

Janusz Margański

Filozof Gombrowicz

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 5 (11), 106-118

1991

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.

Rozdziały poświęcone retoryce elokucyjnej to prawdziwie fascynująca panorama dwudziestowiecznych koncepcji stylistycznych i propozycji klasyfikacyjnych w sferze retorycznych tropów i figur. Można mieć nieco wątpliwości, czy wszystkie autorskie decyzje i wybory interpretacyjne są trafne, czy inspiracje płynące z teorii antyku zawsze są prawidłowo odtworzone, ale te miejsca pozostawione do dyskusji i koncepcje implikujące polemiczną refleksję — nie odejmują, a dodają książce wartości. Podobnie jak nasycenie jej bogatym materiałem literackim i poetyckim. Jest bowiem *Retoryka opisowa* Jerzego Ziomka wielkim teoretycznym dziełem — wybitnego historyka literatury.

Elżbieta Sarnowska-Temeriusz

Filozof Gombrowicz

Ciężko nie pisać o Gombrowiczu–filozofie, pisać też nędzna pociecha. Po co pisać, skoro filozofem nie był? Dlaczego nie pisać, skoro filozofowanie pojmował jako obowiązek, do filozofii odwoływał się, a innym pisarzom wytykał ignorancję w tej dziedzinie? W jaki sposób pisać, jeżeli filozoficzny termin pojawia się, bywa, w tekście, któremu patronuje dialektyka bardziej spod znaku Rabelais’go aniżeli Pascala czy, nie daj Boże, Hegla. Co wreszcie pisać, jeżeli potężny fragment historii filozofii zamknięty zostaje w *Przewodniku*, który nosi wszelkie znamiona pastiszu i następnie zostaje odmalowany (koślawo) w postaci „filozoficznego drzewa genealogicznego”?

Czy łatwo wymienić nazwisko filozofa, które nie padłoby w interpretacjach dzieł Gombrowicza? Jest św. Augustyn, jest Berkeley (Husserl, Humel!), Kant — wyliczenie można kontynuować do końcowych liter alfabetu. Nazwiska te, jeżeli je ułożyć synchronicznie, pojawiają się w zdumiewających konfiguracjach. Montaigne sasiaduje z Husserlem i Marxem, Diderot przegląda się w Rousseau, Sartre zagląda w oczy Santayanie i dopomina się o miejsce dla Kartezjusza. Przeszkadza mu w tym jednak Platon. Pomieszczenie, w którym zgromadzono by dzieła wymienionych filozofów, przypominałoby bez wątpienia bibliotekę Gonzala z *Trans-Atlantyku*. Z treści zawartych w dziełach można by natomiast przyrządzić jakąś paskudną potrawę, choćby taką jak kompot w *Ferdydurke*. Można by też, wzorem Fontenelle’a, zaaranżować „rozmowy zmarłych” lub, skromniej — bo śladem Boya — przygotować „obiad filozoficzny”. Jak „pożenić Montaigne’a z Pascalem”? — za-

stanawia się Matthieu Galey.¹ I jak pogodzić myśl o powinowactwach Gombrowicza ze strukturalizmem z twierdzeniami (np. Łagowskiego i Volle'a), że styl pisarza i jego idee kształtowały się pod wpływem Nietzschego?

Jerzy Illg i Francesco M. Cataluccio przypominając teksty znane i dobrze zakorzenione w tradycji interpretacyjnej (z wyjątkiem drukowanego po raz pierwszy wprowadzającego szkicu samego Cataluccio) odpowiedzi oczywiście nie dają. Konfrontując wypowiedzi o filozofach i o filozofii ze szkicami Barilliego, Jarzębskiego, Jeleńskiego, Kowalczyka, Łagowskiego i Maciąga wrzucają czytelnika z powrotem w świat antynomii i paradoksów, które nieuchronnie potęgują w kolejnych tekstowych mediacjach.²

Tych antynomii nie sposób rozwiązać analizując „terminologię” Gombrowicza. Podobne próby kończyły się zazwyczaj niezbyt fortunnie: para- i peryfrazami formuł zawartych w *Dzienniku* i w *Ferdydurke*, powtórzeniami. Opozycje „wyższy — niższy”, „dojrzały — niedojrzały”, „starszy — młodszy” pojawiają się w najrozmaitszych układach. Są na tyle nieostre i na tyle pojemne, że należałoby je wiązać z jakimiś nieredukowalnymi intuicjami; należą do abstraktów a równocześnie zawierają pewną psychiczną potencję; odniesione do kulturowego tła, bywa, że urzeczywistniają się w postaci alegorii. Trudno też jednoznacznie zlokalizować ich źródła. Znajdziemy je u Schopenhauera i u Nietzschego, u Diderota i u Hegla; także u Szekspira i u Saint-Simona — by ograniczyć się jedynie do repertuaru Gombrowiczowskich lektur. Podobne trudności odsłania refleksja nad terminami już ściśle filozoficznymi. Nie sposób przecież podjąć z całą powagą analizę pojęcia *Ding an sich*, które odnajdujemy w *Ferdydurke*, aczkolwiek, na pierwszy rzut oka, doskonale wpisuje się ono w horyzont sensów projektowanych w scenie „prezentacji” dialektyki „pana i niewolnika” (mowa o scenie, w której państwo „biją po pysku” Walka). Prezentacja ta ma groteskowy

¹ M. Galey *Gombrowicz théâtre de l'Ambigu*, w: *Gombrowicz*, dirigé par C. Jelenki et D. de Roux, „L'Herne”, Paris 1971, s. 261.

² *Gombrowicz filozof*, wybór i opracowanie F. M. Cataluccio i J. Illg, Kraków 1991. Książka zawiera następujące teksty: F. M. Cataluccio *Gombrowicz filozof* (przeł. K. Bielas); P. Sanavio *Gombrowicz: forma i rytuał* (przeł. K. Bielas i F. M. Cataluccio); W. Gombrowicz *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans* (przeł. B. Baran); W. Gombrowicz *Egzystencjalizm*; W. Gombrowicz *Byłem pierwszym strukturalistą* (przeł. M. Broński); K. A. Jeleński *Bohaterskie niebohaterstwo Gombrowicza*; B. Łagowski *Inny Gombrowicz*; J. Jarzębski *Między kreacją a interpretacją*; A. S. Kowalczyk *Gombrowicz — Husserl. O fenomenologicznych motywach w „Dzienniku”*; R. Barilli *Sartre i Camus w „Dzienniku”* (przeł. W. Krzemień); W. Maciąg *Antropologia Gombrowicza*.

Odwołania do omawianej książki lokalizują w tekście; pozostałe — w przypisach.

charakter i dokonuje się w skrajnie zbanalizowanej scenerii. Gombrowicz dobywa tu z abstrakcyjnego pojęcia treść przedstawieniową i „dialektykę” niejako inscenizuje. Samo pojęcie natomiast pojawiające się w monologu narracyjnym stanowi nie tyle komentarz, co ekspresję przeżyć przerażonego bohatera. Zabieg ten można oczywiście opisać w terminach parodyjnego naruszenia zasady *decorum*. Ale nie tylko. Ważna jest tu także praktyka łączenia treści, jakie w zinstytucjonalizowanych projektach rzeczywistości podzielonej na „dziedziny” są wzajemnie nieprzystawalne i nieprzekładalne. Sensy analogiczne projektowane przez filozofię, psychologię, socjologię, czy te wywiedzione z konwensansu obyczajowego, układane są w dyskursie, który łączy właśnie zinstytucjonalizowane sposoby ich ujmowania. O sile tego zabiegu niechaj świadczy także i to, że jego całościowy sens uchwytny w takim właśnie a nie innym tekstowym urzeczywistnieniu przenika do wypowiedzi interpretacyjnych. Cataluccio np. komentując związki Gombrowicza z egzystencjalizmem eksponuje znaczenie tematu „nudy”. „Nuda” — pisze — wzmacnia naszą skłonność do odwracania stosunku podmiot — przedmiot (s. 12). Trafna intuicja urzeczywistnia się tu w iście Gombrowiczowskiej, nacechowanej komizmem stylistyce: odniesienie do codzienności pozbawione zostaje czysto życiowych treści, przewycięża banał i staje się abstrakcyjne; pojęcie natomiast, sensowne w kodzie „filozoficznej encyklopedii”, zyskuje aspekt przeżyciowy. Podobnych przesunięć dokonuje Gombrowicz w wywodach dotyczących „problematyki filozoficznej”: dążeniu do utrwalenia siatki pojęć przeciw skłonność do ich metaforycznego traktowania; zarysowującym się tendencjom spójnej argumentacji związanym często z przywoływaniem kanonicznych przykładów (np. gdy mówi o postrzeganiu) przeciwstawia się zdawkowość i fragmentaryczność wywodów; próba dyskursywnego rozwinięcia zostaje zawieszona w akcie prezentacji samego dyskursu.

Skąd zatem wśród krytyków intuicja „filozoficzności” Gombrowicza? Czy argumentem rozstrzygającym mają być sądy sformułowane przez autora *Ferdydurke*? „Filozofia francuska? Filozofia francuska była zawsze akademicka” — odpowiada Pierowi Sanavio i z tej filozofii wyłącza Montaigne’a i Pascala (s. 53). „Poprawia” filozofów tak jak „poprawiał” Dantego, co w Ungarettim — ku uciesze samego Gombrowicza — wzbudziło gniew. Trudno też odwoływać się w argumentacji do szkicu „filozoficznego drzewa genealogicznego”. Mylą się ci, którzy analizują je na serio. Figura takiego drzewa służyła pisarzom nierzadko (np. Jasińskiemu) jako nośnik satyry i parodii. Należy ją zatem kojarzyć także z Gombrowiczowskim zamiłowaniem do szperania w rodzinnych archiwach, z upodobaniem do genealogii i heraldyki albo — nie bez

związku z tymi upodobaniami i ich snobistycznym podtekstem — z rozważaniami bohaterów Prousta nad *Almanachem Gotajskim*.

Wreszcie *Przewodnik*. Nie ma powodu, żeby sąd o Gombrowiczu-filozofie należało formułować odwołując się jedynie do zawartości treściowej tego dzieła. *Przewodnik* to połączenie powagi, prawdziwego zaangażowania z zabawą, szyderstwem i autoironią. Szereg trafnych i przenikliwych obserwacji, „poprawnie”, aczkolwiek szkicowo, zarysowanych wywodów pojawia się obok najprawdziwszych banałów rodem z pierwszego lepszego podręcznika historii filozofii; także obok rażących uproszczeń i błędów (np. gdy Gombrowicz pisze o „wolności” i o „bycie-w-sobie” u Sartre’a, s. 102–103). Gombrowicz świadomie kreuje się w *Przewodniku* na filozofa, a ta intencja potęguje się w trakcie „wykładów” i osiąga kulminację w momentach, w których Gombrowicz przeciwstawia swoje poglądy poglądom filozofów; przybiera pozę mentora i gra rolę belfra. Dość przypomnieć genezę tego tekstu zrodzonego w cyklu trzykrotnie bodaj ponawianych „wykładów”, przytoczyć wspomnienia „słuchaczy” i zwrócić uwagę na pastiszowo-parodystyczne ukształtowanie wypowiedzi, by stwierdzić, że wzorców należałoby szukać nie tylko w działaniach profesora uniwersytetu (pastisz), ale także np. w przedsięwzięciach literackich bohaterów Diderota czy w wynurzeniach niektórych postaci stworzonych przez Witkacego. Zresztą nie tylko tam, Gombrowicz-wykładowca może przywołać na myśl Jana Jakuba Rousseau, który naucza muzyki, ale nie jest zainteresowany podstawami solfeżu.

Przewodnik jest ciekawszy jako swego rodzaju urzeczywistnienie Gombrowiczowskiej filozofii, więc w swym całkowitym ukształtowaniu, a nie tylko jako *index rerum et librorum et nominum* — jak często bywa wykorzystywany. Ważne są nie tylko odniesienia zawartych w nim sądów, ale także sądy rozumiane jako akty. Zwrócił na to uwagę Jarzębski (s. 183). Nie można nie dostrzegać tu np. emfazy, wyrażanej co prawda w skonwencjonalizowanych formułach. Gombrowicz rozważając egzystencjalizm wspomina o Marcelu i nie omieszka wtrącić: „ten żaloszny naiwniak” (s. 95). Kartezjusz poszukujący Archimedesowego punktu dla rozwikłania swych antynomii i ostatecznie znajdujący oparcie w Bogu, to Kartezjusz, który „stchórzył” (s. 102). Podobnie Sartre, który — zdaniem Gombrowicza — moralizując nieoczekiwanie rezygnuje z krańcowego natężenia swej myśli, z odwagi doprowadzenia do jej kresu.

Gombrowicz wykładając „idee” i „problemy” chętniej apeluje do wyobraźni swoich słuchaczy, aniżeli do ich zdolności abstrahowania. Często przekłada na język obrazów to, co filozof ujmuje w relacjach pojęć, w dyskursie. Np. wówczas, gdy chce wyjaśnić sens Kartezjańskiej

rewolucji i w jakiś sposób ucieleśnić myśl, że głównym przedmiotem rozważań Kartezjusza jest świadomość, powiada tak: „Wyobraźcie sobie absolutną noc i tylko jeden przedmiot. Jeśli ten przedmiot nie znajduje świadomości, która mogłaby odczuć jego istnienie, to nie istnieje” (s. 73–74). Co więcej, podobnych „prezentacji” dokonuje Gombrowicz omawiając zmienność systemów, idei. Historię filozofii opisuje jako swego rodzaju akcję, w której działanie myśli, jej „pracę” przekłada często na zachowania cielesno-konkretne. Np. pisząc o komunistach, którzy „z żarłocznością rzucili się” na idee Hegla (s. 94). Groteskowe połączenie duchowej „wyższości” z cielesną „niższością” (jak Hufnagiel ujeżdżający w *Operetce* ideę–Profesora) to kontynuacja tej tradycji, której wyrazicielem był Rabelais, a której początek dał Arystofanes krytykujący Sokratesa.

Trudno zatem traktować *Przewodnik* jedynie jako „wykład”, którego „przedmiotem” jest filozofia. Krytycy zgodnie stwierdzają, że dyskurs filozoficzny stanął także „bodziec dla wyobraźni” Gombrowicza, a jego konwencjonalnie „naukowa” postać to niejako czyste przeciwieństwo sztuki (Cataluccio, Jarzębski, Barilli). „Dzieje filozofii — pisał Jarzębski (s. 185) — ujmuje więc pisarz jako nieustanny dialog stylów myślenia.” Idzie tu zatem o idee ucieleśnione. Gombrowicz chwyta je nie jako abstrakcje czy problemy, ale w całkowitym ich tekstowym urzeczywistnieniu: w stylistycznym uformowaniu, wraz ze sposobami dowodzenia i argumentacji, których wyrefinowaniem potrafi się zachwycać. Co więcej, ową „żywą myśl” chętnie wiąże z biografiami filozofów: sygnalizuje znajomość szczegółów, o Heglu powiada „biografia nudna”, czyta prace monograficzne poświęcone Kantowi i Kierkegaardowi. Miał rację Jarzębski mówiąc o „osobistym” stosunku Gombrowicza do filozofii, także o tym, że „interesowały go postacie, osobowości wysnuwające z siebie filozoficzne systemy”, a nie historia filozofii rozumiana jako historia idei (s. 184).

Czy to oznacza, że Gombrowicz projektując w *Przewodniku* czy w różnych partiach *Dziennika* pewien typ lektury tekstów filozoficznych uchyla możliwość abstrahowania „problematyki”, jej pojęciowego i dyskursywnego rozwinięcia? Na pewno nie. Z tym jednak, że próba urzeczywistnienia tej możliwości nieuchronnie odślania sprzeczność najbardziej podstawową, nieredukowalną, jeżeli tak można powiedzieć, bo zawartą w samym filozofowaniu i taką, która prowadzi Gombrowicza wprost do literatury.

Otóż w zarysach dyskursów Gombrowicza, we fragmentach wywodów widać skłonność do sytuowania się w obliczu sprzeczności, która, z jednej strony, objawia się w wyraźnym zainteresowaniu dla dialektyki, z drugiej zaś — przynosi szereg konstatacji o nieprzewidywalnych antynomiach.

Gombrowicz mówi o relacji podmiot — przedmiot, w której skupia się dla niego zasadnicza „problematyka filozoficzna”. Zastanawia się nad pytaniami o prawomocność odniesień świadomości do świata. Mówi o postrzeganiu, posługując się kanonicznym przykładem w tego typu rozważaniach (przedmiot leżący na stole), o „narodzinach” świadomości, jej oddzielaniu się od świata i ostatecznie jej negujących właściwościach. Wypowiada, na swój sposób, tezę o intencjonalności świadomości („moja świadomość jest na zewnątrz mnie”). Fascynacje swe urzeczywistnia w różnych historycznie odniesieniach — bodaj najlepiej scharakteryzował je Jarzębski. Ciekawią go równie rozważania Kanta — powraca do nich parokrotnie — o czasie i przestrzeni jako koniecznym wyobrażeniu *a priori*, co „czysta dialektyka” Hegla — tę fascynację trafnie zaakcentował Beylin³, i wreszcie wywody Sartre’a o nieustannym przezwyciężaniu podejmowanych projektów „bycia w świecie”. Poszczególne wywodom towarzyszy jednak narastająca świadomość czysto refleksyjnego ich charakteru, negacji odniesień do tego, co konkretne. Co więcej, Gombrowicz rozwijając, często z wyraźnym zaangażowaniem, „cudzą myśl”, zgadzając się z jej założeniami równocześnie nie chce przyjąć „cudzej” perspektywy (por. Jarzębski, s. 183). Rozprawiając o antynomiach, o dialektyce, odsłania sens swego usytuowania wobec własnej wypowiedzi, a więc ujawnia swoją „sytuację w świecie” i odkrywa sprzeczność daleko głębszą, niemożliwą do zmediatyzowania. „Czystej myśli” bowiem przeciwstawia to, co konkretne. Z tej perspektywy, „czysto życiowej”, niewiarygodne i wewnętrznie sprzeczne wydają mu się rozważania (np. Sartre’a — pisał o tym Barilli, s. 237–238) prowadzone w laboratoryjnych warunkach, w trybie chłodnej kalkulacji. „Czysta myśl” zawłaszcza wszelkie możliwe antynomie i nader łatwo je oswaja w kolejnych mediacjach.

Gombrowicz dostrzega historyczny wymiar tego konfliktu. Dzieje filozofii prezentuje, z jednej strony, jako stały proces dochodzenia myśli do dojrzałości, odpoznavania jej granic i oczyszczania. Z drugiej zaś strony jako proces zatapiania rozumu w iluzji jego własnych produktów. Proces, którego jednym z ostatecznych efektów jest myśl o alienacji, sama wszakże będąca myślą alienującą.

Krytycy komentujący Gombrowiczowskie antynomie (Jeleński, Maciąg) mówią o opozycji esencji i egzystencji. Pewnie słusznie. Autor *Ślubu* jest jednak bardziej przenikliwy i konsekwentny. Przede wszystkim dlatego, że nie czyni z tego konfliktu kolejnej iluzji, ale dostrzegając jego dotkliwość, doświadczając jej, urzeczywistnia go w sztuce. Umie dostrzec jego tragicomiczny wymiar. W tej perspektywie historia filozofii to

³ P. Beylin *Dziennik lektury*, „Polityka” 1965 nr 50.

historia narastającej śmieszności, która swą kulminację osiąga w egzystencjalizmie. Filozofowie, pisał Gombrowicz:

Stawali się bliżsi śmieszności w miarę przenikania na teren życia, i tak Nietzsche jest bardziej komiczny od Kanta, ale wobec nich śmiech nie był jeszcze koniecznością — gdyż myślenie to było przecież oderwane, ono nas nie angażowało. Dopiero, gdy teoretyczny problem stał się „Tajemnicą” Gabriela Marcela, tajemnica okazała się śmieszna do rozpuku!⁴

W granicach tej antynomii Gombrowicz dostrzega także działania mistyfikujące. Z jednej strony bowiem uniwersalistyczna myśl, wszelka myśl szybko przeradza się w banał: iluzję rozumu i jego roszczenia urzeczywistniają się wówczas w towarzyskiej paplaninie, której „loci” stanowią filozoficzne terminy—*gadgets*, zaś teza, np. o „śmierci Boga”, pełni funkcję salonowego *bon-motu*. Z drugiej strony „otchłań śmierci”, „świat bez Boga” to tylko papierowa sceneria ludzkiej myśli. Dość przypomnieć *Ślub*, w którym to dramacie „kwestie” tożsamości podmiotu, myśl o „śmierci Boga”, poszukiwanie i próba uchylenia transcendentnych uzasadnień urzeczywistniająca się w toku illokucji prowadzą protagonistę do mistyfikującej egzaltacji. Myśl o „śmierci Boga” jest straszna, ale jej wypowiedzenie sprawia przyjemność, więc bawi. Jest powtórzeniem, prowadzi zatem ku parodii.

Gombrowicz — wróg teorii, ideologii, systemów — nawet jeżeli operuje dyskursywnymi rozwinięciami stawianych tez, to tej praktyce przeciwstawia strategię zmierzającą do uchylenia „czysto tetycznego” ujmowania „problemów”. Świadomość konwencjonalności użyć języka nie pozwala mu naiwnie odnosić się do słownej aktywności człowieka, a więc nie pozwala mu wyzbyć się odpowiedzialności. Filozofia to nie „gadanina” — tu Gombrowicz zgodziłby się z Heideggerem i z Merleau-Pontym. W tym sensie więcej filozofii w *Ferdydurke* i w *Dzienniku*, aniżeli w wypowiedziach, których filozofia jest jedynie „przedmiotem”.

Sens tezy o Gombrowiczu—filozofie uchwytany jest w istocie w odniesieniu do tła, jakie projektuje tradycja filozoficzna. W tej relacji odślania się znaczenie zarysowanych powyżej antynomii. Również w odniesieniu do tradycji w pełni zrozumiałe stają się polemiki Gombrowicza. Podejmując je nie operuje bowiem pojęciami, często nawet nie formułuje *explicit* swego poglądu, lecz prezentuje jedynie swój styl. Dość przypomnieć znany fragment *Dziennika*, w którym tendencjom współczesnej filozofii przeciwstawia swą postawę „wieśniaka z Sandomierskiego”.⁵ Dziewiętnasto- i dwudziestowieczni filozofowie to, w projekcji Gombrowicza, majstrowie w fabryce myśli: Sartre’a prezentuje w scenerii godnej

⁴ W. Gombrowicz *Dziennik 1953–1956*, Kraków 1986, s. 292.

⁵ W. Gombrowicz *Dziennik 1953–1956*, op. cit., s. 145.

Wagnera („z rozpalonego ołowiu przyrządza swą wolność—odpowiedzialność”); marksizm, fenomenologię maluje w poetyce filmów Eisensteina („huta marksizmu”, „obrabiarki fenomenologiczne”). W tak naszkicowany pejzaż wprowadza siebie — gospodarza, który próbuje owoców tej produkcji. Prezentując swą postać przekształca równocześnie stylistykę pejzażu i przywołuje archaiczny topos — świat umeblowany maszynami staje się dla gospodarza ogrodem. Ale to nie wszystko, dokonując bowiem tych transformacji, które w pewien sposób urzeczywistniają w przedstawieniu polemikę, wprowadza czy przywołuje w trybie aluzji konkretną postać — to La Bruyère.⁶ Kowalczyk komentując ten fragment *Dziennika* pisze, iż Gombrowicz nawiązuje tu do tradycji szlacheckiej parenezy, konkretnie — do Reja. Myśl o tyle trafna, że łatwo ją związać z ideą cofnięcia się w szlachecki anachronizm. Faktycznym źródłem inspiracji są jednak *Charaktery*. Tym bardziej zaś prawdopodobnym, iż w dziele tym niejednokrotnie pojawia się cień Montaigne’a.

Rację miał zatem Francesco M. Cataluccio dowodząc, za Italem Calvino, że filozofię Gombrowicza, podobnie jak Queneau, Borgesa i Becketta „można zrozumieć jedynie poprzez aluzję do wielkich tekstów” (s. 6). Ale czy ta ogólna teza nie brzmi zbyt hasłowo? Czy nie prowokuje interpretatorów do podejmowania takiego trybu działania, w którym odniesienia do całej historii filozofii mogą budzić podejrzenia o kokieteryę? Podejrzenia tym bardziej uzasadnione, że Gombrowicz wskazując krytykom możliwe odniesienia narzucał im równocześnie pewien tryb działania. Otwierając pole dla domysłów i spekulacji dobrze wiedział, na jaki grunt trafia jego słowo. Sam wcale nie wyzbyty próżności człowieka popisującego się erudycją, dobrze znał kłopoty współczesnego intelektualisty, który często porzuca drogę dociekania prawdy, rezygnuje z rzetelności i zastanawia się, jak ukryć własną niekompetencję. Gombrowicz tak odtworzył tę strategię:

Używać pojęć skrótowo, niby że to one są już wszystkim doskonale znane, a w gruncie rzeczy, aby nie zdradzić się z ignorancją. Dawać do zrozumienia, że się wie. Powstał kunszt specjalny zręcznego szermowania myślami nieopanowanymi z miną, jak gdyby wszystko było w najlepszym porządku. Powstała specjalna sztuka cytowania i zażywania nazwisk. [...] Zapytuje, ilu z tych, co tezy Sartre’a omawiali, odważyłoby się stanąć przed komisją egzaminacyjną?⁷

Gombrowicz sam tę strategię stosuje, gdy w *Dzienniku*, w wywiadach strzela nazwiskami, rzuca hasła, by zdominować swych adwersarzy, by

⁶ J. de La Bruyère *Charaktery, czyli obyczaje naszych czasów*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1965, s. 335–336.

⁷ W. Gombrowicz *Dziennik 1951–1965*, op. cit., s. 59.

udoskonalic swój wizerunek. Równocześnie ją parodiuje, szydząc ze stylu intelektualnych dysput.

W tej perspektywie należy mówić nie tylko o przedmiotach odniesień Gombrowicza do filozofii, ale także o akcie tych odniesień. Odwołania do Pascala czy Sartre'a nie pojawiają się przecież jako coś problematycznego w granicach tego, co nie sproblematyzowane. Przeciwnie, myśl Gombrowicza wyrasta także ze świadomości, iż urzeczywistnia się ona zawsze w polu jakiegoś *déjà dit*. Nietrudno spostrzec, że w tym ujęciu eksploracja filozofii Gombrowicza powinna prowadzić krytyków do tych kwestii, jakie zwykle podejmowano mówiąc o parodii. Czy prowadzi?

Styl wypowiedzi Gombrowicza o niektórych filozofach, apodyktyczność sądów, złośliwe pointy przywodzą na myśl Wittgensteina; styl rozprawy z Polakami odsyła do Nietzschego, który krytykował Niemców. Fragmentaryzm zaś jego wywodów, skłonność do paradoksu, zgrabnej pointy, czasami ciężenie ku anegdocie i paraboli pozwala zestawiać jego teksty np. z Montaigne'em.

To prawda, że Gombrowicz jest porażony wizją człowieka zaprojektowaną przez Pascala. Równocześnie przeżywając krańcowość tego projektu rozczytuje się w traktacie o pojedynkach zawartym w *Prowincjalkach*. Nie oznacza to jednak, że w polemikach, jakie Pascal podejmował (np. z Montaigne'em), bezkrytycznie broniłby stanowiska autora *Myśli*. Sens refleksji o analogii czy o powinowactwie uchwytnym w jednym aspekcie uchylany jest przez możliwość innego oglądu. Można więc przyjąć, np. za Łagowskim (s. 169), że „Nietzsche ukształtował w dużym stopniu jego (tzn. Gombrowicza) sposób myślenia i percypowania, a także styl” — Łagowski udatnie zestawia próbki stylu obu pisarzy. Od razu należy jednak dodać, już za Gombrowiczem, że Nietzsche (i Wagner) „niejednokrotnie ocierali się o emfaticzną tandetę”.⁸ „Nadczłowiek” i „wieczny powrót” śmieszą Gombrowicza, z uwagą jednak przygląda się myśli o tragicznym osle, który upada pod ciężarem.

Niemówność całkowitego odniesienia — dosyć oczywista, kresem jest tu utożsamienie — można wyjaśniać odwołując się do kategorii estetycznych czy światopoglądowych. Bywa jednakże i tak, że jest to niemożność historyczna. Formuła Montaigne'a, *Je suis moi-même la matière de mon livre*, bardzo Gombrowiczowska na pierwszy rzut oka i często przytaczana przez krytyków (Cataluccio, Łagowski), powtórzona przez Gombrowicza po czterystu bez mała latach (*Ja*, „*Ferdydurke*”) brzmi inaczej aniżeli pierwotnie. Powtórzenie ujawnia niemożliwą do pokonania

⁸ W. Gombrowicz *Dziennik 1953–1956*, op. cit., s. 145.

przepaść, na której dnie pojawiają się: Pascal potępiający pychę takiego autofirmującego się „ja”; Rousseau, który wyraża swoje „ja”, ale spostrzega, że ono nieuchronnie mu się wymyka grzęznąc w bezosobowym świecie gotowych sposobów ekspresji — by temu przeciwdziałać, Rousseau fabularyzuje swą autobiografię i tematyzuje jej obecność w świecie; Flaubert, dla którego „Pani Bovary to ja”; wreszcie dwudziestowieczni spadkobiercy Kartezjusza. Ta niemożność jest w pewnym sensie niemożnością epoki — zwrócił na to uwagę Łagowski (s. 169). Obok fragmentaryczności czy częściowości odniesień pojawia się tendencja pod wieloma względami przeciwstawna. Mianowicie dążenie do utożsamienia, które wśród interpretatorów wyzwała skłonność do czysto hasłowego, nie umotywowanego i przyjmowanego na mocy oczywistości, prezentowania związków Gombrowicza z filozofią. Dla Jeleńskiego np. „Gombrowicz jest naturalnym zwolennikiem połączenia otwartego marksizmu z psychoanalizą egzystencjalną” (s. 158). Według Murata — przeciwnie, Gombrowicz polemizował z marksizmem i otwarcie kwestionował jego tezy.⁹

Owo pragnienie zatopienia tekstowych rzeczywistości w tym, co ogólne, skupia się w kilku „miejscach” dzieł Gombrowicza. Jednym z nich jest — zarówno dla autora, jak dla jego egzegetów — formuła o „słowach, które nas mówią”, wypowiedziana przez protagonistę w *Ślubie* i sytuowana w podobnych odniesieniach co kategoria „formy”. Rzeczywiście brzmi ona bardzo „strukturalistycznie” i nie bez powodu stała się jednym z argumentów Gombrowicza na rzecz jego powinowactw z myślą de Saussure’a. Ale czy nie można jej odnieść także do Heideggera, jak sugeruje Jarzębski (s. 196)? Ta intuicja bliska była również i Gombrowiczowi, który swój „strukturalizm” skojarzył właśnie z Heideggerem. „Wykład” bowiem o czasie, o nicości i o bytowaniu ku śmierci kończy nieoczekiwanie — dokonując zaiste potężnego skrótu — taką oto konstatacją: „Zasługą strukturalizmu jest, że poważnie zajmuje się językiem: jesteśmy (filozofia jest) werbalizmem bez kresu” (s. 113). Dlaczego jednak strukturaliści i Heidegger a nie Lacan, który operuje podobnym sformułowaniem?¹⁰ Może jednak Hegel i jego „chytrość rozumu”? Wskazanie tym bardziej uzasadnione, że jakoś lepiej tłumaczy się ono na gruncie *Ślubu*. Nie idzie tu przecież tylko o transcendujący charakter systemu językowego, ale i o „bycie władcą”, o historię, o usytuowanie w świecie. Uogólniając zaś, o wszelkie działania, plany,

⁹ N. Murat *La nuit du Retiro*, w: *Gombrowicz*, dirigé par C. Jelenki et D. de Roux, op. cit., s. 224.

¹⁰ H. Markiewicz i A. Romanowski (*Skrzydlate słowa*, Warszawa 1990, s. 240 i 365) zestawiają sformułowania Gombrowicza i Lacana.

z których globalnej sumy powstaje coś, co przekracza projekty działań ludzkiego podmiotu. Można tu mówić o wymykaniu się jednostce jej aktów, a także o erozji podmiotowości.

Z pewnością można wskazać więcej podobnych, ogólnych odniesień. Pisał Błoński:

Jego przeczucia wrysowały się w problematykę egzystencjalizmu najpierw, następnie zaś — strukturalizmu. Podobnie jak Sartre'owi, człowiek jawił mu się jako pusta wolność, czysta zdolność przemiany, uwięziona w rzeczach (albo w sieci urzeczowionych stosunków międzyludzkich), podporządkowana spojrzeniu innych, spojrzeniu, od którego uciekała w trudzie chwalebnym, chociaż daremnym. Podobnie jak Foucaultowi, ukazała mu się — w literackim doświadczeniu — zależność od nieuchwytnych struktur mentalnych, wewnątrz których niejako myślimy.¹¹

„Struktury mentalne” należałoby, co prawda, przypisać Goldmannowi, dla Foucaulta rezerwując termin „*épistémé*”, niemniej w obu odniesieniach Gombrowicz mógł rozpoznać swe intuicje.

Zawiłości owych związków z pewnością nie da się zrozumieć powtarzając za Gombrowiczem — tak robi Jeleński (s. 157) — że był on „marksistą”, „egzystencjalistą”, „strukturalistą”, *avant la lettre*. Nie sposób też poprzestać na odwołaniu do „postawy naturalnej” Gombrowicza, który np. sugeruje we *Wspomnieniach*, że dialektykę potrzeb i wartości, rozumianą po marksistowsku, zna niejako z autopsji.¹² Oba typy odniesień idei autora *Kosmosu* do świata myśli uformowanej i, tak czy inaczej, skodyfikowanej, zakładają możliwość działania w trybie nieuprzedzonym i uchylają niezwykle ważną tu kwestię zaprojektowanej obecności w świecie. Prowadzą też, w skrajnym ujęciu, do bezkrytycznej afirmacji oryginalności pisarza. Jest tak bez względu na to, iż szereg intuicji dotyczących np. relacji interpersonalnych Gombrowicz wywiódł np. z „rodzinnego teatru” czy z obserwacji prowadzonej przy kawiar-nianym stoliku.

Nie można też, mówiąc o sygnalizowanych tu relacjach, opierać się wyłącznie na zgłębianiu genezy: niewiele można wyjaśnić bez oparcia w nieredukowalnej pewności oraz bez możliwości odwołania się do kanonu tekstów. Trudno zatem zgodzić się z Catalucciem, że Gombrowicz w czasie pobytu we Francji, przed wojną, „nasłuchiwał się tych egzystencjalnych tematów, które pozwoliły mu antycypować *Byt i nicość* Sartre'a” (s. 7). Pobyt ten jest wszak taką samą niewiadomą, jak włóczęga po „zaułkach Retiro” w latach argentyńskiej emigracji. Jeżeli idzie

¹¹ J. Błoński *O Gombrowiczu*, w: *Gombrowicz i krytycy*, wybór i oprac. Z. Łapiński, Kraków 1984, s. 226.

¹² W. Gombrowicz *Wspomnienia polskie. Wędrowki po Argentynie*, Warszawa 1990, s. 35–36.

o nazwiska filozofów z owego czasu, Gombrowicz wspomina, zresztą dość przypadkowo, tylko o Alainie.¹³ Trudno też przyjąć bezkrytycznie stwierdzenie, że w „*Ferdynandzie* wyczuwa się wpływ idei niemieckiego filozofa (tj. Heideggera — przyp. J. M.)”. Tym bardziej, że wiele przemawia za tym, iż Gombrowicz czytał *Sein und Zeit* dopiero w Argentynie. Zresztą nie idzie o szczegóły. Problem jest szerszy.

Otóż krytycy zajmujący się przede wszystkim listą „nazwisk” i „problemów” wyliczanych w *Dzienniku* czy w *Przewodniku* stają się, w jakiś sposób, wykonawcami strategii Gombrowicza, której ważnym elementem była, jak dowodził Jarzębski, autokreacja. Bywa natomiast, że zapominają o tej tradycji — literackiej i filozoficznej — do której Gombrowicz istotnie odwoływał się, a co, wcale nierzadko, przemilczał. Jeżeli idzie o „egzystencjalizm” czy o „sartryzm” *Ferdynandzie*... Warto przypomnieć nie tylko Kartezjusza, ale także cały szereg tekstów, które w ten czy w inny sposób ukształtowały sposób widzenia świata przez Sartre’a i przez Gombrowicza. Z jednej strony na pewno Rousseau i Choderlos de Laclos — tu tradycja związku psychologicznej obserwacji z moralistycznym impulsem osiąga apogeum i zmierza do transformacji. Z drugiej strony — o paradoksie — należy przypomnieć Diderota. Stąd Gombrowicz, być może w ślad za Heglem i, zapewne, Dostojewskim wywodzi pewne sensy dialektyki „wyższości” i „niższości”.

Podobnie, gdy mowa o fenomenologicznym zabarwieniu Gombrowiczowskiego egzystencjalizmu. Wydaje mi się, że bez względu na trafność skojarzeń wiodących krytyków ku Husserlowi i Merleau-Ponty’emu (Barilli, Kowalczyk, także Okopień, którego szkic — szkoda — nie został włączony do zbioru), warto znaleźć odniesienie bliższe i tym ważniejsze, że idzie tu o dzieło, które towarzyszyło Gombrowiczowi przez całe jego artystyczne życie. Myślę oczywiście o Prouście. Odniesienie tym bardziej uprawomocnione, że zarówno Sartre, jak Merleau-Ponty dostrzegli w tym dziele niejako prefiguracje wielu własnych filozoficznych przemyśleń i, co tu nie mniej ważne, stylistyczne czy językowe urzeczywistnienie swych intuicji, bywa, że zawdzięczali Proustowi (tu warto dodać, że rozważania nad Proustem podejmowali Levinas i de Waelhens).

W tak skomplikowanym układzie odniesienia „źródłowe” przenikają się z relacjami typu analogicznego opartymi na powinowactwach sensu czy stylu. Gombrowicz niejednokrotnie odwraca historyczną perspektywę: Kartezjusza ogląda przez pryzmat Husserla czy Sartre’a; na Sartre’a patrzy z punktu widzenia Montaigne’a, którego „odkrywa” negując projekty czyste, „rozżarzonej do białości”, jak to sam określał,

¹³ Tamże, s. 55.

współczesnej myśli. Odniesienia do tekstów filozoficznych uchwytnie — czy to w *Kosmosie* czy w *Dzienniku* — należy zatem sytuować w szeregach nie kończących się mediacji. Jeden z nich wskazał Łagowski wspominając o takim właśnie zmediatyzowanym wkładzie relacji Gombrowicz — Nietzsche — Montaigne (s. 170). Perspektywa, w jakiej autor *Ślubu* widział tradycję (literacką i filozoficzną) jest bez wątpienia subiektywna. Nie ryzykując nadmiernych uproszczeń, można odnieść ten sposób widzenia do projektów szkicowanych przez rosyjskich formalistów. Sens wszelkich relacji zakorzeniony jest w „tu i teraz” podmiotu. „Naturalna” kolejność powstawania tekstów, ich genetyczne odniesienia zawłaszczane są przez aktywne „ja”. Z tym jednak, że nie idzie tu tylko o czysto formalne zależności. W świecie Gombrowicza subiektywizująca aktywność wymyka się podmiotowi i jest pochłaniana przez świat bezosobowy.

Czy Gombrowicz będzie w przyszłości „uważany za jednego z najbardziej interesujących filozofów XX wieku”, jak prorokuje Łagowski? Obawiam się, że nie, o ile pewność można czerpać z analogii z losami innych interesujących twórców; mam nadzieję, że nie, o ile „filozofia” stałaby się dziedziną uprawianą przez urzędników i byłaby czymś całkowicie obcym literaturze. W pewnym sensie zatem odpowiedź na pytanie, czy Gombrowicz był filozofem, czy nim nie był, wydaje się nieistotna.

Janusz Margański