

TOŻSAMOŚCI PROBLEMATYCZNE, TOŻSAMOŚCI NAPIĘTNOWANE – NA PRZYKŁADZIE *KAJS*. *OPOWIEŚCI O GÓRNYM ŚLĄSKU ZBIGNIEWA ROKITY ORAZ POWROTU DO REIMS DIDIERA ERIBONA*

Wstęp

Tożsamość jest w ostatnich latach bardzo nośnym tematem literackim, szczególnie na gruncie literatury *non-fiction*. Każdy człowiek w pewnym momencie swojego życia zadaje sobie pytanie, kim jest i skąd pochodzi, choć nie każdy tworzy na kanwie tego autobiograficzną opowieść (Czermińska 2009: 5).

Współcześnie coraz częściej tożsamość jednostki nie jest jej z góry przypisana, a więc przyjęta poprzez społeczno-kulturowe warunki związane np. z określonym miejscem urodzenia. Jak zauważa Andrzej Sadowski (2016: 43), „poszukiwanie swej tożsamości jest zjawiskiem właściwym jednostkom i zbiorowościom [...] w procesach społecznych zmian”, a rozstrzygnięcie własnej tożsamości poprzedzone jest często zwątpieniem w dotychczasową identyfikację (Kopczyk 2010: 214). W późnej nowoczesności, by odwołać się tutaj do pojęcia Anthony’ego Giddensa (2010), mamy do czynienia z rozwojem tożsamości refleksyjnej, mogącej kwestionować zastane porządki identyfikacyjne. Tożsamość nie opiera się już na relacjach pokrewieństwa i zobowiązaniach społecznych, refleksyjny podmiot kieruje bowiem swe myśli na siebie i swoje życie.

Inną cechą ponowoczesnej rzeczywistości jest dominacja opowieści prywatnych, indywidualnych, które nie zawsze muszą być uporządkowane. Jak bowiem zauważył Jean François Lyotard (1997: 10–15), jesteśmy świadkami czasów, kiedy następuje zmierzch „wielkich narracji” i nadejście „małych narracji”. Zarówno historia rodzinna Zbigniewa Rokity, jak i biografia Didiera Eribona odzwierciedlają te współczesne tendencje, gdyż przedstawiają indywidualną, prywatną mikronarrację dotyczącą rodzinnego środowiska, którą rozpatrują na tle szerszych procesów historyczno-społecznych. Przedstawianie historii ludzkiego życia w obu tych perspektywach pozwala zrozumieć kluczowe znaczenie miejsca i czasu urodzenia człowieka (Czyżak 2023: 197).

Tożsamość, najogólniej pojmowana, to refleksyjny stosunek podmiotu do siebie samego¹. Istnieją jej dwa podstawowe rodzaje: jednostkowa i zbiorowa. Paul

¹ Tożsamość jednostki „jest efektem refleksji jednostki, jej indywidualnym dorobkiem istotnym dla niej samej, wyraża się zestawem kategorii, których nie można bezpośrednio wyprowadzić z wpływów społeczeństwa” (Boksański 1989:19).

Ricœur (1992: 33) proponuje podział na tożsamość rozumianą jako *idem* (wymiar zbiorowy) – określenie siebie przez pryzmat podobieństwa do jakiejś grupy – oraz *ipse* (wymiar indywidualny) – określanie siebie przez pryzmat odrębności od innych. Na ten pierwszy rodzaj składają się cechy najbardziej specyficzne, wyróżniające jednostkę z otoczenia, na drugi – cechy prototypowe dla jakiejś wspólnoty wyróżniające ją spośród innych grup (Waszczyńska 2014: 55–56).

Tożsamość jednostkowa jest więc zdolnością człowieka do określenia swego miejsca w świecie, natomiast zbiorowa określa społeczności kolektywne rozumiane jako suma jednostek wchodzących w skład danej grupy (tamże: 53–55). Człowiek, w ciągu całego swego życia, należy do wielu wspólnot: jest częścią rodziny, wspólnoty religijnej, narodu czy innych organizacji, i wszystkie one kształtują jego osobowość. Nie jest jednak tak, że tożsamość zbiorowa jest całkowitym przeciwieństwem jednostkowej – obie stanowią nieodłączną część ludzkiej świadomości. Z jednej strony człowiek dąży bowiem do indywidualności i wyróżniania się spośród innych, ale z drugiej – nieustannie jest częścią wielu grup na raz i utrzymuje ciągłą solidarność z ich ideami (Sadowski 2016: 44).

Nawet jeśli tożsamość zostaje skonkretyzowana, to jednak nie zawsze daje się łatwo zaakceptować, ponieważ każda identyfikacja z jakąś napiętnowaną grupą często wiąże się ze wstydem – przed innymi, ale też wobec samego siebie (Tomkins 2016: 131) – lękiem, poczuciem niższości, a w skrajnych przypadkach nawet zagrożeniem życia. Źródeł wstydu może być wiele: sfera seksualna (orientacja inna niż heteronormatywna), pochodzenie z określonej klasy społecznej lub konkretnego regionu, którego mieszkańcom przypisuje się negatywne cechy (np. wieś, prowincja, rodzina robotnicza, Śląsk/Kaszuby itp.), czy też przywiązanie do określonej narodowości jak np. w przypadku Żydów (Goffman 2005: 34)². Jak zauważył Giorgio Agamben (2008: 107), „wstydzic się, oznacza być zdany na to, czego nie sposób przyjąć”. Kategoria wstydu bardzo często pojawia się w prozach autobiograficznych dotyczących odkrywania i przepracowywania tożsamości trudnych, niejednoznacznych, zranionych³, a niekiedy nawet traumatycznych⁴.

Opowiedzenie o swoich zmaganiach tożsamościowych często przynosi ulgę oraz daje możliwość pojednania się ze swoim pochodzeniem i swoją przeszłością. Niewątpliwie jest tak w przypadku dwóch autobiograficznych utworów: *Kajś. Opowieści o Górnym Śląsku* (2020) Zbigniewa Rokity oraz *Powrotu do Reims* (2019) Didiera Eribona. Celem niniejszego artykułu jest przeanalizowanie

² Choć badacz o tym nie wspomina, warto dodać, że pojęcie piętna może wiązać się także z płcią (np. dyskryminacja kobiet), a także z pochodzeniem społecznym (pochodzenie chłopskie, robotnicze, małomiasteczkowe).

³ Pojęcie tożsamości zranionej wprowadził Erving Goffman (2005).

⁴ Można tu przywołać tytuły, takie jak: *Bliscy* (2022) oraz *Lata* (2022) Annie Ernaux, *Koniec z Eddym* (2019) czy *Zmiana* (2023) Édouarda Louisa, *Hanka. Opowieść o awansie* (2024) Macieja Jakubowiaka czy *Trylogia kopenhaska* (2023) Tove Ditlevsen.

wymienionych tekstów literackich, będących przykładami literatury mniejszej (zob. Deleuze, Guattari 2016), z wykorzystaniem narzędzi nowej humanistyki, jakimi są badania nad mniejszościami, a także badania genderowe. Analiza ta ma pokazać, jakie mechanizmy działają u osób zmagających się z niejasną lub problematyczną tożsamością.

Literackie przykłady tożsamości problematycznych

Relacja Rokity ze śląskością od zawsze była problematyczna, choć nie od razu w sposób uświadomiony. Początkowo postrzegał on Ślązaków poprzez klisze i krzywdzące stereotypy, ponieważ takie przeświadczenie panowało w otoczeniu – tak nakazywał mu jego habitus społeczny⁵. Określona percepcja rzeczywistości wynika bowiem z konkretnych schematów myślenia i działania kształtowanych przez środowisko, w którym się dorasta. Nie jest więc przypadkiem, że autor *Kajs* śląskością „nie przeszedł” (Rokita 2020: 292) w rodzinnym domu. Jak wynika z toku opowieści, jego rodzice konsekwentnie dążyli do tego, by z Górnym Śląskiem nie miał on nic wspólnego. Być może wysłali go do szkoły w mieście w przeświadczeniu, że lepiej przygotuje go ona do dalszej kariery intelektualnej, na którą nie mógłby, ich zdaniem, liczyć w wiejskiej szkole. Niewykluczone, że chcieli tym samym uchronić go od losu przeciętnego mieszkańca Górnego Śląska – pracy fizycznej w kopalni lub hucie. Sami pojmowali śląskość jako coś podrzędnego, plebejskiego czy prymitywnego. Z całej rodziny tylko babcia autora dobrze czuła się na Śląsku.

Śląskość nie wydaje się dorastającemu reporterowi atrakcyjna, ponieważ w powszechnym mniemaniu funkcjonuje ona jako coś w rodzaju anomalii, rozumianej za Mary Douglas (2007: 79) jako „coś, co nie pasuje do danego zbioru lub serii”. Ślązacy jako osoby, które w wielu wypadkach nie czują się Polakami ani też Niemcami – co jest uwarunkowane tym, że przez wieki nie byli uznawani w pełni ani za jednych, ani za drugich – są zawieszani pomiędzy tymi dwiema kategoriami, przez co nie da się ich jednoznacznie sklasyfikować. Z anomalią można radzić sobie na różne sposoby⁶. Autor *Kajs* postanowił ją ignorować – najpierw nie zauważał śląskojęzycznych kolegów, by później naśmiewać się z ich mowy, aż w końcu „wybaczał” babci jej śląskie naleciałości (Rokita 2020: 292), jakby były one przywarą, czymś nienaturalnym i wstydliwym. Konsekwentne

⁵ Habitus rozumiany jest przez Pierre’a Bourdieu (2001: 196–197) jako „system trwałych i przekazywalnych dyspozycji, który, obejmując wszystkie przeszłe doświadczenia, działa w każdej chwili jak matryca postrzeżeń, ocen i działań i umożliwia wypełnianie nieskończonego zróżnicowanych zadań dzięki analogicznym transferom schematów pozwalających rozwiązywać podobne problemy i dzięki stałemu korygowaniu osiągniętych wyników, dialektycznie wytwarzanemu przez te rezultaty”.

⁶ Anomalii można unikać, nie zauważać jej, udawać, że nie istnieje lub też traktować ją jako zagrożenie i wzbudzać nią lęk u innych osób (Douglas 2007: 80–81).

odcinanie się od śląskości i ignorowanie swych powiązań z regionem było prawdopodobnie przejawem postrzegania wszystkiego, co ma związek z rodzimym Górnym Śląskiem, jako gorszego od polskości. Trudno więc mówić tu o zupełnym ignorowaniu czy niezauważaniu specyfiki Śląska.

Rokita przez długi czas nie czuł, by pochodzenie w jakiś sposób go określało lub determinowało jego tożsamość. Jednakże mniej więcej w okresie edukacji licealnej zaczął odczuwać potrzebę zbudowania historii swojego życia i osadzenia jej w konkretnym kontekście, „otulenia się tożsamością szczelnie, po szyję” (Rokita 2020: 18), i właśnie w tym celu musiał sięgnąć do swych korzeni. Początkowo bohater, budując historię swych przodków, wykorzystywał powielane w rodzinie legendy, a czasem sam je zmyślał, jak sam mówi: „Snułem opowieści, w które święcie wierzyłem” (tamże: 14–15).

Korzystając ze schematu kształtowania się tożsamości etnicznej opracowanego przez Adelę Kożyczkowską (2022: 44), można w tych zmyślonych historiach dopatrzeć się przejawów pierwszej fazy rozpoznawania etniczności u autora *Kajś*, a więc „tożsamości anegdotycznej”. Oznacza to, że ówczesna tożsamość Rokity opierała się jedynie na luźnych powiązaniach ze śląskimi przodkami, które przekazywali mu członkowie rodziny poprzez opowieści, zdjęcia i inne rodzinne pamiątki. Obie podkoloryzowane opowieści⁷ służyły bohaterowi jedynie w celu uatrakcyjnienia własnej osoby i wyróżnienia się z grupy kolegów. I choć okazuje się, że śląskość w tym okresie sprowadzała się u Rokity jedynie do etnicznej stylizacji, to mimo wszystko właśnie wtedy pojawiło się już – być może nie do końca uświadomione – nawiązanie jego relacji ze śląskością (tamże: 43–44).

Kolejnym etapem konstituowania etnicznej podmiotowości Rokity było przyjęcie tożsamości kresowej, która w koncepcji Kożyczkowskiej (tamże: 44–45) nazwana jest „tożsamością atrakcyjną”. Można całkowicie zgodzić się z Małgorzatą Czerwińską (1998: 167), że „literacki mit kresów, rozpięty między biegunami tonacji idyllicznej i apokaliptycznej, stał się jednym z najbardziej wrażliwych emocjonalnie miejsc polskiej wyobraźni zbiorowej”. Przesłanki motywujące lwowskie pochodzenie Rokity, podobnie jak te śląskie, były szczątkowe. Z jakiego więc powodu bohater decyduje się na związek wyłącznie z kresowymi przodkami? – przede wszystkim dlatego, że tożsamość lwowska była bytem „pieruńsko prostym z gotową instrukcją obsługi” (Rokita 2020: 16), a garść informacji o krewnych spod Lwowa wystarczyła, bo resztę Rokita niejako „wchłaniał” z otoczenia. Panowała wówczas istna „moda” na opowieści kresowe, zaś o Górnym Śląsku i jego skomplikowanych dziejach nikt nie mówił: „przedwojenny Lwów był dla

⁷ Pierwsza zmyślona anegdota dotyczyła prapradziadka Urbana Kieslicha, którego życie w przekazie rodzinnym zostało sprowadzone do tego, że zginął w wyniku obrażeń od odłamka bomby na własnym podwórku. Dla młodego chłopca historia ta miała taki potencjał, że wraz z upływem czasu coraz bardziej ją urozmaicał: „najpierw miała to być ostatnia bomba zrzucona na Ostropę, później prapradziadek awansował nawet na ostatnią ofiarę wojny w ogóle” (Rokita 2020: 14). Drugim wymysłem Rokity był rzekomy dom publiczny ulokowany na piętrze rodzinnego domu.

mnie czymś namacalnym, oglądałem go na fotografiach, a zdjęć starych Gliwic nie znałem” (tamże: 16).

Niestety, gotowy schemat tożsamości lwowskiej okazał się drogą na skróty i nie wytrzymał konfrontacji z tym, co prawdziwie galicyjskie i kresowe. Wyjazd do Krakowa okazał się „na pochybel [...] puszczej pędy kresowej tożsamości” (tamże: 17) i w niekorzystny sposób zweryfikował wybór narratora *Kajs*⁸:

Znalazłszy się w galicyjskich dekoracjach, prędko poczułem, że nie należą do mnie, nie rozumiałem ich. Mimo kilkunastu przemieszanych tu lat nigdy się nie zadamowiłem. W Krakowie [...] wszystko chciało nawiązywać do Austro-Węgier, a ja, Zbigniew z Próchnickich, stawałem się przez to banalny. [...] Okazało się, [...] że z mojej lwowskiej tożsamości nic chyba już nie będzie, bo w zderzeniu z ludźmi, którzy naprawdę do jakiejś kresowości i galicyjskości mogą aspirować, jestem po prostu śmieszny (tamże: 17).

Rokita zauważa też, że na Górnym Śląsku lwowskie pochodzenie było „zbroją przed pospolitością” (tamże: 18), w Krakowie przeciwnie – lwowskość w ogóle go nie wyróżniała, dlatego stała się bezużyteczna. Paradoksalnie okazuje się więc, że wyłączenie z jednej etniczności włącza bohatera w inną – śląską (Kozyczkowska 2022: 45).

Po „tożsamościowym refluksie” (Rokita 2020: 18) i weryfikacji swojej kresowości Rokita dochodzi do ostatniego już etapu rozpoznawania własnej etniczności, jakim jest „tożsamość klecona” (Kozyczkowska 2022: 45–46). Jednak budowanie⁹ śląskiej tożsamości nie jest łatwe, kiedy nie ma ku temu solidnych podstaw:

Miałem dwadzieścia coś lat i zacząłem kleić sobie śląską tożsamość, ale nie było, cholera, z czego, bo co na tych paru zdjęciach i kilku rodzinnych anegdotach może wyrosnąć. Chabaż cherlawy. [...] ze mnie była trąbka, a nie Ślązak, miałem ledwie kropelkę śląskiej krwi. [...] W neofickim zapale konstruowałem jakąś opowieść, umawiałem się z samym sobą, że jestem Ślązakiem. Moja tożsamość była fanaberią. Przedsięwzięciem zupełnie niekoniecznym. Próbowałem się dokopać do jakichś korzeni, żeby tę umowność choć trochę uprawdopodobnić, na jakiś certyfikat śląskości sobie zasłużyć. Mogłem żerować na garstce starych zdjęć i przedmiotów z czasów, w których istnienie nie wierzyłem, i na ułamkach pamięci mojej babci [...]. Jej wspomnienia były z drugiej ręki, zużyte, wytarte, znoszone (Rokita 2020: 18–19).

Rokita „umówił się ze sobą”, że jest Ślązakiem, ale nie widział, co to właściwie oznacza, z jakimi wiąże się wartościami, postawami czy zachowaniami. Nikt bowiem nie nauczył go, kim jest Ślązak – wiedział tylko, kim jest Polak. W tamtym czasie Rokita prawdopodobnie nie znał mowy ani kultury i historii regionu.

⁸ Należy tu zaznaczyć, że Kraków terytorialnie nie należał do Kresów, lecz do Galicji, której Kresy były częścią. Autorowi może więc chodzić tutaj o to, że w Krakowie panowała podobna atmosfera co w Lwowie. To, że „galicyjskie dekoracje” sfalsyfikowały jego dopiero co uformowaną tożsamość kresową, wynika być może z podobieństwa obu galicyjskich miast, a także ich całkowitej odrębności od śląskich Gliwic.

⁹ Jak bowiem zakłada koncepcja tożsamości narracyjnej, nie jest ona niczym stałym i trwałym – danym raz na zawsze – ale nieustannie ulega zmianom wskutek różnych codziennych doświadczeń. Więcej o tożsamości narracyjnej zob. Ricœur 1992.

Do tego miał zaledwie kilka rodzinnych pamiątek – namacalnych dowodów na istnienie przodków – i opowieści babci, które były jednak „z drugiej ręki”. Pisarz potrzebował zatem czegoś, co uprawomocni jego tożsamość i pozwoli mu awansować z pozornego Ślązaka na Ślązaka z „krwi i kości”, dlatego też gorączkowo szukał umocowania swej śląskości w przeszłości, by zasłużyć tym samym na „jakiś certyfikat śląskości” (tamże: 19).

Biorąc pod uwagę wszystkie omówione wyżej etapy budowania tożsamości etnicznej przez autora *Kajs*, należy stwierdzić, że brak fundamentalnej wiedzy o regionie oraz luki w rodzinnej genealogii doprowadziły najpierw do zdystansowania się wobec Górnego Śląska, a później zniekształcenia śląskiej tożsamości – Rokita stał się śląskim radykałem i ksenofobem, jak sam mówi: „Myślę, że gdyby istniał jakiś groźny i skrajny ruch, który podsyciłby te nastroje, w młodości mógłbym do niego przystąpić” (tamże: 137). W swej autobiograficznej opowieści Rokita prowadzi narrację określoną przez Małgorzatę Mikołajczyk (2021: 8) „telluryczną”, a więc taką, która ukazuje problemy tożsamościowe przez pryzmat jednostkowej historii, a tym samym kładzie nacisk na związek człowieka (tubylca) z miejscem pochodzenia/zamieszkania. Postawa zamknięcia na Innego, niechęć i wrogość wobec niego to właśnie skrajna konsekwencja postawy tubylczej¹⁰, która skądinąd dominuje w najnowszym piśmiennictwie górnośląskim¹¹, skupionym na „jednostkowo definiowanej i kulturowanej więzi z przestrzenią” (Czyżak 2023: 192).

Z toku narracji wynika, że dopiero praca nad analizowaną książką pozwoliła Rokicie na wypełnienie treścią tej pustej formy, jaką dotychczas była jego śląskość, jak mówi: „dlatego zacząłem pisać tę książkę. Wiedząc, że niewiele więcej o moich śląskich przodkach nie uda mi się dowiedzieć, chciałem chociaż zrekonstruować kontekst, w którym żyli” (Rokita 2020: 20).

Figura powrotu do domu¹², do środowiska pochodzenia, które budzi wstyd i dlatego zostało wyparte, jest także centralnym motywem *Powrotu do Reims* Didiera Eribona, który na przekór determinizmowi społecznemu zdołał urzeczywistnić swoje postanowienia i ambicje. Od dziecka wiedział bowiem, że nie chce pracować w fabryce tak jak mężczyźni w jego otoczeniu i marzył o tym, by obracać się w intelektualno-akademickim świecie. Aby jednak to osiągnąć, musiał całkowicie odciąć się od rodzinnego środowiska, a także wyzbyć się przynależnej mu mentalności, przekonań, gestów i upodobań.

Eribon w swym eseju socjologicznym stara się odpowiedzieć na pytanie, dlaczego pisząc książki i artykuły o wstydzie, zawsze wybierał problem własnej seksualności,

¹⁰ W przeciwieństwie do narracji konfrontacyjnej, buntowniczej, która skupiała się na przeciwstawieniu centrum peryferiom i której skutkiem ubocznym może być dążenie do separatyzmu i skrajnej autonomii (Mikołajczak 2021: 7–8).

¹¹ Przeglądu takich utworów dokonuje w swym artykule Agnieszka Czyżak (2023).

¹² Motyw ten można także spotkać np. w *Zapiskach syna tego kraju* (2019) czy *Następnym razem pożar. Wybór esejów* (2024) Jamesa Baldwina.

a nie ten dotyczący pochodzenia klasowego. Całe dotychczasowe życie utrzymywał bowiem, że z domu wyгнаła go potrzeba wyzwolenia się jako geja, co nie było możliwe w silnie homofobicznej społeczności robotniczej. Mówienie o wstydzie związanym z nieheteronormatywnością (szczególnie w otaczających go kręgach paryskich) było jedynie sposobem zakrycia wstydu związanego z pochodzeniem klasowym i obawą, że jego pochodzenie niespodziewanie wyjdzie na jaw.

W *Powrocie do Reims*, stanowiącym osobliwy *coming out*, Eribon stara się opowiedzieć o swoim dzieciństwie, domu rodzinnym i relacjach z bliskimi, bo – jak twierdzi – środowisko, w którym wychowuje się jednostka, jest jej integralną częścią bez względu na to, jak bardzo to neguje i jak bardzo tego nie chce (Eribon 2019: 10). Nie jest jednak tak, że książka Eribona jest utrzymana wyłącznie w tonie osobistym. Wątki osobiste nierozzerwalne związane są z tym, co społeczno-polityczne – nie bez powodu Eribon poświęca wiele uwagi decyzjom politycznym robotników, które stoją w konflikcie z ich interesami¹³. W zasadzie historia jego rodziny stanowi reprezentacyjny „przypadek klasowy” służący zarysowaniu obrazu francuskiej klasy robotniczej, który zostaje zbudowany na bazie stereotypów i utartych klisz: lud robotniczy jest ograniczony, ciemny, prymitywny i rasistowski. Michał Rydlewski zwraca uwagę, że Eribon skupia się wyłącznie na swoich przeżyciach emocjonalnych – pogardzie i obrzydzeniu wobec rodzinnego środowiska – i ocenie mentalności i wyborów rodziców, natomiast niewiele miejsca pozostawia ich przejściom i emocjom (Rydlewski 2023: 50–52). Zdaniem Rydlewskiego Eribon w swojej powieści „ledwie skrywa, że po prostu nie chce tych ludzi w swoim życiu, i pisze, bo wie, że nie powinien tak czuć – chce jednak sobie i nam to jakoś wytłumaczyć” (tamże: 51). Gardzi nimi, ponieważ inteligencji gardzą robotnikami i ich ciemnotą, a on przecież chce być inteligentem (tamże: 54–55)¹⁴.

Podczas tytułowego „powrotu” pisarz próbuje przemyśleć na nowo powody, które skłoniły go do desperackiej ucieczki. Przez całe dotychczasowe życie utrzymywał bowiem, że to nieakceptowana w domu rodzinnym homoseksualność wymusiła zerwanie więzi. Okazuje się jednak, że obie te przesłanki napędzwały radykalne decyzje młodego Eribona:

¹³ Chodzi tu o duże poparcie partii konserwatywnych wśród francuskiej klasy robotniczej, które opierają swoją politykę na lękach społecznych (przed migrantami, czarnoskórymi, osobami homoseksualnymi), nie oferując jednocześnie robotnikom niczego, co realnie poprawiałoby jakość ich życia i warunki pracy. Eribon przyczyn takiego stanu rzeczy upatruje w przekształceniu lewicy socjalnej w lewicę społeczno-kulturową, skoncentrowaną na problemach mniejszości. Pomija ona przy tym kwestie kluczowe, a więc związane z wyzyskiem klasy robotniczej, która nie jest traktowana jako mniejszość.

¹⁴ Rydlewski uznaje za nadmiernie upraszczające i szkodliwe zarówno uniwersalizowanie przez Eribona jego własnej drogi, jak i podkreślanie nieprzystawalności habitusów robotniczego i intelektualnego oraz traktowanie zerwania z korzeniami jako koniecznego warunku awansu społecznego. Jak mówi: „To jego droga – nie musi być dobra dla każdego, a wyczytanie się w jego książkę pokazuje przecież, żeby nią nie podążać” (Rydlewski 2023: 60).

W gruncie rzeczy byłem naznaczony dwoma społecznymi werdyktami: klasowym i seksualnym. Nie da się przed nimi uciec. Noszę w sobie piętno jednego i drugiego. Ale ponieważ w pewnym momencie życia oba te werdykty weszły ze sobą w konflikt, musiałem sam siebie ukształtować, rozgrywając jeden przeciwko drugiemu (tamże: 203).

Aby zarysować kontekst prowadzonej tutaj analizy, należy wyjaśnić, na czym polegał ów „werdykt klasowy”. Otóż Didier Eribon dorastał w biednej rodzinie robotniczej, jego ojciec pracował fizycznie w fabryce, matka zaś dorabiała sprzątaniami w domach i pracą w fabryce. Już od wczesnych lat szkolnych Eribon wiedział, że wyróżnia się na tle swojego rodzinnego środowiska. Zdawał sobie także sprawę z tego, że prawdopodobnie nie odnajdzie się w tym układzie. Kiedy pisarz zaczął dostrzegać swą odmienną seksualność, nie mógł dłużej czuć się komfortowo u boku homofobicznego ojca. Trudne dzieciństwo przesycone awanturami, alkoholem i biedą, a także nieheteronormatywność i ambitne aspiracje sprawiły, że w wieku dwudziestu lat Eribon wyjechał z domu. Wraz z upływem czasu stopniowo ograniczał kontakty z rodziną, aż w końcu definitywnie zerwał wszystkie więzi, bo – jak mówi – „żeby wymyślić się na nowo, musiałem przede wszystkim się odciąć” (tamże: 52).

W opowieści Eribona można zauważyć podobny schemat postępowania co u Rokity: ucieczka od pochodzenia, negowanie swych związków ze społecznością, której – chcąc, nie chcąc – jest się częścią, aż w końcu powrót będący próbą pojednania, przezwyciężenia wstydu i pogodzenia się ze wzgardzoną wcześniej tożsamością – dopuszczeniem do głosu zanegowanego „ja”. Jak sam mówi:

Żeby odnaleźć „moją prowincję”, [...] skąd tak bardzo chciałem uciec: przestrzeń społeczną, którą od siebie odsunąłem, przestrzeń mentalną, przeciwko której zbudowałem własną osobowość i która jednak stanowiła istotną część mojego Ja. Pojechałem do matki. To był początek pogodzenia się z nią. A ściślej, pogodzenia się ze sobą, z całą tą częścią mnie, na którą nie chciałem przystać, którą odrzucałem, której się wyparłem (tamże: 9).

Powrót obu pisarzy do zanegowanej i/lub wypartej części własnej tożsamości dokonuje się poprzez opowieści o bliskich oraz przeglądanie starych fotografii. Dzięki temu mogą oni nie tylko namacalnie z nimi obcować, lecz także lepiej zrozumieć samych siebie. W przypadku Eribona jest to przede wszystkim relacja z matką – opowieść o jej życiu staje się punktem wyjścia do namysłu narratora nad własną tożsamością. Z kolei Rokita sięga dalej – do historii pradiadków i prapradziadków. Powrót w rodzinne strony pozwala mu spojrzeć na siebie sprzed lat oraz na podjęte wówczas decyzje z zupełnie innej perspektywy. U obu twórców prowadzi to do uświadomienia sobie przyczyn ucieczki oraz do konfrontacji z długo negowanym wstydem.

Podsumowanie

Niewątpliwie sytuacje tożsamościowe bohaterów obu książek znacznie się różnią – w *Kajś* nie wybrzmiewają bowiem ani problemy klasowe, ani też trudności związane z orientacją seksualną – jednakże łączy je wstyd odczuwany przez pisarzy

wobec miejsca i środowiska, w którym się wychowali. U Eribona sytuacja jest dużo bardziej dramatyczna – by pokonać determinizm społeczny musi on wykluczyć się z własnej rodziny, ponieważ nie jest w stanie pogodzić dwóch, drastycznie od siebie różnych, tożsamości społecznych. Bez względu jednak na różnice zarówno Rokicie, jak i Eribonowi niełatwo było powrócić do odrzuconego wcześniej środowiska. W obu przypadkach wstyd powodowała przede wszystkim konieczność posługiwania się specyficzną mową oraz niemożność znalezienia płaszczyzny porozumienia z przedstawicielami tych zbiorowości¹⁵. Autor *Powrotu do Reims* nie mówi nic ani o sukcesie, ani o porażce podjętej przez siebie próby. Rokicie zaś udaje się – przynajmniej częściowo – przewyciężyć wstyd związany ze śląską tożsamością i odnaleźć nić porozumienia ze Ślązakami, czego efektem jest napisanie przez niego *Kajś*. Nie można tu jednak mówić o jednoznacznej deklaracji powodzenia „powrotu”, jak sam bowiem mówi: „wciąż mierzę się z odpowiedzią na pytanie: czy narodowość ta nie jest dla mnie przypadkiem tylko habitusowym tatuażem?” (Rokita 2020: 258).

Historie autobiograficzne obu pisarzy potwierdzają, że nie da się uciec od własnego pochodzenia, nawet jeśli zrywa się wszelkie powiązania z rodziną i przeszłością. Obaj czują, że czegoś im brak, nie potrafią się wpasować, dlatego właśnie, że przynależą jednocześnie do dwóch światów – Eribon czuje się nieswojo w domu rodzinnym ze względu na swoje aspiracje intelektualne i homoseksualizm, zaś w świecie intelektualistów to poczucie wywołuje pochodzenie robotnicze; w przypadku Rokity zaś bycie wyłącznie Polakiem nie jest możliwe (przez zupełnie inne doświadczenie historii przez jego bliskich), ale bycie wyłącznie Ślązakiem także – śląskość jest bowiem dla niego czymś wtórnym.

Dobrym podsumowaniem prowadzonej tutaj refleksji wydają się słowa samego Eribona (2019: 10):

To, z czego nas wyrwano, bądź skąd sami chcieliśmy się wyrwać, nadal stanowi integralną część tego, kim jesteśmy. [...] Toteż powrót do środowiska, z którego pochodzimy – i z którego wyszliśmy w każdym sensie tego słowa – zawsze jest powrotem do samego siebie, odnalezieniem zarówno zachowanego Ja, jak i zanegowanego Ja. W świadomości budzi się wtedy coś, [...] od czego wydawało nam się, że się uwolniliśmy, mianowicie cierpienie wynikające z przynależności do dwóch różnych światów, oddzielonych od siebie tak dalece, że wydają się nie do pogodzenia, a jednak w nas współlistniają.

Może się wydawać, że odrzucenie lub zanegowanie pochodzenia pozwala wyzwolić się od ciężącego na nim piętna i wstydu. W rzeczywistości jednak pochodzenie w końcu i tak osiąga tego, kto tak myśli w najmniej oczekiwanym momencie. Nie ma więc sensu uciekać od pochodzenia, ale też trudno się z nim pogodzić, powraca ono bowiem na zasadzie freudowskiego *das Unheimliche*. To właśnie zdaje się być podstawową trudnością tożsamości problematycznej.

¹⁵ By nie zostać wymianym, Eribon musiał wplatać błędne formy i wyrażenia, a także stosować intonację typową dla języka prowincji (Eribon 2019: 94). Podobnie w przypadku Rokity – jak sam mówi: „uczyłem się godki, żeby zostać zaakceptowanym przez swoje plemię, a to mnie odrzucało, na ogół wyżej ceniąc ciężki akcent niż bogatą leksykę” (Rokita 2024).

Bibliografia

- Agamben G., 2008, *Co zostaje z Auschwitz. Świadek i archiwum*, tłum. S. Królak, Warszawa.
- Barker Ch., 2005, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, tłum. A. Sadza, Kraków.
- Bokszański Z., 1989, *Tożsamość, interakcja, grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie teorii socjologicznej*, Łódź.
- Bourdieu P., 2001, *Szkic teorii praktyki. Poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabyłów*, tłum. W. Kroker, Kęty, s. 196–197.
- Bukowska-Floreńska I., 1997, *Kultura tradycyjna a tożsamość kulturowa społeczności pogranicza*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, nr 1, s. 154–158.
- Czermińska M., 1998, *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków.
- Czermińska M., 2009, *O autobiografii i autobiograficzności [w:] Autobiografia*, red. taż, Gdańsk, s. 5–17.
- Czyżak A., 2023, *Najnowsze opowieści z Górnego Śląska – między sagą rodzinną, herstory i renarracją mitów*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka”, nr 44, s. 189–206.
- Dąbrowicz E., 2010, *Biografia transgraniczna. Migracja jako problem tożsamości w polskim wieku XIX*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze”, nr 1, s. 61–75.
- Deleuze G., Guattari F., 2016, *Kafka. Ku literaturze mniejszej*, tłum. A.Z. Jaksender, K.M. Jaksender, Kraków.
- Douglas M., 2007, *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholc, Warszawa.
- Eribon D., 2019, *Powrót do Reims*, tłum. M. Ochab, Kraków.
- Giddens A., 2010, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa.
- Goffman E., 2005, *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, tłum. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir, Gdańsk 2005.
- Kopczyk M., 2010, *Tożsamość i miejsce. Śląsk w refleksji księdza Jerzego Szymika [w:] Etniczność – tożsamość – literatura. Zbiór studiów*, red. P. Bukowiec, D. Siwor, Kraków, s. 213–227.
- Kożyczkowska A., 2022, *(Nie-)Polak, (nie-)Niemiec – Ślązak*, „Edukacja Międzykulturowa”, nr 1(16), s. 39–49.
- Mikołajczak M., 2021, *Ramiona Antajosa. Z teorii i historii regionalizmu literackiego w Polsce*, Kraków.
- Lyotard J.F., 1997, *Kondycja powowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa.
- Ricœur P., 1992, *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków.
- Rokita Z., 2020, *Kajś. Opowieść o Górnym Śląsku*, Wołowiec.
- Rokita Z., 2024, *Mówiąc po śląsku, czuję się lepszym człowiekiem*, „Tygodnik Powszechny”, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/mowiac-po-slasku-czuje-sie-lepszym-czlowiekiem-186506> [dostęp: 7.01.2025].
- Rybicka E., 2016, *Transgraniczność w kulturze a tożsamości regionalne [w:] Region a tożsamości transgraniczne. Literatura, miejsca, translokacje*, red. D. Zawadzka, M. Mikołajczak, K. Sawicka-Mierzyńska, Kraków, s. 23–36.
- Rydlewski M., 2023, *Pojechać do tej miejsciny i polubić smaženinę. Prowincja a lewicowa polityka tożsamości*, „Kultura Współczesna”, nr 4, s. 45–62.
- Sadowski A., 2016, *Kształtowanie się tożsamości transnarodowych na wschodnim pograniczu RP na przykładzie białoruskiej mniejszości narodowej [w:] Region a tożsamości transgraniczne. Literatura, miejsca, translokacje*, red. D. Zawadzka, M. Mikołajczak, K. Sawicka-Mierzyńska, Kraków, s. 37–53.
- Staszczak Z., red., 1987, *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań.
- Tomkins S., 2016, *Wstyd-upokorzenie a pogarda-wstręt. Natura reakcji*, tłum. B. Szumański, W. Szwebs, „Teksty Drugie”, nr 4, s. 163–173.

Waszczyńska K., 2014, *Wokół problematyki „tożsamości”*, „Rocznik Towarzystwa Naukowego Połockiego”, nr 6, s. 48–73.

Problematic identities, stigmatized identities – on the example of *Kajś. Opowieść o Górnym Śląsku* by Zbigniew Rokita and *Returning to Reims* by Didier Eribon

Abstract

Identification with a stigmatized group is often associated with shame, fear and a sense of inferiority. An example of problematic identification is the sexuality, especially if it concerns non-heterosexual people. It may also be an origin – this means social status and a specific region whose inhabitants are marginalized or stigmatized or attachment to a specific nationality. Discovering or struggling with identities are the topics which occur frequently in autobiographical prose. The problem in this article is presented on the basis of two books: *Returning to Reims* by Didier Eribon and *Kajś. Opowieść o Górnym Śląsku* by Zbigniew Rokita. The main theme in both books is a gesture of denying their origins, which are stigmatized, as well as the motive of returning to the roots and trying to accept a repressed part of their identity. And although both books seem to have a little in common, despite differences such as social class, level of education or source of shame, the basic problem of the identity is the same. Moreover, both of them leave their hometowns to be able to cut themselves off from the past. After many years they realize that there is no escape from their origins.

Key words: identity, problematic identification, shame, stigma, exclusion