

Zjawisko wielogłosowego *self* i jego rola w twórczości literackiej i naukowej

Małgorzata Puchalska-Wasył¹

Zakład Psychologii Osobowości, Instytut Psychologii KUL

THE PHENOMENON OF MULTIVOICED SELF AND ITS SIGNIFICANCE TO LITERARY AND SCIENTIFIC CREATION

Abstract. Based on James's distinction between the terms I and Me the theory of multivoiced self by Hermans states that I has the capacity to imaginatively endow different features of Me with a voice. This way consecutive positions of I emerge and each of them becomes autonomous self-narrative centre which may entertain mutual dialogical relationships with other positions. The Bakhtin's and Bibler's theories consider literary and scientific creation, respectively, as a result of dialogical process. Thus the paper aims to compare their ideas to Herman's conception as a model that is able to explain the process of creation on the very basic level – in the context of the entire human I functioning.

Choć koncepcja wielogłosowego *self* powstała stosunkowo niedawno, bo dopiero w latach dziewięćdziesiątych, ma już wielu zwolenników. Przyczyn tego stanu należałoby prawdopodobnie szukać w fakcie jej kreatywnej zdolności wyjaśniania zjawisk dotychczas wymykających się psychologii. Jednym z nich są wewnętrzne – czyli toczone się w umyśle jednostki – dialogi i to właśnie z ich powodu wspomniana koncepcja znajdzie się dziś w kręgu naszych zainteresowań.

KONCEPCJA WIELOGŁOSOWEGO *SELF* HUBERTA HERMANSA

Chcąc zrozumieć koncepcję wielogłosowego *self* H. Hermansa, należy wyjść od rozróżnienia Jamesa na *I* (Ja) i *Me* (Mnie, ale także Moje, bowiem dla autora oczywiste było stopniowe przejście między nimi), uznawanego obecnie za klasyczne dla psychologii *self*. *I* bez żadnych dookreśleń to „*self* – jako – poznający”, którego istnienie uświadamiamy sobie w postaci trzech typów doświadczeń: ciągłości, odmienności i woliwności. Natomiast *Me*, stanowiąc „ja empiryczne”, czyli „*self* – jako – poznawany”, oznacza to wszystko, co człowiek może nazwać swoim, a nazywa tak „[...] nie tylko swoje ciało i władze psychiczne, lecz także swoje ubrania, swój dom, swoją żonę i dzieci, swoich przodków i przyjaciół, swoją reputację i pracę, swoją działkę i konie, oraz jacht i konto bankowe” (James – za: Hermans, Hermans-Jansen, 2000, s. 30; por. Hermans, 1991).

Myśl Jamesa w swych podstawowych założeniach na temat „ja” znalazła licznych kontynuatorów. Na przykład w psychologii polskiej jej wpływy widać wyraźnie u K. Obuchowskiego czy M. Jarymowicz. Według Obuchowskiego, kluczowym warunkiem rozwoju osobowości jednostki i tworzenia kultury podmiotów jest ciągłość procesu przenoszenia do „*ja przedmiotowego*” wszelkich treści, którymi może być obarczane „*ja podmiotowe*”, a te dwa typy „ja” są niemal analogiczne² do wyżej wspomnianych części Jamesowskiego *self* (Obuchowski, 2000a; por. Obuchowski, 2000b; 1985). Z kolei Jarymowicz, koncentrując się na problematyce tożsamości, traktuje ją jako wizję samego siebie, wyznaczaną przez określone treści „*ja przedmiotowego*” (Jarymowicz, Kwiatkowska, 1988). Równocześnie zdaje się ona skłaniać ku twierdzeniu, że poczucie tożsamości – oparte na świadomości swej spójności i niepowtarzalności – jest wyrazem zdolności czynienia z własnych atrybutów przedmiotu spostrzeżeń i refleksji i jako takie może być odniesione do „*ja podmiotowego*” (por. Jarymowicz, Szustrowa, 1980).

T. R. Sarbin (za: Hermans, 1996, s. 32) przeniósł rozróżnienie *I – Me* na płaszczyznę narracyjną. *I* oznacza według niego autora, a *Me* – aktora, postać dramatu i narracji. Ponieważ *I* jest w stanie wyobrazić sobie przyszłość i rekonstruować przeszłość, staje się autorem historii o Sobie (*Me*) jako aktorze uwikłanym w interakcje z innymi.

Koncepcja Hermansa jest swoistym rozwinięciem myśli Sarbina. Posługując się terminologią Sarbina można by powiedzieć, że według Hermansa w kompetencjach autora *I* – analogicznie jak poprzednio – leży opowiadanie o *Me*, natomiast szerokie Jamesowskie rozumienie *Me* pozwala przyjąć dodatkowo, iż *I* obdarza głosem nie tylko

¹ Adres do korespondencji: Zakład Psychologii Osobowości KUL, Aleje Raclawickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: wasyl@kul.lublin.pl.

² Analogia nie jest zupełna, ponieważ w rozumieniu Obuchowskiego „*ja przedmiotowe*” stanowi abstrakcyjny model dotyczący ściśle tego, czym jestem ja sam, co jest moją częścią lub właściwością i w tym sensie ma ono węższy zakres niż *Me* w teorii Jamesa.

siebie w potocznym rozumieniu tego słowa, ale również „aktorów” odgrywających role pozostałych aspektów szeroko ujmowanego *Me*, a więc np. przyjaciela, znajomego czy antagonisty.

Wszystkich potencjalnych aktorów w *self* Hermans nazywa pozycjami *I*, w efekcie *self* to dla niego dynamiczna różnorodność takich względnie autonomicznych pozycji. *I* ma możliwość przemieszczania się jak w przestrzeni z jednej pozycji do drugiej stosownie do zmian w sytuacji i w czasie, a wejście w każdą z pozycji jest równoznaczne z obdarzeniem jej własnym głosem (choć nie zawsze jednostka potrafi go od razu wydobyć). W rezultacie każda pozycja może stać się niezależnym od innych ośrodkiem autonarracji, jest w stanie opowiedzieć swoją niepowtarzalną historię oraz wejść w dialogiczne relacje (zgody–niezgody, pytania–odpowiedzi) z pozostałymi pozycjami. Te możliwości *self* sprawiają, że jedna i ta sama osoba może żyć niejako w różnych światach. Na przykład przyjmując pozycję swego wroga, potrafi zobaczyć rzeczywistość z jego perspektywy, a przez to zrozumieć przyczyny jego zachowań względem siebie i innych ludzi. Słyszac pytanie: „co byś zrobiła, gdybyś była mną?”, jest zdolna dać odpowiedź zupełnie zaskakującą dla siebie właśnie dlatego, że jej *I* weszło w pozycję jej adwersarza.

Doskonałą pomocą w zrozumieniu funkcjonowania wielogłosowego *self* może być – stworzona przez M. Bachtina na drodze szczegółowych analiz twórczości F. Dostojewskiego – koncepcja powieści polifonicznej.

W jednej ze swych prac Bachtin (1970, s. 11) pisze: „Mnogość samodzielnych i niespójnych głosów i świadomości, prawdziwa polifonia równorzędnych głosów istotnie stanowi główną właściwość powieści Dostojewskiego.

W dziele jego mamy do czynienia nie z mnóstwem charakterów i losów w całościowym obiektywnym świecie ukazawanym poprzez całościową świadomość autora: występuje tu właśnie mnogość równorzędnych świadomości wraz z ich światami, a wszystkie, zachowując swoją niespójną odrębność, układają się w całość pewnego zdarzenia. Czołowi bohaterowie Dostojewskiego rzeczywiście, z samej koncepcji artysty, są nie tylko przedmiotami słowa autorskiego, ale też podmiotami własnego słowa posiadającego bezpośrednią ważkość znaczeniową”. A w innym miejscu: „Bohater interesuje Dostojewskiego jako odrębny punkt widzenia, jako spojrzenie na świat i na samego siebie, jako stanowisko człowieka, który poznaje i ocenia siebie i otaczającą rzeczywistość” (s. 71). Można więc powiedzieć, że główną zasadą tego typu powieści jest to, że tworzą ją liczne niezależne, czasem nawet wzajemnie opozycyjne punkty widzenia bohaterów, pozostających ze sobą i z autorem powieści w relacjach dialogu. Charaktery nie stanowią tu jedynie elementów wszechogarniającej wizji artystycznej twórcy. Wprawdzie nie mogłyby istnieć bez niej, jednak raz powołane do życia zaczynają żyć na tyle autonomicznie, by móc sprzeciwić się swemu kreatorowi, wyrażając własne idee. Zupełnie analogicznie jest z wielogłosowym (dialogicznym, polifonicznym) *self*: dopóki *I* nie przyjmie danej pozycji, pozostanie niema, lecz wejście w nią oznacza obdarzenie jej głosem niezależnym, czasem nawet kontrastowo różnym od tych, którymi dotychczas przemawiało *I*.

DIALOGICZNE SELF W PROCESIE TWORZENIA DZIEŁA LITERACKIEGO

Bachtin to twórca koncepcji powieści polifonicznej, stanowiącej doskonałą metaforę dla wielogłosowego *self*. Jest jednak jeszcze jeden powód, dla którego warto przytoczyć to nazwisko. Bachtin jest również zwolennikiem zasady, że myślenie twórcze, którego odmianą jest myślenie artystyczne, ma charakter dialogowy. Według niego: „Istnieją zdarzenia, które z zasady nie mogą rozgrywać się w planie jedynej i zjednoczonej świadomości, ale zakładają dwie świadomości, które się nie łączą. Są to zdarzenia, których istotnym i konstytutywnym elementem jest stosunek świadomości do innej świadomości, właśnie jako do innej. Takimi są wszystkie zdarzenia twórczo produktywnie, nowatorskie, jedyne i nieodwracalne” (za: Todorov, 1983, s. 462; por. Bibler, 1982). Jest pewne, że Bachtin – mówiąc o dialogu różnych świadomości jako jedynie płodnym sposobie twórczości – bynajmniej nie stawiał pisarzowi wymogu patologicznej multiplikacji jego osobowości ani też nie zachęcał do zbiorowego pisania powieści. Chodziło mu raczej o to, by autor nie definiował ostatecznie swego bohatera, lecz traktował go jako odrębną osobę, z którą można rozmawiać nie wiedząc, dokąd owa wymiana myśli doprowadzi, jako osobowość, która potrafi – wymykając się wszelkim próbom dookreśleń – zaskoczyć swego kreatora. Innymi słowy chciał, by pisarz przez maksymalny wobec treści własnej świadomości dystans psychiczny uzyskał szansę równowartościowego mówienia głosem różnych – niezależnych w ten sposób od jego głosu – postaci. Potwierdzeniem powyższej interpretacji słów Bachtina może być jego teoria aktu twórczego, zwłaszcza – po dokonanej z czasem pod wpływem lektury Dostojewskiego – modyfikacji.

Wspomniana teoria stała się bowiem ostatecznie rodzajem przepisu na to, jak stworzyć bohatera doskonałego, czyli niezależnego od swego twórcy. Gdyby nie fakt, że powstała ona kilkadziesiąt lat wcześniej niż koncepcja wielogłosowego *self*, to można by przypuszczać, że zakładała tę drugą. Mówi ona przecież – choć w innych terminach – o konieczności przemieszczania się autorskiego *I* między różnymi pozycjami jego *self* jako jedynej drodze tworzenia postaci, żyjących autentycznym, własnym życiem.

ZJAWISKO WIELOGŁOSOWEGO SELF

Zgodnie z nią Bachtin (za: Todorov, 1983, s. 462; por. Kristeva, 1983) wyróżnia w każdym akcie twórczym dwa etapy: 1) empatii, kiedy pisarz stawia się na miejscu swojej postaci, oraz 2) egzotopii, dzięki której osiąga on ponownie swoją pozycję i jest zdolny dokonać transgredencji, czyli uzupełnienia świadomości bohatera elementami wobec niej zewnętrznymi, zarazem jednak nieodzownymi dla jej ukonstytuowania się w całość. Przyjmowana początkowo za konieczność autorska transgredycja wiązała się ze spojrzeniem Bachtina na człowieka jako na istotę niedopełnioną, która nie może poznać do końca siebie bez innych ludzi. Stąd sytuacje, w których egzotopia nie pociągała za sobą wyraźnej transgredencji – dostrzegane przez twórcę teorii w pracach Dostojewskiego – były w tym czasie ostro krytykowane jako wyraz niekompetencji autorskiej. Wkrótce jednak Bachtin radykalnie zmienił swe zapatrywania na prace Dostojewskiego. Doszedł do wniosku, że jego egzotopia przewyższa inne, „[...] gdyż nie zamyka ona bohatera w świadomości autora i kwestionuje samo pojęcie przewagi jednej świadomości nad drugą. Bohater Dostojewskiego jest bytem niedokonanym, niedokończonym, niejednorodnym, ale na tym właśnie polega jego wyższość, albowiem wszyscy jesteśmy [...] tylko w niedokonaniu. W istocie bohater literacki przed Dostojewskim był bytem sztucznym, któremu usłużny autor dostarczał upewniającej transgredencji. Bohaterowie Dostojewskiego są jak my, czyli są niekompletni; są jako tacy raczej autorami niż bohaterami, takimi jak u dawnych autorów” (Todorov, 1983, s. 465-466). Powyższe uzasadnienie jest wyrazem swoistego aplauzu dla artystycznego założenia Dostojewskiego, zamykającego się w stwierdzeniu, że: „Autentyczne życie osobowości można poznać tylko drogą dialogowego wnikania, na które osobowość odpowiada dobrowolnym samoodślonieniem” (Bachtin, 1970, s. 90-91). Niewątpliwie stworzona przez Dostojewskiego forma dialogu jest – zdaniem Bachtina – najdoskonalszą z istniejących, w związku z czym i polifonia nie ma sobie równych. Błędem byłoby jednak sądzić, że jej pojawienie się skłoniło Bachtina do zanegowania wartości całej dotychczasowej literatury homofonicznej. Wprawdzie polifonia jest dla niego najbardziej wysublimowanym efektem twórczego myślenia pisarza, ale faktem jest i to, że zaczątków dialogowego wymiaru działalności artystycznej należy szukać właśnie w homofonii. Przecież zgodnie z teorią aktu twórczego nawet tego typu utwory, w których autor próbuje dookreślić swego bohatera z zewnątrz, wymagają na pewnym etapie wyjścia z pozycji autorskiej i obdarzenia głosem innych pozycji własnego *self*. Wynika stąd więc, że twórczość określana przez Bachtina mianem homofonicznej również bazuje na dialogowych funkcjach *self*, choć ich znaczenie jest tu umniejszane przez transgredencję.

Gdyby rzeczywiście było tak, że dialogiczna dymensja twórczości jest widoczna wyłącznie w formach polifonicznych, to przeprowadzanie wyraźnej granicy między bohaterami w pełni niezależnymi od swego twórcy a tymi, którzy mają tylko częściową autonomię w dialogu z autorem, nie stanowiłoby żadnego problemu. Tymczasem wciąż pojawiają się wątpliwości, czy Dostojewski faktycznie był prekursorem polifonii w literaturze. Na przykład A. Łunczarski (1983) stara się udowodnić, że istniała ona już wcześniej u Shakespeare'a czy Balzaca, podczas gdy Bachtin twierdzi, iż wszyscy inni niż Dostojewski autorzy powieści polifonicznych, to twórcy późniejsi, m.in. Rabelais, Swift, Camus, Sartre, Joyce, Proust, Kafka (Podgórzec, 1971; Kristeva, 1983). Oprócz tego, że każdy utwór – zarówno polifoniczny, jak i homofoniczny – powstaje w procesie dialogicznym, sam – zdaniem Bachtina – jest również obrazem dialogu (Czaplejewicz, 1983). Z perspektywy możliwości wielogłosowego *self* szczególnie interesujące są dla nas dialogi wewnętrzne bohaterów, którzy w takich momentach funkcjonują według schematu pisarza, tworzącego powieść. Mechanizm powstawania wyobrażonej rozmowy jest bowiem zawsze taki sam, a polega na zmienianiu przez *I* pozycji *self*.

Malowanie dialogów wewnętrznych, podobnie jak i każdego innego elementu powieści, zależy od indywidualnej wizji pisarskiej. Na przykład E. Hemingway starał się przedstawić je w sposób jak najbardziej realistyczny. Oto fragment takiego dialogu, toczącego się w głównym bohaterze książki *Stary człowiek i morze* (1987, s. 66):

„Mam jeszcze połowę ryby – pomyślał. – Może mi się poszczęści dowieźć tę przednią. Powinienem bym mieć szczęście. (1) – Nie – powiedział sobie. – Pogwałciłś swoje szczęście, kiedy wypłynąłeś za daleko. (2)”

Nie bądź głupi – powiedział na głos. – Nie zasypiaj i steruj. Możesz jeszcze mieć dużo szczęścia. (3)

– Chętnie bym kupił go trochę, gdyby było takie miejsce, gdzie je sprzedają – powiedział. (1)

„A czym mógłbym za nie zapłacić?” – spytał samego siebie. – Czy straconym harpunem, złamanym nożem i dwiema poharatanymi rękami?” (2)

I owszem – powiedział. – Próbowałeś za nie zapłacić osiemdziesięcioma czterema dniami na morzu. Już ci je prawie sprzedał. (3)

„Nie powinienem wymyślać bredni – zastanowił się”. (1)

Jest to piękny obraz przeplatania się replik, płynących z trzech pozycji *self* starego rybaka: 1) ja-Santiago, 2) ja jako oskarżyciel – obwiniający Santiago o to, że wypłynął za daleko, oraz 3) ja jako pocieszyciel, który wierzy w szczęśliwe zakończenie wyprawy i podtrzymuje na duchu. Charakterystyczne dla Hemingwaya jest to, że tego typu pozycje bohaterów nie są podane czytelnikowi wprost.

Inną, bardzo oryginalną formę prezentacji wewnętrznego dialogu możemy znaleźć w *Sobowótrze* Dostojewskiego (1962). Tutaj głos wewnętrzny niejakiego Goladkina znajduje ucieleśnienie w jego Sobowótrze. W związku z powyższym zabiegiem autorskim wyobrażone rozmowy głównego bohatera przestają różnić się czymkolwiek od dialogów przeprowadzanych z pozostałymi postaciami. W efekcie czytelnik prędzej czy później zaczyna zastanawiać się, czy Sobowótór faktycznie jest tylko wytworem wyobraźni Goladkina.

MAŁGORZATA PUCHALSKA-WASYL

Fakt pojawiania się wewnętrznych dialogów w literaturze uświadamia nam wagę i częstość tego zjawiska w życiu codziennym. Być może i Dostojewski upostaciował bogactwo stanowisk człowieka w dwu osobach nie tylko po to, by je udratyzować i ekstensywnie rozwinąć, ale po to, by pokazać wymiar rzeczywistości wewnętrznych dialogów i ich znaczenie dla jednostki?

POLIFONICZNE SELFA NAUKA

Filozofia jako „matka nauk” zasługuje na to, by tę część naszych analiz rozpocząć od rozważań nad obecnością wpływów wielogłosowego *self* właśnie w jej obrębie.

Dobrym przykładem na początek wydaje się maieutyka Sokratesa. Była ona, najogólniej rzecz biorąc, sposobem doprowadzania rozmówcy do tkwiącej w nim prawdy, drogą dialogu. Zgodnie z nią, Sokrates stawiał wiele pytań, które wraz z odpowiedziami jego adwersarza tworzyły pewien ciąg logiczny, kończący się określonym wnioskiem. Fragment takiego dialogu (Platon, 1958) – skrócony z konieczności – zaprezentowano poniżej. Jest to próba uświadomienia Fajdrosowi, że sama zdolność dowiedzenia słuszności dowolnej tezy bez umiejętności dotarcia do prawdy nie jest żadną sztuką, a co najwyżej dobrze opanowanym rzemiosłem.

Sokrates: [...] A ty powiedz, w sądach oskarżyciele i oskarżeni co robią? Bronią sprzecznych twierdzeń, czy co powiemy?

Fajdros: Właśnie to.

S: I tam chodzi o to, co jest sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe?

F: Tak jest.

S: I prawda, że mówca – artysta potrafi to tak zrobić, żeby się jedna i ta sama rzecz tym samym ludziom raz wydawała sprawiedliwą, a jak zechce inaczej, to znowu niesprawiedliwą?

F: A czemu nie?

(...)

S: Gdzie jest łatwiej o błąd, o pomyłkę: tam gdzie się rzeczy bardzo różnią od siebie, czy tam, gdzie mało co?

F: Tam gdzie mało co.

(...)

S: Więcej kto chce w błąd wprowadzić drugich, a nie ma sam paść jego ofiarą, musi doskonale rozpoznawać podobieństwo bytów i niepodobieństwo.

F: No, koniecznie musi.

S: A może on potrafi, chociaż prawdy sam o każdej rzeczy nie zna, rozpoznać w drugich drobne i wielkie analogie między nieznany mu naprawdę bytami?

F: To niemożliwe.

S: A nieprawdaż, że jeśli kto wydaje sądy niezgodne z rzeczywistością i jest w błędzie, to widocznie stan ten wywołało u niego pewne podobieństwo, winny temu pewne analogie między rzeczami?

F: Tak bywa.

S: Więcej czyż i artysta nawet potrafi przejść drogą subtelnych odcieni i drugiego odwieść poprzez analogię od tego, co w każdym wypadku istotnie jest, do czegoś z tym sprzecznego, i czy sam przy tym nie popadnie w błąd, jeśli nie wie, czym jest naprawdę każdy byt?

F: To niepodobna.

S: A więc, przyjacielu: sztuka wymowy u takiego, co prawdy nie zna, a żyje tylko opinią to nie będzie żadna sztuka, tylko śmiech.

F: Coś niby tak.

Z przytoczonego fragmentu wynika wyraźnie, że Sokratejska maieutyka wykorzystuje dialogowe funkcje *self*, bazuje bowiem na umiejętności uprzedzenia myśli (odpowiedzi) rozmówcy. Chcąc doprowadzić go do prawdy, Sokrates musi najpierw znaleźć taką drogę dojścia do niej, która odpowiadałaby zdolnościom intelektualnym adwersarza, następnie zaś rozłożyć cały proces rozumowania na etapy na tyle proste, by mogły być pokonane przy jego możliwościach pojmowania. Podstawą poprawnego ze względu na cel wydzielenia wspomnianych etapów (pytań) jest umiejętność wejścia w pozycję rozmówcy, w jego schematy myślowe i udzielania sobie z tej perspektywy odpowiedzi stanowiących punkt wyjścia dla następnych pytań.

Zupełnie podobne zasady obowiązują w dialektyce omawianego filozofa na etapie elenktycznym, mającym na celu oczyszczenie umysłu z wiedzy pozornej. Tu „Sokrates wręcz udaje, że uznaje za swoje idee i metody rozmówcy (szczególnie gdy jest nim człowiek wykształcony, a zwłaszcza sofista) po to, by [...] je obalić stosując ich własną logikę” (Reale, 1993, s. 375).

Choć być może Sokrates nie był tego świadom, to jednak przejmując sposób myślenia swego adwersarza wykorzystywał w uproszczonej formie najważniejszy chyba dla rozwoju nauki mechanizm – wchodzenia w inną niż własna logikę.

Bibler (1982) – współczesny filozof, usiłujący uzasadnić początki logiki jako nauki w myśl zasady, że logiczne jest jedynie to, co zostało w sposób logiczny uzasadnione, jeśli zaś początek ruchu logicznego sam nie ma logicznego uzasadnienia, to nie może logicznie uzasadniać całego następującego po nim wywodu – napisał kiedyś: „Logiczne uzasadnienie logiki (jej twierdzeń wyjściowych, początków) wymaga, by logik spojrzął na swoje myślenie z dystansu (a czym ma tu być «dystans»? czy jakimś innym myśleniem, nie moim?). Możliwe jest oczywiście tylko jedno racjonalne wyjście: [...] przyjęcia jakiejś «dialogiki», jakiegoś radykalnego sporu z samym sobą, w którym każde z moich Ja (wewnętrznych rozmówców) dysponuje swą własną logiką – nie gorszą, nie lepszą, nie bardziej zasadną niż logika innego Ja. Tym samym nie potrzebna jest tu żadna «metalogika» (która znajdowałaby się gdzieś ponad moim sporem z samym sobą), jako że sam byt mojej logiki – w postaci «dialogiki» – wyznacza jej stały rozwój polegający na tym, że w odpowiedzi na replikę wewnętrznego rozmówcy Ja rozwijam i w zasadniczy sposób przekształcam, doskonałą swoją argumentację, a jednocześnie to samo dokonuje się w moim innym Ja (alter ego). Ten rozwój ma charakter stały do momentu, w którym dochodzi do zasadniczego przekształcenia całej «dialogiki», do momentu, w którym rodzi się nowy dialog, nowe «osoby» wewnętrznego sporu” (s. 59).

Ponieważ dla nauki jak dotąd powszechnie rezerwuje się właściwość monologiczności, czyli uznaje się, że panuje

ZJAWISKO WIELOGŁOSOWEGO SELF

w niej – tak jak i w rzeczywistości – jedna jedyna logika rozumiana tu w sensie ścisłym jako ogół najbardziej podstawowych praw spełnianych przez wszystkie możliwe przedmioty (np. prawo identyczności $x = x$), wielu osobom przytoczone stwierdzenie Biblera może wydawać się absurdalne. Autor usiłuje jednak przekonać czytelnika do akceptacji prawdy o istnieniu w świecie wielu logik. Jej przyjęcie pozwoliłoby np. według niego rozwiązać paradoks teorii mnogości, w którym „[...] wyszedł na jaw kryzys nie matematyki (w wąskim sensie tego słowa), ale podstaw całej logiki nowożytności” (s. 55). W związku z tym, że omówienie paradoksu w terminach matematyki (por. Russell, 1995a, s. 283) wykraczałoby znacznie poza potrzeby tego artykułu, spróbujemy zaprezentować go w formie półzartobliwej, proponowanej przez B. Russella (za: Bibler, 1982). A wygląda ona tak. Skoro wiejski golibroda powinien golić tych i tylko tych mieszkańców wioski, którzy nie gola się sami, to czy powinien on golić samego siebie? Jeśli będzie golić się sam, to znaczy, że należy do zbioru „samoogolających się”, których golibroda golić nie może. Lecz jeśli golibroda nie ma prawa go ogolić, to nie jest też w stanie ogolić się sam, a więc nie należy do zbioru tych, którzy się gola sami. Zdaniem Biblera, z punktu widzenia naiwnej teorii mnogości golibroda należy do zbioru „samogolających się”. Można jednak powiedzieć, że jeżeli goli on samego siebie, to... mieszkańca wioski goli golibroda. Jako ten, którego gola, golibroda należałby wtedy do zbioru mieszkańców osady, którzy nie gola się sami, jako ten zaś, kto goli, odnosiłby się do całkowicie innego zbioru – golibrodów. Czyli golać się, golibroda przekształcałby siebie (mieszkańca) w golibrodę, a siebie jako golibrodę – w mieszkańca osady, który nie goli się sam. Powyższy paradoks mógłby więc zostać rozwiązany, gdyby przyjąć istnienie specjalnego zbioru osób „[...] takich, które nie gola się same właśnie w tym momencie, kiedy gola się same i właśnie dlatego, że gola się same” (s. 52), zbiór ten byłby jednak zgodą na przejście do innej teorii mnogości, szerzej – do zupełnie innej logiki.

Hegel i Feuerbach – poprzednicy Biblera w próbach uzasadniania początków teorii logicznej – byli jego zdaniem bardzo blisko od stwierdzenia istnienia logiki innej niż ta dotychczas rozwijana i szukająca uzasadnień. Już pierwszy z nich był świadom, że jeśli będzie szukać podstawy logiczności danego sądu lub pojęcia w innym sądzie lub pojęciu, to uzasadnienia nie znajdzie (cofanie się w bezsensowną nieskończoność). Jeśli szukać zaś tej podstawy będzie w samym tym sądzie (pojęciu), to zatriumfuje pełna tautologiczność, lecz znów brak będzie jakiegokolwiek uzasadniania. Doszedł więc do wniosku, że dla uzasadniania danego pojęcia niezbędne jest inne pojęcie, a tym innym musi być samo to uzasadniane pojęcie. Ponieważ stwierdził również, że w pojęciu istnieje zawsze wewnętrzna sprzeczność (por. Russell, 1995b; por. Tatarkiewicz, 1981), ogłosił, że może ono być i uzasadnieniem, i uzasadnianym. Według niego, pojęcie uzasadnia siebie poprzez swój rozwój, a w ostatecznym rozrachunku – poprzez wykazanie tożsamości swego „absolutnego początku” i „absolutnego końca”. Końcowy punkt rozwoju pojęć staje się uzasadnieniem całego ruchu logicznego. Okazuje się jednak, że w heglowskim rozumowaniu jest jeden słaby punkt. Jego rozwiązanie jest przydatne tylko dla poszczególnych teorii pozytywnych (dla nauk niefilozoficznych) albo dla logiki typu heglowskiego (logiki absolutnego idealizmu). Zgodnie z nim teoria jako całość może być uzasadniona, o ile da się ją pojąć i logicznie wyrazić jako jedno – podstawowe – pojęcie. Jeśli jednak jedna teoria przechodzi w drugą, tzn. ma swój początek i swoje zakończenie w postaci „punktu” przejścia w inną teorię, wówczas podejście heglowskie załamuje się, staje się bezsensowne. Przekształcenie jednej teorii pozytywnej w drugą oznacza bowiem – według Biblera – zasadnicze przekształcenie samej logiki formułowania pojęć, a dla Hegla absolutny początek logiki tożsamy jest z absolutnym „końcem” i nie radykalnie nowego (logicznie nowego, nie założonego *implicite* w danej logice) nie może pojawić się w myśleniu, gdyż istnieje tylko jedna logika (por. s. 45).

W miejscu, z którego Hegel uciekł przed dialogicznością, przemyślenia jego logiki rozpoczął Feuerbach. W *Kleinere Schriften* napisał on: „Dla dowodu konieczne są dwie osoby, myśliciel dowodząc rozdwa się, sam sobie przeczy, i dopiero wtedy myśl staje się udowodniona, gdy doświadczyła i przewyciężyła tę sprzeczność z samą sobą. Dowodzenie nie jest niczym innym jak sporem [...]. Dialektyka nie jest monologiem myślenia spekulatywnego z samym sobą [...], ale dialogiem myślenia spekulatywnego z doświadczeniem. Myśliciel jest dialektykiem o tyle, o ile jest swym własnym przeciwnikiem [...]. Podać w wątpliwość samego siebie to największa sztuka i moc [...]” (za: Bibler, 1982, s. 75).

We wspomnianym ujęciu dialektyki jako dialogu myślenia spekulatywnego z doświadczeniem wyraża się przekonanie Feuerbacha o tym, że uzasadnić logikę można jedynie bytem jako pozallogicznym początkiem. Próbując jednak zrealizować swój postulat, natykał się on wciąż na tę samą trudność: gdy tylko „doświadczenie”, „byt” odtwarzane jest w myśleniu (w pojęciu), przekształca się natychmiast w byt myśli, dialog zaś świadomości z doświadczeniem wyradza się w „monolog świadomości z sobą samą”. Ponieważ nie był w stanie przyjąć możliwości istnienia logiki bytu innej niż logika myśli, a z kolei z akceptowaną monologiką (jedną-jedyną logiką nauki) dialog myśli i bytu pozostawał w sprzeczności, postanowił wybrać dialog i w imię triumfu bytu odrzucić w ogóle logikę (por. Bibler, 1982, s. 81).

Według Biblera, dialog myśli i bytu jest możliwy, bowiem logika bytu – częściowo tożsama z logiką myśli – po części odtwarza się też w „działającej” w nas logice nie-wiedzy, nie-rozumienia. Kiedy człowiek myśli, to z taką samą siłą formułuje to, co w obiekcie rozumie, jak i to, czego nie rozumie, co jest w rozważanym przedmiocie

nielogiczne w świetle logiki już przez niego osiągniętej i aktualnie rozwijanej.

W kontekście tego twierdzenia widać, że Bibler wcale nie postuluje – niemożliwego do pogodzenia z nauką – istnienia mnogości logik *sensu stricto*, każdej rozumianej jako niezależny od innych logos tej samej rzeczywistości. Gdy mówi o wielu logikach, chodzi mu raczej o wielość pozycji logicznych, z których każda jest wyrazem indywidualnego poziomu uczestnictwa jednostki w jednej-jedyniej – ale jeszcze nie do końca odzwierciedlonej w ludzkim umyśle – logice świata. Na taką pozycję, którą on nazywa logiką myślenia lub po prostu logiką, składają się określone schematy myślowe, sposoby rozumowania, zdolności wykorzystywania praw zawartych w teoriach logicznych, a czasem również świeżo ujęty (na drodze dialogu między osiągniętą już logiką a logiką nie-wiedzy) fragment logiki w sensie ścisłym. Fakt niejednokrotnego traktowania pionierskich pozycji logicznych jako absurdalne można wyjaśnić brakiem powszechnej akceptacji tezy o trwającym wciąż procesie odkrywania logiki rzeczywistości.

Używając terminologii Biblera można by powiedzieć, że ani Hegel, ani Feuerbach nie potrafili wyjść poza własną logikę (logikę własnego myślenia), by zaakceptować możliwość niepełnego odzwierciedlenia logiki bytu (*sensu stricto*) w logice myśli, podczas gdy on sam przekroczył granice logiki w obu rozpatrywanych znaczeniach. Pod tym względem Bibler jest podobny do A. Einsteina. Einstein z nierozwiązywalnego w ramach mechaniki klasycznej paradoksu – polegającego na tym, że obserwowana prędkość światła w próżni jest zawsze taka sama niezależnie od prędkości układu odniesienia – uczynił fundamentalny postulat swej teorii względności. Dzięki przyjęciu zupełnie nowej perspektywy mógł zbudować koncepcję odzwierciedlającą tę część logiki bytu, zgodnie z którą możliwa jest np. różna prędkość upływu czasu w różnych układach odniesienia (Hewitt, 2000; Isaacs, 1999; Kuryłowicz i in. 1996). Tak więc, na drodze dialogu między logiką jego myślenia a logiką jego nierozumienia (unikalnych właściwości światła) nowa pozycja logiczna (czyniąca z paradoksu niewymagający uzasadnień postulat) stopniowo ustrukturalizowała się jako pozycja pionierska wobec logiki *sensu stricto*. To ona, zaakceptowana z czasem przez naukę, stała się przyczyną całkowitego przewrotu w naszych pojęciach, dotyczących przestrzeni i czasu (por. Russell, 1934, s. 38).

Wydaje się, że właśnie zdolność wychodzenia poza logikę własnego myślenia, czyli przyjmowania nowej perspektywy myślowej (nie zawsze nawet odkrywczą względem logiki rzeczywistości), jest źródłem wszelkich twórczych momentów w nauce. Potwierdza to zresztą sam Bibler, pisząc: „W istocie swej schemat samouzasadnienia logiki wyraża, jak się wydaje, tajemnicę myślenia twórczego, niezależnie od jego miejsca i przebiegu. Każdy człowiek, w tej mierze, w jakiej myśli twórczo, urzeczywistnia swoje myślenie w wewnętrznym, myślowym dialogu z samym sobą, przebiegającym w formie konfliktu radykalnie różnych logik myślenia” (przypis 4, s. 60).

W tym kontekście należy postawić kluczowe dla naszych rozważań pytanie: Czy odkrycie takiej właśnie nowej perspektywy (nowej pozycji logicznej) jest efektem wejścia *I* w inną niż dotychczas zajmowaną pozycję *self*? Odpowiedź na to pytanie nie jest i nie może być jednoznaczna, gdyż zbyt mało – jak na razie – wiemy o procesach myślenia w tym aspekcie. Nie potrafimy np. wyjaśnić, na czym polega olśnienie, które jest właśnie ściśle związane z nagłym uzyskaniem dotąd nieosiągalnej perspektywy w myśleniu. Najważniejsze w tym miejscu wydaje się jednak to, że koncepcja dialogicznego *self* nie wyklucza pozytywnej odpowiedzi. Zgodnie bowiem z teorią Jamesa, od której wychodzi Hermans, moje myślenie jest składową duchowej części mego empirycznego *self* (za: Hermans, 1991). Jeżeli zaś – idąc po linii konceptualizacji Hermansa – moje *Me* jest dynamiczną różnorodnością względnie autonomicznych pozycji, to koncepcja wielogłosowego *self* nie może wykluczać łączenia tych pozycji z pewnymi charakterystycznymi dla nich sposobami myślenia, rodzajami logiki. W pierwszym paragrafie była mowa o tym, że człowiek dzięki dialogicznym funkcjom *self* potrafi dać zupełnie zaskakującą dla siebie odpowiedź na pytanie: „co byś zrobił, gdybyś był na moim miejscu?” Oznacza to, że dla jej udzielenia wykorzystał inne schematy myślowe niż te, których używa zazwyczaj, wyszedł więc poza logikę własnego myślenia. Kontynuując nasze rozumowanie, jeśli jest możliwe, że każdą z pozycji charakteryzuje pewien styl myślenia, jej własna logika, to jest też prawdopodobny wariant organizowania się w naszym *self* (np. pod wpływem jakiejś wątpliwości, hipotezy lub zbioru danych pozornie bez związku) zupełnie nowej pozycji, której perspektywa logiczna przyjęta przez *I* może – w efekcie dialogu z innym punktem widzenia lub logiką nie-wiedzy – okazać się cenna dla nauki. W myśl powyższego założenia, to dzięki dialogicznemu zdolnościom pozycji dającej nowe spojrzenie na problem wątpliwości mogłaby zostać rozwiązana, prawdziwość hipotezy dowiedziona, a szereg danych stałby się spójną, możliwą do wyjaśnienia całością. Być może *I* w tej pozycji nie od razu byłoby zdolne do autonarracji, lecz jeżeli pochodzący od niej punkt widzenia okazałby się przydatny dla podmiotu, prawdopodobnie z czasem pozycja umocniłaby się i obsadzona ponownie przez *I*, mogłaby opowiedzieć swoją historię (np. pt. „ja – autor teorii”). To, że nie ze wszystkich pozycji, jakie jesteśmy w stanie przyjąć (choćaby niemiłej ekspedientki, która zdenerwowała nas w sklepie i tym pośrednio zdopingowała do spojrzenia na sytuację z jej perspektywy) potrafimy natychmiast stworzyć autonarrację, każdy może sprawdzić na sobie. Można też przypuszczać, że jednostka nierzadko używa jednej i tej samej pozycji w różnych procesach twórczych, wprowadzając ją jedynie w różne dialogi.

ZJAWISKO WIELOGŁOSOWEGO SELF

Doskonałym – utrwalonym w literaturze – przykładem na to, że pozycja *self* może być równocześnie pozycją logiczną, jest dzieło Galileusza z 1632. pt. *Dialog o dwu najważniejszych układach świata Ptolemeuszowym i Kopernikowym* (1953), wprowadzające podstawowe pojęcia mechaniki klasycznej.

Praca ma rzeczywiście postać dysputy między trzema osobami: Salviatim, Sagredo i Simplicio. Wybór takiej, a nie innej formy wydawał się Galileuszowi najlepszym sposobem uniknięcia zarzutu herezji, bowiem zarządzeniem Wielkiej Inkwizycji od 1616 r. teoria heliocentryczna mogła być brana pod uwagę wyłącznie jako hipoteza pomocna przy matematycznych obliczeniach ruchu planet, nie zaś jako prawda naukowa. Wiedząc, że opowiedzenie się wprost za teorią Kopernika było równoznaczne ze zgodą na podzielenie losu Giordana Bruna, Galileusz decyduje się zaprezentować swoje poglądy jako jedno z dwu wyraźnie zaznaczających się w sporze stanowisk. Wierzył, że zachowując pozorną równowagę w dyskusji, zagwarantuje sobie bezpieczeństwo, a równocześnie poprzez formę dzieła wszczepi w świadomość czytelnika zasadniczą dialogiczność nowego światopoglądu. Na tej drodze nauczy go spierać się z samym sobą, a myśl krytyczna będzie środkiem prowadzącym do prawdy.

O tym, że stworzenie wiarygodnych i spójnych bohaterów literackich wymaga powstania w *self* autora odpowiadających im pozycji, mówiliśmy w poprzednim paragrafie. W pracy Galileusza – zaliczanej do najświetniejszych przykładów prozy naukowej – każda z postaci tworzona jest z takiej odrębnej pozycji, ale co charakterystyczne, rysem głównym każdej z nich jest swoista logika myślenia. I tak np. Simplicio, trzymając się sztywno tradycyjnej filozofii scholastycznej, pełnej czci dla niepodważalnego autorytetu Arystotelesa, jest zwolennikiem twierdzenia, że myślenie Kopernika – jako niezgodne z teorią Stagiryty – jest absurdem. Salviati jest reprezentantem stanowiska samego autora. Jego rola polega nie tylko na referowaniu własnych poglądów, ale i na przekonaniu swych adwersarzy o słuszności głoszonych przez niego tez. Sagredo to człowiek o rozległej kulturze umysłowej, choć nie mający specjalnego przygotowania w dziedzinie matematyki i nie obeznany bliżej z najnowszymi odkryciami. Jego uwagi są wyrazem spojrzenia na omawiane kwestie chłodnym okiem praktyka. Stawiając pytania swym rozmówcom, Sagredo chce doprecyzować wszystkie te momenty ich wypowiedzi, które mogłyby wydawać się niejasne słuchaczowi usiłującemu ocenić wartość rozpatrywanych stanowisk wyłącznie opierając się na rozumie.

W świetle rozważań nad możliwościami, jakie stwarza wielogłosowe *self* warto zauważyć, że Galileusz potrafi nie tylko stawiać swej teorii zarzuty z perspektywy Simplicia i Sagreda, a odpierać je z pozycji Salviatego, lecz wejść na tyle głęboko w logikę myślenia Simplicia, by wykorzystując ją, udowodnić słuszność swojej (zgodnej z Kopernikańską). Przykładem może być sposób wyprowadzania Galileuszowego prawa bezwładności. Salviati wychodzi tu od Arystotelesowskiej idei ruchu, którego przyczyną ma być naruszenie hierarchii miejsc naturalnych. Zgodnie z nią, efektem uprzedniego wytrącenia ciał z przypisanego im miejsca w porządku powszechnym jest ich powrót „na swoje miejsce”, np. ciała ciężkie mają wracać do wnętrza Ziemi. Tak więc początkowo Salviati pyta o ruch – toczącej się w dół, potem pod górę – doskonale okrągłej, ciężkiej i twardej kuli po idealnie gładkiej równi pochyłej. Za każdym razem Simplicio odpowiada, mając na myśli „przyczynowość Arystotelesowską” – dążenie ciał ciężkich do środka Ziemi. Oczywiście dla rozumienia (i działania) tej przyczynowości nieważne wydaje się to, czy ciało jest idealnie gładkie i czy napotyka na jakikolwiek opór. Ma to natomiast znaczenie dla Salviatego, bowiem sprawia, że Simplicio, odpowiadając na pytania zgodnie z myślą Arystotelesa, zaczyna już niejawnie przechodzić na nowe pozycje logiczne, choć jednocześnie ani słowem, ani zamiarem nie sprzeniewierza się starym. Wreszcie myśl Salviatego ujmuje ruch w taki sposób, by Arystotelesowskie przyczyny zmiany miejsca istniały, lecz nie mogły działać. W rezultacie Simplicio musi przyznać, że ciało wprowadzone w ruch po płaszczyźnie równoległej do powierzchni Ziemi będzie – przy uwzględnieniu wcześniejszych idealizacji – poruszać się w nieskończoność, nie przyspieszając i nie opóźniając tego ruchu. Dla takiego przypadku „zasada Arystotelesa” jest już w pełni równoważna „zasadzie Galileusza”, prawu bezwładności. Okazuje się, że w sytuacji skrajnej nieskończony Arystotelesowski ruch jednostajny (którego przyczyną jest jednakowe oddalenie wszystkich punktów ruchu od miejsca naturalnego) jest tożsamy z ruchem bezwładnym Galileusza (gdzie przyczyną jest brak sił mogących zmienić ruch). W ten sposób przyczynowość Arystotelesowska przechodzi w przyczynowość Galileuszową i równocześnie jasne staje się, dlaczego Ziemia może się wciąż poruszać wokół Słońca.

Wychodząc od Arystotelesowskiej idei ruchu, Salviati zachowuje się wobec Simplicia jak Sokrates, który chcąc „[...] rozwiązać jakiś problem, rozważał go biorąc za podstawę zasady zgodnie uznawane przez wszystkich słuchaczy (nawet gdy sam [...] ich ewentualnie nie podzielał) i z nich wyprowadzał swoje wnioski” (Reale, 1993, s. 387).

Biorąc pod uwagę stwierdzenie Biblera (1982) o myśleniu twórczym jako dialogu logik i badania Kuczynskiego (1983, s. 163), które udowodniły, że osiągnięciu poprawnego uogólnienia zebranej wiedzy towarzyszy rozbudowany dialog wewnętrzny, polegający na zestawianiu różnych stanowisk, można przypuszczać, że rozmowa Salviatego, Simplicia i Sagreda była nie tylko sposobem obrony przed Świętym Oficjum, lecz przede wszystkim jedyną, w pełni adekwatną dla Galileusza, formą wyrażenia własnych myśli. Wydaje się prawdopo-

MAŁGORZATA PUCHALSKA-WASYL

dobne, że tego typu dyskusja toczyła się w jego umyśle naprawdę, zanim zaczął pisać swą książkę. Nie mogąc wyjaśnić zebranych przez siebie danych empirycznych zgodnie z zastaną wiedzą, zaczął skłaniać się ku tezom Kopernika. Chcąc jednak być pewnym słuszności teorii heliocentrycznej i obronić ją w tak niesprzyjających warunkach, w jakich przyszło mu żyć i tworzyć, musiał szukać dla niej nie tylko argumentów w empirii, ale także kontrargumentów w dotychczasowej wiedzy i te drugie albo odpierać (1), albo uzgadniać z myślą Kopernika (2) albo modyfikować swe poglądy pod ich wpływem (3).

Kuczinski (1983) powyższe funkcje wewnętrznego dialogu nazywa odpowiednio: strukturalizowaniem określonego punktu widzenia (przeciwne odrzucanemu) (1), tworzeniem przesłanek dla syntezy włączonych w dialog punktów widzenia (2) i korektą (3). Oprócz wyżej wymienionych funkcji kognitywnych autor podkreśla także funkcje regulacyjne. Najważniejszą z nich jest tworzenie takich form poznawczej aktywności, w których dialog podporządkowuje sobie realizowane przez jednostkę działania i używa ich jako środków weryfikacji lub falsyfikacji podniesionego punktu widzenia. Odnosząc to do Galileusza można by powiedzieć, że wewnętrzny spór mógł mu również pomagać w poszukiwaniu empirycznych argumentów przemawiających na rzecz jego stanowiska.

Według Kuczinskiego (1983, s. 135-136), właśnie tego typu formy aktywności umysłowej, w których wewnętrzny dialog odgrywa wiodącą rolę, są podstawowe dla teoretycznej działalności poznawczej.

Od 1929 r., kiedy to Bachtin – wydając po raz pierwszy swoją książkę o twórczości Dostojewskiego – zasugerował dialogiczny charakter myślenia artystycznego, minęło kilkadziesiąt lat. Dopiero jednak jej drugie wydanie z 1963 r. wzbudziło zainteresowanie problemami dialogu jako podstawą myślenia twórczego (Bibler, 1982). Ponieważ dialogowość dość szybko została uznana za istotę myślenia artystycznego, zaczęły pojawiać się pytania o to, czy inne formy myślenia również można traktować jako dialog. Intuicja zdawała się podsuwać pozytywną odpowiedź. Na przykład Heisenberg (1965, s. 193) napisał w jednej ze swoich prac: „Przekonanie, że w historii myśli ludzkiej najbardziej płodne osiągnięcia pojawiały się zazwyczaj tam, gdzie ulegały konfrontacji dwa różne sposoby myślenia – jest zapewne słuszne. [...] Jeśli tylko rzeczywiście następuje ich konfrontacja, innymi słowy – jeśli powstaje między nimi przynajmniej tego rodzaju więź, że będą one rzeczywiście wzajemnie na siebie oddziaływać, to można mieć nadzieję, że w wyniku tego zostaną dokonane nowe i interesujące odkrycia”.

Nie tylko takie pytania, czy za pomocą dialogu można wyjaśnić myślenie, ale również czy ewentualnie można ten dialog poddać jakiejś obróbce logicznej, nurtowały Biblera. Jego wniosek o tym, że jedyną formą logiczną myślenia twórczego może być spór wewnętrzny, był równoznaczny z uznaniem podmiotu myślenia za „wieloosobowy podmiot”, za wewnętrzną myślącą mikrospołeczność. Po konstatacji, że: „Nawet dla najbardziej podstawowych określeń logiki sporu wewnętrznego niezbędne jest istnienie [...] Ja i innego Ja będących minimalną liczbą rozmówców wewnętrznego «niewidzialnego konwersatorium» teoretyzującego umysłu” (Bibler, 1982, s. 82), do rozstrzygnięcia pozostawały jeszcze kwestie tego, jak możliwy jest wewnętrzny dialog, jak można wytłumaczyć zdolność jednostki do przyjmowania różnych perspektyw myślowych, obecność w niej wielu „ja” przy zachowaniu poczucia tożsamości.

Rozwiązanie tych problemów przyniosła właśnie koncepcja wielogłosowego *self* Hermansa. Pomimo całego bogactwa autonomicznych aspektów naszego *Me*, możemy czuć się wciąż tą samą osobą, bo nasze *I* – odpowiedzialne za poczucie ciągłości jednostki – jest niezmiennie.

Dialogi wewnętrzne – rozumiane przez nas jako zestawianie odmiennych punktów widzenia, pochodzących z różnych pozycji *I* – są dość powszechnym zjawiskiem życia codziennego. Zwykle – jak u Santiago z opowiadania Hemingwaya – stanowią rodzaj spontanicznej reakcji na zaistniałą sytuację. Objęcie ich refleksją pozwala stwierdzić, że formą przypominającą zazwyczaj rozmowy toczące się między ludźmi, najczęściej jednak pozostają nieugłosznione (nieuzewnętrznione). Za ich wersję uproszczoną można by uznać spojrzenie na dane zdarzenie przez pryzmat przeżyć innej osoby, bez werbalnej konfrontacji przyjmowanych kolejno stanowisk. Dialogi wewnętrzne składające się na proces twórczy mają prawdopodobnie charakter bardziej zamierzony i specyficzną problematykę, lecz poza tym nie wyróżnia je nic szczególnego. Na przykład, aby pisarz mógł napisać o tym, co na dany temat sądzi jego bohater, musi umieścić swoje *I* w pozycji tej postaci, a więc musi wykorzystać uproszczoną formę dialogu. Niejednokrotnie może być też i tak, że w umyśle autora przeplatają się repliki różnych pozycji *I* (repliki *I* zajmującego różne pozycje), lecz wyobrażona rozmowa nie znajduje pełnego odzwierciedlenia w utworze, czyli nie zostaje do końca ugłoszniona. Typową egzemplifikacją jest tu powieść homofoniczna, której twórca już w trakcie pisania modyfikuje toczącą się w jego myśli dyskusję pod kątem całościowej wizji artystycznej. Brak ingerencji w wewnętrzne dialogi charakteryzuje dopiero polifonię, dlatego też Luncwarski (1983, s. 373) mógł napisać, że: „Dostojewski zapewne sam był [...] ogromnie ciekawy, jak ostatecznie rozstrzygnie się konflikt ideologiczny i etyczny stworzonych przez niego (a raczej w nim samym) postaci”.

Gdyby dotychczasowe kryterium podziału dzieł literackich odnieść do prac naukowych, to każdą z nich należałoby uznać za przejaw homofonii, nawet jeśli – tak jak u Galileusza – przyjęłaby formę zewnętrznego dialogu. Nie może zresztą być inaczej, skoro autor chce przekonać czytelnika o słuszności swego stanowiska. Rozmowa bohaterów musi toczyć się pod ścisłą kontrolą ich kreatora, który pisząc, odzwierciedla swój wewnętrzny dialog w takim stopniu, w jakim jest on w stanie doprowadzić czytelnika do pożądanego wniosku. Ten typ prezentacji poglądów należy jednak do rzadkości w pracach naukowych. Zazwyczaj wewnętrzny dyskurs teoretyka kryje się za referowaniem problemu ze ściśle określonej perspektywy. Wtedy jedynymi sygnałami dialogiczności procesu twórczego są sytuacje odpierania przez piszącego – zwerbalizowanych lub obecnych w pracy tylko *implicite*, ale stanowiących dowód zmiany punktu widzenia na rozpatrywane zjawisko – kontrargumentów dla własnej teorii. Na tej też zasadzie często jest twórczo budowana przez autora artykułu dyskusja uzyskanych wyników.

Dialog wewnętrzny – traktowany jako konfrontacja swego stanowiska z innymi, już istniejącymi – jest szczególnie wyraźny w obszarze nauk nie dopuszczających alternatywnych wyjaśnień jednego fenomenu, czyli takich, które badają zjawiska świata fizycznego. O ile bowiem psychologia jest w stanie bez uszczerbku, a może nawet z korzyścią dla własnego rozwoju posługiwać się wieloma teoriami *self*, o tyle niemożliwy byłby realny postęp w astronomii czy fizyce, gdyby nie było wiadomo, czy Ziemia krąży wokół Słońca, czy odwrotnie.

BIBLIOGRAFIA

- Bachtin, M. (1970). *Problemy poetyki Dostojewskiego* (tłum. z j. ros. N. Modzelewska). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bibler, W. (1982). *Myślenie jako dialog* (tłum. z j. ros. J. Dobieszewski). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Czaplejewicz, E. (1983). Lektura Bachtina. [W:] E. Czaplejewicz, E. Kasperski (red.), *Bachtin. Dialog. Język. Literatura* (s. 507-528). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Dostojewski, F. (1962). Sobowtór. [W:] P. Hertz (red.), *Sobowtór i inne opowiadania 1846-1848* (s. 5-158). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Galileusz, G. (1953). *Dialog o dwu najważniejszych układach świata Ptolemeuszowym i Kopernikowym* (tłum. z j. wł. E. Ligocki, przy współudziale K. Gustiianiani-Kępińskiej). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Heisenberg, W. (1965). *Fizyka a filozofia* (tłum. z j. ang. S. Amsterdamski). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Hemingway, E. (1987). *Stary człowiek i morze* (tłum. z j. ang. B. Zieliński). Warszawa: Iskry.
- Hermans, H. J. M. (1991). Self jako zorganizowany system wartościowań. [W:] A. Januszewski, Z. Uchnast, T. Witkowski (red.), *Wykłady z psychologii w KUL* (t. 5, s. 387-409). Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Hermans, H. J. M. (1996). Voicing the self: From information processing to dialogical interchange. *Psychological Bulletin*, 119, 1, 31-50.
- Hermans, H. J. M., Hermans-Jansen, E. (2000). *Autonarracje. Tworzenie znaczeń w psychoterapii* (tłum. z j. ang. P. K. Oleś). Warszawa: Pracownia Testów Psychologicznych Polskiego Towarzystwa Psychologicznego.
- Hewitt, P. G. (2000). *Fizyka wokół nas*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Isaacs, A. (red.) (1999). *Słownik fizyki*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Jarymowicz, M., Kwiatkowska, A. (1988). Atrybuty własnej tożsamości: właściwości spostrzegane jako wspólne dla „ja” i „innych” versus specyficznie własne. [W:] M. Jarymowicz (red.), *Studia nad spostrzeganiem relacji „ja-inni”: tożsamość, indywidualizacja, przynależność* (s. 65-79). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo PAN.
- Jarymowicz, M., Szustrowa, T. (1980). Poczucie własnej tożsamości – źródła, funkcje regulacyjne. [W:] J. Reykowski (red.), *Osobowość a społeczne zachowanie się ludzi* (s. 439-473). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Kristeva, J. (1983). Słowo, dialog i powieść (tłum. z j. francuskiego W. Grajewski). [W:] E. Czaplejewicz, E. Kasperski (red.), *Bachtin. Dialog. Język. Literatura* (s. 394-418). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kuczinskij, G. M. (1983). *Dialog i myślenie*. Mińsk: Izdatielstwo BGU im. W. I. Lenina.
- Kuryłowicz, J., Puchalska, E., Sawicka, F. W., Senatorski, A., Skuza, E. (red.) (1996). *Słownik fizyczny*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Łunczarski, A. (1983). O „wielogłosowości” Dostojewskiego. [W:] E. Czaplejewicz, E. Kasperski (red.), *Bachtin. Dialog. Język. Literatura* (s. 371-393). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Obuchowski, K. (1985). *Adaptacja twórcza*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Obuchowski, K. (2000a). *Człowiek intencjonalny, czyli o tym, jak być sobą*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Obuchowski, K. (2000b²). *Galaktyka potrzeb. Psychologia dążeń ludzkich*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Platon (1958). *Fajdros* (tłum. z j. gr. W. Witwicki). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Podgórzec, Z. (1971). Dostojewski. Wielogłosowość. *Współczesność*, 21, 5.
- Reale, G. (1993). *Historia filozofii starożytnej* (t. 1) (tłum. z j. wł. E. I. Zieliński). Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Russell, B. (1934). *Poglądy i widoki nauki współczesnej* (tłum. z j. ang. J. Krassowski). Warszawa: Wydawnictwo J. Przeworskiego.
- Russell, B. (1995a). *Mądrość Zachodu* (tłum. z j. ang. W. Jacórzyński i M. Wichrowski). Warszawa: Penta.
- Russell, B. (1995b). *Problemy filozofii* (tłum. z j. ang. W. Sady). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tatarkiewicz, W. (1981). *Historia filozofii* (t. 2). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Todorov, T. (1983). Antropologia filozoficzna (tłum. z j. fr. J. Stankiewicz). [W:] E. Czaplejewicz, E. Kasperski (red.), *Bachtin. Dialog. Język. Literatura* (s. 457-476). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.