

Natalia Mrozkowiak-Nastrożna

Między akceptacją a resentymentem : próba interpretacji Gombrowiczowskiej koncepcji czasu w perspektywie filozofii Fryderyka Nietzschego

Sztuka i Filozofia 28, 51-73

2006

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.

**MIĘDZY AKCEPTACJĄ A RESENTYMENTEM.
PRÓBA INTERPRETACJI GOMBROWICZOWSKIEJ
KONCEPCJI CZASU W PERSPEKTYWIE FILOZOFII
FRYDERYKA NIETZSCHEGO**

„Twórczość Gombrowicza jest przykładem związku między literaturą i filozofią”¹, pisze Francesco Cataluccio. Twierdzenie to patronuje filozoficznym interpretacjom idei i koncepcji obecnych w pisarstwie Gombrowicza, lecz przede wszystkim zwraca uwagę na zainteresowanie autora problematyką filozoficzną, potwierdzone licznymi odwołaniami do filozofii, także do myśli współczesnej. Związki Gombrowicza z filozofią określa właściwa mu krytyczna postawa; wskazywaniu licznym inspiracji filozoficznych towarzyszy często krytyka obecnych w nich koncepcji². Twórczość Gombrowicza funkcjonuje w kontekście filozoficznym ze względu na eksponowanie problemu człowieka, jego tożsamości, świadomości nieuniknionego zanurzenia własnego życia w czasie, sposobu bycia w świecie i relacji z innymi. Jeden ze sposobów ujmowania tych zagadnień określony jest przez problematykę czasu. W tej perspektywie odsłania się w twórczości Gombrowicza bogactwo wątków dotyczących negatywnego i pozytywnego aspektu czasowości egzystencji.

Rozważanie tak określonej problematyki wymaga uwzględnienia filozoficznych koncepcji czasu i czasowego charakteru bycia człowieka w świecie. Potrzebę tę określa zarówno odmienność ujmowania kategorii czasu w filozofii, jak i różnorodność kontekstów interpretacji twórczości Gombrowicza oraz jego aktywności autokreacyjnej udokumentowanej nie tylko w *Dzienniku*, ale w licznych autokomentarzach, wspomnieniach i listach.

¹ *Gombrowicz filozof*, oprac. F. Cataluccio, J. Illg, Znak, Kraków 1991, s. 6.

² W ten sposób Gombrowicz odnosi się m.in. do filozofii Nietzschego, podkreślając jej wpływ na własną twórczość i jednocześnie poddając krytyce niektóre z jej wątków. W ankiecie *Pięć książek, które wywarły na Pana największy wpływ* pisze: „Nietzsche. Często irytowała mnie śmieszność jego Naczelowika. Nie podzielam jego opinii, ale przecież zawdzięczać mu (...) ostrość spojrzenia posuniętą aż do skrajności oraz – muszę dodać – nieokielznaną dumę” (w:) W. Gombrowicz, *Publicystyka, wywiady, teksty różne 1939–1963*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996, s. 465.

Ze względu na potrzeby tematu niniejszego artykułu³, interpretacja Gombrowiczowskiego ujęcia problematyki czasu przeprowadzona zostanie na podstawie Nietzscheańskiej koncepcji *wiecznego powrotu tego samego*. Przywołanie myśli Nietzschego ma na celu nie tylko odczytanie filozoficznych znaczeń motywów dotyczących czasu i czasowego wymiaru istnienia człowieka prezentowanych przez Gombrowicza, ale przede wszystkim próbę określenia postawy autora wobec faktu przemijalności, skończoności ludzkiego życia wynikającej z czasowości egzystencji.

Gombrowicz wielokrotnie daje wyraz zainteresowaniu problematyką czasu, relacjonuje doświadczenia „mijania się” przeszłości i przyszłości w teraźniejszości⁴, prezentuje rozumienie autokreacji jako możliwości ruchu w czasie. Jego utożsamienie życia, autokreacji i sztuki z ruchem, rozumianym przede wszystkim jako nieograniczona możliwość ruchu w czasie, poddaje się interpretacji, której kontekst określa koncepcja *wiecznego powrotu tego samego* Fryderyka Nietzschego. Jest ona istotna przede wszystkim ze względu na motyw afirmacji i przezwyciężenia resentymentu w stosunku do czasu. Wspomniany kontekst wzbogaca ponadto Nietzscheańskie ujęcie gry, woli mocy jako energii twórczej i figura dzieciństwa jako niewinności.

Nietzsche jest filozofem, którego dzieła Gombrowicz wymieniał jako inspirację dla własnej twórczości⁵, podkreślał, że ukształtowały one w znacznym stopniu jego styl. Rezultaty tego wpływu dostrzegają również czytelnicy Gombrowicza – „Georges Charaire, poeta, który poznał Gombrowicza w Royaumont, w swym szkicu o pisarzu mówi: *Był poetą-filozo-*

³ Artykuł jest fragmentem szerszej całości, w której analiza opiera się m.in. na koncepcji czasowości bytu-dla-siebie J.-P. Sartre’a, Heideggerowskim myśleniu o byciu ku śmierci, kategorii *powtórzenia* S. Kierkegaarda oraz koncepcji podmiotu narracyjnego w ujęciu P. Ricoeura. W niniejszej publikacji ograniczam interpretację Gombrowiczowskiej koncepcji czasu do kontekstów Nietzscheańskich.

⁴ Por. fragment *Dziennika* opisujący transatlantyckie spotkanie Gombrowicza powracającego do Europy i Gombrowicza z przeszłości, który płynie do Argentyny, nie przewidując, że spędzi tam aż 23 lata, przeszłości i przyszłości nie rozdziela tu teraźniejszość, jest ona raczej miejscem ich przemieszania, tonie w ich zrozumieniu: „Pomyślałem w końcu o sobie na tamtym pokładzie – i że dla tamtego ja jestem tutaj prawdopodobnie taką samą zjawą jak on dla mnie” (w:) W. Gombrowicz, *Dziennik 1961–1969*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004, s. 107.

⁵ W ostatnim wywiadzie przeprowadzonym przez B. Knapp, na pytanie o dzieła literackie, które wywarły na niego największy wpływ, Gombrowicz odpowiada m.in.: „Trzeba jeszcze do tego dodać paru klasyków, jak Cervantes, i filozofów (w sensie artystycznym tego terminu), jak Schopenhauer i Nietzsche, którzy oddziałali zwłaszcza na mój styl” (w:) W. Gombrowicz, *Publicystyka, wywiady, teksty różne 1963–1969*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997, s. 473–474.

fem, jak Nietzsche”⁶. Gombrowiczowska myśl o człowieku nie wywodzi się bezpośrednio z fascynacji filozofią Nietzschego, co potwierdza chociażby wspomniany wcześniej krytyczny stosunek pisarza do koncepcji nadczłowieka. Jednak wiele podejmowanych przez niego wątków znajduje bezpośrednie odniesienie do myśli twórcy koncepcji *wiecznego powrotu*. Wspomnieć tu można chociażby kategorię Niedojrzałości, która w ujęciu Gombrowicza jest określona przede wszystkim przez orientację na aktywność, twórczość, działania autokreacyjne, i jednocześnie udaremniające unieruchomienie podmiotu w Formie. Twórczy ruch – nieskrępowany Formą, żadnymi regułami z góry narzuconymi – określający Niedojrzałość można odczytywać jako apoteozę życia w perspektywie Nietzscheańskiej woli mocy. Uwielbienie Młodości i Niedojrzałości oraz nieustanne ucieczki przed Formą są przejawem woli życia. Piotr Millati pisze o Gombrowiczu: „Jego stosunek do woli życia bliski jest Nietzschemu (...). To dzięki tej sile jednostka podejmuje heroiczny wysiłek formowania siebie samej, a to dla Gombrowicza ma wartość nieocenioną”⁷. Inny badacz, Bronisław Łagowski, w swym tekście *Inny Gombrowicz* wymienia Nietzschego jako jednego z „mistrzów”⁸ Gombrowicza, podkreślając podobieństwa w ich postawie i sposobie myślenia: „tak jeden, jak drugi głosili indywidualizm i kult osobowości; wrodzy wszystkiemu, co jednostkę ogranicza (...). Żywili kult dla wartości biologicznej człowieka; u Gombrowicza przejawiało się to w fascynacji młodością”⁹.

Problem autokreacji, tworzenia siebie, narzucania siebie innym, ma w przypadku Gombrowicza kontekst czasowy. Stanowi o tym przede wszystkim związanie wzrostu świadomości człowieka Gombrowiczowskiego z jego postępowaniem ku Dojrzałości, przy jednoczesnym ujawnianiu się chęci zatrzymania Niedojrzałości pragnienia, powrotu do niewinności Dzieciństwa i piękna Młodości. Człowieka Gombrowiczowskiego określa niejednoznaczny stosunek do czasu, chęci powrotu do dzieciństwa towarzyszy bowiem wstyd i wina – główne cechy określające dorosłość.

⁶ P. Millati, *Gombrowicz wobec sztuki*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 288; Millati interpretuje tę wypowiedź jako określenie Gombrowiczowskiego stylu myślenia, „który – podobnie jak w wypadku Nietzschego – charakteryzuje pasja i namietność w wypowiadaniu sądów filozoficznych, osobiste zaangażowanie, dążność do nadania im pociągającej formy artystycznej oraz niechęć do konstruowania perfekcyjnie spójnych systemów” (ibidem, s. 288).

⁷ Ibidem, s. 30.

⁸ „Gombrowicz podziwiał Montaigne’a, lecz nie doznawał z jego strony głębszego wpływu. Za to Fryderyk Nietzsche, choć nie tak adorowany, ukształtował w dużym stopniu jego sposób myślenia i percypowania, a także styl” (w:) *Gombrowicz filozof*, op. cit., s. 169.

⁹ Ibidem, s. 169–170.

Wstyd i wina udaremniają wsteczny ruch w czasie, niewinność dziecka jest niedostępna. Rozważanie problematyki czasu w kontekście egzystencji ludzkiej, określanej przez figury Dziecka i Dorosłego oraz w powiązaniu z twórczą mocą Niedojrzałości, współtworzy sieć związków twórczości Gombrowicza z myślą Nietzschego. W jego rozumieniu bowiem czas jest związany z egzystencją, jest czasem życia: „Czas sam w sobie jest nonsensem: czas istnieje tylko dla istot doznających wrażeń”¹⁰.

Zainteresowanie problemem czasu pojawia się już w *Niewczesnych rozważaniach*, gdzie Nietzsche prezentuje twierdzenie, „że człowiek nie tylko przebywa w określonym odcinku czasu, tak jak rzeczy i jak cały świat, lecz że czas temporalizuje się w życiu człowieka i w kulturze ludzkiej”¹¹. Według Nietzschego, egzystencja jest określona przez odniesienie się do czasu, konsekwencją tego odniesienia jest m.in. konieczność wypracowania przez człowieka postawy wobec faktu przemijalności. Ten wątek występuje także w Gombrowiczowskiej myśli pod postacią Dzieciństwa, Młodości, Dorosłości i Starości jako figur czasu określającego życie człowieka. Sens tych figur jest niejednoznaczny. Apoteoza Młodości polega na utożsamieniu jej z możliwością zmiany i z pięknem, owo piękno skażone jest jednak pragnieniem doskonałości należącym do sfery Dorosłości, ta z kolei, jako Dojrzałość obciążona przeszłością i niewiele mająca przyszłości przed sobą, pozbawiona jest powabu. Wspomniane figury, określające Gombrowiczowską dialektykę dojrzałości i niedojrzałości, odzwierciedlają jego wahanie się między akceptacją i odrzuceniem przeszłości. To niezdecydowanie ujawnia się wielokrotnie, Gombrowicz z nadzieją myśli o przyszłości w kontekście swych starań o niezależność jako o miejscu, w którym jego działania autokreacyjne odniosą pożądaną efekt, czas jest dla niego przede wszystkim czasem tworzenia siebie. Jednak nadzieje związane z przyszłością nie mogą zostać spełnione przez resentymentalny stosunek do przeszłości, próby ożywienia wspomnienia jako realnej treści teraźniejszości. Gombrowiczowski człowiek jednocześnie chce być Młody, mieć przyszłość przed sobą, a jednocześnie jako Dojrzały, Dorosły pragnie zawładnąć swą przeszłością. Jednej i drugiej – przyszłości i przeszłości – chce nadać charakter teraźniejszości, jego marzeniem jest jednoczesność egzystencji i trwania, ruch i zatrzymanie czasu.

Interpretację owego wahania się Gombrowicza można oprzeć na Nietzscheańskich pojęciach resentymetu, winy, wstydu oraz akceptacji, afirmacji, woli, wiecznego powrotu. Jej podstawą byłoby obecne u oby-

¹⁰ *Nietzsche Werke*, t. 4, s. 52, cyt. za: H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*, Universitas, Kraków 2003, s. 94.

¹¹ *Ibidem*, s. 94.

dwu autorów przekonanie o związku życia i czasu, oddziaływaniu przeszłości i przyszłości na teraźniejszość, wpływie czasu na kształtowanie się bycia. Zgodnie z tym przekonaniem, „przyszłość i przeszłość spotykają się i splatają we wszystkich projektach i oczekiwaniach mających zawsze swój horyzont czasowy”¹². Jednak na tle wspólnego horyzontu, określającego myśl obydwu autorów, rysują się różnice dotyczące ujmowania samego ruchu czasu, jak również określenia cech człowieka, którego kondycję określa czas, zanurzenie w jego płynności.

Nietzsche, prezentując ideę kolistości czasu, zakłada specyficzną rolę teraźniejszości; mimo iż znika ona bezpowrotnie, pozostawia ślad, dając pozór obecności. Świadomość ulotności, nietrwałości chwili zagradza człowiekowi dostęp do szczęścia. Realizację każdego z fragmentów życiowego projektu zatrzuwa poczucie braku tego, co już minęło i co nie daje się włączyć w teraźniejszość, co stanowi o jej niedopełnieniu. Jedyną drogą ku całościowej realizacji życiowego projektu jest uwzględnienie w nim wszystkich śladów przeszłości, nieustanne aktualizowanie własnego obrazu. Tu na przeszkodzie staje z jednej strony nietrwałość i niepełność pamięci, a z drugiej strony niemożliwość konfrontacji stanu obecnego z przyszłym, jeszcze nie zrealizowanym. Nietzsche zniwelował ten paradoks przez wprowadzenie woli w konflikt przeszłości i przyszłości. W *Tako rzecze Zaratustra* problem ten został zobrazowany jako dwie drogi, które spotykając się, zaprzeczają sobie, „zderzają się głowami”, a ich konfliktowi w bramie chwili przeciwstawia się wola. Zaratustra pyta: „czy stale muszą przeczyć sobie?”, dostrzegając możliwość zapanowania nad nimi przez włączenie się w kolisty ruch czasu. Włączenie się w krąg czasu oznacza akceptację przeszłości będącą nie tylko pogodzeniem się z przemijalnością, ale przede wszystkim uwolnieniem się od resentymentu wobec czasu. Jedynie akceptacja Ja przeszłego pozwala na pełną realizację siebie; dzięki woli „chcącej”, mówieniu „tak” temu, co było, przeszłość i przyszłość przestają przeczyć sobie, tworząc nierozzerwalny, nieskończony krąg czasu.

Czas nie jest tu pojmowany jako śmiertelne zagrożenie. Odrzucenie myśli o liniowym, jednokierunkowym ruchu czasu jest wyzwoleniem od resentymentu, akceptacją przez wolę idei „wiecznego powrotu”. To umożliwia tworzenie się bycia we wszechobecnym centrum wieczności: „Stawanie się nie ma kresu, nie ma też początku. Świat dąży do postaci bytu, ale jej nie osiąga. To dążenie to wieczne stawanie się jako wieczny powrót (...). To wieczne stawanie się nie może ustać, zastygnąć w byt”¹³. Zara-

¹² Ibidem, s. 40.

¹³ B. Baran, *Postnietzsche*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 21.

tustra, świadomy konieczności przemierzania wciąż na nowo drogi, która wydaje się już zamknięta, staje się „orędownikiem koliska” i pozwala na następujące odczytanie swych nauk: „Wszystko idzie, wszystko powraca; wiecznie toczy się koło bytu. Wszystko zamiera, wszystko zakwita; wiecznie rok bytu bieży. Wszystko się łamie, wszystko znów się spaja; jednakie buduje się wieczne domostwo bytu. Wszystko się rozłącza, wszystko wita się ponownie; wiernem pozostaje sobie wieczne bytu kolisko”¹⁴. Myśl o wiecznym powracaniu wszystkiego do siebie, łączeniu się w kole czasu tego, co zostało rozdzielone w wizji czasu rozczłonkowanego na trzy, nigdy nie dające się pogodzić etapy, jest zatem bliska idei *Całości*. Pojęcie *Całości* nie jest tu jednak równoznaczne z determinacją czy fatalizmem losu obracającego koło czasu, niepozwalającego na wyrwanie się z jego kręgu, jego znaczenie zawiera się raczej w świadomości i zgodzie na wieczność obecną w każdej kolejnej chwili. Teraźniejszość zyskuje na trwałości, będąc nieustannym powtórzeniem początku: „W każdym mgnieniu poczyną się byt; wokół każdego *tutaj* toczy się kula *tam*. Środek jest wszędzie. Krzywy jest szlak wieczności”¹⁵.

Nietzsche, konstruując postać Zaratustry jako „orędownika koliska”, przeciwstawia się resentymentowi, potwierdza natomiast tezę o niewinności stawania się. Pytanie o charakter związku istnienia i niewinności stawia Gilles Deleuze, zwracając uwagę na istotną w nim rolę odrzucenia całości. Nie czas liniowy, skończoność egzystencji, ukierunkowanie bycia ku przyszłości zatracające, będące przyczyną resentymentu wobec przeszłości, ale czas kolisty, chaos i wielorakość nieustannego stawania się, czas pozbawiony punktu unieruchomienia jest źródłem afirmacji: „Niewinność jest prawdą tego, co wielorakie. Wynika ona bezpośrednio z zasad filozofii siły i woli. Każda rzecz odnosi się do siły, zdolnej ją interpretować; każda siła odnosi się do tego, co sama może, z czym jest nierozłączna. Ten właśnie sposób odnoszenia się, afirmowania i bycia afirmowanym jest szczególnie niewinny”¹⁶. Wspomniana tu siła określa według Deleuze’a „nowy sposób myślenia”, który „oznacza myśl afirmatywną, myśl, która afirmuje życie i wolę w życiu, myśl, która w końcu wyklucza wszelką negatywność”¹⁷.

Filozofia autora *Tako rzecze Zaratustra* jest wiarą „w niewinność przyszłości i przeszłości. (...) Ani istnienie nie jest uznane za winne, ani sama wola nie czuje się winna, że istnieje: właśnie to Nietzsche nazywa *radosną*

¹⁴ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, DeAgostini/Altaya, Warszawa 2002, s. 223.

¹⁵ Ibidem, s. 223.

¹⁶ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, SPACJA/PAVO, Warszawa 1993, s. 28.

¹⁷ Ibidem, s. 41.

nowiną”¹⁸. Myślenie Gombrowicza natomiast krąży nieustannie wokół negatywności, wokół utraty i wstydu. Wstyd broni dostępu do przeszłości, która pozostaje obca, niezrozumiana. Według Gombrowicza, to, co najbardziej istotne, piękno stawania się, tworzenia siebie, jest niedostępne. Cechy te posiada Młodość, ta jednak utożsamiona z Niedojrzałością, zwrócona ku przyszłości, nie jest w stanie afirmować teraźniejszości. Gombrowicz formułuje wizję człowieka, w którego bycie wpisana jest wina. Ciężar wstydu określa przeszłość i uniemożliwia afirmatywne wykraczanie ku przyszłości: „Źródła moje biją w ogrodzie, u wrót którego stoi anioł z mieczem ognistym. Nie mogę tam wejść. Nigdy się nie przedostanę. Skazany jestem na wieczyste krążenie wokół miejsca, gdzie świeci się moje najprawdziwsze oczarowanie. Nie wolno mi, bo... te źródła wstydem tryskają, jak fontanny! Ale ten nakaz wewnętrzny: zbliż się jak najbardziej do źródeł wstydu twojego!”¹⁹ Postacie Witolda i Fryderyka w *Pornografii* stanowią figury tak pojmowanego wstydu, pragną Młodości, a jednocześnie unieważniają, niszczą jej piękno, posługując się przemocą Dorosłości. O *Pornografii* pisze Gombrowicz, że jest to dzieło podyktowane potrzebą przetłumaczenia świata na „język młodości”: „Intuicja, która mi to podyktowała, zawiera w sobie chyba przekonanie, że Męczyzna jest bezsilny wobec świata... będąc siłą tylko, nie będąc urokiem... a zatem, aby mógł osiąść rzeczywistość, ona wpraw musi zostać przepuszczona przez istotę mogącą się podobać (...)”²⁰. Witold i Fryderyk wpłątani są w sieć relacji między niewinnością Młodości, uosobionej w istocie „mogącej się oddać, niższej, słabszej”, a Dojrzałością przez przemoc, która jest jej wyznacznikiem, pozbawioną piękna i powabu. Gombrowicz rozumie Dorosłość jako doskonałość pozbawioną złudzeń, stan określony przez resentyment wobec przeszłości i przemoc wobec Młodości, obarczony winą i wstydem.

W Gombrowiczowskiej koncepcji czasu nie ma miejsca na przełamanie resentymentalnego stosunku wobec przeszłości. Przemoc Dorosłego nad Młodym jako silniejszego nad słabszym byłaby zatem, według określenia Deleuze’a, siłą reaktywną, w przeciwieństwie do tego, co aktywne, czyli twórcze²¹. Przeszłość odczuwana jako ciężar, obarczona winą, nie pozwala Gombrowiczowskiemu człowiekowi na tworzenie siebie łączące teraźniejszość z przeszłością i przyszłością. Porównywanie stosunku Gomb-

¹⁸ Ibidem, s. 41.

¹⁹ W. Gombrowicz, *Dziennik 1957–1961*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004, s. 110.

²⁰ Ibidem, s. 111–112.

²¹ Por. tabela podsumowująca zasady działania sił aktywnych i reaktywnych (w:) G. Deleuze, op. cit., s. 152–153.

rowicza do problematyki czasu i ujęcia czasu filozofii Nietzschego jako przepływu warunkującego kształtowanie się bycia, ujawnia wiele różnic. Pomimo różnicy dotyczącej resentymentu, w myśli o czasie Gombrowicza i Nietzschego rysuje się jednak wspólny wątek, jakim jest cierpienie określające bycie, stawanie się. Obecna w filozofii Nietzschego zgoda na nieskończone powracanie tego, co było, obarczona jest cierpieniem i świadomością konieczności jego trwania. Na tym polega logika afirmacji, jej sens zawiera się w „niesieniu, braniu na siebie”, afirmacja jest „zgoda na rzeczywistość taką, jaka ona jest, braniem na siebie realności takiej, jaką ona jest”²². Wola nie dokonuje wyboru między dobrem a złem, wyrażane przez wolę „chcenie” wszystkiego nie może odrzucić cierpienia. Afirmatywna filozofia Nietzschego zawiera więc paradoks, jakże istotny, nie dający się zniwelować, a jednak nie determinujący życia człowieka, akceptowany przez niego. Sens wiecznego powrotu niesie najistotniejszą dla człowieka naukę, tłumacząc sens cierpienia. Nietzsche, pisząc o wtopieniu każdej chwili w koło nieskończoności, używa pojęć: „największy ciężar” czy „okrutna droga”. Badacze jego myśli także podkreślają zawarty w niej wątek bólu i cierpienia. Bogdan Baran pisze o Zaratuście jako tym, który „naucza też tragiczności, jaka w oczywisty sposób tkwi w piekielnej perspektywie przeżywania w nieskończoność raz zaznanego cierpienia”²³. Gilles Deleuze uważa, że od zrozumienia sensu cierpienia zależny jest sens istnienia: „istnienie posiada sens, o ile ból ma sens w istnieniu”²⁴.

Gombrowicz także wielokrotnie mówi o cierpieniu jako zasadniczym wyznaczniku ludzkiej egzystencji. Wyznaje: „z wiekiem dokonała się we mnie ewolucja, której tragicznego i groźnego charakteru nie chcę ukrywać”²⁵. Ową ewolucję wyznacza m.in. *dewaloryzacja śmierci i intronizacja bólu*: „Ból staje się dla mnie punktem wyjściowym egzystencji, doznaniem zasadniczym, od którego wszystko się zaczyna, do którego wszystko się sprowadza. Egzystencjaliści ze swoim ‘życiem dla śmierci’ nie zadawalają mnie, ja życie ustawiłbym tylko wobec bólu”²⁶. Gombrowiczowska fascynacja młodością ma charakter resentymentalny, nie dopuszcza myśli o możliwości pojednania utraconej Piękności i pozbawionej uroku Doskonałości. Sprawia to, że zarówno Młodość, jak i Dorosłość pojmowana jako starzenie się, określane są przez cierpienie. Mimo iż Gombrowicz nie zgadza się na cierpienie, jest przekonany o jego konieczności, wpisaniu w sens

²² Ibidem, s. 190.

²³ B. Baran, *Postnietzsche*, op. cit., s. 20.

²⁴ G. Deleuze, op. cit., s. 136.

²⁵ W. Gombrowicz, *Dziennik 1957–1961*, op. cit., s. 39.

²⁶ Ibidem, s. 39.

bycia. Z tego przekonania wynika charakter zmagania postaci w jego twórczości, wrzuconych w nieodwołalny chaos rzeczywistości i starających się, mimo wszystko, ten chaos uporządkować, lub nawet zapanować nad nim. Człowiek Gombrowiczowski „*jest rozpięty pomiędzy Bogiem a Młodym*”²⁷, zmuszony do dokonywania wyboru pomiędzy doskonałością a pięknem. Jego bycie jako wybieganie ku przyszłości i dążenie ku Dorosłości określa skończoność, a jednocześnie pragnienie Młodości, jej uroku i witalności okupionej niedoskonałością, niedopasowaniem do Formy. Źródłem jego cierpienia jest niemożliwość jednoznacznego opowiedzenia się po stronie Młodości lub Doskonałości. Cierpienie towarzyszy mu nieustannie, jest nieusuwalne ze względu na niemożliwość pełnej akceptacji zarówno Ja aktualnego, jak i Ja przeszłego.

Źródło cierpienia Gombrowiczowskich bohaterów stanowi więc doświadczenie czasu jako przemijalności. W dialektyce Dojrzałości i Niedojrzałości ujawnia się pojmowanie czasu jako tego, co bezpowrotnie utracone, a jednocześnie gwarantujące możliwość kreacji, twórczego ruchu od nowa określającego podmiot. Czas jest dla Gombrowicza jednocześnie czasem utraconej Młodości i pragnieniem powrotu niewinności, a także czasem egzystencji zawierającym wielokrotne powroty i ucieczki podejmowane w obronie podmiotowej autonomii. Charakter tej postawy, takiego myślenia o czasie pozwala sądzić, że doświadczenie cierpienia w twórczości Gombrowicza ma istotny wymiar autobiograficzny, łączący autora z kreowanymi przez niego postaciami. Doświadczenie to wiąże się przede wszystkim z problemem wolności, z koniecznością cierpienia niezależną od woli podmiotu: „Powiedzieć, że zachowujemy jakąś zasadniczą możliwość wolności wobec cierpienia (...), to przekreślić w ogóle sens tego słowa. Cierpienie to coś, czego ja nie chcę, co muszę *wycierpieć*, istotny jest tutaj przymus, czyli brak wolności. Trudno o większe przeciwieństwo niż cierpienie i wolność”²⁸. *Ferdynand*, pierwsza powieść Gombrowicza, zawiera wizję cierpienia związanego z wpływem innych, deformacją człowieka wbrew jego woli. Józio, mimo usidlenia, wtłoczenia w Niedojrzałość, nie potrafi i nie chce określić siebie, przeciwnie – cierpi, doznając przemocy ze strony Dojrzałości. Dwie kolejne powieści – *Pornografia* i *Kosmos* – kontynuują problem cierpienia jednostki w konfrontacji z zewnętrżnością, z tym, co niezrozumiałe, nieokreślone, ograniczające także, jak inni, jej wolność.

Jedną z najbardziej wyrazistych figur cierpienia w twórczości Gombrowicza jest postać Fryderyka (*Pornografia*). Cierpienie w tym przypadku

²⁷ W. Gombrowicz, *Testament*, Wyd. Res Publica, Warszawa 1990, s. 80.

²⁸ Idem, *Dziennik 1961–1969*, op. cit., s. 143.

jest spotęgowane przez świadomość niesymetryczności związku między niewinnością Młodości a wiedzą i winą będącą udziałem Dorosłości. Fryderyk – *Reżyser* jest odzwierciedleniem Nietzscheańskiego artysty²⁹ (imiona głównych bohaterów *Pornografii* – Witolda i Fryderyka – potwierdzają podjęcie przez Gombrowicza dialogu z myślą Nietzschego), kierującego się ku burzycielskiej aktywności, podążającego za pragnieniem młodości jako piękna obalonego, poddanego. Jednocześnie Młodość zbrukana, odarta z niewinności, burzy porządek świata: „Pod wpływem Fryderyka bożek cielesny detronizuje Boga-Ojca i obwieszcza wybawienie od religii opartej na strachu. Wyzwała radość zmysłową, która jest obłożona grozą kary. Epokę swobody, radości, pełni życia i samorealizacji człowieka otwiera panowanie pulsującego świeżością bożka niedojrzałości, który będzie potwierdzać ludzkie piękno”³⁰. Sama obecność Fryderyka, którego postawa i działanie skrywają burzycielskie motywy, stanowi zagrożenie dla porządku świata. Jego „modlitwa” w grocholicim kościele unieważnia nie tylko sakralny charakter tego miejsca, ale pozbawia rzeczywistość sensu, porządkującej zasady: „Wdarła się przestrzeń, ale przestrzeń już kosmiczna, czarna, (...) ziemia przeistoczyła się w planetę zawieszoną we wszechświecie (...). A temu tonięciu w przestrzeni towarzyszyło straszne wzmożenie konkretności, byliśmy w kosmosie, ale byliśmy jak coś przerażająco danego, określonego we wszystkich szczegółach”³¹. Efektem manipulacji Fryderyka, której ulegają Karol i Henia, jest wyniesienie „na gruzach kościoła Boskiego” bożka niedojrzałości, jednak ten twórca zamysł wyzwalający energię, swobodę i piękno, nie usunął ani groźby kary, ani cierpienia. W tym sensie jest on artystą dionizyjskim, podejmującym kreację, „która łączy ból, cierpienie ze śmiechem erotyką i winem”³². Przemoc i dominacja Dorosłego nad Młodym jest więc ugruntowaniem cierpienia wpisanego w świat i ludzkie istnienie. Wyzwolicielska, burzycielska moc artysty nie jest w stanie go usunąć. Fryderyk jest figurą Nietzscheańską w podwójnym sensie. Jest artystą włączającym w kreację ból i cierpienie, jest także tym, który zaświadcza o braku sensu świata. Gombrowicz umieszcza tę postać w kontekście utworzonym z wątków odczytanych w *Tako rzecze Zaratustra*: „Bóg umarł. Oznacza to, że ludzkość osiąg-

²⁹ „Fryderyk z *Pornografii* jest artystą nietzscheańskim i awangardowym, który łączy sztukę i czyn. Jest jednak za bardzo działaczem, co go oddala od kontemplacji, a przybliża manipulacji” (w:) M. Legierski, *Modernizm Witolda Gombrowicza*, Instytut Badań Literackich, Warszawa 1999, s. 125.

³⁰ Ibidem, s. 101.

³¹ W. Gombrowicz, *Pornografia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków, 1986 s. 17–18.

³² M. Legierski, op. cit., s. 124.

nęła dojrzałość. (...) Człowiek odnajduje się w kosmosie jako całkowicie samotny. Nic prócz życia”³³.

W *Kosmosie*, swej ostatniej powieści, Gombrowicz prezentuje sytuację samotności i cierpienia człowieka w pozbawionej sensu rzeczywistości. Tu cierpienie towarzyszy próbom uporządkowania rzeczywistości podejmowanym przez głównego bohatera – Witolda. Odzwierciedlają one sytuację podmiotu wrzuconego w chaos zdarzeń i przedmiotów. Ból funkcjonuje w tym utworze jako świadomość niemożności odniesienia, nieistnienia porządkującej zasady rzeczywistości, braku Boga, powodującego rozsypanywanie się cząstek sensu. Obsesją Witolda jest łączenie rozproszonych skrawków, ułomków rzeczywistości i nadawanie im, nawet zafałszowanego, znaczenia, jednak „czynność ta jest równie bezradna i ślepa, co próby ustanawiania ładu – bez odniesienia do Boga”³⁴. Tropiąc ślady, z których mógłby wysnuć sens rzeczywistości, „Witold jakby szuka Jego refleksów, znaków orientacyjnych od Niego, niczym potępieniec, którego beznadziejne wysiłki odnalezienia czy stworzenia jakiegoś porządku są w istocie błędzeniem w świecie przytłaczającym materialnym nadmiarem, różnorodnością, lecz będącym duchową pustynią, bezkresnym Nic”³⁵. Gombrowicz prezentuje w *Kosmosie* wizję rzeczywistości jako nieprzewidywalnego chaosu: „Kosmos jest dla mnie czarny, (...) czarna woda unosząca tysiące odpadków, a w nią zapatrzonego człowieka – zapatrzonego w nią i w nią porwany – usiłujący odczytać, zrozumieć, powiązać w jakąś całość (...)”³⁶. Próby odszukania sensu rzeczywistości i samego siebie zanurzonego w czasie skazane są z góry na niepowodzenie, powierzchnia „czarnego rozbełtanego nurtu” skrywa bowiem brak jakiegokolwiek znaczenia. Drobne fragmenty i ślady, ułamki rzeczywistości, zbierane, poddawane interpretacji przez bohaterów *Kosmosu* nie układają się w żadną całość. Chaos określa przestrzeń ich życia i wypełnia ich samych. Sam człowiek staje się źródłem chaosu, także w nim kryje się negatywność zagradzająca drogę do sensu. *Kosmos* potwierdza działanie siły obcej ludzkiemu pragnieniu sensu, Gombrowicz obserwuje tu jedynie ów „czarny nurt”, wyrażając przekonanie o niemożliwości nazwania tego, nad czym nie sposób zapanować.

W twórczości Gombrowicza odnajdujemy zatem myśl o tym, co nienazwane. Bunt bohaterów *Ferdydurke*, *Pornografii* i *Kosmosu* jest zwró-

³³ W. Gombrowicz, „Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans” (w:) *Publicystyka, wywiady, teksty różne 1963–1969*, op. cit., s. 121.

³⁴ M. Legierski, op. cit., s. 264.

³⁵ Ibidem, s. 264.

³⁶ W. Gombrowicz, *Testament*, op. cit., s. 89.

cony przede wszystkim przeciw ułudzie porządku, która ma skrywać prawdę o człowieku rzuconym w świat, poddanym przypadkowi. Ich działania przeciwstawiają się idei Dojrzałości, zaciemniającej siłę i znaczenie Niedojrzałości jako tego, co nie powala na zatrzymanie ruchu czasu, pozostając wciąż niezakończonym procesem, niekończącą się możliwością tworzenia siebie. Kontekst Nietzscheański pozwala odczytywać tak określoną Dojrzałość jako „przykrywkę noszącą miano poznania, kultury, moralności, których podstawą jest kod codziennych znaków”³⁷. Według Pierra Klossowskiego, „Pod tą przykrywką istniało by owo *nic*, owa głębia czy też ów Chaos lub coś całkiem innego, nienazywalnego, czego Nietzsche nie ośmielił się wypowiedzieć”³⁸. Problem cierpienia wpisanego w wizję ludzkiej rzeczywistości jako tego, co zawsze pozostaje nienazwane i niezrozumiałe, ujawnia się więc u Gombrowicza w podobny sposób jak w myśli Nietzschego. Różnica polega tu na sposobie przyjmowania cierpienia; Nietzsche wyraża zgodę na nieskończone przeżywanie cierpienia, które jest ceną za wyzwolenie się od resentymentu wobec przeszłości, podczas gdy sytuację człowieka Gombrowiczowskiego określa wrzucenie – bez jego woli – w rzeczywistość wzajemnych wpływów, nieuniknionych relacji. Człowiek Gombrowiczowski cierpiący przez świadomość deformacji spowodowanej przez *innego*, nie jest w stanie wypowiedzieć akceptującego „tak”, jego strategią jest ciągła ucieczka. Różnica pojawia się także w przekonaniu o samotności człowieka w obliczu chaosu. Światem obydwu autorów nie rządzi Bóg, stanowiący przyczynę i prawo ludzkiej rzeczywistości, lecz chaos. Afirmatywna postawa Nietzschego, obejmująca „wszystko”, odnosi się właśnie do całości chaosu jako potencjalnej możliwości „dziania się” czasu w obydwu sprzecznych kierunkach. Odrzucając ideę Logosu rządzącego wszechświatem, Nietzsche zakłada nieskończoność wyłaniania się tymczasowych praw i zasad z chaosu; „stabilnemu porządkowi (...) przeciwstawia *chaos konieczności*, pojęcie na pozór wewnętrznie sprzeczne. Oznacza ono: absolutne bez-prawie, bo wszelka możliwa powtarzalność, a więc wszelkie możliwe prawa. Realizują się wszelkie prawidłowości. Inaczej mówiąc: nie ma bytu, jest tylko stawanie się”³⁹. Akceptacja chaosu, oznaczająca możliwość zbliżenia się do tajemnicy nieskończoności, obca jest natomiast Gombrowiczowi. Mimo iż swoje ostatnie dzieło określił on jako powieść „o stwarzaniu się rzeczywistości”⁴⁰, nie skonstruował bynajmniej złudzenia możliwości „stwarzania

³⁷ P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 93.

³⁸ Ibidem, s. 93.

³⁹ B. Baran, *Postnietzsche*, op. cit., s. 20.

⁴⁰ W. Gombrowicz, *Testament*, op. cit., s. 92.

się” czegokolwiek poza cząstkowymi, rozproszonymi kawałkami „materii” świata. Jeśli tytułowy *Kosmos* można uznać za „stawanie się”, należy zrezygnować z pewności dotyczącej stawania się bytu. Wyobcowane, niezrozumiałe ułamki rzeczywistości pozostają nieodgadnione i obce, pomimo porządkujących przedsięwzięć Witolda, rezultaty działania podejmowanych przez niego działań potęgują jedynie poczucie przypadkowości i braku sensu. „Przygoda” Witolda rozpoczyna się doznaniem męczącej nieskładności najbliższego otoczenia: „(...) wlecemy się, wlecemy, ziemia, koleiny, grudy, błyski ze szklistych kamyczków, blask, upał brzęczy, gorąco drgające, czarno od słońca, domki, płoty, pola, lasy, ta droga, ten marsz, skąd, jak (...)”⁴¹. Zapowiada to klęskę jego przedsięwzięcia, mającego na celu ustalenie przyczyny i sensu zdarzeń, które powodując wzajemne uwikłanie wszystkich postaci powieści, domagają się interpretacji: „(...) ja myślałem wróbel Lena patyk Lena kot w usta miód warga wywichnąć ściana grudka rysa palec Ludwik krzaki wisi wiszą usta Lena sam tam czajnik kot patyk płot droga Ludwik ksiądz mur kot patyk wróbel kot Ludwik wisi patyk wisi wróbel wisi Ludwik kot powieszę – – – Lunęło”⁴².

W *Kosmosie* Gombrowicz porusza problem afirmacji, zajmujący istotne miejsce w myśli Nietzschego. Jednak w przeciwieństwie do Nietzschego, Gombrowicz formułuje wyznanie nie-wiary w możliwość sensu. *Kosmos* jest zaprzeczeniem gestu akceptującego stawanie się Bytu. Tworząca się za pośrednictwem Witolda rzeczywistość jest rzeczywistością ułonną, cząstkową, fragmentaryczną, uczestniczenie w niej nie daje pewności co do sensu i celu otaczających go zdarzeń i podejmowanych przez niego działań. Kosmos nie jest tu synonimem porządku, nie reprezentuje sensu świata ludzkiego opartego na celowości zdarzeń. Świat znajduje się poza zasięgiem afirmującej postawy człowieka ze względu na rozproszenie, nic nie znaczącą fragmentaryczność doświadczenia. Michał Paweł Markowski interpretuje tę fragmentaryczność jako demoniczność, wyłączonej z porządku afirmacji grozę, niezrozumiałość rzeczywistości: „Jeśli więc to nie rzeczy znane tworzą grunt świata, lecz odwrotnie, rzeczy wyzute ze swojskości, które nadają mu demoniczny charakter, to świat Gombrowicza podszyty jest nie dzieckiem, ale diabłem. (...) wszystko zaczyna istnieć osobno, rozrzucone (a *dia-ballein* to przecież rozrzucać), niezborne, odrębne, obok siebie, bez powiązania, które nadawało sens i swojskość”⁴³. W ujęciu Gombrowicza, człowiek jest naznaczony obcością w podwójnym

⁴¹ W. Gombrowicz, *Kosmos*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988, s. 5.

⁴² Ibidem, s. 148.

⁴³ M.P. Markowski, *Czarny nurt. Gombrowicz, świat, literatura*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004, s. 146.

sensie, zarówno przez własną przeszłość, jak i przyszłość. Obcość określa jego stosunek do czasu, a właściwie do samego siebie jako egzystencji w czasie. Ja przeszłe wyobcowuje się m.in. przez wstyd i winę. Ja przyszłe jest projektem naznaczonym skończonością, ukierunkowanym ku śmierci. Przyszłość i przeszłość wyobcowują zatem podmiot z poczucia tożsamości. Jednak teraźniejszość także okazuje się źródłem wyobcowania podmiotu przez określający ją brak znaczenia. Gombrowiczowski człowiek jest zawieszony w teraźniejszości pojmowanej jako pustka i niemożliwość odczytania sensu tego, co było, i tego, co będzie. Jego egzystencja naznaczona jest cierpieniem, niemającym jednak wiele wspólnego z cierpieniem wpisanym w Nietzscheańską akceptację *wiecznego powrotu*. Gombrowicz utożsamia cierpienie z koniecznością jako brakiem wolności, nie zaś z akceptacją biegu czasu, zgodą na wszystko, co określa egzystencję człowieka.

W takiej perspektywie, przeciwstawiającej Logosowi nieprzerwany, nieodgadniony, nieobjęty myślą strumień „przewalającej się” materii świata, można interpretować także pozostałe powieści Gombrowicza. W *Pornografii* Fryderyk działa jako buntownik wobec Doskonałości, która jest uprawomocnieniem dojrzałości, wizji świata unieważniającej anarchistyczne dążenia Młodości. To jego niewiara niweluje *sacrum*, przez co na oczach innych rozpada się sens świata. Natomiast Józio, bohater *Ferdydurke*, wielokrotnie ponawiający próby ucieczki przed deformującym wpływem innych, upewnia się coraz bardziej o niemożliwości ostatecznego uwolnienia się od wszechobecnej zasady wzajemności wpływów, konieczności każdorazowego dopasowania się do niestabilnego, deformującego układu międzyludzkich zależności. Ucieczka funkcjonuje tu jako synonim niemożliwości powrotu, jest realizacją rozpaczliwego gestu wynikającego z poczucia poruszania się w nieogarnionej i nieodgadnionej pustce. Pustka przeciwstawia się wieczności, kolejne chwile nie są w stanie wypełnić pustki, rozplywają się w niej, nie znajdując oparcia w żadnej uprawomocniającej zasadzie. W tym przypadku „stawanie się” byłoby kontrargumentem dla Nietzscheańskiego rozumienia chwili jako wieczności. „Stawanie się” funkcjonuje w *Ferdydurke* jako pojęcie o znaczeniu negatywnym. Bunt przeciwko niemu pojawia się jako nieustanna ucieczka przed tym, co dokonane, określone i nazwane. Taka sytuacja wyklucza odpowiedź na sformułowane przez Nietzschego wezwanie do akceptującego „tak”, które umożliwia wieczne odnawianie bycia, wieczny powrót wchłaniający także proces „stawania się”. Ponawiane przez Józia ucieczki dokonują się w wymiarze linearnym, pomimo poczucia nieskończonej powtarzalności gestu niezgody, braku akceptacji rzeczywistości i swo-

jego, określonego w niej miejsca. Nieskończoność ta jednak burzy wizję wieczności jako pełni sensu, bunt bohatera *Ferdydurke* jest skierowany przeciwko znaczeniom tworzącym się w każdej chwili. Wizja ta przeciwstawia się idei *wiecznego powrotu* nie tylko przez założenie niemożliwości afirmacji, ale także przez przyjęcie określonej postawy wobec nieskończoności. W *Ferdydurke* nieskończoność ponawianego gestu jest ciężarem, natomiast w filozofii Nietzschego „widzimy (...) wieczność jako mgnienie, z wnętrza którego jej zaznajemy. (...) Wieczny powrót jest wiecznością zawartą i otwartą w okamgnieniu”⁴⁴.

Wątek afirmacji czytelny jest także w Gombrowiczowskim pojmowaniu ruchu jako synonimu życia utożsamionego z twórczością. Jednak ów wątek nie stanowi bezpośredniego łącznika upodobiającego myśl obydwu autorów, m.in. ze względu na niejednoznaczny, zmienny stosunek Gombrowicza do określonej przez czas egzystencji. Konieczność narzucania siebie innym łączy Gombrowicz z samoświadomością Ja jako niezrealizowanego projektu. Jego niezdecydowanie w kwestii projektu Ja narzuconego *innemu* jest oczywiście grą, co nie pozwala przypisać mu afirmatywności. Natomiast Nietzscheańska koncepcja *wiecznego powrotu tego samego* jest interpretowana właśnie jako „mistyczne doświadczenie afirmacji”⁴⁵. Zatem Gombrowiczowska gra jest swoistym przeciwieństwem afirmatywnego gestu, który w ujęciu Nietzschego polega m.in. na rezygnacji z resentymentu wobec przeszłości. Pozór, maska i mina są narzędziami używanymi przez Gombrowicza w nieustannych ucieczkach przed ustalonym obrazem samego siebie. Jego ucieczki powodowane są niechęcią wobec afirmacji, którą pojmuje jako wymuszoną konieczność, zgodę na bycie takim, jakim się stałem w wyniku deformującej relacji z *innym*. To, „kim się stałem”, określane jest przez czas, właśnie wobec czasu Gombrowicz nie przyjmuje postawy afirmatywnej. Jego postawę charakteryzuje resentyment, choć nie w pełni. Przeszłość i przyszłość także w jego ujęciu dopełniają się, chociażby w opowiadaniu, w pisaniu siebie. Nie zawsze jednak kształt przeszłości lub przyszłości, określający podmiot, podlega pełnej akceptacji, jest raczej pretekstem do odrzucenia afirmacji na rzecz nieustannego, nieskończonego niezdecydowania, wyrażającego się w nieprzerwanym „byciu pomiędzy”.

W miejscu podmiotu o jednolitej, ustalonej tożsamości pojawia się gra. Afirmatywny gest podmiotu potwierdza możliwość pogodzenia w teraźniejszości przeszłych doświadczeń i niezrealizowanych jeszcze projektów. Natomiast gra umożliwia realizację projektu negatywnego, opartego na

⁴⁴ B. Baran, *Postnietzsche*, op. cit., s. 22.

⁴⁵ Por. H. Buczyńska-Garewicz, op. cit., s. 93.

braku akceptacji i ucieczce od tego co, było ku nowemu, by to, co nowe, również odrzucić. Obecne w filozofii Nietzschego przekonanie o możliwości rozpoznania swego miejsca w nieustannym biegu czasu oraz akceptacji przeszłości i przyszłości, przez dostrzeżenie ich w chwili, nie jest podzielane przez Gombrowicza, głównie ze względu na jego rozumienie podmiotowej tożsamości. Tożsamość jest, zdaniem Gombrowicza, nieuchwytna, a bieg czasu jest raczej sprzymierzeńcem jej zmienności niż możliwością określenia jej pełnego wymiaru, uwzględniającego wykraczanie zarówno w przeszłość, jak i w przyszłość. Afirmatywny podmiot zastąpiony zostaje przez proces budowania kruchych, tymczasowych konstrukcji, w trakcie którego, obok ironii, wykorzystywane są jako narzędzia maski i gry. Jedną z takich gier stanowi pisanie jako proces tworzenia, budowania, a jednocześnie dowolnego dekonstruowania i modyfikowania tożsamości. Pisanie to gwarancja zawładnięcia czasem, podmiot konstruujący się poprzez pisanie tworzy siebie niezależnie od faktów przeszłości i treści pamięci, może także dowolnie projektować przyszłość, unikając afirmatywnego gestu wobec czasu.

Gombrowiczowski wątek czasu doświadczanego nie tylko jako przemijanie, ale także jako mijanie się przeszłości i przyszłości, nieustanna korespondencja tego, co było i tego, co będzie, także określa kontekst Nietzscheański. W Gombrowiczowskiej myśli o czasie i Nietzscheańskiej koncepcji *wiecznego powrotu tego samego* obecne są podobne, choć w różny sposób rozumiane problemy. Obydwaj autorzy prezentują pojęcie czasu jako nieodgadnionej zagadki – głównie ze względu na kolistość czasu, jednak nie w sensie powtarzalności cyklu, lecz możliwości ruchu zarówno wprzód, jak i wstecz. Transatlantyckie spotkanie Gombrowicza powracającego do Europy z Gombrowiczem z przeszłości, ich relacja, wzajemne dostrzeżenie się, jest potwierdzeniem Nietzscheańskiego ujęcia zagadki czasu, polegającego na tym, „że przeszłość wprawdzie przemija, ale nie ginie, że chwile się zmieniają, ale każda odchodząc i oddając miejsce następnej, zarazem w jakiś sposób pozostaje”⁴⁶. Ponadto u obydwu autorów pojawia się, w związku z czasem, figura dzieciństwa. U Nietzschego dziecko jest symbolem powrotu do niewinności, u Gombrowicza „wszystko podszyte jest dzieckiem”. W ujęciu Nietzschego dzieciństwo stanowi pewien etap podróży po kole czasu, jego powrót jest możliwy dzięki podjęciu drogi wprzód, kolistcie powracającej do ponownej niewinności. Natomiast Gombrowicz próbuje zachować młodość, wraz z jej niepełnością, nieświadomością i niewinnością, pragnąc jednocześnie dorosłości, jako upra-

⁴⁶ Ibidem, s. 93–94.

womocnienia i wyższości, oznaczającej jednocześnie bliskość śmierci. Tę koncepcję określa raczej chęć przedłużania w nieskończoność chwili, momentu zawierającego potencjalność, obietnicę przyszłości, w przeciwieństwie do przełamania lęku przed przeszłością i przyszłością dzięki dostrzeżeniu w chwili wieczności.

Niemożliwa jest nieświadomość lub zapomnienie przeszłości, czy możliwe jest także przywrócenie niewinności człowiekowi, który wraz z upływem czasu zyskuje świadomość? Według Nietzschego, „Niewinnością jest dziecię i zapomnieniem, jest nowopoczęciem, jest grą, jest toczącym się pierścieniem, pierwszym ruchem, świętego *tak* mówieniem. O *tak*, do gry tworzenia bracia moi, należy i święte *tak* nauczyć się wymawiać: *swojej* woli pożąda duch, *swój* świat znajduje, kto się w świecie zatracił”⁴⁷. Dzieciństwo pozbawione przeszłości zmierza ku świadomości, człowiek realizuje siebie, kierując swe działania ku przyszłości, jednak pamięć przeszłości zatrzuwa teraźniejszość, chwilę, aktualność działania. Pamięć przeszłości na próżno przywołuje to, co bezpowrotnie utracone, potwierdza niemożliwość zmiany, ingerencji woli, pamiętając o przeszłości, człowiek staje się jej więźniem. Takie ujęcie dzieciństwa, związane bezpośrednio z resentymentalną rolą pamięci, prezentuje Gombrowicz. Resentyment jawi się tu jako niemożliwość powrotu do niewinności dziecka, będąc powodem rozdarcia człowieka między Bogiem jako doskonałością, a Młodym jako niewinnością. „Człowiek – tak – ale w jakim wieku? Przecież nie ma jednego człowieka. Jaki człowiek jest dla ciebie właściwym człowiekiem... (...) A może dziecko uważasz za najwyższe osiągnięcie piękności ludzkiej?”⁴⁸ – takie pytania stawia Gombrowicz, nie ukrywając wahania pomiędzy spełnieniem właściwym wiekowi dojrzałemu a potencjalnością, obietnicą zawartą w dzieciństwie. Niewinność zawarta w figurze dziecka znika, według Gombrowicza, wraz z upływem czasu i wzrostem samoświadomości. Bieg czasu odejmuje nadzieję i ufność w przyszłość, zawierając nieubłaganą konieczność przemiany przyszłości w to, co było. Przeszłość jako to, co było, wymaga odkupienia, które nie jest jednak możliwe z punktu widzenia określającego bycie jako narastającą winę, związaną z nieumiejętnością zatrzymania w sobie czystości i uroku dziecka. Czas rozumiany jako jednokierunkowy przepływ, uniemożliwiający powtórzenie, udaremniający akceptujący powrót do tego, co było, jest wrogiem człowieka. Czas jest także tym, co skłania człowieka do określania siebie jako Narcyza, sugeruje nieumiejętność oderwania się od własnego, ustalonego wizerunku na rzecz rozpoznania swej egzystencji jako nieustannego

⁴⁷ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, op. cit., s. 22.

⁴⁸ W. Gombrowicz, *Dziennik 1961–1969*, op. cit., s. 110.

ruchu w kole czasu. „Pochyl się nad rzeką czasu przepływającego, Narcyzie, i próbuj złowić migoczącą w wodzie uchodzącej, nieubłagane czarującą twarz...”⁴⁹ – te słowa Gombrowicza mają źródło w poczuciu braku i utraty, którego bezpośrednią przyczyną jest czas.

Przełamanie tego sposobu myślenia jest niemożliwe ze względu na niechęć Gombrowicza do dokonania jednoznacznego wyboru między wartościami Niedojrzałości i Dojrzałości. Natomiast w filozofii Nietzschego rozważanie problematyki czasu zmienia się, przemierzając drogę od utożsamiania szczęścia z brakiem świadomości przeszłości do związania czasu z zagadnieniem metafizyki woli. *Niewczesne rozważania* prezentują rozważanie problematyki czasu w znacznym stopniu określone przez kategorię resentymentu. Według Buczyńskiej-Garewicz, nie pojawia się tu jeszcze idea *wiecznego powrotu*, jedynie pewne jej elementy: „teraźniejszość jako jedyny czas szczęścia, przeszłość jako winą, przyszłość zagrożona przez teraźniejszość uginającą się pod ciężarem winy”⁵⁰. W *Tako rzecze Zaratustra* relacje między trzema fazami czasu określa ich równoważność w kontekście „chcienia”, czyli akceptującej woli. Konflikt faz czasu opierający się na resentymencie wobec przeszłości zostaje tu rozwiązany dzięki odwróceniu od koncepcji bycia obciążonego winą, ku idei afirmującego stawania się. Deleuze interpretuje tę przemianę myśli Nietzschego jako związanie problematyki czasu i woli. Dostrzeżenie w faktie biegu czasu nie tylko konieczności, ale i możliwości kreowania bycia przez wolę, polega na zniwelowaniu konfliktu przeszłości i przyszłości w „bramie chwili”, będącej równocześnie momentalnością i wiecznością. Odwrót od resentymentu opiera się na możliwości dostrzeżenia bycia jako jedności w wielości określającej czas. „Niewinność jest prawdą tego, co wielorakie. (...) Każda rzecz odnosi się do siły zdolnej ją interpretować; każda siła odnosi się do tego, co sama może, z czym jest nierozłączna. Ten właśnie sposób odnoszenia się, afirmowania i bycia afirmowanym jest szczególnie niewinny”⁵¹ – pisze Deleuze, akcentując afirmatywną właściwość woli.

Interpretacja wątku niewinności została rozwinięta przez Deleuze’a w kontekście gry. „Niewinność jest grą istnienia, siły i woli”⁵², co pozwala przypisać grze możliwość wyzwolenia przeszłości spod ciężaru winy i kształtowania przyszłości. „Korelacja wielości i jednego, stawania się i bytu tworzy grę. Afirmowanie stawania się, afirmowanie bytu stawania się to dwa ruchy w jednej grze, które splatają się z trzecim elementem, gra-

⁴⁹ Ibidem, s. 191.

⁵⁰ H. Buczyńska-Garewicz, op. cit., s. 96.

⁵¹ G. Deleuze, op. cit., s. 28.

⁵² Ibidem, s. 28.

czem, artystą lub dzieckiem”⁵³ – tego rodzaju utożsamianie sposobu działania „gracza, artysty lub dziecka” z możliwością uniknięcia czy odkupienia winy związanej z przeszłością, koresponduje z Gombrowiczowskim twierdzeniem, że „wszystko podszyte jest dzieckiem”. Twierdzenie to jednak opiera się na pozytywnym ujęciu figury dzieciństwa, nie zawsze obecnym u Gombrowicza. Uwolnienie od winy pozwala na powrót do tego, co było, na akceptację przeszłości, zgodę z czasowością bycia, zakładającą *wieczny powrót tego samego*, a Gombrowicz, mimo iż zapatrzonny w piękność Dziecka czy Młodości nie do końca zgadza się na powrót przeszłości. Jego postawa wobec afirmacji jest chwiejna, mimo świadomości ciężaru związanego z pamięcią o przeszłości. „Afirmacja wiecznego powrotu wszystkiego okazuje się w końcu drogą do odzyskania niewinności wobec czasu, niewinności stawania się, czyli po prostu niewinności dziecka”⁵⁴. Gombrowicz zdaje się jednak na niepokój ciągłego poszukiwania innych, sobie właściwych dróg, nie unikając związanej z tym konieczności doświadczenia cierpienia.

Niewinność dziecka, „które nie ma za sobą nic przeszłego, czego musiałoby się wypierać, bawi się w błogim zaślepieniu między opłotkami przeszłości i przyszłości”⁵⁵, jest niewinnością upragnioną, lecz niemożliwą bez akceptacji wiecznego powrotu *wszystkiego*. W tym sensie Gombrowicz, w przeciwieństwie do Nietzschego, nie zgadza się na afirmację. Jego pragnienie niewinności, młodości, niezapisanej karty dzieciństwa łączy się bowiem ze wstydem niedokształtowania, niepełności, niewiedzy i nieświadomości. Egzystencja Gombrowiczowskiego człowieka, zawieszona „pomiędzy Bogiem a Młodym”, to niekończąca się aktualizacja zakłócona przez nostalgiczne spojrzenie wstecz i niemożliwość, a raczej niechęć wobec realizacji projektu idealnego, skończonego Ja. Czy wspomniana niechęć spowodowana jest koniecznością, świadomym wyborem, nadającym tragiczny wymiar pozostawianiu *pomiędzy*? Taką tezę zdaje się potwierdzać interpretacja Marii Janion, która widzi w Gombrowiczu twórcę pozorów. Pozornie podejmuje on próby określenia własnej przeszłości i pozornie tylko dąży do określonego celu w przyszłości. Naprawdę atrakcyjne jest dla niego jedynie pozostawanie wciąż *pomiędzy*. Utrzymywanie tego stanu przeciwstawia się być może poczuciu pustki powodowanemu przez nieuchronny i nieogarniony bieg zdarzeń, pozwala bowiem na złudzenie możliwości wyboru, który jednak okazuje się podszyty koniecznością. W ten sposób Maria Janion odczytuje tragizm Gombrowiczowskiej

⁵³ Ibidem, s. 29–30.

⁵⁴ H. Buczyńska-Garewicz, op. cit., s. 95.

⁵⁵ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, Znak, Kraków 1996, s. 87.

postawy: „Zajmuje go raczej owo słynne *pomiędzy*, owo przekraczanie, które w końcu nie jest, bo nie może być przekraczaniem, owo poruszanie się po wąskim skrawku egzystencji wydzielonej, tajemniczej, niedopowiedzianej. Bo właśnie – mimo stwarzanych niekiedy przez autora pozorów – nie wiadomo skąd i dokąd się idzie”⁵⁶.

Bycie *pomiędzy* i ambiwalenty stosunek Gombrowicza do dzieciństwa i dorosłości stanowią część postawy, którą cechują i tragizm, i resentyment. Ujawnia się ona w odmawianiu wartości temu, co było, odrzuceniu przeszłości określonej przez wstyd towarzyszący niedojrzałości, i jednocześnie odczuciu lęku przed przyszłością jako koniecznością ostatecznego określenia siebie, jako zapowiedzią ostateczności. W tej perspektywie postawa życiowa Gombrowicza, jak i jego twórczość są naznaczone przez nierozwiązywalny konflikt afirmacji i resentymentu. Świadomy wybór, a raczej odmowa wyboru i pozostawanie wciąż nieokreślonym, niepełnym, nadaje jego postaci rys tragiczny. Strategia, polegająca na maskowaniu się, grze i ironicznym dystansie wobec samego siebie, nie pozwala na samookreślenie, zbudowanie tożsamości. Gombrowicz mówi wciąż z nieoswojonego miejsca, porusza się na styku czasu i wieczności, pozostaje „Obcym w sobie”⁵⁷. Czasowy charakter egzystencji, konieczność brania pod uwagę czasu określającego skończoność człowieka jest przyczyną jego wyobcowania, którego radykalną odmianą jest śmierć jako utrata tożsamości. Czas jest zatem nie tylko określeniem egzystencji, ale przede wszystkim decyduje o jej skończoności. Tragiczny wymiar egzystencji w ujęciu Gombrowicza polega na jednoczesności pragnienia powrotu niewinności dzieciństwa i chęci zapomnienia przeszłości. Przyszłość jawi się w tej koncepcji jako obietnica realizacji życiowego projektu, lecz jednocześnie jest dążeniem ku śmierci uniemożliwiającej wykraczanie poza teraźniejszość. Tragiczny wymiar egzystencji został przedstawiony w podobny sposób przez Nietzschego w *Niewczesnych rozważaniach*; istnienie człowieka jest według niego „nigdy nie dopełnionym *imperfectum*. Jeżeli na koniec śmierć przynosi upragnione zapomnienie, to jednocześnie odbiera teraźniejszość, odbiera byt i przypieczętowuje świadomość, że byt jest jedynie nieprzerwaną byłością, rzeczą, która żyje tym, że samą siebie neguje i pochłania, sama sobie przeczy”⁵⁸.

⁵⁶ M. Janion, *Żyjąc tracimy życie*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2001, s. 117.

⁵⁷ Por. B. Waldenfels, *Topografia obcego*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002; „Obcość (...) zaczyna się już we własnym domu, jako *obcość mnie samego* albo *obcość nas samych*”, s. 23.

⁵⁸ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, op. cit., s. 87.

Twórczość Gombrowicza splata się z „tworzeniem Gombrowicza” – narzucającego siebie innym, tworzącego siebie poprzez pisanie, interpretującego siebie. Projektując siebie, Gombrowicz patrzy w daleką przyszłość, jednak jego zdecydowanie i zwrócenie się ku działaniu, ku tworzeniu, nie eliminuje nieustannego oglądania się w przeszłość. Sprzeczność ta polega na niemożliwości uwolnienia się od ciężaru, o którym Nietzsche pisał: „[człowiek] garbi się od tego albo wykoślawia, ciężar utrudnia mu chód niczym niewidzialne, mroczne brzemie”⁵⁹. Czy fascynacja Gombrowicza młodością powinna być interpretowana jako resentyment wobec czasu? W ujęciu Nietzschego, resentyment wobec czasu wiążący się z pojęciem winy może być przewyciężony dzięki pogodzeniu się z czasem i z czasowym charakterem własnej egzystencji. Afirmacja obejmuje więc wszystko, co było, jest zgodą na powrót *tego samego*. Gombrowicz także pisze o wstydzie wypływającym z jego źródeł, jednak jego życie jest zarówno przewyciężaniem wstydu, jak i świadomością jego źródłowości jako miejsca, w którym pojawia się twórczość, jest także postrzeganiem wstydu jako tajemnicy nierozwiązywalnej zagadki przeszłości. Gombrowicz odczuwa wewnętrzny nakaz: „zblíž się jak najbardziej do źródeł wstydu twojego! Muszę powołać do działania wszystkich rozum, świadomość, dyscyplinę, wszystkie elementy formy i stylu, całą technikę, do jakiej jestem zdolny, aby zdobyć przybliżenie do tajemniczej bramy tego ogrodu, za którą kwitnie mój wstyd”⁶⁰. Dostrzega jednak absurdalność tych dążeń, zawierających przesłanki dla konstruowania dojrzałego, samoświadomego Ja, ufundowanego również na nieodgadnionej przeszłości. Przeszłość nie może być zaakceptowana, nie jest bowiem rozpoznana, jest „ciemnością i magią”. „Czymże, w takim razie, jest moja dojrzałość, jeśli nie jest środkiem pomocniczym, sprawą wtórną?”⁶¹ pyta Gombrowicz, pozostając w stanie zawieszenia między niewinnością dziecka i wiedzą dorosłego, między niedojrzałością i dojrzałością. Stan zawieszenia oznaczałby tu nieufność zarówno wobec przeszłości, jak i przyszłości, pojmowanie bycia i tworzenia jedynie w perspektywie momentalnej sfery aktualności. Tym samym nie odpowiadałby afirmatywnemu charakterowi pogodzenia przeszłości i przyszłości.

Wizja Nietzschego ukazuje chwilę jako bramę, w której spotykają się dwie przeciwstawnie ukierunkowane drogi. Stanowią one figurę przeszłości i przyszłości, brama natomiast nie jest punktem granicznym, nie dzieli, lecz raczej umożliwia ich spotkanie. *Brama chwili* jest w ujęciu

⁵⁹ Ibidem, s. 87.

⁶⁰ W. Gombrowicz, *Dziennik 1957–1961*, op. cit., s. 110.

⁶¹ Ibidem, s. 110.

Nietzschego tym, co łączy przeszłość człowieka obecną w jego pamięci i żywą w konsekwencjach minionych zdarzeń oraz przyszłość pozostającą w sferze projektu, jeszcze nieobecną, potencjalną. Tym *chwila* różni się od wyabstrahowanego z biegu czasu *teraz*. Przez to, że chwila nie separuje pojedynczych doświadczeń i zdarzeń, ale łączy je w nurt, z którego wylania się obraz życia (wciąż nie dopełniony, dopóki możliwy jest ruch), stanowi centrum zagadki czasowości istnienia. W interpretacji Hanny Buczyńskiej-Garewicz „*chwila* to nie oderwane, samodzielne *teraz* czasu zegara, po którym następuje inne *teraz*, a minione znika i nigdy nie powróci. Parabola bramy mówi o jedności i splątaniu trzech faz czasu, mówi przede wszystkim właśnie o ich wzajemnych relacjach”⁶². Taka interpretacja zbliża się w pewien sposób do pojęcia Gombrowiczowskiego *pomędzy*, jednak o ile stan ten jest specyficznym zanurzeniem w próżni i niemożliwością dookreślenia, a więc i zrozumienia przeszłości i przyszłości, o tyle w *bramie chwili* możliwe jest pogodzenie przeszłości i przyszłości owocujące zgodą zarówno na to, co było, jak i na to, co będzie. „W bramie chwili przeszłość i przyszłość są stale współobecne i stale sobie przeczące”⁶³ – pisze dalej autorka. Ten paradoks określa Nietzscheańską chwilę; spotkanie dwóch dróg w jej „bramie” nie jest osiągnięciem zgody, przeszłość i przyszłość pozostają wzajemnie sprzeczne, nie dają się pogodzić ani w świadomości człowieka, ani w żadnym z podejmowanych przez niego działań. Spotkanie to jest niedającym się uchwycić balansowaniem czasu przeszłego, choć wciąż obecnego w pamięci, i czasu przyszłego niedokonanego jeszcze, ale już obecnego w potencjalności, w niustannym przekraczaniu teraźniejszości. Egzystencja jest niustanną grą obecności i jej braku, chwila, teraźniejszość nie jest dla człowieka miejscem ustalonym i bezpiecznym, prawdziwe, pełne Ja jest zawsze poza *teraz*.

Pozostawanie w stanie zawieszenia, balansowanie na styku przeszłości i przyszłości jest również grą, określoną przez ironiczny dystans podmiotu wobec samego siebie. Postawie tej jednak towarzyszy świadomość tragiczności, skończoności własnego istnienia. Gombrowicz przyznaje, że to, co unieważnia swym śmiechem, niszczy go. Ironia jest tu elementem rozgrywki z góry przegranej. Trudno rozszyfrować grę Gombrowicza polemizującego z Nietzschem, analizującego: „myśl to o wiecznym powrocie wyzwalamąca z ducha mściwości, przewyciężająca czas, który uchodzi, czas który nadchodzi, nadającą stawaniu się charakter bytu”⁶⁴. Próbuje on wyrzec się majestatyczności metafizyki, ale wie, że nie ma przed nią

⁶² H. Buczyńska-Garewicz, op. cit., s. 49.

⁶³ Ibidem, s. 49.

⁶⁴ W. Gombrowicz, *Dziennik 1957–1961*, op. cit., s. 191.

ucieczki: „znam to dzieciństwo, baraskujące z Nieskończonością, wiem zbyt dobrze ile potrzeba lekkomyślności i nieodpowiedzialności, aby z dumą wkroczyć na tereny owych myśli-nie-do-pomyślenia i surowości-nie-do-wytrzymania, znam tę genialność! (...) Gardzić ośchłąnią i nie trawić myśli nadmiernych – dawno to sobie postanowiłem. Śmieję się z metafizyki... która mnie pożera (nb.?)”⁶⁵. Wobec tego musi być jednocześnie *człowiekiem* i *Człowiekiem*, zakorzenionym w potoczności, w terażniejszości, ale wciąż świadomym, że przemijalność, przeszłość i przyszłość określa jego egzystencję. Wyznaje: „jestem (...) jak łuk, stamtąd, z prapoczątków aż po najostatniejsze urzeczywistnienia w tym, co jest przede mną. Nie tracąc ani przez chwilę wątku najbardziej codziennego, jestem Tajemnicą bytu i jego dumą i jego chorobą i jego męczarnią”⁶⁶. Gombrowicz pojmuje czas jako możliwość stawania się, a jednocześnie przyczynę skończoności egzystencji, paradoks czasu jest według niego *gorączką, furją, rozpetaniem i ciszą człowieczeństwa*.

BETWEEN AFFIRMATION AND RESENTMENT. AN ATTEMPT TO INTERPRETER GOMBROWICZ'S IDEA OF TIME IN THE PERSPECTIVE OF NIETZSCHE'S PHILOSOPHY

In this text the author tries to analyse the idea of life and art in Gombrowicz's works in the temporal context. Sources of this interpretation can be found in time conception of Friedrich Nietzsche: the doctrine of *Eternal Recurrence of the Same*. Gombrowicz's works, including his *Diary*, focus on the problem of identity formation and the contrast between becoming and being. In this perspective, his life and art become one. These problems are connected with temporal experiences, such as past and future crossing each other and the possibility to move in time which appears in Gombrowicz's works and autobiography. The author suggests that these experiences can be interpreted in human existence as the suffering and the acting context.

⁶⁵ Ibidem, s. 191.

⁶⁶ Loc. cit.