecz jasna - iż Antoś już dorósł). Ten wariant, na pierwszy rzut oka, zdaje się mieć gorsze rokowania. Jednak werdykt zbyt pochopny byłby tu, jak sądzę, niewłaściwy.

"Zdrowy rozsądek" pozostaje z nauką, ze sztuką, z duchowością wreszcie w szczególnym dialektycznym związku. Jest mianowicie podstawą (znów po heglowsku) wszelkiej działalności duchowej, podstawą, która w toku tej działalności ulega zniesieniu. Rozbita jedność etyki i estetyki okazuje się wówczas jednością, która w procesie historycznym, pomimo trwałości podziału pracy, może być odbudowywana. Sądzę - choć ta kwestia wymagałaby głębszej analizy, że powojenna twórczość Gombrowicza przychyła się ku tego typu rozwiązaniu.

Pora, aby wypowiedzieć się w sprawie miejsca, jakie wartościom moralnym i estetycznym winniśmy przypisać w modyfikowanej

stratyfikacji schelerowskiej. Otóż, tak jak to wcześniej deklarowałem w pracy "Potrzeby i wartości", wartości moralne dogodnie jest traktować jako metawartości, każda wartość samoistna bądź konsekwentna może być i zwykle w jakimś kręgu kulturowym bywa podniesiona do rangi wartości moralnej. Jest to kwestia historycznej różnorodności ethosów i systemów etycznych. Takie rozwiązanie jest zresztą zgodne - jak przypuszczam - z intencjami Schelera. Natomiast, wbrew Schelerowi, analogiczne stanowisko przyjmuję w kwestii wartości estetycznych i artystycznych. Rzecz wymaga skądinąd w przyszłości odrębnego opracowania. W każdym razie rozważany przez Manna konflikt estetyki i moralności chcę traktować jako podstawowy konflikt witalności i duchowości, który tylko w określonych warunkach historycznych wyraża się przez etyczno-estetyczną opozycję.

Na koniec dwa słowa o ostatniej możliwości interpretacyjnej, przy której konflikt witalności i duchowości jawi się w postaci konfliktu sztuki i filisterstwa. Wydaje się, że właśnie w tym wariantcie istotnie o pojednaniu mowy być nie może - i to niezależnie od tego, w jak "piękne uda" filister został przez naturę wyposażony. Taki werdykt wynika zarówno z schelerowskiej teorii resentymentu, jak i z marksowskiej koncepcji świadomości fałszywej. Nie widzę tu wszakże powodu do zmartwienia.