

**Między powiastką a filozofią.
O „Ferdydurke” Witolda Gombrowicza**

Janusz Margański

JANUSZ MARGAŃSKI

MIĘDZY POWIASTKĄ A FILOZOFIĄ
O „FERDYDURKE” WITOLDA GOMBROWICZA

W roku 1927, po odbyciu studiów prawniczych na Uniwersytecie Warszawskim, Witold Gombrowicz wyjechał do Paryża, by podjąć dalszą edukację w tamtejszym Institut des Hautes Études Internationales. Jechał przez Niemcy, gdzie we Freiburgu wykładał Edmund Husserl, a Martin Heidegger przygotowywał swe epokowe wystąpienie; i przez Belgię, gdzie swą karierę miał rozpocząć Alphonse de Waelhens¹. Po dwóch nocach i dniu spędzonych w pociągu wysiadł rankiem na Gare du Nord w Paryżu, mieście, w którym Henri Bergson (będący wówczas u szczytu sławy) miał niebawem fetować Literacką Nagrodę Nobla, a Jean-Paul Sartre miał z czeladnika profesji filozoficznej przeobrazić się w pisarza i mistrza (rzecz jasna, dopiero po przeczytaniu *Sein und Zeit*). Wspomniane okoliczności nie wywarły na młodym Gombrowiczu większego wrażenia. Dlatego, że ani o Husserlu, ani o Heideggerze, ani – tym bardziej – o Sartrze pewnie jeszcze nie słyszał, a przede wszystkim dlatego, że w trakcie podróży emablował młodą Niemkę o imieniu Gretchen, taki bowiem niefilozoficzny użytek robił ze swojej łamanej niemieczyny². Co do Bergsona zaś, to co nieco o nim pewnie wiedział, ale też programowo go ignorował.

Na pierwszy rzut oka nic wówczas nie zapowiadało ani filozoficznych fascynacji Gombrowicza, ani licznych długów intelektualnych, jakie u filozofów miał niebawem pozaciagać. Ani też rozległych ideowych koligacji. Przyszły autor *Ferdydurke* bowiem po zadomowieniu się w Paryżu, gdy zyskał już grono przyjaciół i bywał nawet w towarzystwie akolitów wielkiego André Gide'a (w tej liczbie Charles'a Du Bos i Valery'ego Larbauda), chętniej prowokował zaprzyjaźnionych młodych ludzi, którzy „tonęli w zawiłościach filozoficznych Bergsona”³, udawaniem jawnej ignorancji, niż kokietował ich erudycją wdając się w poważne dyskusje. O filozofię zaś otarł się tylko raz i to pośrednio – za sprawą Chińczyka zwanego Szu, który „studiował filozofię i literaturę na Sorbonie, poprzednio przez rok był

¹ Książkę tego filozofa, pt. *Heidegger* (Buenos Aires 1956), Gombrowicz zabrał ze sobą wracając do Europy. Taką informację podaje F. M. Cataluccio (*Gombrowicz filozof*. W antologii: *Gombrowicz filozof*. Wybór i opracowanie: F. M. Cataluccio i J. Illg. Kraków 1991, s. 7).

² Zob. W. Gombrowicz, *Wspomnienia polskie*. W: *Dziela*. T. 15. Redakcja naukowa tekstu J. Błoński, J. Jarzębski. Kraków 1996, s. 56.

³ *Ibidem*, s. 60.

uczniem Alaina”⁴. Chińczyka, który w polskim pisarzu wzbudził zainteresowanie większe niż słynny i podówczas wpływowy intelektualnie profesor Lycée Henri IV, który miał odcisnąć swój ślad na myśli Sartre’a i uznawany był za kontynuatora Montaigne’a, co warto odnotować pamiętając o późniejszych literackich i filozoficznych fascynacjach autora *Ferdydurke*.

Gombrowicz tymczasem nie myślał o mistrzu, lecz o uczniu, który na jakiś czas przykuł jego uwagę. Tak po 30 latach pisał o tym we *Wspomnieniach polskich*:

to mi utkwiło w pamięci: widzę, jak idziemy po śliskim asfalcie placu Zgody, przez deszcz splukanym, i rozmawiamy, rozmawiamy, rozmawiamy... Zaczynał się jeden z najważniejszych dialogów mojej egzystencji⁵.

Trudno oczywiście dziś orzec, ile we wspomnieniach Gombrowicza zmyślenia, a ile prawdy⁶. Niemniej ton, w jakim opisuje swą wyprawę do Francji – nawet jeżeli jest nastrojony na oddawanie pisarskiej strategii – dobrze wprowadza w interesujące nas aspekty *Ferdydurke*. Miało się bowiem okazać, że radykalne przeciwstawianie problemu własnej egzystencji wszelkiej myśli uformowanej i skodyfikowanej nie tylko stanowiło jeden z impulsów pobudzających autonomiczną, podejmowaną na własny rachunek refleksję, ale też – paradoksalnie – znalazło filozoficzne uzasadnienie i, co ważniejsze, do filozofii prowadziło. Gombrowicz-podróżnik bowiem, miast wsłuchiwać się w zawite dyskusje o filozofii i sztuce, obserwował, jak ich uczestnicy chcąc osiągnąć swoje cele – intelektualne, zawodowe, erotyczne – podporządkowują się instynktowi naśladowania i skrywając popychające ich faktycznie do działania motywacje wchodzą w role zaprojektowane dla nich przez instytucje kultury. Wszelako nie omieszkał zarazem przyznawać, że w prowadzeniu tych obserwacji istotny udział miała osobista namiętność⁷, dając przy tym do zrozumienia, że relacjonowanie wyników obserwacji i wyciąganie z nich uogólnień sprawia mu szczególną przyjemność, która – jeżeli wziąć pod uwagę usankcjonowane przez instytucje kultury sposoby budowania dyskursu filozoficznego (oraz, co ważne, sposoby jego interpretowania) – jest skandalicznie niefilozoficzna.

Krytycy zgłębiający genezę *Ferdydurke* nie zapomnieli oczywiście o wyprawie Gombrowicza do Francji. Przeceniali, co prawda, intensywność intelektualnej aktywności pisarza w trakcie tej podróży, nie doceniali natomiast⁸ jego orygi-

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, s. 59.

⁶ Gombrowicz także we *Wspomnieniach* nie rozwiewa wątpliwości czytelnika i gra na jego oczekiwaniach wprowadzając charakterystyczne dla swego stylu figury powieściowe. Zob. np. skójarzenie ludzi przez symetrię ufikcyjniującą scenę spotkania (*ibidem*, s. 58): „Czekając na zamówiony befsztyk usiłowałem wyběbnić na stole coś z *Trzeciego koncertu brandenburskiego* Bacha, gdy wtem spostrzegłem, że przy sąsiednim stoliku jakiś Azjata niewątpliwy mężczy się tak samo z *Pierwszym koncertem brandenburskim*. Obaj spojrzeliśmy na siebie porozumiewawczo”. Owego Chińczyka Gombrowicz po raz wtóry wspomina w szkicu *Egzystencjalizm* (w antologii: *Gombrowicz filozof*, s. 133). Również jako żywe przeciwieństwo filozofii.

⁷ Zob. Gombrowicz, *Wspomnienia polskie*, s. 68: „Ja w tym czasie byłem rzeczywiście bardzo niechętnie usposobiony do sztuki. Pełny byłem Schopenhauera z jego antynomią życie-kontemplacja, a też i Manna, u którego ten kontrast jeszcze boleśniejszy przybiera aspekt”. Strategie naśladowania analizował Gombrowicz obserwując poczynania jednego ze swych paryskich przyjaciół, młodego poety o imieniu Jules (*ibidem*, s. 67).

⁸ Choćby Cataluccio (*op. cit.*).

nalnych obserwacji obyczajowych stanowiących, jak się później miało okazać, źródło przemyśleń o charakterze filozoficznym. Nie przeszkodziło im to jednak w odślonięciu intelektualnej tkanki jego dzieła. Bezbłędnie bowiem wskazali geneologiczny adres tej powieści, a urzeczywistnioną w niej ideę sprawnie nanieśli na mapę prądów duchowych i mód intelektualnych XX wieku. Jednogłośnie więc orzekli, iż *Ferdydurke* „to powiastka filozoficzno-moralna w gęście pisarzy francuskich XVIII wieku”⁹, i w swej większości zgadzali się co do tego, że „Problematyka *Ferdydurke* jest problematyką wchodzącą w zakres antropologii filozoficznej”¹⁰ – niektórzy z nich skwapliwie odnotowywali powinowactwa z projektami kreślonymi przez Heideggera czy teoriami Sartre’a¹¹.

Poczynaniem badaczy i krytyków sekundował oczywiście autor powieści, który już to podpowiadał, już to chętnie przytakiwał, gdy w swych interpretacjach urzeczywistniali jego intuicje bądź (co ważniejsze) stawali się wykonawcami jego strategii. Bogatszy bowiem o doświadczenia duchowe wyniesione z lektury tekstów filozoficznych – uważnie wsłuchiwał się w tonację powojennych dyskusji i bystro podchwytyjąc obowiązującą terminologię obwieszczał, że wyprzedził egzystencjalizm. Wiele w tym oczywiście przesady, niemniej samo odniesienie było jak najbardziej trafne, a roszczenie do miana prekursora w pewnej mierze (przynajmniej na gruncie polskim) – jak się okazało z perspektywy czasu – usprawiedliwione, pisarz bowiem doczekał się miana jedynego „rodzimego egzystencjalisty”, a historycy literatury oceniający po latach recepcję jego debiutanckiej powieści i jego poczynania na pograniczu filozofii i literatury nie mogli odżałować, że to nie *Ferdydurke* oddziaływała na atmosferę intelektualną powojennej Europy i wpływała na filozoficzne mody, lecz *Młodości* Sartre’a – powieść skądinąd również kojarzona z ukształtowaną w XVIII stuleciu konwencją powiastki.

Historia wyprawy Gombrowicza do Francji, a także cały szereg intuicji dotyczących tekstu *Ferdydurke* stwarzają podstawy do przypuszczenia, że kwestia „filozoficzności” tego dzieła – mimo strategii „filozoficznych” samego Gombrowicza i skłonności krytyki do szufladkowania – nie rozstrzyga się jedynie w sferze podobieństw do znanych projektów przedstawianych przez nowożytnych europejskich myślicieli. Filozoficznych sensów *Ferdydurke* i wpisanego w nią dyskursu nie da się wyczerpać jedynie poprzez odwoływanie się do haseł i terminów

⁹ L. Fryde, O „*Ferdydurke*” Gombrowicza. „Pióro” 1938, nr 1. Cyt. za antologią: Gombrowicz i krytycy. Wybór i opracowanie Z. Łapińskiego. Kraków–Wrocław 1984, s. 67.

¹⁰ *Antygroteska Gombrowicza. „Ferdydurke” i teoretyczne problemy jej interpretacji*. W zb.: *Z problemów literatury polskiej XX wieku*. T. 2. Red. A. Brodzka i Z. Zabicki. Warszawa 1965, s. 243.

¹¹ „Zachowanie ludzkie w *Ferdydurke* jest całkowicie możliwe do określenia przez stosunek wobec innego, myśl o innym, przez świadomość o istnieniu innego. Ten aspekt dzieła Gombrowicza zamyka się w Sartre’owskiej definicji – »l’être pour autrui« – dowodził Z. Malić („*Ferdydurke*”. Z serbsko-chorwackiego tłumaczyła J. Łatuszńska. „Pamiętnik Literacki” 1968, z. 2, s. 136). „Sformułowania teoretyczne, późniejsze o lat dziesięć od analiz Sartre’a. Artystyczna realizacja jest jednak wcześniejsza – *Ferdydurke* wyszła w 1938 roku – i wykracza poza nie” – pisał A. Sądauer (*Witold Gombrowicz – człowiek i pisarz*. W antologii: *Gombrowicz i krytycy*, s. 112) komentując „teorie” wyłożone przez Gombrowicza w przedmowie do *Ślubu*. Dodajmy tylko, że *Ferdydurke* ukazała się w roku 1937, aczkolwiek z datą 1938.

utrwalonych w encyklopedii filozoficznej. Co więcej, powiedzieć raczej można, że odniesienie do encyklopedii i katalogu problemów filozoficznych nie tylko niczego nie rozstrzyga, ale – paradoksalnie – nasuwa kolejne pytania. Przedmiotem bowiem uporczywych pytań – pytań *stricte* filozoficznych, stawianych przez pisarza, a nieuchronnie zobowiązujących interpretatora – staje się właśnie akt poszukiwania odniesienia w dziejach myśli i sytuowania się w zarysowującym się aktualnie filozoficznym *entourage*¹².

Rzecz w tym, iż Gombrowicz, stawiając pytania filozoficzne czy powołując figury prowokujące do stawiania takich pytań, z reguły samoświadomie ponawia gesty już utrwalone w tekstach kanonicznych. Z jednej strony więc zgłębia podpowiedziane mu przez intuicję, a nurtujące go problemy natury np. ontologicznej, epistemologicznej czy etycznej, z drugiej zaś – odsłania językową tkankę myśli filozoficznej i urządza swego rodzaju eksperyment, w trakcie którego ową skodyfikowaną w tradycji i usankcjonowaną przez instytucje myśl poddaje próbie. Wykonując bowiem gest filozofa, od razu dotyka problemu zapośredniczeń wynikających z usytuowań wobec Innego, w świecie międzyludzkim, w tradycji filozoficznej i literackiej oraz problemów zrodzonych przez językowe urzeczywistnienie myśli i fakt jej wypowiedzenia – w tej lub innej konwencji. Co więcej, niejednokrotnie można odnieść wrażenie, że podejmuje ów gest – jak w *Ślubie* – przede wszystkim po to, by owe usytuowania wykryć i określić¹³. W ten sposób problematyzuje sens i znaczenie owego gestu i zarazem uświadamia sobie, że pytania o „ja”, o „świat”, o „inność”, o „świadomość”, o „rzecz”, o „Boga” nigdy nie są pytaniami niewinnymi, nie uwarunkowanymi, ani – tym bardziej – bezinteresownymi. Ich sformułowanie, bez względu na to, jak bardzo pierwotne i nie uprzedzone mogłyby wydawać się tkwiące u ich podstaw intuicje, otwiera rzeczywistość niekończących się mediacji, w której przedmiotem refleksji staje się zarówno usytuowanie pytającego, jego tożsamość, jak i – by tak rzec – „pytajność” samego pytania.

Z jednej strony mamy więc – powiedzmy – hermeneutyczną podejrzliwość, która dochodzi do głosu w płaszczyźnie zarówno psychologicznej, jak i estetycznej, a paradoksalnie sama poszukuje dla siebie jakiegoś ugruntowania. Ona to sprawia, że właściwie wszystkie elementy dyskursu filozoficznego wpisane w powieść zostają wykorzenione z oczywistości, a usankcjonowana przez tradycję i poręczona przez zinstytucjonalizowane użycia trwałość czy stabilność odniesień do poszczególnych „miejsc” w historii filozofii zostaje raptownie zakłócona. Gombrowicz, owszem, przywołuje klasyczne teksty filozoficzne, ale też zawsze czyni to poniekąd w „złej wierze” – cytuje, parafrazuje, trawestuje, parodiuje odsłaniając narzucane przez konwencje mediacje – jak gdyby po to, by myśl nie tyle „wypowiedzieć”, co ją „wypróbować”, „obejrzeć”, uprzedmiotwić. Z drugiej zaś strony, dochodzą do głosu najprawdziwsza filozoficzna cie-

¹² Zob. autointerpretację *Ferdydurke* w *Dzienniku 1957–1961* (w: *Dzieła*, t. 8. Redakcja naukowa tekstu J. B ł o Ń s k i. Kraków 1986, s. 13), w której Gombrowicz odsłania filozoficzne sensy swojej powieści, a zarazem wykiwa filozoficzne przerafinowanie krytyki i opowiada się przeciw filozofii – po stronie literatury: „Czasem zapominam czytając te artykuły, że jestem jednak artystą. Zaczynam wierzyć, że jestem autorem dzieła filozoficznego w kilku tomach... Ciagle tam mowa o moich »konceptjach«, nigdy prawie o sztuce”.

¹³ Filozoficzne aspekty *Ślubu* starałem się przybliżyć w szkicu *Gombrowicza tragedia filozoficzna* (w zb.: *Poetyka bez granic?* Red. W. Bolecki i W. Tomasiak. Warszawa 1995).

kawość, przenikliwa intuicja i autentyczny filozoficzny zmysł przejawiający się m.in. w upodobaniu do myślenia dyskursywnego oraz w słabości do dialektyki – poddając się im Gombrowicz z codziennych sytuacji przebranych w literackie konwencje bądź wyrażonych poprzez tekst tego czy innego przywołanego w *Ferdydurke* literackiego arcydzieła destyluje pojęcia i schematy, które następnie układa w osobliwy dyskurs. I właśnie między jednym a drugim, między hermeneutyczną podejrzliwością a filozoficzną ciekawością rozpościera się sfera mediacji, w trakcie których kreują się sensy filozoficzne powieściowego debiutu Gombrowicza¹⁴. Ich odślonięcie wymaga jednak kilku zabiegów propedeutycznych, wskazania mianowicie, z jednej strony, tych mediacji intertekstualnych, które decydują o intelektualnym wyposażeniu powiastki filozoficznej wykreowanej przez Gombrowicza, a z drugiej – tych, które łączą wyłaniający się z *Ferdydurke* projekt z dawniejszą tradycją filozoficzną. Nie konwencji zatem powiastki i nie filozofii Gombrowicza poświęcone będą dalsze rozważania, lecz właśnie wytyczeniu owej sfery mediacji – między powiastką a filozofią¹⁵.

Właściwie wszystkie odniesienia do tekstów kanonicznych Gombrowicz sytuuje w perspektywie, jaką wyznacza myśl Nietzschego. Osobliwie jednak tę myśl wprowadza, bo za pośrednictwem Profesora Pimki. Pimko nie jest oczywiście żadnym z nietzscheańskich herosów. Przeciwnie, ledwie w dziełach Nietzschego go widać – jest bohaterem negatywnym, zupełnie zepchniętym na margines, kimś, od kogo należy trzymać się z daleka. To „Wielki Zdrabniacz” i zarazem „ostatni człowiek”.

Patrzcie! wskazuję wam ostatniego człowieka.

Czym jest miłość? Czym jest twórczość? Czym jest tęsknota? Czym jest gwiazda? – tak pyta ostatni człowiek i mruży wzgardliwie oczy.

Ziemia się skurczyła, a po niej skacze ostatni człowiek, który wszystko zdrabnia. Rodzaj jego jest nie do wytopienia, jako pchła ziemna; ostatni człowiek żyje najdłużej¹⁶.

Nietzsche niewiele o nim mówi, niemniej jednak często dochodzi on do głosu w jego dziele i jest rzeczywiście groźny, skoro Zaratustra już na samym początku swojej drogi przedstawia go jako istotę nikczemną i obrzydliwą¹⁷. To uosobienie

¹⁴ Owych mediacji nie sposób oczywiście całkowicie utożsamiać z relacjami tekstualnymi i intertekstualnymi wpisanymi w utwory Gombrowicza, będące właściwym przedmiotem zainteresowania historyka literatury, interpretatora. Niemniej jednak to właśnie analiza tych relacji pozwala przynajmniej wstępnie zarysować problematykę filozoficzną *Ferdydurke*. Mam na myśli analizę odniesień do – zarówno filozoficznych jak i literackich – poetyk, konwencji, tekstów i kategorii, one bowiem rozstrzygają o realnym usytuowaniu autora w świecie i one projektują problematykę filozoficzną. Należy przy tym od razu dodać, że repertuar odniesień filozoficznych podsuwanych przez Gombrowicza interpretatorom nie do końca pokrywa się z tym, który w konkretnych tekstach jest przywoływany i w ten czy inny sposób determinuje znaczenia.

¹⁵ Zarys wyłaniającego się z *Ferdydurke* projektu filozoficznego naszkicowałem w tekście: *Monolog narracyjny jako projekt świata. „Ja”, „inny” i „ten trzeci” w „Ferdydurke” Witolda Gombrowicza*. W: *Formy i strategie wypowiedzi narracyjnej*. Red. Cz. Niedzielski i J. Speina. Toruń 1993.

¹⁶ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przełożył W. Berent. Warszawa 1905–1906, s. 13.

¹⁷ Zwraca na to uwagę M. Heidegger (*Nietzsche*. T. 1. Przełożyli A. Gniazdowski [i inni]. Naukowo opracował oraz wstępem opatrzył C. Wodziński. Warszawa 1998, s. 283–284, zob. też s. 236).

przeciętności, bylejakości, „nieunikniona konsekwencja nihilizmu” – jak mówi Heidegger. Ktoś, kogo rozpozna i przewycięży nadczłowiek będący jego przeciwieństwem, ktoś, kogo Nietzsche, jak sam powiada, „stworzył razem z nim”. Dobrotliwy, dobroduszny Pimko? Nikt inny. Przepojony patosem styl wypowiedzi Nietzschego tylko pozornie wprowadza w błąd, groźna bowiem, zdaniem filozofa, jest właśnie dobrotliwość i dobroduszość będące wytworem groźnej w swym nihilizmie moralności.

W naszej wielce demokratycznej, chcę powiedzieć, gminnej, epoce „wychowanie” i „wykształcenie” m u s i być w istocie rzeczą sztuką pozorów – by ludzi co do pochodzenia i dziedzicznego chamstwa ciała i duszy. W naszych czasach nawet pedagog, co nauczałby przede wszystkim szczerości, który by swych wychowanków nieustannie nakłaniał: „bądźcie szczerzy! bądźcie naturalni! nie chcecie wydawać się innymi, niż jesteście!” – nawet taki cnotliwy i dobroduszny osioł nauczyłby się po pewnym czasie uciekać do owej Horacjuszowskiej *furca*, aby *naturam expellere*: a z jakim skutkiem? „motloch” *usque recurret*¹⁸.

– piętnuje Nietzsche ideały wychowawcze wyznawane przez współczesnych spadkobierców Rousseau, do których przecież zalicza się Pimko.

Autor *Ferdydurke* przejmując tę figurę od Nietzschego, ale też na własną rękę ją doposaża. Nie tylko mianuje swego bohatera profesorem uniwersytetu, ale też oddaje mu rząd dusz. Pimko bowiem jest dysponentem zinstytucjonalizowanych procedur interpretacyjnych. Określa reguły interpretowania tekstów składających się na kanon kulturowy. Jego pojawienie się w powieści poręczone jest wszak autorytetem Dantego i polskich poetów romantycznych¹⁹.

Układ ten tworzy osobliwy mechanizm interpretacyjny wyposażony w dwie matryce: jedna odbija oficjalne, dobrotliwe, a zarazem „nihilistyczne” interpretacje, które druga komentuje.

Gombrowicz projektuje zatem dyskurs, do którego wplata elementy leksykalne, w jakich łatwo można rozpoznać pojęcia czy kategorie filozoficzne: „niebyt”, „część”, „całość”, „dialektyka”, „forma”. To prawda, że opatrzone zostają one przydawkami kompromitująco niefilozoficznymi, które zdecydowanie obniżają styl wypowiedzi, ale też pojawiają się w sąsiedztwie wyrażen, które wprawdzie do słownika filozoficznego nie należą, a jednak udatnie go imitują i styl podnoszą. Obok „analogicznych części ducha” i „dialektyki udzielninającej” występuje więc np. „prawo symetrii”, opozycje „wyższość–niższość”, „dojrzałość–nieodjrzałość”, „naturalność–sztuczność”, „pozorność–prawdziwość”, „pan–sługa” oraz wiele podobnych wyrażen występujących często w niekończących się wyliczeniach. Funkcjonują one w najrozmaitszych konfiguracjach i w zasadzie trudno

¹⁸ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*. Przełożył S. Wyrzykowski. Warszawa 1907, s. 256–257.

¹⁹ Narrator cytując incipit *Boskiej Komедii* Dantego uruchamia ciąg skojarzeń, który zamyka pojawienie się Pimki. Poeta (Dante-Józio) przywołuje Mistrza (Wergiliusza-Pimkę), który jest przewodnikiem i strażnikiem tradycji. Pimko potwierdza swoją pozycję cytując *Pieśń Wajdeloty* z *Konrada Wallenroda* Mickiewicza – zob. W. Gombrowicz, *Ferdydurke*. W: *Dziela*, t. 2 (Redakcja naukowa tekstu J. Błoński. Kraków 1986), s. 17. Dalej do tego tekstu odsyłam skrótem F.

Pomijam w niniejszym szkicu analizę pozostałych relacji intertekstualnych skupionych wokół postaci Pimki – nie są one istotne dla przedstawionego tu wywodu. Dodam tylko, że zarówno te relacje, które odsyłają do odległej tradycji literackiej, jak i te, które dotyczą współczesnego Gombrowiczowi kontekstu, łączy motyw szkoły – metafory świata. Wielość tych odniesień Gombrowicz streszcza w jednym lapidarnym zdaniu: „Świat się skurczył w belfra” (F 18).

sprecyzować ich treść czy ustalić zakres użycia. Zawierają pewną potencję psychiczną, ale też – rzucone na kulturowe tło – urzeczywistniają się w postaci alegorii czy figury ją przypominającej, jak choćby słynna scena pojedynku Syfona z Miętusem. Najbardziej zaś spektakularne zastosowania znajduje owa stylistyka w dłuższych fragmentach, w których poszczególne pojęcia są rozwijane do formy traktatu, jak choćby ten z *Przedmowy do „Filidora dzieckiem podszytego”*, gdzie opozycja „całości i części” zostaje włączona w literacko opracowaną dialektykę²⁰.

Zasady rozumienia czy interpretowania funkcji zarówno owych cytatów jak i pojęć czy kategorii filozoficznych określa stylizacja – podwójnie w tym wypadku usankcjonowana: poręcza ją tyleż praktyka dialogicznego kojarzenia dyskursu filozoficznego z dyskursem literackim, co aluzyjne nawiązanie do Friedricha Nietzschego. I w rzeczy samej nietrudno w tych zabiegach dostrzec analogię z parodystycznymi praktykami choćby Jonathana Swifta w *Podróżach Guliwera* (słynna Akademia Projektorów) bądź nawiązania do zabiegów stylistycznych François Rabelais’go (a nawet ich kontynuację). To prawda. Wprowadzenie figury „belfra” narzuca rozmaite zobowiązania dotyczące sposobu manipulowania utrwalonym w tradycji repertuarem znaków²¹. Gombrowicz konsekwentnie je podejmuje. W licznych enumeracjach i w dyskursywnych rozwinięciach zawartego w nich materiału pojęciowego wprowadza drobiazgowe różnienia i analizuje mnożące się między nimi zależności. W ten sposób parodiuje praktyki filozofów-urzędników – przyjmując rolę, jaką w historii kultury wypracowali przedrzeźniacze tradycji scholastycznej, i niejako zarazem kontynuując ton, który wobec projektów zinstytucjonalizowanego myślenia wypracował Nietzsche²².

²⁰ Oto jej próbki: „Zważcie jednak, że taka cząstkowa konstrukcja nie tylko jest konstrukcją, jest właściwie całą filozofią, którą tu przedstawię w formie piankowej i lekkiej beztróskiego felietonu. Powiedzcie mi, jak sądzicie – czy zdaniem waszym czytelnik nie asymiluje części tylko i tylko częściowo?” (F 69); „Dookoła części owijamy się jak bluszcz dookoła dębu, początek zakłada koniec, a koniec – początek, środek zaś stwarza się między początkiem a końcem. Absolutna niemożność całości znamionuje ludzką duszę” (F 71).

²¹ Temat szkoły motywuje zatem szereg relacji intertekstualnych, także tych, które zahaczają o filozofię. Np.: „Pamięć zmarłych – rzekł Pimko – jest arką przymierza pomiędzy nowymi a starymi laty, podobnie jak i pieśń gminna (Mickiewicz). Przeżywamy życie umarłych (A. Comte)” (F 17).

²² Zob. wypowiedź Nietzschego o takich „wyrobnikach filozoficznych” w *Poza dobrem i złem* (s. 164), gdzie przeciwstawia ich „właściwym filozofom”: „Żądam, by zaprzestano wreszcie wyrobników filozoficznych tudzież w ogóle ludzi nauki uważać za filozofów – żeby w tym właśnie przestrzegano surowo zasady »każdemu to, co mu się należy«, i nie dawano owym za wiele, tym zaś za mało. Być może, iż do wychowania rzeczywistego filozofa jest rzeczą potrzebną, by przebiegł po kolei wszystkie te stopnie, na których słudzy jego, filozofii naukowi wyrobnicy się zatrzymują – zatrzymywać się muszą: snadź winien on być krytykiem i sceptykiem, i dogmatykiem, i historykiem, zaś ponadto poetą i zbieraczem, i podróżnikiem, i moralistą, i jasnowidzem, i »wolnym duchem«, i niemal wszystkim, by zwiedzić cały zakres wartości ludzkich oraz odczuwać wartości, by rozmaitymi oczyma i rozmaitym sumieniem móc patrzeć z wyżyny w każdą dal, z głębi na każdą wyżynę, z cieśni w każdy przestwór. Atoli to wszystko jest jeno warunkiem wstępnym jego zadania: zadanie samo wymaga czegoś innego – żąda, by tworzył wartości. Owi wyrobnicy filozoficzni wzorem Kanta i Hegla winni ten lub ów wielki zasób osądów wartości – to znaczy dawniejszych z a ł o ż e ń wartości, wytworów wartości, które przyszły do władzy i przez czas jakiś nosiły miano »prawd« – ustalić i ująć w formuły bądź to w zakresie logicznym lub politycznym (moralnym), bądź też w dziedzinie artystycznej. Zadanie tych badaczy polega na tym, by wszystko dotychczas dokonane i ocenione uwidocznnić, udostępnić, ułatwić dla myśli i ręki, żeby wszystko długie, »czas« nawet skrócić i całą przeszłość ujaźnić [...]”.

Ale z drugiej strony, Gombrowicz nie rezygnuje przecież z utrwalonych w tradycji sensów przypisywanych poszczególnym kategoriom czy pojęciom. Przeciwnie, wyraźnie je eksponuje, odstawiając jednak przede wszystkim ich osobliwą dysfunkcjonalność związaną z procesem erozji, jakiemu podlegały, i zmiany w sposobie ich rozumienia będące po części wynikiem „odczarowania świata”. Opozycja „wyższości” i „niższości”, choć ma długą tradycję i poniekąd wraz z tą tradycją jest przez Gombrowicza przywoływana, nie ma jednak tradycyjnych konotacji już choćby dlatego, że znika świat, który ją usprawiedliwiał i który ona konstytuowała (hierarchia), oraz erozji ulega tożsamość jednostki ukształtowana w ramach tej opozycji, a czytelna jeszcze w projektach XVIII-wiecznych angielskich i francuskich moralistów. Gombrowicz nie może się śmiać jak Thomas Hobbes odczuwając własną wyższość wobec cudzej niższości²³. Kategorie „niższości”, „wyższości”, „dojrzałości” *etc.* działają na zasadzie idiomów, emblematów lub inskrypcji skupiających w sobie wszelkie presupozycje związane z ich funkcjonowaniem, a więc także z zaprojektowaną sytuacją pragmatyczną i warunkami ich użycia, wpisanymi w nie – a podpadającymi pod deskrypcje psychologiczne i socjologiczne – intencjami. Opozycje te funkcjonowały w tradycji, zwłaszcza XVIII-wiecznej, w ścisłym związku z tzw. zmysłem moralnym. Gombrowicz przywołuje tę tradycję, ale też swoje opozycje czy też raczej swoje ich rozumienie sytuuje całkowicie poza moralnością, tak jak Nietzsche, albo też, do pewnego stopnia, ze sfery moralności usiłuje je wyrwać, co ma oczywiście również uzasadnienia historyczne, jako że zakres zainteresowań dawnych moralistów i ich traktatów został już w XIX wieku rozdzielony między kompetencje prawa cywilnego i podręczników dobrych obyczajów, później – socjologii i psychologii.

Z jednej strony, mamy więc anachronizm firmowany przez Pimkę, z drugiej zaś – dążenie do reinterpretacji podejmowane przez powieściowego bohatera (i w jakiejś mierze przez autora). I ta właśnie perspektywa określa skalę i charakter konceptualnych operacji w *Ferdydurke*. Nie obejmują one jednak tylko i wyłącznie kategorii i pojęć zakorzenionych w myśli XVIII-wiecznej. Bynajmniej. Gombrowicz, owszem, odwołuje się do tradycji powiastki filozoficznej i przejmuje ją niejako z całym dobrodziejstwem inwentarza, wraz z XVIII-wiecznym wyposażeniem mentalnym, które poniekąd poddaje hermeneutycznej „obróbce”. W pokładach „russowskiej” pedagogiki Pimki odstawia ciekawość, której nie powstydziliby się markiz de Sade²⁴, w „rewolucyjnej” postępowości i nowoczesności Młodziaków – lęk przed człowiekiem i naturą. To samo dotyczy „naśladowania”, podstawowej kategorii regulującej działania postaci zaludniających świat *Ferdydurke*, czy idei „autentyczności” (hasła, pod którym toczy się dyskurs wpisany w powieść) – Gombrowicz je, by tak rzec, dekonstruuje²⁵. To prawda. Równocześnie jednak nie rezygnuje z dążeń do sformułowania zasady, którą – paradoksalnie – chce wydobyć uogólniając niejako sens dezaktualizowania się utrwa-

²³ Zob. M. Ossowska, *Myśl moralna oświecenia angielskiego*. Warszawa 1966, s. 201. Tu też uwagi o parodii związanej wszak z moralnym uformowaniem społeczeństwa.

²⁴ Mam na myśli wychowawcę w *Emilu* i Wolmara w *Nowej Heloizie*.

²⁵ Odsyłając np. do myśli Rousseau.

lonych w tradycji kategorii i pojęć. W tej perspektywie zawieszenie między anachronizmem a katechrezą, między dogmatem tradycji a wrywaniem się ku reinterpretacji, określa wszelkie dążenia bohatera (no i pisarza). Zarówno tryb, w jakim Gombrowicz wskazuje odniesienia filozoficzne, jak i sposób, w jaki się uobecnia w tekście *Ferdydurke*, nasuwa myśl o jakimś podskórnie toczącym się dyskursie, zwracającym się przeciwko tym kategoriom i pojęciom, którymi się posiłkuje²⁶. Tak przecież wygląda w *Ferdydurke* historia nieusuwalnego „ja”, które, ufundowane na myśli Kartezjusza, ma – zdawałoby się – fundować wszelkie zabiegi narratora-bohatera, a w efekcie okazuje się skandalicznie uwikłane w świat międzyludzki; nie inaczej wyglądają w *Ferdydurke* dzieje rozpadającej się na oczach czytelnika wspólnoty ludzkiej, wspólnoty, którą zespała umowa gwarantowana przez trwałość XVIII-wiecznych ideałów oraz wiara w Prawa i Postęp. Ważną figurą zaś owego dyskursu jest gest przywołania dzieła Immanuela Kanta. To przywołanie bowiem dotyczy nie tylko poszczególnych aspektów, ale całego dyskursu.

Gombrowicz zatem czy też postaci zaludniające świat *Ferdydurke* posługują się utrwaloną terminologią, ale siłą inercji, ponieważ w „złej wierze” – odrzucając bowiem treść przypisywaną owej terminologii w tradycji. Dyskurs, jeszcze w XVIII stuleciu opisujący człowieka, zostaje pokawałkowany, a świat i człowiek, do którego odsyłał, rozpadają się na cząstki – wzajemnie przeciwstawne elementy, między którymi nie ma żadnej mediacji. Takie jest jedno z historycznych i kulturowych odniesień „filozofii cząstki” w *Ferdydurke*. Świat rozbity na części i rozbity na części człowiek to, w perspektywie historycznofilozoficznej, jak gdyby efekt upadku paradygmatu myślenia, zapoczątkowanego w myśli nowożytnej przez Kartezjusza. Nie można przedstawić obrazu takiego świata, skoro podważona została zasada jego „przedstawiania” – klasyczna definicja prawdy i ufundowany na niej, ale także i ją fundujący reprezentacjonizm. Co więcej, nie sposób takiego obrazu naszkicować, skoro dziełem dezintegracji objęty został również człowiek. Pozostaje zatem refleksja nad jego usytuowaniem pośród antynomii i dążenie do wyrwania się z nich, czego też Gombrowicz próbuje – uporczywie poszukując mediacji i nieuchronnie tym samym wpisując się w historycznofilozoficzny dyskurs. Ale – rozbitcie na części jest permanentnie potęgowane, a próba znalezienia mediacji rodzi kolejne nieprzewidywalne antynomie, jako że chwilowo osiągnięte mediacje okazują się iluzoryczne i natychmiast zostają zawłaszczone przez jedną ze stron, jeden z biegunów antynomii. Próba sformułowania jakiegokolwiek „pozytywnego” poglądu odsyła bowiem do kolejnych, nieuchronnie cząstkowych ujęć bytu ludzkiego, projektowanych przez „naukowe” filozofie i poszczególne dziedziny

²⁶ Jakże trafnie pisał o Gombrowiczu P. Beylin (*Dziennik lektury*. „Polityka” 1965, nr 52): „Urzeka go fakt istnienia idei wszechogarniających i wszechorganizujących, nadających światu sens i cel ostateczny, wszystko jedno, niebiański czy ziemski. Urzeka i odpycha zarazem. Metafizyka działa na niego jak woda święcona na diabła, ale na diabła, który wie, że nie byłby diabłem, gdyby nie było wody święconej. Zdaje sobie sprawę z tego, że jego miłość do Idei byłaby miłością nie-szczęśliwą. Roztopienie się w niej nie dałoby mu szczęścia, bo utraciłby poznanie siebie. Wobec tego zamiast szukać siebie w idei, szuka idei w sobie”.

nauki. Ostatecznie zaś i sam gest formułowania podjęty w obliczu dotkliwości tego bytu jest nieuchronnie antynomiczny.

„Filozofia części” zatem wywiedziona z pewnych historycznych i kulturowych doświadczeń zyskuje w *Ferdydurke* rangę uniwersalnego uogólnienia czy też – dokładniej – takiego uogólnienia usensowniającego realne usytuowanie człowieka poszukuje. Bo Gombrowicz najpierw mówi w *Ferdydurke* o dezintegracji, jaką odkrywa – a następnie jakiej samo doznaje – nieusuwalne, „twarde ja”. Dopiero potem wprowadza refleksję na temat „całości” wraz z aluzją do dzieła Kanta. W istocie rozważania narratora *Ferdydurke* znakomicie, na pierwszy rzut oka, korespondują z tonem trudnych wywodów filozofa o „części” i „całości”. Gombrowicz chętnie odwołuje się do sylogizmów, przeciwstawia jakości zmysłowe rozumowym, kreuje „naukowe” opisy filozoficzne i operuje podobnymi co filozof modalnościami²⁷. Co więcej, sądzić można, że chodzi o relację – w tym zestawieniu – zwrotną. Poszczególne bowiem uwagi Kanta dobrze tłumaczą zawilosci, o których mówi w *Ferdydurke* narrator. Mało tego, w pewnym uogólnieniu dają się sprowadzić do konstatacji, z którą pisarz zapewne zgodziłby się: doświadczenie nieuchronnie odsłania tylko wycinek rzeczywistości i z natury rzeczy jest cząstkowe. Całość nigdy nie jest nam dostępna, ale wyznacza jedynie pewien horyzont, ku któremu doświadczając-żyjąc zmierzamy²⁸. A mimo to trudno dostrzec u Gombrowicza intencję alegacyjną. Przywołując bowiem filozofa, autor *Ferdydurke* od razu wprowadza impuls polemiczny, urzeczywistniony, co prawda, w parodystycznej leksyce. Pisząc mianowicie o „częściach ducha”²⁹ i rozwijając stylistykę opisującą „ja” podzielone na części, podczas gdy my z lektury *Krytyki czystego rozumu* wiemy, iż dogmatycznie pojmowane „ja myślące posiada naturę prostą i nie podlegającą

²⁷ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*. Z oryginału niemieckiego przełożył oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden. Warszawa 1986, np. t. 1, s. 179 (o typach całości), s. 153 (o analityce transcendentnej, która jest „rozłożeniem naszego poznania a priori na ostateczne składniki czystego poznania intelektualnego”), t. 2, s. 387 (o ideach kosmologicznych). Gombrowicz czytał Kanta zapewne w przekładzie P. Chmielowskiego (do tego tekstu, niestety, nie udało mi się dotrzeć).

²⁸ Kant (*op. cit.*, t. 2, s. 226) jeden z aspektów tego sądu wyraża następująco: „Absolutna całość wielkości (wszczęświat), całość podziału, pochodzenia, warunku istnienia w ogóle, wraz ze wszystkimi pytaniami, czy ma być wytworzony za pomocą syntezy skończonej, czy też takiej, którą należy prowadzić do nieskończoności – (wszystko to) nie dotyczy możliwego doświadczenia. Nie moglibyście wyjaśnić np. zjawisk pewnego ciała pod żadnym względem lepiej lub choćby tylko inaczej (w zależności od tego), czy przyjmiecie, że składa się ono z części prostych, czy też bez wyjątku zawsze z części złożonych. Nigdy bowiem nie może wam ukazać się zjawisko proste ani też nieskończona złożoność. Zjawiska domagają się wyjaśnienia tylko o tyle, o ile ich warunki wyjaśnienia są dane w spostrzeżeniu; wszystko jednakże, co kiedykolwiek mogłoby być w nich dane, zebrane w absolutnej całości, nie jest samo w sobie żadnym spostrzeżeniem”. Zob. też stosowny fragment w książce: O. Höffe, *Immanuel Kant*. Przełożył A. M. Kaniowski. Warszawa 1995, s. 138.

²⁹ Już na początku powieści (F 5) bowiem mówi o podzielonym na części ducha. Wyrażenia „części mego ciała” i „analogiczne części mego ducha” odsyłają oczywiście do zespołu wyobrażeń potocznych, które jednak w zarysowanym kontekście odsłaniają swe filozoficzne korzenie. Także wtedy, gdy pisarz mówi o „wychyleniu pucharu części” – przedstawiając zatem część w kategoriach całości.

rozkładowi”³⁰. Co więc oznacza gest przywołania? Jakim mediacjom podlega, a jakie otwiera?³¹

Gombrowicz nie ogranicza się w *Ferdydurke* do formalnych zabiegów parodystycznych. Dyskontuje, owszem, literacką potencję filozoficznej leksyki, tworząc dowcipne równoważniki jej zastosowań (jak choćby toast „wychylmy puchar cząstki”). Równocześnie jednak swój literacki dyskurs układa w taki sposób, jakby rzeczywiście podejmował zobowiązania wynikające z gestu przywołania tradycji filozoficznej. Aluzje do Kanta bowiem, zasygnalizowane w przedmowie do pierwszej noweli wtrąconej w narrację powieści, nasila w samej już noweli, w *Filidorze dzieckiem podszytym*, parodystycznie naśladując Kantowską dialektykę. Powraca zaś do nich w ostatniej części utworu, w której (w scenie „mordobicia” Walka) pada pamiętne „*Ding an sich*” (F 245) – okraszony, co prawda, kryptocytatem z *Pani Twardowskiej* Adama Mickiewicza³².

Otóż w *Filidorze dzieckiem podszytym* Gombrowicz ostentacyjnie już nawiązuje do dyskursu Kanta z *Krytyki czystego rozumu* – dokładnie zaś do rozważań zawartych w poddziale 2, pt. *Antynomia czystego rozumu*. W tej części dzieła filozof – przypomnijmy – zastanawia się nad tym, co dzieje się z rozumem, który poddając się naturalnemu dążeniu do zupełności, zastanawia się nad światem jako skończoną całością. Dowodzi, że rozum w swym namyśle nieuchronnie wikła się w antynomie; eksponuje je i układa w cztery pary przeciwieństw – zgodnie z porządkiem czterech idei kosmologicznych: tezą mianując stanowisko racjonalistyczne, antytezą zaś – empirystyczne. Zarzewie podjętych przez filozofa rozważań stanowiły np. znane spory między metafizykami: racjonalistami a empirystami. Kant nawiązuje do nich przestrzegając przed wynikającym z jednostronności dogmatyzmem i pokazuje – jak powiada – „wypadki rozszczepienia i rozstroju, które wywołuje ów konflikt wewnętrzny praw (czystego rozumu) [...]”³³. Wcześniej jednak wypracowuje osobliwą metodę, która – jak się zdaje – zwróciła szczególną uwagę Gombrowicza. Metodę mianowicie „sceptyczną”. Oto jak filozof ją objaśnia:

Tę metodę przyglądania się sporowi między twierdzeniami lub raczej wywołania go samemu nie po to, by go wreszcie rozstrzygnąć na korzyść jednej lub drugiej strony, lecz by zbadać, czy przedmiot sporu nie jest może tylko pustym świecidełkiem, do którego każdy nadaremnie ręce wyciąga, a nic nie może przy nim zyskać, choćby mu nic nie stawiało oporu – to postępowanie, mówię, można nazwać metodą sceptyczną³⁴.

Kant w omawianej tu części swego dzieła postępuje niczym wytrawny reżyser. Jego monografista pisze:

³⁰ Kant, *op. cit.*, t. 2, s. 209.

³¹ Owo odwołanie się do Kanta ma oczywiście również istotne uzasadnienia w płaszczyźnie biograficznej czy egzystencjalnej pisarza. Gombrowicz bowiem karcił się myślą królewieckiego filozofa, gdy miał 16 lat, co zaświadcza T. Kępiński (*Witold Gombrowicz i świat jego młodości*. Kraków 1976, s. 186). Uformowany poniekąd dzięki tej myśli, trwał w stałym z nią dialogu, ale też nieustannie ją przewyżczał – tak jak i cały dyskurs, który zaaplikowała mu szkoła. Kant bowiem – mimo formacji, jaką Gombrowicz mu zawdzięczał – nieuchronnie zmieniał się w oczach pisarza w „filozoficznego wyrobnika”, jak powiedziałby Nietzsche.

³² Kryptocytatem jest zdanie „Co pan każe, sługa musi!”

³³ Kant, *op. cit.*, t. 2, s. 145.

³⁴ *Ibidem*, s. 162.

Bada prawdziwość spekulatywnej kosmologii na zasadzie odraczania (rozstrzygnięcia badanej kwestii). Ponieważ równie dobre racje przemawiają za tezami, jak antytezami, inscenizuje on, z błyskotliwą dramaturgią, swobodne i niezakłócone współzawodnictwo poglądów, nie stając samemu zarazem po żadnej ze stron³⁵.

I w rzeczy samej – Kant w ten sposób postępuje. Nie opowiada się ani po stronie racjonalizmu, ani empiryzmu, nie ulega pokusie sceptycyzmu, lecz zmierza do własnego rozwiązania (regulatywnego znaczenia idei kosmologicznych), starannie zarazem odróżniając sofistykę od dialektyki. Osobliwie przy tym dobiega stylistykę swego dyskursu, skupiając ją wokół motywu pojedynku, pojedynku, w którym idzie o honor rozumu spekulatywnego.

Nieszczęściem dla spekulacji (ale, być może, szczęściem dla praktycznego przeznaczenia człowieka), rozum spekulatywny czuje się wśród największych swych oczekiwań tak skrepowany w tłoku argumentów i kontrargumentów, że ponieważ ze względu na swój honor, jak też na swoje bezpieczeństwo nie może się wycofywać i obojętnie przypatrywać tej zwadzie jak jakiejś tylko grze rycerskiej, a tym mniej nakazać bezwzględny spokój, gdyż bardzo mu zależy na przedmiocie sporu, więc nie pozostaje mu nic innego, jak zastanowić się nad źródłem tej niezgodności rozumu z samym sobą, czy np. winy w tym nie ponosi proste nieporozumienie, po którego omówieniu odpadłyby wprawdzie, być może, dumne pretensje po obu stronach, ale za to mogłyby się zacząć trwałe spokojne rządy rozumu nad intelektem i zmysłami³⁶.

Filozofom zatem wyznacza Kant rolę arbitrów, którzy pilnują reguł, ale też pamiętają, że są jedynie świadkami sporu.

Te mędrkujące stwierdzenia otwierają więc pole walki dialektycznej, na którym zawsze ta strona uzyskuje przewagę, której wolno atakować, kto zaś jest zmuszony postępować w sposób czysto obronny, ulega z pewnością przemocy. Dlatego to żwawi zapaśnicy, bez względu na to, czy opowiadają się za dobrą, czy za złą sprawą, są pewni, iż zdobędą wieniec laurowy, o ile tylko postarają się o przywilej dokonania ostatniego ataku i nie mają obowiązku wytrzymać ponownego natarcia przeciwnika. Można sobie łatwo wyobrazić, że od dawna wkraczano dość często na to pole walki, że wiele zwycięstw z obu stron na nim wywalczono, zawsze zaś starano się dla tego, kto ostatni sprawę rozstrzygnął, o to, by obrońca dobrej sprawy sam tylko pozostał na placu dzięki temu, że jego przeciwnikowi zakazywano na przyszłość brać broń do ręki. Jako bezstronni sędziowie w sporze musimy całkowicie pominąć to, czy to dobra, czy zła sprawa, o którą walczą ci, co spór prowadzą, i pozostawić im swobodę, by swą sprawę najpierw sami między sobą załatwili. Być może, że gdy się nawzajem więcej zmęczą, niż sobie zaszkodzą, ujrzą z siebie nicość swego sporu i rozejdą się jako dobrzy przyjaciele³⁷.

Gombrowicz skwapliwie podchwytuje w *Ferdydurke* tę stylistykę i – podobnie jak Kant – bawi się rolą inscenizatora alegorycznych figur. Wprowadza na scenę swej noweli postacie dwóch profesorów, Filidora i Momsena, z których jeden jest dogmatycznym Syntetykiem, drugi zaś – ortodoksyjnym Analitykiem. Przedstawia niekończące się pogonie i nierozstrzygalne pojedynki, w które – w rzeczy samej – nie ingeruje. Serię dialektycznych starć zaś kończy także zgodnie z zaleceniem Kanta:

³⁵ H ö f f e, *op. cit.*, s. 146.

³⁶ K a n t, *op. cit.*, t. 2, s. 207.

³⁷ *Ibidem*, s. 161.

A kiedy kto ze świata naukowego wspominał dawną sławną przeszłość, boje z ducha, Analizę, Syntezę i całą bezpowrotnie utraconą glorię, odpowiadali tylko z rozmarzeniem: – Tak, tak, pamiętam ten pojedynek... dobrze się pukało! [F 97]³⁸

Gombrowicz podejmuje w zakończeniu noweli styl Kanta i za sprawą literackiej mediacji – odsłania ambiwalencje, wpisane w filozoficzny zamysł, ambiwalencje, które następnie wpisuje w strukturę parodii. Co ciekawe jednak, naśladowanie Kantowskiego dyskursu w tym momencie zawiesza. Zupełnie jakby chodziło mu tylko o to, by do powieści wkleić historycznofilozoficzną „rycinę” ilustrującą jedną z prób usytuowania się w świecie antynomii, jakby chciał potwierdzić jakąś z góry przyjętą tezę. Kontury przedstawionej „ryciny” bowiem tendencyjnie wyostrza, jakby na spekulacji miał się kończyć dyskurs Kanta o antynomiach, których czysty rozum, opuszczając teren doświadczenia, na własnym gruncie rozstrzygnąć nie potrafi, a w świadomości uruchamia mechanizm samozatraskującej się pułapki. Kto wie, czy tej domniemanej tezy nie wypowiedział Nietzsche. Gombrowicz bowiem wprowadzając w *Ferdydurke* odwołanie do Kanta, zarazem podważa Kantowski model arbitralnej i apriorycznej racjonalności, trafiając tym samym na grunt Nietzscheańskiej krytyki Kanta, czy ogólniej, całej tradycji kartezjańskiej i tradycji idealizmu transcendentnego. Odwołanie do królewieckiego filozofa pełni zatem w powiastce polskiego pisarza funkcję, być może, podobną do tej, jaką w powiastce Woltera odgrywają aluzje do Leibniza, a w powiastce Diderota – odwołania do Spinozy³⁹.

Ale też nie jest to z pewnością funkcja jedyna. Gombrowicz, owszem, z dystansem obserwuje poczynania filozofów i kreśli schematyczne ilustracje ich myśli, ale też od razu owe ilustracje ożywia. Prawda, że często uzyskuje efekt sprzeczny z wpisanymi w nie intencjami, ale też w ten sposób, na własną rękę, pobudza tkwiący w nich, ale nie wyzwolony potencjał i tym samym, objawiając ich ukryte możliwości, odsłania głęboką diachronię systemów, których

³⁸ Zakończenie to pobrzmiewa tonem znanym z *Pana Tadeusza*. Oto pamiętne wiersze o pojedynkach Domeyki z Doweyką (ks. IV, w. 764–767).

Pojedynek ten wiele narobił hałasu;
Pieśni o nim śpiewano za owego czasu.
Ja byłem sekundantem; jak się wszystko działo,
Opowiem od początku historję całą.

³⁹ Inne mediacje literackie wskazał J. Jarzębski, który tak pisał w *Grze w Gombrowicza* (Warszawa 1982, s. 125, przypis 45): „Jeśli weźmiemy do ręki *Czarodziejską górę* i odczytamy komentarz Hansa Castorpa do sporów Settembriniego z Naphtą – to one ukażą się nam jako całkiem prawdopodobny prototyp boju Filidora z Anty-Filidorem. Zarazem niewiara w teoretyczne koncepcje zyska etyczną podbudowę”. Paradoksalnie jednak Jarzębski odnajduje drogę do Kanta. Tłumacząc bowiem sens tego odniesienia przytacza uwagi E. Bińkowskiej z eseju *Powieść jako krytyka egzystencji* („Znak” 1977, nr 11/12, s.1408), w którym autorka tego właśnie filozofa w komentarzu przywołuje.

Bezpośrednie natomiast odniesienia do Kanta odkrył w tekście *Ferdydurke* również H. Berressem, który w bardzo interesującym szkicu (*The Laws of Deviation: Physical and Psychic Aberrations in the Novels of Witold Gombrowicz*. W zb.: *Gombrowicz's Grimaces. Modernism, Gender, Nationality*. Ed. E. Płonowska-Ziarek. New York 1998) rozważa filozoficzne konsekwencje tego nawiązania. Inną drogą jednak niż ja dochodzi do swego odkrycia i inne wyciąga wnioski. W ogóle bowiem nie mówi o mediacjach i Kanta z Gombrowiczem zestawia bezpośrednio.

część stanowią. W taki przecież sposób można odczytać sens ostatniego z wymienionych aluzyjnych nawiązań do *Krytyki czystego rozumu*. Oto scena, w której właściciele dworu udzielają lekcji posłuszeństwa zbuntowanemu parobkowi:

I zaczęli jeść przed nim, smakować, popijać i zagryzać – forsowali jedzenie, forsowali jedzenie pańskie. – Państwo pijom! – zawołał Konstanty wychylając kieliszek starki. – Państwo jedzom! – wtórował Zygmunt. – Moje jem! Moje piję! Ja piję moje! Jem swoje! Moje, nie twoje! Moje! Znaj pana! – krzyczeli i podsuwali mu pod nos siebie samych, forsowali wszystkie właściwości swoje, żeby nie śmiał do końca życia krytykować i kwestionować, cudować ani wydziwiać, żeby przyjął jako rzecz samą w sobie. *Ding an sich!* I krzyczeli: – Co pan każe, sługa musi! – i wyrzucali rozkazy, nie było kresu rozkazom, a parobek spełniał i spełniał! – Całuj mnie w nogę! – całował. – Ukłoń się! Padaj do nóg! – upadał, a Franciszek jak na trąbce przygrywał z taktem:

– Państwo wielm. tresują! Państwo wielm. nauczą!

Osobliwość zabiegu Gombrowicza polega na tym, że Kantowski termin zostaje umieszczony w kontekście, w którym traci swe pierwotne konotacje, a nie zyskuje nowych. Efekt jest oczywiście komiczny, ale intencja semantyczna bardzo czytelna.

Oto w wiejskim dworze zakłócony zostaje tradycyjny układ społeczny, hierarchia panów i sług. Zakłócenie jest dziełem pana, który pozwalając się uderzyć w twarz parobkowi znosi nieprzekraczalną granicę dzielącą wzajemnie nieprzechodnie światy „panów” i „sług”. Ten gest niszczy dotychczasowy porządek, w którym relacje „panów” i „sług” pojmowano w kategoriach antynomii. Pano wie dążąc do jego przywrócenia sięgają do arsenału kategorii antynomicznych. Rozszyfrowanie tej intencji nieuchronnie jednak zmusza do wykroczenia poza myśl Kanta. Zakłócenie panującego ładu jest katalizatorem nowej myśli urzeczywistniającej się niejako w świecie, w którym zamiast antynomii pojawia się mediacja, dialektyczne zapośredniczenie – nie tyle regulujące, co urzeczywistniające wzajemne relacje „panów” i „sług”.

Jest to projekt godny oczywiście *Fenomenologii ducha* Hegla. Wszystko jednak wskazuje na to, że nie stamtąd zaczerpnięty, choć po heglowsku urzeczywistniony. Gombrowicz bowiem odczytał jego zarys w dziełach wcześniejszej tradycji literackiej, także tych, które tak czy inaczej kształtowały „światopogląd powieściowy” *Ferdydurke*. A należały do nich bez wątpienia powiastki Denisa Diderota, *Kubuś fatalista* i *Kuzynek mistrza Rameau* – te same dzieła, do których, co prawda polemicznie, odwoływał się Hegel, konstruując w *Fenomenologii ducha* swą dialektykę „pana i niewolnika”⁴⁰.

Łatwo zauważyć, że za sprawą mechanizmu mediacji filozoficzny dyskurs zawarty w *Ferdydurke* zostaje jakby wykorzeniony z teraźniejszości. Rodzi się on, owszem, w efekcie dążenia człowieka (no i pisarza) do „usytuowania się w świecie” i radykalnego rozpoznania owego usytuowania „tu i teraz”. Równocześnie jednak uświadamia, że repertuar dostępnych możliwych pojęć i kategorii,

⁴⁰ Na temat tych inspiracji Hegla zob. m.in. J. Hyppolite, *Genèse et structure de la „Phénoménologie de L'Ésprit”*. Paris 1946. – D. W. Price, *Hegel's Intertextual Dialectic: Diderot's „Le Neveu de Rameau” in the „Phenomenology of Spirit”*. W zb.: *The Phenomenology of Spirit*. Reader: critical and interpretive essays. Ed. J. Stewart. New York 1998.

kreujących w jakiejś synchronii projekt człowieka, rażąco ten projekt zniekształca i owego usytuowania nie oddaje, rodząc tym samym kolejne zniewolenie, miast przynieść wyzwolenie. Stąd więc dążenie do przewyciężenia świata „już zinterpretowanego” i towarzyszący mu regres w historycznofilozoficznej diachronii – poza Kanta ku autorom powiastek filozoficznych, poza Kartezjusza ku Montaigne’owi⁴¹. Gombrowicz z biegiem czasu uświadamiał sobie swoje filozoficzne koligacje i parantele: sięgając do tworzącego się,omalże na jego oczach, kanonu XX-wiecznej literatury filozoficznej i doznając w trakcie lektury olśniew, jak choćby te, które stały się jego udziałem po przeczytaniu prac Sartre’a czy Bubera⁴². Dlatego też jego poczynania łatwo skojarzyć z przedsięwzięciami XX-wiecznych filozofów tak czy inaczej reinterpretujących tradycję kartezjańską (Husserla, Heideggera, Sartre’a, Lévinasa) i zarazem poszukiwać dla tych poczynañ uzasadnień czy odniesień w dawnej tradycji filozoficznej. Pamiętając wszelako, że przewodnikiem, a przynajmniej promotorem analogicznych poszukiwań i skojarzeń był dla Gombrowicza częstokroć Nietzsche.

⁴¹ Ten hermeneutyczny impuls starałem się wyeksponować w szkicu *Gombrowicza tragedia filozoficzna*.

⁴² Odrębną kwestią pozostaje oczywiście geneza, a w tym jakość i typ tych odniesień – zarówno literackich jak i filozoficznych, w których zasadniczą rolę odgrywają mediacje: innych tekstów, instytucji czy po prostu ludzi. Oto Gombrowicz czyta np. Kartezjusza poprzez Micińskiego; Kanta zna przede wszystkim chyba na podstawie lektury *Prolegomenów do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka* oraz z monografii Żółtowskiego i ze słynnego *Portretu* tegoż Micińskiego; eseje Sartre’a wyczytuje bodaj najpierw z antologii filozoficznej wydanej przez „Kulturę”, etc. Nie mniej ważna jest funkcja, jaką poszczególne – ostentacyjne bądź aluzyjne – przywołania pełnią w dyskursie Gombrowicza, zwłaszcza gdy wykorzystywane są w celach strategicznych albo stanowią element doraźnie przyjętej taktyki. Tak jest niewątpliwie w przypadku Bubera i Sartre’a. Gombrowicz – niewątpliwie olśniony po przeczytaniu jednej z prac Bubera – pisze do niego list wskazując na analogię swojego świata „międzyludzkiego” z ideami filozofa. Częściowo oczywiście jak najsluszniej. Nie kierowała jednakże Gombrowiczem chęć nawiązania dialogu, choćby korespondencyjnego. Chciał tą drogą – Buber był znanym i uznanym filozofem – wypromować swój *Ślub*. Co do Sartre’a – z pewnością znacznie bliższego Gombrowiczowi pod względem filozoficznym niż Buber – uwagę zwraca cała partia *Dziennika*, powstała po powrocie pisarza do Europy, gdy waha się on, w którą stronę ma pójść: „w stronę” Prousta czy też Sartre’a, i wybiera (przede wszystkim ze względów taktycznych, poza jawnymi analogiami) „stronę” Sartre’a. Z tego powodu krytykuje „szlafrokową” – jak powiada – kulturę Prousta, aczkolwiek ze względów artystycznych i egzystencjalnych to właśnie do Prousta (któremu sporo, podobnie zresztą jak Sartre, zawdzięczał) było mu bliżej. Do Prousta, o którym z kolei przy innej okazji – kto wie, czy aby (niezależnie od istotnych powinowactw) przypadkiem nie dla celów kolejnej doraźnie przyjętej taktyki – mówi: „mój brat, Proust” (*Dziennik 1957–1961*, s. 80).