

M a t e u s z W a ś k o

Gombrowicz i Heidegger – pytanie o świat

Słowa kluczowe: *egzystencja, fenomenologia, W. Gombrowicz, M. Heidegger, „Kosmos”, rozumienie, świat*

Wstęp

Tytuł artykułu może obudzić w czytelniku wątpliwości. Cóż może mieć wspólnego Witold Gombrowicz z Martinem Heideggerem – literat krytykujący abstrakcyjność filozoficznych rozważań z akademickim filozofem? Zanim poszukamy odpowiedzi, spróbujmy ów znak zapytania powiększyć kolejną wątpliwością: czy możliwe jest ustawienie obok siebie tych dwóch postaci, jeśli słusznie przyjmiemy, że Gombrowicz komentujący Heideggera tak często mijał się ze zrozumieniem jego filozofii¹? Czy nie proponuje się tu czytelnikowi mariażu sztucznego i wymuszonego? Spójrzmy jednak na tę kwestię z nieco innej strony. Już sam fakt, że Gombrowicz odnosi się do myśli niemieckiego filozofa, wart jest, by mu się bliżej przyjrzeć. Mówimy tutaj o literacie filozoficznie obytym, filozoficznie uświadomionym, który, choć filozofii akademickiej nie uprawiał, to czerpał z niej całymi garściami. Co ważne, Gombrowicz nie ogranicza się do biernych rekapitulacji, ale ożywia literacko obrazy świata, których filozofia ma, jego zdaniem, dostarczać. Przystawia je, przeglądając się w nich niby w lustrze, żaden mu jednak nie pasuje, każdy to uciska, jak przyciasne ubranie, to zsuwa się – niczym zbyt luźne. Dialog

Mateusz Waśko, Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filozofii, ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków; e-mail: wasko.m89@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3015-6797.

¹ Gombrowicz określał Heideggera jako egzystencjalistę, jego projekt „egzystencji właściwej” wykladał jako postulat głębszej świadomości, która ma prowadzić do ontologii, ale nie wspominał o kluczowym dla filozofii Heideggera zasadniczym pytaniu o bycie (por. np. Gombrowicz 2017, s. 84–93; Gombrowicz 2013, s. 285).

z filozofią staje się w obliczu tych uwag dialogiem filozoficznym. Ewentualne niezrozumienie myśli filozofa przez pisarza również nie unieważnia celu, który stawiam sobie w artykule – proponowana przez Gombrowicza interpretacja myśli Heideggera pojawi się tu tylko marginalnie. Będę za to próbował podążać za znakami, poszlakami², śladami, które dają się odnaleźć w twórczości Gombrowicza i które można odczytać jako świadectwa myślenia filozoficznego pokrewnego namysłowi Heideggera. Uważam, że owe ślady najwyraźniej ukazują się w Gombrowiczowskim rozumieniu świata i próbach odnalezienia w tym świecie siebie³. Taki będzie też porządek dalszych rozważań. W pierwszej części omówię strukturę świata, jaka odsłania się przed czytelnikami *Kosmosu* (tej spośród powieści Gombrowicza, która zdaje się najpełniej omawiać „naturę” świata), i wskażę na jej związki z ujęciem świata przez Heideggera. W drugiej zaś części postaram się ustalić, jakie znaczenie ma świat w myśli Gombrowicza i Heideggera dla walki człowieka o samego siebie. Taki porządek pozwoli dotrzeć do miejsca, z którego łatwo będzie dojrzeć, jak głęboko Gombrowiczowska twórczość osadzona jest w myśleniu o świecie, którego rzecznikiem był również Heidegger.

1

Fabuła *Kosmosu* ma charakter nieomal kryminalny. Główny bohater, Witold, wraz z kolegą, Fuksem, poszukują pensjonatu. W drodze natrafiają na dziwne zjawisko – widzą powieszzonego wróbla. Szybkie śledztwo upewnia ich, że ktoś musiał ptaka uśmiercić z premedytacją. Dlaczego to zrobił? Nie wiadomo. Po odnalezieniu pensjonatu, podczas wspólnej kolacji, okazuje się, że Ludwik, zięć gospodarzy, znalazł niedawno powieszzone kurczę. Witold i Fuks rozpoczynają więc śledztwo, mające doprowadzić do rozwiązania zagadki. W jego toku odkrywają powieszony patyk, a wiedziony niezrozumiałą siłą Witold wieszka kota. By zatrzeć to złe wspomnienie, Leon – głowa rodziny – postanawia zorganizować wycieczkę do domku w górach. Tam dochodzi jednak do

² Strategię taką znajdujemy w: Buczyńska-Garewicz 2011, s. 353.

³ Na Gombrowiczowską fascynację tym aspektem filozofii Heideggera wskazał już Paweł Beylin (Cataluccio 1991, s. 20), jednak do tej pory, mimo wielokrotnego podkreślania związków Heideggera z Gombrowiczem, temat nie został wyczerpująco przebadany. Do najciekawszych analiz „filozoficzności” Gombrowicza należą, moim zdaniem: Markowski 2004; Gall 2011; Margański 2001. Niestety, Heidegger jest w pracach poświęconych związkom Gombrowicza z filozofią traktowany po macoszemu, a nawet jeśli zapracuje sobie na pierwszoplanową pozycję, to autorzy rzadko wychodzą poza powszechnie znane i powierzchowne (a miejscami chybione) interpretacje. Brak szczegółowego omówienia tytułowego problemu był jednym z powodów, by podjąć go i przeanalizować w *stricte* filozoficznej perspektywie.

tragedii, ponieważ Ludwik wiesz się na drzewie. Na ten ciąg, zdawałoby się, coraz tragiczniejszych „wieszkań”, nakłada się w powieści obsesja Witolda, obsesja na wpół erotyczna, związana z ustami córki Leona – Leny – i służącej Katsi. Usta Leny, doskonale i delikatne, łączą się w myślach Witolda z ustami Katsi, obfitymi i naznaczonymi skazą. Ten układ próbuje Witold przez całą powieść połączyć z ciągiem „wieszkań”. Wokół tej galopującej kaskady związków i układów, które to łączą się, to rozpadają, toczy się narracja *Kosmosu*. Spróbujmy teraz odkryć kilka reguł panujących w zaprojektowanym przez Gombrowicza świecie.

Główny bohater powieści ciągle mierzy się z chaosem, który próbuje wtargnąć w tytułowy kosmos. Strategia, którą posługuje się Gombrowicz, by ową niszczycielską siłę pokazać, jest dość prosta. Przyjrzyjmy się dwóm cytatom:

Wróbel wisiał. Ziemia była goła, ale miejscami nachodziła ją trawa krótka, rzadka, walało się tu sporo rzeczy, kawałek zgiętej blachy, patyk, drugi patyk, tektura podarta, patyczek, był też żuk, mrówka, druga mrówka, robak nieznan, szczapa... (Gombrowicz 1986a, s. 7).

Dłoń Leny pojawiła się na obrusie, obok filiżanki. Wielki rozhowor zdarzeń, nieustających fakkików, jak rechot zabi w stawie, rój komarów, rój gwiazd, chmura mnie zawierająca, mnie zacierająca, ze mną płynąca, sufit z archipelagiem i półwyspami, z punkcikami i zaciekami, aż po nudną białość nad roletą... bogactwo drobiazgow [...] byłem nastawiony na drobiazgi... rozdrobniony... och, ja byłem taki rozdrobniony!... (Gombrowicz 1986a, s. 40).

Chaos przyjmuje u Gombrowicza specyficzną postać, jest nagromadzeniem różnych przedmiotów, które utraciły znaczenie, przedmiotów, które określa się jako „śmiecie” czy jako „nadmiar” (Gombrowicz 1986a, s. 67), których człowiek nie jest w stanie opanować. Zwróćmy także uwagę na impulsy powodujące niespójność świata – w pierwszym wypadku jest to powieszony wróbel, w drugim – ręka Leny. Oba elementy tak intensywnie oddziałują na bohatera, że ten zostaje wytracony z ram codziennego porządku. Cała narracja *Kosmosu* krąży wokół takich obsesyjnych elementów, które rozbijają obraz świata – czy może nawet sam świat rozumiany jako uporządkowanie przedmiotów i zdarzeń – i które główny bohater próbuje na powrót do owego świata wcielić. Mamy tu do czynienia ze światem w sensie porządku, kosmosu, który nieustannie musi się mierzyć z zaburzającym go chaosem.

Problemy ze spójnością świata nigdy nie są jednak w powieści długotrwałe. Przedmioty, które zaburzyły ład, od razu motywują walkę o przywrócenie porządku. Rozpadanie się owego porządku, wkraczanie chaosu oznacza powstanie osobliwego stanu zapalnego⁴, który przykuwa uwagę bohatera. Ten stan zapalny domaga się uśmierzenia, wymusza działania mające go zlikwidować.

⁴ To trafne określenie zawdzięczam dr. Radosławowi Strzeleckiemu, za co serdecznie mu w tym miejscu dziękuję.

wać. W narracji *Kosmosu* stany zapalne wywoływane są między innymi przez serię „wieszai” oraz usta Leny i Katasi. Te elementy zagrażają światu poprzez opór, jaki stawiają zrozumieniu. Witold owych motywów nie rozumie, przeskakując mu i dlatego ze wszystkich sił próbuje włączyć je do znanej mu już struktury. Świat jako porządek odsłania się przed czytelnikiem jako pewien sensowny układ, w ramach którego funkcjonujemy. Tylko to, co jest tego układu częścią, czyli to, co powiązane jest szeregiem odniesień z innymi przedmiotami, ma sens i jest zrozumiałe. Rozpad świata oznacza więc rozpad sensu⁵. Zagrożenie chaosem pojawia się, gdy na scenę wkracza element niewpisany w strukturę zrozumiałości. W konsekwencji ów element musi albo znaleźć sobie miejsce w układzie, albo prowadzić do załamania porządku.

Sam ów układ rozumiany jest sytuacyjnie. „Sytuacja” może nam tu posłużyć za termin kluczowy (Bartoszyński 1984, s. 659; Kijowski 1984, s. 437). Coś może rozbić sensowność, bo pojawia się, choć pojawić się w zasadzie nie powinno, bo zupełnie do sytuacji nie pasuje. Przykładem najbardziej absurdalnych przedmiotów są w powieści czajnik i książka. Skrajnie absurdalny element, jakim jest czajnik, w żaden sposób nie pozwala się wpisać w porządek świata i budzi w bohaterze niekontrolowane odruchy. Impuls, który płynie od czajnika-chaosu, jest tak mocny, że Witold bezwiednie i zupełnie bezmyślnie dusi i wiesza kota, przez co wraca do swojego zagrożonego układu „wieszai” i wzmacnia go czynem dokonany na kocie, powieszonym kotem – „trzy powieszenia, to już nie dwa powieszenia, oto fakt. Goły fakt” (Gombrowicz 1986a, s. 76). Różnica między czajnikiem a powieszonym wróblem polega na tym, że czajnika nie da się wprowadzić w zrozumiałość danej sytuacji i bohater niejako podskórnie to wyczuwa, podczas gdy powieszony wróbel daje się jeszcze jakoś przyswoić, gdy ująć go w szerszej serii zdarzeń. Im jednak mocniejszy jest cios chaosu, tym silniejszy jest opór bohatera i tym rozpaczliwsze są jego działania mające na celu utrzymanie porządku.

Powyższe uwagi pozwalają nam wskazać na centralne umiejscowienie głównego bohatera w strukturze świata. Wszystko układa się i rozpada niejako dookoła człowieka będącego obserwatorem i opowiadaczem. Narrator stale porusza się w swoim „tu i teraz” (Jarzębski 1982, s. 447). Do opisu przenika jedynie to, co zwraca uwagę bohatera, co go rozprasza, co rysuje się w tle jego spojrzenia. Można powiedzieć, że bez Witolda w ogóle by nie było żadnego kosmosu (ani nawet *Kosmosu*). W rozdziale piątym bohater zdaje sobie zresztą z tego sprawę. To on przecież powiesił kota i dlatego mówi sam do siebie: „jak gdyby kot przesunął mnie z jednej strony medalu na drugą, na tamtą sferę, gdzie działały się tajemnice, w sferę hieroglifu” (Gombrowicz 1986a, s. 62). Nie oznacza to, że Witold staje się panem i władcą świata,

⁵ „Wszystko to już nie miało sensu i powoli rozpadało się jak paczka po przecięciu sznurka, przedmioty obojętniały [...]” (Gombrowicz 1986a, s. 53).

ale uświadamia sobie, że konstrukcja sensu budowana jest dookoła niego i niejako przez niego. Przy czym owo „przez” można tu rozumieć dwojako, z jednej strony w ten sposób, jakoby to Witold sens konstruował, z drugiej tak, jakby ów sens narzucił się niejako sam, został ustanowiony posługując się Witoldem, czyniąc z niego swoje medium. Owa dwuznaczność przenika w jakimś stopniu do świadomości bohatera *Kosmosu*⁶. W konsekwencji, gdy rzeczy nie mogą sobie znaleźć miejsca w układzie, wówczas i sam Witold nie może się w świecie odnaleźć. Niemożność zawiązania sensownej całości powoduje, że bohater nie rozumie sam siebie i rozpada się wraz ze światem. Określenia te mają charakter ontologiczny. Podmiot jawi się jako nierozdzielnie związany ze światem, jako węń uwikłany. Świata nie da się oddzielić od podmiotu, świat powstaje dla podmiotu, ale zarazem pozwala dopiero podmiotowi być.

Powstającemu w ten sposób światu (bo przyznać trzeba, że Gombrowicz konstruuje swój świat niejako *in statu nascendi*) brakuje absolutnego punktu odniesienia. Cały świat, można rzec, chwieje się, nie potrafiąc znaleźć sobie oparcia⁷. Żaden z tworzących się układów nie ma szans na znalezienie ostatecznego uzasadnienia⁸. Wszystko (w tym i siebie) rozumiemy doraźnie. Wystarczy drobna zmiana w układzie, by sens zmienił się diametralnie. Z drugiej jednak strony, choć świat ciągle to buduje się, to rozpada, przecież jego kolaps nigdy nie jest absolutny. Niejako nurzamy się w chaosie, by zaraz na nowo odbudować sens⁹. Nie pozostaje nam nic innego, jak budowa „domu na piasku”. Witold mówi o Leonie: „mógł mi być pożyteczny, jako jedna więcej cegiełka domu mojego, na krańcach pracowicie budowanego” (Gombrowicz 1986a, s. 106). Bohater rozumie, że próbuje jedynie zbudować „dom”, bezpieczne zacisze, które uchroni go przed falami bezsensu. Misja nie może się jednak zakończyć powodzeniem. Cały *Kosmos* (i kosmos zarazem) jest osadzony „na piasku”, w tym sensie, że wytwarza się na krańcach specyficznie pojmowanej sensowności świata. Powieść eksponuje przy tym nie tylko bezowocny trud budowy bezpiecznego portu, ale i samą tęsknotę za nim. Choć spokojna przystań leży poza naszym zasięgiem, potrzebujemy przynajmniej jej namiastki.

⁶ „[...] ja nie mogłem nigdy wiedzieć, w jakim stopniu jestem sam sprawcą kombinujących się wokół mnie kombinacji” (Gombrowicz 1986a, s. 46).

⁷ Kazimierz Bartoszyński mówi nawet o „ontologicznej chwiejności” (Bartoszyński 1984, s. 687).

⁸ „[...] albowiem wszystko zawsze jest możliwe i w miliardach ewentualnych przyczyn zawsze znajdzie się uzasadnienie każdej kombinacji” (Gombrowicz 1986a, s. 127).

⁹ „[...] jak to jest, że, urodzeni z chaosu, nie możemy nigdy z nim się zetknąć, zaledwie spojrzymy, a już pod naszym spojrzeniem rodzi się porządek... i kształt...” (Gombrowicz 1986a, s. 24).

Kosmos kończy się zagadkowo. Wraz z opuszczeniem pensjonatu i wybraniem się na wycieczkę do domku w górach natężenie chaosu i spontanicznie zawiązujących się kombinacji roślinie. W ostatnim rozdziale Witold znajduje powieszonoego Ludwika, któremu wkłada w usta palec i w ten sposób łączy wreszcie ciąg „wieszań” z układem ust Leny i Katasi. Ten gest niejako sankcjonuje ostatecznie wynaleziony przez niego porządek i podrzuca mu myśl, że teraz stoi przed nim jedna tylko możliwość – powiesić Lenę. Zamiar ten nie dochodzi jednak do skutku, spada deszcz, który wszystko zmywa, Lena zapada na zdrowiu, a Witold wraca do domu. Całość kończy nie mniej zagadkowe niż słynne zdanie: „dziś na obiad była potrawka z kury” (Gombrowicz 1986a, s. 148). Zaczekajmy na interpretację tego finału do końca tekstu, a teraz dajmy się ponieść innej fabule, nie tak kryminalnej, lecz równie zagadkowej – ujęciu świata we wczesnej filozofii Heideggera.

Heidegger wychodzi w swoich rozważaniach nad problematyką świata od analizy ludzkiego otoczenia. To, co w najbliższym otoczeniu napotykamy, to byty „poręczne”, narzędzia, które ujawniają się jako służące do czegoś (Heidegger 2005, s. 88). Sposób bycia narzędzia (poręczność) polega na tym, że zawsze odsyła ono do czegoś innego. Aby narzędzie mogło się pojawić, niezbędny jest więc szerszy kontekst, jakaś całość, w ramach której może się ono odnosić i zarazem samo odsyłać dalej¹⁰. Ta całość stanowi pewną odniesieniową sieć, która tworzy strukturę świata. Ta sieć powiązań nie jest jedynie – by tak rzec – horyzontalna, ale ma również charakter wertrykalny. Na przykład pióro, którym się posługujemy, odnosi się do papieru, kartki, atramentu itd. i jest rozumiane w tym układzie. Ale krąg odniesień nie ogranicza się do narzędzi ulokowanych niejako „na tym samym poziomie”. Pióro jest powiązane również z umieszczonym w pewnym sensie na wyższym poziomie pisaniem, a i samo pisanie do czegoś odnosi (np. do zdania egzaminu). Wyższy poziom można zinterpretować jako cel, któremu to, co poniżej, służy. Powstaje w ten sposób hierarchiczny układ znaczeniowy, w którym się biegle poruszamy. Na szczycie owej drabiny stoi „jestestwo” (*Dasein*)¹¹. Stanowi ono ostateczne „ze względu na” powiązaniowej całości (Heidegger 2005, s. 108). Bez jestestwa nie ma świata i odwrotnie, bez świata nie ma jestestwa, co wyraża sposób bycia jestestwa nazwany przez Heideggera byciem-w-świecie (*In-der-Welt-sein*). Świat ma więc (jak w *Kosmosie*) odniesieniową strukturę, której centrum stanowi *Dasein*.

¹⁰ „Bycie narzędzia obejmuje zawsze całość narzędzia (*Zeugganze*), w której owo narzędzie może dopiero być tym, czym jest” (Heidegger 2005, s. 87–88).

¹¹ Nie wchodząc tutaj w spory translatorskie, będę się posługiwał zamiennie niemieckim terminem *Dasein* i jego (zapropozowanym przez Bogdana Barana) polskim odpowiednikiem – „jestestwo”. Przy czym trzeba podkreślić, że *Dasein* nie jest po prostu „człowiekiem”, ale podstawą jego bycia, warunkiem możliwości pojawienia się czegoś takiego jak byt ludzki.

Owa centralna pozycja, jaką zajmuje jestestwo, prowadzi do istotnych implikacji. Świat jest tym, „w czym jestestwo z góry rozumie siebie w *modus* odnoszenia się” (Heidegger 2005, s. 111), stanowi więc coś na kształt medium samorozumienia *Dasein* (Michalski 1978, s. 61). Kluczowy dla właściwego odczytania tego aspektu jest splot kilku egzystencjałów (sposobów bycia). Chodzi o związek świata z „rozumieniem”, „możliwościami” i „sensem”. Rozumienia, o którym mówi Heidegger, nie należy ujmować w perspektywie psychologicznej lub epistemologicznej, ponieważ należy ono do podstawowych sposobów bycia. Rozumienie jest w *Byciu i czasie* opisane za pomocą struktury „projektu” (*Entwurf*), który odpowiada za „przesunięcie”, „wyrzucenie”, „odrzućcie”¹² jestestwa w jego możliwości, stanowiące o sensie *Dasein* i tego, co przezeń napotykanie. W filozofii Heideggera świat jest zawsze światem możliwości jestestwa, jest całokształtem („totalnością”) jego możliwości. Możliwość nie jest zaledwie logiczną alternatywą lub czymś, co jeszcze nie zaszło, ale stanowi właściwą rzeczywistość jestestwa. Tym samym projekt w swoim wychodzeniu-pozą, w swoim przesuwaniu *Dasein* w jego możliwości ustanawia rzeczywistość *Dasein*. A skoro możliwości stanowią o sensie bycia jestestwa, a projekt jestestwo w te możliwości rzutuje, to tak opisany ruch jest jednocześnie ruchem ustanawiania sensu. Sens ujmuje Heidegger jako moment struktury *Dasein*, jako to, „w czym utrzymuje się zrozumiałość czegoś” (Heidegger 2005, s. 194). Obejmując możliwości, w które projekt wyrzuca *Dasein*, stanowi on swoiste „rusztowanie” (*Gerüst*) (Heidegger 2005, s. 194), stelaż zrozumiałości. Rozumienie nie ma w filozofii Heideggera punktu rozpoczęcia, ale – zgodnie z ruchem koła hermeneutycznego – krąży w tym, co już rozumiemy, projektuje nasze bycie na możliwości, w które *Dasein* zostało już rzucone. Rozumienie nigdy nie jest ustalone, a ciągle się ustala. Wszystko to pokazuje, jak dynamiczną strukturą jest jestestwo i jak płynny i nieostateczny jest jego sens. Świat jako medium zrozumiałości odsłania się jako „obszar dziania się sensu” (Pöggeler 2002, s. 58), obszar, który nigdy nie jest ostatecznie ustalony i który nie ma żadnej ostatecznej podstawy. Taki rozkład akcentów sprawia, że jestestwo, rozumiejąc coś, co napotyka w świecie, zawsze rozumie też siebie i zostaje poprzez świat związane z samym sobą (Sobota 2013, s. 497). Pisząc piórem, rozumiem pióro i samego siebie jako piszącego piórem. W ten sposób jestestwo zawsze włączone jest w świat i zyskuje swój sens, funkcjonując w ramach struktury odniesień.

Poważmy się teraz na małą rekapitulację Heideggerowskiego namysłu nad światem. Po pierwsze, struktura naszego świata jest odniesieniowa, a to, co się w nim pojawia, zawsze powiązane jest z czymś innym. Po drugie, centrum owej struktury stanowi jestestwo, wokół którego porządkuje się świat. Po

¹² Niemieckie *entwerfen* oznacza słownikowo „projektować”, ale dosłownie można ten czasownik przetłumaczyć jako „odrzucać”.

trzecie wreszcie, rozumiejąc świat i to, co się w nim pojawia, *Dasein* rozumie siebie, świat pośredniczy więc w procesie samorozumienia jestestwa. Owo rozumienie siebie w świecie jest równoznaczne z ustanawianiem sensu jestestwa i tego, co napotyka w świecie. Otwarcie na świat pozwala jestestwu nie tylko napotykać inne byty, ale i siebie. *Dasein* nigdy nie może ustanowić swojego ostatecznego sensu, który stale ulega zmianom, bo świat pozbawiony jest absolutnej podstawy. Wydaje się, że powyższe punkty w sposób wręcz zwierciadlany odpowiadają obrazowi świata, który wyłonił się z lektury ostatniej powieści Gombrowicza. Różnice pojawiają się dopiero na gruncie rozważania możliwości zaburzeń koherencji świata.

Heidegger również dopuszcza zachwianie porządku świata. W *Byciu i czasie* wspomina o trzech *modi*: „ekspozycji”, „natrętności” i „uporczywości” (Heidegger 2005, s. 95–96), które opisują wyrwanie bytu z całości odniesień. Wyobraźmy sobie, że piszemy piórem; póki wszystko działa jak należy, na pióro nawet nie zwracamy uwagi, ale gdy skończy się atrament, nagle owo pióro zauważamy. Dzieje się tak dlatego, że pióro zostało wyrwane z kontekstu odniesień, przestało w nim funkcjonować. Natychmiast jednak próbujemy je wpisać w nieco inny układ odniesień, na przykład napełniając je atramentem. Takie wyłamanie z układu odniesień ma więc charakter czysto użytkowy. Nie miejsce tu na szczegółową analizę wszystkich trzech sposobów zaburzania porządku w świecie. Istotne jest tylko to, że Heidegger dopuszcza możliwość wtargnięcia w ład świata czegoś, co go zakłóci, i że prowadzi to do istotnych, z punktu widzenia tego artykułu, konsekwencji.

Gdy wrócimy teraz do *Kosmosu* Gombrowicza, znajdziemy tam mechanizm zbliżony do rozwiązania Heideggera – w uporządkowanym świecie pojawia się nagle coś, co nie daje się wpisać w układ odniesień. Gombrowicza jednak nie interesuje to, jak przedmiot użytkowy traci swoje odniesienia, ale to, że może pojawić się przedmiot, który nie da się tak łatwo, jak przykładowe pióro, do układu odniesień na powrót wprowadzić. Takie to przedmioty stają się w *Kosmosie* obsesją bohatera, dręczą go i zaburzają jego funkcjonowanie w świecie. Można powiedzieć, że jest to „natręctwo ontologiczne”, które narusza strukturę samej rzeczywistości. Te natrętne przedmioty nie niszczą jednak świata zupełnie, a raczej próbują nadwątlić jego strukturę, niejako naginając ją do siebie. Dlatego Witold jest zmuszony konstruować coraz to nowsze układy, które nadałyby sens temu, co tak pilnie chce się spod jarzma zrozumiałości wyrwać. Ta różnica dzieląca Gombrowiczowską i Heideggerowską strategię odśrodkowego zaburzania świata nie wydaje się jednak najważniejsza, większa rozbieżność pojawia się wraz z konsekwencjami wkraczania w świat tego, co burzy ład. U Heideggera świat, mimo pojawienia się nieporęcznego przedmiotu, zachowuje swoją spoistość, podczas gdy u Gombrowicza zaczyna się rozpadać. Ale czy to wystarczy, by wykluczyć Heideggerowskie ujęcie świata? Choć autor *Bycia i czasu*, analizując pojęcie świata, nie rozważa

tak skrajnej możliwości, jaką jest obsesja, to zdaje się, że zaproponowana przez niego struktura świata nie wyklucza takiej alternatywy. Struktura świata, którą odnaleźliśmy tak u Gombrowicza, jak u Heideggera, ani przez chwilę nie jest w powieści zagrożona. Owszem, jest poważnie nadwyrężana, ale najpoważniejszy nawet rozkład prowadzi do ponownej konstytucji odniesieniowości¹³. Stanowczo trzeba więc się sprzeciwić słowom Alfreda Galla, który uważa *Kosmos* za literacką polemikę z Heideggerowską filozofią i twierdzi, że w powieści dochodzi do „zakwestionowania warunków możliwości świata w ogóle” (Gall 2011, s. 351). Uwagę tę można by było jeszcze uznać, gdyby przez świat rozumieć układ odniesień oparty na jakiejś absolutnej podstawie, jednak zostaje ona wypowiedziana pod adresem świata, którego strukturę rysuje Heidegger w *Byciu i czasie* i która dochodzi do głosu również w powieści. W kontekście tezy Galla niezrozumiałe byłyby również słowa Gombrowicza, który twierdził, że *Kosmos* jest powieścią „o stwarzaniu się rzeczywistości” (Gombrowicz 1990, s. 92).

Podsumowując rozważania tej części, możemy chyba z czystym sumieniem zaliczyć w poczet dotychczasowych ustaleń podobieństwo odniesieniowej struktury świata wyłaniającej się z kart *Bycia i czasu* do struktury świata obecnej w powieści. Przy czym *Kosmos* zdaje się dziedziczyć również konsekwencje (rozumiane ściśle ontologicznie) tak pojmowanego świata: (1) człowiek rozumie siebie tylko poprzez medium świata, (2) wraz ze światem ustanawiany jest też sens (nas samych i tego, co w świecie spotykamy), (3) sam świat nie ma absolutnej podstawy, więc nic pozaświatowego nie może zagwarantować i ostatecznie ustalić sensu tego, co w nim napotyka. Tyle że świat w *Byciu i czasie* nie rozpada się, lecz zachowuje swoją koherentność i bez problemu internalizuje to, co chce się z niego wyrwać, a świat w powieści co chwila napotyka jakieś przeszkody i musi stawiać czoła wdzierającemu się chaosowi. Żeby się do tej różnicy odnieść, musimy spojrzeć na świat z nieco innej perspektywy i omówić jego znaczenie dla egzystencji człowieka.

2

W *Dzienniku* Gombrowicza natrafiamy na określenie, które dostarczy nam wskazówki dla dalszej drogi. Czytamy tam, że „świat to forma w ruchu” (Gombrowicz 2013, s. 396). Stykamy się tu z kluczowym dla Gombrowicza pojęciem formy. Nie jest ono wcale takie jednoznaczne i dlatego wymaga

¹³ Analogicznie zdaje się tę kwestię ujmować Michał Paweł Markowski, który wskazuje na to, że *Kosmos* jest też „opowieścią o konieczności budowania relacji w sytuacji «wypadnięcia» ze świata normalności” (Markowski 2004, s. 154).

rozjaśnienia. Z jednej strony formę łączy autor *Ferdydurke* ze „sposobem bycia, uczucia, myślenia, mówienia, działania, z jego [tj. człowieka] kulturą, ideami, ideologią, hasłami, wiarą...” (Gombrowicz 1990, s. 24–25), a z drugiej określa ją jako strukturę (Sanavio 1991, s. 29)¹⁴. To ostatnie określenie pozwala zrezygnować ze sztucznego dzielenia na formę człowieka i formę tego, co mu się jawi¹⁵. Forma to raczej postać porządku, który określa miejsce człowieka. *Sensu largo* jest ona właśnie określeniem człowieka (Bartoszyński 1984, s. 681) wraz z jego światem, określeniem jego bycia w świecie. To określenie ma charakter ontologiczny, wyznacza kształt naszej egzystencji. Człowiek zawsze ma jakąś formę, zawsze jego miejsce w świecie jest określone. Świat jako forma w ruchu to formowanie, które nigdy nie ma końca. W tym sensie świat to nie tyle kosmos i porządek, ale coś, co dopiero ów porządek i ład ustanawia, przy czym ustanawia tylko po to, żeby go zburzyć na rzecz innego ładu, innej formy. W *Kosmosie* chodzi o „wyodrębnienie tego nurtu Formy, żeby ona ukazała się sama w sobie, jak jakaś czarna rzeka, płynąca osobno, zbełtana, coraz nowe kryjąca w sobie możliwości kształtu, niezgłębione” (Gombrowicz 1990, s. 39). *Kosmos* nie może więc kwestionować warunków możliwości świata (jak chciał Gall), a pokazuje raczej, że warunkiem możliwości naszego świata jest nieustanny ruch formy, ciągłe kształtowanie.

Jak jednak w takim wypadku odnaleźć siebie? Gdzie szukać? W formowaniu czy w nadanej już formie? Pyta Gombrowicz: „kim jestem naprawdę i w jakim stopniu w ogóle «jestem»?” (Gombrowicz 1990, s. 43). Jednej z odpowiedzi udziela w *Ślubie* ustami głównego bohatera:

HENRYK (sam)

[...]

Cóż stąd (zapytam), że to ja, ja jestem w samym środku,
w samym centrum, jeżeli ja, ja nigdy nie mogę być
Sobą?

[...]

[...] Nie, ja nie istnieję

Nie jestem żadnym „ja”, ach, ach poza mną

Poza mną ja się tworzę [...]

(Gombrowicz 1986b, s. 202–203)

„Spróbuj mnie wyrwać ze świata, a nic nie pozostanie”, zdaje się mówić Henryk. Jestem w centrum świata, ale przez to sobą nigdy nie jestem, bo to nacisk świata mnie formuje, bo to świat jest kształtowaniem mnie samego. Czy da się choćby pomyśleć możliwość ucieczki przed formą? Człowiek jest wiecz-

¹⁴ Jest to zapis wywiadu, jaki Piero Sanavio przeprowadził z Gombrowiczem na kilka miesięcy przed śmiercią pisarza.

¹⁵ Takie rozróżnienie znajdujemy w: Jarzębski 1971, s. 79.

nym aktorem, napisze Gombrowicz, aktorem naturalnym, bo jego istotową cechą jest sztuczność (Gombrowicz 2013, s. 341). Nie ma więc człowieka bez formy. Nadto, owo formowanie zawsze jest zniekształcaniem, ponieważ określanie jest ograniczaniem i polega na pomijaniu czegoś (Gombrowicz 2013, s. 480). Każda forma coś odkrywa, ale przez to i coś skrywa, każde określenie pozwala coś dojrzeć, ale i zmusza do zasłonięcia czegoś innego. Walka z formowaniem jest z góry skazana na porażkę. W początkowym okresie twórczości Gombrowicz widział chyba jeszcze nadzieję na choćby chwilowe uwolnienie się od formy. W *Ferdydurke* Józio zdaje się odnajdywać wolność trwającą mgnienie, „setny ułamek sekundy” (Gombrowicz 2006, s. 182). Jednak w miarę upływu lat Gombrowicz z tej możliwości rezygnował. W całej swojej twórczości artysta mówił o parodiowaniu formy (Gombrowicz 2013, s. 60), o jakimś „wbrew” wszelkim określeniom (Gombrowicz 1990, s. 72), o śmiechu, wykpiwaniu formy (Gombrowicz 2013, s. 68), o dystansie wobec niej (Gombrowicz 2013, s. 43). Są to strategie, których Gombrowicz się imał, by odnieść zwycięstwo nad formą, ale rezultat zawsze okazywał się ostatecznie formą. Jak więc być autentycznym, skoro skazanym się jest na nieautentyczność?¹⁶ Jedyнным ratunkiem staje się „sama wola autentyczności” (Gombrowicz 2013, s. 341), wola walki z formą, która jest równocześnie walką o formę.

Ta walka nie jest jedynie fanaberią maniaka, ale nosi znamię konieczności. W człowieku znajduje się siła, która stale napędza karuzelę form – to młodość. Można zapytać: czy rozsądnie mówić o młodości, gdy lat tyle przeminęło, i czy Gombrowicz nie chce nas zanudzić odtwarzaniem lat minionych? Nie o wiek jednak chodzi pisarzowi i nie o wspomnienia. W *Ferdydurke* już czytamy o Zucie Młodziakównie: „niedojrzałość była dla niej dojrzałością” (Gombrowicz 2006, s. 132). Cóż to znaczy? Nie mniej i nie więcej niż to, że Zuta czyni ze swojego młodego wieku domkniętą formę. Dojrzałość zyskuje tutaj dwa znaczenia – jedno związane jest z etapem rozwoju człowieka biologicznego, z jego wiekiem, a drugie z pewnym zamknięciem, skostnieniem, ukształtowaniem. Analogicznie ma się sprawa z niedojrzałością. O niedoksztaltowanie chodzi Gombrowiczowi, gdy wieńczy wtrąconą w powieść opowiadkę (*Filidor dzieckiem podszyty*) zawołaniem „wszystko podszyte jest dzieckiem” (Gombrowicz 2006, s. 99). Młodość to siła, która ma dwa bieguny. Pierwszym jest zdolność do rozbijania form, a drugim konieczność popadnięcia w formę¹⁷. Młodość to nieustanna

¹⁶ „[...] dla mnie nie istnieje myśl i uczucie prawdziwie autentyczne, całkowicie «własne». Sztuczność nawet w najintymniejszych odruchach – oto żywioł istoty ludzkiej [...]” (Gombrowicz 2013, s. 303).

¹⁷ Oba te aspekty w innym miejscu *Ferdydurke* zostają określone jako „pupa-księżyc” (Gombrowicz 2006, s. 256) i „pupa-słońce” (Gombrowicz 2006, s. 262).

przejściowość, to żywioł, który z jednej strony stale dąży do niwelowania form czy struktur, a z drugiej ciągle pragnie formę przybrać. Gombrowicz wielokrotnie dawał świadectwo swojej fascynacji nurtem burzącym i anarchicznym, ale nigdy nie był rzecznikiem permanentnego chaosu. Słusznie, moim zdaniem, mówi Jan Błoński o obecnym w myśleniu Gombrowicza ruchu odrzucenia i przyswojenia (Błoński 1994, s. 161–169). Walka przeciw formie ma być walką o formę. Nie o infantylizm chodzi, a o „trudne dzieciństwo dorosłego” (Gombrowicz 2013, s. 281). Dlatego w *Kosmosie* nie może zwyciężyć chaos. W *Dzienniku* czytamy:

Nie chcę przepaści i szczytów, pragnę równiny. [...] Osiągnąć przeciętność na wyższym szczeblu – kompromitując wszelką krańcowość, ale po uprzednim wyczerpaniu jej – wszystko w mojej skali (Gombrowicz 2013, s. 279).

Celem Gombrowicza jest takie zdeformowanie formy, które na powrót do formy doprowadzi. W chaosie trzeba się pogрузzyć, ale tylko do pewnego stopnia, by dotrzeć na skraj porządku. Rozpad ładu, z którym spotykamy się w *Kosmosie*, nie wydaje się więc autentycznością, o której pisarz mówi. Ale czy mamy ten rozpad rozumieć jako strojenie żartów z maksymalnej świadomości, do której sprowadzała się dla Gombrowicza postawa egzystencjalistów (w tym i Heideggera)?¹⁸ Czy w ogóle *Kosmos* można interpretować jako walkę o autentyczność, skoro Gombrowicz, zamiast walczyć z formą, próbuje ją tutaj niejako ustanowić? Zanim odpowiemy na te pytania, naszkicujmy Heideggerowską koncepcję „niewłaściwości” i „właściwości” egzystencji¹⁹.

Heidegger ujmuje egzystowanie niewłaściwe jako „określane co do swoich możliwości przez byt, do którego odnosi się jako do czegoś wewnątrzświatowego” (Heidegger 2009, s. 184). Oznacza to, że o naszych możliwościach decydują napotkane przez nas byty, że jesteśmy określani od strony tego, co znajdujemy w świecie. Na pierwszy rzut oka taka niewłaściwość nie wydaje się groźnym przeciwnikiem, ale przypomnijmy sobie opis rozumienia. Rozumienie czegoś jest zawsze rozumieniem nas samych. Rozumiemy pióro, gdy nim piszemy, a więc rozumiemy siebie jako piszących piórem. Samych siebie rozumiemy od strony tego, co napotkaliśmy w świecie. A skoro zawsze jesteśmy w świecie, to zawsze rozumiemy się w nim i zawsze rozumiemy się poprzez niego²⁰. Co ważne, owa „niewłaściwość jestestwa nie oznacza [...]

¹⁸ Niejako do tego sprowadza się konkluzja Hanny Buczyńskiej-Garewicz (2011).

¹⁹ Gombrowicz zawsze mówi o „autentyczności”. Niektórzy polscy badacze również optują za takim tłumaczeniem Heideggerowskiej *Eigentlichkeit*. Nie wchodząc tutaj w spory translatorskie, podkreślę tylko, że gdy odnoszę się do Heideggera, staram się mówić o „właściwości”, a gdy do Gombrowicza – o „autentyczności”. W obu wypadkach mam jednak na myśli ten sam fenomen.

²⁰ Analiza drugiej postaci niewłaściwości, jaką jest „Się” (*das Man*), jeszcze bardziej zbliżyłaby twórczość Gombrowicza do myśli Heideggera. Problematyka ta wymagałaby jednak

wcale jakby «mniej» bycia lub «niższego» stopnia bycia” (Heidegger 2005, s. 54). Heidegger ostrzega przed charakteryzowaniem niewłaściwości jako egzystowania gorszego czy niegodnego. Niewłaściwość opisuje raczej nasze codzienne poruszanie się w świecie, z którego nie sposób zrezygnować. Upadanie w świat, jako pograżanie się w codzienności, jest jednym z filarów „troski”, fenomenu opisującego sens naszego bycia. Niewłaściwość jako jedna z kolumn podtrzymujących ów sens nie może zostać zwyczajnie wyeliminowana. Droga do właściwości zaczyna się więc komplikować.

W *Byciu i czasie* trafiamy na taką wskazówkę: „właściwa egzystencja nie jest czymś oderwanym od upadającej powszedniości, lecz, egzystencjalnie biorąc, tylko jej zmodyfikowanym ujmowaniem” (Heidegger 2005, s. 229). Właściwość musi więc na niewłaściwości niejako „pracować”²¹. Oderwanie od niewłaściwości mogłoby kulminować w niebyciu w świecie, czyli w negacji samego *Dasein*. Coś jednak musi się z tym światem dziać, co pozwoli jestestwu „być w nim inaczej”. Impulsem do zmiany ma być trwoga. Zatrwożone *Dasein* odkrywa bezpodstawność świata. Świat, który sam nie jest bytem wewnątrzświatowym, nie ma żadnego odniesienia czy powiązania i okazuje się pozbawiony podstawy. Postawione przed takim odkryciem jestestwo zdaje się tracić grunt pod nogami i staje wobec nieważności świata, a w konsekwencji również wobec nieważności samego siebie. Trwoga wrywa *Dasein* ze „swojskości” i wtrąca je w „nieswojość”, „niesamowitość” (*Unheimlichkeit*), pozbawia domu (Heidegger 2005, s. 241). W obliczu trwogi jestestwo może albo uciec w zabieganie towarzyszące codzienności, albo wziąć na barki ciężar nakładany przez trwogę. Wybór drugiej z tych dróg przyjmuje u Heideggera postać „zdecydowania” – „[...] ta właściwa otwartość modyfikuje [...] odkrytość «świata»” (Heidegger 2005, s. 374), ale jednocześnie „nie odrywa jestestwa od jego świata, nie izoluje go do postaci oderwanego Ja” (Heidegger 2005, s. 374). Jeszcze raz podkreślmy – nie chodzi o zerwanie więzów ze światem, ale o specyficzne przejęcie możliwości, które tworzą nasz świat. Zdecydowanie kulminuje w działaniu, nie prowadzi do stagnacji i bezruchu, lecz jest sprostaniem sytuacji, w którą zostało rzucone. Zdecydowanie sprawdza jestestwo dokładnie w to miejsce, w którym się ono znajduje, w jego tu-oto. Nie chodzi o zapanowanie nad światem, o precyzyjne zaprojektowanie własnego działania, które może ukształtować świat tak, jak sobie tego życzymy. Takie planowanie byłoby z pewnością jakąś formą maksymalnej świadomo-

dotychczasowych rozważań nad kwestią innych i ich wpływem na kształtowanie naszej egzystencji.

²¹ Relacja właściwego i niewłaściwego egzystowania po dzień dzisiejszy jest przedmiotem sporów. Niektórzy badacze optują za dysjunktywnością obu sposobów egzystencji (np. Strzelecki 2006, s. 77–79; Cern 2007, s. 195), inni za ich komplementarnością (np. Michalski 1978, s. 114–115; Luchte 2008, s. 47; Rosales 1970, s. 191–192). Sam opowiadam się za drugą z tych możliwości (co pokazałem w: Waśko 2017).

mości, którą Gombrowicz Heideggerowi zarzucał. Żadne działania nie są jednak w stanie zagwarantować właściwego bycia, ponieważ egzystencja właściwa nie jest określona ontycznie (por. Heidegger 2005, s. 375; Wodziński 1994, s. 275). Oznacza to, że nie ma żadnego bytowo określonego ideału egzystencji, nie ma żadnego etosu, którego przestrzeganie zapewniłoby właściwe bycie. Możemy tylko sprostać wymogom sytuacji, odnaleźć się w tym, co w niej zastaniemy – to jedyna szansa na odnalezienie siebie. Przy czym owo sprostanie nie jest bierną akceptacją, jest raczej aktywnym wkroczeniem w sytuację, które pozwala dopiero rzeczywiście wybierać i działać.

Czy ślady takiego myślenia możemy znaleźć u Gombrowicza? Jeszcze raz przypatrzmy się „formie”. Okazała się ona strukturą, która określa nasze miejsce w świecie. U Heideggera niewłaściwe egzystowanie zostało ujęte jako określanie od strony tego, co napotykané w świecie. *Dasein*, będąc niewłaściwie, zawdzięcza swoje określenie (a więc Gombrowiczowską formę) temu, co spotyka w świecie. Jestestwo, jako będące zawsze w świecie, nie może się jednak obejść bez takiego określenia. Dochodzi tu do głosu ten sam dylemat, z którym mierzył się Gombrowicz. Jak walczyć z formą, skoro moje bycie oznacza bycie uformowanym? Gombrowicz nigdy nie zgadzał się z Jean-Paul Sartre’em i nie uznawał możliwości zerwania z tym, kim już jesteśmy. W tym aspekcie przeziera przez jego twórczość wątek ewidentnie Heideggerowski. Pozostaje przy tym równie pewne, że wątek ten podejmuje Gombrowicz na swój sposób, próbując pokazać konkretne działania, które mogą pomóc utrwalić siebie w świecie. Jego strategię nie tylko osłabiają terror formy, ale i samą formę terroryzują. Oto jest recepta Gombrowicza na uznanie formy za własną. Gombrowiczowskie rozwiązanie ma więc postać konkretnego działania, a u Heideggera podobnych postulatów²². Droga ku właściwości nie może polegać na odrzucaniu określeń, ale na ich odpowiednim podjęciu, na przyswojeniu, przywłaszczeniu sobie tego, kim już jesteśmy, na przywłaszczeniu sobie siebie.

Warto też przypatrzeć się fenomenowi trwogi i zastanowić się nad jego obecnością w *Kosmosie*. Spójrzmy na strukturę powieści niejako z lotu ptaka. Wyjazd Witolda i Fuksa to opuszczenie domu! Porzucają oni sferę dobrze znaną, swojską i zapuszczają się w nieswojość i niesamowitość²³. Gombrowiczowi nie chodzi jednak o to, by w tej nieswojości pozostać. Zburzony świat niekoniecznie musi nieść ze sobą coś dobrego. Weźmy dwa przykłady:

²² Niejako na marginesie możemy zauważyć, że zarzut Gombrowicza, jakoby wymagania stawiane egzystencji przez Heideggera były dla człowieka nieosiągalne (Gombrowicz 2013, s. 290), trafia rykoszetem w polskiego pisarza. Bo choć można zapytać, czy jesteśmy w stanie przyjąć na siebie ciężar, który wkłada nam na barki trwoga, to równie dobrze możemy zapytać, czy możliwa jest nieustanna batalia z każdą formą.

²³ „[...] niesamowitość torowała drogę innej niesamowitości [...]” (Gombrowicz 1986a, s. 38).

(1) Syfona z *Ferdydurke*, który umiera, bo jego porządek zburzono (Gombrowicz 2006, s. 127), oraz (2) Jadwisi, narzeczonej bohatera *Pamiętnika Stefana Czarnieckiego*, która w obliczu niszczącej jej świat tajemnicy traci zmysły (Gombrowicz 1987, s. 28–29). Gra w poszukiwanie siebie zdaje się więc ryzykowna. Może szukać nie warto, skoro wstąpienie na grząski grunt grozi śmiercią lub utratą zmysłów? Żeby zapobiec takim konsekwencjom, finalnie ład musi zostać w *Kosmosie* przywrócony, świat musi odbudować się w swojej zwyczajności i codzienności. Witold ze spuszczoną głową wraca do domu. Ale czy do tego samego domu? Wprawdzie „znów wojna z ojcem” (Gombrowicz 1986a, s. 38) i na obiad potrawka z kury, ale czymże jest kura, jeśli nie ptakiem i to do tego wszystkiego ptakiem uduszonym? Witold zdaje się więc zataczać koło, ale jego punkt dojścia okazuje się nierównoznaczny z punktem wyjścia (por. Neuger 1999, s. 69, zwłaszcza przyp. 15). Końcowe zwycięstwo codzienności nie byłoby więc wcale obnażeniem słabości koncepcji właściwej egzystencji²⁴, ale jedynym możliwym sposobem jej osiągnięcia. Może i próżno szukać w *Kosmosie* trwogi (w rozumieniu Heideggera), ale nietrudno dopatrzeć się tam jej aspektów. Gotowość na przyjęcie niesamowitości, gotowość na zburzenie codzienności – to przecież postawa bohatera. Opuścił to, co swojskie, by budować to, co swoje, rzucił dom rodzinny, by budować własny dom²⁵.

Z powyższymi ustaleniami wiąże się jeszcze jeden szczegół. Wbrew pozorom, pierwszym burzycielem kosmosu nie jest wcale powieszony wróbel. Wyprawa bohaterów poza dom rodzinny już jest ucieczką. Witold ma problemy z ojcem, a Fuks – z Drozdowskim, swoim szefem. I to jest pierwotny impuls zakłócający kosmiczną równowagę. Już w scenie odnalezienia powieszzonego wróbla do głosu dochodzą, oprócz wróbla, rodzinne problemy Witolda i kłopoty w pracy Fuksa. Ojciec Witolda i szef Fuksa systematycznie pojawiają się w powieściowej fabule. Gdy Fuks coraz bardziej zapala się do śledztwa, Witold nieraz mu to wypomina²⁶. Motyw problemów z ojcem swoje apogeum znajduje pod koniec książki, gdy jeden z fatalniejszych rozpadów świata podkreślony jest wyliczanką elementów, którą wieńczy niespodziewanie figura ojca (Gombrowicz 1986a, s. 128). *Kosmos* opisuje ucieczkę przed chaosem, który zdążył już być „zadomowić się” się w codzienności i skłonił bohatera do poszukiwań sensu, zanim jeszcze rozpoczęła się powieściowa akcja. Sensu bohater sam ustanowić nie mógł, mógł jedynie na nowo podjąć to, przed czym

²⁴ Taką interpretację proponują choćby Jerzy Jarzębski i Hanna Buczyńska-Garewicz. Ten pierwszy uważa, że Gombrowicz zląkł się wytworzonego absurdu i dlatego przywraca porządek (Jarzębski 1982, s. 502), podczas gdy badaczka sugeruje, że ulewa i potrawka z kury oznaczają koniec głupich zabaw i powrót do pracy (Buczyńska-Garewicz 2011, s. 352–353).

²⁵ Już w *Ferdydurke* słyhać zapowiedź tej drogi, gdy Józio krzyczy, że chodzi mu o ducha, który jest „nie swojski, a swój!” (Gombrowicz 2006, s. 20).

²⁶ Np. „Drozdowski, wszystko, żeby zapomnieć o Drozdowskim” (Gombrowicz 1986a, s. 64).

uciekał. Wycieczka Witolda od początku jest ucieczką, ucieczką przed czymś, nad czym nie da się zapanować, a co w końcu uciekiniera dopada.

Ale czy bohater *Kosmosu* walczy w ogóle o autentyczność? Czy nie stoi na antypodach Józia z *Ferdydurke*? Nie chce przecież nic burzyć, chce budować. Nie zapominajmy jednak tego, co powiedzieliśmy o Gombrowiczowskiej walce o autentyczność. Deformowanie jest zawsze formowaniem. Słabość człowieka polega na tym, że nie potrafi ani formy unicestwić, ani jej stworzyć; gdy jednak dopuści krążący w swoich żyłach żywioł do głosu, gdy pozwoli mu wstrząsać światem, może zawalczyć o swoją formę. Człowiek chce żyć w ramach takiej organizacji świata, która stwarza wrażenie spokojnej przystani, chce się czuć bezpiecznie, a nawet więcej – potrzebuje tego poczucia bezpieczeństwa. Świat jest jednak ciągle w ruchu. Nosimy w sobie chaos, który nieustannie formuje się w porządek, ale porządek chwiejny i niepewny. Witold próbuje zbudować sobie swój własny domek gdzieś na krańcach, na obrzeżach niesamowitości. Jego misja musi zakończyć się niepowodzeniem, bo taki domek nie może być budowlą trwałą. Jednak dopuszczenie do głosu chaosu nie przechodzi bez echa, bo codzienność, do której się wraca, wcale nie musi być taka sama.

Zakończenie

Zakończenie podjętego przez nas śledztwa poszlakowego mogłoby ograniczyć się do zwięzłego podsumowania pokrewnych u Heideggera i Gombrowicza wątków, które udało się wysupłać z gąszczu ich myśli. Chciałbym jednak ową rekapitulację rozpocząć (nieco paradoksalnie) od dostrzeżonych różnic. Najpoważniejsza z nich tkwi w sposobie ujawniania się bezpodstawności świata. U Heideggera nie ma mowy o dosłownym rozpadzie na neutralne elementy. Niemiecki filozof dopuszcza wprawdzie możliwość wyrwania się obiektów z odniesieniowej struktury, jednak nie zajmuje się elementami, które mogłyby opierać się próbom ich ponownego włączenia w odniesieniową całość. Mimo wszystko sama struktura świata nie wyklucza możliwości pojawienia się takich elementów. Taka możliwość to jednak za mało, ponieważ *Kosmos* jako powieść o kształtowaniu rzeczywistości wskazuje, że zaburzenia struktury świata w istocie naszą rzeczywistość tworzą. W myśli Heideggera podobny mechanizm zostaje ulokowany w innym aspekcie bycia *Dasein*. Bezpodstawność i chwiejność świata odsłania trwoga²⁷. Podjęcie ciężaru, który się dzięki niej

²⁷ Dziwne, że w swojej skądinąd fascynującej książce Markowski (2004) zupełnie tego nie zauważa. Poświęca jedną z trzech części swojej pracy na analizę niesamowitości w utworach Gombrowicza, a Heideggera marginalizuje, decydując się nawet na stwierdzenie, że Heidegger

ujawnia, kulminuje we właściwym byciu, w sprostaniu wymogom sytuacji. Widać tu wyraźnie, jak pozorne rozbieżności prowadzą do wspólnych akcentów. Odniesieniowa konstrukcja struktury świata, konstrukcja, która nie ma absolutnego oparcia, której centrum stanowi jestestwo, odsłania świat jako obszar konstytucji sensowności i zrozumiałości nas samych oraz tego, co w świecie napotykanie. Prowadzi to, tak u Gombrowicza, jak i u Heideggera, do pytania o możliwość odnalezienia w tym świecie siebie. Ani Gombrowicz, ani Heidegger nie postulują przy tym odrzucenia świata, ale obaj mówią raczej o modyfikacji naszego poruszania się w świecie i rozumienia siebie. Punktem dojścia w obu przypadkach ma być codzienność, tyle że zmodyfikowana. Tak dla Gombrowicza, jak dla Heideggera, cały czas towarzyszy nam możliwość rozbicia powszedniości, nasza egzystencja może więc ciągle przybierać formę ucieczki przed wdzierającą się bezpodstawnością, ale nigdy nie może ani uciec przed nią raz na zawsze, ani pogрузić się w permanentnym rozpadzie. Dla jednego i drugiego walka ze światem jest tym samym, co walka ze sobą i równocześnie jest walką o świat i o siebie. Obaj też zdają się swoim czytelnikom serwować tylko (i aż) – naznaczoną trwogą u jednego, a chaosem u drugiego – potrawkę z kury.

Bibliografia

- Bartoszyński K. (1984), „*Kosmos*” i antynomie, w: Z. Łapiński (red.), *Gombrowicz i krytycy*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 655–691.
- Błoński J. (1994), „*Dziennik*”, czyli *Gombrowicz dobrze utemperowany*, w: tenże, *Forma, śmiech i rzeczy ostateczne. Studia o Gombrowiczu*, Kraków: Znak, s. 141–178.
- Buczyńska-Garewicz H. (2011), *Gombrowiczowskie żarty z Heideggera*, „Teksty Drugie” 1–2, s. 345–353.
- Cataluccio F.M. (1991), *Gombrowicz filozof*, przeł. K. Bielas, w: F.M. Cataluccio, J. Illg (red.), *Gombrowicz filozof*, Kraków: Znak, s. 5–21.
- Cern K.M. (2007), *Koncepcja czasu wczesnego Heideggera*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Gall A. (2011), *Humanizm performatywny. Polemika z filozofią w praktyce literackiej Witolda Gombrowicza*, przeł. G. Sowinski, Kraków: Universitas.
- Gombrowicz W. (1986a), *Kosmos*, Kraków – Wrocław: Wydawnictwo Literackie.

nie przewidział owego rozpadu zrozumiałości (Markowski 2004, s. 103). Jednak Heidegger nie tylko ów rozpad przewidział, ale wraz z włączeniem do struktury jestestwa trwogi oraz śmierci uczynił go jednym z najistotniejszych momentów bycia *Dasein*. Tyle że, jak zauważyłem, Gombrowicz i Heidegger inaczej ujmowali ten rozpad. W tym aspekcie Gombrowicz z pewnością podążył drogą Sartre'a, co Markowski zresztą doskonale pokazuje w trzeciej części swojej rozprawy.

- Gombrowicz W. (1986b), *Ślub*, w: tenże, *Dramaty*, Kraków – Wrocław: Wydawnictwo Literackie, s. 89–224.
- Gombrowicz W. (1987), *Pamiętnik Stefana Czarnieckiego*, w: tenże, *Bakakaj*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Gombrowicz W. (1990), *Testament*, Warszawa: Res Publica.
- Gombrowicz W. (2006), *Ferdynand*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Gombrowicz W. (2013), *Dziennik 1953–1969*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Gombrowicz W. (2017), *Kurs filozofii w sześć godzin i kwadrans*, przeł. I. Kania, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Heidegger M. (2005), *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger M. (2009), *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Jarzębski J. (1971), *Pojęcie „formy” u Gombrowicza*, „Pamiętnik Literacki” LXII, z. 4, s. 69–96.
- Jarzębski J. (1982), *Gra w Gombrowicza*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kijowski A. (1984), *Strategia Gombrowicza*, w: Z. Łapiński (red.), *Gombrowicz i krytycy*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 429–465.
- Luchte J. (2008), *Heidegger's Early Philosophy. The Phenomenology of Ecstatic Temporality*, London: Continuum International Publishing Group.
- Margański J. (2001), *Gombrowicz, wieczny debiutant*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Markowski M.P. (2004), *Czarny nurt. Gombrowicz, świat, literatura*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Michalski K. (1978), *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Neuger L. (1999), „Kosmos” *Witolda Gombrowicza: genologiczne podstawy hipotez sensowności*, „Teksty Drugie” 6 (59), s. 57–70.
- Pöggeler O. (2002), *Droga myślowa Martina Heideggera*, przeł. B. Baran, Warszawa: Czytelnik.
- Rosales A. (1970), *Transcendenz und Differenz*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Sanavio P. (1991), *Gombrowicz: forma i rytuał*, przeł. K. Bielas, F.M. Cataluccio, w: F.M. Cataluccio, J. Illg (red.), *Gombrowicz filozof*, Kraków: Znak, s. 25–68.
- Sobota D.R. (2013), *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 2, Bydgoszcz: Yakiza.
- Strzelecki R. (2006), *Ethos i wolność*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Waśko M. (2017), *Myśląc z Heideggerem – między właściwością i niewłaściwością egzystencji*, „Analiza i Egzystencja” 40, s. 29–48.
- Wodziński C. (1994), *Heidegger i problem zła*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

M a t e u s z W a ś k o

Gombrowicz and Heidegger – the question on the world

Keywords: *“Cosmos”, existence, W. Gombrowicz, M. Heidegger, phenomenology, understanding, world*

The aim of this paper is to examine critically a common tendency which underlies the reflection of the Polish author Witold Gombrowicz and the German philosopher Martin Heidegger. In the core of this common tendency lies the reflection on the world as such. Because of the relational structure which reveals itself to man when he is placed in its center (*resp. Dasein*), both Gombrowicz and Heidegger view the world as a necessary space which enables an understanding of ourselves and of everything that surrounds us. If the possibility of self-understanding can be realized only on the basis of that world, the question about the possibility of finding ourselves in this world is essential. The world determines us, forms us and forces us to accept the resulting consequences. However, neither Gombrowicz nor Heidegger intended to reject or to destroy this form of self-understanding. They intimated – each in his own manner – a modified way of relating to the world and to one’s own self.