

Jakub Łyś
Uniwersytet Warszawski

Mickiewicz – kapłan, Gombrowicz – błazen. O dwóch strategiach tożsamościowo-twórczych

Adam Mickiewicz i Witold Gombrowicz. Wymienienie jednym tchem tych tak skrajnie różnych osobistości dla wielu oznaczać może jedynie chęć wskazania na pewną antynomiczność postaw prezentowanych przez obu. I jest to bez wątpienia prawda: prócz ponad 100 lat oddzielenia czasowego, sama ich twórczość zdaje się być wyrazem tak różnych biegunów literatury, tak rozbieżnych wizji rzeczywistości i, co dla niniejszej pracy najważniejsze, tak różnych postaw wobec całości rzeczywistości kulturowej, w szczególności zaś wobec kultury polskiej, że wydawać by się mogło, iż Mickiewicza i Gombrowicza łączy jedynie, przypadłościowo, język, w którym tworzyli, oraz kraj, z którego pochodzą. Chciałbym jednak zaproponować inne spojrzenie na obu tych wielkich polskich pisarzy. Pod powłoką niewątpliwych rzecz jasna różnic można, jak sądzę, dostrzec (przynajmniej dla pewnego wycinka ich twórczości) wspólne źródło, z jakiego wypływa ich literatura. Mowa mianowicie o sytuacji zerwania kulturowego. Nie jest wielkim odkryciem stwierdzenie, że historia polskiej kultury to co najmniej od końca wieku XVIII historia kolejno następujących zerwań – wywołanych najczęściej aktualną sytuacją historyczno-polityczną. Od rozbiorów, insurekcji kościuszkowskiej, niepowodzenia u boku Napoleona zakończonym ustanowieniem marionetkowego Królestwa Kongresowego; przez dwa nieudane powstania narodowe

i ponad 100 lat pozbawienia niepodległej państwowości; po I wojnę światową, odzyskanie niepodległości i kolejną jej utratę na skutek II wojny światowej – każdemu z tych wydarzeń odpowiada, mniej lub bardziej, pewna część historii polskiej kultury umysłowej, a zmienności warunków historycznych, które za tymi wydarzeniami stoją – zmiany i poszukiwania nowych odpowiedzi na palące problemy „przystawalności” tożsamości, zarówno tej jednostkowej, jak zbiorowej – narodowej. I to właśnie ta sytuacja jest, jak sądzę, punktem wspólnym obu wspomnianych autorów: w przypadku Mickiewicza jest to zerwanie z kulturą Polski szlacheckiej, jeśli chodzi o Gombrowicza – zerwanie z kulturą Polski międzywojennej. Pierwszy z nich reakcji na ten problem poświęcił większą część swojej twórczości; drugi, w sposób bezpośredni, jedną książkę – *Trans-Atlantyk*. W niniejszej pracy chciałbym spojrzeć na obie te reakcje przez pryzmat dwóch narzędzi: po pierwsze – przez siatkę pojęciową „sytuacji granicznej”, jaką jest zerwanie kulturowe przedstawione w książce Jonathana Leara *Nadzieja radykalna*; po drugie – przez dobudowaną do tego pierwszego horyzontu, już ściśle w kontekście Mickiewicza i Gombrowicza, formułę „kapłaństwa” i „błazeństwa” jako dwóch rodzajów postaw wobec kultury umysłowej, które zaproponował w swoim eseju *Kapłan i błazen* Leszek Kołakowski. Rozpocznę od postaci Mickiewicza i wpisania jej w schemat *Nadziei radykalnej*; następnie omówię pokrótce najistotniejsze punkty koncepcji Kołakowskiego, a później zastanowię się, czy przedstawiona w książce Leara figura „poety”, w którą niewątpliwie wpisuje się Mickiewicz jako „poeta-kapłan”, jest możliwa do zrealizowania również w postaci „błazeńskiej”, do czego posłuży mi postać Witolda Gombrowicza.

Oprócz dorobku poetyckiego nie sposób odmówić Adamowi Mickiewiczowi wpływu na współczesną sobie polską myśl polityczno-filozoficzną, a w konsekwencji narodowo-tożsamościową. Mowa o czymś więcej niż słynne manifesty mesjanizmu polskiego z III części *Dziadów* czy *Ksiąg Narodu Polskiego*, które na stałe zapisały się w narodowym imaginariu Polaków. Urodzony na Litwie

w roku 1798, a więc już na terytorium Imperium Rosyjskiego, Mickiewicz uczestniczył w świecie znaczeń, który został, w sposób radykalny, zerwany. Koniec Rzeczypospolitej Obojga Narodów, jakim był jej trzeci rozbiór, stał się jednocześnie początkiem nowego okresu w dziejach narodu polskiego. Okres ten przyniósł ze sobą, prócz przemian ustrojowych, ściśle z nimi związane, choć sięgające dużo szerzej i głębiej, zjawisko, jakim był rozpad dotychczasowej polskiej tożsamości narodowej, którą określić można mianem „szlacheckiej”. Pewnego rodzaju schemat interpretacyjny tego typu sytuacji, sytuacji radykalnego zerwania kulturowego, prezentuje wspomniana już we wstępie książka Jonathana Leara – *Nadzieja radykalna*.

Najogólniejszy zarys problemowy książki Leara można przedstawić, jak proponuje autor wstępu do jej polskiego wydania, Piotr Nowak, następująco:

[...] *Nadzieja radykalna* odpowiada [...] na trzy zasadnicze pytania:
 (1) jak żyć w świecie, który nagle stracił jakikolwiek sens;
 (2) czy w takim świecie możliwa jest jeszcze nadzieja; a jeśli tak,
 to (3) w jakim języku można starać się ją wyrazić?¹

Odpowiedzi na te pytania udziela autor analizując historię indiańskiego plemienia Wron. Punktem wyjściowym analizy są słowa wieloletniego wodza plemienia – Wielu Przewag – który w rozmowie ze swoim przyjacielem Amerykaninem, spisującym historię wodza oraz całego plemienia, na pytanie o to, co działo się z plemieniem po tym, jak zostało zamknięte w rezerwacie, odpowiedział:

Odkąd jednak odeszły bizona, serca moich ludzi upadły na ziemię i nikt ich już nie podniósł. Później nic już się nie wydarzyło. Mało było pieśni. Zresztą – dodał ze smutkiem – tę część mego życia znasz równie dobrze jak ja. Widziałeś wszystko, co się stało, odkąd odeszły bizona².

¹ P. Nowak, *Wstęp*, w: J. Lear, *Nadzieja radykalna. Etyka w obliczu spustoszenia kulturowego*, tłum. M. Rychter, Warszawa 2013, s. V.

² J. Lear, *Nadzieja radykalna*, s. 4-5.

Najistotniejszym elementem tej wypowiedzi, z którego Lear robi przyczynek do interpretacji rozpadu formacji kulturowej, jaką było tradycyjne plemię Wron, są słowa mówiące o tym, że „później [to znaczy po przeniesieniu Wron do rezerwatu – J.Ł.] nic już się wydarzyło.”. Odnosząc się do nich, Piotr Nowak stwierdził, że „[...] *Nadzieja radykalna* Jonathana Leara to kolejna wersja »końca historii« [...]”³, z tą różnicą, że opowiedziana z perspektywy historii i oparta na rzeczywistym, udokumentowanym załamaniu się pewnej formacji kulturowej w obliczu nadciągającej przyszłości. Aby dokładnie wytłumaczyć, na czym polegało owo „załamanie” i jak fundamentalny miało charakter, pokrótce przybliżę sytuację Wron w ich rzeczywistości tradycyjnej oraz sposób, w jaki zamknięcie plemienia w rezerwacie w głębokim sensie uniemożliwiło zachowanie „formy życia” z tą rzeczywistością związanej.

Wrony były wędrownym plemieniem wojowniczym zamieszkującym w dużym przybliżeniu tereny dzisiejszej Montany i Wyoming. Ich życie było bardzo rytualizowane, lecz do najważniejszych z punktu widzenia plemiennej etyki cnót rytuałów należało osadzanie „laski przewagi” oraz „zaliczanie przewag”. Pierwszy z nich polegał na wbijaniu w ziemię rytualnego kija („laski przewagi”), wyznaczającego terytorium, na którym aktualnie polowały Wrony, i do którego obrony przed każdym „nie-Wroną”, nawet za cenę własnego życia, był zobowiązany wojownik, który tę laskę wbił. Drugi, „zaliczanie przewag”, polegał na realizacji chwalebnych czynów, jakich mógł podjąć się wojownik podczas bitwy, do których zaliczały się m.in. (1) odebranie wrogowi broni, gdy ten jeszcze żyje; (2) uderzenie pierwszego przeciwnika w bitwie; (3) kradzież konia z obozu przeciwnika⁴. To, co istotne dla tych rytuałów, to fakt, że w społeczności Wron stanowiły one najdonioślejszy wzór postępowania, do którego dążyli wszyscy wojownicy (a więc wszyscy mężczyźni) w plemieniu. Były wyrazem największej doskonałości etycznej i stanowiły trzon rzeczywistości znaczeniowej w kulturze Wron, tzn. były, jako że wpływały m. in. na pozy-

³ P. Nowak, *Wstęp*, dz. cyt., s. XIII.

⁴ J. Lear, dz. cyt., s. 23.

cję społeczną absolutnym źródłem znaczeń. Prowadzeniu wojen oraz polowaniom (a więc fundamentom rzeczywistości Wron, których utrzymaniu służyły opisane wyżej rytuały) były podporządkowane wszelkie działalności plemienne. Przygotowywanie posiłków, wszelkie wytwórstwo broni czy ubrań stanowiło rodzaj „przygotowywania-się-do-bitwy” i jako takie swój sens zawdzięczało celowi, którym było utrzymanie formy życia Wron skupionej wokół wojen i polowań⁵. Wraz z zamknięciem w rezerwacie (na które Wrony same przystały, wchodząc z powodu trapiących je klęsk w układy z rządem amerykańskim) cała zarysowana rzeczywistość znaczeniowa uległa doszczętnemu rozpadowi. W rezerwacie panowało prawo amerykańskie, które zakazywało walk plemiennych (a więc osadzanie „laski przewagi” straciło zupełnie swój sens); w świetle którego kradzież konia (jeden ze sposobów na „zaliczenie przewagi”) stała się pospolitym przestępstwem. Dodatkowo pokryło się to mniej więcej z okresem, w którym bizona została na terytorium zamieszkiwanym przez Wrony ostatecznie wybite, uniemożliwiając tym samym kontynuację tradycyjnego modelu polowań.

Jak widać na tym pobieżnie naszkicowanym obrazie, moment przejścia do rezerwatu, moment „nadejścia” przyszłości, którą uosabiał rząd amerykański, był równoznaczny z pełnym rozsypaniem się warstwy pojęciowej i sensowności organizującej dotychczasowe życie Wron. Teraz bardziej zrozumiałe stają się słowa wodza, Wielu Przewag, które wygłosił przy innej okazji, jakoby Wrony po przejściu do rezerwatu „już tylko żyły”. W takiej radykalnej sytuacji, w której zniszczony zostaje nie tyle świat, co sens słowa „świat”, w której tradycyjna rzeczywistość pojęciowa w sposób radykalny przestaje przystawać do tej aktualnej, Lear odnajduje możliwość nadziei radykalnej, którą uosabia figura „poety”. Jak pisze sam autor:

Aby tak się stało [tzn. aby „tchnąć” na nowo życie w daną społeczność, umożliwić im życie sensowne – J.Ł.] potrzebny byłby jednak nowy poeta Wron: ktoś, kto odniósłby się do przeszłości plemienia i – zamiast wzbudzać w ten sposób nostalgię czy budować namiastkę *mimesis* – zapewnić Wronom w oparciu o nią nowe, żywe formy życia

⁵ Tamże, s. 45.

i istnienia. Przez poetę rozumiem tu – w najszerszym sensie – kogoś, kto potrafi stworzyć przestrzeń pełną znaczeń. Możliwość pojawienia się takiego poety oznacza możliwość zaistnienia nowego pola możliwości. Nikt nie jest w stanie wykluczyć takiej możliwości⁶.

Sądzę, że spojrzenie na sytuację graniczną formacji kulturowej jaką była Polska szlachecka na przełomie wieków XVIII i XIX w horyzoncie siatki pojęciowej zarysowanej powyżej pozwala uchwycić głęboki sens polskich projektów tożsamościowych I połowy XIX wieku (lub może nawet głęboki sens sytuacji kultury europejskiej na tle krajobrazu intelektualnego po wybuchu Rewolucji Francuskiej, choć to dużo śmielsza teza), w tym mesjanizmu, oraz zrozumieć istotność roli, jaką w tym projekcie odgrywała figura „wieszczą”, czy też, jak woli Lear, „poety”, którą (jak sądzę) zrealizował lub próbował realizować Adam Mickiewicz.

Wydaje się, że cechą czy też cnotą fundamentalną dla kultury „Polski szlacheckiej” była szeroko rozumiana wolność szlachecka⁷. Dla szlachcica polskiego zawsze i wszędzie czymś cnotliwym było działanie na rzecz szeroko rozumianej wolności. Wolność owa, związana m. in. z unikalnością ustroju demokracji szlacheckiej na tle panoramy politycznej ówczesnej Europy i rosnących w siłę absolutyzmów oświeconych, swój początek brała z praw i przywilejów przysługujących szlachcom, których realizacja przejawiała się np. w czynnym udziale szlachty w wyborze władzy lub we względnej niezależności władzy, jaką szlachcic sprawował nad swoimi ziemiami. W ten sposób rozumiana wolność staje się paradygmatycznym przykładem cnoty: cnotliwym jest dbać o wolność, rozszerzać ją i bronić jej. Realizacja wolności, nawet jeśli w działaniu przekracza sferę polityczną, odwołuje się do politycznego rozumienia wolności i z niej czerpie swoją normatywną wartość. Oznacza to, że cnota wolności

⁶ Tamże, s. 57–58.

⁷ Pomijam w tym miejscu inne charakterystyki kluczowe dla Polski szlacheckiej tj. religijność i związany z nią „mit” (nie w sensie pejoratywnym) przedmurza chrześcijaństwa czy patriotyzm.

była rozumiana za pomocą „gęstych” kategorii kultury (termin ten zaczerpnąłem z teorii kultury Clifforda Geertza)⁸. Teraz zrozumieć można fundamentalny charakter, jaki miały dla kultury Polski szlacheckiej zmiany ustrojowe, które nadeszły wraz z trzema rozbiorami Polski. Likwidacja paradygmatycznej wolności, dla której źródłową była wolność polityczna związana z demokracją szlachecką, była równocześnie likwidacją pola sensowności, w obrębie którego cnota wolności była cnotą możliwą do zrealizowania. Nic nie stało (fizycznie) na przeszkodzie, aby po 1795 r. wykrzyknąć słowa *Liberum veto!*, natomiast były one już wtedy pozbawione swojego sensu, nie były rzeczywistą realizacją wolności szlacheckiej, lecz jedynie nostalgicznym krzykiem, równie tragicznym, co komicznym.

W tym planie zrozumieć można wreszcie rolę jaką odgrywały XIX-wieczne formacje kulturowe, w szczególności zaś mesjanizm. Mickiewicz w sposób dokładny realizuje formułę „poety-twórcy znaczeń”, opisaną powyżej. Odwołanie do przeszłości, które zapewnić ma nie nostalgiczne, lecz żywotne odnowienie form życia, przybiera kształt historiozofii, której najlepszy przykład odnajdujemy w *Wykładzie XLI* pierwszego kursu wykładów o literaturze słowiańskiej wygłaszanych przez Mickiewicza w Paryżu. Za moment przełomowy w polityce europejskiej uznaje Mickiewicz traktat westfalski, w którego ideologicznych konsekwencjach odmawia udziału polska kultura szlachecka:

Polityka, która teraz nastaje, zasadza się na egoizmie, na interesie terytorialnym; ma na swe usługi przebiegłość ministrów. Obecnie celem dążeń będzie zaokrąglenie posiadłości; będzie się szukać granic naturalnych; po raz pierwszy pada nieszczęsne słowo: nieprzyjaźnie naturalne. [...] Teraz szukać się będzie naturalnych granic między ludami; teraz działać się będzie tylko w imię interesów materialnych, reprezentowanych przez interes terytorialny; rozległość, ważność terytorium

⁸ C. Geertz, *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, w: tenże, *Interpretacja kultur: wybrane eseje*, tłum. M.M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 66.

stawia się wyżej nad zasady moralne, które ludom dają życie i nimi rządzą. Z tego cośmy powiedzieli o polityce Polaków i o ich pojmowaniu ojczyzny, dają się widzieć jasno, że niepodobna im było w żaden sposób przyłączyć się do tych kombinacji⁹.

To rozejście się dróg politycznych Polski i szeroko rozumianej „nowoczesnej Europy” widzi Mickiewicz jako moment, od którego „[...] Polska, zapomniana całkowicie, ukazuje się politykom europejskim jako jakaś osobliwość, jako staroświecki przesąd rzetelności chrześcijańskiej”¹⁰. Wniosek, jaki z tego wyciąga Mickiewicz, jest prosty: Polska, jako że odmówiła gry w obrębie nowoczesnych kategorii politycznych, skazana na zniszczenie, jest również miejscem, w którym narodzić się może lepsza przyszłość, miejscem, w którym stare wartości, zakonserwowane, czekają na swoje zmartwychwstanie. W tej perspektywie mesjanizm, rozumiany jako wizja nastania porządku Chrystusowego, jest czymś zadanym, mającym nadejść na skutek czynu. Jego początek ma nastąpić w Polsce, gdyż to Polska jako ostatnia hołdująca prawdziwej „rzetelności chrześcijańskiej” stała się przez swój upadek „Chrystusem Narodów”, którego zmartwychwstanie oznaczać będzie nadejście nowej epoki w dziejach Europy.

Widoczna jest już paralelność figur „poety”, nakreślonej na kartach *Nadziei radykalnej*, i „wieszczka narodowego”, jakim bez wątpienia był Adam Mickiewicz. Podobnie jak będący punktem wyjścia książki Leara wódz Wiele Przewag, który wysnił przyszłość swojego plemienia, Mickiewicz przez swoją poezję nadaje kształt rzeczywistości duchowej. „Sztuka”, mówi, „jest pewnego rodzaju wywoływaniem duchów, sztuka jest czynnością tajemniczą i świętą”¹¹. Jako artysta ma dostęp do świata duchów i w ten sposób kreśli wizję odpowiadającą potrzebom zbiorowej nieświadomości narodu. Fakt, że ta wizja, którą jest (w ogólności) mesjanizm, jest ideą nawołującą do czynu,

⁹ A. Mickiewicz, *Dziela*, t. IX, Warszawa 1955, s. 228.

¹⁰ Tamże, s. 229–230.

¹¹ A. Mickiewicz, *Dziela*, T. XI, Warszawa 1998, s. 64.

potwierdza tylko żywotny jej charakter, jeśli rozpatrywać ją pod kątem możliwej „formy życia”.

Innego rodzaju perspektywą, z punktu widzenia której rozpatrzyć można mickiewiczowską twórczość, jest ta zaproponowana przez Leszka Kołakowskiego w jego słynnym eseju *Kapłan i błazen*. Kim są tytułowe postaci „kapłana” i „błazna”? Jak pisze sam Kołakowski:

Antagonizm między filozofią utrwalającą absolut i filozofią kwestionującą absoluty uznane wydaje się antagonizmem nieuleczalnym [...]. Jest to antagonizm kapłanów i błaznów, a w każdej niemal epoce historycznej filozofia kapłanów i filozofia błaznów są dwiema najogólniejszymi formami kultury umysłowej. Kapłan jest strażnikiem absolutu i tym, który utrzymuje kult dla ostateczności i oczywistości uznanych i zawartych w tradycji. Błazen jest tym, który wprawdzie obraca się w dobrym towarzystwie, ale nie należy do niego i mówi mu imperytynencie; tym, który podaje w wątpliwość wszystko to, co uchodzi za oczywiste [...]¹².

Kapłan jest więc tym, kto absolutyzuje, kto, spoglądając ku przeszłości, ku tradycji, widzi w niej (nawet jeśli nie w całości, to chociaż w pewnych jej elementach) skończoną i ostateczną treść, która warta jest zachowania, a do zachowania której zobowiązana jest terażniejszość. Jest tym, kto oddaje cześć i szacunek przeszłości oraz zawartym w niej wartościom jako wartościom w pewnym sensie dokonanym. Wydaje się, że za historyczną egzemplifikację pewnego rodzaju¹³

¹² L. Kołakowski, *Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*, w: tenże, *Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010, s. 78.

¹³ Piszę tu „pewnego rodzaju”, ze względu na niecałkowitą przystawalność myśli mickiewiczowskiej do schematu kapłańskiego. Mam na myśli przede wszystkim element „zadaniowości” jakim charakteryzuje się mesjanizm, który na potrzeby pracy utożsamiam z myślą mickiewiczowską. Przeczy to skończoności i ostateczności, jaką według Kołakowskiego odznaczać się ma obiekt kultu kapłana – rzeczywistość przeszła. Niemniej, poza drobnymi nieścisłościami, formuła ta wydaje mi się doskonale pasować do Mickiewicza, co uzasadniam dalej.

kapłana można uznać właśnie postać Adama Mickiewicza. Nie ulega wątpliwości, że jego twórczość zdecydowanie odwołuje się do przeszłości, którą przedstawia w sposób raczej apologetyczny, tłumacząc porażki Rzeczypospolitej Obojga Narodów „staroświeckim przesądem rzetelności chrześcijańskiej”. Myśl mickiewiczowska nie próbuje, rzecz jasna, wrócić do tej „przebytej” już rzeczywistości; stara się w odniesieniu do niej wynaleźć nowe „formy życia”, które mogą sprostać wymaganiom współczesności. Nie zmienia to jednak faktu, że wartości, które do tej przeszłości należą i do których ta nowa „forma” się odwołuje, są już czymś absolutyzowanym, czymś co zakonserwowane czeka na swoją realizację w mającym nadejść „porządku chrystusowym”. I to właśnie to, jak sądzę, czyni z Mickiewicza kapłana; a punkt ten, tzn. przetrwanie absolutyzowanej przeszłości (w tym wypadku – pewnego zbioru wartości), jest dla idei kapłaństwa kluczowy, gdyż jak pisze Kołakowski:

Kapłaństwo nie jest po prostu kultem przeszłości widzianej oczyma dzisiejszymi, ale przetrwaniem przeszłości w jej niezmiennym kształcie w dzisiejszym czasie, jej przerośnięciem poza siebie. Kapłaństwo nie jest więc tylko pewnym stosunkiem umysłowym do świata, ale pewną formą egzystencji świata samego, mianowicie trwaniem rzeczywistości już nie istniejącej¹⁴.

Wydaje się nie być zaskakującym wniosek, że formuła „poety-kapłana” wypływa w dość naturalny i oczywisty sposób z definicji obu tych pojęć. Poeta, ktoś kto ma na celu wytworzenie nowej przestrzeni znaczeniowej poprzez odwołanie do tej utraconej, już „przebytej”, w sposób jednoznaczny wskazuje na postawę kapłańską – absolutyzującą przynajmniej pewne elementy przeszłości, z których twórcze czerpanie wymaga jednakowoż wykroczenia poza kapłańskość – wszakże wytworzone w ten sposób „formy życia” nie powinny być prostym powtórzeniem tych starych, lecz twórczą ich kontynuacją. Czy w ten sposób nie ujawnia się przestrzeń dla „poety-błazna”? Przecież odwołanie do przeszłości nie musi być z konieczności

¹⁴ Tamże, s. 81.

pozytywne – może być również negatywne i dezabsolutyzujące. Czy możliwym do pomyślenia jest, w obliczu pewnego załamania, projekt tożsamościowy oparty nie na „miecie” – opowieści o chwalebnej przeszłości – lecz „demitologizacji”, obśmianiu stereotypów i pewnego rodzaju nieokreśloności? Sądzę, że tego typu próbą jest *Trans-Atlantyk* Witolda Gombrowicza.

To, że Gombrowicz był „błaznem”, nie ulega wątpliwości¹⁵. Wszak cała jego twórczość, w ten czy inny sposób, skierowana jest przeciwko „formie”, czyli pewnego rodzaju określoności, która nieodparcie narzuca się ludziom właśnie jako rodzaj absolutności, ostateczności przychodzącej z zewnątrz. Jego taktyka polega na ustawicznym uwydatnianiu i dezabsolutyzowaniu tej „formy” poprzez wskazywanie na jej „nieoczywistość” – co jest już dokładnie „błazeńskością”. Osiągana w ten sposób negatywność, związana z dezabsolutyzacją pewnych wartości, nie musi być z konieczności pustą negacją, funkcją „wypływającą” z siebie wartość „0”. Negatywność podejścia gombrowiczowskiego przypomina raczej „negację określoną”, tzn. taką, która zapośrednicza to, co neguje, w postaci „nie-TAK”. W ten sposób powstaje więc pewna nieokreśloność; nie jest to jednak nieokreśloność pusta, lecz taka, która wyklucza pewną grę określoności. Czy tego typu schemat jest jednak możliwy do urzeczywistnienia jako odpowiedź na sytuację załamania kulturowego? Sądzę, że tak; z zastrzeżeniem jednak, że nie będę zastanawiał się nad jego skutecznością. Za tego typu dzieło uznaję wspomniany już *Trans-Atlantyk*. Oto, co ma do powiedzenia na temat tej książki sam Gombrowicz:

Musicie zrozumieć, że *Trans-Atlantyk* nie jest igraszką ani kaprysem, ani przypadkiem, ale logicznym i nieuniknionym następstwem mego – polskiego – rozwoju. Wszak wywodzę się z pokolenia, które zaznało „niepodległości”, ale już wówczas, w latach przedwojennych, stało mi się jasne, że upragniona niepodległość nie przyniosła nam

¹⁵ Przypomnieć w tym miejscu warto, w odniesieniu do wcześniej cytowanego fragmentu eseju Kołakowskiego, że Gombrowicz jako „błazen” jest bez wątpienia postacią „obracającą się w towarzystwie i czyniącym mu impertynencje” – pochodził przecież z rodziny szlacheckiej.

wcale istotnej swobody ani spodziewanej pełni życia. Wręcz przeciwnie – przysporzyła nam nowego i bodaj dotkliwszego skrępowania. Poczynania nasze wydawały się wtenczas dotknięte piętnem nieskuteczności... skazane na jakąś niedostateczność... i ta niepodległościowa sztuka, ta literatura, ta polityka były słabowite, anemiczne, jak gdyby mdlały nam w rękach [...]. Stąd moje poczucie Polaka jako istoty zniekształconej, skrępowanej – stąd moja powieść *Ferdydurke*, napisana pod znakiem infantylnej pupy i pokracznej gęby. [...] Byliśmy, my Polacy, częstkami tworu za słabego, aby żyć naprawdę, dość silnego jednak, aby upierać się przy życiu. Pół-życie Polski nas paraliżowało. Nie obwiniam Polaków o to, że znaleźli się w takiej sytuacji [...] lecz niepokoi mnie, że tak dalece i z taką biernością pozwoliliśmy, aby ona, sytuacja, dyktowała nam samą istotę naszą. To jest punkt, w który pragnę uderzyć. [...] Naród nie tylko was paraliżował, lecz ponadto zmuszał, abyście ten paraliż akceptowali jako skarb najwyższy, [...]. Potem zaś byłem świadkiem, jak na naszym entuzjazmie, zachwycie, uwielbieniu zajechaliśmy – któryż to już raz w historii? – w katastrofę. [podkreślenia tu i dalej – J. Ł.] I, co ważniejsze, przyjęliśmy katastrofę bez zdziwienia [...] jak gdyby na dnie duszy pokutowała w nas – jednak i pomimo wszystko – świadomość własnej niezdolności do sprostania światu. To więc was dziwi, że ja, po takich doświadczeniach rozglądam się za radykalną zmianą? Za nową metodą w naszym zmaganiu się z egzystencją? Uzyskać o ile to możliwe, przynajmniej swobodę ruchów! [...] Przewyciężyć paraliż naszego istnienia! I nie poddać się Polsce, tej dotychczasowej¹⁶.

Ten długi cytat zawiera chyba wszystko, co istotnego w kontekście tej pracy można powiedzieć o *Trans-Atlantyku*. Po pierwsze: że jest on próbą zorientowania się w nowej sytuacji, sytuacji wojennego zerwania kulturowego („Z chwilą gdy zawałiło się wszystko powstała próżnia: w tej to próżni »formalnej« odbywa się pokraczny pochód

¹⁶ W. Gombrowicz, *Przedmowa do „Trans-Atlantyku” [1953]*, w: tenże, *Trans-Atlantyk*, Kraków–Wrocław 1986, s. 137–139.

scen rozpiętych między przeszłością a przyszłością”¹⁷; „Przeszłość zbankrutowana. Teraźniejszość jak noc. Przyszłość niedająca się odgadnąć”¹⁸), i, co za tym idzie, próbą wytworzenia nowej formuły, adekwatnej dla panującej teraźniejszości („rozglądam się za radykalną zmianą, za nową metodą w naszym zmaganiu się z egzystencją”; „Uzyskać – to najważniejsze – swobodę wobec formy polskiej, będąc Polakiem być jednak kimś obszerniejszym i wyższym od Polaka!”¹⁹). Po drugie: że owa próba motywowana jest „świadomością niezdolności do sprostania światu”, który doznał radykalnej przemiany. Po trzecie (tu już wykraczając poza powyższy cytat): że próba ta realizowana jest w duchu, wspomnianej wcześniej, „negatywności określonej” i idącej za nią dezabsolutyzacji, czyli na sposób „błazeński”.

„No dobrze”, mógłby ktoś powiedzieć, „ale czy jakikolwiek projekt tożsamościowy nie wymaga z założenia przynajmniej tyle pozytywności, aby wskazywał na to, jak postępować i jak odnaleźć się w nowej rzeczywistości”? Podejście „błazeńskie” charakteryzuje się, jak pisał sam Kołakowski, „brakiem fundamentów i dachów”²⁰, a przecież przynajmniej to „praktyczne minimum” powinno być zapewnione, żeby projekt tożsamościowy mógł być projektem tożsamościowym, a nie zwykłym burzeniem projektów już istniejących. Na tego typu zarzut odpowiedź lub jej próbę znaleźć można w cytowanej wyżej *Przedmowie*:

Powinni byśmy tak się urządzić psychicznie, aby być jednocześnie w narodzie i poza narodem – a nawet ponad narodem. Poza i ponad – aby móc stwarzać sobie naród na obraz i podobieństwo nasze. Lecz nawet gdyby taki program był zbyt obszerny [...], nie miejcie o to do mnie pretensji, gdyż ja nie jestem od wypracowywania programów, a tylko od formułowania i ujawniania pragnień. Ja, sztuka (proszę

¹⁷ W. Gombrowicz, *Przedmowa [1951]*, w: tenże, *Trans-Atlantyk*, dz. cyt., s. 133.

¹⁸ W. Gombrowicz, *Przedmowa do „Trans-Atlantyku”*, dz. cyt., s. 7.

¹⁹ Tamże, s. 6.

²⁰ Zob. L. Kołakowski, dz. cyt., s. 80.

darować tę uzurpację), jestem jak sen; ja nie liczę się z niczym; we mnie dochodzi do głosu najwyższa swoboda utajonych dążeń, potrzeb, konieczności; ja jestem li-tylko wyładowaniem. Potem, gdy z tej książki zbudzicie się do codziennego życia, będziecie mogli zastanawiać się nad przetłumaczeniem marzenia na język trzeźwej praktyczności. I przed tym ja się nie bronię. Znam swoje granice [podkreślenie – J. Ł.]²¹.

Zdaniem Gombrowicza zarzut powyższy nie jest więc adekwatny. Rolą sztuki i jej twórcy, poety, nie jest (koniecznie) formułowanie maksym postępowania, lecz wskazywanie na pewne przestrzenie znaczeniowe, w obrębie których określanie kwestii praktycznych leży w gestii każdego z nas z osobna, a wskazywać można przecież nie tylko bezpośrednio, ale i pośrednio – wykluczając poprzez krytykę, co jest domeną „błazeńskości”.

Podsumowując, wydaje się, że to, co wydobywamy na wierzch, stosując siatkę „pojęć learowskich” do sytuacji polskiej początku wieku XIX, to właściwy sens załamania kulturowego, jakiego doświadczyli podówczas Polacy, w którego plan perfekcyjnie wpisał się wraz ze swym projektem Adam Mickiewicz. W tej perspektywie postać „wieszczą narodowego” uzyskuje nowy charakter, charakter odpowiedzi na pewien zbiorowy lęk²² wynikający z niemożności pojęcia teraźniejszości lub nadciągającej przyszłości w ramach funkcjonującego, uświęconego tradycją aparatu pojęciowego. Całość tej sytuacji historycznej, którą można niedokładnie nazwać załamaniem kulturowym i reakcją na to załamanie, wpisuje się w dobrze dziś już znaną i być może trochę trywializowaną sytuację „końca historii”, pokazując, że chodzi nie tyle o koniec Historii, co raczej o koniec pewnego „świata historycznego”, za którym mogą iść narodziny kolejnego lub kolejnych światów. Te narodziny to z kolei domena learowskiego „poety”, który, jak sądzę, może przybierać dwie skrajnie różne postaci – postać

²¹ W. Gombrowicz, *Przedmowa do „Trans-Atlantyku” [1953]*, dz.cyt., s. 140–141.

²² Zob. w: J. Lear, dz. cyt., s. 81–88.

„kapłana” i postać „błazna”. „Poeta-kapłan” to twór samo-oczywisty, a jego analiza w schemacie kapłańsko-błazeńskim ujawnia pewną przestrzeń, którą wypełnić może druga z postaci, już znacznie mniej oczywista – „poeta-błazen”. Ta dysproporcja w „oczywistości” została zresztą zauważona i przez twórcę samego podziału, Leszka Kołakowskiego: „Na dworze króla jest więcej kapłanów niż błaznów (...). Nie wydaje się, by mogło być inaczej. Przewaga wyznawców mitologii nad ich krytykami wydaje się urządzeniem nieuchronnym i naturalnym (...).”²³. Dopuszczenie do „możliwości istnienia” obu rodzajów „poety”²⁴ gwarantuje nam możliwość wpisania w schemat tożsamościowy nie tylko apologetów, ale i krytyków, a sądzę, że zarówno jedni, jak i drudzy, są równie istotnymi elementami tożsamościowo-twórczej maszynierii.

Bibliografia

- Geertz Clifford, *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, w: tenże, *Interpretacja kultur: wybrane eseje*, tłum. M.M. Piechaczek, Kraków 2005.
- Gombrowicz Witold, *Trans-Atlantyk*, Kraków–Wrocław, 1986.
- Kołakowski Leszek, *Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*, w: tenże, *Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010.
- Lear Jonathan, *Nadzieja radykalna. Etyka w obliczu spustoszenia kulturowego*, tłum. M. Rychter, wstęp P. Nowak, Warszawa 2013.
- Mickiewicz Adam, *Dziela*, T. XI, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 1998.
- Mickiewicz Adam, *Dziela*, T. IX, Warszawa 1955.

²³ L. Kołakowski, dz. cyt., s. 80.

²⁴ W sensie learowskim.

