

Jacek Breczko

## Koncepcja formy Witolda Gombrowicza jako recepta na duchowe bóle naszych czasów

The form conception by Witold Gombrowicz as remedies for the disease of our times

Studium Filozofii i Psychologii  
Uniwersytet Medyczny w Białymstoku

Witold Gombrowicz to nie tylko wybitny pisarz (jeden z najwybitniejszych w XX wieku), ale też wybitny myśliciel. Miał w sobie coś, co - wedle Heideggera - powinno wyróżniać filozofa, mianowicie troskę o byt w całości. Wypadki dziejowe ustawiły obok Gombrowicza innego wybitnego pisarza i myśliciela, z którym toczył istotny spór. Był nim Czesław Miłosz<sup>1)</sup>. Konstancy Jeleński – przyjaciel i wnikliwy czytelnik obydwu - zanotował gdzieś, że Miłosz to a-humanista próbujący być humanistą, Gombrowicz to hu-

manista próbujący być a-humanistą. Miłosz, po namyśle, przyznał mu rację. I wyznał, że był „po stronie ludzi” na siłę, z braku czegoś lepszego, Gombrowicz był zaś „po stronie ludzi” odruchowo, ale odruch ten próbował okiełznać. Dlatego też Gombrowicz bywa traktowany jako ironista, podczas gdy głęboki nurt jego myśli jest moralistyczny. Miłosz zaś bywa traktowany jako moralista, podczas gdy jego głównym dążeniem było rozumienie, „dotarcie do rzeczywistości”, a nie sądzenie i udzielanie rad. Kolejną istotną różnicę między nimi sam Miłosz tak ujmował: „Co mnie fascynuje, to jabłko: zasada jabłka, prawidło jabłka, jabłkowość sama w sobie. Natomiast u Gombrowicza nacisk jest położony na jabłko jako na «fakt psychiczny», na odbicie jabłka w świadomości. Prawdopodobnie te dwa usposobienia wyznaczają zasadniczy podział w dziejach ludzkiej myśli” (Miłosz, 2001, s. 204). Zasadniczą orientacją filozoficznego namysłu Gombrowicza był więc epistemologiczny idealizm (Miłoszowi bliski zaś był epistemo-

<sup>1)</sup> „Przed wojną – pisze Miłosz - poruszaliśmy się po zupełnie innych ścieżkach i nikomu takie zestawienie nie przyszłoby do głowy, mogło to być najwyżej Bruno Schulz - Gombrowicz. A i później, kiedy w 1945 roku ukazało się w Krakowie *Ocalenie*, a Gombrowicz bujał gdzieś w portowej dzielnicy Buenos Aires, nikt takiej pary nie przewidywał. Zaczęło się to dopiero, kiedy on emigrant i ja emigrant, po prostu chyba na zasadzie braku innych poważnych pisarzy, z którymi mógłbym stowarzyszyć się czy polemizować. Poważny był Józef Mackiewicz, ale zupełnie inne rejestry, zawiłości myślowe naszego stulecia niewiele go obchodziły. I nasze polemiki, i osoba naszego wspólnego promotora (czy słowo to ma prawo obywatelstwa w polskim?) Jeleńskiego stopniowo doprowadziły do zbliżania nas według mocno osiadłego w Polsce modelu pary wieszczów, tak że ciągle czytam w polskiej prasie literackiej «Gombrowicz, Miłosz»” (Miłosz, 1991, s. 92).

logiczny realizm). Gombrowicz przebywał po podmiotowej, subiektywnej stronie karłowatego mostu. Różni ich również stosunek do transcendencji. Gombrowicz był naturą a-religijną. Twierdził, że po okresie dziecięcej religijności przestał się po prostu Bogiem interesować. „Bóg – powiadał sentencjonalnie – nie będzie mi przytułkiem na starość” (Gombrowicz, 2004, s. 305). Miłosz, przeciwnie, przyznawał, że jego „wszystkie ruchy umysłu są religijne”. Jest jednak istotne podobieństwo; łączy ich antynaturalizm, przekonanie o zasadniczej odmienności człowieka od natury, o samotności człowieka we wszechświecie. W przypadku Gombrowicza mamy zatem następujący zestaw światopoglądowy: „idealizm, ateizm, antynaturalizm”.

Połączenie ateizmu z antynaturalizmem to osobliwa mieszanka. Utracony zostaje nie tylko Bóg jako dawca sensu i wartości, ale i natura jako solidne i przyjazne oparcie. Utracona zostaje zarówno średnio-wieczna teodycea, jak i oświeceniowa naturodycea. Ludzkość okazuje się być samotna i zdana tylko na siebie, zawieszona między pustym niebem i obcą Ziemią. Gombrowicz uważa, że jest to wizja nie tylko trafna, ale też staje się ona – szczególnie w zlaicyzowanych społeczeństwach Zachodu – składnikiem świadomości masowej. Przewiduje jej dalszą ekspansję. Ludzkość będzie musiała zatem zmierzyć się ze świadomością swojej samotności; z brakiem wsparcia z góry i z dołu. Oto główny problem duchowy współczesności. Gombrowicza diagnoza tej sytuacji i zarazem recepta, jak sobie w tej nowej sytuacji radzić (w sytuacji, najkrócej mówiąc, ludzkości na zawsze wykorzenionej), składa

się z trzech elementów: z koncepcji formy, z wizji „kościółki międzyludzkiego” oraz z pochwały niższości, niedojrzałości, młodości. Przejdźmy je po kolei.

### **Koncepcja formy**

Gombrowicz podkreśla, że jego poglądy stanowią „organiczną całość”, a centrum owej całości, centrum jego wizji świata, jest koncepcja formy. Koncepcję tę zaliczyć należy do szeroko rozumianego nurtu egzystencjalistycznego. Gombrowicz, jak wielu myślicieli XX-wiecznych, próbuje poradzić sobie z problemem ludzkiej tożsamości, ludzkiego „ja”, w sytuacji utraty solidnego fundamentu jakim była (we wcześniejszych wyobrażeniach) dusza substancjalna oraz obiektywny cel postawiony przed człowiekiem przez Boga lub Naturę. Skoro nie posiadamy – jak wierzy – nieśmiertelnej duszy i żadna esencja nie poprzedza naszej egzystencji, pojawia się dręczące pytanie: „Kim jestem?”. Czy też: „Kim jest człowiek?”. Gombrowicz powiada, że kiedy człowiek zagłębia się w siebie, kiedy dokonuje aktu introspekcji, nie natrafia na żadne wyraźne kształty. Tak zwany człowiek wewnętrzny jest zmienny, wielokształtny, jakby z mgły utkany. Człowiek oglądany przez innych ludzi, człowiek zewnętrzny, jest dużo bardziej wyraźny. Człowiek wewnętrzny próbuje więc dopasować się do owego wyraźniejszego kształtu, jaki znajduje w opiniach, czy też wręcz w spojrzeniach innych (Gombrowicz, niezależnie od Sartre’a, sformułował koncepcję „spojrzenia innego”). „Ja”, poczucie tożsamości (spoiwo człowieka wewnętrznego) jest zatem słabe i niewyraźne, zaś siła zewnętrzna, którą Gombrowicz nazywa „międzyludzkim”, jest po-

teżna. I ona nadaje ostatecznie formę owemu „ja”, formuje ludzi. Skąd się owa siła bierze? Ludzie sami ją tworzą (bez przerwy produkują formę, jak pszczoły miód), a następnie jej ulegają. Są zatem zarazem wytwórcami i niewolnikami formy. Solidność, substancjalność ludzkiego podmiotu – który miałby niczym autonomiczny klient wybierać między formami - jest w tej wizji zdecydowanie osłabiona. Człowiek nie ma dostępu do „ja” nagiego, autentycznego, jest ono zawsze już jakoś uformowane. Gombrowicz ma wobec owego potężnego „międzyludzkiego” ambiwalentne uczucia. Z jednej strony tylko dzięki tym formom, tym maskom, tej sztuczności możemy odgradzić się od „niehumanoidalnej” i wrogiej natury. Z drugiej strony formy wytworzone w „międzyludzkiem” mogą przyjąć postać wyjątkowo groteskową, dziwną, deformującą. „Międzyludzkie” potrafi zamienić się - poprzez wzajemne podniecanie się ludzi - w rodzaj sennego koszmaru. „U mnie – powiada - forma może jeszcze być piekłem, lub rajem” (Roux, 1969, s. 126). Mówi się niekiedy: „Znalazłem się w sztucznej sytuacji”. Zdaniem Gombrowicza wszystkie sytuacje są sztuczne. Nie ma między ludźmi sytuacji pozbawionych gry, formy, maski<sup>2)</sup>. Są jednak sytuacje mniej lub bardziej sztuczne. Są formy mniej lub bardziej deformujące.

<sup>2)</sup> „Mój człowiek jest stwarzany od zewnątrz, czyli z istoty swojej nieautentyczny - będący zawsze nie sobą, gdyż określa go forma, która rodzi się między ludźmi. Jego «ja» jest mu zatem wyznaczone w owej «międzyludzkości». Wieczysty aktor, ale aktor naturalny, ponieważ sztuczność jest mu wrodzona, ona stanowi cechę jego człowieczeństwa - być człowiekiem to znaczy być aktorem - być człowiekiem to znaczy udawać człowieka - być człowiekiem to «zachowywać się» jak człowiek, nie będąc nim w samej głębi - być człowiekiem to recytować człowieczeństwo” (Gombrowicz, 2004c, s. 9).

Gombrowicz nie jest zatem wrogiem „międzyludzkiego”, nie jest zwolennikiem powrotu do człowieka naturalnego; nie ma bowiem dokąd wracać (nie istnieje coś takiego jak człowiek naturalny). Jest natomiast wrogiem „niehumanoidalnego międzyludzkiego”, „przyciasnego międzyludzkiego”, form groteskowych, zaskorupałych i nadmiernie deformujących. Może tak twierdzić bez sprzeczności, wierzy bowiem, że „ja” chociaż rozsmarowane i ukryte (nigdy nie ukazujące się w nagości), nie jest niczym, nie jest dowolnością, bezkształtem. Odrzuca koncepcje „śmierci człowieka” Foucaulta (Foucault, 2007). Nie wiem, kim jestem – powiada - ale cierpię, gdy mnie deformują. Jest zatem w człowieku coś, co stawia opór. Ludzki podmiot nie jest złudzeniem. Przytłoczone, przygniecione formami „ja” jest czymś najcenniejszym. Dążenie zatem do autentyczności, do „bycia sobą” jest dążeniem niezwykle ważnym. Skoro nie mogę dążyć do Boga (bo go nie ma), powinienem dążyć do siebie. „Ja chcę być ja” staje się rodzajem imperatywu, którego niczym bardziej fundamentalnym uzasadnić nie można. Jest to zatem – jak powiada – imperatyw zawieszony w próżni.

Skoro Boga nie ma, człowiek jest twórcą wszelkich miar, jest twórcą wszelkich form (praw, wartości). Człowiek do tej pory - nie zdając sobie sprawy, że jest ich twórcą - ulegał potędze owych form. Nawet najbardziej dziwnych. Czas to zmienić, czas wzmocnić „ja” i osłabić owe formy (stąd, między innymi, akcja Gombrowicza uwalniania Polaka z formy polskiej, wyjątkowo wedle niego dziwacznej). Jako że nagość jest niemożliwa, czyli nie można zdjąć kostiumu formy, należy zrobić wszystko, aby formy poluzować oraz poluzować, co jest tutaj ważniejsze, stosunek człowieka

do formy. Nauczmy się – powiada - zachowywać ironiczny dystans wobec wszystkich form (praw, wartości). Należy zatem walczyć z moralnością zbyt ciasną i – szerzej - z formą zbyt ciasną, ale niezbyt ostro, należy walczyć w sposób swobodny, jakby od niechcenia (nie zwalczać pryncypializmu i powagi zbyt pryncypialnie, nie zwalczać sztywności w sposób sztywny). Powtórzmy, forma może być ciasna i rozluźniona. Ciasna w wojsku, w policji, czyli zwykle tam, gdzie obowiązuje mundur (nic dziwnego, że mówi się wtedy o formacjach). Gombrowicz nie znosi wojska, munduru; koszar to – jak powiada - jego piekło. Dążenie do rozluźnienia, poluzowania formy łączy z pojęciem wolności (i to w podwójnym sensie). Wolność to umiejętność wyłamania się z roli, wycofania się, kiedy odczuwa się nadmierną sztywność oraz odczucie „swobody”, kiedy przechodzi się od formy ciasnej, krępującej do bardziej rozluźnionej. Co więcej, w formie rozluźnionej dochodzi do głosu nie tylko – jak powiada - nasz najprostszy odruch moralny, ale również my sami dochodzimy do głosu; jesteśmy bardziej autentyczni; głos naszego „ja” staje się wyraźniejszy. Koncepcja formy zawiera jeszcze jeden istotny element; im bardziej jesteśmy świadomi formy, która nami rządzi (co się często łączy z tym, że forma nas uwiera), tym jesteśmy bliżej wyzwolenia. Gdy gramy i wiemy, że gramy, zyskujemy dystans do roli, oddalając się zaś od roli zbliżamy się do samych siebie<sup>3)</sup>. Wspinamy się na wyższy poziom świadomości, spoglądamy na siebie z góry, z galerii meta-poziomu. Jesteśmy bardziej świadomi tego, co nas określa. Jesteśmy bardziej świadomi potężnych sił, które miotają

<sup>3)</sup> Oto założenie Gombrowicza, które warte jest krytycznej refleksji. Czy na pewno świadomość sztuczności prowadzi do autentyczności?

nami. I dlatego, jak pisał w *Ferdydurke* (1937), „zamiast ryczeć «Ja w to wierzę - ja to czuję - ja taki jestem - ja tego bronię» - powiemy z pokorą «Mnie się w to wierzy - mnie się to czuje - mnie się to powiedziało, uczyniło, pomyślało»”. Poluzowawszy nasz stosunek do formy zbliżamy się do ludzi; poziom autentyczności w międzyludzkiem obcowaniu wzrasta. Inny staje się bliższy. Gombrowicz dostrzega podobieństwo między swoją koncepcją formy a filozofią dialogu; inaczej jednak niż w filozofii dialogu, twarz bliźniego (pozbawiona najbardziej deformujących masek) nie prowadzi nas do Boga, ale jest końcem drogi; człowiek dla człowieka jest najwyższą i ostateczną rzeczywistością. Należy, powiada, „odczuć kosmiczne zaiste znaczenie jakie dla człowieka ma człowiek” (Gombrowicz, 2004, s. 33).

### **Kościół międzyludzki oraz pochwała niższości, młodości, niedojrzałości**

Uświadomiwszy sobie ostateczną, najwyższą wartość człowieka wkraczamy w „kościół międzyludzki”. Kościół ten powstaje, jak to Gombrowicz ujmuje, na ruinach „Kościoła boskiego”, który od średniowiecza ulega stopniowej destrukcji<sup>4)</sup>. „Kościół międzyludzki” to nie tylko fakt, ale i wskazanie. Koncepcja „kościół między-

<sup>4)</sup> Należy zastrzec, że nie jest on wojującym ateistą. Skoro człowiek jest otoczony obcą i wrogą naturą, religie stanowiły składnik muru obronnego i jako takie zasługują na szacunek. „Istnieją – pisze - dwa porządki: ludzki i nieludzki. Świat jest absurdem i potwornością dla naszej nieziszczalnej potrzeby sensu, sprawiedliwości, miłości. Prosta myśl. Niewątpliwa. Nie róbcie ze mnie taniego demona. Ja będę po stronie porządku ludzkiego (i nawet po stronie Boga, choć nie wierzę) aż do końca moich dni; także umierając” (Gombrowicz, 2004c, s. 17).

ludzkiego” łączy się bowiem z pochwałą niższości, młodości, niedojrzałości. Owe cechy to, jak powiada, „główny ołtarz” tego kościoła. Gombrowicz przyznaje, że pisząc *Ferdydurke* dotarł - bawiąc się - do głównych zrozumień związanych z niższością, młodością, niedojrzałością. Z czasem jednak jego stosunek do tego problemu stawał się coraz bardziej poważny. „Z biegiem lat kompleks problemów «młodość-niedojrzałość-forma» stawał się dla mnie coraz bardziej zasadniczy i może nawet coraz boleśniejszy. To już nie była jedynie zabawa, lecz również zwady oraz bolesny wysiłek duchowy ukryty za tą problematyką” (Gombrowicz 2004a, s. 431). Najbardziej istotne wydają się tutaj dwa wątki.

Kultura („międzyludzkie”) nieraz stawia przed człowiekiem zbyt wysokie wymagania, jest nie na jego miarę skrojona, człowiek reaguje na to w ten sposób, że tworzy swoją własną podkulturę - niższą, niedojrzałą, wstydliwą. „Człowiek, udręczony przez swoją maskę, potajemnie i na własny użytek fabrykuje sobie swego rodzaju podkulturę - świat skonstruowany z odpadków wyższego świata kultury, krainę tandety, nieopierzonych mitów, nie wyznanych namiętności... Świat pośledniego autoramentu, kompensacji” (Tamże, s. 418). Świat ten - jak to barwnie ujął Bruno Schulz analizując *Ferdydurke* - jest stworzony z odpadków naszego oficjalnego bankietu; jakbyśmy jednocześnie byli przy stole i pod stołem Schulz 1984, s. 49-56). Gombrowicz podkreśla jednak, że nie jest to świat instynktu i podświadomości w sensie freudowskim, co nie znaczy, że najdziwniejsze nawet marzenia i wyobrażenia erotyczne nie odrywają w nim pewnej roli.

Mamy więc warstwę form wyższych, form oficjalnych, oficjalny garnitur form, i warstwę głębszą, niższą, „drugorzędny garnitur form” (kolejne określenie Schulza). Te wyższe, oficjalne formy (piękno, dobro, prawda, Bóg, ojczyzna, honor) zwykle nie są na naszą miarę skrojone, a skoro tak, to możemy być - strasznie się napinając - tylko na zewnątrz i tylko przez chwilę dojrzały; od środka postrzegamy siebie jako niedojrzałych, nie dorastających do poziomu; owe formy przez swoją wyższość nas degradują. Pod tą warstwą oficjalną buzuje zatem warstwa głębsza, niższa, niedojrzała, ale za to bardziej dynamiczna, „tworzone są tam zadziwiające podideały, podreligie, poduczucia i mnóstwo innych podrzeczy, wielce różnych do tego, co istnieje w świecie oficjalnym” (tamże, s. 412). Tam też toczy się najgłębsze ludzkie życie. Myśląc w skali całego społeczeństwa (jego stratyfikacji pionowej), zauważyć należy, że im dalej od elit a bliżej ludu, tym owa warstwa „form drugorzędnych” jest szersza, bardziej żywa i dynamiczna. Gombrowicz przyznaje, że ta jego pochwała form niższych, niedojrzałych, ma swoje źródło w dziecięcej fascynacji izbą czeladną, gdzie natrafił na dużo intensywniejsze „ciepło” międzyludzkiego obcowania niż w oficjalnym salonie. Inną postacią (formą) niższości jest młodość. Im był starszy, tym wątek ten bardziej go intrygował. Człowiek, jego zdaniem, ma dwa główne i zarazem wykluczające się ideały: Boga i młodość (De Roux, 1969, s. 111). Chce być Bogiem, chce być absolutny, potężny, doskonały, zupełny, spełniony, ale też chce być „świeży”, „kwitnący”, a więc niezupełny, niespełniony, czyli, po prostu, młody. Stąd fascynacja ludzi młodych dojrzało-

ścią (mimo że młodość w znacznej mierze wystarcza sama sobie) oraz fascynacja ludzi dojrzałych młodością. „Dla człowieka młodego problem jest względnie prosty: chce on być dojrzały, dorosły. W tym celu potrzebuje człowieka dojrzałego jako profesora, mistrza. Dla dorosłego sprawy są znacznie bardziej skomplikowane. Jest on spragniony lekkości, braku odpowiedzialności, także głupoty”<sup>5)</sup>. Gombrowicz odkrywając „garnitur form drugorzędnych”, odkrywa również jego szczególną postać, mianowicie nieoficjalne, skrywane dążenie od dojrzałości do niedojrzałości. Istnieją zatem dwa odmienne typy człowieka, wręcz dwa odmienne gatunki ludzkie i one wzajem się przyciągają. Gombrowicz podkreśla ową odmiennność, ale też narastającą nierównowagę. Coraz częściej, jak powiada, starszy poddany zostaje młodszemu. Władza dojrzałości, atrakcyjność dojrzałości zaczyna się kruszyć, słabnąć. Różnica między młodością i starością jest czymś fundamentalnym. Co nie rozkwita, to więdnie i nie ma fazy pośredniej. Mamy zatem albo wzrost (czyli życie w sensie ścisłym), albo kurczenie się, czyli umieranie. Faza wstępująca i faza zstępująca. Nie ma w świecie ludzkim większego przeciwieństwa. Wobec tego pęknięcia blade wydają się różnice stanowe, rasowe, narodowe, nawet płeć. Pęknięcie to – powiada – jest jak ogień i woda; nagle „coś się zmienia w samej istocie człowieka”. Który człowiek zatem jest bardziej człowiekiem? Po której stronie – zapytuje Gombrowicz - się opowiadasz? Skoro są dwa gatunki ludzkie, który wybierasz? Ten młody, przeniknięty życiem,

niepewnością, przygodą, czy ten drugi, silniejszy, dobrze w sobie osadzony (choć nie całkiem), ten emanujący stabilizacją, równowagą, pewnością, czyli – jak to definiuje – egzystencją? Główny wybór intelektualny, moralny i światopoglądowy to wybór między żyć, a egzystować. Gombrowicz jawi się jako prekursor rewolucji obyczajowej (i seksualnej), która miała miejsce w latach 60-tych. Zdecydowanie staje po stronie życia, a nie egzystencji. Przyznaje, że być może cała jego twórczość była poszukiwaniem eliksiru młodości. Sztuka zatem jawi się jako próba ucieczki przed niszczącym działaniem czasu. Skoro nie ma Boga, nie ma piękna płynącego z góry, to głównym źródłem piękna jest ludzkość. A w ludzkości co jest najpiękniejsze? Gombrowicz odpowiada: młodość i niższość.

Kiedy uświadamia sobie ową przegromną (wręcz, jak pisze, nieskończoną) różnorodność, wielokształtność i wielobarwność świata ludzkiego - która zresztą jest najwyraźniejsza, najbardziej intensywna w owych rejonach niższych, młodzieńczych, niedoskonałych - wpada w rodzaj ekstatycznego zachwyty, religijnego uniesienia. Oto jedno ze źródeł traktowania świata międzyludzkiego jako kościoła. Ów „kościół międzyludzki” okazuje się być przede wszystkim kościołem młodo-międzyludzkiem. Skoro żadna esencja, żaden cel transcendentny nie poprzedza ani świata, ani człowieka, skoro świat jest pozbawiony esencji, nie należy traktować ani świata, ani własnego życia z nadmierną powagą. Świat zaczyna się jawić, w duchu filozofii Hume’a, jako „świat gry”. Wszyscy gramy jakieś gry, żadna nie jest esencjonalnie wyróżniona. Nie ma więc

---

<sup>5)</sup> „Dorosły dominuje nad młodym, lecz młody dorosłego urzeka” (Gombrowicz, 2004d, s. 120).

sensu odnosić się do nich ze śmiertelną powagą. Więcej zatem w świecie ludzkim powinno być młodzieńczej spontaniczności i zabawy niż sztywności i powagi starców. Gombrowicz pogrążający się w „niedowartości”, w młodym „kościeliku międzyludzkim” kieruje wzrok w przyszłość (ojczyznę zamienia na „syncyznę”) i tam znajduje coraz większe tempo zmian i coraz większą różnorodność. W tym „świecie gry”, gdzie nic nie jest poważne, gdzie nic nie jest esencjonalne, będzie coraz więcej coraz szybciej wirujących form. Świat kalejdoskop, donikąd nie zmierzający, będzie coraz bardziej barwny. Ludzie – odrzuciwszy wiarę w transcendentne pochodzenie form (praw, wartości) – będą świadomie stwarzać swoją formę; również kształt fizyczny. To zaś spowoduje, że będą mieli do niej dystans, nie będą się z nią utożsamiali. Jego główne wskazanie (dystans do formy) staje się jednym z najważniejszych punktów jego wizji przyszłości. Stąd ostrożny optymizm futurologiczny. Powszechny dystans do formy i powszechna walka z formą spowodują, że w przyszłości ludzie będą „szczerze sztuczni i sztucznie szczerzy”, to z kolei spowoduje radykalny wzrost autentyzmu, ludzie we wzajemnych relacjach będą bliżej własnego „ja”. Ludzkość stanie się bardziej świadoma swojej sztuczności (anty-naturalności) i przez to stanie się bardziej autentyczna. Oto zarazem indywidualistyczna i progresywna miniotopia Gombrowicza. Należy również podkreślić jej dynamiczny, otwarty charakter. „Świat współczesny tym się różni od dawniejszego, że coraz bardziej się rusza. Ludzkość to statek, który na zawsze odbił od brzegu, nie ma już portów ani kotwic, tylko nieskończenie płynny oce-

an pod niebem pozbawionym nieruchomej prawdy. Musimy przyzwyczać się do tej samotności. Musimy nauczyć się żeglugi w tych odmętach. Trzeba umieć pływać - i jeśli nie posiadziemy tej sztuki, zawsze będziemy wzdychali do jakiejś przystani” (Gombrowicz, 2004d, s. 22).

Przygotujmy się, powiada, do poruszenia w tym coraz bardziej skomplikowanym i coraz szybciej zmieniającym się świecie. Spróbujmy też oswoić myśl, że portu nie będzie. Odrzucmy wszelkie millenarystyczne marzenia. Nawigowanie już na zawsze będzie koniecznością. Należy pogodzić się z myślą, że nowożytna próba „fabrykacji jedności” nie powiodła się, skazani zatem jesteśmy – nawiązując do znanego powiedzenia Clifforda Geertza – na nawigowanie wśród wielości. Gombrowicz był prekursorem tej ponowoczesnej wizji.

### **Socjocentryzm, a metafizyczny negatywizm**

To jednak nie koniec. Gombrowicz był naturą zbyt złożoną i myślicielem zbyt wyrafinowanym, aby zakończyć na takiej – przynajmniej – dość płytkiej konstatacji. Podkreślał zresztą antynomiczność własnej natury oraz napięcia, sprzeczności w swoim oglądzie świata<sup>6)</sup>. Leszek Nowak wskazuje na inną „metafizykę Gombrowicza”, która wyłania się spoza owej obudowanej wokół koncepcji formy, pojęcia kościoła międzyludzkiego i pochwały niższości i młodości, a którą Nowak określa jako „socjocentrycz-

<sup>6)</sup> Uważał, że jako artysta ma do tego prawo. Twierdził, że sprzeczność jest śmiercią filozofii, ale jest życiem sztuki.

na”. Ta inna metafizyka to „metafizyczny negatywizm” (Nowak, 2000, s. 236). Ten, rzecz można, inny Gombrowicz wyprowadza dużo bardziej mroczne konsekwencje ze zrozumienia, że „ludzkość to statek, który na zawsze odbił od brzegu, nie ma już portów ani kotwic, tylko nieskończenie płynny ocean pod niebem pozbawionym nieruchomej prawdy”. W tej wizji nicość wysuwa się na pierwszy plan, nicość okazuje się być pierwotniejsza niż byt. Gombrowicz jest bowiem – jak to ujmuje Miłosz – rzadkim ptakiem, to ateista prawdziwy. „Tropi on w sobie pozostałości dawnych wierzeń i odrzuca jedno po drugim” (Miłosz, 2000, s. 275). Dochodzi w ten sposób do nihilizmu. Nicość – skradająca się niczym kot i pożerająca wszystko, również „międzyludzkie” – jest skutkiem „śmierci Boga”. Miłosz zauważa, że tonacja jego pisarstwa jest jasna, pełna energii, zaś tonacja jego umysłu jest mroczna. Gombrowicz zawisł zatem nad nicością, nad otchłanią. Na czym zawisł? Posługując się jego własną metaforą – na nitce, która zahacza się w dwóch miejscach, w miejscu „ja” i w miejscu „my”, czyli „kościół międzyludzki”. Kto jednak długo spogląda w nicość, zaczyna w niej coś dostrzegać. Jan Błoński zauważa, że „doświadczenie otchłani ma niewątpliwie znamiona obcowania z tajemnicą, z nieokreślonym *sacrum*”<sup>7)</sup>. Miłosz zaś pisze (i wydaje się to być jedna z najgłębszych uwag dotyczących światopoglądu Gombrowicza): „Radykalne przeciwstawie-

nie świata ludzkiego wszystkiemu, co jest pozaludzkie, stopniowo zmienia się w przeciwstawienie inne: oto człowiek odczuwa, że jest otoczony przez siły i prawa nie naturalne, ale złośliwe, i jakaś diabelskość zaczyna przezierać spoza zasłony niezłomnego a ślepego i bezwładnego ładu. Gombrowicz, ateista, myślę, prawdziwy, zbliżał się do tej przemiany wszędzie tam, gdzie istnienie pojmował jako Ból – i ostatecznie to jest Gombrowicz najpoważniejszy, to sama jego esencja” (Miłosz, 2000, s. 277-278).

Zło bólu jest tym bardziej realne, że niczemu nie służy, że nie ma wyższego celu, który by cierpienie uzasadniał, usprawiedliwiał i ostatecznie wymazywał. „Ta ziemia – powiada Gombrowicz – po której stąpamy, tak pokryta jest bólem, brodzimy w nim po kolana – i jest to ból dzisiejszy, wczorajski, przedwczorajski, oraz sprzed tysiącleci – albowiem nie trzeba się łudzić, ból nie rozplywa się w czasie i krzyk dziecka sprzed trzydziestu wieków nie jest ani trochę mniej krzykiem od tego, który trzy dni temu się rozlegał. Jest to ból wszystkich pokoleń i wszystkich istnień – nie tylko człowieka” (Gombrowicz, 2004c, s. 194). Ten świat jest zatem monstrualnym nagromadzeniem bólu przeszłego i teraźniejszego. Taki świat nie może być nam życzliwy, jest zimny, objętny i ten chłód zaczyna wydawać się diabelski. W ostatniej dekadzie życia diabeł i diabelskość zaczyna pojawiać coraz częściej w refleksjach Gombrowicza: „Ja bardzo – przynajmniej – boję się diabła. Od idei diabła nie jestem w stanie się uwolnić” (tamże, s. 193). Zmierza zatem w kierunku odwrotnym niż św. Augustyn. Od chrześcijaństwa (w dzieciństwie) przechodzi (na starość) do wi-

---

<sup>7)</sup> I dalej: „Doświadczenie otchłani... budzi głęboki lęk, przyciągając zarazem i fascynując. Domaga się nie tyle powtórzenia, ile uszanowania. Stale każe o sobie myśleć, nadając kierunek duchowemu trudowi Gombrowicza” (Błoński, 1982).



zji bardziej nawet ponurej niż manichejska. Gombrowicz, dzielny rycerz, jak go nazywa Miłosz, nie uchyla się od tej próby: próbuje pojąć świat jako czyste zło, diabelskość bez żadnej iskielki jasności, nadziei. „Cóż – pyta - oddziela błogostan spacerowicza od podziemia rozwrzeszczanego głosem udręczonych - co? nic zupełnie, przestrzeń tylko, pułta” (tamże, s. 194). Do samego kresu być może jednak dotrzeć się nie da. Czyste zło jest bowiem niepojęte. Niepojęte, albowiem – jak twierdzi – jest czystą nieludzkością.

### Podsumowanie

Recepta Gombrowicza na duchowe bolączki naszych czasów okazała się w przypadku samego autora nieskuteczna. Lekarstwo (wizja ludzkości samotnej i samotworzącej się), po okresie działania euforycznego, spowodowało – można podejrzewać - zstąpienie w okres dogłębnego pesymizmu; czerni bez żadnych przeblysków jasności. „Wszechświat jawi mi się – przyznawał w ostatnim roku życia - jako coś całkowicie czarnego i pustego” (Gombrowicz, 2004d, s. 185-186). Miłosz zauważył, że „poczucia grozy istnienia Gombrowicz miał nie mniej niż Witkiewicz” (Miłosz, 2000, s. 45). Być może on również, jak Witkacy, „sam w swoje własne wpadł zapadnie”. „Wiersz mój – pisze dalej w *Traktacie Moralnym* Miłosz – chce chronić od rozpacz, tej właśnie, jaką miał Witkacy”. Podobną rozpacz miał Gombrowicz. Miłosz zaczyna więc tam, gdzie Gombrowicz kończy. Jego twórczość jest z znacznej mierze – co sam zresztą przyznawał - lekarstwem na niszczące skutki nihilizmu, który wyłonił się z konsekwentnego

ateizmu. Jest, inaczej mówiąc, lekarstwem na „nihilizm europejski” zapowiadany przez Nietzschego. Nie chodzi tu o moralizatorskie kazania, ale o odparcie wizji efemerydycznej ludzkości zagnieżdżonej przypadkiem na ostudzonej grudce materii. Gombrowicz próbował zrobić z nihilizmu odskocznę ku jakiejś nadziei, czy to umieszczonej w dążeniu do autentyczności, czy też w wiecznie młodej ludzkości. Wolno wątpić, czy ta próba się powiodła. Miłosz natomiast próbował nihilizm zanegować u podstaw, odrzucając nowożytny - nieskończony i deterministyczny - obraz świata generujący ateizm. To jednak temat na inny artykuł.

Również w wymiarze psychospołecznym (a nie tylko, jak wyżej, egzystencjalnym), recepta Gombrowicza, polegająca na poluzowaniu stosunku do formy, na dystansie do formy, okazała się niewystarczająca, a nawet destrukcyjna, niszcząca. Zważyć należy, że wielkie przemiany obyczajowe i moralne, mające miejsce w Europie w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, których ważnym składnikiem była tak zwana rewolucja seksualna, były zgodne z ogólnymi intuicjami Gombrowicza. Uwolnienie z ucisku sztywnych form kultury (freudowskie super-ego) miało zwiększyć autentyczność, spontaniczność, swobodną ekspresję różnorodnych postaw i preferencji jednostek; krótko mówiąc, miało spowodować wzrost wolności i - cokolwiek to znaczy – szczęścia<sup>8)</sup>. Nawet zwolennicy tych procesów, patrząc na nie z półwiecznej już perspektywy, dostrzegają ich ciemne strony. Zygmunta Bauman

<sup>8)</sup> Odwołać się należy do pobudowanej na marksizmie i psychoanalizie utopii Herberta Marcuse, która stała się filozoficznym uzasadnieniem i katalizatorem rewolucji seksualnej.

powiada, że zrodzona z tych procesów pogonia za przyjemnością („coraz większą i coraz bardziej przyjemną”) uderza w poczucie bezpieczeństwa duchowego. Wolność - pojęta jako życie w świecie bez wyraźnych form, drogowskazów, praw moralnych – „nie zapewnia stałej dostawy szczęścia” i traci „wiele ze swojego pierwotnego blasku”. Nuda bytowania tradycyjnego, spętanego formami, zamienia się – jak pisze poetycko Bauman – „w bezsenne noce pełne koszmarów”, które stają się męką ludzi wolnych (Bauman 2000, s. 8-9). W tym kontekście, powtórzmy, należy postrzegać koncepcję formy Gombrowicza. W istocie, kiedyś być może problemem była nadmierna kindersztuba, sztywność form, w których człowiek był wychowywany a następnie utrzymywany (w Europie Wschodniej dłużej niż w Europie Zachodniej w związku z odmiennością systemów politycznych); jednakże wychowanie „luźne”, permissywne, bezstresowe, unikające wyraźnego formowania z obawy przed zdeformowaniem (przed nabytymi w dzieciństwie urazami promieniującymi na całe życie) zrodziło – przed czym przestrzegał już w roku 1967 Leszek Kołakowski – „masową produkcję osobników konformistycznych i zarazem samolubnych”, noszących cechy „rozkapryszonych przedszkolaków”, tchórzliwych, egoistycznych i nieodpowiedzialnych (Kołakowski, 1984, s. 62-63). Z takimi ludźmi „trudno wytrzymać”, ale też im samym trudno wytrzymać ze sobą; są duchowym ciężarem nie tylko dla innych, ale i dla siebie. Warto przemyślenia zastrzeżenia wobec etycznych konsekwencji koncepcji formy Gombrowicza, w kontekście zmienionej sytuacji kulturowej w Europie i w Polsce, sfor-

mułował Stefan Chwin: „Filozofia dystansu wobec Formy to jest jednak wyższa szkoła jazdy, dobra tylko dla duchów, które mają za sobą twardy trening tradycyjnych wartości. Sam Gombrowicz taki trening miał za sobą: ziemiańska kindersztuba i wychowanie katolickie. Miał się od czego odbić. Kto takiego treningu za sobą nie ma (a nie ma go za sobą wielu z nas), łatwo gombrowiczowską ironię zamienia w luz i szyderczą drwinę, która zżera wszystko... Uczyć dystansu to jest oczywiście wielka rzecz. Tymczasem w sytuacji, w której Słowacki uczniom „wisi”, a nauczyciel boi się, że wyjdzie na Pimkę, żadnego dystansu uczyć nikogo nie trzeba. Postawa Gombrowiczowska ma sens tylko wtedy, gdy mamy się od czego odbić. Gdy „wszystkim wszystko wisi”, odbić się nie ma od czego i wtedy Gombrowicz nam w niczym nie pomoże” (Chwin, 1999).

Nawiązując do Kołakowskiego można powiedzieć, że ironiczna, krytyczna, zdystansowana wobec wszelkich form postawa „błazna” ma sens, o ile istnieje w opozycji do postawy „kapłana”. Jeśli jednak kapłan znika, błazen jest zmuszony błaznować „do lustra”, czyli błaznować z samego siebie, co prowadzi do absurdu; wystawiamy język do siebie wystawiającego język. Życie w duchowym klimacie absurdu, bez odrobiny choćby wiary w obiektywne i niezienne formy-miary dobra i zła (z której to wiary wypływa postawa kapłana) nie sprzyja, mówiąc łagodnie, zdrowiu duchowemu. Co więcej, rozpowszechnienie tego duchowego klimatu może stać się zagrożeniem dla przyszłych losów naszej cywilizacji.

## Streszczenie

Wizja świata zawarta w twórczości Gombrowicza posiada istotny składnik psychohigieniczny. Jest to, mówiąc najogólniej, próba uwolnienia człowieka od zniekształcających go form będących produktem międzyludzkiego obcowania. Filozoficznym fundamentem owego „uwolnienia człowieka” jest koncepcja formy, która łączy w sobie ateizm i antropologiczny antynaturalizm. Nie istnieje ani prawo boże, ani prawo naturalne, człowiek jest twórcą wszelkich norm, wartości (form), powinien zatem zachować wobec nich krytyczny dystans i dążyć do „bycia sobą”. Nasuwa się pytanie, czy spopularyzowane remedium Gombrowicza na duchowe bóle naszych czasów nie zrodziło jeszcze groźniejszych schorzeń.

## Summary

The world's vision included in the works of Gombrowicz contains an essential psychohygienic ingredient. It is an attempt to set a man free from distorted forms resulting from interhuman relations. The philosophical foundation of „men's liberation” alludes to the thought which combines atheism and anthropological anti-naturalism. It means that natural law and law of God do not exist, because the man is a creator of all kinds of norms, values, so he has to keep critical distance towards his creations and try to “be himself”. There is a question, did Gombrowicz's popularized remedy really relieves the spiritual pains of our times or maybe provoked even more dangerous disease.

Słowa kluczowe: Gombrowicz, koncepcja formy, ateizm, antropologiczny antynaturalizm

**Key words:** Gombrowicz, form conception, atheism, anthropological anti-naturalism

## Bibliografia

1. Bauman Z. (2000). Ponowoczesność jako źródło cierpień. Warszawa: Sic!.
2. Błoński J. (1982). Jeszcze o poezji i świętości. Tygodnik Powszechny, 40.
3. Chwin S. (1999). Jak brzmi Gombrowiczowskie dzieło w 1999? Tygodnik Powszechny, 31/1 sierpnia.
4. Foucault M. (2007). Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych. Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
5. Gombrowicz W. (2004a). Czytelniczy i krytycy, Varia 1. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
6. Gombrowicz W. (2004b). Dziennik 1953-1956. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
7. Gombrowicz W. (2004c). Dziennik 1957-1961. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
8. Gombrowicz W. (2004d). List do ferdydurkistów, Varia 3. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
9. Kołakowski L. (1984). Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań. Londyn: Aneks.
10. Miłosz Cz. (2001). Prywatne obowiązki. Kraków: Wydawnictwo

Literackie.

11. Miłosz Cz. (1991). Rok myśliwego.  
Kraków: Wydawnictwo Literackie.
12. Miłosz Cz. (2000). Ziemia Ulro.  
Kraków: Wydawnictwo Literackie.
13. Nowak L. (2000). Gombrowicz.  
Człowiek wobec ludzi. Warszawa:  
Prószyński i Ska.
14. Roux de D. (1969). Rozmowy  
z Gombrowiczem. Paryż: Instytut  
Literacki.
15. Schulz B. (1984). Ferdurke. [W:]  
Z. Łapiński (red.), Gombrowicz  
i krytycy. Kraków: Wydawnictwo  
Literackie.

**Adres do korespondencji:**

Jacek Breczko  
Studium Filozofii i Psychologii  
Uniwersytet Medyczny w Białymstoku  
Ul. Kraszewskiego 8/45  
15-025 Białystok  
e-mail: [breczko@poczta.onet.pl](mailto:breczko@poczta.onet.pl)