

**Co to jest dziennik? Wstęp do lektury  
dzienników Witolda Gombrowicza i  
Sławomira Mrożka**

Szymon Wróbel

SZYMON WRÓBEL Uniwersytet Warszawski

CO TO JEST DZIENNIK? WSTĘP DO LEKTURY DZIENNIKÓW WITOLDA  
GOMBROWICZA I SŁAWOMIRA MROŻKA*Hypomneumata (Live Web)*

Na początek kilka tropów ogólnych, warsztatowych. Żyjemy w epoce inflacji dzienników. Wielkie techniki pogańskiego i chrześcijańskiego sposobu nadawania formy życiu, takie jak: *hypomneumata*, tj. zbudowanie siebie jako podmiotu działania racjonalnego w oparciu o przyswojenie, ujednoczenie i upodmiotowienie fragmentarycznego wzorca lub cytatu; *kultura korespondencji* – opowieść epistolarna o sobie samym, czyli wytworzenie zbieżności spojrzenia innego i spojrzenia skierowanego na siebie, w chwili gdy codzienna aktywność mierzy się regułami określonej techniki życia; oraz *monastyczne ćwiczenia duchowe* dążące do przepędzenia ukrytych poruszeń z wnętrza, żeby dojść do wyzwolenia duchowego; wreszcie *monastyczne techniki „życia we wspólnotcie”*, w których celem nie jest samo połączenie reguły i życia, faktu i normy, ale ustanowienie własnego istnienia jako nie kończącej się liturgii Boskiego urzędu – *vita vel regula, forma vivendi, forma vitae* – otóż wszystkie te techniki związane z nadaniem sobie formy (*l'écriture de soi*) są dziś martwe.

Nawoływanie nas do pracy *askesis*, tj. pracy nad sobą w formie: ćwiczeń takich, jak rozpamiętywanie, rachunek sumienia, medytacje, milczenie, absolutne posłuszeństwo (słuchanie kogoś innego); wielkiej syntezy (rozmyślanie (*meletan*), pisanie (*graphein*) i ćwiczenie (*gumnaein*)) – nie pozwala nam żywić nadziei na wzbudzenie funkcji etopojetycznej pisania, tzn. przekształcenia prawdy myśli w etos działania. Myśl uznana za prawdziwą nie staje się już racjonalnym fundamentem działania.

Michel Foucault przypomina, że *hypomneumata* w sensie technicznym to księgi rachunkowe, rejestry publiczne, zapiski prywatne służące do utrwalania rzeczy ulotnych, a ich używanie jako przewodników duchowych było stałą praktyką wykształconych pogan<sup>1</sup>. Notowano w nich cytaty, fragmenty dzieł, przykłady i relacje zdarzeń, których autor był świadkiem lub o których czytał; refleksje i przemyślenia, które usłyszał albo które przyszły mu do głowy. Tworzyły one w rezultacie pamięć

<sup>1</sup> M. Foucault, *Sobąpisanie*. W: *Szaleństwo i literatura. Powiedziane, napisane*. Wybór, oprac. T. Komendant. Pośl. M. P. Markowski. Warszawa 1999, s. 306–307 (przeł. M. P. Markowski).

materialną – formę – rzeczy przeczytanych, usłyszanych lub przemyślanych; stanowiły ich skarbiec, z którego czerpano tematy do późniejszych lektur, rozważań czy systematycznych traktatów, gdzie wytaczano argumenty przeciwko ułomnościom, takim jak gniew, pożądanie, gadulstwo, pochlebstwo, albo gdzie radzono, jak wybrnąć z trudnych sytuacji, takich jak smutek, wygnanie, klęska, niełaska.

Nie należy jednak traktować hypomneumatów jako podpórki pamięci, do której można by się czasami odwoływać, gdy tylko nadarzy się okazja, ani też jako zastępczych form wspomnienia, wspomnień maskujących, fałszywej przeszłości. *Hypomneumata* tworzą raczej materiał i ramy dla częstych ćwiczeń: wielokrotnej lektury, medytacji, spotkań z samym sobą lub innymi. *Hypomneumata* są wreszcie po to, by je mieć pod ręką – *prokheiron, ad manum, in promptu*. Pod ręką nie po to jednak, by je sobie przypominać, lecz po to, by można było z nich skorzystać, gdy zajdzie taka potrzeba, w działaniu. *Hypomneumata* to wielkie podręczniki życia. *Hypomneumata* dziś możliwe są już tylko jako wielkie księgi obrachunkowe, rodzaj ostatecznych rozliczeń podatkowych, a nie jako podręczniki obsługi życia.

*Hypomneumata* pomagały zatem w scaleniu różnorodności zdarzeń we własną „siłę i krew”, we własne ciało. Korespondencja kieruje się ruchem przeciwnym – nie w stronę scalania, ale w stronę rozpraszania. List nie stanowi zwykłego przedłużenia praktyki hypomneumatów. Jest on także czymś więcej niż wprawianiem się w praktykę życia poprzez pisanie i udzielanie rad innym. Korespondencja kształtuje sposób ukazywania się samemu sobie i ukazywania się innym. Korespondencja to teatr, to scena, na której próbujemy własne uczynki oddając je pod spojrzenie widza. List uobecnia piszącego – pewne „ja” – temu, do kogo został skierowany. List umożliwia ponowne rozproszenie siebie w mnogości świata i ponowne scalenie swego spektaklu w oku widza, tj. poczucie przynależności do wspólnoty ludzi pióra.

Szczęśliwe czasy, które pozwalały – poprzez praktykę powtórzenia i zebranie tego, co już powiedziane – na zbudowanie siebie samego. Szczęśliwe czasy, które pozwalały poprzez praktykę przytaczania, politykę cytowania na ustanowienie *logos bioethikos*, ustanowienie doskonałej relacji z samym sobą, odkrycie pełni własnej obecności w głosach innych mówców. Szczęśliwe czasy, które oferowały instrukcje obsługi życia, podręczniki istnienia. Te będące pod ręką podręczniki życia, instrukcje obsługi życia umożliwiały powstrzymanie niebezpieczeństw związanych z życiem rozumianym jako praktyka różnaitości, tj. zapewnienie jedności *logos bioethikos*, scalenie różnaitości życia w korpus, który nie jest żadną jednością doktrynalną, lecz jest ciałem tego, kto zapisuje rezultaty swej lektury.

Chrześcijańska sztuka życia mieści się pomiędzy paradygmatem anachoretyzmu zapowiedzianym przez *Vita Antonii* św. Atanazego, z IV wieku (zapisem czynów i myśli niezbędnych dla życia ascety) a paradygmatem cenobityzmu – *κοινόβιον, koinobion* – „życia we wspólnotcie”, tj. formuły życia zakonnego we wspólnotcie, w którym jej członkowie nie tylko zajmują to samo miejsce lub mówią identycznym językiem, ale także odtwarzają taką samą formę życia, taki sam *habitus*. Dla Cyserona, który używa pojęcia *habitus inter alia* w *De inventione*, *habitus* to stała, absolutna jedność umysłu i ciała, jego konstytucja, a *habitare* to po prostu sposób życia. W reżymie życia zakonnego *habitare* ma dokonywać się między *meditatio* (wspólną recytacją *Pisma Świętego* z pamięci) a *lectio* (praktyką cichego czytania). Z czasem jednak *habitus* zaczyna wiązać się z ubieraniem się, w tym z ubiorem

mnichów ujawniającym ich los i przeznaczenie: mały kaptur jako symbol niewinności dziecka, krótkie rękawy jako znak wyzwolenia ze spraw tego świata, skórzaną pas jako oznaka bycia rycerzem Chrystusa.

Zdaniem Giorgia Agambena, wielkie „odkrycie monastyczne” polega na odkryciu życia rozumianego jako niekończąca się liturgia Boskiego urzędu: *vita vel regula – forma vivendi, forma vitae*<sup>2</sup>. Reguły życia nie należą do zwykłej literatury eklezjastycznej i nie stanowią też części tradycji *hypomneumata*. Norma jest tu pojmowana jako zasada, która nie odnosi się do konkretnych działań, wydarzeń, domen rzeczywistości, ale do całej egzystencji jednostki. Nie chodzi także o wejście na scenę i obnażenie się „w liście” dla oczu innego. Chodzi raczej o ustanowienie życia poprzez normę, która nie jest Prawem. Życie, które nie zostało ufundowane na regule, nie jest już prawdziwym życiem, a klasztor jest pierwszym miejscem, w którym samo życie, nie tylko zaś techniki ascezy lub techniki pisania, lub techniki ćwiczenia przygotowawczego, zostało podniesione do rangi sztuki. To nie estetyzacja życia, ale próba uczynienia z życia – materii prawdziwej praktyki istnienia. „Odkrycie monastyczne” to próba zdefiniowania życia poprzez odniesienie go do nigdy nie kończącej się praktyki istnienia. Reguły w tej praktyce nie mają ani statusu formalnych praw, ani też recept (rad) czy dyrektyw, lecz są „samym życiem”, wprowadzane zostają poprzez życie dla dalszego pomnażania życia. Pytanie kluczowe brzmi zatem: czym jest reguła, jeśli jest ona złożona bez reszty z życia, ze stałego aplikowania reguły? I czym jest ludzkie życie, skoro nie może ono zostać odróżnione od reguły? Czym jest życie już u zarania uregulowane?

Te antyczne i chrześcijańskie zasady nadawania życiu formy przez rozmyślanie (*meletan*), pisanie (*graphein*), ćwiczenia (*gumnazein*), wspólną recytację (*meditatio*), ciche czytanie (*lectio*), które stawały się sposobem ufundowania *forma vitae*, uległy unieważnieniu poprzez życie w fabryce dla nieskończonego procesu wytwórczości, tj. pracy, a następnie przekierowaniu dla procesu produktywności, kreatywności, w nowym reżymie innowacyjności, w reżymie zarządzania swoim życiem, wreszcie zostały schwytane przez „życie w sieci”, nową kulturę łączności upośredniczoną przez „nowe media”<sup>3</sup>. Żywa sieć (*Live Web*) żyje na blogach i serwisach społecznościowych typu LiveJournal, Blogger, MySpace, gdzie ciągła aktualizacja sprawia, że życie nigdy nie gaśnie, że życie dzieje się „bez przerwy”, „bez spacji”, nigdy w międzyczasie, podczasie, przedczasie, ale właśnie w czasie, który likwiduje podział na czytelnika i twórcę, „ja” piszące i krajobraz, producenta i konsumenta informacji, tekst i komentarz. Folksonomiczność (*folksonomy*), tj. kumplonomiczność serwisów może także sprawiać wrażenie, że mamy tu do czynienia nie tylko z protetycznym przedłużeniem siebie przez jednostkę, ale też ze wspólnotą poza miejscem i poza językiem (językami), odtwarzającą tę samą formę życia, ten sam *habitus* we wspólnocie.

Internetowe zdigitalizowane dzienniki to nie tyle wersje tradycyjnych pamiętni-

<sup>2</sup> G. Agamben, *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*. Transl. A. Kotsko. Stanford, Calif., 2013, s. 12-20.

<sup>3</sup> Zob. w tej sprawie: Sign Here! *Handwriting in the Age of New Media*. Ed. S. Neef, J. van Dijck, E. Keteleaar. Amsterdam 2006. – J. van Dijck, *The Culture of Connectivity. A Critical History of Social Media*. Oxford 2013. – J. Żylińska, *Bioetyka w epoce nowych mediów*. Przeł. P. Poniałowska. Warszawa 2013.

ków i notatników, ile raczej karykaturalne reaktywacje antycznych i wczesnochrześcijańskich metod pisania (*graphein*), ćwiczenia (*gumnazein*), recytacji (*meditatio*), czytania (*lectio*), stające się sposobem ufundowania *forma vitae* cyfrowego proletariatu w świecie, w którym nie istnieje już ani społeczeństwo, ani wspólnota, ani nawet państwo, ale korporacje i kolektywy. Z pewnością koncepcja dziennika jako gatunku „prywatnego”, pisanego wyłącznie dla siebie, jest fałszywa. Dziennik jako gatunek nigdy nie był jednorodny i służył różnym celom, od samego początku był także dialogiczny, czyli zacierał granicę między życiem prywatnym a życiem publicznym, co, być może, najmocniej demonstrowają dzienniki wspólnot religijnych. Dziś jednak proletariat cyfrowy ujawniający się w rozdzielonych platformach cyfrowych (*disassembling platforms*) zmierza prawdopodobnie do nowego złożenia i podzielenia tego, co społeczne (*reassembling sociality*), oferując nową koncepcję wspólnotowości: kolektyw, który nie byłby już państwem, wspólnotą lub społeczeństwem. Ten nowy kolektyw kierowałby się także nową regułą etyczną – imperatywem dzielenia się (*imperative of sharing*): współposiadania, współużytkowania dóbr skazanych na nieustanną aktualizację, naprawę, rekultywację i reupośredniczenie (*digital remediation*), aktualizację. Kolektyw to nie ciało społeczne stworzone z instytucji, ale ciało technologiczne złożone głównie z urządzeń i czasami z ludzkich i nieludzkich podobizn – sobowtórów. Wchodzimy w epokę, w której pismo ręczne, praca rąk (*handwriting*) podlega nieustannemu procesowi odcieśniania (przez media) i ucieśniania (w urządzeniach). Wchodzimy w epokę, w której dziennik staje się nieludzki.

### Pieśni o czynie (gesty)

Podmiot nowożytny ma problem z formą. Podmiot nowożytny jest zdeformowany. Podmiot nowożytny domaga się nie tyle urzeczywistnienia i spełnienia, ile przeciwurzeczywistnienia i przeciw spełnienia. Każda nowożytna i tym bardziej nowoczesna próba budowania formy życia skazana zostaje na alternatywę: albo rewitalizacja, reaktualizacja martwych praktyk przeszłości, coś w rodzaju przywracania im „życia po życiu” – *Nachleben*, *afterlife*, albo heroizm architektoniczny budowania formy na własną rękę, od podstaw, z poziomu zera. Walter Benjamin stwierdza: „Dziennik pisze dzieje naszej wielkości od śmierci”<sup>4</sup>. I to nie tylko w tym znaczeniu, że podmiot pisze z perspektywy śmierci, ale także w tym sensie, iż pisze się tu pewnym gatunkiem, który znajduje się w stanie zapaści, śmierci klinicznej i dlatego szuka „życia po życiu”. Wreszcie w takim rozumieniu, że pisanie dzienników czeka na wielki odstęp, nieobecność całej ludzkości, gdy pisać będzie ostatni człowiek. Dziennik czeka na śmierć gatunku ludzkiego. Czas dziennika wyczekuje bezczasu, zaniku wszelkiej temporalności, podziału na datowany czas pisania i bezczas – przerw życia wymilczanego, czyli nieobecnego.

Podam cztery przykłady kryzysu formy życia, cztery przykłady zdeformowanego, nowożytnego podmiotu. Dwa z nich są już znacznie oddalone od nas, charakterystyczne dla przebudzonego podmiotu postsekularnego, i dwa ściśle, represen-

<sup>4</sup> W. Benjamin, *Dziennik. W: Twórca jako wytwórca. Eseje i rozprawy*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 2011, s. 298.

tatywne dla podmiotu nowoczesnego. *Gargantua i Pantagruel (La Vie de Gargantua et de Pantagruel)* to cykl pięciu powieści François Rabelais'ego z 1534 roku. Rabelais parodiuje średniowieczny schemat *chansons de geste*, czyli „pieśni o czynie” – *gesta*, opisuje cudowne narodziny Gargantui przez ucho, dzieciństwo pełne zapowiedzi przyszłego bohaterstwa, dokonania wojenne, wreszcie założenie opactwa według nowej reguły, odwracającej wszystkie dotychczasowe zasady życia monastycznego. Rabelais powiada *explicite*: największe szaleństwo to życie zgodnie z regułą – regulowanie ciała wedle wskazówek zegara, dźwięku dzwonu, akapitów „podręcznika życia”, a nie w zgodzie z potrzebami ciała. Twierdzą, że przypadek Rabelais'go pozwala nam mówić o odwróceniu monastycznym, plebejskim obśmianiu reguły. Natomiast *120 dni Sodomy, czyli Szkoła libertynizmu (Les Cent vingt journées de Sodome, ou l'École du libertinage)*, z 1785 roku, Donatiena-Alphonse'a-François de Sade'a to książka odbudowująca liturgię życia w sposób tak potężny inżynieryjnie, że wykluczający wszelki dystans, wszelką swobodę, wszelkie odstępstwo od nakazów „podręcznika życia”. Zachowania (gesty) wolne – seks, ruch sceniczny, mowa, ubiór, śmiech, fizjologia – poddane są terrorowi *forma vitae*. Rabelais to cenobityzm odwrócony, de Sade to wielka liturgia defekacji. Rabelais inauguruje grubiański podmiot odmierzający swój czas i ruch ciałem, de Sade inauguruje każdą nowoczesną, totalną próbę ponownego wprowadzenia życia w formę arbitralną. To nie przypadek, że Roland Barthes ujrzał w pisarstwie de Sade'a, Charles'a Fouriera i Ignacego Loyoli<sup>5</sup> trzech wielkich logotetów, tj. założycieli języka, usiłujących w pełni używać gramatycznej mowy wyłaniającej się z niemości. De Sade, Fourier i Loyola to ostatni gramatycy życia.

Powtarzam tezę: forma życia podmiotu nowożytnego jest albo parodią – „życiem po życiu” – formy antycznej lub średniowiecznej; albo wyrokiem (Kafkowskim *Das Urteil*), skazaniem podmiotu na wynalazczość czyniącą z samego życia dzieło – produkt sztuki. Życie domaga się nowej instrukcji obsługi, nowego podręcznika, nowej książki podręcznej, nowej praktyki hypomneumatów. Jest to jednak daremne domaganie się, daremna skarga. Dysponujemy dwoma instruktywnymi przykładami tego nowego wymogu, tego nowego zapotrzebowania i tej daremności. Marcel Proust i jego dzieło – *W poszukiwaniu straconego czasu* (1927), oraz wielka powieść Georges'a Pereca *Życie instrukcja obsługi* (1978) to potężne katedry daremnej skargi, inżynieryjnej próby i retorycznego pytania o formę życia.

Manuskrypty Prousta liczące 8 tys. stron: 4 notesy i 95 zeszytów, nie uwzględniając maszynopisów i korekt, to heroiczna próba opowiedzenia o formowaniu się i regulowaniu się życia oraz o własnoręcznym, pisanim (*graphiein*) nadaniu życiu formy. Proustowska próba scalenia wielości czasów w strategii pająka to modernistyczna postać *l'écriture de soi*, która staje się w tym samym czasie *récit de soi*. Praca rąk Prousta (*handwriting*) podlega jeszcze procesowi ucieleśnienia. Puste znaki światowości, kłamliwe znaki miłości oraz materialne znaki zmysłowości nie tyle pozwalają podmiotowi na rozwijanie esencji życia, ile raczej pozwalają życiu na owijanie się, skręcanie i skrycie w „żyty” podmiocie. Wielorakość czasów staje się czysto formalną zasadą jedności sztuki, w której „ciało-pająk” narratora rozpina

<sup>5</sup> R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*. Przeł. R. Lis. Warszawa 1996.

nici w różne strony, by uczynić ze spotkanych obiektów marionetki swego szaleńczego zamieszania, cząstkę własnego życia, czyli sztukę złych metafor. Książka Prousta synchronizuje jedynie trzy rodzaje urządzeń do produkcji Księgi: maszyny napędzane przedmiotami cząstkowymi (popędy), maszyny napędzane rezonansem (*eros*) i maszyny napędzane ruchem wymuszonym (*thanatos*)<sup>6</sup>.

Tytuł powieści Pereca – *Życie, instrukcja obsługi, Życie: instrukcja obsługi* oraz *Życie (instrukcja obsługi)*, wreszcie i ostatecznie: *La Vie mode d'emploi*, wersja pozbawiona znaków interpunkcyjnych, nie ma sugerować, że powieść zawiera instrukcję obsługi życia lub że samo życie jest taką instrukcją, ale raczej, że zetknięcie niesamowitości życia z próbami porządkowania, jaką stanowią wszelkie możliwe instrukcje obsługi albo klasyfikacje, zawsze przynosi rozczarowanie. Nie takie jednak jak u Prousta, gdzie kluczowym momentem poszukiwania lub zdobywania wiedzy w każdej dziedzinie znaków okazuje się rozczarowanie, gdy przedmiot nie odsłania przed nami tajemnicy, na którą czekamy, ale przez to matematyka staje się jedyną regułą scalania i jedyną drogą krażenia narratora. Perce próbuje rozwiązać problem skoczka szachowego – obejść skoczkiem wszystkie pola 10-piętrowej kamienicy paryskiej tak, żeby na każdym polu stanąć raz i tylko raz. Nie chodzi zatem o to, że nie ma Logosu, a są tylko hieroglify, ale o to, że do Realnego nie ma dostępu z wyjątkiem matematyki, byt zaś – życie bytu – to czysta mnogość. Powieść Pereca została skonstruowana na zasadzie puzzli. Utwór stanowi układankę, a jej poszczególnymi elementami, koniecznymi do złożenia całości, są postacie, miejsca, teksty literackie, umieszczone w indeksie końcowym, obejmującym 5000 haseł<sup>7</sup>. Tak jak dzieło Prousta stanowi pomnik (instrukcję) złożenia życia w jednym planie sieci „dzieła sztuki”, tak powieść Pereca jest pomnikiem (inżynierią) złożenia kombinatorycznego, które zawsze rozpada się pod naporem nadmiarowości zbiorów odkrytej dzięki teorii mnogości Geорга Cantora.

### „Jak gdyby” (codziennność)

Prawdopodobnie ważność filozofii Immanuela Kanta wynika z tego, że najintensywniej oddaje ona kryzys formy i reguły nowoczesnej. Kant nakazuje nam bowiem postępować wedle takiej reguły, co do której moglibyśmy chcieć, aby stała się prawem powszechnym. Nakazuje nam działać tak, „jak gdyby” formuła prawa była po prostu jedynym prawem, ostateczną zasadą wszelkiego prawodawstwa: „Postępuj tak, jak gdyby максима twojego postępowania poprzez twą wolę miała stać się ogólnym prawem przyrody”. Kant otwiera wielką filozofię pozorów: *als-ob-Philosophie*. Ważność Kanta wynika właśnie z użycia formuły „jak gdyby”. Jeśli podmiot ma postępować tak, „jak gdyby” reguła jego postępowania miała stać się prawem powszechnym, to znaczy że podmiot musi stać się podmiotem pozorów, podmiotem udawania, podmiotem gry. Tak rodzi się nowoczesna obsesja codzienności, obsesja podmiotu znudzonego, upadłego, rozproszonego, nie świętującego, zapracowanego, ugramatycznionego, uklasowionego, zgenderyzowanego.

<sup>6</sup> G. Deleuze, *Proust i znaki*. Przeł. M. P. Markowski. Gdańsk 2000.

<sup>7</sup> Zob. D. Bellos, *Georges Perec: A Life in Words. A Biography*. Boston 1993.

Kant pod postacią formuły imperatywu kategorycznego odkrywa bowaryzm, formułę życia udawanego, życia „jak gdyby”. Rodzi się kryzys formy, prawa, reguły i zasad ich legitymizacji. Nie znajdujemy już reguły i sposobu zasady scalania rozmaitości życia w samym życiu, ale znajdujemy obok życia, dodane do życia, regułę i sposób, które okazują się nieefektywne, pozbawione życia. Mówiąc słowami Waltera Benjamin, Gershoma Scholema i Giorgia Agambena zarazem należałoby powiedzieć, że podmiot nowoczesny jest dotknięty kryzysem obowiązywania formy, co wiąże się z tym, że stoi on przed tragiczną alternatywą: albo czyste obowiązywanie bez znaczenia, albo znaczenie bez obowiązywania.

Ten kryzys obowiązywania doprowadził w XX wieku do wzmózonych studiów nad strukturami życia codziennego. Henri Lefebvre wzywa nas do stworzenia osobnej dziedziny badań – krytyki życia codziennego. Lefebvre, publikując trzy osobne tomy – *Critique de la vie quotidienne* (1947), *Critique de la vie quotidienne II: Fondements d'une sociologie de la quotidienneté* (1961) oraz *Critique de la vie quotidienne III: De la modernité au modernisme. (Pour une métaphilosophie du quotidien)* (1981), chce nie tylko zgłębiać życie codzienne, ale także wykreować projekt jego przemiany<sup>8</sup>. Lefebvre, tworząc krytykę codzienności, powtarza argumenty Sekstusa Empiryka przeciw teorii codzienności, która pozbawiona jest mocy rozstrzygnięcia, co jest codzienne, a co niecodzienne (nadzwyczajne), co jest znaczące dla dnia, a co jest pozbawione znaczenia. Lefebvre powiada *explicité*: nie ma takiego obiektu jak życie codzienne, istnieje mnogość miejsc, czasów, osób, stylów życia. Życie jest mnogością. Badając życie codzienne należy zawsze pytać – czyje? jakie? gdzie? kiedy? w jakiej dziedzinie?

W tym nowym świecie dominacji życia codziennego filozofia albo pozostaje obroną zimnego i abstrakcyjnego rozumu poza życiem codziennym, albo staje się krytyką życia codziennego. Prace Sigmunda Freuda dotyczące psychopatologii życia codziennego<sup>9</sup>, pisma Pierre'a Bourdieu na temat rozumu i zmysłu praktycznego oraz „teorii praktyki”<sup>10</sup>, dociekania Ludwiga Wittgensteina nad codziennymi i odświeżnymi praktykami (grami) językowymi<sup>11</sup>, ekstatyczne refleksje Martina Heideggera nad gadaniną i *Dasein* upadłym<sup>12</sup>, fenomenologia dnia codziennego

<sup>8</sup> H. Lefebvre: *Critique of Everyday Life*. T. 1. Transl. J. Moore. Preface M. Trebitsch. London 1991; *Critique of Everyday Life: Foundations for a Sociology of the Everyday*, t. 2 (2002); *Critique of Everyday Life. From Modernity to Modernism: Towards a Metaphilosophy of Daily Life*, t. 3 (transl. G. Elliott. 2005). Korzystałem z angielskich edycji dzieł tego autora.

<sup>9</sup> S. Freud: *Psychopatologia życia codziennego. – Marzenia senne*. Przeł. L. Jekels, H. Ivánka. Wyd. 5. Warszawa 1987; *Dowcip i jego stosunek do nieświadomości*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 1993.

<sup>10</sup> P. Bourdieu: *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej* (1992). Przeł. A. Sawisz. Warszawa 2001; *Szkic teorii praktyki: poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów* (1972). Przeł. W. Kroker. Kety 2007; *Zmysł praktyczny* (1980). Przeł. M. Falski. Kraków 2008; *Rozum praktyczny. O teorii działania* (1994). Przeł. J. Stryczyk. Kraków 2009.

<sup>11</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*. Przekł., wstęp, przypisy B. Wolniewicz. Warszawa 1972.

<sup>12</sup> M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć*. Przeł. J. Tischner. W: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Wybór, oprac., wstęp K. Michalski. Przeł. K. Michalski [i in.]. Warszawa 1977; *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa 1994.



Jeana-Paula Sartre'a<sup>13</sup> i Ervinga Goffmana<sup>14</sup>, opis kolonizacji życia codziennego zrekonstruowany przez frankfurtyczków – autorstwa Herberta Marcusego<sup>15</sup>, a potem Jürgena Habermasa<sup>16</sup>, mitologie codzienności Rolanda Barthes'a<sup>17</sup>, wreszcie strategie wynajdywania dnia codziennego poprzez akty klusownictwa w dziedzinach zamieszkiwania, jedzenia, spacerowania, czytania, wierzenia, przeprowadzone przez Michela de Certeau<sup>18</sup>. Oto przykłady prób przemyślenia na nowo codzienności, które, być może, mają pewien punkt wspólny zmierzający do odwrócenia Hegła: to nie państwo inkorporuje etyczność, ale praktyki dnia codziennego ustanawiają dziedzinę etyczności.

Dlatego rozstrzygająca wydaje się analityczna rekonstrukcja samego znaczenia życia codziennego, które *prima facie* uwikłane jest w następującą siatkę trzech sensów: 1) życie codzienne jako to, co powtarzalne (repetycja habitusu) – reprodukcja; 2) to, co nierealne (nierzeczywiste, czysto materialne) – nieprawdziwe (wyobrażeniowe) życie; 3) to, co niemyślne (niemyślana reszta) i unifikujące dla danej grupy ludzi – stygmat stadnego konformizmu. Powstaje pytanie: czy możemy przekroczyć ten paradygmat myślenia o codzienności jako dziedzinie fałszu, repetycji i tego, co niemyślne?

Nowoczesność wylania się w chwili, gdy wyraża rozstrzygający o naszym życiu problem pogodzenia człowieka i życia codziennego: albo człowiek będzie żył swym życiem codziennym niczym nieustannym świętem w stanie ekstazy, albo w ogóle nie będzie żył, będzie żył śmiercią. Może najprzenikliwiej tę sytuację i tę potrzebę diagnozują francuscy sytuacjoniści na czele z Raoulem Vaneigemem, autorem *Rewolucji życia codziennego* (1967)<sup>19</sup>. Życie nie powinno już być otchłanią nudy, pracy, zakupów, konsumpcji, mechanicznej reprodukcji, ale stale ponawianymi i odnawianymi dniami heroizmu, sferą wytwarzania nowego życia. Praktyki życia codziennego nie mają stanowić praktyk mieszczańskich się w *residuum* rzeczywistości niemyślnej, tego, co skolonizowane, wyalienowane, nieświadome, skomercjalizowane, trywialne, pozorne, fałszywe, upokorzone, odosobnione lub zmitologizowane, ale tego, co wytwórcze, radosne i pełne. W pewnym sensie nowym imperatywem człowieka staje się pragnienie odkrycia niesamowitości dnia codziennego.

<sup>13</sup> J.-P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*. Przel. J. Kiełbasa [i in.]. Pół. P. Mróz. Kraków 2007.

<sup>14</sup> E. Goffman: *Człowiek w teatrze życia codziennego*. Przel. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak. Warszawa 1977; *Rytuał interakcyjny*. Przel. A. Szulżycka. Warszawa 2006; *Zachowanie w miejscach publicznych. O społecznej organizacji zgromadzeń*. Przel. O. Siara. Red. nauk., przedm. G. Woroniecka. Warszawa 2008.

<sup>15</sup> H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*. Oprac., wstęp W. Gromczyński. Przel. S. Konopacki [i in.]. Warszawa 1991.

<sup>16</sup> J. Habermas, *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*. Przel. A. M. Kaniowski. Przekład przejrzał M. J. Siemek. Warszawa 2002. *Teoria działania komunikacyjnego*. T. 2.

<sup>17</sup> R. Barthes: *Mit i znak. Eseje*. Wybór, wstęp J. Błoński. Warszawa 1970, s. 25–93; *Mitologie*. Przel. A. Dziadek. Wstęp K. Kłosiński. Warszawa 2000.

<sup>18</sup> M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*. Przel. K. Thiel-Jańczuk. Kraków 2008. – M. de Certeau, L. Giard, P. Mayol, *Wynaleźć codzienność. 2. Mieszkać, gotować*. Przel. K. Thiel-Jańczuk. Kraków 2011.

<sup>19</sup> R. Vaneigem, *Rewolucja życia codziennego*. Przel. M. Kwaterko. Gdańsk 2004.

Witold Gombrowicz i Sławomir Mrożek nie będą nas wzywać do żadnego innego działania, jak tylko do odkrycia niesamowitości dnia codziennego.

Dla Heideggera jestestwo od początku jest upadłe w świat i odpadłe od siebie samego jako właściwej możliwości bycia z sobą. Jestestwo od samego początku jest omdlałe. Upadłość w świat oznacza zanurzenie się we wspólnym byciu poprzez gadaninę, pustą ciekawość i dwuznaczność. Gadanina to mowa czcza, pozbawiona momentu zawieszenia i zakotwiczenia, ciekawość stanowi wychylenie się w świat, ale nie w żadnym konkretnym kierunku, jest byciem wszędzie i nigdzie; wreszcie dwuznaczność to obietnica rozumienia, która spełnia się ponadterytorialnie, wszędzie i nigdzie. Pokusa gadaniny, ciekawości oraz dwuznaczności jest pokusą roztrwonienia się w świecie w mowie nie własnej, problemach nie swoich oraz zagadkach obcych wobec możliwości projektowania siebie. *Dasein* staje się ruchliwe, ale ta ruchliwość stanowi czyste rozproszenie i stały spadek, nieskończony proces zanurzania się w anonimowość, w którym jestestwo żyje z dala od siebie. Heidegger pisze:

Upadanie odsłania istotową strukturę ontologiczną samego jestestwa, która nie określa „ciemnej strony” tegoż, lecz konstytuuje wszystkie jego dni w ich powszechności<sup>20</sup>.

Upadanie – oznacza to – jest niezmienniczą strukturą codzienności, bez której podmiot okazuje się niewyobrażalny. Podmiot możliwy jest jedynie w upadaniu, rozpadaniu – odpadaniu od siebie i popadaniu w świat. Dzienniki Gombrowicza i Mrożka nie będą opisywać niczego innego jak tylko ten proces odpadania i popadania.

Dla Wittgensteina najistotniejsze „aspekty rzeczy” ukrywa przed nami ich prostota i codzienność, albowiem nie można czegoś zauważyć, co ma się stale przed oczami. Człowiek zaczyna dostrzegać podstawy swych badań wyłącznie wtedy, gdy „coś go uderzy”, i nigdy nie widzi tego, co raz zobaczone, ciągle rzuca się w oczy. Nasze jasne i proste gry językowe nie są studiami wstępnymi do przyszłej reglamentacji i regulacji języka, idealizacjami i „pierwszymi przybliżeniami” nie uwzględniającymi tarcia ani oporu powietrza. Gry te są raczej „obiektami porównawczymi”, które dzięki podobieństwu albo niepodobieństwu mają rzucić światło na panujące w naszym języku stosunki. Wittgenstein domaga się zatem „uderzenia”, „niepodobieństwa”, „przebudzenia” z tego, co ma się stale przed oczami. Problemy filozoficzne powstają jedynie wtedy, gdy język „świetuje”, czyli gdy uświadamiamy sobie, że nazywanie nie jest i nigdy nie było jakimś cudownym aktem, „chrztem przedmiotu”, a osobliwe użycie wyrazu nie tyle stanowi wynik „płynnego znaczącego”, ile „upłynnia znaczenia”<sup>21</sup>.

Wreszcie, zdaniem Freuda, niesamowite – *das Unheimliche, uncanny* – nie jest tak naprawdę niczym nowym czy obcym, lecz to coś od dawna znanego życiu psychicznemu, coś, co wyobcowało się z niego za sprawą procesu wyparcia, co zostało przeniesione w inny rejestr<sup>22</sup>. Niesamowite jest czymś, co powinno pozostać w ukryciu, a co jednak się ujawniło. Niemieckie słowo „niesamowite” („*unheimlich*”)

<sup>20</sup> Heidegger, *Bycie i czas*, s. 254.

<sup>21</sup> Wittgenstein, *op. cit.*, s. 77.

<sup>22</sup> S. Freud, *Niesamowite*. W: *Pisma psychologiczne*. T. 3. Warszawa 1997, s. 243 (przeł. R. Re s z k e).

jest przeciwieństwem słowa „swojskie”, „samowite” („heimlich”), z którym ciągle pozostaje w semantycznym związku. „Niesamowite” to coś w rodzaju „samowitego”. Freud, rekonstruując znaczenie niesamowitego („unheimlich”), śledzi historię terminu „swojskie”, „samowite” („heimlich”), by pokazać, że ów termin początkowo oznaczał to, co swojskie, codzienne, bezpieczne, najbliższe człowiekowi, by następnie odnieść go również do tego, co jako najbliższe jest też ukryte przed obcym spojrzeniem, tajemnicze, sekretne. Batalia o to, aby własne życie uczynić czymś swoim, a zarazem przez to oswojenie czymś niesamowitym, będzie zasadniczą batalią Gombrowicza i Mrożka.

### Modalności (*diarium*)

Do trywialnych sądów współczesnej filozofii języka należy wezwanie do odnalezienia lub wynalezienia narzędzi intelektualnych pozwalających zapanować nad zjawiskiem mowy, nie z martwego poziomu struktury lub z chaotycznego poziomu zdarzenia, lecz z ruchu, oscylacji, aktowości, nieustannego przechodzenia jednego w drugie – struktury w zdarzenie, zdarzenia w strukturę – za pośrednictwem wypowiedzi. Taką wypowiedzią frazującą, przechodzącą od struktury do zdarzenia i na odwrót, jest dziennik i jego archiwum.

Istnieje kilka sposobów tego przechodzenia struktury w zdarzenie, tzn. istnieje kilka paradygmatycznych trajektorii wyłaniania się modalności wypowiedzi, tj. formowania się funkcji wypowiedzeniowej. Podmiot dziennika może zatem przyjąć postać mowy świadka, który wspomina i rozpamiętuje rzeczy minione, by to rozpamiętywanie rozpisać i zapisać w dziennikach jako pamiętnikach, rejestrach, księgach wieczystych, współczesnych hypomneumatych. Mamy tu do czynienia z podmiotem zaświadcującym, z wyrażeniem potrzeby bycia swoim głównym świadkiem, mową jako organem „siebie-widzenia”. Drugą znaczącą formację wypowiedzeniową w dzienniku stanowi postawa wyznania, z której rodzą się dzienniki intymne, świadectwo życia sekretne. Każda namiętność uzyskuje stopień nasycenia budzący trwogę. Gdy dochodzi się do tego punktu, nagle wiadomo, że już nie uda się podnieść temperatury przeżyć, ani nawet jej utrzymać, i namiętność obumrze. Wtedy rodzi się dziennik. Dziennik jest tu owocem mediacji refleksyjnej, refleksji, która posuwa się ostatecznie aż do redukcji podmiotu, pochwyconego przez medytację we władzę nicestwienia siebie w świecie. Sposób obecności podmiotu w świecie staje się jego aktywnym nicestwieniem.

Wreszcie mamy postawę autokreacyjną, która funduje podmiot samostwarzający się. Podmiot jest tu podmiotem performatywnym nie tylko w tym znaczeniu, że kreuje rzeczy, które stanowią jego otoczenie, ale także w takim znaczeniu, że stwarza samego siebie w akcie mówienia o sobie. Kto spośród wszystkich mówiących jednostek jest uprawniony do przemawiania tego rodzaju Boskim językiem stworzenia? Kto przyjmuje jego władzę, jego prestiż? I od kogo język ów otrzymuje, jeśli nie gwarancje, to przynajmniej domniemanie prawdomówności? W jaki sposób funkcja autora ujawnia się w dzienniku? Co autoryzuje autor w dzienniku? Czy autoryzuje swoje życie, zgłaszając tym samym prawo własności do tego życia? – to pytania, które muszą intrygować archeologów dziennikarskiej mowy.

W tym tekście mimo świadomości istnienia podmiotu zaświadczonego, wy-

znającego i samostwarzającego się – paradygmatycznym powołaniem dziennika jest strategia żywieniowa oparta na idei podmiotu odżywiającego się, tj. poszukującego kolejnych porcji jedzenia, *diarium*. Termin „dziennik” wywodzi się od łacińskiego wyrazu „*diarium*”, oznaczającego początkowo codzienne porcje pokarmu, rozdawane np. żołnierzom, ale też dzienny żołd. Podmiot mówiący w dzienniku będzie stale domagał się tego żołdu, tego pokarmu, tego dziennego posiłku, który utrzyma jego *corpus*, jego ciało, jego życie. Dziennik okazuje się tu jedynym sposobem dotarcia do materialności świata, ale także do swojej własnej materialności. Dziennik nie jest ustanowiony na uprzywilejowaniu porządku symbolicznego ani nawet wyobrażonego, ale ściśle materialnego, Realnego, co oznacza, że jest krytyką każdej transcendencji i próbą ustanowienia życia w transimmanencji, nieustannej transmisji.

Dziennik to powrót do immanentnego realnego prezentującego życie podmiotu na granicy wszelkiego sensu. Dziennik odtwarza materialne warunki przeżycia dziennika. Życie podmiotu wyłania się z dzienników jako praktyka materialna, która za sprawą przyczyny immanentnej ustanawia siebie samą, wychodząc w ten sposób poza paradygmat tekstualny, dyskursywny, językowy, papierowy, poza „demokratyczny i językowy materializm”. Poza ciałami i językiem istnieją dni i noce, diariusze, które formują ciała i języki. Język nie jest upiorem znaków oraz czysto syntaktycznych maszyn gramatycznych, ciało nie jest obiektem czysto tkankowym i nie wyczerpuje swych granic w skórze. Dziennik i pochłaniającyienne porcje pokarmu podmiot dziennika postrzega materialne Realne jako własną determinację-w-ostatniej-instancji. Akt podmiotu dziennika stanowi akt, w którym przyjmuje on swoją tożsamość z Realnym i utrzymuje się w postawie immanencji wobec Realnego. Podmiot dziennika jest podmiotem ultrarealistycznym.

### Dnie (wyjście z szafy)

Wszelka literatura spełnia się w dziennikach. Literatura polska spełnia się tylko w dziennikach. To krótka, kategoryczna i z pewnością arbitralna, ale ważna konstatacja. Dni płodzą dzienniki, dzienniki płodzą pisarzy. Słowa polskie wyrastają na stronicach niczym pola żyta i pszenicy, czekając na dni żniw, na noce dożynek. Wszystko tu się dzieje pod dyktando przyrody, która wyznacza czas pisania, a zatem kalendarz zasiewów i zbiorów. Słowa szukają lata, szukają dni obfitości sierpnia. Dziennik i tylko dziennik daje polszczyźnie i przebudzonej w Polsce mowie możliwość bycia w słowie i przy słowie, możliwość stania się podmiotem pisania (zasiewu). Tak jakby pisanie do siebie, do własnej ziemi, dawało szansę pisania do innych i tylko bycie z dala od siebie, na polu uprawnym, pozwalało być dla innych. W Polsce jesteśmy siewcami, rolnikami, niewolnikami pór roku. Jedyne dziennik czyni nas – Polaków – podmiotem i przerywa długie milczenie rzeczy, milczącego przedmiotu. Tylko dziennik robi się i pisze się w porach roku. Spisane dni sprawiają, że „milczący obiekt”, ciało, staje się uspołecznionym podmiotem, podmiotem w sieci, podmiotem komunalnym, podmiotem w komunikacji. Spisane dni oddają sprawiedliwość siewcy obfitym plonem, żniwami i dożywkami. Czas żniw to czas wspólnej pracy, to czas wspólnoty, która nadchodzi – wielkiej, pełnej, naświetlonej słońcem wspólnoty lata.

Rzecz nie dotyczy tylko pisarstwa i osób Gombrowicza oraz Mrożka i nie zamy-

ka się w nich. *Dzienniki 1954–1957* Jana Józefa Lipskiego, *Dziennik* Jana Józefa Szczepańskiego, *Dziennik* Jana Błońskiego, *Dzienniki z lat osiemdziesiątych* Teodora Parnickiego, a z twórców należących do wcześniejszych generacji *Dnie* Elizy Orzeszkowej czy *Dziennik nieciągiły* Władysława Stanisława Reymonta to główne obszary i modalności wypowiedzi tego, co pretenduje do miana podmiotu mówiącego, podmiotu czasu żniw<sup>23</sup>. Są też dzienniki w dziennikach. Gombrowicz w *Kronosie* twierdzi: „Piszę dziennik”, „Wykańczam dzienniki”, „W »Kulturze« nowy *Dziennik*”<sup>24</sup>, „Czytam *Dziennik* Żeromskiego”<sup>25</sup>, „Piszę nowy dziennik i dalsze wspomnienia”<sup>26</sup>. Zapowiadając w dzienniku dziennik, wspominając w dzienniku dziennik, wspomina czas uniesienia i zapowiada lato, porę wielkich żniw, czas pogańskiego święta. Co to może znaczyć, że ktoś notuje w dzienniku: „Piszę dziennik o malarstwie”<sup>27</sup> lub „Piszę dziennik o Argentynie”<sup>28</sup>, lub „Kończę dziennik o zwierzętach”<sup>29</sup>? Może to sygnalizować wyłącznie jedno – tęsknotę za czasem nadmiaru życia, życia spotęgowanego, życia zwielokrotnianego, czasem dochodzenia nie tylko do granicy życia, ale też do granicy jego podwajania. Czy ktoś, pisząc w cieniu Gombrowicza, pisząc dziennik, w świadomości istnienia dziennika Innego, dziennika życia, byłby w stanie uczynić coś innego, niż robi Mroźek, tj. doprowadzić swój czas żniw, czas pisania do czasu dożynek absolutnej apokalipsy? Mroźek notuje 4 VIII 1971: „Dziennik twój – tylko jako narzędzie wyodrębniania siebie. Nie jako nora alchemika”<sup>30</sup>. Do tej alternatywy – „nora alchemika” kontra „narzędzie wyodrębniania siebie”, będziemy jeszcze wracać. Z pewnością pisarz, który nie potrafi pisać o sobie, by wyjść z nory lub stworzyć zarys samego siebie, jest niekompletny. „Pisarz nie pisze żadnym tajemniczym »talentem«, ale... sobą”. Tak, pisarz pisze sobą – sobą upadłym, rozpadłym, popadłym w uzależnienie od świata, odpadłym od siebie samego.

Dziennik jest częścią nie tylko terytorium, ale i czasu: odkrywa swoje pasje, ujawnia swoje rzeczywiste motywacje, realne interesy dopiero po śmierci autora, tak jak stało się w przypadku *Dzienników* Marii Dąbrowskiej, które skorygowały to, czym Dąbrowska była i jest w świadomości Polaków. Wydanie dzienników Jarosława Iwaszkiewicza stanowiło wydarzenie rozumiane jako skandal, czyli *skandalon*, a zatem kamień, o który przewracają się opinia publiczna, zmysł wspólny, mowa polska, polskie żniwa. Wprowadzenie do mowy dziennika Iwaszkiewicza było prawdziwym coming outem, wyjściem z szafy, czasem przesilenia, nocą świętojańską polskiej literatury. Problem w tym, że wyjście z szafy, tj. *coming out*, ma stać się *acting out*, bez którego jest czystym, pozbawionym treści gestem<sup>31</sup>. Jacques Lacan pisze:

<sup>23</sup> Zob. na ten temat: R. Blythe, *The Pleasures of Diaries: Four Centuries of Private Writing*. New York 1989. – P. Rodak, *Między zapisem a literaturą. Dziennik polskiego pisarza w XX wieku* (Żeromski, Nałkowska, Dąbrowska, Gombrowicz, Herling-Grudziński). Warszawa 2011.

<sup>24</sup> W. Gombrowicz, *Kronos*. Wstęp R. Gombrowicz. Posł. J. Jarzębski. Kraków 2013, s. 125.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 133.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 141.

<sup>27</sup> W. Gombrowicz, *Dziennik 1953–1956*. Posł. W. Karpiński. Kraków 1997, s. 303.

<sup>28</sup> Gombrowicz, *Kronos*, s. 230.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 204.

<sup>30</sup> S. Mroźek, *Dziennik*. T. 2: 1970–1979. Kraków 2012, s. 43.

<sup>31</sup> Zob. B. Stiegler, *Acting Out*. Transl. D. Barison, D. Ross, P. Crogan. Stanford, Calif., 2009.

Uważam *acting-out* za ekwiwalent fenomenu halucynacyjnego typu nerwicowego, który powstaje, gdy przedwcześnie symbolizujecie, kiedy podchodzicie do czegoś w rejestrze rzeczywistości, a nie wewnątrz rejestru symbolicznego<sup>32</sup>.

Przedwczesna symbolizacja to nie jest przedwczesny wytrysk, to przedwczesne istnienie, istnienie nie-na-czasie, niewczesne bycie na poziomie samego myślenia, które uniemożliwia ustanowienie publicznego, tzn. zadekretowanego myślenia.

Być może, z tego właśnie powodu Mroźek ironicznie, ale, moim zdaniem, niewzruszenie i trafnie ocenia swoje myślenie, a co za tym idzie, myślenie całej ludzkości, w taki oto sposób: a) zazwyczaj nie myślę lub rzadko myślę; b) kiedy już myślę, nigdy niczego nie pomyślę do końca, przerywam myślenie dla niemyślenia; c) nawet zaś, gdy myślę „do końca”, to i tak zapominam, jakie były wnioski z tego myślenia; d) a jeśli nawet pamiętam wnioski, to nie jestem zdolny pomyśleć, co z nimi zrobić. To właśnie zwiemy daremnością myślenia lub spektaklem niemyślenia. W owym spektaklu Mroźek dociera, czyli podchodzi do czegoś w rejestrze realnego, poza rejestrem symbolicznego. Język w dzienniku funkcjonuje jedynie jako negatywność, pierwsza granica tego, co możliwe, a życiopisanie, *l'écriture de soi*, staje się koniecznością, która wiąże nastrój pisarza ze sferą pisma wirtualnego. Język dziennika zaatakowała choroba objawiająca się utratą abstrakcyjnych mocy poznawczych i niebezpośredniości oddziaływania, choć porażająca odroczeniem oraz zawieszeniem każdego automatyzmu, który niweczy ekspresję na rzecz wyrażen ogólnikowych, anonimowych, abstrakcyjnych, który rozmywa znaczenia, tłumi górne tony rejestru, gasi iskry buchające ze zderzenia słów w nowych wcieleniach.

To dlatego należy mówić o dziennikach Mroźka i Gombrowicza nie tak, jak Sartre wypowiadał się na temat nerwicy i „zaprogramowania nerwicowego” Gustave’a Flauberta<sup>33</sup>, ale jak Foucault pisał o maszynach, echach myśli i metamorfozach u Raymonda Roussela<sup>34</sup>. Kategorią wyjściową i podstawową dla twórczości Roussela nie jest nerwicowe *imaginarium* jako przeciwieństwo realności spojrzenia i abstrakcyjności pojęcia, ale tropologiczna przestrzeń podwajania jako przeciwieństwo prostego implikowania. Zdaniem Foucaulta, dzieło Roussela „oswaja” przypadek, albowiem przypadek powtórzony w dziele jawi się jako szansa na spotkanie z niezliczonym tłumem innych możliwości kombinatorycznych języka i świata. Sama esencja literatury dzienników nie da się zredukować ani do przedmiotu, który jest nosicielem znaku, ani też do podmiotu, który go doświadcza, ale w postaci granicznej zmierza ona do utożsamienia się z pewnym prawem życia i śmierci. Należy pisać o dziennikach Mroźka i Gombrowicza jak o arce Noego, poszukiwaniu Wielkiej Niedzieli Zmartwychwstania.

Przedwczesna symbolizacja sygnalizuje zatem istnienie na poziomie defensywnym, czysto obronnym, oznacza zajęcie pozycji depresyjnej. Dla Lacana obrona jest zawsze problematyczna, niejasna, enigmatyczna i bez wyróżnienia porządku, w którym się pojawia. Na temat obrony, czyli mechanizmu obronnego, fortyfikacji,

<sup>32</sup> J. Lacan, *Seminarium III. Psychozy*. Oprac. J.-A. Miller. Przeł. J. Waga. Warszawa 2014, s. 148.

<sup>33</sup> J.-P. Sartre, *Idiota w rodzinie. Wybór tekstów z nieukończonych monografii*. Wybór W. Sadkowskiego. Przeł. J. Waczków, Gdańsk 2000.

<sup>34</sup> M. Foucault, *Raymond Roussel*. Przeł. G. Wilczyński. Warszawa 2001.

zabiegów okopania siebie, już nie jak podczas żniw, ale jak podczas wykopów, nic nie wiemy. Nie wiemy również nic o ujawnieniu, procesie *coming out*, o wyjściu z szafy, jak długo ów *coming out* nie przeistoczy się w *acting out*, tj. proces stawania się kimś innym, proces przeciwurzeczywistnienia. Psychoanaliza powiada szorstko: to, co zostało odrzucone „od wewnątrz”, wraca „z zewnątrz”. Z pewnością: ale czy to, co zostało odrzucone „z zewnątrz”, także wraca „od wewnątrz”? „W psychoanalizie obrona skierowana jest przeciw mirażowi, nicości, pustce, a nie przeciw temu wszystkiemu, co istnieje i co ciąży w życiu”<sup>35</sup>. Nie trzeba nam, Polakom, tego powtarzać; podczas żniw, wielkiego, olśniewającego Święta Plonów, próbujemy zapomnieć o pustce ścierniska, nicości, poziomych dniach listopada, błocie jesieni – przeciw temu wszystkiemu, co istnieje i co ciąży w życiu. Gombrowicz i Mroźek nie ponawiają słów subtelnosci Saula Bellowa z *Daru Humboldta*, nie mówią o ogrodach i ogrodnikach, którzy rozprawiają tylko o ziemi, drzewach, kwiatkach, pomarańczach, słońcu, o Raju, Atlantydzie, Radamantysie, Williamie Blake’u w Felpham, gdzie pisze on dzieło: *Milton. Poemat w dwu księgach*, i o *Raju utraconym* Johna Milтона, *Timajosie* Platona, Combray Prousta, słowach Wergiliusza na temat rolnictwa, słowach Andrew Marvella o ogrodach, poematach karaibskich Wallace’a Stevensa<sup>36</sup>. Mroźek nie powie – „Miasto jest odrażające”, Mroźek powie oschle:

Ach, nie jestem nawet tym, czym mi się wydaje, że mógłbym być: sokołem, co wysoko i widzi tylko to, co lupem jego ma być. Raczej kurą. Dziobie wszystko, co wpadnie pod ślepy dziób<sup>37</sup>.

Dzienniki Gombrowicza i dzienniki Mroźka skierowane są właśnie w stronę upadku jestestwa: w stronę przeciążenia życia, zwracają się przeciw temu wszystkiemu, co wytwarza ciężar w życiu i ciężar życia. Dzienniki poszukują stanów wyjątkowych, punktów *plateau* – zarówno w znaczeniu: geograficznym, tj. obszarów wysoko położonych, wydźwigniętych, o stromych stokach; seksuologicznym, tj. faz podniecenia, ekstazy; jak i matematycznym, tj. płaskich obszarów przebiegu pewnej krzywej. Dzienniki to wspinaczka w geografii depresji, poszukująca wierzchołków amplitudy, punktów zaczepienia, wyjścia z pierwotnej monotonii, monotematyki, monozasady, bez których tamte uskoki, wysoki, skoki byłyby niemożliwe. Mroźek nie dowierza swojemu piśmiu, swojej obecności w dzienniku. Stale się pyta: co to jest? i stale monotonie odpowiada językiem kliniki. „Dziennik psychiatry. I pacjenta. Pacjent się skarży. Psychiatra udziela porad. Pacjent rzadko się do nich stosuje”<sup>38</sup>. Gombrowicz natomiast zauważa: „Artysta, według Freuda, to neurotyk, który sam się leczy – a z tego wynika, że nie może leczyć go nikt inny”<sup>39</sup>. Powtarzam: dzienniki są wspinaczką w geografii depresji, szukają punktów *plateau*.

Jerzy Kosiński na dzień przed śmiercią zatelefonował do księgarni nowojorskiej gazety wydawanej w języku polskim, do „Nowego Dziennika”, i zamówił na 3 V 1991, a zatem kiedy nałożył sobie na głowę plastikowy worek, wiersze Jana Lechonia.

<sup>35</sup> Lacan, *op. cit.*, s. 396.

<sup>36</sup> S. Bellow, *Dar Humboldta*. Przeł. K. Tarnowska, A. Konarek. Warszawa 2011.

<sup>37</sup> S. Mroźek, *Dziennik*, t. 1: 1962–1969 (2010), s. 593.

<sup>38</sup> Mroźek, *Dziennik*, t. 2, s. 406.

<sup>39</sup> Gombrowicz, *Dziennik 1953–1956*, s. 224.

Pisarz w swoich ostatnich chwilach życia czytał *Dziennik Lechonia*<sup>40</sup> – ta lektura natchnęła go do nieodwołalnej decyzji – i doszedł do przekonania, które jest głęboko obce dziennikom, ale nieobce samoświadomości Mrożka: „Stworzony jesteś do nicości, nie broń się więc. Nicuj się, nicuj”<sup>41</sup>. W dziennikach Lechonia znalazł Kosiński płaski obszar przebiegu krzywej wznoszącej swojego życia.

Ten sam dziennik Lechonia stanie się także przedmiotem lektury Gombrowicza, który w jakiś poniedziałek 1959 roku zanotuje:

Dopiero teraz miałem sposobność zapoznać się z fragmentem *Dziennika Lechonia* z Nr 16 „Wiadomości” z 19 kwietnia br., gdzie mowa o mnie i moim *Trans-Atlantyku*. „Gombrowicz... jest też wariatem, wiem na pewno, bo go znam... *Trans-Atlantyk* to historia bardzo plugawa... Dosyć zabawne, choć cokolwiek śmierzące...”<sup>42</sup>

Dzienniki są bezlitosne i ujawniają to, czego nie ujawniły nawet listy. Lechoń, który w opinii Gombrowicza jest „poetą nietwórczym i nieoryginalnym, którego w samych jego początkach niepomiernie wywyższono [...]”<sup>43</sup>, ale który „stworzył siebie... stworzył Jana Lechonia”<sup>44</sup>, w tym samym czasie, kiedy miażdży Gombrowicza w swym dzienniku, wysłał do niego list, gdzie pisze: „O pana pracach, o *Ferdurke*, o *Trans-Atlantyku*, myślę z niezmierną przyjemnością, jako o świetnych utworach...”<sup>45</sup> Surowość dzienników jest surowością samych dni i nocy. To sama „samowitość”, samo „upadanie”, które odsłania istotową strukturę ontologiczną jestestwa, konstytuuje wszystkie jego dni w ich powszechności. *Plateau* – obszary wysoko położone, wydzwignięte, o stromych stokach, chwile ekstazy, tereny przebiegu krzywej wznoszącej, rozpadają się i opadają, popadają w płaskość, nizinność, odpadają od ścian i wracają do geografii depresji, spadają z wierzchołków amplitudy i rozpadają się w pierwotnej monotonii, monotematyce, mówią już nie stereofonicznie ani kwadrofonicznie, ale monofonicznie.

### Noc (jama cudzego życia)

Należy czytać dzienniki Franza Kafki wraz z dziennikami Josepha Goebbelsa, dzienniki Thomasa Manna wraz z dziennikami Ernsta Jüngera, dzienniki Gombrowicza wraz z *Czarnymi zeszytami* Heideggera, dzienniki Mrożka wraz z dziennikami Bronisława Malinowskiego. Należy czytać dzienniki Gombrowicza i Mrożka tak, jak W. G. Sebald czyta dzienniki Kafki – odnajdując w nich obrazy z zaświatów oraz antycypacje swoich własnych obrazów: „Kafka, jak można wyczytać z wielu zapisów dziennika, potrafił chwytać takie obrazy w samej rzeczywistości migawką oczu, czułych i zarazem lodowato zimnych”<sup>46</sup>. Dzienniki pisane nocą są czułymi i zarazem lodowato zimnymi migawkami z gorącego i nieczulego czasu dnia. Sebald czyta w dziennikach o podróży Kafki z Maxem Brodem z Pragi przez Szwajcarię i północ-

<sup>40</sup> Zob. R. Gorczyńska, *Rashomon. Rzecz o Jerzym Kosińskim*. „Kultura” (Paryż) 1991, nr 7/8.

<sup>41</sup> Mroźek, *Dziennik*, t. 2, s. 121.

<sup>42</sup> W. Gombrowicz, *Dziennik 1957–1961*, s. 180.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 182.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 183.

<sup>45</sup> Cyt. jw., s. 180.

<sup>46</sup> W. G. Sebald, *Campo Santo*. Przeł. M. Łukasiewicz. Warszawa 2014, s. 231.



ne Włochy do Paryża z sierpnia–września 1911 tak, by utorować swoje podróże, tak by wydobyć z pamięci własny dziennik, uruchomić nawigację własnego życia.

Dzienniki odbijają się w dziennikach, dzienniki czytają dzienniki. Pisze Gombrowicz w poniedziałek 1958 roku:

Namiętnie uprawiam czytanie dzienników, wciąga mnie jama cudzego życia, choćby przyozdobiona, a nawet skłamana – ale, tak czy owak, to rosół na smaku rzeczywistości i lubię wiedzieć, że, na przykład, 3 maja 1942 roku Bobkowski uczył żonę jeździć na rowerze w lasku Vincennes. A ja? Co robiłem w tym dniu?<sup>47</sup>

Gombrowicza fascynuje synchronizacja czasów, mnogość współlistniejących ze sobą biografii, fascynuje go to, co jednemu się przydarza i nie jest bez związku z tym, co równocześnie innemu się przytrafiło. Gombrowicz szuka nieustannie swojej porcji jedzenia, swojego dziennego posiłku, swojego *diarium*, „rosołu na smaku rzeczywistości”.

Miron Białoszewski pisze *Tajny dziennik*, mimo że cała późna twórczość autora *Pamiętnika z powstania warszawskiego* jest już przecież dziennikiem; pisze *Tajny dziennik*, którego istnienie nie stanowi tajemnicy, więcej nawet: ta tajemnica ma z góry przesadzoną datę publikacji, choć data rzeczywista jest o dwa lata spóźniona: 2012 rok. Białoszewski tworzy dziennik zwrócony w stronę przeciążenia życia. Ścisłej: Białoszewski pisząc *Tajny dziennik* przeciąża samą tajemnicę życia. Jerzy Pilch, który wydawał się stworzony do felietonów i stworzony przez felietony, tj. do znośnej lekkości życia, stale robiący w prasie codziennej coś na kształt publicznego dziennika, choć z pewnością nie wyznania, okazuje się autorem *Dziennika*, który w dużej części jest dziennikiem publicznie skrywanej choroby. Pilch pisze dziennik o przeciążeniu życia przez chorobę.

Nawet ktoś tak oddalony od Polski – mentalnie, językowo i geograficznie – jak Malinowski, bez dziennika nie jest już dziś wyobrażalny. Wydrukowany w roku 1967 w Nowym Jorku, pisany jednak po polsku, ale po raz pierwszy opublikowany po angielsku jako *A Diary in the Strict Sense of the Term*<sup>48</sup>, obejmuje krótki okres życia Malinowskiego, od 1 IX 1914 do początku sierpnia 1915 oraz od końca października 1917 do połowy lipca 1918, czyli około 19 miesięcy. Ten dziennik to

<sup>47</sup> Gombrowicz, *Dziennik 1957–1961*, s. 101.

<sup>48</sup> B. Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term*. New York 1967. Wyd. polskie: *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*. Wstęp, oprac. G. Kubica. Kraków 2002. Dzienniki Malinowskiego powstały w języku polskim. Znajdują się obecnie w archiwum London School of Economics, w ich skład wchodzi: zapiski prowadzone między styczniem a majem 1908 na Wyspach Kanaryjskich, zeszyty z czasów studiów w Lipsku (grudzień 1908 – maj 1909), kilka kartek retrospekcyjnych na temat przyjazdu do Anglii, zeszyt powstały w Zakopanem między wrześniem a październikiem 1911, zeszyt prowadzony między kwietniem a sierpniem 1914, zeszyt zapisany w Nowej Gwinei między wrześniem 1914 a sierpniem 1915, wreszcie zeszyt z pobytu na Wyspach Trobrianda zapisany między październikiem 1917 a czerwcem 1918. Tylko dwa ostatnie zeszyty zostały przetłumaczone na angielski i opublikowane właśnie w 1967 roku jako *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Tytuł został zaczerpnięty z ostatniego zeszytu, który autor nazwał *Dziennikiem w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*. Dzienniki Malinowskiego są nie tylko owocem procesu dojrzewania, ale nade wszystko wywalczania siebie i przewalczania siebie, stanowią świadectwo podmiotu nie tyle nawigującego własnym życiem, ile poszukującego swej światowości, sceny swojej pełnej obecności, narodzin globalnego, absolutnego kosmopolityzmu.

oczywiście wielki spektakl Nad-Ja (*das Über-Ich*) Malinowskiego, w którym jedynym aktorem jest osąd moralny dokonany nad sobą samym. Pisanie „z punktu widzenia tubylców” – powie Clifford Geertz – rozniecało w Malinowskim nadzieję na przekroczenie samego siebie<sup>49</sup>, czyżby zatem pisanie z punktu widzenia siebie, pisanie dzienników, przywracało nadzieję na stanie się autorem, który tworzy dzieło, a nie tylko pisarzem, który spełnia się w tekście. Czyż wizyta Malinowskiego na Wyspach Trobrianda nie była poszukiwaniem innej sceny, na której „krakowski neurastenik” mógł umieścić bogactwo własnej wrażliwości, aby uwiarygodnić opowieść o Innym poprzez uwiarygodnienie opowieści o sobie samym i stworzenie odmiany (wariacji) Nad-Ja: „ja-zaświadczonego” – *I-witness*?

Powtarzam: w Polsce dni płodzą dzienniki, dzienniki płodzą pisarzy, pisarze płodzą przeciążenie – noc. Literatura polska spełnia się w dniach, ale wypełnia się nocą i w nocy. Mrożek 24 IV 1964 zanotuje:

Mówi się przecież tylko: dzień nasz powszedni, a nie noc nasza powszednia, noc nie jest powszednia, za każdym razem jest w niej coś nad wyraz podejrzanego i następny ranek jest właściwie sukcesem, choć cała prawda całego dnia, gospodarskiego i porządnego, podszyta jest prawdą nocy, z czego wynika, że ta gospodarskość i porządność też jest jakaś podejrzana<sup>50</sup>.

Trafnie autor pisze tu, że „dzień nasz powszedni”, banalny, zwykły, powtarzalny, jest substancją znużenia i mdłości, ale jest także czasem wytwarzania zasad gospodarzenia, czasem reguł ekonomii, „dnia-myślności”, urządzenia obrazu „świato-dnia”. Dzień stanowi swój obraz dnia. Noc jest bezczasem tego, co jednorazowe, niepowtarzalne, pojedyncze, skrajnie idiomatyczne. Noc nie ma obrazu. Noc to kopalnia przeżyć, manufaktura dnia. Noc jest idiomem dnia. Noc jest prawdą dnia. Stąd ważność dożynek, stąd waga nocy świętojańskiej, stąd powaga i zabawa, ale też obawa i nierównowaga zrównania dnia i nocy. Nic się nie powtarza. To my jedynie powtarzamy samych siebie. Nic tak nie niszczy dni, nikt tak nie zjada nocy, jak my zjadamy samych siebie w dniach, jak my niszczymy nocę w dniach.

Literatura napelniająca i wypełniająca, naładowująca i doładowująca pole pisania podmiotowością jest literaturą diarystyczną. Mrożek notuje 27 XI 1983:

Literatura dzieje się cały czas, nawet poprzez ludzi niepiśmiennych. Właściwa literatura to po prostu historia świadoma siebie i oddzielona od fizycznego wsparcia tego, co jest widziane, myślane i odgrywane przez faktycznie widzącą, myślącą i działającą jednostkę<sup>51</sup>.

Wielka literatura jest dziennikiem, tzn. czasem uprawy dnia skrywającego prawdę nocy. Dziennik jest różnorodnością, jest miejscem wylaniania się różnic, jest przestrzenią różnicowania, na której kłosa zbóż szukają swojej pojedynności.

<sup>49</sup> C. Geertz, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*. Przeł. E. Dżurak, S. Sikora. Warszawa 2000, s. 39.

<sup>50</sup> Mrożek, *Dziennik*, t. 1, s. 92.

<sup>51</sup> S. Mrożek, *Dziennik*, t. 3: 1980–1989 (2013), s. 458.

---

Abstract

---

SZYMON WRÓBEL University of Warsaw

**WHAT IS A DIARY?** INTRODUCTION TO THE READING OF WITOLD GOMBROWICZ'S AND  
SŁAWOMIR MROŻEK'S DIARIES

The author of the article proves that we are now living in the era of diary's inflation. Techniques of ancient and Christian modes of giving form to life are now dead. Old methods of giving form to life have been transformed by new culture unity of new media. This thesis is historically supported by recalling the examples of François Rabelais, Marcel Proust, and Georges Perec. Opposing this view, the author of the paper reconstructs two great attempts of transforming life into a text, namely Witold Gombrowicz's *Diaries* and Sławomir Mrożek's *Diaries*, as the two works are joined by a common conviction that literature and life come true only in a diary. Franz Kafka's *Diaries* offer the author a way of reading Gombrowicz's *Diaries*, while Thomas Mann's *Diaries* are helpful in reflecting on Sławomir Mrożek's ones. In his paper, the author intends to understand the relationship between life, writing, and life form. The key etymological trope for the author is the word "*diarium*" from which the word "diary" is derived, and which means everyday food portions given to soldiers. In this sense, life is conditioned by a diary, not *vice versa*.