

AUTO-BIOGRAFIE. NIETZSCHE – GOMBROWICZ – BARTHES

MARIAN BIELECKI*

*Ecce homo, Testament. Rozmowy z Dominique de Roux i Roland Barthes par Roland Barthes*¹. Zestawienie to może wyglądać trochę arbitralnie, najpierw więc próba uzasadnienia. Po pierwsze, i Gombrowicz, i Barthes są nietzscheańscy, do czego się przyznawali, i co wielokrotnie komentowano². Po drugie, wpływ Nietzschego na poststrukturalizm, z którym i Barthes, i Gombrowicz mają pewne związki, to sprawa znana³. Po trzecie, w interesujących mnie paratekstach Gombrowicza i Barthes'a niemiecki filozof jest częstym gościem i o wiele mocniej nawet obecnym niż zaświadczałyby o tym bezpośrednie przywołania (T, 31, 44, 54; RB, 145, 160, 161, 171)⁴.

Po czwarte, te trzy parateksty to książki – jeśli można tak powiedzieć – bardziej szczególne niż jakiegokolwiek inne i łączą je już choćby niezwykajne okoliczności powstania. Nie chodzi tylko o osobliwości poetyki czy wydawnicze komplikacje, można by bowiem rzec nawet, że w każdym przypadku mają one coś wspólnego z doświadczeniem granicznym. Książka Nietzschego w największej mierze, bo powstawała dosłownie niemal na granicy szaleństwa, w ostatnich tygodniach

* Marian Bielecki – dr, Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego.

¹ Stosuję następujące skróty: EH – F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje, czym się jest*, przeł. i przedmową opatrzył B. Baran, Kraków 1995; T – W. Gombrowicz, *Testament. Rozmowy z Dominique de Roux*, Kraków 1996; RB – R. Barthes, *Roland Barthes by Roland Barthes*, trans. by R. Howard, Berkeley&Los Angeles 1994.

² Na temat relacji Gombrowicz–Nietzsche i Gombrowicz–Barthes zob. moje książki, w których zestawiałem ich w kontekście podobnych – w moim przekonaniu – koncepcji lektury: *Interpretacja i pleć. Szkice o twórczości Witolda Gombrowicza*, Wałbrzych 2005, s. 19–45; *Literatura i lektura. O metaliterackich i metakrytycznych poglądach Witolda Gombrowicza*, Kraków 2004, s. 327–403. Tam bibliografia dotychczasowych komentarzy. O nietzscheanizmie Barthes'a pisał m.in. Andy Stafford: *Roland Barthes, Phenomenon and Myth. An Intellectual Biography*, Edinburgh 1998, s. 181–187, 217, 220.

³ Zob. P. Pieniażek, *Siwerność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji myśli Nietzschego*, Łódź 2006; M. P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 1997.

⁴ O nietzscheańskości dyskursywnych strategii w obu paratekstach już pisano: T. Z. Longinović, *Ja, Witold Gombrowicz. Poniżenie a potęgę pisania w „Testamencie”* [w:] *Grymasy Gombrowicza. W kręgu problemów modernizmu, społeczno-kulturowej roli płci i tożsamości narodowej*, pod red. E. Płonowskiej-Ziarek, przeł. J. Margański, Kraków 2001, s. 47–48, 53, 66; A. Stafford, *op. cit.*, s. 194, 197.

przed utratą świadomości. To nie koniec komplikacji, bo jego siostra przyczyniła się do usunięcia fragmentów mieszczących zjadliwą krytykę rodziny.

W przypadku *Testamentu* też sporo dziwnych powikłań. Jak wiadomo, nie są to żadne rozmowy i książka, chyba nawet bez wiedzy wydawcy, w całości została napisana przez Gombrowicza, który miał jakieś opory przed mówieniem do magnetofonu. A we Francji paratekst ten uchodzi za rzecz Dominika de Roux. Polska wersja natomiast powstawała w okolicznościach, które każą myśleć o Nietzschem pracującym nad *Ecce homo*. Schorowany Gombrowicz nie miał siły regularnie pisać *Dziennik* dla „Kultury” i zamiast nowych fragmentów posyłał Giedroyciowi kolejne rozdziały *Testamentu*.

Barthes także nie uniknął pewnych komplikacji. Jak wiadomo, jego książka ukazała się jako dziewięćdziesiąty szósty tom serii popularnych monografii *Pisarze wszechczasów* (*Écrivains de toujours*) noszącej tytuł *X par lui-même*, w której zresztą wcześniej napisał takie właśnie opracowanie o Michelecie. Tym razem Barthes pisał o sobie samym i z tymi okolicznościami oraz z samą konwencją serii podjął przemyślną grę.

Po piąte i najważniejsze, na pewno wspólny jest sam podstawowy zamysł: próba podsumowania twórczości i egzystencji – tak jakby wszyscy trzej autorzy przeczuwali nieodległą śmierć. W trzech tych książkach zachodzi osobliwe, bardzo dramatyczne połączenie życia i pisania, tego, co egzystencjalne i tego, co tekstualne. Ten splot nie tylko zostaje tu stematyzowany i poddany namysłowi, ale i uczyniony częścią filozoficznego projektu. O wyjątkowości tych książek – w moim przekonaniu – stanowi to właśnie, że zasadnicze kwestie filozoficzne i metodologiczne są prezentowane i, co jeszcze ważniejsze, odczuwane jako problemy egzystencjalne, osobiste.

ECCE HOMO

„Kim jestem?” – to najważniejsze pytanie paratektu, postawione już w przedmowie. Tam też pada pierwsza, wstępna próba odpowiedzi albo przynajmniej jej zapowiedź: „Słuchajcie mnie! bo jestem ten a ten. A przede wszystkim nie mylcie mnie z innymi!” (EH, 13). W pierwszym rzędzie chodzi o sprostowanie nieprawdziwych opinii krytycznych, zwłaszcza tych z perspektywy moralistycznej czynionych. W tym polu mieści się także cel następny: podważenie fałszywych powinowactw, złudnych podobieństw, wmówionych kontynuacji. Ale ta wola odróżnienia ma jeszcze inny, bardziej zasadniczy sens. Jest to bowiem próba mówienia o sobie poza horyzontem resentymetu, poza koniecznością znalezienia negatywnego kontekstu, od którego można by – już pozytywnie – się odróżnić (jakiegoś „nie-ja”, jak powiedziałby Gilles Deleuze⁵). To upieranie się przy jakiejś absolutnej osobności, pojedynczości i swoistości, i dopiero może gdzieś na końcu przy własnej wybitności, sławie itp.

⁵ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. i posłowiem opatrz. B. Banasiak, Warszawa 1993, s. 128.

Inne wystawienie tej samej fundamentalnej wątpliwości, to słynne słowa: „jak się staje, czym się jest” (EH, 51). Nieco dalej Nietzsche dopowiada:

Stawanie się, czym się jest, zakłada, że w najmniejszym stopniu nie przeczuwa się, czym się jest. Z tego punktu widzenia nawet pomyłki i życiowe mają własny sens i własną wartość, okresowe zejścia z drogi i manowce, opóźnienia, „skromności”, powaga, roztrwoniona na zadania, które leżą poza tym zadaniem (EH, 51).

Przed wszystkim zakwestionowana tu zostaje teleologia podmiotu czy po prostu egzystencji jednostki – i w konsekwencji jakakolwiek w tej mierze przewidywalność. Tej przewidywalności nie gwarantuje ani żadna zwierzchnia instancja, ani jakaś inherentna właściwość jednostki. Tego rodzaju oczekiwania były dla Nietzschego po prostu nedorzecznoscą, i nie tylko pomyłką, ale wręcz czymś co rodzi niedobre, prawdziwie groźne konsekwencje⁶. Takiego fundamentu czy źródła tożsamości jednostki nie ma, jest ona (ta tożsamość) właśnie „stawaniem się”, a więc czymś zmiennym i performatywnym. Choć Nietzsche zdaje się mówić bardzo konkretnie („jestem ten a ten”), to wcale nie musi to być deklaracją tożsamości. Już raczej nietożsamości, wielu nietożsamości, które układać się będą w „jedną” „tożsamość” Friedricha Nietzschego⁷. Taki podmiot będzie nie tylko dynamiczny, ale przede wszystkim rozproszony, wieloraki – i silny właśnie miarą tej dezintegracji. Nietzsche pisał:

Moją mądrością jest być wieloma i w wielu miejscach, by mieć możność stania się jednością – mieć możność dojścia do jedni (EH, 80)⁸.

Nietzsche stwierdza tu kilka rzeczy. Daje wyraz właściwemu sobie perspektywizmowi: podmiot nie jest jednością, jednością nie jest także rzeczywistość. Tak też wyglądają wzajemne relacje między podmiotem a rzeczywistością: poznanie jest zawsze ujmowaniem z jakiejś konkretnej perspektywy, a rzeczywistość to nigdy niezwieńczona suma partykularnych, fragmentarycznych i względnych perspektyw. Ponadto autor *Ecce homo* mówi tu przynajmniej jeszcze jedno.

⁶ Nietzsche pisał zjadliwie: „Domaganie się wiary, że wszystko jest z zasady w najlepszych rękach, że pewna księga, Biblia, daje ostateczne uspokojenie co do Bożego kierownictwa i Bożej mądrości w sprawach losu ludzi, jest, przełożona z powrotem na realność, wolą nieujawniania prawdy o politowaniu godnym tego przeciwieństwie, mianowicie, że ludzkość była dotąd w najgorszych rękach, że rządili nią nieudacznicy, przebiegle-mściwi, tak zwani «święci», owi spotwarzyście świata i hańbicieli człowieka” (EH, 91).

⁷ Pierre Klosowski pisał tak: „konieczność przeżywania przez indywiduum serii różnych indywiduałności. A zatem bogactwo Powrotu: chcieć być kimś innym niż ten, kim się jest, by stać się tym, kim się jest” (P. Klosowski, *Nietzsche i błędne koło*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Warszawa 1996, s. 144).

⁸ Wcześniej powiedział: „Hierarchia zdolności, dystans, sztuka rozdzielania bez budzenia wrogości, niczego nie mieszać, niczego nie «jednać», ogromna wielość, która mimo to jest przeciwieństwem chaosu – takie były wstępne warunki, skryta praca i artyzm mego instynktu” (EH, 52; por. 79, 89, 117). Te autokreacje zachodzą również na poziomie poetyki, gdzie autor konsekwentnie operował kategorią „stylu”, a charakteryzując ją rozwijał tę samą, antysejntystyczną i antyesencjalistyczną argumentację (EH, 63).

Uchyła motywowaną właśnie wiarą w metafizyczny ład opozycję tego, co właściwe i niewłaściwe. Tylko wiara w jakiś nadrzędny i niedający się zakwestionować cel pozwalałaby wszak bezbłędnie odróżniać to, co dobre od tego, co niedobre. Nietzsche jednak w taki cel nie wierzył i powiadał o sobie, że dążenie do czegoś, czego się nie posiada, było mu zawsze obce:

Nie ma w mej pamięci wspomnienia, bym się kiedykolwiek wysilał – nie można wykazać w mym życiu żadnego rysu zmagania się, jestem przeciwieństwem natury heroicznej. Czegoś „pragnąć”, do czegoś „dążyć”, mieć przed oczyma jakiś „cel”, jakieś „życzenie” – żadnej z tych rzeczy nie znam z doświadczenia. [...] W najmniejszym stopniu nie chciałbym, by coś było inne niż jest; ja sam nie chcę się zmieniać (EH, 53).

Kwestia egzystencjalnych wyborów łączy się z operacją „przewartościowania wszystkich wartości”. Krytyka moralności dekadentckiej i chrześcijańskiej pojawia się i w *Ecce homo* (EH, 128). Nietzsche podaje tu znaną argumentację: absolutyzacja dobra i zyczliwości to objaw słabości, nie do pogodzenia z afirmatywnym życiem. Nieuchronnie powoduje degenerację życia, prymat tego, co reaktywne nad tym, co aktywne, triumf resentymentu. To także kłamstwo, wynikające z niechęci do ujrzenia tego, jaki naprawdę jest świat. A jaki jest świat? Nietzsche powiada, że świat jest okropny, ale to okropieństwo jest dla niego bardziej konieczne i interesujące niż „owa forma małego szczęścia, tak zwana «dobroć»” (EH, 128). Tę samą argumentację Nietzsche wypowiada, parafrazując diagnozę „śmierci Boga”:

Zasadniczych religijnych kłopotów na przykład nie znam z doświadczenia. Umknęło mi zupełnie pytanie, na ile miałbym być „grzeszny”. Brak mi też wiarygodnego kryterium na wyrzuty sumienia: uwzględniając to, co się na ten temat słyszy, wyrzuty sumienia nie wydają mi się czymś godnym szacunku... Nie chciałbym danego działania wypierać się po fakcie, wołałbym zły efekt, następstwa zasadniczo wyrzucić z kwestii wartości. Przy złym wyniku zbyt łatwo traci się właściwe spojrzenie na to, co się czyni: wyrzuty sumienia wydają mi się swego rodzaju „złym okiem”. Coś, co chybia, tym bardziej szanować, gdyż chybiło – to już prędkiej weszłoby w skład mej moralności. „Bóg”, „nieśmiertelność duszy”, „zbawienie”, „zaświat” – widomie pojęcia, którym nawet w dzieciństwie nie poświęciłem w ogóle uwagi ani czasu – może nigdy nie byłem na to wystarczająco dziecinny? Nie znam w ogóle ateizmu jako wyniku, a tym mniej jako zdarzenia: rozumie się on u mnie na podstawie instynktu. Zbyt jestem ciekawy, zbyt godzien stawiania pytań, zbyt zuchwały, aby pozwolić sobie na sympatię dla prostackiej odpowiedzi. Bóg jest prostacką odpowiedzią, niedelikatnością wobec nas, myślicieli – zasadniczo nawet prostackim zakazem wobec nas: nie będziesz myślał! (EH, 35–36).

Krótką dygresja na temat metody. Nietzsche rozwija tu dyskurs genealogiczny, będący podejrzliwą analizą idei kultury Zachodu, ich genezy i konsekwencji: odkrywający ich historyczną relatywność, konwencjonalność i instytucjonalność⁹, i demaskujący skryte presupozycje oraz rozmaite uroszczenia:

⁹ Tak oto Nietzsche tłumaczył tytuł książki *Ludzkie arcyłudzkie*: „tam gdzie wy widzicie rzeczy idealne, ja widzę – ludzkie, ach, tylko arcyłudzkie!” (EH, 81). Na marginesie: słowa te dobrze pokazują, jak wiele wspólnego z niemieckim filozofem ma Gombrowicz, który swoje zadanie nie tylko w *Ślubie* opisał tak: „Ukazać ludzkość w jej przejściu od Kościoła Boskiego do Kościoła Ludzkiego” (T, 97).

powszechności, uniwersalności, naturalności. W praktyce sprowadzało się to do skrupulatnej, filologicznej analizy pojęć kulturowego dyskursu, powstawania i warunków ich treści. Takie konstruktywistyczne podejście, problematyzujące tożsamość, esencjalność i binarną strukturę tych kategorii, odsłaniające ich nie-autonomiczność oraz relacyjność, pokazywało, że nie są one tym, za co się je powszechnie uważa, a więc czymś naturalnym, prostym i bezpośrednio danym, a jedynie fikcjami regulatywnymi i niczym więcej¹⁰. Oto typowa próba genealogiczna:

To, co dotąd ludzkość z całą powagą rozważała, to nawet nie są realności, [lecz] same tylko wyobrażenia, ściślej mówiąc, kłamstwa zrodzone z lichych instynktów chorych, w najgłębszym sensie szkodliwych natur – wszystkie te pojęcia „Bóg”, „dusza”, „cnota”, „grzech”, „zaświat”, „prawda”, „życie wieczne”... Szukano w nich jednak wielkości ludzkiej natury, jej „boskości”... (EH, 54)¹¹.

Te sprawy Nietzsche wręcz jednak porzuca i przechodzi do kwestii „odżywiania”. Przejście to nie jest, oczywiście, przypadkowe i pozbawione znaczenia. To dalsza – i właściwie najbardziej radykalna – część filozoficznego projektu. Pisząc bowiem o „trywialnych” z punktu widzenia tradycyjnej filozofii sprawach: kwestiach żywienia, właściwej diety, oddziaływania miejsca zamieszkania i klimatu na przemianę materii, nieodzownej rekreacji i wpływie wszystkich tych czynników na kondycję intelektualną (EH, 36–42), Nietzsche nie przestaje uprawiać wszak filozofii. Zdarza się jednak i tak, że wprost formułuje sądy skrajne. Ta idiosynkrazja najczęściej dochodzi do głosu, kiedy mowa o sprawach „ducha”, „intelektu”, a także filozofii i literatury. Na przykład tak: „Nie leży chyba w mej naturze czytać wiele o wielu rzeczach: czytelnia przyprawia mnie o chorobę” (EH, 42). Nie trzeba przesadzać z czytaniem – przekonuje Nietzsche. Brzmi

¹⁰ M. Foucault, *Nietzsche, genealogia, historia* [w:] *Filozofia. Historia. Polityka. Wybór pism*, tłum. i wstęp D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 2000, s. 113–135.

¹¹ Inny przykład: „Pojęcie «Bóg» wynalezione jako przeciwstawne do życia – w nim wszystko szkodliwe, trujące, oszczerce, cała śmiertelna wrogość wobec życia ujęte w odrażającą jedność! Pojęcie «zaświata», «prawdziwego świata» wynalezione, by odebrać wartość jednemu światu, jaki istnieje – by nie pozostawić dla naszej ziemskiej realności żadnego celu, żadnego rozumu, żadnego zadania! Pojęcia «duszy», «ducha», a nawet «nieśmiertelnej duszy» wynalezione, by wzgardzić ciałem, by je chorym – «świętym» – uczynić, by wszystkim rzeczom, które zasługują w życiu na powagę, kwestiom pożywienia, mieszkania, diety duchowej, pielęgnowania chorych, schludności, pogody przeciwstawić wstrząsającą lekkomyślność! Miast zdrowia «zbawienie duszy» – to znaczy *folie circulaire* pomiędzy konwulsjami pokuty i histerią zbawienia! Pojęcie «grzechu» wraz ze stosownym narzędziem tortur, pojęciem «wolnej woli» wynalezione, by wprowadzić zamęt wśród instynktów, by nieufność do nich uczynić drugą naturą” (EH, 134). W szeregu podejrzanych pojęć Nietzsche umieszczał także „altruizm”, „współczucie” i „miłość bliźniego”. Na temat tej ostatniej pisał z ironią: „Uważam ją za istotną słabość, za przypadek niezdolności do oporu wobec pobudeń – współczucie uchodzi za cnotę tylko pośród *décadents*. Zarzucam współczującym, że na odległość łatwo tracą poczucie wstydu, szacunku i delikatności, że współczucie na zawołanie trąci motłochem i do złudzenia przypomina złe maniery – że współczujące dłonie mogą w pewnych okolicznościach wręcz destrukcyjnie zagłębić się w wielki los, w osamotnienie pośród ran, w przywilej ciężkiej winy” (EH, 25–26).

to trochę bałamutnie. Mówi to przecież filozof, filolog, który na następnych stronach szeroko opowiada o swoich ulubionych autorach. Ten skrajny wniosek Nietzsche jednak uzasadnia rozmaicie. Najpierw powie więc, że czytanie stanowi dla niego tylko rozrywkę, niebraną na pewno poważnie przechadzkę po cudzych naukach i duszach, właściwie oderwanie od samego siebie i tylko przerwę pomiędzy stanami prawdziwego, głębokiego namysłu (EH, 41). Potem doda, że czytanie byłoby ułatwieniem, rodzajem lenistwa, przyzwoleniem na to, żeby ktoś inny myślał za niego. Powie też, że czytanie jest także oddawaniem się w łup innej, obcej myśli (EH, 42). Najczęściej jednak argumentuje w ten oto sposób: „Siedzieć możliwie najmniej; nie ufać żadnej myśli, która nie zrodziła się na wolnym powietrzu podczas swobodnego ruchu – w której świętują także mięśnie” (EH, 38–39).

Formułowana przez Friedricha Nietzschego filozofia psychosomatyczna nie ogranicza się zresztą do przesunięcia problematyki filozoficznej od tego, co idealne, spekulatywne, abstrakcyjne, duchowe, w stronę tego, co rzeczywiste, życiowe, konkretne, cielesne. Ten zwrot od tego, co ogólne ku temu, co konkretne ma i ten sens, że autor *Ecce homo* odwraca się od filozofii, zajmującej się niezmiennie właśnie tym, co ogólne, ku życiu, które jest zawsze jednostkowe. Nietzsche pisze o swojej egzystencji, o swoich wyborach, o tym, co jemu służyło. Nie jest to, a przynajmniej nie musi być, lekcja dla każdego. Nie sprowadza się ona zresztą wyłącznie do krytyki czy negacji, bowiem przynosi także „pozytywne” przesłanie – *amor fati*. Pisał Nietzsche: „Moją formułą na wielkość w człowieku jest *amor fati*: nie chcieć niczego innego, ani w przód, ani wstecz, ani na całą wieczność. To, co konieczne, nie tyle po prostu znosić, tym mniej zakrywać – wszelki idealizm jest zakłamaniem w obliczu tego, co konieczne – lecz kochać...” (EH, 56; por. 70). Jest w tym wszystko. Zgoda na to, co jest, na siebie i na świat, na przygodność, na nieobecność wyższej instancji, upewniającej w porządku świata i egzystencji, a także przyzwolenie na nieuniknioną egzystencjalną samotność.

TESTAMENT. ROZMOWY Z DOMINIEM DE ROUX

Nad autokreacyjnymi gestami Gombrowicza unosi się wyraźnie duch Nietzschego. Tu także kluczową sprawą jest kwestia tożsamości, choć równie dobrze można by powiedzieć: nietożsamości, bo Gombrowicz, pomny nauk antenata, kategorię „tożsamości” – i jej pochodne: „autentyczność” i „szczerłość” – traktuje z podobną podejrzliwością. Autor *Ferdydurke* zdawał sobie sprawę z problematyczności kwestii podmiotowości i całe zagadnienie przedstawiał jako nieprzezwyciężalną aporię:

Albowiem, jeśli zawsze jestem sztuczny, określony własnymi koniecznościami formalnymi, tudzież innymi ludźmi i kulturą, to gdzież szukać tego mojego „ja”? Kim jestem naprawdę i w jakim stopniu w ogóle „jestem”? [...] nie wiem, jaki jestem naprawdę, ale cierpię gdy mnie deformują. A więc wiem przynajmniej, kim nie jestem. Moje „ja” to tylko moja woła żeby być sobą, nic więcej (T, 75).

A więc – z jednej strony – rozmaite presje deformujące podmiot, z drugiej – równie nieunikniona konieczność „bycia sobą”, ponieważ – jak to lapidarnie uzasadniał pisarz – „O sobie nie można zapomnieć” (T, 58), a ponadto „tu i teraz *jestem jaki jestem*, określony, konkretny, taki akurat, a nie inny” (T, 137). To punkt wyjścia – ale i dojścia. Dogłębne przemyślenie tarapatów, w jakie jednostkę wpędza kultura, naprowadziło Gombrowicza na rozwiązanie, które chętnie bym nazwał przejmowaniem inicjatywy. Otóż nie poprzestał on tylko na rozpoznaniu tego wszystkiego, co podmiot ogranicza, deformuje i dezintegruje. Skonstatowanie tego, że podmiot to kategoria instytucjonalna, a więc i historyczna, doprowadziło autora *Ferdydurke* do prób sabotowania polityki tożsamości. Gombrowicz widział to tak: kultura alienuje podmiot i ta alienacja ma dwa, na pozór sprzeczne wymiary: dezintegruje podmiot, wpędzając w wyobcowujące, nieraz wzajem sprzeczne role, tworząc fałszywe binaryzmy, a jednocześnie w służbie polityki uspołecznienia wymaga jego spójności i jednolitości, jednym słowem – tożsamości. Paradoksalnie będzie więc robił to samo, w tym samym momencie wykonując dwa ruchy: dekonstruując i re-konstruując podmiot.

Dezintegrację przychodzącą z zewnątrz, ze strony kultury, w postaci Formy, gombrowiczolodzy rozpoznali prędko i w miarę dobrze objaśnili. Ale Gombrowicz opisywał rozpójdzenie podmiotu zachodzące także od wewnątrz. Świetnie to pokazuje przedstawienie relacji z rodzicami: Ojciec uosabiałby takie cechy jak prawdziwa męskość, poprawność, punktualność, obowiązkowość, systematyczność, niewielką wrażliwość artystyczną i katolicyzm (T, 22–23), Matka zaś kobiecość, żywiołowość, wrażliwość, wyobraźnię, lenistwo, niezaradność, nerwowość, urazy, fobie, iluzje, szaleństwo, impulsywność, naiwność, chimeryczność, anarchiczność, trwożliwość, łakomstwo, wygodnictwo (T, 23–24). Tomislav Z. Longinović trafnie zestawiał te autokreacje z koncepcjami Julii Kristevej¹². Dla autorki *La Révolution du langage poétique* reprezentacja i w konsekwencji podmiot stanowią dynamiczną wypadkową tego, co symboliczne i tego, co semiotyczne¹³. Pierwsza kategoria to domena kultury, świadomości, intelektu, tożsamości, prawa, męskości, funkcji ojcowskiej; druga – natury, nieświadomości, ciała, różnicy, subwersji, kobiecości, funkcji macierzyńskiej. W strukturze podmiotu zaznacza się zatem napięcie między (symboliczną) konstrukcją, dążeniem do domknięcia opisu jego tożsamości a (semiotyczną) dekonstrukcją przez to, co popędowe, irracjonalne, cielesne, wyrażającą się zwłaszcza w literaturze i dyskursach anormalnych: poezji, glosolaliach, rytmach, melodiach, języku dzieci i szaleńców. Podobne intuicje, łączące to, co kobiece z tym, co subwersywne, pojawiają się i u Gombrowicza. Autor *Ferdydurke* wprost mówił, że u podstaw jego pisania tkwi fantazmat matki (T, 23–26) – tak jak u Joyce’a i Céline’a, opisywanych przez Kristevą. W *Testamentowych* autokomentarzach dwa rysy poetyki pisarstwa Gombrowicza wydają się najważniejsze: radykalna nierealistyczność –

¹² T. Z. Longinović, *op. cit.*, s. 49, 54–55.

¹³ J. Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, trans. M. Waller, with an Introduction by L. S. Roudiez, New York 1984.

absurdalność, groteskowość, parodystyczność, antyformalizm, antymimetyzm (T, 27, 30, 36, 37, 65-72), i związki z Nierzeczywistością, przeciwstawioną kategorii Rzeczywistości (T, 26, 55).

Pochodną kategorii semiotycznego jest abiekt. To, co abiektalne, to to, co jest wzgardzone, upodlone, przekłete, odrażające, wstrętne, plugawe, bezforemne, co było częścią tożsamości, a co musiało zostać odrzucone, wyparte, zapomniane. Abiekt kusi, przyciąga, bo ma związki z ciałem, nieświadomością, pożądaniem. I ustawicznie szantażuje swoim powrotem, a przychodzi z zewnątrz i z wewnątrz. Zagrożeniem jest właśnie rozbitcie jednolitości tożsamości. Pisała Kristeva:

Hańba kompromitacji tego, co pomiędzy, zdrady. [...] A zatem to nie brak czystości czy zdrowia sprawia, że coś się staje wstrętne; wstrętne jest to, co zaburza tożsamość, system, ład. Co nie przestrzega granic, miejsc, zasad. Pewne pomiędzy, dwuznaczne, mieszane. [...] Konieczna jest niezachwiana zgoda na Zakaz, na Prawo, aby ująć w ramy i odsunąć owo perwersyjne „pomiędzy”, właściwość wstrętu. Religia, Moralność, Prawo. Oczywiście zawsze mniej lub bardziej arbitralne; niechybnie raczej bardziej niż mniej opresyjne; dominujące z coraz większym trudem¹⁴.

To, co jest „pomiędzy, dwuznaczne, mieszane” Gombrowicza wyraźnie nęciło i z wielkim upodobaniem eksponował on w swojej egzystencji znaczenie usytuowania „pomiędzy”. I tej kategorii sam przydawał wiele sensów, opowiadając o społecznie nieoczywistym ułożeniu rodziny (T, 22), a także o swojej niejasnej pozycji w grupie rówieśniczej (T, 22, 30, 33). Gombrowicz nie wahał się też w bardzo abiektalnej retoryce – wstydu, hańby, patologii, wstrętu – mówić zarówno o sobie (T, 32–34), jak i o swoim pisaniu (T, 36).

Różne, przemyślane strategie dekonstrukcji podmiotu zagadnienia nie wyczerpują. Jako się rzekło, na gestach krytycznych Gombrowicz nie poprzestaje i przystępuje do rehabilitacji podmiotu (T, 112). Po pierwsze, bardzo mocno wiąże ze sobą pisanie i egzystencję, ale od razu komplikuje te związki: „Nie znam ani mojego życia, ani dzieła” (T, 21; por. 104–105). Po drugie, rozpoznaje i eksponuje performatywny wymiar pisania i tym samym konstytucji tożsamości. Przyjęcie takich założeń uchyla tradycyjne sposoby rozumienia wypowiedzi, podmiotu i tekstu, ugruntowane, ale i już podważane, w modernizmie. Koncepcje te miały nieodmiennie wertykalną strukturę: i podmiot, i tekst mają tu swoją głębię, w której kryje się prawda – w pierwszym wypadku jest to prawda doświadczenia (biograficznego, psychologicznego itp.), która jest następnie wyrażana; w drugim wypadku jest to zdeponowana w tekście treść, sens całkowicie podległy świadomości autora (tzw. intencji) i uprzedni wobec zapisu i ewentualnej interpretacji. Ten budujący pogląd wspierały kategorie „autentyczności” czy „szczerości”. Gombrowicz podobnych złudzeń jednak nie miał:

Szczerość... Niczego nie lękam się bardziej, jako pisarz. Naiwna, prostolinijna szczerość w literaturze jest do niczego. I oto znów jedna z dynamicznych antynomii sztuki: im bardziej jest się

¹⁴ J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, przeł. M. Falski, Kraków 2007, s. 9, 10, 20.

sztucznym, tym bardziej można być szczerym, sztuczność pozwala artyście na zbliżenie się do prawd wstydlivych. [...] Dziennik „szczerzy” to właśnie dziennik skłamany, ponieważ szczerść nie jest z tego świata. I przecież szczerść to nudziarstwo. [...] *Dziennik* musiał być jednak szczerzy, a jednak nie mógł być szczerzy. Jak wybrnąć? Słowo, to luźne słowo mówiącego, ma jedną pocieszającą właściwość; jest bliskie szczerści, ale nie w tym, co wyznaje, a w tym czego chce, do czego dąży. Więc trzeba było odebrać *Dziennikowi* charakter zwierzeń, on musiał mnie ukazać „w akcji”, w mojej intencji narzucenia się ludziom w ten sposób, a nie w inny, w moim kształtowaniu się na oczach ludzi. „Takim chcę być dla was”, a nie „taki jestem” (T, 114–115).

Jako *work-in-progress* Gombrowicz opisuje w *Testamencie* swoje utwory kilkakrotnie (T, 56, 67, 76, 104, 122). Prawie przy każdej okazji sugeruje, że zachodzi tu dodatkowo utożsamienie rzeczywistości, podmiotu i tekstu, opisywanych w nietzscheańskich kategoriach „stawania się” i „stwarzania się” (T, 72, 76, 97, 100, 105, 106–107, 139). Ujmowany w taki sposób podmiot będzie projektem, ale projektem nieskończonym, niepoddanym żadnej teleologii. Gombrowicz wyciągał stąd wnioski identyczne jak Nietzsche i tak samo jak on wyrażał swoją niechęć do wszystkiego, co skończone, jednolite, heroiczne:

Co jest moją siłą? Ależ to, że wszystko w życiu jest takie sobie... byle jakie... niezupełne... pomieszane... niedostateczne... Że to jest prawdziwy język życia, a nie ten wypolerowany, wysilony, wywindowany, jakim wy operujecie! (T, 119).

Po trzecie, Gombrowicz ucieleśnia podmiot pisania. Do tego, co już tu powiedziałem, wystarczy dodać, że w *Testamencie* obecne są najważniejsze dla niego fantazmatyczne figury ciała: Niższść (T, 26, 27, 48, 62, 94), Młodość (T, 71, 122–134), homoerotyzm (T, 62, 106, 125, 134) i ból (T, 72, 137).

Po czwarte, moralne sensy wpisuje w poetykę i tematyzuje te posunięcia (T, 116, 120). Tu przyznaje się Gombrowicz do kolejnych zapożyczeń od Nietzschego, u którego szukał „stylu, stylu zasadniczego myślenia i zasadniczego odczuwania, niezależności, swobody, szczerści i może mistrzostwa” (T, 31). Bardziej szczegółowe opisy tej kategorii wykorzystują Nietzscheańskie filozofie, mocno też wiążą pisanie, egzystencję i moralność:

Nie wolno mi napisać „zupa pomidorowa jest dobrą zupą”. Cóż za uzurpacja! Ale jestem w moim prawie, gdy mówię „mnie smakuje zupa pomidorowa”. To właściwy sposób mówienia! Oto styl! Niech utwór stanie się mną (T, 45; por. 105); Dla mnie [...] ten postulat, by przemawiać tylko we własnym imieniu, był nie tylko elementarnym warunkiem dobrego stylu, był także wyrazem mojej moralności i mego poczucia odpowiedzialności. [...] każdy widzi świat ze swego miejsca (T, 51).

Zagadnienia moralności były najwyraźniej dla Gombrowicza niezwykle ważne, bo poświęcił im obszerne fragmenty paratekstu. Tezy Gombrowicza brzmią bardzo dobitnie:

Dla mnie moralność jest nieodzowna w literaturze. Bez moralności nie ma literatury. Moralność, to jakby *sex appeal* pisarza. [...] Niemoralność jest odpychająca, a sztuka musi być przyciągająca. [...] Ale ja naprawdę pragnę być moralny (T, 73).

Ale Gombrowicz naiwny nie jest:

Nasze dzisiejsze poczucie moralne ma charakter indywidualistyczny, wywodzi się wciąż z poczucia duszy nieśmiertelnej, dla każdego osobnej, i niezbyt nadaje się do świata ludzkiego, opartego na tak radykalnym stwarzaniu się człowieka poprzez ludzi. [...] Będziemy musieli pogodzić się z tym, być może, że tak zwana „istota moralna”, czy „dusza”, jest czymś przekraczającym pojedynczego człowieka, tworem skombinowanym wielu ludzkich istnień (T, 73–74)¹⁵.

Gdybym miał powiedzieć, co najbardziej nietzscheańskiego u Gombrowicza, to może właśnie teraz jest po temu dobra okazja. Myślę o zastosowanej nie tylko w tym fragmencie, ale w całej właściwie twórczości, metodzie podejrzliwej analizy dyskursu kulturowego, bardzo przypominającej genealogiczną strategię Nietzschego i bodaj od niego zapożyczoną. Wskazuje tu Gombrowicz na dyskursywny i konstruowalny charakter tego, co w kulturze funkcjonuje jako naturalna i wprost dana idea czy esencja, kwestionuje tę esencjalność, problematyzuje też tożsamość tych kategorii, rozpoznając w nich splot wielorakich, ponadjednostkowych uwikłań i interesów. Zapytany (niby) przez de Roux o możliwość stworzenia jednej zasady moralnej dla wszystkich rzeczywistości odpowiada: „Nie da się... Chyba, że to będą normy tak ogólne, że znajdą wszędzie dowolne zastosowanie” (T, 74). W tej sytuacji Gombrowicza stać na tylko tyle – a może aż na tyle:

I moralność pisania sprowadza się w końcu do tak elementarnej maksymy, że prawie wstyd się przyznać: pisz tak, aby ten kto czyta miał cię za uczciwego człowieka. Nic więcej. Tylko to (T, 76).

Zapytany (znowu niby) przez de Roux o to, czy uważa się za człowieka moralnego, odpowiedział: „Owszem... ale tchórzostwo mi w tym przeszkadza, tchórzostwo fizyczne” (T, 76).

ROLAND BARTHES PAR ROLAND BARTHES

Podjęcie gry z konwencją serii jest u Barthes'a częścią zakrojonego o wiele szerzej przedsięwzięcia, a mianowicie rewizji tradycyjnych sposobów rozumienia literatury, nie tylko zresztą autobiograficznej – ale wszelakiej. Ściślej mówiąc,

¹⁵ Tę zmianę światoodczucia Gombrowicz opisywał, powielając diagnozy nietzscheańskie: „Rozstanie się z Bogiem – sprawa wielkiej wagi, bo otwierająca umysł na całość świata – odbyło się we mnie gładko i niepostrzeżenie, nie wiem, jakoś tak się stało, że w piętnastym, czy w czternastym, roku życia przestałem się zajmować Bogiem. Ale chyba i przedtem nie zajmowałem się nim zanadto” (T, 31); „Znajdowałem się wraz z ludzkością w najciemniejszej nocy. Stary Bóg umierał. Kanony, prawa, obyczaje, które stanowiły dorobek ludzkości, znalazły się w próżni, pozbawione aury. Człowiek pozbawiony Boga, wyzwolony, wolny i dowolny, poczynił sam siebie stwarzać poprzez innych ludzi...” (T, 55). Ale tę groźbę zamierzał przezwyciężyć: „Bywam zaliczany do pesymistów i nawet do tak zwanych katastrofistów. Ale to chyba z rozpędu. Krytycy przyzwyczaili się, że dzisiaj literatura pewnego poziomu musi być czarna. Moja nie jest czarna, a nawet jest raczej reakcją na obowiązujący dziś powszechnie ton demoniczno-apokaliptyczny. Jestem jak baryton w *Dziewiątej symfonii*: «dość tej pieśni, inne niech zabrzmia tony!» Co nie znaczy, żebym zaraz miał śpiewać hymny do radości. Ale jęki dzisiejsze już mi się przejadły. Trzeba odświeżyć problematykę, to kapitalne zadanie twórczej literatury” (T, 78). Dalej opowiada o konieczności zmiany nastawienia do dwóch najważniejszych problemów nowoczesności: śmierci i alienacji. Mamy tu próbę wyjścia poza opozycję katastrofizmu i optymizmu. Ale jest coś jeszcze: zgoda na to, co jest, uznanie kryzysu za stan permanentny. Jednym (Nietzscheańskim) słowem: afirmacja całej okropności świata.

polemiki z ekspresyjną koncepcją wypowiedzi literackiej i mimetologiczną koncepcją komentarza. Kryteriami weryfikującymi wartość obu sposobów pisania miałyby być ich „prawdziwość” – w tym pierwszym wypadku uruchamiana bywa kategoria „autentyczności”, w drugim zaś – „obiektywności”.

W pozostałych tomach serii przygotowujący je autor usuwał się skromnie poza pierwszy plan. Bohater tomu miał jak gdyby mówić o sobie sam. Barthes też mówił o sobie, ale jego pozycja – najpierw jako autora i redaktora, a następnie jako bohatera opracowania – różniła się tu zarówno od jego pozycji, kiedy przygotowywał tom o Michelecie, jak i od pozycji samego Micheleta. Wtedy był funkcjonariuszem nauki, mającym przygotować rzetelnie materiał o znanym historyku, teraz mówił o sobie, a więc ryzyko subiektywizmu stało sięomalże nieuchronne. Ten subiektywizm nie jest tu jednak wcale taki oczywisty. Autor *Roland Barthes par Roland Barthes* bowiem – z jednej strony – wcale się z nim nie kryje, a można powiedzieć, że nawet nim bardzo inteligentnie epatuje, z drugiej jednak strony – mocno go problematyzuje¹⁶.

Przyczyn konieczności zmiany strategii dyskursywnych autobiograficznego pisania Barthes upatruje bardzo głęboko. Mówi o generalnej zmianie porządku – a właściwie „nieporządku” – rzeczywistości. Teksty, które krytyk nazywa klasycznymi (co trochę myląc, bo za chwilę w tym kontekście umieści Balzaka, Zolę i Prousta), powstawały w strefie wpływów rozumienia literatury jako „*mathesis*, porządku, systemu, ustrukturuwanego pola wiedzy” (RB, 118). Owo pole pozostaje jednak ograniczone i literatura nie jest w stanie poza nie w żaden sposób wykroczyć, nie może też powiedzieć wszystkiego. Na pewno zaś nie jest w stanie wysłować tego, co – jako doświadczenie – znacząco wykracza poza granice tego, co znane i przewidywalne. Wraz z nadejściem współczesności takich zdarzeń pojawia się coraz więcej – tu Barthes za Brechtem wspomina Auschwitz, warszawskie getto i Buchenwald. Oto przyczyny dla których gruntowna rewizja realistycznych sposobów pisania stała się koniecznością (RB, 119). W następnej notatce, zatytułowanej „Książka Ja”, odniósł się już bezpośrednio do konwencji autobiograficznej:

Jego „idee” pozostawały w pewnej relacji do nowoczesności, tj. do tego, co jest nazwane awangardą (podmiot, historia, seks, język); ale on sprzeciwia się swoim ideom: jego „ja” albo ego, świadome ukonkretnienie, nieprzerwanie stawia im opór. Chociaż na książkę składa się szereg „idei”, to książka ta nie jest książką o jego ideach; to jest książka o Ja, książka o moich oporach względem moich własnych idei; to jest *recesywna* książka (która wycofuje się, ale która może także osiągnąć tym samym perspektywę). Wszystko to musi być rozważane tak, jakby było powiedziane przez postać w powieści – czy raczej przez wiele postaci. Dlatego repertuar obrazów, fatalny przedmiot w powieści, labirynt poziomów, w którym każdy, kto mówi o sobie ginie – repertuar obrazów przejmuje szereg masek (*personae*), tworzonych podług głębi sceny (i jeszcze *nikt* – *personne*, jak mówimy we Francji – nie stoi za nią). Książka nie wybiera, działa przez przemienność, rozwija się

¹⁶ K. Kłosiński, *Patchwork o sobie: Roland Barthes* [w:] *Osoba w literaturze i komunikacji literackiej*, pod red. E. Balcerzana i W. Boleckiego, Warszawa 2000, s. 73–83; A. Dziadek, *Narracja a tożsamość – przypadek Rolanda Barthes’a* [w:] *Narracja i tożsamość (II). Antropologiczne problemy literatury*, pod red. W. Boleckiego i R. Nycza, Warszawa 2004, s. 68–80.

przez czyste i proste impulsy systemu obrazów oraz przez próby krytyczne, ale te próby nie są niczym innym jak efektem rezonansu; nie jest bardziej kwestią systemu obrazów, wyobraźni, niż (auto-)krytyki. Substancja tej książki jest dlatego, ostatecznie, całkowicie fikcyjna. Wtargnięcie, w dyskurs eseju, trzeciej osoby, która niemniej jednak odsyła do niefikcyjnej kreacji, znaczy konieczność przewartościowania gatunków: pozwólmy esejowi przyznać się do *prawie* powieści: powieści bez nazw własnych (RB, 119–120).

Nieco dalej dopowiadał:

Książka ta nie jest książką „wyznań”, nie żeby była nieszczerą, ale z tego powodu, że mamy dziś inną wiedzę niż wczoraj; ta wiedza może być streszczona tak: to, co ja piszę o sobie nigdy nie jest *ostatnim słowem*: bardziej „szczerzy” jestem, bardziej interpretowalny, bardziej niż owi dawni autorzy, którzy wierzyli, że są zobligowani do przedstawiania siebie względem jednego prawa: *autentyczności* (RB, 120).

Specyfikę Barthes’owskiego dyskursu doskonale oświetla fragment zatytułowany: „Zbieg okoliczności”. Dzieje się tak dlatego, iż zarówno tematyzuje jego właściwości oraz założenia, jak i, będąc konsekwentnie performatywną realizacją, eksponuje je w praktycznym zastosowaniu. Autor zaczyna tak, jak to robi bardzo często, a więc pretekstowo. Opowiada o swoim graniu na fortepianie i jednocześnie wsłuchiowaniu się w tę swoją próbę – i koincydencja tych dwóch doświadczeń jest dla niego nie całkiem jasna. Tę muzyczną anegdotę Barthes transponuje od razu w kontekst metakrytyczny i autotematyczny:

Kiedy zamierzam pisać o tym, co napisałem kiedyś, zawsze zachodzi w ten sam sposób ruch zniesienia, a nie prawdy. Nie usiłuję wdrożyć mojej obecnej ekspresji w służbę mojej poprzedniej prawdy (w klasycznym systemie taka próba byłaby uświęcona pod nazwą *autentyczności*), porzucam wyczerpujące dążenia starej części siebie, nie próbuję *przywrócić* siebie (jak to się mówi o pomniku). Nie mówię: „Zamierzam opisać siebie” ale: „Piszę tekst i nazywam go R.B.”. Przechodzę od imitacji (od deskrypcji) i powierzam mnie nominacji. Czyż nie wiem, że w *polu podmiotu*, nie ma *referentu*? Fakt (czy biograficzny czy tekstualny) zostaje zniesiony w znaczącym, ponieważ bezpośrednio *pokrywa się* z nim: *pisanie siebie*, ja jedynie powtarzam ekstremalną operację, dzięki której Balzak, w *Sarrasinie*, „złączył” kastrację i kastratora: ja jestem swoim własnym symbolem, jestem historią, która mnie się przydarza: luzacki w języku, nie mam z czym się porównać; i w tym ruchu, zaimek wyobraźni, „Ja”, jest *nie-właściwy*; symbolika staje się dosłownie *najbliższa*; istotne niebezpieczeństwo dla życia podmiotu: pisanie o sobie może się wydawać pretensjonalną ideą; ale to jest także prosta idea; prosta jak idea samobójstwa (RB, 56)¹⁷.

¹⁷ Ten wątek ciekawie powraca w notatce poświęconej bogini H. H. – to homoseksualność i haszysz. Powiada Barthes: „Prawo, Nauka, *Doxa* odmawiają zrozumienia, że perwersja, całkiem po prostu, *czyni szczęśliwym*; lub ściślej, daje *więcej*: ja jestem bardziej wrażliwy, bardziej spostrzegawczy, bardziej gadatliwy, bardziej rozbawiony etc. – i w tym *więcej* znajdujemy różnicę (i konsekwentnie, Tekst życia, życie-jako-tekst)” (RB, 64). Widzianą tu w świetle autotematycznego dyskursu książkę *Roland Barthes par Roland Barthes* można widzieć jako praktyczną realizację koncepcji „pisanie nieprzechodniego” (R. Barthes, *To Write: An Intransitive Verb?* [w:] *The Rustle of Language*, translated by R. Howard, New York 1986, s. 11–21). „Pisać” to dla Barthes’a czasownik właśnie nieprzechodni, co znaczy: jest aktem performatywnym i autotelicznym, nieodsyłającym do, ani niebędącym medium niczego, co nie byłoby literaturą, co sytuowałoby się gdzieś poza nią (rzeczywistość, polityka itp.). Mówiąc jaśniej: język nie jest tu ani narzędziem ani ozdobą dla wyrażanych myśli. Dlatego Barthes zamiast strony czynnej, właściwej dawnym

Wszelką źródłowość Barthes tropił i podważał ze szczególną zjadliwością, w czym w owym czasie nie był bynajmniej odosobniony. Taktyce przewycięzania tej kategorii podporządkowana jest „alfabetyczna” kompozycja (RB, 148) i fragmentaryczna, parataktyczna poetyka książki (RB, 92–95). Źródło jest szkodliwą figurą Natury, którą Barthes chce przewyciężyć także przez uhistorycznienie (RB, 139). I jak przekonuje, donosi na iluzyjność tego, co naturalne, to stały temat – od *Mitologii*, poprzez *System mody*, po *S/Z* (RB, 130). W tej samej notatce wiąże naturę ze sferą prawa, legalności, przymusu społecznej większości – i związanymi z nią nadużyciami¹⁸. Samego siebie Barthes umieszcza po drugiej stronie, powiada bowiem dalej, że zawsze należał do jakiejś mniejszości, nieodmiennie funkcjonował na marginesach: społeczeństwa, języka, pożądania, profesji i religii. W tym sensie jego pozycja była nienaturalna i – jak często lubi mówić – atopiczna, a więc był nie na miejscu, nie na swoim miejscu (RB, 49).

Inną z subwersywnych strategii tekstowych jest w *Roland Barthes par Roland Barthes* ucieleśnienie podmiotu pisania. To ciało, ciało piszącego i czytającego – jak głosi tytuł jednego z fragmentów (RB, 60) – egzystujące bardzo sugestywnie, niepowtarzalnie i wielorako. We wspomnianej właśnie notatce na dwa sposoby: w migrenie i w zmysłowości. Do tego można by jeszcze dodać wątek gruźlicy, wyznaczającej w życiu Barthes’a, wedle jego własnych deklaracji, ważną cezurę. A jak pisze o ciele? Przede wszystkim stara się uniknąć patosu czy ideologizacji (tu bardzo charakterystyczna jest anegdota o wyrzuceniu własnego żebra przez okno [RB, 61]):

[...] moje ciało nie jest bohaterem. Jasny, rozproszony charakter bólu i przyjemności (migrena także *pieści* niektóre z mych dni) konstituje ciało jako obce, halucynacyjne miejsce, siedlisko intensywnych transgresji; migrena (jak ja nierozważnie raczej nazywam prosty ból głowy) i zmysłowa przyjemność są tylko powiązane, których funkcją jest indywidualizować moje własne ciało, bez możliwości gloryfikowania z jakimś niebezpieczeństwem: moje ciało jest teatralne dla siebie jedynie w umiarkowanej mierze (RB, 60).

Rozbija jego jednolitość:

„Które ciało? Mamy ich wiele?” Ja mam ciało trawiące, mam ciało czujące mdłości, trzecie ciało doświadcza migreny, i tak dalej: zmysłowe, muskularne (pisarski skurcz), humorzaste, i w szczególności: *emocjonalne*: które jest poruszone, pobudzone, w depresji, lub egzaltowane czy zastraszone, bez niczego co byłoby oczywiste. Następnie, jestem zauroczone aż do fascynacji przez ciało socjalizowane, ciało mitologiczne, ciało usztucznione (ciało japońskich kostiumów) i ciało sprostytuowane (aktora). I poza tymi publicznymi ciałami (literackimi, napisanymi), mam, mógłbym powiedzieć, dwa ciała lokalne: paryskie (żywe, utrudzone) i wiejskie (odpoczywające, ciężkie) (RB, 60–61).

poetykom, wybiera stronę zwrotną i powiada: autor „pisze się” – a więc zarówno w performatywnym geście się tworzy, jak i pisze sobą, swoim doświadczeniem. W tej perspektywie tekst Barthes’a jest zapisem osobliwego doświadczenia, rozgrywającego się na pograniczu osoby i idei, biografii i fikcji, życia i języka, eseju i powieści, pisania i lektury. Por. J. Culler, *Barthes*, Glasgow 1983, s. 101–102.

¹⁸ Por. R. Barthes, *Twenty Key Words for Roland Barthes* [w:] *The Grain of the Voice. Interviews 1962–1980*, transl. L. Coverdale, Berkeley and Los Angeles, s. 208.

I sprawa bodaj najważniejsza: czyni z ciała kategorię dyskursu moralnego, powiadając, że książka ta (wraz z *Przyjemnością tekstu*) powstała pod auspicjami Nietzscheańskiej moralistyki, i przeciwstawiając moralność etyce, a definiuje ją (moralność) jako refleksję o ciele umieszczonym w języku (RB, 145). W ścisłym związku z tą kwestią traktuje ciało jako coś absolutnie idiomatycznego. Znałe są związki Barthes'a z grupą „Tel Quel”. Zapytywany, dlaczego nie pisze tak jak oni, odpowiadał bardzo prosto:

[...] ponieważ nie mam takiego samego ciała jak oni; moje ciało nie może przystosować się do *ogólności*, do władzy ogólności, która jest w języku. [...] Ciało jest nieredukowalną różnicą i w tym samym momencie pozostaje zasadą strukturyzacji (stąd strukturacja jest tym, co Unikalne w strukturze) (RB, 175).

Właściwie wszystkie tekstowe posunięcia Barthes'a motywuje uporczywa chęć wyjścia poza wszelkie binaryzmy (RB, 51, 54, 68). Pragnąc wykroczyć poza opozycje, szuka on „trzeciego znaczenia”, „które nie jest syntezą, ale *translacją*: wszystko powraca, ale powraca jako *Fikcja*, tj. w kolejnym obrocie spirali” (RB, 69). Wyjściem poza przestrzeń metafizycznych opozycji jest także filozofia, o której traktuje następna notatka – filozofia *pluralizmu*. Tu od razu na scenie pojawia się dualizm, na którego przezwyciężenie Barthes ma największą być może ochotę, a więc opozycja płci. Taktyka, którą wybiera, polegać ma na multiplikacji i dyspersji znaczeń (i) płci, a konsekwencją tej dekonstrukcji jest pojęcie albo raczej pojęcia *homoseksualności* (w liczbie mnogiej), których mnogość jest w stanie zwieść ustanowiony i scentralizowany dyskurs i w konsekwencji uniemożliwić językową pacyfikację (RB, 69). Z tych samych powodów Barthes wybiera nie konflikt – a różnicę. O ile bowiem konflikt jest seksualny i semantyczny, o tyle różnica pluralistyczna, zmysłowa i tekstualna. Jeśli znaczenie i płeć są zasadami konstrukcji, ustanawiania, to różnica jest pewnym momentem dyspersji, kruchości, migotania. Barthes wprost powie, że najwyżej ceni „naruszanie granic, przelewania, przeciekania, ślizgi, zwroty, pomyłki...” (RB, 69) i że obawia się jakiegokolwiek wyrównywania, demokratyzacji, homogenizacji, które prowadzą do nietolerancji – stąd właśnie konieczność „spluralizowania, rafinowania, bez przerwy” (RB, 69). Dlatego powiada też, że jako podmiot pisania jest nie tyle podzielony czy wewnętrznie sprzeczny, ale rozproszony (RB, 143). Zmultiplikowany jest już na najbardziej podstawowym poziomie: występuje wszak w czterech rolach gramatycznych: „ja”, „on”, „RB” i „pan”¹⁹. Taki sam – poróżniony i heterogeniczny – jest dyskurs książki *Roland Barthes par Roland Barthes*, mieszającej konwencje autobiografii, dziennika, eseju, powieści. W tym kontekście Barthes także zwykł był mówić o – usytuowanej pomiędzy fragmentem a objaśnieniem, pomiędzy Esejem a Powieścią – „trzeciej formie”²⁰. Wyraża się tu cały czas

¹⁹ Zob. R. Barthes, *Twenty Key Words for Roland Barthes*, op. cit., s. 215–216.

²⁰ R. Barthes, *Lektury*, przeł. K. Kłosiński, M. P. Markowski, E. Wieleżyńska, wybrał, oprac. i posłowiem opatrł. M. P. Markowski, Warszawa 2001, s. 103, 206.

jedno pragnienie, jedna myśl o jakiejś neutralnej, niedialektycznej pozycji, jedno marzenie o zniknięciu znaczenia.

Wszystkie te role – pluralizacji, uchylania opozycji, ucieleśnienia – doskonale spełnia właśnie *neutral*, kategoria mająca dla Barthes'a ogromne znaczenie (RB, 125)²¹. W omawianym paratekście także odgrywa ona znaczącą rolę i w poświęconej jej osobnej notatce jest scharakteryzowana jako to, co wykracza poza opozycję aktywności i pasywności, ale nie w ruchu prostego przekroczenia czy uśrednienia, ale raczej wymijania, nieustającej oscylacji (RB, 132). Wymienia też Barthes przykładowe figury neutrum, a do najciekawszych w podjętym tu kontekście zaliczyć trzeba te, które łączą się z „nieobecnością” podmiotu i osłabianiem „ostentacji, mistrzostwa, zastraszania” (RB, 132).

Gdyby trzeba było bardziej szczegółowo określić podstawową strategię Barthes'a, to może tak właśnie: jako „osłabianie” wszelkiej pewności czy pozytywności, zwłaszcza tej dochodzącej do głosu w kategoriach kulturowego dyskursu. Powiadał wszak: „prawdziwa przemoc jest tym, co *oczywiste*: to, co jest *oczywiste* jest przemocą, nawet jeśli ta oczywistość jest subtelnie, liberalnie, demokratycznie reprezentowana” (RB, 85). We fragmencie zatytułowanym „Arogancja” wspomina Barthes o kulturowej presji zwycięstwa i „arogancji nauki” (RB, 46–47). W tej pierwszej sprawie opowiada o swojej niechęci do zwyciężania w jakiegokolwiek postaci, bowiem łączy się ono nieuchronnie z upokarzaniem kogoś. W sprawie drugiej przechodzi niemal od razu na poziom języka i wśród triumfujących dyskursów wylicza: Naukę; Doxę (tj. opinię publiczną, rozum większości, drobnomieszczańskiej czasem, dyskurs Natury, Upředzenia); Zaangażowanie. W *Przyjemności tekstu* swoje przesłanie w tej kwestii wyrazi aż nadto prosto: „Przyjemność tekstu nie musi należeć do typu triumfującego, heroicznego, umięśnionego. Nie ma co się prężyć”²².

²¹ Zob. R. Barthes, *The Neutral. Lecture Course at the Collège de France (1977–1978)*, translated by R. E. Krauss and D. Hollier, New York 2005.

²² R. Barthes, *Przyjemność tekstu*, przeł. A. Lewańska, Warszawa 1997, s. 25. Etyczne przesłanie omawianej książki brzmi tak właśnie. W jednym z najbardziej frapujących fragmentów Barthes mówił o swojej głębokiej niechęci do przemocy. Fragment ten nosi tytuł „Sceny” i chodzi o te właśnie tak zwane „sceny”. Dla Barthes'a każda taka „scena” jest „czystym doświadczeniem przemocy” (RB, 159) i nie waha się on pisać o swoim panicznym lęku przed nimi. Dokonuje nawet analizy dyskursu „sceny” i wskazuje na – jeśli można tak powiedzieć – jego niekonkluzywność, obłądną logikę niemającą końca i kulminującą się w rosnącej agresywności. Tematy opresji i prób jej przezwyciężania w *Roland Barthes par Roland Barthes* powracają często. W podobny sposób sfunekcjonalizowana jest wspomnieniowa opowiadka o jednej z dziecięcych zabaw, polegającej na wspinaczkach po głębokich rowach budowlanych. Barthes jako jedyny robić tego nie potrafił, a rówieśnicy tylko krzyczeli: „zgubiony! sam! wykluczony! (być wykluczonym nie jest byciem poza, to jest bycie *samemu w grupie*, uwięzionym pod otwartym niebem: *wykluczonym*)” (RB, 121–122). Na szczęście zjawia się matka i ratuje małego Rolanda z opresji (zestawienie narracji i obrazów Barthes'a z tym, co o swoich rodzinach i ziomkach powypisywali Nietzsche i Gombrowicz, każe odnotować znaczącą odmienność). I jeszcze jedna podobna opowiadka, eskortowana przez zdjęcie Barthes'a zapalającego lewą ręką papierosa. Bycie mańkutom to także bycie w opozycji do reszty, to odmienność ujawniająca się w najzwyklejszych czynnościach (jedzenie, telefonowanie,

Historie opowiedziane przez Rolanda Barthes'a w *Roland Barthes par Roland Barthes* są z wielu powodów przejmujące i pouczające. Rzucają niezwykle interesujące światło na cały teoretyczny dorobek uczonego. Łatwo zauważyć, że wszystkie metodologiczne konwersje Barthes'a można ująć jako – mówiąc nim samym – „poluzowywanie teorii” czy właśnie jako kontestację „pozytywności” lingwistycznych czy literaturoznawczych narzędzi, ponieważ ta „pozytywność” zamiast obiecywanej obiektywności i pewności raczej krępowała kontakt z literaturą. Ta skłonność bardzo wyraźna jest w metodologicznym projekcie Barthes'a, coraz radykalniej podważającego teoretyczne podstawy nowoczesnej nauki (literaturoznawstwa, lingwistyki), relatywizującego kategorie: struktury, tekstu, podmiotu, lektury, czyniącego je bardziej otwartymi i elastycznymi. Okazuje się więc, że te gesty miały bardzo głębokie uzasadnienia, a sama teoria staje się nie tak znów odległa od spraw egzystencji. Często ujmuje się całą pisarską drogę Rolanda Barthes'a poprzez zaproponowanie przez niego samej metafory: a więc od strukturalizmu do poststrukturalizmu, od analizy strukturalnej do analizy tekstualnej, od nauki do literatury, od teorii do przyjemności, od dzieła do tekstu, od autora do czytelnika itp. Taka retoryka zazwyczaj tyle samo wyjaśnia, co upraszcza, ale chętnie mówiłbym o innym jeszcze zwrocie – zwrocie ku prywatności. Absolutną prywatność wyobrazić sobie trudno i z daremności takiej wiary Barthes zdawał sobie sprawę jak mało kto. Nie zmienia to jednak tego, że taki wybór – wybór tego, co prywatne – jest zawsze wyborem czynionym przeciwko temu, co publiczne. Łączył się z tym jeszcze jeden mocno deklarowany przez Barthes'a zwrot – ku literaturze. Myślał on wówczas o wysłowieniu tematów z punktu widzenia scjentyzmu ekscentrycznych: przyjemności, przyjaźni, miłości.

Marian Bielecki

AUTO-BIOGRAPHIES: NIETZSCHE – GOMBROWICZ – BARTHES

Summary

This article examines three paratextual books, Nietzsche's *Ecce homo*, Gombrowicz's *A Kind of Testament – Conversations with Dominique de Roux* and Roland Barthes' *par Roland Barthes*. This trio of books, each of them intended by its author as a final sum up of his life and work illustrate a phenomenon peculiar to modern (or rather postmodern) literature, i.e. the problematization of some of the key categories of traditional metaliterary discourse such as self-expression, authenticity, and frankness. This problematization proceeds on both the thematic and performative level, in the field of poetics where textual strategies are put in the service of the general goal of articulating a radical philosophical and ethical message.

używanie nożyczek), to także uporczywe i dramatyczne – zwłaszcza w młodości – próby dostosowania się do zbiorowości, bycia takim samym jak inni. Relacja tego, co Inne i tego, co Takie Same – oto zasadniczy temat tych niebłahych historyjek.