

Witold Bosonóg, czyli polska [nie]dojrzała (nie)dojrzałość. Casus strukturacji tożsamości

Marek Chojnacki

Warszawa

Witold Bosonóg, or Polish [im]mature (im)maturity. Casus of identity structuration

Abstract: Due to surprisingly different historical testimonies about Polish identity and character – Poles being astonishingly kind-hearted, naive and polite and at the same time quarrelsome and incapable of acting together – how should a peculiar weakness of Polish social existence leading to „ritual chaos” be understood? Gombrowicz in his ironic historical dramas – in *Ślub (Wedding)*, in *Historia (History)*, in *Operetka (Operetta)* – leads us to discovering mature immaturity understood much more widely than just criticism of Polish form or „trap” suggesting the possibility of critical but conscious accepting Polishness as a feeling of helplessness in the face of this world powers, a weak, unfinished and vague identity and at the same time showing unexpected benefit from this seemingly hopeless situation: Polish weakness, self-conscious, unassertive identity gives a chance to react more flexibly, maturely to revolutionary changes in contemporary world. Speaking the language of contemporary subjective sociology the Habermas vision of ideal community of communication is defeated by Anthony Giddens’s description of structuration in which true mechanisms of creating efficient collective identities can be seen.

Key words: Marcin Kromer, Kazimierz Brodziński, Johann Gotfried Herder, Witold Gombrowicz, Polish national identity, Jürgen Habermas, Anthony Giddens, social communication, structuration

Słowa kluczowe: Marcin Kromer, Kazimierz Brodziński, Johann Gotfried Herder, Witold Gombrowicz, polska tożsamość narodowa, Jürgen Habermas, Anthony Giddens, komunikacja społeczna, strukturacja

Wprowadzenie w pojęcie (nie)dojrzałości

Gdy Marcin Kromer, publikując w roku 1578 charakterystykę społeczeństwa polskiego, pisał o cechach Polaków, zawarł w swoim opisie słowa, które dziś mogą dziwić, a może nawet zdumiewać:

Polacy – pisał – mają usposobienie otwarte i szczerze, raczej sami dają się oszukać aniżeli kogoś w błąd wprowadzają; są nie tyle skorzy do kłótni, co do zgody, nie widać u nich bezczelności i arogancji, przeciwnie – są nawet ulegli, byleby tylko odnosić się do nich uprzejmie i łagodnie. Działa na nich przede wszystkim osobisty przykład i na ogół słuchają swych

władców i urzędników. Skłonni są do świadczenia uprzejmości, grzeczności, życzliwości i gościnności do tego stopnia, że ludzi sobie nieznanym i przybyszów ze stron obcych nie tylko goszczą chętnie u siebie i podejmują, ale jeszcze zapraszają ich i służą im wszelką pomocą; łatwo nawiązują z każdym towarzyskie stosunki i przyjaźń, a co więcej chętnie naśladową obyczaje tych, z którymi obcują, zwłaszcza wzory cudzoziemskie¹.

Relacja ta jest do tego stopnia zadziwiająca, że czytając ją dziś, mamy chęć zapytać, czy aby czcigodny autor nie był nadto stronniczy. Polacy otwarci i szczerzy, niekłótniwi, nieskorzy do oszustw, posłuszni władzy, łagodni? Czyż przez wieki nie byliśmy znani ze swarów, prywaty, braku elementarnego porozumienia, stwarzającego stan permanentnego chaosu, który przyjaźnie, acz stanowczo do nas usposobieni sąsiedzi ze Wschodu kwitują nieraz wdzięcznym mianem *bardak*? Czyż, choćby przez ostatnie dziesięciolecia, sami nie biczowaliśmy się wciąż widmem permanentnego buntu i *liberum veto*, tak że bylibyśmy w stanie uznać, że kłótniwość i brak konsensusu należą do elementarnych cech naszej tożsamości narodowej? Czyż wreszcie nie mamy oczu, by stwierdzić to wszystko, sami patrząc na siebie? Nie ukrywam, że podejmując temat zaproponowanych tu rozważań, miałem wpięrow ochotę napisać coś w rodzaju studium polskiej kłótniwości.

Przynajmy jednak, że byłoby to aż nazbyt banalne i poznawczo nieinteresujące. Co do Kromera, ten warmiński biskup i kościelny dyplomata epoki Jagiellonów, autor trzydziestu tomów *De origine et rebus gestis Polonorum* i cytowanej wyżej *Polonii*, nie daje nam zbyt wielu powodów, by uznać go za łatwego piewecę narodowych zalet. Dostrzega u Polaków zgubny wpływ pijaństwa i zbytków, zbytnią fascynację cudzoziemszczyzną, brak oryginalności w pracy intelektualnej, wręcz brak samodzielności i odwagi w myśleniu, manię kopiowania cudzego². Wypomniane przez niego cechy ulegania innym – a nawet i przytoczona na wstępie szczerłość i skłonność do bycia oszukiwanym raczej niż do oszustwa – wskazują przenikliwie na pewną zbiorową słabość bycia sobą, *faiblesse d'être*, co do której po chwili refleksji trudno ostatecznie powiedzieć, czy jest cnotą, czy wadą. Kromer sięga być może daleko głębiej niż ci, którzy wskazują czy to na tolerancję, czy to na szlacheckie sobiepaństwo i kłótniwe rwanie sejmików. Słabość bycia – skoro już tak ją nazwaliśmy – nie jest ani zła, ani dobra, ani nie konsoliduje, ani nie niszczy tożsamości. Jest czymś innym niż dominująca nad innymi determinacja. Nie prowadzi donikąd (patrząc w wiek XVI, o którym będzie w roku 1816 pisać Alojzy Feliński w znanej i do dziś śpiewanej pieśni kościelnej, uznanej nieomal za drugi hymn narodowy, choć, o ironio, napisanej pierwotnie na cześć cara: „Boże, coś Polskę przez tak liczne wieki/ Otaczał blaskiem potęgi i chwały”, możemy mieć słuszne wrażenie, że stoimy u początku polskiej drogi w nowożytność) – prowadzi gdzie indziej. Nakazuje obrać drogę, której nie wybrali inni, zwłaszcza nasi wielcy

¹ M. Kromer, *Polonia czyli o położeniu, ludności, obyczajach, urzędach i sprawach publicznych królestwa polskiego księgi dwie*, tłum. S. Kozikowski, Olsztyn 1977, s. 61.

² Tamże, s. 66–67; 62.

sąsiedzi na Wschodzie i Zachodzie, których śmiała jednoznaczność oświeceniowej, absolutystycznej autodeterminacji doprowadziła w XX wieku do potworności totalitaryzmów. Jeśli prowadzi ona gdzie indziej, to dokąd?

Kromerowską figurę naiwnego, prostodusznego poczciwca, który – jak to pięknie brzmi po łacinie – *falli quam fallere magis est aptus*³ – spotykamy przynajmniej raz jeszcze, i to w momencie dla polskiej kultury istotnym, bo u progu epoki romantyzmu. Spotykamy ją w kontekście dość nieoczekiwanym, bo u koryfeusza niemieckiego romantyzmu, urodzonego w Morągu na Mazurach – Johanna Gottfrieda Herdera. Oto inne wielkie narody i kultury – pisze Herder w XIV rozdziale *Myśli o filozofii dziejów* z roku 1791 – w tym Rzymianie i Germanie, narzucali ducha swej cywilizacji sobie i innym, przez to jednak nie mogli dojść do tego, co w owym duchu najważniejsze, gdyż nadto fascynowała ich przemoc. Dopiero Słowianie, skoro miłują pokój, nie chcąc niczego nikomu narzucać, są w stanie dokończyć rozpoczętą przez Rzymian i Germanów misję i doprowadzić ludzkość do pełni człowieczeństwa⁴. Owa osobliwa, oparta na kulcie politycznej – a przecież i tożsamościowej – słabości propozycja idei doskonałej *Humanität* skierowana była wprawdzie do wszystkich Słowian (jak pisze Emil Adler w książce o Herderze, budziła ona wówczas entuzjazm wśród pisarzy i myślicieli czeskich, słowackich, rosyjskich i polskich), lecz czy Polska, której właśnie już nie było, monstrualny niezguła, wielki kraj w środku Europy dla swojej bezsilnej nijakości pochłonięty przez ówczesne oświeceniowe absolutyzmy, nie była tych słów poniekąd najdoskonalszym i najwłaściwszym adresatem? Sam Herder zresztą, pomny na wspomnienia ze spędzonego w Morągu dzieciństwa, dopominał się później dla Polski wolności i wyzwolenia z rozbioru. Czy może zatem dziwić entuzjazm pisarzy polskiego romantyzmu, cytujących Herdera, Goethego, Schillera czy Bürgera obok późniejszych braci Schleglów, przychylna recepcja Niemców w rozprawie Kazimierza Brodzińskiego *O klasycyzmie i romantyzmie tudzież o duchu poezji polskiej* (gdzie zalecał, by literatura polska wyrażała tkliwość i łagodność, będące cechami narodowymi Polaków), przytaczanej potem przez Adama Mickiewicza w wykładach literatury słowiańskiej⁵, i tyle innych podobnych tropów, nieobcych znawcom polskiej literatury? Czy wreszcie dziwi późniejszy, dobrze znany każdemu polskiemu uczniowi szkoły średniej dalszy rozwój rodzimej myśli romantycznej, zdumiewająca mania polskiego mesjanizmu? Pozbawiony własnej tożsamości niewydarzeniec, któremu brak siły, by sobie i innym powiedzieć, kim jest, zostaje herosem ducha. Czyż to nie osobliwy obrót rzeczy? Odtąd kromerowe *ingenium Polonorum apertum et candidum, et falli quam fallere magis aptum, non tamen irritabilis*

³ M. Cromeris, *Polonia, sive de situ, populis, moribus, magistratibus et Republica regni Polonici libri duo*, 1578, wyd. dr W. Czerniak, Kraków 1901, s. 49.

⁴ Por. E. Adler, *Herder und die deutsche Aufklärung*, Wien–Warszawa 1965, s. 330–338.

⁵ Por. M. Cieński, *Formacja oświeceniowa w literaturze Polski i Niemiec*, Wrocław 1992.

quam placabilis – „usposobienie otwarte i szczerze, raczej samo dające się oszukać aniżeli kogoś w błąd wprowadzające, nie tyle skore do kłótni, co do zgody” – podlegać będzie ciśnieniom i przeobrażającym mocom nieznanym nikomu, z wyjątkiem ludów, które przetrwały wieki bez własnego państwa, jedynie przez swoją kulturę. (Podlegało tym ciśnieniom już wprawdzie i wcześniej, wytwarzanym przez tych, co „w błąd wprowadzali”; na analizę historyczną dziejów Polski wieku XVII i XVIII nie ma tu jednak miejsca). Rezultatem tej technologii wysokich ciśnień – wytapiających tożsamość społeczną na kształt metamorficznej skały – będzie stan trudny do opisanie, w którym pierwotna słabość bycia charakteryzująca polskich Słowian dojdzie (pożycmy języka od Hegla) do samej siebie, utrzymując w sobie, pod postacią kołowrotu „rytualnego chaosu”⁶, całkowitą *otwartość na bycie* nie tyle tym, czym się jest, ile tym, czym się jeszcze nie jest, a przynajmniej możliwość takiej otwartości. Metaforą tego stanu może być znane zdanie ze słynnej kpiny z dramatu historycznego *Ubu Król* Alfreda Jarry’ego (1896), które jeszcze dziś może nam spędzać sen z powiek: *La chose se passe en Pologne, c’est-a-dire, nulle-part* („rzecz dzieje się w Polsce, czyli nigdzie”).

Wędrowniki Bosonoga, czyli Witolda Gombrowicza zmagania z polską historią

Kpiną z dramatu historycznego (świadomym zresztą pastiszem formy dramatu szekspirowskiego) jest też *Ślub* Witolda Gombrowicza, który dla potrzeb niniejszych rozważań chcę uznać za kluczowy tekst tego autora w kwestii określania polskiej tożsamości. *Ślub* (pisany w latach 1944–1995)⁷ wraz z niedokończoną *Historią* (z roku 1951) stanowią kompletny wyraz historiozoficznej wizji pisarza, będąc zarazem zapisem tragicznych doświadczeń katastrofy dziejowej, którą dla Polaków stanowiła II wojna światowa. *Ślub* i *Historia* w twórczości Gombrowicza znajdują się w połowie drogi, pomiędzy naiwnymi jeszcze zabawami z *Formą* właściwymi *Ferdydurke* czy *Iwonie...* a mroczną, popadającą w nihilizm wizją kosmicznego chaosu z *Kosmosu* i *Pornografii*. Obraz międzyludzkiego chaosu w *Ślubie* i *Historii* przekazuje wyrazistą wizję nieokreślonej polskiej tożsamości,

⁶ Używając tego terminu, odnoszę się do znakomitej pracy socjologów polskich korzystających z inspiracji socjologii podmiotowej, której tematem jest polski dyskurs publiczny pierwszej połowy lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia: *Rytualny chaos. Studium dyskursu polskiego*, red. M. Czyżewski, S. Kowalski, A. Piotrowski, Kraków 1997. Dokonane w tej pracy analizy rytualnego chaosu, zwłaszcza dotyczące rytualizacji i zamknięcia dialogu publicznego oraz możliwości otwarcia go poprzez rytuał transcendujący, doskonale pasują do podjętego tu tematu gombrowiczowskiej niedojrzałej i dojrzałej niedojrzałości. Niestety, skąpe ramy niniejszego artykułu nie pozwalają na ukazanie tej zbieżności.

⁷ Podają za: K. A. Jeleński, *Od bosości do nagości. O nieznannej sztuce Witolda Gombrowicza*, w: W. Gombrowicz, *Iwona, księżniczka Burgunda. Ślub. Operetka. Historia*, Kraków 1996, s. 337.

przepracowaną pod ciężarem najtrudniejszych doświadczeń historycznych. W najmniejszym stopniu nie roszczę sobie w niniejszych rozważaniach prawa do zajmowania stanowiska filologa i teoretyka literatury; uważam jednak, iż obraz polskiej niedojrzałości i gry z formą, jaki wyłania się z tych dwóch tekstów, jest na tyle nośny i treściowo istotny dla ustalania polskiej tożsamości, że można i trzeba go zestawiać choćby z wieszczymi dziełami Mickiewicza czy Wyspiańskiego. Gombrowicz – to jego stwierdzenie tak bardzo zaszokowało Dominique de Roux – jest nie tyle rewolucjonistą i burzycielem, co polskim szlachcicem-hreczkosiejem z prowincji⁸. W każdym razie nie warto – przed czym przestrzega on sam – robić zeń taniego demona, wszetecznego ateisty, bluźniercy, filuta i prześmiewcy, głosiciela nihilizmu i relatywizmu⁹.

Co dzieje się w *Ślubie*, dramacie onirycznym, którego senna konwencja nie pozwala stwierdzić, czy akcja toczy się w rodzinnych Małoszycach Gombrowicza, czy w północnej Francji spustoszonej wojną, czy jego bohaterami są Henryk, jego rodzina i przyjaciele, czy dwór królewski na zakręcie historii? „Obawiam się że ta okolica jest przeklęta – mówi Henryk – a my też jesteśmy przeklęci”. Stopień perspektywy prywatnej i publiczno-historycznej pozwala sięgnąć do sedna pytania o tożsamość. Sztuka nawiązuje do dramatów królewskich Szekspira. Gdyby jednak – mówi autor w *Ideji dramatu* – „w sztuce Szekspira ktoś krzyknął na ojca swego «świnio», dramat polegałby na tym, iż syn obraża ojca; gdy jednak to zdarza się w sztuce niniejszej, dramat dzieje się między tym, kto krzyczy a własnym jego krzykiem”¹⁰. Dramat jest więc *metadramatem*: przedmiotem dramatycznych napięć nie jest struktura utrwalonych ludzkich relacji, lecz samo jej powstawanie, strukturacja, dynamiczna relacja pomiędzy aktorem (także w znaczeniu używanym przez współczesną socjologię) a jego Formą. Jak twierdzi autor socjologicznej teorii strukturacji, Anthony Giddens, nie sposób jednocześnie opisywać strukturacji i struktury: nic więc dziwnego, że obierając konwencję oniryczną, *Ślub* rezygnuje z opisu jakiegokolwiek ludzkiej rzeczywistości, skupiając się wyłącznie na jej powstawaniu; nie znaczy to, że chce być teatrem absurdu, porównywalnym z teatrem Becketta i Ionesco¹¹. Tu niewątpliwie o coś *chodzi*.

O co zatem? Nie dajmy się zwieść prostej sugestii terminem *Forma*, zaczerpniętym od Witkacego, o którym jednak Gombrowicz napisał, że

⁸ W. Gombrowicz, *Testament. Rozmowy z Dominique de Roux*, Kraków 1996, s. 119.

⁹ „Nie róbcie ze mnie taniego demona. Ja będę po stronie porządku ludzkiego (i nawet po stronie Boga, choć nie wierzę) aż do końca moich dni, także umierając”, W. Gombrowicz, *Dziennik*, t. II: 1957–1961, Kraków 1997, s. 17. Za wskazanie mi na Gombrowicza – poważnego realiste, a także na cezurę pomiędzy Gombrowiczem przed *Kosmosem* i po nim – dziękuję profesorowi Markowi Tomaszewskiemu z uniwersytetu Lille III w północnej Francji; chcę podziękować, nawet jeśli niewiele z Jego wyjaśnień zrozumiałem.

¹⁰ W. Gombrowicz, *Iwona...*, s. 102.

¹¹ „mój teatr nie jest absurdalny”; W. Gombrowicz, *Testament*, s. 98.

wprawdzie był nieprzeciętny, lecz przegrał z kretesem, ulegając manierze¹². Nie warto też – choć ta propozycja interpretacji, pochodząca od Konstantego Jeleńskiego, jest istotna i poważna – skupiać się jedynie na trącej zbytnio płaskim ateizmem idei międzyludzkiego kościoła. Nie o igranie z formą dla samej formy tu chodzi ani też o budowę nowej społeczności, lecz o rodzenie się ludzkiego porządku, tożsamości, o tożsamość *in statu nascendi*. Łącznikiem pomiędzy światem prywatnym a publiczną, polityczną tożsamością, pomiędzy karczmą prowadzoną *jakby* (wszystko jest *sztuczne*, nic nie dzieje się *naprawdę*) przez rodziców wracającego z wojny żołnierza Henryka a dworem królewskim, na którym Henryk, syn królewski, jest kuszony, by stracić ojca z tronu i samemu dać sobie ślub, jest postać Pijaka. Dodajmy: Pijaka – obcego Ambasadora. Pijak jest tu niewątpliwie postacią kluczową, obcą siłą nieustannie zagrażającą z zewnątrz, niepozwalającą tożsamości (Henryka-żołnierza kochającego Manię, Henryka-syna królewskiego) ani na chwilę spocząć i okrzepnąć, określić się na stałe. Za sprawą Pijaka akcja jest czystą grą, a sam moment stanowienia tożsamości (małżeństwo Henryka, władza królewska) zostaje odsłonięty i zdemaskowany nie jako coś danego raz na zawsze, lecz jako tożsamość *wytwarzana*, jako nieustannie powstający produkt wielu podmiotów, które ustanawiają tożsamość, jednocześnie czyniąc ją opisywalną i widoczną, mówiąc językiem współczesnej socjologii podmiotowej, jako „czynności, poprzez które aktorzy społeczni wytwarzają i zarządzają definicjami porządku życia codziennego”, tożsame z „procedurami tychże aktorów, poprzez które owe definicje stają się relacjonowalne”¹³. Ujmując rzecz prościej i zarazem metaforycznie, patrząc na siebie przez pryzmat *Ślubu* Gombrowicza, nie wiemy wprawdzie, kim jesteśmy, lecz za to oglądamy swój własny poród. Bodaj najlepiej widać to w scenie „powołania” karczmarza na króla, w której zebrani wraz z Henrykiem „napompują” króla królewskością.

Czy zatem tożsamości – tej stałej, na którą składają się wartości rodzinne i społeczne, zasadnicze rysy kultury, stałość władzy politycznej, wreszcie wymiar religijny – nie ma w tej perspektywie? Zbyt łatwo byłoby nam tak sądzić, uznając za centralny punkt odniesienia monolog Henryka z III aktu, w którym mówi: „Odrzucam wszelki ład, wszelką ideę/ Nie ufam żadnej abstrakcji, doktrynie/ Nie wierzę ani w Boga, ani w Rozum” i chce „sam sobie dawać ślub w kościele ludzkim”¹⁴. Nie należy jednak zapominać, że na wtrącenie ojca do lochu i udzielenie ślubu sobie samemu Henryk decyduje się – nie bez przymusu – pod wpływem namów Pijaka-Ambasadora, obcej, nieustannie zagrażającej tożsamości siły, której chodzi jedynie o to, by „wyciągnąć Palec”, by „dutkanąć Palcem” i „wszystko w głupotę przemienić”, a z Henryka „zrobić wariata”! Książę-Henryk w scenie dialogu z Ambasadorem namawiającym go do zdrady własnego ojca wyznaje: „wierzę w Prawo

¹² W. Gombrowicz, *Dziennik*, t. I: 1953–1956, Kraków 1997, s. 255.

¹³ H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Cambridge 1967, s. 1.

¹⁴ W. Gombrowicz, *Iwona...*, s. 214.

Moralne i w Godność człowieczą na ziemi¹⁵, w porządek wcześniejszy niż jego własne ustanowienie, i to wyznanie w kontekście całej sztuki brzmi jak najbardziej wiarygodnie.

Tyle że aby tę tożsamość zachować i ocalić, nie wystarczy ją po prostu mieć. Wobec zagrożenia nie ma w ogóle takiej możliwości. *Trzeba grać, i to grać dobrze*. Henryk na początku aktu II, uczyniwszy z ojca króla, mówi: „jeśli nie zdołam utrzymać się na wysokości tego majestatu/ to ten majestat stoczy się na niziny mojej farsy¹⁶. Pijak jest blisko, wraz z nim zgraja „pijaków świńskich zaświnionych zaślinionych/ co już napadły [...] i chciały dutknąć¹⁷ króla, a wokół nie brak zdrajców. Niemożliwy jest żaden prosty, stabilizujący sytuację manewr. Tożsamość widziana z perspektywy nieustannego zagrożenia kogoś, kto – przypomnijmy – jest programowo prostoduszny i naiwny, kto, jak mówi Kromer, *falli quam fallere magis est aptus*, staje się problematyczna w metaujęciu: nie chodzi w pierwszym rzędzie o to, *jaka* ma być, ale *jak* się ma ukonstytuować i utrzymać. Wszystko, jak karczma Henrykowego ojca-nieojca, jest „przeinaczone – wykręcone – zrujnowane – wypaczone¹⁸. Pijak kusi wyciągnięciem z tej sytuacji jakże oczywistych konsekwencji, głosząc swoje credo oświeconego absolutysty: „między nami mówiąc, człowiek nowoczesny niepomnie bardziej giętkim być musi; człowiek nowoczesny wie, iż nie ma nic stałego, nic absolutnego, a wszystko w każdej chwili stwarza się... stwarza się między ludźmi¹⁹. Czy między dewizą samookreślającego działania Henryka i jej lustrzanym odbiciem w dewizie Pijaka nie ma żadnej różnicy? Jeśli Henryk pomyli do końca obie te wersje i weźmie dewizę Pijaka za swoją, przegra, gdyż na polu bezwzględnej, tyrańskiej kreacji świata przeciwnik i tak jest lepszy. Jeśli natomiast grając, trwając w sztuczności, w dystansie do Formy, zachowa jednak dystans do własnego dystansu, ironię wobec własnej ironii, i grając w sposób prosty, niewymuszony *pozostanie sobą, wówczas wygra* tę morderczą grę.

Ikona takiej prostej tożsamości jest imiennik Gombrowicza, Witold Bosonóg, w niedokończonym dramacie *Historia*²⁰. Tym razem pisarz od opisu defensywnej obrony tożsamości w *Ślubie* – przypominającej nieco (niech mi Gombrowicz wybaczy) obronę Jasnej Góry przez Szwedami u Sienkiewicza – przechodzi do ofensywy, to jest ni mniej, ni więcej tylko do misji ocalania świata, w czym nawiązuje do najwznioślejszych tradycji polskiego mesjanizmu. W przededniu wybuchu wojny (ni to pierwszej, ni to drugiej światowej – a zresztą kto by je tam liczył...) bosonogi Witold udaje się, niczym James Bond, na dwory cesarzy, carów i innych totalitarnych

¹⁵ Tamże, s. 163.

¹⁶ Tamże, s. 152.

¹⁷ Tamże, s. 147.

¹⁸ Tamże, s. 120.

¹⁹ Tamże, s. 169.

²⁰ W. Gombrowicz, *Historia*, w: tegoż, *Iwona...*, s. 373–419.

dyktatorów, by wyzwolić z ich cesarskich strojów „człowieka” Mikołaja i „człowieka” Wilhelma, by obwieścić światu, że nie ma Hitlera ani Stalina, że są tylko ludzie, którzy w nich się kryją. Ba, nie ma nawet Piłsudskiego: zanadto napompowany formą, Piłsudski zdaje się zapominać, że w tę grę nie wygra z potęgą absolutystycznych totalitaryzmów: one są w niej od niego o niebo silniejsze. Piłsudski musi zdjąć buty, jak Witold. „Zdejm buty, Józek”. Czyżby ta opowieść Gombrowicza była banalną pacyfistyczną agitką, jak się ją nieraz odczytuje? Czy rzeczywiście wystarczy odrzucić nienaruszalny kanon własnej tożsamości – patriotyzm, poczucie godności, wolę władzy – i zacząć wznosić międzyludzki kościół, a widmo wojny zniknie nagle i nastanie powszechna szczęśliwość? Nie byłby że to zarys jeszcze jednej groźnej utopii?

By zrozumieć, o co chodzi w tajnych misjach Witolda, trzeba cofnąć się do trzech pierwszych scen pierwszego aktu sztuki, w których odsłania się sens „bycia na boso”. „Bycie na boso” to coś więcej niż odrzucenie konwenansu, wygłup, programowa niepowaga: to bezpośrednio, proste dotknięcie świata z całym jego brudem i agresją. Nie chce ono mieć wiele wspólnego z uroczystymi, oficjalnymi wersjami świata, z deklaracjami wiary i rozumu. Witold – niedorostek, na wpół dziecko jeszcze – zna owe wersje oficjalne, zna je na tyle dobrze, że zdaje przed rodziną „egzamin dojrzałości”. Przy okazji owego egzaminu „dojrzałość” (po zdjęciu przez „komisję egzaminacyjną” skarpetek, czyli po ujawnieniu formy) odsłania tu swój cyniczny, udawany, „formalny” charakter: być normalnym to bać się życia i być tchórzem, wierzyć to narzucać sobie wiarę w coś, w co się nie wierzy, zgoda na świat to powierzchowność i unikanie własnego zdania, ukrywanie gwałtu i agresji pod maską zacności i nieposzlakowania. Wszystko to tworzy konwencję składającą się na tożsamość „dojrzałą”, tak osobistą, jak i narodową, społeczną, państwową. Sytuacja Witolda jest szczególnie: zdaje egzamin dojrzałości, ale zdaje go „psim świadem”, nie staje się przez to dorosły. Każdy inny wszedłby w dorosłość jak człowiek, który wchodzi w swoje buty; on pozostaje bosi. Odważmy się przypuścić: może dlatego, że jego buty nazbyt go uwierają.

Historia Polski to historia ciasnych, uwierających i obcierających butów, szytych przez kogoś innego. Posiadanie takich butów ma jednak tę zaletę, że można uświadomić sobie, czym są buty, i stanąć boso na ziemi. Można też co prawda zedrzeć sobie skórę do krwi, a nawet i do kości...

Francuz, Anglik – mówi Gombrowicz w *Testamencie* – nie doświadcza takich [jak Polacy] dysonansów, przynajmniej nie w tym stopniu. Francuz, Anglik, jaki by nie był osobicie, wewnętrznie rozdarty, od razu wchodzi w pewną formę narodową, angielską, francuską, od wieków wypracowaną, gotową. Ja byłem Polakiem.

Polska zaś jest krajem formy osłabionej, przeżycie formy jest tu *kompromitacją formy*, jej degradacją, królestwem bezformia²¹. Gdy uświadomimy

²¹ W. Gombrowicz, *Testament*, s. 48.

sobie wyjątkowość naszej sytuacji, będziemy mogli wyruszyć z misją do świata, uświadamiając innym, co im nie daje być sobą.

Ustalmy jeszcze jedno: Polska to zarazem kraj *formy wzmocnionej*, formy, która dusi i dławi za gardło. Temu zagadnieniu poświęcił Gombrowicz wiele uwagi w *Ferdydurke* i w *Dzienniku*. Myśląc bezrefleksyjnie o permanentnym zagrożeniu – kulturowym, politycznym, militarnym – ze strony tych „lepiej zdefiniowanych” popadamy poniekąd w przerażenie, w bolesny skurcz, nie jesteśmy w stanie myśleć ani mówić o niczym innym, tylko o tradycji, narodzie, o obronie własnej tożsamości. Taki spazm powoduje, że tracimy z oczu treść bronionych pojęć, skupiając się jedynie na lęku o ich utratę, co przybliża tylko totalną, nieuchronną klęskę i kompromitację. A zarazem, uświadamiając sobie tę kondycję, możemy dostrzec więcej niż inni w istotnych treściach naszej (i ich) tożsamości, dostrzegając nie tylko, czym te treści są, lecz także jak powstają. Stąd mesjanistyczne zapędy i chęć ocalania świata, a przy okazji i siebie.

W imponującym monologu po zdaniu egzaminu dojrzałości – godnym Wielkiej Improwizacji Konrada z III części Mickiewiczowskich *Dziadów* – Witold mówi:

jest we mnie jakieś rozluźnienie
i wskutek tego wszystko staje się jakieś
ciężko i strasznie rozluźnione. Wszystko staje się dowolne
Wszystko staje się możliwe. [...]
Ja jestem odpowiedzialny za świat
Ja jestem panem świata
O, nie śmiecie się ze mnie
Jam chłystek siedemnastoletni. Niczym jestem
[...] na moich barkach spoczywa wszystko. Ja dźwigam wszystko [...]
O jak to być może! Abym zarazem był tak niedojrzały i tak dojrzały.
Boże! Boże! Boże! – Boże mój bosy – Na bosaka Boże – wybaw mnie z rozterki mojej²²

Fragment powyższy, obok ujmującej w swej jakże zabawnej pompie naiwności ma i tę zaletę, że Gombrowicz – zazwyczaj deklarujący się jako konsekwentny ateista – przybiera tu ton modlitewny, którego nie powstydziliby się biblijny psalmista.

Co więc jest dojrzałością, a co niedojrzałością, co nadmiarem formy, a co wolnością od niej i jej przekroczeniem?

Gombrowicz dość wyraźnie precyzuje tę kwestię w pierwszym tomie swojego *Dziennika*. Najpierw nadmiar formy, spazm związany z odruchem obronnym jawi się jako rys ujemny polskiej tożsamości, jako – jeśli tak można rzec – *niedojrzałość niedojrzała*, krępująca i niebezpieczna. „Wobec Polski – mówi autor – Polak nie umie się zachować, ona go peszy i manieruje, onieśmiela go w tym stopniu, iż nic nie wychodzi mu właściwie, wprawia go w stan kurczowy – zanadto chce jej pomóc, zanadto pragnie ją wywyższyć”. Polak, ubogi krewny dobrze określonych kultur i cywilizacji,

²² W. Gombrowicz, *Historia*, w: tegoż, *Iwona...*, s. 396.

gdyby nawet nie był związany z narodem więzami zwyczajnego patriotyzmu, będzie zawsze pilnował godności narodu, chociażby z tego tylko względu, że nie może się od narodu odebrać i wobec świata jest Polakiem – stąd wszelkie poniżenie narodu poniża i jego osobiście wobec ludzi. Te zaś uczucia, niejako przymusowe i niezależne od nas, są stokroć silniejsze niż wszystkie nauczone i oklepiane sentymenty²³.

Na taką szkodliwą i niebezpieczną hipertensję wynikłą z nadmiaru formy Gombrowicz-literat chce być aspiryną, „która, jeśli wierzyć reklamie, usuwa nadmierny skurcz”²⁴. Skoro zdołamy go przewyciężyć, rysuje się przed nami perspektywa, którą z niekłamaną ku Polakom życzliwością kreśli w swoim wstępie do *Testamentu* Dominique de Roux: oto Gombrowicz pod pozorem „polskiej powieści prowincjonalnej” przygotowuje Zachód „do ustanowienia nowych, twórczych relacji między Niedojrzałością a Dojrzałością”²⁵.

Na czym ma polegać owa cudowna przemiana niedojrzałości niedojrzałej, zniewolonej lękiem o utratę tożsamości, w *niedojrzałość dojrzałą*? Raczej – wbrew obiegowym interpretacjom Gombrowicza – nie na wyzbyciu się przywiązania do własnej tożsamości narodowej i kulturowej, na totalnej, gryzącej ironii. Ma ona polegać na „refleksyjnym akcie uświadomienia sobie własnego dystansu do formy”, zakłętego jak zaczarowana w żabę królewna w lękliwe, kurczowe przywiązanie do narodowej tradycji. W akcie tym – raz jeszcze użyjmy tu języka współczesnej socjologii podmiotowej – aktor nie tylko pojmuje, że negocjując porządek świata z innymi, stwarza społeczną rzeczywistość, lecz także i to, *w jaki sposób* to czyni, gdyż akt tworzenia świata społecznego jest aktem *samoujawniającym się*, na mocy którego wszelkie definicje reguł, treści itd. stają się *relacjonowalne*²⁶.

Książki moje – pisze Gombrowicz – nie mają wam powiedzieć: bądź kim jesteś, ale – udajesz że jesteś kim jesteś. Chciałbym, aby stało się w was płodne to właśnie, co uważaliście za całkowicie jałowe i nawet zawstydzające. Jeśli tak nienawidzicie aktorstwa, to dlatego że ono w was tkwi – ale dla mnie aktorstwo staje się kluczem do życia i rzeczywistości. Jeżeli brzydzicie się niedojrzałością, to ponieważ macie ją w sobie – ale we mnie moja niedojrzałość polska wyznacza cały mój stosunek do kultury²⁷.

„Cóż wy wiecie o tryumfie, który pozwala rozkoszować się własną niedojrzałością i jest jednocześnie jej wyswobodzeniem i przewyciężeniem?”²⁸
Zasadą naszego stosunku do siebie samych, dominantą naszego rozwoju

²³ W. Gombrowicz, *Dziennik*, t. I, s. 13.

²⁴ Tamże, s. 145.

²⁵ D. de Roux, *Gombrowicz – odprężenie i napięcia*, tłum. I. Kania, w: W. Gombrowicz, *Testament*, s. 19.

²⁶ Por. pojęcia refleksyjności (*reflexivity*) i relacjonowalności (*accountability*) aktów kreacji porządku społecznego w: H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, s. 1.

²⁷ W. Gombrowicz, *Dziennik*, t. I, s. 60.

²⁸ Tamże, s. 83.

winna stać się przekora; ma ona „rozszerzyć i wzbogacić naszą piękność w ten sposób, aby Polak mógł podobać się sobie w dwóch sprzecznych ze sobą postaciach – jako ten kim jest w tej chwili, i jako ten który burzy w sobie tego, kim jest”²⁹.

Z czasem jednak wzrasta w wypowiedziach Gombrowicza przekonanie, że refleksyjny stosunek Polaków do ich formy czy tożsamości, rozluźnienie formy nie jest wynalazkiem błyskotliwych intelektualistów, nawet tak genialnych jak Gombrowicz, lecz że jego źródło tkwi w tym samym doświadczeniu bolesnego zagrożenia, w doświadczeniu permanentnej historycznej katastrofy, które wywołuje opisany wcześniej skurcz. W *Testamencie*, pisząc o początkach *Ślubu*, autor wyznaje:

O pierwszych moich, najcięższych latach w Argentynie, mógłbym powiedzieć Mickiewiczowi: „Urodzony w niewoli, okuty w powiciu/ Ja tylko jedną miałem taką wiosnę w życiu”. Tylko, że on odniósł te słowa do roku 1812, gdy Napoleon w pochodzie na Rosję wyzwolił na krótko Polskę. A ja mam na myśli czas, gdy wraz z upadkiem Polski i wybuchem wojny światowej pękło mi wszystko, wszystek ład jakim żyłem dotychczas. Forma się rozluźniła!³⁰

W odpowiedzi na ówczesne echa w prasie polskiej jego podróży do Niemiec gwałtownie protestuje, gdy zarzuca się mu lekceważenie zbrodni hitlerowskich i cierpień Polaków; pisze: „odnoszę się z największym szacunkiem do niebываłych cierpień Polaków w czasie ostatniej wojny”³¹. Wraz z mroczną wizją semantycznego i społecznego chaosu z okresu *Kosmosu* i *Pornografii* pojawia się przekonanie, że tym, czego najrealniej dotyka się w „byciu na boso”, w krytycznym otwarciu i dystansie do formy, jest ból i cierpienie. „Zarazem – pisze – domagam się człowieka «rozluźnionego» i człowieka «zwyčajnego», a jednocześnie człowieka przesytego bólem. Sprzeczność jest pozorna”³².

Niedojrzałość dojrzała, choć ma wiele wspólnego z dzieciństwem, wyrasta z trudnych doświadczeń dorosłości. Figura chłopięcej niedojrzałości, tak łatwa i prosta dla wielbicieli Gombrowicza-nihilisty, okazuje się w dużej mierze figurą retoryczną.

Bez błagi – pisze w roku 1956 autor *Ferdydurke* – kiedy wymawiam słowo „dzieciństwo” mam wrażenie, że wypowiadam najgłębszą treść, i jeszcze nie obudzona, narodu który mnie spłodził. Ale to nie dzieciństwo dziecka, tylko trudne dzieciństwo dorosłego³³.

Treść tego pojęcia zakorzenia się w doświadczeniu Gombrowicza-emigranta, który przed klęską historyczną swojego kraju „uciekł w młodość i zatrzasnął za sobą drzwi”³⁴.

²⁹ Tamże, s. 173.

³⁰ W. Gombrowicz, *Testament*, s. 93.

³¹ W. Gombrowicz, *Dziennik*, t. III: 1961–1969, Kraków 1997, s. 173.

³² Tamże, s. 233.

³³ W. Gombrowicz, *Dziennik*, t. I, s. 281.

³⁴ Tamże, s. 206.

Ku niedojrzałości dojrzałej: podróż w krainę strukturacji

Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch „Gdzie jednak jest niebezpieczeństwo, tam wzrasta też to, co niesie ratunek” (Friedrich Hölderlin, *Patmos*). Posiadanie tożsamości słabej, niezdeterminowanej, rozmytej, przygniecionej ciężarem bolesnego historycznego skurczu wygląda na przesłankę do permanentnej destabilizacji i wiecznej przegranej; jednak figura naiwnego poczciwca, którego łatwo oszukać, otwartego i szczerego, niezainteresowanego twardą determinacją może okazać się w kontekście współczesnej, globalnej sytuacji tożsamości położeniem nader korzystnym. Jak pisze Jürgen Habermas w jednym ze swych ostatnich esejów *Działanie komunikacyjne i rozum zdetranscendentalizowany*³⁵, orientacja na prawdę – nieodzowna dla utrzymania jedności świata społecznego, nieodłączna od krytycznej oceny bezwarunkowych roszczeń do ważności czyichś poglądów, a więc także związana z problematyką tożsamości uczestników komunikacji społecznej – jest o tyle problematyczna, że wiąże się z idealizacją, która dziś wydaje się nazbyt egzaltowana. [...] Skoro nasz kontakt ze światem jest zapośredniczony przez mowę, świat wymyka się zarówno bezpośredniemu dostępowi zmysłów, jak i bezpośredniości konstytucji poprzez formy oglądu i rozumiejące pojęcia. Obiektywność świata, domniemywana przez nas w mowie i w działaniu, jest tak silnie związana z intersubiektywnością porozumienia co do określonych rzeczy w świecie, że związku tego nie możemy obejść, nie możemy wylać się z otwartego językowo horyzontu naszego intersubiektywnie wspólnego świata życia codziennego. To zresztą nie wyklucza komunikacji przekraczającej granice poszczególnych światów codzienności. Możemy *každorazowo* [wyróżnienie moje – M. Ch.] świadomie wychodzić poza różnorodne hermeneutyczne punkty wyjścia i docierać do intersubiektywnie wspólnych ujęć rozmaitych przedmiotów sporów. To właśnie ma na myśli Gadamer mówiąc o „fuzji horyzontów”³⁶.

Skoro tak się ma dziś rzecz z prawdą i tożsamością, być może w gorszym – paradoksalnie rzecz biorąc – położeniu jest gombrowiczowski Anglik czy Francuz, który, mimo wielkiego zamilowania w krajach starych demokracji do paradygmatu habermasowskiej idealnej wspólnoty komunikacyjnej, od razu, bezproblemowo i bezwiednie wskakuje w wygodne buty swojej formy, niż Polak, który, siłą rzeczy stałej formy porządkującej pozbawiony, musi wciąż buty zezuwać i stąpać po ziemi boso. Może wówczas – podkreślmy: *może* – w swej ironii hreczkosieja wobec wielkich wiar i systemów znajdować prawdę wspólnego ujęcia, jak to postuluje Habermas, *každorazowo*, a nie raz na zawsze, zgodnie z aktualnie obowiązującym, często wcale poznawczo niepogłębionym, paradygmatem, kanonem czy modą. Fuzja horyzontów w polskim wydaniu – jeśli wierzyć nadziei Gombrowicza – może się dokonywać z niepospolitą, naiwną świeżością.

³⁵ J. Habermas, *Kommunikatives Handeln und detranscendentalisierte Vernunft*, w: tegoż, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt 2005, s. 27–83.

³⁶ Tamże, s. 47.

Powyższy optymizm jest oczywiście swoistym żartem (choć nie gryzącą autoironią). Zgodnie bowiem z kanonem wspólnoty komunikacyjnej Habermasa, dla jej zaistnienia niezbędne są publiczny i inkluzywny charakter dyskursu, równouprawnienie komunikacyjne, wykluczenie manipulacji i pozorowania własnych przekonań oraz brak przymusu³⁷; inaczej mówiąc, do dyskursu muszą być dopuszczeni wszyscy, którzy mają coś istotnego do powiedzenia, nikt nie może być dyskryminowany przy dopuszczaniu do głosu, nikt nie może kłamać ani manipulować przekonaniem innych oraz nikt nie może nikogo przymuszać do zmiany zdania. W takim modelu porozumienia społecznego – o ile jego realizacja w ogóle jest możliwa – potrzeba tożsamości na tyle wyraźnej, by jasno, jednoznacznie i w sposób stały formułować swoje zdanie, i na tyle otwartej, by móc ulec – jak to Habermas celnie ujął za Stephenem Toulminem – „bezsilnemu przymusowi lepszego argumentu”³⁸, tworząc przestrzeń porozumienia i uczestnicząc w niej. Jest oczywiste, że tożsamość w skurczu, tożsamość spazmatycznie wzmocnionej formy, niedojrzałej niedojrzałości, którą opisuje Gombrowicz, jest zarazem za słaba, by trwać przy określonym przekonaniu dla niego samego (a nie dlatego, że jest moją cechą wyróżniającą, „polskością” w moim rozumieniu, której za wszelką cenę trzeba bronić, niezależnie poniekąd od tego, co oznacza), i za silna, by w sposób inkluzywny i równoprawny dopuszczać kogoś do głosu i nie ulegać pokusie użycia w dyskursie publicznym manipulacji i przemocy. Gombrowiczowski Polak nie zdaje testu habermasowskiej racjonalności komunikacyjnej – to dobrze, gdyż taka negatywna ocena mobilizuje do większej dojrzałości. Zarazem jednak trzeba postawić pytanie, czy na świecie, zwłaszcza dziś, jakakolwiek społeczność jest w stanie zdać ten test. Idealna wspólnota komunikacji pełni w publicznym dyskursie dzisiejszych dojrzałych społeczeństw Zachodu rolę kantowskiej idei regulatywnej, istotnej, choć nieco fetyszyzowanej; w żadnym razie nie jest to opis rzeczywistości społecznej (pomyślmy choćby o czterech wspomnianych wyżej warunkach zaistnienia wspólnoty komunikacji w odniesieniu do palących samochody mieszkańców podparyskich HLM-ów). Wobec takiego pytania polska niedojrzałość daje sobie i innym szansę, gdyż jest bosa (jak Witold w *Historii*) i naga (a właściwie nieubrana, jak Albertynka w *Operetce*): nie udaje zintegrowanej i elokwentnej, jest rozbita, spazmatycznie zaciśnięta, bezwstydnie agresywna i wykluczająca, a mimo to – co stanowi jej szansę – dość autoironiczna i otwarta, o ile, by tak rzec, włącza myślenie.

Większe niż teoria Habermasa możliwości uchwycenia tej polskiej szansy daje teoria strukturacji Anthony’ego Giddensa. Obok aspektu stałej struktury i tożsamości społecznej oraz jej specyficznych treści istnieje według tego autora inny aspekt rzeczywistości społecznej, mianowicie

³⁷ Tamże, s. 54–55.

³⁸ „de[r] zwanglose [...] Zwang des besseren Arguments”, J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. 1, Frankfurt a. M. 1981, s. 46.

aspekt tworzenia struktury i tożsamości, czyli strukturacji, trudniejszy do uchwycenia, by nie powiedzieć, zapomniany przez tych, którzy swojej tożsamości są po prostu pewni, a nawet mniej lub bardziej bezwiednie narzucają ją innym. Tymczasem – mówi Giddens – „strukturalne własności systemów społecznych istnieją jedynie dopóty, dopóki formy społecznych zachowań są reprodukowane w czasie i przestrzeni”³⁹. Inaczej mówiąc, społeczeństwo trwa dopóty, dopóki cechy tożsamościowe i strukturalne są w nim odtwarzane – gdy proces odtwarzania słabnie lub ustaje, ma ono duże szanse się rozpaść. Ta okoliczność czyni zarówno teoretyczną refleksję nad strukturacją, jak i praktyczne jej wzmacnianie przedsięwzięciem niezwykle ważnym. Jak wobec tak ujętego procesu reprodukcji społecznej tożsamości sytuuje się gombrowiczowski Polak? Przypomnijmy – pod niewyobrażalnym ciśnieniem permanentnej historycznej katastrofy (zawierającej w sobie owo werystyczne doświadczenie bólu, które zgodnie z poglądami Waltera Benjamina prowadzi do anamnetycznej solidarności z ofiarami historii) polska tożsamość ani na chwilę nie jest w stanie spocząć czy okrzepnąć, znajduje się w stanie ciągłego rodzenia się, powstawania; ów płynny stan tożsamościowej magmy ukryty jest pod maską spazmatycznej nadokreśloności formy. Wystarczyłoby tylko pod tę maskę sięgnąć, by dotrzeć do tej płynności dostępnej tu w stopniu, którego trudno byłoby szukać u innych. Ciężko doświadczony, naiwny pocziwiec może w swej słabej kondycji oddać usługi okrzepłym tożsamościom innych, tak często rozdzieranym dziś przez konflikty.

Co stanowi warunek takiej czarodziejskiej przemiany, przejścia od niedojrzałości niedojrzałej do jej dojrzałej postaci? To, o co boje toczył Gombrowicz: refleksyjny stosunek do własnej formy. „Książki moje – pisał – nie mają wam powiedzieć: bądź kim jesteś, ale – udajesz że jesteś kim jesteś”. Udajesz – to znaczy sam tworzysz swoją tożsamość. A zatem także potrafisz o tym tworzeniu sobie i innym opowiedzieć. Giddens, wskazując na źródła strukturacji i jej poznania, przywołuje zasadę refleksyjności i raportowalności, sformułowaną na gruncie socjologii podmiotowych: „aktorzy [...] rozumieją teoretyczne przesłanki własnej działalności”. Rozumienie to nie utożsamia się „ani z faktycznym dyskursywnym przedstawieniem racji poszczególnych zachowań, ani nawet ze zdolnością ich dyskursywnego wskazania. Od kompetentnych aktorów oczekuje się wszakże [...], że zapytani o to, potrafią zazwyczaj wytłumaczyć co czynią”⁴⁰. Problem w tym, że tłumacząc racje swoich działań, aktorzy społeczni nie zawsze są szczerzy. Trzeba być dostatecznie słabym i niezdeterminowanym, pogrążonym w słabości własnego społecznego bytu, by się do tego stopnia odsonić. Naiwny, permanentnie oszukiwany pocziwiec ma tu szansę, której nie powinien przegapić.

³⁹ A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, Poznań 2003, s. 19–20.

⁴⁰ Tamże, s. 44.

Bibliografia

- Adler E., *Herder und die deutsche Aufklärung*, Wien – Warszawa 1965.
- Cieński M., *Formacja oświeceniowa w literaturze Polski i Niemiec*, „Wiedza o Kulturze” [Wrocław] 1992.
- Czyżewski M., Kowalski S., Piotrowski A. (red.), *Rytualny chaos. Studium dyskursu polskiego*, Kraków 1997.
- Garfinkel H., *Studies in Ethnomethodology*, Cambridge 1967.
- Giddens A., *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, Poznań 2003.
- Gombrowicz W., *Iwona, księżniczka Burgunda. Ślub. Operetka. Historia*, Kraków 1996.
- Gombrowicz W., *Dziennik*, t. I i II: 1957–1961, Kraków 1997.
- Gombrowicz W., *Testament. Rozmowy z Dominique de Roux*, Kraków 1996.
- Habermas J., *Kommunikatives Handeln und detranscendentalisierte Vernunft*, w: tegoż, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 2005; *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, tłum. M. Pańków, Warszawa 2012.
- Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. 1 i 2, Frankfurt a. M. 1981; *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 1999; *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 2002.
- Jeleński K. A., *Od bosości do nagości. O nieznannej sztuce Witolda Gombrowicza*, w: W. Gombrowicz, *Iwona, księżniczka Burgunda. Ślub. Operetka. Historia*, Kraków 1996; „Kultura” [Paryż] 1975, nr 10, s. 3–28.
- Kromer M., *Polonia czyli o położeniu, ludności, obyczajach, urzędach i sprawach publicznych królestwa polskiego księgi dwie*, tłum. S. Kozikowski, Olsztyn 1977; *Martini Cromeris Polonia, sive de situ, populis, moribus, magistratibus et Republica regni Polonici libri duo*, 1578, wyd. dr Wiktor Czermak, Kraków 1901.