

## Śmierć psa albo Heideggera i Gombrowicza dyskursy o ludziach i zwierzętach

---

Marian Bielecki

---

TEKSTY DRUGIE 2022, NR 4, S. 193–211

DOI: 10.18318/td.2022.4.14 | ORCID: 0000-0003-2490-0823

---

Bucowi (2015–2020)

**M**artin Heidegger i Witold Gombrowicz. Zestawienie to może się wydawać tyleż oczywiste i konieczne, co prawie niemożliwe<sup>1</sup>. Bo nawiązania nawiązaniem, ale te różnice! Heidegger – filozof akademicki, którego znakiem firmowym pozostaje hermetyczny i scholastyczny dyskurs, ale miłośnik malarstwa i poezji, aczkolwiek znacząco obojętny wobec sztuki awangardowej, i Gombrowicz – pisarz niechętny poezji lirycznej, ale i akademickiej

---

**Marian Bielecki**

– dr hab., profesor w IFP UW: Ostatnio opublikował: *Historia – Dialog – Literatura. Interakcyjna teoria procesu historycznoliterackiego* (2010; nagroda „Literatury na Świecie”), *Kłopoty z Innością* (2012), *Widma nowoczesności. „Ferdynand” Witolda Gombrowicza* (2014), *Gombrowiczziady. Reaktywacja* (2020). Autor opracowania *Trans-Atlantyku* w edycji krytycznej (2017).

---

1 Ten dwa nazwiska łączono często. Tu – inaczej niż dotychczas, przy okazji podobnych paralel – uznaję, że sens ma przywołanie tych tylko komentarzy, które wykraczają poza zestawienie dwóch nazwisk: M.P. Markowski *Czarny nurt. Gombrowicz, świat, literatura*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004, s. 35, 44, 66, 81, 100–103, 214–217, 371; A. Gall *Humanizm performatywny. Polemika z filozofią w praktyce literackiej Witolda Gombrowicza*, przeł. G. Sowiński, Universitas, Kraków 2011, s. 37–46, 111–114, 282–312, 345–346; H. Buczyńska-Garewicz *Gombrowiczowskie żarty z Heideggera*, „Teksty Drugie” 2011 z. 1/2; J. Margński *Cóż po Gombrowiczu?*, w: *Przed i po. Witold Gombrowicz*, red. J. Olejniczak, Pasaże, Kraków 2019, s. 17–30.

filozofii. Heidegger – nowicjusz jezuicki, członek NSDAP, rektor Uniwersytetu Fryburskiego, i Gombrowicz awangardowy, kampowy artysta gładko funkcjonujący w subkulturach artystycznych i gejowskich, otwarcie deklarujący lewackie poglądy. Chyba najgłębiej różniłoby ich poczucie humoru. Być może Heidegger był człowiekiem dowcipnym (opinie są podzielone, czasem przywołuje się jego wybuch śmiechu w reakcji na pewien dowcip, który dziś uznalibyśmy za seksistowski), ale teksty nie dają na to dowodów. Dla Gombrowicza powaga dyskursu Heideggerowskiego była przesadna i śmieszna, a do humoru w swoich tekstach przywiązywał wielką wagę.

Niemniej jednak autor *Ferdynurke* Heideggera wspominał relatywnie często i te opinie są bardzo różne. Niektóre w typowy dla niego sposób stronicznie i kategoriycznie, czasem bliskie złośliwości (PWIII, 299<sup>2</sup>). Inne bardziej przychylnie, bo sugerują inspirację albo antycypację, a to dlatego, że Gombrowicz lubił rozpoznawać swoje pomysły czy intuicje w co bardziej kanonicznych albo wpływowych projektach literackich czy filozoficznych. Są uwagi zaskakujące („Lektura Heideggera uspakaja” [K, 276]) i ujmująco kokieteryjne („Nie wiem, czy ksiądz słyszał, że w Niemczech wydano w jednym tomie Heideggera i mój *Bankiet*” [PWII, 353]). Lubił w swoim stylu odpytywać z Heideggera, zwłaszcza w Berlinie (DIII, 159). Zdarzało mu się też bagatelizować pronazistowskie działania niemieckiego filozofa<sup>3</sup>.

Najobszerniejsza i najbardziej metodyczna wypowiedź Gombrowicza o Heideggerze to wykład z *Przewodnika po filozofii w sześć godzin i kwadrans*. Po wstępnych informacjach na temat biografii, hermetyczności dyskursu, wpisaniu w kontekst filozoficznego egzystencjalizmu następuje rekonstrukcja filozofii Heideggera jako podejścia fenomenologicznego (PWIII, 101).

- 
- 2 W opisie tekstów Heideggera stosuję skróty: FCM – *The Fundamental Concepts of Metaphysics. World, Finitude, Solitude*, trans. W. McNeill, N. Walker, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis 1995; BC – *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 2004; OR – *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Aletheia, Warszawa 2007. Teksty Gombrowicza oznaczam: DI – *Dziennik 1953-1956*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986; DII – *Dziennik 1957-1961*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986; DIII – *Dziennik 1961-1966*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986; PWI – *Publicystyka. Wywiady. Teksty różne 1939-1963*, przeł. I. Kania, Z. Chądzyńska, R. Kalicki, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996; PWII – *Publicystyka. Wywiady. Teksty różne 1963-1969*, przeł. I. Kania, B. Baran, K. Bielas, F.M. Cataluccio, R. Kalicki, Z. Kruszyński, K. Lesman, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997; K – *Kronos*, wstęp R. Gombrowicz, posłowie J. Jarzębski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2013.
- 3 Por. wspomnienie Klaus Völckera w: R. Gombrowicz *Gombrowicz w Europie. Świadectwa i dokumenty 1963-1969*, przeł. O. Hedemann, M. Ochab, J. Juryś, W. Karpiński, J. Jarzębski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002, s. 221.

Fundamentalną dla tej ontologii kwestią jest „problem, czym jest byt” i „czym jest egzystencja? (która jest sposobem «bytowania»)” (PWTII, 102), ponieważ dopiero przez „analizę naszej egzystencji, tego, co oznacza dla nas «byt»” (PWTII, 102), możliwa jest odpowiedź na najbardziej podstawowe pytania. Ponadto: „Trzeba najpierw uznać, że tylko człowiek potrafi zapytać o podstawę swej egzystencji” (PWTII, 102). Egzystencja – wykląda Gombrowicz – określa się

przez tak zwane *da sein*, być tu-oto. Być człowiekiem. Egzystować jak człowiek. *Seiendes* to sposób istnienia rzeczy, sposób bez czasu, absurdalny (krzesło istnieje, ale nic [o tym] nie wie). Człowiek to takie *Seiendes*, lecz świadome faktu bycia rzeczą. Zarazem jednak *transcenduje* on („transcenduje” ma tu oznaczać: ten aspekt mnie, który kieruje się na zewnątrz), tak iż człowiek jest rzeczą, a równocześnie czymś więcej. Przekracza on rzecz. Transcenduje. Słowo *Sein* [znaczy] „bycie” (PWTII, 103).

Gombrowicz podkreśla odrębność bytu ludzkiego i ludzkiego sposobu istnienia od *Seiendes*, istnienia rzeczy, a więc „bytowania pozbawionego sensu, absurdalnego” (PWTII, 103). Dlatego „*Sein*: byt obdarzony sensem, znaczący. *Da-sein* to zatem transcendencja, która bytowi rzeczy nadaje sens” (PWTII, 103). Dla Gombrowicza oznacza to afirmację człowieka, ponieważ jest nadawaniem sensu rzeczom, „to znaczy ludzicom” (PWTII, 103). To człowiek przydaje sens rzeczom „z punktu widzenia swych potrzeb i planów. Krzesło służy do siedzenia, stół do pisania” (PWTII, 104). „A więc *Da-Sein*, – powiada Gombrowicz – byt wyższy, egzystencja, stanowi wyższy byt w sensie bytu znaczącego, bytu ludzkiego, egzystencji” (PWTII, 104). Dalej Gombrowicz omawia kolejne z najbardziej znanych Heideggerowskich filozofemów: „się”, „troskę”, „trwogę”. Tu pojawia się akcent krytyczny. Gombrowicz mówi o „ekstremizmie” i swoistej „manii nicości”, jaka zawładnęła kulturą i literaturą. Dla niego to skrajność, a człowiek potrzebuje „temperatury pokojowej” (PWTII, 106). Człowiek, stale zagrożony przez śmierć i unicestwienie, podtrzymuje siebie niczym płomień wymagający ciągłego podsycania” (PWTII, 107). Gombrowicz objaśnia też z uznaniem kategorię „autentyczności”: „Byt ludzki jest ograniczony i ma swój kres, gdyż niesie w sobie nicość. Egzystencja autentyczna afirmuje ludzką skończoność” (PWTII, 107). W końcu ontologię łączy z eschatologią:

Śmierć nie istnieje. Gdy śmierć przychodzi, nie wie się, że się umiera. Człowiek bytuje ku śmierci. Problem śmierci bez ustanku zaprzęta ludzką

myśl. Jak wyjaśnić, że jestem? i że już mnie nie ma? w ogóle? Nie wiadomo. Gdy umieram, świat przestaje istnieć (PWTII, 108) <sup>4</sup>.

Mówi to wszystko Gombrowicz złożony śmiertelną chorobą, dwa miesiące przed śmiercią, co wypada dosyć dramatycznie i przejmująco, aczkolwiek warto pamiętać, że powtarza tu dziennikową argumentację z roku 1956 (DI, 293).

Tyle o wykładzie z *Przewodnika po filozofii w sześć godzin i kwadrans*. Wiedza Gombrowicza opiera się na w miarę dokładnej (jak na niego) lekturze *Bycia i czasu* i mniej uważnej *Odczytów i rozpraw*. Polski pisarz ujmuje filozofię Heideggera w horyzoncie egzystencjalizmu rozumianego jako „subiektywność” (PWTII, 92), co przesądza o tym, że dokonuje jej personalistycznej, skądinąd bardzo charakterystycznej dla siebie interpretacji, w rezultacie czego mówi głównie na temat fundamentalnych struktur i fenomenów jestestwa. Obchodzi się z nimi różnie, jedne pomija (język, położenie, upadanie, otwartość, zdecydowanie, sumienie, wina), niektóre wspomina ironicznie (ciekawość), inne upraszcza (troska, rozumienie, czasowość), jeszcze inne objaśnia z prawie obiektywną obojętnością (byt, *Dasein*, rzecz, trwoga), wybrane zaś parafrazuje w sposób bliski swojej antropologii (autentyczność, „Się”, śmierć). W miarę konsekwentnie porusza się w obrębie różnicy ontologicznej, przeciwstawiając pojęcia: „bytu” i „bytowania” (egzystencji), *Seiendes* i *Sein*, odróżnia też aspekt ontyczny od ontologicznego. Zapoznaje natomiast prawie zupełnie krytyczny wymiar myśli Heideggera, dla którego najważniejsza była polemika z tradycyjną ontologią fundamentalną i właściwym metafizyce zapomnieniem bycia wskutek jego utożsamienia z bytem, z uznaniem go za coś tyleż niedefiniowalnego, co oczywistego, oraz hipostazowaniem bycia jako „stałego bycia-przed-oczami, jako stałej obecności”<sup>5</sup>. Bycie jako niezmiennie tożsame ze sobą i dlatego stale obecne oraz leżące u podstaw wszystkiego jest tu obecnością, obecnością dla podmiotu zyskującego rangę fundamentu i powszechnego punktu odniesienia. Nie jest to wyłącznie filozoficzna abstrakcja, ponieważ ten metafizyczny antropocentryzm stanowi (ł) podstawę liberalnego humanizmu i przekłada (ł) się na stosunek człowieka do całości świata i jego zasobów. Tak rozumianą metafizykę Heidegger poddawał

4 Pierwsze zdania to oczywiście słowa Epikura, którego Gombrowicz nie wspominał bodaj ani razu, a przypisywał je Heideggerowi.

5 O. Pöggeler *Droga myślowa Martina Heideggera*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 50.

coraz bardziej radykalnej krytyce: w *Byciu i czasie* pytał o sens bycia, potem, w kolejnych rozprawach, o prawdę i istotę bycia, a w końcu o wydarzenie się bycia – w skrócie przebył drogę od *Sein* przez radykalnie pozaontologiczne i pozametafizyczne *Sein* albo *Sein* aż po krytykę tego spełnienia metafizyki, za jakie uznawał technikę rozumianą jako pewna teoria i praktyka podmiotu dokonującego opanowania i obrachowania w techniczno-naukowo-przemysłowym urządzaniu świata, obejmującą „uprzedmiotowioną przyrodę, uprawianą kulturę, prowadzoną politykę i nadbudowane ideały” (OR, 74)<sup>6</sup>. Może więc zastanawiać, że Gombrowicz, wykładając filozofię żonie Ricie i Dominikowi de Roux, odnosi się wyłącznie do *Bycia i czasu*, mimo że jest po w miarę świeżej lekturze *Odczytów i rozpraw*, z których w roku 1960 wynotowywał w *Dzienniku* wątki nietzscheańskie, i mimo że w paru innych miejscach czyni aluzje do pomieszczonej tam krytyki techniki. Do pewnego stopnia może też zaskakiwać, że nie interesuje się „spulchnianiem stwardniałej tradycji i likwidacją powstałych (*gezeitigten*) za jej sprawą zakryć. (...) wskazywaniem pochodzenia podstawowych pojęć ontologicznych, polegającym na wydobyciu drogą badania ich «metryki urodzin»” (BC, 29), które z czasem przeszło w radykalną krytykę ontoteleologii i antropocentryzmu, zwłaszcza, że niektóre z tych usiłowań, a także próby podejmowane przez kontynuatorów myśli Heideggerowskiej, mogłyby się wydawać bliskie jego pomysłom.

Jako się rzekło, dla Gombrowicza Heideggerowski opis jestestwa jest afirmacją człowieka. Czy wolno powiedzieć, że to zarzut antropocentryzmu? Autor *Kosmosu* tego nie sugeruje, bez zastrzeżeń wspomina o „byciu wyższym”, o tym, że „tylko człowiek potrafi zapytać o podstawę swej egzystencji”, i (poza porównaniem z rzeczą) nie zwraca uwagi ani na byty niższe, ani na te, które nie potrafią zapytać o podstawę swej egzystencji. Odnotowując niektóre prerogatywy jestestwa, Gombrowicz pomija te, które będą dla Heideggera najważniejszymi przesłankami różnicy między człowiekiem a zwierzęciem, a jego raczej aprobatywne uwagi na temat *Dasein* odnoszą się do tych modalności bycia jestestwa, które najbardziej go interesowały, to znaczy były najbliższe jego własnej antropologii. Tak czy owak powiedzieć trzeba, że rekonstrukcja Gombrowicza jest w miarę trafna i rzetelna, aczkolwiek zarówno egzystencjalistyczna, jak i subiektywistyczna wykładnia myśli Heideggera nie

6 R. Safranski *Martin Heidegger. Between Good and Evil*, trans. E. Osers, Harvard University Press, Cambridge, London 1998; K. Michalski *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1998; O. Pöggeler *Droga myślowa Martina Heideggera*; J. Mizera *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2006; C. Wodziński *Heidegger i problem zła, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2007.

mają najlepszej reputacji w heideggerologii. Pisarz nie popełnia jednak większego błędu, antropomorfizując jestestwo, z dwóch powodów. Po pierwsze, pozostaje świadomy abstrahującego zniuansowania kwestii (PWIII, 103), po drugie, „jestestwo ludzkie”, choć jest tautologią, zdarzało się i Heideggerowi, aczkolwiek w *Przyczynkach do filozofii* korygował on sam siebie<sup>7</sup>. Niemniej w analityce egzystencjalnej podstawowe znaczenie miało badanie struktur („egzystencjałów”) jestestwa – w odróżnieniu od „kategorii” donoszących się do bycia bytów od jestestwa odmiennych (BC, 56). Już bowiem w *Byciu i czasie* Heidegger stawia sprawę stanowczo: „jestestwo jest (...) wyróżnione w stosunku do reszty bytu” (BC, 16) – ontycznie, w związku z relacją z byciem, i ontologicznie, ze względu na „ontologiczno-ontyczne” rozumienie bycia (BC, 47), ponieważ odnosi się rozumiejąco do bycia własnego i bytów różnych od siebie. W taki oto sposób fenomenologia staje się hermeneutyką: przewagi jestestwa wobec reszty bytu to „możliwość zapytywania” (BC, 10), „zdolność mówienia” (BC, 32), posługiwanie się językiem (BC, 211) i przede wszystkim „możliwość, rozumiejącego odnoszenia się” do bycia (BC, 68) i do „siebie w swoim byciu” (BC, 16).

Jeśli chodzi o egzystencjalną analitykę jestestwa, dla Heideggera istotne było jej odróżnienie od wiedzy ontycznej w rodzaju witalizmu czy biologizmu, redukującej wszystko do materialnej zawartości, empiryczności i substancjalności. Dlatego wprowadza on podział bytów ze względu na uczestnictwo w świecie i wyróżnia jestestwo będące-w-swiecie i byty wewnątrzświatowe (BC, 83-84), a następnie te drugie dzieli na: będące-poręcznymi – narzędzia, będące-obecnymi – przyrodę, i będące-żywymi – zwierzęta. Zwierzęta są istotami „tylko żyjącymi” (BC, 435) i dlatego są „niższymi strukturami bytu o innym sposobie bycia” (BC, 304). Bycia, a także umierania, bo okazuje się, że śmierć jestestwa (człowieka) i zwierzęcia pozostaje czymś nieredukowalnie innym: „schodzenie je s t e s t w a ze świata w sensie umierania należy odróżniać od schodzenia ze świata czegoś-tylko-żywego. Kończenie się (*Enden*) istoty żywej ujmujemy terminem «ginięcie» (*Verenden*)” (BC, 304). Natomiast egzystencja jestestwa to „b y c i e k u ś m i e r c i” (BC, 295), które jest doświadczeniem określającym je istotowo i zapewniającym potencjalnie „właściwą możliwość bycia” (BC, 296). Heidegger zastrzega jedynie przy tej okazji, że nieboszczyk to coś „więcej” niż rzecz należąca do „materii n i e o ż y w i o n e j” (BC, 301) czy coś pozostającego „objętym zatroskaniem poręcznym

7 M. Heidegger *Przyczynki do filozofii. (Z wydarzania)*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 280.

narzędziem z otoczenia” (BC, 301)<sup>8</sup>. Ponadto śmierć pozostaje dla jestestwa czymś absolutnie najbliższym i idiomatycznym, po prostu najbardziej własną możliwością bycia: „śmierć jest, jeśli «jest», z istoty zawsze moja” (BC, 303).

Jak wiadomo, istnieją interpretacje sugerujące związki Heideggera z ekologią głęboką – z właściwym jej pragnieniem przemyslenia wyobrażeń dotyczących miejsca człowieka w świecie i radykalną transformacją jego postawy, z propagowaniem ekosferycznego egalitaryzmu, całościowo-relacyjnego ujmowania wszystkich bytów i szacunku dla innych sposobów i form życia, co w końcu ma prowadzić do wypracowania proekologicznych modeli egzystencji i działania<sup>9</sup>. W tej perspektywie Heideggerowski zamiar przewartościowania metafizyki miałby prowadzić do radykalnej zmiany w myśleniu o relacjach człowieka ze światem i wiązałyby się z krytyką cywilizacji zachodniej, jej antropocentryzmu i technokratyzmu, aroganckiego i roszczeniowego stosunku do wszystkiego co pozaludzkie, wyrażającego się w kalkulatywno-instrumentalnym modelu myślenia, znajdującym proste przełożenie na eksploatacyjne, produkcyjne i konsumpcyjne nastawienie do natury. Heideggera do ekologii głębokiej zbliżałoby również zanegowanie hierarchii ontologicznej („wielkiego łańcucha bytu”), poszanowanie i afirmacja wszystkich bytów, koncepcje „czwórni” i autentycznego zamieszkiwania Ziemi. Nie mówiąc już o kwestiach biograficznych i właściwej mu skłonności do naiwnego romantyzmu, przejawiającej się w miłości do gór, w życiu w leśnej chacie w Todtnaubergu, upodobaniu do egzystencji prostej i skromnej, pochwalie chłopsstwa i kultury rzemieślniczej oraz niechęci do miasta.

Ekologiczne wykładnie filozofii Heideggera podkreślają fakt, iż wspomniane wyżej podziały człowiek–zwierzę usiłował on w późniejszym czasie porzucać albo przynajmniej przewartościowywać. Cel jest za każdym razem jeden: uniknięcie antropomorfizmu, biologizmu, naturalizmu, filozofii życia, a także niektórych ich politycznych konsekwencji. Argumentem ekokrytycznym jest też tzw. zwrot (albo i zwroty) w myśleniu filozofa. Można to ująć jako

---

8 Zwierzęta czasem odzyskują zdolność poręczności: „W wyrobie zawiera się równocześnie odniesienie do «materiałów». Jest on uzależniony od skóry, nici, gwoździ itp. Z kolei skórę wytwarza się ze skór surowych. Te zaś zdejmują się ze zwierząt, które ktoś inny wyhodował” (BC, 90).

9 B. Devall, G. Sessions *Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*, przeł. E. Margielewicz, Pusty Obłok, Warszawa 1995, s. 132-134; M. Zimmerman *Implications of Heidegger's Thought for Deep Ecology*, „The Modern Schoolman” 1986 no. 54; *Rethinking the Heidegger-Deep Ecology Relationship*, „Environmental Ethics” 1993 vol. 15 no. 3; M. Hoły-Luczaj *Radykalny nonantropocentryzm. Martin Heidegger i ekologia głęboka*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2018, s. 9, 84, 98, 111-112.



przechodzenie od analityki jestestwa do ujmowania *Dasein* z perspektywy bycia – a nie jak wprzód, na odwrót, kiedy to *Dasein* ustanawiało bycie – a więc jako oczyszczanie własnego projektu z zakamuflowanych pozostałości oraz złudzeń transcendentnego i antropologicznego subiektywizmu. Albo jako przechodzenie od krytyki uobecniających i uprzedmiotawiających ujęć bycia do nieprzedstawieniowego istoczenia bycia jako wydarzenia, jego prawdy ujawniającej się w jego prześwicie. Bądź też – na jeszcze innej płaszczyźnie – jako przechodzenie od filozofii transcendentnej do filozofii myślenia, czy – jeśli ktoś woli – od filozofii jako ogólnej teorii przedstawień do literatury, to znaczy poezji, nad którą medytacja miałaby być wsłuchiowaniem się w mowę Bycia i jego wydarzającej się skrytej prawdy.

Jeśli idzie o kwestię rzekomej nieoczywistości różnicy pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, to za najważniejszą w tej mierze pracę Heideggera uchodzą *Podstawowe pojęcia metafizyki*, czyli wykłady z roku akademickiego 1929/1930. Żeby wyrwać dyskurs na temat ludzi i zwierząt spod dyktatu biologii, zoologii i chemii i uchwycić „esencję człowieczeństwa” oraz „esencję zwierzęcości” (FCM, 179), rozczarowany dystynkcją rozumne–nierozumne, a także własnymi podziałami na żyjące i nie-żyjące (czyli takie, które nie mogą umrzeć) czy na byty światowe i wewnątrzświatowe, Heidegger modyfikuje te kategorie, wprowadzając podział na: kształtujące–świat – człowiek, ubogie-w-świat – zwierzę i obiekty materialne – kamień. Dyferencjację tę trzeba rozumieć jako różnicę w sposobach odnoszenia się bytów – odpowiednio twórczego, nieświadomego i biernego – do świata. Niemiecki filozof ostrzega, aby – przynajmniej przychodzi dociekać istoty kogokolwiek czy czegokolwiek – nie ujmować tych rozróżnień ani w sensie dosłownym – nie-posiadanie świata nie oznacza deprywacji określającej ułomną kondycję zwierzęcia (FCM, 270) – ani w kategoriach „wyższe”–„niższe”, „gorsze”–„lepsze” (FCM, 194), jako przykład wskazując jakoby problematyczną aksjologicznie opozycję „bogactwo”–„ubóstwo”; podobnie ma się rzecz z rozróżnieniem „kształtowania–świata” i „bezświatowości”. I nawet jeśli – powiada Heidegger – na ogół wynosimy człowieka nad zwierzę, to człowiekowi zdarza się staczać poniżej poziomu zwierzęcia, żadne też zwierzę nie może się stać zdeprawowane tak jak człowiek (FCM, 194)<sup>10</sup>. W konsekwencji nie sposób udowodnić

10 W polemice z darwinizmem z uznaniem zacytował Nietzschego: „Mały są zbyt dobrotliwe na to, żeby człowiek mógł od nich pochodzić”, M. Heidegger *Nietzsche*, t. I, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, oprac. i wstępem opatr. C. Wodziński, PWN, Warszawa 1998, s. 562. Na marginesie Schellinga stwierdzał bardziej dwuznacznie: „zwierzę nie może być «złe», jakkolwiek niekiedy tak mówimy. Złośliwość bowiem wymaga ducha”,



wyższości istoty człowieka nad istotą zwierzęcia, tak jak nie da się stwierdzić, że ameba albo infusoria są mniej doskonałe niż słoń albo małpa (FCM, 194), a przede wszystkim, że „życie” nie jest niczym niższym od jestestwa, w pewnych aspektach zaś stoi nawet „wyżej” (FCM, 255)<sup>11</sup>.

Pora wrócić do Gombrowicza. Poza doraźnymi i lakonicznymi wzmiankami polemicznymi, a także wspomnianymi uwagami na temat retorycznej przesady dyskursu Heideggera, łączącymi się z uwagami na temat pewnych słabości filozofii egzystencjalistycznej, autor *Ferdydurke* nie przedstawia jakiegś stematyzowanej i bardziej metodycznej krytyki jego filozofii. Takie ograniczanie się do niezobowiązujących złośliwości z filozoficznych bon motów i klisz zdarzało mu się często. Wydaje mi się jednak, że Heidegger był zbyt poważnym filozoficznym zawodnikiem, by Gombrowicz mógł na tym poprzestać. Sądzę więc, że podejmował próby polemiki z niemieckim filozofem, czynił to jednak w innym, niedyskursywnym trybie, w formie sfabularyzowanych fragmentów *Dziennika*. Zakres tych polemik jest szeroki, nawet jeśli wydają się znowu ograniczać do poszczególnych argumentów czy filozofów nie tylko dlatego, że należą one z reguły do tych najistotniejszych w słowniku Heideggera. Pierwszym celem pozostaje niezmiennie wyrażenie niezgody na coś, co można by nazwać ogólnym klimatem czy filozoficzną aurą heideggeryzmu, które na ogół utożsamia się z egzystencjalizmem, tyle że tu prawdopodobnie w jego najbardziej ekstremalnej retorycznej wersji. Z literackiej i dosłownie egzystencjalnej perspektywy Gombrowicza „patos heroicznego nihilizmu”<sup>12</sup> Heideggera wydawał się literacko nieinteresują-

---

M. Heidegger *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności (1809)*, przeł. R. Marszałek, KR, Warszawa 2004, s. 229.

- 11 Rozróżnienia te bywały mocno krytykowane jako nieudolna próba wyjścia poza antropocentryzm, a także ze względu na dziwaczność i aksjologiczną nieneutralność retoryki, esencjalistyczne ujmowanie zwierząt, zapoznanie historycznego charakteru wiedzy o nich, jak również tego, co ludzi i zwierzęta łączy (zwłaszcza śmierci): J. Derrida *O duchu. Heidegger i pytanie*, przeł. B. Brzezicka, PWN, Warszawa 2015, s. 20, 56, 57, 59, 63; *The Animal That Therefore I Am*, ed. M.L. Mallet, trans. D. Wills, Fordham University Press, New York 2008, s. 155-156; *The Beast & the Sovereign*, vol. I, ed. M. Lisse, M.L. Mallet, G. Michaud, trans. G. Bennington, University of Chicago Press, Chicago-London 2009, s. 346; *The Beast & the Sovereign*, vol. II, ed. M. Lisse, M.L. Mallet, G. Michaud, trans. G. Bennington, University of Chicago Press, Chicago-London 2009, s. 197; D.F. Krell *Daimon Life. Heidegger and Life-Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1992, s. 19, 113, 115, 120-123, 130; M. Calarco *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, Columbia University Press, New York 2008, s. 14, 22-38, 51.
- 12 J. Habermas *Heidegger – dzieło i światopogląd*, w: V. Farias, *Heidegger i narodowy socjalizm*, przeł. P. Lisicki, R. Marszałek, Aletheia, Warszawa 1997, s. 11.

cą, intelektualnie nieprzenikliwą, daremną egzageracją w nazywaniu czegoś nieuchronnego. Stylistycznej pompatyczności i emfazie jego dyskursu przeciwstawiał autor *Ferdydurke* swoje zwyczajowe, przebiegłe taktyki – parodię, udosławianie albo metaforyzację pojęć, strategie metatekstowe i performatywne, a także ulubioną i zapewne najbardziej wymagającą próbę weryfikacji, polegającą na konfrontacji kategorii teoretycznych z życiowymi realiami.

Obszerne fragmenty pierwszego tomu *Dziennika* Gombrowicz poświęca egzystencjalizmowi sprowokowany lekturą *La pesanteur et la grâce* Simone Weil, a także niepokojącymi ją okolicznościami (samotność, pustka, przeraźliwy wiatr [„oszałamiający moje trwogi”, DI, 270], szum drzew, groźny ocean, niebezpieczne lify, hałas przechodzący w ciszę – aczkolwiek sceneria mogła być, jak to u niego, wykreowana), do namysłu nad własnym życiem (i paroma kwestiami szczegółowymi: Bogiem, relacją z naturą). Mniej bądź bardziej czytelnych odniesień do Heideggera jest w tych fragmentach sporo. Bardzo ważne, aby ujmować te fragmenty wraz z kontekstem, który jest nie bez znaczenia. Widać tu względnie dobrze, że poetykę *Dziennika* starannie skomponowano, a kontrapunktowa kompozycja staje się istotną częścią argumentacji<sup>13</sup>. Szereg pozornie rozbieżnych zapisów – od Weil poprzez Kierkegaarda po *Ślub* – kulminuje w wątku „ostateczności” o kontatacjach właśnie egzystencjalistycznych. Patos tej filozoficznej retoryki Gombrowicza odstręcza i woli on powrócić do „przeciętnego wymiaru, zwykłego życia, niezbyt poważnego... Nie chcę przepaści i szczytów, pragnę równiny...” (DI, 279). To typowa jego taktyka w polemice z egzystencjalizmem – i Heideggerem. Zamiast ekstremizmu doświadczeń – ich banalność, zamiast powagi – poczucie humoru, zamiast tragizmu – wyluzowana afirmacja wszystkich komplikacji i nieprzejrzystości egzystencji. Fabularną wykładnią tej propozycji jest znana scena z kilkukrotnym uśmierzaniem burzy podniesioną ręką. Nie przeczy to jednak wcale wygłoszonemu wcześniej programowi. Jest w tym przecież wszystko: prerażenie samotnością i obcością natury, heroiczna afirmacja przygodności i jednocześnie bezradność wobec wstydlivej pokusy wiary w „gest magiczny” (DI, 282). Po opowiadstce o figlach z nastoletnimi córkami Władysława Jankowskiego, Marisą i Andrea, a także Leną, córką Stanisława Czapskiego (wspomnienie sielskiego pobytu w estacji Jankowskiego), Gombrowicz wraca do niepokojów z Mar del Plata i egzystencjalizmu.

13 J. Jarzębski *Literatura jako forma istnienia (O „Dzienniku” Gombrowicza)*, w: tegoż *Podglądanie Gombrowicza*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000, s. 172.

I do jego krytyki, która staje się jednocześnie bardziej metodyczna i bardziej osobista. Powiada więc, że on swój egzystencjalizm już przeżył i pozostawił za sobą, co jednak okazuje się tylko pretekstem do przedstawienia jeszcze jednego autokomentarza do *Ferdydurke*, wykorzystującego kilka Heideggerowskich egzystencjałów. Nie bez zastrzeżeń: „Z tą jednak różnicą, że tutaj do typowych dla egzystencjalizmu «sfer» życia ludzkiego – życie banalne i autentyczne Heideggera, życie estetyczne, etyczne i religijne Kierkegaarda lub «sfery» Jaspersa – dochodzi jeszcze inna sfera, a mianowicie «sfera nie-dojrzałości»” (DI, 285).

Jakby dla zachowania ideowej i poetologicznej konsekwencji kolejne stro-ny przynoszą pochwałę snu – jako czegoś nierzeczywistego, namiętnego i twórczego, zrodzonego ze snu żartobliwego wierszyka Dusia Jankowskiego, który ma przypominać taki sam absurdalny wierszyk Witkacego o Gombrowiczu, a wszystko to na marginesie rozmów o „zagadnieniach transcendent-alnych” z Edith, studentką filozofii i nauczycielką córek Dusia. Dalej nastę-puje zasadnicze uderzenie w koncepcję „autentyczności”, którą Gombrowicz uznaje za niemożliwą i bardziej jeszcze skłamaną niż wszystkie jego własne „finty, igraszki i skoki razem wzięte” (DI, 290). I w typowym dla siebie stylu powiada:

Jest niepodobieństwem podjąć wszystkie wymogi Dasein'u, a zarazem pić kawę z rogalikami na podwieczorek. Lękać się nicości, ale bardziej bać się dentysty. Być świadomością, która chodzi w spodniach i rozmawia przez telefon. Być odpowiedzialnością, która załatwia drobne sprawunki na mieście. Dźwigać na sobie ciężar bytu znaczeniowego, nadawać sens światu i wydawać resztę z 10 pezów (DI, 290).

Na koniec wywód staje się jeszcze jedną filipiką wymierzoną w racjona-listyczną i scholastyczną filozofię, zakończoną wybuchem śmiechu: „Śmieję się ponieważ rozkoszuję się lękiem, bawię się nicością i igram z odpowiedzialnością, a śmierci nie ma” (DI, 293).

W tomie drugim *Dziennika* znowu pojawia się pretekst w postaci przysła-nych przez Günthera Neske, wspólnego wydawcę Gombrowicza i Heideg-gera, *Essais et conférences* w edycji Gallimarda. Tym razem poszło o egzegezę Nietzschego:

Otóż w odczycie o Zaratustrze omawia Heidegger myśl, którą Nietz-sche nazywał swą myślą „najbardziej otchłanną” – myśl to o wieczystym

powrocie „wyzwalająca z ducha mściwości”, przewycięzająca czas, który uchodzi, czas, który nadchodzi, nadająca stawaniu się charakter bytu. *Imprimer au devenir le caractère de l'être... telle est la plus haute volonté de puissance* (DII, 191).

Gombrowicz nie rozwija żadnego z pomieszczonych tam wątków: „wiecznego powrotu”, resentymentu, czasu, stawania się bytu, „woli mocy”. Wychodzi na to, że znowu, jak często w podobnych sytuacjach, poprzestał na przekartkowaniu książki i wykorzystał ją do własnych celów czyli wydrwienia manieri Heideggera:

Ja im nie dam się wodzić za nos – znam to dzieciństwo, baraszkujące z Nieskończonością, wiem zbyt dobrze ile potrzeba lekkomyślności i nieodpowiedzialności, aby z dumą wkroczyć na tereny owych myśli-nie-do-pomyślenia i surowości-nie-do-wytrzymania, znam tę genialność! A ten Heidegger, na swym odczycie nietzscheańskim, zawieszony nad tymi przepaściami – klowni! Gardzi otchłanią i nie trawić myśli nadmiernych – dawno to sobie postanowiłem. Śmieję się z metafizyki...

... która mnie pożera (nb.?) (DII, 191).

Wygrywając impas wywołany przez zatrzaśnięcie się dyskursu Heideggerowskiego w aporii dwóch wymiarów, powszedniego i uniwersalnego, dodaje:

Ciekawe, że jednocześnie i bez najmniejszej żenady mogą być człowiekiem i Człowiekiem. Zastanawiając się, czy przygotować bieliznę do prania, jestem zarazem jak luk, stamtąd, z prapoczątków aż po najostatniejsze urzeczywistnienia w tym, co jest przede mną. Nie tracąc ani przez chwilę wątku najbardziej codziennego, jestem Tajemnicą bytu i jego dumą, i jego chorobą, i jego męczarnią. Gorycz człowieczeństwa. Furia człowieczeństwa. Rozpętanie człowieczeństwa. Cisza człowieczeństwa. Cicha ręka kelnera, tam, w Querandi – cicha i stulona. Cóż ona robi tam – gdy ja tu jestem? (DII, 191)

Sąsiednie fragmenty – zwłaszcza ten poprzedzający lekturę *Odczytów i rozpraw*, o ręce kelnera z Café Querandi, która obsesyjnie nie daje o sobie zapomnieć na kilkudziesięciu następnym stronach, co chyba trzeba traktować jako jedną wielką aluzję do Heideggera, zważywszy na wagę „ręki”,

„poręczności” czy „ręko-dzieła” w jego słowniku<sup>14</sup> – są częścią tej polemiki i należałoby je w związku z tym omawiać w kontekście śmiechu z metafizyki, która „pożera”. Gombrowicz idzie tu wytyczonym traktem konfrontacji dwóch wymiarów: codziennego i metafizycznego. Kunsztowny dyskurs składa się z szeregu scenek, w których powszednią egzystencję nawiedza niecodzienność, niesamowite. Scenariusz jest następujący: słuchanie Beethovena, śniadanie w kawiarni Querandi, lektura Heideggera, śniadanie u ambasadora („ręka dyplomatyczna” [DII, 192]), drastyczne migawki prasowe z okaleczonymi ciałami i atakiem terrorystycznym prowokujące dywagację o bólu i diable („ręka jego [...] najswobodniejsza” [DII, 194]), lektura Leona Bloy, wieczorne wyjście na miasto („rękę mam w kieszeni – spokojną” [DII, 196]) i „ręce tych ludzi, pędzących w pojazdach [...] Spokojne” [DII, 196]), kolejna wizyta w kawiarni, tym razem Sorrento (ręka kelnera, „lewa nie zatrudniona” [DII, 196]), wieczorna dyskusja z Gomezem w barze na rogu Lavalie i San Martin o *Zbrodni i karze* Dostojewskiego i nazwanie jej „gadanią” utrzymaną w modalności „Się” (DII, 200), wreszcie podsumowanie wszystkich tych wydarzeń przed zaśnięciem.

To jeszcze nie wszystko. Sądzę bowiem, że dziennikowy dyskurs na temat zwierząt – w ogólności także na temat relacji człowiek–natura – jest częścią polemiki z egzystencjalizmem i może zwłaszcza z Heideggerem. Należy znowu zwrócić uwagę na jego usytuowanie i przebieg. Szeregiem niezwykle

14 „Ręka” to w dyskursie Heideggera pojęcie wyróżnione. Ręki nie da się sprowadzić do organu chwytneho – taki ma małpa, nieposiadająca ręki: „Ręka nieskończenie, tzn. przepaścią istoty, różni się od każdego organu chwytneho: łap, szponów i pazurów. Tylko istota, która mówi, tzn. myśli, może mieć rękę i może zręcznie uprawiać dzieło”, M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Aletheia, Warszawa 2017, s. 72. Stąd też koncepcja utożsamionego z myśleniem ręko-dzieła pisania, M. Heidegger *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi, M. Falkowski, J. Filek, J. Mizera, J. Nowotniak, K. Pomian, M. Poręba, J. Sidorek, J. Tischner, K. Wolicki, Spacja, Warszawa 1999, s. 296. Por. J. Derrida *Geschlecht II. Heidegger's Hand*, trans. J.P. Leavey Jr., w: *Deconstruction and Philosophy*, ed. J. Sallis, University of Chicago Press, Chicago 1987, s. 161-196. Dla Heideggera ręce były rodzajem fetysza, ulegał np. fascynacji dłońmi Hitlera, co tak oburzyło Karla Jaspersa, do którego powiedział: „Wykształcenie nie ma znaczenia (...) niech Pan tylko spojrzysz na jego cudowne ręce”, K. Jaspers *Heidegger*, przeł. P. Dybel, „Aletheia” 1990 z. 1, s. 242. Gombrowicz miał podobnie i patrząc na dłoń Johna Dos Passosa, przyznał: „Znana już jest moja wrażliwość na ręce” (DIII, 71). Prócz wspomnianej już ręki uśmierającej burzę są jeszcze „ręce niemieckie w Berlinie” (DIII, 153) z wieloma skojarzeniami, w tym Szekspirowskimi („Berlin, jak lady Macbeth, bez wytchnienia myje sobie ręce” [DIII, 151]), nazistowskimi („las rąk wyciągniętych przed siebie zdobywczo, miłośnicie, heil!” [DIII, 151]) i Heideggerowskimi („każdy z nich ma coś do roboty, coś konkretnego, egzaminy, biuro, warsztat, malarstwo może lub literatura, produkcja, fabrykacja, technika, oni wytwarzali, a wytwarzając, przetwarzali, i to im wyznaczało na razie i póki co ich sens, funkcję, rolę... w pustce i ciszy rąk...” [DIII, 153]).

błyskotliwych i inspirujących opowiadań rozwija się on niemal od pierwszych notatek roku 1958. Najpierw jest spotkanie z wprawiającą swym spojrzeniem w konfuzję krową, potem dyskusja z przyjaciółmi na temat hippiki, kolejne spotkanie z krowami, stanowiące pretekst do krytyki polskiej tradycji opisów natury i polemiki z katolickim stosunkiem do zwierząt, wreszcie przyznanie do obsesyjnych myśli na temat cierpienia muchy i człowieczego bólu. Po krótkiej przerwie temat powraca w postaci historii o postrzelonym charcie Stepie i żukach ratowanych na plaży<sup>15</sup>.

Opowieść o Stepie jest znana, ale parę podstawowych rzeczy muszę przypomnieć. Gombrowicz całe zajście zna z relacji sąsiada Tadeusza Czerwińskiego: charty Dusia polecały na pole Garania i rzuciły się na świnię, właściciel, wybiegłszy z dubeltówką, jednego – „młodego, po Saecie” (DII, 45) – zabija, drugiego – Stepa – ciężko rani. Oto punkt wyjścia do debaty na temat śmierci zwierzęcia, a także stosunku człowieka do zwierzęcia, którego jest opiekunem<sup>16</sup>. W porównaniu z opowiadką o żukach psy podlegają indywidualizacji i edypalizacji, jak powiedzieliby Gilles Deleuze i Félix Guattari, którzy zwierzętom demonicznym, tworzącym mnogie sfory, przeciwstawiają zwierzęta jednostkowe, sentymentalizowane, antropomorfizowane i stymulujące ludzki narcyzm<sup>17</sup>. Tak się składa, że autor *Dziennika* inscenizuje wszystkie te własności. Andrea płacze, Duś rozżalony, nawet Gombrowiczowi się to udziela, bo na widok chartów otaczających właściciela wyznaje: „Ich pokorna miłość jest wzruszająca” (DII, 45). Duś chwytając rewolwer wskakuje na konia i leci do Guarania strzelać jego albo jego psy. Ublagany i uspokojony przez *estanciero* wraca, znajdując w polu konającego Stepa. Dopiero wówczas zaczyna się dramat:

Duś, Jacek Dębicki, panna Jeanne i ja poszliśmy do stajni – tam leżał pies dyszący i wstrząsany drgawkami. Narada: skrócić mu męczarnie? Męczarnie były przeraźliwe – i był w nich zamknięty, nam niedostępny,

15 Tę ostatnią opowiadkę interpretuję w kontekście Kafki, Kanta, Derridy oraz relacji człowiek–zwierzę w: *Ku hermeneutyce i etyce niemożliwej. Kafka i Gombrowicz*, „Pamiętnik Literacki” 2021 z. 1.

16 Oto zapis z *Kronosa* o śmierci psa Elsy Schultze, u której Gombrowicz mieszkał wraz z Alejandro Rússovichem i któremu wyjadali jedzenie z miski, kiedy było kiepsko z forszą (a którego zwłoki Schultze zawinęła w papier i wyrzuciła na śmietnik): „Zmarł Fumfi po 2-tygodniowych cierpieniach. Bardzo to odczułem” (K, 157).

17 G. Deleuze, F. Guattari *Tysiąc plateau*, Bęc Zmiana, Warszawa 2015, s. 291.

na osobności, sam. Scena, która mnie zaniepokoiła: noc, ta stajnia, my prawie po ciemku nad rozpiętym diabelstwem bólu. W naszych rękach było natychmiastowe zakończenie tego... Wystarczyłoby strzelić. Czy strzelimy? My, cztery istoty ludzkie „z innego świata”, wyższego, cztery demony z anty-natury, cztery anty-psy. Jedyne, co nas łączyło z tym stworzeniem, to zrozumienie bólu – ten smak znaleźliśmy (DII, 46).

Dla Gombrowicza istotna jest obsada sceny. Pierwszy anty-pies to atrakcyjna, dwudziestoletnia lewaczka, nowoczesna ateistka, kosmopolitka, poliglotka, w typie ekskluzywnym, bo córka multimilionerów. Ideowo jej bliska sprawiedliwość komunistyczna „nie obejmuje zwierząt. (...) Zabrania wyzysku człowieka przez człowieka – zgadza się na wyzysk zwierzęcia” (DII, 47). „Co, dodajmy nawiasowo, nie bardzo jest zrozumiałe. Nie jest w porządku” (DII, 47) – zauważa Gombrowicz. Panna Jeanne „przemieniła się w kobietę – schroniła się w płęć... (...) stała się kobietą, czyli miłością, czyli miłosierdziem, czyli litością” (DII, 47), co dla Gombrowicza oznacza premedytowane „wymknięcie się własnemu człowieczeństwu” (DII, 47). A to dlatego, że wybiera ona ból zamiast śmierci, „domagając się jego życia choćby za cenę jego bólu” (DII, 47), w imię miłości, którą Gombrowicz nazywa okrutną. Drugi „anty-pies z wyższej, ludzkiej sfery” (DII, 47), Jacek Dębicki, to gorąco wierzący katolik, dlatego sprawa jest względnie prosta: dla psa nie ma zbawienia, a cała sytuacja „dla duszy i Boga jest nieco żenująca” (DII, 48). Dla trzeciego anty-psa, Gombrowicza, nie ma wyższej instancji, nie ma nawet psa, jest „kawałek umęczonej materii. Rzecz nieznośna. (...) Zatrzymać maszynę bólu! (...) Nic innego nie można zrobić, tylko to! Ale to możemy!” (DII, 48). Czwarty anty-pies to właściciel, Duś, „agronom, dziedzic, myśliwy, sportowiec, koniarz i charciarz” (DII, 48), który „z delikatnością bolejącej matki powiedział: – Poczekajmy. Może nie zdechnie” (DII, 49). Gombrowicz komentuje go tak:

W głębi ducha nie wie, co to równość. Jest panem. Psa tego pokochał, więc bez skrupułu skazałby na męki czterdzieści milionów mrówek i dziesięć tysięcy wielorybów... gdyby to mogło przynieść psu ulgę. (...) A psa pokochał miłością pana – pokochał, gdyż jego wielbił pies – kocha w nim to psie uwielbienie. A więc egoizm pana i władcy, arystokratyczne uczucie zrodzone z bezwzględnej wyższości ludzkiej, natura cała jest dla niego, jemu ma służyć, on, podporządkowując sobie wszystkie pozostałe istnienie, jest rozdawcą łask. I wydał mi się najbardziej „anty” z nas wszystkich



– w tej ciemnej stajni, nad psem, absolutny król stworzenia, głoszący: wszystko dla mnie (DII, 48-49)<sup>18</sup>.

Heidegger, niestrudzenie poszukując istoty bytów, tworzył podziały między nimi, w tym między ludźmi a zwierzętami, niektóre porzucając, inne przewartościowując albo zastrzegając ich niehierarchiczność i aksjologiczną neutralność. Gombrowicz takich skłonności nie miał. Umiejętnie unikał ciężaru antropologicznej tradycji, która nakazywałaby ujmować relacje ludzi i zwierząt w kategoriach „władzy” i „zdolności” bądź ich braku, wybierał albo raczej tworzył inną tradycję, tę spod znaku Jeremy’ego Benthama zapytującego, czy zwierzęta są zdolne cierpieć<sup>19</sup>. Nie szukając prostych utożsamień, odnotowywał zatem wielorakie związki – przede wszystkim w bólu („Jedynie, co nas łączyło z tym stworzeniem, to zrozumienie bólu – ten smak znaliśmy” [DII, 46]; „Jest to ból wszystkich pokoleń i wszystkich istnień – nie tylko człowieka” [DII, 194]), niezależnie od tego, czy dotyczyło się to psa czy owada. Gombrowicz stawiał tu wymagania najwyższe z możliwych. Postulowane uwrażliwienie na ból muchy czy żuka to gest nieprawdopodobny, niesłychany w swym maksymalizmie<sup>20</sup>.

Kategoryczność werdyktu, by uśmiercić Stepa, jakkolwiek będąca następstwem głębokiego namysłu i bolesnej rozterki, prowokuje do pytania, czy tak samo Gombrowicz postąpiłby w odniesieniu do człowieka. Wiadomo przecież, że obsesyjnie myślał nie tylko o bólu, ale i o samobójstwie, i że uporczywie prosił znajomych o jego ułatwienie (DII, 131). Z kolei decyzja panny Jeanne, żeby w imię miłości skazać psa na życie mimo bólu, i Dusia liczącego na cudowne ozdrowienie może przypominać argumentację przeciwko eutanazji (czy aborcji), którą czasem słyszy się dzisiaj. Gombrowicz parokrotnie podejmował tę problematykę. Niewiele dalej w *Dzienniku* pojawia się relacja z wizyty w szpitalu u konającego M., „co dzień troszkę bardziej umarłego” (DII, 107). Gombrowicz wspomina nieruchome ciało, bezradność i zakłopotanie asystentów medycznych, oczekujących, „aż [M.] wyciągnie

18 W lutym 1957 roku w *Kronosie* Gombrowicz zanotował: „Step zastrzelony” (K, 204).

19 Por. J. Bentham *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. B. Nawroczyński, PWN, Warszawa 1958, s. 420.

20 Gombrowicz mięso jadał, ale najwyraźniej nie zawsze go to uszczęśliwiała. W *Dzienniku z Río Ceballos* wyznał: „Mięso, mięso, mięso! Podają mi cztery dania mięsne dziennie. Szczęśliwie konie karmiące się trawą!” (PWTI, 20). W *Dzienniku* pojawia się „prowegański” komentarz: „Kobiety wsadzają sobie w otwory gębowe mięso trupie” (DII, 197).

kopyta” (DII, 108). Dla Gombrowicza przerażająca jest nie tylko samotność umierania, ale i to, że przez tysiąclecia nic się nie zmieniło. Mimo rozwoju techniki można jedynie zwiększać po kryjomu dawki morfiny. Powiada więc:

Domagam się Domów Śmierci, gdzie każdy miałby do dyspozycji nowoczesne środki lekkiego zgonu. Gdzie można by umrzeć gładko, nie zaś rzucając się pod pociąg lub wieszając na kłamce. Gdzie człowiek znużony, zniszczony, skończony mógłby oddać się przyjaznym ramionom specjalisty, aby mu zapewniona została śmierć bez tortury i hańby (DII, 108).

Dalej uprzedza opór Kościoła, wskazując na właściwe tej instytucji anachronizm, hipokryzję i skłonność do narzucania swojego prawa niewierzącym. Nazywa to szantażem i naruszeniem „najcenniejszej wolności człowieczej” (DII, 109). Powiada też tak: „To życie, na które zostaliśmy skazani, może mnie zdeptać i zhańbić z okrucieństwem bestii dzięki, ale jest we mnie jedno wspaniałe i suwerenne urządzenie – że mogę sam siebie pozbawić życia” (DII, 109; podkr. M.B.). Grzegorz Jankowicz w świetnej interpretacji tego fragmentu zauważa, że „suwerenne urządzenie” pochodzi z „wokabularza politycznego”<sup>21</sup>. To prawda, „suwerenne urządzenie” i „skazanie na życie” to jeszcze jedna genialna antycypacja Gombrowicza. Wypada dodać, że to antycypacja, ale i coś w rodzaju przewartościowującego przejścia, bo suwerenność dotyczy tu indywidualnej decyzji, podczas gdy np. u Michela Foucaulta odnosiła się do władzy suwerena, władzy przednowoczesnej<sup>22</sup>. Prawem suwerena było prawo życia i śmierci – np. w postaci zasady *patria potestas*, zabawnie sfabularyzowanej w *Trans-Atlantyku*. W istocie władza ta skazywała na śmierć i pozostawiała przy życiu. Dlatego z punktu widzenia władzy samobójstwo było (i jest) skandalem oraz uzurpacją. Tu zaczyna się biopolityka, a zakres jej działań jest szeroki i rozciąga się od dyscyplinowania i tresury pojedynczego człowieka-jako-ciała (instytucje szkoły, szpitala, wierzenia, wojska) do regulacji zjawisk populacyjnych człowieka-jako-gatunku (państwo). Mniej ważna staje się różnica między swoim i obcym, bo kluczowy jest

21 G. Jankowicz *Gombrowicz – loading. Esej o formie życia*, Książkowe Klimaty, Wrocław 2014, s. 68.

22 M. Foucault *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, wstępem opatrł. T. Komendant, Czytelnik, Warszawa 2000, s. 118-127; tegoż *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, przeł. M. Kowalska, KR, Warszawa 1998, s. 238.

podział „nagie życie – istnienie polityczne, *zoé* – *bíos*, wyłączenie – włączenie”<sup>23</sup>, czyli innymi, Heideggerowskimi słowami, „naturalne bycie [*Dasein*] i prawny byt [*Sein*] człowieka”<sup>24</sup>. Dziś biopolityka dotyczy wszystkiego: prawa azylowego, walki z AIDS, regulacji przyrostu ludności, wspierania produkcji rolniczej, aborcji czy właśnie eutanazji. Gombrowicz zjadliwie nazywa to tak: „względy i względziki – dogmatyczne, nacjonalistyczne, życiowo-pragmatyczne” (DII, 110).

Czy Gombrowicz w tej ostatniej sprawie miałby coś do powiedzenia? Moim zdaniem tak. Jego przesłanie jest raczej jednoznaczne. Mniej jasne są natomiast użyte argumenty, w szczególności te dotyczące relacji człowiek–zwierzę. Gombrowicz wspomina zwierzęta opuszczone przez stado i umierające w samotności i zestawia to z sytuacją człowieka, który kona w otoczeniu lekarzy (i pewnie bliskich), ale nie może liczyć na eutanazję. Wychodzi na to, że taka śmierć byłaby czymś zwierzęcym. Więcej nawet, tak właśnie Gombrowicz myśli o próbie przedłużenia agonii, w czym widzi „ślepą afirmację życia, w skali już zupełnie zwierzęcej” (DII, 110). To jako tłumaczy zagadkowe komentarze do stanowiska Jeanne i Dusia w kwestii konającego psa. Czymś ludzkim miałyby być znośna śmierć umożliwiona przez profesjonalistę uśmierającego cierpienie. Chyba trzeba w tym widzieć wolę upodmiotowienia „nagiego życia” – jak je nazywa Agamben – czy „kawalka umęczonej materii”, o którym mówi Gombrowicz. Ten gest ma charakter polityczny – nawiasem mówiąc, nie tak znów rzadki u tego autora – nie tylko dlatego, że Gombrowicz domaga się umieszczenia fundamentalnego prawa do śmierci w konstytucji (DII, 109).

Gombrowicz w sposób całkowicie obcy Heideggerowi pomija ontologiczny dylemat: „jak esencja śmierci jest definiowana w terminach esencji życia”, ale nie uchyla się przed ontycznym, a więc biologicznym i antropo-tanatologicznym aspektem sprawy, związanym z „legalnością medycyny, polityką gerontologii, normami dotyczącymi operacyjnego przedłużania życia i eutanazji”<sup>25</sup>. Zamiast zastanej ontologii i moralności proponuje własną etykę ufundowaną na uwrażliwieniu na cierpienie, cierpienie każdej istoty, niezależnie do tego, czy jest człowiekiem, psem czy insektem. Jeśli Heidegger nawet w kontekście śmierci za wszelką cenę starał się odróżnić człowieka

23 G. Agamben *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 19.

24 T. Lemke *Biopolityka*, przeł. T. Dominiak, Sic!, Warszawa 2010, s. 66.

25 J. Derrida *Aporias*, trans. T. Dutoit, Stanford University Press, Stanford 1993, s. 28, 29.

i zwierzę, sugerował bowiem, że także po śmierci jestestwo nie staje się bytem istniejącym jako coś „tylko obecnego” (BC, 301), ponieważ zwłoki zachowują znaczenie a to jako przedmiot anatomii patologicznej zorientowanej na „ideę życia” (BC, 301), a to jako przedmiot zatroskania pogrążonej w żałobie rodziny, i tym samym jak gdyby usiłował „przedłużyć” życie „nagiego jestestwa” (BC, 432)<sup>26</sup>, to Gombrowicz kategorię zamykał, na marginesie lektury *Bycia i czasu* deklarując: „Gdy umieram, świat przestaje istnieć” (PWTII, 108).

## Abstract

---

### Marian Bielecki

UNIVERSITY OF WARSAW

*A Dog's Death, or Heidegger and Gombrowicz's Discourses on People and Animals*

The article discusses the intertextual relations between Gombrowicz's oeuvre and Heidegger's philosophy with particular emphasis on the themes of human-animal relations, and the matters of human's and animal's death. Analyses revealed that both Heidegger and Gombrowicz's anthropological projects differ fundamentally. While Heidegger seeks to capture what is humanity by multiplying divisions between people and animals, Gombrowicz in many ways problematizes such divisions. The article's essential methodological context is the field of animal studies that frequently critiques Heidegger's concepts. By comparison, Gombrowicz avoids these anthropocentric pitfalls, which makes Bielecki contradict current scholarship that generally gravitates toward a conviction that Gombrowicz consistently stabilizes the firm boundary between the human and the animal.

## Keywords

---

Heidegger, Gombrowicz, human, animal, death, animal studies

---

<sup>26</sup> Heidegger przyznał, że „swą analizę śmierci w *Byciu i czasie* pisał z myślą o medykach”; por. H. Ott *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, przeł. J. Sidorek, Volumen, Warszawa 1997, s. 289, s. 111.