Aleksandra Okulus

Ja autobiograficzne jako podmiot dialogiczny *Kartki z dziennika* Stefana Chwina – „odkrywanie innego"[1]

Autobiografia? A, broń Boże.
Raczej autografia

Stefan Chwin[2]

W tradycyjnym rozumieniu autobiografia uchodzi za gatunek wybitnie monologiczny – przedrostek AUTO- doskonale oddaje owo egocentryczne nakierowanie na samego siebie; autora i bohatera autobiografii. Jak podaje *Słownik terminów literackich* jej „autorzy usiłują zarysować jakąś spójną koncepcję **własnego** życia, ukazać **całościowy** sens **swych** doświadczeń [...]"[3]. W tym znaczeniu autobiografia jest rodzajem tzw. **auto**narracji, opowieści o **samym sobie**, zatem stanowi, jak to określa Katarzyna Rosner, ludzką strukturę poznawczą „strukturę „**samo**rozumienia" jako ujmowanie **własnego** życia oraz rozwijających się w czasie procesów i zdarzeń zachodzących w świecie w całościowe struktury sensu" oraz „projektowanie czy konstytuowanie **siebie**, **własnej** tożsamości"[4]. Jak pisze Barbara Skarga autobiografia stanowi „klucz do ustalenia tożsamości ja" wraz ze ściśle współpracującą z nią pamięcią, warunkiem integralności ego; jest „zwierciadłem Narcyza" pragnącego „objąć siebie w swej pełni, stopić się z sobą i z tym, co wydaje się inne, by osiągnąć jedność absolutną"[5].

---

[1] Tekst jest zmodyfikowaną wersją rozdziału mojej pracy magisterskiej: Odkrywanie innego. Sztuka dialogu w prozie artystycznej Stefana Chwina, Archiwum Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2008.

[2] Cyt. z S. Chwin, *Kartki z dziennika*, Gdańsk 2004, s. 146.

[3] *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 2000, s. 50 [Podkr. A.O.].

[4] K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2006, s. 12, 22-23 [Podkr. w cyt. A.O.]

[5] B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997, s. 237.

Celem niniejszego tekstu jest de-konstrukcja definicji autobiografii jako monologu oraz jej podmiotu jako samotnej monady dokonana na przykładzie *Kartek z dziennika* Stefana Chwina. AUTObiografia ukazana zostaje tu jako na wskroś **dialogiczna** autobioGRAFIA, w której polifonicznym żywiole ja ulega de-konstrukcji poprzez wywłaszczenie, otwarcie i ruchliwą przemianę, poddając się kreacji z zewnątrz przez i wobec innego. Proces dochodzenia do własnej tożsamości jest z definicji otwarty, nieskończony, nierozstrzygnięty. Dialogowe stawanie się sobą nigdy nie skutkuje osiągnięciem pełni, całości i jedności absolutnej, gdyż zachodzi zawsze w relacji do tego, co inne, relacji pierwotniejszej od ja, zawsze w językowym żywiole **różnic**owania, co w tym tekście nazwane jest procesem **„odkrywania innego"** w sobie samym. Szczegółowy opis tego procesu poprzedzić jednak należy uwagami o samym zjawisku dialogu jako etycznej relacji ja – inny oraz Derridiańskiej kategorii „odkrywania innego" kluczowymi dla rozwiązań badawczych przedstawionych w tym tekście.

Nie jest łatwo zdefiniować pojęcie dialogu. Niemożność „uchwycenia" tej kategorii, jej wieloznaczność i semantyczna migotliwość ma jednak istotne przyczyny. Jakiekolwiek definicje, konkluzje i syntezy są bowiem w tym przypadku rażąco sprzeczne z podstawowym założeniem jego „teoretyków": „dogmatycznym" wręcz uchylaniem się od rozstrzygnięć stanowiących gest logocentrycznego zawłaszczenia, totalizacji czy jak by określił to Emmanuel Lévinas „imperializmu ja" jako triumfie tego samego nad innym[6].

Najogólniej rzecz ujmując dialog „jest" roz–mową jako dziejącą się w medium języka etyczną relacją ja – inny. To właśnie mówienie, a raczej rozmawianie stanowi pierwotną strukturę naszego „bycia w świecie", bowiem ZAWSZE JUŻ jesteśmy w języku, jak by stwierdził Jacques Derrida[7]. Człowiek nie jest bowiem kartezjańskim *cogito* odciętym od wartkiego potoku egzystencji, jest natomiast bytem relacyjnym, *bios praktikos*[8], jego podstawowym sposobem istnienia

---

[6] Ibid., s. 99.

[7] Nazwisko Derridy – wszak admiratora pisma nie powinno dziwić w kontekście rozważań o mowie. Wbrew stereotypowym ujęciom filozof nie negował wcale mowy. Jak pisze Markowski, szczególnie interesowało go samo pismo w mowie, tembr, wibracja jako zdarzenie i styl zatem różnicowanie (por. M.P. Markowski, *Dekonstrukcja, dialektyka, teologia negatywna.* W: *Literatura wobec niewyrażalnego,* red. W. Bolecki, E. Kuźma, Warszawa 1998, s. 40). Por. również słowa R. Barthesa: „Głos ludzki jest uprzywilejowanym (ejdetycznym) miejscem różnicy: miejscem, które wymyka się wszelkiej nauce [...]" (R. Barthes, *Muzyka, głos, język*, przeł. K. Kłosiński, „Pamiętnik Literacki" 1999, z. 2, s. 6, cyt. za E. Dąbrowska, *Wszystko zaczyna się w fałdce cytatu. Jacques Derrida i „teksty innego".* W: *Derrida/ adirreD*, red. D. Ulicka, Wróbel, Pułtusk 2006.). Chodzi tu więc raczej o to, co Tadeusz Sławek i Tadeusz Rachwał określili jako panlingwistyczność naszego doświadczenia jako brak czystego, niezapośredniczonego językowo dostępu do bytu, skazujący nas na interpretacje (por. T. Sławek, T. Rachwał, *Maszyna do pisania. O dekonstruktywistycznej teorii literatury Jacquesa Derridy,* Warszawa 1992, s. 31-34). W tym wypadku Derridiańska *l' écriture* byłaby „wspólnym korzeniem pisma i mowy" (T. Rachwał, T. Sławek, op.cit., s. 88).

[8] J.L. Krakowiak, *Tragizm ludzkiej egzystencji jako problem filozoficzny*, W-wa 2005, s. 21.

jest, jak pisał Michaił Bachtin, „uczestnictwo w bycie", odpowiedzialny czyn, „bycie bez alibi", a nie samotna mono-logiczna myśl[9]. Za Markiem Siemkiem można skonstatować: „Nie logos, lecz dia–logos"[10]. Język, w którym wydarza się dialog nie jest bowiem „czystym językiem metafizyki, narzędziem dostępu do bytu, pojmowanym w nieodłącznych kategoriach komunikacji, przedstawienia, ekspresji, zinstrumentalizowania i przeźroczystości"[11], faktycznie zaś monologiem, językiem ciszy czy by zacytować Derridę „przemocą milczenia"[12]; przemocą pojęcia popełnianą wobec tego, co inne. Jest natomiast żywą i sensorodną rozmową, relacją jako **różnicą** przenicowującą wszelkie formy samoobecności i tożsamości. Przekroczenie „horyzontu immanencji" oznacza „dialogiczne otwarcie"[13] podmiotu na trans-cendencję oraz zakwestionowanie prymatu epistemologii nad etyką. Metafizyczna opozycja podmiotu i przedmiotu ulega znaczącej problematyzacji i jak zauważa Markowski rozłączny *hiatus* będący figurą poznania zostaje zastąpiony przez figurę **chiazmu**, figurę doświadczenia, skrzyżowania się wnętrza z zewnętrzem, przenikania się tego samego i innego[14]. Chiazmatyczne uwikłanie w byt jako doświadczenie *par excellence*:

> [...] jest [...]związane z pewnego rodzaju ruchem, jest to jednak ruch, którego nie sposób umiejscowić w określonej przestrzeni, on sam taką przestrzeń otwiera, gdyż zawsze wprowadza coś nowego, innego i zaskakującego [...] doświadczenie nie rozgrywa się w ustalonym polu, na przykład w ramach relacji podmiotu i przedmiotu, raczej narusza stabilny porządek świata[15]

Przestrzeń dialogu jest zatem przestrzenią otwartą, szczególną przestrzenią pomiędzy, przestrzenią pogranicza, którego granice ulegają nieustannej zmianie i de-konstrukcji; przestrzenią, w której, jak to pięknie wyraził Tadeusz

---

[9] Zob. T. Szkołut, *Tradycja kulturowa i twórczość w refleksji filozoficzno-estetycznej Michaiła Bachtina.* W: *Dialog kultur. O granicach pluralizmu*, red. P. Bytniewski, J. Miziński, Lublin 1998, s. 47. Por. też H. Rarot, *Filozofia moralna Michaiła Bachtina,* Lublin 2002, s. 77-106.

[10] J.L. Krakowiak, op.cit., s. 25.

[11] P. Dehnel, *Dekonstrukcja, rozumienie, interpretacja,* Kraków 2006, s. 37.

[12] J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Lévinasa.* W: *Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak, Kraków 1993, s. 201.

[13] Zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Kraków 1998, s. 9.

[14] M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1998, s. 368. O popularności tej figury (będącej także figurą retoryczną) świadczy nie tylko słynne wyznanie Lévinasa o spotkaniu z Derridą w samym sercu „chiasmy" (por. E. Lévinas, *Zupełnie inaczej.* W: *Imiona własne*, przeł. J. Margański, Warszawa 2000, s. 72), a także pojęcie chiazmu jako określenia przenikania się tego samego i innego (zob. B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2002, s. 69). Pojęcie to pojawia się również w filozofii Maurice'a Merleau–Ponty'ego (por. M.P. Markowski, op. cit., s. 368).

[15] A. Leśniak, *Topografie doświadczenia. Maurice Blanchot i Jacques Derrida*, Kraków 2003, s. 42.

Sławek, doświadcza się „losu jako spełniającego się za pośrednictwem tego, co jest czymś niespotykanym"[16].

> [...] niespotykane oznacza nie tylko to, co rzadkie i niespodziewane, ale również to, co w momencie spotkania wymyka się samemu spotkaniu, a co gwarantuje, że topografia spotkania zapewnia tym, którzy w niej uczestniczą odpowiedni dystans. Spotkanie bowiem jest możliwe dzięki niepewności, która powoduje, że pozycja jaką zajmuję nie jest do końca «moja», a więc topograficzna lokalizacja spotkania warunkowana jest często niedostrzegalną obecnością tego, co inne, odmienne. W przestrzeni spotkania obecne jest ciało obce [...] spotkanie jest zainfekowane wirusem Obcego [...] Dekonstrukcje (niezbędna liczba mnoga) to filozofia gościnnego spotkania polegającego na nieograniczonym otwieraniu się, rozstępowaniu ograniczeń (ścian) przestrzeni przyjmującej gościa[17].

Dialog jako swoistego rodzaju RUCH jawi się jako „całość" niezwykle dynamiczna. Jak pisze Ewa Rychter „mówienie jest procesem nigdy nie skończonym, nigdy nie zamkniętym, niemożliwym do ogarnięcia przez identyfikującą świadomość"[18]. Dialog to dekonstrukcja, metamorfoza, modyfikacja, ruch naruszający wszelkie formy stabilności, skończoności i całości[19]. Autentyczna rozmowa pozostaje nierozstrzygnięta; nic nie jest w niej dane raz na zawsze, dialog jest otwarty i nieprzewidywalny. Sens, który rodzi się w dialogu nie istnieje niczym byt idealny jako coś stałego i nienaruszalnego, bowiem podobnie jak sam dialog jest zmienny, labilny i proteuszowy. „Świadomość jest już w języku" – pisał Emmanuel Lévinas – „istotą języka jest przyjaźń i gościnność"[20]. Dopiero „w czasie mówienia, rozmowy rodzi się [...] znaczenie" – pisze Marcin Waligóra: „jeżeli oznaczam jakąś rzecz, jeżeli ją nazywam, to robię to tylko dla drugiego [...] człowieka, (to właśnie stanowi o pierwotności tej relacji, w niej i dopiero ze względu na nią rodzi się język). [...] efektu rozmowy nie można

[16] T. Sławek, *Jacques Derrida albo etyka gościnności*. W: *Żaglowiec, czyli Przeciw swojskości*, Katowice 2006, s. 147.

[17] T. Sławek, op.cit, s. 147. Motyw gościnności zaczerpnięty z filozofii Lévinasa, w której naczelnym imperatywem etycznym było gościnne przyjęcie innego u siebie, przez tzw. egoistyczne ja rozkoszujące się, byt odseparowany (por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2000, s. 360-362). Paradoksalność zjawiska gościnności wynikająca z chiazmatycznego uwikłania wnętrza i zewnętrza oznacza, że inny zawsze już jest w tym samym, przestrzeń gościnności to przestrzeń wzajemnego przenikania się inności i tożsamości.

[18] E. Rychter, *Adiéu. Derrida o śmierci Lévinasa*. W: *Tropy tożsamości. Inny, Obcy, Trzeci*, red. W. Kalag, Katowice 2004, s. 86.

[19] Por. E. Lévinas, op. cit., s. 243. Lévinas określał ten ruch bez powrotu do samego siebie, zatem przemianę ja jako ruch etyczny, dobro, dobry uczynek (por. E. Lévinas, *Ślad innego*. W: *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991, s. 215-217). Tischner natomiast określał cud spotkania jako wydarzenie, w wyniku którego nic i nikt nie jest już takie samo jak wcześniej (zob. J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987, s. 137).

[20] E. Lévinas, *Całość...*, s. 41.

zrelacjonować poprzez ujawnienie treści świadomości, przez opisanie zmian, jakie w niej zaszły, rozmowa jest bowiem zdarzeniem nieredukowalnym, niemożliwym do przedstawienia [...], a jej sens wyrasta poza ten, który jest przez świadomość uchwytywany"[21].

Zdaniem Lévinasa dialog jest „powitaniem różnicy, aby się z niej nauczyć"[22]. Tadeusz Sławek pojmuje wzajemny dialog jako szczególny rodzaj przyjaźni opartej na **grze**; *Opposition is true friendship*[23], prawdziwa przyjaźń bowiem to odległość, dystans, odstęp czyli **różnica**, która uniemożliwia zawłaszczenie innego, jego asymilację i oswojenie.

> Różnica jest zasadą przyjaźni" – pisze Sławek – którą „ćwiczymy, zawsze w odległości [...], która jest zaprzeczeniem wszelkiej familiarności i domowości, wszelkiego instytucjonalnego porządku [...] przyjaźń nie ma stałej postaci, jest metamorfozą, z prawdziwym przyjacielem rozmawia się najlepiej nie wtedy, gdy jest z nami w pokoju, lecz, gdy dzieli nas przestrzeń, gdy przemawia do nas z drugiego brzegu rzeki lub jeziora [...] przyjaźń pozostaje zamierzchłą prastarą relacją poprzedzającą wszelkie religie, a zatem zakorzeniającą człowieka w byciu [...] przyjaźń to dyspozycja do związku i porozumienia bez sankcji, poza karą i nagrodą [...] polega na gościnnym przyjęciu tego, co ledwie majaczy w wielkiej odległości naszego bycia i co zmienia nasze istnienie wedle nieznanych nam praw[24].

Kluczową kwestią jest możliwość językowego opisu dialogicznego doświadczenia inności. Dla Lévinasa jest ono doświadczeniem apofatycznym, domeną niewyrażalnego. Inny wymyka się wszelkim próbom zdefiniowania, jest „przedmiotem" Pragnienia, którego nie można zaspokoić, gdyż zaspokojone nie byłoby Pragnieniem lecz egoistyczną potrzebą równoznaczną z zawłaszczeniem i anihilacją inności[25]. Wiążące dla mojego tekstu są jednak rozpoznania Derridy, który przekonany jest, iż opis ten jest tyleż niemożliwy, co konieczny[26].

---

[21] M. Waligóra, *Od metafizyki obecności do metafizyki śladu. Martin Heidegger i Emmanuel Lévinas*. W: *Tropy tożsamości...*., s. 85. Te interesujące uwagi w pewnym stopniu korespondują z Lévinasowskim podziałem dyskursu na „Powiedziane" czyli to, co nieruchome, logos, pojęcie i „Mówienie", żywy dialog, proces, ruch znaczeń. (Por. E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą,* przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 11). W ty miejscu zasygnalizuję, że język w ujęciu tego filozofa nieco różni się od wizji języka dialogu, prezentowanej w tym tekście..

[22] Słowa R. Kearneya , cyt. za E. Borkowska, *Na progu tajemnicy. Ślad innego czyli epifanie poetyckie*. W: *Tropy tożsamości...*, s. 30.

[23] Formuła, którą T. Sławek zaczerpnął z Zaślubin Nieba i Piekła Williama Blake'a określa przyjaźń jako pewien rodzaj gry i **przemocy**. Por. T. Sławek, *U – bywać. Człowiek, świat, przyjaźń w twórczości Williama Blake'a,* Katowice 2001, s. 119-172. Analogiczna jest Derridiańska kategoria ekonomii jako podtrzymania przeciwieństw (zob. M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, s. 116).

[24] Por. T. Sławek, *Żółta ściana Vermeera: sztuka i przyjaźń*. W: *Żaglowiec....*, s. 47, 21.

[25] Por. E. Lévinas, *Ślad innego*, przeł. B. Baran. W: *Filozofia dialogu...*, s. 218-219.

[26] Szczegółowe omówienie tego zagadnienia znajduje się w cytowanym *Efekcie inskrypcji* M.P. Markowskiego. Rozstrzygnięcia tego badacza są dla mojego tekstu wiążące (zob. też M.P.

„Odkrywanie innego" oznacza bowiem paradoksalną przemoc opisywania doświadczenia inności, jego idiomatyczności. Markowski opisuje rzecz jako *double bind* czyli chiazmatyczne uwikłanie pragnienia, które sprawia, że innego odkryć nie można i konieczności, która zmusza do **nieadekwatnego** opisu, dzięki któremu jednak zdarzenie inności zachowuje swą swoistość[27]. Derrida trawestuje Ludwiga Wittgensteina twierdząc, iż: „O czym nie należy mówić o tym nie należy milczeć, lecz to napisać"[28], gdyż od przemocy pisma gorsza jest przemoc milczenia[29]. Jak pisze Markowski „odkrywanie innego" „nie jest więc

Markowski, *Dekonstrukcja i religia*. W: *Res Publica Nova*, listopad 2001). Lévinasa i Derridę tyleż dzieli, co łączy. Tę paradoksalną relację najtrafniej odzwierciedla cytowane już sformułowanie Lévinasa o ich spotkaniu w samym sercu chiazmu. Dialog obu filozofów opisał również Jacek Gutorow w swoim tekście: *Uwagi o etyce dekonstrukji* [w tegoż, *Na kresach człowieka. Sześć esejów o dekonstrukcji*, Opole 2001], akcentując tym samym etyczny wymiar filozofii dekonstrukcji. Kluczową cechą wspólną jest fakt, że filozofie obu myslicieli stanowią myślenie różnicy, różnicy samej w sobie, różnicy absolutnej. Lévinas ujmuje ją w kategoriach etycznych – jest ona nie-indyferencją, nie-obojętnością na innego, bezinteresownym, acz ryzykownym uznaniem jego prymatu nad ego (por. E.Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 11). Wtóruje mu Derrida, dla którego różnia-*differance* jest tym, co roz–spaja, po–różnia i odwleka wszelką obecność (por. J. Derrida, *Różnia*. W: *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, Warszawa 2003). W kontekście moich rozważań trzeba nadmienić, że różnica jako odstęp, rozsunięcie, rozstęp, odległość jest **niczym innym** jak relacją – czystym „pomiędzy". To, co chroni obie koncepcje przed groźbą monizmu, który oznacza zanik relacji jest przede wszystkim idea integralnego, choć podlegającego rozmaitym dekonstrukcjom i modyfikacjom podmiotu. Rację miał zatem Paul Ricoeur mówiąc, iż aby wejść w relację z innym trzeba być sobą (por. K. Wielechowska, *Oblicza trzeciego. Od lęku do współdzialania*.W: *Tropy*... S. 74). Jak zostało wspomniane różnice między Derridą a Lévinasem dotyczą koncepcji innego oraz możliwości opisania doświadczenia inności, co już pociąga za sobą kwestię możliwości jej literackiego opisu. W eseju *Przemoc i metafizyka* Derrida zgłasza zastrzeżenia wobec kategorii absolutnej inności innego, woli za Edmundem Husserlem przyjąć, że „inny" to *alter ego*, taki sam jak ja, w przeciwnym razie dialog nie jest bowiem możliwy (por. C. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi*, przeł. A. Przybysławski, Kraków 2001, s. 73). Derridiańskie „odkrywanie innego" jest zatem, co prawda nie pozbawioną logocentrycznej przemocy, niemożliwą próbą opisu doświadczenia inności (por. J. Derrida, *Przemoc...*, s. 201). Co prawda inność nigdy się w dyskursie nie uobecnia i nie odkrywa, ale paradoksalnie, jak przekonuje Markowski tylko dzięki opisowi uzyskuje swoistość (zob. M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji*... tu zwłaszcza rozdział *Dekonstrukcja, czyli inwencja*. Nawiasem mówiąc książka niemal w całości poświęcona jest tej problematyce). Niewyrażalna epifania nagiej twarzy, która jest poza znakiem, poza językiem (zob. M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji*..., s. 175) zastępuje ironiczna gra masek i zasłon (Tischner). O ile bowiem dla Lévinasa inność jest poza Logosem jako niewyrażalna, o tyle według Derridy jest skazana na nieadekwatne wyrażanie w Logosie, a sam Logos jest „skażony" innością i różnicą (zob. M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji*..., s. 175). W ten sprytny sposób Derrida w przeciwieństwie do Lévinasa wymyka się metafizyce – jest to strategia GRY, innej formy dialogu. Jak widać Levinasowski „ślad innego", choć także znak nieobecności, znak innego nie jest tym samym, co ślad Derridy jako ruchliwe *signifiant*, raczej to, co uniemożliwia, (bo zapośrednicza) dostęp do innego. W tym ujęciu bliższy jest wizji języka dialogu, o której piszę w tym tekście.

[27] M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji* ..., tu: rozdział *Chiazm*.

[28] M.P. Markowski, *Dekonstrukcja i religia*..., s. 39.

[29] Ibid. Tym samym też przemoc staje się warunkiem dialogu. Lévinasowskie milczenie wyklucza jakikolwiek dialog. Paradoksalnie więc staje się ona pewną formą szacunku dla inności.

uobecnieniem innego, lecz jego nieustanną antycypacją, nigdy nie zamkniętym otwarciem na jego nadejście, otwarciem na niemożliwe zdarzenie inności, które dokonuje się [...] «na linii przecięcia przypadku i konieczności» poprzez wynajdywanie określonych konwencji i tych konwencji problematyzowanie"[30]. Ocalające zdarzenie „odkrywanie innego" „nie może stać się obce powtórzeniu"[31], przy czym to ostatnie nie jest rozumiane jako proste, monotonne powtórzenie Tego Samego, lecz jako różnica repetytywna[32], powtórzenie z różnicą, które tworzy wciąż nowe, wciąż **inne** efekty semantyczne. W tym sensie powtórzenie jest, na co wskazuje Markowki[33], INWENCJĄ, kreacją wywłaszczającą z tego, co idiomatyczne, a zatem samoobecne. Odkrywanie innego miast odTWARZaniem, epifanią prawdy i obecności staje się twórczością, innowacją, **grą** MASEK, woali i zasłon, która jest oddalaniem się od prawdy innego/o innym, choć nie jej całkowitą negacją[34].

Dokonywane przez autorów autobiografii powtórzenie można za Phillippem Lejeune'm nazwać autobioKOPIĄ czyli próbą „powielenia" siebie w języku stanowiącą szczególne świadectwo „odkrywania innego" w sobie samym i warunek uzyskania tożsamości[35]. Wykreowane w tym akcie ja jest „strukturą"

---

[30] M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, s. 179.

[31] M.P. Markowski, op. cit., s. 178. Na konieczną przemoc tego powtórzenia zwraca uwagę Markowski w *Efekcie inskrypcji*, przytaczając następujące wypowiedzi Derridy: „Tak więc idiom, żeby mógł w ogóle ujawnić swoją idiomatyczność , musi być powtarzalny (inaczej nie można by o nim mówić) i w ten sposób poddaje się prawu, albowiem prawo jest zawsze prawem powtórzenia, powtórzenie zaś jest zawsze poddaniem się prawu " (s. 212). I: „Nie można by przeczytać żadnego dzieła – ani niczego napisać bez tej iterowalności " (s. 211).

[32] Zob. P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej myśli Nietzschego*, Łódź 2006, s. 319-325). W dekonstrukcji Derridy na prawach synonimu funkcjonuje termin „iterowalność" (zob. A. Melberg, *Teorie mimesis. Repetycja*, przeł. J. Balbierz, Kraków 2003, s. 213, por. też M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, s. 211). Więcej o grze różnicy i powtórzenia. W: G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł.B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997.

[33] Zob. M.P. Markowski, op. cit, s. 172-182.

[34] O tej grze prawdy i fikcji pisze Derrida tak: „Dlaczego tak się dzieje, że inwencji nie można zredukować do odkrycia, objawienia lub odsłaniania prawdy ani też do tworzenia, wyobrażania lub wytwarzania jakiejś rzeczy" (por *Psyche. Odkrywanie innego*, przeł. M. P. Markowski. W: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997, s. 107).

[35] Por P. Lejeune, *Autobiokopia*, przeł. W. Grajewski. W: *Mimesis w literaturze , kulturze i sztuce*, red. Z. Mitosek , Warszawa 1992, s.229-272. Rzecz wymaga kilku uściśleń: Lejeunowskie powtórzenie wydaje się być powtórzeniem prostym, nie tworzy NOWYCH wartości, efektów, wierną kopią. Brak własnego języka, brak własnego idiomu skazujący na powtórzenie, który nazywam za Markowskim wywłaszczeniem sygnatury (zob. rozdział *Zdarzenie sygnatury* w M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*) skazuje podmiot na przyjęcie języka innego, swoisty plagiat (por. motto z Ciorana otwierające tekst Lejeune'a) Zapoznane jednak zostaje to, że powtórzenie to także kreacja przez siebie i innego, a powtórzenie to pełne inwencji powtórzenie z różnicą. Problematyka autobiokopii jako powtórzenia z różnicą została przedstawiona w tekście Dąbrowskiej *Wszystko zaczyna się w fałdce cytatu. Jacques Derrida i teksty „innego"* w książce *Derrida / adirreD*, red D. Ulicka, Ł. Wróbel, Pułtusk 2006. Rozstrzygnięcia autorki są dla mnie w tej kwestii wiążące.

wybitnie dialogiczną (zróżnicowaną), przypomina Bachtinowską polifoniczną jaźń zanurzoną w językowym żywiole cudzych głosów, śladów, budującą swą auto-narrację jako strukturę samorozumienia zawsze w odniesieniu do tego, co inne. To jaźń tyleż przez innego kwestionowana, co przezeń tworzona, znajdująca swe odbicie w innych, co znakomicie ilustruje przywołana figura **chiazmu**[36]. Jaźń tworzona z innych głosów, śladów, tekstów, co Elżbieta Dąbrowska określa mianem intertekstualności jako stylu egzystencji[37], **gościnnie** otwarta na to, co inne, wychodzi poza siebie. Badaczka przytacza słowa Italo Calvina:

> Płynność, dryfowanie i zależność jednych tekstów od drugich dowodzą [....], iż mowa własna jest pochodną wielotekstowego świata: Kimże jest każdy z nas, jeśli nie wypadkową nabytych doświadczeń, informacji, lektur i wyobraźni. Życie każdego człowieka jest encyklopedią, biblioteką, inwentarzem przedmiotów, zbiorem rozmaitych stylistyk, gdzie wszystko nieustannie może podlegać przemieszaniu i porządkowaniu na wszystkie możliwe sposoby[38].

Owo dialogiczne stawanie się sobą, które Wojciech Kalaga określa mianem heterogenezy jest potwierdzeniem wtórności JA wobec Bytu[39]. Podmiot „zagadywany" przez świat – tekst i udzielający mu (odpowiedzialnej) odpowiedzi staje się efektem domeny zewnętrza. Proces dialogowego samorozumienia jako autonarracji przez i wobec innego przypomina mechanizm reakcji podmiotu na wydarzenie spotkania ze znakami (inny daje mi znak, inny zostawia we mnie ślad), o

---

[36] Opis „auto"-interpretacji i „auto"-konstytucji tego dialogowego „ja" zaprezentowała Katarzyna Stemplewska-Żakowicz w tekście *Koncepcje narracyjnej tożsamości .Od historii życia do dialogowego ja.* W: *Narracja jako sposób rozumienia świata*, red. J. Trzebińskiego, Gdańsk 2002, s. 100-112. Autorka przedstawia polifoniczną czyli pełną sprzecznych głosów świadomość jako spójną, choć zdynamizowaną całość. Oznacza to brak rozpadu podmiotu jako warunek dialogu – por. słowa Derridy: „Podmiot jest absolutnie niezbędny. Nie unicestwiam podmiotu, ja go sytuuję" (J. Derrida, *Structure, science and play in the Discourse of Human Sciences*. W: E.Donato and R. Mackey, *The Structuralist Go Controversy*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 1978, p. 271. Cyt. za W. Kalaga , *Mgławice dyskursu*...., s.251) „ [...] «podmiot» nie został «zlikwidowany», ale został zreinterpretowany, przemieszczony, pozbawiony centrum, prze-pisany" (J.Derrida, *Eating well or The Calculation of The Subject. Interview with Jacques Derrida ..., Who comes after the Subject*, p. 46-119, cyt. za W. Kalaga , *Mgławice*..., s. 251). Te słowa korespondują z sensem podmiotowości jako gościnności (por. K. Morajko, *Myśl, która więcej myśli niż myśli, „Principia"* 1999, XXIV- XXV, s. 282) i Lévinasowskim prawem ekonomii jako gościnnie otwartego domostwa (por. charakterystyka bytu odseparowanego w E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przekł. M. Kowalska, s. 360-362).

[37] E. Dąbrowska, *Wszystko zaczyna się*..., s. 330.

[38] I. Calvino, *Wykłady amerykańskie*, przeł. A. Wasilewska, Gdańsk, Warszawa 1996, s. 109, cyt. za E. Dąbrowska, *Wszystko zaczyna się*....., s. 330.

[39] Zob. W. Kalaga, *Trzeci. Obowiązek innego*. W: *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalaga, Kraków 2006, gdzie czytamy: „Przypomnijmy tę prawdę znaną, ale jakże istotną: jaźń styka się z

jakim pisał Gilles Deleuze[40]. Okazuje się bowiem, że „skoro nie ma Logosu, tylko Hieroglify"[41], a my jesteśmy chiazmatycznie uwikłani w żywioł języka[42] niemożliwe jest czyste i pewne samopoznanie, czysta iluminacja, niezapośredniczony językowo dostęp do samego siebie czy niema rozmowa duszy z samą sobą, którą Derrida opisywał jako doświadczenie samopobudzenia; jako „słyszenie samego siebie" (*s'entendre parler*[43]). Heterogeza okazuje się więc szczególnym doświadczeniem odtożsamościowienia i wywłaszczenia[44].

> Doświadczenie autobiograficzne jest [...] dwuznaczne, ponieważ zderzają się tu dwa przeciwstawne porządki, prawa czy pragnienia. Z jednej strony muszę pisać, by ustanawiać siebie i własne granice, z drugiej strony, jeśli piszę to nieustannie te granice łamię, wikłając się w dyskursy, języki, głosy, które nigdy do mnie nie należą; [...] to doświadczenie obsesji, różnicującego powtórzenia, rezonowania z echa, które za każdym razem wpisuje się w inny kontekst, zmienia się, nigdy nie powraca jako to samo[45].

---

innością u samego swego źródła. Wtrącenie, jak chce Heidegger w świat oznacza wtrącenie w świat mniej lub bardziej świadomie, mniej lub bardziej chętnie przygotowany dla nas przez innych. Narodzinom jaźni towarzyszy zatem od samego początku dług, zobowiązanie wobec innego – obowiązek tyleż pierwotny, co dwuznaczny" (s. 43). I dalej: „Nasza znakowość / tekstowość powoduje, że sposobem naszego istnienia jest w części jej interpretacja z zewnątrz [...] (s.49). „Rozumiem jaźń nie jako odrębny *eidos* , a raczej jako tekst – *homo textualis* – autorefleksyjna jaźń z dwóch co najmniej przyczyn jawi się jako tekst etyczny; po pierwsze (lokalnie) dzięki interpretacji nieuchronnie uwikłanej w kierunku wartości interpretacyjnego uniwersum i kontekstu kulturowego, po wtóre (generalnie) z racji egzystencjalnego zobowiązania wobec innego, któremu zawdzięczam swe istnienie w kształcie, w jakim istnieję" . Dopełnienie tej inspirowanej m.in. filozofią Jacquesa Derridy myśli (ja jako wytwór różnicy) odnajdujemy w innej książce Kalagi pt. *Mgławice dyskursu. Podmiot, tekst, interpretacja*, Kraków 2001 prezentującą dialogowe ja jako strukturę mgławicową, podlegającą „wywłaszczeniu i odtożsamościowieniu". „Zreinterpretowany i na nowo usytuowany podmiot, który wyłania się z oczyszczającego oglądu współczesnej krytyki utracił przywilej autogenezy pozbawiony esencji stał się efektem relacji z zewnętrzem" (ibid., s. 251).

[40] G. Deleuze, *Proust i znaki*, przeł. M.P. Markowski, Gdańsk 2000, s. 12, 20. Słowa Deleuze-'a świetnie korespondują z przeświadczeniem Stefana Chwina o semantycznej nieprzejrzystości świata-tekstu, o czym dalej (S. Chwin, *Kartki z dziennika*, Gdańsk. 2004, s. 366).

[41] G. Deleuze, op cit, s. 96.

[42] Symptomatyczne, że także Derrida używa podobnej metafory pisma jako hieroglifu, zob. J. Derrida, *Szyb i piramida. Wstęp do semiologii Hegla.* W: tegoż, *Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak, Kraków 1993, s. 111.

[43] Por. J. Derrida, *Głos i fenomen, Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997, s. 132.

[44] W. Kalaga, *Mgławice*.... s. 251.

[45] A. Leśniak, *Topografie doświadczenia. Derrida i Blanchot*, s. 69, 72. Por. też słowa Derridy: „Nie ma rytmu bez powtórzenia, rozsunięcia, cezury, «powtórzonej różnicy – w – obrębie – samej – siebie», Tego Samego, [...] a więc reperkusji, rezonansu, echa, pogłosu. Jesteśmy stworzeni przez ten rytm [...] , który nas jednoczy i dzieli, przepisując charakter. Nie ma podmiotu bez sygnatury tego rytmu w nas, ale przed nami, przed wszelkim obrazem, wszelką wypowiedzią, przed samą muzyką." (cyt. za. M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji*..., s. 93).

Powtórzony podmiot staje się podmiotem podwojonym (a zatem prowadzącym dialog ze sobą samym jako innym [46]), podmiotem zrytmizowanym.

> [...] rytm jest tym, co własne i tym, co obce" – pisze Leśniak – „integruje i rozprasza subiektywność, stanowi o tożsamości i jednocześnie ją kwestionuje, [...] odsyła do podmiotu, który pozostaje rozbity, niestały, w ciągłej konfrontacji z tym, co wobec niego inne[47].

Owo podwojenie podmiotu autobiografii oznacza jego rozszczepienie, rozsunięcie, poRÓŻNI(a)enie, podział na ja podmiotowe i ja przedmiotowe[48], empirycznego autora i jego tekstowego reprezentanta tworzonego w akcie powtórzenia, pierwszosobowego narratora[49], soboWTÓRa, postaci wykreowanej, innego.

Autor i narrator uczestniczą w chiazmatycznej relacji, która tyleż ich dzieli, co łączy (*Opposition is true friendship*). Jeden nie istnieje bez drugiego,wzajemnie odbijają się w sobie niczym w lustrze, przy czym odbicie owo nie jest wcale odbiciem wiernym. Podmiot autobiografii jest rozdwojony w sobie, „ten sam i nie ten sam", jak pisał Czesław Miłosz w jednym z wierszy[50], co sprawia, że autobiografia jako powtórzenie zamiast odTWARZaniem, Odyseuszowym powrotem do samego siebie i prawdy o sobie okazuje się być OD-twarzaniem[51], ironiczną grą masek, woali i zasłon jako rodzajem swoistej autoKREACJI, Lévinasowskim ruchem etycznym jako ruchem bez powrotu[52]. Autobiografia jako od-twarzanie dowodzi niemożliwości pełnej synchronizacji zdarzenia i zapisu dziennikowego, gdyż zapis przychodzi zawsze za późno (skutek działania *differance*), jest tekstem – śladem ja zawsze wobec niego dia-chronicznym, z-de-synchronizowanym[53], a przez to różnym i nieadekwatnym, paradoksalnie jednak tylko w taki sposób umożliwiającym auto-konstytucję podmiotu. Autobiokopia nigdy nie jest dokładnym lustrzanym odbiciem ja, co oczywiście podważa

---

[46] Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chełstowski, Warszawa 2003.

[47] A. Leśniak, op. cit., s. 69, 72, 73 .

[48] Por. też uwagi Julii Kristevej w eseju *Słowo, dialog , powieść* o podwojeniu i powtórzeniu jako obiektywizacji JA. (J. Kristeva, *Słowo, dialog, powieść*, przeł. W. Grajewski. W: *Bachtin. Dialog – język – literatura*, red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, Warszawa 1983, s. 404).

[49] Narrator pierwszoosobowy to postać paradoksalna, byt graniczny o podwójnej perspektywie oglądu zjawisk. Ten paradoks wyraża chiazm jako wzajemne odbicie narratora-opowiadacza i narratora-bohatera oraz dystans czasowy, (różnica, rozsunięcie odstęp, diachronia, desynchronizacja, o czym niżej) pomiędzy nimi.

[50] Cz. Miłosz, *Wiersze*, Kraków 1987, s. 56 – wiersz *Sroczość*.

[51] Por. P. De Man, *Autobiografia jako od – twarzanie*, przeł. M.B. Fedewicz, „*Pamiętnik Literacki*" 1986, z. 2.

[52] E. Lévinas, *Ślad innego*. W: *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991, s. 215-216.

[53] Por. A. Bielik Robson, *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków 2004, (tu: rozdział *Kondycja opóźnienia*, z którego zaczerpnęłam terminy odwołujące się do „retoryki czasowości" Paula De Mana).

dokonane przez Lejeune'a z prostoduszną naiwnością uTOŻSAMienie autora autobiografii z jej pierwszoosobowym narratorem, nie pozostawiające miejsca na jakąkolwiek inność[54]. Owa tożsamość gwarantowana przez integralność sygnatury była rękojmią tzw. paktu autobiograficznego zawieranego z czytelnikiem[55]. W przypadku wywłaszczonej sygnatury mamy do czynienia z paktem opartym na przerwaniu (*Opposition is true friendship*). Jak pisze Derrida:

> Relacja z całkiem innym jest relacją. Jest to relacja rzecz jasna, bez odniesienia do żadnego innego odniesienia, relacja z kimś, kto z racji swej inności i swej transcendencji uniemożliwia wszelką relację. To paradoks, to odniesienie bez odniesienia, jak powiedzielibyśmy za Blanchotem. By wejść w relację z innym, musi być możliwe przerwanie [interruption], relacja ta musi być relacją przerwania. Przerwanie to nie zrywa relacji z innym, ono otwiera odniesienie do innego[56].

Warunkiem dialogu z czytelnikiem jest zatem nieautentyczność podmiotu, jego poróżni(a)enie z sobą samym. Nie ma tu mowy ani o Tischnerowskim „spotkaniu-w-prawdzie", ani o bezpośrednim doświadczeniu TWARZY, które opisywał Lévinas[57]. Należy mówić raczej o grze i swoistej INTERakcji. Autobiograficzna „scena pisania" (Derrida) staje się odtąd dialogową przestrzenią spektaklu z ja autobiograficznym w roli głównej, co najlepiej uchwycił mistrz dziennikowej autokreacji Witold Gombrowicz:

> Dla kogo piszę? Jeśli dla siebie dlaczego idzie to do druku? A jeśli dla czytelnika, dlaczego udaję, że rozmawiam z samym sobą? Mówisz do siebie tak, żeby inni cię słyszeli?[58]

---

[54] Tę naiwność pośrednio ujawnili De Man (por. *Autobiografia jako...*) i pośrednio Jerzy Jarzębski w tekście *Co się zdarzyło w teatrze mowy* w książce *Autor – Podmiot literacki – Bohater*, red. J. Waśkowski, Wrocław 1983. Symptomatyczne jest też przywiązanie Lejeune'a do wartości Prawdy, a nie Piękna (odwrotnie niż u estetów Chwina, Derridy czy P. de Mana). Por. też P. Lejeune, *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, red. R. Lubas-Bartoszyńskiej, przeł. W. Grajewski, s. 10.

[55] P. Lejeune, *Wariacje na temat pewnego paktu...*, s. 22.

[56] Cyt. za: M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji...*, s. 378-379.

[57] E. Lévinas, *Ślad innego,* przeł. B. Baran. W: *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1990, s. 223-226. Por. także następująca wypowiedź ks. Tischnera: „Spotkać to znaczy doświadczyć twarzy. Doświadczenie twarzy drugiego odsłania jego prawdę. Do spotkania potrzebna jest wzajemność, doświadczeniu twarzy drugiego musi towarzyszyć odsłonięcie własnej twarzy, drugi musi chcieć przyjąć to, co się odsłoniło (J. Tischner, *Bezdroża spotkań*, „*Analecta Cracoviensa*", CXII, s. 137, 142), cytuję za: P. Szczukiewicz, *Kontakt psychoterapeutyczny a dialog osobowy.* W: *Dialog kultur* ..., s. 130-135.

[58] W. Gombrowicz, *Dziennik*, cyt. za: M. Czermińska, *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków 2000, s. 34.

Na czym zatem polega dialogiczność ja autobiograficznego w *Kartkach z Dziennika* Stefana Chwina? W jaki sposób przebiega w tym tekście proces konstruowania tożsamości będący aktem „odkrywania innego" w sobie samym? Bowiem o tym, że autobiografia to gatunek *par excellence* dialogiczny autor *Doliny radości* przekonany jest niezbicie. Owo przekonanie wyrażone zostaje zresztą w samej autobiografii, zyskując tym samym walor metatekstowy. Oto analizując autobiografię Adama Zagajewskiego *W cudzym pięknie* Chwin stwierdza stanowczo:

> Książka *W cudzym pięknie* Adama Zagajewskiego wyzwala we mnie potrzebę sporu o samą ideę autobiografii. Jest to książka monochromatyczna, czego nie uważam za żadną wadę, bo monochromatyczny bywał choćby Rembrandt, jest ona jednak dodam zbyt monochromatyczna, jak na moje wyobrażenie o pisarstwie autobiograficznym. Ta monochromatyczność bierze się stąd, że Adam Zagajewski niewiele mówi o tym, jak jego myśl tworzy się w dialogu z myślami innych ludzi, co zawsze ożywia autobiografię, lecz tylko widzi i opisuje siebie od wewnątrz. Są zatem w jego książce monologujące myśli uczucia, nie ma „międzyludzkiego", nie ma więc spięć, rozmów, sporów. Tak jakby dialog nie był żywiołem autora. Myśl bohatera autobiografii Adama Zagajewskiego jest dziwnie samowystarczalna: kieruje się stałym algorytmem rozmowy pozornej[59].

Tymczasem dla Chwina autobiografia winna być przestrzenią różnorodności, tj. przestrzenią właściwego dialogu:

> [..] w żywej autobiografii wszystko powinno być **rozegrane** na naszych oczach. [...] Żeby nie było nieporozumień: nie mówię o żywym autorze książki *W cudzym pięknie* (niech zostanie – ku naszej radości – na zawsze taki jaki jest), **mówię o „Adamie Zagajewskim" jako postaci literackiej wykreowanej przez Adama Zagajewskiego w autobiografii.** Wielkością literatury jest także **piękny** gniew, **piękna** furia, **piękna** nienawiść, rozpacz, zazdrość, wściekłość, **piękne** uczucia, gwałtowne i niesłuszne. Wiedział coś o tym Szekspir, który swoją duszę (duszę pisarza, którą znamy z tekstów) zbudował z tysiąca głosów, a wśród tych głosów – czarne, świetliste, gorzkie, podłe i czułe ... Cały człowiek" (s. 483). [Podkr. A.O].

Powyższe cytaty znakomicie korespondują z opisywaną w tym tekście ideą autobiografii jako dialogu, którego warunkiem jest nieautentyczność podmiotu, tj. jego poróżnienie z samym sobą, wywłaszczenie z imienia własnego, wskazujące na konieczność konstruowania autonarracji z innych tekstów, głosów, śladów. Podmiot Chwinowej autobiografii pobudzony przez znak (wypowiedź, zdarzenie, „ślad innego") buduje własną autonarrację w podobny sposób i tak na

[59] S. Chwin, *Kartki z dziennika*, Gdańsk 2004, s. 481. Wszystkie cytaty z tego wydania.

przykład odnaleziona fotografia ojca wywołuje wspomnienia o nim, e-mail do Marka Zaleskiego o książce dzieciństwa prowokuje krytycznoliteracką refleksję o Vernem – ulubionym pisarzu autora *Esther*, a krytyczne głosy o instalacji Doroty Nieznalskiej stanowią **pretekst** do napisania eseju filozoficznego o wolności artysty we współczesnym świecie. Podmiot Chwinowej autobiografii konstytuuje się zawsze w dialogu – o eks-trawertyczności jego autonarracji świadczą zapisy spotkań i rozmów z ludźmi, którzy wpłynęli na jego życie i twórczość (Miłosz, Janion, Babcia Celińska, Rodzice). W tekście odnaleźć można literackie portrety tych osób, jak również polemiki słowne jako reakcje na wypowiedzi innych (studentów, czytelników, krytyków literackich, pisarzy, filozofów, członków rodziny, duchownych, a także siebie samego jako innego (por. autotematyczne uwagi dotyczące własnych tekstów, własnych śladów, książek, wypowiedzi). Są to chociażby zainicjowany rozmową ze studentami apel do czytelników o tolerancję (napisany zresztą w bardzo przewrotnym tonie), filozoficzne dywagacje jako odzewy na przytaczane wypowiedzi ojca, krytycznoliterackie refleksje na temat roli literatury i pisarza będące reakcją na wypowiedzi czytelników czy znanych myślicieli, pisarzy i literaturoznawców, stylizowane na esej filozoficzny a la Miłosz freski historyczne jako odpowiedzi na określone wydarzenia polityczne, pisane w konwencji powieści inicjacyjnej (poetyka żarliwych pytań) refleksje na temat sensu istnienia i zła w świecie jako odpowiedzi na głosy księży spotkanych w dzieciństwie (przypomina się tu zresztą Miłoszowa *Dolina Issy*). Zaznaczyć należy, że ta dekonstrukcja tożsamości ja jako efekt jego spotkania z innym ma charakter językowy, autonarracja podmiotu jest zawsze językową odpowiedzią (tekstem, powtórzeniem, autobiokopią) na tekst innego. Odpowiedzialny czyli dający innemu odpowiedź podmiot Chwinowej autobiografii produkuje rozmaite, tak pod względem stylistyczno-gatunkowym, jak i treściowym teksty jako ślady siebie samego, teksty odpowiedzialne, lecz nigdy odpowiednie, zawsze nieadekwatne z racji wywłaszczającej mocy pełnego inwencji powtórzenia, autobiokopii jako sposobu odkrywania innego w sobie samym. Daje to w rezultacie perspektywiczny ogląd podmiotu jako intertekstualnego zlepku różnych tekstów o sobie niekoniecznie utrzymanych w konwencji autobiografii. Są tu na przykład fikcyjne listy, wywiady, których głównym bohaterem jest nie tylko Chwin, aforyzmy, ironiczne fikcje i stylizacje.

W tym ujęciu *Kartki z dziennika* okazują się dziełem nieprzejrzystym, co nie pozostaje w sprzeczności z filozoficznym przeświadczeniem Chwina o semantycznej nieprzejrzystości świata tekstu, którego Autor (Reżyser) celowo zakrył przed nami SENS wszelkich wydarzeń:

> [...] A ileż to najzupełniej rzeczywistych zbrodni, podłości, wojen i okrucieństw wysnuto z tych słów. I nie były to żadne «błędy i wypaczenia» w sposobie odczytywania biblijnego Tekstu, jak to się czasem mówi, tylko naturalne konsekwencje se-

mantycznej nieprzejrzystości komunikatu, wysyłanego do nas przez tajemniczą Najwyższą Instancję.
W tym sensie ów nihilizm, do którego popychają takie rozpoznania, nie mówi jak Iwan Karamazow, skoro Boga nie ma, wszystko jest dozwolone. On mówi, skoro intencje Tajemniczego Logosu są wobec nas niejasne, a nawet skrajnie nieprzejrzyste, wolno nam wszystko, wszystko, na co pozwala język, jedyne narzędzie poszukiwania prawdy, jakim na tym ziemskim padole dysponujemy. A jeśli język pozwala nam uznać, że Dobro jest Złem, a Zło jest Dobrem i poza językiem nie ma żadnej innej prawdy jak tylko prawda w innym języku sformułowana? Jeśli prawdziwą naturą języka jest jego nieprzejrzystość, rozchwianie semantyczne, podatność na manipulacje, brak czytelnej więzi słowa z rzeczywistością i oszałamiająca wielowariantowość, pozwalająca w gruncie rzeczy na nieskończoną liczbę kombinacji znaków, a w gruncie rzeczy na wszystko?
[...] Ja bym najchętniej zastosował funkcję krytyczną literatury wobec Tajemniczego Autora tego wszystkiego. Wtedy pewnie rzeczywiście literatura dotknęłaby rzeczywistej Rzeczywistości. Tylko czy nie za wysokie progi jak na nasze nogi?[60]

Być może też autobiografia Chwina jest daremną, acz konieczną próbą rozszyfrowania metafizycznej zagadki Bytu (o ile w ogóle ona istnieje, a nasz trud nie okazuje się pracą Syzyfa), w tym przypadku próbą scałościowania własnej egzystencji, jej usensownienia, które dokonuje się poprzez stworzenie spójnej, zamkniętej narracji o sobie samym. Owo (spisane na straty) samodzielne poszukiwanie sensu na płaszczyźnie stylistycznojęzykowej świetnie oddaje „poetyka żarliwych pytań" zadawanych sobie i światu, pytań bez odpowiedzi, bez rozstrzygnięcia[61]. W płaszczyźnie kompozycji zaś niemożność skonstruowania spójnej, monologicznej autonarracji manifestuje się w „kartkowych zapiskach" fragmentarycznie składanego tekstu i nieciągłej narracji – Chwinowa autobiografia nie stanowi spójnej i zamkniętej całości, lecz zbiór różnych tekstów, kolaż tytułowych „kartek z dziennika" przypominający sylwę. Nie ma mowy o

[60] S. Chwin, op. cit., s. 363, 366. Por. też inny cytat z *Kartek z dziennika*: „Więc cóż właściwie miałem myśleć o tajemniczych inwencjach Reżysera, który z niewiadomego powodu nie mógł powstrzymać się od takich, musimy to przyznać, przerysowanych efektów? Dlaczego teraz tak drastycznie obniżał poziom artystyczny spektaklu niczym reżyser prowincjonalnego teatru, który chce «podkreślić», «uwypuklić», «zaakcentować», ostrym efektem i tak już nader wyrazistą ideową wymowę sceny, więc wylewa wiadro czerwonej farby na umierającego Hamleta?" (ibid., s. 399-400). Nie trzeba dodawać, że topika świata – tekstu i pokrewna topika *theatrum mundi* – świata jako sceny dramatu świetnie koresponduje z ujęciami Derridy i dialogików.

[61] Ten swoisty dialog z rzeczywistością jako poszukiwanie sensu przypomina koncepcje Derridy zawarte w eseju *Edmond Jabés i księga pytań* w książce J. Derrida, *Pismo i Różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa 2004. Zresztą powinowactw między pisarzem i filozofem jest więcej, do czego ten pierwszy otwarcie się przyznaje – por. wyznanie w *Kartkach...*: „ Gdzież im tam było do wierszyków, poematów, powieśc , Nietzschego, **Derridy**, Freuda, do których mnie ciągnęło!" (ibid., s. 204) [podkr. A. O.]; albo: „Wszyscy byliśmy przekroczonymi na wylot – bez niej wyrzuceni poza nawias, szukający wzniosłego alibi dla swojej **Różnicy**?" (ibid., s. 211) [Podkr. A.O.].

linearnej sekwencji zdarzeń – kartki nie są poukładane w porządku chronologicznym. Elipsy i czasowe inwersje, brak dat (znaku skrupulatności i doskonałej pamięci autora) albo też ich szczątkowość przy zapisach dziennikowych są dowodem przeNICowującej tekst pracy różnicy. Wbrew temu, że tekst autobiografii został opatrzony przez Chwina odręcznie złożoną sygnaturą i własnymi zdjęciami (forma paktu autobiograficznego jako gwarancji tożsamości autora i narratora czyli integralności autobiograficznego ja) dochodzi tu do wywłaszczenia podpisu w językowym żywiole PISMA. Powstałe w wyniku różnicującego powtórzenia jako autobiokopii rozszczepienie autobiograficznego ja na empirycznego autora i tekstowego narratora, wykreowanej postaci „Stefana Chwina" uobecnia się przede wszystkim w układzie graficzno-kompozycyjnym tekstu. Zawiązuje się tu chiazmatyczna relacja i swoista gra pomiędzy kartkami z dziennika – pisanymi powiększoną czcionką krótkimi relacjami z **minionego** dnia, oszczędnymi w słowach, pisanymi naprędce, najczęściej w formie równoważników zdań; bez dbałości o naddaną organizację komunikatu[62] jako autorską domeną autentyczności a dłuższymi partiami narracyjnymi w formie rozdziałów opatrzonych tytułem, domeną wykreowanego narratora pierwszoosobowego. Granica pomiędzy nimi okazuje się płynna i niemożliwa do rozstrzygnięcia (chiazm). Bardzo często bowiem zapis dziennikowy pełni funkcję literackiego tytułu otwierającego partię narracyjną:

> **„25 II", „Trzecia rano. Jestem chory. Nie mogę zasnąć", „8 II, godz. 23 14, pokój 242"** (s. 61, 203, 366),

a tekst narratora: jego temat i styl przypomina zapis dziennikowy:

> Jestem we Frankfurcie. Właśnie wróciłem ze spotkania autorskiego. Boże drogi! Co się działo! Prowadziła Helga Hirsch z „Zeitu". Reakcje? Kamienne twarze Polaków. Okrzyki Niemców. Postanowiłem, że tekstu, który przedstawiłem nie opublikuję w żadnej z gazet (s. 61).

Zapis dziennikowy traktuje często o okolicznościach pisania tekstu narratorskiego:

> Kraków, noc, koło dwunastej, po powrocie z Wydawnictwa Literackiego, gdzieśmy Miłosz, Mrożek, Lipska, Walas i ja dyskutowali publicznie o przyszłości świata (s. 321).

---

[62] Dla Michała Głowińskiego ta niedbałość formy jest zawsze przejawem autentyczności zapisu dziennikowego w przeciwieństwie do wystylizowanej powieści. Zob. M. Głowiński, *Powieść a dziennik intymny*. W: *Gry powieściowe*, Warszawa 1973.

lub opisuje wydarzenia będące pretekstem – inspiracją dla refleksji narratora, tak jak poniższy zapis otwierający nostalgiczną narrację wspomnieniową o zegarku Babci Celińskiej:

> „Zegarek marki *Doxa*" (Wczoraj u zegarmistrza. Dłuższa rozmowa o szwajcarskich czasomierzach. Chciałby kupić. Tylko się uśmiechnąłem. Nigdy) (s. 108).

Zdarza się, że zapis dziennikowy nie poprzedza partii narracyjnych. Całkiem uzasadnione jest więc podejrzenie, że mamy tu do czynienia z przypadkiem mimetyzmu formalnego, **stylizacją** na zapis diariuszowy, a więc autentykiem pozornym. Podważa to niewątpliwie zaufanie do instancji podmiotu autobiografii (jeśli rozpatrywać rzecz z pozycji Lejeune'owskich). Możliwość ujmowania podmiotu autobiograficznego jako bytu wykreowanego, z Gombrowiczowska nieautentycznego, choć niekoniecznie fikcyjnego i mówiącego nieprawdę, zostaje zasugerowana w samym tekście. Tym samym zawiązany zostaje tu paradoksalny pakt oparty na nieszczerości, kłamstwie, przerwaniu, swoistej „prawdzie nieprawdy" (prawdą jest to, że kłamię, więc nieprawdą jest, to, że kłamię, skoro przyznałem się do kłamstwa – stąd też niezwykle ważna jest czytelnicza świadomość wywłaszczającej mocy Pisma):

> 25 II
> [...] Chciałbym być prawdomównym, czułym i sprawiedliwym – nie ma rady, nikt tego nie potrafi (s. 203).

I dalej (po ukończeniu literackiego portretu Marii Janion, w tekście Marii J.):

> [...] Oczywiście, nie muszę dodawać, że naprawdę wszystko było zupełnie inaczej. I kim była naprawdę nie dowiemy się nigdy (s. 214).

Swoistą deklarację stanowi zaś następujące wyznanie (traktujące o tym dialogu opartym na przerwaniu):

> „Sprawa jawności"
> Więc dlaczego piszę?
> Szukam ludzi do mnie podobnych. Takie nawoływanie w lesie, może ktoś usłyszy.
> Ale wszystko to robię bardzo ostrożnie więcej ukrywając niż odsłaniając.
> Muszę moje myśli owijać w bawełnę.
> Zazdroszczę tym, którzy swoje myśli wypowiadają otwarcie. Robią to dlatego, że nie mają nic do ukrycia. Ich myśli są dokładnie takie, jak trzeba. [...]
> Pozostaje mi strategia kontrabandy. Pisząc jestem przemytnikiem cennej dla mnie waluty, za którą nic nie można kupić [...].Pamiętaj mówił mój ojciec, który miał za sobą twardą szkołę życia – nikt nie powinien wiedzieć, co myślisz naprawdę".

Czy to przeszkadza w pisaniu?
Przeciwnie: to pomaga (s. 461-462).

Spektakularną manifestacją tej postawy jest chociażby stanowiąca tekstowy nierozstrzygalnik narracja:

Literatura nie jest komunikacją. Nie jest rozmową. Nie jest żadnym dialogiem. Nie potrzebuje żadnego słuchacza. To, co wewnętrzne, chce się wydostać na zewnątrz. Skurcze porodowe, zniecierpliwienia, rozdrażnienia. Wściekłość. Darcie kartek. Kreślenie stron. Pisarz – mężczyzna w ciąży.
Pisanie jest komunikacją. Literatura jest zawsze listem. Pisarz pyta „po co?" w chwili, gdy widzi przed sobą „publiczność", „czytelników", „ducha epoki", „chwilę dziejową albo coś w tym rodzaju. Kiedy wie do kogo pisze nie mówi „po co?". Ale nie zawsze wie. Czasem więc mówi do siebie. Pisanie – gra autystyczna" (s. 144).

W tę strategię GRY świetnie wpisują się również dokonana w ostatnim rozdziale książki ironiczna kreacja podmiotu autobiografii na bohatera powieści *political fiction*, specjalisty od sztuki PR czyli odgrywania spektaklu w życiu, grania, udawania, który pomaga w karierze liderowi populistycznej partii czy pseudonimowanie imion niektórych bohaterów tekstu, co chwilowo zawiesza referencję, po czym na nowo ją przywraca (Krystyna lub K. to żona Chwina, ale kim jest Hilda? A J.?). Interesującym przypadkiem jest tu zwłaszcza próba niemożliwej rekonstrukcji własnego początku (źródła, *arche*). Przedstawiona na pierwszych stronach powieści narracja nienarodzonego „Stefana" bytującego w łonie matki, lecz obdarzonego już świadomością dorosłych i doskonale zorientowanego w sprawach fizjonomii, polityki, świata może razić sztucznością (nieuniknioną zresztą w przypadku narracji tego typu). Jest bowiem niemożliwą autobiokopią początku, jego zmyśleniem, a nie wiernym powtórzeniem, jest „jawnym pisaniem nieprawdy":

Pobyt w ciemnych wodach wspominam dobrze. Z daleka, zza ciepłej ściany dochodziły mętne odgłosy świata. Tajemna muzyka szmerów i szelestów dawała dość nikłe wyobrażenie o miejscu, w którym się znalazłem. Choć ulokowano mnie głową w dół, nie czułem zawrotów głowy. Wkrótce nie pamiętałem niczego z tego, co wręczono mi na wstępie. W głowie pustka, przeszłość znikła. Przyszłość? Skulony pod przeponą z różową piąstką pod brodą, zdawałem się na los, który miał mnie rzucić w tęczową przepaść świata (s. 5).

A koło piątej Mama weszła do katedry, stanęła pośrodku głównej nawy między rzędami dębowych ławek i wtedy nagle otworzyło się przed nią – niebo! Aż dostała zawrotów od zadzierania głowy. W wielkiej świątyni na białe, świeżo poma-

lowane, gotyckie sklepienie niewidzialni robotnicy, naprawiający dach przez malutkie otwory wciągali na długich drutach złote gwiazdy, które miały ozdobić średniowieczny gmach – na moje powitanie. Stanęła między ławkami, drobna z włosami spiętymi w warkocz, w granatowej sukience [...] z prawą dłonią przyłożoną do brzucha, czułem to łagodne dotknięcie, jakby mnie delikatnie zapraszała do wyjścia na świat, odpowiadałem na nie lekkim stukaniem piętą w kulistą ścianę brzucha, a ona stała pośrodku katedry między dwoma rzędami dębowych ławek i z dłonią na brzuchu, czując pod palcami moją odpowiedź, patrzyła na białe gotyckie niebo nad naszymi głowami – nad jej głową uniesioną do góry, nad moją głową skierowaną w dół – i tak razem patrząc to na Niebo (ona), to na Ziemię (ja) czekaliśmy razem na nieuchronne rozwiązanie, które miało niebawem nastąpić (s. 8).

Siłą rzeczy narracja o nienarodzonym „Stefanie" jest wypadkową tego, co zmyślone i tego, co od kogoś zasłyszane (w tym wypadku Matki). Owa niemożność samodzielnej re-stytucji własnego początku, opartej na niezapośredniczonym wglądzie i czystym poznaniu, dowodzi, że autokonstytucja ja jest wtórna wobec innego, co najlepiej egzemplifikuje fakt iż, to, co wydawałoby się, że najbardziej własne czyli imię jest darem z zewnątrz[63].

Dialogiczna struktura Chwinowej autobiografii jest niezbitym dowodem niemożliwości kształtowania ja bez innego. Bowiem **paradoksalnie** jest właśnie tak, że ów nie-możliwy dostęp do samego siebie, nie-możliwe **odkrywanie** własnej tożsamości jest możliwe wtedy i tylko wtedy, gdy dokonuje się w dialogu z innym. Jak twierdzi Emanuel Lévinas, nostalgiczny powrót Odyseusza do siebie to daremne marzenie, ale jest jeszcze przecież druga ważna figura naszego kręgu kulturowego; postać Abrahama, któremu w dotarciu do **nieznanej** ziemi pomagali inni[64]. Autobiograficzne ja okazuje się więc podmiotem na wskroś dialogicznym, zanurzonym w przestrzeni cudzych głosów i śladów innego. Jak pisze Chwin przypomina ono:

[...] mahoniowy sekretarzyk z setką szuflad, schowków i zakamarków [...]. W każdej szufladzie coś innego. A uzgodnić tego ze sobą nie sposób, choć czasem się do tego zabieramy z mocnym postanowieniem poprawy. Obok miłości nienawiść do świata. Obok łez rozpaczy – głupia radość bez żadnych podstaw. W pisaniu nie warto tego gubić. (s. 128).

---

[63] Zob. T. Todorov, *Antropologia filozoficzna Michaiła Bachtina*, przeł J. Stankiewicz. W: *Bachtin. Dialog – język – literatura*, red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, Warszawa 1983.

[64] Por. E. Lévinas, *Ślad innego*. W: *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991, a także J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Kraków 1999, s. 27-29.

The autobiographical "I" as a dialogic subject. "Kartki z dziennika" by Stefan Chwin – "the invention of the other"

The author of this article attempts to show a dialogic structure of the subject of autobiographical novel *Kartki z dziennika* by Stefan Chwin. Dialogic "I" is a subject, that is confronted with the linguistic domain of "The Outside". This is the subject, that is both created and questioned by the other, whose structure is opened, transgressive and changeable. In this text a literary process of a dialogicbecoming of the subject is called "the Invention of the other" within a subject itself (Derrida), which means that while discovering the truth about ourselves we are sentenced – paradoxically – to creating the truth about ourselves. This leads to the violation of so – called "autobiographical pact" (Lejeune). Nevertheless, the subject - divided, inauthentic and different from itself – is still able to maintain a dialogue with the reader, which from this time on is based on strategies of the PLAY.