

Aleksandra Tobiasz

Ivana Diviša zmagania z Historią *Teorie spoolehivosti* (*Teoria niezawodności*) jako próba oswojenia dziejów

W epoce współczesnej czas niejednokrotnie płynął wzburzonym pędem, przyprawiał o zawroty krwi, zawały serca. Percypowanie dziejowej zmienności nierzadko przypominało „oglądanie świetlika – w chwili gdy dostrzegasz jego światełko, wiesz, że już odleciał, a ty oglądasz tylko jego powidok”¹. Dzieje w środku Europy nie biegły wzdłuż nici, na którą regularnie nawlekałyby się następujące po sobie w równych odcinkach czasu wydarzenia. Z wewnątrz ontologia takiej rzeczywistości – słaba ontologia sfragmentyzowanej i pełnej nieciągłości przestrzeni – przypominałaby raczej wizję nakreśloną przez czeskiego filozofa Egona Bondego w koncepcji niesubstancjalnej ontologii. Zakłada ona istnienie samoprzekształcającej się i samotworzącej rzeczywistości historycznej pozbawionej jednej nadrzędnej zasady. Dzieje wówczas wymykałyby się uniwersalnym receptom historiozoficznym, by nieustannie, transgresywnym, inherentnym ruchem transcendować swój tymczasowy kształt. Niepojęta szybkość czasowych zmian skazywałaby żyjących w środku Europy – ludzi bez właści-

¹ Susan Sontag w rozmowie z Jonathanem Cottem, *Mysł to forma odczuwania*, Kraków 2014, s. 127.

wości – na Musilowy „eseistyczny wzorzec istnienia”, nieustanne poszukiwanie własnych zarysów tożsamości.

Jak na to wyzwanie odpowiadaliby mieszkańcy serca Europy Środkowej? W której grupie należałoby umieścić Ivana Diviša²? Wśród aktywnie uczestniczących w dziejącej się Historii antykomunistycznych opozycjonistów (obok V. Havla), wśród pisarzy pograżonych w knajpianym śmiechu zagłuszającym wydarzeniową kakofonię (obok B. Hrabala) czy wśród intelektualistów obserwujących bieg dziejów z emigracyjnego dystansu? Przyjmując, że dziennik I. Diviša był „nie tylko rewią całego jednego życia (1960–1986), ale przede wszystkim wedutą całego jednego czechosłowackiego pokolenia”³, czy zaryzykować można stwierdzenie, iż głos pisarza mówiłby jednocześnie coś o doświadczeniu jego rodaków? Czy jego postawa mieściłaby w sobie przejście od epikurejskości ku stoickiemu zahartowaniu się, pod wpływem zmiennych okoliczności historycznych, w obronie najwyższej wartości – wolności wewnętrznej? Związek jednostki z Historią ewoluowałby od pewnej odśrodkowości, otwartości na jeszcze spokojny i uporządkowany świat w kierunku postępującego zamknięcia, zasklepiania się w samotności, w wyniku powtarzającej się sytuacji bycia pochwyconym w „kleszcze dziejów”⁴? Egzystencja, która ostałaby się ich miazdzącej sile

² I. Diviš urodził się w 1924 roku w Pradze w rodzinie bankowego urzędnika. W okresie niemieckiej okupacji był więziony na Pankrácu. Po wojnie studiował filozofię i estetykę. Pracował jako redaktor w wydawnictwie Mladá fronta. Jego książki nie miały wstępu do oficjalnego obiegu, zostały usunięte z bibliotek a jego nazwisko nie mogło pojawiać się w słownikach. W dobie komunizmu po Praskiej Wiośnie emigrował do Monachium, gdzie współpracował z Radiem Wolna Europa. Do Pragi powrócił pod koniec życia, w 1997 roku. Zmarł w 1999 roku. Twórczość I. Diviša przepełniona jest poczuciem udręczenia wywołanym moralną pustką świata współczesnego, w którym ztraca się indywidualność, zaciera autentyczność. Niesie w sobie głos sprzeciwu wobec tak funkcjonującej rzeczywistości. J. Med, K. Piorecký, *Slovník české literatury po roce 1945*, <http://www.slovníkceskeliteratury.cz/showContent.jsp?docId=12&hl=Divi%C5%A1>, (14.06.2016), O. Chaloupka, *Příruční slovník české literatury. Od počátků do současnosti*, Brno 2005, s. 150. „Do poetów zbliżonych do egzystencjalizmu należy też Ivan Diviš (1924–1999), w którego twórczości występują motywy cierpienia, śmierci i rozkładu oraz obrazy końca cywilizacji”. Stał się „cenionym poetą emigracyjnym [...] gniewny krytyk współczesnego świata i pustki wewnętrznej ludzi”. Z. Tarajło-Lipowska, *Historia literatury czeskiej. Zarys*, Wrocław 2010, s. 374, 417.

³ I. Diviš, *Teorie spolehlivosti*, Praha 2002, s. 247.

⁴ J. Trávníček (red.), *V kleštích dějin. Střední Evropa jako pojem a problém*, Brno 2009.

schronienia szukałaby nie tylko w sobie, ale także w miejscu gdzie ich uścisk nie jest tak dotkliwy, na emigracji? Emigracja okazuje się ratunkiem, inspirującym ożywczym powiewem, przebudzeniem? „Dopiero na emigracji zrozumiałem do głębi przejściowość ludzi, a więc i swoją własną. Kto nie był zmuszony opuścić swojej ojczyzny, żyje w pewnym sensie w optycznym złudzeniu. Dopiero wygnanie daje nam możliwość porównania, dystansu okropnego, ale pozwalającego zrozumieć «jak jest naprawdę»”⁵.

Z zaciskającej się ręki losu można zawsze umknąć, bowiem „odwieczne prawo nie urządziło nic lepiej jak to, że dało nam jedyne wejście do żywota, lecz co niemiara wyjść”⁶. A są nimi poza żyłami ludzkiego organizmu otwieranymi w samobójczym akcie także inne, nie tak radykalne, drogi ucieczki z zawrotnego, uciążliwego krwiobiegu epoki. Upragnione „wyjście” z czasu Historii zdobyć można nie tylko jednym, decydującym cięciem ostatecznie wyzwalamym z zapętlenia zwojami żył w życie⁷. Ucieczka od Historii (zdystansowanie się wobec przeszłości) staje się możliwa także wraz z decyzją wyjazdu z kraju ograniczającego wolność? Rozbrzmiewające absurdem (teatr absurdu) koleje losu w Europie Środkowej XX wieku, hermetycznie zamykając jednostkę jednocześnie prowokowałyby ją do hermeneutycznego błędzenia? Odo Marquard hermeneutykę określa mianem „sztuki zajmowania pozycji dogodniejszych”, która „kompensuje niemożność unicestwienia przeszłości możliwością zdystansowania się do niej”⁸. Czy takiego dogodnego miejsca w czasie historycznym szukał również I. Diviš, diarystycznie eksplorujący na emigracji czas własnej świadomości?

„Z powodu krótkotrwałości własnego życia człowiek nie ma czasu, by od przeszłości, którą jest, zdystansować się w dowolnym zakresie; ciągle pozosta-

⁵ I. Diviš, *Teorie...*, s. 249.

⁶ L. A. Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, Warszawa 2010, s. 234.

⁷ „Widzisz tę przepaść? Tamtędy wiedzie droga ku wolności. Widzisz tamto morze, tamtą rzekę, tamtą studnię? Tam na samym dnie znajduje się wolność. Widzisz tamto niskie, uschłe, bezpłodne drzewo? Z jego gałęzi zwisa twoja wolność. Widzisz swoje gardło, swoją szyję, swoje serce? Tędy ucieczka z niewoli. Wskazuję ci wyjścia zbyt uciążliwe i wymagające zbyt wiele odwagi i siły? Pytasz, jaka jest droga do wolności? Jest nią każda żyła w twoim ciele”; L. A. Seneka, *Mysli*, Kraków 2004, s. 67.

⁸ O. Marquard, *Pytanie o pytanie, na które odpowiedzą jest hermeneutyka*, [w:] tenże, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, Warszawa 1994, s. 130.

je głównie swoją przeszłością”⁹. O. Marquard podkreśla rolę przeszłości konstytuującej tożsamość jednostki. Nie będąc dowolnie wybieraną, nie stanowi tylko odnawiających się wyników gry wolnej woli z przypadkiem, ale staje się zawłaszczającym, zagarniającym przeznaczeniem. Sytuująca się każdorazowo na rozstajach dróg terażniejszość torowana jest zawsze utartą koleiną przeszłości-rodowodu. „Tę nieuchronność pozostawania głównie tym, czym się już było, nałożoną ludziom przez ich śmiertelność, nazywam rodowodem”¹⁰. Czy diaryistyczne komentowanie własnego ekstatycznego, otwartego na przyszłość bycia-w-świecie stanowiłoby ponawiane wciąż wydawanie przyzwolenia na własny arbitralny rodowód przeszłości?

Świadomość skończoności jednostki – kluczowa w hermeneutycznym ujęciu rzeczywistości – nie zamyka się w spojrzeniu retrospektywnym. W przekonaniu niemieckiego filozofa „ważna dla hermeneutyki istotność przeszłości winna być gwarantowana przez takie pojęcie skończoności, które wprowadza do gry właśnie przyszłość, przyszłość każdego: śmierć”¹¹. Jak zauważa czeski filozof Václav Bělohradský: „Najgłębszym motywem powojennej europejskiej filozofii było wyzwanie „przemyślenia naszej śmiertelności” nie jako ciemności, od której należy uciekać [...] ale jako ontologiczne uwarunkowanie prawdziwego doświadczenia”¹², jako bycie w czasie między „jeszcze nie” i „już nie”. Hermeneutyczna replika (bycie-ku-tekstowi) jaką udziela terażniejszość przeszłości, którą ta pierwsza jest podszyta, czy też wręcz rozsadzana, dokonuje się również pod warunkiem świadomości przyszłości – własnego bycia ku śmierci. W tym kontekście warto przywołać Dariusza Czai komentarz do jak zauważa głoszącego „pochwałę nicości” rozumienia hermeneutyki przez Marcię Sa Cavalcante Schuback. „Rozumienie jest tu pojęte jako agoniczna walka między już nieposiadanym (przeszłość) a jeszcze nieposiadanym (przyszłość); to właśnie w tej szczelinie to, co nowe otrzymuje treść w błyskawicznym wydarzeniu nicości”¹³. Jak podkreśla Marek Szulakiewicz „czas to przemijanie na wieczność.

⁹ Tamże, s. 127.

¹⁰ Tamże, s. 127–128.

¹¹ Tamże, s. 126.

¹² V. Bělohradský, *Společnost nevolnosti. Eseje z pozdější doby*, Praga 2013, s. 224.

¹³ D. Czaja, *Znaki szczególne. Antropologia jako ćwiczenie duchowe*, Kraków 2013, s. 28. Nicość „kryptonimuje, [...] sferę obcości w tym, co swoje, co jest przestrzenią „pomiędzy”, opróżnioną z treści i dokładniejszych uściśleń. Autorka zwraca uwagę na te momenty w interpretacji, które wywłaszczają podmiot z poczucia

„Jest” czasu, jego „być” jest w tej teorii przemijaniem. Doświadczenie czasu jest doświadczeniem przemijalności, zmienności i nietrwałości, a nie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości¹⁴. W na nowo podejmowanym z dnia na dzień akcie interpretacyjnym własnego istnienia, w „nicościu” hermeneutyce diarystycznej dokonującej się w wąskiej szczelinie teraźniejszości, istotna wydaje się współobecność wszystkich temporalnych odcinków, które jako przeżyte, doświadczone przyjmują zsubiektywizowany wymiar przemijalności, zmienności i nietrwałości.

Świadomość skończoności¹⁵ – jako świadomość życia, które urwać się może w każdej chwili – skłania do problematyzacji własnej czasowości¹⁶, podejmowania prób jej intelektualnego oswojenia, do nieustannego zaprawiania się w sztuce życia będącej jednocześnie sztuką umierania.¹⁷ Jeśli „jeden tylko jest łańcuch, który trzyma nas na uwięzi – żądza życia”¹⁸ jego uciążliwszym, ciasniejszym odpowiednikiem byłoby życie pisane kaprysem Historii? Czy stoickie uwrażliwienie na przemijanie („owoce najlepiej smakują wtedy, gdy przemijają”¹⁹), własną śmiertelność, czyniłoby zasadnym przyjrzenie się wyznaniom dwudziestowiecznych następców Seneki (Stefana Zweiga, Sándora Márai, Ivana Diviša) przez pryzmat hermeneutycznego paradygmatu, który zwracałby uwagę na motyw

mocnej tożsamości. Silnie podkreśla niedający się wymazać „odstęp” między tym, co swoje, a tym co obce” (tamże, s. 27).

14 M. Szulakiewicz, *Czas i to, co ludzkie. Szkice z chronozofii i kultury*, Toruń 2011, s. 26.

15 „Największym błędem żywota jest to, że zawsze uważa się go za nieskończony, że wciąż odkłada się w nim coś na potem”. L. A. Seneka, *Listy moralne...*, s. 477.

16 „Z tych trzech ten, którym żyjemy, jest krótki, ten, w którym dopiero będziemy żyli – wątpliwy, ten, w którym już żyliśmy – pewny”; L. A. Seneka, *Dialogi*, Poznań 1996, s. 16.

17 „Chwalebna to rzecz nauczyć się umierać. Może myślisz, że zbędna jest nauka tego, czego można doświadczyć tylko raz jeden. Ale dlatego właśnie powinniśmy się przygotować: jeśli nie można się przekonać, czy coś umiemy dobrze, trzeba ciągle się tego uczyć. »Przygotuj się do śmierci«: kto tak mówi, każe przygotowywać się do wolności. Bo kto nauczył się umierać, ten zarazem odczył się być niewolnikiem. Jest on ponad wszelką przemocą, a przynajmniej poza jej zasięgiem. Cóż obchodzą go więzienia, straż i zamki? Ma wyjście wolne”. L. A. Seneka, *Listy moralne...*, s. 91.

18 Tamże.

19 Tamże, s. 36.

rozpadu i jednostkowego pragnienia powiązania strzępów sensu w tymczasową całość?²⁰ Hermeneutyczne czytanie własnego życia i świata pojawia się z chwilą problematyzacji sensu²¹ i wiąże się z silną świadomością skończoności, przypadkowości istnienia, z byciem w rozdarciu między różnymi wymiarami czasu, w efemerycznej punktochwili na rozległej osi czasu, którą z dwóch stron okala nieprzenikniony mrok. „W obu kierunkach życie niknie w ciemności. W ciemności tonie jego początek, ciemność spowija jego koniec. Ciemność ta rodzi w nas obawy, nadzieje, najrozmaitsze afekty. Pod ich wpływem powstaje wiara, poezja, metafizyka [...] To z ciemności wybiegające i w ciemność biegnące życie człowiek chciałby wpisać w układ, w którym stałoby się dla niego pojmowalnym”²². Układ w dużej mierze zdyscyplinowanego diarystycznego trybu zapisywania własnego życia? Jak zauważa Philippe Lejeune „dziennik to nie tylko pewien typ pisania, nie tylko tekst, ale również praktyka życiowa, sposób życia, forma uporządkowania tego życia”²³. Wybitny znawca pisarstwa autobiograficznego podkreśla, iż „prowadzenie dziennika to pewna praktyka, w której posługujemy się pismem, aby kierować, zarządzać własnym życiem. A jednocześnie dziennik jest czymś więcej, o czym często zapominamy, jest utrwaleniem śladów naszego życia”²⁴. Wiąże się to oczywiście z „kształtowaniem się poczucia ciągłości u prowadzącego dziennik”²⁵. Poczucie ciągłości rodzi się w codziennych zapiskach, które spajają sensem poszarpane bycie w czasie Historii?

²⁰ Myśl stoicką i hermeneutykę łącznie traktuje Michel Foucault w wykładach poświęconych hermeneutyce podmiotu, których punktem wyjścia czyni pojęcie o etycznym zabarwieniu, pojęcie „troski o samego siebie”, alternatywne wobec znaczeniowo węższego i o zdecydowanie silniejszym epistemologicznym wydźwięku terminu „poznania samego siebie”. Postawę troski o siebie filozof łączy z momentem przebudzenia (wraz z upadkiem w wir dziejów?) i żądłem (zaskakującej, zadającej cierpienie Historii?), „które należy wrazić w ciało człowieka, zagłębić w jego egzystencji i które stanowi zasadę poruszenia, ruchu, zasadę ciągłego niepokoju”; M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, Warszawa 2012, s. 28.

²¹ A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2009, s. 175.

²² W. Dilthey, *Rozumienie i życie*, [w:] tenże, *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, wybór i przekład G. Sowiński, Kraków 1993, s. 94.

²³ P. Lejeune, *Wokół autobiografii i dzienników osobistych*, [w:] P. Rodak, *Pismo, książka, lektura. Rozmowy: Le Goff, Chartier, Hebrard, Fabre, Lejeune*, Warszawa 2009, s. 277.

²⁴ Tamże, s. 279.

²⁵ Tamże.

„Biorąc pod uwagę skoncentrowanie człowieka i kultury na przeszłości, teraźniejszości lub przyszłości, można wskazać jeszcze jeden wymiar. Nie tylko przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, ale dodany do tego sens pozwalają nam zrozumieć czas. Sens jest bowiem czwartym wymiarem czasu”²⁶. Jak przebiega konstrukcja czasu wewnętrznego, jego czwartego wymiaru, na kartach dziennika I. Diviša? Okres drugiej wojny światowej i czasy komunizmu, kształtujące „szalone”²⁷ oblicze wieku XX, mocno odcisnęły się na życiu I. Diviša. Poeta swoją twórczością próbował zatrzymać mechanizm wielkiej Historii, która swym przyspieszonym rytmem rozwiewała jakiekolwiek zaczątki sensu osadzającego się wewnątrz jednostki, wplątanej w krwiobieg epoki ubiegłego wieku. Burzliwość i brutalność dwudziestowiecznej historii wyraźnie uwarunkowały twórczość poety. Jak sam podkreślił w filmie dokumentalnym poświęconym jego osobie – „Moje oczy musiały widzieć” – „Ta ziemia zaczęła systematycznie niszczyć moje życie od 15 roku życia [...] kiedy przyszli Niemcy [...] już byłem zmuszony do robót publicznych, w 17 roku życia zostałem schwytany przez Gestapo [...], mając 18 lat zacząłem uczyć się zawodu księgarza, a później był luty, nowe wydawnicze prawo, do fabryk”²⁸. O chwilową i stale odnawianą pewność istnienia I. Diviš walczył piórem. Tytuł dziennika („Teoria niezawodności”) w tym kontekście zdaje się wybrany nieprzypadkowo. Czy pisarz, opierając się na materiale źródłowym jakim było jego indywidualne doświadczenie, tworzy na potrzeby przetrwania własną „teorię pewności”, teorię orientacji w czasie? Nieobecność dziennika dla jego właściciela znaczyłaby wówczas „chyba tyle, co nie mieć biletu na tramwaj albo partyjnej legitymacji”²⁹ – dokumentów, biletów umożliwiających kontynuowanie podróży w rzece czasu historycznego. Jak podkreślał poeta w przedmowie do wyboru z dziennika „potrzebowałem słowa jako środek służący ochronie – abym ochronił, to co się da, włącznie siebie, a to nie z roku na rok, to byłby luksus, ale w miarę jak zagęszczało się zło, z dnia na dzień, dosłownie z godziny na godzinę”³⁰. Czynność diarystycznego pisanie stała się dla I. Diviša protezą, dzięki której mógł docześnie ponownie nawiązać stosunki

26 M. Szulakiewicz, *Czas i to, co ludzkie...*, s. 18.

27 I. Klíma, *Moje šílené století*, Praga 2009.

28 Z. Potužil, *Moje oči musely vidět*, <http://www.youtube.com/watch?v=0epUvVIil-ZU> (13.06.2016).

29 I. Diviš, *Návrat do Čech. Dopisy z let 1990–1999*, Praha 2011, s. 100.

30 I. Diviš, *Teorie...*, s. 221.

ze światem zewnętrznym („rękopis został w domu a ja pierwszy raz myślałem, że mi amputowali nogi i ręce”³¹). Wyłaniająca się z diarystycznych zapisków „teoria pewności” płynnie przechodzi w egzystencjalną „praktykę niepewności” i jest tym sposobem wciąż dopisywana³² („strategia ciągłej oscylacji między zapisem a doświadczeniem”³³). Wagę dzienników dla zdrowia psychicznego dostrzegł P. Lejeune. Francuski badacz zapisów osobistych zauważa, iż dzienniki mogą pełnić funkcję psychoterapeutyczną. Ich pojawienie się i rozpowszechnianie łączy zaś – co warto podkreślić w kontekście snutych dalej rozważań – z przemianami jakie w XV, XVI wieku nastąpiły w sposobach doświadczania upływającego czasu i jego mierzenia, a także z nowym pojęciem osoby.³⁴

Jaki kształt przyjmuje, poszukujący sensu w chaotycznym czasie Historii, czas świadomości I. Diviša, jego czas opowieści diarystycznej? Wymykający się wszelkim zobiektywizowanym miarom, należy na pewno do tych migotliwych zjawisk, nie dających się w sposób pełny racjonalnie okiełznać. „Czas jest skradającym się widmem. Jest to naprawdę widmo i nic się nie da o nim powiedzieć”³⁵. W innym zaś miejscu stwierdza, że „w obliczu płynącego czasu, tego niezrozumiałego demona – i kosmicznego wymiaru – każdy jest bezbronny i nikomu nie uda się czasu zatrzymać”³⁶. Jeśli czas byłby w odczuciu pisarza, z teoretycznego punktu widzenia, wymykającą się wciąż zjawą, być może poddawałby się – nasączony i tym samym skonkretyzowany doświadczeniem – słownemu muśnięciu w diarystycznych zapiskach. Autor dziennika ponawiałby wciąż próbę przekroczenia aporii fenomenologii czasu? Czy zapisując z dnia na dzień, z roku na rok własne, przeciekające przez palce życie, niepostrzeżenie procesowi destylacji ulegałby jego najcenniejszy miąższ czyli czas? Czy tą drogą uporczywie ponawianego zbierania rozdzieranych w szponach dziejów strzępów własnego ja, zyskiwałoby ono złudzenie całościowości, a wewnętrzny czas nabierałby wówczas sensu? Złudzenie, które powstawałoby na drodze pogodzenia dwóch skrajności, statycznego aspektu tożsamości *idem* (ten sam) i nie-ja czyli „innego” Historii w znarratywizowanym wymiarze tożsamości *ipse* (sobość) – „w byciu – sobą – jako – innym”³⁷?

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 398.

³³ P. Lejeune, *Wokół autobiografii i dzienników osobistych...*, s. 278.

³⁴ Tamże, s. 263, 264, 270

³⁵ I. Diviš, *Návrat...*, s. 394.

³⁶ Tamże, s. 449.

³⁷ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, Warszawa 2003.

Problematyka czasu dla I. Diviša w jego dzienniku była jednym z najistotniejszych przedmiotów zainteresowania, czy też – by lepiej oddać poznawczą nieuchwytność fenomenu czasu i opuścić epistemologiczną binarność przedmiot – podmiot – czas był dla pisarza nierozwiązywalną zagadką, która obejmuje i tym samym nie pozwala się ogarnąć rozumem. „Najwłaściwszym ludzkim wymiarem nie jest przestrzeń, ale czas [...] Ciałem przestrzeni jest czas, więc i nasze ciało w czasie”³⁸, „czas – co to jest za wymiar? Bądź co bądź, jest nasz i nie nasz, jako nasz znaczy historię, jako nie nasz...”³⁹. W wielu miejscach I. Diviš charakteryzuje czas w powiązaniu z egzystencją. Nasączona różnymi wymiarami czasowymi przypominałaby otwarty (także wertykalnie), płynny proces, okalającą bieg Historii sinusoidalną linię o zmiennej emocjonalnej amplitudzie. Linię spiralnie zwężającą się wokół jedynej pewności, śmierci. „Aby istnienie mogło się dziać, odgrywać, musi być karmione czasem [...] Czas oznacza zranienie nicości [...]”⁴⁰. Niestrawione nicością ludzkie istnienie jest „substancją przepełnioną czasem, przeciwczasem, zczasem i nadczasem, równa się rozproszeniu istoty, dyskontynuacji”⁴¹. Egzystencja w odczuciu pisarza przypomina, chwilowo oszczędzoną przez fale nicości, wysepkę stopniowo erodującą pod naporem wielokierunkowych entropijnych sił, na które rozpada się czasowość (przeciwczas, zczas, nadczas). Porównana być może do zwężających się kręgów na gładkiej tafli wody, rany na powierzchni nicości, która całkowicie zagoić się może dopiero w momencie śmierci. Jeśli doskonałość, bezwietrzna cisza niebycia według I. Diviša nie stanowiłaby prostego zaprzeczenia bycia w czasie, nie byłaby opatrzona kategorią istotowo odmienną, ale raczej właściwe by jej było pewne ilościowe wszechobjębowanie, zachłanne zagarnianie ostatnich okrucich czasu, wówczas ten ostatni poddany byłby nieustannemu umniejszaniu, rozdrabnianiu, nadwątlaniu zmierzającemu ku formie źródłowej. Anarchiczne życie powracałoby do swych źródeł – nicościu-jącego arche? Życie byłoby zatem miejscem, „gdzie nie płaci się za wstęp, ale za wyjście z niego musisz zapłacić życiem. Jedynie śmierć jest za darmo [...]”. Ale tak jest dobrze”⁴². Istnienie w tym mrocznym ujęciu byłoby „zawiniem,

³⁸ I. Diviš, *Teorie...*, s. 126.

³⁹ Tamże, s. 221.

⁴⁰ Tamże, s. 122.

⁴¹ Tamże, s. 121.

⁴² Tenże, *Návrat...*, s. 452

ponieważ jest niepokojem przeciw pierwotnemu spokojowi, ruchem przeciw nieporuszeniu, »tak« przeciw „nie”, przeciw doskonałemu minusowi – plusem [...]. Egzystencja nie może nie pragnąć nieistnienia, na odwrót nieistnienie nie może pragnąć istnienia”⁴³. Z takim opisem egzystencji zgodziłby się przebywający na szczytach rozpaczyny Emil Cioran, przekonany, że jeśli nicłość jest ortodoksją to istnienie byłoby zaledwie pewnego rodzaju herezją, wyjątkiem od reguły, błyskiem w ciemnej substancji niebycia.

Czeski poeta nieraz doznawał poczucia zagubienia w czasie kalendarzowym, czasie skrojonym na potrzeby życia społecznego. Jak zauważa w dzienniku: „od sierpnia 1968 roku często przyłapuję się, że nie wiem, jaka jest data, często mieszają mi się i miesiące. Jest kwiecień, czy marzec? Piętnastego, czy siedemnastego? Przykre poczucie, przy czym wyjaśnienie jest niełatwe. Żadna skleroza, czas stracił wartość! Stracił swój kształt i wagę, związek z przeszłością, autentyczność teraźniejszości i otwarcie ku przyszłości!”⁴⁴. Przytoczony fragment wypowiedzi poety dobrze ilustruje złożoność wewnętrznego czasu świadomości, który nie układa się w prostą ułożoną linię podzieloną na trzy odcinki. Czy bowiem w świecie zewnętrznym, ciężkim od wydarzeń historycznych rujnujących teraźniejszość, krzyżujących plany, życie jednostki wyrwane z korzeni przeszłości może perspektywnie wybiegać w przyszłość? Wyobcowana z czasu teraźniejszego jednostka zaczyna jednocześnie tracić więzi z czasem minionym, jak i tym mającym dopiero nadejść. Czas wewnętrzny stanowiłby w tych okolicznościach pewną zburzoną całość, na zawsze już utraconą, ale swym brakiem ciężką, zmuszającą do poszukiwania własnych, sensotwórczych konturów. Zamiast stale, nieprzerwanie wspinać się po schodach wstępujących dziejów, jednostka wciąż by się potykała i upadała. I. Diviš musiał doświadczyć podobnego życia-w-upadku, diagnozując zauważoną w sobie następującą przypadłość: „fatalnie potknąć się tuż przed celem [...] opuścić sztafetę w chwili, gdy pierś już już przerywa szarfę”⁴⁵. Przegrywanie w egzystencjalnych rozgrywkach na skutek nieustannych zmian zasad politycznych gier, odwracałoby wzrok do wewnątrz, by tam szukać chwilowej równowagi i estetyczno-etycznego substytutu poczucia pewności, stabilności w potyczkach z własnym sumieniem i pamięcią?

⁴³ Tenże, *Teorie...*, s. 122.

⁴⁴ Tamże, s. 132.

⁴⁵ Tamże, s. 250.

Poeta ulegałby również numerycznej mistyce? Tonący w rzece czasu chwyciłby się dat równoległych, by tym sposobem zyskać tymczasowy punkt orientacyjny? Pośrednictwem kalendarza starałby się wpisać czas fenomenologiczny w czas kosmiczny? „Ostatnim razem mi nagle zaświtało, że ślub twój odbędzie się czwartego sierpnia, a więc dokładnie tego samego dnia, kiedy osiem lat temu po raz ostatni Cię widziałem”⁴⁶. Rozważanie możliwości numerologicznych powiązań, dziejących się na różnych poziomach życia zdarzeń, łączy się nie tylko z indywidualnym poczuciem zatracenia w czasie jako być może pewna namiastka stabilności, ale także związane jest z biegiem dziejów czeskiego narodu. I. Diviš zdaje się podzielać rozpowszechniony wśród Czechów pogląd na historię własnego narodu – historię mającą wyróżniać się stanem opętania fatalną „ósemką”, cyfrą uporczywie pojawiającą się w datach wydarzeń historycznych. Jak zauważa poeta: „Nas złamał Wrzesień 1938 [...] Od Monachium 38 wiedzie prosta droga do Stycznia 48 [...] Od Stycznia 1948 wiedzie prosta droga do Sierpnia 1968”⁴⁷. I tak dalej aż po stan kolektywnego zapomnienia. Zbiorowa niepamięć, według I. Diviša, prowadzi małe środkowoeuropejskie narody ku przepaści niebycia, którą można przekroczyć jedynie po moście wzniesionym na fundamentach moralności i metafizyki. „Czechy, Morawy i Słowacja są na dnie. Głębiej upaść nie można [...] Interesuje mnie, że obywatele tych trzech, całkowicie pozbawionych znaczenia, małych ziem zapomnieli wszystko to, co się z nimi działo od roku 1938 [...] Ta niepamięć je pozytywnie zabija [...]. Te zbyt liczne państewka są państwami niemoralnymi, ponieważ nieuzasadnionymi. Nie mają podłoża, a to przede wszystkim moralnego i metafizycznego”⁴⁸.

Przeszłość w oczach I. Diviša jawi się jako ciężar, kula narastająca w teraźniejszości bowiem wciąż pęczniejącą minionością, która w drugiej połowie życia – po osiągnięciu szczytów Cioranowskiej rozpacz czy też Hrabalowskiej pustki – zaczyna staczać się po równi pochyłej i rozpraszać w zapomnieniu. „Zauważyłem jak lecą godziny, jak ucieka czas, upadam z góry z tą szybkością, z jaką stąpałem na szczyt w pierwszej połowie życia. Naturalne prawo wywołujące rozpacz swą nieodwracalnością”⁴⁹. Indywidualna inklinacja ku zapomnieniu wydaje się na emigracji pogłębiać: „nigdy tego tak wiele pamięć nie wypakowała, le-

⁴⁶ Tenže, *Návrat...*, s. 67.

⁴⁷ Tamże, s. 416–417.

⁴⁸ Tamże, s. 409–410.

⁴⁹ Tamże, s. 75.

piej, nie wypłukała jak na emigracji”⁵⁰. Z drugiej jednak strony zdystansowanie się względem Historii, rozumianej jako dziejąca się zdarzeniowość, umożliwia zwrócenie wzroku do wewnątrz, wypełnienie się sobą. Fundamenty „pensjonatu pamięci”⁵¹ nie kruszeją i nie zanikają tak szybko jak te stanowiące podłoże systemu politycznego. „Przeszłość ode mnie nie odpadła, ale odwiesiła się a występują z niej tylko pozytywne żebra, konstrukcja jest logiczna, jej podpórki i sklepienie ku zdziwieniu wytrzymują”⁵². „Pozytywnymi żebrami”, na których unosiłaby się usensowniona konstrukcja tożsamości, byłyby fundamenty pamięci, ujawniające się dopiero po odwieszeniu tkanego zbiegiem okoliczności historycznych płaszcza?

Poczucie ciężących dziejów w pisanych przez I. Diviśa listach, bardzo często manifestowało się stosowaniem na oznaczenie ojczystej ziemi określenia „Těžkoslovensko”⁵³. Byłaby to jedynie gra słów czy też autentyczny wyraz zmęczenia XX-wieczną Historią w Europie Środkowej? W jednym z listów czeski poeta pisał: „i tak mnie czas uchwycił trzykrotnie: niemiecka okupacja, zwycięski styczeń, sowiecka okupacja – a teraz, po dwudziestu latach, towarzyszu, Czechosłowacja [...] Nie życz sobie tego wszystkiego co mam w głowie ja. Jest to [...] balon, wypełniony trzystoma tysiącami ton ołowiu”⁵⁴. Pewne wyczerpanie, skazanym na niepowodzenie ściganiem się z niedościgłym, zawrotnym biegiem dziejów, pisarz oddał także w uwadze ukazującej rozdział między byciem zmierzającym ku poznaniu i tym – bliższym mu – byciem spoczywającym w „donki-szoterii miłości”, które jest „całkowicie odwrotną drogą, drogą wyczerpującego zrzućcia ciężaru”⁵⁵. Podział ten odpowiada rozróżnieniu wprowadzonemu przez M. Foucaulta w wykładach poświęconych hermeneutyce podmiotu (dwie postawy życiowe: poznania siebie i troski o siebie). I. Diviś wybrał drogę troski o siebie zmierzającą ku jak największej wolności osobistej i lekkości politycznego niezaangażowania w Historię, której wyroków nie przyjmował.

W korespondencji poety wyraźnie zaznacza się także niezdecydowanie względem ewentualnego powrotu do Pragi. W oczach I. Diviśa niejednokrotnie

⁵⁰ Tenże, *Teorie...*, s. 217.

⁵¹ T. Judt, *Pensjonat pamięci*, Wołowiec 2012.

⁵² I. Diviś, *Teorie...*, s. 212.

⁵³ I. Diviś, *Návrat...*, s. 44, 45.

⁵⁴ Tamże, s. 136.

⁵⁵ I. Diviś, *Teorie...*, s. 247.

wiąże się on z nadejściem śmierci. Wybiegające w przyszłość spojrzenie na siebie powracającego z emigracji zbliża się tutaj do wrażliwości Witolda Gombrowicza. Powracającemu z Argentyny do Europy polskiemu pisarzowi Niemcy jawiły się jako symbol śmierci, kraj pokryty ruinami historii. Na pytanie dlaczego nie wraca i wciąż pozostaje w Niemczech I. Diviš odpowiada: „dla mnie Czechosłowacja jest ziemią w oczywisty sposób przeklętą, i moim grobem. Od 14 roku życia mną szarpała, wyrzucała mnie zewsząd, i z tych fabryk, a to zarówno w Pradze, jak i Libercu. Miałem tam dwie próby samobójcze [...] To przecież nie jest twoja ziemia! [...] To nie jest ziemia, do której przynależysz!”⁵⁶. Niemniej jednak, pomimo poczucia obcości względem Czechosłowacji, pisarz zdecydował się wrócić a wybór ten opatrzył następującym komentarzem: „końcem września przeprowadzam się z Lidą z Bawarii, która ocaliła moje życie, po dwudziestu siedmiu latach pobytu do ziemi i miasta, które mnie od 14 do 45 roku życia systematycznie ciężko niszczyły”⁵⁷.

W zakończeniu warto raz jeszcze zastanowić się nad charakterem stosunku I. Diviša względem czasu – historii XX wieku i przestrzeni – Czechosłowacji. Jak zaznacza pisarz „tzw. Czechosłowacja podąża od wewnętrznej porażki do wewnętrznej porażki, od impotencji do indolencji i *vice versa* a ja mogłem »wybierać« między [...] ożywionym patriotyzmem, nienawiścią i pogardą. Wybrałem pogardę [...]. Wyjaśnię Ci dialektykę miłości, nienawiści i pogardy (pod pogardą jest jeszcze gładki obszar obojętności, ale ja przez całe życie byłem nieobojętny – i boję się jej). Zatem zwięźle: tak miłość, jak nienawiść są święte, święte tak, tylko że splamione – czym? Tym swoim idiotycznym zaangażowaniem. Pogarda natomiast jest higieniczna”⁵⁸. Na dziejowe wyzwania, na które w przekonaniu V. Havla i pozostałych opozycjonistów należałoby odpowiedzieć aktywną działalnością w imię polityki moralnej, można także zareagować bierną postawą eskapizmu. Taką właśnie reprezentował I. Diviš odczuwający niezwykle silną awersję, niezgodę względem niewybranych przez siebie egzystencjalnych czasoprzestrzennych współrzędnych. Czy w postawie ucieczki od Historii kryłaby się niezgoda na uczestniczenie w grze przypadków, które potem układając się we wzór dziejowego losu nieraz decydować miały o kierunku życia pisarza? Wplątany w igraszki Historii – śmierci z życiem pragnął je przerwać aktem wolnego wyboru, by na

⁵⁶ I. Diviš, *Návrat...*, s. 393–394.

⁵⁷ Tamże, s. 229.

⁵⁸ Tamże, s. 394–395.

emigracji odetchnąć od złowieszczego fatum i postawą „higienicznej pogardy” względem własnej przeszłości odciąć się od niej całkowicie, zapomnieć, odkazić rany otwarte zbyt szybkim nurtem dziejów. Na ile świadoma, a w jakiej mierze instynktowna powodowana strachem przed odpowiedzialnością, światopoglądowym dookreśleniem byłaby tego rodzaju ucieczka? Na pewno jej rozumieniu tylko w kategoriach fizycznego przekroczenia granic i życia emigranta umykałyby inne, ważniejsze sensory takie jak wewnętrzne rozchwianie, świadomość uciekającego, przemijającego czasu, potrzeba transcendowania siebie spowodowana brakiem dostatecznych dowodów utwierdzających bycie w zastanych koordynatach czasu i przestrzeni. Jeśli twórczość literacka potęgowałaby poczucie rozdarcia poprzez wypróbowywanie własnych, możliwościowych sposobów istnienia, drogą kreacji fikcyjnych bohaterów i ich losów, być może pisanie dziennika, jako zakotwiczące w trwaniu wewnętrznej czasowości, gwarantowałoby chwilowe uzyskanie wrażenia stałości, spójności i poczucia bycia u siebie.