

Marian Bielecki

KŁOPOTY
Z
INNOŚCIĄ



universitas

KŁOPOTY
Z
INNOŚCIĄ

Marian Bielecki

KŁOPOTY
Z
INNOŚCIĄ

Kraków

Współpraca wydawnicza Wydziału Filologicznego Uniwersytetu
Wrocławskiego oraz Towarzystwa Autorów i Wydawców Prac Naukowych
UNIVERSITAS

© Copyright by Marian Bielecki and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2012

ISBN 97883-242-1518-8
TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne
Katarzyna Kościuszko-Dobosz

Projekt okładki i stron tytułowych
Ewa Gray

www.universitas.com.pl

Wstępnie o Inności

Peter Sloterdijk w *Krytyce cynicznego rozumu* pisał:

Od stulecia filozofia umiera i umrzeć nie może, ponieważ nie wypełniła jeszcze swojego zadania. Jej pożegnanie musi się zatem boleśnie odwlec. Tam, gdzie nie chce być jedynie administratorką idei, tam snuje się w gorączkowej agonii, i wówczas przychodzi jej na myśl coś, co przez całe życie powiedzieć zapomniała. U kresu swej drogi chce być uczciwa i wyjawia swą ostatnią tajemnicę. Przyznaje, że jej wielkie tematy były wykrętami i półprawdami. Bóg, Uniwersum, Teoria, Praktyka, Podmiot, Przedmiot, Ciało, Duch, Sens, Nicość – owe bezużyteczne, choć piękne uniesienia – to wszystko jest niczym. To są rzeczowniki przeznaczone dla ludzi młodych, autsajderów, kleryków, socjologów¹.

Poetyka tego fragmentu, tak jak i całej książki, jest zapewne mocno ekstrawagancka. Niemniej jednak jest sporo racji w opinii Petera Sloterdijka. Faktycznie, filozofia ostatnich stu lat przypomina pogorzelisko albo cmentarz. Zwłaszcza w latach 60. ubiegłego wieku, kiedy ruszyła ofensywa poststrukturalistyczna i postmodernistyczna, retoryka funeralna – kresu, śmierci, zmierzchu – słyszalna była wyraźnie i często. Obwieszczono koniec wszystkiego: Podmiotu, Człowieka, Autora, Literatury, Metafizyki, Historii, Teorii etc. Wielu humanistów było naprawdę

¹ P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, przeł. i wstępem opatrz. P. Dehnel, Wrocław 2008, s. 3.

tym przejętych i w autorach najgłośniejszych tego rodzaju proklamacji widziano nihilistycznych deprawatorów cynicznie przepaszczać okazałe i wartościowe dziedzictwo humanistyczne. Choć są pewnie wciąż tacy, których ta ziszczona już apokalipsa prawdziwie zatrważa, można chyba zaryzykować stwierdzenie, że konsekwencje tego zamieszania nie są wcale takie straszne. A nawet więcej: jest wielu takich, których ono najwyraźniej cieszy. Całe to zamieszanie zwane postmodernizmem i poststrukturalizmem nie było wyłącznie destrukcją – zakwestionowaniem i odrzuceniem nowoczesnego (modernistycznego) paradygmatu wiedzy. Dziś widać całkiem dobrze, że miało ono swój – by tak rzec – moment pozytywny, konstruktywny, obecny zresztą od samego początku, a z czasem coraz wyraźniejszy.

Vincent Descombes przejrzyste opisał zachodzące we współczesnej filozofii francuskiej przejście od pokolenia „trzech H” – czyli Hegla, Husserla i Heideggera – do pokolenia trzech „mistrzów podejrzeń”, a więc Marksa, Nietzschego i Freuda, których nauki rozwijali, korzystając z inspiracji Kojève’a, między innymi Althusser, Foucault, Derrida, Deleuze, Klossowski, Lyotard i Lacan. Hegel opowiedział epopeję Rozumu opanowującego w poznawczej konkwisie obszary nieznane. To było wiadome od dawna, ale francuscy filozofowie wprowadzili znaczącą korektę. Descombes pisał:

Rozszerzenie rozumu pojmować można na dwa sposoby. Można, rzeczywiście, uważać, że rozum rozciąga swe imperium i zdobywa władzę w strefach dotychczas mu obcych (historia i jej przemoc, istnienie i jego przypadkowość, nieświadomość i jej podstępny). Można jednak również być przede wszystkim wrażliwym na krytykę istniejącego rozumu, co sugeruje owo wyrażenie „rozszerzyć rozum” [autorstwa Merleau-Ponty’ego – dop. M.B.], i dostrzegać w tym rozszerzeniu znacznie więcej niż zwyczajne powiększenie zakresu: prawdziwą metamorfozę myśli. (...) Myśl niedialektyczna będzie się trzymać przeciwieństwa tego, co racjonalne, i tego, co irracjonalne, ale myśl, która chce być dialektyczna, ma z definicji rozpocząć ruch rozumu ku temu, co jest mu z gruntu obce, ku *in-nemu*: problem polega więc na tym, by rozstrzygnąć, czy, w tym ruchu, to *inny* miałby zostać sprowadzony do *tego samego*, czy też – by objąć jednocześnie to, co racjonalne, i to, co irracjonalne, to *samo i inne* – rozum powinien przekształcić siebie, porzucić swą

początkową tożsamość, przestać być tym samym i uczynić siebie innym wraz z innym².

Tak postępował już Kojève, kładący nacisk na to, co u Hegla dramatyczne, niezwykle, gwałtowne, irracjonalne. Tym samym dał początek niedialektycznej filozofii różnicy, przewidującej refleksję nad tym, co inne czy irracjonalne. Wytyczoną przez niego drogą podążyło potem wielu uczonych, najpierw ci, których opisał Descombes: Merleau-Ponty, Serres, Foucault, Althusser, Derrida, Deleuze, Klossowski, Lyotard.

Kolejna epopeja, tym razem opowieść o oddawaniu sprawiedliwości temu, co Inne, nie przebiega bezproblemowo. Inność sprawia kłopoty. Niektóre z możliwych na nią reakcji opisał świetnie Michał P. Markowski w felietonie *Inność i tożsamość*, wyróżniając trzy najczęstsze postawy przybierane w konfrontacji z innością, pojmowaną jako to, co obce, wytrącające z oczywistości, gmatwujące dostępny język, komplikujące standardowe sposoby rozumienia, wykraczające poza jakikolwiek horyzont poznawczy. Pierwsza z nich to strategia o charakterze polityczno-ideologicznym i ma ona wiele wspólnego z zupełną obojętnością. Inność zostaje tu z premedytacją przesunięta w obszar innej, osobnej rzeczywistości, a zastany, oswojony świat uznany za jedyny możliwy. Ta swojskość opiera się na założeniu doskonałej przejrzystości dostępnego dyskursu, dla którego niezrozumiała gramatyka inności stanowi zagrożenie. Dlatego dla inności nie ma tu miejsca, jest więc z konsekwencją, czasem bardzo wielką, eliminowana z pola obserwacji. Postawa druga to programowy sceptycyzm. Tu także inność stanowi zagrożenie, bo jest czymś niepoddającym się poznaniu i kontroli, jest czymś nieprzewidywalnie obcym. Dlatego jest osobiście absolutyzowana jako to, co niedostępne i niewyrażalne. Trzecia postawa ma charakter epistemologicznego optymizmu, opiera się bowiem na przeświadczeniu, że inność – dzięki pracy rozumu – może przestać być innością, że da się ją poznać i opisać. W tej grze o najwyższą stawkę – uniwersalność i omnipotencję – rozum wykorzystuje swoją podstawową metodę poznawczą.

² V. Descombes, *To Samo i Inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1997, s. 19.

Czyni to podług reguły przedstawienia, a nieuniknionymi konsekwencjami takiego ujęcia są: uprzedmiotowienie, kolonizacja – redukcja tego, co obce, do tego, co własne oraz ekskluzja – oddalenie na bezpieczną odległość. Markowski podsumowuje:

Okazuje się więc, że kiedy mowa jest o inności, w gruncie rzeczy nie o nią wcale chodzi, ale o naszą (jednostkową lub zbiorową) tożsamość, której ona nieustannie zagraża. Wyciągnąć z tego należy wniosek, że tak rozumiana tożsamość jest projektem fundamentalistycznym, którego sens i wartość muszą założyć redukcję inności. Kiedy więc mówimy o inności, w gruncie rzeczy rozmawiamy o tym, jaki model tożsamości przyjmujemy za własny. Możemy być obojętnymi lub agresywnymi ideologami, którzy nie dbają w ogóle o to, co inne, i uznają, że ich tożsamość jest stała, niezmienna i zagwarantowana przez doświadczenie źródłowej przynależności do tego, co jest. Możemy być powściągliwymi sceptykami, którzy również nie dbają o to, co inne, albowiem ich tożsamość jest tożsamością solipsystyczną, zamkniętą w kręgu samoograniczonego „ja”. Możemy wreszcie być epistemologicznymi kolonialistami, którzy warunkiem zbudowania własnej tożsamości czynią przedstawialność tego, co inne, wedle reguł wypracowanych przez swojskie świadomość, dyskurs, kulturę. Czy jest inne wyjście? Czy można ominąć pułapki ideologii, sceptycyzmu i epistemologii? Powiadają niektórzy, że jedynym rozwiązaniem, w którym inność zostaje prawdziwie uszanowana, jest etyka lub moralność. Chętnie bym się do takiego stanowiska przychylił, wiem jednak, że jest to o wiele trudniejsze, niż wynika ze wznośłych pism uczonych mężów³.

Markowski kończy swój felieton z przekornym sceptycyzmem. Nie da się jednak wykluczyć, że w ostatnich słowach miał na myśli tych uczonych, o których wcześniej pisał – a może i samego siebie. Tak się bowiem składa, że inspirującą strategię przezwyciężającą poznawcze niedogodności konfrontacji z innością znaleźć można w jego książce poświęconej dekonstrukcji, gdzie omawia polemikę pomiędzy Derridą a Levinasem (*nb.* kluczową dla tego rodzaju problematyki), w której ten pierwszy zakwestionował możliwość pomyślenia Innego poza meta-

³ M.P. Markowski, *Inność i tożsamość*, w: *Pragnienie i bałwochwalstwo. Felietony metafizyczne*, Kraków 2004, s. 106–107.

fizycznym dyskursem, poza Rozumem, poza Podmiotem. Pisał Markowski:

Inny jako absolutnie Inny możliwy jest do myślenia tylko poprzez To Samo (dzięki czemu traci swą absolutność, nie tracąc jednak inności), tak jak absolutny idiom językowy rozumiały jest tylko poprzez system tego języka (eliminujący jego absolutność), a tekst literacki (w swej wyjątkowości) poprzez konwencje i reguły literackiego systemu⁴.

Nie ma więc możliwości wyjścia poza obszar Tego Samego, nie jest też możliwe całkowite oddanie się Inności. Inność istnieje nie poza dyskursem, nie przychodzi z jakiegoś absolutnego zewnątrz, ale lokuje się – może się lokować – w Tym Samym. To Samo i to, co Inne, pozostają we wzajemnym uwikłaniu, umożliwiającym nie tylko komunikację, ale i przechytrzenie metafizycznej logiki Tego Samego. Tu otwiera się pole „różni” i „inwencji” oraz możliwość odkrywania Innego, dzięki negocjacji Tego Samego i tego, co Inne, tego, co ogólne, i tego, co jednostkowe. W praktyce chodzi o korzystanie z kulturowego archiwum i przekraczanie jego możliwości, jego sabotaż, sięganie po zinstytucjonalizowane formy i ich kontestację, zapożyczanie skodyfikowanych metod oraz kategorii i tematyzowanie oraz problematyzowanie ich.

Ta taktyka okazała się inspirująca dla wielu autorów, niezależnie od ich instytucjonalnej przynależności i metodologicznego usposobienia. Nie ma co ukrywać tego, co wszyscy i tak wiedzą i często podkreślają. Kategoria Inności – i jej relacje z Tożsamością – są dziś w modzie⁵. Co więcej: moda ta

⁴ M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Kraków 2003, s. 174.

⁵ Zob. M. Janion, *Kobiety i duch inności*, Warszawa 1996; *Inny/Inna/Inne. O Inności w kulturze*, pod red. M. Janion, C. Snochowskiej-Gonzales i K. Szczuki, Warszawa 2004; *Tropy tożsamości: Inny, Obcy, Trzeci*, pod red. W. Kalagi, Katowice 2004; W. Kalaga, *Obowiązek Innego: Trzeci*, w: *Dylematy wielokulturowości*, pod red. W. Kalagi, Kraków 2004, s. 41–65; A. Łebkowska, *Poznanie siebie i poznanie Innego. Wobec inności literatury*, w: *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja. Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*, t. I, pod red. M. Czermińskiej i in., Kraków 2005, s. 238–252; I. Iwasiów, *Literatura jako*

już trochę trwa (jest *passé*?). Nie wszystkim się to zamieszanie podoba. Czasem więc słyhać głosy, że traktowanie literatury jako (tylko) socjologicznego obrazu Inności powoduje, że traci ona rangę dyskursu uprzywilejowanego, który uprzednio zawdzięczała dominancie funkcji estetycznej, że w wyniku zatarcia granic między dyskursami i dyscyplinami traci ona swoją tożsamość albo – co jeszcze gorsze – staje się dyskursem jednym z wielu. Dobrze to czy źle? To, oczywiście, zależy od tego, co kto lubi. Nie da się zresztą wykluczyć, że takie głosy wynikają po prostu z obawy o utratę profesjonalnego prestiżu zajmujących się takim wyróżnionym dyskursem. Można by jednak powiedzieć inaczej: przedstawiając obrazy Inności, literatura budzi zainteresowanie niewątpliwie szersze. „Zmącenie gatunków” (wedle określenia Clifforda Geertza⁶) jednych zatrwąza, ale inni się z tego cieszą i nazywają interdyscyplinarnością, widząc w multiplikacji perspektyw oglądu i w poszukiwaniu nowych sposobów pisania i filozofowania szansę dla pogrążającej się w rozmaitych kryzysach humanistyki. Zastrzeżeń jest zresztą o wiele więcej. Zwrot ku dyskursom nie-literackim i praktykom społecznym niektórych nie przekonuje i wydaje się instrumentalizacją literatury. Tu jednak napotykają ripostę zwolenników tego rodzaju podejść, dla których egzorcyzmowanie związków literatury z rzeczywistością jest jałowym formalizmem. Deautonomizacja i badanie społeczno-historycznych uwarunkowań literatury – dodają ci drudzy – pozwala na wydobywanie etycznego, emancypacyjnego, subwersywnego czy, mówiąc oględniej, ideologicznego wymiaru literatury.

Owe nowe sposoby pisania czy refleksji wydają mi się bardzo interesujące. Zwłaszcza wykorzystywanie opisaną przez dekonstrukcję skomplikowanej dialektyki Inności i Tożsamości może się wydawać szczególnie owocne. Jak to działa? Przede

wiedza o Innym – rekonesans, w: *Literatura i wiedza*, pod red. W. Boleckiego i E. Dąbrowskiej, Warszawa 2006, s. 346–359; A. Fiut, *Spotkania z Innym*, Kraków 2006; K. Kłosiński, *W stronę inności. Rozbiory i debaty*, Katowice 2006; *Lektury Inności. Antologia*, pod red. M. Dąbrowskiego i R. Pruszczyńskiego, Warszawa 2007.

⁶ C. Geertz, *O gatunkach zmąconych (Nowe konfiguracje myśli społecznej)*, przeł. Z. Łapiński, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, pod red. R. Nycza, Kraków 1996, s. 214–235.

wszystkim wypadu podkreślić, że nie chodzi o prosty wybór jednego członu przeciwko drugiemu. Być może jest to w ogóle niemożliwe, bo nie istnieje płaszczyzna, na której stałyby one obok siebie, na której można by je sobie obiektywnie i zupełnie przeciwstawić. To, co Inne, i to, co Tożsame, pozostają więc we wzajemnym uwikłaniu i – powiedzieć by można, że – wzajemnie się nawiedzają. Otóż Tożsamość jest sobą o tyle, o ile odróżni się od tego, co Inne. W tym sensie to, co Inne – jako to, co wtórne i przygodne – okazuje się elementarnym warunkiem tego, co miało być źródłowe i niezawisłe, czyli Tego Samego. A nawet więcej: Inność jest niejako wpisana w każdą Tożsamość, dzieląc ją od środka i pozbawiając autonomii i... substancjalnej tożsamości. Można to powiedzieć jeszcze inaczej: Inność okazuje się zarówno warunkiem możliwości, jak i niemożliwości istnienia Tożsamości.

Idzie więc o odkrycie takiej ekonomii, która wychodziłaby poza narzucające się alternatywy, która wymykałaby się opozycyjnym rozdziałom. Prowadzi to do rzeczywistej zmiany języka filozoficznego wskutek skutecznego rozmontowywania spetryfikowanych, sztywnych kategorii filozoficznych czy teoretycznych. Można by przywołać wiele przykładów podobnych dywersji, poprzestanę tu jednak na tych tylko conceptach, które w prezentowanych dalej interpretacjach były dla mnie mniej lub bardziej bezpośrednią inspiracją. „Estetyzowanie egzystencji” czy „sobąpisanie” Michela Foucault⁷, „abiekt” i „cudzoziemskość” Julii Kristevej⁸, „neutrum” Rolanda Barthes’a⁹, „kamp” Susan Sontag¹⁰, „queer” Judith Butler i Eve Kosofsky

⁷ M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant i K. Matuszewski, wstępem opatrz. T. Komendant, Warszawa 2000; M. Foucault, *Sobąpisanie*, przeł. M.P. Markowski, w: *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, wyb. i oprac. T. Komendant, przeł. B. Banasiak i in., Warszawa 1999, s. 303–319.

⁸ J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, przeł. M. Falski, Kraków 2007; J. Kristeva, *Strangers to Ourselves*, transl. by L.S. Roudiez, New York 1991.

⁹ R. Barthes, *The Neutral. Lecture Course at the Collège de France (1977–1978)*, transl. by R.E. Krauss and D. Hollier, New York 2005.

¹⁰ S. Sontag, *Notatki o Kampie*, przeł. W. Wartenstein, „Literatura na Świecie” 1979, nr 9.

Sedgwick¹¹ – to różne próby wymknięcia się binarnej logice tożsamości. Mówiąc bardziej bezpośrednio: za każdym razem chodzi o to, by uchylić się arogancji esencjalistycznych pytań w rodzaju: „kto to jest?” i „co to jest?”. W tym sensie, mimo różnic, wymienione wyżej kategorie można traktować jako synonimy kategorii Inności¹².

¹¹ J. Butler, *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, wstęp O. Tokarczuk, Warszawa 2008; J. Butler, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of „Sex”*, New York–London 1993; E. Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, Berkeley–Los Angeles 1990.

¹² Inność miewa różne oblicza: epistemologiczne, kulturowe, religijne, etniczne, płciowe itd. Czasem w tym kontekście sytuuje się samą literaturę. Tu także zasadniczą inspirację daje Derrida, czego dobrym przykładem jest koncepcja Dereka Attridge’a z książki *Jednostkowość literatury*. Attridge synonimicznie pisze o Inności, inwencyjności czy jednostkowości utworu literackiego, i w takich kategoriach ujmując jego odbiór. W ten sposób usiłuje wyjść poza alternatywę podejść: immanentnego (respektującego autonomię tekstu i skupiającego się na analizie formalnej) i instrumentalnego (odnoszącego literaturę do tego, co wobec niej zewnętrzne). O tej drugiej opcji pisze tak: „Mój argument polega na tym, że literatura, w odróżnieniu od innych rodzajów pisania (a także innych rodzajów czytania), nie rozwiązuje żadnych problemów i nie ocala żadnych dusz; mimo to, jak stanie się jasne, podkreślam, iż jest ona efektywna, nawet jeśli jej efekty nie są dostatecznie przewidywalne, aby służyć politycznym lub moralnym interesom. (...) To, co mam na myśli, można by z grubsza uznać za traktowanie tekstu (albo innego kulturowego artefaktu) jako środka do istniejącego wcześniej celu: podchodzenie do obiektu z nadzieją albo założeniem, że może on służyć za narzędzie do rozwoju istniejącego projektu, oraz odpowiadanie nań w taki sposób, aby testować, a nawet wytwarzać, tę użyteczność. Rzeczony projekt może być polityczny, moralny, historyczny, biograficzny, psychologiczny, poznawczy lub lingwistyczny. (...) Potężne efekty literatury oraz wysokie poważanie, jakim cieszy się ona w różnych formacjach kulturowych, w sposób nieunikniony prowadziły także do wzywania jej lub używania zawsze wtedy, gdy toczono walki o cele polityczne lub etyczne. Mimo że istnieje nieuchronna tendencja ze strony tych, których życie zawodowe skupia się na literaturze, do przeceniania jej siły jako politycznej broni, bez wątpienia odegrała ona pewną rolę w znaczących i najczęściej godnych pochwały przemianach społecznych, takich jak zniesienie niewolnictwa czy obniżenie częstotliwości stosowania kary śmierci w niektórych częściach świata. Jej złożona praca nad językiem czyni z literatury pierwszorzędne źródło także dla lingwistycznych i stylistycznych badań oraz edukacji, nawet jeśli jej złożoność jest czasami zbyt wielka dla nauki, w której wciąż nadzwyczajne komplikacje powoduje badanie prostych zdań” (D. Attridge, *Jednostkowość literatury*, przeł. P. Mościcki, Kraków 2007, s. 17–22). I jeszcze jeden obszerny cytat mówiący o Inności: „Inność jest tym, co w danym momencie znajduje się na zewnątrz stworzonego przez kulturę horyzontu myślenia, rozumienia,

wyobraźni, odczuwania i postrzegania. (...) Inność nie jest czymś, co przyszły twórca może po prostu uchwycić jako myśl, formalną możliwość, matematyczne równanie leżące na zewnątrz znanych nam struktur. Twórczy umysł może pracować tylko na materiale, który jest mu dostępny, i poza tym nie może mieć pewnej wiedzy; musi zatem działać, nie mając pewności, dokąd zmierza, badając granice kulturowych pewników, korzystając z ich sprzeczności i napięć, szukając wskazówek w tym, co one wykluczają, aby utrwalić swoje istnienie, badając skutki, jakie wywołują w nich spotkania z wytworami i praktykami innych kultur. (...) Wyczerpująca odpowiedź na jednostkową inność innej osoby (a zatem uczynienie jej zrozumiałą) oznacza twórcze przekształcenie istniejących norm, za pomocą których uznajemy osoby za pewną kategorię, i odnalezienie w tym przekształceniu – właściwej odpowiedzi na jej jednostkowość. Co więcej, szacunek dla jednostkowości innej osoby wymaga, abyśmy za *każdym razem*, gdy ją spotykamy, mieli gotowość do twórczej odpowiedzi – imperatyw ten ma źródło także w tym, że nie jest już ona tą samą osobą, co wcześniej. «Inny» w tej sytuacji nie jest więc ściśle rzecz biorąc *osobą*, taką jak zwykle jest ona rozumiana w etyce lub psychologii; jest on relacją – albo relacyjnością – między mną jako tym samym i tym, co w swojej niepowtarzalności jest heterogeniczne wobec mnie i rozbija moją tożsamość [*sameness*]. Jeśli uda mi się adekwatnie odpowiedzieć na inność i jednostkowość innego, odpowiadam na innego w *jego relacji do mnie* – zawsze w określonym czasie i przestrzeni – twórczo zmieniając siebie i być może również odrobinę świat. (...) Inne nie jest realnym, lecz raczej pewną prawdą, wartością, uczuciem, sposobem robienia pewnych rzeczy lub jakąś złożoną kombinacją, która została historycznie zablokowana i której odsłonięcie lub odkrycie na nowo jest ważne w określonym czasie i miejscu” (*ibidem*, s. 37–38, 56, 65). Nie ma wątpliwości, że Attridge stawia przez odbiorcami literatury niezwykle wysokie wymagania. Łatwo byłoby stwierdzić, że jego projekt ma w sobie rys nieco utopijny. Godzi się jednak zauważyć, że on sam w kilku egzemplarycznych egzemplarzach pomieszczonych w przywoływanej książce próbuje sprostać tym oczekiwaniom – i próby te są raczej sukcesem. Tak pisze Attridge, ale nie tylko on, bo zaraz przypominają się niepowtarzalne lektury Derridy czy Barthes’a. Nie rozpoznaję jednak wokół siebie wielu takich interpretacji. A i sam nie miałbym odwagi tak pisać. Zob. M.P. Markowski, *O zwrocie etycznym w badaniach literackich*, „Pamiętnik Literacki” 2000, z. 1; A. Skrendo, *Dwa typy krytyki etycznej i ich pogranicze*, „Teksty Drugie” 2003, nr 2/3.

INNOŚĆ

Europa Gombrowicza

Jak wiadomo, Gombrowiczowi zdarzało się wpisywać w teksty zadziwiające antycypacje swoich przyszłych biograficznych przypadków. W opowiadaniu *Zdarzenia na brygu Banbury* są przynajmniej dwie takie figury. Najpierw protagonista tak określa swoje miejsce: „situacja moja na kontynencie europejskim stawiała się z każdym dniem przykrzejsza i bardziej niewyraźna” (B, 112)¹. Trochę dalej pojawia się melancholijne zawołanie:

Pod modrym niebem Argentyny, gdzie zmysły poją cud dziewczyny. Zaśpiewajmy, bracia! Na tęsknotę śpiew najlepsze lekarstwo, a tęsknotę każdy ma! – Popłynęła pieśń cicha, zduszona, podobna do jęku. Pod modrym niebem Argentyny... (B, 144).

Profecje te należą z pewnością do najbardziej efektownych. Gombrowicz, oczywiście, nie mógł przepuścić takiej okazji i po latach – zwłaszcza w *Testamencie. Rozmowach z Dominique de Roux* (DIV, 26, 40, 42) – to bawił się nimi, to znów zdawał

¹ W oznaczeniach tekstów i wypowiedzi Gombrowicza stosuję następujące skróty: B – *Bakakaj*, Kraków 1986; DI – *Dziennik 1953–1956*, Kraków 1986; DII – *Dziennik 1957–1961*, Kraków 1986; DIII – *Dziennik 1961–1966*, Kraków 1986; DIV – *Dziennik 1967–1969*, Kraków 1992; PRK – *Proza (Fragmenty). Reportaże. Krytyka literacka 1933–1939*, Kraków 1995; PWTI – *Publicystyka. Wywiady. Teksty różne 1939–1963*, przeł. I. Kania, Z. Chądzyńska i R. Kalicki, Kraków 1996; PWTII – *Publicystyka. Wywiady. Teksty różne 1963–1969*, przeł. I. Kania i in., Kraków 1997; WP – *Wspomnienia polskie. Wędrówki po Argentynie*, Kraków 1996.

się traktować je całkiem serio. Z dwóch zacytowanych przeze mnie fragmentów szczególnie interesuje mnie ten pierwszy. Jest on bowiem figurą bio-grafii samego autora, jej osobliwą interpretacją. Nieźle określa zarówno ówczesną sytuację egzystencjalną Gombrowicza, jak i jego stosunek do Europy, który już w międzywojniu był dosyć szczególny, mocno dwuznaczny, rozpięty pomiędzy przekonaniem o konieczności pogłębionych związków z Europą a przeczuciem alienacyjnego wymiaru tej sytuacji, pomiędzy świadomością, że jedynie Europa może dać ewentualność literackiego urzeczywistnienia, a przeświadczeniem o konieczności wielorakich kompromisów z tym związanymi. O tej osobliwej ambiwalencji będę tu opowiadał.

Ta myśl – myśl o skazaniu na Europę – pojawiła się u Gombrowicza bardzo wcześnie. We *Wspomnieniach polskich* opowiadał, jak studiował wydarzenia na frontach pierwszej wojny światowej i jak towarzyszyła temu taka oto świadomość:

Za tym frontem zaczynała się dla mnie Europa, Rosjanie i Niemcy to było jakieś drugorzędne istnienie, śmieszne, barbarzyńskie, oddzielające od tamtego – od cywilizacji. Przeczuałem, wiedziałem, że tam jest mój świat, moja ojczyzna, moje przeznaczenie (WP, 18).

Przeznaczeniu trzeba było jednak trochę pomóc, bo na razie niewiele wskazywało na możliwość jego ziszczenia. Wybrana przez Gombrowicza droga nie miała być wcale łatwa, nie polegała wszak na układowej asymilacji, a na uporczywym zaznaczaniu własnej odrębności i indywidualności metodą inscenizowania permanentnego konfliktu i poróżnienia.

Pierwszy wyjazd do Europy nie był jeszcze właściwą batalią. Trochę z nudów, trochę z braku pomysłów na siebie Gombrowicz wyjechał do Paryża – ówczesnego wciąż jeszcze centrum świata, przynajmniej tego artystycznego. Wspominał to tak: „Pewnej nocy wybrałem się tedy w tę pielgrzymkę do serca Europy – ja, z pozoru wieśniak, nieobyty student, prowincjonalna figura, a przecież w głębi tak bardzo z tą Europą związany” (WP, 56). W tej sytuacji pozostawała jedynie możliwość kontestacji. Choć i ten bunt wypada cokolwiek ambiwalentnie, bo – po pierwsze – Gombrowicz wchodzi w tę wyraźną koleinę, którą podążał niejeden syn ziemiański udający się w tym samym

kierunku po solidne nauki, towarzyską ogładę i obycie w intelektualnym albo i artystycznym środowisku. Po drugie – w jakiejś też mierze wpisuje się przecież w skonwencjonalizowane już modernistyczne konteksty, ożywiając zwłaszcza figurę Baudelaire'owskiego *flâneur'a*. Gombrowicz bowiem, zamiast zwiedzać muzea i uczęszczać po nauki do Institut des Hautes Etudes Internationales, włóczył się po ulicach, zamiast próbować wnikać w artystyczną bohemę, wołał towarzystwo młodego Chińczyka, zamiast uczestniczyć z bardzo multikulturową młodzieżą w pożytecznych intelektualnych sporach, prowokował nieprzyjemne dyskusje o ułomnościach cielesności i estetyki francuskiej, w trakcie których napuszczał zresztą na paryżan przedstawicieli wszystkich nacji (sam stając – oczywiście! – po stronie tych pierwszych). W cytowanym paratekście wyjaśniał:

Było mi nieznośne to stawanie przed kościołami z zadartą głową, pielgrzymowanie do muzeów – zaszedłem kiedyś do Luwru, pogapiłem się na kilka obrazów i jeden posąg, odetchnąłem kiedy znowu znalazłem się na ulicy, w słońcu, z dala od tej śmiertelnej ciszy i tego odoru. (...) A zatem ta wycieczka do Luwru wcale nie była taka niewinna. Schody. Posągi. Sale. Gdy tylko przekroczyliśmy próg przybytku, zaczęło dziać się z nami coś dziwnego, choć z każdym inaczej: on [przygodny acz zaznajomiony z Gide'em kompan Gombrowicza – dop. M.B.] stał się nabożny i stapał na palcach, jak gdyby uskrzydłony nagłym zaostreniem wrażliwości, podchodził do obrazów i posągów z napięciem i widać było, że przeżywa – i właśnie to mnie rozwścieczyło, gdyż podejrzewałem, że przeżywa dla mnie, pod moim adresem, ażeby wciągnąć mnie w swoje nabożeństwo. Wobec czego ja, im bardziej on się egzaltował, tym bardziej stawałem się flegmatyczny i niechętny. Z miną doskonale wiejską rozglądałem się po salach wypełnionych nieskończoną monotonią dzieł sztuki, wdychałem ten zapach muzealny przyprawiający o ból głowy, a wzrok mój krążył od obrazu do obrazu z ową mieszaniną znudzenia i pogardy, jaką rodzi nadmiar. Za dużo tego było – tych arcydzieł – i ilość zabijała jakość. (...) Wyszliśmy na świat boży, cóż za rozkosz: słońce, kobiety! (WP, 58, 68–69).

Ale nie da się tych wszystkich idiosynkrazji wytłumaczyć tylko resentymentem parweniusza. Dezynwoltura Gombrowicza to nie tylko jakieś żałosne dorabianie ideologii do próby

uniknięcia zakłopotania właściwego bodaj każdemu aspirantowi. Sporadyczne wizyty w muzeach, w trakcie których bardziej od samych arcydzieł zajmowały go reakcje odbiorców, dały bowiem początek temu, co dziś przez komentatorów określane bywa jako interakcyjna czy kulturowa teoria sztuki (literatury). Z koncepcji tej wynika konsekwentnie przez Gombrowicza stosowana strategia genealogiczna, która to metoda polega na podejrzliwej analizie kategorii metaartystycznego (kulturowego) dyskursu, zmierzającej do rozpoznania ich historyczności, konwencjonalności, nieneutralności i – przede wszystkim – opresywności.

W trakcie tej prawdziwej inicjacyjnej wyprawy wydarzyło się jednak coś jeszcze. Znużony elitarnym i snobistycznym Paryżem Gombrowicz wybrał się na południe Francji i tam odkrył... Południe. Jak to pięknie pokazał Janusz Margański – odtąd właśnie wokół osi Południe–Północ pisarz orientował swoje egzystencjalne itinerarium i bardzo swoistą antropologię². Południe będzie tu zawsze figurą wolności, niższości, cielesności, Północ natomiast domeną porządku, wyższości, rozumu. W *Testamencie* wspominał:

Odkryłem południe. Och, dobrze pamiętam. Byłem w Pirenejach, gdzieś blisko morza, może w Vernet, i grywałem tam w bilard z młodymi robotnikami, którzy pewnego razu mi zaproponowali żebym z nimi pojechał na plażę, dali mi rower, i wszyscy popędziliśmy szosą na tych rowerach, a szosa spadała ku morzu oślepiająca, do tego pomarańcze, wino, i tak ta zawrotna jazda, pomarańcze, wino, blask, żar, światło, przejrzystość, powietrze, wszystko to uczyniło się twarde jak diament... i Południe objawiło się mojej północnej naturze (DIV, 30).

Wersja ze *Wspomnień polskich* trochę się różni:

to czego nie mogły dokonać wszystkie katedry i muzea Paryża dokonała ta wstęga zawrotnej szosy godzącej w morze i zrozumiałem naraz Południe, Francję, Włochy, Rzym i tysiąc innych rzeczy, wszystko to po raz pierwszy stało mi się drogocenne – mnie, który miałem dotąd bruneta za niższy gatunek człowieka. (...) I by-

² J. Margański, *Geografia pragnień. Opowieść o Gombrowiczu*, Kraków 2005.

łem zachwycony, że ta świętość spłynęła na mnie gdym pędził na wariata w gronie młodym pijanych i rozwrzeszczanych robotników, których złość splotała się swobodnie i żywiołowo z kulturą (WP, 72–73).

Po wydaniu *Ferdydurki*, w roku 1938 Gombrowicz wyruszył „do Europy” raz jeszcze, tym razem do Austrii i Włoch. Położeniem tych ekskursji jest cykl *Wspomnienia z podróży* złożony z trzech szkiców: *Schuschnigg i ząb*, *Wjazd do krainy włoskiej* i *Swawolnymi stopy po Rzymie*. Gombrowicz wybrał się tam wyraźnie zaciekawiony historyczno-politycznym zamieszaniami, nie była to jednak jakaś niezdrowa ciekawość czy zgoła niefrasobliwość, gdyż dobrze zdawał sobie sprawę z powagi sytuacji („reżim hitlerowski w kraju to nie żarty!” [PRK, 115] – notował w Wiedniu). Te osobliwe reportaże są – powiedzielibym – po wczesnogombrowiczowsku wysiłone, ale też sporo w nich przenikliwych obserwacji i świetnej ironii. Gombrowicz usiłował tam uchwycić ducha czasu w błahych szczegółach, niepozornych zdarzeniach, drobnych anegdotach. Pierwszy z tych tekstów to zapiski z Wiednia „oczekującego” na *Anschluss*, dwa pozostałe przynoszą opowieść o faszystowskich Włoszech. W eseju *Wjazd do krainy włoskiej* czytamy:

Od razu poznać można było, że Italia nie pragnie hołdować niezdrowym pacyfistycznym prądom zeszłego stulecia. Lecz magia faszystu tak jest potężna dzisiaj w polskim kraju, tak gorąca, rozciekawiająca, iż szukałem jeno sposobności zahaczenia tych młodych synów magicznego Duce i wejścia z nimi w kontakt osobisty (PRK, 120–121).

Gombrowicz rzeczywiście „zahaczył” synów magicznego Duce, zaprzyjaźnił się bowiem z dwoma młodymi lotnikami. Oczywiście, nie o żadną fascynację faszyzmem tu idzie, bo Gombrowicz zaraz dokonuje przekształcenia swojej opowieści w osobliwy traktat o Młodości, w którym łatwo rozpoznać wiele figur homoerotycznego dyskursu rozwijanego później w *Dzienniku*:

Cóż za świetność! Jaka uprzejmość i grzeczność! Ileż zwykłej prostoty i naturalności! A z tym wszystkim ileż bystrości, giętkości, szybkości i gładkości w odpowiedziach, ile beztróskiego śmiechu,

ile doskonałej kultury towarzyskiej, nieco łobuzerskiej, lecz w rozydrzeniu swoim zawsze dobrej! Urok ten miał się potęgować i pod koniec pobytu mego doszedł wprost do szału – lecz stój pío-ro! (...) Rzecz dziwna – i niech Duce wybaczy te słowa – ale nie zdradzali oni w najmniejszej nawet mierze ducha wojennego. Jeśli mogę wyznać wyglądali raczej na dwóch przyjemnych łobuzów opiętych mundurem wojskowym, nie było w nich marsowej krzepy, ani reprezentacyjnego Drillu, ani dystansu do cywila, ani też nic z tego, co u nas zowiemy „fasonem”. Jak gdyby – studenci w mundurze i gdym ich zagadnął, czy pragną wojny, z wielkim ogniem zapewnili mnie o swym pacyfiźmie (PRK, 122).

Po latach Gombrowicz przepisuje tę narrację we *Wspomnieniach polskich*, ale zupełnie inaczej. Zaprzyjaźnionych lotników przedstawia jako fanatyków gotowych zbombardować Rzym, nie ma już Gombrowicza zaciekawionego i wędrującego bez trosko po „wiecznym mieście”, jest Gombrowicz nonszalancki i sceptyczny, ironiczny i zbuntowany przeciw presji antyczności i kanoniczności włoskiej Sztuki. Jeśli widmo faszyzmu i nazizmu w przedwojennych tekstach było sugestywnie obecne, to raczej w przenikliwym uogólnieniu, w bystro wychwyconym szczególe czy w niepokojącej metaforze „ściemniania się”. We *Wspomnieniach polskich* chęć stworzenia bardziej jednoznacznej historycznej czy socjologicznej paraboli jest bardziej wyraźna, a metafora „ściemniania się” zostaje jeszcze mocniej wyeksponowana:

Cóż, kiedy w tym powietrzu i na tle szlachetnego pejzażu dawało się także we znaki coś mętnego a potwornego, zmora niczym ze snu. Dzienniki wrzaskliwie wychwalały oś Berlin–Rzym, zapach szantażu i zdrady – bo dla mnie spisek Włoch z Niemcami był zdradą Europy – panoszył się na ulicy, w mowach Mussoliniego, w śpiewach faszystów, nawet w bojowych zabawach brzdąców przed willą Borghese. (...) Wraciałem do Polski w ponurym nastroju. Ściemniało się, pociąg pędził w stronę Wiednia, a mnie się zdawało, że uwozi mnie w ciemność, wzrok mój przestawał już rozróżniać kształty, na nieznanym obszarze pojawiały się światełka, rytmiczne, rozkołysane parcie w tę przestrzeń stawalo się apokaliptyczne. Naraz zdałem sobie sprawę, że nie ja jeden się boję. Naokoło, w przedziale, na korytarzu, wszyscy się bali. Twarze były naprężone, wymieniano jakieś uwagi, coś komentowano... Co? Było widoczne, że coś się stało. Ale nie chciałem pytać. Gdy wje-

chaliśmy w przedmieścia wiedeńskie ujrzałem gromady ludzi z pochodniami, wiwatujących. Krzyki „Heil Hitler” dochodziły do naszych uszu. Miasto szalało. Zrozumiałem: to był *Anschluss*. Hitler wkraczał do Wiednia (WP, 184–187).

Katastrofa wojenna i militarna klęska Polski były dla Gombrowicza czymś oczywistym i swoimi prognozami w tej mierze przerażał wszystkich, którzy chcieli go słuchać – między innymi Gustawa Herlinga-Grudzińskiego. I choć uzasadniał swój wyjazd bardzo rozmaicie, to był on jednak ucieczką z Europy czy nawet przed Europą. Nie było to jednak, bo i nie mogło być, porzucenie ostateczne. W pierwszych latach pobytu w Argentynie Gombrowicz o Europie mógł jednak tylko marzyć. Prawdopodobnie te mrzonki nie były nawet zbyt częste. Pochłonięty był bowiem dramatyczną walką o przetrwanie. Ale był to zarazem jedyny czas w jego życiu, w którym – tak to przynajmniej przedstawiał po latach – żył naprawdę intensywnie, zupełnie spontanicznie. To czas doświadczania wolności, siebie, ciała.

Marzenia o Europie wróciły, ponieważ wrócić musiały. Najpierw, już w pierwszych, zrazu jeszcze nielicznych publikacjach, Gombrowicz wystąpił nieoczekiwanie w roli Europejczyka rezydującego gościnnie w Argentynie. Choć wcześniej publikował okazjonalnie rozmaite drobiazgi w prasie, to prawdziwa ofensywa zaczyna się w roku 1944. Wówczas w czasopiśmie „Criterio” i „La Nación” polski pisarz ogłasza eseje *Katolicyzm wobec nowych prądów w sztuce*, *My i styl*, *Sztuka a nuda*, *Nasza twarz i twarz Giocondy*³. Tekst pierwszy to wykład na tytułowy temat, ale wykład dość osobliwy i – jak to dziś łatwo określić – będący celną krytyką literatury modernistycznej, w dwóch jej zasadniczych odmianach: „poezji czystej”, absolutyzującej swój wymiar estetyczny, i „literatury zaangażowanej”, obliczonej na tworzenie globalnych projektów i interwencję w rzeczywistość społeczną. To także próba spojrzenia w przyszłość, nakreślenia rysów literatury – powiedzmy to tak – po-modernistycznej. W trzech pozostałych tekstach Gombrowicz prezentuje w doj-

³ Eseje te dokładniej analizuję w książce: *Literatura i lektura. O metaliterackich i metakrytycznych poglądach Witolda Gombrowicza*, Kraków 2004, s. 180–188.

rzalej już postaci swoją interakcyjną teorię sztuki, zwracając uwagę na te przyczyny kryzysu literatury nowoczesnej, które wiążą się z perspektywą odbioru: nudę, abstrakcyjność, elitaryzm, przymus uczestnictwa i właściwej reakcji.

Na przełomie 1944 i 1945 na łamach czasopisma dla kobiet „Viva cien años” Gombrowicz opublikował cykl esejów pod tytułem *Nasz dramat erotyczny*⁴ i tym razem występował w roli nieledwie ambasadora europejskiego feminizmu na gruncie Ameryki Południowej:

Europa już jakiś czas temu zrozumiała to wszystko i nikt, nawet w najbardziej zachowawczych kręgach opinii społecznej, nie próbuje tam traktować jako błahostki tego, co moglibyśmy określić mianem normalnego, codziennego współżycia obu płci (PWTI, 117).

Teksty składające się na tę serię, mimo niefrasobliwego czy w części parodystycznego tonu, są zupełnie niezwykle. Gombrowicz daje tam przenikliwą diagnozę opresyjności patriarchalnego obyczaju i dyskursu w Argentynie, a także wykazuje świadomość konstruktywistycznego charakteru tożsamości płciowych, przewidując nawet możliwość subwersywnych przekształceń tych form.

Szóstego października 1947 roku polski pisarz jest jeszcze bardziej radykalny. Publikuje bowiem własnym sumptem futurystyczną z ducha jednodniówkę „Aurora” z anarchistycznym przesłaniem i ryzykownymi zaczepkami pod adresem establishmentu argentyńskiego (Borges, Ocampo) i europejskiego (Sartre, Maurois, Duhamel)⁵. Pojawia się też pretensje później powtarzane pod adresem środowiska „Sur” po wielokroć: snobizm, elitaryzm, aspiranctwo, zapoznanie specyfiki argentyńskiej. Ale ta zlekceważona przez wszystkich ulotka to przede wszystkim ciąg dalszy kampanii antymodernistycznej. Pisał tam Gombrowicz:

⁴ Obszerniej piszę o tym cyklu w książce: *Interpretacja i płęć. Szkice o twórczości Witolda Gombrowicza*, Wałbrzych 2005, s. 49–64.

⁵ O tej ulotce więcej mówię w: *Interpretacja i płęć. Szkice o twórczości Witolda Gombrowicza*, op. cit., s. 181–199.

Czy zawsze Poezja, Sztuka, Literatura, Filologia, Ideologia, Europa, La Ville Lumière, Erudycja i wszystkie inne majuskuły budziły w tobie najwyższy szacunek? Możesz, dla odmiany, zapomnieć o majuskułach i zacząć mówić z małej litery (PWITI, 174).

Wszystkie te marginalia są interesujące nie tylko dla trafności pomieszczonych w nich, antymodernistycznych czy antypatriarchalnych rozpoznań, ale również z tego powodu, że stanowią antycypację tego wszystkiego, co pojawi się w późniejszej twórczości pisarza, zwłaszcza w *Dzienniku*, *Trans-Atlantyku* i *Pornografii*.

Poważniejsze nadzieje przywraca wydanie *Ferdydurke* w roku 1947. Wkrótce po tym powstanie *Ślub*, pisany z myślą o formacie *Hamleta* i *Fausta*. Ale Europa była obecna u Gombrowicza albo w Gombrowiczu na kilka innych jeszcze sposobów. Pojawiała się przede wszystkim w polemikach, zarówno przeciwko niej, jak i – jako dogodna pozycja ataku – przeciwko Polsce i Argentynie. O tych sprawach pisano już wielokrotnie. Chciałbym więc zwrócić uwagę na te strategie polemiczne, które – w mojej ocenie – nie były dotąd eksponowane, a są niezwykle inspirujące i aktualne. Kiedy Gombrowicz pisał o Polsce i Argentynie z perspektywy „europejskiej”, zwykle była mowa o wtórności, zacofaniu intelektualnym, ignorancji filozoficznej, nieustającym aspiranctwie oraz nastawieniu na konfrontacyjność (DI, 14, 44). Zdarzało się, że Argentyna wypadła pod tym względem lepiej od Polski i tak było na przykład w wywiadzie udzielonym Karolowi Świeczewskiemu:

Dlatego że my, niestety, mamy własną narodową sztukę, literaturę, filozofię – tyle tylko, że one nie są dostatecznie zasadnicze i dość uniwersalne. Argentyńczyk, który nie jest zbyt obciążony balastem własnej historii, pożera, gdy chce, najważniejsze książki świata. Lecz my w szkole średniej musieliśmy wypychać w siebie romantyzmy lub mesjanizmy – wobec czego zabrakło nam czasu na zapoznanie się z człowiekiem, jego kulturą, historią, myślą, jego stwarzaniem się w świecie. Skazani zostaliśmy na drugorzędną i lokalną interpretację świata. Znamy Reja, ale nie znamy Montaigne’a. Znamy Skargę i dlatego nie znamy Pascala. Szekspira nie znamy, gdyż musimy znać dramaty Słowackiego. Nie przeczę, Francuz albo Niemiec także uczy się przede wszystkim na własnej

literaturze – ale pomyślcie, jaka to różnica: poznawać świat poprzez Moliera a poprzez Fredrę (PWTI, 313–314).

Inna i właściwie przeciwstawna linia argumentacji pojawia się przy okazji omawiania w diariuszu *Człowieka wśród skorpionów*:

Miłosz jest po stronie Brzozowskiego, Miłosz chce, aby inteligencja polska dogoniła Zachód. Jest tu wyrazicielem powojennego polskiego zrywu w kierunku „europejskości” i „nowoczesności”. A ja, szlachcic-hreczkosiej panie święty starej daty, wyciągam rękę i powiadam: – Z wolna! Nie tędy droga! Po diabła wam to? Po pierwsze, nie dogonicie, gdyż formy myślenia i jego styl powoli tylko się wykształcają. Po drugie, nie warto, bo z tym więcej zawracania głowy, niż czego innego. Po trzecie, byłoby dobrze, gdybyście wzięli pod uwagę co następuje: dziś atuty są po waszej stronie; wasze powoli zaczyna być na wierzchu; to, co dotychczas było waszym wstydem, może być wprowadzone w Europę jako punkt wyjściowy zbawiennej rewizji. Dziś, moim zdaniem, polska „letniość” ma szansę i nie powinna się wstydzić (DIII, 59–61).

To, oczywiście, nie przekora, ale dalszy ciąg filipik antymodernistycznych. Ten fragment wydaje mi się także z innych względów niezwykle istotny. Powiedziałbym nawet, że pojawia się tu kwestia, która w największej mierze zaświadcza o dzisiejszej aktualności pisarstwa Gombrowicza. Polska i Polacy antidotum na kryzys Europy? Mnie samemu trudno w to uwierzyć, ale kiedy czytam Gombrowicza, takie myśli czasem przychodzą. Sądzę więc, że dopiero perspektywa postmodernistyczna pozwala właściwie zrozumieć ten i inne jego pomysły. Kategoria „letniości” (PWTI, 351) – i mnożone przez Gombrowicza rozmaite jej pochodne w rodzaju: „lekkości” (DIII, 73), „pomiędzy” (DIV, 18, 22, 28), Niedojrzałości (DI, 148, 227; DIV, 41; PWTII, 265, 328, 366–367, 368–374), „myśli niezaostrzonej” (DI, 145), „istoty średnich temperatur” (DI, 140, 145; PWTI, 351), „człowieka rozluźnionego” (DIII, 233), „krajów drugorzędnych” (DII, 24; DIV, 44, 49) – wydają się bardzo atrakcyjne właśnie w kontekście postmodernizmu. Mam na myśli takie wątki związane z postmodernizmem i poststrukturalizmem, jak: „małe narracje” Jean-François Lyotarda, „myśl słaba” Gianniego Vattimo, „neutrum” Rolanda Barthes’a, „queer” Judith Butler czy

„pograniczność” Abdula JanMohameda⁶. W tej perspektywie wiele intelektualnych i dyskursywnych posunięć Gombrowicza jawi się jako próby przekroczenia horyzontu myślenia metafizycznego i porzucenia fundujących ten dyskurs „mocnych” kategorii: Podmiotu, Tożsamości, Narodu, Rzeczywistości. Gombrowicz nie poprzestawał bowiem na genealogicznych dekonstrukcjach metafizycznych kategorii, ale usiłował myśleć o rzeczywistości kulturowej za pomocą innych pojęć, bardziej płynnych, bardziej elastycznych.

Wraz ze wzrastającą sławą pisarza i świadomością upływającego czasu Europa coraz częściej staje się obiektem coraz gwałtowniejszych ataków. Dobrze to widać w relacji ze Zjazdu Pen-Clubu. Gombrowicza skręca z zazdrości, czuje się upokorzony tym, że choć mieszka parę metrów od miejsca wydarzenia, nie został zaproszony. Nadrabia więc miną, chełpi się znajomością z Władimirem Weidlé, ale pozostaje apatia, żal, wrażenie mijającego czasu i drobne złośliwości.

W końcu jednak powrót do Europy nastąpi. Wiąże się to – jak wiadomo – z prestiżowym zaproszeniem Fundacji Forda, a więc Gombrowicz powinien być wreszcie zadowolony. Wyrusza jednak do Europy w nie najlepszej formie. Chciałby być usposobiony wojowniczo, ale choroba staje na przeszkodzie, pragnąłby, żeby coś się wydarzyło, ale nic się nie zdarza, jest tylko pustka i cichość, chciałby być zaczepny i kontrowersyjny, ale skazany jest na krzątanie wokół swojej sławy, spotkania, wywiady, kolacje. I jeśli mimo wszystko w końcu jakoś się zorganizuje i powróci do strategii permanentnego ataku, to wszystko to będzie mocno naznaczone jakimś rozczarowaniem czy rozgoryczeniem. Jest więc niemal tak jak na początku. Gombro-

⁶ J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997; G. Vattimo, *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, przeł. M. Surma, A. Zawadzki, „Teksty Drugie” 2003, z. 5; R. Barthes, *The Neutral. Lecture Course at the Collège de France (1977–1978)*, transl. by R.E. Krauss and D. Hollier, New York 2005; J. Butler, *Uwikłani w pęć. Feminizm i polityka tożsamości*, przeł. K. Krasuska, wstęp O. Tokarczuk, Warszawa 2008; J. Butler, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of „Sex”*, New York–London 1993; A.R. JanMohamed, *Worldliness-without-World, Homelessness-as-Home. Toward a Definition of the Specular Border Intellectual*, w: Edward Said. *A Critical Reader*, ed. M. Sprinker, Oxford 1992, s. 96–120.

wicz jedzie do Europy po uznanie, ostateczną kanonizację; niemal, bo towarzyszy temu dojmująco bolesna świadomość, że wszystko przychodzi za późno, że jedzie także po śmierć. Tak czy inaczej, najpierw występuje przeciwko Paryżowi z pozycji Argentyny i w dość karkołomnej dziennikowej filipice będzie dowodził, że miasto to jest miastem po czterdziestce, i mnożył złośliwości pod adresem cielesnej szpetoty paryżan. Z kolei w wywiadzie udzielonym Tadeuszowi Nowakowskiemu powie:

Paryża nie widziałem od jakichś lat trzydziestu i rzeczywiście muszę powiedzieć, że się bardzo rozczarowałem, dlatego, że Paryż, jaki ja znałem dawniej, dawniej jeszcze sprzed wojny, to było rzeczywiście miasto elektryzujące, o niesłychanym podnieceniu, niesłychanym rozmachu. (...) Natomiast dzisiaj mam wrażenie, że to wszystko bardzo zmarniało, życie kulturalne Paryża stało się raczej życiem drobnoburżuazyjnym, mieszczańskim i uważam, że brak tam jest osobowości na większą skalę, poza Sartre'em i Genetem (PWTII, 281).

Łatwo tu Gombrowicza złapać za słowo. Po pierwsze, trudno uwierzyć w to, że poznał przedwojenny artystyczny Paryż. Po drugie, i Sartre, i Genet byli w tej samej mierze podziwiani za pewne rzeczy, co i krytykowani za całą resztę. Po trzecie i najważniejsze, z tęsknoty za Francją Gombrowicz nie wyleczył się nigdy i tuż przed śmiercią, w wywiadzie udzielonym Pierowi Sanavio wyznawał:

Prawie „nie czuję” Francji... niestety! Bardzo bym chciał... Po latach cierpień nareszcie żyję wygodnie, mam trochę pieniędzy, mógłbym je wykorzystać, żyję w wysoko cywilizowanym kraju – to otwiera tak wiele możliwości. Ale niestety nie mogę z tego zrobić użytku, wszystko przyszło za późno. (...) To jest wyjątkowy kraj, i gdybym na przykład mógł pojechać do Paryża, wsiąść do pociągu, zanurzyć się w życie... byłoby to bardzo interesujące. Ale już nie mogę tego uczynić (PWTII, 441).

Trzeba jednak pamiętać o jednym. Paryż jest tu jak zwykle tylko pretekstem. W *Dzienniku* Gombrowicz przyznał wprost: „Nie tyle Paryż atakowałem w tych notatkach, ile Europę – ile Paryż, jako maksymalny wyraz estetyki europejskiej” (DIII, 191). Podobnie mówił w przedmowie do *Journal Paris-Berlin*: „Zgo-