

Maciej Kaczyński

Między projektem a opisem - dwa modele myśli antropologicznej

Sztuka i Filozofia 24, 108-120

2004

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Maciej Kaczyński

MIEDZY PROJEKTEM A OPISEM – DWA MODELE MYŚLI ANTROPOLOGICZNEJ

„Drudzy tworzą człowieka, ja go opisuję”.
M. de Montaigne, *Próby*

W eseju tym nie zamierzam udzielić odpowiedzi na pytanie: *czym jest człowiek?*, nie chcę bowiem podejmować na nowo kwestii, na którą odpowiedziano już na wszystkie możliwe sposoby. Chciałbym tu raczej zająć wobec niej postawę *meta*, i zastanowić się nad pierwotnym impulsem, który sprawia, że na pytanie to mamy ochotę odpowiedzieć w sposób jasny i klarowny, podając jedną zwięzłą definicję – albo przeciwnie, bierzemy głębszy oddech i szykujemy się na komplikacje, które przerastają nasze zdolności definicyjne. Spośród ogromnej różnorodności koncepcji, które podejmują próbę ujęcia człowieka, wyróżnić można dwa zasadnicze podejścia: jedno, zwykle związane z pojęciem natury ludzkiej, dąży do ścisłości, za którą zazwyczaj kryje się wyraźny *projekt* człowieczeństwa – drugie, związane raczej z terminem *conditio humana*, poprzestaje na *opisie*, po prostu zdając sprawę ze złożoności i napięć, jakie charakteryzują egzystencję ludzką. W tym pierwszym, filozoficznie dominującym podejściu, projekt bierze górę nad opisem: komplikacje człowieczeństwa ulegają redukcji do jednego poręcznego wzoru. W drugim rzecz ma się dokładnie odwrotnie: opis, uczciwie rejestrujący sprzeczności i aporie, nie pozwala na stworzenie projektu, w którym filozof mógłby uwięzić swój przedmiot¹.

¹ Kanonicznym tekstem rozróżniającym te dwie strategie jest *Kondycja ludzka* autorstwa Hannah Arendt; w naszej literaturze pomysły Arendt rozwija m.in. A. Bielik-Robson, która w książce *Inna nowoczesność* pisze: „W kulturze współlśniejają oba te pojęcia: natura ludzka i kondycja ludzka. Nie jest łatwo określić, w jaki sposób kształtują się ich wzajemne stosunki; czy są ze sobą w zgodzie? czy się nawzajem wykluczają? czy mówią tym samym, czy zupełnie różnymi językami?, co decyduje, że w takich, a nie innych kontekstach jedno z pojęć zaczyna wypierać drugie?” *Inna nowoczesność* próbuje dać odpowiedzi na stawiane w tym fragmencie pytania; w dużej mierze jest to celem również niniejszego eseju, który chciałby udzielić ich w nieco inny sposób. Jego pisaniu towarzyszyła nadzieja, że samo najistotniejsze tu rozróżnienie – opozycja między językiem ludzkiej natury i kondycji

W tradycji humanistycznej myślenie kondycyjne zostało na trwałe skojarzone z „rezygnacją i kwietystyczną *amor fati*”, pobrzmiewającą „nutą zaniechania i bierności”², w odróżnieniu od bardziej optymistycznego języka natury ludzkiej. Afirmacja życia niezbywalnie uwarunkowanego³, ironia, improwizacja w rzeczywistości swoiście niedokończonych, nie zamkniętej przez pojęciowe schematy – wszystkie te określenia wskazywać mają na odróżniający dyskurs kondycji od aktywistycznego, projektującego myślenia esencjonalistów. Czy jednak ujęcie kondycyjne rzeczywiście jest bierno, zrezygnowane i kwietystyczne? Czy też tylko wydaje się takie z perspektywy projektującego języka natury ludzkiej? Jeśli bowiem spojrzeć na opisy człowieczeństwa dostarczane przez myśl kondycyjną na jej prawach, to okaże się, że ukazywane przez nie napięcia posiadają własny ładunek witalności. Nie ma w nich kwietystycznej melancholii: przeciwnie, liczne sprzeczności w opisie, które uniemożliwiają wybór projektu, zmuszają jedynie do aktywizmu innego rodzaju.

Zgodę na byt przeciwstawić można zatem próbom jego teoretycznej redukcji. Opozycji tej odpowiada różnica między opisem a projektem; ogólnie mówiąc – między literaturą a filozofią. „Drudzy tworzą człowieka, ja go opisuję”, deklaruje w swoich *Próbach* Michel de Montaigne⁴, jeden z bohaterów tego eseju. Bohater tym ciekawszy, że – podobnie jak bardzo mu pokrewny Witold Gombrowicz, o którym też tu będzie mowa – był jednocześnie i literatem, i filozofem, wyłamując się tym samym z prostej opozycji opisu i konstrukcji. Przyjmijmy, że ma ona raczej charakter regulatywny. Konsekwentne trzymanie się jej pierwszego członu prowadziłoby do zgoła mistycznej zgody na byt, w praktyce wykluczającej nawet jego opisywanie, które nie może przecież do końca uciec przed pojęciową redukcją. Tymczasem, jak będę starał się tu pokazać, jedną z najistotniejszych cech myślenia kondycyjnego jest utrzymujące je napięcie. Treść takiego myślenia nie jest niezmienna – za chwilę zobaczymy,

– językiem redukcji i językiem napięcia – wyda się czytelnikowi interesujące także bez polemicznego kontekstu. Por. A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formę duchowości*, Kraków 2000, s. 159.

² Ibidem.

³ *Conditioning*, na co wskazuje w *Kondycji ludzkiej* Hannah Arendt, to właśnie uwarunkowanie, jedno z pojęć dla tego myślenia kluczowych: człowiek posiadający swoją „kondycję”, to zarazem człowiek uwarunkowany przez otaczający go świat, rzeczy i kontekst historyczny, dlatego nie sposób wydestylować zeń abstrakcyjnej, uniwersalnej istoty. Por. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 11–26.

⁴ M. de Montaigne, *Próby*, przeł. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1957, ks. III, s. 24.

jak odmiennie realizowało się ono u Montaigne'a i Gombrowicza – ale niezmienna pozostaje struktura, będąca źródłem tego napięcia: rozciąga się ono w dualizmie, który nazywam tu kondycyjnym. Całość, do ogarnięcia której aspirują pisarze korzystający z języka kondycji (nie chodzi tu o ogarnięcie pojęciowe – raczej o konieczne próby szkicowania horyzontu problemowego, w którym pojawia się złożona materia opisywanego przez nich życia), można zobaczyć wyraźniej poprzez wypreparowane z niej schematy teoretyczne. Zobaczymy, że treść takiego schematu się zmienia – uzależniona jest od świadomości problemowej danej epoki – ale nadal pozostaje on dualizmem, w którym świadomość ta chce się w pełny sposób zawrzeć.

Esencjonalistyczny język natury rezygnuje tymczasem z dualizmem kondycyjnego, nie chcąc lub nie mogąc utrzymać tego kluczowego dlań napięcia, i za naprawdę ważną bierze tylko jedną jego część. W ten właśnie sposób można dotrzeć do istoty – tak jak sensualiści oświeceniowi, rezygnując z teoretycznego (i praktycznego) napięcia między duszą a ciałem, znajdowali ją w ciele; tak jak Kartezjusz znalazł ją w *res cogitans*. „Zgadający się na ciało” Montaigne był filozofem zapewne mniej znaczącym niż autor *Medytacji*, ale znacznie przewyższał go w subtelności opisu „człowieczego losu”. Całkowicie nieuwarunkowane i wolne od wpływów „Ja” transcendentalne to wybitne osiągnięcie spekulatywne klasycznej niemieckiej filozofii; o ileż jednak z perspektywy naszych codziennych doświadczeń ciekawsze i bardziej adekwatnie zdające z nich sprawę są utwory, gdzie to „Ja” zмага się w złożonych i nieuniknionych relacjach z innymi ludźmi! Kiedy znika i to napięcie – między pragnącym autonomii podmiotem a warunkującymi go innymi – przedmiotem nowego filozoficznego języka natury stają się właśnie *inni* – a więc, ogólnie mówiąc, ponadjednostkowe struktury warunkujące jednostkową świadomość. Ten nowy dyskurs strukturalistyczny pozostaje językiem natury tylko formalnie, ponieważ o dawnym człowieku i jego naturze już się tu nie mówi; geneza tego języka wskazuje jednak na to, że wyłonił się on w wyniku redukcji kolejnego dualizmu i kolejnego napięcia, tym razem na korzyść tego, co podmiot warunkuje, co od niego inne.

Na razie problemy te zostały zarysowane tylko abstrakcyjnie; przyjrzyjmy się teraz bliżej temu, co mają o nich do powiedzenia wybrani autorzy.

CZY KONDYCJA MOŻE BYĆ TRAGICZNA? MONTAIGNE I GOMBROWICZ

Co sprawia, że Montaigne, przy całej swej melancholii – z którą, jak pisał Emerson, „każdy człowiek znosi ludzką kondycję”, i która od myślenia kondycyjnego jest nieoddzielna⁵ – jest w ramach tego myślenia bez wątpienia większym optymistą niż Gombrowicz?

Oto jak tłumaczy ów charakterystyczny dla dzieła Montaigne’a nastrój łagodnej afirmacji komentujący je Erich Auerbach:

„(...) ironia Montaigne’a, jego odraza do wielkich słów, jego pełne spokoju i głębokie upodobanie w obcowaniu z samym sobą, uniemożliwiły mu przekroczenie sfery problematycznej i wejście w sferę tragiczną”⁶.

Nie sposób odmówić tym słowom racji, trudno jednak nie pokusić się o ich pogłębienie – a obecne tu nieustannie odniesienie do Gombrowicza daje ku temu dobrą okazję. Przecież jeśli autor *Dziennika* używał „wielkich słów”, to prawie zawsze z ironicznym dystansem, jako element gry z czytelnikiem (i samym Gombrowiczem); także znajdował on „upodobanie w obcowaniu z samym sobą”, choć na pewno nie „spokojne” i realizujące się w dość zawył sposób – w żadnej wszak mierze nie przeszkodziło mu to wejść w sferę problemową i dotykać tragizmu w czystej postaci⁷. Mimo wszystkich istotnych podobieństw Montaigne’a i Gombrowicza dzieliło wiele – w tym miejscu najważniejszą z różnic, faktem, który determinuje odmiennosć nastrojów towarzyszących dziełom obu autorów, okazuje się różny charakter *dualizmów kondycyjnych*, w horyzoncie których obaj dzieła te tworzyli.

„Postarzałem się o siedem lub osiem lat od tego czasu, jak rozpocząłem: co nie stało się bez nowego nabytku; dzięki hojności lat poznałem

⁵ „Every man beholds his human condition – pisze Emerson w eseju pt. „Intelekt” – with a degree of melancholy. As a ship aground is battered by the waves, so man, imprisoned in mortal life, lies open to the mercy of coming events”. Por. R.W. Emerson, „Intellect”, *Essays. First Series* (w:) *Emerson. The Oxford Authors*, Oxford 1990, s. 177.

⁶ E. Auerbach, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, przeł. Z. Żabicki, Warszawa 1968, t. II, s. 51.

⁷ Jako wyrazista ilustracja gombrowiczowskich eksploracji sfery tragicznej, tym wyrazistsza – i większym ładunkiem tragizmu wypełniona – że dotyczy samego pisarza, mogą posłużyć ostatnie fragmenty *Testamentu. Rozmowy z Dominique de Roux* (przeł. I. Kania, Kraków 1999). Gombrowicz z nietypową dla niego goryczą i rezygnacją, mówi tam o swojej porażce w walce z Formą: w końcu uformowany i określony został właśnie jako ktoś, kto z nią walczy, nic już nie może z tym zrobić, zawsze wolny i wymykający się wpływom – teraz starzeje się i umiera jako „sługa Gombrowicza”.

się z kamieniem i kolką; takie towarzystwo i długie obcowanie niełacno przemija bez takiego siakiego owocu”⁸.

Powyższym cytatem z *Prób* Auerbach obrazuje ten fragment swego wywodu, w którym omawia specyfikę metody francuskiego myśliciela: opisując siebie, a więc czyniąc przedmiotem namysłu przedmiot podlegający nieustannym przemianom, musi on te przemiany w opisie uwzględnić, dostosować do nich swe badanie, pokazać siebie w wiązce rozmaitych okoliczności⁹. Poczesne miejsce zajmuje wśród nich ciało – jego wagę i istotną rolę, jaką musi pełnić w rzetelnym opisie. Montaigne podkreśla z siłą tym większą, że w dostrzeżeniu tego faktu słusznie upatruje oryginalności swego zamysłu. Filozofia esencjonalistyczna – dla Montaigne’a negatywny punkt odniesienia, tło, na którym manifestuje on swą inność – mówi wyłącznie o duszy. W czasach bliskich *Próbow* najjaskrawszy i najbardziej wpływowy wyraz znajduje takie ujęcie w redukcji kartezjańskiej: ciało pozostaje dla Descartesa problemem praktycznie nie podjętym, z dualizmu psychofizycznego wybiera on tylko jedną, pierwszą stronę. Tymczasem pisze Montaigne:

„Ciało ma wielki udział w naszej istocie, wielkie zajmuje w niej miejsce (...) Ci, którzy chcą rozszcześcić nasze dwie główne części i oddzielić jedną od drugiej, błądzą. Przeciwnie, trzeba je łączyć i zespałać (...)”¹⁰.

Montaigne pragnie nie tyle przekroczyć dualizm psychofizyczny, co go ogarnąć; poświęcając obu jego stronom należną im uwagę, na nim rozpina niejako zamysł i treść *Prób*. Dualizm ten śmiało nazwać można kondycyj-

⁸ Michel de Montaigne, *Próby*, op. cit., ks. II, s. 50.

⁹ To kolejny antyesencjonalistyczny rys łączący Montaigne’a i Gombrowicza. Pierwszy z nich pisze: „Nie maluję istoty, maluję jej przejście... Gdyby moja dusza mogła osiedzieć się w miejscu, nie próbowałbym się, ale bym się określił”. (*Próby*, ks. III, s. 24). U drugiego w takich cytatach można przebierać, wybierzmy jeden z nich: „Ludzkość jest tak zrobiona, że wciąż musi siebie określać i wciąż wymykać się własnym definicjom” (*Dziennik 1953–1956*, t. I, s. 147). Stwierdzenia takie wypływają z uprawianej przez obu pisarzy swoistej fenomenologii egzystencjalnej; Gombrowicz zgodziłby się na pewno ze sformułowaną przez Auerbacha Montaigne’owską dyrektywą tej metody: „z powodzeniem można przeczyć sobie, ale nigdy prawdzie”. Obu łączy także – do pewnego stopnia – jej wyniki: zgoda co do tego, że próba dotarcia do istoty człowieka poprzez izolowanie jej z chwilowych i przypadkowych związków pozbawiona jest sensu; taka istota (jeśli w ogóle jest) „rozplywa się natychmiast, gdy tylko wyzwoli się ją z owych przypadkowych uwarunkowań, w jakich w danym momencie się pojawia”. (Auerbach, *Mimezis...*, op. cit., t. II, s. 29). Obok przywiązania obu autorów do konkretności i ich niechęci do abstrakcji, pojawia się tu także nieco paradoksalna więź na poziomie lęku przed jakąkolwiek konkretną specjalizacją czy określeniem się; obaj dążyli do ogarnięcia – wielobarwnej i wymykającej się – całości życia.

¹⁰ M. de Montaigne, *Próby*, op. cit., ks. II, s. 404.

nym, mimo że w warstwie retorycznej Montaigne postuluje zespolenie obu części, ciało pozostaje dla niego głównie niezbywalnym ograniczeniem, co prawda nieraz przydatnym: „(...) niechaj duch pobudza i ożywia ociężałość ciała; niechaj ciało powstrzymuje letkość ducha i ustala go”¹¹.

W zwięzły i bardziej dosadny sposób ujął to nieodłączne od ludzkiego losu napięcie jeden z bohaterów *Nieśmiertelności* Milana Kundery: „Ale w tej sprzeczności streszcza się moim zdaniem cała ludzka kondycja: głowa pełna jest marzeń, a pupa niby kotwica przykuwa nas do ziemi”. Charakterystyczne jest, że Kundera, pisarz głęboko kondycyjny, zafascynowany związkami duszy i ciała, nie mówi o ich „zespoleniu”, a o istotnej sprzeczności; związki te uwikłane są już bowiem w świat zależności intersubiektywnych, które uniemożliwiają łatwą „zgodę na ciało” i czynią stosunek do niego dużo bardziej złożonym. Kundera mógłby z powodzeniem wystąpić w tym eseju na miejscu Gombrowicza; wybór tego drugiego podyktowany był większą radykalnością – i, co za tym idzie, wyrazistością jego tez. Wszak u Kundery podmiotowość w żywiole międzyludzkim pozostaje mimo wszystko niezagrożonym centrum, a postulowany przez niego monadyczny indywidualizm oddala go od myślicieli skrajnie nowoczesnych (mówiąc ogólnie – poststrukturalistów). Być może Gombrowicza, którego wrażliwość na rozmywanie się „ja” w rzeczywistości wpływów była wręcz obsesyjna, nazwałby Kundera innym sugestywnym określeniem z *Nieśmiertelności*: „błyskotliwy sprzymierzeniec własnych grabarzy”. Widzieliśmy zresztą przed chwilą, jak w słowach wygłoszonych niemal na łożu śmierci właśnie jako swych grabarzy widzi samego siebie i potęgę własnej formy.

Kamienie nerkowe i kolka „ustalają” duszę, której nie można adekwatnie opisać bez ich uwzględnienia. W każdym razie – przechodźmy powoli do Gombrowicza – zmiany, jakim ulega ciało, nie zagrażają duszy w jakiś istotny sposób – przynajmniej nie u Montaigne’a. On mógł jeszcze melancholijnie afirmować organizowaną przez opozycję dusza/ciało ludzką kondycję, gdyż opozycja ta – powtórzmy, tak jak widział ją autor *Prób* – nie jest opozycją dramatyczną, nie niesie ze sobą tych napięć, zagrożeń, ale i możliwości twórczego wykorzystania, co dualizm fundamentalny dla świata opisywanego w *Ślubie* czy *Dzienniku*: ja (czyli: mniej lub bardziej splecione dusza i ciało) – inni.

Dla Gombrowicza (który w jakiejś mierze uosabia tutaj świadomość swego czasu) to, do czego Montaigne musiał dochodzić, a więc owo ogarnięcie psychofizycznej kondycji człowieka, stanowiło naturalny punkt

¹¹ Ibidem, ks. III, s. 440.

wyjścia. O jakiegokolwiek redukcji tej sfery ludzkiej egzystencji nie mogło być tu mowy, wręcz przeciwnie:

„Jestem śmiertelnie zakochany w ciele! – pisze Gombrowicz. – Ciało jest dla mnie prawie decydujące... bardziej chlubię się tym, że jestem zmysłowy, niż tym, że znam się na Duchu (...)”¹².

Do antynomii tegoż ducha chciał Gombrowicz docierać właśnie „poprzez ciało” (taki był na przykład zamysł *Pornografii*); „przejrzystość i rzetelność ciała” przeciwstawiał „pokretności, perwersji, wyrafinowaniu i komplikacji” inteligencji – będącej wytworem „specyficznego natury ludzkiej”¹³. Sam jako – literat, człowiek Ducha – określał ten dualizm jako niezbywalną sprzeczność: „Czyż nie jesteśmy chodzącą sprzecznością, czyż nie musimy żyć w rozdwojeniu, którym jesteśmy?”¹⁴

Powiedzenie, że dualizm Montaigne’a stanowił dla Gombrowicza naturalny punkt wyjścia, jest niezbyt precyzyjne. Ciało dla Gombrowicza, podobnie jak dla Kundery, jest bowiem zupełnie czym innym, niż dla autora *Prób*; zostaje niejako podniesione do potęgi, pomnożone i zmodyfikowane przez główną opozycję kondycyjną autorów dwudziestowiecznych: wspomniany już związek „ja” ze sferą intersubiektywności. Ciało w utworach Gombrowicza jest postrzegane zawsze poprzez tę sferę, w niej nabiera rozmaitych znaczeń, ona potęguje wszelkie niedogodności z nim związane, w odniesieniu do niej wreszcie ciało „rzetelne i przejrzyste” stać się może przedmiotem tęsknych westchnień intelektualisty zmęczonego życiem w sieci międzyludzkich wpływów¹⁵. Niezagrożona

¹² W. Gombrowicz, *Dziennik 1957–1961*, Kraków 1997, t. II, s. 124.

¹³ Ibidem, s. 139.

¹⁴ Ibidem, s. 249.

¹⁵ Dobrze tę trudność w obcowaniu z ciałem pozbawionym różnorodności sensów danych mu przez to, co międzyludzkie, ciałem wolnym od tego semantycznego zwielokrotnienia, samym w sobie i w swojej kruchej, podmiotowej intymności obrazuje fragment *Powolności* Kundery. Narrator przedstawia tam rozmaite znaczenia, jakich nagość nabrała dla współczesnej lewicy, która używa jej (nagości) jako politycznego instrumentu. Następnie jedna z bohaterek powieści wchodzi naga do basenu, i narrator widzi „wreszcie nagość, która niczego nie przedstawia, ani wolności, ani nieczystości, nagość rozebraną ze wszelkiego znaczenia, samą w sobie, czystą i urzekającą mężczyznę”. Ironiczny smutek sytuacji spowodowany jest faktem, że chłopak tej nagiej dziewczyny w ogóle nie zwraca na nią uwagi; dla niego taka nagość pozbawiona znaczeń już nie istnieje, tylko w świecie intersubiektywnych, kulturowych sensów potrafi on tego typu zjawiska odbierać; „Vincent właściwie jej nie widzi: stwierdza, że jest naga, lecz nie wie, jaka jest, gdy jest naga. (...) Tym gorzej dla niego: bo Julia jest urocza (...) Jej ciało jest jakby rozświetlone (...) niezręcznością intymnej samotności”. (M. Kundera, *Powolność*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa 1997, s. 70–71).

dusza izolującego się od świata Montaigne'a mogła w spokoju kontemplanować bóle, jakie odczuwa organizm z powodu kamieni nerkowych; dla Gombrowicza i Kundery cielesny ból staje się niekiedy jedynym dowodem istnienia „ja”, zbierając wokół siebie przynajmniej niektóre włókna jednostkowej tożsamości, porozciągane w intersubiektywnej sferze symbolicznej.

Podmiotowość w świecie wpływów staje się bowiem na tyle problematyczna, że znaczna część współczesnej filozofii gotowa jest z niej zrezygnować. Gombrowicz, który nie był filozofem, lecz stroniącym od abstrakcji pisarzem, taką rezygnację uważał za jeszcze jedno świadectwo na istnienie podmiotowej woli (Foucault ogłasza więc śmierć podmiotu po to, aby on sam jako podmiot zebrał wszystkie profity płynące z takiego odkrycia; wystarczy zresztą kopnąć go w kostkę, aby przyznał, że zabolalo to właśnie jego). Jako literat, nie bojąc się sprzeczności i paradoksów, opisywał „«sferę międzyludzkiego», siłę twórczą przewyższającą świadomość indywidualną, coś nadrzędnego, jedyne dostępne nam bóstwo”¹⁶, znajdując się wewnątrz „międzyludzkiego kościoła”, a jednocześnie walcząc w danej mu przestrzeni o podmiotową autonomię. Język, materiał pracy pisarza, to skądinąd najbardziej wyrazista ilustracja współlistnienia oczywistego, wyprzedzającego jednostkową świadomość wpływu, i równie oczywistej woli niezależnej, twórczej aktywności. Sama ta wola jest więc podszyta paradoksem – fatalizm splata się w niej z chęcią emancypacji; jednak prawdziwa, ostateczna emancypacja – pojęcie charakterystyczne dla dyskursu natury – jest niemożliwa. Tym, co pozostaje, jest mniej lub bardziej dramatyczne pogodzenie się z kondycyjnymi ograniczeniami ludzkiej egzystencji.

Rezygnacja z tego dramatyzmu i napięcia, jakie towarzyszy kondycji wyznaczonej przez opisany wyżej dualizm, prowadzi do powstania języka, w którym nie ma miejsca nie tylko na pojęcie *conditio*, ale też i na drugi człon tego wyrażenia: nie ma w nim miejsca na nic, co ludzkie. Duchowa esencja u Montaigne'a obleczona została w ciało; później tak złożonego człowieka otoczyli Inni, a on zdał sobie sprawę, że tak naprawdę, to oni go stworzyli. Nowy język, strukturalnie podobny do dawnego języka natury, mówi już jedynie o tych Innych.

¹⁶ Ibidem, t. I, s. 303.

IMPONUJĄCA WOLA NORMALNOŚCI NAD METAFIZYCZNĄ PRZEPAŚCIĄ – GOMBROWICZ I HEIDEGGER

„Jest niepodobieństwem podjąć wszystkie wymogi *Dasein*'u, a zarazem pić kawę z rogalikami na podwieczorek. Lękać się nicości, ale bardziej bać się dentysty”¹⁷. Na pozór może wydawać się to dziwne, ale przytoczony wyżej ironiczny w tonie komentarz Gombrowicza do *Bycia i czasu* Martina Heideggera bardzo trafnie wskazuje na konieczność zmiany kondycyjnego języka tego dzieła na bliski strukturalizmowi, antyhumanistyczny język późniejszych prac niemieckiego filozofa. Warto przyrzeć się owej zmianie, dzięki temu widać bowiem lepiej specyfikę obu dyskursów, o jakich w tym eseju mówimy.

Nie chcę tu streszczać założeń ontologii fundamentalnej, rozwijanej przez Heideggera w *Byciu i czasie* (którą to książkę Gombrowicz zrozumiał zresztą dość powierzchownie). Wystarczy powiedzieć, że *Dasein* – jestestwo, bycie przytomne, czy – w bliższym nam tutaj języku ontycznym – człowiek, jest zawsze *in-der-Welt-sein*, byciem-w-świecie, co znaczy, że jest zarazem *zu-sein*, byciem-ku, i *mit-sein*, byciem-z-innymi. Wszystkie te niezbyt zręczne określenia wskazać mają na pierwotną i podstawową relacyjność ludzkiego istnienia, niezbywalne i konstytutywne dla niego odniesienie – do innych ludzi, do przedmiotów, sytuacji, własnego życia. Sieć powiązań, czyli to, w jaki sposób rzeczy się do siebie mają, kiedy dzięki możliwości odniesienia do własnego bycia człowiek odnajduje się pośród nich i poprzez całość tych odniesień, a więc świat, rozumie siebie, nazywa Heidegger rzuconiem (*Geworfenheit*); dopełnia je indywidualny projekt (*Entwurf*), czyli to, co w ramach rzucenia z naszym byciem robimy. Można wyobrazić to sobie jako rzuconą na taflę wody „kaczkę”: kamyk – rzucony projekt, *Dasein* – po nieuchronnym zetknięciu się z powierzchnią może nabrać dzięki niej rozpędu, może też szybko wyhamować i zacząć opadać na dno. Każdy fenomen egzystencjalny postrzegany jest przez niemieckiego filozofa poprzez koło hermeneutyczne, zakładające zarazem rzuconie i projekt; na przykład, rozumienie przeszłości jest mi dane o tyle, o ile przez nią zostałem ukształtowany tak, by projektować na przeszłe fakty określony horyzont rozumienia. Niewątpliwie kondycyjny rys zgody na tak czy inaczej pojmowane ograniczenia jest w *Byciu i czasie* wyraźnie obecny, w tym sensie Heidegger niewiele ma wspólnego z głoszącym „absolutną wolność

¹⁷ Ibidem, s. 290.

projektu” Sartrem. Samo bowiem podstawowe pytanie fenomenologii – *jak?* – bardzo bliskie jest myśleniu kondycyjnemu; w gruncie rzeczy, jest to także pytanie Montaigne’a, który w swym badaniu „dostosowywał się do przedmiotu”, obserwował go w nieustannych przemianach, nie poszukiwał jakiejś jego wypreparowanej istoty. O nią wszyscy esencjonalści pytają zawsze słowem *co?*

Ironia Gombrowicza wymierzona jest w aktywistyczny moment analiz *Bycia i czasu*. Wymienione przez niego „wymogi *Dasein’u*” i „lęk przed nicością” należą do opisywanej tam egzystencji autentycznej, takiej, która nie upada we władaną przez powszedniość i banał, pogardzaną przez Heideggera sferę „Się” (*das Man*), i która nie zapomina o własnym byciu i odnosi się do niego w sposób właściwy. Ów właściwy sposób odnoszenia się do bycia opisuje Heidegger za pomocą tak nielubianych przez pisarzy kondycyjnych „wielkich słów”, których używa bez cienia ironii: trwoga, nicność, bycie-ku-śmierci. O tym ostatnim pisze Krzysztof Michalski: „Autentyczność bycia-w-stronę-śmierci to odkrycie prawdziwego oblicza świata, odkrycie jego «egzystencjalnego wymiaru» – odkrycie, które skłania nas do ucieczki, do ukrycia się w sprawach codziennych, a więc do nieautentyczności”¹⁸. Trudno nie przyklasnąć Gombrowiczowi, który swojej obawy na fotelu dentystycznym czy przyjemności jedzenia rogalików nie chce uważać za jakąkolwiek „ucieczkę” czy „upadek”, odcinające go od „prawdziwego oblicza świata”. Nikt rozsądny nie będzie rzecz jasna twierdził, że Heidegger wymagał od człowieka „egzystującego autentycznie” nieustannego, pełnego trwogi rozmyślenia o własnym końcu; nie da się jednak ukryć, że normatywny (choć sam filozof upierał się, że nie wartościuje) projekt *Bycia i czasu* nie dorównuje subtelnością jego opisowym analizom codziennej egzystencji.

Niełatwo znad metafizycznych przepaści dostrzec bogactwo – i wartość – tego, o czym pisał Gombrowicz:

„Życie ograniczone. Życie lokalne. Żyje się tym, co dzień przyniesie... Konkretna egzystencja. To męczy i pociąga zarazem... o, to ograniczenie, którego tak jestem spragniony! Kosmos już mnie znużył”¹⁹.

Ekspansywnym projektem filozoficznym, które aspirują do ogarnięcia wymykającej się pojęciom tkanki „konkretnego życia”, „nie odpowiada się argumentami, lecz żyjąc inaczej, niż one chcą – i dość kategorycznie aby twoje życie stało się dla nich nieprzenikliwe”²⁰. „Wymknąć się Idei”

¹⁸ K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1998, s. 152.

¹⁹ W. Gombrowicz, *Dziennik*, op. cit., t. II, s. 84.

²⁰ *Ibidem*, t. I, s. 291.

– tak brzmi imperatyw „imponującej woli normalności”²¹, w imię której przeciwstawia Gombrowicz „zbawczą konkretność” „przekłętemu uniwersalizmowi, powszechności przekłetej, która pęta gorzej od najciaśniejszego więzienia”. Uciekając od takich redukujących zapędów pojęciowych, można w końcu „wydobyć się na swobodę Ograniczonego”²² – a paradoksalność tej formuły uwypukla jeszcze wyraźniej jej głęboko kondycyjny charakter.

Imponujący skądinąd projekt *Bycia i czasu* nie powiódł się z kilku powodów. Nas jednak interesuje tylko jeden: niemożność jednoczesnego zdania sprawy ze złożoności codziennej ludzkiej egzystencji (co najlepiej robi literatura) i z jej pojęciowego uchwycenia, które wartościuje życie ludzkie w określonej perspektywie ontologicznej (co zawsze robiła filozofia). Heideggerowi zabrakło języka, przy pomocy którego mógłby osiągnąć *oba* te cele. Niejako *przy okazji* opisywania łęków przeżywanych na fotelu dentystycznym pisarz może dotykać metafizyki; skonfrontowanie bólu zębów z nicościowaniem Nicości wydaje się już tylko zabawnym nieporozumieniem.

Heidegger – mimo swoich ambicji poetyckich filozof *tout court* – musiał więc powoli rezygnować z kondycyjnego człowieka *Bycia i czasu*, i zająć się tym, do czego naprawdę konsekwencje jego fenomenologii prowadzą: tym, co stoi ponad podmiotem i przedmiotem, co ich związek konstytuuje, a w głos czego człowiek może się jedynie z pokorą wsłuchać – Byciem (pisanym już jako *Sein*). Od tej pory człowiek odgrywa w pismach Heideggera niemal wyłącznie negatywną rolę jako uzurpator, nieprawnie zajmujący miejsce *Bycia* i podporządkowujący sobie byt (choć i tak może robić on tylko to, na co *Bycie* w danym czasie zezwala). Ufne poddanie się *Byciu*, *Gelassenheit*, to postawa, którą spacerujący wokół swojej chaty polnymi i leśnymi drożynami filozof proponuje jako remedium na panoszące się wokół, zaborcze wobec bytu, w miejsce *bycia* się podstawiające myślenie techniczne.

Dlaczego taki język bliski jest strukturalizmowi i nowemu dyskursowi (braku) natury? Tak jak platońskie światło umożliwia relację człowieka z rzeczami, tak jak u Foucaulta relację lekarza i pacjenta wyprzedza i konstytuuje historyczna instytucja szpitala, a u Derridy pismo tworzy piszącego, u Heideggera – który po zwrocie czerpał ze swoistego transcendentalizmu pierwszego z wymienionych myślicieli, i w znaczący

²¹ Ibidem, t. III, s. 150.

²² Ibidem, t. II, s. 85.

sposób zainspirował dwóch ostatnich – technika zajmuje to najistotniejsze w opisie miejsce, człowiek zaś jest tylko jej wytworem. Zabrakło języka, który mógłby utrzymać teoretyczne napięcie wynikające z dualizmu ja/inni. Dlatego nowa filozofia z religijnym niemal entuzjazmem ogłosiła śmierć podmiotu: teraz jest on tylko pochodną ponadindywidualnych procesów historycznych, instytucji, kultury, języka, układu relacji władzy, stosunku epoki do płci itd. Dualizm zredukowany został do swego drugiego członu – nadszedł czas nowych „nauk o człowieku”²³, semiotyki, strukturalizmu, różnego rodzaju archeologii tekstualnych itd.

Warto na koniec wspomnieć, że kres tego czasu i niewystarczalność nowej perspektywy najszybciej stwierdzili główni koryfeusze antyhumanizmu, choćby Barthes czy Foucault, który w ostatnim swym dziele – *Historii seksualności* – zajmuje się już w dużej mierze samym sobą (czy, ostrożniej – rozumieniem własnego ciała poprzez historię cielesności). Dobra to okazja, by jeszcze raz powrócić do Montaigne’a i Gombrowicza: obaj w swoich utworach niewątpliwie zajmowali się sobą. Auerbach pisze, że „Montaigne specjalizował się w sobie samym”²⁴; słynny stał się ostentacyjnie egocentryczny początek gombrowiczowskiego *Dziennika*. A jednak to „zajmowanie się sobą” w przypadku obu pisarzy dzieli wiele. Autor *Prób* kilka razy podkreśla, że chce opisać ludzką kondycję; z ironiczną skromnością wyznaje, że dla tego celu bada „życie liche i bez blasku”, lecz za to takie, o którym nikt nie wie tyle, co on sam – *swoje* życie. Gombrowicz nie opisuje ludzkiej kondycji, nie *opisuje* nawet siebie, w każdym razie nie to jest jego celem – on swoją twórczością o siebie *walczy*; i walczyć musi, jeśli nie chce stracić podmiotowej autonomii w świecie wpływów, na które jest tak fenomenalnie wrażliwy. Nie może już powiedzieć, że on sam „zna siebie najlepiej”: świadomy jest tego, że w dużej mierze tworzą go jego czytelnicy; dlatego musi swoimi dziełami wywalczyć w ich świadomości możliwie adekwatny (a adekwatność ta podszyta jest paradoksem, który każe się Gombrowiczowi stworzyć takim, jakim jest) obraz własnej osoby. Jak pisze, „utwór literacki jest deformacją zrodzoną w sferze «między»..., między mną a czytelnikiem”²⁵.

Mocny nacisk, który kładzie on na ową sferę „pomiędzy” (pomiędzy, dualizm, napięcie – wszystkie te określenia wskazują na ten sam problem),

²³ Ich projekt przedstawił w książce *Słowa i rzeczy* Michel Foucault; por. *Le mots et les choses*, Paris 1966.

²⁴ E. Auerbach, *Mimesis...*, op. cit., s. 46.

²⁵ W. Gombrowicz, *Dziennik*, t. I, op. cit., s. 125.

czyni Gombrowicza w ramach myślenia kondycyjnego pisarzem trochę nietypowym – w końcu powiedziane zostało, że myślenie to charakteryzuje się głęboką zgodą na byt. Być może fakt, że w jego przypadku zgoda ta przebiegała w dość skomplikowany sposób, związany jest z osobliwościami indywidualnej biografii i umysłowości. W każdym razie dziś, kiedy poznaliśmy już jego „grabarzy”, słowa ich „błyskotliwego sprzymierzeńca” – „Poniedziałek: Ja Wtorek: Ja Środa...” – nabierają wyrazu wręcz dramatycznego. Mająca charakteryzować myślenie kondycyjne „nuta zaniechania i bierności”²⁶ nie pobrzmiewa w twórczości autora, który myślenie to doprowadził do drugiej – obok mistycyzmu – skrajności. Dramatyzm walki Gombrowicza pokazuje, że zgoda na byt może także przemienić się w zadanie trudne do wykonania.



²⁶ A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność*, op. cit., s. 159.