

Tożsamość i autobiografia*

ABSTRACT. Lubas-Bartoszyńska Regina, *Tożsamość i autobiografia* [Identity and autobiography]. „Przestrzeń Teorii” 2, Poznań 2003, Adam Mickiewicz University Press, pp. 139-157, ISBN 83-232-1333-X, ISSN 1644-6763.

Identity as an omnipresent category in science, art and life is considered by the author in reference to man. The author is mainly interested in an individual identity as revealed in writing. It is most fully revealed in autobiographical writing. Considerations on the subject of autobiographical identity are preceded by a reflection on the identity of existence as contained in philosophy already since the times of Hume, in the writings of theologians and in essayist discourses. Roughly speaking, two conceptions are outlined in the writings of an autobiographical character, especially the ones which belong to the Franconian culture.

Refleksje ogólne

Tożsamość to kategoria wszechobecna w nauce, w sztuce i w życiu. Dotyczy tożsamości człowieka w ogóle, tożsamości Polaka i mieszkańca innego kraju, takiej czy innej „małej ojczyzny”, przestrzeni geograficznej, przynależnego do określonej grupy etnicznej, zawodowej, kulturowej, religijnej; żyjącego w tym czy innym czasie. Wyodrębnia się tożsamość tekstu, dzieła sztuki, faktu kulturowego. Biorąc pod uwagę tożsamość człowieka (osobową), definiuje się tożsamość indywidualną i zbiorową, tożsamość kobiety i mężczyzny, człowieka chorego (zróznicowaną w zależności od tego, czy jest to choroba somatyczna czy psychiczna), mistyka. Pisze się o tożsamości prawnej, politycznej, socjologicznej, religijnej, narracyjnej, etycznej itd. Tożsamość wreszcie to kategoria filozoficzna, mająca swą długą historię.

Rzeczownik „tożsamość” domaga się zawsze określenia dopełniaczowego: tożsamość „czego”. Filozofowie dodają najogólniejsze słowo: „bytu”. Filozofowie mistyczni np. uważali, że: „Poszczególne byty zachowują swoją tożsamość, gdy wpatrzone są w byt znajdujący się powyżej”¹. Ten nadrzędny byt nazywano „Jednią”, jako źródło i początek wszystkiego, a za jego emanację uważano „byty niższe”, czyli człowieka i przedmioty. „Zatopieniu się w otchłannej boskości nie grozi utrata tożsamości, gdyż zachowana zostaje świadomość własnej obecności [...] Nawet doświadczenie „pustki – czyli zawieszenia normalnych władz poznawczych – daje

* Tekst niniejszy jest fragmentem książki *Pisanie autobiograficzne. Konteksty europejskie* złożonej do druku w Wydawnictwie „Śląsk”.

¹ Zob. J.A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001, s. 35.

człowiekowi nowe światło i poczucie odkrycia swej nowej, bardzo duchowej tożsamości”². Interpretator myśli Hegla – Aleksander Kojève – twierdził, że: „Byt definiuje się przez tożsamość. Różnica jest konieczna dla tożsamości, ażeby tożsamość zachowała się jako pierwsze, jeśli nie wyłączne znaczenie bytu”³.

Rudolf Gasché, omawiając dwa nurty filozofii tożsamości, zwłaszcza ten, dostrzegający tożsamość absolutną, jak to ma miejsce u Geорга W.F. Hegla, Frédérica Schellinga, Immanuela H. Fichtego, wskazuje na kategorie nadrzędne w stosunku do tożsamości, którymi są: „centrum”, „prawda” i „absolut”. Synonimem zaś w stosunku do pojęcia „tożsamości” jest dla Gasché rzeczownik „całość”: „Tożsamość może się ukształtować wyłącznie jako całość w oparciu o rezultaty refleksji”⁴. Centrum jest u Hegla podwójne: raz jawi się jako tożsamość, raz jako całość. Ale tożsamość biegunów centrum nie wystarcza, by tworzyć całość. Dla Hegla całość absolutna jest rezultatem autokonstrukcji, w której tożsamość przekształca się w całość⁵. Prawda zaś jest pełna tylko w jedności tożsamości i w różnicy⁶. Drugi nurt w myśleniu o tożsamości pojawił się w czasach romantyzmu. Ujawniona została wówczas jej niespójność wewnętrzna i rozbitcie. Cechy te, aż po proklamowanie zatarcia tożsamości, zostały wyostrome później, przez psychoanalizę i filozofię egzystencjalistyczną, a następnie dekonstrukcję. Jacques Derrida – zdaniem Gasché – swoją „teorią infrastruktury heterologicznej kwestionuje filozofię opowania i zbierania w całość wielości fenomenów nieodrywalnych od siebie”⁷. Na niegotowość i niepewność stawania się tożsamości (jaźni), Locke’owskiej *endentity* (identyczności samego siebie) wskazał wcześniej David Hume, dla którego jaźń ujawniała się w samorefleksji. Hume też – zdaniem Paula Ricoeura – otwiera „erę podejrzeń”, na prawie sto pięćdziesiąt lat przed proklamowaniem jej w literaturze przez Nathalie Sarraute⁸. W filozofii wcześniej ten wątek myślenia reprezentował, zdaniem Ricoeura, Marks⁹.

Najczęstszym rzeczownikiem dopełniaczowym w stosunku do tożsamości, wyróżnianym przez filozofów, jest kategoria osoby. Duże zasługi

² Tamże, s. 23.

³ A. Descombe, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej. 1933-1978*, przeł. B. Banasik i K. Matuszewski, Warszawa 1978, s. 46.

⁴ R. Gasché, *Le tain du miroir. Derrida et la philosophie de la réflexion*, traduit de l’américain M. Froment, Paris 1995, s. 74.

⁵ Tamże.

⁶ Gasché, *Le tain du miroir*, s. 178-179.

⁷ Tamże.

⁸ N. Sarraute, *L’ère de soupçon*, Paris 1956.

⁹ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, s. 154.

w opisie „tożsamości osobowej” położył Paul Ricoeur w *Temps et récit*, t. III oraz w *Soi-même comme un autre*¹⁰. Tożsamość osobowa zakłada – zdaniem tego filozofa – tożsamość podmiotu mówiącego i działającego jako tożsamości etyczno-prawnej. Wywodzi się ona z tożsamości narracyjnej, z kształtu samego opowiadania i uwzględnia wymiar czasowy jednej i tej samej osoby. Pojęcie tożsamości w ogóle zawiera – zdaniem Ricoeura – tożsamość tego, co jednakowe – (*idem*) i tożsamość siebie (*ipse*). Tożsamość osobowa właśnie w narracji upatruje warunek możliwości identyfikacji podmiotu jako siebie samego, *ipse* osoby. Strukturę tożsamości osobowej tworzy odpowiedź na pytania: kim jestem, kto mówi, kto działa. Pojawiają się trudności konfrontacji wersji narracyjnej z etyczną. Ważny w tym względzie jest sposób, w jaki osoba może liczyć na drugą osobę, czyli odpowiedzialność. Jest to problem filozofii dialogu, czyli filozofii spotkania, której Ricoeur był współtwórcą. Odnosi ją filozof zwłaszcza do tego obszaru piśmiennictwa, w którym tożsamość osobowa oraz tożsamość narracyjna ujawniają się najbardziej, a który określa on nazwą *récits de vie* (opowieści o życiu), czasem, synonimicznie stosuje określenie *récit autobiographique* (opowieść autobiograficzna). Myśląc zapewne o tym rodzaju pisarstwa, stwierdził Ricoeur później, że tożsamość, ujawniając się w narracji, ujawnia się też w przeszłości i że jest ona „dziwną mieszaniną wspomnień i zapomnienia”¹¹. A – dodajmy od siebie – gdzież, jak nie w „opowieściach o życiu”, mamy do czynienia ze wskrzeszaniem przeszłości, ze wspomnieniami i zapomnieniem? Rozwijając głębiej relacje tożsamości osobowej i narracyjnej w *Soi-même comme un autre* stwierdza filozof, że pierwsza ignoruje drugą, a ta ostatnia właśnie wpływa na kształt koncepcji tożsamości osobowej. *Idem* i *ipse* dążą do spotkania bieguna „dobrego ułożenia” (*maintien de soi*), w którym *ipseité* łączy się z *mêmeité*¹².

Generalnie, hermeneutycy, reprezentowani m.in. przez Ricoeura, przyjmują za fakt oczywisty, że tożsamość jednostki jest tożsamością jej narracji o sobie. Oznacza to jednak także, że „póki jednostka żyje, nie jest ona ostateczna”¹³.

Rolę narracji w ujawnianiu tożsamości osobowej podkreślał wcześniej teoretyk literatury – Tzvetan Todorov – wychodzący z założenia, że

¹⁰ P. Ricoeur, *Temps et récit*, t. III, Paris 1985; *Soi-même comme un autre*, op.cit., s. 140-154, 187-223. Zob. też wykłady Ricoeura wygłoszone w Papieskiej Akademii Teologicznej: *Tożsamość osobowa*, w: *Filozofia osoby*, tłum. M. Frynkiewicz, Kraków 1992, s. 33-44. Piszę na ten temat w książce: *Sukcesy i gorycze. O „historiach życia” polityków polskiej opozycji antykomunistycznej*, Kraków 1998, s. 17.

¹¹ P. Ricoeur, *Większość była gapiami. Z Paulem Ricoeurem rozmawia J. Żakowski*, „Gazeta Wyborcza” 2001, nr z 23-24 czerwca.

¹² P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, s. 195.

¹³ K. Rosner, *Narracja jako struktura rozumienia*. „Teksty Drugie” 1999, z. 3, s. 14.

„Tożsamość indywidualna tkwi w opowiadaniu, a opowiadanie to ludzie”
...zapełniający m.in. ulice¹⁴.

Wiele miejsca roli narracji w określaniu tożsamości poświęca także filozof Charles Tylor rozwijający problem tożsamości w związku z miejscem, w którym znajduje się osoba i z którego pada pytanie o nią. Dzięki narracji – jak pisze Tylor – „łączą się wszystkie elementy istotowe jaźni [...], a to, co uniwersalne przybiera charakter szczegółowy, oddając sprawiedliwość odmienności każdej wspólnoty językowej oraz jednostkowości każdej egzystencji”¹⁵.

Podstawę wszelkich rozważań na temat tożsamości osoby Ja stanowi założenie, iż właściwe Ja jako jaźniowość czysta pełni jedynie funkcję podmiotowości. Wszystkie zaś nacechowania Ja odnoszą się do tej podmiotowości. Pojęcie czystego podmiotu (Kartezjańskiego Cogito) odsyła nas w sposób oczywisty do fenomenologii Husserla. Pomijając dalsze konsekwencje takiego ujmowania Ja stwierdzić można, że na Ja empiryczne składałyby się podmiotowe centrum odniesienia i różne nacechowania stanowiące podstawę dla rozpoznania tożsamości¹⁶.

Odróżnianie Ja od podmiotu odnajdujemy również w psychoanalizie, wyraziście wyłożone zwłaszcza przez Jacques’a Lacana. Wedle tej teorii Ja wyłania się dzięki porządkowi wyobraźni, w wyniku wizualnej identyfikacji ze swoim odbiciem („Innym”)¹⁷. Identyfikacja ta pomaga zapanować nad chaosem własnego ciała. Podmiot natomiast „wyłania się dzięki Innemu, czyli w przedustawnym porządku Symbolu, w który wkracza dzięki mowie”¹⁸. Wielki Inny (*Grand Autre*) powstaje jednak dzięki przejściu przez drugie lustro i promykowi „z góry”¹⁹. To ten Wielki Inny zdolny jest dopiero zapanować nad mgławicą i chaosem świata.

Na przenikanie się różnych opcji nowoczesnej i ponowoczesnej krytyki podmiotu z pozycji lingwistycznych, semantycznych, filozoficznych, psychoanalitycznych wskazał Wojciech Kalaga w książce *Mgławice dys-*

¹⁴ T. Todorov, *Ludzie opowieści*, przeł. R. Zimand, „Pamiętnik Literacki” 1979, z. 1.

¹⁵ Ch. Tylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge 1989. Cytuję za omówieniem tego dzieła przez A. Bielik w *Przewodniku po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, t. V, Warszawa 1997, s. 444-454. Problem miejsca w teorii tożsamości w związku z Ch. Tylorem omówił M.P. Markowski w *Identity and Deconstruction*, „Archives of Psychiatry and Psychotherapy” 2001 december, vol. 3, IS. 4.

¹⁶ Takie wnioski płyną z artykułu K. Bartoszyńskiego, *Podmiot literacki – konstrukcje i dekonstrukcje*, w: *Ja, autor. Sytuacja podmiotu w polskiej literaturze współczesnej*, red. D. Snieżko, Warszawa 1996, s. 22-37.

¹⁷ Zob. omówienie tego problemu przez M. Markowskiego w: *Występek. Eseje o pisaniu i czytaniu*, Bydgoszcz 2001, s. 178.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Zastosowanie teorii Lacana dotyczącej stadiów przejścia przez lustra do analiz literackich – por. P. Dybel, *Urwane ścieżki. Przybyszewski – Freud – Leśmian*, Kraków 2000, s. 209-263.

kursu. Autor również reprezentuje stanowisko, że podmiot podlega porządkowi symbolicznemu, który „z tą chwilą będzie niepodzielnie określał jego tożsamość i pragnienie. Od tej chwili podmiot będzie spoglądał na siebie z pozycji Innego”²⁰. Nim przejdziemy do podstawowego problemu tego artykułu – do tożsamości podmiotu tekstu, zwłaszcza autobiograficznego, zaznaczyć musimy, że interesować nas będzie jego tożsamość esencjalna, istotowa, jako że dociekania tożsamości są dociekaniami jej istoty: kim, czym jest podmiot. Tożsamością jest wspólny repertuar cech. Natomiast w orbitę naszych zainteresowań nie wejdzie to rozumienie tożsamości, które opiera się na podobieństwie: ten byt jest podobny do bytu x, y, n, a więc jest z nim identyczny. Z pola uwagi zniknie też problem dociekania tożsamości sprawcy bytu (tekstu), czyli zgodności podanego na okładce książki nazwiska autora z autorem rzeczywistym, nie pseudonimu. Jest to bowiem problem filologiczny (np. autentyczność nazwiska Homera czy dwu nazwisk dla jednego autora, jak Ajar i R.Gary dla różnych powieści tego samego sprawcy).

Problem tożsamości podmiotu jest najbardziej oczywisty i bynajmniej nie syleptyczny czy śladowy w tekstach autobiograficznych, w tym także eseistycznych i filozoficznych. Tu najistotniejsze dla tożsamości pytanie „kim jestem”, „jaki jestem” należy do pytań podstawowych, stawianych przez podmiot autobiograficzny (dziennikowy) dużo wcześniej przed Freudem, który – jak pisze Kalaga za Ricoeurem – „osłabił moment apodyktyczności («myślę, więc jestem») i adekwacji («Jestem taki, jakim siebie postrzegam»)”²¹. Wyraziściej też niż w prozie fikcjonalnej „egzystencjalnej pewności towarzyszy wątplenie w samowiedzę: „Ja jestem, ale kim jestem ja, który jestem? Czym jestem...Pewność *Sein* zostaje już na zawsze skażona aporiami *So-Sein*”²². Wątplenie w samowiedzę (podejrzliwość) jako istotną cechę tożsamości podmiotu autobiograficznego – i szerzej – literackiego – należy rozpatrzyć w kontekście jego podległości zewnątrz.

Podległość „zewnątrz”, czy Heideggerowskiemu „byciu w świecie” nie oznacza dla tożsamości podmiotu bycia „tożsamością zewnątrz”, lecz nieustanną od niego zależność; zależność od innych, stawanie się „innym” pod wpływem interakcji, które Maurice Merleau-Ponty nazywa „chiasmem”, a które Michał Bachtin ujmuje jako „pierwotną wielogłoso-

²⁰ W. Kalaga, *Mgławice dyskursu. Podmiot, tekst, interpretacja*, Kraków 2002, s. 251.

²¹ W. Kalaga, *Mgławice dyskursu*, s. 248.

²² Tamże. Tu dodać należy, że Derrida posuwa się do zaprzeczenia istnienia „absolutnej” i niepodważalnej tożsamości. Ta bowiem – jak referuje jego poglądy A. Burzyńska – istnieć może pod warunkiem wpisanej w nią inności. Uprzywilejowywać obecność i tożsamość nad inność i różnicę to wpływ Platona. Zob. A. Burzyńska, *Dekonstrukcja i interpretacja*, Kraków 2002, s. 291.

wość”²³. Trzeba najpierw określić swą tożsamość, by móc wyjść ze swego miejsca i spotkać innego. Ale samopoznanie jest procesem nieskończonym i wymaga przekraczania siebie. Prawdziwym spotkaniem jest odnalezienie „twarzy”, czyli „samej tożsamości innego, tożsamego ze mną”²⁴. Następnie trzeba ofiarować mu dar i wziąć coś od niego. „Twarz innego czyni mnie odpowiedzialnym za jego śmierć” – jak powiada wielokrotnie Lévinas. Ricoeur pisze, że przyjaciel jako „autre soi” (inny ja), zabezpiecza nam to, czego nie można sobie dostarczyć samemu. Człowiek bowiem może być sobie przyjacielem tylko częściowo. Serce odczuwa brak solidnej przyjaźni. Lévinasowską formułę „pas d’autre que soi sans soi” („nikt inny jak ja bez siebie”) zastępuje Ricoeur własną: „Seul un soi peut avoir un autre” („tylko ja może znaleźć innego”) ²⁵. Jest to formuła głosząca uznanie „siebie nowego” w świecie. Trzeba mieć zaufanie do *toi-aussi* („ty również”), jak ma się zaufanie do „mnie-samego” (*moi-même*). Uznanie budzi więc formuła tytułowa książki, z której cytaty owe pochodzą: „soi-même comme un autre” („Ja sam jako inny”). W trosce o zachowanie własnej tożsamości nie należy jednak przekraczać granic utożsamiania się z innym ani wystawiać jej na widok publiczny, co nierzadko proponują środki masowego przekazu. Wystarczy „ubrzdzić się” tylko trochę, „gdy chcemy kogoś wyciągnąć z błota”, jak mawiał Martin Buber.

W spotkaniu innego należy poszanować jego inność, odrębność, wszak istotą tożsamości podkreślaną przez wszystkich jej teoretyków, bardziej niż dążenie do samopoznania i nieustanne stawanie się, jest różnica. Jan Szczepański za istotę tożsamości uważa trwanie pewnej cechy lub stanu²⁶. Poszanowaniu odrębności sprzyja uwzględnienie miejsca, z którego się mówi i do kogo kieruje się wypowiedź²⁷.

Zewnątrz to nie tylko to, co na zewnątrz mego miejsca „u siebie” (*chez soi*), które nie jest uzurpacją miejsca dla innych, przeze mnie wygnanych²⁸, na zewnątrz mej intymności. Jest to także nieskończoność, którą odczuwam, będąc separowanym u siebie, gdy posiadam „światło twarzy”. Separacja bowiem zbiega się całkowicie z pragnieniem innego,

²³ B. Walden, *Doświadczenie Innego; między zawłaszczeniem i wywłaszczeniem*, w: *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, przeł. T. Szawiel, Warszawa 1992, s. 127.

²⁴ Cytuje się tu jedną z wielu definicji „twarzy” obecnych w pracach E. Lévinasa, *Entre nous. Essais sur le penser à l'autre*, Paris 1991, s. 45.

²⁵ Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, s. 218. Por. kategorię „słabości” B. Skargi (*Tożsamość i różnica*, Kraków 1997, s. 73) akceptującą bycie Innego we mnie. Na ten temat pisze A. Szpociński, *Tożsamość narodowa w perspektywie kulturalistycznej*, w: *Kultura wobec kręgów tożsamości*, red. T. Kostyrko, T. Zgółka, Poznań 2000, s. 8.

²⁶ J. Szczepański, *O indywidualności*, Warszawa 1998, s. 108. Definicję tę cytuje i przyjmuje m.in. A. Fiut w książce: *Pytanie o tożsamość*, Kraków 1995, s. 11.

²⁷ Tylor, *Source of the self*; M. Markowski, *Identity and Deconstruction*.

²⁸ E. Lévinas, *Entre nous*, s. 155.

pozwała mi zachować mą odrębność wówczas, gdy w rozmowie z „Drugim przyznaję mu prawo do egoizmu”²⁹, gdy „szukam prawdy w swym wnętrzu” w imię słów św. Augustyna: „we wnętrzu człowieka mieszka prawda – nie wychodzi na świat”³⁰. W ten sposób w separacji dokonuje się akt samopoznania swej tożsamości, korzysta się ze „szczeliny otwarcia”, by móc spotkać innego i przyjąć go³¹. Pomaga człowiekowi w tym „nauczanie transcendencji” – głos przychodzący z innego brzegu nieskończonej zewnętrżności”³².

Zespoleniu Lévinasa ze św. Augustynem musi towarzyszyć nawiązanie do koncepcji tożsamości opartej na nudzie, przyjmującej za Arturem Schopenhauerem, że „nuda czai się na progu nasycenia”³³. Nuda jako „wieczność bez konsystencji”, „powierzchnowa głębia” [...] – jak ją błyskotliwie definiuje Sören Kierkegaard w przytoczeniach Michała Markowskiego – prowadzi do pragnienia „stania się kimś innym niż się jest”³⁴. Bycie zawsze tym samym bowiem to nuda, jak wynika z refleksji Markowskiego. Rzecz w tym jednak, że stajemy się kimś innym nie tylko po to, by przewyciężyć nudę i „czas odzyskać”³⁵. Nasza tożsamość, sprawa to oczywista, jest nieustannym stawianiem się pod wpływem innych. Dokonuje ona procesu samopoznania, a jednym z jego rezultatów jest dostrzeżenie w sobie „kogoś innego”, kto jest w nas, choćby była to obecność tylko w postaci przyswojenia sobie cudzych myśli wyczytanych z lektury, dlatego nie można w sobie odróżnić tego, co własne, co cudze³⁶. Najwcześniej problem ten dostrzegli autobiografowie: Jean Jacques Rousseau i Stendhal, wypowiadający zdania o sobie jako o kimś innym, ale szeroko cytowane są powiedzenia poetów: Novalisa i Artura Rimbauda. Myśl filozoficzna stwierdza tę prawdę choćby w ten sposób: „Otóż ja sam, gdy mówię, jestem dla siebie innym, «kimś innym», o ile tylko ma sens to, co mówię; o ile zaś rozumiem, sam nie wiem już, kto mówi, a kto słucha”³⁷.

²⁹ Tenże, *Metafizyka a transcendencja*, przeł. B. Baran, w: *Od Husserla do Lévinasa*, wyb., red. W. Stróżewski, wyd. II, Kraków 1989, s. 317.

³⁰ Zob. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, s. 67.

³¹ Taka jest interpretacja Lévinasowskiej szczeliny w opracowaniu *Totalité et l'infini* u B. Skargi. Zob. *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, s. 255-256.

³² E. Lévinas, *Totalité et l'infini. Essai sur l'exteriorité*, Paris 1991, s. 186.

³³ Zob. M. Markowski, *O tożsamości. Anatomia ciekawości*, Kraków 1999, s. 185-200.

³⁴ Tenże, *O tożsamości*, s. 192.

³⁵ Tamże, s. 197.

³⁶ O obecności „we mnie” kogoś innego w postaci śladów lektury pisze J. Kaczorowski w: *Ten dziwny intruz, który jest we mnie*, w: *Autor, podmiot literacki, bohater*, red. A. Martuszevska, J. Sławiński, Warszawa 1983, s. 61-70. Na niemożność odróżnienia siebie od innego we mnie uczuła też M. Markowski, np. *Identity and Deconstruction*, op. cit.

³⁷ M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, wybrał, oprac. i wstępem zaopatrzył S. Cichowicz, Warszawa 1976, s. 176.

Ten „ktoś inny” we mnie to nie tylko ślad „innego” z zewnątrz; może to być także głos mej drugiej połowy, tej gorszej lub tej lepszej, albo cząstka mnie z przeszłości, gdy byłem inny niż w danym momencie. Mogę go również usłyszeć jako głos mego pragnienia, którego nie mogę zaspokoić jak zaspokajają się potrzebę. Zwłaszcza nie zaspokoję nigdy pragnienia obecności. Dlatego nie wystarczy stwierdzić, że tożsamość oznacza „bycie zawsze sobą”³⁸. Bywa się bowiem – jak wynika z dotychczasowych rozważań – i sobą i kimś innym jednocześnie. Akt samopoznania, na którym m.in. zasadza się tożsamość, jest nie tylko aktem ustawicznego jego trwania. Bywa też aktem stwierdzenia rozpadu Ja lub jego ograniczeń czy pewnych cech nietożsamości w nim.

Określenie tożsamości wprowadza nas w oczywiste koło hermeneutyczne. Z jednej strony, im dokładniej zdajemy sobie sprawę z istnienia „innych” w sensie zarówno bogactwa ich tożsamości, jak i w sensie nieskończonej mnogości owego świata „innych”, tym wyraziściej staje przed nami odrębność i specyfika naszego „ja”. Z drugiej strony jednak, możliwie głębokie wejście w ową specyficzność toruje nam drogę do odkrycia owego obcego nam świata innych. Obie te drogi nie są wszakże wystarczające z uwagi na to, że nasza tożsamość jest *ex definitione* jednorazowa i może być opisana starą scholastyczną formułą *individuum est ineffabile*. W tym układzie metoda badania siebie w odniesieniu do innych jest niewątpliwie skuteczniejsza niż badanie innych w odniesieniu do nas.

Tożsamość podmiotu literatury

Badaczy literatury interesuje tożsamość podmiotu literackiego, zwanego rozmaicie: jako „obraz autora, empiryczna osoba autora”, „gospodarz poematu”, „nazwa oznaczająca autora” – na innym poziomie określonego: „podmiotem czynności twórczych”, „nadawcą reguł mówienia”, „autorem wewnętrznym”³⁹. Zainteresowania te nasiliły się w ostatnich dziesięcioleciach, po latach odrzucania – nierzadko skrajnie pojętych w obydwu kierunkach i zbyt pozytywistycznie – kategorii: „volunats” na rzecz „scriptum”, „myśli” dla „języka”, „intencji” dla „stylu”⁴⁰, „Logosu dla *écriture*”⁴¹. Zwrot do autora nastąpił – jakby śladem samego Rolanda

³⁸ Takie jest podstawowe założenie istoty tożsamości osoby w książce J. Lecarme, E. Lecarme-Tabone, *L'Autobiographie*, Paris 1999, s. 12.

³⁹ Zob. J. Baluch, *Autorstwo a anonimowość*, w: *Autor, podmiot literacki, bohater*, s. 41.

⁴⁰ Zob. na ten temat A. Compagnon, *Le démon de la théorie*, Paris 1998, s. 51-107.

⁴¹ Zob. na ten temat A. Burzyńska, *Dekonstrukcja i interpretacja*, Kraków 2002, s. 130-137.

Barthes'a, „nawróconego na sens” w ostatnich latach swego życia we *Fragmentach dyskursu miłosnego* i w wypowiedziach konferencyjnych, po ponad dwudziestoletnim skazaniu przez siebie autora na śmierć⁴². Autor jest teraz obecny w tekście fikcyjnym jako podmiot literacki nie tylko wówczas, gdy utożsamia się on z narratorem czy którymś z bohaterów, a tym bardziej, gdy jest on podmiotem „syleptycznym”⁴³, ingerującym w fikcję asercją własnego nazwiska, ale i wówczas, gdy, rozbity i rozproszony po peryferiach, istnieje on tylko w postaci śladowej, często uchwytny jedynie w błyskach gry masek. Ryszard Nycz stwierdza w roku 2000, po nakreśleniu historii depersonalizacji literatury XX wieku, „wraz z odejściem autora” z niej: „[...]w uśmierconym autorze zaczynamy coraz bardziej dostrzegać zarysy sylwetki pisarza – niczym w zwłokach Mr Hyde’a profil Jekylla...”⁴⁴. Wcześniej Jan Józef Lipski uznał podpis autora za sygnał osobowościowej genezy dzieła, za odsyłacz do rzeczywistości wobec samego dzieła transcendentnej⁴⁵. Dodajmy – dzieła, bez względu na stopień wyrazistości czy tylko śladowości obecnego w nim podmiotu.

O co pytają badacze literatury, gdy zastanawiają się nad tożsamością jej podmiotu, który – jak już wspomniano wyżej – po latach kryzysu, odrodził się w ich refleksji krytycznej. Nie wiążąc wymienionych dalej pytań z ich autorami, ani z konkretnymi tekstami, pod adresem których pytania te zostały postawione, należy zaznaczyć, że dotyczą one tyleż konsystencji samego podmiotu (jego wyrazistości lub śladowości, stabilności lub rozchwiania i rozproszenia), usytuowania (miejsce centralne lub peryferia tekstu), co i samoświadomości własnych ograniczeń, wzorców i strategii postępowania, problemów nurtujących w sposób szczególny i trwałe jaźń podmiotu. Wśród tych problemów najwięcej miejsca poświęca się tożsamości narodowej: byciu Polakiem (Sarmatą czy kosmopolitą, Żydem) i przestrzennej: byciu Europejczykiem, obywatelem dwu „ojczyzn” (Belgiem, Szwajcarami romańskim, Quebeczykiem, Maghrebem), obywatelem „małej ojczyzny” (kresowcem, przesiedleńcem, Łemkiem),

⁴² Chodzi przede wszystkim o spektakularny gest R. Barthes'a w procesie „wygnania autora z tekstu” – o artykuł *La mort de l'auteur*, „Manthéja” 1968, nr 5, przeł. M. Markowski, „Teksty Drugie” 1999, z. 1-2, s. 247-252.

⁴³ Określenie R. Nycza w artykule: *Tropy „Ja”. Koncepcja podmiotowości w literaturze polskiej ostatniego stulecia*, w: *Ja, autor. Sytuacja podmiotu w polskiej literaturze współczesnej*, red. D. Snieżko, Warszawa 1996, s. 48-53. Zob. też M. Czerwińska, *Hipoteza autorstwa (O podmiocie dzieł wszystkich jednego autora)*, w: *Ja, autor...*, s. 79-88.

⁴⁴ R. Nycz, *Osoba w nowoczesnej literaturze. Ślady obecności*, w: *Osoba w literaturze i komunikacji literackiej*, red. E. Balcerzan, W. Bolecki, Warszawa 2000, s. 12. Tu też bibliografia prac o tożsamości w antropologii i w literaturze, s. 7-29.

⁴⁵ Zob. A. Stoff, *Ja, autor. O funkcjach sygnatur w literaturze współczesnej*, w: *Ja, autor...*, s. 65.

emigrantem. Pyta się o takie strategie tożsamości, jak: tożsamość człowieka zakorzonego w określonej przestrzeni, „swojaka” i przybysza w niej, wędrowca, człowieka dotkniętego takim czy innym totalitaryzmem, unikającego określoności, „człowieka bez właściwości” lub ściśle zdefiniowanego, umieszczonego w odpowiedniej szufladce. Wiele uwagi poświęca się tożsamości płci, zwłaszcza tożsamości kobiety, tożsamości zawodowej i społecznej. Wymienione pytania są pytaniami o tożsamość indywidualną.

Tożsamość autobiograficzna

Jak już zostało napisane, tożsamość podmiotu tekstu jest dana bezpośrednio, w sposób nieśladowy i nie wymagający „do-twarzania” w tych spośród nich, które mają charakter autobiograficzny (w tym eseistyczny, filozoficzny); tu sam autor może się „od-twarzać” nie tylko w znaczeniu, jakie nadał „ja” autobiograficznemu Paul de Man. Problematyka tożsamości autobiograficznej to jednak domena badań głównie zachodnich⁴⁶. Należy mimo wszystko zaznaczyć, że Polska ma niepodważalne zasługi i pierwszeństwo w badaniach nad osobowością oraz nad postawami autorów pamiętników i autobiografii za sprawą inicjatyw i prac Floriana Znanieckiego, poczynszy od r. 1918, daty wydania przez niego i Thomasa pamiętników chłopów polskich, o czym pisze sam Philippe Lejeune, inicjując swoje działania konkursowe i archiwalne⁴⁷. A przecież w pracach na temat tożsamości, zarówno teoretycznych, jak i popularnych, omawiających konkretną tożsamość indywidualną, ma się na myśli określoną osobowość ludzką.

Kategoria „tożsamości autobiograficznej” w pracach zachodnich wiązana jest z filozoficznym rozumieniem podmiotu i jaźni oraz z narratologią. Problematykę tożsamości autora w autobiografii postawił już w początkach XIX w. James Stanfield w *Essays on the Study and Composition of Biography*⁴⁸ (Sunderland 1813) dla opisu biografii angielskiej.

⁴⁶ Piszę na ten temat we *Wstępie* do książki: *Sukcesy i gorycze...*, s. 16-20, gdzie analizuję tożsamość polityków – autorów „historii życia” z kręgu opozycji antykomunistycznej. W dalszych rozważaniach niniejszego tekstu posługuję się uzupełnionymi fragmentami mej pracy, głównie ze s. 17-18. Na temat tożsamości autorów tekstów autobiograficznych poza omówionymi w dalszym ciągu książkami, por. jeszcze: *Genèse du „Je”*. *Manuscrits et autobiographie*, Sous la réd. P. Lejeune et C. Viollet, Paris 2000; M. Miguet-Ollagnier, *Les voisinages du moi*. Besançon 1999; *Ecriture de soi: Secrets et Réticences*, textes réunis et présenté par B. Degott et M. Miguet-Ollagnier, Besançon 2002.

⁴⁷ *L'Introduction do Archives autobiographiques*. *Cahiers de sémiotique textuelle*, RITM Paris 1991.

⁴⁸ Poglądy J. Stanfielda omawia L. Marcus w: *Autobiographical Discourses. Criticism. Theory. Practice*, Manchester and New York 1994, s. 23-24.

Kładzie on nacisk na narracyjną koherencję między sferą prywatną i publiczną bohatera biografii, jego wczesnym i późnym życiem. Istotną cechą tożsamości osoby jest według Stanfielda to, co odróżnia indywiduum od innych i od tego, co społeczne oraz uniwersalne. To, co odróżnia osobę od innych, jest cechą tożsamości mocno podkreślaną później także przez teoretyków autobiografii. Georges Gusdorf w *Les Ecritures du moi, Auto-bio-graphie*⁴⁹ utożsamia *identité* z *Autos* i z tym, co w nim jest oryginalnością, z aktem tyleż natychmiastowym, co i pozaczasowym wypowiedzenia siebie. Podobnie problem ujmuje Daniel Fabre w redagowanej przez siebie książce *Ecritures ordinaires*⁵⁰.

Najgłębiej na problem tożsamości podmiotu autobiograficznego zwrócił uwagę Lejeune w książce *Le pacte autobiographique* (Paris 1975), w związku z definicją paktu autobiograficznego jako jedności nazwiska i imienia autora, jego podpisu, narratora i bohatera głównego opowieści. Tożsamość podmiotu mówiącego i gramatycznego podmiotu wypowiedzi zaznaczają zaimki pierwszoosobowe. Ale – jak pisze Lejeune – „w pełni możliwa jest tożsamość narratora i głównego bohatera bez użycia formy pierwszoosobowej”⁵¹. „Należy więc rozróżnić dwa kryteria: osoby gramatycznej z jednej strony – i z drugiej – tożsamości osób, do których odnosi się formy gramatyczne”⁵². Dalej stwierdza autor: „Tożsamość nie jest podobieństwem. Tożsamość jest faktem – uznanym lub nie – ale na poziomie aktu wypowiedzenia bezpośrednio uchwytnym”⁵³. Użycie pseudonimów – zdaniem Lejeune’a – nie podważa tożsamości autora pod nim ukrytego; jest bowiem nazwiskiem autorskim, choć zapewne pseudonimy mogą czasem osłaniać mistyfikację lub wynikać z potrzeby dyskrecji. Chodzi jednak wówczas o pojedyncze utwory i prawie nigdy o dzieło mające być autobiografią autora. „Drugie nazwisko staje się równie autentyczne, co pierwsze. Pseudonim po prostu różnicuje, sygnalizuje owe drugie narodziny, podwaja nazwiska – tożsamość pozostawia nietkniętą”⁵⁴. Późniejsze rozluźnienia rygorów koncepcji paktu autobiograficznego, aż po objęcie tym paktem wszelkiej narracji pierwszoosobowej, opatrzo-

⁴⁹ G. Gusdorf, *Les Ecritures du moi. Auto-bio-graphie. Lignes de vie*, Paris 1991, s. 250.

⁵⁰ J.P. Albert, *Présentation*, w: *Ecritures ordinaires*, réd. D. Fabre, Paris 1993, s. 34.

⁵¹ P. Lejeune, *Pakt autobiograficzny*, przeł. A. Labuda, w: *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, red. R. Lubas-Bartoszyńska, Kraków 2001, s. 25.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, s. 46.

⁵⁴ Tamże, s. 33. O „nadawaniu obcych rysów” Ja przez pseudonim, niweczeniu wspólnej tożsamości autora i nazwiska – por. Markowski, *Występek*, s. 26-31. Markowski kontynuuje tu myśl Derridy, którą wcześniej przytacza i tłumaczy w książce o tym filozofie. Por.: *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997, s. 248. Autor pointuje rozważania Derridy: „sygnatura zamiast ocalać imię własne, podwaja jego kłęskę, a wpisanie imienia własnego w tekst zatracą jego tożsamość”, op. cit., s. 285.

nej zapewnieniami autorskimi o pisaniu prawdy, niczego nie zmieniają w poglądach Lejeune'a na tożsamość osobową w autobiografii. Tym bardziej nie umniejsza roli tożsamości osobowej w autobiografii urygorystycznienie teorii paktu autobiograficznego w artykułach o charakterze prawniczym z książki z r. 1998: *Pour l'autobiographie*.

Niektórzy badacze autobiografii opisywali tożsamość jej podmiotu wykorzystując wzorowo kategorię „tożsamości narracyjnej” Ricoeura. Tak np. czyni Denis Bertholet w książce *Les Français par eux-mêmes*⁵⁵ dla scharakteryzowania 350 sylwetek autorów tekstów autobiograficznych Francuzów XIX-wiecznych, którzy wycisnęli piętno na cywilizacji Francji. Odwołując się do teorii tożsamości narracyjnej Ricoeura, podkreśla Bertholet walor referencjalny narracji i podpisu autora. Pisze on m.in.: „Podpis autora organizuje opowiadanie, wprowadza komentarze wydarzeń, porządkuje układ między poświadczeniem wiarygodności i historii, między pragnieniem powiedzenia prawdy i pamięcią historii”⁵⁶.

John Paul Eakin w książce *Touching the World*⁵⁷ bardziej niż kategorią tożsamości narracyjnej Ricoeura, posłużył się teorią narracji historycznej Haidena White'a, dla którego porządek chronologiczny narracji staje się gwarantem prawdy [s. 111]. W analizach tekstów autobiograficznych kładzie Eakin nacisk na narracyjność jako równoznaczną z tożsamością. Każdy ma swą historię, a jej opowiedzenie czyni ją prawdziwą. Wychodząc z tych założeń analizował Eakin także tożsamość polityczną w autobiografiach amerykańskich [s. 87-89]. We wcześniejszej książce *Fiction in Autobiography*⁵⁸ termin *identity* znalazł się w jego definicji „historii własnej życia” konstytuowanego przez narrację. Sposób narracji, jej ciągłość chronologiczną i logiczną (lub brak ciągłości) uznał też autor za kryterium podziału na autobiografie klasyczne i nowoczesne.

Nad tożsamością narracyjną w autobiografiach pochyła się również Laura Marcus⁵⁹, wyrażająca obawy o mówienie wszystkiego o innych w autobiografiach polityków. Jej zdaniem autobiografowie posługują się tylko niektórymi danymi, najbardziej reprezentatywnymi dla tematu. Autorka uważa autobiografie za bardzo dobry materiał do obserwacji tożsamości ich autorów, zarówno tożsamości pojętej jako Locke'owski konstrukt stały, jak i Hume'owski konstrukt niepewny, ujawniony w samorefleksji piszącego o sobie [s. 282]. Markus proponuje widzenie tożsamości autorów autobiografii w jej wariacjach i alternacjach [s. 23-24].

⁵⁵ D. Bertholet, *Les Français par eux-mêmes 1815-1885*, Paris 1991.

⁵⁶ Tamże, *L'Introduction*.

⁵⁷ J.P. Eakin, *Touching the World. Reference in Autobiography*, New Jersey 1992.

⁵⁸ Tenże, *Fiction in Autobiography. Studies in the Art. of Self-Invention*, New Jersey 1985.

⁵⁹ Marcus, *Autobiographical Discourses...*, s. 282.

Wiele uwagi problemom tożsamości autorów autobiografii poświęcił John Sturrock w książce pt. *The Language of Autobiography*⁶⁰ twierdząc, że autobiografie dostarczają materiału do określenia psychologicznej tożsamości ich autorów. Teksty autobiograficzne stanowią według Sturrocka namacalną oczywistość osoby autora, jako że życie uzyskuje pełnię znaczeń wówczas, gdy jest opowiedziane [s. 5-20]. Autor nie podziela jednak poglądów pewnych psychologów amerykańskich, wychodzących z założenia, że rosnąć znaczy wstępować w narrację [s. 291-292]. Wiele uwagi poświęca Sturrock historii rozumienia kategorii „tożsamość” przez filozofów, od Locke’a począwszy. Sturrock przeciwstawia się koncepcji Locke’owskiej, ujmującej tożsamość jako konstrukt stały. Także teoria Hume’a, traktującego Ja jako wiązkę impresji, nie zadawała Sturrocka. Gdyby bowiem teorię taką przyjąć, własna autobiografia Hume’a *My own Life* nie byłaby historią Ja nacechowanego tożsamością, lecz opisem impresji przepływających w świadomości nieokreślonego podmiotu. Zdaniem Sturrocka tożsamość Ja jako substancji (*edentity*) nie jest w autobiografii z góry dana, ale też nie jest rozbita na impresje. Tożsamość rozwija się (czy jest kreowana) stopniowo, przez narracyjną formę autobiografii [s. 116-122]. I tu Sturrock, podobnie jak White, Eakin, spotykają się z Ricoeurem.

Sporo uwagi problematyce tożsamości w autobiografii, choć w mniejszym stopniu związanej z narracją, poświęcili w przywoływanej tu już książce pt. *L'autobiographie* Jacques Lecarme i Eliane Lecarme-Tabone. Istotą tożsamości autobiograficznej dla tych autorów, kontynuujących myśl Lejeune’a, jest „bycie sobą”⁶¹. Ujęcie takie nie wyklucza świadomości stanowisk przeciwnych, sygnowanych chociażby nazwiskami: Paula Valéry’ego, Jeana Paula Sartre’a, Gilles’a Deleuze’a. Przyjmując Lejeune’owską definicję autobiografii Lecarme’owie dostrzegają brak ścisłej definicji tego gatunku w dwutomowej książce Gusdorfa pt. *Les Ecritures du moi*. Szeroka definicja kategorii tytułowej „pisarstwa (pisania) o sobie” – poza „pisaniem autobiograficznym”, obejmuje także Biblię, teksty sakralne, które Lejeune potraktował jako „prehistorię” autobiografii, jako że nie spełnia ono reguł autobiografii (np. nie jest opowiadaniem przeszłości). Podmiot nastawiony na transcendencję nie jest podmiotem człowieka świeckiego⁶², nie ma charakteru historycznego, politycznego. Centrum tego pisarstwa jest – wedle Gusdorfa – wszędzie, a obwód nigdzie⁶³. Zakładając obecność Ja „osobowego” jako „Ja” nasyconego trans-

⁶⁰ J. Sturrock, *Language of Autobiography*, London-Cambridge 1993.

⁶¹ J. Lecarme, E. Lecarme-Tabone, *L'autobiographie*, s. 12.

⁶² Zob. obronę Lejeune’a przed zarzutami Gusdorfa o nieuwzględnienie autobiografii duchowej w swej historii autobiografii w książce Lecarme’ów, *L'autobiographie*, s. 19-21.

⁶³ Lecarme, Lecarme-Tabone, *L'autobiographie*, s. 21.

condencją i zwróconego – zdaniem autorów – ku transcendencji, Gusdorf wyklucza tym samym z pola „pisarstwa o sobie” „autobiografie zwyczajne”, zajmujące – według autorów – znakomitą większość definiowanego obszaru piśmiennictwa oraz autobiografie ateistów, nierzadko wchodzące w zakres poprzedniego. Przywiązując dużą wagę do wymiaru religijnego autobiografii, uznając za ten gatunek także Biblię, autor mimo woli wpisuje się w szereg tych teoretyków tożsamości, którzy jej istotę upatrywali w miejscu stawiania pytań o nią. Za pierwszy tekst autobiograficzny uważa bowiem Gusdorf pytanie Boga postawione Adamowi: „Adamie, gdzie jesteś?”⁶⁴. Lecarme’owie stawiają problem tożsamości autobiograficznej jako centralny problem gatunku, stąd ich krytyka koncepcji „pisarstwa o sobie” Gusdorfa, ograniczającego zakres rozumienia tej tożsamości i obrona stanowiska Lejeune’a, przesuwającego czas narodzin właściwej autobiografii do daty powstania *Wyznań* Rousseau.

Biorąc pod uwagę jakość tożsamości autobiograficznej czynią Lecarme’owie rozróżnienie między autobiografią mężczyzn i kobiet, autobiografią pisarzy i nie-pisarzy. Cechą tożsamości autobiografii pisarzy jest – według nich – powołanie, któremu podporządkowane są wszystkie ich ambicje, wybory i praca. Autobiograf-pisarz tkwi całkowicie w świecie kultury. Natomiast tożsamość kobiet-pisarek znamionuje przynależność do świata kultury i natury jednocześnie. Oznacza to dzielenie siebie między obowiązki wynikające z faktu bycia matką i żoną oraz pisarką jednocześnie. Kobieta bardziej niż mężczyzna odczuwa przynależność do kogoś: do męża, do rodziców, do dzieci, a jej kontakt z najbliższymi „innymi” jest ściślejszy niż u mężczyzn. Inga Iwasiów pisze, że „pytanie o tożsamość w dyskursie feministycznym oscyluje między impulsem wspólnotowym, definiowaniem się w kontekście płci i silną potrzebą indywidualizacji”⁶⁵. Stąd – dodajmy od siebie – pewne rozchwianie tożsamości kobiecej w tekście, rzutujące także na sposób narracji i styl pisarstwa kobiet. „Ja w kontekście płciowości nie jest panem tekstu” – pisze German Ritz⁶⁶. Joanna Bator idzie dalej w swych rozważaniach o tożsamości kobiecej, a raczej jej „inności” w programach i teoriach „feminizmu drugiej fali”, pozostającego pod przemożnym wpływem psychoanalizy, zwłaszcza Lacana. Autorka stwierdza, że „[...] główną przesłanką psychoanalizy jest właśnie brak jakiegokolwiek silnej i ostatecznie osiągniętej tożsamości”⁶⁷. Referując poglądy kolejnych feministek Bator przytacza

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ I. Iwasiów, *Osoba w dyskursie feministycznym*, „Teksty Drugie” 1999, z. 2, s. 53.

⁶⁶ G. Ritz, *Seks, gender, tekst albo granice autonomii sztuki literackiej*, „Teksty Drugie” 1999, z. 2, s. 53.

⁶⁷ J. Bator, *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza...*, Gdańsk 2002, s. 86.

m.in. wywody Simone de Beauvoir, pozostającej pod wpływem schematu „tożsamości” i „inności” w filozofii J.P. Sartre’a, nawiązującego krytycznie do Hegla. Simone de Beauvoir stwierdza więc, że skoro w tradycji Zachodu mężczyzna utożsamiany był symbolicznie z tożsamością (koncentracją, „bytem dla siebie”) to kobieta połączona powinna być z innością, immanencją, „bytem w sobie”⁶⁸.

Zagadnienie powołania pisarskiego – dowodzą dalej Lecarme’owie – odczuwają silniej autobiografowie – mężczyźni niż kobiety piszące autobiografie. Mężczyźni odczuwają powołanie pisarskie na ogół wcześniej niż kobiety, choć nie brak wyjątków, np. George Sand.

Tożsamość kobiet w autobiografii odróżnia też od tożsamości mężczyzn – autobiografów – większe zainteresowanie swym ciałem, chęć podobania się płci przeciwnej, świadomość krępujących człowieka norm moralnych i obyczajowych. Ale o samym seksie piszą kobiety niewiele w swych autobiografiach. George Sand np. w *Moim życiu* przemilcza swe liczne romanse, a Simone de Beauvoir w trylogii autobiograficznej – kontakty ze swymi uczennicami. Niektóre autobiografki, jak Violette Leduc czy Gabrielle Colette stosują sztukę litoty i aluzji, a Marguerite Duras czy Marguerite Yourcenar uciekają się w tej materii do osłony fikcji. Dyskrecję „gwarantują” też pseudonimy męskie (np. G. Sand – prawdziwe nazwisko Aurore Dudevant; Sido, Villars – nazwiska ojca i jednego z mężów Colette; Yourcenar – jako anagram nazwiska rodzinnego Crayencour, itd.)⁶⁹. Pseudonimy te nie oznaczają jednak przyjęcia tożsamości mężczyzny, co – zdaniem Ritza – byłoby równoznaczne dla kobiety ze zniknięciem jej ze sceny literackiej⁷⁰.

Naczelna cecha tożsamości autobiograficznej, podkreślana przez większość prac o autobiografii, mianowicie – poszukiwanie odpowiedzi na pytanie „kim jestem”, „jaki jestem”, a więc dążenie do samopoznania – ustępuje miejsca w książce Lecarme’ów innemu wyróżnikowi tej kategorii podmiotu – „byciu sobą, byciu prawdziwym”. W świetle wywodów omawianej książki, kobiety manifestują mniej swoje własne Ja; w dawnych wiekach bowiem społeczne tabu usuwało je ze sceny publicznej. Dlatego też więcej pytań o to, kim jestem i jaki jestem (nie w sensie powierzchowności) znajdziemy – ich zdaniem – w autobiografiach mężczyzn niż kobiet. Tożsamość kobiet cechuje dalej – według Lecarme’ów – większa dyskrecja i większy szacunek dla innych. Stąd też np. u Sand, Marie d’Aggoult czy u de Beauvoir mało wypowiedzi o innych. Ale z kolei

⁶⁸ Bator, *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza...*, s. 128.

⁶⁹ Omawiam tu dwa rozdziały książki Lecarme’ów: *La recherche de l’identité*, s. 95-112 oraz *La mise en scène de soi*, s. 112-124, uzupełniając ich wywody własnymi obserwacjami.

⁷⁰ G. Ritz, *Seks, gender, tekst albo granice autonomii sztuki literackiej*, s. 167.

– dodajmy od siebie – Yourcenar w swej trylogii autobiograficznej pisze głównie o innych z rodziny – w dużym stopniu – o antenatach, chowając za nimi siebie. Natomiast Colette, Duras czy Françoise Mallet-Joris nie grzeszą absolutną dyskrecją w stosunku do siebie, choć korzystają z przywilejów fikcji, a Violette Leduc obnaża siebie z bezwstydną szczerością mimo odwoływania się do litoty i aluzji.

Porównując dalej tożsamość autobiograficzną mężczyzn i kobiet Lecarme'owie zdają się wyciągać wnioski, że kobiety dokonują w autobiografii nie tylko mniej aktów samopoznania niż mężczyźni, ale też rzadziej niż oni wychodzą poza problemy właściwe kondycji ich płci. Podane w książce *L'autobiographie* przykłady tematów obecnych w autobiografiach kobiet – pisarek frankofońskich – rzadko przekraczają ramy tematyki feministycznej i nie zostają zawsze dostatecznie wyprecyzowane (np. zainteresowania pedagogiczne d'Agault, wymiar ludzki życia u Sand, wiedza nowoczesna u Yourcenar).

Abstrahując od wywodów na temat tożsamości w książce Lecarme'ów przypomnieć trzeba, że jej określenie, danie odpowiedzi na pytanie „kim jestem”, „jaki jestem”, dokonanie codziennych aktów samopoznania leżą u podstaw narodzin dziennika intymnego. Sam rygor codziennego zapisu dyscyplinuje niejako diarystę, zmusza do wysiłku, kształci charakter. Wiele napisano już na ten temat, a dzienniki: czy to Jana XXIII, rejestrującego każdego dnia wysiłki na drodze ku świętości, czy siostry Faustyny Kowalskiej, zapisującej swe objawienia oraz codzienne trudy sprostania im świadectwem własnego życia i zmagania z sobą, czy to dzienniki du Bosa, Paula Claudela – dające wyraz pragnieniu wejścia na tę drogę, są tu doskonałymi przykładami. Omówione w książce Michela Brauda *La tentation du suicide dans les écrits autobiographiques 1930-1970*⁷¹ świadczą o właściwościach terapeutycznych gatunku, jeśli nie zawsze skutecznych, to przynajmniej odwlekających negatywne reakcje zdepresjonowanych.

W wielu dziennikach znajdujemy wyznania wprost, potwierdzające taki cel prowadzenia dziennika. Niekiedy refleksje nad swym samopoznaniem sięgają głębiej i dotyczą określenia tej jakości własnej tożsamości, którą pragnie się osiągnąć za pomocą prowadzenia codziennych zapisów: „Żeby wykształcić swą tożsamość duchową i intelektualną: aby lepiej myśleć, zatrzymać się nad sobą i usiłować zrozumieć się, wzbogacić, uwolnić od zobowiązań” – wyznaje Eugénie Dabit w swym dzienniku (*Journal intime*, s. 38)⁷². Kształt tożsamości skoncentrowanej intelektu-

⁷¹ M. Braud, *La tentation du suicide dans les écrits autobiographiques 1930-1970*, Paris 1992.

⁷² Cytuję za M. Braudem z książki *La tentation du suicide...*, s. 56.

alnie pragnie osiągnąć dzięki dziennikowi Adré Gide: „Wszystkimi sposobami muszę walczyć z dokonywaniem rozbioru myśli, z ich rozproszeniem” [A. Gide, *Dziennik*, 2 II 1907]⁷³.

W autobiografiach „duchowych”, w tym – w dziennikach – codzienny zapis służyć ma wykształceniu i umocnieniu tożsamości duchowej, ściślej – mistycznej. Wówczas dyskurs dziennikowy przekształca się w modlitwę i medytację. Iréne Revelloty np. w ten sposób zaciera różnicę między zapisem dziennikowym a modlitwą: „Postaram się wznieść trochę do Ciebie w pokoju. Powinnam wyrzec się siebie. Uczyni ze mną, co chcesz, Boże” (I. Revelloty, *Journal d'une jeune fille*, 25 X 1938)⁷⁴. Siostra Faustyna Kowalska, której *Dzienniczek* nie ma jednak genezy wskazanej powyżej, został jej niejako nakazany, celem podania przykładu innym, „zatraca się” w Bogu, by przybliżyć go światu, by „przebić” „obłok niewiedzy”: „O Stwórczo mój, tęsknię za Tobą. Ty mnie rozumiesz, o Panie mój. Wszystko, co na ziemi, bladym mi się wydaje, ja Ciebie żądam i pragnę. [...] Pociągasz mnie w otchłań Bóstwa swego i zasłaniasz się ciemnością”⁷⁵. Du Bos mówi wprost o konieczności wyrażania i wyczyszczania swych medytacji w dzienniku: „I nie wystarcza medytacja, jeśli jej nie wyrażę, nie wyczyszczę w dzienniku” (Du Bos, *Journal*, 27 III 1926)⁷⁶. Diarysty wyrzekający się siebie, by „rozpląnąć się w boskości”, nie tracą zupełnie swej ludzkiej tożsamości, by przypomnieć słowa Jana Andrzeja Kłoczowskiego i by przypomnieć nakaz prowadzenia dzienniczka dla przybliżenia Boga światu, jaki otrzymała św. siostra Faustyna. Gusdorf uważa jednak, że zanurzenie w boskości powoduje rozpuszczenie tożsamości ludzkiej, czasu i przestrzeni. Autobiografia zatem w takich sytuacjach nie ma racji bytu. Dość retorycznie stwierdza: „Autos osobiste zostaje obalone w tym samym czasie, gdy indywidualne Bios rozpuszcza się w bezosobowym, a *Graphie* jest wykluczone. Nie opisuje się przecież Absolutu”⁷⁷. Racjom Gusdorfa wymyka się zapis dziennikowy, w którym kontemplacje Boga ujawniają tożsamość mistyczną. Ona nadaje sens życiu. Pisze więc dalej Revelloty: „To twarz twoja daje nam sens” (*Journal...*)⁷⁸.

⁷³ Cytuję za książką J. Lisa, *Le journal d'écrivain en France dans la 1-ère moitié du XX siècle*, Poznań 1996, s. 50.

⁷⁴ Cytuję za Lisem z książki: *Le journal d'écrivain...*, s. 149.

⁷⁵ Bł. siostra Faustyna Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 1977, s. 255.

⁷⁶ Cytuję za Lisem, op. cit., s. 116.

⁷⁷ Gusdorf, *L'écriture du moi. L'Autobiographie*, s. 223.

⁷⁸ Cytuję za Braudem, op. cit., s. 91.

Odnajdywanie sensu życia w Bogu to kierunek poszukiwania diarystów głęboko wierzących i chorych. Ludzie chorzy szukają wytłumaczenia sensu swego cierpienia. Ale nie zawsze można sobie ze swym cierpieniem poradzić. Wówczas popada się w rozpacz, nihilizm, dokonuje się prób i aktów samobójczych lub popada w szaleństwo. I te zamiary również powierza się dziennikowi albo listom do bliskich osób. Braud cytuje m.in. takie wyznania: „Doszedłem do pewnego punktu, w którym myślę, że są dla mnie dwa wyjścia: samobójstwo albo szaleństwo. Ładny wybór. Nie myślę, aby było dla mnie jeszcze coś więcej do zrobienia” [Francis Giagne, *List do przyjaciółki*, 25 VIII 1957]⁷⁹. „Chciałam mówić o marności i daremności wszystkiego, ale pisarz pisząc książkę zdradza własną rozpacz”. „Mój nihilizm doszedł do skrajności. Cała religia i moralność to oszustwo, łącznie z kultem siebie” [Simone de Beauvoir, *Mémoire d'une jeune fille rengée*]⁸⁰. Gide szukał sensu życia w mądrości, opartej na realności i zrozumieniu jej nietrwałości: „Trzeba budować naszą mądrość tylko na rzeczywistości, bynajmniej wcale nie na wyobraźni. Trzeba nawet przyjąć śmierć: powinniśmy wznieść się aż do jej zrozumienia i pojąć, że olśniewające piękno świata bierze się z tego, że nic nie trwa”. [Gide, *Journal*, XII 1959]⁸¹. Zrozumienie nietrwałości rzeczywistości prowadzi do akceptacji śmierci. Albert Camus w akceptacji śmierci upatruje sens życia: „Etap powrotu do zdrowia... to ułożenie się ze śmiercią, tzn. akceptacja jej [...] Nie umrę od tego niepokoju” [A. Camus, *Carnets* 1958]⁸².

Cytowane wypowiedzi dziennikowe Gide'a i Camusa są dobrym przykładem tego sposobu postrzegania swej tożsamości, który oparty jest na jasności myśli i jej koncentracji. Zatem stara, Kartezjańska koncepcja tożsamości jako bytu w miarę stałego, wymagającego tylko nieustannych obróbek jej niezborności, nieobca jest także dwudziestowiecznym wypowiedziom autobiograficznym. Diaryści tak pojmujący własną tożsamość często ukrywają swe prawdziwe oblicze, przyjmując liczne maski. Sam Gide czynił to w dzienniku nader ostentacyjnie, podobnie jak Stefan Żeromski czy Witold Gombrowicz. Funkcją takich poczynań jest nie tylko gra z czytelnikiem, i pragnienie ukrycia swego Ja głębokiego, ale też danie wyrazu własnej drodze do samopoznania. Tej drodze dają świadectwa jeszcze bardziej wyraziste ci diaryści i autobiografowie, którzy postrzegają swą tożsamość jako wartość niespójną, szczątkową i zatracającą się, którzy patrzą na siebie z niedowierzaniem i podejrzeniem. Ten

⁷⁹ Cytuję za Braudem, op. cit., s. 42.

⁸⁰ Cytuję za Braudem, op. cit., s. 90. Pierwsza część cytatu jest tłumaczeniem H. Szumańskiej-Grossowej, *Pamiętnik statecznej paniienki*, Warszawa 1960, s. 324.

⁸¹ Cytuję za Braudem, op. cit., s. 211.

⁸² Cytuję za Braudem, op. cit., s. 212.

sposób ujmowania własnej tożsamości, bardziej typowy dla literatury i wypowiedzi osobistej naszych czasów, nieobcy jest też wcześniejszym tekstom autobiograficznym, co pokazał Gusdorf w przywoływanej tu książce już w *Esejach* Montaigne'a, w dziennikach Amiela i innych, a Andrzej Zawadzki w książce *Nowoczesna eseistyka filozoficzna...*⁸³ na przykładzie również dzienników Amiela czy Maurice'a de Guérina, a następnie – dyskursów filozoficznych i eseistycznych Stanisława Brzozowskiego i Henryka Elzenberga. Taka koncepcja tożsamości autobiograficznej jest dostrzeżona wcześniej w pracach zachodnich, nie tylko w tekstach autobiograficznych ludzi w różnym stopniu zdepresjonowanych i różnorodnie chorych somatycznie czy w różnym stopniu zatracających się w mistycyzmie. Nie jest to tożsamość ludzi innych niż my sami, ludzi w miarę zdrowych i w miarę tkwiących w rzeczywistości. To wiecznie stająca się tożsamość nas samych w określonych etapach życia i w określonych lub potencjalnych sytuacjach⁸⁴, bez względu na naszą przynależność narodową, rasową, kulturową, czy nasze przeświadczenia światopoglądowe. Budując naszą indywidualną tożsamość współtworzymy tożsamość zbiorową narodu, w czym decydującą rolę odgrywa nasz język⁸⁵.

⁸³ A. Zawadzki, *Nowoczesna eseistyka filozoficzna w piśmiennictwie polskim pierwszej połowy XX wieku*, Kraków 2001.

⁸⁴ Tożsamość jako stan świadomości w odniesieniu do polskości – to ujęcie problemu dające się wydedukować z książki M. Porębskiego *Polskość jako sytuacja*, Kraków 2002.

⁸⁵ Na rolę języka w kształtowaniu tożsamości narodowej nacisk kładą prace w książce: *Kultura wobec kręgów tożsamości*, op. cit.