



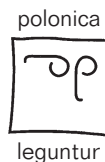
Alfred Gall

HUMANIZM PERFORMATYWNY

**POLEMIKA Z FILOZOFIĄ W PRAKTYCE
LITERACKIEJ WITOLDA GOMBROWICZA**

universitas

HUMANIZM PERFORMATYWNY



Komitet redakcyjny:

Andreas Lawaty, German Ritz, Alois Woldan,
Marek Zybura (przewodniczący)

Seria TAIWPN Universitas *Polonica leguntur: literatura polska w krajach języka niemieckiego* poświęcona jest prezentacji recepcji piśmiennictwa polskiego (od literatury pięknej po dokumentarną) w niemieckim kręgu językowym. Monografie oraz zbiory prac polskich i tłumaczonych, składających się na kolejne tomy tej serii, przedstawiają proces translacyjnego przyswajania piśmiennictwa polskiego w niemieckim kręgu językowym na przestrzeni wieków, adaptacyjnego wchłaniania go przez tamtejszy krwioobieg kulturowy oraz towarzyszącą temu refleksję krytyczną.

Seria ukazuje się pod patronatem Centrum Studiów Niemieckich i Europejskich im. W. Brandta Uniwersytetu Wrocławskiego.

W przygotowaniu:

Tom 13: German Ritz, *Poeta romantyczny i nieromantyczne czasy. Juliusz Słowacki w drodze do Europy – pamiętniki polskie na tropach narodowej tożsamości*

Tom 14: Hans-Jürgen Bömelburg, *Polska myśl historyczna a humanistyczna historia narodowa (1500-1700)*

Alfred Gall

**HUMANIZM
PERFORMATYWNY**

**POLEMIKA Z FILOZOFIĄ W PRAKTYCE
LITERACKIEJ WITOLDA GOMBROWICZA**

przekład
Grzegorz Sowinski

Kraków

Publikacja dofinansowana przez Centrum Studiów Niemieckich i Europejskich
im. W. Brandta Uniwersytetu Wrocławskiego

© Copyright by Alfred Gall and Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac
Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2011

© Copyright for the Polish translation by Towarzystwo Autorów i Wydawców
Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2011

ISBN 97883-242-1491-4
TAiWPN UNIVERSITAS

Projekt logo serii
Damian Pietrek

Projekt okładki i stron tytułowych
Ewa Gray

SŁOWO OD AUTORA

Niemieckie wydanie niniejszej książki ukazało się w 2007 roku nakładem Thelem Verlag (Drezno) pod tytułem *Performativer Humanismus: Die Auseinandersetzung mit Philosophie in der literarischen Praxis von Witold Gombrowicz* jako pierwszy tom serii Mundus Polonicus. Podstawą tej publikacji była rozprawa habilitacyjna, obroniona w 2005 roku na Uniwersytecie w Zurychu.

Książka skupia się na roli filozofii w twórczości Witolda Gombrowicza. Praktyka literacka polskiego pisarza jest tu ujęta z perspektywy myśli neopragmatycznej oraz poststrukturalistycznej, przy czym twórczość ta jest ujmowana jako próba performatywnego przerobienia i podważenie określonych koncepcji filozoficznych. Okazuje się, że praktyka literacka Gombrowicza przez przewartościowanie oraz wręcz dekonstrukcję wybranych pojęć filozoficznych dąży do zrealizowania swoistego humanizmu, polegającego na przekroczeniu rzeczywistości zorganizowanej przez myślenie filozoficzne i na dotarciu do innego wymiaru – wymiaru pozaludzkiego, który zwłaszcza przez pisanie jest przywołany i objawia się w tekstach w swoim specyficznym kształcie. Pisanie jest humanistyczne, ponieważ umożliwia dotarcie do wymiaru pozaludzkiego, który wpisany jest w medium kulturowe tekstu

SŁOWO OD AUTORA

literackiego i uczłowieczone (by użyć Gombrowiczowskiej terminologii).

Niniejsza książka jest tłumaczeniem z niemieckiego, dlatego oddane Czytelnikowi wydanie polskie jest skróconym powtórzeniem wersji oryginalnej. Nie została ona uzupełniona o publikacje, które ukazały się w latach dzielących nas od wydania niemieckiego. Wynika to stąd, że wywód książki *Performativer Humanismus* łącznie z odpowiednią bibliografią pomysłany został jako lektura tekstów Gombrowicza na tle wybranych tekstów filozoficznych, które tworzą się odniesień dla praktyki literackiej. Książka nosi więc piętno autorskiego wyboru i każda aktualizacja – w przekonaniu autora – mogłaby zaciemnić podejście do zagadnień poruszonych w pracy nad znaczeniem filozofii dla Gombrowicza oraz przysłonić zastosowane w tym wyborze kryteria.

Autor dziękuje wydawcom za przyjęcie niniejszej pozycji do serii Polonica leguntur, a także Centrum Studiów Niemieckich i Europejskich im. Willy Brandta za sfinansowanie druku niniejszej publikacji.

Alfred Gall

Moguncja, 12 maja 2010

1

WPROWADZENIE

„Ale chcę być czytany jako artysta. Nienawidzę tych zbyt filozoficznych objaśnień mojej twórczości...”

Witold Gombrowicz¹

Witold Gombrowicz już od dawna jest przez wielu uważany za „autora filozoficznego”.² W dotychczasowych opracowaniach, zajmujących się znaczeniem filozofii w twórczości Gombrowicza, dominowała tendencja, której korzenie wyra-
stają z jego koncepcji „formy”. Wiele nowszych prac również trzyma się wspomnianej perspektywy, jakkolwiek od pewnego czasu można zauważyć, że siła tego paradygmatu zaczyna się wyczerpywać.³ W obliczu współczesnej sytuacji badawczej

¹ Witold Gombrowicz, *Dziela*, t. XIV: *Varia. Publicystyka, wywiady, teksty różne*. 1963-1969, Kraków 1997, s. 342.

² Zob. Czesław Miłosz, *Historia literatury polskiej*, Kraków 1997, s. 496.

³ Por. Birgit Harreß, *Die Dialektik der Form. Das mimetische Prinzip Witold Gombrowiczs*, Heidelberger Publikationen zur Slavistik, Reihe B: Literaturwissenschaftliche Reihe, t. 17, Frankfurt a. Main–Bern i in. 2000; Jan Van der Meer, *Form vs. Anti-Form: Das semantische Universum von Witold Gombrowicz*, Amsterdam 1992. Anna Nasiłowska krytykuje procedurę Van der Meera jako jednostronną i przestarzałą: „Pamiętnik Literacki”

1. WPROWADZENIE

możemy zrezygnować z analizy Gombrowiczowskiej teorii formy.⁴ Widoczne u Gombrowicza zainteresowanie filozofią początkowo było przedmiotem publikacji naukowych, pisanych z perspektywy konkretnych dzieł i autorów;⁵ publikacje te starały się też uporządkować rozproszone wypowiedzi Gombrowicza

1995/1, s. 208-211. Na temat współczesnej „gombrowiczologii” por. debatę między Jarzębskim, Margańskim i Markowskim: Jerzy Jarzębski, Janusz Margański, Michał Paweł Markowski, *Czarny nurt Gombrowicza*, „Kontrapunkt”, „Tygodnik Powszechny”, nr 15, 9 maja 2004.

⁴ Za kamień milowy w badaniach uwzględniających wątek zainteresowań filozoficznych Gombrowicza można uznać: Jerzy Jarzębski, *Gra w Gombrowicza*, Warszawa 1982; Zdzisław Łapiński, *Ja, Ferdynandurke. Syntezy, analizy, zbiory*, Kraków 1997; Jan Błoński, *Forma, śmiech i rzeczy ostateczne. Studia o Gombrowiczu*, Kraków 1994; Michał Głowiński, *Gombrowicz i nadliteratura*, Kraków 2002. Jeśli chodzi o teorię formy, to wymienić należy zwłaszcza: Jerzy Jarzębski, *Pojęcie „formy” u Gombrowicza*, w: *Gombrowicz i krytycy*, wybór i oprac. Zdzisław Łapiński, Kraków–Wrocław 1984, s. 313-346. W kwestii (paraliżującego) wpływu Gombrowiczowskiego autokomentarza oraz groźby, że literatura jedynie parafrazuje poglądy autora: Janusz Sławiński, *Teksty i teksty*, Warszawa 1990, s. 164 i nast. (diagnoza niebezpiecznej tautologii pochodzi z 1977 roku). W kwestii problemu dominacji prób o charakterze autointerpretacji: Michał Głowiński, *Wprowadzenie* (do: *Wokół recepcji Gombrowicza*), „Pamiętnik Literacki” 1973/4, s. 245-250. Zagadnienie to nadal jest oceniane jako aktualne: Jerzy Jarzębski, *Podglądanie Gombrowicza*, Kraków 2000, s. 5 i nast.; Włodzimierz Bolecki, *Gombrowicz w tekstach drugich*, „Teksty Drugie” 2002/3, s. 4 i nast. Za najdalej idące próby dystansu od form interpretacyjnych, które podlegają dyktatowi Gombrowiczowskiej terminologii, należy uznać: *Gombrowicz’ Grimaces: Modernism, Gender, Nationality*, red. Ewa Płonowska Ziarek, New York 1998; Hanjo Berressem, *Lines of Desire: Reading Gombrowicz’s Fiction with Lacan*, Evanston 1998; Michał Paweł Markowski, *Czarny nurt. Gombrowicz, świat, literatura*, Kraków 2004.

⁵ Krzysztof Okopień, *Dwie fenomenologie: Husserl i Gombrowicz*, w: *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*, red. M. Głowiński i J. Sławiński, Wrocław 1982, s. 121-130; Renato Barilli, *Sartre i Camus w „Dzienniku”*, „Pamiętnik Literacki” 1973/4, s. 311-322. Por. rozprawy w: *Gombrowicz filozof*, wybór i oprac. Francesco Cataluccio i Jerzy Illg, Kraków 1991.

1. WPROWADZENIE

w zwarty kompleks tematyczny.⁶ Wcześniejsze studia szczegółowe są przez autorów nowszych opracowań sytuowane na szerszym tle i kondensowane w filozofię zawartą w dziele polskiego pisarza, przy czym często nie dokonują wystarczającej refleksji nad problemami metodologiczno-teoretycznymi translacji dyskursu literackiego na dyskurs filozoficzny.⁷ Najnowsze studia, poświęcone roli filozofii w twórczości Gombrowicza, wychodząc od zagadnienia mediacji między literaturą i filozofią, analizują obecność filozofii w tekstach literackich jako fenomen określonej techniki cytowania.⁸ Nadal jednak znaczenie filozofii dla praktyki literackiej Witolda Gombrowicza pozostaje niewyjaśnione. Niniejsza praca stanowi teoretycznie zreflektowane studium na temat obecności filozofii w tekstach polskiego pisarza. Po wstępnym ukazaniu stosunku autora do filozofii, bazującym na egzemplarycznym eksperymencie z *Dziennika*, systematycznie zrekonstruujemy listę twórców filozoficznych, których czytywał autor *Trans-Atlantyku*. Jego wypowiedzi w kwestiach filozoficznych pozwalają wykrystalizować się pewnemu spojrzeniu na historię nowoczesnej filozofii: spojrzeniu pod znakiem „wielkiej redukcji”. Gombrowiczowska interpretacja nowoczesnej filozofii europejskiej stanowi punkt wyjścia analizy tekstów literackich. Szczegółowa konfrontacja ze współczesnymi stanowiskami literaturoznawczymi, a także filozoficznymi, służąca wzajemnej demarkacji

⁶ Małgorzata Szpakowska, *Gombrowicz uporządkowany*, „Twórczość” 1986/11-12, s. 70-110. Por. panoramę zagadnienia: Francesco Cataluccio, *Filozofia Gombrowicza*, w: Witold Gombrowicz, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, Kraków 1997, s. 5-38.

⁷ Leszek Nowak, *Gombrowicz. Człowiek wobec ludzi. Filozofia polska XX wieku*, Warszawa 2000, s. 15 i nast., 19 i nast. (autor stara się – problematyczny zamiar – teksty literackie transponować na pojęcia filozoficzne, by w ten sposób wydobyć filozofię z dzieła Gombrowicza).

⁸ Przede wszystkim Janusz Margański, *Gombrowicz wieczny debiutant*, Kraków 2001, s. 127-184; tenże, *Co robić z cytatami Gombrowicza*, „Pamiętnik Literacki” 1995/1, s. 85-110; tenże, *Filozof Gombrowicz*, „Teksty Drugie” 1991/5, s. 106-118.

1. WPROWADZENIE

filozofii i literatury, ma umożliwić perspektywę, która rezygnuje z ontologizujących założeń, pojmując granicę między oboma obszarami dyskursu jako ruchomą i pod kulturowym, i pod historycznym względem. Krytycznie nawiązemy w tej części do wywodów Deleuze'a, Guattariego i Derridy.⁹ Procedurę tę można traktować jako odpowiedź na zaskarżone przez Greenblatta przeformułowanie literaturoznawczej pojęciowości, służącą wyjaśnieniu procesów kulturowych.¹⁰ Zasadniczym przedmiotem niniejszej monografii są formy konfrontacji literackiej z filozofią w poszczególnych dziełach Witolda Gombrowicza. Dramat *Ślub*, powieści *Pornografia* i *Kosmos*, a także *Dziennik* stanowią filar analizy praktyki literackiej Gombrowicza. Powieść *Ferdydurke*, dramat *Iwona, księżniczka Burgunda*, opowiadania wchodzące w skład *Pamiętnika z okresu dojrzwania* (później publikowane ze zmianami jako *Bakakaj*) czy dramat *Operetka* nie wykazują porównywalnych śladów podobnie intensywnej konfrontacji autora z filozofią. Wychodząc od poszczególnych tekstów, uwzględniamy zmienny kontekst historii literatury.¹¹ Można przypuszczać, że dotychczas analizę systematyczną utrudniały sceptyczne i ironiczne aluzje do koncepcji filozoficznych u Gombrowicza: groteskowy humor, na pierwszy rzut oka absurdalne wątki czy wychwalanie własnej osoby przez autora, który przedstawiał siebie jako egzystencjalistę czy jako pierwszego strukturalistę, zdają się zbyt odległe od akademickiej filozofii.¹² Najnowsze studia, po-

⁹ Por. *Between Deleuze and Derrida*, red. Paul Patton, John Protevi, London–New York 2003.

¹⁰ Stephen Greenblatt, *Grundzüge einer Poetik der Kultur*, w: tegoż, *Schmutzige Riten. Betrachtungen zwischen Weltbildern*, Berlin 1991, s. 107–122, zwłaszcza s. 120–121.

¹¹ W metodologicznym sensie uznajemy niemożliwość zdefiniowania kontekstu „samego w sobie”, przedstawioną przez Ryszarda Nycz, który powołuje się na rozważania Jacques'a Derridy: Ryszard Nycz, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Kraków 2000, s. 52–53, 192–193.

¹² Witold Gombrowicz, *Testament. Rozmowy z Dominique de Roux*, Kraków 1996, s. 156. Por. również: tenże, *Dziennik I, 1953–1956*, Kraków 1997, s. 284–285; tenże, *Byłem pierwszym strukturalistą / J'étais structura-*

1. WPROWADZENIE

święcone Gombrowiczowskim strategiom autointerpretacji, pokazały, w jaki sposób tego rodzaju autocharakterystyki pozwoliły autsajderowi na francuskiej glebie literackiej zająć korzystną pozycję dzięki eksponowaniu powinowactw jego twórczości ze współczesnymi dyskusjami literackimi i filozoficznymi.¹³

Omawiane teksty pochodzą z czasów, gdy Gombrowicz żył na wygnaniu w Argentynie, a później we Francji, po jednorocznym pobycie w Berlinie. Na okres ten przypadają też początki intensywnej i samodzielnej konfrontacji z filozofią. Od momentu lektury Sartre'owskiego *L'être et le néant*, określanej przez samego Gombrowicza jako wstrząs, bezpośrednio po drugiej wojnie światowej zaczyna on ze szczególną intensywnością zajmować się filozofią. Jego zainteresowanie myślą filozoficzną, zwłaszcza dorobkiem filozofii egzystencjalnej, przewyższa obserwowaną już w latach międzywojennych adaptację wątków filozoficznych i zaczyna ze wzmoczoną siłą oddziaływać na praktykę literacką.¹⁴ Utwory powstałe po lekturze rozprawy filozoficznej Sartre'a ściśle wiążą się z filozofią, co odróżnia je,

liste avant tout le monde, w: tegoż, *Varia. Publicystyka, wywiady, teksty różne*. 1963-1969, s. 320-329.

¹³ Z tego punktu widzenia autointerpretacjom Gombrowicza przygląda się: Joanna Peiron, *Gombrowicz, écrivain et stratège: un auteur „excentrique” face à la France*, Paris 2002, zwłaszcza s. 26-34, 53 i nast., 66 i nast.; w kwestii stylizowania własnej osoby na poprzednika egzystencjalistów czy strukturalistów por. tamże, s. 72 i nast.

¹⁴ Michał Januszkiewicz, *Tropami egzystencjalizmu w literaturze polskiej XX wieku. O prozie Aleksandra Wata, Stanisława Dygata i Edwarda Stachury*, Poznań 1998, zwłaszcza s. 28-34; Waleria Szydłowska-Brykczyńska, *Egzystencjalizm w kontekstach polskich. Szkic o doświadczeniu, myśleniu i pisaniu powojennym*, Warszawa 1997, s. 13 i nast., 20 i nast. (praca dotyczy przede wszystkim fazy po 1956 roku). Należy dodać, że motywy egzystencjalistyczne dają się stwierdzić już w polskiej literaturze międzywojennej: Stefan Morawski, *Wątki egzystencjalistyczne w polskiej prozie lat trzydziestych*, w: *Problemy Literatury Polskiej 1890-1939*, red. Hanna Kirchner, Zbigniew Żabicki, Seria I, Wrocław 1972, s. 465-532, zwłaszcza s. 473 i nast. oraz 503 i nast. (Gombrowicz).

1. WPROWADZENIE

na przykład, od satyrycznego zerwania z aspiracjami refleksji filozoficznej, jakie następuje w powieści *Ferdydurke*.¹⁵ Parodystycznie zastosowany efekt obcości opiera się w tej powieści na wysmianiu filozofii i nie otwiera jako taki głębszego wymiaru semantycznego.¹⁶ Jeśli chodzi o późniejszy dramat *Operetka*, to nie jest niezbędne, by postać profesora, który bez przerwy wymiotuje i został pomyślany jako drastyczna aluzja do Sartre'a, łączyć z koncepcjami filozoficznymi francuskiego myśliciela.

W kręgu filozofii egzystencjalnej i skoligaconych z nią nurtów filozoficznych wyłania się dla Gombrowicza wyzwanie, na które nie wystarczy odpowiedzieć już tylko środkami parodystycznej deformacji czy satyrycznej demarkacji. Granice między filozofią i literaturą zostają wymierzone na nowo, praktyka literacka integruje filozofię z własnym aktem, wytwarzając przy tym „hybrydalne” teksty.¹⁷ Tym sposobem filozofia staje się przesłanką funkcjonalną tekstu literackiego, który swą autonomię ukazuje w kontakcie i w konfrontacji z filozofią.

¹⁵ Chodzi o rozdział „Filidor dzieckiem podszyty”: Witold Gombrowicz, *Ferdydurke. Lekcja literatury z Jerzym Jarzębskim i Andrzejem Zawadzkim*, Kraków 1997, s. 85-98.

¹⁶ Na temat parodystycznego wpisywania kluczowych pojęć filozoficznych i uzyskiwanego w ten sposób dystansu od wyszydzanego myślenia filozoficznego: Janusz Margański, *Gombrowicz wieczny debiutant*, s. 156 i nast. – tutaj również o Rabelais'm jako antenacie despektującego stosunku do filozofii. Por. również, na temat parodystycznego dystansu wobec Kanta w wymienionym rozdziale *Ferdydurke*: Hanjo Berressem, *The Laws of Deviation: Physical and Psychic Aberrations in the Novels of Witold Gombrowicz*, w: *Gombrowicz's Grimaces: Modernism, Gender, Nationality*, s. 89-131, zwłaszcza s. 94 i nast. – o bezpośredniej konfrontacji z podrozdziałem II („Antynomia czystego rozumu”) Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*.

¹⁷ Na temat hybrydalności języka literackiego, który został przesycony filozofią: Bernhard Waldenfels, *Hybride Formen der Rede*, w: *Poststrukturalismus. Herausforderung an die Literaturwissenschaft*, red. Gerhard Neumann, Germanistische Symposien – Berichtsbände, XVIII, Stuttgart-Weimar 1997, s. 323-337.

2

FILOZOFIA JAKO OBSESJA: WITOLD GOMBROWICZ (1904–1969)

2.1. *INTROITUS* – GOMBROWICZ JAKO PRZEDSTAWICIEL OŚWIECONEGO SARMATYZMU

2.1.1. Gombrowicz i filozofia: między fascynacją i sceptycyzmem

Bezceremonialność, z jaką Gombrowicz wypowiada się na temat filozofii, jest uważana za oznakę negatywnego, sięgającego tylko po szyderstwa stosunku pisarza do zagadnień filozoficznych. Egzemplarycznie ukazuje ją „epizod fabryczny” z *Dziennika*. Gombrowicz porównuje współczesny obraz myślenia do widoku fabryki, w której piece koksowe, urządzenia hutnicze, kotły i obrabiarki umożliwiają, w warunkach zorganizowanego podziału pracy, masową produkcję przemysłową szkół myślowych i koncepcji filozoficznych. Z nazwy odnosi się ta wizja do egzystencjalizmu i Sartre’a, do Hegla, do katolicyzmu, do marksizmu, do psychoanalizy, do fenomenologii, do pragmatyzmu, a także do literackiego nurtu surrealizmu. Spoglądając na tę napawającą

2. FILOZOFIA JAKO OBSESJA...

lękiem dynamikę produkcji nowoczesnego myślenia, Gombrowicz nie traci jednak spokoju ducha. Na działanie sił wytwórczych, które fabrykują coraz to nowe teorie, patrzy z pozycji mieszkańca wsi, który zerka to tu, to tam i nie traci rezonu:

Ale ja przechadzam się pośród tych maszyn i wytworów z miną zamyśloną i zresztą bez większego zainteresowania, zupełnie jak gdybym chodził po sadzie tam u siebie, na wsi. I co pewien czas, próbując tego lub owego wyrobu (jak gruszkę lub śliwkę), mówię: – Hm... hm... to jakieś dla mnie za twarde. Albo: – To, na moją miarę, zbyt obfite. Albo: – Do diabła z tym, to niewygodne, za sztywne. Lub też: – Ha, nie byłoby to złe, gdyby nie było takie rozpalone!¹

Postawa niezaangażowanego widza jest też aktem indywidualnej autonomii, wywalczonym wbrew impetowi rozwibrowanej fabryki. Ten rodzaj indywidualności, umacniany przez Gombrowicza jako antidotum na nowoczesną dominację nauki i teorii, łączy się ze sztuką jako tym wymiarem, w którym może się realizować indywidualność jednostki.² Interesująca jest przede wszystkim autodeskrypcja Gombrowicza, który nad dynamikę myślenia przedkłada stoicki spokój. Jak wiadomo, umiejscawianie wiedzy w konkretnym świecie życia stanowi cechę dawnej mądrości europejskiej. W odniesieniu do Gombrowicza różnorako wyjaśnia się tę formę domestykacji nadmiaru wiedzy: albo ideałem humanistycznym szlachcica z czasów polskiego renesansu (jaki w swych pismach rozwijają Jan Kochanowski i Mikołaj Rej³), albo sarmackim wzorcem krytycz-

¹ Gombrowicz, *Dziennik I*, 1953-1956, s. 145-146.

² Tamże, s. 134 i nast. Por. podobne wypowiedzi w: Gombrowicz, *Dziennik II*, 1957-1961, s. 207.

³ Ewidentne są afiliacje literackie z opisem żywota szlachcica w *Wizerunku własnym żywota człowieka poczciwego*, wersowanym dziele Mikołaja Reja z 1558 roku: Andrzej Stanisław Kowalczyk, *Gombrowicz –*

nie nastawionego szlachcica.⁴ Wskazuje się również na zgodność z ideałem smaku i indywidualności u francuskich filozofów moralnych z XVII wieku.⁵ Z kolei Gombrowicz sam siebie widział w orszaku następców Rabelais'go i Montaigne'a, którzy opowiadali się za humanizmem zorientowanym na własną indywidualność, z jej konkretną cielesnością.⁶ Swoją sceptycyzm w stosunku do aspiracji teorii systematycznych zakorzeniał w tradycji humanistycznej.⁷ Sceptycyzm, z jakim Gombrowicz odnosił się do filozofii, bywa wyjaśniany przez badaczy⁸

Husserl. O fenomenologicznych motywach w „Dzienniku”, w: Gombrowicz filozof, s. 224.

⁴ Tamże, s. 206-226, zwłaszcza s. 224: pokrewieństwa między Gombrowiczem i Rejem.

⁵ Margański wymienia francuskich filozofów moralnych z XVII wieku, zwłaszcza La Bruyère'a, jako pierwowzór: Janusz Margański, *Gombrowicz wieczny debiutant*, s. 134 i nast.; tenże, *Filozof Gombrowicz*, „Teksty Drugie” 1991/5, s. 106-118, zwłaszcza s. 110 i nast.

⁶ W odniesieniu do tej kwestii por.: Gombrowicz, *Dziennik I*, 1953-1956, s. 46; Aniela Kowalska, *Gombrowiczowskie „Wywodzę się z Montaigne'a”*, „Prace Polonistyczne” 1982/38, s. 201-209, zwłaszcza s. 201 i nast. Lokalizowanie kulturowe krytykuje jako anachronizm: Bronisław Łagowski, *Inny Gombrowicz*, w: *Gombrowicz filozof*, s. 168-176 (autor uważa, że w kwestii indywidualizacji myślenia u Gombrowicza należy brać pod uwagę raczej Nietzschego niż Montaigne'a – ogranicza się jednak do kilku sugestywnych spostrzeżeń, jeśli chodzi o obecność wspólnych elementów u Nietzschego i Gombrowicza).

⁷ Z punktu widzenia dowartościowanej konkretności cielesnej, która jawi się jako elementarna przesłanka genezy nowoczesnego podmiotu, ukazują indywidualizację jako formę stosunku do wiedzy: Jean Starobinski, *Montaigne. Denken und Existenz*, Frankfurt a. Main 2001, s. 213-281, zwłaszcza s. 217 i nast.; Michel Jeanneret, *Perpetuum mobile. Métamorphoses, des corps et des œuvres de Vinci à Montaigne*, Paris 1997, s. 108-115.

⁸ Zob. Jarzębski, *Podglądanie Gombrowicza*, s. 35-50, zwłaszcza s. 47 i nast.; Jan Błoński, *Gombrowicz a ethos szlachecki*, „Teksty” 1974/4, s. 117-136; François Bondy, *Witold Gombrowicz czyli szlachcica polskiego pojedynki cieniów*, w: *Gombrowicz i krytycy*, s. 129-143.

czy pisarzy, na przykład przez Czesława Miłosza,⁹ jako nawiązanie do sarmackiej kultury szlacheckiej.¹⁰ Linie graniczną, jaką Gombrowicz przeciąga, opisując siebie jako „artystę” i jako „filozofa”, powtarza radykalne przeciwstawienie nauki i sztuki.¹¹ Nowoczesną naukę – z filozofią włącznie – Gombrowicz postrzega jako abstrakcyjną maszynę pojęciową, która chyba niedocieczonej indywidualności konkretnego człowieka. Literatura – jak wszelka sztuka w ogóle – musi, będąc przeciwieństwem nauki, być zależna od konkretnej indywidualności jednostki. Otwiera przed nią możliwość autentycznej autoekspresji, wolnej od abstrahującego sposobu mówienia, stąd właśnie sztuce najlepiej udaje się unikać wpływu nauki w ogóle.¹² Wobec rozpętanej dynamiki nowoczesnej nauki i filozofii sztuka ma być gwarantem doświadczenia konkretności, zakorzenionego w świecie życia – dzięki czemu funkcja sztuki polegałaby na amortyzowaniu ogromnego potencjału wyzwalanej ciekawości teoretycznej. Według Gombrowicza pozycja artysty w procesie nowoczesnej produkcji idei stanowi odpowiednik pozycji konsumenta, który miesza się między producentów: „Oto, wśród producentów, zjawił się konsument!”¹³ Uzasadnienie sceptycznego stosunku do dynamiki wiedzy przywodzi na pamięć opisy sztuki, która z punktu widzenia

⁹ Czesław Miłosz wyraża opinię: „Gombrowicz to Jan Chryzostom Pasek, który uzyskał samowiedzę” (w: *Jak brzmi Gombrowiczowskie dzieło w 1999 roku?*, „Tygodnik Powszechny”, nr 31, 1 sierpnia 1999); por. Czesław Miłosz, *Zaczynając od moich ulic*, Wrocław 1990, s. 333 i nast.

¹⁰ Na temat sarmatyzmu: Stanisław Cynarski, *Sarmatyzm – ideologia i styl życia*, w: *Polska XVII wieku. Państwo, społeczeństwo, kultura*, red. Janusz Tazbir, Warszawa 1977, s. 247-271; Janusz Tazbir, *Sarmatyzm a Barok*, „Kwartalnik Historyczny” 1969/76, s. 815-830.

¹¹ Gombrowicz, *Testament*, s. 56 i nast.

¹² Piero Sanavio, *Gombrowicz: Formy i rytuał*, w: *Gombrowicz filozof*, s. 25-68, zwłaszcza s. 33.

¹³ Gombrowicz, *Dziennik I*, 1953-1956, s. 146.

teorii kompensacji ma funkcjonalnie służyć opanowywaniu następstw modernizacji społecznej.¹⁴ Gombrowicz wszakże nie tylko reprezentuje kompensacyjny model faworyzowania sztuki jako środka służącego zwrotnemu powiązaniu wyzwolonej innowacyjności teoretycznej z indywidualnym światem życia, lecz także zarysowuje perspektywę wzajemnego umacniania się sztuki i indywidualności. Chodzi o sztukę, która do wspomnianego celu wykorzystuje filozofię: „Powiedziałem, że filozofia jest jednak potrzebna: w tym sensie, że proponuje pewną wizję świata, punkty odniesienia, możliwości spekulacji. Filozofia pomaga sztuce, ale nie jest sztuką.”¹⁵ Wypowiedź Gombrowicza stanowi wyraz habitusu, który dba, by indywidualny świat życia nie padł ofiarą aspiracji filozoficznych obrazów świata. Medium tego habitusu stanowi sztuka – literatura; indywiduum, uważa Gombrowicz, dysponuje w niej środkiem, dzięki któremu może stawić czoła presji filozofii, a jednocześnie nie musi rezygnować z dokonań nowoczesnej myśli. Konfrontacja z filozofią, która jako potęga otwierająca dostęp do świata stanowi przesłankę sztuki, prowadzi poza paradygmat formalnej estetyki autonomii.

¹⁴ Na temat „dynamiki kompensacji kulturowej”, dzięki której „sytuację niedostatku usuwają zastępcze funkcje” (na przykład odparowaniu skutków modernizacji służą określone techniki kulturowe): Odo Marquard, *Philosophie des Stattdessen. Studien*, Stuttgart 2000, s. 11 i nast., 34 i nast., 60-65.

¹⁵ Sanavio, *Gombrowicz: Formy i rytuał*, s. 25-68, cytata: s. 53.

2.2. LEKTURY FILOZOFICZNE: POSZUKIWANIE ŚLADÓW

„Wielu filozofów to śmierć poety.”

Elias Canetti¹⁶

Musimy bliżej określić zainteresowania filozoficzne Gombrowicza i oznaczyć pole możliwych wpływów.¹⁷ Jego recepcję dorobku filozofii pozwalają zrekonstruować dyskutowane przezeń zagadnienia filozoficzne. Ważne pod tym względem są *Dziennik*, zapiski autobiograficzne,¹⁸ wypowiedzi publicystyczne (w tym wywiady), jak również wykłady opublikowane *posthum* pod tytułem *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*,¹⁹ które Gombrowicz w Vence wygłosił krótko przed śmiercią i które zapewne mają związek z prelekcjami, jakie już w latach pięćdziesiątych wygłaszał w gronie swych argentyńskich przyjaciół i znajomych.²⁰

¹⁶ Elias Canetti, *Die Fliegenpein. Aufzeichnungen*, Frankfurt a. Main 1995, s. 27.

¹⁷ Por. Hans-Joachim Pieper, *Musils Philosophie: Essayismus und Dichtung im Spannungsfeld der Theorien Nietzsches und Machs*, Würzburg 2002, gdzie autor w subtelny sposób tropi filozoficzne horyzonty odniesienia w powieści *Der Mann ohne Eigenschaften* Roberta Musila.

¹⁸ Witold Gombrowicz, *Wspomnienia polskie. Wędrowki po Argentynie*, Kraków 1999, s. 265-284.

¹⁹ Poszczególne rozdziały autor określił jako wykłady. Wyimki z prelekcji, wygłoszonych po francusku w maju i czerwcu 1969 roku, pierwszy raz ukazały się drukiem w: *Gombrowicz*, red. Constantin Jelenski, Dominique de Roux, Série slave, Cahier de l'Herne, Paris 1971, s. 390-417. Do pełnej publikacji doszło w 1989 roku: Witold Gombrowicz, *Corso di filosofia in sei ore e un quarto*, oprac. Francesco Cataluccio, „MicroMega” 1989/2, s. 31-92. Polska wersja ukazała się w 1991 roku: *Gombrowicz filozof*, s. 71-127. Cytujemy za wydaniem: Witold Gombrowicz, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, w: tegoż, *Dzieła*, t. XIV: *Varia. Publicystyka, wywiady, teksty różne. 1963-1969*, s. 52-127.

²⁰ W latach 1954/55 oraz 1959; por. Gombrowicz, *Dziennik II*, 1957-1961, s. 151 (dotyczy przeglądu notatek o Heideggerze, stanowiącego przygotowanie do pogadanki w klubie „Amigos del Arte”). O przygo-

Gombrowiczowskie zainteresowanie filozofią dokumentują również ich własnoręczne notatki. Znajdujemy w nich nazwiska autorów, których Gombrowicz czytywał: Martina Bubera, Alberta Camusa, Sigmunda Freuda, Hegla, Martina Heideggera, Edmunda Husserla, Immanuela Kanta, Sørensa Kierkegaarda, Friedricha Nietzschego, Jeana Paula Sartre'a – *nota bene*, nieco dyskredytowanego w porównaniu z Heideggerem – i Schopenhauera.²¹ Zajmowanie się zagadnieniami filozoficznymi było czymś więcej niż kaprysem autora, który dbał o wykształcenie i który swych gości często poddawał egzaminowi, mającemu formę swego rodzaju przesłuchania: prezentacja własnej znajomości służyła bezwzględnie obnażeniu ignorancji rozmówcy.²² Czesław Miłosz mówi o „obsesji” Gombrowicza na punkcie filozofii.²³ W *Ziemi Ulro* wspomina, że rozmowy z Gombrowiczem dotyczyły przede wszystkim tematyki filozoficznej.²⁴ Wśród publikacji filozo-

towaniach do prelekcji na temat historii filozofii od Kanta po egzystencjalizm i marksizm Gombrowicz wspomina również w korespondencji z Giedroyciem: Jerzy Giedroyc, Witold Gombrowicz, *Listy 1950-1969*, red. Andrzej Kowalczyk, Archiwum Kultury, t. 1, Warszawa 1993, s. 135 (list z 15 maja 1955). Por. wspomnienia jednej ze słuchaczek: Rita Gombrowicz, *Gombrowicz en Argentine. Témoignages et documents 1939-1963*, Paris 1984, s. 14, 25, 30, 112.

²¹ Por. *Tango Gombrowicz*, zebrał, przełożył i wstępem opatrzył Rajmund Kalicki, Kraków–Wrocław 1984, s. 95, 128, 184 (M. Buber); s. 184 (Camus); s. 179-182, 122, 251 (Hegel); s. 74, 316, 323 (Heidegger); s. 323 (Husserl); s. 122, 143, 251 (Kant); s. 122 (Kierkegaard); s. 122, 127 (Nietzsche); s. 322-323 (Sartre); s. 52 (Schopenhauer); s. 329 (Sigmund Freud).

²² Michał Głowiński opowiada, że Gombrowicz najpierw wypytał go w kwestii fenomenologii Husserla, zanim zaczęła się rozmowa o literaturze: Joanna Siedlecka, *Jaśnie Panicz*, Warszawa 1997, s. 238-245.

²³ Tamże, s. 238-245, 303-307. Na temat pasji filozoficznych Gombrowicza: Czesław Miłosz, *Qui est Gombrowicz?*, w: Gombrowicz, s. 137-149, zwłaszcza s. 140 i nast.

²⁴ Czesław Miłosz, *Ziemia Ulro*, Dzieła zebrane, Kraków 2000, s. 36 i nast.

2. FILOZOFIA JAKO OBSESJA...

ficznych, które czytywał Gombrowicz,²⁵ znajdowały się compendia współczesnej filozofii europejskiej,²⁶ hiszpański przekład *Sein und Zeit* Heideggera,²⁷ *L'être et le néant* Sartre'a,²⁸ monografie poświęcone dziełu Heideggera,²⁹ Husserla³⁰ i fenomenologii,³¹ jak również studia traktujące o egzystencjalizmie.³²

Zgodnie z jego własnymi doniesieniami Gombrowicz już jako gimnazjalista czytywał teksty filozoficzne, między innymi prace Herberta Spencera. Obok Spencera wymieniał Montaigne'a, Pascala, Schopenhauera, Nietzschego, jak również Kanta, z którego *Krytyki czystego rozumu* miał dokonać

²⁵ Zob. Rita Gombrowicz, *Gombrowicz w Europie. Świadectwa i dokumenty 1963-1969*, Kraków 1993, s. 340 i nast.

²⁶ Między innymi: Manuel Garcia Morente, *Lecciones preliminares de filosofia*, Buenos Aires 1948.

²⁷ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Mexico 1951; Ed. 2.: Fondo de Cultura Económica, Mexico 1962; porównaj również: Francesco Cataluccio, *Gombrowicz filozof*, w: *Gombrowicz filozof*, s. 5-21, zwłaszcza s. 7.

²⁸ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943.

²⁹ Alphonse de Waelhens, *Heidegger*, Buenos Aires [Ediciones Losange] 1955. Książka jest hiszpańskim przekładem: Alphonse de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Bibliothèque philosophique de Louvain, t. 2, Louvain 1942. Studium to miało kilka wydań: 1946 (wyd. 2), 1948 (wyd. 3).

³⁰ Marvin Faber, *Husserl*, Buenos Aires 1955. Książka jest hiszpańskim przekładem: Marvin Faber, *Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy*, New York 1943.

³¹ Mianowicie przekład Lyotardowskiego wprowadzenia do fenomenologii (Jean-François Lyotard, *La phénoménologie. Que sais-je?*, No. 625, Paris 1954): Jean-François Lyotard, *La fenomenologia*, Buenos Aires 1960.

³² Henri Lefebvre, *L'existentialisme*, Paris 1946 (wyd. 2 – Paris 2001); Jean Wahl, *Historia del existencialismo*, Buenos Aires 1954 (książka jest hiszpańskim przekładem: Jean Wahl, *Esquisse pour une histoire de „l'existentialisme”. Suivie de Kafka et Kierkegaard*, Paris 1949; nowe, częściowe wydanie: Jean Wahl, *Esquisse pour une histoire de „l'existentialisme”*, Paris 2001).

zachowanych ekscerptów.³³ Przekład Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*, być może znany Gombrowiczowi, opublikował Piotr Chmielowski w 1904 roku, z wprowadzeniem i szczegółowym komentarzem.³⁴ Lekturę tekstów filozoficznych potwierdza Tadeusz Kępiński, przyjaciel Gombrowicza z lat młodości, który pamięta o zainteresowaniach literackich i intelektualnych polskiego pisarza, ale zarazem odnosi się do nich ze skrajnym sceptycyzmem.³⁵

Retrospektywnie sam Gombrowicz z niejaką ironią wyповідаł się o swej lekturze pism Kanta. Jak czytamy, trzy *Krytyki* przekraczały jego ówczesne zdolności recepcji intelektualnej, natomiast bardziej przystępne dzieło, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*,³⁶ nie sprawiło mu większych trudności.³⁷ Być może zainteresowanie filozofią Kanta dodatkowo

³³ Doniesienia na temat młodzieńczych lektur pochodzą z: Gombrowicz, *Testament*, s. 31.

³⁴ Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1-2, z dodaniem wstępu i objaśnień tłumacza [Piotra Chmielowskiego], Warszawa 1904. Znaczenie tego przekładu dla Gombrowicza podkreśla: Janusz Margański, *Miedzy powiastką a filozofią. O „Ferdynurke” Witolda Gombrowicza*, „Pamiętnik Literacki” 2000/1, s. 125-139, zwłaszcza s. 138.

³⁵ Tadeusz Kępiński, *Gombrowicz i świat jego młodości*, Kraków 1974, zwłaszcza s. 186 i nast. (o zainteresowaniach filozoficznych Gombrowicza – autor wymienia również Kanta); tenże, *Witold Gombrowicz. Studium portretowe*, Kraków 1988; tenże, *Witold Gombrowicz. Studium portretowe drugie*, Kraków 1992. Supozycje autora krytykują Jerzy Jarzębski i Stanisław Lem, *Odwet profesora Pimka*, „Tygodnik Powszechny”, nr 10, 5 marca 1989. Nie mniej szorstką krytykę formułuje: Stanisław Żak, *Witold Gombrowicz. Autobiografia – Autokreacja – Legenda. Próba autoportretu Witolda Gombrowicza*, Kielce 2000, s. 32-38.

³⁶ *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłumaczył oraz wstępem i przypisami opatrzył Benedykt Bornstein, Warszawa 1918.

³⁷ Paul Beers, *Wywiad z Witoldem Gombrowiczem* (30 lipca 1967), w: Gombrowicz, *Varia. Publicystyka, wywiady, teksty różne. 1963-1969*, s. 340-348, zwłaszcza s. 344. Do rozprawy tej Gombrowicz nawiązuje również we *Wspomnieniach polskich*, s. 25.

inspirowała monografia Adama Żółtowskiego, dyskutowana w szerokich kręgach.³⁸ Z pewnością zaś był znany Gombrowiczowi esej biograficzny Bolesława Micińskiego o Kancie – choć dopiero po 1945 roku.³⁹ Oprócz tego duże znaczenie mieli Nietzsche, Hegel, Kierkegaard, a także Jean-Paul Sartre i jego *L'être et le néant*, Martin Heidegger i jego *Sein und Zeit* oraz, w nieco mniejszym stopniu, Karl Jaspers.⁴⁰ Schopenhauera i Nietzschego autor *Ferdydurke* określał później jako mistrzów stylu i traktował ich jako wzorcowe ucieleśnienie filozofii w szatach estetycznych.⁴¹ Ze współczesnych mu filozofów ważni dla Gombrowicza są przede wszystkim Jean-Paul Sartre i Martin Heidegger. Sartre'owskie *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*⁴² (1943) Gombrowicz, jak sam podaje, przeczytał w Argentynie, dziesięć lat po napisaniu *Ferdydurke* – zatem tuż po zakończeniu drugiej wojny światowej; i wyrażał się z wręcz hymnicznym zachwytem o tym dziele:

Uważam, że *Byt i nicłość* jest dziełem wybitnym, wspaniałe opisującym struktury człowieka współczesnego. Dziesięć lat wcześniej, nim przeczytałem tę książkę, napisałem *Ferdy-*

³⁸ Zob. Adam Żółtowski, *Filozofia Kanta. Jej dogmaty, złudzenia i zdobyce*, Poznań 1923.

³⁹ Zob. Bolesław Miciński, *Portret Kanta*, w: tegoż, *Pisma. Eseje, artykuły, listy*, wybór i oprac. Anna Micińska, Kraków 1970, s. 93-128 (pierwotny druk: Grenoble 1941; późniejsze wydanie książkowe: 1947, wraz z innymi esejami, pod tytułem *Portret Kanta i trzy eseje o wojnie*). O recepcji tekstów filozoficznych w latach trzydziestych informuje: Margański, *Gombrowicz wieczny debiutant*, s. 139 i nast.

⁴⁰ Zob. Beers, *Wywiad z Witoldem Gombrowiczem*, s. 344.

⁴¹ Witold Gombrowicz, *Wywiad (wywiad Bettiny Knapp)*, w: Gombrowicz, *Varia. Publicystyka, wywiady, teksty różne*. 1963-1969, s. 473-476.

⁴² Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 2001.

2.2. LEKTURY FILOZOFICZNE: POSZUKIWANIE ŚLADÓW

durke. Lektura *Bytu i nicości* była dla mnie prawdziwym wstrząsem.⁴³

W wywiadach czy w *Dzienniku* Gombrowicz często wspomina o Sartrze, zwłaszcza o *L'être et le néant*.⁴⁴ Również w swych prelekcjach filozoficznych Gombrowicz eksponuje znaczenie Sartre'owskiej rozprawy. Ponadto fascynował się pracami Martina Heideggera, zwłaszcza *Sein und Zeit* – jak podaje Rita Gombrowicz, stanowiło ono ulubioną lekturę filozoficzną Witolda Gombrowicza.⁴⁵ Autor *Ferdynurke* uważał Heideggera za bardziej inspirującego i ważniejszego filozofa aniżeli Sartre.⁴⁶ Gombrowicz posiadał też francuski przekład zbioru rozpraw *Vorträge und Aufsätze*, zawierającego prace późnego Heideggera, między innymi odczyt *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, który Gombrowicz wspomina w swym *Dzienniku*.⁴⁷

Jeśli chodzi o pisma Kierkegaarda, Schopenhauera i Nietzschego, to należy zwrócić uwagę na intensywną recepcję tych myślicieli przez przedstawicieli polskiego modernizmu. Wybór pism Kierkegaarda ukazał się w serii Symposium, prze-

⁴³ Por. wywiad dla „Le Figaro” (7 lipca 1966), w: Gombrowicz, *Varia. Publicystyka, wywiady, teksty różne*. 1963-1969, s. 306-314, zwłaszcza s. 308.

⁴⁴ Renato Barilli, *Sartre i Camus w „Dzienniku”*, „Pamiętnik Literacki” 1973/4, s. 311-322. Na temat artykułu Barilliego: Kępiński, *Witold Gombrowicz. Studium portretowe drugie*, s. 106-111.

⁴⁵ W kwestii szacunku, jaki autor *Trans-Atlantyku* żywił dla Heideggera, zob. Rita Gombrowicz, *Gombrowicz w Europie*, s. 340-341.

⁴⁶ Zob. Gombrowicz, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, s. 88.

⁴⁷ Zob. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 1954. Francuski przekład tej książki – Martin Heidegger, *Essais et conférences*, Paris 1958 – Günther Neske podarował Gombrowiczowi (wydawca ten publikował między innymi dzieła Heideggera i Gombrowicza). Zob. Gombrowicz, *Dziennik II*, 1957-1961, s. 191, gdzie autor nawiązuje do tekstu *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*

znaczonej dla szerszych kręgów publiczności.⁴⁸ Już w 1907 roku publikacji doczekał się *Dziennik uwodziciela z Albo – albo*.⁴⁹ Tytułem uzupełnienia można wskazać na intensywną aktywność translacyjną w Argentynie, gdzie w krótkim czasie po hiszpańsku ukazały się ważniejsze prace Kierkegarda, jak *Bojaźń i drżenie*⁵⁰ czy *Pojęcie lęku*⁵¹ oraz (w wyborze) *Choroba na śmierć*.⁵² Maria Świeczewska, wspominając swe spotkania z Gombrowiczem, podkreśla, że spośród filozofów egzystencji wpływ na Gombrowicza wywarł przede wszystkim Kierkegaard.⁵³ Intensywna recepcja Nietzschego w Polsce rozpoczęła się stosunkowo wcześniej.⁵⁴ Jego pisma zostały udostępnione polskiej publiczności na początku XX wieku dzięki wielkiemu projektowi translacyjnemu, w którym współuczestniczyli Leopold Staff i Wacław Berent.⁵⁵ Egzemplarycznie można wskazać na konfrontację filozo-

⁴⁸ Søren Kierkegaard, *Wybór pism*, przekł. i wstęp Myriam Bienenstock, Symposion, t. 22, Lwów 1914 (s. 1-75: wyimki z *Albo – albo*; s. 172-201: *Bojaźń i drżenie*; s. 203-229: wyimki z *Chwili*).

⁴⁹ Søren Kierkegaard, *Dziennik uwodziciela*, tłum. z duńskiego Stanisław Lack, Lwów 1907.

⁵⁰ Tenże, *Temor e tremblor*, trad. de Jaime Grünberg, Buenos Aires 1947.

⁵¹ Tenże, *El concepto de la angustia. Una secuilla*, Buenos Aires–Mexico 1940; wyd. 2 – 1943; wyd. 3 – 1946.

⁵² Tenże, *Tratado de la desesperación*, Buenos Aires 1941.

⁵³ Zob. Krzysztof Miklaszewski, *Distancia, Witoldo czyli Gombrowicz oczyma argentyńskich przyjaciół*, Warszawa 2004, s. 42.

⁵⁴ Zob. Friedrich Nietzsche i pisarze polscy, praca zbiorowa pod red. Wojciecha Kunickiego, przy współpracy Krzysztofa Polechońskiego, Poznań 2002; Tomasz Weiss, *Fryderyk Nietzsche w piśmiennictwie polskim lat 1890-1914*. Prace Komisji Historycznoliterackiej, nr 4, Wrocław–Kraków 1961.

⁵⁵ Zob. *Dzieła Fryderyka Nietzschego w przekładzie Wacława Berenta, Konrada Drzewieckiego, Leopolda Staffa i Stanisława Wyrzykowskiego*, wydał Jakób Mortkowicz, Warszawa–Kraków 1905-1912; wydanie to obejmuje trzynaście tomów i jednotomowy suplement. Zbiorowe wydanie

ficzną Stanisława Brzozowskiego z Nietzschem.⁵⁶ Czesław Miłosz kilkakrotnie zwracał uwagę na bliskość zapatrywań Nietzschego i Gombrowicza. U obu autorów dopatrywał się ucieleśnienia tendencji – charakterystycznej dla postoświeceniowej nowoczesności – do „subiektywizacji ateizmu”.⁵⁷ Sam Gombrowicz podkreślał wpływ Nietzschego na jego twórczość; dla przykładu należy wskazać na obecność Nietzschego w *Dzienniku*, jak również na krytykę Nietzscheańskiego *Also sprach Zarathustra* w prelekcjach o filozofii.⁵⁸ Obok młodziennych lektur oraz recepcji na argentyńskim wygnaniu główną rolę, po 1945 roku, odgrywały kontakty z Jerzym Giedroyciem, a także z innymi osobistościami w kręgu paryskiej „Kultury”, na przykład z Konstantym A. Jeleńskim. Również dzięki tym kontaktom Gombrowicz był *au courant* z ważnymi zjawiskami w rozwoju europejskiej kultury.⁵⁹

dział Nietzschego obejmowało również aforyzmy ze spuścizny, zebrane w tomie *Wola mocy*.

⁵⁶ Zob. Marta Kopij, *Brzozowskiego obcowanie z Nietzschem*, w: *Friedrich Nietzsche i pisarze polscy*, s. 107-127. Na temat pokrewieństw między Brzozowskim i Gombrowiczem, jak i ważnych dla obu twórców relacji do Nietzschego: Głowiński, *Gombrowicz i nadliteratura*, s. 160-183.

⁵⁷ Czesław Miłosz, *Rok myśliwego*, Kraków 2001, s. 278-281; tenże, *Ziemia Ulro*, s. 36-39, 46 i nast., 57-70.

⁵⁸ Gombrowicz, *Dziennik II, 1957-1961*, s. 230 i nast. W kwestii krytyki dzieła Nietzschego zob. tenże, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, s. 118-122.

⁵⁹ Znaczenie ukierunkowania na francuską kulturę omawia: Peiron, *Gombrowicz, écrivain et stratège: Un auteur „excentrique” face à la France*, zwłaszcza s. 26-34, 53 i nast.; według autorki Gombrowicz spodziewał się, że nawiązania do francuskich zjawisk literackich i kulturowych zapewnią mu we Francji i w Europie skuteczne *placement* własnych dzieł.

2.3. GOMBROWICZOWSKA INTERPRETACJA NOWOCZESNEJ FILOZOFII: „WIELKA REDUKCJA”

Jako podstawa prezentacji Gombrowiczowskiego odniesienia do dorobku filozoficznego posłużą nam wykłady zebrane w *Przewodniku po filozofii*. Praca ta zawiera jego indywidualną wizję historii europejskiej filozofii. Każdy z wykładów jest poświęcony konkretnemu filozofowi bądź określone nurtowi filozoficznemu. Mimo ironicznej charakterystyki całego zamyśłu – w nieco ponad sześć godzin przedstawić wprowadzenie do filozofii – wykłady kreślą, przy wszystkich swych błędach i nieścisłościach,⁶⁰ sensowną historię filozofii, którą Gombrowicz pojmuje jako proces „wielkiej redukcji”.⁶¹ Gombrowiczowska interpretacja pozwoli nam następnie zrozumieć jego pojmowanie praktyki literackiej.

⁶⁰ Najważniejszą krytykę zawierają dobrze udokumentowane i rozważnie argumentujące wywody Margańskiego: Margański, *Gombrowicz wieczny debiutant*, s. 127-184, zwłaszcza s. 129 i nast., 135 i nast., oraz tenże, *Filozof Gombrowicz*, s. 106-118, zwłaszcza s. 106 i nast. (błędy i nieścisłości), s. 109 i nast. (teza, że *Dziennik* czy *Ferdydurke* zawierają więcej filozofii niż *Przewodnik*), s. 115 i nast. (problem mediacji między tekstami filozoficznymi i praktyką literacką). Relatywizujemy twierdzenie Margańskiego, że filozofia nie ma znaczenia dla twórczości literackiej: Margański, *Gombrowicz wieczny debiutant*, s. 129 i nast. Jednocześnie dowartościowujemy wykłady filozoficzne Gombrowicza poprzez ich powiązanie z praktyką tekstualną, bynajmniej nie przecząc, że *Przewodnik po filozofii* nie jest wolny od słusznie wytkniętych przez Margańskiego słabości treściowych.

⁶¹ Wyrażenie „sensowna historia” oznacza generowanie koherencji w badaniach historycznych dzięki określonym zasadom strukturalnym – sens można w takim przypadku traktować refleksyjnie jako fikcję koherencji; por. Jan Assmann, *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Frankfurt a. Main 1996, s. 19.

2.3.1. Pierwsza redukcja: wątplenie w pewność istnienia świata – Kartezjusz i Kant

Autor *Przewodnika po filozofii* podzielił go na trzynaście wykładów, z których każdy ma inną objętość. Pierwszy wykład rozpoczyna się retrospektywnym spojrzeniem na początki nowoczesnej filozofii, którą inaugurują Kartezjusz i Kant; Gombrowicz pojmuje nowoczesną filozofię jako „wielką redukcję myślenia”, która unieważniła wyjaśnianie świata, oparte na substancjalistycznych czy dogmatycznych fundamentach. Autorefleksyjne upewnianie możliwości poznania, polegające na sprawdzaniu wszelkich poglądów, dotychczas przyjmowanych jako pewnik, Kartezjusz opiera na absolutnym wątpleniu; ma ono prowadzić do oczywistej pewności, dzięki której można będzie na powrót uzyskać niepowątpiewalną wiedzę. Kartezjańskie wątplenie uważa Gombrowicz za pierwszy szczebel „wielkiej redukcji”, którą z całym impetem rozpoczyna Kant.⁶²

Termin „redukcja”, według Gombrowicza oznaczający podstawowy rys nowoczesnego konstytuowania wiedzy filozoficznej, odnosi się do kwestionowania na pozór oczywistych pewników, fenomenologicznie rozumianego przez autora jako „wzięcie w nawias”; kwestionowanie to dokonuje się w procesie refleksji, która podważa bezpośrednio wpisywanie szczegółu w upewnioną rzeczywistość, tak jak pod znakiem zapytania stawia podejmowane przez podmiot próby samouzasadnienia siebie. Dialektyczny związek obu pól problemowych fascynuje Gombrowicza również u Kanta, którego filozofia krytyczna – autor *Przewodnika* wymienia *Kritik der reinen Vernunft* i *Kritik der praktischen Vernunft* – jako systematyczny

⁶² Gombrowicz, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, s. 54 i nast.; autor eksponuje znaczenie *Discours sur la méthode* (1637). Na temat filozofii Kanta jako właściwego początku wielkiej redukcji myślenia zob. tamże, s. 58.

2. FILOZOFIA JAKO OBSESJA...

sprawdzian możliwości ludzkiej świadomości radykalizuje kartezjańskie wątplenie. Dzięki Kantowskiej *Kritik der reinen Vernunft* dokonał się zwrot kopernikański w ludzkim dostępie do świata.⁶³ Można zakładać, choć nie sposób tego udowodnić z całkowitą pewnością, że opracowując koncepcję „redukcji” jako charakterystyki nowoczesnej filozofii, Gombrowicz pozostawał pod wpływem Sartre’a. Pierwsze zdanie *L’être et le néant* Sartre’a przedstawia ewolucję nowoczesnej filozofii pod hasłem redukcji „istniejącego” do zjawiska, która sprowadziła byt do różnorodności jego zjawisk: „La pensée moderne a réalisé un progrès considérable en réduisant l’existant à la série des apparitions qui le manifestent.”⁶⁴

W drugim i trzecim ze swych wykładów Gombrowicz zajmuje się Kantowską krytyką czystego rozumu. Ogniskuje przy tym uwagę na epistemologicznym „zwrocie kopernikańskim”, jakiego dokonał Kant, akcentując zapośredniczenie wszelkich faktów empirycznych: czas i przestrzeń są formami, które poznający i doświadczający podmiot dołącza do materiału percepcji zmysłowej. Nie poznanie więc stosuje się do przedmiotów, lecz przedmioty stosują się do formy poznania. Rzeczy nie jawią się same z siebie: ich zjawisko jest wytwarzane przez poznający podmiot.⁶⁵ Trzeci miniwykład zaczyna się krótką prezentacją czterech antynomii czystego rozumu⁶⁶, po czym koncentruje się na sformułowanej w tym samym dziele konfrontacji Kanta z trzema ideami rozumu, mianowicie z ideą duszy, ideą świata i ideą Boga, które autor *Kritik der reinen Vernunft* odrzuca jako przekroczenie ludzkich możliwości poznawczych w wyniku niedopuszczalnego uży-

⁶³ Tamże, s. 56 i nast., 61 i nast.

⁶⁴ Sartre, *L’être et le néant*, s. 11.

⁶⁵ Gombrowicz, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, s. 58 i nast.

⁶⁶ Tamże, s. 64 i nast.; zob. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, w: tegoż, *Werke in zehn Bänden*, Darmstadt 1983, t. 3, A 405 i nast. / B 408 i nast.

wania zasad regulatywnych rozumu.⁶⁷ Fałszywe, uprzedmiotawiające hipostazowanie idei rozumowej, które czyni z niej rzeczywistość samą w sobie, oznacza błąd niwelujący różnicę, jaka zachodzi pomiędzy jawiącą się rzeczą dla siebie a rzeczą w sobie, która znajduje się poza wszelkim zjawiskiem. Poznanie zawsze odnosi się do rzeczy dla siebie – podczas gdy rzecz w sobie wymyka się wszelkiej kognicji i jako „pojęcie graniczne”⁶⁸ oznacza coś, co nie może stanowić przedmiotu wiedzy. Rzecz w sobie jako *noumenon* jest wprawdzie korelatem jawiącej się rzeczy dla siebie (*phainomenon*); ale pozostaje niepoznawalna, ponieważ człowiekowi brakuje zdolności pozazmysłowego, intelektualnego oglądu.⁶⁹ Przemieszczenie punktu ciężkości refleksji epistemologicznej z rzeczywistości zewnętrznej na struktury samych procesów percepcji oznacza zerwanie z bezpośrednim doświadczeniem świata. Ta utrata bezpośredniego zakorzenienia w rzeczywistości oznacza zasadniczy początek wielkiej redukcji.⁷⁰ Jako ograniczająca zasięg ludzkiego poznawania koncepcja Kanta jest kamieniem milowym redukcji.⁷¹ Według Gombrowicza do jej skutków należą utrata pewności istnienia świata i zawężenie ludzkich

⁶⁷ Gombrowicz, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, s. 64 i nast.

⁶⁸ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 250-251; Kant pisze tam o „przedmiocie transcendentnym”, który „jako jedynie odpowiednik jedności apercepcji może służyć do zjednoczenia tego, co różnorodne w zmysłowej naoczności; za pomocą tego zjednoczenia intelekt łączy to, co różnorodne, w pojęcie [pewnego] przedmiotu”.

⁶⁹ Por. na przykład: Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, w: tegoż, *Werke in zehn Bänden*, Bd. 5, § 19, A 79/80; również: Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 294 i nast. / A 236 i nast.

⁷⁰ Por. Wahl, *Esquisse pour une histoire de „l'existentialisme”* (dzieło znane Gombrowiczowi w hiszpańskim przekładzie); na s. 21 autor stwierdza, że Kant wyznacza początek nowej epoki w filozofii.

⁷¹ Zob. Gombrowicz, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, s. 66 i nast.

dążeń poznawczych. Uniezależnienie od absolutu umożliwiło nową definicję obcowania z rzeczywistością. Gombrowicz wymienia na ogół sceptycznie ocenianego Marksa, który dzięki swemu pytaniu, jak można zmieniać świat, stanowi znamienity przykład odejścia od pytań o absolut: nie chodzi o poznawanie rzeczywistego świata, lecz o jego zmienianie.⁷² Wywody na temat *Krytyki praktycznego rozumu*, stanowiące dodatek do uwag o *Krytyce czystego rozumu*, pozostały lapidarne i powierzchowne. Gombrowicz chybia sensu deontologicznej filozofii moralnej Kanta, gdy wyraża opinię, że dla autora *Krytyki praktycznego rozumu* moralna jest jedynie wola bycia moralnym.⁷³

2.3.2. Redukcja u Schopenhauera: bezsilność rozumu w wirze woli

W czwartym i piątym wykładzie Gombrowicz zahacza o filozofię Schopenhauera, którego metafizyka utożsamia nieokreśloną u Kanta rzecz w sobie z wolą; pod tym względem Schopenhauer wydaje się anachroniczny,⁷⁴ ale ma wybitne znaczenie dla współczesności jako zwracający się ku życiu z jego irracjonalnym charakterem: elementarne doświadczenia, takie jak śmierć i ból, u Schopenhauera wdzierają się do systemu filozofii idealistycznej. Jej racjonalność zostaje przezwyciężona przez Schopenhauerowską ideę ślepej woli. Według Gombrowicza punkt ten zapowiada już filozo-

⁷² Zob. tamże, s. 67. Odwrót od idei poznawalnej rzeczywistości interpretuje jako uniezależnienie i jako zdobycie wolności: Merab Mamardašvili, *Kantianskie variacii*, Moskva 1997, s. 83-102, zwłaszcza s. 100 i nast.

⁷³ Gombrowicz, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, s. 68; tam również nieściśła interpretacja Kantowskiej filozofii moralnej.

⁷⁴ Zob. tamże, s. 76 (autor uzasadnia tam tezę, że metafizyka woli jest podobnie przestarzała jak elitarno-arystokratyczne aspekty myśli Schopenhauera).

fię Nietzschego i późniejszy egzystencjalizm.⁷⁵ Z trzech możliwości przewyżczenia woli, jakie rozważa Schopenhauer, interesuje Gombrowicza przede wszystkim sztuka. Autor *Ferdydurke* ignoruje zarówno etykę, jak i zorientowane na daleko-wschodnie doktryny przekraczanie woli dzięki ascetycznemu wyrzeczeniu.⁷⁶ Sztuka ukazuje się pod postacią kontemplacji estetycznej, która pociąga za sobą dystans od woli: jako geniusz człowiek syci się światem w suwerenny sposób, uwolniony od wszelkiej interesowności. Takie obcowanie ze światem zasadza się na transcendowaniu woli, odsuwanej na dystans przez kontemplację estetyczną.⁷⁷ Według Gombrowicza estetyka Schopenhauera niesłusznie popadła w zapomnienie: nadal stanowi ona, niezależnie od anachronicznej metafizyki woli, źródło impulsów dla nowoczesnej sztuki.⁷⁸

⁷⁵ Zob. tamże, s. 69-72, zwłaszcza s. 71.

⁷⁶ Zob. tamże, s. 73 i nast.

⁷⁷ Gombrowicz odnosi się – nie wspominając o tym *explicite* – do wywodów Schopenhauera na temat „platońskiej idei: przedmiotu sztuk”; zob. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung. Erster Band. Werke in fünf Bänden*, t. 1, Zürich 1988, s. 231 i nast. (§ 30 i nast.), zwłaszcza s. 251 i nast. (§ 36 – pojęcie geniusza); objaśniające uwagi do tych wywodów: Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band. Werke in fünf Bänden*, t. 2, Zürich 1988, s. 421 i nast. (o geniuszu: s. 437 i nast. – genialność jako „doskonała obiektywność” i zdolność czystego oglądu). Geniusz wznosi się ponad swą indywidualność, aby stać się „czysto poznającym podmiotem, jasnym okiem świata”, które jako „jasne zwierciadło świata” dostrzega prawdziwą istotę rzeczy: Arthur Schopenhauer, *Metaphysik des Schönen. Philosophische Vorlesungen, Teil III. Aus dem handschriftlichen Nachlaß hg. v. Volker Spierling*, München-Zürich 1988, s. 67-85, cytat s. 67-68.

⁷⁸ Relewancję filozofii Schopenhauera dla Thomasa Manna, Marcela Prousta, Roberta Musila, André Gide’a, Thomasa Bernharda i innych autorów nowoczesności wykazują: *Schopenhauer et la création littéraire en Europe*, red. Anne Henry, Paris 1989; Karl Heinz Bohrer, *Ästhetische Negativität*, München 2002, s. 332 i nast.: autor podkreśla, że Schopenhauer – i Nietzsche – wywarł wpływ na dwudziestowieczną literaturę bardziej swymi imaginatywnymi symbolami niż systematyczną myślą.

Autor *Przewodnika* nie wspomina o fundamentalnym przeciwieństwie, jakie dzieli go od Schopenhauerowskiej estetyki: przekonanie, że dzięki kontemplacji estetycznej konkretna indywidualność, wijąca się w sidłach woli, zostaje przezwyciężona, tak iż jednostka przeobraża się w „czysty podmiot poznający”, jako „jasne oko świata” oglądający „rzeczy same w sobie”, pozostaje w sprzeczności z Gombrowiczowskim indywidualizmem, który eksponuje znaczenie konkretnej cielesności.

2.3.3. Rzeczywistość jako stawanie się: dialektyka Hegla

Myśl Hegla stanowi temat szóstego odczytu, w którym Gombrowicz omawia związek stającej się rzeczywistości i stającej się świadomości.⁷⁹ Rzeczywistość jest procesem, w trakcie którego realizuje się duch. Imponująca budowa Hegłowskiego systemu robi wrażenie jako projekt permanentnego stawania się, w którym poszczególne wydarzenia uzyskują znaczenie jako momenty drogi rozwoju. Droga ta jest teleologicznie ukierunkowana na realizację ducha. Ludzka świadomość jest czynnikiem w tym procesie realizacji, dzięki któremu duch jedna się z samym sobą. Proces spotykania się ducha z samym sobą obejmuje również historię, która stanowi pole realizacji ducha, dokonującej się dzięki ludzkiemu działaniu.⁸⁰ Hegłowską ideę procesualnego charakteru rzeczywistości czy „dialektykę pana i niewolnika” uważa Gombrowicz za bliskie jego własnym wyobrażeniom; dystansuje się natomiast od Hegłowskiej

⁷⁹ Zob. Gombrowicz, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, s. 77-83.

⁸⁰ Zob. Charles Taylor, *Hegel*, Frankfurt a. Main 1997, s. 191-192, 204-205, 226-227.

teleologii dziejów. Według Hegla państwo jako ucieleśnienie ducha stanowi najwyższe ucieleśnienie etyczności. Zdaniem Gombrowicza koncepcja ta eliminuje jednak subiektywność pojmowaną jako indywidualność – subiektywność bowiem jawi się jedynie jako moment procesu społecznego. W opozycji do Hegłowskiego stanowiska podkreśla Gombrowicz, za Kierkegaardem, znaczenie konkretnej egzystencji każdego indywiduum, której z konieczności musi chybiać całościowa myśl dialektyczna – „ostatni z wielkich systemów filozoficznych”.⁸¹ Z punktu widzenia indywiduum system Hegłowski wisi w powietrzu, podobnie jak systemy myślowe Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, Kartezjusza czy Kanta.⁸²

2.3.4. Niedocieczona indywidualność: Kierkegaardowski głos za jednostką

Kierkegaardowska krytyka systemu Hegla – z którą narodził się egzystencjalizm – rozpoczyna w siódmym wykładzie prezentację historyczną najważniejszych etapów rozwoju tak istotnego dla Gombrowicza nurtu, do którego sam autor *Podręcznika* przypisuje sobie z niejaką rezerwą: „Męcząco niejasny i napięty jest mój stosunek do egzystencjalizmu. Sam go uprawiam, a jednak nie wierzę mu.”⁸³ W kontekście Gombrowiczowskiej konfrontacji z nurtami filozofii egzystencjalnej istotne znaczenie mają również *Wędrowki po Argentynie*.⁸⁴ Dla Gombrowicza, podobnie jak dla Kierkegaarda, w okazałym rozwoju systemowej myśli filozoficznej nie ma miejsca na

⁸¹ Gombrowicz, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, s. 82 i nast.

⁸² Zob. tamże, s. 83.

⁸³ Tenże, *Dziennik I*, 1953-1956, s. 287.

⁸⁴ Zob. tenże, *Wędrowki po Argentynie*, s. 265-284.

indywidualną odrębność.⁸⁵ Gombrowicz, co prawda, przyznaje, że odrębność z jej niepowtarzalnością rzeczywiście nie daje się uchwycić bez zapośredniczenia. Zawsze jawi się jako moment ogólności, tak iż indywidualność – niepowtarzalność „kartki papieru”, jak powiada Hegel – jest niepochwytą.⁸⁶ Odrębność jako coś niepochwytne generuje nieprzerwany łańcuch opisów, które jednak odbijają się od konkretności indywiduum, niedającej się uchwycić pojęciowo. Dynamika wciąż nowych deskrypcji, usiłujących osiągnąć odrębności, nigdy nie dochodzi do celu, ponieważ wszelkie odniesienie pojęciowe do indywidualności wprowadza w grę ogólność, a tym samym, według Kierkegaarda – i Gombrowicza – musi chybiać dynamiki wewnętrznej aktu egzystencji.⁸⁷ Indywidualna jednostka przeżywa swą egzystencję właśnie nie jako moment systemu: „Życie wymyka się pojęciom, jak woda przecieka przez palce.”⁸⁸

⁸⁵ Zob. tenże, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, s. 79-83. Zob. również *résumé* egzystencjalizmu: tenże, *Wędrowki po Argentynie*, s. 267-268, 271 i nast., 277 i nast. Ogólnie na temat przynależności Gombrowicza do kontekstu filozofii egzystencjalistycznej: Andrzej Miś, *Egzystencjalizm*, w: Nowak, Gombrowicz. *Człowiek wobec ludzi. Filozofia polska XX wieku*, s. 295-305. Egzystencjalizm jest przez Nowaka wspominany tylko dwa razy (s. 128 i 201).

⁸⁶ Zob. Gombrowicz, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, s. 83. Hegłowski przykład: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Philosophische Bibliothek, t. 414, Hamburg 1988, s. 77; ogólnie na temat zasadniczego zapośredniczenia wszelkiej konkretnej indywiduwności przez ogólność: tamże, s. 70 i nast.

⁸⁷ Zob. Taylor, *Hegel*, s. 198-199.

⁸⁸ Gombrowicz, *Wędrowki po Argentynie*, s. 268. Por. Wahl, *Esquisse pour une histoire de „l'existentialisme”*, s. 13: „On pourrait-dire, écrit-il [Kierkegaard – AG], que je suis le moment de l'individualité, mais je me refuse à être un paragraphe dans un système.”

2.3.5. Redukcja jako bunt przeciwko filozofii systemowej: egzystencjalizm

W wykładach od ósmego do jedenastego Gombrowicz omawia genezę nowoczesnego egzystencjalizmu.⁸⁹ Nierozdzielna więź ze światem, który nie jest obiektem, odcięty od subiektywności, oraz radykalna temporalizacja indywidu- alności są dwoma momentami, które Gombrowicz uznaje za niezbywalny horyzont intelektualny XX wieku; temporalizację tę odróżnia od dialektycznej temporalizacji, której koncepcja rzeczywistości zasadza się na spotkaniu ducha z samym sobą i na autorealizacji absolutu w dziejach świata: przejrzystość rozumu dla samego siebie, jaką w tradycji idealistycznej implikowała spekulacja filozoficzna, znika w oczach Gombrowicza, który filozofię jako „doskonałą formę świadomości kontemplatywnej”⁹⁰ wystawia na wszystko podmywające działanie czasowości. Tym sposobem podminowuje idealistyczne zapewnienia, że ludzki rozum pozostaje w stosunku odpowiedniości wobec świata,⁹¹ i włącza widza w ruch rzeczywistości:

Ale między dialektycznym ujęciem ruchu a ujęciem egzystencjalnym istnieje taka różnica, jak między wrażeniami osoby przyglądającej się pędzącemu samochodowi a wrażeniami kogoś siedzącego w pędzącym samochodzie. Dialektyka pozwala nam do pewnego stopnia uchwycić ruch – ale w egzystencjalizmie sami stajemy się ruchem.⁹²

⁸⁹ Gombrowicz, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, s. 84-108.

⁹⁰ Taylor, *Hegel*, s. 675.

⁹¹ Zob. tamże, s. 178 i 191.

⁹² Gombrowicz, *Wędrówki po Argentynie*, s. 270-271.

2.3.6. Redukcja fenomenologiczna

Poniekąd zaskakuje w tym kontekście, że Gombrowicz wymienia Husserla jako łącznika między Kierkegaardem a Sartre'em i Heideggerem. Autor *Podręcznika* szczegółowo omawia Husserlowską fenomenologię – przede wszystkim „intencjonalność świadomości”. Gombrowicz – niezbyt zgodnie z wywodami samego Husserla – interpretuje przeżycie świadomości intencjonalnej jako indywidualne doświadczenie. Husserl podkreśla jednak – na przykład w *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* – fundamentalną różnicę między „ja” empirycznym jako konkretnym ucieleśnieniem światowo-faktycznego podmiotu a czystym czy też transcendentальnym „ja”, które w akcie redukcji fenomenologicznej uwalnia się od ulokowania w rzeczywistości. Biorąc świat w nawias, „czyste ‘ja’” zostawia za sobą nastawienie naturalne.⁹³ Z intencjonalności świadomości, która zawsze jest ukierunkowana na coś, wynika, że świat jawi się podmiotowi jako dany w określony sposób. Redukcja fenomenologiczna jako wzięcie nastawienia naturalnego w nawias odsłania dwa bieguny odniesienia: świat jako fenomen i czystą świadomość, której świat jawi się jako fenomen. Wzięcie w nawias nie kwestionuje istnienia zewnętrznej rzeczywistości, lecz je „unieważnia”.⁹⁴ Gombrowicz wywodzi z Husserlowskiej fenomenologii indywidualizację postrzegania rzeczywistości. Podmiot transcendentálny nie jest jednak, według Husserla, tożsamy z „ja” empirycznym, choć „ja” transcendentálne stanowi konkretyzację „ja” empirycznego.⁹⁵

⁹³ Zob. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*, Tübingen 1993 (wyd. 1 – 1913), s. 69 i nast. (§ 39).

⁹⁴ Zob. tamże, na przykład s. 52-57 (§ 30-32).

⁹⁵ Zob. tamże, s. 160 i nast. (§ 80).

Według Gombrowicza Husserlowska fenomenologia osiągnęła kolejny szczebel redukcji. Rzeczywistość traci swój niepodważalny czy milcząco zakładany charakter czegoś substancjalnie danego. Autor *Przewodnika* uznaje to za istotny krok w kierunku egzystencjalistycznej koncepcji wzajemnego warunkowania pomiędzy indywidualnym doświadczaniem siebie i wolnym obcowaniem z rzeczywistością.⁹⁶ Gombrowiczowskie wykorzystanie fenomenologii dla celów wyjaśnienia subiektywizacji dostępu do świata zapewne bazuje na lekturze Sartre'a. W *L'être et le néant* opisuje on ewolucję nowoczesnej filozofii pod hasłem redukcji. Znosi ona tradycyjny dualizm bytu i zjawiska, ponieważ byt czegoś istniejącego polega na jego jawieniu się: „Car l'être d'un existant, c'est précisément ce qu'il paraît.”⁹⁷ Przekroczenie tego dualizmu Sartre łączy przede wszystkim z fenomenologią Husserla, albowiem głosi ona, że zjawisko nie ukrywa istoty: „L'apparence ne cache pas l'essence, elle la révèle: elle est l'essence.”⁹⁸ Poszczególne przedmioty uzyskuje swe znaczenie jako skończony twór, który w nieskończonym ciągu manifestacji może jako fenomen jawić się w każdorazowo specyficzny sposób.⁹⁹

2.3.7. Egzystencjalizm jako filozofia subiektywności

W kolejnych wykładach na pierwszy plan wysuwa się filozofia egzystencjalistyczna jako zwrot filozofii w stronę istnienia jednostki.¹⁰⁰ Autor *Przewodnika* szczegółowo omawia

⁹⁶ Zob. Gombrowicz, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, s. 85-86, 88.

⁹⁷ Sartre, *L'être et le néant*, s. 12.

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ Zob. tamże, s. 13.

¹⁰⁰ Zob. Gombrowicz, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, s. 84 i nast. (Sartre, w szczególności *L'être et le néant*); na temat egzystencjalizmu, z przywołaniem nazwisk między innymi Heideggera i Sartre'a: Gombrowicz, *Wędrówki po Argentynie*, s. 265-284.

dzieło Jeana Paula Sartre'a – przede wszystkim jego *L'être et le néant* (1943) – oraz Martina Heideggera, zainteresowany głównie *Sein und Zeit* (1927). Przedstawia Sartre'owskie rozróżnienie „bytu w sobie” i „bytu dla siebie”, przy czym w drugim przypadku ma na myśli – całkowicie w duchu Sartre'a – stosunek człowieka do własnego bytu. Przyswajając sobie struktury stosunku jestestwa do samego siebie, ukazane przez Heideggera w *Sein und Zeit*, Sartre nadał jego ontologii fundamentalnej pewien profil, do którego nawiązuje Gombrowicz, gdy stwierdza, że egzystencjalizm jest nowoczesnym subiektywizmem.¹⁰¹ W tym punkcie Gombrowicz odchodzi od Heideggera, albowiem w *Sein und Zeit* „jestestwo” oznacza, co prawda, także sposób bycia człowieka,¹⁰² ale odróżniany od subiektywności. Heidegger pojmuje jestestwo jako stosunek ontologiczny; jestestwo jest bytem, „który nie tylko występuje pośród innych bytów” – który zatem nie jest po prostu jednym z wielu „coś” – lecz pozostaje w stosunku do samego siebie. Jestestwu jako bytowi chodzi w jego byciu o samo to bycie.¹⁰³ Sartre przekłada niemieckie *Dasein* jako *réalité-humaine*, tym sposobem subiektywizując pojęcie, które u Heideggera nie jest tożsame z pojęciem subiektywności czy osoby.¹⁰⁴ Heidegger podkreśla, że *Dasein* oznacza nie tylko bycie człowieka.¹⁰⁵

¹⁰¹ Gombrowicz, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, s. 92.

¹⁰² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, s. 313: „bytem, który nazywamy jestestwem, każdorazowo jestem ja sam, mianowicie jako możliwość bycia, której chodzi o to, by być tym bytem” [s. 394: przekład nieco zmieniony].

¹⁰³ Zob. tamże, s. 12.

¹⁰⁴ Zob. Sartre, *L'être et le néant*, na przykład s. 51 i nast.

¹⁰⁵ Zob. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 12 i 440: autor koryguje swe utożsamienie bycia człowieka z jestestwem; por. tamże, s. 57, 441. Na temat interpretowania *Sein und Zeit* w kategoriach filozofii subiektywności: Günter Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Weinheim 2000, s. 72-73, 13-28; tam również na temat pochodnego charakteru filozofii subiektywności u Heideggera, który pyta o struktury i warunki

Pojęciem tym Heidegger przekracza antropologiczne określenie człowieka.¹⁰⁶ Problematyka – ontyczna – obecności jakiegoś bytu wymaga, jak wywodzi Heidegger, analizy ontologicznej struktur, które konstytuują ów byt.¹⁰⁷ Heidegger definiuje ten zwrot w stronę pytania o bycie jako ontologię fundamentalną, która ma odsłaniać związki strukturalne pomiędzy bytem i jego byciem.¹⁰⁸

Heideggerowski projekt ontologii fundamentalnej w *Sein und Zeit* Gombrowicz recypuje w stylu filozofii subiektywności.¹⁰⁹ W swej wykładni, która orientuje się na Sartre'a,

subiektywności. Recepcję Heideggera w kategoriach filozofii subiektywności podważa również: Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris 1972, s. 139. Zasadności takiej recepcji *Sein und Zeit* broni: Dieter Henrich, *Versuch über Kunst und Leben. Subjektivität – Weltverstehen – Kunst*, München–Wien 2001, s. 20 i nast.

¹⁰⁶ Zob. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 5 i nast., 11 i nast.; 45 i nast. (odgraniczenie od antropologii, która zakłada, że człowiek jest, a tym samym pomija fundamenty ontologiczne – czy to życia, czy osoby, czy subiektywności); s. 49: „Istotne dla tradycyjnej antropologii źródła: grecka definicja i motyw teologiczny sygnalizują, że na skutek pewnego określenia istoty bytu ‘człowiek’ pytanie o jego bycie pozostaje zapomniane, a owo bycie jest, przeciwnie, pojmowane jako ‘oczywiste’ w sensie obecności pozostałych rzeczy stworzonych” [s. 63: przekład nieco zmieniony].

¹⁰⁷ Na temat Heideggerowskiej pojęciowości: Jean Grondin, *Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion*, w: Martin Heidegger. *Sein und Zeit*, red. Thomas Rentsch, Klassiker Auslegen, t. 25, Berlin 2001, s. 1-27, zwłaszcza s. 11 i nast.

¹⁰⁸ Na oznaczenie tego rozróżnienia Heidegger używa terminu „różnica ontologiczna”; por. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 442. W odniesieniu do tej kwestii: Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, s. 53, 335-336.

¹⁰⁹ Heidegger odrzuca w *Sein und Zeit* określenie „filozofia egzystencji”. Pojęciem „egzystencja” oznacza jedynie owo bycie, do którego ustosunkowuje się jestestwo: Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 12 i 404. Dlatego również „jestestwo” nie może być pojmowane wyłącznie w duchu filozofii subiektywności jako akt i wymaga szerszego spojrzenia,

autor *Przewodnika* opisuje obecność bytów jako egzystencję ontyczną, podczas gdy egzystencja ontologiczna oznacza stosunek bytu do własnego bycia.¹¹⁰ Ten dwupodział pokrywa się z podziałem proponowanym przez Sartre'a, który przeciąga granicę pomiędzy byciem w sobie, definiowanym jako czysta obecność, i byciem dla siebie, oznaczającym sposób bycia tego bytu, który ustosunkowuje się do własnego bycia.¹¹¹ Realizacja tego sposobu bycia przejawia się pod postacią permanentnego transcendowania własnej bytowości ku sensowi własnego bycia, zatem pod postacią transcendowania od wymiaru ontycznego do wymiaru ontologicznego. To transcendujące odniesienie do samego siebie charakteryzuje człowieka. Sartre rekapitułuje różnicę między „byciem w sobie” i „byciem dla siebie” również za pomocą przeciwstawienia dwu dywergujących form bycia, przy czym „bycie w sobie” jest, czym jest, natomiast „bycie dla siebie” można rozumieć jako stale transcendującą siebie subiektywność, „jako będące tym, czym nie jest, oraz jako niebędący tym, czym jest”¹¹². Interpretację Heideggerowskiej różnicy ontologicznej w duchu teorii subiektywności można znaleźć także w monografii Waelhensa o Heideggerze, której hiszpański przekład był znany Gombrowiczowi.¹¹³

Człowiek jako jestestwo oznacza podwójnie ukonstytuowany sposób bycia, który jawi się, z jednej strony, ontycznie, jako obecny byt (tym byłyaby, według Gombrowicza, „obiek-

obejmującego rozwijanie się jestestwa w zawsze współdanym świecie, stanowiącym „przedmiotową przestrzeń bycia, które jest określane jako możliwość [jestestwa]”. W odniesieniu do tej kwestii zob. Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, s. 20 i nast., 402-403.

¹¹⁰ Zob. Gombrowicz, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, s. 102-105.

¹¹¹ Zob. Sartre, *L'être et le néant*, s. 29 i nast.

¹¹² Tamże, s. 32 (różnica między *être en soi* i *être pour soi*).

¹¹³ Zob. Alphonse de Waelhens, *Heidegger*, Buenos Aires 1955. Por. oryginalne wydanie: Alphonse de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*. Bibliothèque philosophique de Louvain, t. 2, Louvain 1946, s. IX, 64 i nast. (na temat różnicy ontologicznej).

tywna" strona ludzkiej egzystencji), z drugiej zaś, ontologicznie, jako byt mający stosunek do własnego bycia (co u Gombrowicza odpowiada subiektywnej stronie ludzkiego istnienia).¹¹⁴ To nieprzewyciężone rozszczepienie jest dla Sartre'a warunkiem wolności, której podstawy osadza on w zawsze danej możliwości transcendowania bytu i którą oddziela od autorezygnacji jestestwa w uprzedmiotowianiu. Uprzedmiotowanie jako wyraz *mauvaise foi* stanowi sposób bycia, który przez utożsamienie z bytem zrównuje „bycie dla siebie” z „byciem w sobie”.¹¹⁵ Ludzka egzystencja jako akt wolności opiera się na transcendowaniu bytu.¹¹⁶

W dziewiątym wykładzie Gombrowicz podejmuje Sartre'owskie pojęcie wolności.¹¹⁷ Procesowość ludzkiej egzystencji, mająca swą podstawę w wolności, stanowi właściwość, z której Sartre wywodzi humanistyczny charakter egzystencjalizmu; egzystencjalizm odrzuca esencjalizujące opisy człowieka, dzięki czemu pojmuje otwartą i niezakończoną egzystencję ludzką jako coś autentycznego, a w wolności dostrzega zaangażowanie, które definiuje człowieka.¹¹⁸

Sartre'owską analizą zaangażowania w konkretnej sytuacji Gombrowicz zajmuje się tylko w zwięzłym zarysie pojęcia „sytuacja” oraz w krótkim wykładzie dziesiątym, który traktuje o „spojrzeniu innego” – zamazuje więc transindywidualne poszerzenie wolności w *L'être et le néant*.¹¹⁹ Zwłaszcza w *Dzienniku*,

¹¹⁴ Gombrowicz, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, s. 92 i nast., 103-104.

¹¹⁵ Szczegółowo traktuje o tej kwestii rozdział „La mauvaise foi”: Sartre, *L'être et le néant*, s. 81 i nast.

¹¹⁶ Zob. Gombrowicz, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, s. 97 i nast.

¹¹⁷ Tamże, s. 95 i nast.

¹¹⁸ Zob. Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946.

¹¹⁹ Zob. Gombrowicz, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, s. 90-91, 100-101; Sartre, *L'être et le néant*, s. 453 i nast., 477 i nast., 526 i nast., 598-602.

wskazując na nieprzekraczalny dla wolności aspekt bólu, Gombrowicz relatywizuje to ukierunkowanie, zakładające wolność ludzkiej egzystencji, która poprzedza wszelką esencję.¹²⁰ Ból rozbija indywidualną wolność; zarysowuje się dzięki niemu wymiar, który jako „pozaludzkie” wstrząsa ulokowaniem człowieka w otwartym już świecie. Gombrowicz podziela wszakże pogląd Sartre’a, iż ludzka egzystencja jest dynamicznym procesem, w trakcie którego wolność realizuje się dzięki nieustannemu rozwijaniu możliwości.¹²¹

2.3.8. Jestestwo jako samostwarzanie siebie: uwagi do Heideggerowskiego *Sein und Zeit*

Dynamikę egzystencji Gombrowicz, który w jedenastym wykładzie *Przewodnika* szczegółowo omawia myśl Heideggera, zakotwicza w samostwarzaniu siebie. Człowiek jest w swym byciu odczepiony od ponadindywidualnych porządków normatywnych: „Nie ma człowieka modelowego (jak to jest na przykład w filozofii katolickiej), człowiek bowiem to egzystencja w trakcie stwarzania siebie.”¹²² Sens egzystencji rodzi się w procesie samostwarzania siebie. Gombrowicz referuje Heideggerowską refutację wyłącznie ontycznego określenia człowieka, które skutkuje zamazaniem określenia ontologicznego.¹²³ Trafnie omawia takie aspekty, jak niewłaściwość,

¹²⁰ Na temat pojęcia wolności u Sartre’a, kontrastowanej z koncepcją Heideggera, zob. Krzysztof Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 120-126, zwłaszcza s. 123 (dłuższy cytat z *Dziennika* – autor przytoczeniem tym ilustruje dystans Gombrowicza do Sartre’owskiej koncepcji wolności; por. Gombrowicz, *Dziennik III*, 1961-1969, s. 142-143).

¹²¹ Zob. Gombrowicz, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, s. 102 i nast.

¹²² Tamże, s. 104.

¹²³ Zob. tamże, s. 103.

autentyczność, troska, lęk, bycie, byt, czas, nicność.¹²⁴ Niewłaściwość analizuje na przykładzie Heideggerowskiego pojęcia „się”; według Gombrowicza „się” stanowi szczebel zaniku egzystencji; na szczeblu tym samoprzekraczanie siebie dzięki dynamicznemu samostwarzaniu siebie osiąga stan bezruchu skutkiem esencjalizującego utożsamienia z określoną konkretyzacją ludzkiej egzystencji.¹²⁵ W horyzoncie Heideggerowskiego rozróżnienia na „bycie sobą-się” i właściwe „bycie-tu-taj” dokonuje się rozproszenie jako akt zatrąty w napierającym świecie, tak iż jestestwo całkowicie zatrać się w świecie.¹²⁶ Heidegger charakteryzuje ludzkie „bycie sobą”, kongruentne ze światem, jako „subiektywność”, która może się rozszerzyć, gdy *explicite* uchwytuje „bycie sobą” i w ten sposób wyzwała się z rozproszenia w rzeczywistości.¹²⁷ W akcie tego uchwytowania ujawnia się właściwość.¹²⁸ Autentyczność egzystencji dla Gombrowicza również jest ugruntowana w konfrontacji z „się-byciem”. Zastrzeżenia w stosunku do scjentyistycznego ideału nauki omawia on w kontekście postulatu właściwo-

¹²⁴ Zob. tamże, s. 104 i nast.

¹²⁵ Zob. tamże, s. 105-106.

¹²⁶ Zob. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 113-130.

¹²⁷ Tamże, s. 128 i nast., zwłaszcza s. 130. W odniesieniu do tej kwestii zob. Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, s. 146-153, zwłaszcza s. 151. Na temat „właściwości” jako (politycznie, społecznie, etycznie) niedookreślonej i mocno sformalizowanej koncepcji: Martin Seel, *Heidegger und die Ethik des Spiels*, w: *Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten*, red. Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt a. Main 1989, s. 244-272. Podobnie argumentował Wahl, który w Heideggerowskim *Sein und Zeit* diagnozuje nieobecność problematyki moralnej: Wahl, *Esquisse pour une histoire de „l'existentialisme”*, s. 47: „Tout au moins pouvons-nous garder de cette observation l'idée que la morale de Heidegger reste purement formelle, peut être interprétée de différentes façons, et finalement n'est pas une morale”.

¹²⁸ Na temat „właściwości” zob. Andreas Luckner, *Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit*, w: *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, red. Thomas Rentsch, Klassiker Auslegen, t. 25, Berlin 2001, s. 149-168, zwłaszcza s. 154-157.

ści. Pojęciami „troska” i „lęk” stara się wydobyć podstawowe struktury istnienia. Odnosi się przy tym do Heideggerowskiego wykładu inauguracyjnego *Was ist Metaphysik?*¹²⁹ (1929) i sformułowanego w nim pytania, które nawiązuje do Leibniza¹³⁰ i Schellinga,¹³¹ a które sam Heidegger określa jako „podstawowe pytanie metafizyki”:¹³² „Dlaczego w ogóle jest byt, a nie nicość raczej?”¹³³

Gombrowicz tematyzuje dostrzegalne w Heideggerowskim wykładzie sprzężenie między lękiem jako doświadczeniem nicości a pytaniem metafizycznym o bycie bytu. W lęku jako doświadczeniu nicości objawia się, według Heideggera, wychodzenie poza poszczególny byt; dzięki temu wychodzeniu nie tylko odsłania się w swej całości byt jako byt, lecz także wolność jako transcendowanie poza dany byt ku jeszcze nieokreślonemu horyzontowi możliwości.¹³⁴ Być może autor *Przewodnika* opierał się w swej prezentacji wykładu inaugura-

¹²⁹ Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a. Main 1992.

¹³⁰ Por. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace fondés en Raison* (1714). *Monadologie*. Philosophische Bibliothek, t. 253, Hamburg 1982, s. 12: „pourquoi il y a plus tôt quelque chose que rien”.

¹³¹ Friedrich W.J. Schelling, *Erstes Buch. Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie* (berliński wykład, prawdopodobnie semestr zimowy 1842/43), w: tegoż, *Ausgewählte Schriften*, red. Manfred Frank, t. 5, Frankfurt a. Main 1985, s. 603-776, zwłaszcza s. 609: „Właśnie on, człowiek, skłania mnie do najbardziej rozpaczliwego pytania: dlaczego w ogóle jest coś? dlaczego nie nic?”

¹³² Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, s. 22, zob. również s. 42.

¹³³ Tamże, s. 42.

¹³⁴ Zob. Gombrowicz, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, s. 105-106; por. Heidegger, *Was ist Metaphysik*, s. 42: „Decydujące dla tego skoku są: po pierwsze, dać przestrzeń bytowi w całości; następnie, wypuścić się w nicość, to znaczy uwolnić się od bożyszcz, które każdy ma i do których zwykł się wymykać; na ostatek, pozwolić kołysać się temu zawieszeniu, by stale dosięgało podstawowego pytania metafizyki, które wymusza sama nicość: dlaczego jest w ogóle byt, a nie nicość raczej?” [Martin Heidegger, *Znaki drogi*, s. 24: przekład nieco zmieniony].

cyjnego Heideggera również na wyimkach, jakie Gaëton Picon umieścił w swej *Panorama des idées contemporaines*.¹³⁵ W każdym razie Gombrowicz wspomina w *Dzienniku* o książce Picon.¹³⁶ W stosunku do pojęciowości Heideggera Gombrowicz zachowuje wyraźny dystans. Zogniskowanie uwagi na codziennych doświadczeniach, do których należy również lęk, jest dążeniem, które podziela także autor *Przewodnika*; niemniej ze sceptycyzmem odnosi się on do tezy, że doświadczenie metafizyczne miałoby występować tylko w tej sytuacji. Ekstremalny charakter takiego wstrząsu zwykle nie jest zgodny z rytmem ludzkiej egzystencji:

Jest niepodobieństwem podjąć wszystkie wymogi Dasein'u, a zarazem pić kawę z rogalikami na podwieczorek. Lękać się nicości, ale bardziej bać się dentysty. Być świadomością, która chodzi w spodniach i rozmawia przez telefon.¹³⁷

Człowiek potrzebuje temperatury pokojowej i nie został stworzony ani dla makrokosmosu, ani dla mikrokosmosu. Ukierunkowanie ludzkiej egzystencji na ideał rozległego doświadczenia metafizycznego, które ujmuje całość bytu i staje przed pytaniem o bycie bytu, jest błazenadą, która powoduje, że chybia się realności ludzkiego życia.¹³⁸ Gombrowicz nie formułuje oceny politycznej wywodów Heideggera, natomiast szydzi z Sartre'owskich prób połączenia egzystencjalizmu i marksizmu.¹³⁹ Wyraźnie widoczne natomiast są zastrzeżenia moralne w stosunku do idei opartego na doświadczeniu

¹³⁵ Gaëton Picon, *Panorama des idées contemporaines*, Paris 1957, s. 79-86.

¹³⁶ Zob. Gombrowicz, *Dziennik II*, 1957-1961, s. 259.

¹³⁷ Tenże, *Dziennik I*, 1953-1956, s. 290.

¹³⁸ Zob. tenże, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, s. 106.

¹³⁹ Zob. tamże, s. 94-95, 100.

nicości transcendowania poza byt.¹⁴⁰ Również w Berlinie, gdzie ze swą predylekcją do filozofii Heideggera znalazł ciekawą rozmówczynię w osobie Ingeborgi Bachmann, pisarz unikał konfrontacji z problemem zaangażowania politycznego Heideggera w nazizm i ściśle oddzielał politykę od filozofii.¹⁴¹

Zdaniem Gombrowicza tradycji egzystencjalistycznej udało się wyeksponować subiektywność egzystencji jako proces, w którym jednostka ustosunkowuje się do swego bycia, nieustannie projektując samą siebie, i uzyskuje spójność jako indywidualne bycie sobą. Istnienie jednostki jawi się jako uczasowiony stosunek do samego siebie, który realizuje się jako samostwarzanie siebie w warunkach danej sytuacji. Pojmowalna jako samostwarzanie siebie egzystencja odbywa się bez substancjalnych czy teleologicznych fundamentów.¹⁴² Gombrowicz ilustruje genezę nowoczesnej filozofii subiektywności drzewem genealogicznym, które obejmuje Augustyna, Kartezjusza, Pascala, Kanta, filozofię idealizmu, Husserlowską fenomenologię, jak również Sartre'a i Heideggera.¹⁴³ Wspomniana linia tradycji subiektywności swe apogeum osiąga pod postacią filozofii egzystencjalnej, która

¹⁴⁰ W kwestii tej interpretacji „nicości” por. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, s. 38: „Trzymanie się jestestwa w nicości na gruncie skrywanego lęku czyni człowieka tym, kto zajmuje miejsce dla nicości. Trzymanie się jestestwa w nicości na gruncie skrywanego lęku jest wykraczaniem poza byt w całości: transcendowaniem. Metafizyka jest pytaniem wychodzącym poza byt, które chce go z powrotem otrzymać dla pojmowania jako taki i w całości” [Heidegger, *Znaki drogi*, s. 21: przekład nieco zmieniony].

¹⁴¹ Zob. Gombrowicz, *Dziennik III, 1961-1969*, s. 159.

¹⁴² Gombrowicz podkreśla to w swych argentyńskich uwagach na temat egzystencjalizmu: Gombrowicz, *Wędrowki po Argentynie*, s. 278: „Życie przeto jest nieustannym stwarzaniem siebie samego.”

¹⁴³ Rysunek ten można znaleźć na okładce książki: Gombrowicz *filozof*.

konfrontuje się w kręgu katolicyzmu i marksizmu z myślą obiektywistyczną, jaka wywodzi się od Arystotelesa.¹⁴⁴ Marksizmowi autor *Przewodnika* poświęca uwagę w dwunastym wykładzie.¹⁴⁵

2.3.9. Redukcja socjologiczna: marksizm

Materializm dialektyczny Gombrowicz uważał za transformację Hegłowskiej filozofii dziejów.¹⁴⁶ Marksizm stanowi kolejny krok „wielkiej redukcji”, która w tym przypadku odsłania uwarunkowania społeczne świadomości, a więc i kultury. Gombrowicz chwali „redukcję socjologiczną” jako poszerzenie wglądu w podstawy ludzkiej egzystencji, a tym samym jako wyzwalamą demistyfikację.¹⁴⁷ Marksistowską krytykę czystego myślenia, które nie jest świadome własnych fundamentów materialnych, Gombrowicz docenia jako epokowy akt przewyciężenia filozofii spekulatywnej. Natomiast założenia teologiczne marksistowskiej filozofii dziejów poddaje krytyce. Jak wiadomo, marksizm jako materializm historyczny uważa historię za proces napędzany przez dialektyczne sprzeczności. Konstelacja stosunków produkcji i sił wytwórczych swą dynamiką generuje proces historyczny, którego końcem będzie społeczeństwo bezklasowe, przewyciężające antagonizmy między klasami społecznymi.¹⁴⁸ Zastrzeżenia Gombrowicza dotyczą założeń teoretycznych w kwestii historii urzeczywist-

¹⁴⁴ W kwestii podziału na myśl „subiektywistyczną” i „obiektywistyczną” zob. Gombrowicz, *Dziennik III*, 1961-1969, s. 281-282.

¹⁴⁵ Zob. Gombrowicz, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, s. 108-118.

¹⁴⁶ Zob. tamże, s. 108, 111 i nast.

¹⁴⁷ Zob. tamże, s. 109-110, 116 i nast.

¹⁴⁸ Zob. tamże, s. 111-114.

niającej się jako sensowna jedność.¹⁴⁹ Impet moralny myśli marksistowskiej rozmija się ponadto z realiami ekonomicznymi XX wieku.¹⁵⁰ krytyka marksizmu jest krytyką państw realnego socjalizmu, których represyjna polityka pozostaje w sprzeczności z marksistowskim postulatem ludzkiego wyzwolenia i oznacza zdradę wobec zasady przewyższania niesprawiedliwości społecznej.¹⁵¹ W swej historycznej konkretyzacji marksizm okazuje się pomyłką, ponieważ paradoksalnie w zbyt małym stopniu uwzględnia strukturalne zależności ekonomiczne i społeczne, kosztując w doktrynalnej represyjności.¹⁵² Skłonność do autorytaryzmu Gombrowicz dostrzega już w Marksowskim sformułowaniu „dyktatura proletariatu”, która ma być konieczna dla urzeczywistnienia komunizmu.¹⁵³ Jeśli pamiętać o sceptycyzmie Gombrowicza wobec prób interpretowania historii jako procesu, to zaskakuje ufność, z jaką autor *Przewodnika* widzi w technice szansę na sprawiedliwą przyszłość, albowiem – i tutaj argumentuje niemal jak marksista – właśnie technika ma umożliwiać zarówno przyswajanie rzeczywistości, jak i usuwa-

¹⁴⁹ Krytykę zniesienia dialektycznego ruchu dzięki finalnemu pogodzeniu przeciwności formułuje Gombrowicz również w trakcie konfrontacji z Dionysosem Mascolo i jego książką *Le Communisme. Relation et communication ou la dialectique des valeurs et des besoins*, Paris 1953: Gombrowicz, *Dziennik I*, 1953-1956, s. 136-141, zwłaszcza s. 141. Publikacja Mascolo, zdaniem Jeleńskiego, jest reprezentatywna dla francuskich intelektualistów lewicowych powojennej epoki: Konstanty A. Jeleński, *Od bosości do nagości. (O nieznannej sztuce Witolda Gombrowicza)*, w: Witold Gombrowicz, *Dramaty. Dzieła*, t. VI, Kraków 1996, s. 335-371, zwłaszcza s. 358; należy jednak zauważyć, że pod koniec lat czterdziestych Mascolo został wykluczony z Francuskiej Partii Komunistycznej i nie był wiernym orędownikiem doktryny partyjnej.

¹⁵⁰ Zob. Gombrowicz, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, s. 113 i nast.

¹⁵¹ Podobnie również: tenże, *Dziennik I*, 1953-1956, s. 130-134.

¹⁵² Zob. tenże, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, s. 114-115.

¹⁵³ Zob. tamże, s. 116-117.

nie nierówności społecznych.¹⁵⁴ Za rarytas można uznać wyrażoną w 1969 roku opinię, że marksizm zostanie odrzucony za dwadzieścia do trzydziestu lat; Gombrowicz zdumiewająco dokładnie przewidział koniec realnego socjalizmu i uwiad atrakcyjności intelektualnej marksistowskiego myślenia, przynajmniej tą prognozą dowodząc wyczucia politycznego, którego często mu odmawiano.¹⁵⁵

2.3.10. Redukcja fizjologiczna: Friedrich Nietzsche

W wykładzie poświęconym marksizmowi Gombrowicz umieścił też zwięzłe omówienie myśli Nietzschego.¹⁵⁶ Krytyczne uwagi na jego temat kontrastują z licznymi cytatami i aluzjami Nietzscheańskimi, jakie można znaleźć w dziełach Gombrowicza.¹⁵⁷ Według autora *Przewodnika* również Nietzsche ma swój wkład w „wielką redukcję”. Odpowiada mianowicie, po redukcji fenomenologicznej Husserla i po redukcji socjologicznej Marksa, za redukcję fizjologiczną. Gombrowicz redukuje filozofię Nietzschego do społeczno-darwinistycznej ideologii, której korzeni należy szukać u Darwina, Spencera i Bismarcka; jako przezwyciężenie pesymistycznej metafizyki woli u Schopenhauera uznaje ona życie za ideał. Nietzscheańskie zogniskowanie uwagi na życiu ukazało, uważa Gombrowicz, uwikłanie myśli w procesy fizjologiczne. We *Fröhliche Wissenschaft*, którą Gombrowicz znał,¹⁵⁸ Nietzsche

¹⁵⁴ Tamże, s. 117 i nast.

¹⁵⁵ Tamże, s. 115: „Przypuszczam, że w ciągu najbliższych dwudziestu lub trzydziestu lat odrzucimy marksizm.”

¹⁵⁶ Zob. tamże, s. 118-122.

¹⁵⁷ W kwestii sceptycznej oceny Nietzschego zob. Sanavio, *Gombrowicz: Formy i rytuał*, s. 67-68; por. także krytykę Nietzscheańskiej afirmacji życia, którą Gombrowicz uznaje za śmieszną i niesmaczną: Gombrowicz, *Dziennik I*, 1953-1956, s. 227.

¹⁵⁸ Zob. Gombrowicz, *Dziennik II*, 1957-1961, s. 230 i nast.