

DOROTA WALCZAK

KAŻDY MA SWOJĄ ITAKĘ.
BOBKOWSKI I GOMBROWICZ:
DWA DZIENNIKI, DWIE WOLNOŚCI

Do porównania postaci i dzieł Andrzeja Bobkowskiego oraz Witolda Gombrowicza skłaniają liczne podobieństwa, widoczne również w polu biograficznym. Gombrowicz urodził się w 1904 roku, Bobkowski dziewięć lat później. Obydwaj zostali wychowani w inteligenckich rodzinach, o rozległych koligacjach. Obydwaj zdobyli wyższe wykształcenie (Bobkowski ekonomiczne, Gombrowicz prawnicze). Obydwaj byli odporni na utrwalone schematy i mieli skrajnie subiektywne poglądy na każdy temat. Obydwaj w 1939 roku wyjechali za granicę, gdzie zastała ich wojna. Bobkowski spędził ją w Paryżu, skąd później wyjechał do Gwatemali. Gombrowicz pozostał w Argentynie. Żaden z nich nie wrócił na stałe do Polski, za to obydwaj po opuszczeniu kraju poczuli się wolni. Ta zbieżność, z perspektywy moich rozważań, wydaje się najważniejsza¹. Obydwaj pili odzys-

Mgr DOROTA WALCZAK – doktorantka w Katedrze Teorii i Antropologii Literatury KUL;
e-mail: dorota.walczak@o2.pl

¹ Na kategorię wolności w twórczości Gombrowicza i Bobkowskiego zwracało uwagę wielu badaczy. Należy ona bowiem do podstawowego zasobu tematów artystycznych obydwu pisarzy. Przykładowo, poświęcili jej uwagę A. Kijowski (*Strategia Gombrowicza*, w: *Problemy literatury polskiej lat 1890-1939*, pod red. H. Kirchner i Z. Żabickiego, przy współudz. M. R. Proglowskiej, Wrocław 1974, s. 261-295); K. Bartoszyński („*Kosmos*” i *antynomie*, w: *Gombrowicz i krytycy*, oprac. Z. Łapiński, Kraków 1984, s. 655-691); F. Bondy (*Witold Gombrowicz czyli szlachcica polskiego pojedynki cieniów*, w: *Gombrowicz i krytycy*, s. 129-143); J. Jarzębski (*Gra w Gombrowicza*, Warszawa 1982 i *Podglądanie Gombrowicza*, Kraków 2000); Z. Łapiński (*Ja, Ferdynurke. Gombrowicza świat interakcji*, Lublin 1985); J. Błoński (*Forma, śmiech i rzeczy ostateczne. Studia o Gombrowiczu*, Kraków 1994); E. Fiała (*Gombrowicz i wolność*, „Rocznik Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza” 35(2000), s. 37-52 i *Homo transcendens w świecie Gombrowicza*, Lublin 2002). Wśród opracowań podejmujących zagad-

kaną na nowo wolność wielkimi łykami, niemniej dla każdego miała inny smak.

I. WOLNOŚĆ NEGATYWNA I POZYTYWNA

Bobkowski używa terminu wolność w znaczeniu, jakie brytyjski historyk idei, Isaiah Berlin, nadał w swoich esejach wolności negatywnej („wolność od”). Natomiast implikacje pojęcia wolności u Gombrowicza są bardziej złożone. Autor *Dziennika* taktycznie opowiada się za negatywnie zdefiniowaną wolnością, ażeby osiągnąć zamierzony cel. Strategicznie jest jednak zwolennikiem wolności określonej pozytywnie („wolność do”). Jakkolwiek koncepcje wolności wymienionych autorów różnią się znacząco, negatywny wymiar jest tym, co zbliża je do siebie.

1. WOLNOŚĆ OD, CZYLI UCIECZKA OD CZEGO? O NEGATYWNEJ TREŚCI DEFINICJI WOLNOŚCI

Wolność negatywna odnosi się do obszaru, w obrębie którego nie istnieją żadne zewnętrzne przeszkody, które uniemożliwiałyby człowiekowi czynienie tego, co ma wolę czynić: „Bycie wolnym – wyjaśnia Berlin – oznacza w tym sensie, że nikt nie wtrąca się w moje sprawy. Im większy jest obszar tego niewtrącania się, tym większa jest moja wolność”². Brytyjski historyk idei przez owo „niewtrącanie się w moje sprawy” rozumie niepoddawanie mojej osoby żadnemu przymusowi. Bobkowski i Gombrowicz żyją w świecie, w którym stale są poddawani przymusowi – przymusowi ze strony innych

nienie wolności w piśmarstwie Bobkowskiego na szczególną uwagę zasługują szkice: K. D y b - c i a k, *Sztuka bycia wolnym człowiekiem*, „Tygodnik Solidarność” 1996, nr 23 oraz książka *Personalistyczna krytyka literacka. Teoria i opis nurtu z lat 30.*, Wrocław 1981 (fragmenty poświęcone piśmarstwu Bobkowskiego); H. G o s k, *Inaczej (O „Szkicach piórkiem” Andrzeja Bobkowskiego)*, „Przegląd Humanistyczny” 38(1994), nr 6, s. 43-53; S. S t a b r o, „Polska usiadła nam na mózgach”. *O Andrzeju Bobkowskim*, „Odra” 31(1991), nr 1, s. 34-41; R. Z i - m a n d, *Wojna i spokój*, w: t e n ż e, *Wojna i spokój. Szkice trzecie*, Londyn 1984 (przedruk jako postowie *Szkiców piórkiem z różnych lat*, np. Warszawa 2007, s. 541-559); A. H o r u - b a ł a, *Andrzej Bobkowski. Marzenie o chuliganie*, w: t e n ż e, *Marzenie o chuliganie*, Warszawa 1999, s. 190-203; M. N o w a k, „Wolność bez oparcia się o coś”. *Bobkowski o podstawie etyki*, „Ethos” 22(2009), nr 87-88, s. 167-177.

² I. B e r l i n, *Dwie koncepcje wolności*, w: t e n ż e, *Cztery eseje o wolności*, przeł. D. Grinberg, Warszawa 1994, s. 184.

ludzi, przymusowi kultury, przymusowi obywatelskich obowiązków. Obydwaj, walcząc z różnymi formami nacisku, realizują negatywny postulat wolności. Przecistawiają się wielkim mitom: mitowi narodowemu oraz mitowi wiedzy rozumianej jako zbiór treści poznawczych i emocjonalnych przekazywanych przez społeczeństwo (w przypadku Gombrowicza typem wiedzy, uniemożliwiającej wolny wybór jest przede wszystkim *episteme* zachodnia; Bobkowski boi się wschodniej *dokse*).

1.1. Wolność od mitu romantycznej Polski

Obydwaj diaryści stanowczo odrzucali polski patriotyzm w tradycyjnym, romantyczno-mesjanistycznym ujęciu. Gombrowicz postulował, by wyzwolić się z formy polskiej – męczącej zmory Polaków, która karze im żyć zbiorowym życiem, życiem przeszłym, dojrzałym³. Nie ona bowiem stanowiła według autora *Dziennika* prawdziwą rzeczywistość polską: „To, co nas określało – pisał – to była właśnie ta niedostateczność nasza”⁴. Dlatego główną formułą nowego stosunku do Polski uczynił Gombrowicz tradycję sarmacką, co zresztą zauważył Jan Błoński⁵. Kiedy w rozmowie z rodakiem spotkanym w argentyńskim domu „polski hreczkosiej z prowincji”⁶ wylicza, czasem trochę na wyrost, „obce pierwiastki w krwi Szopenów, Mickiewiczów, Koperników” (D I 15), nie robi tego, by zaprzeczać ich wielkości. Chce natomiast, by inni uznali za własność polskiej natury nie udawaną europejskość i dojrzałość, ale to, co jest nią rzeczywiście: spontaniczność, swobodę, niepowagę, wesołość, jednym słowem „niedojrzałość”. Dlatego realizując program wyzwolenia od formy polskiej, Gombrowicz sięga do okresu saskiego błazeń-

³ Powstało wiele rozmaitych prac na temat stosunku Gombrowicza do polskości. Zob. przede wszystkim: M. G ł o w i ń s k i, *Wokół recepcji Gombrowicza. Wprowadzenie*, „Pamiętnik Literacki” 64(1973), z. 4, s. 245-250; S. C h w i n, *Gombrowicz – Sarmata kontestujący*, „Ruch Literacki” 16(1975), z. 4, s. 217-224; J. B ł o ń s k i, *Gombrowicz a ethos szlachecki*, w: t e n ǳ e, *Forma, śmiech i rzeczy ostateczne. Studia o Gombrowiczu*, Kraków 1994, zwł. s. 236-249; E. F i a ł a, *Polskie, arcy-polskie... indywidualne*, w: t e n ǳ e, *Homo transcendens w świecie Gombrowicza*, Lublin 2002, s. 79-129; J. J a r z ę b s k i, *Gombrowicz – patriota?*, „Dekada Literacka” 16(2006), nr 6, s. 21-27.

⁴ W. G o m b r o w i c z, *Dziennik*, Kraków 2004, t. I, s. 263. Wszystkie cytaty z *Dziennika* przywołuję za tą edycją, podając dalej w nawiasie tylko tom i stronę.

⁵ Zob. J. B ł o ń s k i, *Gombrowicz a ethos szlachecki*, w: t e n ǳ e, *Forma, śmiech i rzeczy ostateczne. Studia o Gombrowiczu*, s. 229-249.

⁶ Określenie Gombrowicza (zob. W. G o m b r o w i c z, *Testament. Rozmowy z Dominique de Roux*, Kraków 2004, s. 82).

stwa, w którym nastąpił, według niego, „genialny nieomal kryzys piękności polskiej” (D I 354), rozbrat ze skostniałą formą polską.

Dla Andrzeja Bobkowskiego, podobnie jak dla Gombrowicza, ojczyzna była ciężkim strojem, krępującym ruchy, o czym świadczy wielokrotnie powtarzana na kartach *Szkiców piórkiem* myśl o Polsce „ugniatającej mózgownicę”⁷. Emigracja zaś była uwolnieniem od takiej Polski:

[...] to ucieczka OD Polski – czytamy na kartach *Szkiców* – od grobów, od nieszczęść, od ciągłych próżnych wysiłków. Ucieczka od ciągłego kłopotu, od ciągłej pracy bez wynagrodzenia, od entuzjastycznej śmierci⁸.

Gotowość do złożenia ofiary z własnego życia oraz polski snobizm połączone z zaściankowością myślenia stanowiły te cechy narodowego charakteru, które najbardziej irytowały „chuligana wolności”⁹. Kazały bowiem rezygnować ze swojego udziału w wolności na rzecz solidarności z walczącymi i cierpiącymi rodakami. Tymczasem Bobkowski nie miał ochoty stale pracować dla kraju, chciał móc żyć na własny rachunek¹⁰. W wolności negatywnej, takiej jak ją rozumie Berlin, będącej „wolnością od kajdan, więzienia, zniewolenia przez innych”¹¹, autor *Szkiców* odnalazł pełną suwerenność wobec Polski cierpiętniczej, biednej, prowincjonalnej, wymagającej ofiary z życia. Najlepszym tego dowodem jest podkreślana na każdym kroku radość z wykonywania najzwyczajniejszych czynności, tj. jazda na rowerze, jedzenie

⁷ Szerzej na temat wolności w *Szkicach piórkiem* (również na temat wolności od mitu romantycznej Polski) piszę w tekście *O koraliku, co zerwał się ze sznurka, czyli o wolności w Szkicach piórkiem Andrzeja Bobkowskiego* [w przygotowaniu]. Natomiast spośród prac na temat stosunku Bobkowskiego do Polski należy wymienić szkice M. Kocpyka (*Tożsamość kosmopolity. O uniwersalizmie Konstantego A. Jeleńskiego i Andrzeja Bobkowskiego*, „Świat i Słowo” 2004, nr 1, s. 249-264 oraz *Andrzej Bobkowski i Polacy*, w: t e n ż e, *Refleksja nad kulturą w pisarstwie Andrzeja Bobkowskiego. Arkadia i apokalipsa*, Katowice–Warszawa 2003, s. 133-154); S. Stabry („Polska usiadła nam na mózgach” *O Andrzeju Bobkowskim*, „Odra” 31(1991), nr 1, s. 34-41), M. Urbanowskiego (*Patriotyzm Bobkowskiego*, „Dekada Literacka” 16(2006), nr 6, s. 29-35).

⁸ A. B o b k o w s k i, *Szkice piórkiem*, Warszawa 2007, s. 526. Dalej wszystkie cytaty za tym wydaniem. Będą lokalizowane w tekście poprzez zapis w nawiasie: (SzP, s...).

⁹ Jak wiadomo, Bobkowski sam tak siebie określił w jednym z listów do przyjaciela Tymona Terleckiego (zob. T. T e r l e c k i, *Andrzej Bobkowski*, „Wiadomości” 17(1962), nr 32/33, s. 1-2).

¹⁰ Nie oznacza to bynajmniej, że Bobkowskiego nie obchodziły sprawy kraju. Niemniej nigdy nie były główną determinantą zachowań i wyborów „chuligana wolności”.

¹¹ I. B e r l i n, *Wstęp*, do: t e n ż e, *Cztery eseje o wolności*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 1994, s. 52.

soczystych winogron z Narbonne czy spanie w wygodnym łóżku. Podstawowym sensem swego wyboru uczynił Bobkowski usunięcie przeszkód, uniemożliwiających mu życie wedle własnego uznania, w tym usunięcie przeszkody Polski żądającej złożenia patriotycznej ofiary ze swojego życia.

1.2. Wolność od *episteme* zachodniej i wschodniej *dokse*¹²

W ostatnim tomie *Dziennika* Gombrowicz wyraził myśl, która według Francesca M. Cataluccia¹³ mogłaby stać się podsumowaniem jego *Przewodnika po filozofii*, gdyby pracy nad nim nie przerwała diaryście śmierć: „Główny problem naszych czasów, dominujący bez reszty całą *episteme* zachodnią [...] to problem im mądrzej, tym głupiej” (D III 241). Girlandy głupstwa, które owijają się wokół całej naszej erudycji są – wedle Gombrowicza – jak strój, jak tysiące płaszczów, w które opatulamy się, by nie zdemaskować swojej niewiedzy, niedojrzałości.

Ubrani od stóp do głowy – czytamy w *Dzienniku* o mieszkańcach Paryża, będącego maksymalnym wyrazem formy *episteme* zachodniej – opatuleni, choć mają przecież, z twarzami wystylizowanymi przez fryzjerów...[...]. Nikt nie narzuca się nikomu. Każdy robi swoje. Produkują i funkcjonują. Kultura i cywilizacja. Uwięzieni w stroju, ledwie się mogą ruszać, podobni do owadów posmarowanych czymś lepkiem (D III 127-128).

Autor powyższych słów, będący zwolennikiem suwerennej nagości, zaobserwował ogarniający Ducha europejskiego strach przed nagością i uwielbienie dla stroju, będącego systemem znaków, form, rytuałów zrodzonych w wymiarze międzyludzkim. Europejczyk przyoblekał unoszące się w paryskim powietrzu kierunki, techniki, programy, rozwiązania, ideologie, itp., by nadać sobie kształt, w którym chciałby być oglądany przez Innego i który umożliwiłby mu kontakt z Innym. Kształt ten, nie będąc zgodny z naszą naturą, nie pozwalał na bezpośrednie ustosunkowanie się do rzeczywistości, krępował swobodę myśli. Dlatego Gombrowicz krzyczy w *Dzienniku*: „Szczerość! Jawność! Rzetelność! Nóżki na stół! To jest fundament życia społecznego!”

¹² Problem walki i wyzwolenia z *episteme* zachodniej w świecie Gombrowicza podjął m.in. J. Błoński (zob. przede wszystkim: *Forma, śmiech i rzeczy ostateczne*) oraz E. Fiała (zob. przede wszystkim: *Gombrowicz i wolność* oraz *Wyzwalanie z episteme zachodniej*, w: t e n ż e, *Homo transcendens*, s. 203-239). Tymczasem niechęć Bobkowskiego do „ducha rosyjskości” opisał M. Kopczyk (zob. „*Nie przeżykam nic rosyjskiego*”, w: t e n ż e, *Refleksja nad kulturą*, s. 76-82).

¹³ Zob. F. M. C a t a l u c c i o, *Filozofia Gombrowicza*, w: W. G o m b r o w i c z, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, przeł. S. Kasprzyśkiak, Kraków 1995, s. 38.

(D III 125) i na znak protestu przeciwko sztuczności i zakłamaniu w kulturze demonstracyjnie spuszcza spodnie. Scena zdejmowania spodni w towarzystwie „lwów takich, że choćbyś goły na stole tańczył, ani mrugną” (D III 128) jest nie tylko działaniem, mającym zdemaskować naturę Paryża ukrytą pod warstwą szminek, pudrów i wody kolońskiej. Gombrowicz spuszcza spodnie, odrzucając tym samym balast eleganckiej wprawdzie *episteme* zachodniej, ale doznawanej w niewłaściwy, bo narzucony w wymiarze międzyludzki sposób. Wdziera się w europejską kulturę w stroju szlachcica polskiego ze wsi, znajdując rację bytu w dystansie do formy. Zachowuje się jak roześmiany błazen z eseju Leszka Kołakowskiego, który „wprawdzie obraca się w dobrym towarzystwie, ale nie należy do niego i mówi mu impertynencje”¹⁴.

Bobkowski natomiast, silnie zrośnięty z racjonalizmem klasycznym, nie chciał poddać się prącom od Wschodu „prawdom niezaprzeczalnym”, brzemieniom w obietnice o wyzwoleniu ludzkości. Odrzucał „ideologie jedyne i prawdziwe” (SzP, 390), wśród których naczelne miejsce zajmował komunizm, tym straszniejszy, że związany z Rosją, do której dziennikopisarz żywił „zoologiczną nienawiść”¹⁵. Stworzył swego rodzaju teorię palimpsestu, twierdząc, że ideologia komunizmu w radzieckim wydaniu ma za zadanie ukrywać prawdziwe, imperialistyczne zapędy odwiecznej Rosji, stanowiącej pierwotną treść wspomnianego palimpsestu. Bobkowski bał się nadciągającej ze Wschodu perspektywy człowieka–termita, który będzie uwijał się wokół swojego stanowiska pracy, aby pod kontrolą Wielkiego Inkwizytora urzeczywistnić ideał zamiany świata w wielką termitierę¹⁶. Ideał człowieka kolektywnego, w którym słowo „wolność” nie wzbudzało podniecającego uczucia własnej wartości, bo wpajane było przy użyciu kija, budził wstęt w zwolenniku zachodniego „uczucia życia”, którym niewątpliwie był Andrzej Bobkowski. Rosja, z całym systemem znaczeń konotujących w autorze *Szkiców* „zoologiczną nienawiść”, stanowiła jedną z kategorii niepozwalających jednostce robić tego, na co ma ochotę. Odsłaniając blef Imperium, Bobkowski uniknął uduszenia w gorsecie frazesów nadciągających ze Wschodu. Chociaż

¹⁴ L. K o ł a k o w s k i, *Kaplan i błazen*, w: t e n ż e, *Pochwała niekonsekwencji: pisma rozproszone z lat 1955-1968*, t. 2, Londyn 1989, s. 138.

¹⁵ J. G i e d r o y c, A. B o b k o w s k i, *Listy 1946-1961*, oprac. J. Zieliński, Warszawa 1997, s. 335.

¹⁶ Pomysł porównania Rosjan do termitów, niewolniczo pracujących nad budową Imperium, Bobkowski zaczerpnął od swego mistrza – Keyserlinga (zob. H. K e y s e r l i n g, *De la souffrance à la plénitude*, w: A. B o b k o w s k i, *Keyserling*, „Horyzonty” 1(1946), nr 7, s. 6).

nie przeżywał niczego, co rosyjskie, łącznie z literaturą, zgodziłby się pewnie z Sołżenicynem, który twierdził, że aby obalić ten nieludzki system, wystarczy nie brać udziału w kłamstwie¹⁷.

2. WOLNOŚĆ POZYTYWNA A ZREDEFINIOWANA POSTAĆ BUNTU

Wyżej wymienione kategorie nie są oczywiście jedynymi, mającymi narużyć nieprzekraczalne granice obszaru wolności osobistej Gombrowicza¹⁸ oraz Bobkowskiego. Interesująco przebiega zerwanie przez „chuligana wolności” romansu z mitem wielkiej Francji czy też walka autora *Dziennika* z Innym o własną osobowość. Już zaprezentowany materiał pokazuje jednak zbieżności obydwu stanowisk – poddają krytycznemu namysłowi wszelkie zapośredniczenia. Niemniej negatywny aspekt wolności („wolność od” zapośredniczeń) wiąże się u każdego diarysty z odpowiedzią na inne, proponowane przez Berlina, pytanie. Radykalnie negatywne znaczenie wolności, z jakim mamy do czynienia u Bobkowskiego, Berlin proponuje wiązać z odpowiedzią na pytanie: „Jak daleko sięga obszar, w którego granicach podmiot – osoba bądź grupa osób – ma lub powinien mieć całkowitą swobodę bycia i działania wedle własnej woli, bez wtrącania się innych osób?”¹⁹. Istotny jest tutaj

¹⁷ Zob. A. S o ł ż e n i c y n, *Żyć bez kłamstwa! (12 lutego 1974)*, w: t e n ż e, *Żyć bez kłamstwa. Publicystyka z lat 1973-1980*, wyb. i przeł. A. Wołodźko, Warszawa 1995, s. 102–103: „I tu jest właśnie tak lekceważony przez nas, najprostszy, najbardziej dostępny klucz do naszego wyzwolenia: osobiste nieuczestniczenie w kłamstwie! [...]. Nasza droga jest następująca: *niigdy świadomie nie popierać kłamstwa!*”.

¹⁸ Zob. J. B ł o Ń s k i, *Forma, śmiech*, s. 139–177 oraz E. F i a ł a, *Gombrowicz i wolność*, s. 37–52. Obydwaj badacze piszą o przekraczaniu ograniczeń w pisarstwie Gombrowicza w kierunku wolności. Jest to ujęcie bliskie również mojemu punktowi widzenia. Błoński proponuje ująć twórczość autora *Dziennika* w dialektykę odrzucenia i przyswojenia. Pierwszym gestem tej dialektyki czyni gest odrzucenia, polegający na odepchnięciu tego, co przychodzi z zewnątrz i dybie na niezależność jednostki. Po nim następuje przyswajanie odrzuconej formy, ale „oryginalnie, po swojemu, z własnym stemplem” (s. 163). Gest odrzucenia jest w tej dialektyce środkiem do zyskania „(w)olności ku... ku wszystkiemu, z czego powstał Gombrowicz” (s. 162). Nie można jednak zgodzić się z Błońskim (co zauważył najpierw Fiała), kiedy Gombrowiczowską zdolność przemiany sprowadza do „momentów procesu samokształcenia”, które – wedle badacza – bywają „banalne albo wręcz niemądre. [...] są tylko momentami, które zostaną zniesione w twórczym ruchu naprzód” (s. 163–164). Wedle Fiały te „momenty” są „istotnymi granicami – ograniczeniami, które przełamuje lub niezłomnie przewycięża człowiek Gombrowiczowski w swojej twórczej transcendencji!” (s. 41–42). Taka optyka jest zdecydowanie bliższa mojej analizie Gombrowiczowskich samoprzekształceń w świetle swobodnie przyjętego przezeń projektu, o którym piszę w dalszej części artykułu.

¹⁹ I. B e r l i n, *Dwie koncepcje wolności*, s. 182.

obszar, nad którym panuję. Nieważne jest źródło władzy, nieważne, kto rządzi, ważne, jak dalece chce ingerować w moje sprawy. Drugie znaczenie, właściwe Gombrowiczowi, jest pozytywne, choć zawiera minimum tego, co Berlin nazwał „wolnością negatywną”. Ujawnia się w odpowiedzi na pytanie: „Co lub kto jest źródłem władzy albo ingerencji, która może przesądzić, że ktoś ma zrobić raczej to, niż tamto, być taki, a nie inny?”²⁰. W tym przypadku nacisk kładziony jest na źródło władzy, na to, kto rządzi lub bierze udział w rządzeniu.

Wolność Bobkowskiego jest sferą, w której może on po berlińsku działać bez przeszkód:

Jeśli inni uniemożliwiają mi zrobienie czegoś, na co miałbym ochotę – czytamy u Berlina – moja wolność jest w tym zakresie ograniczona; a jeśli sfera wolności kurczy się za sprawą innych ludzi [...] znajduję się pod przymusem²¹.

Bobkowski nie wyobraża sobie, aby ktoś miał ingerować w zakres jego „szagrynowej skórki”²². Dążenie bez przeszkód, po swojemu, do własnego dobra, jest dla Bobkowskiego absolutnym minimum, z którego nie chce rezygnować:

Chcę mieć prawo zdechnąć z głodu – pisze w dzienniku – jeżeli sobie nie dam rady. I żyć – na litość boską, żyć trochę tak, jak mnie się podoba, a niekoniecznie tak, jak podoba się jakiejś zas... ideologii. Amen (SzP, 418).

Jeśli ktoś odmawia tego prawa lub chce zaspokajać jakiejkolwiek potrzeby za niego, nawet jeśli ma szlachetne intencje, ingeruje w zakres jego wolności. Nieważne, czy będzie to ojczyzna czy jakaś ideologia. Nieważne, kto dzierży władzę, ważne, ile jej dzierży. Szczególnym zagrożeniem dla „szagrynowej skórki” było istnienie władzy absolutnej, która zwiększając swój obszar wolności, pozbawiała wolności innych. Tu znajdowała źródło niechęć Bobkowskiego do Rosji „głodomora”, który, mając niespożyty imperialny apetyt, wciąż wyciągał rękę po więcej.

„Pozytywny sens słowa «wolność» wynika – pisze Berlin – z pragnień jednostki chcącej być panem swego losu”²³. U Gombrowicza z takim właśnie

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

²² Bobkowski niejednokrotnie używa tego sformułowania na określenie terytorium wolności osobistej.

²³ I. B e r l i n, *Dwie koncepcje*, s. 192.

sensem mamy do czynienia. Chce on, by jego decyzje zależały od niego samego, chce by wybór własnej „gęby” był jego wyborem, a nie narzuconą z góry formą. W tym pozytywnym znaczeniu wolności najważniejszą rolę odgrywa źródło sprawowanej nade mną władzy. Jeśli chcę być panem mojego królestwa, podjęcie przez jakiegokolwiek siły prób pokierowania mną uważam za zamach na moją wolność. Gombrowicz jest oczywiście świadom istnienia zewnętrznych sił, które chcą narzucić mu formę nieprzystającą do autentycznego kształtu, jakim chce się stać. Niemniej za najgorsze uznaje kształtowanie go przez jakąkolwiek siłę wbrew jego woli²⁴. Jeżeli nawet autor *Dziennika* dopuszcza ingerencję, to wymaga uznania w nim przez nową władzę tego, kim chce się czuć. „Chciałbym, aby dojrzano w mojej osobie to, co podsuwam” (D I 58) – pisze w *Dzienniku*. Opisana w trzecim tomie sytuacja, w której Gombrowicz, jako gość Berlina i Fundacji Forda, został zaproszony na odczyt do pewnej uczelni dowodzi, że tolerancyjne traktowanie przez studentów i profesora prowokacyjnego bełkotu gościa było dla niego nieznośne. Jak pamiętamy, Gombrowicz padł wówczas ofiarą zorganizowanej sytuacji, wyznaczonej przez relacje profesor – studenci. Na sali zastał „głowy studentów, pilne, rozważne, spokojne” (D III 162), lojalne wobec przyjętej formy, słuchające i notujące. Znajomy profesor, w którym gość Fundacji Forda spodziewał się znaleźć sprzymierzeńca, do końca zebrania zachował powagę, nie wychodząc z przyjętej roli. Gombrowicz, chcąc wyrwać się z formy „światowca”, w której próbowała go utrwalić obca wola, począł mówić od rzeczy, zamieniając poważny język dyskusji w niezrozumiały bełkot. Ku jego zdziwieniu audytorium pozostało jednak niewzruszone, a on przestał być panem sytuacji. Pragnienie bycia zrozumianym i uznawanym, nawet gdyby wzbudzało ono niechęć innych, Berlin uważał za część składową pozytywnego sensu słowa „wolność”. W sytuacji, o której mowa, audytorium uznało w Gombrowiczu nie to, co podsuwał, odbierając mu tym samym wolność do bycia tym, kim być pragnął. Utrwalenie przez obcą wolę w formie, której nie chciał, której nie wybrał, było jego największym cierpieniem.

Różnica między stanowiskiem Bobkowskiego i Gombrowicza sprowadza się do tej, jaka według Berlina zachodzi między wolnością negatywną a pozytywną. Bobkowski chce ukrócić wszelką władzę, próbującą przekroczyć granice jego wolności, którą dałoby się zdefiniować w następujący sposób:

²⁴ Odmienne zdanie przedstawia Błoński. Według niego Gombrowiczowi najbardziej dośkwierало nie to, że ludzie fałszywie go ujmowali, ale to, że go w ogóle ujmowali (zob. J. B ł o Ń s k i, *Forma, śmiech*, s. 155).

jest to wolność negatywna, rozumiana jako sposobność czynienia przez jednostkę tego, co ma ona ochotę czynić, a zakres tej swobody wyznacza brak przeszkód w dokonywanych przez podmiot wyborach. Sposobność tę uzyskał Bobkowski, buntując się przeciwko ideologiom oraz mitom (przykład ideologii komunizmu i mitu romantycznej Polski), niepozwalającym na swobodne działanie chociażby w minimalnym zakresie wolności osobistej. Gombrowicz z kolei nie tyle chronił się przed ingerencją władzy nadchodzącej z zewnątrz, ile chciał ją przejąć we własne ręce. W swobodę działania nie wierzył:

Wmawiać nam, że jesteśmy wolni, nam, ofiarom, męczennikom – ironizuje w *Dzienniku* – Doświadczamy najohydniejszej niewoli od wczesnego poranka do późnego wieczora... a tu „wolność”! (D III 142).

Według brytyjskiego filozofa są to biegunowo odmienne stanowiska:

Wolność polegająca na tym, że jestem sam sobie panem oraz wolność polegająca na tym, że inni mi nie przeszkadzają czynić, co chcę, mogą się na pozór wydawać niezbyt odległymi logicznie koncepcjami²⁵.

Aby lepiej pojąć różnice między obydwojema ujęciami, należałoby zwrócić uwagę na zagadnienie celu czy projektu życia, które pozwoli również zdefiniować pozytywną treść Gombrowiczowskiej wolności.

Koncepcja wolności pozytywnej zakłada, że wolny człowiek dąży do jakiegoś idealnego celu: „Mam rozum i wolę; stawiam sobie cele i pragnę do nich zmierzać; ale jeśli uniemożliwia mi się ich osiągnięcie, to nie czuję się już panem sytuacji”²⁶. Wśród przeszkód, uniemożliwiających osiągnięcie założonego celu, wymienia Berlin m. in. działanie innych ludzi, praw natury, różnych instytucji. Gombrowicz postawił sobie taki cel. Nazwał go projektem. Urzeczywistnianie go utrudniały mu różne przeszkody, m.in. Polska, *episteme* zachodnia, działanie Innego. Uwięzienie w mieszkaniu formy było równoznaczne ze zniewoleniem. Przyjęcie własności narzuconej z zewnątrz oznaczało bowiem zniszczenie własności, którą sobie diarysta ustanowił. Twarde obstawanie przy wybranej własności również było niebezpieczne, bo groziło utrwaleniem w niej, co byłoby skazaniem siebie na więzienie. Ale Gombrowicz nie czuł się przywiązany do żadnej formy, nie dbał również o zakres zagrożonego deformacją obszaru. Został on zredukowany do tego, co Berlin

²⁵ I. B e r l i n, *Dwie koncepcje wolności*, s. 192.

²⁶ Tamże, s. 195.

nazywał „wewnętrzną cytadelą”²⁷. Było to u brytyjskiego filozofa miejsce duszy czy też rozumu, którego żadna siła z zewnątrz nie mogła naruszyć, tylko tam jednostka mogła czuć się bezpiecznie. Filozof upatrywał źródeł takiego sposobu zachowania wolności w alienacji ascetów, mędrców buddyjskich, ludzi religijnych, którzy chronili się przed światem zewnętrznym, uciekając do swojego odizolowanego miejsca. Wolna w ten sposób jednostka nie potrzebowała dużego obszaru swobody. Mając świadomość zagrożeń mogących nadejść z zewnątrz, zmniejszała lub usuwała zagrożony obszar, by móc w razie niebezpieczeństwa „wykonać strategiczny odwrót do wewnętrznej cytadeli”²⁸ i zachować swoją wolność.

Bardzo podobnie wygląda rzecz w przypadku Gombrowicza. Poza „wewnętrzną cytadelą” nie potrzebował rozległego obszaru swobody, bo też nie wierzył, aby całkowita swoboda działania była możliwa w świecie zdominowanym przez formy. Uczynił swoją „wewnętrzną cytadelą” fenomenologicznie oczyszczoną z form rzeczywistość, do której nikt nie miał dostępu²⁹. Wiemy z *Dziennika*, że fenomenologia okazała się „środkiem przeczyszczającym na wszystkie brudy scjentyfizmu” (D II 267). Husserlowskie *epoché* to w ujęciu Gombrowicza „wzięcie w nawias” wszystkich sądów, poglądów, słowem – form, które zostały narzucone z zewnątrz³⁰. Gombrowicz po husserlowsku wziął polskość w nawias, z całą jej tradycją, dorobkiem kulturalnym i kompleksami, wziął w nawias „brudy scjentyfizmu”, w które obrastała *episteme* zachodnia. Polskość oraz *episteme* stanowiły jedne z wyglądowników tworzących czystą świadomość, do której autor *Dziennika* chciał dotrzeć

²⁷ Tamże, s. 196.

²⁸ Tamże.

²⁹ O motywach filozoficznych u Gombrowicza pisali m.in. K. O k o p i e ń, *Dwie fenomenologie: Husserl i Gombrowicz*, w: *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*, studia pod red. M. Głowińskiego, J. Sławińskiego, Wrocław 1982, s. 121-130; A. S. K o w a l c z y k, *Gombrowicz – Husserl. O fenomenologicznych motywach Dzienniku*, w: *Gombrowicz filozof*, oprac. F. M. Cataluccio, J. Illg, Kraków 1991, s. 206-226; R. B a r i l l i, *Sartre i Camus w Dzienniku*, w: *Gombrowicz filozof*, tł. W. Krzemiń, s. 227-238; J. J a r z ę b s k i, *Gra w Gombrowicza*, Warszawa 1982.

³⁰ O udziale fenomenologii w rewizjonistycznym stosunku Gombrowicza do formy pisał A. S. Kowalczyk, u którego dostrzegam wiele bliskich mi ujęć: „W zakończeniu *Medytacji kartezjańskich* Husserl pisze, że «trzeba najpierw stracić świat przez dokonanie *epoché*, by go potem na drodze uniwersalnej autorefleksji na powrót odzyskać». Tak też stało się z Gombrowiczem. Dokonawszy »zawieszenia« swej polskości, oczyściwszy się z emocji i uprzedzeń, stał się na powrót Polakiem, tylko głębszym, bardziej świadomym granicy między tym, co łączy go z narodem a tym, co własne, jednostkowe” (*Gombrowicz – Husserl*, s. 222).

metodą redukcji fenomenologicznej. Wzięcie w nawias czy też, używając Gombrowiczowskiej nomenklatury, zdobycie dystansu do poszczególnych form, pozwoliło dotrzeć „do rzeczy(wistości)”. Gombrowicz w *Przewodniku* porównuje ją do jądra karczocha, na które rzucamy się, by je pożreć, kiedy zostało odarte ze wszystkich warstw³¹. W *Dzienniku* pisze, że nie wie, czym jest „nasza rzeczywistość”. Może mówić tylko o swojej, którą niczym karczocha odzierał z poszczególnych form, by dotrzeć do jej jądra, gdzie jest się „z dala od bełkotu, wrzasku, upajania się, oszukiwania, deklamacji, terroru” (D II 244), a zatem z dala od form. Na tym etapie wypełnił się negatywny postulat Gombrowiczowskiej wolności i przyszedł czas na sformułowanie pozytywnego, który umożliwia dążenie „ku sobie”. Nie dziwi być może, że jądrem rzeczywistości oczyszczonej z form okazała się Niedojrzałość – najważniejsza bodaj kategoria dla tego ambasadora kultur młodszych. Powiada on, że „w naszej rzeczywistości wewnętrznej, prywatnej jesteśmy niedojrzałością”³². Jest ona nieuformowaną masą, która nas określa i z której biorą początek wszystkie Gombrowiczowskie formy. Gombrowicz bowiem buduje siebie i swój świat z uwzględnieniem Niedojrzałości. W walce z formą polską w sukurs przyszła mu tradycja sarmacka i hreczkosiej z prowincji, będący jej wyrazem. Przeciwko formie *episteme* zachodniej przywdział strój roześmianego błazna i polskiego wieśniaka. Tym, co łączy te kreacje, co pozwoliło wyzwolić się spod jarzma formy, jest Niedojrzałość i związany z nią młodzieńczy, bezinteresowny śmiech. Ten, kto wybiera śmiech, odrzuca powagę formy, bo śmiech, powiada Jarzębski, „sławi radosną witalność, która jest od niej pierwotniejsza i pozwala ocalić suwerenną pasję życia – wbrew wszelkim klęskom”³³. Każdą swoją kreację przygotowuje Gombrowicz odrobiną saskiego błazeństwa i oczyszczającego śmiechu, które nie pozwalają uwięznąć w ciężkim pancerzu formy. Takie tworzenie siebie jest możliwe dzięki wolności, która „pozwala nam wycofać się, gdyśmy zabrnęli – tłumaczy autor *Dziennika* – Ta możliwość odwrotu, to «sfolgowanie», wydobyć się z nadmierności w wymiar bardziej ludzki, swobodniejszy – oto dla mnie jedyna prawdziwa wolność” – konstatuje (D I 140). Skąd wiadomo, kiedy zabrnęliśmy i powinniśmy się wycofać, by nie popaść w niewolę? Gombrowiczowi przypomina o tym projekt własnego „ja”, który wybrał dobrowolnie i który funkcjonuje

³¹ W. G o m b r o w i c z, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, Kraków 1995, s. 98.

³² T e n ż e, *Byłem pierwszym strukturalistą*, w: *Gombrowicz filozof*, s. 149.

³³ J. J a r z ę b s k i, *Gra*, s. 433.

w *Dzienniku* pod hasłem: „ja chcę być sobą”³⁴ jako stały motyw. Powtarzając wielokrotnie ideę swego projektu Gombrowicz podsuwał swoją charakterystykę. Odrzucił niewygodne formy, aby, korzystając ze swojej „wolności do”, przewekslować je w zgodzie z własnym projektem „bycia sobą”. Nasuwa się w tym miejscu skojarzenie z Sartre’owskim projektem samego siebie: „dzięki woli – czytamy u Sartre’a – możemy całkowicie stworzyć siebie, ale wola, która przewodzi tej konstrukcji, znajduje sama swoje znaczenie w pierwotnym projekcie, który może zanegować”³⁵. Za pośrednictwem poszczególnych aktów woli staramy się realizować projekt, którego podstawą jest wolność. Projekt określa, kim planuję się stać, ale kim jeszcze się nie stałem. Poszczególne wybory mają mnie zbliżać do tego fundamentalnego celu. W przypadku Gombrowicza wolny wybór stosunku do poszczególnych form zbliża go do wyznaczonego projektu, owego „ja chcę być sobą”, czyli „Gombrowiczem tylko, niczym więcej” (D II 74). Według Sartre’a, rzeczywistość ludzka „jest nieustannie oderwana od siebie samej i to, czym była, jest oddzielone nicością od tego, czym jest, i tego, czym będzie”³⁶. Gombrowicz odrywa się od swojego „ja” widzianego przez innych i zanim zdecyduje się, jaką formę przybrać, tkwi w przerwie, którą Sartre nazwał „nic”. W tej szczelinie jest jeszcze niewybrany, jest wolny do wyboru takiej formy, która zbliżyłaby go o kolejny krok do celu, za który przyjął bycie autentycznym „ja”. Wolność jest zatem u Gombrowicza przekraczaniem jednej formy („wolność od”) przy jednoczesnym kształtowaniu siebie poprzez wolne wybory kolejnej („wolność do”) w taki sposób, by konstytuować swój byt w świetle swobodnie i świadomie przyjętego celu. Jej królestwem jest owa szczelina oddzielająca formę, w której Gombrowicz się urzeczywistnił, od formy, którą sobie dopiero nadawał. To jedyna niezajęta przez formę przestrzeń, będąca jednocześnie miejscem jej wyboru. Warto dodać, że zawsze odbywał się on w obecności drugiego człowieka. Urzeczywistnienie

³⁴ Można przytoczyć wiele przykładów, gdzie Gombrowicz podkreśla swoją wolę bycia sobą: „Chciałbym, aby dojrzano w mojej osobie to, co podsuwam. [...] Inne dzienniki powinny mieć się do niniejszego, jak słowa «jestem taki» do słów «chcę być taki»”(D I 58); „chcę być sobą, tak, choć wiem że nie ma nic bardziej zwodniczego niż to «ja» nieosiągalne”(D I 305); „ja chcę być sobą”, [...] Nie mogę być sobą, a jednak chcę być sobą i muszę być sobą”(D II 9); „Ja chcę być Gombrowiczem tylko, niczym więcej”(D II 74); „owo «ja chcę być ja», to cały sekret osobowości”(D II 277); „Ja zaś chciałem być – być sobą – sobą, nie artystą, ani ideą, ani żadnym dziełem swoim – sobą. Być powyżej sztuki, dzieła, stylu, idei”(D III 15).

³⁵ J. P. S a r t r e, *Byt i nicość*, przeł. J. Kielbasa, P. Mróz, Kraków 2007, s. 580.

³⁶ Tamże, s. 541.

Gombrowiczowskiemu projektowi bowiem mogło dokonywać się dopiero w spotkaniu „ja” z „ty”. Gombrowicz rozumiał istotę człowieka jako dynamiczną dwoistość – zupełnie jak u Martina Bubera – „tu dające i tu przyjmujące, tu siła ataku i tu siła obrony, [...] – zawsze dwoje w jednym, wzajemnie się uzupełniające w obustronnej akcji, razem przedstawiające człowieka”³⁷. W Santiago opanowała go myśl o możliwości wymiany egzystencji, która zdelegalizowała ideę gwałtu na Innym. Gombrowicz doznał wrażenia, że on, jako dojrzały artysta, który ma technikę oraz styl, może być atrakcyjny dla Młodego. Idea wymiany egzystencji okazała się doskonałym kolektorem, umożliwiającym wprowadzenie Młodości w sferę jego istnienia. Była też rodzajem apelu do wolności Innego, iżby urzeczywistniał swoją autentyczną osobę. Marzeniem Gombrowicza było bowiem, jak pamiętamy, ugruntowanie autentycznej wspólnoty – Kościoła międzyludzkiego – opartej na bliskim porozumieniu, bez którego nie mogło być mowy o wolności do bycia sobą. Stąd wynikała Gombrowiczowska potrzeba spotkania z młodszym, ponieważ Młodość (oparta na supremacji niższości, niedojrzałości, lekceważąca bogi) jawiła się jako jedyna wartość rzeczywiście autentyczna.

O takim jednym, prawdziwym celu, do którego sprowadzały się wszystkie działania, nie było mowy u Bobkowskiego. „Chuligan wolności” chciał móc swobodnie dążyć do własnego dobra na swój własny sposób. Słowa „chcę mieć prawo zdechnąć z głodu, jeżeli sobie nie dam rady” (SzP, 418) najlepiej dowodzą, że Bobkowski nie był zainteresowany dobroczynnością jakiegokolwiek ideologii czy projektu, obiecującego w przyszłości szczęście. Od przyszłości wolał teraźniejszość, od planowania – spontaniczność. Wystarczyło mu, by nikt nie wtrącał się w jego sprawy: „Dobrze mi, bo jestem młody i silny; dobrze mi, bo jestem sobą i myślę tak swobodnie, jak nigdy dotąd. I mam Basię. Czego więcej potrzeba?” (SzP, 189). Obszar wolności, którego potrzebował Bobkowski, był większy od Gombrowiczowskiego. Nie wycofywał się on do „wewnętrznej cytadeli”, ale bronił obszaru swojej wolności „cholernym zdzieraniem się do szwów”³⁸. „Wolność od” była zatem celem samoistnym, a nie środkiem do osiągnięcia innego. Postawa Bobkowskiego przywodzi na myśl postawę człowieka zbuntowanego Alberta Camusa. Na pytanie „kto to jest człowiek zbuntowany?” eseista odpowiada w swojej książce: „Jest to człowiek, który mówi: nie. [...] to również człowiek, który od

³⁷ M. B u b e r, *Problem człowieka*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1993, s. 131.

³⁸ J. G i e d r o y c, A. B o b k o w s k i, *Listy 1946-1961*, s. 335.

pierwszej chwili mówi: tak³⁹. Widać, że nie chodzi o prostą negację. Wedle Camusa zawsze jest coś, w imię czego zbuntowany odmawia zgody na narzucone warunki. Bobkowski to rzeczywiście człowiek, który mówi „nie”. Mając na uwadze kontekst myśli Camusa, pojawia się pytanie, co wobec tego leżałoby u podstaw domagania się nieingerencji w terytorium „szagrynowej skórki”. Nie wystarczy odpowiedzieć, że byłaby to wolność dla niej samej. Wolność od systemów i ideologii, nakazujących żyć człowiekowi w określony sposób, stanowiła element konieczny do życia „po prostu”. „Pozwolić człowiekowi żyć, a nie KAZAĆ żyć” – życzył sobie autor *Szkiców* (SzP, 356). Właśnie życie, życie „po prostu” wypełniało pozytywną treść buntu Bobkowskiego. „Chuligan wolności”, pozbywszy się balastu myślenia o przeszłości, mówi „tak” czarownej chwili bieżącej, odkrywanej bez wytechnienia w codzienności. Dopiero wolność od wszelkich przymusów pozwoliła mu doświadczyć epifanii zanurzonych w codzienności. Gdyby nie to, że szczęśliwie – jak twierdzi – wojna zastała go akurat w Paryżu: „umarłby w przekonaniu, że to wszystko, czym żył, to była wolność” (SzP, 263). Dzięki sprzyjającej normalnemu życiu sytuacji (tzn. dzięki znalezieniu miejsca, w którym sam mógł o sobie zdecydować) Bobkowski odkrył, jak słusznie zauważyła Wanda Duszka, „że może być szczęśliwym tylko wtedy, gdy podda się władzy czasu teraźniejszego⁴⁰ i gdy nikt i nic nie będzie mu przeszkadzać w poddawaniu się tej jedynej prawomocnej w jego oczach władzy. Dowodem nieustającej fascynacji codziennie odkrywaną rzeczywistością, w której Bobkowski odnajdywał rozkoszną pełnię życia, może być poniższy fragment:

Życie... Z drzew buchają już iskierki świeżej zieloności, drżą w słońcu i puszą się. Daleko za Paryżem, w pobliżu Joinville siadamy na trawie. Ziemia jest jeszcze wilgotna i chłodna. Jemy czekoladę i biszkopty, skręcam papierosa i dymię w niebo. Basia pisze jakiś wierszyk. Jeden z tych jej wierszyków, prostych i dziecinnych. Szuka rymu do „fortepian”. Też pomysł. Mówię: „sobiepan”. – „Jędreku, jakiś ty głupi” – słyszę odpowiedź poetki. Patrzę w niebo i myślę, jakimi słowami można by wyrazić uczucie absolutnego szczęścia, soczystego jak wielka gruszka. Słońce jest białe, płynne, rozlewa się i grzeje. [...] Życie, to zwykłe i codzienne, może być wspaniałe (SzP, 398).

Bobkowski nie zamierzał rezygnować z rozsadzającej go chwilami radości i lekkości bycia na rzecz budowy jakiegokolwiek przyszłego świata, nawet

³⁹ A. C a m u s, *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, Kraków 1993, s. 17.

⁴⁰ W. D u s z k a, *Suknia od Paquin*, „Tygodnik Powszechny” 1989, nr 18, s. 6.

jeśli miałyby być on oparty na personalistycznych postulatach⁴¹. Odrzucał, jak człowiek zbuntowany Camusa, niedoścignione marzenia wszelkich ideologii i systemów o doskonałości na rzecz słońca, zielonego drzewa, mrużącego kota. Wybrał swoją Itakę, której granic nikt nie mógł przekroczyć, z której pól mógł swobodnie zbierać żniwo – krótką miłość i radość życia. Bobkowskiego odróżniał jednak od filozofa sposób postrzegania świata. Ogólny charakter tego rozróżnienia można, jak sądzę, streścić w stwierdzeniu, że świat i egzystencja ludzka są dla Camusa absurdalne, natomiast Bobkowski, stojąc w obliczu rozpadu dawnych ideałów, mimo wszystko doznaje pełni rzeczywistości. Trzeba dodać, że jest to rzeczywistość, w której autor *Szkiców* uznaje swe odniesienie do Boga. Bóg jest w niej obecny, a diarysta, korzystając ze swej wolności, uznaje tę obecność poprzez miłość („Kiedyż kocha się Boga bardziej, jeżeli nie w tych momentach, gdy człowiek czuje się «tak» jego dziełem” SzP, 444). Nie czuje rozpacz, która trawi ludzką egzystencję w świecie widzianym oczyma Camusa.

Wydaje się, że istotą różnicy między kategorią wolności u Gombrowicza a koncepcją tej idei u Bobkowskiego jest obecność bądź nieobecność życiowego projektu w interpretacji pojęcia. Dla Bobkowskiego najważniejszymi interesami były jego własne. Wolał on to, co jest teraz, od tego, co będzie jutro, bo nie wierzył w żadne szczęściotne projekty przyszłości. „A jak nie będzie lepiej? – pytał w *Szkicach* – A jeżeli jest odwrotnie i nie ma tego dobrego, co by nie wyszło na gorsze?” (SzP, 418). Brak życiowego projektu jest kolejnym aspektem, pozwalającym sklasyfikować wolność Bobkowskiego jako „negatywną”. Jego obecność właściwa była „pozytywnemu” sensowi wolności, jaki napotykaemy u Gombrowicza. Niemniej w twórczości literackiej eksponowana jest właśnie wolność negatywna – jej realizacją jest ucieczka od formy.

Esej Berlina *Wolność pozytywna i negatywna* stanowi uzupełnienie pierwotnej wersji *Dwóch koncepcji wolności*, w którym autor położył nacisk na kwestię urzeczywistniania ludzkich dążeń. Wydaje się ona warta uwagi, ponieważ dodatkowo różnicuje interesujące mnie koncepcje. Brytyjski his-

⁴¹ Chociaż zarówno Bobkowski, jak i jeden z czołowych przedstawicieli personalizmu – Emmanuel Mounier – odrzucali wszelki automatyzm, ich stanowiska zasadniczo różniły się od siebie, co nie pozwala ujmować wolności Bobkowskiego, tak mocno zabarwionej indywidualistycznie, w kategorii filozofii personalistycznej. Próbę scharakteryzowania tego rozróżnienia podjęłam w innym tekście (zob. *O koraliku, co zerwał się ze sznurka, czyli o wolności w *Szkicach* piórkem Andrzeja Bobkowskiego* [w przygotowaniu]).

toryk idei podkreślał, że prawdziwa wolność, a za taką uważał wolność negatywną, której był żarliwym zwolennikiem, jest: „sposobnością działania, a nie samym działaniem, możliwością działania, a niekoniecznie tym dynamicznym jej urzeczywistnieniem, z którym utożsamiają ją zarówno Fromm, jak i Crick”⁴². Dla Bobkowskiego również jest raczej sposobnością działania, aniżeli samym działaniem. Jego stanowisko reprezentowałoby hasło „MOGĘ, ALE NIE CHCĘ” (SzP, 474). Według autora *Szkiców* „Mogę, ale po co” (SzP, 474) daje sporo godności. „Chuligan wolności” dochodzi do takich wniosków, przeprowadzając doświadczenie na samym sobie. Przyznaje, że jego człowieczeństwo wyprostowało się od kiedy kiełbasa przestała być nieosiągalnym obiektem. Usunięcie przeszkód stawia Bobkowskiego przed wieloma możliwymi działaniami, które Berlin zobrazował, posługując się metaforą „otwartych drzwi”⁴³. Dla obydwu ważna jest sama sposobność do działania, nie zaś rzeczywiste działanie (tj. przekroczenie którychkolwiek drzwi).

Podjęcie działania, tj. przekroczenie wybranych drzwi, jest właściwe wolności pozytywnej. Berlin identyfikował ją z dynamicznym urzeczywistnieniem przyjętego celu. Stojąc przed wieloma drzwiami, człowiek wolny wybiera i przekracza te, które są zgodne z jego preferencjami. W przypadku Gombrowicza wybór określonych drzwi będzie działaniem prowadzącym do bycia autentycznym „ja”, które nie wydaje się autorowi *Dziennika* osiągalne: „chcę być sobą, tak, choć wiem, że nie ma nic bardziej zwodniczego niż to «ja» nieosiągalne” (D I 305). Stanowisko Gombrowicza da się wyrazić związłym hasłem „CHCĘ, ALE NIE MOGĘ”: „nie mogę być sobą – czytamy w *Dzienniku* – a jednak chcę być sobą i muszę być sobą – oto antynomia” (D II 9). Niemoc wiązała się u niego z niemożnością wyrażenia siebie na zewnątrz, spowodowaną paczącym działaniem Innego. Niedojrzałość, będąca jedynym autentycznym (bez)kształtem, nie nadawała się do wypowiedzenia.

Po odrzuceniu przeszkód Bobkowski i Gombrowicz stają na twardym gruncie. Kiedy Bobkowski go osiąga, zostaje zaspokojony. Zanurza się w objawionej rzeczywistości i niczego więcej mu nie potrzeba („mogę, ale nie chcę”). Gombrowicz z kolei, pokonawszy przeszkody, idzie o krok dalej.

⁴² I. B e r l i n, *Wstęp*, s. 38.

⁴³ Według Berlina, człowiek stoi przed wieloma otwartymi drzwiami i ma możliwość przekroczenia dowolnych. Znaczy to, że człowiek ma możność podjęcia działania bądź powstrzymania się od niego (zob. tamże, s. 35-36).

Dotarłszy do jądra własnej rzeczywistości, pławi się przez chwilę w swojej Niedojrzałości, zachłystując wolnością do bycia tym, kim chce. Chcąc „wysłowić” swoją Niedojrzałość, natrafia jednak na problem, jak to zrobić. Jest ona jego autentycznym kształtem, ale niezdolnym przecież przetrwać w świecie spętanym przez różne formy. Dlatego Gombrowicz sam nakłada maskę, choć wie, że wiąże się to z częściową deformacją i uniemożliwia całkowitą autentyczność („chcę, ale nie mogę”).

II. KAPŁAN I BŁAZEN

W swoim esej⁴⁴ Leszek Kołakowski proponuje wyrazić antagonizm trwający w filozofii od wieków za pomocą antagonistycznych pojęć „kapłan” i „błazen”. Antagonizm, nad którym się rozwodzi, ma podłoże eschatologiczne, ale dotyczy dwóch postaw wobec życia: utrwalającej absolut i kwestionującej absoluty. W myśl tego schematu jedni opowiadają się za rozstrzygnięciem tłumaczącym świat według pewnej przyjętej zasady naczelnej, będącej zbiorem praw uznanych za elementarne. Ambicją drugich nie jest wynalezienie jakiejś jednolitej zasady, która pozwoliłaby uporządkować sprzeczną w wielu aspektach rzeczywistość, ale zaprzeczanie istniejących absolutów i przekraczanie swoich własnych. Rozróżnienia zaproponowanego przez Kołakowskiego nie można w prosty sposób zastosować jako kolejnej ilustracji ujawniającej odmienność interesujących mnie koncepcji wolności. Przede wszystkim dlatego, że postawy kapłana nie można, jak sądzę, jednoznacznie utożsamić z postawą Bobkowskiego, tak jak Gombrowicza nie uda się oglądać wyłącznie w roli błazna. Sam schemat tego rozróżnienia jest jednak o tyle użyteczny, o ile pozwala usystematyzować poglądy obydwu autorów na zagadnienie wolności.

Według Kołakowskiego, filozofia kapłanów i filozofia błaznów to dwie podstawowe formy kultury umysłowej. Kapłan jest w niej „strażnikiem absolutu i tym, który utrzymuje kult dla ostateczności i oczywistości uznanych i zawartych w tradycji”⁴⁵, wierząc, że odnalazł zasadę bezwzględnie najważniejszą, wokół której powinna organizować się cała istniejąca rzeczy-

⁴⁴ Chodzi o esej *Kapłan i błazen*, przywoływany już w tej pracy (zob. L. K o ł a - k o w s k i, *Kapłan i błazen (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*, w: t e n ż e, *Pochwała niekonsekwencji*, s. 161-180).

⁴⁵ Tamże, s. 178.

wistość. Taka wiedza odsłania się na moment, w objawieniu. Objawienie jest wedle Kołakowskiego „absolutem w porządku poznawczym, jest zbiorem danych o ważności bezwzględnej, nie dających się zakwestionować”⁴⁶. Dla jednego zbiór ten stanowić będą elementy świata immanentnego, dla drugiego obiekty cielesne rzeczywistości codziennej. Dla Bobkowskiego zbiór ten stanowią wrażenia doznawane w rzeczywistości wolnej od przymusu. To one nadają jego myśli rozpędu, rodząc potrzebę komunikacji z absolutem w jakimś „prawzruszeniu”⁴⁷. Kołakowski przypomina w swoim eseju tomistyczną zasadę, według której „celem każdego ruchu jest spoczynek”⁴⁸. Myśl Bobkowskiego znalazła spoczynek w swym odniesieniu do Boga oraz w epifaniach codzienności, które sprawiły, że rzeczywistość stawała się czytelna, a fakt życia bieżącego, wolnego od wszelkiego przymusu, zaistniał jako ostateczny i najwyższy wymiar, jaki mogła osiągnąć. Odrzucenie przeszkód pozwoliło zatrzymać się Bobkowskiemu na stałym lądzie i dalszy jego ruch był ruchem kolistym. Każde objawienie „teraz” i „tutaj” stawało się punktem wyjścia rzeczywistości Bobkowskiego. Było jednocześnie punktem, do którego jego myśl powracała podczas przeżywania „teraz”, jak również wypłacania tego „teraz” z „rachunku bieżących wzruszeń” (SzP, 405). Koło bytu zorganizowanego wokół każdego „tu” i „teraz” mogło toczyć się jedynie na obszarze „wolności od”. Tego typu forma egzystencji czyniła z Bobkowskiego kapłana wolności, która obok epifanii stanowiła dla niego „daną absolutną”.

O filozofii błaznów pisze z kolei Kołakowski, że

[...] jest tą właśnie, która w każdej epoce demaskuje jako wątpliwe to, co uchodzi za najbardziej niewzruszone, ujawnia sprzeczności tego, co wydaje się naoczne i bezsporne, wystawia na pośmiewisko oczywistości zdrowego rozsądku i dopatruje się racji w absurdach – słowem podejmuje cały codzienny trud zawodu błazna razem z nieuchronnym ryzykiem śmieszności⁴⁹.

Błazen uchodzi za osobę, która kwestionuje wszystko, co zostało uznane za oczywiste, jest przeciwnikiem filozofii absolutystycznej, która sprowadza rzeczywistość do faktów, „z których każdy wyczerpuje się w swoim trwaniu”⁵⁰. Urzeczywistnia możliwości, będące odcinkami jakiejś końcowej

⁴⁶ Tamże, s. 168.

⁴⁷ Termin Juliana Przybosia (zob. *Utwory poetyckie*, Warszawa 1975, s. 555).

⁴⁸ L. K o ł a k o w s k i, *Kapłan i błazen*, s. 169.

⁴⁹ Tamże, s. 178.

⁵⁰ Tamże, s. 162.

perspektywy, ale nie będące rzeczywistością absolutną. „Ten, kto stanął na absolutnie – tłumaczy Kołakowski – stanął po prostu i cały jego ruch dalszy jest pozorny, jak bieg wiewiórki po prętach ruchomego walca”⁵¹. Błazen nie znajduje satysfakcji na etapie odnalezienia objawienia w jednym z możliwych światów. Ruch jego odbywa się linearnie, choć pojawia się pokusa uznania doznanego objawienia za absolutne, odnalezioną rzeczywistość za ostateczną, ale błazen nie ufa światowi ustabilizowanemu. Jego rola polega na „wykrywaniu nie-oczywistości jego oczywistości i nie-ostateczności jego ostateczności”⁵². Błazen kwestionuje odkrytą świętość, nie zatrzymuje się na niej, ale przekracza ją, co pozwala mu śmiać się jej w oczy. Jest tym, który odkrył antynomie wpisane w to, co wydaje się oczywiste i niekwestionowalne. I właśnie dlatego, że je odkrył, jest zdolny do ironii i mówienia impertynencji. Takim błaznem wydaje się Gombrowicz. Wchodzi w różne role, wie jednak, czym grozi utrwalenie się w którejkolwiek z nich. Jego postawa jest „postawą negatywnej czujności wobec absolutu jakiegokolwiek”⁵³:

Ostateczność – pisze w *Dzienniku* – otoczyła mnie ze wszystkich stron. I to osaczenie nabrzmiało grozą i potęgą. Ale – jak to już z zadowoleniem zanotowałem – gaszę w sobie wszystkie te potęgi (D I 279).

Gombrowicz nie chce utwalić się w nieruchomym kształcie, bo „egzystencja jest ruchem, [...] życie to ruch” (D II 65). Dlatego nie ufa formie narodowej, formie *episteme* zachodniej, w ogóle żadnej formie, bo wszystkie oferują stabilizację, od której Gombrowicz czuje śmiertelny chłód. I śmieje się śmierci w oczy. Według Eco, śmiech jest rodzajem zemsty na bogach, którzy uczynili człowieka śmiertelnym:

Komizm i humor są sposobem, w który człowiek próbuje oswoić przerażający go koncept własnej śmierci – i zrealizować jedyną dostępną mu zemstę przeciw losowi i bogom⁵⁴.

Śmiech jest u Gombrowicza rodzajem zemsty na wszystkich absolutach, które czynią człowieka niewolnikiem własnych ostateczności, uśmiercając go tym samym. Gombrowicz wie, jak nie zabnąć, postuluje, by zachować wolność:

⁵¹ Tamże, s. 170.

⁵² Tamże, s. 178.

⁵³ Tamże, s. 180.

⁵⁴ U. E c o, *Campanile: komizm jako efekt obcości*, w: t e n Ź e, *Między kłamstwem a ironią*, przeł. i oprac. M. Woźniak, Kraków 2008, s. 106.

[...] wolność, która – jak pisze w *Dzienniku* – pozwala nam wycofać się, gdyśmy za-
brnęli. Ta możliwość odwrotu, to „sfołgowanie”, wydobyć się z nadmierności w wymiar
bardziej ludzki, swobodniejszy (D I 140).

Tylko koncepcja wolności nienadmiernej może zapewnić swobodę wobec in-
nych koncepcji. Jej temperatura jest stworzona dla człowieka, pozwala mu
żyć, podczas gdy temperatura światów skończonych i ostatecznych jest nie-
znośna („chłód śmiertelny” albo „ogień żywy”). Dlatego Gombrowicz opowia-
da się, podobnie jak błazen Kołakowskiego:

[...] za wizją świata, która daje perspektywę uciążliwego uzgadniania w naszych dzia-
łaniach wśród ludzi żywiołów najtrudniejszych do połączenia: dobroci bez pobłażliwości
uniwersalnej, odwagi bez fanatyzmu, inteligencji bez zniechęcenia i nadziei bez
zaślepień⁵⁵.

Taki obraz świata jest bliski Gombrowiczowskiej wizji rzeczywistości śred-
nich temperatur.

W pierwszej części artykułu starałam się sformułować naturę antagoni-
stycznych koncepcji wolności, organizując ją wokół różnic zachodzących
między wolnością negatywną („wolnością od”) a wolnością pozytywną („wol-
ność do”). W drugiej części chciałam zorganizować ją wokół antagonizmu
kapłana i błazna. Bobkowskiego określiłam mianem „kapłana wolności”, który
fanatycznie niemal cenił tę wartość. Helena Zaworska twierdziła nawet, że
stał się jej niewolnikiem⁵⁶. Chociaż pisarz unikał skrajności, jego wolność
miała charakter absolutystyczny. Gombrowicz z kolei, zdając sobie sprawę
z absolutystycznych zapędów tkwiących w każdym człowieku, starał się nigdy
nie doprowadzać żadnej myśli do końca. Dlatego wolność również nie mogła
być ekstremistyczna. W *Dzienniku* napisał, że „na to aby być wolnym potrze-
ba nie tylko chcieć być wolnym – potrzeba chcieć być wolnym nie za bar-
dzo” (D I 140). Gombrowicz był „wolny nie za bardzo”, Bobkowski, w myśl
tej definicji, był „wolny za bardzo”. Tak zasadnicze różnice w pojmowaniu
wolności nie przeszkadzały jednak żadnemu z nich czuć się wolnym.

⁵⁵ L. K o ł a k o w s k i, *Kapłan i błazen*, s. 180.

⁵⁶ Zob. H. Z a w o r s k a, *Fanatyk wolności*, „Książki. Gazeta” 1997, nr 11.

EVERYONE HAS THEIR OWN ITHACA
BOBKOWSKI AND GOMBROWICZ: TWO DIARIES, TWO FREEDOMS

S u m m a r y

The article attempts to compare the idea of freedom presented in the diary entitled *Drawingpen Sketches*, written by Andrzej Bobkowski in France during World War II, with the diary (*Diary*) written by Witold Gombrowicz during his emigration between 1953 and 1969. First, the author discusses the sorts of intellectual subjugations that permeate the Polish culture, and which are frequently discussed by the two diarists: e.g. the myth of Romantic Poland or the conflict between Western *episteme* and Eastern *dokse*. Next, the author analyses Bobkowski's and Gombrowicz's ideas of freedom. The author presents Bobkowski's idea of freedom as expressed in negative terms („freedom from”). On the other hand, Gombrowicz's idea of freedom is qualified as positive freedom („freedom to”).

Translated by Konrad Klimkowski

Słowa kluczowe: Andrzej Bobkowski, Witold Gombrowicz, wolność negatywna, wolność pozytywna.

Key words: Andrzej Bobkowski, Witold Gombrowicz, negative freedom, positive freedom.