

O *Sobie*, eseistyce, Lambie i Brzozowskim

ABSTRACT. Sedyka Roma, *O „Sobie”, eseistyce, Lambie i Brzozowskim* [On *Self*, essayism, Charles Lamb and Stanisław Brzozowski]. „Przestrzenie Teorii” 12. Poznań 2009, Adam Mickiewicz University Press, pp. 11-44. ISBN 978-83-232-2077-0. ISSN 1644-6763.

By introducing the theory of the self to modern disputes on identity and subjectivity in the literary text, the article retells contemporary discussions on theory of the self from the Chicago school of symbolic interactionism (G.H. Mead) through its development in social psychology (E. Goffman) to postmodern compelling ideas of A. Giddens, M. Foucault, J. Glass, K. Gergen, J. Baudrillard and Z. Bauman. This retelling is generated by the question whether the social sciences' analysis of a subject can be useful in literary studies, traditionally relying on philosophical debates about the identity of a person. The main area of observation becomes modern Polish essay, with the specific example of Stanisław Brzozowski's last completed essay, the one on Charles Lamb. The text proposes an idea of recursive subjectivity based on the structures of the self – social, interactive, and reflexive.

Niniejszy tekst nie będzie manifestem intymistyki – ma traktować o *Sobie*, o o-*Sobie* (taki zapis terminu *quasi*-ikonicznie oddaje przedmiot, który mnie tutaj interesuje). Zastanawia mnie mianowicie *Się* – zaimek zwrotny, gramatyczny drobiazg, który gdzie indziej, na gruncie socjologii, stał się terminem pomocnym w dyskusji nad formami tożsamości i autoodniesienia. Chciałabym zastanowić się nad ewentualną przydatnością tego, co określane jest jako *self*, w praktykach krytycznych literaturoznawstwa. Jednocześnie zależy mi na wyartykułowaniu osobnego miejsca tej kategorii, która oddawana przez tłumaczy w Polsce, m.in. jako „ja”, „tożsamość”, „osobowość”, „jaźń”, „osoba” czy „człowiek”, rozprasza się w tekstach w ogólny dyskurs o subiektywności, co z kolei nie pozwala odbiorcy łatwo zorientować się, że wciąż napotyka na odniesienia do jednej i tej samej tendencji krytycznej o rozbudowanej aparaturze i długiej tradycji.

Zainteresowanie formułą „się” wywołały rozproszone próby wprowadzenia w język humanistyki w Polsce określeń dotyczących tożsamości opartych na zwrotnych konstrukcjach zaimkowych. Rozmyta kategoria *self* jest pierwszym z problemów, które będą mnie tu zajmować, lecz nie ostatnim. Inną kwestią, którą chciałabym tu poruszyć, jest możliwość konceptualizacji swoistości podmiotu w eseistyce personalnej. Trzecim elementem, który przyciąga moją uwagę, jest esej zatytułowany *Charles Lamb*, ostatni ukończony tekst autorstwa Stanisława Brzozowskiego.

Moja intencja w tej chwili jest zapewne już jasna – chciałabym, aby te trzy pola problemowe nałożyły się na siebie i sprowadziły moje rozważanie w jedno miejsce.

1. Sobie, sobą, siebie, się

Rozpocznę od cytatu:

O wiele trudniejszym problemem, nie tylko terminologicznym, jest sama kwestia Ja. Dlaczego mamy tu używać tego zaimka, skoro natychmiast odsyła nas do gramatyki? Istnieją wszak inne terminy, które wydają się dla naszej problematyki stosowniejsze. Podmiot, jaźń, indywiduum, charakter, osoba, czyż nie o któreś określenie tego typu nam chodzi? A jednak terminy te nie wydają mi się właściwe

– pisała Barbara Skarga¹, szukając zamiennika dla francuskiego zaimka osobowego *moi*. „Lepiej mówić o *sobości*” proponowała, jeśli ma się na myśli kwestię bycia sobą, ja tożsame z sobą samym.

„Pisanie sobą? Pisanie siebie? Pisanie o sobie?” – zastanawiał się Michał Paweł Markowski², tłumacząc artykuł Michela Foucaulta *L'écriture de Soi*. Decyzja stworzenia neologizmu „sobapisanie” znalazła uzasadnienie w angielskim tłumaczeniu owego tytułu jako „self-writing”, choć podobne intuicje dostępne były znacznie bliżej – cztery lata wcześniej problem określenia czynności procesualnego wytwarzania tożsamości w akcie pisania rozważał Ryszard Nycz, nazywając to zjawisko za Gombrowiczem „pisanem sobą”³. Pozostając dalej wśród pism autora *Słów i rzeczy*: trzecią część *Historii seksualności*, *Le Souci de Soi* przełożono jako *Troskę o siebie*⁴. Słynny wykład z uniwersytetu w Vermont z 1982 roku *Technologies of the Self* przetłumaczyliśmy zaś jako *Techniki siebie*⁵.

W tłumaczeniach *Soi même comme un autre* (1990) Paula Ricœur'a francuski neologizm *ipséité* oddawany jest jako *tosamość* lub *sobość*; *memeté* – jako *takożsamość*⁶. Jeden spośród grona tłumaczy dzieła *Sour-*

¹ B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997, s. 171.

² M. Foucault, *Sobapisanie*, przeł. M.P. Markowski, [w:] *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, red. T. Komendant, przekł. zbior., Warszawa 1999, s. 303.

³ R. Nycz, *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Wrocław 2002 [1995], s. 111.

⁴ M. Foucault, *Troska o siebie*, [w:] *Historia seksualności*, przeł. T. Komendant, Warszawa 1995.

⁵ Publikowane w: „Teraźniejszość, Człowiek, Edukacja” 2000, nr 2, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński.

⁶ Por. P. Engel, *Teorie tożsamości osobowej Partita*, przeł. A. Lewańska, [w:] *Podmiotowość i tożsamość*, red. J. Migasiński, przekł. zbior., Warszawa 2001.

ces of the Self. The Making of Modern Identity (1989), próbując poradzić sobie z kluczowym terminem analizy Charlesa Taylora, usprawiedliwiał swoje wybory: „Odpowiednik rzeczownika *self* w języku polskim nie istnieje. Należałoby tworzyć neologizm ‘sobość’ lub, jak w polskich przekładach [W. Berent, L. Staff] dzieł F. Nietzschego, ‘samość’”⁷.

Istotnie, zaimkowe konstrukcje mają dłuższą historię. Wacław Berent, tłumacząc *Tako rzecze Zaratustra*, zdecydował się na następującą formułę (przy okazji przytaczam zdanie o charakterze definicyjnym): „Narzędziem i igraszką jest zmysł i duch, poza nimi jest jeszcze samość. Samość szuka oczami zmysłów, słucha uszami ducha. / Zawsze samość słucha i szuka. Porównywa, zniewala, zdobywa i burzy. Panuje też i jest władcą jaźni” ([1906]⁸). Podobnie przekładał Leopold Staff – przytaczam fragment z *Niewczesnych rozważań*: „Lecz jakże odnajdziemy samych siebie? Jak może człowiek znać siebie? (...) Ustaw przed sobą szereg tych czczonych przedmiotów, a może ukażą ci one, przez swą istotę i swą kolejność, prawo, zasadnicze prawo twojej właściwej samości (w oryg. *deines eigentlichen Selbst*)”¹⁰.

Sobość, samość, sobie, siebie a może po prostu – *Się*? Łatwo przewidzieć, że pomysł jest już zarezerwowany: najpierw w *Tożsamości i różnicy* u Barbary Skargi¹¹, potem w pracy *Polska literatura nowoczesna*.

⁷ Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge 1989; pol. *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, red. T. Gadacz, przekł. zbior., Warszawa 2001, s. 216. „Sobość” pojawia się również w polskim tłumaczeniu *Kondycji ponowoczesnej* Jeana-François Lyotarda w kontekście ujęcia osoby w *Człowieku bez właściwości* Musila: „Każdy zostaje odesłany do siebie. I każdy wie, że ta sobość to bardzo mało” (*Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 58). Hasło „sobość” pojawia się też w *Leksykonie New Age* jako wariant słowa *self* (B. Franck, Kraków 1997, s. 199-201) w odniesieniu do doktryny hinduizmu (atman, brahman).

⁸ W oryginale: „Werk- und Spielzeuge sind Sinn und Geist: hinter ihnen liegt noch das Selbst. Das Selbst sucht auch mit den Augen der Sinne, es horcht auch mit den Ohren des Geistes. Immer horcht das Selbst und sucht: es vergleicht, bezwingt, erobert, zerstört. Es herrscht und ist auch des Ich’s Beherrscher”.

⁹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Gdynia 1983 [1906], s. 35. Co zastanawiające, tłumaczenie Berenta zostało poprawione w niedawnym wydaniu Wydawnictwa Antyk (Kęty 2004); *samość* zmieniła się na *samotność*. To pośredni dowód niezakorzenia się w polskim dyskursie filozoficznym o *ja* pomysłu określania osoby poprzez formy zaimkowe.

¹⁰ Tegoż, *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Kraków 2003 [1912], s. 127. Tą drogą – Nietzscheańską – pojawia się zaimkowa formuła w odniesieniu do problemu podmiotowości w dyskursie Junga (*Psychologische Typen* [1925], pol. *Typy psychologiczne*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1997, s. 481), gdzie Nietzscheańska *Samość* [*Selbst*] staje się centrum psychiki jako całości, podobnie jak *ja* (*ego*) jest centrum psyche świadomej.

¹¹ B. Skarga, *Tożsamość i różnica...*, dz. cyt., s. 167.

Leśmian, Schulz, Witkacy Michała Pawła Markowskiego¹² rozważane jest to określenie w kontekście kłopotów z podmiotowością. *Się* pochodzi rzecz jasna z tłumaczenia Heideggerowskiego *Bycia i czasu*, zastępując oryginalne *Das Man*¹³ z 27 paragrafu, wskazujące na stan poddawania się wpływom innych, temu, co zostało uśrednione w „bezosobowe i przeciętne”.

Z powyższego zestawienia pomysłów pochodzących z różnych źródeł i z odmiennych inspiracji wynika dla mnie coś w rodzaju migotliwej hipotezy w sprawie istnienia jakiejś ogólnej, niewyartykułowanej dążności. Cóż jest – zapytuję – tak nęcącego w formule zaimka zwrotnego, że próbujemy jego użyteczność, szukając w nim określenia dla wciąż niedoskonalie opisanego tożsamości „ja”? Znajdując w przytaczanych tekstach więcej hipotez niż tez, rozpoczynam poszukiwania na innym rynku idei.

2. Self

Self w języku angielskim jest – rzecz jasna – formą zaimka zwrotnego i częstotliwość jego użycia jest wynikiem normalnego gramatycznego życia wypowiedzi; nadużyciem byłoby twierdzić, że zawsze, gdy pojawia się w krytyce, jest świadomie modelowane w duchu chicagowskiego interakcjonizmu, który uczynił z niego termin socjologiczny. Promowanie dziś *self* rozumianego zgodnie z definicjami Williama Jamesa, Charlesa Cooleya czy George’a Herberta Meada wydawałoby się poza wszystkim mocno spóźnione.

Jednak Anthony Elliott w przetłumaczonej niedawno na język polski pracy *Concepts of the Self* (2001) notował ważną dla mnie w tej chwili obserwację: „W szczególności (chciałbym – R.S.) zwrócić uwagę na dokonujące się dziś w języku przejście od kategorii podmiotowości i tożsamości (*subjectivity and identity*) ku podmiotowi i jaźni (*the subject and the self*)”¹⁴. Tak więc bunt wobec oświeceniowej koncepcji „uniwersalnego rozumu”, mający przywódców w osobach Foucaulta, Baudrillarda, Lacana i – jak pisze dalej brytyjski badacz – dominujący te nurty myślowe –

¹² M.P. Markowski, *Polska literatura nowoczesna. Leśmian, Schulz, Witkacy*, Kraków 2007.

¹³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004.

¹⁴ A. Elliott, *Concepts of the Self*, Polity Press, Cambridge 2006; pol. *Koncepcje „ja”*, przeł. S. Królak, Warszawa 2007, s. 18. Z powodu, który omówię w dalszej części artykułu, w tekście głównym posługiwac się będę oryginalnym brzmieniem tytułów przywoływanych prac, nawet jeśli zostały wydane w Polsce i funkcjonują już w obiegu pod przełożonym tytułem. To samo dotyczy terminu *self*, tłumaczonego już od dawna w polskim dyskursie naukowym.

od freudyzmu po feminizm i studia postkolonialne, które wyrosły z kontynentalnej tradycji ujawnienia determinacji jednostki – daje się dostrzec w symptomie reorganizacji terminologicznego instrumentarium. Ta czynność prowadzona jest zgodnie z ponowoczesną i polingwistyczną tendencją nieignorowania sensów wprowadzanych przez etymologię lub morfologię używanych słów. Upadek idei transcendentalnego podmiotu grzebie więc – zdaniem Elliotta – określenia, których budowa gramatyczna przestrzeni *signifiants* wskazuje na „pojęcie idealne” (fatum afiksów rzeczowników abstrakcyjnych), uwaga badaczy kieruje się natomiast w stronę terminów nie obciążonych podobną konotacją (a więc: konkretny *podmiot*, *ja*, *mnie*, *się* = *the subject*, *the self*) relegują tradycyjną *podmiotowość* i *tożsamość*). Jeśli dobrze rekonstruuje intuicję brytyjskiego socjologa: *self* staje się atrakcyjnym określeniem w dobie upadku wiary w spójną teorię podmiotowości.

Dyskutowane określenie staje się też wyjątkowo przydatne w dobie zwiększonego zainteresowania problemami tożsamości¹⁵. Bezsporna wydaje się diagnoza Petera L. Callero z przekrojowego artykułu *The Sociology of the Self*¹⁶, iż ostatnie dwie dekady XX wieku charakteryzuje szczególne zainteresowanie podmiotowością: kategoria osoby powraca na fali reform humanistyki dokonanych przez studia kulturowe, feminizm i teorię *queer*. Zrewidowane ujęcia problemu konceptualizacji istnienia jednostki znalazły wnikliwe omówienia w pracach Antony’ego Cascardiego *The Subjects of Modernity* – 1992 (w ujęciu filozoficznym), Seyli Benhabib *Situating the Self* – 1992 (analiza badająca *self* w kontekście wpływów polityki, także polityki płci) czy Charlesa Taylora *Sources of the Self* – 1989 (będące analizą w aspekcie moralnym i swoistą historią nowoczesnego podmiotu)¹⁷. Tendencja jest na tyle wyrazista, że można

¹⁵ Zygmunt Bauman pisał: „wyjątkowość i ciągłość osoby – oba te problemy – stały się przedmiotem nieustającej troski człowieka nowoczesnego, przejawianie tej troski stało się nieodzownym warunkiem życia w świecie nowoczesnym, zaś powodzenie lub porażka poczynań tą troską pobudzonych urosło do rangi głównego miernika życia pomyślnego. Jak wyjaśnił Georg Simmel, w powodzi zwiewnych doznań zwraca się człowiek ku sobie samemu w nadziei znalezienia trwałego punktu oparcia – jaźń jest ostatnią szansą przystani”. *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne” 1993, nr 2, s. 9. Problem stabilności/niestabilności jaźni rekonstruowany jest także w znanym artykule *Tropy „ja”*. *Koncepcja podmiotowości w literaturze polskiej ostatniego stulecia* R. Nycza (R. Nycz, *Język modernizmu...*, dz. cyt.).

¹⁶ P.L. Callero, *The Sociology of the Self*, „Annual Review of Sociology” 2003, nr 29, s. 115.

¹⁷ A. Cascardi, *The Subjects of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 1992; S. Benhabib, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, New York 1992; Ch. Taylor, *Sources of the Self...*, dz. cyt. W Polsce rewidującą panoramę dyskursu o podmiocie przedstawił niedawno Andrzej

mówić – jak chcą niektórzy – o wytworzeniu się osobnej, interdyscyplinarnej orientacji w naukach społecznych, eklektycznej metodologicznie, spajanej jednak podobnym zainteresowaniem kwestiami społecznego konstruowania tożsamości, autozwrótej refleksyjności jednostki i jej relacji wobec zewnętrznych sił wpływających na sposób jej autoodniesienia¹⁸.

Żeby zrozumieć przyczyny tego zainteresowania i zmiany, o której pisał Elliott, spoglądam w kierunku terytorium socjologii, gdzie uwaga poświęcona konotacji zaimka zwrotnego osiągnęła wymiar instytucjonalny i dyskursywny¹⁹.

3. *Self* w tradycji socjologii

Wyjściowym stanowiskiem pozwalającym wprowadzić kategorię *self* do dyskursu socjologii w postaci odrębnego terminu jest założenie, że „powszechną i podstawową naturą” człowieka jest „samorozumienie”²⁰, a czynność ta domaga się zrozumienia i interpretacji. Socjologiczny dys-

Zawadzki w swoim artykule w pracy zbiorowej *Kulturowa teoria literatury* (A. Zawadzki, *Autor. Podmiot literacki*, [w:] *Kulturowa teoria literatury: główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006).

¹⁸ P.L. Callero, *The Sociology...*, dz. cyt., s. 116. Warto może zauważyć, że ów nurt konstruuje się równolegle, lecz nie absolutnie rozdzielnie wobec nurtu skrajnie negatywnego, w którym mowa o: likwidacji (Adorno), śmierci (Barthes), końcu (Derrida) czy zmierzchu (Foucault) człowieka. Por. R. Nycz, *Język modernizmu...*, dz. cyt., s. 89-90). Por. też P. Bürger, *Das Verschinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998. Bibliografię i omówienie tego problemu por. w: A. Zawadzki, *Autor. Podmiot literacki*, dz. cyt.

¹⁹ Poniżej przedstawiona rekonstrukcja terminu *self* jest z konieczności radykalnie skrótowa. By odpowiedzialnie zreferować stan tej dyskusji potrzebne byłoby – jak przekonuje choćby przykład klarownej i niesłychanie przydatnej pracy Anthony’ego Elliotta – znacznie więcej miejsca. Dzięki obecności tej publikacji na polskim rynku, jak również dostępności tłumaczeń prac Jamesa, Meada, Goffmana i Giddensa, omówień Ireneusza Krzemińskiego (*Symboliczny interakcjonizm i socjologia*, Warszawa 1986), Marka Ziolkowskiego (*Znaczenie, interakcja, rozumienie: studium z symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej jako wersji socjologii humanistycznej*, Warszawa 1981), Leszka Koczanowicza (*G.H. Mead*, Warszawa 1992; *Jednostka – działanie – społeczeństwo. Koncepcje jaźni w filozofii amerykańskiego pragmatyzmu*, Warszawa 1994) czy Elżbiety Hałas (*Społeczny kontekst znaczeń w teorii symbolicznego akcjonizmu*, Lublin 1987, wyd. rozszerzone: *Interakcjonizm symboliczny. Społeczny kontekst znaczeń*, Warszawa 2006; *Obywatelska socjologia szkoły chicagowskiej*, Lublin 1994; *Symbole w interakcji*, Warszawa 2001) problematyka *self* jest, jak przypuszczam, dobrze przyswojona, co usprawiedliwia ramowe prezentowanie problemu.

²⁰ Por. Ch. Taylor, *Sources of the Self...*, dz. cyt., s. 214 („man – a self-interpreting animal”).

kurs na temat *self* wyrasta z gleby amerykańskiego pragmatyzmu i wypracowanego tam empirycznego ujęcia jednostki: bytu egzystującego w społeczeństwie, świadomego siebie i doświadczającego świata. Taka definicja jest oczywiście z gruntu antytranscendentalna, dzięki czemu *self* tak dobrze wpisuje się w późnonowoczesną krytykę kartezjańskiego *cogito*.

a. *self* nowoczesne

Jako wyjściowe założenie mogłoby posłużyć przekonanie, iż człowiek jest dla siebie zarówno podmiotem, jak i przedmiotem działań i refleksji. Co więcej, przyjmowanie pozycji obiektu dla samego siebie jest czynnością tego samego typu, co odniesienie siebie do innych jaźni: w ten sposób *self* staje się konstrukcją społeczną, a jego wytworzenie zależy od – jak określił to myśliciel uważany za twórcę teoretycznego ujęcia kategorii *self*, George Herbert Mead – społecznej interakcji (1934)²¹. Słowo *reflexivity*, oznaczające zwrotność, refleksywność, ale i refleksyjność, zdolność do autoanalizy, staje się kluczem do tej teorii, której fundamenty kształtowały prace Charlesa S. Peirce’a, Williama Jamesa i Johna Deweya. James określił owe dwa przejawy podmiotu za pomocą zaimków osobowych: *I* oznaczało aspekt poznający, *me* – aspekt poznawany²². Tak wyznaczony empiryczny podmiot realizował swe działania w trzech wymiarach: materialnym (jaźń cielesna i otaczające ją obiekty fizyczne), społecznym (świadomość jednostki dotycząca jej oceny w oczach innych) i duchowym (jaźń odpowiedzialna za i prywatne myśli i uczucia) w zależności od drugiego bieguna relacji, w które wchodził.

Istotnym rozwinięciem tego stanowiska stała się praca Charlesa Hortona Cooleya (1902) *Human Nature and the Social Order*, gdzie zaakcentowany został *zwyczajny* charakter *self* – to jakość przynależna wszystkim, dająca się obserwować w codziennych wydarzeniach, „powszechna” przez swą dostępność i łatwość konceptualizacji, inna od profesjonalizowanych ujęć filozofii moralnej i metafizycznej²³, pochodna

²¹ G.H. Mead, *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago 1934; pol. *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, przeł. Z. Wolińska, Warszawa 1975.

²² Por. W. James, *The Principles of Psychology*, 1890, wersja skrócona: *Psychology: Briefer Course*, Harvard University Press, Cambridge 1984 [1892], pol. *Psychologia. Kurs skrócony*, przeł. M. Zagrodzki, Warszawa 2002, s. 119 i n. „(...) W całym moim ‘ja’, niejako podwójnym, częściowo poznawanym, a częściowo poznającym, będącym po części przedmiotem, a po części podmiotem, wyodrębnić należy dwa aspekty, z których jeden możemy w skrócie nazwać ‘ja’ przedmiotowym, a drugie – ‘ja’ podmiotowym”.

²³ „Warto na początku stwierdzić, że w niniejszej dyskusji poprzez słowo *self* będzie rozumiane po prostu to, do czego odnoszą się w codziennej konwersacji zaimki pierwszej

prostego „samoodczucia”, nie zaś wyspecjalizowanych ujęć rodem z filozoficznych dyskusji, mająca swe źródło – jakżeby inaczej – w ciele, które, wedle Cooleya, stanowi zwornik, podstawę naszych codziennych odniesień do siebie.

Założenie dotyczące *self* jako powstającego z odnoszenia się do siebie, świata i innych znalazło rozwinięcie w wykładach George’a Herberta Meada (redagowanych i podanych do druku przez jego uczniów z University of Chicago). W mniejszym stopniu oparte na zachowaniach instynktownych niż *self* Cooleyowskie, bardziej uzależnione od czynności społecznych²⁴ definiowane w latach trzydziestych *self* Meada również – jak to miało miejsce u Jamesa – nie było jednorodną strukturą. Podobne terminy konceptualizowane jednak były przez filozofa inaczej: *me* oznaczało „aspekt przedmiotowy” – *self* uspołecznione, zbiór uwewnętrznionych postaw innych; *I* było zaś określeniem dla „aspektu podmiotowego” – zespołu osobistych pragnień, potrzeb, odróżniających jednostkę od innych jednostek, źródło potencjalnych konfliktów z postawami i zasadami funkcjonującymi na zewnątrz podmiotu. Mead nie zakładał również, iż możliwe jest rozgraniczenie pomiędzy *self* jednostki i *self* otaczających ją ludzi. Podobnie płynna była granica między wewnętrznymi aspektami mnogiego²⁵ *self*: „nasze jaźnie istnieją i stanowią część naszego doświadczenia tylko w tej mierze, w jakiej istnieją jaźnie innych i w jakiej one także stanowią część naszego doświadczenia²⁶. Wytwarzanie się struktury *self* przebiega bowiem nieustannie w wyniku każdego procesu poznawania: *self* jest zawsze świadome czegoś, jest nieprzerwanie pochwycone w procesy kognicji i interakcji poprzez komunikację – język ma więc zasadnicze znaczenie w budowie tej jakości. Uczeń Meada Herbert Blumer nada ogólną nazwę tej koncepcji: nazwie ją interakcjonizmem symbolicznym (*Society as Symbolic Interaction* – 1962; *Symbolic Interactionism: Perspective and Method* – 1969)²⁷. Koncepcja Meada zakłada, że *self*

osoby liczby pojedynczej: ja, mnie, mój, mój własny, ja sam”. Ch.H. Cooley, *Human Nature and Social Order*, Schocken Books, New York 1964 [1902], s. 168.

²⁴ Por. J.A. Holstein, J.F. Gubrium, *The Self We Live By. Narrative Identity in a Postmodern World*, Oxford University Press, New York–Oxford 2000, s. 27.

²⁵ Wielość jaźni danego człowieka konstatował już James: „Ściśle rzecz biorąc, człowiek ma tyle ‘ja’ społecznych, ile jest jednostek, które rozpoznają go i noszą jego obraz w umyśle. Naruszenie któregokolwiek z tych jego obrazów jest naruszeniem jego samego” (W. James, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 123).

²⁶ Cyt. wg zmodyfikowanego przez S. Królaka tłumaczenia *Mind, Self and Society* A. Kłoskowskiej (1975) za: A. Elliott, *Concepts of the Self*, dz. cyt., s. 35.

²⁷ H. Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Berkeley 1969, pol. *Interakcjonizm symboliczny*, przeł. G. Woroniecka, Kraków 2007; H. Blumer, *Society as Symbolic Interaction*, [in:] *Human Behavior and Social Process: An Interactionist Approach*, ed. by A.M. Rose, Houghton-Mifflin, Boston 1962; *Spółczesność jako symbo-*

w mniejszym stopniu konstytuowane jest poprzez to, co podmiot sam o sobie myśli, a w większym poprzez nieustanną interpretację „działań, emocji i przekonań jako jednolitej struktury, postrzeganej z perspektywy znaczących innych, w takiej postaci, w jakiej inni ujmowaliby i interpretowali nasze podmiotowe działania”²⁸. Przewidując reakcje innych (grupe „kontrolną”, gwarantującą *self*, Mead nazwał „uogólnionym innym”) na nasze zachowanie, przyjmujemy wykalkulowane lub zupełnie intuicyjne pozycje („jaźń odzwierciedlona” – *looking-glass self*: termin przejęty od Cooleya²⁹, inspirowany ekonomią spod znaku Adama Smitha), co w efekcie może prowadzić do stwierdzenia, iż *self* jest rodzajem funkcji wielu zmiennych: sumą niezliczonych postaw przyjmowanych w zależności od partnera interakcji³⁰. Niewiele trzeba, by określić tę jakość *self* terminem gry (w znaczeniu: gry scenicznej), co istotnie zostało uczynione przez kolejnego zasłużonego dla teorii *self* socjologa Ervinga Goffmana w pracy *Człowiek w teatrze życia codziennego* (1956 – *The Presentation of Self in Everyday Life*)³¹.

Goffman, wybitny badacz zjawisk życia codziennego, poszerzył ujęcie Meada³²: *self* nie powstaje jedynie w wyniku działań swego właściciela,

liczna interakcja, [w:] *Kryzys i schizma. Antyścyentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, cz. 1, red. E. Mokrzycki, Warszawa 1984: „Termin ‘symboliczna interakcja’ odnosi się oczywiście do pewnego szczególnego typu interakcji, jaka występuje między ludźmi. Swoistość ową powoduje fakt, że ludzie interpretują czy ‘definiują’ wzajemnie swoje działania, zamiast na nie po prostu reagować. Tak więc ludzka reakcja zapośredniczana jest przez symbole, przez interpretację czy też nadawanie znaczenia działaniom innych” (przeł. E. Morawska). Por. także H. Blumer, *Implikacje socjologiczne myśli George’a Herberta Meada*, [w:] *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, red. W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, przeł. D. Niklas, Warszawa 1975.

²⁸ A. Elliott, *Concepts of the Self*, dz. cyt., s. 37.

²⁹ „Tego rodzaju pojęcie jaźni wydaje się składać z trzech podstawowych elementów: wyobrażenia naszego obrazu dla innej osoby, wyobrażenia jej opinii o tym obrazie oraz pewnego rodzaju uczucia związanego z jaźnią, takiego jak duma lub upokorzenie”. Ch.H. Cooley, *Human Nature and Social Order*, dz. cyt. Cytat wg tłumaczenia L. Koczanowicza (*G.H. Mead*, dz. cyt., s. 42).

³⁰ „*Self* jest w mniejszej mierze substancją, a w większej – procesem, w którym konwersacja za pomocą gestów została zinternalizowana w formie organicznej. Proces ten nie istnieje sam przez się, ale jest po prostu fazą całej organizacji społecznej, której część stanowi jednostka” (G.H. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, przeł. Z. Wolińska, Warszawa 1975, s. 284 – tłumaczenie zmodyfikowane – R.S.).

³¹ E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, University of Edinburgh Social Sciences Research Centre, Edinburgh 1956, pol. *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. P. Śpiewak, H. Datner-Śpiewak, Warszawa 2000.

³² Elliott wskazuje na ważną w ujęciu Goffmana zmianę w rozumieniu kategorii *self*: „jaźń nie pochodzi od swego właściciela, lecz wyłania się ze scenarii jego działania, a jej źródłem jest owa cecha umiejscowionego charakteru zdarzeń, która umożliwia ich zinter-

ale pod wpływem całego zespołu bodźców, których źródłem są zarówno partnerzy interakcji, jak i okoliczności, także okoliczności przedmiotowe. Stąd w słowniku kanadyjskiego socjologa pojawiły się terminy, takie jak *rola, fasada, scena, kulisy, rekwizyty, scenariusz czy występ*³³. W ujęciu Goffmana ujawnia się wyraźny ton pesymistyczny, zapowiadający dalszy rozwój dyskursu o *self*: jednostka musi nieustannie wkraczać w kontekst publiczny, musi więc wciąż nadzorować siebie i kontrolować przyjmowaną postawę (rolę), decydując o kolejnych. Sama dla siebie staje się opresyjnym reżyserem, zarządzając wypowiedziami, ekspresją, a także – ciałem. Im więcej interakcji, tym większa praca do wykonania. W jej toku człowiek może zagubić poczucie „prawdziwego siebie”, prawdopodobne jest także zniechęcenie w obliczu kosztów, które nieustannie trzeba ponosić. Performatywne *self* Goffmana, mimo negatywnych przewidywań, pozornego amoralizmu (czy rola nie jest manipulacją sobą i innymi?), wciąż nie oznaczało jeszcze *ja* trwale rozszczepionego, pozbawionego nieodwołalnie jakiegoś stałego odniesienia, instancji pozwalającej utożsamić się z *sobą* (James pisał: „O czymkolwiek myślę, zawsze jednocześnie mniej lub bardziej uświadamiam sobie *samego siebie*, istnienie własnej osoby”³⁴). Ten krok w nicie zostanie jednak wkrótce zrobiony.

b. *self* ponowoczesne

Kategoria *nowoczesnego self* jest więc swoistym sposobem ujmowania tożsamości jednostki zakładającym (nieustanną) czynność autoanalizy, refleksyjną interakcję z otoczeniem, uzależnienie wyników tych

pretowanie przez świadków. (...) Jaźń stanowi **wytwór** i skutek inscenizacji – nie jej przyczynę”. *The Goffman Reader*, ed. C. Lemert, A. Branaman, Blackwell, Oxford 1997, s. 23. Tłum. za: A. Elliott, *Concepts of the Self*, dz. cyt., s. 44 (wyróżnienie – R.S.). Emergencyjny charakter *self* u Meada i Goffmana otrzymuje radykalne ujęcie: to nie *self* (jaźń) jest źródłem działań, nie jest równoważna „superkognicji”, świadomości, nie jest synonimem „umysłu”. Jest *skutkiem* działań, nie ich przyczyną.

³³ Goffman w następujący sposób zarysowuje ramy swojej analizy: „Zakładam, że jednostka, wkraczając w krąg bezpośredniej obecności innych jednostek, ma wiele powodów, aby próbować kontrolować wrażenie, jakie robi na innych. W tym studium zajmę się niektórymi spośród rozpowszechnionych technik stosowanych w celu podtrzymywania odpowiednich wrażeń oraz niektórymi kosztami związanymi zwykle z użyciem tych technik. Nie interesuje mnie tutaj swoista treść działalności poszczególnych uczestników interakcji, czy też rola, jaką ta działalność odgrywa w systemie społecznym. Zajmę się wyłącznie dramaturgicznymi problemami, jakie napotyka uczestnik interakcji, kiedy przedstawia swoją działalność innym”. E. Goffman, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 44.

³⁴ W. James, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 119.

działań od środowiska i partnerów interakcji, co razem daje szczególnie zdefiniowany rodzaj podmiotowości: procesualnej, zmiennej, performatywnej, motywowanej społecznie, osadzonej w konsytuacji symbolicznej (język), społecznej (inny) i biologicznej (ciało), co umiejscawia tę koncepcję niemal dokładnie na antypodach tej „tradycji nowożytnoeuropejskiego myślenia” „od Kartezjusza po fenomenologię Husserla”, gdzie „ja” traktowane było

jako byt zasadniczo trwały, koherentny, mający charakter esencjalny, czy też substancjalny, zachowujący swą podstawową tożsamość niezależnie od zmian, jakim może podlegać, (...) uniwersalny i niezależny od zmiennych, przygodnych kontekstów historycznych i istniejących uprzednio historycznych i kulturowych struktur, takich jak np. język; (...) dany sobie samemu w sposób bezpośredni i transparentny³⁵.

Ten alternatywny dyskurs socjologii o tożsamości człowieka, komplementarnie uzupełniający stanowiska filozofów, został poszerzony pod koniec XX wieku o kwestie wynikające z atmosfery postmodernizmu. Naturalną konsekwencją założenia interakcji *self* z partnerem dialogu stało się bowiem pytanie, jak *self* reaguje na zjawiska ogólne: nie na jednostki, ale procesy społeczne. Zanim z ogromnym sukcesem zajął się tym problemem Anthony Giddens w *Nowoczesności i tożsamości (Modernity and Self-Identity – 1991)*³⁶, powstało wiele prac grawitujących w stronę owej źródłowej kontrowersji. Mam na myśli *Samotny tłum* Davida Riesmana – 1950, pol. 1996; *The Fall of Public Man – 1977* Richarda Sennetta, *The Culture of Narcissism* Christophera Lascha – 1979 czy też *The Minimal Self – 1984*³⁷. Diagnoza pojawiająca się w tej ostatniej analizie

³⁵ A. Zawadzki, *Autor...*, dz. cyt., s. 220.

³⁶ Centralną kategorią w analizie Giddensa jest „refleksyjność” – znana już z tekstu Meada, zastosowana jednak szerzej, by odpowiedzieć na pytanie o funkcjonowanie jednostki pod wpływem wielkich procesów społecznych, jak globalizacja czy technologizacja. Refleksyjność nowoczesności polega na nieustannym odnoszeniu się do siebie elementów społecznej struktury: „We wszystkich kulturach praktyki społeczne stale są zmieniane w świetle nowych odkryć (...). Jednak tylko w nowoczesności korekta konwencji uległa takiemu zaostrzeniu, że odnosi się (z zasady) do wszystkich aspektów ludzkiego życia, włączając wynalazki technologiczne w sferę świata materialnego. (...) Charakterystyczną cechą nowoczesności jest nie tyle fascynacja nowością dla samej nowości, ile założenie pełnej refleksyjności, która oczywiście obejmuje także refleksję nad naturą samej refleksji”. A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, przeł. E. Klekot, Kraków 2008, s. 28.

³⁷ Tegoż, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford University Press, Stanford 1991, pol. *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2002; D. Riesman, *The Lonely Crowd; a Study of the Changing American Character*, Yale University Press, New Haven 1950, pol. *Samotny tłum*, przeł. J. Strzelecki, Warszawa 1996; R. Sennett, *The Fall*

może posłużyć za przykładową, dobrze ilustrując kierunek i diagnozy przyczyn kryzysu *self*:

Warunki codziennego społecznego współżycia w społeczeństwach opartych na masowej produkcji i masowej konsumpcji wzmagają w bezprecedensowym stopniu uwagę kierowaną na powierzchowne wrażenia i wizerunki, miejsca, gdzie *self* staje się niemal nieodróżnialne od tego, co stanowi jego powierzchnię. Bycie sobą (*selfhood*) i osobowa tożsamość w tego rodzaju społeczeństwach stają się problematyczne – co możemy z łatwością dostrzec w zalewie psychiatrycznych i socjologicznych komentarzy na ten temat. Gdy ludzie narzekają na odczucie nieautentyczności lub podnoszą bunt przeciwko „odgrywaniu ról”, zaświadcza o istnieniu dominującej presji, by postrzegać siebie oczyma obcych i kształtować *self* jako kolejny towar oferowany do konsumpcji na wolnym rynku³⁸.

„Odzwierciedlenie”, w języku Cooleya neutralne, staje się w ponowoczesności narcystyczną pułapką³⁹ lub procesem uprzedmiotowienia jednostki, która w świecie konsumeryzmu i masowej produkcji pochwycona zostaje w sieć powierzchownych odbić – symulaków, jak powie Baudrillard – iluzji niekoniecznie odróżnialnych od rzeczywistości, co doprowadzi do przetworzenia podmiotu w obiekt. Przedmiotowy charakter *ja* być może najlepiej staje się widoczny w sytuacji, gdy podmiot eksperymentuje w wirtualnej rzeczywistości z wirtualnym obrazem siebie: te procesy, typowe dla ponowoczesności, znalazły omówienie m.in. w książce Sherry Turtle *Life on the Screen*⁴⁰.

Ponowoczesny dyskurs dotyczący tożsamości zdaje się z równym zaangażowaniem diagnozować dwie przeciwstawne tendencje: z jednej strony człowiek zmuszony do życia w warunkach nieustającej zmiany, wrzucony w świat doświadczenia o charakterze epizodycznym, fragmentarycznym, w którym konieczna jest nieustanna autokreacja i dostosowywanie się do zmieniających się konsytuacji, podejmuje rodzaj eksperymentu, gdzie stawką jest potencjalna tożsamość czy też wszelkie ewentualne (jak w przestrzeni wirtualnej) samookreślenia. Skrajnym osiągnięciem jest uwolnienie jednostki od klasycznych determinant, jakimi były rasa, klasa i płeć kulturowa (o skali formatywnej siły tych jakości przekonywał nurt krytyki gender przynajmniej od *Drugiej płci* de

of Public Man, Knopf, New York 1977; Ch. Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Norton, New York 1979; tegoż, *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*, Norton, New York 1984.

³⁸ Tamże, s. 30.

³⁹ „Którą tymczasowo możemy zdefiniować jako dyspozycje do postrzegania świata jako lustra, a w szczególności jako odbicia własnych lęków i pragnień” (tamże, s. 33).

⁴⁰ S. Turtle, *Life on the Screen*, Weidenfeld and Nicolson, New York 1995.

Beauvoir, a także dyskurs postkolonialny i studia kulturowe spod znaku Marksa i Athussera)⁴¹. Jednocześnie można mówić o uruchamianiu mechanizmów koherencyjnych: wyraźnym czynnikiem spójności jest oczywiście – ciało⁴². Inny dowód stanowi olbrzymia liczba prac dotyczących formowania *self* w procesie dyskursu (np. Calvina O. Schraga, *The Self after Postmodernity*)⁴³ i uspojniania go w ramach praktyk narracyjnych⁴⁴. Ratunek, jaki dla *self* krytycy dostrzegają w narracji, czyni z tej kategorii coś jeszcze, co stanie się przydatne w dalszej części niniejszej analizy: *self* zostaje rozpoznane jako podmiot dyskursu, podmiot tekstu, podmiot narracji o sobie: staje się więc kategorią poetyki.

Uzasadnienie dla owego dwójakiego rozłożenia wektorów siły podaje celnie Richard Sennett, pisząc:

Elastyczność i krótkoterminowość zdają się uniemożliwiać człowiekowi kształtowanie charakteru oraz budowanie życiowej narracji poprzez pracę. Jeżeli nie zdołamy jednak obronić ciągłości naszych doświadczeń, jeśli zrezygnujemy

⁴¹ Znów – możliwe jest to w cyberprzestrzeni, gdzie biografia awatara nie musi odpowiadać tej ze świata realnego.

⁴² Wzorcowa jest w tej kwestii diagnoza Giddensa (*Nowoczesność i tożsamość...*, dz. cyt., s. 138): „Ze względu na wymagania, które stawia przed [ludźmi] dana sytuacja, jednostki modyfikują nieco swój wygląd, jak i sposób bycia. Fakt ten skłania wielu autorów do formułowania tezy, że tożsamość jednostki rozpada się na szereg różnych sytuacyjnych tożsamości, którym brak wewnętrznej osi tożsamości ‘ja’. Z pewnością jednak, co potwierdza całe mnóstwo badań, tak nie jest. Jednostka zachowuje normalną spójną tożsamość dzięki temu, że jej sposób bycia w różnych sytuacjach interakcyjnych pozostaje względnie stały i niezmienny. Jednostka nie musi obawiać się demaskacji, ponieważ sposób bycia pozwala utrzymać spójność wrażenia, że ‘dobrze się czuje we własnym ciele’ i ze swoją narracją osobową”.

⁴³ C.O. Schrag, *The Self after Postmodernity*, Yale University Press, New Haven–London 1997, rozdz. pierwszy analizuje *The Self in Discourse*.

⁴⁴ Zwłaszcza praca Taylora *Sources of the Self...*, dz. cyt. 1989, P. Ricœur (*Temps et Récit* 1983–85, pol. *Czas i opowieść*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 2008); kognitywna analiza J.A. Holsteina i J.F. Gubriuma, *The Self We Live By...*, dz. cyt., J. Brunera, *Actual Minds, Possible Worlds* (Harvard University Press, Cambridge 1986) i tegoż, *The Narrative Model of Self-Construction*, [in:] *The Self Across Psychology: Self-Recognition, Self-Awareness, and the Self Concept*, eds J.G. Snodgrass, R.L. Thompson, New York Academy of Sciences, New York 1997; N.K. Denzina, *Symbolic Interactionism and Cultural Studies: the Politics of Interpretation* (Blackwell, Cambridge 1992); por. też cytowane prace Giddensa i Sennetta. W Polsce wyczerpujące sprawozdanie z tej tendencji przedstawiła Katarzyna Rosner – por. np. *Narracja, tożsamość, czas* (Kraków 2006) czy artykuł *Narracja jako struktura rozumienia*, „Teksty Drugie” 1999, nr 3; por. także *Wokół tożsamości. Teorie, wymiary, ekspresje*, red. I. Borowik, K. Leszczyńska, Kraków 2007; A. Łebkowska, *Granice narracji*, [w:] *Narracja i tożsamość. Antropologiczne problemy literatury*, red. W. Bolecki, R. Nycz, Warszawa 2004 oraz też, *Narracja*, [w:] *Kulturowa teoria literatury*, dz. cyt., 2006.

z osiągnięcia wytyczonych celów, znaczyć to będzie, ni mniej ni więcej, że zrezygnowaliśmy z samych siebie⁴⁵.

Akt narracyjnej rekonstrukcji ma charakter – jak pisze dalej socjolog – przed-ponowoczesny: jest poszukiwaniem sposobu scalenia „rozchybotanego kolażu” elastycznej jaźni, jest *narracją oporu*. Siły, które musi pokonać, identyfikują rozliczne prace, zwłaszcza Zygmunta Baumana i Kennetha Gergena. Znana diagnoza Baumana wskazywała na procesualny i „wynajdywany” charakter *self*, które jest „konstruowane” wedle pewnych modeli, najogólniej i metaforycznie nazwanych przez Baumana „pielgrzymem” (dla jaźni nowoczesnej), „spacerowiczem”, „włóczęgą”, „graczem” i „turystą” (w przypadku jaźni ponowoczesnej, funkcjonującej w środowisku rozbitego czasu i punktowej, nieciągłej przestrzeni⁴⁶). Ostatecznie w ponowoczesności, co stanowi szczególną cechę rodzajową tej epoki, funkcjonują one jednocześnie: współwystępując w różnych momentach życia, przenikają się, stapiają, pogłębiając poczucie rozdarcia, zagubienia i – jednocześnie – tęsknotę za „wielkim uproszczeniem”⁴⁷. Rozbity na fragmenty podmiot staje się rodzajem paradoksalnej budowli – znów – dwubiegunowej: rozpadającej się i w tym samym momencie samokonstruującej. Jak powiedziałby Jean Baudrillard – fraktalnej: „tożsamej ze swymi cząstkami elementarnymi”, „powracającej do znikomej cząstki molekularnej”, jednocześnie zaś porzucającej ideał całości na rzecz „nieskończonej reprodukcji”⁴⁸.

Klasycznym tekstem omawiającym ów ponowoczesny stan podmiotu jest *The Saturated Self* Kennetha J. Gergena (1991)⁴⁹. Mając za punkt odniesienia i wzór kształt romantycznej jaźni, zunifikowanej i trwałej⁵⁰, współczesny człowiek odnajduje siebie w kontekście nowoczesnych technologii, zwłaszcza tych umożliwiających komunikację – szybszą i o szerszym zasięgu. Ta zmiana „zanurza nas wciąż głębiej w świat społeczny,

⁴⁵ R. Sennett, *The Corrosion of Character: the Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Norton, New York 1998; pol. *Korozja charakteru. Osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*, przeł. J. Dzierżgowski, Ł. Mikołajewski, Warszawa 2006, s. 169.

⁴⁶ Por. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, dz. cyt., s. 29.

⁴⁷ Z. Bauman, *Ponowoczesne wzory osobowe*, dz. cyt., s. 31.

⁴⁸ J. Baudrillard, *Świat wideo i podmiot fraktalny*, [w:] *Po kinie...? Audiowizualność w epoce przekazników elektronicznych*, red. i przekł. A. Gwóźdź, Kraków 1994, s. 247.

⁴⁹ K.J. Gergen, *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, Basic Books, New York 1991, pol. *Nasycone Ja. Dylematy tożsamości w życiu współczesnym*, przeł. M. Marody, Warszawa 2009.

⁵⁰ Por. R. Nycz, *Język modernizmu*, dz. cyt., s. 89. Nycz cytuje tu pracę Candance Lang (*Autobiography in the Aftermatch of Romanticism* – 1982), zawierającą rozpoznanie właściwości „romantycznej jaźni”.

wystawiając nas w coraz większym stopniu na opinie, wartości i style życia innych⁵¹, jednocześnie izolując od zdarzeń bezpośredniej interakcji (insularność). „Społeczne nasycenie” (*social saturation*), czyli radykalne zwiększenie częstotliwości, intensywności, długości trwania i liczby relacji, w jakie wchodzi jednostka, staje się jakością dominującą i w efekcie prowadzi do „zaludnienia siebie” (*populating of the self*) – polegającego na chwilowym i nieoczekiwanym przyjmowaniu rozbieżnych, acz potencjalnie dostępnych, form *self*, inspirowanych bodźcem ujawniającym się w danej relacji osobowej. To zjawisko inni badacze określali jako *social imaginery* (Eric Klinger), *social ghosts* (Mary Gergen), *invisible guests* (Mary Watkins). Efektem jest stan, który Gergen nazywa *multifrenią*. Jednostka funkcjonuje w zgiełku codzienności, kakofonii funkcji, ról i czynności, które jednakże dobrowolnie podejmuje, ażeby zrealizować możliwości „nowej konstelacji uczuć czy wrażeń, nowego wzorca dla samoświadomości⁵² w celu wykorzystania potencjału nowych technologii dla budowania istotnego elementu *ja* – relacji z innymi. Proces „społecznego nasycenia” jest wedle Gergena tym zjawiskiem, które odróżnia ponowoczesną tożsamość od tej określonej przez oświecenie, jak i tej zdefiniowanej przez romantyzm. Multifreniczne *self* przypomina *ja* schizofreniczne⁵³, o którym pisał w cytowanym artykule Bauman i które pojawia się jako wzorzec tożsamości w analizie Gilles’a Deleuze’a i Felixa Guattariego *L’Anti-Oedipe* (1972⁵⁴). Krytykę postmodernistycznej afirmacji „pokawałkowanej jaźni” mocno wyartykułował, posługując się zapadającymi w pamięć przykładami z praktyki psychiatrii klinicznej, James M. Glass. Jego książka *Shattered Selves. Multiple Personality in*

⁵¹ K.J. Gergen, *The Saturated Self...*, dz. cyt., s. 49.

⁵² Tamże, s. 71.

⁵³ Jednakże w rozumieniu Gergena nie jest „jednostką chorobową” w tym sensie, że jest stanem normalnym, codziennym, wywoływanym przez dobrowolne zaangażowanie jednostki w wydarzenia otaczającej ją rzeczywistości (por. J.A. Holstein, J.F. Gubrium, *The Self We Live By...*, dz. cyt., s. 60). Jakkolwiek *self* multifreniczne wydawałoby się ontologicznie trwale otwarte i podatne na zmianę, inny badacz, Charles Taylor w niedawnym *A Secular Age* opisuje nowoczesne *self* bytujące w stechnicyzowanym, podporządkowanym rządóm umysłu, postweberowskim „odczarowanym świecie” jako „buffered” *self* – *self* „buforowane”, „osłonięte” – skutecznie zamykające pasy transmisji ze świata zewnętrznego do wewnętrznego w imię fałszywego poczucia bezpieczeństwa i kontroli, polegających na intelektualnym oddzielaniu tego, co „mnie nie dotyczy” i pozostawianiu niepożądanych elementów „na zewnątrz” jednostki (Ch. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007, s. 38). W ujęciu Taylora – przeciwnie do tezy Gergena – to przednowoczesne *self*, określane jako „porous” – porowate – posiadało charakter „nieosłonięty”: otwarty, przepuszczalny i chłonny.

⁵⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *L’Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minut, Paris 1972.

a *Postmodern Word* (1993⁵⁵) jest wystąpieniem przypominającym o kosztach rozszczepiania jaźni, o cierpieniu, jakie się z tym wiąże i o trudzie, jaki w rzeczywistości podejmowany jest przez każdą jednostkę, by uspołnić narrację o sobie.

Nowoczesne *self* było usytuowane w kontekście społecznym; miało charakter interakcyjny i emergencyjny, a więc wytwarzało się w wyniku spotkania i relacji z innymi; było refleksyjne (refleksywne), czyli nieustannie analizujące się; samozwrotne, aktywne, działające, procesualne, niestabilne – bo nigdy nie ukończone; narratywizujące siebie, więc uspołniające swoje decyzje; potrzebujące i żądające kontaktu oraz weryfikacji w przestrzeni innej jaźni. Definiowane jako postmodernistyczne *self* jest sposobem opisu jednostki uwzględniającym zmienność, ale i radykalną niejednorodność (w tym względzie zapożycza się u Freuda⁵⁶, choć zasadniczo konceptualizowane jest jako różne od klasycznego rozumienia psychoanalitycznego terminu *ego*⁵⁷), której uzgadnianie nie jest

⁵⁵ J.M. Glass, *Shattered Selves. Multiple Personality in a Postmodern Word*, Cornell University Press, Ithaca–London 1993.

⁵⁶ Tezy Freuda – warto dodać – zostały krytycznie poszerzone przez Heinza Kohuta, austriackiego psychoanalityka pracującego w Chicago, twórcę szkoły *psychologii self*. Kohut wyszedł od analizy narcystycznego *ja*, w pracy z 1970 roku *The Restoration of the Self* (The University of Chicago Press, Chicago 2009 [1970]) zerwał jednak z poprzednikiem, odchodząc od teorii konfliktu i nieświadomości jako determinanty, zwracając się natomiast ku „społecznej interakcji”, zakładając przy tym, że istnieje taka część *self*, która ma charakter nuklearny, centralny, rozwija się natomiast „we wzajemnym oddziaływaniu otaczających dziecko osób, doświadczanych przez dziecko jako obiekty *self*” (por. J. Gościński, M. Mocek, *Narcyzm i patologia w ujęciu psychologii self Heinza Kohuta*, „Roczniki Psychologiczne” 2008, t. XI, nr 2, s. 9). Na ten temat por. E.G. Goldstein, *Zaburzenia z pogranicza*, przeł. P. Kołyszko, Gdańsk 2003, s. 147 i n.; „Nowiny Psychologiczne” 1988, nr 2: tu artykuły A.G. Greenwalda i A.R. Pratkina („*Ja*” jako centralny schemat postaw) oraz M. Zalewskiej (*Wprowadzenie do diagnozy self jako wymiaru osobowości na przykładzie małych dzieci głuchych*); także A. Mirski, *Rozwój „self” w koncepcjach psychoanalitycznych, poznawczych, life-span oraz postpiagetowskich*, [w:] *Duchowy rozwój człowieka. Fazy życia. Osobowość. Wiara. Religijność*, red. P. Socha, Kraków 2000. Psychologia *self* Kohuta czasem pojawia się w sylabusach czy słownikach psychoanalizy (por. np. *Psychologia społeczna*, red. J. Czapiński, przekł. zbior., Warszawa 2001) jako „psychologia ja”. „Społeczny” i „interakcyjny” charakter *self*, zaproponowany przez Meada, został tu wyraźnie uwzględniony. Warto może dodać, że do terminologii Meada i Jamesa odwołuje się również teoria „dialogical self”, stworzona m.in. przez tłumaczonego w Polsce holenderskiego badacza Huberta J.M. Hermansa, rozwijana przez lubelski ośrodek Piotra K. Oleśa (por. np. P.K. Oleś, *Wprowadzenie do psychologii osobowości*, Warszawa 2003).

⁵⁷ O rozróżnieniu *ego* – *self* pisze skrótowo Agata Bielik-Robson w *Innej nowoczesności (Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 1998, s. 46-49). Cechą różnicującą owe dwa sposoby określania centralnej części osobowości jest przekonanie, w przypadku psychoanalizy, o antagonistycznym charakterze współistnienia różnych czynników tworzących świat psychiczny jednostki; w przypadku teorii *self* – prze-

łatwe i staje się procesem bolesnym, o ile w ogóle możliwym; jest relacyjne, ale relacje, w które wchodzi, są chaotyczne i płytkie; dyskursywne, ale dyskursy są raczej Foucaultiańską pułapką oficjalnych i ukrytych instytucji, w którą wplątuje się jednostka, chcąc uczestniczyć w życiu wspólnoty, zamiast wolności autokreacji podlega więc opresji i przystosowywaniu. Jest, jak konstatuje Anthony Elliott⁵⁸, „instancją w coraz większym stopniu płynną, rozproszoną, wieloraką i zdeintegrowaną” (s. 178), zagrożoną i „dryfującą”, niepewną swych sojuszników w walce o jedność *siebie*, przystosowującą się do sytuacji, relacji, innego w akcie bezwolnej lub wymuszonej (przez dyskurs) mimikry. „Symboliczna interakcja” przypominać zaczyna więc raczej chaos, serię sfalszowanych póż i bełkotliwych głosów nakładających się na siebie falami niezrozumiałego echa. Pozytywną jakością tej jaźni pozostaje jedynie „stan otwarcia na inne jaźnie”, bo skoro „obca jest potrzeba pewności i porządku”, powstaje miejsce na „wysoki stopień tolerancji dla wieloznaczności i ambiwalencji” (s. 184). Jaźń modernistyczną – przeciwnie – można określić jako zamkniętą w tym sensie, że jej „relacjami z innymi i ze światem kieruje pragnienie kontroli, zaprowadzenia pewnego porządku i zapanowania nad płynnością doświadczenia” (s. 185); że doświadczając wieloznaczności i złożoności, nie ustaje jednak w wierze w „autentyczność”, choć może to jedynie rodzaj tęsknoty za czymś, co mogłoby ujść za rdzeń wspólny wszelkim wcieleniom.

Spisując tu powyższą schematyczną rekonstrukcję pewnej linii myślowej, chciałam zbudować tło dla przekonania, że odwołanie do kategorii „self”, użycie słowa „jaźń” – nie jest neutralne. Może być wprawdzie związane z najszerszą definicją „superkognicji”, a od drugiej połowy XIX wieku pojawiało się w różnych partykularnych słownikach (np. jako *Selbst, soi* – u Junga, Nietzschego, Ricœura etc.) w różnych ujęciach, lecz jednak obecnie, zwłaszcza w kontekście anglosaskim, wydaje się pochodną konkretnych założeń. Tych podstawowych jest kilka: wyraźnie je widać w definicji kategorii *self* podanej w projekcie tak osobnym i niepowołującym się bezpośrednio na szkołę G.H. Meada, jak ujęcie Charlesa Taylora. Jego definicja *self* brzmiała następująco⁵⁹:

„(1) To, czym jestem jako *self* (...), jest zasadniczo określane poprzez sposób, w jaki rzeczy mają dla mnie znaczenie. (...)”

strzeń wewnętrzna ja badana jest w kontekście dążenia do zminimalizowania konfliktu i wpasowania się w kontekst. Teoria Freudowska akcentuje autonomiczność *ego*; teoria *self* – jego charakter społeczny; psychoanaliza wyrasta z tradycji filozofii subiektywności, teoria *self* kształtuje się w ramach nowej dziedziny – socjologii.

⁵⁸ Por. A. Elliott, *Concepts of the Self*, dz. cyt.

⁵⁹ Ch. Taylor, *Sources of the Self...*, dz. cyt., s. 34-36, przekł. – R.S. Termin *self* oddaję jako *jaźń* lub w formie afiksu *samo-*.

- (2) Zadawać pytanie o to, kim jest dana osoba w oderwaniu od jego czy jej samo-interpretacji, to zadawać fundamentalnie mylne pytanie. (...) Jaźń (*self*) jest po części konstytuowana poprzez swe samo-interpretacje (...), z tym, że interpretacje jaźni nigdy nie mogą być w pełni jasne. (...)
- (3) Można być jaźnią tylko w otoczeniu innych jaźni. Jaźń nie może nigdy zostać opisana bez odniesienia do tych, którzy ją otaczają. (...)
- (4) Jaźń istnieje jedynie w obrębie tego, co nazywam 'siecią interlokucji'. Ta wyjściowa sytuacja nadaje sens naszemu pojęciu 'tożsamości': oferując odpowiedź na pytanie 'kim jestem' poprzez zdefiniowanie z jakiego miejsca się wypowiadam i do kogo się zwracam".

Zgodnie z powyższymi intuicjami, za źródłowe dla rozważanej kategorii i wspólne rozmaitym i czasem odrębnie konceptualizującym problem teorii, chciałabym uznać następujące jakości: refleksyjność (myślenie siebie, interpretacja, narracja o sobie), autozwrotność (odniesienie siebie do siebie), interakcyjność (relacja siebie i innego, aspekt „uspołecznienia”), konstytutywne odniesienie do kontekstu i równie konstytutywne – wejście w dyskurs i użycie kodu symbolicznego oraz takie jakości, jak niefinalność, performatywność i zmienność. Dalej – chciałabym przyjąć za Anthonym Elliottem hipotezę, że *self* to wyjątkowo użyteczne narzędzie do opisu tożsamości nowoczesnej, jak i (po nadaniu modalności negatywnej) późnonowoczesnej.

4. *Self*, czyli utracone w tłumaczeniu

Odwołanie do kategorii *self* rozumiem więc – powtórzę – jako równoważne z uruchomieniem specyficznego rozumienia podmiotu. Nawet w osobnych projektach: psychologicznym Kohuta, dyskursywnym Foucaulta czy kognitywnym Brunera widoczne jest respektowanie zakresu znaczeniowego obejmującego – najkrócej rzecz ujmując – zwrotność, procesualność, społeczne ukorzenie, symboliczne/dyskursywne osadzenie i interakcyjność. Podobną motywację dostrzec można zresztą i u Ricoeura, który analizując „tego-który-jest-sobą” we wspomnianej już pracy *O sobie samym jako innym*, wskazywał na fundamentalny warunek relatywności tej formy podmiotowości: „podmiot jako ten-który-jest-sobą nie ujmuje siebie w sposób bezpośredni. Przeciwnie, aby do siebie dotrzeć ('powrócić'), musi przejść (...) okrężną drogę analizy i interpretacji. Innymi słowy 'ten-który-jest-sobą' jest sobie dany tylko nie wprost, tylko

poprzez sposoby, w jakich przejawia się w świecie, w jakich istnieje ‘poza sobą’ – w mówieniu, w praktycznym działaniu, w relacjach z innymi”⁶⁰.

Wyrazistość dyskutowanej kategorii dla polskiego odbiorcy jest, jak już wspominałam, nieoczywista. Przykładem typowym jest los pracy Taylora. Jej redaktor Tadeusz Gadacz w następujący sposób relacjonował impas terminologiczny, który sygnalizował już przywoływany wcześniej głos pochodzący od tłumacza:

Warto w tym miejscu wspomnieć, że polski przekład książki natrafił na spore trudności terminologiczne. W tytule znajduje się słynne słowo *self*, z którym polszczyzna nie potrafi sobie poradzić. Inne języki nie mają tego problemu, ponieważ we francuskim jest *soi*, a w niemieckim *Selbst* (jako rzeczownik). Słowo ‘podmiot’ (czy ‘podmiotowość’) może być mylące ze względu na skojarzenia z tradycją kartezjańską. Tymczasem Taylorowi chodzi o coś więcej. Czasami używa zamiennie słowa *self* i osoba, bo stara się odzyskać substancjalny wymiar tożsamości, choć owo *self* zawiera w sobie także wymiar historyczny. I o tym właśnie jest książka – Taylor chce dotrzeć do źródeł *self*, by przywrócić mu jego substancjalność⁶¹.

Zastanawiające, czy może nawet symptomatyczne zdawać się może to, iż *po* wydaniu tomu i *po* ukończeniu prac translatorskich redaktor tomu nie może uniknąć użycia oryginalnego brzmienia terminu, by mówić o przedmiocie swojego opracowania. Tekst *Sources of the Self* czyni z kategorii *self* termin podstawowego odniesienia. Jednocześnie Taylor używa innych określeń dotyczących sfery znaczeń dotyczących podmiotowości: *identity*, *personality*, *person*, *man*, *subject*, wyraźnie różnicując ich znaczenie. Trudno zrozumieć, co doprowadziło do decyzji, by nieujednolicać działań tłumaczy zaangażowanych w projekt: Taylorowskie *self* oddano wprawdzie dość regularnie jako *podmiotowość*, lecz to określenie traktowano zamiennie z *podmiotem*, wyjątkowo zamiast tego zaś pojawia się *jaźń* (216), *ja* (216), *człowiek* (43) lub określenie całkowicie znika (np. ze s. 954)⁶².

⁶⁰ M. Kowalska, *Wstęp*, [w:] P. Ricœur, *Soi même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, pol. *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Warszawa 2005, s. xi.

⁶¹ T. Gadacz, *Uśpione źródła*, rozmowa redakcyjna, „Znak” 2002, nr 5.

⁶² Przytaczam dwa różne tłumaczenia jednego fragmentu z *Sources of the Self*, by zilustrować stopień terminologicznego rozchwiania, który wytworzył się w przestrzeni polskiej wersji pracy, skutecznie utrudniającego uchwycenie spójności wyjściowego projektu filozoficznego i gubiącego ostatecznie centralną kategorię tej analizy. Katarzyna Rosner w recenzji z pracy Taylora (*Narracja jako struktura...*, dz. cyt.) tłumaczy fragment ze stron 35-36 następująco: „Język istnieje i funkcjonuje tylko wewnątrz pewnej społeczności. To zaś wskazuje na inny podstawowy rys jaźni. Jaźń nie może być opisana bez odniesienia do tych, którzy ją otaczają, (...) do partnerów rozmowy, którzy byli istotni dla procesu osiągnięcia przeze mnie samookreślenia. (...) Jaźń może egzystować tylko wewnątrz

a. jaźń

Katarzyna Rosner, recenzując pracę Taylora rok po jej wydaniu, użyła w miejsce *self* słowa „jaźń”⁶³ (co i mnie się zdarzało w niniejszym tekście) zgodnie z rozpoznaniem przyjętym w naukach społecznych – Ireneusz Krzemiński w monografii *Symboliczny interakcjonizm i socjologia* (1986, 51) pisał: „Wydaje się uzasadnione przyjęcie innego polskiego terminu (niż *osobowość* – R.S.) jako odpowiednika Meadowskiego *self*. Najlepszym słowem jest, jak sądzę, termin ‘jaźń’”. Krzemiński tłumaczy swą decyzję bliskim zakresem znaczeniowym polskiego zamiennika w stosunku do idei terminu Meada. Przytacza definicje pochodzące ze słowników i leksykonów (głównie z lat sześćdziesiątych), definiujących *jaźń* jako „podmiot zjawisk psychicznych”, „podmiot poznania”, „podmiot albo osobowość świadomą siebie” (jw.), przypominając, że podobną decyzję podjął już tłumacz publikowanego w Polsce w 1975 roku artykułu Herberta Blumera *Implikacje socjologiczne myśli George’a Herberta Meada*⁶⁴. Zalecenie Krzemińskiego chcę potraktować poważnie, a jednak krytycznie, sprawdzając zakres znaczeniowy *jaźni*, historię tego określenia i w końcu jego kompatybilność ze społeczną, interakcyjną wymową *self*, z której będę chciała dalej zrobić użytek.

tęgo, co nazywam siecią interlokucji” (tamże, s. 15). Tłumaczenie Adama Lipszyca z polskiego wydania pod redakcją Tadeusza Gadacza brzmi tak: „Język istnieje i jest podtrzymywany jedynie w obrębie pewnej wspólnoty języka. To zaś odsyła do kolejnej ważnej cechy podmiotowości. Podmiotem można być tylko pośród innych podmiotów. Podmiotu nie sposób opisać bez odwołania do innych podmiotów, które go otaczają (...), które odegrały kluczową rolę w procesie mego samookreślenia. (...) Podmiotowość istnieje jedynie w obrębie czegoś, co nazywam ‘sieciami rozmowy’” (Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 68). Fragment oryginalny brzmi: „A language only exists and is maintained within a language community. And this indicates another crucial feature of the self. One is a self only among other selves. A self can never be described without reference to those who surround it” (Ch. Taylor, *Sources of the Self...*, dz. cyt., s. 35). „I am a self only in relation to certain interlocutors: in one way in relation to those conversation partners who were essential to my achieving self-definition; in another in relation to those who are now crucial to my continuing grasp of languages of self-understanding – and, of course, these classes may overlap. A self exists only within what I call ‘webs of interlocution’” (tamże, s. 36).

⁶³ K. Rosner, *Narracja jako struktura rozumienia*, „Teksty Drugie” 1999, nr 3.

⁶⁴ H. Blumer, *Implikacje socjologiczne myśli George’a Herberta Meada*, dz. cyt.; D. Niklas w przypisie tłumaczy swoją decyzję (podejmowaną z wiedzą o przyszłym kształcie tłumaczenia dzieła Meada) tym, że „kategoria osobowości jest nieomal całkowicie obca wywodzącemu się od Meada interakcjonizmowi symbolicznemu, którego Blumer jest czołowym przedstawicielem” (s. 70).

b. Bronisław Trentowski

Wydaje się, że skojarzenie terminu *jaźń* ze szkołą z Chicago i jej następcami wystąpiło wcześniej niż w latach siedemdziesiątych. Bibliografia filozofii polskiej za lata 1896–1918 notuje tłumaczenia, recenzje i opracowania pism Williama Jamesa (począwszy od roku 1901, razem 43 teksty⁶⁵). W *Doświadczeniu religijnym*⁶⁶ Jan Hempel dla oddania terminu *Divided Self* (wykład VIII) posługuje się określeniem „jaźń rozczepiona” (1918). Wcześniej W.M. Kozłowski używa tego terminu w tłumaczeniu *Pragmatyzmu*⁶⁷.

Na początku XX wieku słowo *jaźń* było dość dobrze przyswojone. W *Słowniku języka polskiego* pod redakcją Witolda Doroszewskiego (Warszawa 1961) zanotowanych zostało wiele przykładowych użyc, m.in. w pismach Słowackiego, Prusa czy Żeromskiego⁶⁸. Natomiast wszystkie źródła omawiające etymologię słowa⁶⁹ wskazują na konkretny moment historyczny i jednostkowego sprawcę wprowadzenia terminu do języka polskiego: w 1844 roku, w pierwszej części traktatu logicznego *Mysłini*, Bronisław Trentowski, pracujący we Fryburgu polski filozof o niespełnionych ambicjach „zajęcia raz miejsca Schellinga lub Hegla”, przy okazji stworzenia ambitnego filozoficznego projektu narodowego (co wedle komentarza Andrzeja Walickiego nie wykroczyło jednak poza „epigoński

⁶⁵ A. Przymusiła, M. Młockowska, *Bibliografia filozofii polskiej 1896–1918. Zeszyt drugi*, Warszawa 2002, s. 283–287.

⁶⁶ W. James, *The Varieties of Religious Experience: a Study in Human Nature*, New York 1902, pol. *Doświadczenie religijne*, przeł. J. Hempel, Warszawa 1919.

⁶⁷ Tenże, *Pragmatism, a New Name for Some Old Ways of Thinking; Popular Lectures on Philosophy*, New York 1906, pol. *Pragmatyzm*, przeł. W.M. Kozłowski, Warszawa 1911, s. 69; *Pragmatyzm: nowa nazwa kilku starych metod myślenia: popularne wykłady z filozofii*, przeł. M. Filipczuk, Kraków 2004.

⁶⁸ J. Słowacki, *Filozofia*, [w:] *Pisma prozą*, t. 10, red. W. Florian, Wrocław 1949, s. 418: „Sokrates przed Chrystusem mógłby wielkim być powiedziawszy, że jego Jaźń jest nieśmiertelną – i twórczą, ale po Chrystusie Trentowski już nie powinien rozprawiać o tym, czym jest Jaźń jego, ale czym być powinna” [pierwodruk „Pamiętnik Literacki” 1907, s. 246–249, jak ustalił podający do druku ów fragment J.G. Pawlikowski, tekst powstał w okresie po *Genesis z Ducha*, a więc pochodzi z okresu 1844–1849; B. Prus, *Doktór filozofii na prowincji* [1875], [w:] *Drobiazgi*, Warszawa 1945, s. 198: „Natury poziome, grubiańskie i egoistyczne nie mogły pojąć tego stosunku jaźni pokrewnych, że nie powiem siostrzanych, i szeroko rozprawiły o drzwiach (...)”. S. Żeromski, *Uroda Życia. Powieść*, Warszawa 1948 [1912], s. 181: „Uczuł jej ramię oparte o swoje ramię, rozkoszny nacisk, który był już częścią jego zmysłowej jaźni”.

⁶⁹ Począwszy od *Słownika języka polskiego* Jana Karłowicza, Adama Kryńskiego i Władysława Niedźwiedzkiego (Warszawa 1900), przez *Nowy słownik języka polskiego*, red. T. Lehr-Spławiński (Warszawa 1938–1939), po współczesne słowniki i encyklopedie.

mesjanizm⁷⁰), zaproponował termin *jaźń* dla oddania „ogniska środkowego [ciała i duszy], człowieka naszego wewnętrznego, jądrowego, wiecznego i boskiego”⁷¹. *Jaźń* stała się bodaj jedynym sukcesem kreatywnej polszczyzny Trentowskiego⁷² – trudno stwierdzić, dlaczego to właśnie określenie, a nie jedno z setek innych z jego partykularnego słownika, zadomowiło się w polszczyźnie ogólnej⁷³. Zakres znaczeniowy słowa *jaźń* słownik z epoki, w której następowało przyswajanie myśli szkoły chicagowskiej, określał jako „poczucie psychologicznego jestestwa człowieka w odróżnieniu (...) od innych jestestw (...), podmiot albo osoba świadoma siebie”⁷⁴.

Przepis słotwórczy wedle autora terminu był prosty: „Zrób rzeczownik z zaimka ja”⁷⁵ – pisał Trentowski, choć warto może zanotować ciekawą informację Andrzeja Bańkowskiego, jakoby filozof budował nowe słowo poprzez redukcję pozornego prefiksu w słowie *przyjaźń*⁷⁶. Znaczenie *jaźni* u autora *Chowanny* było subtelnie rozbudowane (w skomplikowany projekt ejdetyczny, w którym *jaźń* okazywała się istotą bycia osoby, analogonem bycia Boga, źródłem twórczości i miejscem spojenia z tym, co boskie, podobnie jak Transcendent – ponadczasowym, trwałym i niezmiennym⁷⁷). Takie definiowanie musiało jednak ulec w szerszym

⁷⁰ A. Walicki, *Wstęp*, [w:] B. Trentowski, *Chowanna czyli System pedagogiki narodowej jako umiejętności wychowania, nauki i oświaty, słowem wykształcenia naszej młodzieży*, Wrocław 1970, s. xxviii.

⁷¹ B. Trentowski, *Myślini czyli całokształt logiki narodowej*, Poznań 1844, s. 85.

⁷² Filozof pragnął spolszczyć terminy niemieckiej filozofii analitycznej, umieszczając w swych pracach potok nowo tworzonych terminów. Dla zilustrowania tej pasji lingwistycznej przytaczam przykłady pochodzące tylko z dwóch sąsiadujących stron *Myślini* (dz. cyt., s. 42-43 – tom drugi): przeciwpuść, przeciwstaw, przeciwzwrot, przeciwwróżność, przeciwwróżniec, pochodniki, przechodniki, wychodniki, głównik, przybiorek, bezmian, błazgoń, czadz, dźwigoń, głębik, gotowiec, kawalec. Jakkolwiek nieprzejrzyste i przybie-rające absurdalne rozmiary, neologizowanie Trentowskiego miało na celu rozbudowanie polskiego słownika pojęć filozoficznych oraz przyswojenia terminów łacińskich i niemieckich. I tak „bezmian” to Un-bestimmte, coś niewypowiedzianego, nie mającego nazwy/miana, a „kawalec” to „fragmentum”.

⁷³ Przykładowo – w 1912 roku Bronisław Malinowski używał go dość swobodnie, pisząc w *Dzienniku* np. „Dygresja à propos Tołstoja o przeżywaniu się w cudzej jaźni (...). Brak widzenia cudzych jaźni jest dla mnie symptomem wewnętrznej nieciekawości”. *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, Kraków 2001, s. 203.

⁷⁴ *Nowy słownik języka polskiego...*, dz. cyt., s. 1298.

⁷⁵ B. Trentowski, *Myślini...*, dz. cyt., s. 88.

⁷⁶ *Etymologiczny słownik języka polskiego*, t. 1, Warszawa 2000, s. 580. Nie znalazłam jednak takiej informacji w *Myślini*, słownik natomiast nie podaje źródła tej hipotezy.

⁷⁷ „Ja zastępuje więc wszędzie miejsce Jaźni, a Ja znaczy tyle, co Jaźń jest. Ja mówiąc: jestem, mówię wprawdzie tylko: moja jaźń jest. (...) Jaźń jest również osobistością

odbiorze kondensacji do „świadomej części podmiotu, jego pierwiastka boskiego”, skoro Hempel mógł go skojarzyć z religijnym aspektem *ja* (*spiritual self*) Williama Jamesa⁷⁸. Pewnym tropem pozwalającym rekonstruować proces poszerzania denotacji terminu Trentowskiego jest praca Jana Górskiego *Świadomość jaźni. Uwagi psychologiczne* z 1912 roku⁷⁹. Górski tłumaczy jako *jaźń* francuski termin *le moi*, definiując tę jednostkę zgodnie z nowoczesnym warsztatem psychologii. „To niewyraźne, ale względnie stałe coś, towarzyszące wszystkim niemal chęciom, przedstawieniom, wrażeniom i uczuciom nazywam poczuciem lub świadomością jaźni, mojem ‘ja’, albo – krótko mówiąc: jaźnią” (s. 3). W ujęciu Górskiego „jaźń, to siła obdarzona świadomością, to życie, które siebie samo poznaje” (s. 189); to „względnie stałe coś [które] z świadomości nigdy nie znika” (s. 48), towarzysząc człowiekowi na jawie i także (co interesujące) we śnie (s. 10), będące jakością odmienną od ciągłości faktów świadomych (s. 4), od ogółu wszystkich psychicznych treści (s. 6), aktualnego stanu uczuć, efektu bieżących wrażeń, wszystkiego tego, co w danym momencie buduje „obecną świadomość” (s. 2). Teorie Górskiego wydają się pokrewne ideom Williama Jamesa, jakkolwiek w tekście *Świadomości jaźni* ta zależność nie zostaje ujawniona: obie teorie róż-

Boga, tj. istotą Boga, Bogiem samym. Poznawszy bliżej Jaźń naszą, poznamy stnienie, o które nam chodzi. Jaźnią moją nie jest me ciało, (...), jaźnią moją nie jest także ma dusza. (...) Dusza jest myśleniem, a myślenie stanowi własność ogólną. (...) Cóż jest więc moją jaźnią? Oto objawienie Boże we mnie, tchnienie Boże we mnie, słowo Boże we mnie, krótko mówiąc – bóstwo we mnie, mój numen, mój rejon; to, co było już mną, zanim się urodziłem, nim się w ogólnej materii i ogólnym duchu skapałem; co teraz jest mym najświętszym i niezmiennym rdzeniem, i co będzie mną, skoro ten świat porzucę; wolność, samodzielność, wieczność we mnie; Pan niebieski we mnie” (B. Trentowski, *Myślini...*, dz. cyt., s. 80-81). „(...) Jaźń jest równie zewnętrzną jak wewnętrzną, bo stanowi rdzeń mój całkowity, bo przylega do niej zewnętrzne i wewnętrzne istnienie, czyli materya i duch ogólny. Jaźń moja jest przeto ciałem i duszą w jedni. (...) Ciało i dusza jaźni są wieczne, niezmiennie, a przeto inne od ciała, które noszę, i od duszy, która w ciele tem pracuje. Jaźń jest ciałem i duszą w sobie. (...) Ciało jaźni, nie jest ciałem zwyczajnym, ale świętym zniczem; dusza jaźni nie jest duszą zwyczajną, ale myślą bożą. (...) Również Bóg, jako Jaźń do jaźni mojej podobna, jako jaźń milionkroć doskonalsza, a przecież w gruncie tożsama, jest zewnętrzną i wewnętrzną w jedni” (tamże, s. 82-83).

⁷⁸ L. Koczanowicz (*Jednostka – działanie – społeczeństwo. Koncepcje jaźni w filozofii amerykańskiego pragmatyzmu*, Warszawa 1994, s. 46) zwraca uwagę na „kłopotliwy charakter tej kategorii”. James w *Principles of Psychology* pisał o tym aspekcie jaźni tak: „Przez jaźń duchową, na tyle, na ile należy ona do ja empirycznego, rozumiem ludzką wewnętrzną lub podmiotową istotę, psychiczne zdolności i dyspozycje brane konkretnie; nie czystą zasadę osobowej Jedności lub ‘czyste’ Ego”. Byłaby to centralna część strumienia świadomości, odpowiadająca za „procesy samorefleksji”, odnosząca się do samej siebie jako przedmiotu analizy; „miejsce, z którego emanuje *fiat woli*” (tamże).

⁷⁹ J. Górski, *Świadomość jaźni. Uwagi psychologiczne*, Kraków–Warszawa 1912.

nicuje również nacisk kładziony przez Górskiego na „odwewnętrzne” wytwarzanie się jaźni, spokrewnia kwestia odróżniania jaźni od świadomości⁸⁰.

c. William James, tradycja translatorska

Zainteresowanie Jamesem nie miało jednak w powojennej Polsce przełożenia na tempo przyswajania jego tekstów. Ponad wiek trzeba było czekać na tłumaczenie *The Principles of Psychology* (1890)⁸¹ – pracy, w której rozdział X jest poświęcony definicji pojęcia *self*. W skróconej wersji wydanej w końcu w Polsce w 2002 roku nie kontynuowano rozpoczętej przed wojną tradycji terminologicznej: znikła *jaźń*, *self* zamieniono na „ja” lub złożenie „samego siebie”, choć dyskutując tezy Jamesa w 1994 roku (*Jednostka – działanie – społeczeństwo. Koncepcje jaźni w filozofii amerykańskiego pragmatyzmu*), Leszek Koczanowicz konsekwentnie używał terminu *jaźń*.

Uwaga zwrócona na początku ubiegłego wieku w stronę filozofii Jamesa nie przełożyła się też na szybkie przyswojenie idei interakcjonizmu symbolicznego wyrastającego na gruncie amerykańskiego pragmatyzmu. Wydane pośmiertnie w latach 30. pisma George’a Herberta Meada (zwłaszcza *Mind, Self and Society* – 1934) docierały do Polski już po drugiej wojnie światowej⁸². Opublikowane w roku 1975 tłumaczenie *Mind...* zatytułowano *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, a termin *self* utknął w oparach synonimów słowa „ja”. Starannie omijana była też możliwość użycia w owym tekście terminu *jaźń*⁸³. Ireneusz Krzemiński skrajnie krytycznie oceniał tę – potencjalnie podstawową dla niniejszego rozważania – publikację, pisząc: „Eksperyment ten (tj. zastąpienie *self* terminem *osobowość* – R.S.), jak wolno sądzić, czyni całe partie wywodów Meada niemal całkowicie niezrozumiałe, albo też jawnie wypacza sens

⁸⁰ Interesująco podsumowuje rozważania Górskiego uczeń Emila Durkheima Stefan Czarnowski w recenzji *Świadomości jaźni* opublikowanej w 1912 roku w „Tygodniku Polskim”, gdzie *en passant* definiuje swoje rozumienie zjawiska: „Jaźń swoją odczuwamy. Jest to poczucie niewyraźne, ale względnie stałe, towarzyszące wszystkim niemal treściom świadomości. Jaźń nie jest ani przedstawieniem, ani pojęciem, ani ciągłością świadomości – jest to treść uczuciowa i nigdy nie występuje bardzo jasno. Ale jest zupełnie realną. Najlepszy dowód, że można poczucie jaźni utracić, zdając sobie z tego sprawę (depersonalizacja). Poczucie jaźni jest identycznym z poczuciem własnego życia. Źródłem jego są wrażenia wewnętrzne, odpowiadające funkcjom wegetatywnym naszego organizmu”. S. Czarnowski, *Dzieła tom V (Publicystyka. Posłowania. Wspomnienia*, Warszawa 1956).

⁸¹ W. James, *Psychologia...*, dz. cyt., 2002.

⁸² Por. bibliografia pracy Koczanowicza (*Jednostka – działanie – społeczeństwo...*, dz. cyt.).

⁸³ [Być może przyczyną był zapis cenzury kojarzącej *jaźń* z *duszą*. Za konsultacje tego artykułu dziękuję o. Stanisławowi Wargackiemu (KUL)].

tych wywodów”. Dalej ocena staje się ostateczna: „Nie jest to jedyna wada polskiego przekładu. Jego jakość jest na tyle fatalna, że wydanie w tej postaci *Umysłu, osobowości i społeczeństwa* uznać można za spory skandal edytorski. Czytając ten przekład w żaden sposób nie można zrozumieć, dlaczego tak nieciekawe, nużące i mgliste wywody od kilkudziesięciu lat wywołują ferment intelektualny”⁸⁴.

d. *self* czy (*self*)?

Polskie powojenne losy terminu, gdzie indziej dobrze zdomowionego (przywoływane już – psychologia Kohuta, socjologia *self*), metonimicznie ilustruje jego pojawianie się w rozlicznych leksykonach, tłumaczeniach i omówieniach⁸⁵ w nieusuwalnej parentezie. To czyni przedmiot mojego zainteresowania jeszcze dziwniejszym – dyskutuję więc „*self*” czy „(*self*)”? Czyżby nawiasy, nabyte w Polsce przez niewinny zaimek, nawiasy, które wbrew motywacji terminu symbolicznie wydzielają mu zdefiniowane terytorium, urastały do rangi symptomu jakiejś nieuświadomionej tendencji tutejszego dyskursu o „ja”?

Gdybym miała prawo *sama* dokonać wyboru terminu dla polskiej wersji *self*, zapewne odrzuciłabym i *samość*, jako powiązaną z filozofią Nietzschego, tak jak i *sobość* Skargi ze względu na radykalnie odmienną konceptualizację⁸⁶, bliską zresztą w swym ejdetycznym i spirytualnym charakterze *jaźni* Trentowskiego. Negatywny charakter procesów społecznej interakcji zamknięty w *Się* Heideggera wyklucza z kolei kontynuowanie tej nomenklatury. Może więc jednak zdomowiona już w słowniku socjologów – *jaźń*?

e. *self* czy *jaźń*?

Jaźń, do której przekonywał Krzemiński, słusznie powołując się na uzasadnienia o charakterze historycznym, nie jest tą translacją, którą preferowałabym, jednak argument ustabilizowania się terminu w słow-

⁸⁴ I. Krzemiński, *Symboliczny interakcjonizm...*, dz. cyt., s. 9.

⁸⁵ Por. *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. J. Woleński, 1998; *Psychologia społeczna (Encyklopedia Blackwella)*, przekł. zbior., red. J. Czapliński, Warszawa 2001; A.S. Reber, *Słownik psychologii*, Warszawa 2000.

⁸⁶ Cytuję: „Czym jest owa sobość: duszą, istotą mnie samego, jakąś strukturą trwałą, ideą, tym, co dla mnie najważniejsze” (B. Skarga, *Tożsamość i różnica...*, dz. cyt., s. 172). W podobnym – Heideggerowskim – kontekście pojawia się słowo *sobość* w tłumaczeniu przygotowanym przez Tadeusza Gadacza tekstu Emmanuela Levinasa – por. *Pod urokiem dumnej sobości*, [w:] *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiąte urodziny*, Kraków 1991.

niku polskiej socjologii jest decydujący. Nie zmienia to faktu, iż *jaźń* wydaje się jednak skojarzeniem wyrażnie niekompatybilnym z ogólnym⁸⁷ zakresem terminu *self* w interakcjonizmie: *jaźnią* Trentowskiego rządzi transcendentja, termin ma wyraźny religijny (właściwie ezoteryczny) charakter, nie ma w nim żadnego odniesienia do społecznego i zmiennego istnienia jednostki.

Historia przetworzenia powszedniego elementu komunikacji językowej, jakim jest w języku angielskim dyskutowany termin, w określenie ze słownika nauk społecznych wskazuje ponadto na intencje wytworzenia „terminu bliskiego doświadczeniu”⁸⁸ w sensie Geertzowskim, a tej motywacji nie powtarza polska nomenklatura. *Jaźń* nie spełnia nie tylko warunku naturalności, także przesłanki przystawania sensu gramatycznej formacji z konotacją znaczeniową (zwrotność), ale też przeczy podkreślanej przez interakcjonizm teraźniejszości, tym-czasowości *self*: słowotwórczo rzecz ujmując *jaźń*, powstała przez dodanie do podstawy „ja” przyrostka *-źń* na wzór słów *bojaźń*, *przyjaźń*. Ponieważ słowniki etymologiczne wskazują XIV i XV wiek jako czas pierwszego zapisu, można uznać tę formację jako mocno zakorzenioną. Innymi słowy – Trentowski zaproponował neologizm-archaizm, co współgrało z jego ideą przedwiecznego pierwiastka boskiego reprezentowanego przez *jaźń* w człowieku. Płaszczyzna czasowa, do której metaforycznie odnosi się *self*, jest radykalnie odmienna.

Trentowski używał – nawiasem mówiąc – także innego terminu z „zaimkowej” rodziny: *Sobistość* (*mein Selbst*), definiując ją jako synonim *jaźni*, oznaczający „bycie mną samym, w najściślejszym znaczeniu tego wyrazu, moją istotą”⁸⁹. W tym samym zdaniu przy okazji podawał, że *jaźń* to *das Ich* – co odsyła z kolei do tradycji logiki Fichteańskiej i najogólniejszego rozumienia tego terminu jako „świadomej siebie części ja”. Tak zdefiniowana *jaźń* egzystuje w następnym, tym razem bardzo szerokim, zakresie znaczeniowym – stając się rodzajem *metakognicji*, o jakiej pisał Bruner⁹⁰ i jaką odnaleźć można w tekstach wielu nurtów w filozofii⁹¹.

⁸⁷ Podkreślam słowo *ogólnym*: poszczególni teoretycy – zwłaszcza James, jak o tym już pisałam, pozwoliliby kojarzyć ich ideę *self* z pierwiastkiem transcendentnym.

⁸⁸ C. Geertz, *‘Z punktu widzenia tubylca’. O naturze antropologicznego rozumienia*, [w:] *Wiedza lokalna*, przeł. D. Wolska, Kraków 2005. Tekst ten również dotyczy koncepcji *jaźni*, tym razem w rozumieniu odmiennym od konceptualizacji świata zachodniego.

⁸⁹ B. Trentowski, *Mysłini...*, dz. cyt., s. 80.

⁹⁰ „Twierdzi się zazwyczaj, przynajmniej w klasycznych tekstach filozoficznych, że *self* powstaje z naszej zdolności odnoszenia się do naszych czynów” – por. J. Bruner, *Actual Minds...*, dz. cyt., s. 67.

⁹¹ Za modelowy przykład może służyć praca Tadeusza Kobierzyckiego (*Filozofia osobowości, od antycznej teorii duszy do współczesnej teorii osoby*, Warszawa 2001), gdzie

f. siebie

Z dostępnej tradycji, o której mówiłam na początku, pozostaje mi więc jedynie *sobie* i *siebie* – zwracam się więc w stronę tego najbardziej oczywistego, ale i najmniej wyrazistego, spolszczenia *self* w formie zaimka zwrotnego. Zachowanie „zwrotności” uznaję za ważne za Charlesem Taylorem, który pisał, że społeczna geneza podmiotowości zakłada sytuację rozmowy, a „wspólna przestrzeń tworzona przez rozmówców, którzy łączą swe perspektywy”, jest wytwarzana i podtrzymywana właśnie przez owe niepozorne, pozbawione siły terminu filozoficznego, „słowa zwrotne”. Przyznaję, że nie ujawniłam jeszcze jednego teoretyka, którego należało włączyć do grona tych, których zainteresował zaimek *się*. Wyciągam więc moją ostatnią kartę, posługując się dłuższym cytatem:

To samotne i nieznane *siebie*, od którego przedziela nas tak mało, tak niedostrzegalnie mało, takie pogardy godne nic, sztuczka kaligraficzna, flores stylu, nieuchwytny stryszek, na którym się trzyma ten tak pewny i niezawodny świat. (...) Kto widział chwile tym, czym były, sam czas, który przeminął, a dziś ja nie wiem, kiedy jestem do niego podobny, a kiedym maską tylko – a wszystko to zawisło od rzeczy drobnej, od cienia rzeczy, czegoś, co jest niczym. Nic stanęło między mną i mną: ono przesłoniło mi to moje siebie; ono tylko jest, a moje samo ja zabłąkało się w nim, w tym, czego nie ma prawie, co jest tak nieznaczące, tak niewiele. Prawie nic, a może nic zupełnie, bo niewiadomo, kiedy jesteśmy w granicach podobieństwa, a kiedy poza nim, tam, kędy zaczyna się już kaprys bezwzględny, wykrzywiający się grymas życia, nie udający już niczego pozór⁹².

rozdział *Koncepcje jaźni* relacjonuje teorie dotyczące *ja* od Kartezjusza, Leibniza, Hume’a i Kanta przez Hegla, Husserla, Bergsona po Freuda, Junga i Allporta. Por. też np. *A Companion to the Philosophy of Mind* (Blackwell, Oxford 1993) S. Guttenplana, *A Companion to Epistemology* J. Dancy’ego i E. Sosy (Blackwell, Oxford 1992), *A Companion to Metaphysics* J. Kima i Sosy (1994; seria Blackwell Companions to Philosophy). Jak pisze David Hugh Mellor, udzielenie odpowiedzi na pytania „co to znaczy być jaźnią, a w szczególności co to znaczy być własną jaźnią (oneself)” jest „wiecznie aktualnym zadaniem dla wszystkich szkół filozoficznych”. Trudno więc byłoby dowodzić tezy swoistości rozważania o *self* w ramach socjologii. Oczywiście jest, że formułowane od końca XIX wieku teorie nierozzerwalnie splecione są z tradycją wypracowaną w nurcie badań filozoficznych. Synkretyczność badań i interdyscyplinarny charakter problemu potwierdza Meller, filozof ze szkoły analitycznej, pisząc: „Nasze rozumienie jaźni jest w nieunikniony sposób zależne od tego, co dzieje się nie tylko na terenie filozofii, ale również w społeczeństwie, w religii, w moralności i na terenie nauk przyrodniczych, psychologicznych i społecznych”. *Filozofia analityczna i jaźń*, [w:] *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, red. P. Gutowski, T. Szubka, przeł. R. Majeran, Lublin 1998, s. 419.

⁹² S. Brzozowski, *Głosy wśród nocy. Studia nad przesileniem romantycznym kultury europejskiej*, Warszawa 2007, s. 256, wyróżnienie – S.B.

Powyższy fragment pochodzi z eseju *Charles Lamb* Stanisława Brzozowskiego, tworząc centrum jednego z najbardziej zagadkowych i fascynujących tekstów polskiej eseistyki, mających od samego początku żarliwych wyznawców. Pisał Ostap Ortwin:

(...) Studium o Lambie, arcydzieło intuicji i subtelności krytycznej, najwiotsza, najstrzelistsza ze wszystkich, jakie kiedykolwiek wysnuł, tkanina myśli muślinowo zwiewnych, pierzchliwych wymykających się i nieuchwytnych, tających mnóstwo niesamowitych przemilczeń, przedziwo kontemplacji duszoznawczej, uwite z obłocznie bezcielesnych przeczuć, najmistrzowsze, najkruchsze może, najbardziej uduchowione i z ciężaru gatunkowego wyzwolone studium literackie, jaki w ogóle literatura polska posiada⁹³.

Pominąwszy młodopolską stylistykę, diagnoza Ortwina wydaje się w głównych swych punktach aktualna⁹⁴. *Charles Lamb* w mojej prywatnej antologii eseistyki stanowi wybitny (jeśli nie najwybitniejszy w literaturze polskiej) przykład realizacji gatunku, dysponujący nieograniczoną wręcz przestrzenią do działań interpretatora. Pomiedzy tajemnicami i zamilczeniami tego tekstu umiejscowione zostało ponadto owo zagadkowe słowo i niezweryfikowane pytanie: „Dobry Boże, kto zna to ‘*siebie*’, kto wie, czym jest ono?” – a lektura tego zdania stała się zasadniczą przyczyną mojego toku myślenia o podmiocie zamkniętym w formule zaimka zwrotnego.

5. *Siebie* Brzozowskiego [1911]

W przestrzeni *Głosów wśród nocy* zapisywany kursywą termin *siebie* pojawia się wcześniej niż w eseju o Lambie. W *Kryzysie w literaturze rosyjskiej* czytamy: „W namiętności pragniemy nie rozkoszy, nie *siebie*, lecz czegoś, co nas męczy i przykuwa” (s. 190); w *Maurycym Barrèsie* – „Jest więc tak, że *samym sobie przyglądamy się niejako*, nie jesteśmy

⁹³ O. Ortwin, *Przedmowa*, [w:] S. Brzozowski, *Głosy wśród nocy...*, dz. cyt., s. 37. Dalej cytaty z *Głosów wśród nocy* wg wydania z 2007 roku w serii *Idee* wydawnictwa „Krytyki Politycznej”; korzystam z tego tomu mimo podzielania zastrzeżeń Joanny Orskiej (*Prawy do lewego*, „Teksty Drugie” 2008, nr 4, s. 111 i n.), zwłaszcza w kwestii wtórności opracowania w stosunku do istniejącego wydania Biblioteki Narodowej (*Eseje i studia o literaturze*, t. I, II, red. H. Markiewicz, Wrocław 1990), w której niestety esej *Charles Lamb* znalazł się tylko we fragmentach.

⁹⁴ Mimo laudacji Ostapa Ortwina, niewiele do tej pory napisano o tym tekście: analizował go niedawno Andrzej Zawadzki (*Nowoczesna eseistyka filozoficzna w piśmiennictwie polskim pierwszej połowy XX wieku*, Kraków 2001, s. 195 i n.), wcześniej Wanda Krajewska (*Związki Brzozowskiego z literaturą angielską*, [w:] *Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego*, red. A. Walicki, R. Zimand, Kraków 1974).

sobą, nie jesteśmy przynajmniej sobą całkowicie” (s. 203); w studium o Maurycym Mochnackim – „mamy *samych siebie* z pewną ustaloną sumą właściwości, wydających się nam po prostu częścią naszej istoty” (s. 237). Wydaje się, że całe *Głosy wśród nocy* można przeczytać jako swoisty, rozwijany nie zawsze wprost, traktat o problemie autentyczności i odniesienia jednostki do siebie. Rekonstrukcja konceptu *siebie wedle Brzozowskiego* domaga się z pewnością osobnego tekstu. Skrótowno rzecz ujmując, fascynacja angielskim pisarzem, urodzonym prawie równo sto lat przed autorem *Idei*, różniącym się od Brzozowskiego nieomal w każdym aspekcie tak biografii, jak i twórczości⁹⁵, rodziła się z dostrzeżenia przez polskiego filozofa szczególnych właściwości w pozornie mało specyficznej, mało emocjonującej i nadmiernie wielomównej eseistyce Lamba. Jej odrębność polegałaby na szczególnej i skrajnie rzadkiej zdolności osiągnięcia stanu tożsamości wypowiadającego się podmiotu z – *sobą*. Lamb jest – najkrócej mówiąc – radykalnie nieswoisty: niczego nie wymaga, nie definiuje w żadnym aspekcie życia, nie usprawiedliwia niczego, nie korzeni swoich myśli w żadnym pożyczonym światopoglądzie: „Nie ma on żadnej pretensji, żadnej możliwości, żadnego gruntu, z jakiego wyrastają pretensje i dlatego też nie ma dla tego pisarza określenia, nie daje się on zaliczyć: to jest Lamb” (s. 284).

Lamb więc to jest Lamb i nic ponadto, Lamb jest *Lambem* – osiągnął najdoskonalszy dostępny doczesnym stopień identyczności z *sobą*. Jego *siebie* nie zostało całkowicie przesłonięte przez fatalne Nic. To niejasne

⁹⁵ Co może łączyć autora: wyrazistego, krytycznego, twórcę manifestów i polemik, nieustającego w walce o światopogląd, wypowiadającego się skomplikowaną frazą, terminologicznie i poprzez przytoczenia uwikłaną w dyskurs filozoficzny (wyspecjalizowany i trudny), filozofa kultury i ucznia Nietzschego, ideologa – pracy i czynu, najogólniej: zaangażowanego diagnostyka życia *idei* i losów *nowoczesności* z Elią, bohaterem/personą tekstów Lamba? Kreacja ta była – jak twierdzą krytycy – zasadniczą przyczyną sukcesu esejów będących zazwyczaj monologiem starego kawalera, trochę safanduly, trochę wiecznego dziecka, dobrotliwego obserwatora drobiazgów życia, miłośnika codzienności i troskliwego opowiadacza o rzeczach małych, zwyczajnych, pogodnie melancholijnego samotnika kochającego towarzystwo i unikającego wszelkich ostatecznych tez – *charming, old-fashioned* – jak najczęściej go określano. Celem Elii było pocieszyć, rozśmieszyć – po burleskę (jak w *The Dissertation upon Roast Pig*), wzruszyć – jak w sentymentalnym *Old China*. Zaslugą Lamba było trwale rozdzielenie eseistyki z ideologią i pragmatycznym pouczeniem (Bacon, Addison) i połączenie jej z nieskrępowaną grą wyobraźni i pamięci (spod znaku Thomasa Browne’a). Lamb zmienił też tradycyjne adresowanie tego gatunku: pisał jakby rozmawiał z bliskim znajomym, konwersacyjnie, lekko, obejmując tym samym znacznie szersze audytorium niż jego poprzednicy. Można by się więc spodziewać, że cytowanie Lamba będzie w pracy Brzozowskiego raczej – refutacją (por. A. Mencwel, *Stanisław Brzozowski. Kształtowanie myśli krytycznej*, Warszawa 1976, s. 415). Istotnie. Pewna część tekstu poświęcona zostanie „przezwyjęciu” postawy konsolacyjnej Lamba i zakorzenieniu jej konkretnie – w katolicyzmie spod znaku Newmana.

określenie opisywane dalej jako „sztuczka kaligraficzna, flores stylu” (s. 265) jest potencjalnie krytyczne dla procesu *odzwierciedlania siebie*. Bowiemy by „rzeczy mogły być podobne do samych siebie”, muszą być pozbawione *stylu* – pisał Brzozowski, a Andrzej Zawadzki⁹⁶ rozpoznawał w tej metaforycznej diagnozie warunków zachowania autoidentyfikacji ślad oddziaływania procesu semiotycznego: to język, dyskurs, jego formuły i gotowe społeczne wzorce autoprezentacji chwytają *siebie*, nie pozwalając mu się wypowiedzieć.

Można jednak poszerzyć zespół czynników powstrzymujących *siebie* przed utożsamieniem, Brzozowski sięga bowiem (uprzedzając Goffmana) do metafory teatru, pisząc o maskach, formach, stanowiskach – łatwych wzorcach podsuwanych nam przez rzeczywistość społeczną, równie opresyjnie formujących, jak dyskurs, w którym uczestniczymy: „Czepiając się jakiejś ostatniej krawędzi, *ja* ludzkie nie wie, kto jest tu szalonym, kto błaznem udającym szaleńca, kto maską dworackiej komedii, kto katem” (s. 266). Akceptujemy te zapośredniczenia, a nasze przywiązanie do intersubiektywnej *rzeczywistości* wspierane jest przez zagadkowy „wpół ptasi, na wpół elfi ród istotek przenikliwych i bystrych, uśmiechniętych i jasnowidzących” (sportretowany z czułością w jednym z najpiękniejszych opisów, jakie znalazły się w tekście); bytów, które „są i jakby nie ma ich, należą do samej naszej obecności” (s. 280): to świat drobiazgów z życia rzeczy, „głos starego zegara, gotującej się wody, skrzypienie starych desek, cichy jęk i szept znanych nam domowych przedmiotów, pokorne istnienie tego, co zacierza, zagłusza, wyrównuje, co jest zawsze przed nami, nas poprzedza, usuwa niebywałe, czyni nas starym” (s. 280).

Usunięcie *niebywałego* zasypuje potencjalną wyrwę w znanej, *starej* rzeczywistości: „Jesteśmy bezpieczni, gdyż nic nowego się nie stało; to, co nas zastanawiało, nie jest niebywałe. Wszystko jest typowe i trwa władzą wyznaczającą rolę, określającą prawa formy. Wszystko jest tym samym i niekwestionujący świat widzenia został ocalony. Niebywałość nie jest rzeczywista, nie ma jej, wszystko powraca, wszystko jest bywałe. To tylko jest. To tylko jest: świat form, wiecznie tych samych masek, ról i typów” (s. 278).

Podmiot zanurzony w oceanie nieswoistości szuka dramatycznie potwierdzenia: „Wszystko, cokolwiek widzę w sobie, naokoło siebie, jest tylko korowodem form, rytmiką powracających widzeń, wszystko, co wiem o sobie, jest tylko widziadłem. Kimże więc jestem sam w sobie? Co stanie się ze mną, gdy zniknie widzenie? Co stanie się i co staje się już w tej chwili?” (s. 279). Znajduje jednak tylko puste miejsce po *sobie*: teatr

⁹⁶ A. Zawadzki, *Nowoczesna eseistyka filozoficzna...*, dz. cyt., s. 197.

form nie dopuszcza elementów nieskoordynowanych: „Nie jestem nową, nieznaną, niebywałą rzeczą: rozpoznałem siebie sam i zostałem odpoznany” (s. 278).

W pismach Lamba Brzozowski znalazł wzorzec praktyk oporu: łagodnej ucieczki w wyobrażenie. „Lamb wydobywa ukrytą w swojskości i złączonym z nią niepostrzeganiu codzienności cichych niezliczonych istnień – wyobraźnię utajoną; przetwarza w nią życie ledwie wiedzące o sobie” (s. 281). Kreator staroświeckiego Elii zbudował „mieszkalny świat” dla udręczonej jaźni, bezpieczny azyl. Jest to jednak świat wymagający dramatycznej odwagi: wciąż bowiem stoi na fundamencie „podziemnej wulkanicznej potęgi”, w zasięgu bezlitosnej ręki ciemności: „Na zwaliskach dnia codziennego zasiadł pan postrachu: oślepie myśli krąży cichym kołem” (s. 281). Bolesny aspekt bytu jednostki to trwoga, zgroza, lęk – przed „ślepą siłą, bezmyślnym niebezpieczeństwem”, które czai się, niszczy, budzi strach przed „bezimienną otchłanią” – seria rozrzuconych po tekście metafor pozwala czytać ten egzystencjalny lęk bardzo konkretnie – to także obawa *śmierci*.

Lamb uciekał od bólu w pocieszenie, w melancholijną zgodę na rzeczywistość i koncentrację na przyniesieniu konsolacji innym – naznaczony stygmatem choroby, kalectwa, złamanego życiorysu, poświęcenia, tragedii rodzinnej (w tym i tylko tym miejscu spowinowacają się dwa rozpatrywane losy i zbiory tekstów). Sposobem wykonania, drogą tego cichego heroizmu, była nieskrępowana wędrówka w inne jaźnie: Lamb „śni tu w samej rzeczy życie w kontemplacjach cudzych i dziwnych umysłów, błąka się w nich i kiedy powraca do siebie, czy nie jest to znowu tułacza przygoda” (s. 264). Brzozowski przenikliwie rozpoznawał egzystencjalny charakter centralnego motywu snu i marzenia w pisarstwie angielskiego eseisty, co znalazło później potwierdzenie angielskiej krytyki⁹⁷. W labiryncie nie swoich świadomości łatwo było jednak o zagubienie: „Dzieła – miły Boże – sen błąkający się po zawikłaniach obcej myśli: obce? Któraż jest własna? Kiedy jest powrót? Powrót prawdziwy: nie do tego, co jest do siebie podobne lub niepodobne; lecz co jest tym właśnie niezależnym już od tak drobnej rzeczy, siebie” (s. 265).

Siebie więc musi być zdobywane, wymaga nieustannej czujności, zagrożone jest *nerozpoznaniem* w kakofonii innych dyskursów, „gościnnych jaźni”, swiergotliwych głosów drobin rzeczywistości. Mimo realnego niebezpieczeństwa rozproszenia *siebie*, Brzozowski wskazuje na koniecz-

⁹⁷ Np. G.H. Daggett, *Charles Lamb's Interests in Dreams*, „College English” 1942, no 3; por. też W.L. MacDonald, *Charles Lamb, The Greatest of the Essayist*, PMLA 1917, no 4; por. też W. Krajewska, *Zwiazki Brzozowskiego...*, dz. cyt., s. 347.

ny, przyrodzony człowiekowi mechanizm koherencyjny: „Każde życie jest dla samego siebie centrum, każde tworzy z siebie i w sobie własne swe usprawiedliwienie, które nie da się wypowiedzieć abstrakcyjnie, gdyż polega właśnie na tem, że życie zostało przeżyte” (s. 282). Ostatni cytat zamyka drogę do dalszych dyskursywnych dywagacji: życie, autentyczne bycie *siebie* jest doświadczane tylko w *przeżyciu* – nie da się w pełni ująć w słowa. O *sobie* nie można więc ostatecznie powiadomić, można je tylko doświadczyć: jeden z najbardziej zagadkowych fragmentów eseju Brzozowskiego, zmieniając konstrukcje zaimkowe na pluralne, staje się rodzajem ewokacji zdarzenia autoidentyfikacji – zagarniając w ten akt podmiot wypowiadający się, jak i słuchający, a być może i jeszcze jakiś byt, którego głos współgłosi ostatnie zdanie: „Nasza rdza, nasza rdza – krwi krople, zapomnianej, spiekłej, serdecznej. My byliśmy kroki ludzkie, stąpania, echa, głosy w nieznanie noce, noce o rozwianych włosach, rozszerzonych poza możliwość oczach, czarnym krzyku. Domowe duchy codziennego ogniska oddalają się, rosną w mroku, świeci jak pożar całego świata żar ogniska, szara ręka kładzie się na sercu. *To ja*” (s. 281).

W oddaleniu, gdy „szara ręka” spocznie w końcu na mym sercu – mówi Brzozowski – będę w swej śmierci – *sam sobą*.

*

Andrzej Zawadzki, rekonstruując koncepcje podmiotu w pismach Brzozowskiego, wymienia cechy czyniące z niego wzorcową jaźń nowoczesną: identyfikuje niekoherencję podmiotu, jego nietrwałość i atomizację, społeczne i kulturowe konstytuowanie, podległość procesom niekontrolowanym przez jednostkę, zmienny, *wytwarzany* charakter podmiotowości, jej historyczność, niezdolność do ostatecznego osadzenia w „zbiorze reguł i form”, nieustanne podejmowanie pracy/gry „samo-odniesienia”, osaczenie dyskursem, językiem, kulturową formułą, podleganie siłom dyspersyjnym i jednoczesnym pożądaniu „obecności, tożsamości i transparentnego poznania”⁹⁸. Jak widać, jakości te w wielu miejscach są kompatybilne z rozpoznaniem dyskursu o *sobie* w socjologii tamtego okresu: współbieżności zapewne wynikają z podobnej atmosfery i lektur epoki, niemniej jednak warto wspomnieć, że Brzozowski znał psychologię Williama Jamesa (s. 238).

Czytając *Charlesa Lamba* Brzozowskiego z teorią jaźni w ręku, powiedziałyby więc, że wiele cech podmiotowości tego eseistycznego tek-

⁹⁸ A. Zawadzki, *Dokument pisany kluczem. Kilka uwag o nowoczesnej koncepcji podmiotu i jej kontekstach filozoficznych na przykładzie poglądów Stanisława Brzozowskiego*, „Teksty Drugie” 2002, nr 4.

stu uda się nazwać językiem rekonstruowanym w pierwszej części tego artykułu. To, co „świadome siebie”, wypowiadało się w tekście, informowało wprost o swym historycznym („historyczność jest w nas” – s. 287) charakterze, o konstruowaniu, wynajdywaniu: procesualnym aspekcie *siebie*, będącego w efekcie stanem zmiennym, niestabilnym, płynnym; o swojej interakcyjności ze światem rzeczy, ducha (wyobraźni, religii), innych jaźni⁹⁹; o symbolicznym charakterze tej czynności (język, dyskurs, komunikacja z tym, kto jest *inny*); a przede wszystkim o *refleksyjności* – *quasi-narcystycznym* zwracaniu się ku sobie w potrzebie autoanalizy, o zdolności podejmowania autointerpretacji, jak i narracji uspołniającej odmienne dane, o odzwierciedlaniu *siebie* w przestrzeni innej jaźni. Brzozowski zajął się, jak pisał, nie intersubiektywną, empiryczną osobą pisarza Charlesa Lamba, lecz kimś, kogo można by rozumieć jako efekt identyfikowanej przez Cooleya właściwości *looking-glass selves*: zajął się „Lambem. Moim Lambem przynajmniej – Lambem, jak ja go tu rozumiem i przedstawiam” (s. 277).

Na koniec chcę powiedzieć, że ten rodzaj podmiotu: „osobowość świadomą siebie, ośrodek zjawisk psychicznych i podmiot poznania” uważam za *typową dla eseistyki*. „Kim jestem ja sam?” – źródłowe, właściwie założycielskie pytanie zadawane przez wypowiadających się w tym gatunku, pytanie ściśle nowoczesne w swym charakterze¹⁰⁰, postawione przez Montaigne’a, Browne’a, Lamba, Brzozowskiego, Miłosza i wielu innych, pojawiające się w tekstach *explicite*, częściej zaś ukryte, powoduje, że wzorcowy podmiot eseistyczny charakteryzuje przede wszystkim *refleksyjność*: a więc rekurencyjna potrzeba autoodniesienia i autointerpretacji. Proces ten dokonywany jest poprzez rozpoznawanie „odzwierciedlenia” siebie, a więc odpowiadanie na pytanie „czym są dla mnie” przedmioty (kultury), procesy społeczne, inne jaźnie (tak wytłumaczyć można charakterystyczną dla eseistyki praktykę ekstensywnego cytowania, jak i najogólniejszą poetykę portretu, charakteru, w której mieści się tak wiele tekstów tego gatunku). Ponieważ zaś interpretacja *siebie* nigdy nie będzie zakończona (każde jej podjęcie, każde zetknięcie [interakcja] z celem autoodniesienia formuje – a więc zmienia *siebie*), jaźń na powrót będzie musiała podjąć swą pracę autoidentyfikacji. Podmiot eseistyczny jest więc zmienny, procesualny, emergencyjny, interakcyjny, refleksyjny, ujawniający się nie inaczej, jak tylko performatywnie,

⁹⁹ Henryk Markiewicz bez dodatkowych zastrzeżeń pisał, iż „w etapy rozwoju duchowego swego bohatera (Brzozowski – R.S.) wpisuje właściwie biografię własną” (S. Brzozowski, *Eseje i studia o literaturze*, dz. cyt., s. 115).

¹⁰⁰ Por. Z. Bauman, *Ponowoczesne wzory osobowe*, dz. cyt., s. 8.

w akcie zapisywania siebie, osadzony zwłaszcza w konsytuacji symbolicznej (tu język, ale i szerzej – dyskurs, kultura), społecznej (inny) i biologicznej (jeśli, jak ojciec gatunku, rozważać będzie siebie w ciele). Centrum eseistyki personalnej jest dla mnie więc *self*: rozumiane jako *siebie* czy też *jaźń*. Świadome siebie, odnoszące się nieustannie i bez końca do siebie – ja, którego jedynym pełnym wyrazem jest umykające wyrażeniu w języku *doświadczenie*.