

Gombrowicz i głupota

Panie i Panowie!

W niniejszym odczycie chciałbym zająć się głupotą Gombrowicza. Ryzykowna formuła, jaką się właśnie posłużyłem, ma już na wstępie uczulić nas na to, jak rozległy i wszechogarniający jest problem, do którego się odnosi. Otóż jeśli nie powiedziałem „głupota u Gombrowicza”, ani „problematyka głupoty w filozofii Gombrowicza”, jeśli nie posłużyłem się żadnym typowym i stosownym w takich okazjach sformułowaniem, to nie dlatego, że chciałem imputować najinteligentniejszemu – a może i najmądrzejszemu – spośród Polaków (niechże mi wybaczy tę dwuznaczną pochwałę, która pewnie nie byłaby nawet w jego oczach pochwałą), że był głupcem. Nie, kierowałem się innymi przesłankami. Otóż zjawisko głupoty – której zresztą, co również warto od razu zaznaczyć, nie zdefiniujemy w sposób jasny i wyraźny ani teraz, ani dalej – zdaje mi się przenikać całą myśl Gombrowicza i całe jego życie: stanowi ono centralny problem w jego ujęciu zarówno świadomości, jak i kultury. Zatem jeśli powiedziałem „głupota Gombrowicza”, to miałem na myśli to jedynie, że myśliciel ten, jak mało który spośród filozofów, zdawał sobie sprawę z ontologicznej – i epistemologicznej – pozytywności głupoty oraz z immanencji jej funkcjonowania we wszystkich aspektach ludzkiej aktywności. Immanencji tym trudniejszej do określenia, że rozproszonej, wielopostaciowej i zawsze zamaskowanej – i właśnie dlatego decydującej o jej ostatecznej nieprzekraczalności i nieuchwytności. Immanencji, która nie pozwala na to, by jakakolwiek myśl mogła znaleźć dla siebie fundament całkowicie wobec głupoty zewnętrzny i by mogła, zakładając czystą pozytywność tej zewnętrzności, odnieść się do głupoty w ogóle jako do tego, co dla myśli czysto negatywne. Głupota nie jest i nie może być, zdaniem Gombrowicza, prostym niebytem myślenia, łatwą do teoretycznego – jeśli nie praktycznego – odróżnienia i odseparowania przykrą przypadłością czy dysfunkcjonalnością życia świadomego, pozbawioną własnej metafizycznej prawdy. Głupoty nie da się uniknąć. Myślenia nie da się z niej oczyścić. Oto najbardziej ogólne założenia, jakie odnośnie tego problemu u Gombrowicza odnajduję. I może właśnie one dowodzą jego „mądrości” i przenikliwości, mądrości i przenikliwości, które sprawiły, że Gombrowicz nie był prawdziwym filozofem – był kimś więcej.

Dlaczego mówię, że Gombrowicz nie był filozofem? (Tu chyba nie musiałbym już prosić o jego wyrozumiałość – ta pochwała wydaje mi się raczej jednoznaczna!) Otóż, mówiąc pokrótce, aby nie oddalać się zbyt od tematu, łatwo zauważyć, że klasyczny filozof, „przyjaciel mądrości”, jest już z założenia nieja-

ko na tyle „wrogiem głupoty” i na tyle zdaje się sobie od niej oddalony, że lubi – a ta skłonność jest po prostu częścią jego „filii” pod adresem „sofii” – lubi sądzić, iż natura różnicy pomiędzy głupotą a „mądrością” nie jest szczególnie problematyczna. Dla klasycznego filozofa głupota, jeśli w ogóle jest kwestią, to epistemologii i metody. Dlatego kwestia ta występuje zwykle jako problem „błądzenia” czy „granicy”, problem czegoś, co zagraża pewności naszego sądu o świecie. Zwłaszcza to drugie pojęcie, pojęcie „granicy”, powinno od razu zwrócić naszą uwagę, sugeruje ono: głupota czai się na horyzoncie myślenia, niech tylko myśl trzyma się od niej z dala, a wtedy w nią nie popadnie. Tak, w głupocie się nie jest, w głupotę się popada – nikt zatem nie jest głupi z natury, z natury człowiek jest rozumny. Przykry to wypadek, popaść w głupotę, niedobra to sytuacja, ale można się przed nią ustrzec, jeśli będzie się trzymało przykazań. W stosunku do „mądrości”, nawet jeśli trudno ostatecznie powiedzieć, czym ona sama w sobie jest, filozof zawsze będzie pobożny. Mądrość jest dla niego Bogiem, a głupota to diabeł. Diabeł ten, jak to diabeł, jest potężny i może nawet wszechobecny (bo nawet tak pobożny filozof, jak ten, który chciał sądzić, że „rozsądek jest rzeczą najsprawiedliwiej rozdzieloną”, nie mógł nie zauważyć, choćby czysto anegdotycznie, jak rozpowszechniony jest wśród ludzi właśnie brak rozsądku) – ale diabeł jest też wtórny, zewnętrzny, całkowicie zależny od naszego grzechu. Wystarczy więc, że nie będziemy grzeszyć. Wystarczy, że zażegnamy możliwość błądzenia – a staniemy się bezpieczni od wszelkiej głupoty. Skąd weźmiemy przykazania, których należy przestrzegać, aby nie oddać duszy diabłu głupoty? Tu odpowiedzi było oczywiście wiele, powiedzmy jednak, że są dwa ich ogólne typy: naiwny i bardzo naiwny. Bardzo naiwny to ten, gdy powiemy, że te przykazania są nam już dane, dane jakby wcześniej niż zaczyna się samo filozofowanie. Można też jednak, mniej naiwnie, próbować stworzyć system zasad, metodę rozumnego myślenia. Tak czy inaczej różnicę pomiędzy głupotą a mądrością zakłada się jako proste przeciwieństwo, zwykłą wzajemną negację. Stąd wystarczy powiedzieć głupocie „nie” – tak jak dusza pobożna mówi po prostu „nie” diabłu – aby znaleźć się na drodze, prostej, nawet jeśli nieskończonej i znikającej gdzieś we mgle – ku mądrości. Pod tym względem nawet tak skrajnie różni filozofowie, jak, dajmy na to, wspomniany już racjonalista Kartezjusz i prawie mu współczesny empirysta Bacon, choć wychodzą z całkiem innych założeń odnośnie samego rozumu, podobni są do siebie przez to, że w głupocie, która u pierwszego kryje się pod kwestią „przyczyny błądzenia”, u drugiego zaś przyjmuje bardziej empiryczną maskę „idoli” oraz ich klasyfikacji, widzą przecież coś, od czego można się metodologicznie odizolować, oczyścić. Słabością większości filozofii – z nielicznymi wyjątkami – jest właśnie to, że w swoim dążeniu do oczyszczenia myśli z głupoty nie chcą one wniknąć w złożoną i skomplikowaną naturę różnicy pomiędzy głupotą a mądrością, myśleniem a błądzeniem, pewnością a naiwnością, sensem a nonsensem, odkrywczością a oszołomstwem – itd. Różnica ta – czyż nie fundamentalna dla każdej filozofii? – najczęściej bywa swego rodzaju tabu. Lepiej w nią nie

wnikać, bo zauważy się, że jest to różnica, by tak powiedzieć, niestabilna, ruchoma, płynna, niezupełna, nie całkiem określona, a przecież z drugiej strony, ostra, paląca, podstawowa... Tak, wkraczamy tutaj na ruchome piaski, to, co podstawowe jawi się zarazem jako roztrzęsione – a filozofowie, którzy na przestrzeni wieków zawsze woleli „twardy grunt”, nie lubią zapuszczać się w tak płynne rejony. Lepiej więc wymazać je z filozoficznej mapy świata – bo kto wie, czy wkraczając w te dziedziny filozof nie zaprzepaści raz na zawsze szansy na to, żeby ustanowić fundament? A przecież prawdziwy filozof tylko tym różni się od prawdziwego mężczyzny, że aby się poczuć spełnionym, musi wybudować dom systemu, spłodzić dziecko, jakim jest „odnowienie nauki” czy „ostateczne rozwiązanie filozoficznych sporów” i zasadzić drzewo mądrości – „totalność rozumu”, „synteza wiedzy”... Ci, którzy do tego nie dążyli, bywali najczęściej jako filozofowie „podejrzeni”, a zawsze byli w zdecydowanej mniejszości – może dopiero ostatnich kilkadziesiąt lat było okresem, kiedy ta tendencja zaczęła się odwracać – a na to odwrócenie miała niewątpliwie największy wpływ zaskakująca, niewytłumaczalna, choć tak czy inaczej przecież dwuznaczna, a często obracająca się w kompletną głupotę, kariera największego spośród filozofów podejrzanych – Nietzschego.

Gombrowicz – u którego, mówiąc nawiasem, inspiracja nietzscheańska jest równie niewątpliwa i potężna, jak nieoddzielna od czegoś, co już nie jest inspiracją, ale po prostu podobieństwem dwu całkiem autonomicznych duchowości – Gombrowicz nie był filozofem, nie był nim, ponieważ przyjaźń z mądrością nie wykluczała dlań miłości do głupoty. Znany jest nam wszystkim jakże ważny dla Gombrowicza wątek „zdrady”. Zdradzać wyższość z niższością. Zdradzać intelektualistów z prostytutkami, samemu udawać przed nimi prostytutka. Zdradzać artystę z ziemianinem. Zdradzać egzystencjalną autentyczność z mętnością i przyziemnością życia. Kulturę z „podkulturą”, dojrzałość z niedojrzałością – itd. Ta zdrada nie jest rzecz jasna przeistoczeniem, zmianą tożsamości, ale grą, zmianą masek. Nie należy jednak rozumieć tego tak: zdrada Gombrowicza nie oznacza utraty jego tożsamości – wdzierając różnorakie maski, Gombrowicz pozostaje sobą. Oznaczałoby to z gruntu niepoważne rozumienie gry, kabotyństwo. Gombrowicz nie był kabotyńcem, a jego gra nie była przecież zgrywaniem się idioty. Jego tożsamość nie była dlań wyższą instancją kryjącą się pod powierzchnią zmienności masek i dzięki swojej twardej, definitywnej określoności gwarantującą, że zabawa pozostanie niezobowiązującą salonową rozrywką. Gombrowicz nie miał tożsamości: to, co głębokie, jawiło mu się jako puste, puste nie w sensie braku, lecz raczej nadmiaru, ekstazy; nie w sensie próżni, niebytu, nieprawdy, lecz raczej chaosu, upojenia, rozmnożenia i niezupełności sensu, a wreszcie szalu. W tej pustce nie można być sobą, a jedynie szukać siebie, błąkać się po sobie, wiedzieć wszystko i nic. Szukać siebie – Gombrowicz często posługuje się tą formułą – nie znaczy dążyć do ostatecznego samookreślenia odrzucając kolejne określenia jako niedostateczne: celem tego poszukiwania nie jest zupełność, osiągalna czy nieosiągalna, ale zwielokrotnienie niezupełności,

niedookreśloności: Gombrowicz, by posłużyć się popularnym pojęciem, jest tylko rosnącą wielością sobowtórów Gombrowicza pozbawionych oryginału. „Prawdziwy Gombrowicz” nie istniał.

Właśnie dlatego zbędny mu był w życiu i myśleniu twardy grunt. Właśnie dlatego też potrafił postawić problem głupoty w jego pełni, tzn. nie jako kwestii koniec końców zewnętrznej, ale przeciwnie, początek początków bezpośredniej – i to bezpośredniej zarówno w sensie egzystencjalnym, jak i kulturowym, jak i politycznym wreszcie. Pytanie Gombrowicza nie było typowym dla filozofii pytaniem „jak uwolnić się od głupoty” – uwolnić w sensie wolności negatywnej, jak można uwolnić się od tyranii. Bardziej zbliżyliśmy się do Gombrowicza, jeśli powiemy, że jego pytanie brzmiało, jak być aktywnym wobec głupoty – ale tę aktywność należy rozumieć wieloznacznie, jako walkę i jako miłość, jako afirmację i panowanie, jako zatrącenie i odrzucenie – zawsze na płaszczyźnie – rozproszonej, niespójnej i wielowymiarowej oczywiście – płaszczyźnie jej immanencji.

Na razie jednak pozostajemy na poziomie fenomenalności głupoty, głupoty jako szeregu bardzo rozmaitych w swojej naturze zjawisk życia codziennego i niecodziennego, takich jak wygłup, zgrywa, albo, w innym aspekcie, bycie Polakiem, bycie poetą, bycie koneserem sztuki, krytykiem literackim, bycie świadomym w ogóle albo, w jeszcze innej kategorii, stawanie się niższym, formowanie się i deformowanie, upadanie – wszystkie zjawiska, w których przebiegu potrafi Gombrowicz ujawnić uobecnianie się głupoty, jej pozytywną funkcję, jej konieczność i uporczywość, a czasem bezpośrednio po prostu. Tymczasem może dałoby się także odnaleźć u Gombrowicza, albo przynajmniej zrekonstruować w ramach jego konstrukcji, nie ryzykując przy tym jej rozpadu, jakąś metafizykę głupoty, albo jakąś teorię jej bytu?

Wydaje się to możliwe, tym bardziej, że gombrowiczowska ontologia jest nacechowana antropologicznie – w jego ujęciu byt to zawsze byt ludzki, choć nie jest to skądinąd ujęcie antropocentryczne czy humanistyczne. Głupota zaś to zjawisko, którego fundamentem jest rzeczywistość ludzkiej działalności. Aby jakoś zrozumieć naturę tego ufundowania, musimy postarać się zwięźle odtworzyć gombrowiczowską ontologię bytu ludzkiego.

Otóż jak wiemy, różnicą źródłową w tej ontologii jest różnica pomiędzy żywiołem życia i żywiołem formy. Różnica ta nie oznacza ani odgraniczenia, ani przeciwieństwa, ani zasady kategoryzacji. Jeśli Gombrowicz podkreśla często, że myśl jego jest dialektyczna (choć skądinąd wykracza poza mechanizmy tradycyjnej dialektyki), to należy przez to rozumieć, że chce to rozróżnienie traktować w sposób dynamiczny, nigdy zaś statyczny. Dlatego błędem byłoby interpretować różnicę pomiędzy żywiołem życia a żywiołem formy jako pewien rodzaj ontologicznego dualizmu, w ramach którego byt rozpadałby się na dwie niezależne, autonomiczne i niekomunikujące się bezpośrednio kategorie. Różnica ta właśnie dlatego jawi się jako „dialektyczna”, że zakłada prymat „stawania się” – stawania się życia formą, deformację formy w życiu. Co więcej, ozna-

cza ona, że żaden z jej członów nie jest sam w sobie autonomiczny: samo w sobie życie jest żywiołem czystego ruchu, przemiany, chaosu – a więc sam w sobie żywioł ów jest niemy, niekomunikowalny, otchłanny. Ale i żywioł formy, pojęty sam w sobie, w izolacji od życia, byłby tylko nieruchomym, martwym w swej ścisłej określoności światem sensu – komunikowalnym, w przeciwieństwie do poprzedniego, ale komunikującym już tylko swoją pustkę: w oddzieleniu od żywiołu życia żywioł formy stałby się wyrazem bezruchu i utraty sensu pomimo jego obecności (tzn. sensem obecnym, ale nieaktywnym). Obustronne stawanie się, określające wzajemność odniesienia obu momentów, jest jednak pierwotne, a różnica pomiędzy nimi już zrazu jest ich wzajemną komunikacją. Łatwiej to może będzie zrozumieć, jeśli zastrzeżemy, że gombrowiczowskie pojęcie formy nie ma nic wspólnego z pojęciem arystotelesowskim. To, co podlega formowaniu, nie jest w swojej istocie bierną materią – jest to przecież żywioł życia, czysta aktywność różnicowania. Sam żywioł formy zaś nie jest źródłowo zewnętrzny wobec żywiołu życia (forma nie jest ideą, matrycą), lecz przeciwnie, jest w tym ostatnim zawarty i z niego czerpie swoją moc. Co więcej, w rzeczywistości oba te żywioły są żywiołami różnicowania, zaś różnica pomiędzy nimi jest różnicą zasady różnicowania. Otóż samo życie jako takie jest żywiołem różnic ruchomych, nietrwałych, dynamicznych, zmiennych – niedających się, jednym słowem, raz na zawsze określić – to coś na kształt presokratycznego „apeironu”. Zasadą różnicowania jest więc po tej stronie bytu bezprawie, anarchia. To właśnie bezprawie, tę anarchię żywioł życia komunikuje żywiołowi formy, w którym zasadą różnicowania jest prawo i porządek. Prawo i porządek zakładają utrwalenie różnic, ich unieruchomienie jako różnic pojęciowych, raz na zawsze określonych, sklasyfikowanych i w tym sensie statycznych, „statecznych” i ostatecznych. Oczywiście ta druga zasada, zasada prawa, wyznacza jedynie kierunek przemiany, a nie stan rzeczy. Faktyczny stan rzeczy bowiem – pamiętajmy, że także świat form jest żywiołem, czyli światem dynamicznym – polega na tym, że formowanie się form jest procesem nieskończonym, a jego zasada nie może zostać w pełni urzeczywistniona. Anarchia nie zostaje nigdy zażegnana w świecie prawa, a jedynie przekształca się w panującą w nim przemoc – przemoc, która dalej różnicuje formy, przeciwstawia jedno drugiemu, rozdziela, łączy i niszczy. Różnice nie zostają tu nigdy unieruchomione w ostateczności swojego sensu i uporządkowane raz na zawsze – zostaje jedynie względnie spowolniony ich dynamizm, a ich określoność, umiejscowienie w ramach całości zyskują pewną względną jednoznaczność, która jednak zawsze pozostaje zagrożona. Świat życia i świat formy nie przeciwstawiają się sobie tak, jak ruch i bezruch, jak chaos i kosmos, jak nieład i ład. Zasadniczo nie istnieje i nie może istnieć świat bezruchu i stabilizacji. Aktywność formowania polega raczej na „powstrzymaniu”, „spowalnianiu” i tymczasowym utrwalaniu czy „formatowaniu” sensu życia jako „kultury” z jej „wzorami”, schematami zachowania i poznania, ale i z jej nieustanną wewnętrzną konkurencją rozmaitych i heteronomicznych ukształtowań. O ile świat życia sam w sobie jest światem beczasowym – bo nie mającym wła-

snej historii, własnego kierunku postępu – o tyle świat formy jest światem zawsze tymczasowym. I nie ma znaczenia, wobec bezczasowości tego pierwszego, to, czy tymczasowość tę można mierzyć w latach, stuleciach czy tysiącletniach – niezależnie od miary trwałości pozostaje ona zawsze tylko chwilowa i nic nie gwarantuje jej wieczności (tu gwaranta można by znaleźć jedynie w Bogu, ale Boga, jak wiadomo, nie ma). Dlatego właśnie każda forma jest zdaniem Gombrowicza niezupełna, niecałkowita i „niedojrzała”. I właśnie dlatego również egzystencja człowieka nie może się oprzeć na formie – żadna forma, jako niezupełna, nie może nadać pełni naszemu życiu, przeciwnie, każda, jeśli przyjmuje się ją w sposób bierny, oznacza zubożenie i spustoszenie życia. Dlaczego tak jest? Otóż dlatego, że każda forma nie tylko składa się, w swojej konkretności, na ogólność świata kultury, ale i pełni w nim pewną ważną funkcję – ma tę ogólność poprzez swoją konkretność wyrażać (trochę tak jak pojedyncza leibnizjańska monada wyraża cały świat), a wyrażając ją, ma ją aktualizować w jej prawdzie – mówiąc innymi słowami, każda forma musi być rzeczywiście adekwatna i funkcjonalna wobec swego otoczenia, musi komunikować dany w jej aktualnym kontekście kulturowy stan rzeczy, komunikować go tak, aby formowana przez nią „postawa”, określane przez nią zachowanie były w swoim otoczeniu „żywe”, dobrze dostosowane do warunków i dzięki temu dostosowaniu gwarantujące maksimum możliwej żywotności. Z drugiej jednak strony konkretność poszczególnych form nie nadąża za stawaniem się kultury jako całości. Czasem szybciej, a czasem wolniej, lecz zawsze forma traci swą styczność z całkowitą strukturą kultury. Formy, trwając, starzeją się – zawsze, od urodzenia niejako, zaczynają umierać, tracą żywotność – stają się, mówiąc zwyczajnie, skostniałe i krępujące. Oznacza to, że ich konkretność w coraz mniejszym stopniu wyraża ogólność żywiołu kultury i staje coraz bardziej dysfunkcyjna, coraz bardziej „błędna”, a z czasem „obłądana”. A stopień, w jakim egzystencja poddana jest skostniałości form, jest jednocześnie miarą jej bierności, a więc, przywołując główne pojęcie tego odczytu, głupoty. (Jeśli nawet nie jest całkiem oczywiste, czy głupota polega bezpośrednio na braku adekwatnego kulturowego przystosowania egzystencji, z jej wszystkimi konkretnymi uformowaniami, do świata form w ogóle, czyli, by to samo wyrazić nieco inaczej, na niedoinformowaniu, dezorientacji i działaniu w oparciu o fałszywe przesłanki – to sądzę, że takie właśnie rozumienie natury głupoty można przypisać także Gombrowiczowi – widać to najlepiej w jego analizie głupoty „egzystencji polskiej”, która w najogólniejszym sformułowaniu polegałaby właśnie na zupełnej nieadekwatności formy polskiego życia duchowego do kulturowych uwarunkowań rzeczywistości globalnej; prowadzącej do utraty żywotności całego narodu.)

Jedną jeszcze wewnętrzną cechą świata form nie może tu być pominięta. Zasada prawa, przekształcającego anarchię w przemoc, oznacza wewnętrzną hierarchizację form. Drugą z ważnych dla Gombrowicza różnic to różnica pomiędzy wyższym a niższym. I ona nie oznacza jakiegoś trwałego podziału rzeczywistości, a jedynie komunikację, wymianę, wojnę i przemianę. Zakłada dystans

– pomiędzy wyższym a niższym, czystym i brudnym, rozumnym i nierozumnym – ale dystans ten również nie jest trwały i nie wyklucza gwałtownych przeistoczeń, upadków lub wywyższeń, a także dziwnych powinowactw, nawet, koniec końców, sekretnych nieodróżnialności... Dystans utrzymuje się, ale jest na tyle dynamiczny w swoim charakterze, że nie gwarantuje żadnej tożsamości ani „wyższym”, ani „niższym”. Pan poniżający parobka może sam okazać się poniżonym. Człowiek kulturalny może być chamem. Wyrafinowanie kultury może być zasadą jej obumierania i dekadencji, zatrata w „podkulturze” może być oznaką kultury, choroba zdrowiem – itd. Dystans ten jest więc raczej przyczyną dalszej utraty określoności, choć wydawałoby się, że stanowi on zasadę porządkującą. Dwuznaczność wszelkiej hierarchii bierze się oczywiście ze stałego oddziaływania deformującego żywiołu życia. Kierunek stawania się życia formą nie jest jednostronny: nie tylko żywioł życia wyłania w swoim łonie żywioł form, ale i na odwrót, w łonie żywiołu form wyłania się zawsze bezpośrednio, choć milcząco, żywioł życia: w ruchu formowania zawarty jest immanentnie i „od razu” ruch deformacji. Formy formując się zarazem się rozpadają.

Należy przy tym uwypuklić jeszcze jedną cechę świata form: ponieważ „siłą” tego świata jest ta sama „siła”, jaka w świecie życia jawi się pod postacią czystej aktywności i przemiany, nie zmienia się, po stronie świata form, pierwotny charakter tej „siły”, jakim jest jej masowość – ta siła, to zawsze masa sił. Po obu stronach bytu aktywne jest to, co masowe, nie zaś to, co jednostkowe. Dlatego źródłem kultury jest masa, a nie jednostka. Masa, wielość tym tylko różni się po stronie formy, że rozbija się w jej świecie na rozmaite zbiory i zbiorowości, społeczeństwa i narody; w jej łonie pojawiają się pewne uformowane i mniej lub bardziej zastygłe całości. Niemniej to zawsze masowość jest siłą napędową kultury, która polega w gruncie rzeczy właśnie na różnicowaniu się mas – z masy jako czegoś dalej nieokreślonego, wyłaniają się kolejne pod-masy, z kolejnych pod-mas – następne. Dlatego jednym z podstawowych określeń bytu ludzkiego w ujęciu Gombrowicza jest pojęcie „międzyludzkiego” – pojęcie pierwotne wobec „jednostki” i „ja”.

Czym wobec tego jest owo „ja”? Nie popełnijmy błędu popularnego spojrzenia, które chce z Gombrowicza uczynić praprawnuka Kartezjusza. Znany jest, ale cokolwiek mylący, początek Dziennika: we wtorek ja, we środę ja, w piątek ja... Ale nawet jeśli od niego, od ja, zaczynamy, to tylko dlatego, że ono samo przychodzi jako ostatnie. Ja jest najmniejszą częstką masy. Jako takie, nie przestaje ono nigdy być w swojej naturze masowe. Ja to wielość różnych mas. Jako forma jest ono najbardziej wtórne w świecie form, jest najmniejszą, najwęższą, niezbyt trwałą formą. To, że ja jest również świadomością, nie zmienia tu niczego o tyle, że sama świadomość jest zdaniem Gombrowicza jedynie bładym i chwiejnym fenomenem życia. W swoim rozumieniu świadomości i jej funkcji w życiu Gombrowicz podziela ujęcie nietzscheańskie. Dlatego ja Gombrowiczowskie to coś zupełnie innego niż spokojne, dobrze oparte na samym sobie, bo substancjalne i zabezpieczone ontoteologicznie Ja Kartezjusza.

Przede wszystkim jest ono źródłowo nieautonomiczne. Ja nie jest własnym ja. Ja jest cudze, ponieważ jest momentem międzyludzkiego, w międzyludzkim się jako forma stwarza i wobec międzyludzkiego, niejako reaktywnie, się przekształca. Każdy sens ja jest sensem masowym. Każda pod-forma siebie, jaką ono wytwarza, jest tylko maską masowości, zwaną „gębą” – w gębie odraza nas właśnie jej prawdziwy sens, sens wytworzony przez masę, czy to będzie masa niska, czy wysoka – bo niezależnie od pietra w hierarchii świata kultury masa pozostaje masą na każdym poziomie, i na żadnym nie jest mniej masą. Ja w swoim określeniu z zasady nie może odnaleźć niczego własnego. Wszelki jego sens jawi mu się jako zewnętrzny, ale projektowane w ten sposób, tzn. przez negatywne odróżnienie od wszystkiego, co zewnętrzne, wewnątrz jest zupełnie puste i czarne. Ja jest najbardziej pustą z form, formą tożsamości polegającej na nietożsamości z sobą, niepodobieństwie do siebie (takim niepodobieństwem do siebie, jakie odnaleźć można w fałszu swojej gęby). Ta forma, będąc świadomością, czyli pewnym fenomenem życia, jest jednocześnie otwarta na jego czystą żywiołowość i ruchliwość; ja jest więc ponad to płynne, rozproszone, zdekoncentrowane; jego wewnątrz jest nie tylko puste (na poziomie formy), ale i rozbite (na poziomie rzeczywistości).

Jeśli jest coś, w czym ja może uznać zasadę swojej jednostkowości, to może tym być tylko ciało. Jestem swoim ciałem o wiele bardziej niż jestem „sobą”. Albo, co wychodzi na jedno, jestem przez to sobą, że jestem swoim ciałem. Tylko że ciało też podlega formowaniu. Ciało jest ubrane w formy. Stąd bierze źródło ważny dla Gombrowicza wątek obnażenia ciała. Ruch obnażenia w pierwszym rzędzie przebiega z góry do dołu hierarchii wyższości i niższości. Niższość jest gorzej odziana, mniej usztywniona przez konwenans, słabiej stłumiona w swoich pożądaniach (nie rozstrząsajmy tu słuszności tej hipotezy, problematycznej dla samego Gombrowicza również). Pojawia się tu dodatkowe określenie: starość i młodość. Potrzeba młodości wynika z pragnienia odzyskania ciała w jego nagości. Pokrętny i niejednoznaczny erotyzm Gombrowicza, ocierający się o perwersję i ascezę, otchłanny, świadomy niedosiężnych głębi upojenia i zatury, to właśnie odzianie własnego ciała z kolejnych warstw formy w poszukiwaniu jego żywej bezpośredniości. Lecz oczywiście bezpośredniość ciała zaznacza się tylko w gęstości jego milczenia. Pożądania i pragnienia są nieme, działają, lecz nie mówią nam nic o tym, co robią i skąd pochodzą, możemy tylko odgadywać ich sens. Im bardziej się do ciała zbliżamy, w ekscytcie jak i w kontemplacji, tym bardziej mętną i niewyraźną mamy jego świadomość. Ale przecież z drugiej strony ja zawdzięcza przecież ciału pewne „cechy osobnicze”. Inteligencja, temperament, charakter są to cechy, które ja posiada ze względu na jednostkowość biologiczną swojego ciała. Tym samym ja okazuje się bezpośrednio samym ciałem, a w ten sposób pewną aktywnością własną. Jestem ciałem, więc jestem aktywny; żyję, oto czym jestem.

Jakie jednak jest to życie?... Jest to życie ogłupiałe. Rozpięte pomiędzy obłądnym milczeniem tego, co najbardziej w nim poruszające i popędliwe, a

obłądną gadatliwością masek i form, poprzez które musi się ono komunikować ze światem. Pomiedzy nonsensem nagiej żywołowości życia a nonsensem nadmiaru sensu – zawsze, jako forma, upadającego w bezsens. Pomiedzy szalem zewierzecenia a idiotyzmem uczłowiczenia. Pomiedzy czarną próżnią chaosu a pustką skostniałej kultury. Pomiedzy wielością sił czystego życia, jego napierającą masą organiczną, a naporem masy międzyludzkiej. Tak właśnie żyje każde ja, tak przedstawia się podstawowa sytuacja egzystencjalna człowieka – i to właśnie sprawia, że zasadniczym pytaniem egzystencjalnym, jak to Gombrowicz podkreśla w swojej polemice z egzystencjalizmem, nie jest pytanie o autentyczność. Autentyczność jako egzystowanie we własnej prawdzie jest niemożliwa, ponieważ jedyną prawdą egzystencji jest właśnie jej fundamentalna nieautentyczność. A to znaczy także – jej głupota. Wyjaśnijmy to bliżej.

Podstawowa sytuacja człowieka to sytuacja ogłupienia, ponieważ byt ludzki opiera się na różnicy pomiedzy dwoma żywiołami masowości. Ja jest rzucone w swoją głupotę. Ta głupota nie polega na braku jakiejś zdolności intelektualnej. Jest sprawiedliwie rozdzielona wśród ludzi jako ich wspólny los... Zarazem wszyscy są wobec niej nierówni, a to ze względu na fakt, że w walce z losem każdy polega wyłącznie na swoim ciecie, na jego możliwościach. A biologia ciał rządzi się prawem powszechnej nierówności: większość to ciała plebejskie, nieliczne to ciała arystokratyczne. (Oto do czego odsyła nas gombrowiczowska maska arystokraty).

Podstawą głupoty jest bezpodstawność ja. Ja nie posiada prawdy własnej, podlega zatem bezpośrednio, w swoim bycie, podstawowej różnicy pomiedzy żywiołem życia a żywiołem formy. Jeśli dynamika tej różnicy określa dwa kierunki, w jakich może postępować ja jako pewna świadomość, to oba z nich jawią się jako „niebezpieczne” dla samej świadomości, jako władzy poznania. Bowiem z jednej strony, żywioł życia, im bardziej bezpośrednio się dla świadomości uobecnia, tym większą oznacza jej zaturę, oszołomienie – jak to się dzieje zawsze, gdy stajemy na drodze do prawdy naszego ciała, na której zwykle w końcu tracimy je z oczu prędeej, niż je chwytamy, upojeni, rozpuszczeni w jego milczeniu: na końcu tej drogi czai się obłąd, zaś w jej trakcie świadomość ulega zmaceniu, staje się coraz bardziej niekomunikowalna, nieprzytomna. Natomiast z drugiej strony żywioł świata form, żywioł komunikacji, z samej swojej zasady skazuje świadomość na półślepotę zatury w formach, w maskach, w gębach, w formacjach umysłowych, w kulturowych schematach i mentalnościach, w światopoglądach i ideologiach, w których nie tylko traci ona swoją żywotność, ale i zawsze narażona jest na dezorientację, fałszywy ogląd rzeczywistości, niedostosowanie do świata i do siebie i zastygnięcie w zewnętrznej prawdzie własnego „wyobcowania” – nie będącego już w tym wypadku tylko pierwotną dla ja obcością wobec własnej pustki, ale czymś więcej, sztucnością niby-osobistego samookreślenia, czyli byciem kimś fałszywie określonym, dla którego i bezpośrednio otoczenie jest fałszywie określone – tępakiem, głupcem. A kimś takim jest się niezależnie od hierarchicznego umieszczenia formy, którą

się przyjmuje jako własną. W sztuczności formy człowiek kulturalny jest nie mniej ogłupiały niż cham w swoich formach chamstwa (patrz np. filipiki przeciw głupocie i samozakłamaniu kulturalnych odbiorców sztuki).

Czy z sytuacji ogłupienia, w jaką ja rzucone jest „z natury”, może być jakieś wyjście? Czy jest jakaś ucieczka? Ucieczki nie ma. Nie ma możliwości wyjścia z tej sytuacji innego niż śmierć. Nie znaczy to jednak, że sytuacja ta jest rozpaczliwa czy absurdalna. Albowiem jest to sytuacja aktora. Dlaczego? Oczywiście dlatego, że każde swoje określenie, każdą rolę, jako z zasady narzuconą z zewnątrz, egzystencja odgrywa: człowiek, kimkolwiek jest, udaje tylko, że jest tym, kim jest. Znowu dotyczy to w tej samej mierze człowieka wyższego, co niższego. Gombrowicz wiele razy powtarzał tę znaną przecież dobrze prawdę: człowiek to aktor. Podstawowe pytanie filozofii egzystencjalnej brzmi zatem: jakim jesteś aktorem?

Jeśli w grze aktorskiej istnieją zasadniczo dwa momenty, z jednej strony czysta aktywność życia, czy, by tak rzec, czysta intensywność obecności, a z drugiej strony bierna mimikra, przyjmowanie maski i stawanie się nią, to w aktorstwie, jakim jest egzystencja, za ten pierwszy moment odpowiada indywidualny charakter ciała, za drugi zaś – świadomość. Niebezpieczeństwem świadomości jest to, że dąży ona do utożsamienia z rolą, chce być naprawdę tym, kogo tylko udaje – tak jak niebezpieczeństwem formy jest unieruchomienie i stagnacja w prawdzie własnej określoności. Zależy to od charakteru, temperamentu i popędliwości ciała, czy utożsamienie to stanie się całkowicie bierne. Najgorszy aktor to ten, który nie wie już nawet, że gra. Najgorszy człowiek to ten, który bierze się na serio i z całą odpowiedzialnością za tego, którym jest. Oto głupiec. Ale, jak powiadamy, na los głupca skazuje nas konstytucja ciała, jego cechy osobnicze. Brak inteligencji (cechy osobniczej właśnie), bez której nie możemy zdemaskować fałszu własnej formy, nie jest tym samym, co głupota (ta jest bowiem, jak już powiedzieliśmy, zawarta w samej sytuacji egzystencji), lecz jest tym, co sprawia, że nie możemy jej nawet sobie uświadomić jako własnej sytuacji. Szczytem głupoty i jej punktem zero jest nieświadomość jej istnienia.

Głupoty jako sytuacji egzystencjalnej nie da się jednak przekroczyć ani zanegować, nawet dzięki największej inteligencji. Jedyne możliwości, jaka pozostaje aktorowi, to podjąć grę, grać, żeby nie być odgrywanym, wdrażanym w rolę; maskować się, aby nie być naznaczanym maską przez masę i żywioł „międzyludzkiego”; być artystą, żeby nie być marionetką. Oczywiście, podmiotem tej gry jest właśnie ciało, to ono, jak już wskazaliśmy, czyni grę aktywnością świadomości. Tylko na ciało możemy liczyć. Predyspozycje naszego ciała rozstrzygają o tym, czy pozostaniemy głupcami, czy staniemy się aktywni jako aktorzy, którymi tak czy owak jesteśmy. Aktywność przede wszystkim oznacza tu odrzucenie identyfikacji z rolą, niezgodę na samoosadzenie się w swoim „byciu kimś”. Dalej – selekcję ról, przebieranie wśród masek. Dalej jeszcze – wygrywanie jednych masek przeciw innym; komponowanie systemu, na jaki

złoży się ich wielość i różnorodność. Strategii jest wiele. Ale wszystko to jest kwestią naszej witalności, naszego zdecydowania na samotność (jaką ściąga na nas świadomość fundamentalnej nieprawdziwości naszego istnienia), naszego instynktu, naszej woli bycia nikim, nie w sensie autonegacji, lecz przeciwnie, w sensie autoafirmacji.

W owej grze ja może zdobyć nie tyle spełnienie, ile przepelnienie. Jest to przecież gra dionizyjska. I tylko tak, jako grę, można rozumieć gombrowiczowskie hasło „poszukiwania siebie”. Głupoty, w jaką jesteśmy rzućeni, nie możemy zanegować, lecz możemy ją w pewnym sensie oszukać, często udając głupców, wygłupiając się, często nawet ucieleśniając ją, poddając się jej, wyzyskując ją do własnych celów – przy czym jedynym własnym celem jest nieskończoność poszukiwania, a jego jedyną zasadą to, żeby nigdy siebie ostatecznie nie odnaleźć. Jest też z drugiej strony fatalnością tej gry, że jej rzeczywistym efektem są jedynie kolejne formy, formy w swojej konkretnej postaci oryginalne czy niepowtarzalne, jak przystało na dzieła artysty własnego życia, niemniej wyrażające pewną masowość – nawet jeśli jest to masowość jeszcze w swej istocie nieznaną, masowość jutra.

Bo czy nie było też tak, że grając z „niższosciami”, z podkulturą chama, demaskując fałsz dystansu i wieloznaczność hierarchii, Gombrowicz okazał się mrocznym zwiastunem masowego człowieka jutra, człowieka, który już w jego czasach zaczynał się kształtować, a którego kultura zasadza się nie na czymś innym, jak właśnie na ośmieszeniu wszelkiego dystansu; człowieka, w którym pan i cham rzeczywiście stali się jednym, w którym przemoc wyższego wobec niższego okazała się bezsilnością i anachroniczną konwencją?

Oznaczałoby to, że gra Gombrowicza była jeszcze bardziej niebezpieczna, niż by nam się mogło wydawać.