

MISCELLANEA

ANTHROPOLOGICA ET SOCIOLOGICA

MISCELLANEA

ANTHROPOLOGICA ET SOCIOLOGICA
(MAeS)

17 (2)

TOŻSAMOŚĆ NARRACYJNA

NARRATIVE IDENTITY

KWARTALNIK
GDAŃSK 2016

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU GDAŃSKIEGO

Zespół redakcyjny

*dr Anna M. Klonkowska (redaktor naczelna); dr Marcin Szulc (redaktor prowadzący);
dr Magdalena Gajewska (redaktor tematyczna); dr Krzysztof Ulanowski; dr Antje Bednarek;
dr hab. Anna Chęćka-Gotkiewicz, prof. UG; dr Agnieszka Maj; dr Krzysztof Stachura;
dr Maciej Brosz (redaktor statystyczny); Maria Kosznik; Amanda Kennedy,
Cheryl Llewellyn (redaktorki językowe); Konrad Witek (asystent Redakcji)*

Kraj pochodzenia zespołu redakcyjnego: Polska; dr Antje Bednarek-Gilland: Niemcy;
Cheryl Llewellyn, Amanda Kennedy: USA

Rada naukowa

*prof. Ireneusz Krzemiński; prof. Ruth Holliday; prof. Brenda Weber; dr Nigel Dower;
prof. Michael S. Kimmel; prof. Nicoletta Diasio; dr hab. Anna Wieczorkiewicz, prof. UW;
prof. Cezary Obracht-Prondzyński; prof. Debra Gimlin; dr Mary Holmes;
dr Meredith Jones; dr Jarosław Maniaczyk; dr Wojciech Zieliński*

Redaktorzy tomu

Krystyna Bembenek, Iwona Krupecka

Redaktor Wydawnictwa

Maria Kosznik

Skład i łamanie

Michał Janczewski

Publikacja sfinansowana z funduszu działalności statutowej Instytutu Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa
oraz Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego

© Copyright by Uniwersytet Gdański
Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

e-ISSN 2354-0389

Pierwotną wersją pisma jest wersja elektroniczna.
Numery archiwalne dostępne są na: www.maes-online.com

Adres redakcji:

Miscellanea Anthropologica et Sociologica
Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa
Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Gdański
ul. Bażyńskiego 4, 80-283 Gdańsk
miscellanea@ug.edu.pl
www.maes-online.com

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot
tel./fax 58 523 11 37, tel. 725 991 206
e-mail: wydawnictwo@ug.edu.pl
www.wyd.ug.edu.pl

Księgarnia internetowa: www.kiw.ug.edu.pl

Spis treści

Słowo od Redakcji (<i>Krystyna Bembenek, Iwona Krupecka</i>)	9
--	---

ARTYKUŁY / 11

Marek Drwięga Podmiot i tożsamość w filozofii Paula Ricoëura	13
Jarosław Jakubowski Transcendowanie skończoności egzystencjalnej poprzez opowieść. W kręgu filozofii Paula Ricoëura	27
Krystyna Bembenek „Zwrot narratystyczny” a filozofia. <i>Casus</i> Paula Ricoëura	41
Klementyna Chrzanowska Ironia ludzkiej tożsamości: narracja a problem nieskończoności podmiotu	53
Klaudyna Bociek Człowiek jako „zwierzę samointerpretujące się”. Koncepcja tożsamości narracyjnej Charlesa Taylora	63
Sabina Kruszyńska Ugruntowanie podmiotu w fenomenologii radykalnej Michela Henry’ego	71
Piotr Sawczyński Narracja jako emancypacja. Alasdair MacIntyre a żydowska tradycja	83
Wojciech Torzewski Wilhelma Diltheya pojęcie (auto)biografii a narracyjne koncepcje tożsamości osobowej	93
Iwona Krupecka Tożsamość opowiedziana od nowa: José Martí i idea metysażu kulturowego	111

Bartosz Radomski	
Stoicka koncepcja tożsamości	125
Sylwester Zielka	
The Canon as Identity Narrative	135
Monika Bokiniec	
Voices of motherhood: feminism, motherhood and narrative identity	149
Janusz Bohdziewicz	
<i>Mystory/My store</i> . Między tożsamością narracyjną a tożsamością partycypacyjną	165
Magdalena M. Jaroń	
<i>Nie jestem tym, kim byłam...</i> – tożsamość narracyjna w twórczości Justyny Steczkowskiej	177

Table of contents

Editors' note (<i>Krystyna Bembenek, Iwona Krupecka</i>)	9
--	---

ARTICLES / 11

Marek Drwięga Subject and Identity in the Philosophy of Paul Ricoeur	13
Jarosław Jakubowski Transcending Existential Finitude through Narrative. In the Circle of the Philosophy of Paul Ricoeur	28
Krystyna Bembenek 'The narrative turn' and philosophy. Paul Ricoeur's casus	41
Klementyna Chrzanowska Irony of Human Identity: the Finished/Unfinished Self in Narration	53
Klaudyna Bociek Human as a 'self-interpreting animal'. Charles Taylor's concept of narrative identity	63
Sabina Kruszyńska Establishing of the subject in a radical phenomenology of Michel Henry	71
Piotr Sawczyński Narration as Emancipation. Alasdair MacIntyre and Jewish Tradition	83
Wojciech Torzewski Wilhelm Dilthey and contemporary conceptions of narrative identity	93
Iwona Krupecka Relating identity: José Martí and the idea of the cultural mestizaje	111
Bartosz Radomski Stoic conception of identity	125

Sylwester Zielka	
The Canon as Identity Narrative	135
Monika Bokiniec	
Voices of motherhood: feminism, motherhood and narrative identity	149
Janusz Bohdziewicz	
Mystory/my store – between narrative and participatory identity	165
Magdalena M. Jaroń	
<i>Nie jestem tym kim byłam... (I'm not the same as I used to be...)</i> – narrative identity in the artistic work of Justyna Steczkowska	177

Słowo od Redakcji

Przedmiotem niniejszego tomu „Miscellanea Anthropologica et Sociologica” jest tożsamość narracyjna. Zebrane tu teksty w znacznej mierze stanowią pokłosie zorganizowanej w 2015 r. w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego konferencji, której celem było przemyślenie pojęcia tożsamości narracyjnej – jego zakresu, treści, możliwych zastosowań teoretycznych – zarówno w filozofii, jak i w badaniach nad kulturą i społeczeństwem. Prezentowane artykuły, jak sądzimy, przybliżają odpowiedź na pytanie, jak ma się koncepcja podmiotu narracyjnego do podmiotu refleksyjnego, podmiotu ujmowanego substancjalnie oraz innych historycznych i współczesnych koncepcji podmiotowości dyskutowanych w obszarze humanistyki eksplorującej kategorie „tożsamości” i „narracji”.

Jednym z podstawowych obszarów teoretycznych, związanych z tożsamością narracyjną, jest filozofia hermeneutyczna, a najważniejszym w tym kontekście filozofem – Paul Ricœur. Nie dziwi więc, że to poglądy francuskiego myśliciela są głównym punktem odniesienia dla wielu koncepcji, które kategorię tożsamości narracyjnej spożytkowują w ramach innej niż hermeneutyczna filozoficznej opowieści. Filozofii Ricœura bezpośrednio poświęcone są artykuły Marka Drwięgi – uwypuklający zagadnienie podmiotowości, tożsamości, bycia osobą, Jarosława Jakubowskiego – sytuujący opowieść w horyzoncie egzystencjalnym, a także Krystyny Bembenek, w którym analizuje się koncepcję myśliciela przedstawioną w *O sobie samym jako innym* w odniesieniu do „zwrotu narratystycznego” w filozofii. Teksty te dają wgląd w zagadnienie tożsamości narracyjnej zarówno poprzez rekonstrukcję samego powiązania podmiotowości z narracją, jak i analizę kwestii szczegółowych.

Autorki i Autorzy artykułów badają zagadnienie tożsamości narracyjnej, zestawiając wątki Ricœurowskie z innymi koncepcjami lub skupiając się na odmiennych ujęciach. W ten sposób w odniesieniu do bazowej, gdyż najbardziej charakterystycznej i pogłębionej koncepcji tożsamości narracyjnej, wyłaniają się inne jej filozoficzne opracowania, przybliżane Czytelniczkom i Czytelnikom w kolejnych artykułach. W tekście Klementyny Chrzanowskiej skupiono się na zagadnieniu

ironii ludzkiej egzystencji, nawiązując do stanowiska Stanleya Cavella, w artykule Klaudyny Bociek analizuje się tożsamość narracyjną w ujęciu Charlesa Taylora, zaś rozważania Sabiny Kruszyńskiej ujmują zagadnienie podmiotowości na gruncie fenomenologii radykalnej Michela Henry'ego. Piotr Sawczyński bada potencjał emancypacyjny podmiotowości narracyjnej, polemizując z koncepcją Alasdaira MacIntyre'a, Wojciech Torzewski określa znaczenie filozofii Diltheyowskiej (zagadnienie autobiografii) dla współczesnego myślenia o tożsamości narracyjnej, a Iwona Krupecka skupia się na zagadnieniu tożsamości kulturowej, śledząc rozważania José Martíego, poświęcone narracji, idei metysażu oraz „hermeneutycie pluritopicznej”. Przybliżono również historyczno-filozoficzne tło omawianego w tomie zagadnienia – Bartosz Radomski odnosi się do koncepcji podmiotowości i troski o siebie w ujęciu filozofii stoickiej. Mamy nadzieję, że w ten sposób możliwe się stało stworzenie swego rodzaju mapy – oczywiście niekompletnej i szkicowej, pełnej białych plam – filozoficznych zastosowań pojęcia tożsamości narracyjnej, które w naszym odczuciu wymagało takiego właśnie doprecyzowania z jednej strony, a zniuansowania z drugiej, by uniknąć „banalizacji” tej wszak doniosłej filozoficznie kategorii i jej zamiany w puste słowo, mieszczące w sobie wszystko i nic.

Ta filozoficzna, a więc i ogólna perspektywa została uzupełniona przez artykuły, które wykorzystują pojęcie tożsamości narracyjnej do analizy konkretnych zjawisk kulturowych i społecznych. Wypracowywane na gruncie filozofii kategorie nie są bezużytecznymi ogólnikami, lecz mogą się stać skutecznymi narzędziami opisu świata jednostkowych bytów i relacji między nimi. Pojęcie tożsamości narracyjnej jest tego świetnym przykładem, co widać w artykułach: Sylwestra Zielki – analizującego kanon kultury jako narrację tożsamościową, Moniki Bokiniec, która odnosi narracyjność do doświadczenia macierzyństwa i przestrzeni blogosfery, Janusza Bohdzewicza – rozważającego sposoby kreowania tożsamości wirtualnej w sieci jako tożsamość narracyjną w kontekście filozofii mediów, a także Magdaleny M. Jaroń – ukazującej, jak kształtuje się tożsamość narracyjna w kontekście twórczości artystycznej.

Mamy nadzieję, że prezentowany tom przybliży pojęcie tożsamości narracyjnej i obszary badawcze, które są z nim związane, a przedstawione artykuły staną się punktem odniesienia dla twórczych analiz i polemik.

Krystyna Bembenek, Iwona Krupecka

ARTYKUŁY

Marek Drwięga¹

Podmiot i tożsamość w filozofii Paula Ricœura

W artykule zwraca się uwagę na dwa istotne elementy stanowiska filozoficznego Paula Ricœura: podmiotowość i tożsamość. Można stwierdzić, że francuski filozof przedstawił bardzo interesującą argumentację dotyczącą tych kwestii. Autor rekonstruuje stanowisko Ricœura, przedstawiając z jednej strony – przejście od koncepcji podmiotu do koncepcji osoby, z drugiej zaś – przejście od koncepcji tożsamości człowieka do tożsamości narracyjnej. Wydaje się, że te dwa wątki odgrywają kluczową rolę w antropologii filozoficznej Ricœura.

Słowa kluczowe: podmiotowość, osoba, bycie sobą, tożsamość narracyjna, Paul Ricœur

Subject and Identity in the Philosophy of Paul Ricœur

In the paper, *Subject and Identity in the Philosophy of Paul Ricœur*, the author attempts to draw readers attention to two important elements of the philosophy of Paul Ricœur, i.e. subjectivity and identity. It is a matter of recognised fact that the French philosopher developed a very interesting argumentation within these fields, which is why the author tries to follow Ricœur's position, on the one hand, showing evolution from the subject to the concept of person, and on the other hand, from the concept of human identity to narrative identity. It appears to the author that the two concepts play a crucial role in Ricœur's philosophical anthropology.

Key words: subject, person, self, identity, narrative identity, Paul Ricœur

¹ Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Instytut Filozofii; m.drwiega@iphils.uj.edu.pl.

Uwagi wstępne

Kwestie podmiotu i tożsamości zajmują bardzo ważne miejsce w filozofii Paula Ricœura, a w dziesiątą rocznicę jego śmierci, którą niedawno obchodziliśmy, warto raz jeszcze przyjrzeć się bliżej tej ciekawej problematyce. Obydwa zagadnienia: podmiotu i tożsamości można rozpatrywać razem, mają bowiem wiele wspólnego. W przypadku Ricœura sprawa jednak jest bardziej złożona, ponieważ w rozwoju jego poglądów problematyka tak podmiotu, jak i tożsamości podlegała ewolucji. Gdy mowa o podmiocie, to złożone kwestie z nim związane mieszczą się w centrum jego filozoficznej aktywności, którą stanowi antropologia filozoficzna. Jednakże status pojęcia podmiotu jest tutaj wieloznaczny i podlega ewolucji, której istotnym punktem jest wydane w 1990 r. dzieło *Soi-même comme un autre* (Ricœur 1990a, 2003). Wraz z nim dokonuje się wyraźna zmiana, która z jednej strony stanowi swoiste podsumowanie dotychczasowych rozważań nad człowiekiem, a z drugiej otwiera nowy etap analiz. W dziele tym już na wstępie Ricœur wyodrębnia pojęcie *le soi*, bycia sobą, sobości, które przeciwstawia pojęciu *ja*, *le je*, *ego* – dokonując jednocześnie oddzielenia pojęcia osoby od podmiotu.

W przypadku pojęcia tożsamości mamy również do czynienia ze złożoną sytuacją. Problematyka ta nabiera bowiem wyraźnych kształtów, wyodrębniając się, jeśli mogę tak powiedzieć, w różnych kontekstach. Te konteksty wyznaczają, z jednej strony, debaty w filozofii nowożytnej i współczesnej zaczynające się od Johna Locke'a, Davida Hume'a, Immanuela Kanta przez Zygmunta Freuda, Martina Heideggera po Dereka Parfita, w które wprost wpisują się analizy francuskiego filozofa. Z drugiej strony, istotną rolę odgrywa rozwój i tematyka, którą zajmował się sam Ricœur. Szczególnie warto zwrócić uwagę na znaczenie debaty z psychoanalizą z lat sześćdziesiątych XX w. i takie książki jak: *Esej o Freudzie* oraz *Konflikt interpretacji*, następnie rozważania wokół czasu, których wynikiem było trzytomowe dzieło *Czas i opowieść* z początku lat osiemdziesiątych, czy wreszcie coraz większe położenie nacisku na zagadnienia działania, czego wyrazem jest książka *Du texte à l'action* (Ricœur 1986). Właśnie w tym szeroko rozumianym kontekście można umiejscowić spór o tożsamość, w którym następuje ewolucja od pojęcia tożsamości człowieka przez tożsamość osobową i aporie z nią związane do rozróżnienia przez Ricœura dialektyki tożsamości *idem* i *ipse*, zintegrowanych następnie w pojęciu tożsamości narracyjnej. W tekście przedstawię niektóre wybrane wątki z zarysowanej problematyki podmiotu i tożsamości. Świadomie pomijam tutaj szczególnie późne odniesienia związane przede wszystkim z *Pamięcią, historią, zapomnieniem* oraz *Drogami rozpoznania*. Jestem świadomy, jak ważne są te teksty, ale należałoby je rozpatrzeć osobno.

Ricœur wielokrotnie określał swoje stanowisko poprzez odwołanie się do jednego z nurtów filozofii europejskiej (Ricœur, Changeux 2000: 10–11), który charakteryzują trzy elementy składowe, określane jako: filozofia refleksyjna, filozofia fenomenologiczna oraz filozofia hermeneutyczna. Źródła filozofii refleksji należy szukać już u Sokratesa, zaś tytułowa refleksyjność z tym podejściem zwią-

zana oznacza krytyczny wysiłek myślenia nad sobą samym, gdzie akcent zostaje położony na – jak to określa francuski filozof – „ruch, poprzez który ludzki umysł usiłuje odzyskać swoją moc działania, myślenia i czucia, moc do pewnego stopnia utraconą w różnych rodzajach wiedzy, w praktykach i uczuciach” (Ricœur, Changeux 2000: 10–11). Wybitnym współczesnym reprezentantem tego podejścia był Jean Nabert. Jak rozpoznajemy i integrujemy samego siebie? Tutaj fenomenologia i filozofia hermeneutyczna dokonują radykalizacji i transformacji tradycji refleksyjnej. Innymi słowy, z ideą refleksji łączy się zbieżność w wielu aktach myślenia, działania i czucia z samym sobą, ale fenomenologia, a jeszcze bardziej hermeneutyka, umieszczają to dążenie w coraz to odleglejszym horyzoncie, tak, że staje się ono bardziej ciągłym postulatem niż faktem. Fenomenologia dokonuje tego poprzez ciągłe kierowanie się „ku rzeczom samym”, to znaczy w stronę manifestacji tego, co się ukazuje w doświadczeniu. Akcent zostaje tu położony na wymiar intencjonalny i określenie wszelkiej świadomości jako świadomości czegoś, ku czemu się kieruje. Tym sposobem Ricœur umieszcza siebie jednoznacznie wśród nieidealistycznych kontynuatorów myśli Edmunda Husserla. Wreszcie hermeneutyka, mająca swoje korzenie w interpretacji tekstów religijnych, literackich i prawnych, kładzie nacisk na wielość interpretacji, które łączą się z odczytaniem ludzkiego doświadczenia. Ricœur nawiązuje do Wilhelma Dilthey’a, Heideggera i Hansa-Georga Gadamera jako wielkich reprezentantów tej tradycji. W konsekwencji, można mówić o trzech składowych: refleksyjnej, deskryptywnej oraz językowo-interpretacyjnej, które stanowią integralne części reprezentowanego przez francuskiego filozofa stanowiska.

Od podmiotu do osoby

Jak wygląda kwestia podmiotu? Jest złożona, ponadto uwikłana w burzliwe dzieje podmiotu uwidaczniające się szczególnie we współczesnej filozofii. Jak już sugerowałem, jednym z ważnych momentów w rozwoju myśli Ricœura było przeciwstawienie pojęcia osoby, *la personne*, pojęciu podmiotu, *le sujet*. Zostało to opisane w głównej antropologicznej książce francuskiego filozofa *Soi-même comme un autre*. Warto dodać, że polskie tłumaczenie *O sobie samym jako innym* nieco zniekształca pierwotną intencję autora, ponieważ pełny sens tej odnoszącej się do człowieka jako osoby formuły można by wyrazić „będąc samym sobą, jak i kimś/ czymś innym”. W przedmowie Ricœur, przedstawiając główne założenia swego dzieła, podkreśla, że zamierza zaznaczyć pierwszeństwo zapośredniczenia refleksyjnego przed bezpośrednim ustanowieniem się podmiotu, które wyraża się w pierwszej osobie liczby pojedynczej: „ja myślę”, „ja jestem”. Wraz z refleksyjnym zapośredniczeniem przeciwstawione sobie zostają zaimki *soi* i *je*, sobość, bycie sobą oraz ja, ego. Konfrontując się z podwójnym dziedzictwem pozytywnym i negatywnym różnych filozofii podmiotu, Ricœur stara się pokazać, że spór o *cogito* jest przebrzmiały, zaś polemiki, w jakie sam będzie się wdawał, „będą się mieścić

poza punktem, w którym nasza problematyka oddzieli się od problematyki podejmowanej przez filozofie podmiotu” (Ricoeur 2003: 10).

Co Ricoeur rozumie przez filozofię podmiotu? Jego zdaniem w różnych filozofiach podmiotu o podmiocie mówi się w pierwszej osobie liczby pojedynczej, zaś formuła *ego cogito* umieszcza „ja”, *ego* w różnych pozycjach. „Ja” jest określane jako transcendentalne albo jako „ja” empiryczne, innym razem jako „ja” absolutne, a więc nieuwzględniające relacji z innym, niekiedy jako „ja” względne, a więc uwzględniające wewnętrzne dopełnienie przez intersubiektywność. Warto zauważyć, że w każdym z tych wypadków „ja” jest podmiotem. Można więc określenie ‘filozofie podmiotu’ zrównać z ‘filozofie *cogito*’. Ricoeur chce się zatem zdystansować wobec sporu o *cogito*, w którym „ja”, *ego* zostaje umieszczone raz na pozycji „siły”, raz na pozycji „słabości”. Innymi słowy, fenomenologia hermeneutyczna mająca za przedmiot *le soi*, sobość, bycie sobą dystansuje się jednocześnie wobec „apologii *Cogito* i wobec jego unieważnienia”. Z apologią *cogito* mamy do czynienia wtedy, gdy „ja” w formule „ja myślę”, wiedzione ambicją ostatecznego ugruntowania, zostaje wyniesione do rangi pierwszej zasady poznawczej i bytowej. Wprawdzie to dążenie do ostatecznego ugruntowania radykalizowało się, niemniej jednak pozostawało wspólne dla całej linii mocnej filozofii podmiotu, która biegnie od Kartezjusza przez Kanta i Johanna G. Fichtego do *Medytacji kartezjańskich* Husserla. W całej tej idealistycznej tradycji *cogito* jest nie tyle pierwszą prawdą, co podstawą, która ugruntowuje samą siebie. Zdaniem Ricoeura, by ominąć niebezpieczeństwo subiektywistycznego idealizmu *cogito* i zachować znaczenie myślenia łączące się z refleksyjnością, formuła „myślę” musi przekształcić się w kantowskie „myślę”, które towarzyszy wszystkim naszym przedstawieniom. Wówczas część refleksyjna może być zachowana przy uwzględnieniu problematyki osoby, nie może być już jednak pojmowana w swojej radykalnej, samougruntowującej się wersji.

Przeciwieństwem mocnego *cogito* jest tradycja, którą francuski filozof określa tradycją „rozbitego” *cogito*. Ma ona swoich reprezentantów tak nowożytnych, jak i współczesnych. Należą do nich Hume, Fryderyk Nietzsche, a współcześnie Jacques Derrida czy Richard Rorty. Z tej grupy myślicieli szczególna rola przypada Nietzsche. Jest on dla Ricoeura wyróżnionym przeciwnikiem Kartezjusza i jego *cogito*. Autor *Tako rzecze Zaratustra* dokonuje bowiem destrukcji pytania, na którym kartezjańskie *cogito* starało się dostarczyć odpowiedzi. Czyni to poprzez obalenie wyjątkowości *cogito*, które miałyby oprzeć się wątpieniu. Nietzsche zrównuje zjawiskowość świata zewnętrznego ze światem wewnętrznym, który oznacza „dopasowanie, uproszczenie, schematyzację, wytłumaczenie”, a więc nie coś faktycznego, lecz jedynie interpretację. W tym ujęciu przyczynowość, substancjalność, podmiotowość to nic innego jak złudzenia ukrywające grę sił pod pozorem porządku. Ustanawia się tutaj dowolną jedność zwaną „myśleniem” obok wielości popędów, oznacza to także wyobrażanie sobie „substratu, podłoża podmiotowego”, w którym akt myślenia miałby swoje źródło. To najbardziej przewrotne złudzenie, ponieważ prowadzi do odwrócenia między skutkiem a przyczy-

ną: oto bierzemy za przyczynę pod nazwą „ja” to, co jest skutkiem swego własnego skutku. Jest to w oczach Nietzschego „zwykły gramatyczny nawyk – dołączenia sprawcy do każdego działania”, podczas gdy istnieje tylko działanie, wielość działania. W konsekwencji, zdaniem Ricceura, Nietzsche nie mówi nic więcej jak to, że *cogito* także jest wątpliwe, a podmiot jest wielością – wielością podmiotów walczących ze sobą przeciw instancji kierowniczej.

Rzeczą godną zastanowienia jest to, że Ricceur mówiąc o podmiocie w *O sobie samym jako innym* w zasadzie nie przywołuje sporu o podmiot z lat sześćdziesiątych XX w., który sam prowadził głównie z psychoanalizą i strukturalizmem (zob. Ricceur 1965, 1969). Był to zasadniczy spór, którego stawką było być albo nie być podmiotu w ogóle. Szczególnie wyraźnie widać to w przypadku strukturalizmu, który, wypracowując swoje narzędzia badawcze i sięgając do sfery tego, co nieświadome, dążył programowo do wyeliminowania podmiotowości z pola badań. Ricceur nazwał kiedyś to podejście analizą transcendentálną bez podmiotu transcendentálnego, zaś w sporze ze strukturalizmem starał się oddzielić metodę od filozofii strukturalistycznej i bronić podmiotu mówiącego. Z kolei, gdy mowa o psychoanalizie, to trzeba jasno powiedzieć, że ona także stanowiła prawdziwe wyzwanie dla filozofa uformowanego w szkole filozofii egzystencji, refleksji, fenomenologii – i będącego w połowie lat sześćdziesiątych tuż po zwrocie hermeneutycznym. Prawdę mówiąc, spotkanie z psychoanalizą było szokiem porównywalnym do spotkania z innymi mistrzami podejrzeń takimi jak Nietzsche i Karol Marks, a także dlatego, że w podejściu Freuda dokonuje się zakwestionowanie *cogito*, a więc myślenia, które łączy się z przekonaniem o pewności świadomości. Jak wiadomo, twórca psychoanalizy wyodrębnił serię miejsc niesprowadzalnych do siebie – świadomość, przedświadome, nieświadome – i wskazuje na funkcjonowanie systemu, w którym każda składowa rządzi się swoimi własnymi prawami. Tej funkcjonującej całości nie sposób wszakże sprowadzić do świadomości. Podejście Freuda jest antyfenomenologiczne, ponieważ dokonuje się w nim nie tyle redukcja do świadomości, co redukcja samej świadomości. Czym w oczach Ricceura-filozofa była psychoanaliza? Otóż, była ona pewnego rodzaju hermeneutyką podejrzeń i łączyła się z badaniem podmiotu określanym jako archeologia. Nie trzeba dodawać, że w tej archeologii podmiotu uwidaczniał się wyraźnie element czasowy, a szczególnie wymiar przeszły związany z historią podmiotu, który to wymiar odgrywa najważniejszą rolę. W tej perspektywie podmiot nie jest już charakteryzowany przez odwołanie się do świadomości wraz z jej samofundującą się rolą, raczej można dostrzec to, że rozprasza się w wielość odniesień mających wyraźnie biograficzny charakter. Refleksyjne i praktyczne przepracowanie przeszłych doświadczeń może dopiero umożliwić ponowną, choć zawsze niedomkniętą jego integrację. W konsekwencji, świadomość nie posiada tutaj znaczenia fundamentu, lecz w najlepszym razie staje się postulatem – i w tym wypadku można raczej mówić o ciągłym stawaniu się świadomym niż byciu nim. Należy podkreślić, że długa debata z psychoanalizą jest ważnym momentem ewolucji poglądów francuskiego filozofa. Właściwie

bez zbytniego ryzyka krytyki można pokusić się o stwierdzenie, że spór z psychoanalizą stanowił jedną z głównych przesłanek dla przeformułowania zasadniczych elementów stanowiska Ricoëura, które prowadzi do wypracowania pojęcia osoby w *O sobie samym jako innym*. W tym nowym ujęciu zostaje zachowana składowa refleksyjna, ale z całą pewnością nie jest ona utożsamiana z poznawczym i bytowym fundamentem. Na marginesie warto też dodać, że inna równie ważna przesłanka łączy się z wyraźnym przesunięciem akcentu w analizach filozoficznych Ricoëura na wymiar praktyczny ludzkiego doświadczenia wraz z jego nieodłącznie czasowym charakterem.

W tekście *Approches de la personne*, opublikowanym w roku ukazania się *O sobie samym jako innym*, Ricoëur wyraźnie stwierdza, że pojęcie osoby, *la personne*, jest dzisiaj najodpowiedniejszym pojęciem, wokół którego mogą być prowadzone badania dotyczące człowieka, a z różnych powodów nie mogą to być m.in. takie pojęcia jak właśnie świadomość czy podmiot (Ricoëur 1990b: 115). Świadomość nie może być brana pod uwagę, ponieważ po krytyce Freuda i Nietzschego nie możemy już ujmować jej za pewną i niepowątpiewalną. Ponadto, sama świadomość gubi coś tak ważnego dla człowieka jak cielesność. Również pojęcie podmiotu związane z formułą „ja”, w znaczeniach zaproponowanych przez Ricoëura, nie może być brane pod uwagę. Jak bowiem można po analizach np. Levinasa ujmować „ja” bez relacji do „ty”, do drugiego? Ponadto, czy pojęcia te mogłyby być obecnie wykorzystywane w debatach dotyczących kwestii społecznych, politycznych czy prawnych takich jak np. obrona wolności słowa, prawa człowieka czy odpowiedzialność za popełnione czyny? Nie. Tym pojęciem jest pojęcie osoby. Zostało ono użyte w zupełnie nowym znaczeniu, nie nawiązuje bowiem do jakiegokolwiek konkretnej tradycji. Jej sens zostaje określony w szeregu badań, które przechodzą kolejno przez analizy językowe, teorię działania, problematykę czasu i tożsamości, obszar etyczno-moralno-polityczny w kierunku ontologii. W kolejnych dziełach Ricoëur rozbuduje tę problematykę, skupiając się m.in. na kwestiach pamięci w *Pamięci, historii, zapomnieniu* (Ricoëur 2000, 2006). Zatem język, działanie, opowieść i życie etyczne w historycznej wspólnotce konstytuują warstwę sensu pojęcia osoby. Przejście w kierunku badań nad osobą widać także w zmianie terminologicznej. W miejsce „ja” Ricoëur umieszcza pojęcie *le soi*, „bycia sobą”, „sobości”, którego fenomenologia hermeneutyczna wychodzi poza alternatywę *cogito* i *anti-cogito*.

Od tożsamości osobowej do tożsamości narracyjnej

Jak w tym kontekście wygląda problematyka tożsamości i jaką rolę odgrywa w tych badaniach? Jej rola i obecność jest już zaznaczona w samej formule określającej człowieka jako osobę i mówiącej, że jest *soi-même comme un autre*, samym sobą, jak i kimś/czymś innym. Z jednej strony akcent zostaje tutaj położony na bycie sobą samym i próbę odpowiedzi na pytanie kim/czym jesteśmy. Z drugiej bycie

samym sobą zawsze mieści w sobie innego, inność, odmienność w wielu znaczeniach, jakie temu terminowi przysługują. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że pytanie o tożsamość wyodrębnia się jako prawdziwy problem przede wszystkim w związku z pytaniem o trwałość w czasie. To między innymi różni Ricceura od takich autorów jak Charles Taylor czy Michel Henry, którzy także poruszali problematykę tożsamości². Należy dodać, że wejście w problematykę tożsamości w ścisłym tego słowa znaczeniu poprzedza u francuskiego filozofa długa debata poświęcona kwestii czasu (por. Ricœur 1984–1986)³. Rozróżniając czas przyrodniczy i czas fenomenologiczny oraz konfrontując się ze spekulatywnymi aporiami czasowości, Ricœur proponuje rozwiązanie „praktyczne” polegające na połączeniu doświadczenia czasu i opowieści, na nadaniu temu doświadczeniu postaci narracyjnej. Krótko mówiąc, odpowiedzią na aporie czasowości jest tożsamość narracyjna. Co ciekawe, w przypadku sporu o tożsamość osobową będziemy mieli do czynienia z czymś analogicznym.

W samej dyskusji nad tożsamością strategia Ricceura polega na tym, że po pierwsze dokonuje on kluczowego dla jego argumentacji rozróżnienia dwóch pojęć tożsamości, następnie wpisuje spór o tożsamość w historyczny kontekst sięgający Locke’a i Hume’a, by w kolejnym kroku przedstawić ten spór we współczesnym kontekście w związku z książką Parfita *Reasons and Persons* i wreszcie rozwiązaniem aporii tożsamości osobowej, która wynika z tej historycznie przedstawionej argumentacji, a którą jest zaproponowana przez Ricceura koncepcja tożsamości narracyjnej bezpośrednio związana z wyjściowym rozróżnieniem dwóch rodzajów tożsamości. Oczywiście kluczowe znaczenie dla argumentacji ma właśnie to wyjściowe rozróżnienie odnoszące się do terminu „ten sam” w głównej formule dotyczącej osoby. Gdyby podkreślić ten aspekt, to formuła brzmiałaby „będąc tym samym sobą, jak i kimś/czymś innym”. Pytanie zatem brzmi, co to znaczy być tym samym. Mając na uwadze kwestię trwałości w czasie, Ricœur dostrzega dwuznaczność pojęcia tożsamości i rozróżnia dwa rodzaje tożsamości (*identité*): tożsamość *idem* (fr. *mêmeté*, ang. *samness*, niem. *Gleichheit*) oraz tożsamość *ipse*

² Wśród wymienionych autorów problematyka czasu i narracji nie staje się centralnym zagadnieniem, wokół którego skupia się zagadnienie tożsamości. Trzeba raczej powiedzieć, że towarzyszy ona innym aspektom rozważań o tożsamości. Widać to szczególnie wyraźnie u Taylora, gdzie problem relacji do jakiegoś dobra, które uznajemy jako podstawowe i określające to, kim jesteśmy, jest najważniejszy. Zatem aspekt czasowy (zresztą narracyjny także) zostaje podporządkowany rozwiązaniom odnoszącym się do pytania „kim jestem?” oraz relacji do dobra, która stanowi pierwotną na to pytanie odpowiedź (zob. Taylor 1989; 2001). Z kolei biorąc pod uwagę Henry’ego i jego koncepcję tożsamości podmiotu można zauważyć, że jej pierwotne odniesienie po pierwsze dotyczy relacji „ja” do siebie samego i posiada immanentny charakter oraz opiera się ono na kategorii życia jako samo-pobudzenia; po drugie kategoria tożsamości jest ugruntowana w kategorii absolutnego Życia, które posiada wieczny charakter. Zatem czasowe życie każdego żywego podmiotu, a tym samym jego tożsamość, partycypuje w życiu wiecznym, tworząc swą własną tożsamość z materii wiecznego życia. Akcent jest zatem położony na relację wieczne – czasowe (zob. Henry 2000; 2012).

³ W trzecim tomie tego dzieła, zatytułowanym *Czas opowiedziany*, w konkluzji czytamy: „Nasza poetyka opowieści ma ambicję znalezienia odpowiedzi na wzajemne zaślanianie aporii dwóch perspektyw dotyczących czasu” (Ricœur 1984–1986, t. 3: 441).

(fr. *ipseité*, ang. *selfhood*, niem. *Selbstheit*). Teza Ricœura brzmi: bycie sobą (*ipseité*) nie jest tym samym, co bycie tym samym (*mêmeté*) (Ricœur 2003: 192) – i to właśnie zagadnienie trwałości w czasie stawia po raz pierwszy prawdziwy problem porównania tych dwóch odmian tożsamości. Krótko mówiąc, pominięcie tego rozróżnienia prowadzi w konsekwencji do aporii tożsamości osobowej.

Na czym polega problem tożsamości osobowej? Najprościej mówiąc, wikła się ona w paradoksy i trudności nie do rozwiązania, wynikające z przyjętego kryterium tożsamości, którym jest tożsamość – *idem*. Z pozoru wydawałoby się, że trwałość w czasie łączy się wyłącznie z tego rodzaju tożsamością⁴. Przede wszystkim mamy tu do czynienia z tożsamością numeryczną, wtedy mówimy, że dwa rozważane przedmioty rzeczywiście stanowią jedną i tę samą rzecz. Następnie umieszczamy tożsamość jakościową, a więc najwyższe podobieństwo umożliwiające wzajemne zastępowanie. Problem jednak polega na tym, że po upływie pewnego czasu podobieństwo staje się wątpliwym kryterium tożsamości. Widać to szczególnie wyraźnie w przypadku sądenia zbrodniarzy wojennych. W tych i podobnych wypadkach odwołujemy się więc do nieprzerwanej ciągłości między początkowym a ostatnim etapem rozwoju jednostki, ale w tym wypadku element różnicy zawsze pozostaje bez względu na liczbę pośredniczących etapów. Zagrożeniem dla tożsamości jest tu zmiana, która nigdy nie zniknie, jeśli nie będzie można wskazać, opierając się na podobieństwie, „zasady trwałości w czasie”, niezmienniej struktury takiej jak np. kod genetyczny, linie papilarne czy tęczówka. Ricœur spostrzega, że, „jeśli tożsamości nadajemy ściśle znaczenie czasowej ciągłości, to cały problem tożsamości osobowej jako tożsamości – *idem*, jednakowości obraca się wokół poszukiwania czegoś niezmiennego we wzajemnych relacjach” (Ricœur 1992: 33) [przekł. zmod. – M.D.]. W konsekwencji można stwierdzić, że cała problematyka tożsamości osobowej skupi się na poszukiwaniu relacyjnego niezmiennika, nadając mu mocne znaczenie trwałości w czasie (Ricœur 2003: 196).

Rodzi się pytanie o to, czy kiedy mówimy o człowieku, o jego byciu sobą (*le soi*), to czy zakłada ono taką postać trwałości w czasie, którą nie sprowadza się do określenia substratu, słowem, czy taka postać trwałości w czasie mogłaby nie być schematem kategorii substancji. Jeszcze inaczej aspekt ten ujmując, można za Ricœurem zapytywać, czy postać trwałości w czasie daje się powiązać z pytaniem „kto?” jako niesprowadzalnym do pytania „co?”, jeśli owo „co” odnosi się, a nie jest to takie oczywiste, do schematu substancjalnego. Innymi słowy, chodzi tu o taką postać trwałości w czasie, która w najlepszy sposób odpowiadałaby na pytanie: „kim jestem?”. Zauważmy, że umiejscowienie obok siebie pytań o „co?” i „kto?” nie eliminuje, co oczywiste, samego pytania o „co?” w człowieku, lecz raczej przeciwstawia sobie dwa bieguny problematyki, które, pozostając ze sobą w dynamicznej relacji, niekiedy się pokrywają, innym razem wykluczają, a ostatecznie zostaną zintegrowane w pojęciu tożsamości narracyjnej.

⁴ W tej części argumentacji idę za dwoma tekstami Ricœura (2003: 195 i nn.; 1992: 33–44).

W przypadku człowieka, sądzi Ricœur, dysponujemy dwoma wzorami trwałości nas samych w czasie: charakterem i dotrzymaniem danego słowa. Czym jest charakter? Charakterem nazywamy „ogół cech wyróżniających, pozwalających ponownie zidentyfikować jednostkę ludzką jako będącą tą samą”, „ogół trwałych dyspozycji, po czym rozpoznaje się osobę” (Ricœur 2003: 197, 200). Dzięki temu, co podlega opisowi, charakter łączy wymienione wcześniej elementy tożsamości numerycznej i jakościowej, nieprzerwaną ciągłość oraz trwałość w czasie. Z punktu widzenia czasu pozoruje on stałość struktur, zaś określenie „to, po czym” stanowi punkt, w którym problematyki *ipse* nie da się wręcz odróżnić od tożsamości *idem*, gdyż zdają się niemalże całkowicie ze sobą pokrywać. W tej wyrażnie inspirowanej Arystotelesem definicji charakteru pojęcie dyspozycji, oprócz podkreślenia jego czasowego wymiaru, kieruje nas także w stronę narratywizacji tożsamości osobowej. Jest tak, ponieważ pojęcie dyspozycji łączy się ściśle z pojęciem przyzwyczajania, a to z kolei oznacza coś, co nabywamy i do czego się przyzwyczajamy. Nie trzeba dodawać, że wymienione właściwości mają czasowy sens. „Przyzwyczajanie – zauważa Ricœur – obdarza charakter historią: lecz jest to historia, w której odkładające się warstwy zaczynają przykrywać, a ostatecznie usuwać innowację, jaka je poprzedziła” (Ricœur 2003: 201). W konsekwencji, każde nabyte przyzwyczajanie, które stało się trwałą dyspozycją, stanowi cechę charakteru, a więc to, po czym rozpoznajemy osobę jako będącą tą samą. Do tego dochodzi także element inności, zgodnie z określeniem osoby jako będącej tą samą, jak i kimś/czymś innym, w tym sensie, że z dyspozycją łączy się ogół „nabytych utożsamień, identyfikacji, poprzez które coś (pochodzącego) od innego wchodzi w skład tego samego” (Ricœur 2003: 201) [przekł. zmod. – M.D.]. Wskazuje to na fakt, że tożsamość tak osoby, jak i zresztą wspólnoty wywodzi się w znacznej mierze z identyfikacji z wartościami, normami, wzorami, bohaterami itd., w których osoba się rozpoznaje. Utożsamienie się z wartościami, wzorami, a przede wszystkim bohaterami, oprócz tego, że wskazuje na przyjęcie wymiaru inności, uwydatnia także element lojalności, który z takim utożsamieniem jest związany. Lojalność skłania do wierności, a zatem do zachowania siebie. Tym sposobem okazuje się, że nie można pomyśleć *idem* osoby z pominięciem jej *ipse* – i to nawet w przypadku, gdy jedno pokrywa się z drugim. Ricœur powie, że tożsamość charakteru wyraża przyleganie „co?” do „kto?”, lecz różnica tych ujęć nie powinna być zamazywana, tylko utrzymywana. Charakter to rzeczywiście „coś” „kogoś”, a obecna w nim dialektyka nowatorstwa i sedymentacji, którą spotykamy w procesie utożsamiania, wskazuje, że charakter posiada historię, z tego wynika, że stały biegun charakteru może przyjąć wymiar narracyjny, kiedy utożsamiamy go z osobą, bohaterem opowiadanej historii.

Istnieje inny niż charakter wzór trwałości w czasie. Jest nim dotrzymanie danego słowa. Ten wzór jest zakorzeniony w wierności słowu danemu drugiemu, a samo jego dotrzymanie jest dowodem stałości samego siebie. W tym przypadku trwanie w czasie i zachowanie stałości siebie nie daje się wpisać w wymiar „czegoś”, lecz staje się możliwe tylko w związku z pytaniem o „kto?”, ale w relacji do

drugiego. Wierność sobie zapośredniczona danym drugiemu słowem wskazuje na trwałość w czasie inną niż trwanie charakteru. Stałość charakteru bowiem trzeba odróżnić od stałości w przyjaźni. Dotrzymanie danego słowa samo stanowi wyzwanie rzucone upływowi czasu, przy czym nie zakłada ono wcale braku zmian w czasie. Przeciwnie, właśnie pomimo tych zmian, które mogą być różnego rodzaju, np. zmiany upodobań, pragnień czy poglądów, pomimo ich zmienności – obietnica wskazuje na kogoś, kto mówi, że dotrzyma danego słowa. Trzeba wyraźnie powiedzieć, że uzasadnienie opartej na obietnicy trwałości ma wyraźnie etyczne podstawy. Łączy się, jak to określa Ricœur, z „obowiązkiem obrony instytucji języka” (Ricœur 2003: 206) i odwzajemnienia zaufania, jaki inny pokłada w mojej wierności. To etyczne uzasadnienie ma rzecz jasna czasowe implikacje. Implikuje wspomniany już inny rodzaj trwania w czasie, który jest różny od trwałości charakteru. Trwałe istnienie siebie samego otwiera drogę do tego, by „kto” z pytania „kim jestem?” i „co” z pytania: „czym jestem?” zostały jednoznacznie od siebie oddzielone (Ricœur 1992: 34); tutaj właśnie tożsamość *ipse* oraz tożsamość *idem* rozchodzą się. Tym samym powstaje problem. Jeśli bowiem te dwie formy tożsamości potraktujemy jako formy graniczne i dodamy, że nie stykają się one ze sobą, to jak uzupełnić lukę, która między nimi powstaje? Otóż pojęcie tożsamości narracyjnej wypełnia tę lukę i „waha się między dwiema granicami: niższą, na której trwałość w czasie wyraża pomieszczenie *idem* i *ipse*, i wyższą, na której *ipse* stawia pytanie o swoją tożsamość bez pomocy i poparcia *idem*” (Ricœur 2003: 207).

Można by jednak zapytać: dlaczego rozróżnienie dwóch rodzajów tożsamości oraz scalającej je tożsamości narracyjnej jest niezbędne? Czy nie mnoży się tutaj niepotrzebnie rozróżnień? Odpowiedź wydaje się prosta: jeśli przeanalizować teorie tożsamości nieznające ani takiego rozróżnienia, ani teorii tożsamości narracyjnej, to wikłają się one w paradoksy i aporie. Nie miejsce tutaj, by wejść w szczegółową analizę tych teorii zaczynających się wraz z spostrzeżeniami Locke’a i Hume’a, prowadzących do współczesnych poglądów, wśród których szczególne miejsce zajmuje koncepcja Parfita z *Reasons and Persons*. Wymienione teorie dobrze ilustrują, do jakich trudności wiodą poszukiwania tożsamości osobowej nieposiadające zadowalających pojęciowych rozróżnień. Widać to w postaci paradoksów, w jakie wikła się argumentacja Locke’a, w sceptycznej konkluzji Hume’a oraz w podobny sposób brzmiącego i podsumowującego wywody Parfita wniosku mówiącego, że *personal identity is not what matters* (Parfit 1991: 255). Geneza pojęcia tożsamości narracyjnej także jest złożona i zasługuje na osobne rozpatrzenie, obejmuje bowiem różnorodne składowe: m.in. psychoanalizę kładącą nacisk na przepracowanie historii własnego życia czy biblijną historię Izraela, czyli historię pewnej wspólnoty – tę kwestię niestety również musimy tutaj pominąć.

Samo pojęcie tożsamości narracyjnej pojawia się w zakończeniu *Czasu i opowieści*, wskazując na jedność historii i opowieści fikcyjnej, które odnoszą się do jednostki lub wspólnoty o określonej tożsamości (Ricœur 1984–1986, t. 3: 422 i nn.). Głębokim założeniem koncepcji Ricœur’a jest przekonanie, które Dilthey wyraził za pomocą pojęcia *Zusammenhang des Lebens*. Jest to przekonanie mó-

wiące o wielorakich powiązaniach, związkach życia, które są równoznaczne z pojęciem historii życia. Tożsamość narracyjna nie tylko pozwala wyrazić te wielorakie połączenia związane z historią życia, ale także – poprzez wzór połączenia między różnymi zdarzeniami, jakim jest zawiązanie intrygi, którego początek odnajdujemy w *Poetyce* Arystotelesa – pozwala włączyć do trwałości w czasie różnorodność, zmienność i nieciągłość. Oprócz nadania całościowej, dynamicznej spójności życiu i włączeniu do niej różnorodności i zmienności, tak wypracowane pojęcie tożsamości narracyjnej jest nieodłącznie związane z tożsamością postaci. Innymi słowy, ujmuje ona nie tylko działanie z jego zmiennością i różnorodnością, z tym, że rozgrywa się ono w czasie i podlega zmianom, lecz także przedstawia postacie uwikłane w działanie i jemu podlegające. Struktura narracyjna zatem łączy, w procesie zawiązywania intrygi, działanie i postać, która w nim uczestniczy. „Postacią – zauważa francuski filozof – jest ten, *kto* urzeczywistnia działanie w opowieści” (Ricœur 2003: 237). Tym samym kategoria postaci staje się (czy raczej jest) kategorią narracyjną, zaś jej rola w opowieści wchodzi w ten sam zakres narracyjnego rozumienia, co intryga. Krótko mówiąc, rozumienie, jakie mamy o nas samych jest rozumieniem narracyjnym, oznacza to m.in., że nie możemy ująć nas samych poza czasem, a więc poza pewną opowieścią, istnieje więc równoważność między tym, kim jesteśmy a historią naszego życia.

W przedstawionej współzależności między działaniem a postacią opowieści, po stronie postaci, a właściwie w samej postaci, można dostrzec dynamizm. Ricœur nazywa to dialektyką, będącą skutkiem zgodności i niezgodności, rozwijającą się poprzez „zawiązanie intrygi z tworzywem działania” (Ricœur 2003: 244). Dynamizm ten biegnie dwuliniowo. W linii zgodności postać czerpie swoją jednostkowość z jedności swojego życia traktowanej jako jednostkowa czasowa całość – i przez to odróżnia się ona od innych postaci. W linii niezgodności zaś tak pojętej czasowej całości ciągle zagraża rozerwanie, zniszczenie z powodu nieprzewidzianych wydarzeń takich jak np. spotkania czy wypadki. Ciągłe dokonywana synteza zgodności i niezgodności sprawia, że przypadkowość zdarzeń retrospektywnie zostaje ujęta jako konieczność historii życia, która zrównuje się z tożsamością postaci. Gdzie jest tu miejsce na osobę? Jeśli osoba rozumiana jako postać opowieści nie jest czymś odrębnym od swoich doświadczeń, to uczestniczy ona w dynamicznej strukturze tożsamości właściwej opowiadanej historii. „Opowieść – podkreśla Ricœur – buduje tożsamość postaci, którą można nazwać jej tożsamością narracyjną, budując tożsamość opowiadanej historii. Właśnie tożsamość historii tworzy tożsamość postaci” (Ricœur 2003: 245). Narracja stanowi tutaj sposób ujęcia czasowego i historycznego doświadczenia człowieka. Można podać kilka przykładów funkcjonowania tożsamości narracyjnej, pomimo wielu różnic, jakie istnieją między dyscyplinami, z których te przykłady są czerpane, a są nimi: doświadczenie psychoanalizy, biblijna historia Żydów, historia praktycznie każdej historycznie ukształtowanej wspólnoty lub narodu czy wreszcie literatura stanowiąca ogromne laboratorium, w jakim przeprowadza się wyobrazeniowe eksperymenty nad tożsamością postaci.

Jak w tym kontekście umieścić dialektykę tożsamości *idem* i *ipse*? Otóż wspomniana dynamika ujęcia postaci wpisuje się w przedział między dwoma biegunami trwałości w czasie (charakter oraz dotrzymanie obietnicy) i pełni funkcję zapośredniczenia między nimi. Tym samym tożsamość narracyjną można postrzegać jako pośredniczkę między stałością charakteru a utrzymywaniem siebie w obietnicy. Wariacje wyobrażeniowe wokół tożsamości narracyjnej wspomagane eksperymentami myślowymi, których dostarcza tak obficie szczególnie literatura, dają możliwość zobaczenia całej gamy złożonych relacji, jakie istnieją między tożsamością *idem* a tożsamością *ipse*. Słowem, poddaje się tutaj próbie opowieści różne sposoby zmiany i przekształcenia tożsamości narracyjnej. Takie postępowanie ujawnia przypadki graniczne: na jednym krańcu skali są np. postacie z bajek z ich uporem i niezmiennością w czasie, pośrodku skali są postacie ze złożoną równowagą stałości i zmienności charakterów, które pokazuje dziewiętnastowieczna powieść, na przeciwnym krańcu osoby przestają być charakterem, a ich tożsamość, przedstawiona przez współczesne powieści napisane w duchu Roberta Musila, Franza Kafki, Jamesa Joyce'a czy Marcela Prousta, wydaje się być zagrożona czy wręcz utracona, do tego stopnia, że możemy te przypadki porównać do *puzzling cases* z książek Parfita i innych współczesnych filozofów analitycznych. Otóż Ricœur jest zdania, że na tle dialektyki tożsamości *idem* i *ipse* te trudne, intrygujące przypadki można interpretować jako sposób „obnażania samego rdzenia bycia sobą” (*ipséité*) „pozbawionego odniesienia do tożsamości *idem*” (Ricœur 1992: 41) [przekł. zmod. – M.D.]. Oznacza to utratę odniesienia do pytania „czym jestem?” przy jednoczesnym zachowaniu pytania „kim jestem?”. Innymi słowy, intrygujące przypadki wskazują na „nagość” samej osoby i mają znaczenie jako przypadki graniczne, dzięki którym sprawdzamy odległość między tożsamością *idem* i *ipse*.

Tożsamość narracyjna ujawnia tutaj jedną ze swoich zasadniczych funkcji, którą warto na koniec rozważań raz jeszcze podkreślić. Oprócz spajania dialektyki *idem* i *ipse*, mieści w sobie także coś, co pozwala na poszukiwanie nowych odmian i sposobów opowiadania o nas samych. Właśnie w tym sensie jest laboratorium badawczym, w którym umożliwia się badanie i integrację najbardziej złożonych aspektów tożsamości w ogóle. Zresztą daje możliwość testować coś, co z punktu widzenia tożsamości dotychczas pojmowanej byłoby jedynie czystą fantazją. Trzeba też zawsze pamiętać, że tożsamość narracyjna nie jest oderwana od innych aspektów związanych z życiem człowieka. Tym sposobem umożliwia zintegrowanie wielu różnych elementów określających osobę w jej dialogicznym, etycznym, polityczno-społecznym i historycznym odniesieniu. Tak szeroko pojmowana funkcja narracji stanowi *de facto* sposób rozumienia „siebie” człowieka umieszczonego w świecie, czasie i historii. „Narracja – twierdzi Ricœur – jest sposobem samo-interpretacji bytu, kiedy ujmuje on siebie z punktu widzenia czasowości, czasu codziennie przeżywanego, ale także w długim trwaniu, którym jest historia życia od narodzin aż do śmierci” (Ricœur 2008: 286–287).

Literatura

- Henry M., 2000, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Éditions du Seuil.
- Henry M., 2012, *Wcielenie, Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Kraków: Homini.
- Parfit D., 1991, *Reason and Persons*, Oxford: Clarendon Press.
- Ricœur P., 1965, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris: Éditions du Seuil.
- Ricœur P., 1969, *Le conflit des interprétations. Essais d'hérméneutique*, Paris: Éditions du Seuil.
- Ricœur P., 1984–1986, *Temps et Récit*, t. 1–3, Paris: Éditions du Seuil.
- Ricœur P., 1986, *Du texte à l'action. Essais d'hérméneutique-II*, Paris: Éditions du Seuil.
- Ricœur P., 1990a, *Soi-même comme un autre*, Paris: Éditions du Seuil.
- Ricœur P., 1990b, *Approches de la personne*, Esprit, Mars–Avril, s. 115–130.
- Ricœur P., 1992, *Tożsamość osobowa* [w:] *idem, Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Ricœur P., 2000, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Éditions du Seuil.
- Ricœur P., 2003, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ricœur P., 2006, *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Kraków: Universitas.
- Ricœur P., 2008, *Écrits et conférences 1, Autour de la psychanalyse*, Paris: Éditions du Seuil.
- Ricœur P., Changeux J.-P., 2000, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris: Odile Jacob.
- Taylor Ch., 1989, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge (USA): Harvard University Press.
- Taylor Ch., 2001, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński et al., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Jarosław Jakubowski¹

Transcendowanie skończoności egzystencjalnej poprzez opowieść. W kręgu filozofii Paula Ricoëura

Zdaniem Ricoëura skończoność egzystencjalna wyznaczona jest zarówno poprzez inność „zewnątrzną” w stosunku do bytu egzystującego (świat, Inni), jak i poprzez inność „wewnętrzzną” (ciało własne, sumienie). Splot tych dwóch typów inności, a tym samym kwintesencję skończoności egzystencjalnej wyraża figura „zawężonego otwarcia na świat”. Ricoëur, ukazując różnorakie typy zawężenia otwarcia na świat, wskazuje zarazem, że każdemu z tych typów można przyporządkować pewnego rodzaju sposób jego transcendowania. Czy jednak, zgodnie z koncepcją Ricoëuroską, istnieje jakiś uniwersalny sposób transcendowania zawężenia otwarcia na świat, obejmujący wszystkie typy tegoż zawężenia? Są podstawy, by sądzić, iż rolę takiego uniwersalnego sposobu transcendowania zawężenia otwarcia na świat mogłaby odgrywać, według Ricoëura, *vouloir dire* (chęć powiedzenia, oznaczanie, wysławialność) w swej najbardziej bodajże rozwiniętej postaci, to znaczy *vouloir dire*, przybierająca postać opowieści (chodzi o opowieść w znaczeniu bliskim Arystotelesowskiemu *mythos*). Dlaczego opowieść? Po pierwsze dlatego, że opowieść pozwala spojrzeć niejako z dystansu na wszelkie zawężenie otwarcia na świat, będące udziałem człowieka. Opowieść skłania człowieka do rozpoznania perspektywicznej odsłony świata właśnie jako perspektywicznej odsłony świata. Po drugie dlatego, że opowieść, odsłaniając przed człowiekiem coraz to nowe możliwości bycia, skłania go do mniej lub bardziej radykalnej modyfikacji relacji, które człowiek zawiązuje ze światem, a także z sobą samym.

Słowa kluczowe: zawężone otwarcie, świat, transcendowanie, egzystujący byt, inność, opowieść

¹ Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Instytut Filozofii; j.jakub@ukw.edu.pl.

Transcending Existential Finitude through Narrative.
In the Circle of the Philosophy of Paul Ricœur

In Ricœur's view, existential finitude is delineated through both 'external' otherness in relation to an existing being (the world, Others), as well as through 'inner' otherness (the body itself, conscience). The interweaving of those two types of otherness, and thereby the quintessence of existential finitude, is expressed by the figure 'limitation of openness to the world'. Depicting various types of limitation of openness to the world, Ricœur argues that a certain way of transcending it can be assigned to each of those types. Is there, however, in line with Ricœur's concept, any universal way of transcending the limitation of openness to the world which encompasses all types of limitation? There are grounds for believing that the role of such a universal way of transcending the limitation of openness to the world could be performed, according to Ricœur, by *vouloir dire* (wanting to say, meaning, sayability) in its most, perhaps, developed form, i.e. *vouloir dire* taking the form of a narrative (the narrative in the meaning of being close to Aristotle's notion of *mythos*). Why narrative? First, the reason for the narrative allows me to look as if it were from a distance at any limitation of openness to the world in which I participate. The narrative prompts me to recognize the perspective world revelation precisely as the perspective world revelation. Next, that the narrative, by revealing newer and newer possibilities of Being before me, induces me to modify, to a lesser or greater extent, the relationship I establish with the world and with oneself.

Key words: limitation of openness, the world, transcending, an existing being, the otherness, the narrative

Namysł nad kwestią transcendowania skończoności egzystencjalnej poprzez opowieść należy rozpocząć od próby określenia, czym jest skończoność egzystencjalna. Kolejnym krokiem powinna być próba zdefiniowania transcendowania skończoności egzystencjalnej, a dopiero następnym wskazanie (o ile tylko definicja tegoż transcendowania, która zostanie przyjęta, będzie dopuszczała różne jego wersje) specyfiki transcendowania skończoności egzystencjalnej, urzeczywistnianego poprzez opowieść.

Skończoność egzystencjalna

Jak określić skończoność egzystencjalną? Skończoność egzystencjalna dotyczy tego bytu, którego cecha to zdolność ustosunkowania się do swego własnego istnienia, a także do istnienia w ogóle. Jakkolwiek krąg inspiracji dla Ricœurowskiej filozofii egzystencji jest dość bogaty, to jednak na pierwszy plan wysuwają się zwłaszcza dwie spośród nich: inspiracja Marcelowska oraz inspiracja Heideggerowska. W filozofii Marcelowskiej wskazana wyżej zdolność prezentowana jest jako źródłowa możliwość „odczuwania bytu” (Marcel 1995: 125–126). W filozo-

fi Martina Heideggera za reprezentatywną może być tu uznana słynna formuła z *Bycia i czasu*, wskazująca, iż istnieje „taki byt, któremu w jego byciu chodzi o samo to bycie” (Heidegger 1994: 17). Należy wszakże podkreślić, że zarówno filozofia Marcelowska, jak i Heideggerowska przyjmują, że konstytutywna cecha tegoż bytu, który jest w stanie odnieść się do swego własnego istnienia, to również źródłowe powiązanie z istnieniem innym niż jego własne istnienie. Gabriel Marcel mówi, że odczuwanie siebie samego to zarazem doświadczenie „partycypacji” (Marcel 1995: 17; por. Ricœur 1988a: 21), doświadczenie uczestnictwa w byciu jako takim. Heidegger mówi z kolei, że ów byt, w którego „byciu chodzi o samo to bycie” (jak wiadomo, Heidegger określa ten byt mianem *Dasein*), jest źródłowo osadzony „w świecie”. Egzystować to być-w-świecie.

W jaki jednak sposób przedstawiona charakterystyka owego bytu egzystującego (czyli tego bytu, którego cechuje zdolność odniesienia się do własnego istnienia, a także do istnienia jako takiego) wiąże się z kwestią skończoności? Pytając o skończoność pewnego bytu, faktycznie zapytujemy, w jakim sensie owemu bytowi można przypisać jakiegoś rodzaju „granicę” bądź „kres”. Problem polega wszakże na tym, że odnośnie do bytu egzystującego nie możemy zadowolić się konstatacją głoszącą, iż byt ów, podobnie jak wiele innych bytów, jest skończony w tym sensie, że cechuje go „przemijalność” lub też „ograniczoność przestrzenna”. Konstatacja taka byłaby co prawda trafna, lecz zarazem całkowicie banalna, mało odkrywczą. Tymczasem przesłanie sformułowanego pytania dotyczy tego, czy bytowi egzystującemu [*nota bene*, byt ten bywa okreśłany w Ricœurowskiej twórczości różnorako, wyrażają go m.in. takie terminy jak „egzystujące Ja” (Ricœur 1988a: 19), „Cogito integralne” (Ricœur 1988a: 13,17), „realność ludzka” (Ricœur 1988b: 66), „osoba” (np. Ricœur 1988b: 86–89; 2003: 435–454), „sobość” (Ricœur 2003); samo z kolei wyrażenie „byt egzystujący” pojawia się np. w artykule *Egzystencja i hermeneutyka* (Ricœur 1985: 190)] można przypisać taki rodzaj kresu (bądź też ograniczenia), który byłby reprezentatywny właśnie dla tegoż bytu, a nie dla innych bytów. Otóż zgodnie z koncepcją Ricœurowską nie ulega wątpliwości, iż na tak uściśnione pytanie należy odpowiedzieć twierdząco. Bytowi egzystującemu można przypisać skończoność co najmniej w trojakim sensie. Po pierwsze, byt egzystujący zastaje siebie samego jako „już istniejącego”, czyli jako tego, kogo istnienie poprzedza możliwość namysłu nad nim [„prymat planu ontycznego wobec planu refleksyjnego, prymat jestem nad myślę” (Ricœur 1985: 252)]. Byt egzystujący nie ma mocy samostanowienia (zob. Ricœur 1988a: 21; 2003: 33–34) i w tym znaczeniu jest skończony. Po drugie, byt egzystujący cechuje ucieleśnienie (Marcelowskie „jestem ciałem”, a nie „mam ciało”). Po trzecie wreszcie, bytowi egzystującemu przysługuje skończoność w tym sensie, iż jakkolwiek może on ustosunkować się do swego własnego istnienia, to jednak takie samooodniesienie nie jest nigdy bardziej pierwotne niż uwikłanie tegoż bytu w sieć relacji (i to bardzo specyficznych) z tym, co inne. Heideggerowska formuła bycia-w-świecie eksponuje właśnie ów moment źródłowej, niezbywalnej korelacji bytu egzystującego (*Dasein*) z otoczeniem, czyli z tym, co inne. Należy przy tym zaznaczyć, że

inność, którą napotyka byt egzystujący, nie ma wyłącznie statusu „zewnętrzności” w stosunku do tegoż bytu, inność ta to również inność „wewnętrzna”, czyli – jak to określa Paul Ricœur w *O sobie samym jako innym* – „własna inność” (Ricœur 2003: 539). Znamienne jest, że figura inności prezentowana w *O sobie samym jako innym* to zarówno inność „zewnętrzna” [czyli inność, którą stanowi Inny – *Autrui* (Ricœur 2003: 546–567)], jak i inność „wewnętrzna” [ciało własne (Ricœur 2003: 530–546) bądź też definiowane na podstawie Heideggerowskiej koncepcji *Gewissen* (Ricœur 2003: 567–591) – sumienie]. Ricœur stara się pokazać, że relacja z własną innością (innością „wewnętrzną”) jest jak najściślej powiązana z relacją zachodzącą z nie-własną innością (innością „zewnętrzną”). Wszelkie modyfikacje relacji z otoczeniem wpływają mianowicie na sposób, w jaki odnoszą się jako byt egzystujący do swej własnej inności (np. do swej cielesności lub też do swego sumienia) i na odwrót, wszelkie modyfikacje relacji z własną innością wpływają na sposób, w jaki odnoszą się do otoczenia, czyli do inności nie-własnej. Mamy tu układ wzajemnego warunkowania się, a zatem układ „kolisty”.

Zgodnie jednak z koncepcją Ricœurowską powiązanie między obydwooma tymi typami inności wyznaczającymi skończoność egzystencjalną (inność wyznacza skończoność egzystencjalną w tym znaczeniu, że byt egzystujący jest w pewien sposób „ograniczany” przez to, co inne) nie polega wyłącznie na tym, że relacje, w jakich pozostaje byt egzystujący z każdym z nich, warunkują siebie wzajemnie. Jak bowiem wskazuje Ricœur, związek między obydwooma tymi typami inności jest jeszcze bardziej bezpośredni. Oto nie tylko jest tak, że relacja z jedną innością warunkuje relację z drugą innością. Jest również tak, że jedna inność (własna inność) jako taka warunkuje relację z drugą innością (to znaczy z nie-własną innością, którą stanowi napotykaną świat „zamieszkały” przez Innych) i na odwrót – druga inność warunkuje relację z pierwszą innością (to znaczy z własną innością, czyli z sobą samym jako kimś cielesnym). Można by wręcz stwierdzić, że w sferze egzystencjalnej (czyli w sferze istnienia tegoż bytu, którego cechuje zdolność odniesienia się do własnego istnienia) zachodzi bezpośrednie sprzężenie, spłot obydwu tych inności. Czymże dokładnie jest ten spłot? Jest on tym, co sprawia, że konstytutywne dla bytu egzystującego otwarcie na świat to „otwarcie zawężone” (zob. Ricœur 1988b: 55–81; 1991: 305–309). Na jakiej zasadzie formuła „otwarcie zawężone” (lub też „zawężone otwarcie”) miałaby wyrażać ów spłot dwóch podstawowych rodzajów inności „egzystencjalnej”, a tym samym spłot dwóch rodzajów skończoności egzystencjalnej przez tę inność wyznaczaną? Aby to wyjaśnić, należy w pierwszej kolejności skomentować kategorię „otwarcia” (bądź też „otwartości”), którą Ricœur przejmując, *nota bene*, wprost z Heideggerowskiego *Bycia i czasu*. Chodzi o to, że formułowana w duchu Heideggerowskim koncepcja bycia-w-świecie zakłada już z definicji otwartość na świat, ale też inność tegoż świata. Być-w-świecie to wszakże być w sytuacji napotykania świata, w której przecież może się znaleźć wyłącznie ten, kogo cechuje zdolność owego napotykania świata, czyli właśnie otwartość na świat. Jednak być otwartym na świat, to być otwartym *de facto* na to, co stanowi inność (a dokładniej inność

„zewnątrzną”) w stosunku do tego, komu owa inność przysługuje. Nie sposób zaprzeczyć, że w tej mierze, w jakiej daje o sobie znać inność świata, daje o sobie również znać, *ex definitione*, pewnego rodzaju granica między światem a Tym, Kto ów świat napotyka. Dlatego też właśnie w pełni uprawnione jest doszukiwanie się zbieżności znaczeniowej między kategorią otwartości na świat a kategorią skończoności wyznaczonej poprzez styk z innością świata. Obydwie te kategorie nie są może równoznaczne, ale są, jak można przypuszczać, równoważne, wskazują bowiem w istocie tę samą treść ontologiczną.

Jeśli jednak formuły „otwartość na świat” oraz „skończoność wyznaczona poprzez inność zewnętrzną” są zbieżne znaczeniowo, to w jaki sposób należy odczytywać kategorię „zawężenia” wkomponowaną w wyrażenie „otwarcie zawężone”? Kategoria ta wskazuje dokładnie tyle, że samo owo otwarcie, stanowiące z definicji styk (a zatem i granicę) bytu egzystującego ze światem, podlega zasadzie pewnego rodzaju ograniczenia. Chodzi najogólniej mówiąc o to, że jakkolwiek styk bytu egzystującego ze światem, czyli interakcja bytu egzystującego ze światem, urzeczywistnia się na wiele różnych sposobów, to jednak w każdej ze sfer konstytuowanych poprzez owe sposoby interakcji ze światem jest zawarty moment ograniczenia. Tak więc np. wtedy, gdy oglądam którąkolwiek z napotykanych rzeczy; gdy podejmuję różnego rodzaju działania; gdy unikam zagrożeń ze strony otoczenia; gdy kieruję w stronę tegoż otoczenia różnorakie potrzeby; wtedy wreszcie, gdy otoczenie stanowi dla mnie źródło wielorakich doznań (niekoniecznie zresztą miłych) – za każdym razem moje zetknięcie się ze światem przebiega, jak twierdzi Ricœur, pod znakiem pewnego rodzaju ograniczeń, właściwych dla któregoś spośród wskazanych modi otwarcia na świat. Nie jest bynajmniej zbyt trudno wyliczyć ograniczenia przyporządkowane wymienionym modi interakcji ze światem: nie postrzegam nigdy napotykaney rzeczy ze wszystkich stron naraz, ale widzę ją z konieczności jednostronnie (wskazywał to już Edmund Husserl); nie podejmuję działań na podstawie decyzji *ex nihilo*, lecz kieruję się określonymi motywami; nie odbieram wszystkich danych płynących do mnie z otoczenia jako zagrożenia dla mnie, lecz odbieram jako zagrożenie dla mnie tylko niektóre spośród nich; nie potrzebuję ze świata „wszystkiego”, lecz tylko niektórych jego komponentów; nie cały wreszcie świat stanowi źródło moich doznań, lecz tylko niektóre z jego komponentów (por. Ricœur 1991: 306–309).

Jakkolwiek wykaz sposobów mej interakcji ze światem, a także przyporządkowanych im ograniczeń, można by zapewne poszerzać, to jednak warto zwrócić uwagę raczej na kwestię ontologicznego uwarunkowania tego, co Ricœur identyfikuje jako zawężenie otwarcia na świat. Gdzie tkwi ontologiczne źródło tegoż zawężenia? Odpowiedź Ricœur brzmi: źródło takie tkwi przede wszystkim w tym, że byt egzystujący to byt ucieleśniony, ale w znaczeniu „ciała żywego”. Nie podlegałbym żadnemu ze wskazanych wyżej ograniczeń, gdybym nie był cielesny. Skoro bycie cielesnym faktycznie stanowi (jak twierdzi Ricœur w *O sobie samym jako innym*) podstawowy komponent „własnej inności”, to wynika stąd, że za wyznacznik zawężenia otwarcia na świat wypada uznać własną inność jako taką. Staje się

zatem jasne, w jakim znaczeniu formuła „zawężone otwarcie” wyraża spłot dwóch typów inności egzystencjalnej, a tym samym dwóch typów skończoności egzystencjalnej. Napotykam (jako byt egzystujący) nie-własną inność (czyli inność ze-wnętrzną-świat), ale sam sposób tegoż spotkania uwarunkowany jest przez własną inność, którą stanowi bycie cielesnym (bycie „ciałem żywym”). Oddziałuję na świat jako ktoś ucieleśniony (w tym właśnie znaczeniu własna inność wpływa na nie-własną inność), a i świat oddziałuje na mnie jako na kogoś ucieleśnionego (w tym z kolei znaczeniu nie-własna inność wpływa na „będącą moim udziałem” własną inność). Jestem niejako skazany na nieustającą konfrontację ze światem, ale jestem zarazem skazany na to, by konfrontować się z nim jako ktoś ucieleśniony (z wszelkimi konsekwencjami wynikającymi z tegoż bycia cielesnym). Te dwa ograniczenia splatają się ze sobą, stanowiąc jedność. Można je co prawda określać mianem dwóch „rodzajów” skończoności egzystencjalnej, ale biorąc pod uwagę ich splatanie się i współwarunkowanie, zapewne trafniej byłoby określić je jako dwa momenty (czyli dwa niesamodzielne w sensie ontologicznym komponenty pewnej całości) integralnego fenomenu egzystencjalnego, tego właśnie, który wyraża formuła „zawężone otwarcie na świat”. Skończoność egzystencjalna to, jak wynika z tekstów Ricœura, przede wszystkim zawężone otwarcie na świat przysługujące temu bytowi, który jest w stanie odnieść się do swego własnego istnienia („do swego własnego bycia”).

Czy transcendowanie skończoności egzystencjalnej jest w ogóle możliwe?

Określiwszy, na czym polega w ujęciu Ricœurowskim specyfika skończoności egzystencjalnej, zyskujemy prawo, by poczynić kolejny krok w badaniach tytułowego zagadnienia, to znaczy zająć się kwestią możliwości jej transcendowania. Na pozór kwestia ta wydaje się rozstrzygnięta już w punkcie wyjścia: skoro bowiem jednym z podstawowych wyznaczników skończoności egzystencjalnej jest bycie cielesnym, to żadne transcendowanie tejże skończoności z definicji nie wchodzi w grę. Byt egzystujący może wprawdzie (jak mamy prawo przypuszczać) przestać istnieć, ale nie może egzystować, nie będąc cielesny. Jakkolwiek argument głoszący, że nie sposób egzystować, nie będąc cielesnym, jawi się jako niepodważalny, to mimo wszystko warto zastanowić się, czy transcendowanie skończoności egzystencjalnej z konieczności musi oznaczać „unicestwienie cielesności” bytu, którego transcendowanie dotyczy. Czyż nie chodzi w tym przypadku raczej o „wyjście poza cielesność”, a dokładniej o wyjście poza pewnego rodzaju granice wyznaczone poprzez to, że cechą bytu egzystującego jest ucieleśnienie?

Na czym miałyby polegać jednak przekraczanie tego rodzaju granic? Odpowiedź związana jest, jak wynika z tekstów Ricœura, przede wszystkim z pojęciem perspektywy. Oto Ricœur, podejmując fenomenologiczny trop zarysowany ongiś przez Husserla, eksponuje fakt, że każda spośród postrzeganych rzeczy jawi się

każdorazowo wyłącznie z jednej strony (zob. Ricœur 1988b: 37–41; 1991: 306–307). Nie widać jej w danym momencie ze wszystkich stron naraz (i w tym właśnie znaczeniu postrzeganie napotykaną rzecz jest ograniczone). Dzieje się tak, albowiem sposób jawienia się napotykaną rzecz, uzależniony jest zawsze od „Tu” wyznaczonego poprzez usytuowanie Postrzegającego. Owo „Tu” to „punkt widzenia”, miejsce, w którym otwiera się perspektywa. Jest ono konstytuowane właśnie poprzez bycie cielesnym Postrzegającego. Perspektywiczność postrzegania napotykaną rzecz uwarunkowana jest poprzez bycie cielesnym Postrzegającego. W jakim jednak dokładnie sensie perspektywiczność ta, warunkowana z definicji poprzez bycie cielesnym Postrzegającego, miałaby być, według Ricœura, transcendowana? W takim mianowicie sensie, że Postrzegający, widząc napotykaną rzecz tylko z jednej strony, przyporządkowuje tej rzeczy każdorazowo również inne perspektywy, takie, których nie widać, a które są „możliwe do obejrzenia”. Spojrzenie Postrzegającego stanowi zarazem poniekąd antycypację (Ricœur 1988b: 46) oglądu rzeczy z innych, kolejnych punktów widzenia. Postrzegający traktuje napotykaną rzecz jako wielostronną, pomimo że widzi ją tylko z jednej strony. Sądzi zatem o niej więcej, niż widzi. Czymże jest ów akt sądzenia? Przynależy on do porządku wysławialności, czyli do porządku Mówienia. Akt ów to chęć wypowiedzenia (czegoś), czyli oznaczanie (*vouloir dire*) [dosłownie tłumaczone to „chcieć powiedzieć”, podstawowe jednak znaczenie tego zwrotu to „oznaczać” (Ricœur 1988b: 42–54; 1991: 307)]. Jest on „intencją znaczeniową” (w sensie Husserlowskim) obejmującą rzecz jako całość, czyli wszystkie jej możliwe „wyglądy” (Husserlowskie *Abschattungen*). Transcendowanie perspektywiczności warunkowanej poprzez cielesność Postrzegającego polega zatem na tym, że akt postrzegania jest zestrojony z porządkiem wysławialności, czyli z szeroko rozumianą sferą językową. Sfera ta stanowi nośnik sensu autonomicznego w stosunku do zdarzenia wypowiedzi [jak wykazują m.in. Gottlob Frege (Ricœur 1989: 239, 274–275; por. też Frege 1977: 116–118) oraz Husserl (Ricœur 1989: 274–276; por. też Husserl 2000: 122)], a tym samym i do miejsca wypowiedzi. „Co” wypowiedzi (czyli sens wypowiedzi) jest nieredukowalne do „kto” i „gdzie” wypowiedzi. Zasada autonomiczności sensu wypowiedzi obowiązuje, zdaniem Ricœura, również w tym szczególnym przypadku, gdy nośnikiem wypowiedzi jest „milczące spojrzenie”, czyli, gdy wypowiedź nie została jeszcze wyartykułowana werbalnie (lub też pisemnie), ale stanowiąc *vouloir dire* („oznaczanie”, a zarazem „chęć wypowiedzenia”) odgrywa ona rolę czynnika współorganizującego to, co dane (por. Ricœur 1988b: 45). Sens wypowiedzi wkomponowanej jako *vouloir dire* w spojrzenie nakierowane na rzecz jest aczasowy („nieprzemijalny”), natomiast spojrzenie jest czasowe, przemijalne. Wynika stąd wniosek, że transcendowanie perspektywiczności postrzegania poprzez *vouloir dire* można interpretować, zgodnie z analizami poczynionymi przez Ricœura, co najmniej dwojako. Po pierwsze w taki sposób, że aczasowy sens wypowiedzi wkomponowanej jako *vouloir dire* w spojrzenie przekracza ograniczoność czasową tegoż spojrzenia. Po drugie w taki sposób, że to, do czego odnosi się *vouloir dire* (wkomponowane w spojrzenie), czyli to, co

jest oznaczane w trakcie oglądania rzeczy, jest szersze zakresowo niż to, co jest oglądane. Ricœur, podejmując zagadnienie transcendowania perspektywiczności postrzegania, eksponuje przede wszystkim ten drugi sposób jej transcendowania, ma jednak cały czas na uwadze, jak się wydaje, również sposób pierwszy.

Jakkolwiek fakt, że perspektywiczność postrzegania transcendowana jest poprzez wysławialność, może zgodnie z koncepcją Ricœurowską z powodzeniem odgrywać rolę dowodu, iż skończoność egzystencjalna (definiowana jako zawężone otwarcie na świat) jest przekraczalna, to nasuwa się pytanie, jaką jeszcze inną rolę można by mu, pozostając w ramach tej koncepcji, przypisać. Warto by w szczególności zastanowić się, czy według Ricœura transcendowanie perspektywiczności postrzegania przez wysławialność stanowi jakiegoś rodzaju miarę dla „wszelkiego możliwego transcendowania skończoności egzystencjalnej”. Podejmując taki namysł, należy przede wszystkim zwrócić uwagę, że perspektywiczność postrzegania to, jak twierdzi Ricœur, zaledwie jeden spośród wielu modi zawężenia otwarcia na świat, a tym samym jeden spośród wielu modi skończoności egzystencjalnej. Jeżeli tak, transcendowanie perspektywiczności postrzegania przez wysławialność mogłoby być najprawdopodobniej uznane za miarodajne dla wszelkiego możliwego transcendowania tylko wówczas, gdyby okazało się, że zachodzi tu jeden z dwóch przypadków: transcendowanie perspektywiczności postrzegania poprzez wysławialność jest w ogóle jedynym możliwym sposobem transcendowania skończoności egzystencjalnej lub też sposobów (czyli modi) transcendowania skończoności egzystencjalnej jest co prawda więcej, ale transcendowanie perspektywiczności postrzegania poprzez wysławialność stanowi najbardziej reprezentatywny, typowy sposób transcendowania teźże skończoności. Pierwszy z tych dwóch przypadków, jak wynika z analiz Ricœurowskich, z całą pewnością tu nie zachodzi: transcendowanie perspektywiczności postrzegania poprzez wysławialność nie jest jedynym sposobem transcendowania skończoności egzystencjalnej. Inny, bardzo eksponowany przez Ricœurę sposób transcendowania skończoności egzystencjalnej, to „transcendowanie charakteru poprzez poszukiwanie szczęścia” (Zob. Ricœur 1988b: 81–86). Charakter definiowany jako „zespół cech wyróżniających mnie spośród innych bytów egzystujących”, a w szczególności jako przysługujący mi właśnie, a nie komuś innemu „styl działania i doznawania” (Ricœur 1988b: 75–81; 1988a: 333–350; 2003: 196–204), jest nośnikiem skończoności egzystencjalnej, dlatego że cechuje go niezbywalność, niezmienność, a także „niewybieralność” (nie wybieram swego charakteru, zastaję siebie samego jako tego, kogo cechuje taki, a nie inny charakter). Poszukiwanie szczęścia definiowane z kolei jako jednolite ukierunkowanie wszystkich form mej aktywności, czyli jako urzeczywistnianie całościowego projektu egzystencjalnego, w tym sensie przekracza skończoność generowaną przez charakter, że zdaje się potwierdzać w coraz większym stopniu, iż przebogata pula cennych jakościowo dóbr dostępnych dla Innych, to znaczy dóbr mieszczących się w kręgu człowieczeństwa jako takiego [„Człowiekiem jestem i nic, co ludzkie, nie jest mi obce” rozpatrywane jako rezerwuwar dóbr i jakości (Ricœur 1988b: 77)], może stać się również moim udziałem.

O ile przysługujący mi charakter utrudnia niejako (stanowiąc „zasadę partykularyzmu”) dostęp do ogólnoludzkiej puli dóbr („nie mogę osiągnąć pewnego rodzaju dóbr, bo mój charakter jest taki, a nie inny”), o tyle poszukiwanie szczęścia (stanowiąc „zasadę przewycięzania partykularyzmu”) nieustannie toruje do niej drogę. Szczęście nie jest wprawdzie dane bezpośrednio, ale zdarzają się niekiedy „uprzywilejowane doświadczenia”, „cenne momenty” wskazujące jego bliskość. Są to te chwile, w których zyskuję niezachwiane przeświadczenie, iż „moje bycie zmierza w dobrym kierunku” (zob. Ricœur 1988b: 85). Mam wówczas poczucie, iż odsłaniają się nagle przede mną nowe, niezliczone możliwości bycia, czuję, że znoszone są przeszkody krępujące moje działanie.

Skoro zatem faktycznie jest tak, że charakter stanowiący (tak jak perspektywiczność postrzegania) jeden z nośników skończoności egzystencjalnej może być transcendowany poprzez poszukiwanie szczęścia, to – czy istnieje, mimo wszystko, jakakolwiek szansa, by obronić tezę głoszącą, że transcendowanie perspektywiczności postrzegania stanowi najbardziej reprezentatywny sposób transcendowania skończoności egzystencjalnej? Prace Ricœura wskazują, iż obrona takiej tezy jest jak najbardziej możliwa. Podejmując się tejsze obrony, należy zwrócić przede wszystkim uwagę na to, że każdy spośród wyodrębnionych modi skończoności egzystencjalnej stanowi *de facto* pewnego rodzaju „ekwiwalent perspektywy” (Ricœur 1991: 308). Jakkolwiek termin „perspektywa” używany w standardowym znaczeniu dotyczy sfery postrzegania, to jednak są powody, by (nadając temu terminowi sens nieco metaforyczny) odnieść go również do innych sfer niż postrzeganie. Tak więc zgodnie z wykładnią Ricœurowską, każdy modus skończoności egzystencjalnej może być określany w istocie mianem perspektywy. Czyż nie jest bowiem tak, że każdy modus skończoności egzystencjalnej odsłania mi świat jak gdyby pod pewnym kątem, „z jakiejś strony”? Pytanie to należy uznać za retoryczne, skończoność egzystencjalna polega wszakże, o czym była już mowa, właśnie na „zawężeniu” dostępu do świata (czyli na „zawężeniu otwarcia na świat”) – a czymże jest owo zawężenie otwarcia na świat, jeśli nie dostępnością świata jedynie pod pewnym kątem, tym, który wyznacza dany modus skończoności egzystencjalnej? Każdy modus skończoności egzystencjalnej można określić jako ujęcie perspektywiczne, pod warunkiem jednak, iż tym, do czego owo ujęcie odniesiemy, nie będzie już pojedyncza rzecz, lecz „świat” traktowany jako niezbywalny korelat bytu egzystującego (Ricœur 1991: 305).

Jaki pożytek w badaniach możliwości obrony poglądu uznającego transcendowanie perspektywiczności rzeczy poprzez wysławialność za najbardziej reprezentatywny sposób transcendowania skończoności egzystencjalnej płynie z twierdzenia wskazującego, że każdy modus skończoności egzystencjalnej to w istocie pewnego rodzaju perspektywiczna odsłona świata? Profit ten jest dość oczywisty. Twierdzenie owo skłania mianowicie do rozważenia hipotezy zakładającej, że relacja (która polega na tym, że pierwszy z jej członów jest transcendowany przez drugi, jest to „relacja transcendowania”) zachodząca między perspektywicznym ujęciem rzeczy a transcendującą owo ujęcie wysławialnością może być przenie-

siona niejako na poziom wyższego rzędu, czyli na taki poziom, w którym ujęcie perspektywiczne dotyczy nie pojedynczej rzeczy, lecz świata.

Co się tyczy kwestii „zakresu” wysławialności, nie ma chyba podstaw, by wątpić, że wysławialność może być odnoszona zarówno do pojedynczej, postrzeganej rzeczy, jak i do świata jako całości. Zatem, czy są jakieś podstawy, by wątpić, że wysławialność może pełnić funkcję czynnika transcendującego ujęcie perspektywiczne również wtedy, gdy odnosi się ona właśnie do świata jako całości? Dlaczegoż wysławialność nie miałaby być czynnikiem transcendującym perspektywiczne ujęcie świata jako całości, skoro jest ona czynnikiem transcendującym perspektywiczne ujęcie napotykanego, pojedynczej rzeczy? Zgodnie z koncepcją Ricoeurowską, przypisywanie wskazanej wysławialności bardziej uniwersalnej roli, to znaczy roli czynnika transcendującego perspektywiczne ujęcie świata, jest w pełni zasadne. Na czym miałyby dokładnie polegać transcendowanie perspektywicznego ujęcia świata poprzez wysławialność?

Aby precyzyjnie odpowiedzieć na to pytanie, trzeba by zapewne rozpatrzyć z osobna każdy kolejny modus zawężenia otwarcia na świat, czyli perspektywicznego ujęcia świata. Wydaje się wszakże, iż w odniesieniu do każdego spośród tych modi zostaje zachowana zasada, stanowiąca niejako analogon reguły, którą wyraża wspomniana formuła „sądzę więcej, niż widzę”. Ową uniwersalną zasadę, znajdującą zastosowanie w odniesieniu do wszystkich modi zawężenia otwarcia na świat, można by najprawdopodobniej wyrazić za pomocą następującej formuły: „nie ma takiego zawężenia otwarcia na świat, w stosunku do którego nie byłbym w stanie zdystansować się, przykładając doń skalę wykraczającą poza owo zawężenie otwarcia na świat, skalę, której nośnikiem jest wysławialność”. Przykładowo, kiedy odczuwam, niezależnie od swej woli, różnorakie potrzeby, jestem zarazem w stanie ustosunkować się jakoś do tych potrzeb, czyli *de facto* je ocenić. Kiedy z kolei doznaję bólu, jestem zarazem w stanie, jak wskazuje Ricoeur, „mierzyć ów ból skalą dóbr o wiele cenniejszą niż moje ciało” (Ricoeur 1991: 309). Innym przykładem transcendowania zawężenia otwarcia na świat może być sytuacja podejmowania decyzji: chociaż nie jest w mojej mocy uczynić tak, by moja cielesność nie miała udziału w sferze mej motywacji [motywacji w sensie Husserlowskiego „ponieważ-więc” (Husserl 1974: 323)], to jednak jest w moim zasięgu uczynić w konkretnej sytuacji decydującymi motywami mego działania wartości autonomiczne w stosunku do sfery cielesnej [nie jestem w stanie nie odczuwać, w pewnej sytuacji, głodu, ale jestem w stanie, mimo odczuwanego głodu, odmówić jedzenia (por. Ricoeur 1988a: 88), np. na znak protestu przeciwko prześladowaniom politycznym].

Rozważając kolejne przykłady transcendowania poszczególnych modi zawężenia otwarcia na świat, trzeba oczywiście cały czas mieć na uwadze również eksponowaną przez Ricoeura zależność między niezbywalnością wyróżniającego mnie charakteru a podejmowanym przeze mnie poszukiwaniem szczęścia. Zauważmy wszakże, iż również w tym przypadku zasada *vouloir dire*, zdaniem Ricoeura, jest zauważalna. Jak twierdzi filozof, poszukiwanie szczęścia definiowane (w nawiązaniu do etyki Arystotelesowskiej) jako „jednolite ukierunkowanie wszystkich form

aktywności” stanowi dążenie, które jest w istocie zgodne z „wymogami całości” postulowanymi poprzez Kantowski rozum praktyczny (na poziomie „dialektyki praktycznego rozumu”). „Szczęście ma tę samą rozpiętość, co rozum, jesteśmy zdolni do szczęścia, ponieważ rozum domaga się absolutnej całości warunków dla warunku danego. Domagam się rozumowo tego, do czego dążę aktywnie i czego pragnę uczuciowo” (Ricœur 1988b: 118, tłum. za: Philibert 1976: 69). O ile zgodzimy się, że rozumność z definicji zakłada wysławialność (to, co niewysławialne zdaje się wykraczać poza ramy rozumności), to mamy prawo wnioskować, iż przytoczone twierdzenie Ricœura wskazujące zbieżność między poszukiwaniem szczęścia (definiowanym w nawiązaniu do Arystotelesowskiej *Etyki Nikomachejskiej*) a wymogami całości formułowanymi poprzez rozum praktyczny (na poziomie „dialektyki” w znaczeniu prezentowanym w Kantowskiej *Krytyce praktycznego rozumu*) świadczy o tym, że – zgodnie z koncepcją Ricœurowską – zasada *vouloir dire* jest wkomponowana w poszukiwanie szczęścia. Skoro tak, zasada ta (jako zestrojona z poszukiwaniem szczęścia) ma udział w transcendowaniu również tego zawężenia otwarcia na świat, jakim jest charakter, poszukiwanie szczęścia zostało wszakże zakwalifikowane przez Ricœura właśnie jako czynnik transcendujący charakter.

Jakie wnioski na temat transcendowania poprzez wysławialność można sformułować na podstawie zaprezentowanych opisów przebiegu tegoż transcendowania w przypadku poszczególnych modi zawężenia otwarcia na świat? Nie sposób zaprzeczyć, iż poszczególne modi zawężenia otwarcia na świat dość znacząco różnią się od siebie. Jednak, jak ocenić pod tym względem samą zasadę *vouloir dire*? Z jednej strony wypada chyba zgodzić się, że zasada ta także podlega pewnemu zróżnicowaniu (nie zawsze ujawnia się bowiem dokładnie w takiej samej formie), zależnie od tego, z którym konkretnie modi zawężenia otwarcia na świat jest ona konfrontowana. Z drugiej jednak strony należy przyznać, że mimo tego zróżnicowania zasada musi, niejako z definicji, zawierać jakiś moment nadający jej jednolitość, to znaczy taki moment, który ujawnia się w trakcie transcendowania każdego ze wskazanych wyżej modi zawężenia otwarcia na świat. Co mogłoby pretendować do bycia takim uniwersalnym momentem zasady *vouloir dire*? Być może nie ma lepiej uzasadnionej odpowiedzi na to pytanie niż taka, że ów moment uniwersalności tej zasady to przysługująca jej właściwość operowania zdaniami (chodzi zasadniczo o te zdania, które są kwalifikowane z gramatycznego punktu widzenia jako zdania orzekające), właściwość nadawania sensu poprzez zdania. O ile zatem wysławialność (*vouloir dire*) konfrontowana z poszczególnymi typami zawężenia otwarcia na świat mogłaby ewentualnie różnicować się, to nigdy nie na tyle, by zatracać cechę „zdanowości”. Domeną *vouloir dire* są zdania (por. Ricœur 1985: 292). Zgodnie z tą wykładnią, „chcieć powiedzieć” to tyle, co „chcieć wypowiedzieć zdanie”, „oznaczać” to z kolei tyle, co „przyporządkowywać (czemuś, co staje się poprzez akt tego przyporządkowania »desygnatem«) zdanie (zdania)”. Za każdym razem chodzi o zdania: gdzie jest *vouloir dire*, tam z definicji zarysowuje się możliwość wypowiedzi w formie zdań.

Skoro jednak jest tak, iż domeną *vouloir dire* są zdania, to nasuwa się pytanie, czy fakt, że pojedyncze zdania mogą być ze sobą związane treściowo i tworzyć bardziej rozbudowane, jednolite tematycznie formy wypowiedzi, ma wpływ na pełnioną przez *vouloir dire* rolę czynnika transcendującego różnorakie modi zawężenia otwarcia na świat. Czy zgodnie z koncepcją Ricoeurowską można by uznać, że *vouloir dire* tym skuteczniej pełni tę rolę, im bardziej przybiera postać rozbudowanej formy wypowiedzi? Odpowiedź twierdząca na to pytanie wydaje się jak najbardziej trafna, pod warunkiem jednak, iż formułując ją, dokonamy pewnego istotnego zastrzeżenia. Nie chodzi tu mianowicie o jakąkolwiek rozbudowaną (czyli złożoną z wielu zdań) formę wypowiedzi – tylko o tę rozbudowaną formę wypowiedzi, która stanowi opowieść. Dlaczego właśnie opowieści miałyby przysługiwać, w największym stopniu, zdolność transcendowania skończoności egzystencjalnej? Dobrnięcie do tego pytania oznacza finałowy etap analizy tytułowego zagadnienia. Rozważania prowadzone na tym etapie będą się ogniskować bezpośrednio wokół pojęcia opowieści.

Opowieść jako transcendens skończoności egzystencjalnej

Aby odpowiedzieć na pytanie, dlaczego właśnie opowieść może pretendować do miana najdoskonalszego, najbardziej uniwersalnego transcendensu skończoności egzystencjalnej (to znaczy do miana czynnika, któremu w największym stopniu przysługuje zdolność transcendowania skończoności egzystencjalnej), warto w pierwszym rzędzie zwrócić uwagę na różnicę zachodzącą między opowieścią a opisem (Gilbert 2001: 41–46). Otóż jakkolwiek opis może być wpleciony w opowieść, to jednak nie jest on opowieścią w ścisłym tego słowa znaczeniu, może on ją jedynie dopełniać. Opowieść bowiem, jak wiadomo już z Arystotelesowskiej *Poetyki*, dotyczy zawsze działania (zob. Ricoeur 2008a: 87–88; por. też Arystoteles 2001: 587), podczas gdy opis niekoniecznie musi mieć związek z działaniem. Tak więc opisywane mogą być rozmaite przedmioty, stany, sytuacje, istoty (stworzenia), również zresztą takie istoty, którą są zdolne do działania (np. opisany może być wygląd jakiegoś człowieka albo stan jego zdrowia, bądź też jego stan emocjonalny). Dopóki jednak opis nie dostarcza żadnych danych na temat działania (lub też ewentualnie na temat doznawania) będącego udziałem tychże istot, dopóty nie staje się on jeszcze opowieścią, nie mówi bowiem na razie „nic” o ich losach.

Tymczasem to właśnie fakt, iż opowieść dotyczy *ex definitione* działania predestynuje ją do tego, by zapewnić jej rangę najbardziej uniwersalnego transcendensu skończoności egzystencjalnej. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że działanie zawsze wskazuje w ostatecznym rozrachunku na wymiar egzystencjalny. Nawet wtedy, gdy bohaterami danej opowieści są istoty nierzeczywiste, np. baśniowe, to i tak w tej mierze, w jakiej są przedstawiane jako działające i doznające, symbolizują byty egzystujące. Nie ma bowiem, jak twierdzi Ricoeur, dyskursu aż tak fikcyjnego, który nie sięgałby rzeczywistości określanej przez Husserla mia-

nem *Lebenswelt*, a przez Heideggera mianem bycia-w-świecie (Ricœur 1989: 240–241). Akcja opowieści może rozgrywać się w świecie fikcyjnym (jak jest z reguły w przypadku baśni, a także jak jest zawsze w wypadku literatury science fiction), niemniej jednak prototypem dla tegoż świata i nieprzekraczalnym jego horyzontem jest zawsze bycie-w-świecie. Świat opowiadany, który na pierwszym poziomie odniesienia jawi się jako fikcyjny (nierzeczywisty), okazuje się realny na drugim (bardziej pierwotnym w porządku sensu), głębszym poziomie odniesienia, czyli na tym poziomie odniesienia, na którym wysuwa się na pierwsze miejsce kwestia bycia-w-świecie. Prototypem Działającego (i Doznającego), nawet jeśli jest on sytuowany w ramach świata fikcyjnego (na pierwszym poziomie odniesienia), jest byt egzystujący, czyli ten, któremu przysługuje w pełni realne bycie-w-świecie.

Dlaczego jednak fakt, że najbardziej podstawowe odniesienie każdej opowieści stanowi wymiar egzystencjalny, miałby oznaczać, iż przypada jej rola najdoskonalszego, najbardziej uniwersalnego transcendensu skończoności egzystencjalnej? Odpowiedź brzmi: jeśli opowieść z istoty swej przywołuje wymiar egzystencjalny, to wynika stąd, że egzystencja tego, kto ma do czynienia z opowieścią, sytuuje się niejako w szerszym planie egzystencjalnym. Wszelkie będące moim udziałem (jako bytu egzystującego) modi zawężenia na świat są konfrontowane z różnorodnymi możliwościami bycia wskazywanymi przez opowieść. To właśnie sytuacja konfrontacji, będącej moim udziałem skończoności egzystencjalnej z możliwościami bycia wskazywanymi przez opowieść, jest *de facto* tą sytuacją, w której urzeczywistnia się transcendowanie tejże skończoności egzystencjalnej.

Na czym polega dokładnie owo transcendowanie? Wydaje się, że – zgodnie z koncepcją Ricœurowską – należy wyróżnić w ramach tegoż transcendowania dwa podstawowe momenty ontologiczne: pierwszy z nich to moment „negatywności”, a drugi to moment „pozytywności”. Co się tyczy momentu „negatywności”, jest nim akt identyfikacji zawężenia otwarcia na świat jako zawężenia na otwarcia na świat. Opowieści, z którymi obcuje, skłaniają mnie do tego, by sądzić, że będąca moim udziałem odsłona świata nie jest jedyną możliwą odsłoną świata. Wskazują one w istocie, że świat odsłania mi się jedynie pod pewnym kątem, a zatem „perspektywicznie”. Tak więc, mając do czynienia z opowieścią, z konieczności niejako rozpatruję będącą moim udziałem odsłonę świata (czyli „mój punkt widzenia”), jak gdyby z innej perspektywy. Nabieram niejako dystansu do będącej moim udziałem odsłony świata, a tym samym w pewien sposób przekraczam ją (zob. Ricœur 1991: 307–308). Drugi, urzeczywistniany poprzez kontakt z opowieścią, moment transcendowania skończoności egzystencjalnej, czyli moment „pozytywności”, to odkrywanie niezliczonego bogactwa możliwości bycia. Niekoniecznie zdając sobie z tego sprawę, przyswajam możliwości bycia odkrywane poprzez opowieści, w które „jestem wplątany” (zob. Ricœur 2008a: 111; 2003: 178, 267) – i w konsekwencji modyfikuję swoje zachowanie w stopniu, który trudno przecenić. W trakcie przyswajania sobie tych możliwości zmianie ulegają nie tylko moje relacje ze światem, zmieniają się również relacje, jakie zawiązuję z sobą samym. To prawda, iż zmiany te nie mogą nigdy iść tak daleko, by będące moim

udziałem zawężenie otwarcia na świat przestało być bardzo ważkim komponentem mej egzystencji. Niemniej jednak wpływ opowieści, z którymi mam do czynienia, okazuje się na tyle wielki, że nie jest bynajmniej przesądzone, iż to właśnie owo zawężenie otwarcia na świat będzie stanowić najważniejszy wyznacznik mej tożsamości osobowej (zwłaszcza tej, którą Ricœur określa w *O sobie samym jako innym* mianem tożsamości *ipse*). By odpowiedzieć na pytanie „kim jestem?” należy, jak twierdzi Ricœur, „opowiedzieć historię swego życia” (Zob. Ricœur 2008b: 353). „Być wplątanym w opowieść” to z kolei, jak wynika z poczynionych przezeń analiz, być kimś, kogo życie nigdy nie jest całkowicie zdeterminowane.

Literatura

- Arystoteles, 2001, *Poetyka* [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, t. 6, tłum. H. Podbielski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Frege G., 1977, *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Gilbert M., 2001, *L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur*, Genève: Labor et Fides.
- Heidegger M., 1994, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Husserl E., 1974, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl E., 2000, *Badania logiczne*, t. 2, cz. 1, tłum. J. Sidorek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Marcel G., 1995, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków: Znak.
- Philibert M., 1976, *Paul Ricœur czyli wolność na miarę nadziei. Szkic o twórczości i wybór tekstów*, tłum. E. Bieńkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Ricœur P., 1985, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska *et al.*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Ricœur P., 1988a, *Philosophie de la volonté*, t. 1, Paris: Aubier.
- Ricœur P., 1988b, *Philosophie de la volonté*, t. 2, Paris: Aubier.
- Ricœur P., 1989, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, tłum. P. Graff, K. Rosner, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ricœur P., 1991, *Podług nadziei*, tłum. S. Cichowicz *et al.*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Ricœur P., 2003, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ricœur P., 2008a, *Czas i opowieść*, t. 1, tłum. M. Frankiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ricœur P., 2008b, *Czas i opowieść*, t. 3, tłum. U. Zbrzeźniak, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Krystyna Bembenek¹

„Zwrot narratywistyczny” a filozofia. *Casus* Paula Ricœura

Celem artykułu jest przedstawienie „zwrotu narratywistycznego” w odniesieniu do filozofii. Aby nakreślić jego charakterystykę, skupiono się na zagadnieniu tożsamości narracyjnej, ukazującej przejście od substancjalnego do dynamicznego rozumienia człowieka. Pozwala to dostrzec – w perspektywie filozofii Paula Ricœura – konsekwencje myślenia o podmiocie w obrębie narratywizmu, dotyczące etyki i antropologii filozoficznej.

Słowa kluczowe: zwrot narratywistyczny, tożsamość narracyjna, Paul Ricœur

‘The narrative turn’ and philosophy. Paul Ricœur’s casus

The aim of the article is to discuss the issue of narrative turn in the context of philosophy. In order to present a specificity in philosophical narrative turn, I have characterized the conception of “narrative identity” as a representation of the anti-metaphysical, which is aiming to recognize the dynamic, open and unspecified character of self-identity. This will indicate – according to P. Ricœur’s philosophical standpoint – that the implications of the idea of “narrative identity” are significant for philosophical anthropology and ethics.

Key words: the narrative turn, narrative identity, Paul Ricœur

Wprowadzenie

Pojęcie „narracja” – zapożyczone z teorii literatury – jest wykorzystywane w różnych dziedzinach współczesnej humanistyki i nauk społecznych: w pedagogice, socjologii, psychologii, teorii historii, a także w filozofii – szczególnie w zakre-

¹ Uniwersytet Gdański, Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa; krystyna.bembenek@ug.edu.pl.

sie badań nad podmiotowością i tożsamością. Niektórzy badacze w związku z wszechobecnym zainteresowaniem narracją/narracyjnością odnotowują dokonanie się „zwrotu narratystycznego” (*narrative turn*) na gruncie humanistyki, zwrotu, który, począwszy od drugiej połowy lat sześćdziesiątych do chwili obecnej, doprowadził do wypracowania różnych modeli badań narratystycznych oraz ujawnił to, że jako badacze podporządkowaliśmy się „władzy opowieści”, co podkreśla Ryszard Nycz: „W ciągu kilku lat, całkiem niespodziewanie, znaleźliśmy się we władzy opowieści. My, to znaczy krytycy i badacze literatury, językoznawcy i kulturowi antropolodzy, estetycy i historycy sztuki, filozofowie i socjologowie, historycy i psychologowie. Nie wszyscy oczywiście, ale w każdym razie duża część zainteresowanych odnowieniem i usprawnieniem metod badania humanistycznych dziedzin. A tendencja ta ciągle wzrasta, zmierzając w stronę syntezy czy choćby próby integracji interdyscyplinarnych poszukiwań” (Nycz 2004: 4).

Określenie „zwrot narratystyczny” pojawiło się w pracach badaczy takich jak Donald Polkinghorne czy Martin Kreiswirth, odnotowujących „erupcję zainteresowania narracją” oraz podkreślających zmiany zachodzące w rozumieniu i uprawianiu humanistyki. Trudności z precyzyjnym określeniem tego, czym jest *narrative turn*, wynikają przede wszystkim z wewnętrznego zróżnicowania badań narratystycznych w odniesieniu do odmiennych dziedzin badawczych oraz z różnych sposobów rozumienia narracji/narracyjności (Polkinghorne 1988, Kreiswirth 1992)². Pojęciem „zwrotu narratystycznego” trudno więc obejmować humanistykę w ogóle ze względu na brak spójnych podstaw teoretyczno-metodologicznych, które byłyby wspólne dla poszczególnych dziedzin. Można natomiast rozpoznawać przejawy „zwrotu narratystycznego”, odnosząc się do różnych dziedzin nauk humanistycznych i społecznych, w których jest widoczne zainteresowanie narracją/narracyjnością. Na przykład w stosunku do obszaru teorii literatury można wskazywać – za Anną Burzyńską – iż „(...) zwrot narratystyczny spowodował zmiany w dyskursie teoretycznym, podważając zwłaszcza przekonanie o teorii jako »czystym języku pojęć«, a więc – o niezależności języka teoretycznego od retoryki, strategii narracyjnej itp. Narratyzm przyniósł ekspansję koncepcji teorii literatury, które świadomie zacierały granicę pomiędzy tym, co teoretyczne, a tym, co literackie – a więc teorii jako specyficznego »gatunku literackiego«, teorii jako »opowieści« (narracji) czy po prostu – teorii jako »literatury«” (2007: 31–32).

W artykule skupiam się na „zwrocie narratystycznym” w obrębie filozofii, odnosząc się do zagadnienia tożsamości narracyjnej. Wcześniejsze stwierdzenie, że jako badacze ulegamy swoistej „obsesji opowieści”, prowokuje do udzielenia odpowiedzi na pytanie o źródła tego „narracyjnego zafiksowania” oraz do rozważania heurystycznego potencjału i wartości poznawczej narratystycznej perspektywy badawczej w odniesieniu do filozofii podmiotu. Można wstępnie

² Na temat problematycznego statusu „zwrotu narratystycznego” pisze Paweł Bohuszewicz, zwracając uwagę na ograniczoną możliwość twierdzenia o dokonaniu się narratystycznego zwrotu humanistyki, który miałby charakter całościowy, zob. Bohuszewicz 2013: 305–307.

określić, że formułowane w obrębie dyskursu antropologicznego i etycznego koncepcje tożsamości narracyjnej (przez myślicieli takich jak Paul Ricœur, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre czy Jerome S. Bruner) są pochodną współczesnego zapytywania o status podmiotu w ogóle oraz ukazują – nie zawsze *explicite* – to, co można określić mianem kondycji filozofii współczesnej. Celem analizy jest odniesienie się do hipotezy wskazującej, że filozoficzne teorie tożsamości narracyjnej ogniskują problemy związane z przejściem od substancjalnego do dynamicznego rozumienia człowieka. Zagadnienie tożsamości narracyjnej rozpatruję w odniesieniu do koncepcji Paula Ricœura, uznającego, iż tożsamość narracyjna stanowi niezbędne ogniwo między tożsamością mówiącego, działającego podmiotu oraz tożsamością podmiotu etyczno-prawnego. W ujęciu autora *O sobie samym jako innym* bycie osobą polega na możliwości dokonania autorefleksji, która może być wyrażona w opowiadaniu o sobie/siebie.

„We władzy opowieści”

Początki systematycznych badań dotyczących narracji najczęściej wiążą się z działalnością rosyjskich formalistów. Michał Głowiński zauważa, że wyodrębnienie się wiedzy o narracji – jako w pewnej mierze samoistnej dyscypliny – dokonało się w drugiej połowie XX stulecia, „choć pierwsze zapowiedzi swoście rozumianej narratologii znaleźć można już w teoriach rosyjskich formalistów – przede wszystkim – w pracach Władimira Proppa z lat dwudziestych” (2004: 5)³. Późniejszy dynamiczny rozwój narratologii był wynikiem intensyfikacji badań strukturalistycznych, uprawianych przez badaczy takich jak Claude Bremond, Algirdas Julien Greimas, Tzvetan Todorov czy Roland Barthes⁴ – które to uwypukliły uniwersalny charakter opowiadania. Za swoisty manifest strukturalistów zainteresowanych fenomenem opowiadania można uznać znany fragment zawarty we *Wstępie do analizy strukturalnej opowiadań*: „(...) w nieskończonej niemal ilości form opowiadanie obecne jest we wszystkich czasach, wszystkich miejscach, wszystkich społeczeństwach. Narodziło się wraz z samą historią ludzkości; nie ma ani nigdy nigdzie nie było społeczeństwa nieznającego opowiadania; wszystkie klasy, wszystkie grupy ludzkie mają swoje opowiadania (...). Opowiadanie drwi sobie z dobrej czy niedobrej literatury; międzynarodowe, ponadczasowe, ogólnokulturalne, jest zawsze obecne, jak życie” (Barthes 2004: 13).

Zainteresowanie fenomenem opowiadania, podkreślające jego uniwersalny charakter, obecne jest także w pracach współczesnych badaczy zajmujących się

³ Warto zaznaczyć, że badania poświęcone narracji rozwijane w obrębie literaturoznawstwa najczęściej określa się mianem narratologii (narratologia jako nauka o opowiadaniu), zaś analizy narracji/narracyjności dokonywane poza literaturoznawstwem – mianem narratyzmu, szerzej na temat związków między narratologią i semiotyką oraz o cechach „perspektywy narratologicznej” – zob. Grajewski 2003: 165–176.

⁴ Zob. przegląd badań poświęconych narracji w ujęciu historycznym – Fludernik 2009.

teorią narracji. Sama narratologia również jest często definiowana w sposób maksymalistyczny: jako zbiór teorii narracji, tekstów narracyjnych, obrazów, widowisk, wydarzeń kulturowych artefaktów, „które opowiadają pewną historię”. Taka teoria – jak twierdzi Mieke Bal – ma przede wszystkim pomagać w zrozumieniu, badaniu i ocenianiu tekstów, zaś współczesny powrót narratologii ma być więcej niż powrotem do „starych, dobrych czasów strukturalizmu”. Zainteresowanie narracją wynika przede wszystkim z jej wszechobecności w kulturze. Bal pisze: „w zasadzie wszystko w kulturze ma narracyjny aspekt lub przynajmniej mogłoby być odbierane czy interpretowane jako narracyjne. Poza oczywistą przewagą gatunków narracyjnych w literaturze, przypadkowy zbiór miejsc, w których »pojawi się« narracja, obejmuje: procesy sądowe, przedstawienia wizualne, dyskurs filozoficzny, telewizję, argumentację, nauczanie i spisywanie historii” (2012: 228). W przytoczonym ujęciu badanie wszechobecnych w kulturze narracji wpisuje się w zakres analiz kulturowych, ta perspektywa badawcza nie jest jednak reprezentatywna dla filozoficznego zainteresowania narracją. Można oczywiście odnotować obecność narracji w dyskursie filozoficznym, jednak takie stwierdzenie będzie w zasadzie wyłącznie konstatacją faktu, że teksty czy wypowiedzi filozoficzne są określonego rodzaju narracjami, to znaczy posiadają określone cechy charakteryzujące teksty narracyjne. Stwierdzenie takie nie uwypukla więc *stricte* filozoficznego zainteresowania narracją, zainteresowania wykraczającego poza narratologiczne badanie zjawisk świata kultury. Udział współczesnej filozofii w „zwrocie narratystycznym” przejawia się przede wszystkim, jak wskazywałam we wprowadzeniu, w próbach wypracowania koncepcji podmiotu, którego nie ujmuje się substancjalnie (podmiot – metafizyczny fundament), lecz jako tożsamość domagającą się samookreślenia. Taka perspektywa badawcza pozwala uwypuklić fakt, że człowiek nie jest wyłącznie istotą tworzącą narracje i rozumiejącą siebie wobec narracji, lecz także istotą organizującą własne doświadczenie, które ma charakter czasowy, w sposób narracyjny. Takie ujęcie człowieka sygnalizowała już Barbara Hardy w znanym eseju *Towards a Poetics of Fiction* z 1968 r., twierdząc, że ludzkie aktywności takie jak planowanie, uczenie się, pamiętanie, przewidywanie, plotkowanie czy wątpienie mają charakter narracyjny. Ów narracyjny sposób bycia człowieka – według Hardy – określa go w sposób zasadniczy, tworzenie narracji to prymarny akt ludzkiego umysłu (*a primary act of mind* – 1968).

„Obsesja opowieści” a dyskurs filozoficzny

Analizując obecność kategorii narracji w dyskursie filozoficznym, warto przywołać stwierdzenie Zygmunta Baumana, że jako badacze korzystamy z nowych pojęć wtedy, gdy opis rzeczywistości staje się niemożliwy przy użyciu pojęć przebrzmiałych (z różnych względów), niedających szansy uchwycenia zmian dokonujących się w rzeczywistości i opisania nowych zjawisk. Bauman pisze: „Nowe pojęcia są chciwie poszukiwane i chętnie przyjmowane wtedy, gdy zaczyna narastać poczu-

cie, że rzeczywistość, do której się odnosili i którą opisywały pojęcia dotychczas używane, uległa i wciąż ulega głębokim zmianom, wymagającym otwarcia nowego rozdziału; że aspekty rzeczywistości, którymi zajmowały się pojęcia dotychczas używane, straciły centralne znaczenie, a współczesne doświadczenia nie obracają się już wokół tworzonej przez te pojęcia osi” (Bauman, Tester 2003: 93–94). Refleksję tę można zasadnie odnieść, jak sądzę, do „zwrotu narratywistycznego” w obrębie filozofii, uwagi autora *Płynnej nowoczesności* trafnie diagnozują powody wykorzystywania przez filozofów pojęcia narracji.

Potrzeba „otwarcia nowego rozdziału” i dokonania pewnego zwrotu w myśleniu filozoficznym związana jest z aktualną kondycją samej filozofii poszukującej takich sposobów badania, które umożliwiłyby pogłębione i krytyczne odnoszenie się do nowych oraz coraz bardziej złożonych problemów świata współczesnego. Aneksja wcześniej peryferyjnej dla filozofii kategorii narracji ma więc swe filozoficzne uwarunkowania i może być traktowana jako pochodna filozofowania w określonym kontekście. Za ten podstawowy kontekst uznaję „poczucie braku zadomowienia w świecie”. Odwołując się do klasyfikacji zaproponowanej przez Martina Bubera w pracy *Problem człowieka*, zakładającej, iż w dziejach ludzkiego ducha można wyróżnić epoki zadomowienia i bezdomności, należy wskazać, że to właśnie sytuacja duchowej bezdomności, którą daje się opisać metaforycznie jako życie w świecie „jak na otwartym polu, nie mając niekiedy czterech palików do rozbicia namiotu”, jest momentem szczególnego pogłębienia i usamodzielnienia myśli antropologicznej wynikającego z odkrycia problematyczności ludzkiego miejsca w świecie (zob. Buber 1993).

Potrzeba dokonywania zwrotów w myśleniu filozoficznym związana z poszukiwaniem nowych metod i pojęć, które pozwoliłyby na nowo samookreślić się filozofii i uwzględnić ów problematyczny status podmiotu, jest widoczna w filozofii współczesnej, często odchodzącej od klasycznej problematyki filozoficznej lub poszukującej bardziej adekwatnych przedstawień tego, co w filozofii klasyczne. Tę sytuację filozofii – naznaczoną wspomnianym wcześniej kontekstem „poczucia braku zadomowienia w świecie” – przedstawił m.in. Jean-François Lyotard. Zaproponowana przez autora *Poróżnienia* diagnoza „kondycji ponowoczesnej”, zwracająca uwagę na to, że epokę ponowoczesną cechuje niechęć wobec meta-narracji, które do tej pory legitymizowały wiedzę, jest „raportem o stanie wiedzy”, koncentruje się na problemie stanu obecnego i przyszłości wiedzy naukowej. Warto wskazać, iż formułowana przez filozofa diagnoza uwzględnia ów stan poczucia braku zadomowienia i jest wyraźnie związana z antymetafizycznym nastawieniem filozofa: „Dość już płaciliśmy za tęsknotę za całością i jednym, za pojednaniem zmysłowości i pojęcia, za przejrzystym i komunikowalnym doświadczeniem. Pod powszechnym żądaniem odprężenia i uspokojenia słychać pragnienie ponownienia terroru, spełnienia fantazmatu władzy nad rzeczywistością. Oto odpowiedź: wypowiedzmy wojnę całości, bądźmy świadkami nieprzedstawialnego, prowadźmy ku poróżnieniom, ocalmy honor imienia” (Lyotard 1997: 61). Postulowane przez autora *Kondycji ponowoczesnej* wypowiedzenie „wojny przeciw całości”

koresponduje z przekonaniem o niemożliwości zbudowania całościowej i ostatecznej wizji podmiotu ludzkiego, jest przejawem pogłębiającego się sceptycyzmu wobec myślenia metafizycznego dostrzegalnego w pewnych kierunkach filozofii współczesnej. Wyrażona przez Herberta Schnädelbacha uwaga, że „niezależnie od tego, czy żyjemy w epoce postmetafizycznej, czy nie, pewne jest jedno: to, że epoka ta doprowadziła do perfekcji krytykę metafizyki” (2001: 132), trafnie ujmuje sytuację filozofii współczesnej, problematyzującej zarówno swój status, jak i samo zagadnienie podmiotowości – właśnie przy wykorzystaniu narratywistycznej perspektywy badawczej.

Współczesne „problemy” z podmiotem

Jak zaznaczyłam wcześniej, można wskazać, iż udział filozofii w „zwrocie narratywistycznym” nie polega wyłącznie na rozwijaniu badań poświęconych tekstom, narracjom świata kultury, lecz odnosi się także do uznania pojęcia narracji jako wartościowego w zakresie rozwijania analiz antropologicznych i etycznych, w zakresie udzielania odpowiedzi na pytanie o to, kim jest człowiek. Taką perspektywę badawczą opisuje Katarzyna Rosner, podkreślając skupienie filozofii zorientowanej narratywistycznie na czasowym charakterze bycia człowiekiem. Autorka pracy *Narracja, tożsamość, czas* uwypukla dokonującą się w naukach humanistycznych i społecznych zmianę związaną z przejściem od substancjalnego do dynamicznego ujmowania człowieka: „(...) chodzi o kategorię człowieka, jego tożsamości, podmiotu, jednostki ludzkiej. Zmiana polega na odchodzeniu od przedmiotowego czy substancjalnego rozumienia człowieka i zastępowaniu go ujęciem, które akcentuje specyficzną czasowość tego bytu. Pojęcie »narracja« okazuje się inspirujące dla tych prób nowego określenia, czym jest człowiek, ponieważ narracja jest także sekwencją czasową, a jej struktura wewnętrzna (...) odniesiona do czasowości bytu ludzkiego, pozwala precyzyjniej wyrazić pewne intuicje” (Rosner 2004: 7). Formułowane w obrębie filozofii współczesnej koncepcje tożsamości narracyjnej są więc wynikiem zapytywania o status podmiotu w ogóle, a – jak często się podkreśla i czyni to także Karol Tarnowski – „Wszyscy wiemy, że podmiot nie ma się dobrze w myśli i kulturze współczesnej” (2001: 85). Jak rozumieć to, że „podmiot nie ma się dobrze”? Odpowiedź odsyła do problematyki związanej z „kryzysem podmiotu” czy ze „śmiercią człowieka” oraz do twierdzenia o ograniczeniu lub wyczerpaniu się możliwości prowadzenia dyskursu antropologicznego ze względu na jego uwikłanie w założenia o charakterze metafizycznym. Wydaje się, że w związku z radykalizującą się w historii filozofii krytyką wymierzoną przede wszystkim w koncepcję *cogito* Kartezjusza oraz problemami wyłaniającymi się z ujęcia podmiotu jako refleksyjnie zwracającego się ku samemu sobie, dominująca perspektywa współczesnego dyskursu o podmiocie może być sprowadzona do dwóch kwestii. Po pierwsze, pyta się o zasadność posługiwania się pojęciem podmiotu w ogóle (filozofia podmiotu bez podmiotu); po drugie, szuka się spo-

sobów filozoficznego ujmowania podmiotu, które uwzględniłyby bogactwo znaczeniowe terminu oraz złożoność teoretycznych kontekstów, w jakie wpisuje się owo ujmowanie, wynikających nie tylko ze stanu debaty współczesnej, lecz także kontekstów mówienia o podmiocie, subiektywności i rozumie – dyktowanych przez historię filozofii.

„Zanikaniu podmiotu” towarzyszą jednak próby jego ożywienia, przeformułowania, rekonstrukcji. Jak wskazuje Jacek Migasiński, kryzys podmiotu ma charakter permanentny, co więcej, zjawisko to konstytuuje nowożytność jako taką. Choć współcześnie ów kryzys czy zanik podmiotu jest ogłaszany częściej niż kiedyś, to równocześnie prowadzi do prób wypracowywania nowej strategii w zakresie statusu podmiotowości: „Strategia ta miałaby zmierzać do podtrzymania prawomocności pojęcia podmiotu, a jednocześnie uwzględniać i korzystać z wyników jego dotychczasowej krytyki, obnażającej ideologiczny charakter dotyczącego go dyskursu (czyli różnych form tradycyjnego humanizmu). Wydaje się bowiem, że właśnie w związku z permanentnym kryzysem podmiotu, zadanie filozoficznego ufundowania możliwości mówienia o nim jako o jednej z głównych kategorii ontologicznych nie straciło od czasów Kartezjusza nic ze swej aktualności” (Migasiński 2001: 81).

Jedną ze współczesnych prób filozoficznego odniesienia się do zagadnienia podmiotowości podejmuje Ricœur, jego stanowisko nie jest jednak reprezentatywne dla myślenia w kategoriach ponowoczesnej krytyki podmiotu. Mimo pewnej przebrzmiałości sporu o *cogito*, którą filozof odnotowuje, zadanie rozpoznania *conditio humana* pozostaje dla niego aktualnym wyzwaniem filozofii. Dążenie do wypracowania koncepcji antropologicznej – w pełni przedstawione w pracy *O sobie samym jako innym* – Ricœur realizuje w projekcie hermeneutyki siebie, określającej człowieka jako tego, który mówi, działa, jest podmiotem opowiadania oraz podmiotem moralnym. Wyróżnienie tych czterech wymiarów: językowego, działania, opowiadania i odpowiedzialności uwypukla dążenie filozofa do pełnego rozpoznania fenomenu bycia osobą. Antropologia filozoficzna, którą formułuje Ricœur, usiłuje zachować dystans wobec hiperbolicznych tradycji ujmowania *cogito*, reprezentowanych z jednej strony przez kartezjańskie *cogito* wywyższone – uwarunkowane filozoficzną ambicją ostatecznego i najgłębszego ugruntowania, a z drugiej strony – nietzscheańskie *cogito* upokorzone – uwarunkowane filozoficznym sceptycyzmem i nihilizmem.

Ricœurowskie rozważania dotyczące tego, kim jest człowiek, wyraźnie ukazują sposób filozofowania, który reprezentuje filozof. Autor *Le conflit des interprétations* jest myślicielem proponującym i realizującym w swoich pracach model „filozoficznej drogi okrężnej” (*philosophie du détour*). Charakterystyczne dla takiego ujęcia jest przyjęcie założenia, iż filozof nie posiada bezpośredniego wglądu w problemy filozoficzne oraz sposoby ich rozwiązywania, jego praca polega na wyłuskaniu tych problemów i możliwych rozstrzygnięć z własnej perspektywy. Ricœur, podobnie jak Hans-Georg Gadamer, wykorzystuje więc możliwość takiego odnoszenia się do tradycji filozoficznej, w którym docierające z niej sensy są

tym, co „zagaduje” badacza, co początkuje wysiłek rozumienia i samorozumienia. Strategia pracy filozoficznej autora *Pamięci, historii, zapomnienia*, stosowana także przy podejmowaniu „problemu podmiotu”, zasadza się więc na prowadzeniu konfrontacji z tymi stanowiskami filozoficznymi, które mogą poszerzyć perspektywę własnego stanowiska. Ricœur podejmuje się zatem zadania „rekonstrukcji *cogito*”. Zadanie to realizuje przez konfrontację z hiperbolicznymi ujęciami podmiotu, reprezentowanymi w tradycji filozoficznej przez Kartezjusza i Nietzschego, ale też przez dialektyczne odniesienie się „pracą myśli i konfliktem argumentów” do współczesnych stanowisk z obszaru anglosaskiej filozofii analitycznej i filozofii kontynentalnej⁵ oraz uwzględnienie – zgodnie z tytułem *O sobie samym jako innym* – związku między byciem sobą a innością (własnego ciała, drugiego człowieka i sumienia). Ricœurowska „rekonstrukcja *cogito*” prowadzi do określenia podmiotu jako sobości-tego, który jest sobą, zawsze pozostającego w relacji do tego, co inne, jako podmiotu wyłaniającego się z dialektyki między tożsamością w sensie *idem* oraz *ipse* osadzonej w perspektywie „filozoficznego narratywizmu”. Filozof napisał: „Prawdziwa natura tożsamości narracyjnej objawia się, moim zdaniem, dopiero w dialektyce bycia sobą i bycia tym samym. W tym sensie ta ostatnia stanowi główny wkład teorii narracyjnej do ustanowienia tego-który-jest-sobą” (Ricœur 2003: 233). Warto też podkreślić, iż „rekonstrukcja *cogito*” w postaci hermeneutyki siebie – rozumiana jako próba przezwyciężenia „kryzysu podmiotu” – reprezentuje taki dyskurs antropologiczny, który w pełni przyjmuje i bada swe metafizyczne uwarunkowania. Ricœur w pracy *O sobie samym jako innym* w rozdziale zatytułowanym *Ku jakiej ontologii?* stara się „wyświetlić ontologiczne uwikłania” hermeneutyki siebie, odnosząc koncepcję tożsamości narracyjnej do tradycji arystotelesowskiej.

Ricœur wobec zagadnienia narracji

Aby ukazać wspomnianą wcześniej obecność i rolę zagadnienia narracji w stanowisku antropologicznym Ricœur’a, należy odwołać się do przywołanego wcześniej rozróżnienia, którym posługuje się francuski filozof – na tożsamość w sensie *idem* oraz tożsamość w sensie *ipse*. Są to dwa niedrukowalne sensy tożsamości: tożsamość w sensie *idem* jest tożsamością tego, co jednakowe (ma charakter substancjalny, jest związana z trwałymi dyspozycjami człowieka), zaś tożsamość w sensie *ipse* jest tożsamością siebie samego i „nie pociąga za sobą żadnego twierdzenia dotyczącego rzekomo niezmiennego jądra osobowości” (Ricœur 2003: 8). Ten, który jest sobą nie oznacza substancjalnego „ja”; sobość jest tym, ku czemu podmiot zwraca się poprzez refleksję, nie mogąc posłużyć się bezpośrednim wglądem. Zapośredniczone przez proces interpretacji hermeneutycznej, rozumianej

⁵ Na temat metody uprawiania filozofii, którą stosuje Ricœur, pisze Małgorzata Kowalska we wstępie do dzieła *O sobie samym jako innym*, zwracając uwagę na model „drogi okrężnej”, reprezentujący swoistą postać filozofowania dialektycznego, zob. Kowalska 2003: XXXII–XXXVII.

jako dialektyka między rozumieniem i wyjaśnianiem, rozpoznawanie siebie jest próbą uchwycenia „nadwyżki” wobec bycia tym samym, czyli tego, co wykracza ponad określoną i niezmienną osobowość, charakter. W procesie interpretowania niejako dochodzi więc do ukonstytuowania tożsamości narracyjnej jako tożsamości umożliwiającej zachowanie dialektyki między tożsamością w sensie *idem* oraz *ipse* (zob. Ricœur 2004). Można uznać, że Ricœurowskie przeformułowanie podstawowego pytania antropologii filozoficznej „kim jest człowiek?” polega na próbie rozpoznania, „kim jest ten, który pyta o to, kim jest?”. Filozof – podążając za wskazaniem wyrażonym przez Hannah Arendt w *Kondycji ludzkiej* – stwierdza, że odpowiadając na pytanie „kto?”, opowiada się historię życia, zaś historia opowiedziana mówi o „kto” działaniach: „Tożsamość »kto« jest zatem jedynie tożsamością narracyjną. Bez wsparcia narracyjnego problem tożsamości osobowej jest w istocie skazany na nierozwiązywalną antynomię (...)” (Ricœur 2008b: 353). Formułowana przez filozofa koncepcja tożsamości osobowej jako tożsamości narracyjnej umożliwia uwypuklenie tego niedookreślonego, otwartego i pytającego sposobu bycia sobą oraz podkreślenie dialektyki między byciem sobą i innością. Można stwierdzić, iż koncepcja tożsamości narracyjnej – widać to wyraźnie w ujęciu Ricœura – ma charakter antysolipsystyczny i, jak podkreśla filozof, zakłada, że bycie sobą wnosi inność w stopniu głęboko wewnętrznym.

Ten, który jest sobą, nie jest tym samym, co „ja”; sobość jest tym, ku czemu podmiot zwraca się w refleksji, której analiza poprzedza powrót do samego siebie. Aby odpowiedzieć na pytanie „co to znaczy, że jestem sobą?”, nie można się posłużyć bezpośrednim wglądem, konieczne jest zapośredniczenie w postaci analizy i interpretacji różnych form własnego działania. Owo zapośredniczenie decyduje o tym, że idea sobości jest pomyślana właśnie jako z gruntu antysolipsystyczna. Ricœur wskazuje, iż tożsamość w sensie *ipse* może być ujęta na sposób dochowania słowa danego w obietnicy. Zachowanie siebie jest warunkiem tożsamości *ipse* w czasie. Filozof określa dotrzymanie obietnicy jako wyzwanie rzucone czasowi: zmieniają się ludzkie poglądy i pragnienia, ale mimo upływu czasu, słowo dane w obietnicy może być dotrzymane. To zobowiązanie do dotrzymywania własnych obietnic określa się zaś mianem zasady wierności. Charakterystyka ta wskazuje, iż podmiot-sobość w ujęciu Ricœura staje się przede wszystkim kategorią etyczną. W tej perspektywie opis bycia sobą musi – według francuskiego autora – uwzględniać dwa momenty: pozytywną samoocenę (*self-esteem*) oraz szacunek wobec samego siebie (*self-respect*). Warto zauważyć, że oba te czynniki decydują o możliwości istnienia dialogicznej relacji z innym. Ricœur stwierdza: „Nie mogę wyrazić uznania dla samego siebie, nie przypisując innemu takiej samej zdolności, by cenić samego siebie jako osobę do czegoś zdolną. Podobnie jak ja, możesz określić samego siebie jako osobę zdolną – osobę odpowiedzialną za swoje słowa i za swoje działania. Właśnie tę możliwość wzięcia na siebie odpowiedzialności przypisuję ci tak jak samemu sobie” (Ricœur 1992: 43). W etycznej charakterystyce bycia sobą istotne jest więc uznanie zarówno siebie samego, jak i innego. Warto też zwrócić uwagę, że Ricœur eksponuje podmiotową zdolność do czegoś: pozy-

tywna samoocena oraz szacunek dla samego siebie są każdorazowo skierowane na osobę jako zdolną do czegoś. Okazuje się zatem, iż dla autora *O sobie samym jako innym* warunkiem bycia sobą jest zdolność działania.

Można uznać, że antropologiczna koncepcja Ricœura jest próbą pokazania, iż nie można – za Edmundem Husserlem – wyprowadzić *alter ego* z *ego* oraz że niemożliwe jest – za Emmanuelem Lévinasem – zastrzeżenie dla innego wyłącznej inicjatywy wzywania do odpowiedzialności. Możliwość hermeneutyki siebie wynika więc ostatecznie z tego, że ruch od tego samego ku innemu i od innego ku temu samemu uznane zostają przez Ricœura za dialektycznie komplementarne: „Te dwa ruchy nie znoszą się, ponieważ jeden rozwija się w gnozeologicznym wymiarze sensu, drugi – w etycznym wymiarze nakazu. Wezwanie do odpowiedzialności wedle drugiego wymiaru odsyła do możliwości samooznaczenia się, przenoszonej w pierwszym wymiarze na każdą trzecią osobę, co do której zakłada się, że jest zdolna powiedzieć »ja«. (...) Gdyby nie liczył na mnie inny, czy byłbym zdolny dochować danego przeze mnie słowa, zachować siebie?” (2003: 566–567). Francuski autor w swym dialektycznym sposobie ujmowania odrębnych horyzontów nie chce wybierać między prymatem siebie a prymatem innego. Przekonanie to koresponduje ze wskazaniem sformułowanym przez Barbarę Skargę, iż zdrowy rozsądek poucza o tym, że w ludzkim doświadczeniu świadomość siebie współgra z aspiracją ku temu, co inne (1984: 146).

Dla Ricœura narracje stanowią wytwory kulturowe, do których nieustannie się odnosimy w procesie interpretacji, ta zaś pozwala na organizowanie naszego doświadczenia w czasowe struktury narracyjne (zob. Rosner 2006). Struktura narracji świata kultury okazuje się bliska dynamicznej strukturze ludzkiej egzystencji, pozwala na wyrażenie jej czasowości i otwartości. To właśnie hermeneutyczne zmaganie się z aporiami doświadczenia czasu przedstawione w *Temps et récit* pozwala zauważyć, jak istotny jest dla Ricœura związek między czasem i opowieścią: z jednej strony czas staje się czasem ludzkim w takiej mierze, w jakiej jest wyartykułowany na sposób narracji, a z drugiej strony – opowieść staje się znacząca w takiej mierze, w jakiej utrwała znamiona doświadczenia czasowości (zob. Ricœur 2008a: 17). W rozważaniach filozofa uwidacznia się korelacja między czynnością opowiadania historii a temporalnym charakterem ludzkiego doświadczenia. Korelacja ta – zdaniem Ricœura – jest konieczna dla funkcjonowania każdej kultury, dlatego jednym z zadań filozofii jest ćwiczenie się w interpretacji, będącej dialektyką między wyjaśnianiem i rozumieniem. Dzięki hermeneutycznym praktykom interpretowania czytelnik – poprzez „przyswojenie” (*appropriation*) – uzyskuje możliwość uchwylenia tej czasowej, dynamicznej struktury bycia sobą, stając się niejako bohaterem własnej opowieści o życiu. Ricœur stwierdza: „O byciu sobą samym można powiedzieć, że jest ono refigurowane przez refleksyjne zastosowanie konfiguracji narracyjnych. W odróżnieniu od abstrakcyjnej identyczności tego, co tożsame, tożsamość narracyjna – konstytutywna dla bycia sobą – może zawierać zmianę, niestałość w ramach powiązania życia. Podmiot jawi się zarazem jako czytelnik i autor swojego własnego życia (...)” (2008b: 353). Narrację-opowieść (literatura/historiografia) filozof trak-

tuje jako „laboratorium sądu moralnego”. Dzięki temu, że tekst nie tylko mówi coś, ale także mówi o czymś, można go traktować jako projekcję nowego uniwersum, jako propozycję możliwego świata zawierającą potencjalne sposoby orientowania się w tym świecie. Rozumienie tekstu – jako element jego interpretacji – będzie więc odniesieniem wewnętrznej struktury jego sensów do swojego własnego bycia w świecie, do swych własnych podmiotowych możliwości.

Podsumowując, można zauważyć, że podmiot ujmowany jako *homo narrator*, podmiot wyłaniający się z „filozoficznej opowieści” Ricœura, nie jest ani substancją, ani „serią wydarzeń”, lecz podmiotem konstytuującym swoją tożsamość „w drodze komponowania opowieści, z całym jej wewnętrznym dynamizmem” (Ricœur 1993: 235). Przekonanie autora *Pamięci, historii, zapomnienia*, iż tożsamość nie jest dana, lecz zadana – w sensie konieczności jej samookreślenia się w trybie narracyjnym – wyraża zmianę dokonującą się w filozofii, zmianę polegającą na przechodzeniu od substancjalnego do dynamicznego rozumienia człowieka⁶. Akceptacja tej zmiany i uznanie wynikających z niej konsekwencji – jako element reprezentatywny dla „zwrotu narratywistycznego” w obrębie filozofii – częściowo charakteryzuje również stanowisko autora *Symboliki zła*. Częściowo, ponieważ – jak wskazano – reinterpretacja podmiotu w ujęciu Ricœura odwołuje się zarówno do tego, co substancjalne (tożsamość *idem*), jak i do tego, co dynamiczne w człowieku (tożsamość *ipse*). Trzeba jednak podkreślić, że analizy filozofa poświęcone narracji nie wynikają z podporządkowania się pewnemu trendowi badawczemu. Ricœurowski narratywizm można raczej uznać – po pierwsze – za etap wewnętrznego rozwoju, krystalizowania się stanowiska antropologiczno-etycznego autora *O sobie samym jako innym* oraz – po drugie – za związany z przyjmowaną przez filozofa orientacją filozoficzną i wynikającą z tej orientacji strategią metodologiczną: hermeneutyczny *modus philosophandi* realizuje się w krytycznym dialogu z tradycją filozoficzną. Ten dialog ma służyć egzegezie „świata tekstów” oraz egzegezie „świata życia”, które są zapośredniczone w sposób narracyjny, ma ukazywać związki między opowieścią i życiem.

Literatura

- Bal M., 2012, *Narratologia*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
Barthes R., 2004, *Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań* [w:] *Narratologia*, red. M. Głowiński, tłum. W. Błońska, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
Bauman Z., Tester K., 2003, *O korzyściach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, tłum. E. Krasieńska, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
Bohuszewicz P., 2013, *Tożsamość narracyjna: problemy*, Teksty Drugie, nr 1–2, s. 305–322.

⁶ Na temat krytycznych uwag dotyczących przekonania o narracyjnym samookreślanu się podmiotu, zob. Kaplan 2003: 89–99. Twierdzenie, że tożsamość podmiotu jest „niegotowa” i wymaga konstruowania w toku narracji Burzyńska uznaje za jeden z najdonioślejszych momentów w ponowoczesnej filozofii podmiotowości (2004).

- Buber M., 1993, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Burzyńska A., 2004, *Kariera narracji. O zwrocie narratologicznym w humanistyce* [w:] *Narracja i tożsamość: antropologiczne problemy literatury*, red. W. Bolecki, R. Nycz, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Burzyńska A., 2007, *Wprowadzenie* [w:] A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Kraków: Znak.
- Fludernik M., 2009, *An Introduction to Narratology*, London–New York: Routledge.
- Głowiński M., 2004, *Wokół narratologii* [w:] *Narratologia*, red. M. Głowiński, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Grajewski W., 2003, *O narratologii* [w:] *Maszyny dialogowe. Szkice teoretycznoliterackie*, Kraków: Universitas.
- Hardy B., 1968, *Towards a Poetics of Fiction*, *Novel*, no. 2, s. 5–14.
- Kaplan D., 2003, *Ricoeur's critical theory*, New York: State University of New York Press.
- Kowalska M., 2003, *Dialektyka bycia sobą* [w:] *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kreiswirth M., 1992, *Trusting the Tale: The Narrativist Turn in the Human Sciences*, *New Literary History*, vol. 23, no. 2.
- Lyotard J.-F., 1997, *Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm?* [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków: Baran i Suszczyński.
- Migasiński J., 2001, *Powrót podmiotu* [w:] *Podmiotowość i tożsamość*, red. J. Migasiński, Warszawa: Wydawnictwo Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.
- Nycz R., 2004, *We władzy opowieści*, *Teksty Drugie*, nr 1–2, s. 4–8.
- Polkinghorne D., 1988, *Narrative Knowing and the Human Sciences*, New York: State University of New York Press.
- Ricoeur P., 1992, *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej.
- Ricoeur P., 1993, *Życie w poszukiwaniu opowieści*, tłum. E. Wolicka, *Logos i Ethos*, nr 2, s. 225–236.
- Ricoeur P., 2003, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ricoeur P., 2004, *Drogi rozpoznania*, tłum. J. Margański, Kraków: Znak.
- Ricoeur P., 2008a, *Czas i opowieść*, t. 1: *Intryga historyczna i opowieść*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ricoeur P., 2008b, *Czas i opowieść*, t. 3: *Czas opowiadany*, tłum. U. Zbrzeźniak, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Rosner K., 2004, *Narracja jako pojęcie filozofii współczesnej* [w:] *Narracja i tożsamość: narracje w kulturze*, red. W. Bolecki, R. Nycz, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Rosner K., 2006, *Narracja, tożsamość, czas*, Kraków: Universitas.
- Schnädelbach H., 2001, *Metafizyka i religia w dzisiejszej dobie* [w:] *idem, Próba rehabilitacji animal rationale*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Skarga B., 1984, *Emanuel Levinas. Kultura immanencji*, *Studia filozoficzne*, nr 9.
- Tarnowski K., 2001, *Podmiot jako świadek* [w:] *Podmiotowość i tożsamość*, red. J. Migasiński, Warszawa: Wydawnictwo Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.

Klementyna Chrzanowska¹

Ironia ludzkiej tożsamości: narracja a problem nieskończoności podmiotu

Tożsamość narracyjna jest kategorią niezbędną dla współczesnej antropologii filozoficznej, a w szczególności dla filozofii podmiotu, co artykuł ten pokaże na przykładzie fenomenu, który Stanley Cavell określa ironią ludzkiej tożsamości: chodzi o fakt, iż każdy człowiek ma poczucie, że wymyka się nieco wszelkim opisom, jakich dostarcza o nim świat, a nawet on sam. To poczucie, że jego istota, w sensie Ricœurowskiego *ipsé*, pozostaje zawsze w jakiś sposób niewysłowiona, co więcej, że może on w każdym momencie zanegować swą obecną tożsamość. Niniejsza praca wykazuje, iż z jednej strony narracyjne ujęcie podmiotowości jest niezbędne, by zdać sprawę z tego napięcia, a z drugiej, że jako działanie językowe narracja narażona jest na swą własną ironię: napięcie między językiem jako danym a językiem jako twórczym, wciąż szukającym nowych sposobów ekspresji. Ta istotna relacja między językiem a podmiotem otwiera pole do dalszych badań.

Słowa kluczowe: podmiot, tożsamość narracyjna, Stanley Cavell, Paul Ricœur, ironia, paradoks tożsamości

Irony of Human Identity: the Finished/Unfinished Self in Narration

Narrative identity is an essential category of contemporary philosophical anthropology, and especially philosophy of selfhood, simply cannot do without. This article will illustrate this specific point with the example of the phenomenon which Stanley Cavell calls 'the irony of human identity': the fact that every human being has a sense of surpassing any descriptions that may be offered him/her by the surrounding world, or even by him/herself. A sense that my very self, in the sense of the Ricœurian *ipsé*, which somehow always remains unexpressed, and, what is more, that I, the subject, can negate my current identity at any moment. Here, the aim is to show that, on the one hand, a narrative understanding of selfhood is necessary to do justice to this ironic tension, and, on the other, that narration as an act of language use is itself exposed to an irony of its own: the tension between

¹ Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filozofii; klementyna.chrzanowska@doctoral.uj.edu.pl.

language as a system, as something given and inherited, and language as a creative medium where a constant search for new forms of expression continues. The meaning of this relationship between language and the human self begs further research.

Key words: the subject, narrative identity, Stanley Cavell, Paul Ricoeur, the irony of identity, the paradox of identity

Tożsamość narracyjna jest kategorią niezbędną dla współczesnej antropologii filozoficznej, a w szczególności dla filozofii podmiotu, co wykaże niniejsza praca, skupiająca się na fenomenie, który Stanley Cavell określa ironią ludzkiej tożsamości: faktem, że każdy człowiek ma poczucie, iż wymyka się nieco wszelkim opisom, jakich dostarcza o nim świat, a nawet on sam. To poczucie, że jego istota, *ipsé*, pozostaje zawsze w jakiś sposób niewysłowiona, co więcej, że może on w każdym momencie zanegować swą obecną tożsamość². Artykuł ten ma na celu pokazać, iż z jednej strony narracyjne ujęcie podmiotowości jest niezbędne, by zdać sobie sprawę z tego napięcia, a z drugiej, że jako działanie językowe narracja narażona jest na swą własną ironię: napięcie między językiem jako danym a językiem jako elementem twórczym, wciąż szukającym nowych sposobów ekspresji.

Należy zaznaczyć, że opisaną ironię tożsamości, czyli fakt, iż szukam odpowiedzi na pytanie, kim jestem – i jednocześnie żadna odpowiedź nie zadowala mnie w pełni, można określić jako odmianę tego wręcz fundamentalnego napięcia między skończonością a nieskończonością podmiotu³. Zauważmy: w zależności od tego, jak dalej skonceptualizujemy te dwa pojęcia, jedno lub drugie będzie pozytywne, będzie przedmiotem dążenia ustanawiającego się podmiotu. Jeśli nieskończoność zinterpretujemy jako *apeiron*, jako nieokreśloność, to wyłanianie się podmiotu, dążenie do skończoności rozumianej jako określoność czy tożsamość, zarysowanie konturów, definiowanie siebie poprzez dokonywanie wyborów spośród nieograniczonych możliwości – będzie czymś pożądanym. Jeśli natomiast skończoność podmiotu będzie rozumiana jako jego ograniczoność, związana np. z biologią czy też wszelkimi innymi uwarunkowaniami, jakim podlega człowiek, rodząc się tam, gdzie się narodził, to nieskończoność podmiotu będzie pożądanym przekraczaniem tego determinizmu, objawiającym się, jak u Hannah Arendt, w wolności i możliwości inicjowania działań, sposobności do nowych początków (Arendt 2010). Skończoność może być ciągłością i trwałością wobec nieskończono-

² Chodzi tu o coś więcej niż Plessnerowskie *homo absconditus*: o możliwość aktywnej negacji własnej tożsamości ze strony podmiotu. Jest to idea pokrewna zadaniu, jakie przed człowiekiem stawia Jean-Paul Sartre, misji stawania się kimś więcej, wychodzeniu poza samego siebie. Jednak Cavell jest tu bardziej spadkobiercą amerykańskich transcendentalistów (zwłaszcza Ralpha W. Emersona) niż kontynentalnych egzystencjalistów.

³ Termin 'podmiot' będzie tu używany zamiennie z terminami 'człowiek', 'jednostka', 'sobosć' czy 'ja'. Terminy 'self' w języku angielskim czy 'soi' w języku francuskim wciąż pozostają wyzwaniem dla tłumaczy.

ności świata przemian, ale i ograniczonością poznawczą stojącą wobec ostatecznej niezgłębialności – nieskończoności ludzkiego ja. Można powiedzieć, że paradoksów ludzkiej tożsamości jest wiele. Tu, konkretnie, termin „ironia tożsamości” oznacza napięcie między potrzebą określenia i definicji siebie (jako odpowiedzi na pytanie „kim jestem?”) a poczuciem, że wciąż jest się niedokończonym, że ciągle roztacza się wachlarz możliwości, że radykalna zmiana jest zawsze możliwa.

Takie rozumienie ironii tożsamości inspirowane jest analizami Cavella, filozofa bardzo oryginalnego⁴, często wyszukującego wątki filozoficzne tak w literaturze, jak i w filmie. W swojej książce *Contesting Tears* Cavell pokazuje, jak w filmach bynajmniej nie awangardowych czy filozoficznych, lecz w filmach złotego wieku Hollywood, można znaleźć streszczenie podstawowego dramatu ludzkiej tożsamości. Właśnie ironia ludzkiej tożsamości jest głównym tematem całego gatunku filmowego, który Cavell nazywa „melodramatem nieznannej kobiety” (Cavell 1996). Filmy takie jak *Now, Voyager* (1942)⁵, *Gaslight* (1944)⁶ czy *Stella Dallas* (1937)⁷ to historie kobiet, które za wszelką cenę walczą, by udowodnić sobie i innym, że ich tożsamość nie jest ustalona raz na zawsze. Cena, jaką płacą, to pozostawanie nierozpoznanymi, nieznanymi. Jak ujmuje to Cavell, ironia leży w tym, że „każdy opis sobości, który jest prawdziwy, jest jednocześnie fałszywy” (Cavell 1996: 134)⁸. Oto konkretny przykład. Powyższy cytat pojawia się w odniesieniu do konkretnej sceny na statku z *Now, Voyager*. Bohaterka filmu, Charlotte Vale (grana przez Bette Davis), to dziewczyna z dobrego domu, która, będąc późnym dzieckiem, jest całkowicie zdominowana przez swoją matkę, oczekującą, że Charlotte pozostanie starą panną, będzie pomagać matce i nigdy nie wyprowadzi się z domu. Kiedy Charlotte przechodzi załamanie nerwowe, lekarz wysyła ją na dłuższy czas do sanatorium, a potem w podróż statkiem dookoła Ameryk. Uwolniona od wpływów matki, Charlotte przechodzi swą pierwszą metamorfozę, zakładając modne ubrania, zdejmując okulary i po prostu przeistaczając się w piękną kobietę. W scenie na statku, gdy Charlotte pokazuje nowemu znajomemu swoje zdjęcia rodzinne, ten nie rozpoznaje jej i pyta, kim jest ta gruba dama z krzaczastymi brwiami i dziwną fryzurą⁹. Charlotte z bólem przyznaje, że to właśnie ona jest tą grubą damą. Cavell zwraca uwagę na to wymowne użycie czasu teraźniejszego. Zarówno bohaterka, jak i widz musi powiedzieć „jest”, a nie tylko „była”. Dlaczego? Ponieważ Charlotte cały czas nosi w sobie tamtą grubą panią, a ból tamtej tożsamości wciąż jest w niej. Jednocześnie jest piękna i tajemnicza, jak sama Bette Davis. Jak zdać sprawę z tej paradoksalnej tożsamości? Co więcej, jest to dopiero 33 minuta filmu – potem Charlotte

⁴ Ten amerykański filozof jest trudny do sklasyfikowania: jako uczeń Johna L. Austina wywodzi się z tradycji anglosaskiej filozofii języka codziennego, jednak jego zainteresowania są eklektyczne i w pewnym sensie „kontynentalne”.

⁵ Polski tytuł to *Trzy kamelie*.

⁶ Polski tytuł to *Gasnący płomień*.

⁷ Polski tytuł to *Wzgardzona*.

⁸ Tłumaczenie własne.

⁹ *Trzy kamelie* (*Now, Voyager*), 33 minuta filmu.

odrzuci kolejne tożsamości (tajemniczej kobiety, kochanki, żony, posłusznej córki) i przejdzie następne metamorfozy, by stać się niezależną, odnaleźć swój własny cel. Zmiana jest kluczowa – bohaterka wymyka się dalszym opisom.

Wróć jeszcze do Charlotte, ale teraz przedstawię paradoks tożsamości przez pryzmat bardziej filozoficzno-teoretyczny, wychodząc od myśli Paula Ricœura. Uogólniając, można powiedzieć, że tożsamość osobowa jest związana z poszukiwaniem trwałości, czegoś, co jest stałe we mnie, pomimo przemijalności. Nawet krucha tożsamość *ipsé* Ricœura, ostatecznie chowająca się w nagim pytaniu „kim jestem?” (Ricœur 2003)¹⁰, „polega na woli trwałości, podtrzymywania siebie” (Ricœur 2004: 122). W jaki sposób możemy „podtrzymać siebie”? Ricœur podsumowuje to w *Drogach rozpoznania*, pisząc: „w zwieńczeniu problematyki poznania siebie usytuowaliśmy parę »pamięć – obietnica«” (2004: 119). To właśnie ta para w pewnym kruchy sposób utrzymuje nasze *ipsé* w istnieniu i zapewnia nam trwanie: pamięć łączy przeszłość z teraźniejszością, a obietnica – teraźniejszość z przyszłością. Tożsamość objawia się w wierności w przyjźni; wierność to „tożsamość podtrzymywana wbrew... na przekór... wszyskiemu, co skłaniałoby do niedotrzymania słowa” (Ricœur 2004: 122). Jest to zdecydowana apologia obietnicy¹¹: człowiek jest zdolny do obietnicy i jest to zdolność na szczycie wszelkich innych zdolności, rekapitulująca je w swoisty sposób (zdolność mówienia, oddziaływania, formułowania idei jedności narracyjnej życia, przypisywania sobie bycia źródłem swych czynów). Jednak ta pochwała obietnicy nie jest tak czysta jak u Arendt, która także wychwała obietnicę jako lek na nieprzewidywalną przyszłość (2010). W *Drogach rozpoznania* Ricœur zwraca też uwagę na mroczną stronę obietnicy i przywołuje Fryderyk Nietzschego, by pokazać, że wiąże się z nią pewna patologia (Ricœur 2004: 123).

Ta patologia czy paradoksalność, bądź też ironiczność obietnicy polega na tym, że zdolność do dania słowa wiąże się ściśle ze zdolnością do niedotrzymania słowa. Na początku drugiej rozprawy w *Z genealogii moralności*, Nietzsche, w czymś, co z pochwały obraca się w oskarżenie, pyta: „Wyhodować zwierzę, które może *przrzekać* – czy nie to właśnie jest owym paradoksalnym zadaniem, które postawiła sobie natura w stosunku do człowieka? Czy nie to jest właściwym problemem człowieka?” (2003: 41). Ricœur w swojej interpretacji kładzie nacisk na patologię, jaka kryje się w tym, że obietnica rości sobie prawo do panowania nad sensem – a przecież musi walczyć nie tylko z przeciwnościami losu, ale i z mocą zapominania. Obietnica jest, według Ricœura, często zbyt pewna siebie¹². Ważniejszy jest jednak inny detal w tekście Nietzschego, mianowicie: to, czego wyma-

¹⁰ Ricœur rozróżnia tożsamość *ipsé*, określającą bycie sobą, od tożsamości *idem*, określającej bycie tym samym. Według niego *ipsé* jest kruche, ale niezbywalne, a paradoksy tożsamości osobowej, jakie znajdujemy w historii filozofii, związane są z brakiem tego rozróżnienia i zbytnim skupieniem uwagi na poszukiwaniu tożsamości w sensie tego samego. Zob. Ricœur 2003, szczególnie s. 196–204.

¹¹ Jej początki znajdujemy już w: Ricœur 2003: 205.

¹² Jakie jest więc na to lekarstwo? Według Ricœura trzeba być ostrożniejszym, szukać złotego środka, nic w nadmiarze – obietnica nie jest panaceum na paradoksy tożsamości. Zob. Ricœur 2004: 126–127.

ga możliwość składania obietnicy, może mieć zbyt wysoką cenę, może uczynić nas niechętnymi dotrzymania danego słowa czy też zniechęcić do składania obietnic w ogóle. Jak zauważa filozof, to, by w ogóle móc składać obietnice, by mieć możliwość „rozporządzania swoją przyszłością w ten sposób”, wymaga, by „człowiek wprzód sam musiał się stać obliczalnym, prawidłowym, podległym konieczności, by móc obliczać też siebie samego” (Nietzsche 2003: 42). Uczynić się przewidywalnym, obliczalnym dla siebie samego – tego człowiek może zwyczajnie nie chcieć, może się przed tym wzbraniać. Tu właśnie leży ironia tożsamości: chcę zawsze móc się zmienić, negując to, kim jestem, co więcej, chcę móc się zaskoczyć, wydobyć się z więzienia przewidywalności.

Chcę jednego i drugiego: być kompletnym i być otwartym na zmianę. Martha Nussbaum w swojej analizie *Uczty* Platona ujmuje to następująco: „Chcielibyśmy znaleźć sposób, by utrzymać naszą tożsamość istot w ruchu, istot pełnych pragnień, a jednocześnie uczynić siebie samowystarczalnymi. Wymaga to niezwyklej pomysłowości” (2001: 176)¹³. To „chcielibyśmy” jest tu szczególnie istotne. Paradoksalność ludzkiej natury jest czymś, co trzeba uznać za istotny rys naszej egzystencji, którego uwzględnienia będziemy wymagać od teorii tożsamości. Ten rys otwartości, nieskończoności jest niezbędnym: zawsze mam możliwość zanegować własną tożsamość, zmienić się, przeistoczyć czy też, po chrześcijańsku, nawrócić (nawet w ostatniej chwili życia). Chcemy możliwości autentycznie nowego początku (to przecież jest właśnie istotą działania u Arendt); chcemy możliwości takiego wychylenia w przyszłość, które nie będzie całkowicie wyznaczone przez naszą przeszłość. Chcemy móc zacząć projektować się ku innemu celowi lub wewnątrz innych ram moralnych. Za przykład może służyć Szaweł czy Szymon, czy nawet stary Edyp w Kolonie, którego tożsamość pozostaje otwarta, jeśli nie ku przyszłości, to ku wolności własnego osądu¹⁴. Zgodnie z angielskim powiedzeniem *I am a work in progress*, chcę móc się zburzyć i zacząć od nowa. Ciągłe jestem i nie jestem tym, kim jestem – odpowiedź na pytanie „kim jestem?” jest z natury niepełna – i tu właśnie leży ironia.

Możliwość zmiany stoi w sprzeczności z tożsamością pojmowaną jako trwałość w tradycyjnym, Locke’owskim sensie, ale nie z tożsamością rozumianą jako narracyjne rozumienie siebie, gdzie sama opowieść konstytuuje „jedność zmian”, która to właśnie jest moją tożsamością. Tak więc należy stwierdzić, że tożsamość narracyjna, tzn. narracyjne ujmowanie siebie, przy całej swej problematyczności, jest nam w jakiejś formie zawsze potrzebne właśnie przez wzgląd na ten paradoks, nawet jeśli to ujęcie nie będzie ostatnim słowem na temat tożsamości podmiotu.

Dlaczego? Dziś, gdy w teorii podmiotowości właściwie zaakceptowaliśmy czasowe stawanie się człowieka, odrzucając tożsamość substancjalną, opowieść wyłania się niejako naturalnie jako sposób ujęcia tego stojącego się, zmieniającego się podmiotu. Tożsamość narracyjna pozwala spleść, spiąć w opowieści o jednym

¹³ Tłumaczenie własne. W oryginale: „We would like to find a way to retain our identity as desiring and moving beings, and yet to make ourselves self-sufficient. It takes considerable ingenuity”.

¹⁴ Ostatecznie również się zmienia, jak zauważa Ricœur (2004: 64–68).

człowieku wiele sprzeczności: podmiot w opowieści zarówno działa, jak i jest doświadczany, jest zdeterminowany swoją naturą i miejscem w historii, ale jednocześnie wolny w działaniu; zmienia się, być może neguje nawet swą dotychczasową tożsamość, ale ciągle pozostaje sobą, bohaterem własnej historii. Wartkie zwroty akcji nie podważają jedności całości.

Gdy zamieniamy opis w opowieść, niwelujemy ten paradoks deskrypcji, o którym pisał Cavell: Charlotte Vale *jest* piękną kobietą i Charlotte Vale *jest*, jak sama mówi, tą grubawą dziewczyną z krzaczastymi brwiami i dziwną fryzurą. Nie możemy powiedzieć, że Charlotte *była* (ale już zupełnie nie jest) tamtą brzydką dziewczyną, bo tamta brzydka dziewczyna jest, pomimo stroju, rejsu i przemian, częścią jej tożsamości. Każdy opis, który jest statyczny, przekłamuje jakoś ludzką tożsamość. Dopiero ujmując Charlotte w opowieści, jesteśmy w stanie zdać sobie sprawę z tego paradoksu, z faktu, że, pomimo wszelkich przemian, nasza historia pozostaje częścią nas: my jesteśmy naszą historią.

Jak już wspomniano, ta ironia tożsamości idzie głębiej: nie chodzi tylko o to, że pewien opis podmiotu jest fałszywy, bo nie uwzględnia jego historii, ale jest fałszywy, bo nie uwzględnia jego przyszłości, możliwości zmiany. Czy narracyjna teoria tożsamości jest w stanie udźwignąć tę rysę otwartości, nieskończoności podmiotu, jego niedookreśloności? Tradycyjna krytyka tożsamości narracyjnej kazałaby powiedzieć, że nie. Kategoria narracji, jako zapożyczona z literaturoznawstwa, ma ściśle określoną strukturę: początek, środek i koniec. Alasdair MacIntyre powie, że, aby mówić o narracyjnej jedności życia, trzeba mówić o życiu całym, że trzeba je streścić, ująć w całość, by móc je ocenić (1996: 367–368). Arendt powie, że opowieść wymaga całościowego spojrzenia z odgórnej perspektywy: jest to coś, co może osiągnąć historyk, ale na pewno nie pozostali ludzie, którzy w żaden sposób nie mogą być autorami własnej opowieści (2010: 214–216). Nawet Ricoeur przyzna, że początek i koniec naszego życia rozmywiają się we mgle, więc opowieść naszego życia dla nas samych zawsze będzie się różniła z literackim ideałem (2003: 264–268)¹⁵. Czy zatem należy całą koncepcję odrzucić? Wydaje się, że jednak nie można na to pozwolić. Pomimo tego, że jesteśmy tylko współautorami sensu własnej opowieści, pomimo tego, że rozumienie, a więc i opowieść, pojawia się dopiero po jakimś czasie, i pomimo tego, że zawsze jesteśmy w środku, w toku wydarzeń, a nigdy na końcu, narracyjne rozumienie siebie jest czymś naturalnym.

Katarzyna Rosner postuluje koncepcję narracji jako struktury poznania czy rozumienia, przywołując fakt, iż „wielu badaczy podkreśla (...), że własności narracyjne przysługują także procesom mentalnym, w których przepracowujemy i interpretujemy nasze doświadczenie” (2003: 7). Przecistawiając tak rozumianą narrację – narracji jako wytworowi kultury, łatwo można zignorować to, co pomiędzy, a co prowadzi od jednego do drugiego, czyli język. Nawet jeśli uznamy

¹⁵ Ricoeur jednak wskazuje, że trudności, z jakimi boryka się tożsamość narracyjna oznaczają tylko, że trzeba być ostrożnym, a nie, że należy odrzucić wsparcie narracji czy nawet wsparcie fikcji. Fikcja literacka zawsze pozostaje dla Ricoeura użytecznym „laboratorium”.

narracyjność za element naszych struktur mentalnych, nie możemy abstrahować od medium, w którym rozumienie zachodzi. Język wciąż pozostaje niezastąpionym medium, które utrwała, doprecyzowuje i czyni komunikowalnym nasze doświadczenie siebie. Filozofem, który dobitnie łączy w swoich rozważaniach problem narracji i problem artykulacji jest Charles Taylor. „To, czy nasze życie ma sens, zależy w znacznym stopniu od naszych własnych środków ekspresji” – pisze Taylor (2001: 37). Oznacza to, że naturę tych środków ekspresji należy bliżej zbadać. W swoim eseju o teoriach znaczenia Taylor czerpie z myśli Johanna G. von Herdera, Wilhelma von Humboldta, Johana G. Hamanna i Martina Heideggera, by stwierdzić, że język jest miejscem krystalizowania się myśli. Język nadaje im ostre kontury, wprowadza wyraziste rozróżnienia i czyni je intersubiektywnie komunikowalnymi (Taylor 1985)¹⁶. Należy zauważyć, że Taylor nie jest bynajmniej ostatomniony w swoim myśleniu o języku, choć sojuszników trudno mu znaleźć wśród anglosaskich filozofów języka. Jednak np. językoznawca i filozof Andrzej Pawelec w swojej książce *Znaczenie ucieleśnione* poświęca kilka rozdziałów, by pokazać, w jaki sposób intuicje Humboldta o wspólnym, jednoczesnym wyłanianiu się myśli i języka są potwierdzane i precyzowane zarówno przez badania naukowe z zakresu biologii i psychologii (szympanasy, Piaget, Wygotski), jak i przez refleksje filozoficzne Maurice’a Merleau-Ponty’ego, Hansa-Georga Gadamera czy Ricœur’a (Pawelec 2005)¹⁷. Nie oznacza to utożsamienia myśli i ekspresji, ale stwierdzenie, iż „myśl krystalizuje się czy materializuje dzięki społecznym mediom ekspresji, nie może ukonstytuować się bez oparcia w takim czy innym kolektywnym tworzywie” (Pawelec 2005: 214). Uznając nawet, że form symbolicznych jest wiele, trzeba za Ernstem Cassirerem podkreślić, że język jest najważniejszą z tych form (1995).

Jakie ma to konsekwencje dla naszego narracyjnego ujęcia siebie? By się dopełnić, samorozumienie musi wyrazić się w języku, stać się czymś więcej niż przedrozumieniem, a jednocześnie czymś mniej niż literacką fikcją¹⁸. To oznacza, że sama natura języka, a raczej natura mowy, będzie miała wpływ na sposób konstytucji ludzkiej podmiotowości – jest to temat, który wciąż wymaga głębszej refleksji i konfrontacji zarysowanych już stanowisk. Czym jest mowa? Czym, dla jednostki, jest trud wysławiania się? I czy nasze poczucie nieadekwatności opisu nas samych czy nawet nieadekwatności narracji nie jest aby również związane z samą naturą języka?

Zauważmy, że istnieje pewna odpowiedniość między tym, co nazwaliśmy napięciem, paradoksem, ironią ludzkiej tożsamości, ludzkiego sposobu egzystowa-

¹⁶ Taylor rozwija tę myśl w swojej najnowszej książce, *The Language Animal* (2016).

¹⁷ Szczególnie istotna jest część druga: znaczenie ucieleśnione, rozdziały: 5 (*Język jako energieia I*), 6 (*Język jako energieia II*) i 7 (*Znaczenie i rozumienie*).

¹⁸ Ricœur twierdzi: „Co do pojęcia narracyjnej jedności życia, trzeba również widzieć w nim nie-trwałe połączenie zmyślenia i żywego doświadczenia. Właśnie z powodu nieuchwytności rzeczywistego życia potrzeba nam wsparcia fikcji, by zorganizować to ostatnie, patrząc wstecz na dokonane fakty, nawet jeśli uważamy, że wszelki schemat zawiązania intrygi zapożyczony z fikcji bądź z historii podlega rewizji i jest tymczasowy” (2003: 268).

nia, a napięciem istniejącym w języku. Uogólniając, w języku jest napięcie pomiędzy systemem a mową¹⁹, czyli pomiędzy tym, co narzucone i odziedziczone a potrzebą autentycznej, indywidualnej ekspresji, czyli między potrzebą wyrażania nowych znaczeń a ograniczonymi zasobami języka. Rezultatem jest poczucie nieadekwatności, nieprzystawalności zużytych słów do tego, co chcemy wyrazić. Jak zauważa Cavell, napięcie to odnotowuje już Ralph W. Emerson jako napięcie między mową autentyczną a językiem tłumy (1988: 111–116)²⁰. Znajdziemy je też u Merleau-Ponty'ego w rozróżnieniu na „słowo wysławiające” – sam akt ekspresji – i „słowo wysłowione” – które pogrąża się z powrotem w bycie, tworząc osad znaczeń (1976)²¹. Podobnie Ricœur, inspirując się teorią języka Emila Benevista, widzi napięcie pomiędzy czasowym, potencjalnym systemem znaczeń a przemijającym, acz rzeczywistym wydarzeniem mowy (Ricœur 1975). Ironia języka więc polegałaby na tym, że za pomocą tego, co wspólne, a czego do końca nie kontroluję, muszę wyrazić siebie, to, co indywidualne – i w jakiś sposób uczynić to, co wspólne, autentycznie swoim; muszę udowodnić, że skończony język jest jednak nieskończony. Ujmując to w hiperbole: jeśli nie wyrażę siebie w tym, co wspólne, to nie wyrażę siebie w ogóle, a jeśli nie wyrażę, to zniknę.

Podsumowując, napięcie między skończonością a nieskończonością podmiotu jest rysem kluczowym dla jego tożsamości. Jeżeli teoria tożsamości ma ten fakt odzwierciedlać, to koncepcja tożsamości narracyjnej jest, pomimo trudności, najlepszym do tego narzędziem. Jednocześnie język, samo medium narracji, jest narażony na podobne, w Cavellovskim sensie ironiczne, napięcie. Podmiot mówiący, z jednej strony, musi się zgodzić na skończoność, wspólność środków językowych, by być intersubiektywnie komunikowalnym, a z drugiej, cały czas stara się poza te środki wykraczać, naginać je, modyfikować, by uczynić swoimi. Te podmiotowe aspekty mowy i wynikające z nich trudności dla konstytucji podmiotu wciąż wymagają dalszych badań. Niech inspiracją do nich będzie refleksja Cavella, który, podsumowując 40 lat swojego filozofowania, napisał, iż zdał sobie sprawę z tego, że wszystkie jego wysiłki (mniej lub bardziej) filozoficzne są istotne z punktu widzenia prób „rozumienia, w jakim stopniu moja relacja do samego siebie odzwierciedlona jest w mojej relacji do moich słów” (Cavell 2002: XXIV).

Literatura

- Arendt H., 2010, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodźka, Warszawa: Aletheia.
 Cassirer E., 1995, *Symbol i język*, tłum. B. Andrzejewski, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
 Cavell S., 1988, *Being Odd, Getting Even* [w:] *idem, In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*, Chicago: University of Chicago Press.

¹⁹ Czyli między *langue* a *parole* de Saussure'a.

²⁰ Podobne rozróżnienie wprowadzi oczywiście Heidegger.

²¹ Jest tam mowa o tym rozróżnieniu w co najmniej dwóch esejach: *Słowo i ciało jako ekspresja*, s. 113–114; *Ekspresja w świetle doświadczenia i refleksji*, s. 122.

- Cavell S., 1996, *Contesting Tears: The Hollywood Melodrama of the Unknown Woman*, Chicago: University of Chicago Press.
- Cavell S., 2002, *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre A., 1996, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Merleau-Ponty M., 1976, *Słowo i ciało jako ekspresja* [w:] *Proza świata: eseje o mowie*, red. S. Cichowicz, Warszawa: Czytelnik.
- Nietzsche F., 2003, *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Kraków: Zielona Sowa.
- Nussbaum M., 2001, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pawelec A., 2005, *Znaczenie ucieleśnione: propozycje kręgu Lakoffa*, Kraków: Universitas.
- Ricœur P., 1975, *Struktura, wyraz, zdarzenie* [w:] *Egzystencja i hermeneutyka*, red. S. Cichowicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ricœur P., 2003, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ricœur P., 2004, *Drogi rozpoznania*, tłum. J. Margański, Kraków: Znak.
- Rosner K., 2003, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków: Universitas.
- Taylor Ch., 1985, *Theories of meaning* [w:] *idem, Philosophical Papers*, vol. 1, *Human Agency and Language*, Cambridge (USA): Cambridge University Press.
- Taylor Ch., 2001, *Źródła podmiotowości: narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński et al., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Taylor Ch., 2016, *The Language Animal: the Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Cambridge: Harvard University Press.

Filmografia

- Gasnący płomień (Gaslight)*, reż. G. Cukor, USA 1944.
- Trzy kamelie (Now, Voyager)*, reż. I. Rapper, USA 1942.
- Wzgardzona (Stella Dallas)*, reż. K. Vidor, USA 1937.

Klaudyna Bociek¹

Człowiek jako „zwierzę samointerpretujące się”. Koncepcja tożsamości narracyjnej Charlesa Taylora

Artykuł jest poświęcony koncepcji tożsamości narracyjnej stworzonej przez Charlesa Taylora, współczesnego kanadyjskiego filozofa polityki i religii. W ujęciu tym szczególnie mocno podkreśla się znaczenie perspektywy temporalnej oraz horyzontu etycznego w procesie kształtowania tożsamości człowieka, a także akcentuje się jej dialogiczny charakter. Podmiotowość będzie tu zatem nierozzerwalnie związana z określonym horyzontem realizowanego i afirmowanego dobra, zaś podmiot będzie postrzegał swój sposób przeżywania jako ciągłą narrację. Istotą tezy Taylora, który chce przypomnieć ponowoczesnemu człowiekowi o tym, co stanowi o zapomnianej przez niego pełni jego tożsamości, jest więc przekonanie, że „człowiek jest zwierzęciem dokonującym autointerpretacji” – istotą, której tożsamość uzależniona jest od sposobu, w jaki pojmuje ona samą siebie. Osoba ludzka może i powinna zaangażować się we wzbogacającą przemianę tożsamości i uaktywnić zapomniane rezerwy moralne.

Słowa kluczowe: tożsamość narracyjna, podmiotowość, etyka, moralność, rozumienie

Human as a ‘self-interpreting animal’. Charles Taylor’s concept of narrative identity

The article is devoted to the concept of narrative identity created by Charles Taylor, a contemporary Canadian philosopher of politics and religion. This approach places particular emphasis on the meaning of temporal perspective and ethical horizon in the process of forming personal identity, and also stresses its dialogical nature. Subjectivity is therefore inseparably connected here with a certain horizon of realized and affirmed good, whereas the subject perceives his way of living as a continuous narration. The essence of a thesis proposed by Taylor, who wishes to remind the postmodern individual of what constitutes the fullness of his/her identity, is therefore a belief, that ‘human is a self-interpreting animal’ – a being, whose identity depends on the way in which he/she defines himself/herself.

¹ Olsztyńska Szkoła Wyższa im. Józefa Rusieckiego, Wydział Nauk Humanistyczno-Społecznych; klaudyna87@gmail.com.

The human person can and should be involved in enriching identity transition, and activating forgotten moral reserves.

Key words: narrative identity, subjectivity, ethics, morality, understanding

Uwagi wstępne

Na gruncie nauk humanistycznych i społecznych powstało wiele koncepcji tożsamości, które akcentują jej narracyjny charakter. Niniejszy artykuł jest poświęcony koncepcji tożsamości narracyjnej, jaka wyłania się z myśli Charlesa Taylora, współczesnego kanadyjskiego filozofa polityki i religii. Choć sam nie określił się nigdy *explicitie* jako narratywista, w jego tekstach poświęconych tożsamości możemy dostrzec wątki, które pozwalają usytuować jego koncepcję owej tożsamości obok znanych w literaturze (zwłaszcza filozoficznej) ujęć podmiotowości narracyjnej. W omawianej koncepcji szczególnie mocno podkreśla się znaczenie perspektywy temporalnej oraz horyzontu etycznego w procesie kształtowania tożsamości człowieka, a także akcentuje się jej dialogiczny charakter.

Człowiek jako „zwierzę samointerpretujące się”

Tożsamość każdej osoby traktowana jest przez Taylora jako subiektywna narracja, opowieść, historia. Składa się z takich elementów jak ludzkie działania, doświadczenie, postawy. Dokonywanie przez człowieka wyborów odbywa się niezmiennie w ramach jakiegoś kontekstu i w relacji do fundamentalnych kwestii dobra, prawdy, moralności oraz odniesień wypracowanych przez daną tradycję (zob. Kaczmarek 2011: 212–213). Podmiotowość będzie tu zatem nierozzerwalnie związana z określonym horyzontem realizowanego i afirmowanego dobra, zaś podmiot będzie postrzegał swój sposób przeżywania jako ciągłą narrację (Taylor 2012: 94). Jednostka nadaje sens swojemu życiu poprzez ujmowanie go jako historii, która stale się rozwija. Pomiedzy moralnością a tożsamością zachodzi ścisły związek, ponieważ dobro moralne odgrywa w toku konstruowania sensownego życia rolę fundamentalną. Taylor ma na myśli nie tylko odkrywanie dobra, ale jego realizację, rekonstrukcję, potrzeby zmiany albo nawet utratę orientacji wobec tego dobra (Kaczmarek 2011: 214–215).

Analizując sytuację jednostki w nowoczesności, Taylor lokuje osobę ludzką w przestrzeni moralnej. Życiowa narracja człowieka zorientowana jest na silne wartościowanie, którego najistotniejszym przedmiotem jest dobro. Ujmowanie swojego życia jako rozwijającej się historii przyczynia się do tego, że łatwiej jest dostrzec jego sens. W narrację wpisane jest bowiem kluczowe dla tej koncepcji zagadnienie czasowości ludzkiego bytu (wywodzące się z ontologii Heideggerowskiej) (Kaczmarek 2011: 214–215), które sprawia, że proces rozumienia życia

i nadawania znaczenia wydarzeniom, które stają się udziałem jednostki, jest łańcuch. Zasadnicze znaczenie dla procesu formowania tożsamości człowieka ma potrójna perspektywa czasowa. Aby móc dokonać adekwatnej autoidentyfikacji, jednostka powinna interpretować swoją terażniejszość z uwzględnieniem przeszłości, która ją do niej doprowadziła, oraz przyszłości, do której chce zmierzać. Popularne współcześnie postulaty, by koncentrować się jedynie na chwili bieżącej, na „tu i teraz”, są zgubne z perspektywy konieczności odkrywania, definiowania i kształtowania tożsamości w sposób sensowny.

Taylor zwraca szczególną uwagę na znaczenie samoświadomości osoby i jej możliwości realizacji swojego przeznaczenia w kontekście konkretnej aktywności (Kaczmarek 2011: 20). W toku konstruowania podmiotowej harmonii kluczową rolę odgrywa, zdaniem kanadyjskiego filozofa, kategoria „zaangażowania” – odejścia od biernego *dis-engaged self* (ang. nie-zaangażowanego podmiotu), podmiotu poznawczego, pasywnie rejestrującego fakty w „odczarowanym” świecie, w stronę podmiotowości, która korzysta ze swojej wyobraźni twórczej po to, aby oprzeć się fragmentującym siłom nowoczesności (Bielik-Robson 2012: XXI). Za jeden z bardziej oryginalnych i trwałych rysów koncepcji Taylora można uznać „obronę »wewnętrznych« praw podmiotowości do harmonizowania napięć, które w porządku świata odczarowanego wydają się nie do rozwiązania” (Bielik-Robson 2012: XXI–XXII). To romantyczne faworyzowanie jednostki jako źródła aktywnego oporu wobec rozpadowych tendencji epoki nowożytnej odróżnia stanowisko Taylora od podejść reprezentowanych przez wielu współczesnych komentatorów nowoczesności.

W ocenie Taylora jedną z najbardziej rozpowszechnionych we współczesnej filozofii, a zarazem centralną tezę nauk humanistycznych jest teza, że „ludzie są zwierzętami, które same się interpretują” (Taylor 2001: 261). Jest to swoiste świadectwo podmiotowości człowieka. Poprzez interpretację podmiot dopełnia się i definiuje, a na drodze analizy – uzasadnia swoją obecność. Wewnętrzne uwarunkowania tej obecności stają się natomiast fundamentem narracji, odkrywaniem tego, kim człowiek jest, bez względu na zewnętrzne determinacje (Kaczmarek 2011: 27).

Podmiotowość zaangażowana

Istotą tezy Taylora, który chce przypomnieć ponowoczesnemu człowiekowi o tym, co stanowi o zapomnianej przez niego pełni jego tożsamości, jest zatem przekonanie, że „człowiek jest zwierzęciem dokonującym autointerpretacji” – istotą, której tożsamość uzależniona jest od sposobu, w jaki pojmuje ona samą siebie. Osoba ludzka może i powinna zaangażować się we wzbogacającą przemianę tożsamości i uaktywnić zapomniane rezerwy moralne (Bielik-Robson 2012: XXIII). Założenia ontologii Taylora są odwrotnością antropologii kartezjańskiej, którą kanadyjski filozof postrzega przede wszystkim jako rezultat nietrafionej autointerpretacji fenomenu „wewnętrzności”. Rysowany przez Taylora obraz *engaged self* (ang. podmiotowości zaangażowanej) stanowi przeciwieństwo monadycznego

„ja”, pozostającego w stosunku do samego siebie w chłodnej relacji samowiedzy (Bielik-Robson 2012: XXIII–XXIV). Pojęcie podmiotowości zaangażowanej nie tylko obiecuje ponowne złączenie tego, co rozdzielił niefortunny kierunek rozwoju filozofii kartezjańskiej, ale urzeczywistnia również dzięki owemu złączeniu wizję, o którą tak zabiega Taylor: wizję człowieka nowoczesnego, który – otrząsnąwszy się z bierności względem rozdzierających go wewnętrznych sprzeczności – na nowo odzyskuje utracony potencjał autokreatywny. Propozycja Taylora nie jest jednak jedynie lekarstwem na „wewnętrzne rozdarcie między siłami woli i refleksji, pragnienia i rozumu, ciała, żądającego natychmiastowej gratyfikacji i duszy dążącej ku wyższym dobrom” (Bielik-Robson 2012: XXIV–XXV). Kanadyjski filozof idzie dalej – przedstawiając bogatą historię tworzenia się nowoczesnej tożsamości w książce *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, chce „pokazać, jak wszystkie te rozdarca, które »nieszczęśliwa świadomość« człowieka współczesnego gotowa jest uważać za całkowicie dane i naturalne, są jedynie wynikiem nietrafnych rozstrzygnięć w dziedzinie autointerpretacji (...). Powrót do myślenia w kategoriach podmiotowości zaangażowanej oznacza tu zarazem rezygnację z fałszywej ontologii bytu ludzkiego, redukującej refleksję do punktowej świadomości instrumentalnej, która koniec końców okazuje się tylko igraszką irracjonalnych, popędowych sił” (Bielik-Robson 2012: XXV). W niekartezjańskim ujęciu Taylora sytuacja wygląda zupełnie inaczej: „refleksja staje się integralną częścią życia psychicznego. Jest żywotnie uwikłana w sferę tego, co dotąd uchodziło tylko za jej przedmiot, od którego mogła się z łatwością zdystansować: w sferę przeżyć, emocji, pragnień i woli. Podmiotowość zaangażowana nie jest jedynie biernym obserwatorem samej siebie. Istnieje ona w większym stopniu jako dokonująca aktu woli niż bezinteresownego samooglądu” (Bielik-Robson 2012: XXV).

Język i emocje

Taylor jest przeciwny formowaniu studiów o człowieku na podstawie nauk przyrodniczych. Ze względu na to, że teorie naturalistyczne nie prowadzą do formułowania wniosków wyjaśniających istotne aspekty ludzkiego życia, są one dla filozofa pozbawione wiarygodności (Lorenc 2003: 298–301). Taylor zauważa, że ludzkie działania są wyznaczone przez konkretne pragnienia, uczucia i emocje: zatem język, za którego pomocą człowiek chce opisać swoje działania, musi odwoływać się do znaczeń, jakie rzeczy mają dla niego. Z tego właśnie powodu możemy, a nawet musimy myśleć o człowieku jako o „zwierzęciu samointerpretującym się”. Każda struktura znaczeń jest bowiem zależna od jej interpretacji przez człowieka (Lorenc 2003: 299; zob. Tańczuk 1997: 132–135). Taylor stwierdza, że nie będziemy w pełni ludźmi, „dopóki nie powiemy, co nami powoduje, wokół czego zbudowane jest nasze życie” (2012: 181). Powraca tu zatem problem uzasadnienia przez człowieka swojego bycia. Praca nad kształtem tożsamości osoby ludzkiej nie odbywa się jednak w odosobnieniu, lecz w konkretnych okoliczno-

ściach i trwa całe życie. Samorozumienie ma bowiem wymiar czasowy i opiera się na narracji, której człowiek jest zarówno autorem, jak i narratorem; istotą, która trwa w nieustannym procesie „stawania się” (Lorenc 2003: 305).

W swoim tekście *Samointerpretujące się zwierzęta* Taylor poddaje wnikliwej analizie ludzkie uczucia, emocje, pobudki, aby wykazać, jakie są ważne dla podmiotowości jednostki i jego tożsamości: są tym, co czyni nas ludźmi. Stwierdza: „Wszystkie one [uczucia – K.B.] dają nam możliwość wglądu w nasze życie jako podmiotów. Dotyczą tego, co jest ważne dla nas jako podmiotów albo – żeby rzecz ująć nieco inaczej – tego, co wysoko cenimy i co dla nas istotne (...). Jeśli pomyślimy o owym refleksyjnym poczuciu, że coś jest ważne dla nas jako podmiotów, jako o czymś szczególnie ludzkim – a jest jasne, że fakt, iż jesteśmy istotami refleksyjnymi jest centralny dla naszego pojęcia nas samych i leży u podstaw tradycyjnej definicji człowieka jako zwierzęcia racjonalnego – moglibyśmy powiedzieć, że nasze uczucia odnoszące się do podmiotu obejmują poczucie naszego człowieczeństwa, uświadamiają nam, co to znaczy być człowiekiem, tj. co jest istotne dla nas jako podmiotów ludzkich” (Taylor 2001: 277). Filozof wiąże świadomość znaczeń uczuć z kondycją moralną człowieka: „Świadomość znaczeń uczuć jest zarazem obrazem naszej sytuacji moralnej, gdzie pewne dobra są wyższe od innych, podczas gdy inne są fałszywe bądź iluzoryczne. I tu właśnie możemy zacząć traktować człowieka jako samointerpretujące się zwierzę, ponieważ owe artykulacje znaczeń są w pewnym sensie interpretacjami” (Taylor 2001: 280). Sens tego uczucia jest zatem zależny od sensu sytuacji, której dotyczy, „lecz by podmiot rozumiał pewne kategorie lub rozróżnienia: owo uczucie musi być wyartykułowane. Dla przykładu, nie mogę przeżywać uczucia skrucy, jeśli nie mam poczucia, iż zrobiłem coś złego. Rozumienie tego, co słuszne lub niesłuszne należy do uczucia skrucy, a tym samym jest fundamentalne dla przypisania danej sytuacji określonej ważności” (Taylor 2001: 281). Taylor przydaje duże znaczenie artykulacji uczuć i językowi (zob. 2001: 286–295), ponieważ artykulacje wymagają określonego języka – nasze uczucia są wszak powiązane z procesem artykulacji. Ta właśnie teza uzasadnia, zdaniem filozofa, przekonanie o samointerpretacji, ponieważ to emocje, związane z podmiotem, są tym, co otwiera nas na świat człowieka i stanowi najistotniejszą część ludzkiej egzystencji: „Możemy mówić o owych artykulacjach jako o interpretacjach, ponieważ – choć są konstytutywne dla naszych uczuć – nie mogą być po prostu kształtowane wedle woli. Przeciwnie, artykulacja charakteryzuje uczucia; wiernie odzwierciedla to, co nas porusza; może być odpowiednia lub nieodpowiednia. Artykulacje są jak interpretacje pod tym względem, że są próbami rozjaśnienia znaczeń rzeczy. Tak więc możemy mówić o człowieku jako istocie, która sama się interpretuje, ponieważ nie jest to interpretacja przypadkowa, lecz najistotniejsza część naszej egzystencji” (Taylor 2001: 282).

Nie powinno więc dziwić, że Taylor uważa ekspresywizm za fundament współczesnej koncepcji tożsamości. Zgodnie z tym stanowiskiem sposób istnienia każdego człowieka jest indywidualny, a zatem może on wyrażać siebie i realizować w sposób całkowicie dobrowolny i oryginalny. Kanadyjski filozof podkreśla jed-

nak, że dokonując samookreślenia człowiek nie może kierować się zasadą całkowitej dowolności, ponieważ warunkiem tożsamości jednostki jest jej horyzont moralny. Jeśli jestem moralny (tj. rozróżniam dobro i zło), zyskuję wiedzę o tym, kim jestem i poznaję swoją tożsamość (Kociuba 2008: 58).

Egzystencja jako (auto)narracja

Egzystencja człowieka ma strukturę narracji – rozwijającej się opowieści. Narracja zapewnia jednostce ciągłość, jedność i integralność, i pozwala rozpoznać sens życia dzięki uwzględnieniu potrójnej perspektywy czasowej: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Narracyjność jest procesem, w którym patrzy się „wstecz” oraz „przed siebie” (Kociuba 2008: 58). Narracja jest dla Taylora kategorią bardzo obszerną. Łączy niemal wszystkie konstytutywne elementy uniwersalnej struktury podmiotu: silne wartościowanie, wewnętrzną hierarchię wartości, orientację moralną (skierowanie życia ku określonemu dobru) i całościowy projekt egzystencjalny (Nowak 2008: 203). Narracja stanowi strukturę samorozumienia: „jako istota, która rozwija się i staje, mogę znać samego siebie tylko poprzez moją historię dojrzewania i regresji, historię zwycięstw i klęsk. Moje samorozumienie ma z konieczności czasowy wymiar i opiera się na narracji” (Nowak 2008: 203; por. Taylor 2012: 100). Aby zatem móc odpowiedzieć samej sobie na pytanie, kim jest, jednostka musi interpretować swoje życie w perspektywie „stawania się”, musi mieć świadomość drogi, którą przeszła, i wiedzieć, dokąd zmierza (Nowak 2008: 203; por. Taylor 2012: 94). Rozumienie samego siebie wiąże historię człowieka z projekcją przyszłości, natomiast sam proces formowania się naszej tożsamości przebiega w obrębie społeczności i kultury, w której żyje jednostka, a przede wszystkim dokonuje się na terenie języka i w relacji z innymi. Jednostka uzgadnia bowiem swoją tożsamość z otoczeniem. Jednakże pomimo tego, że na kształtowanie się narracji podmiotu wpływa społeczeństwo, tradycja i „znaczący inni”, to jednostka jest tym podmiotem, który musi decydować o kształcie swojej tożsamości (Kociuba 2008: 58).

Obecne w koncepcji tożsamości narracyjnej pojęcie autonarracji jest problemem złożonym, ponieważ odnosi się nie tylko do procesu rozumienia siebie i kształtowania tożsamości, ale również jej ekspresji – ukazywania jej innym (Kociuba 2008: 58–59). Tożsamość narracyjna jest zatem strukturą subiektywną, ale też dynamiczną, wzbogacaną o doświadczenia, wybory czy indywidualne przeżycia. Chociaż mogło by się wydawać, że są to wydarzenia subiektywne, zawsze jednak odbywają się w konkretnym kontekście społeczno-kulturowym i wymagają odniesień do tego, co pozostaje na zewnątrz (Mamzer 2007: 53). W ponowoczesnej rzeczywistości większość ludzi ma tożsamość złożoną, ponieważ pełni rozmaite role i identyfikuje się z różnymi grupami – wspólnotą religijną, historyczną, geograficzną – reprezentującymi zróżnicowane poglądy i wartości. W proces tworzenia narracji o sobie i opowiadania jej Innemu wpisuje się możliwość porozumienia się z nim. Dialog zyskuje w ten sposób dwoistą naturę: wymaga ciągłych odniesień

do świata na zewnątrz (Mamzer 2007: 53). W *Etyce autentyczności* Taylor nazywa taki rodzaj tożsamości dialogicznym: „Jesteśmy podmiotami cielesnymi, żyjemy w warunkach dialogicznych, przeżywamy czas w specyficznym ludzki sposób, tzn. pojmujemy nasze życie jako opowieść łączącą przeszłość, skąd przybyliśmy, z naszymi przyszłymi projektami” (Mamzer 2007: 53; por. Taylor 2002: 83).

W każdą ludzką istotę wpisany jest pierwiastek twórczy, który ujawnia się w najróżniejszych dziedzinach życia i aktywności, także wtedy, kiedy mówimy o tworzeniu własnego życia i kształtowaniu tożsamości: „gdy projektuję moje życie na przyszłość i aprobuję jego dotychczasowy kierunek, albo też nadaję mu nowy, wówczas projektuję przyszłą opowieść, bieg całego życia, które ma nadejść, nie zaś jedynie jakiś stan najbliższej przyszłości” (Nowak 2008: 204; por. Taylor 2012: 97). Uwidacznia się tu wspomniana wcześniej nieustanna ciągłość narracji, wybieganie w przyszłość, nieskończoność procesu „stawania się”. Człowiek dąży do tego, aby nadać życiu sens i wypełnić go treścią, ukierunkować je na dobro. Wszyscy pragniemy, aby nasze życie miało sens, było ważne i treściwe, stąd spójna narracja jest dobrym miernikiem tego, czy można nazwać daną egzystencję spełnioną, udaną, pełną – czy też nie (Nowak 2008: 204).

Podsumowanie – postmodernizm a tożsamość narracyjna

Wielu badaczy nauk humanistycznych i społecznych zwraca współcześnie uwagę na problematyczność zarówno samej kategorii tożsamości w postmodernizmie, jak i procesu jej kształtowania. Koncepcja tożsamości narracyjnej, abstrahując od specyfiki konkretnych jej ujęć, jest propozycją, która wydaje się być szczególnie atrakcyjna dla współczesnych. Z jednej strony, jest to wizja korespondująca z takimi cechami dystynktywnymi kultury ponowoczesnej jak orientacja na indywidualizm i pluralizm czy niejednoznaczność. Z drugiej natomiast strony, koncepcja tożsamości narracyjnej kieruje uwagę jednostki ku drugiemu człowiekowi – przedstawiciele tej koncepcji, w tym zwłaszcza Taylor, podkreślają szczególną rolę „znaczących innych” w procesie kształtowania tożsamości. Kolejnym istotnym elementem, który może decydować o dużej wartości i przydatności tej koncepcji w czasach współczesnych jest fakt, że akcentuje ona znaczenie moralności w procesie kształtowania tożsamości. Ponowoczesność, charakteryzująca się apoteozą relatywizmu aksjonormatywnego i zacieraniem wszelkich granic oraz czyniąca najtrwalsze i niezmiennie kiedyś kategorie „płynnymi”, nie potrafi poradzić sobie z dramatycznym w swojej powszechności zjawiskiem zaniku sensu życia, jakiego doświadcza dziś wielu, zwłaszcza młodych, ludzi (Wajsprych 2010: 56, 62–63). Koncepcja tożsamości narracyjnej Taylora jest propozycją, która może pomóc ten sens ujawnić – nie narzuca ona uniwersalnych znaczeń, zwraca natomiast uwagę na fakt, że w refleksyjnym procesie samorozumienia możliwe jest odkrycie i kształtowanie tożsamości, uwzględniającej wszelkie role, jakie jednostka pełni w życiu. Z kolei dzięki zwróceniu uwagi na temporalny charakter bytu

ludzkiego, a więc przede wszystkim potrójną perspektywę czasową życia człowieka, jest możliwe także zachowanie spójnej życiowej narracji i niepoddawanie się kryzysom z powodu koncentrowania się na bieżącym jedynie okresie życia (co tak charakterystyczne dla kultury natychmiastowości i gloryfikowania naszego „tu i teraz”). Taylor, podobnie jak inni narratywiści (zwłaszcza filozofowie), zwraca również uwagę na szczególne znaczenie horyzontu aksjologicznego dla procesu kształtowania tożsamości człowieka, nie nawołuje jednak (jak próbuje to niekiedy czynić np. Alasdair MacIntyre) do prostego powrotu do dawnego świata wartości. Niezwykle trudną dla współczesnej myśli humanistycznej sztuką, którą – jak można sądzić – udało się Taylorowi osiągnąć, jest znalezienie sposobu na prowadzenie dialogu w pluralistycznym świecie i udzielenie pomocy zagubionej współcześnie jednostce, próbującej odpowiedzieć na pytania „kim jestem?” i „jaki jest sens mojego życia?” – oraz chcącej budować spójną narrację życia.

Literatura

- Bielik-Robson A., 2012, *Wstęp. My romantycy – źródła romantycznego modernizmu Charlesa Taylora* [w:] Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński et al., oprac. T. Gadacz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kaczmarek A., 2011, *Nowoczesna autentyczność. Charles Taylor wobec dylematów współczesności*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Kociuba J., 2008, *Narracyjna koncepcja tożsamości* [w:] *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje*, red. I. Borowik, K. Leszczyńska, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Lorenc W., 2003, *Charles Taylor: Człowiek jako zwierzę samointerpretujące się* [w:] *idem, Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Mamzer H., 2007, *Narracyjne formy tożsamości* [w:] *W poszukiwaniu tożsamości. Humanistyczne rozważania interdyscyplinarne*, red. *idem*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Nowak W.M., 2008, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a. Analiza krytyczna*, Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Tańczuk R., 1997, *Tożsamość jako horyzont moralny. Charlesa Taylora refleksje nad tożsamością osoby*, Kwartalnik Pedagogiczny, nr 1–2, s. 123–163.
- Taylor Ch., 2001, *Samointerpretujące się zwierzęta*, tłum. A. Sierszulska [w:] *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej*, t. 8, wyb. i wstęp J. Górnicka-Kalinowska, tłum. B. Chwedeńczuk et al., Warszawa: Aletheia.
- Taylor Ch., 2002, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków: Znak.
- Taylor Ch., 2012, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński et al., oprac. T. Gadacz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wajsprych D., 2010, *Uwarunkowania postaw moralnych młodzieży akademickiej. Ciągłość i zmiana* [w:] *Pedagogika społeczna wobec problemów współczesnej młodzieży. Polska pedagogika społeczna na początku XXI wieku*, red. B. Chrostowska, E. Kantowicz, C. Kurkowski, Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne „Akapit”.

Sabina Kruszyńska¹

Ugruntowanie podmiotu w fenomenologii radykalnej Michela Henry'ego

Szeroko rozumiana hermeneutyka podmiotu – hermeneutyka Paula Ricoëura, Martina Heideggera, Hansa-Georga Gadamera czy specyficzna hermeneutyka podmiotu Michela Foucaulta – jest strategią pozwalającą sprawnie omijać pułapkę zastawioną przez obowiązującą współcześnie zasadę poprawności filozoficznej, zgodnie z którą nie tylko nie powinno się substancjalizować podmiotowości, ale nawet stosować w jej opisach określeń nadających jej trwałość i identyczność. Celem artykułu jest zbudowanie mocnego kontrpunktu dla obowiązującej dziś „filozofii podmiotu bez podmiotu”, odwołującego się do myśli francuskiego fenomenologa Michela Henry'ego.

Słowa kluczowe: fenomenologia, fenomenologia radykalna, podmiotowość, Michel Henry

Establishing of the subject in a radical phenomenology of Michel Henry

Hermeneutics as it is widely understood – (hermeneutics of P. Ricœur, M. Heidegger, H. Gadamer or the specific hermeneutics of M. Foucault) – is a strategy that effectively allows avoidance of a trap as set by binding the modern principle of philosophical correctness. According to this principle, philosophers should not create descriptions of subjectivity with substantial terms such as durability and identity. The aim of the article is to present a strong counterpoint to the principle “philosophy of the subject without the subject”, referring to the standpoint represented by French phenomenologist Michel Henry.

Key words: phenomenology, radical phenomenology, the subjectivity, Michel Henry

¹ Uniwersytet Gdański, Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa; filsk@univ.gda.pl.

Szeroko rozumiana hermeneutyka podmiotu – hermeneutyka Paula Ricœura, Martina Heideggera, Hansa-Georga Gadamera czy specyficzna hermeneutyka podmiotu Michela Foucaulta (wykłady w *College de France* z 1982 r.) – jest strategią pozwalającą sprawnie omijać swoistą pułapkę zastawioną przez obowiązującą współcześnie zasadę poprawności filozoficznej, zgodnie z którą nie tylko nie powinno się substancjalizować podmiotowości, ale nawet stosować w jej opisach określeń nadających jej trwałość, identyczność, tożsamość, a tym samym pozbawiających ją jedynej stałości, jaką jest zmienność. Zrozumiałe i znane są powody obowiązującego „zakazu”: są głównie natury epistemologicznej i metodologicznej, a wypracowane zostały w krytyce filozofii przedmiotu, krytyce filozofii świadomości i utrwalone po tzw. zwrocie lingwistycznym, po którym postulat „śmierci podmiotu” stał się swoistą filozoficzną „oczywistością”. Nie jest moim zamiarem podważanie owej „oczywistości”. Chcę jedynie zbudować mocny kontrpunkt dla obowiązującej dziś „filozofii podmiotu bez podmiotu”, przypominając myśl francuskiego fenomenologa Michela Henry’ego.

Michel Henry (1922–2002) był, jak wiadomo, najbardziej konsekwentnym oraz radykalnym fenomenologiem, a tym samym najbardziej kontrowersyjnym. Podjął się bowiem, i to z wielkim powodzeniem, zadania nieakceptowalnego we wspomnianych ramach filozoficznej poprawności. Było to (można powiedzieć kartezyjańsko-kantowskie) zadanie odnalezienia ostatecznego ugruntowania wszelkiej wiedzy. Zadanie zostało wykonane, a konsekwencją proponowanego rozwiązania jest ugruntowanie podmiotu.

Henry swe poszukiwania zaczyna od fenomenologiczno-hermeneutycznej analizy historycznych form fenomenologii jako wyrazów pewnej jednolitej filozoficznej świadomości. Klasyczne fenomenologie (ale też historyczna filozofia w ogóle) stały się, jego zdaniem, przede wszystkim nauką o tym, *co* się jawi, *co* może stać się przedmiotem poznania i *co*, tym samym, uznaje się za istniejące. Tymczasem fenomenologia jest/powinna być przede wszystkim nauką o jawieniu się, dokładniej nauką o modi (sposobach) jawienia się, nauką o „jak” jawienia się przedmiotów. Zatem prawdziwym przedmiotem fenomenologii nie jest fenomen (*phainomenon*), czyli to, co się jawi, ale akt jawienia się (*phainesthai*). „Jak” jawienia się, sam fenomen jawienia się, jego istota, czyli czyste jawienie się, a tym samym najbardziej źródłowy dla fenomenologii fenomen prawdy, stanowi najważniejszy przedmiot fenomenologii, zaniedbany (choć nie całkowicie pominięty) przez fenomenologię historyczną. W niej bowiem, jak pisze Henry, „[j]awienie się, prawda lub jej źródłowy fenomen, przejawienie, objawienie, fenomenalność są... afirmowane, ale nie powiada się, na czym się zasadzają, i sam problem nie jest postawiony. Założenia fenomenologii pozostają całkowicie nieokreślone. (...) Ta fenomenologiczna nieokreśloność założeń fenomenologii udziela się całości badań, które z nich się wywodzą i to tak dalece, że czyni badania te niepewnymi lub zwodniczymi” (2012: 64–65).

Przeniesienie ciężaru badań fenomenologicznych na przedmiotowy modus jawienia się kształtuje te badania jako „ślepe” na inny i zarazem podstawowy modus

jawienia się, będący apriorycznym warunkiem każdego aktu noetyczno-noematycznego. Dokonuje się zatem rujnującej, jak dosadnie powiada Henry, redukcji wszelkiego jawienia się do jawienia się świata, do pokazywania się rzeczy, czyli tego, co zewnętrzne względem podmiotu i ukazujące się w horyzoncie świata życia. Przyjmuje się, że tym, co stanowi aprioryczny warunek jawienia się świata – dawania się rzeczy samych – oraz co nadaje wszelkiemu poznaniu prawomocność, jest naoczność, która dzięki intencjonalności świadomości jest naocznością „dającą”. Intencjonalna świadomość jest zatem zawsze pojmowana jako świadomość „wyrzucająca” samą siebie poza siebie ku temu, co zewnętrzne (światowe, przedmiotowe), ku swemu intencjonalnemu korelatowi. Na takim „na zewnątrz”, „poza sobą” zasadza się, w różnych odmianach fenomenologii, najbardziej źródłowy fenomen prawdy. W tym sensie „fenomenologiczna” jest cała dotychczasowa filozofia, bo akceptuje się w niej rozróżnienie – ontologiczną różnicę – pomiędzy świadomością a „światowością”. Świadomość, a tym samym podmiotowość, bytuje poza sobą, w „świecie” przedmiotów transcendentalnych, przedmiotów „wizualnych”, które jawią się w poszerzającym się (dzięki filozofii) „polu widzenia”.

W fenomenologii oczywiście jawienie się myślane jest zawsze jako uczasowione. Henry przypomina, że Edmund Husserl, w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, a za nim w *Byciu i czasie* Heidegger, właśnie na czasowości zasadzają źródłową podmiotowość, ek-statyczne *Dasein*, którego „bytowanie” jako strumień świadomości lub „tu-bycia” zależne jest całkowicie od uczasowionego (pro-tencja, re-tencja, świadomość „teraz”; przeszłość, terażniejszość, przyszłość) przejawiania się (bycia) tego, co „na zewnątrz”. W konsekwencji naoczność całkowicie wyczerpuje się w „horyzoncie” potencjalnych zjawień poddawanych nieustannie unicestwiającemu działaniu czasu. W nim nie może efektywnie bytować ani to, co przeszłe, ani to, co przyszłe, ani to, co „dające się” teraz. W nim, mówiąc wprost, nic nie może efektywnie bytować, bo ma się tu zawsze do czynienia tylko z fenomenalnością świata. To, co się jawi, stwierdza filozof, „zawsze może być tylko czymś z zewnątrz w tym straszliwym sensie, że wystawione na zewnątrz, wygnane poniekąd ze swego prawdziwego Domostwa, ze swej prawdziwej Ojczyzny, pozbawione najbardziej osobistych dóbr jest odtąd porzucone, bez oparcia, stracone – pada łupem tego opuszczenia, na którego pastwę Heidegger miał wydać człowieka, uczyniwszy go jako »bycie-w-świecie«, bytem z tego świata i niczym więcej” (Henry 2012: 88). Trzeba zatem uznać, że „śmierć podmiotu”, rozumiana jako jego zniknięcie w uczasowionej zewnętrzności, jest nieunikniona, gdyż została wpisana w zasady-przesady klasycznej fenomenologii. „Jawienie się świata jest nie tylko obojętne względem tego wszystkiego, co odsłania, jest ono niezdolne przydać temu wszystkiemu istnienia” (Henry 2012: 89).

Tymczasem „[m]odusy jawienia się, które otwierają na istotne być może formy doświadczenia zostają *a priori* wykluczone przez filozofię, która utrzymywała, że jest wolna od wszelkich założeń” (Henry 2012: 73). Fenomenologia radykalna nie chce być redukcyjna. Chce być transcendentalna w kantowskim sensie, czyli

chce podać transcendentálny warunek wszelkiego jawienia się. Także tego, które nie jest jawieniem się tego, co „widzialne” i co z konieczności musi być uznane za przedmiotowy korelat świadomości intencjonalnej. Ten możliwy (do ukazania w fenomenologicznej redukcji) modus jawienia się Henry nazwie objawieniem, a to z tego względu, że owo szczególne jawienie nie może już być myślane w kategoriach zewnętrżności, przedmiotowości, widzialności i czasowości. Chodzi o „takie objawianie, którego fenomenalność nie byłaby już fenomenalnością owego na »zewnątrz«, owego wstępnego rozplanowania światła, jakim jest świat” (Henry 2012: 81). Zadaniem fenomenologii radykalnej jest zatem otwarcie się na taki modus jawienia się, w którym objawia się, dochodzi do bycia – zawiadamia o swoim byciu, to, co niewidzialne, co pozaświatowe, co nieprzedmiotowe, lecz w swej radykalnej subiektywności całkowicie różne od zobiektywizowanej przedmiotowości. Jawienie się radykalnej subiektywności może być pomyślane jedynie jako samoobjawienie, jako akt jawienia się, w którym nie ma dystansu między tym, co się jawi, *jak* się jawi i *byciem* (tego, co się jawi). Fenomenologiczny opis takiego jawienia się, które może być jedynie samoobjawieniem, w którym to, co się jawi, nie może być dane w modusie jawienia uprzedmiotawiającego, zdaje się być niemożliwy bez przekraczania zakazu, który się właśnie określiło. Henry podejmuje wyzwanie, postępując drogami wyznaczonymi przez kantowski transcendentalizm oraz kartezjańskie medytacje o pierwszej filozofii. Sądzę, choć filozof nigdzie *expressis verbis* o tym nie mówi, że pierwsza z nich pozwala mu stawiać śmiałe (w popperowskim sensie) hipotezy, a druga nadawać tymże hipotezom status hipotez ontologicznych.

Postępując drogą filozofii kantowskiej, poszukuje się podmiotowych (transcendentalnych) warunków tego, co przedmiotowe, wychodząc, paradoksalnie, właśnie od „świata”. W filozofii transcendentalnej jednakże „świat” jest ustanowiony jako będący tworem transcendentalnego podmiotu, a ten z kolei nie może być zredukowany jedynie do podmiotu poznającego. Hipoteza typu kantowskiego właśnie dlatego może i musi być śmiała, że zarówno „świat”, jak i podmiot (transcendentalny) są tu do wyjaśnienia. Błędne koło okazuje się być kołem hermeneutycznym, w którym, naprzemiennie, w tym, co „światowe”, odkrywa się to, co podmiotowe, a to, co podmiotowe, rozpoznaje przez oczyszczanie podmiotowego ze „światowości”. Należy jednak pamiętać, że ostatecznie kolistość myślenia ma na celu samorozumienie, a zatem samoujawienie (samoobjawienie) podmiotu.

Idee uzyskane na drodze transcendentalnej krytyki nie mają jednak, jak wiadomo, przedmiotowej ważności. Stają się za to ideami, „które można pomyśleć”, czyli właśnie takimi, w stosunku do których opis fenomenologiczny staje się w ogóle możliwy.

Uprzywilejowanym miejscem uprawiania przez Henry’ego tej specyficjnie kantowskiej hermeneutyki są jego dzieła krytyczne, czyli te, w których analizuje on zastany stan wiedzy i określa warunki możliwości tegoż stanu. Nie sposób wyczerpująco przedstawić rzeczonych analiz w tak krótkim tekście, tym bardziej, że interesuje nas tutaj inna kwestia – ugruntowanie podmiotowości. Trzeba jed-

nak przywołać pewne ich fragmenty (na zasadzie zaprezentowania przykładów paradygmatycznych), aby określenia, którymi posługuje się filozof, tworząc opisy podmiotowości (radykalnej subiektywności, radykalnej wewnętrzności), uzyskały wystarczające usprawiedliwienie. I tak na przykład we *Wcieleniu*, diagnozując „świat” ze względu na to, co w nim podmiotowe, Henry odkrywa „prerażającą (aksjologiczną) neutralność tego, co oświetla jawienie się świata”. A przecież w świecie tym: „[s]ą oto ofiary i kaci, uczynki miłosierne i ludobójstwa, reguły i wyjątki oraz nadużycia, wiatr, woda, ziemia, i wszystko to stoi przed nami w ten sam sposób, w tym ostatecznym sposobie bycia, który wyrażamy mówiąc: »To jest«, »Jest oto«” (Henry 2012: 88). Wszelka wiedza tworzona według reguł fenomenologii klasycznej niesie w sobie tę „prerażającą aksjologiczną neutralność”, przyczyniającą się do rugowania podmiotowości z horyzontu „widzialności”. Problem ten, najważniejszy dla Henry'ego, jest mocno postawiony i szeroko omówiony w *La barbarie* (Henry 2008), książce skierowanej do publiczności szerszej niż filozoficzna, gdzie oskarżoną za zbrodnię odpodmiotowienia europejskiej kultury jest nauka wywodząca się z galilejskiego projektu i monopolizująca proces „wytwarzania prawdy obiektywnej”. „Świat” taki, jaki ukazują nauki, można uznać za wzorzec „świata bez podmiotowości”. Do projektu Gallileusza dołączyły z czasem także nauki humanistyczne i społeczne, wyrzekając się tym samym swego jedyne i właściwego przedmiotu – człowieka jako subiektywności. W zamian ustanowiono w nich przedmiot iluzoryczny – uprzedmiotowioną podmiotowość albo podmiotowość wyczerpującą się całkowicie w konstytuowaniu „świata”. Można dodać, wykraczając poza konstatacje Henry'ego, że iluzoryczny przedmiot jest kłopotliwy i wygodny zarazem. Wygodny, bo da się do niego stosować dowolne określenia; kłopotliwy, bo ten pozorny nadmiar wiedzy (określeń) nie przekłada się na pewność ontologiczną: przedmiot nauk humanistycznych (domniemany podmiot) wciąż pozostaje przedmiotem-podmiotem iluzorycznym, nieprzystającym do żadnego podmiotowego istnienia. To z tego powodu, jak twierdzi Henry, główną metodą nauk humanistycznych stała się permanentna dekonstrukcja tego, co udaje się w nich skonstruować (2008: 155 i nn.).

W tej samej książce są omawiane tzw. ideologie barbarzyństwa, czyli rodzaje wiedzy podtrzymujące swym „naukowym” autorytetem odpodmiotawiające narracje. Są także wprost nazwane te dziedziny wiedzy-kultury, które zamierają wraz z postępującym procesem „uśmiercania” podmiotu. „Uderzając w życie [o tej najważniejszej kategorii piszę dalej – S.K.] – stwierdza Henry – uderza się w podstawowe przejawy kultury w samym ich źródle. Religia zostaje całkowicie i bez żadnych wątpliwości wyeliminowana, a estetyka zredukowana do fenomenu społecznego. Kontakt z dziełem sztuki – niezależnie, czy jest to dzieło literatury, malarstwa czy architektury – nie ma więc w sobie nic swoistego, nie chodzi już o to, by dostrzegać w nim to, co wraz z postrzeganiem nowych form pozwala na wzrastanie wrażliwości, ale, ponieważ jego wymiar estetyczny nie jest uwzględniany, o to, by wyjaśnić jego pojawienie się za pomocą określonej liczby faktów historycznych, społecznych, ekonomicznych, językowych, w każdym razie obiek-

tywnych. Co do etyki, to jej położenie jest jeszcze bardziej osobliwe. Czysty obiektywizm odmawia moralności jakiegokolwiek miejsca, bo przecież jedynie życie może być moralne lub niemoralne. Widać to bardzo dobrze na przykładzie socjologii »naukowej«: kiedy swoimi społecznymi warunkami tłumaczy ona zbrodnie, kradzieże i gwałty, by zatrzymać się jedynie przy tych zjawiskach, czyż możliwość ich odróżniania nie byłaby cieniem życia transcendentalnego, do którego przynależą akt zabijania, akt kradzieży, akt gwałtu. Ponieważ jednak równocześnie wymazuje ona tę zredukowaną do swojego cienia subiektywność, wystrzega się jakiegokolwiek podejścia aksjologicznego, więcej, niechybnie je odrzuca: na tyle, na ile kradzież, morderstwo wyjaśniają się przez swe obiektywne warunki, ani złodziej, ani zabójca nie są odpowiedzialni, w wymiarze etycznym oni już nie istnieją, obaj przestali być ludźmi” (2008: 160–161).

Fenomenologia radykalna stawia sobie za cel podanie nie tyle takiej hipotezy, w której uwzględniony będzie aksjologiczny wymiar ludzkiego świata (ludzkiej wiedzy), ale takiej, w której to właśnie podmiotowość oraz wszelkie jej przejawy uzyskują swe teoretyczne ugruntowanie, swą ostateczną rację. To właśnie to zadanie – stworzenie „teorii” radykalnej subiektywności – ma na myśli Henry, kiedy nazywa swą fenomenologię odwróconą. W przeciwieństwie do fenomenologii klasycznych (historycznych?), fenomenologia odwrócona musi zająć się tym, co „niewidzialne”, tym, co „pozaświatowe”. Musi wskazać na to, co „daje się” całkowicie subiektywnie, w pełnej jedności z doznającym tego „dawania się” podmiotem. Jako fenomenologia musi uzasadnić faktyczność tego pozaświatowego „dawania się”. Inaczej mówiąc, musi wskazać na taki rodzaj inteligibilności, która wymyka się wszelkiemu warunkowi wstępnemu. Inteligibilność ta, której zasadność poszukiwania ujawniły wcześniej przywołane analizy, nie może jednak wynurzać się u kresu procesu rozjaśniania. Zakłada się ją bowiem jako tę, która wszelki taki proces poprzedza.

Ta odmienna od powszechnie akceptowanej (w fenomenologii, filozofii i nauce) inteligibilność nazywana jest przez Henry’ego Arcy-inteligibilnością. Filozof odnajduje jej ślady, czyli ukonstytuowane przez nią sensory, w *Ewangelii wg św. Jana*, gdzie w *Prologu* czytamy: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo... Wszystko przez nie się stało, a bez niego nic się nie stało z tego, co istnieje. W nim było życie, a życie było światłością ludzi... A Słowo stało się ciałem i mieszkało między nami (J 1,1–5; 1,14)”. Arcy-inteligibilność, którą ma się tu na uwadze, przez utożsamienie desygnatów takich nazw jak Słowo, Życie i Ciało konstytuuje sensory niemożliwe do ukonstytuowania w dyskursie obiektywizującym. Desygnaty tych nazw odsyłają do rzeczywistości „niewidzialnych”, „pozaświatowych”, a przez myśl uprzedmiotawiającą niedostrzeganych (Henry 2012: 54).

Kantowska droga kończy się, gdy filozofia (transcendentalna) dochodzi do idei rzeczywistości jedynie możliwej do pomyślenia. Jednak fenomenologia radykalna nie może i nie musi się w tym miejscu wycofywać. Jej „ja” nie jest logicznym konstruktem, kantowskim „ja” transcendentalnym. Jej „ja” ma być nieintencjonalna, doskonale „wewnętrzna” świadomość, świadomość czysta, ale jednocześnie

konkretna, subiektywność sama w sobie i dla siebie. Określenie, czym jest (czym może być) tak zakładana świadomość, staje się możliwe na drodze kartezjańskiej, na drodze (fenomenologicznej) medytacji. I tym razem nie jest możliwe dokładne prześledzenie rozważań Henry'ego. Pozostaną zatem przy ich próbie powstałej podczas rozmyślenia na temat przytoczonego fragmentu *Prologu*. Odnośnie do postulowanej w nim jedności Słowa, Ciała i Życia Henry powiada: „W glinie ziemi są oto tylko ciała, żadnej cielesności. Coś takiego jak cielesność może dojść i dochodzi do nas tylko ze Słowa. Z niego i tylko z niego przychodzą i wyjaśniają się wszystkie cechy jakiegokolwiek cielesności – najpierw fakt, ten drobny fakt, że jest ona zawsze czyjąś cielesnością, moją na przykład, toteż niesie w sobie pewne »ja« zanurzone w niej i które nie jest władne oddzielić się od niej, nie bardziej niż może oddzielić się od samego siebie – że ta cielesność nie daje się podzielić ani pokawałkować, bo nie jest złożona z cząstek ani atomów, ale z przyjemności i z cierpień, z głodu i ze spragnienia, z pragnienia i ze zmęczenia, z siły i z radości: z tyłuż przeżywanych wrażeń, z których ani jedno nie zostało dotąd znalezione w trakcie przekopywania ziemi, w trakcie przekopywania się przez warszy gliny. (...) Tak wypowiada się zupełnie nowa definicja człowieka, nieznaną zarówno Grecji, jak i nowoczesności: definicja człowieka niewidzialnego i jednocześnie cielesnego – niewidzialnego jako cielesnego” (2012: 53–54).

Tak prowadzone rozmyślanie doprowadza (a jest to oczywiście tylko jedno z wielu przeprowadzonych rozważań) do uzyskania oczywistego pojęcia podmiotowości jako samooczuwania, samoczucia, swoiście pojmowanej wrażliwości (*sensibilite*). Ja, subiektywność, podmiot, to coś, co samo siebie czuje, czuje swoje bycie, a dokładniej, swoje życie. Człowiek niewidzialny i cielesny, niewidzialny jako cielesny, to właśnie doznająca samej siebie subiektywność, a doznawanie siebie nie jest możliwe, jeśli w doznawaniu tym, równocześnie z nim i jako jego warunek, nie przydarza się swoistość – a „[s]woistość desygnuje fakt bycia sobą, fakt bycia pojedynczą Sobością” (Henry 2012: 55).

Przedmiotem medytacji w fenomenologii radykalnej musi być zatem doznające siebie, swoiste, radykalnie indywidualne, monadyczne „ja”. I w tym wypadku Henry zaczyna od tego, co już zostało ujawnione, ale niedostatecznie rozpoznane w fenomenologii. Husserl w *Ideach I* (w wykładach wygłoszonych w Getyndze w semestrze zimowym 1904–1905) mówi o „żywiolu doznaniowym” i uznaje ten „żywiol” za najbardziej źródłową warstwę świadomości, warstwę hyletyczną. Dokonuje znamiennego odwrócenia, twierdząc, iż to nie świadomość „teraz” daje rzeczywiste wrażenie, lecz wrażenie – źródłowe – daje świadomość „teraz”. Powiada też, że „żywiol” ten nie ma w sobie nic z intencjonalności. Przyjmuje się zatem, że świadomość „sama w sobie” jest wrażeniowa, a dokładniej, przyjmuje się samowrażeniowość świadomości. Odkrycie przez Husserla ugruntowania świadomości intencjonalnej w świadomości nieintencjonalnej nie zostaje właściwie teoretycznie wyeksploatowane, gdyż, jak stwierdza Henry: „nakłada się na takie niekwestionowane pojęcie materii w sobie fenomenologicznej [na źródłowe samowrażanie objawiające świadomości ją samą – S.K.] z daleka przybyły schemat,

który życzy sobie, by materia była materią tylko dla jakiejś formy, która ją uformuje i w tym uformowaniu (*information*) daje jej się jawić, czyniąc ją prawdziwą rzeczywistością, fenomenem” (2012: 101–102). Kartezjusz nie porzuca dla „świata” radykalnej wewnętrżności „ja”, lecz ją właśnie czyni przedmiotem medytacji po to, by „odzyskać” jej pozaświatową materię. Umieszcza – co pozostaje niewidoczne dla Husserla – niewzruszony fundament wszelkiej rzeczywistości w *ego*, a nie w *cogito*. Fundamentalnym pytaniem, na które poszukuje się odpowiedzi, nie jest pytanie o to, jak jawi się *ego* – jawi się bowiem ono jako wątpliwe, pojmujące, chcące, czyli myślące. Fundamentalne pytania to: jak takie jawienie się jawi? Jaka jest tego jawienia się materia fenomenologiczna? Jak to się dzieje, że owo jawienie jest właśnie moje: że to ja jestem tym, który wątpi, chce, myśli? Skąd bierze się oczywistość, o której mówi Kartezjusz? Odpowiedź na pytanie o fenomenologiczną materię jawienia się „ja” jest kategoryczna, twierdzi Henry. „Pojawia się ona w chwili, gdy Kartezjusz pokazuje nam, kim jest i czym jest [człowiek – S.K.] – a to czym jest, kim jest człowiek, jest właśnie jawieniem się w efektywności swego samojawienia – co nie tylko po raz pierwszy w historii filozofii prezentuje fenomenologiczną, równie radykalną, jak wyraźnie wyartykułowaną definicję istoty człowieka” (2012: 129–130). Człowiek nie jest zatem tym czymś, co się jawi, ale jest samym jawieniem się. To „rzecz myśląca, której całą istotą jest myślenie”. Materią, z której uczynione jest „ja” (sobość), jest zatem czysta fenomenalność, jawienie się jako takie, które jawi się samo sobie w samodoznaniowości.

O kartezjańskiej materii świadomości (nieintencjonalnej) można powiedzieć, że przychodzi spoza „świata”, z tej „niewidzialnej” rzeczywistości, do której sensów odsyła *Prolog Janowej Ewangelii*. Henry, przywołując inne zdanie, brzmiące „Ja nie jestem z tego świata” (J 17,14), stwierdza: „każde z modalności naszego najzwyczajszego życia może się na to mówienie powołać jako na definicję swego bycia” (2012: 113). Czucie, doznanie, wrażenie – strach, ból, radość, miłość, cierpienie, pragnienie, głód – przychodzą do siebie poza wszelką intencjonalnością, przed światem i poza światem, są a-kosmiczne. Przychodzą z Cieleśności (bez której nie ma czucia), takiej Cieleśności, która jest niewidzialna i pozaświatowa, bo jest tym samym, co samodoznawanie, jest samodoznawaniem, odczuwaniem siebie. Tę samodoznającą Cieleśność Henry nazywa żyjącą Cieleśnością – Życiem. Istotową własnością każdego wrażenia jest pasywność: „[Ż]adne wrażenie nie przynosi się samo z siebie w siebie. Takie jest pierwsze znaczenie radykalnej pasywności. Wrażenie, ból w swym cierpieniu doznaje się jako pasywne w samej głębi siebie o tyle, o ile przyszło do siebie i nie miało najmniejszego udziału w tym przyjsciu, w niemocy naznaczającej wszelkie wrażenie rozpalonym żelazem jak stępel opieczętowujący kopertę, która dzięki temu osobliwie otrzymuje swą treść. Chodzi zaiste o bardzo dziwny warunek wstępny i immanentny temu, czego jest warunkiem wstępnym, który nie pojawia się przed wrażeniem, który nigdy nie jest miniony, przeszły, ale który we wrażeniu pozostaje – *pozostaje w nim jako to właśnie, w czym pozostaje ono w sobie*. (...) Życie doznaje siebie w patosie; to źródłowa i czysta Afektywność. Ta Afektywność, którą nazywamy transcenden-

talną, ponieważ to ona zaise umożliwia doznawanie samego siebie bez dystansu, w nieubłaganym procesie doświadczania i nieprzewycięzonej pasywności jakiegokolwiek pasji. (...) *Źródłowa Afektywność jest fenomenologiczną materią samoobjawiania, które konstryuuje istotę życia*" (2012: 122).

Tak oto, będąc złączonymi z samymi sobą w doznawaniu siebie, w rozkoszowaniu się swym życiem oraz w cierpieniu, żyjemy w niekończącej się terażniejszości: „[r]ozmaite wrażenia są tylko modalnościami żyjącej Terażniejszości życia... to ona zapewnia im rzeczywiste *continuum* – *continuum* żyjącej cielesności, a nie... irrealnego przepływu” (Henry 2012: 125).

W drugim kartezjańskim pytaniu chodzi o „mojość” jawienia się, o to, skąd się bierze oczywistość „ja”, inaczej mówiąc o to, jakie jest źródło prawdy. „Ja” samodoznające (wrażliwe, wrażeniowe) to „ja” mające dostęp do samego siebie, do siebie żyjącego. W tym samoobjawieniu „ja” buduje się wszelka pojmovalna sobość. Żyjąc, przychodzimy do siebie – rodzimy się, a wszelka pewność jest jedynie pewnością życia. „Prawdziwe”, jak pisze Henry w *La barbarie*, nie jest przede wszystkim tym, w obliczu czego należy „zapomiec” siebie, aby pozwolić mu być tym, czym jest ono samo w sobie, lecz tym, „czemu trzeba użyczyć obecności, czemu trzeba ofiarować swe własne ciało, bo każda prawda istotowa przybywa jedynie jako [żyjące] ciało Jednostki i jako jej własne życie”. I dalej: „Prawda (...) jest dla siebie swym własnym kryterium. Tym kryterium jest fenomenalność, którą jest i na której polega patetyczna fenomenalność absolutnej subiektywności (...). Prawda, która sama dla siebie jest kryterium, ma za swe jedyne i wyłączne kryterium Jednostkę, tę samą, która jest tym, czym jest, nieprzewyciężenie, w swej auto-afektacji i przez nią, to znaczy już samej podstawy sobości, istoczy się jako Monada i jako Jednostka” (Henry 2008: 124).

To każda poszczególna sobość, indywiduum jako jednostka żyjąca-czująca, samopotwierdzająca się przez nieprzewyciężalną pewność życia-czucia, ukazuje się jako warunek uprzedmiotowienia w ogóle. To ona pozwala myśli myśleć, językowi mówić, pozwala im być tym, czym są, czyli samoobjawieniem jakiejś *cogitatio*. „Niewidzialne”, „pozaświatowe” i „nieskończone” (bo zawsze terażniejsze) czucie-życie-sobość staje się warunkiem możliwości „widzialnego”. „W swej nieprzewyciężalnej pewności, w patosie swej cierpiącej cielesności lub w swej Radości, niewidzialne za nic nie jest dłużne widzialnemu. Jeśli w tym, co niewidzialne, chodzi o Życie, Bóg jest o wiele bardziej pewny aniżeli świat. My również” (Henry 2012: 172).

Transcendencja (w chrześcijańskim rozumieniu tego terminu) desygnuje Życie absolutne, które „staje się ciałem” w każdej sobości. Zradzanie w Życiu tego, co żyje, jest zradzaniem naszej transcendentalnej sobości, naszego „ja” w Arcy-Sobości absolutnego Życia. Sobość i cielesność są tym samym. Nie ma sobości bez określonej cielesności – ale i nie ma takiej cielesności, która nie niosłaby w sobie określonej sobości. Sobość-cielesność jest zawsze tą oto lub tamtą oto sobością-cielesnością, sobością-cielesnością twoją lub moją. Nie ma bowiem cielesności niczyjej, niecierpięliwej, takiej, która nie czuje samej siebie.

Henry może zatem powiedzieć, że to sobość (człowiek) *jest* w stopniu najwyższym, w jakim w ogóle może *być* to, co jest w bycie jedynie „rzucane”, czerpiąc pewność swego *bycia*, swej sobości, z oczywistości narzucającej się wraz z odczuwaniem swej żywej cielesności.

Jak już zaznaczyłam, w *La barbarie* Henry ocenia stan współczesnego społeczeństwa europejskiego i jego kultury. Posługuje się prostą „aparaturą” diagnostyczną skonstruowaną we wcześniejszych i *stricte* filozoficznych pracach. Sprawdza mianowicie, na ile kultura ta jest nie tylko wyrazem żyjącej i czującej sobości, ale też środowiskiem sprzyjającym jej wzrastaniu. Wiadomo już, że diagnoza nie jest trafna. Filozof wskazuje na symptomy choroby, którą nazywa „chorobą życia” (*la maladie de la vie*). Chore życie to życie umierające, to umierająca sobość, która żyjąc chorym życiem, sama dla siebie wytwarza „świat” zobiiektywizowany i tym samym pozbawiony wartości, którymi żyje życie. Wiedza tego „świata” jest wiedzą oderwaną od wrażeniowych jakości przedmiotów. Wyeliminowana jest zatem „zmysłowa” wrażliwość, na której ugruntowane są uczucia, pragnienia, emocje i myśli, czyli właśnie żyjąca sobość, radykalna subiektywność. Kultura ta nie zasługuje już na miano kultury, ponieważ ta, jako zdrowa, jest autoobjawieniem życia w jego samowzrastaniu. Taka kultura przenika ludzką wspólnotę w jej „najniższych” (ukrytych) warstwach, tam, gdzie działanie kierowane „wiedzą życia” odpowiada na podstawowe potrzeby: pożywienia, odzienia, produkcji „dóbr”, osobowych relacji. Tak więc jest to (także) kultura kuchni, ubioru, pracy, relacji erotycznych lub stosunku do zmarłych. Kultura, która jest wszędzie, ponieważ wszystko, co ją tworzy, ma wartość. Wszystko w niej jest dziełem życia i życiu służy. Współczesny hiperrozwoj zobiiektywizowanej hiperwiedzy, naznaczony całkowitym wykluczeniem wartości oraz zerwaniem z „wiedzą życia” (jej *residuum* jest tradycja), trzeba uznać zatem za dokonujące się samobójstwo życia, samobójstwo sobości. Niszcząca życie eksplozję nauki i techniki Henry nazywa barbarzyństwem, a wszelkie formy kulturowe ją uprawomocniające: ideologiami barbarzyństwa. Należy dodać, że zdaniem Henry’ego ta uśmiercająca współczesny podmiot „choroba życia” ma swój początek w samym życiu. Zaczyna się wtedy, gdy życie (a więc żyjący podmiot) działa-żyje tak, aby unikać cierpienia i maksymalizować radość – zaś proces znieczulania życia nieuchronnie przemienia się w proces jego uśmiercania.

La barbarie to dzieło mające formę manifestu. Może odstręczać kategorię pewnością stwierdzeń i przesadą w krytykowaniu nauki. Jednak potraktowane jako dzieło programowe, którego treści wymagają dopełnienia treściami zawartymi w dziełach „profesjonalnych”, stanowi mocny i odważny głos oskarżający współczesność, w tym współczesną filozofię, o brak dystansu względem swoich własnych „oczywistości”. Filozofia krytyczna, bezwzględnie tropiąca i obnażająca tzw. przesady (przedsady) oraz zatroskana o własną i cudzą samowiedzę, skrzętnie pielęgnuje myśl o nieugruntowaniu i płynności podmiotowości. Podmiotowość jest dla niej funkcją „świata”. Tę „oczywistość” podtrzymuje także współczesna hermeneutyka. „Świat” tymczasem, jak pokazuje Henry, potrzebuje „żyjącego”

człowieka i to takiego, który w „świecie” nie znika, lecz „świat” przeżywa jako – niesprowadzalną do jakkolwiek pojmowanej zewnętrżności, czasowości i zmienności – sobość. Sobość, która nie musi poszukiwać opowieści i nie musi uprawiać praktyk Siebie po to, by potwierdzać swoje bycie, lecz potrzebuje opowieści po to, by nadać swemu byciu wymiar intersubiektywny oraz możliwość kształtowania Siebie, aby swe bycie zharmonizować z tym, co uniwersalne.

Literatura

Ewangelia wg św. Jana [w:] *Pismo Święte Nowego Testamentu*, 1973, tłum. z greckiego S. Kowalski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Henry M., 2008, *La barbarie*, Quadrige/PUF (pierwsze wydanie: Henry M., 1987, *La barbarie*, Paris: Edition Grasset & Fasquelle).

Henry M., 2012, *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków: Homini.

Piotr Sawczyński¹

Narracja jako emancypacja. Alasdair MacIntyre a żydowska tradycja

Tekst stanowi próbę odpowiedzi na pytanie, czy podmiotowość narracyjna posiada potencjał emancypacyjny. Poddaje krytyce koncepcję „jedności życia ludzkiego”, rozwiniętą przez Alasdaira MacIntyre’a w *Dziedziectwie cnoty*, gdzie zakłada się zasadniczą rolę narracji wspólnotowej w kształtowaniu podmiotowości człowieka. Artykuł podaje argument, że – wbrew agonicznym deklaracjom MacIntyre’a – jego koncepcja pozostaje nadmiernie konserwatywna, co wynika nie tyle z przyjętego rozumienia wspólnoty i tradycji, ile z narracji, na której te deklaracje się zasadzają. Tekst proponuje alternatywną, pro-emancypacyjną formułę podmiotowości narracyjnej, która operuje narracją z samej swojej logiki zakładającą konfrontację, nie zaś adaptację do tego, co wspólnotowe. Inspirację do rozważań stanowi żydowska filozofia języka w wydaniu, jakie zaproponował współcześnie Harold Bloom.

Słowa kluczowe: Alasdair MacIntyre, Harold Bloom, podmiotowość, narracja

Narration as Emancipation. Alasdair MacIntyre and Jewish Tradition

The text aims at considering the emancipatory potential of narrative subjectivity. I thereby criticize the “unity of a human life” concept as put forward by Alasdair MacIntyre in *After Virtue*, where human subjectivity is shown as predominantly shaped by narration of a community. I argue that despite agonistic claims, MacIntyre’s concept stays highly conservative, which results not so much from his understanding of community and tradition, but rather from a formula of narration they are founded upon. I am going to propose an alternative, pro-emancipatory concept of narrative subjectivity where narration inherently confronts with the communal instead of being adapted to it. The concept is inspired primarily by Jewish philosophy of language as recently interpreted by Harold Bloom.

Key words: Alasdair MacIntyre, Harold Bloom, subjectivity, narration

¹ Uniwersytet Jagielloński, Instytut Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych; piotr.sawczynski@doctoral.uj.edu.pl.

W swoim wpływowym *Dziedziectwie cnoty*² (MacIntyre 1996), Alasdair MacIntyre występuje przeciwko tym nurtom filozofii współczesnej, osobiście analitycznej, które proponują ujmować ludzkie życie jako sumę jednostkowych działań i zdarzeń. Twierdzi, że takie założenie nie tylko uniemożliwia mówienie o jakiegokolwiek ciągłości w przeżywaniu przez człowieka jego obecności w świecie, ale i abstrahuje od wielorakich relacji, jakie go z tym światem łączą. W efekcie ludzka podmiotowość zostaje sprowadzona do zbioru „odseparowanych od siebie sfer” (MacIntyre 1996: 366), a jej złożoność poświęcona na ołtarzu analitycznej precyzji. To rozpoznanie skłania MacIntyre’a do sformułowania konkurencyjnej teorii podmiotowości, nazwanej przez niego narracyjną i zorientowanej na wykazanie „jedności życia ludzkiego”. Jak najkrócej można ją scharakteryzować? Przede wszystkim, zwraca się w niej uwagę, że zachowań nie sposób prawidłowo rozpoznać i nadać im sensu bez odniesienia do szerszego kontekstu, w jakim się pojawiają, a więc „niezależnie od układów społecznych, które sprawiają, że [ich] intencje stają się zrozumiałe, zarówno dla podmiotów, jak i dla innych ludzi” (MacIntyre 1996: 369). Jeśli zachowania te mają dodatkowo złożyć się na coś w rodzaju historii ludzkiego życia, ów kontekst, o którym mowa, musi być odniesiony do sfery języka. Dlatego właśnie kluczowym terminem staje się dla MacIntyre’a narracja, pozwalająca ubrać własne życie i procesy zachodzące w świecie w rozleglejsze struktury znaczeniowe³.

Ten nacisk na pojęcie narracji pociąga za sobą konstruktywistyczne ujęcie podmiotowości, która, zdaniem MacIntyre’a, może się wykształcić jedynie za pośrednictwem tego, co językowe. Równocześnie szkocki filozof trzeźwo podkreśla udział, jaki w praktykach sensotwórczych mają czynniki zewnętrzne, co chroni go przed językowym idealizmem, będącym nierzadko udziałem analitycznych teoretyków aktów mowy, ujmujących działalność językową w oderwaniu od jej – by posłużyć się określeniem Ernesta Laclau – „konstytutywnego zewnątrz” (Laclau 2009). Zdaniem MacIntyre’a, rozpoczynając swoją przygodę z językiem, „wkramczamy na scenę, której nie zaprojektowaliśmy, i stajemy się częścią wątku, którego nie wymyśliśmy”, a który współtworzyć – czy nam się to podoba, czy nie – musimy. Ten wątek to nic innego, jak tradycja, w której przychodzimy na świat i wzrastamy. Wykazaniu jej doniosłości MacIntyre poświęca znaczną część *Dziedziectwa cnoty*, starając się przy tym uniknąć popadnięcia w jałowy konserwatyzm, którego groźba nieuchronnie się w tej sytuacji pojawia. Klasykiem takiego podejścia do

² Oryginał został opublikowany pod tytułem *After Virtue. A Study in Moral Theory* (1981). Monumentalna praca MacIntyre’a jest poświęcona głównie analizie przemian, jakim w nowoczesnej filozofii podlegały horyzonty etyczne, jednak zawiera szereg rozważań dotyczących problematyki podmiotowości – i to szczególnie one będą przedmiotem niniejszych rozważań. Spośród wielu analiz i krytycznych opracowań zarówno *opus magnum*, jak i całej filozofii MacIntyre’a warto polecić zainteresowanym czytelnikom zbiorową pracę *Alasdair MacIntyre* [Murphy (ed.) 2003].

³ W kontekście oszałamiającej kariery, jaką pojęcie narracji zrobiło we współczesnej humanistyce, warto zwrócić m.in. do [Polkinghorne 1987; Heinen, Sommer, Gruyter (eds.) 2009]. Z polskich prac poświęconych zwrotowi narratystycznemu (*narrative turn*) w humanistyce od dłuższego czasu wyróżnia się bardzo dobra praca Katarzyny Rosner (2003).

tradycji jest niewątpliwie Thomas S. Eliot, przekonujący w głośnym eseju *Tradycja i talent indywidualny*, że konfrontacja z dziedzictwem przeszłości powinna być „ciągłym wyrzeczeniem się swojego aktualnego »ja« na rzecz czegoś, co jest więcej warte” (Eliot 1998: 28), czyli tradycji kulturowej, uświęconej przez upływ czasu. Wzywa tym samym do zatracenia ludzkiej pojedynczości w żywotnym strumieniu tradycji, gdzie zmiany wprawdzie muszą się dokonywać, ale płynnie, aby nie zakłócić jego biegu – wynikają zatem z samej logiki tradycji, nie zaś z twórczego potencjału mocujących się z nią jednostek.

Intencje MacIntyre’a wydają się jak najdalsze od takiego rozumienia tradycji i zmiernie raczej do podkreślenia jej agonicznego, a nie adaptacyjnego charakteru. W rozdziale *Cnota, tradycja, jedność życia ludzkiego* filozof pisze, że „żywa tradycja” jest „historycznie trwającym, społecznie ucieleśnionym sporem” (1996: 396), w którym jednostki konstytuujące daną wspólnotę krytycznie odnoszą się do tego, co zastane, aby wciąż na nowo rewidować swoje dziedzictwo i w ten właśnie sposób zapewnić tradycji żywotność. Równocześnie jednak można tam bez trudu odnaleźć fragmenty, stojące z tymi deklaracjami w jawnej sprzeczności, zaskakująco natomiast bliskie Eliotowi: „Jako jednostka (...) dziedziczyć z przeszłości mojej rodziny, miasta, plemienia, mojego narodu, różnorodność długów, spadków, uzasadnionych oczekiwań i zobowiązań”, zaś „to, czym jestem, jest w wielkiej mierze tym, co dziedziczyć, jest specyficzną przeszłością obecną do pewnego stopnia w mojej terażniejszości” (MacIntyre 1996: 392, 395). Zauważmy, że akcentuje się tu powinnościowy charakter odniesienia jednostki do tradycji, w jakiej jest zakorzeniona – tradycji, będącej rezerwuarem znaczeń, z którego należy bezwzględnie czerpać. Od jednostki oczekuje się zatem, że jej narrację o sobie, zbudowaną w ramach określonej wspólnoty, można będzie wpisać w ogólniejszą strukturę narracyjną, co zapewni tradycji ciągłość.

Pojawia się pytanie, skąd ten zastanawiający rozdzźwięk między agonicznymi intencjami i ich koncyliacyjną realizacją. Chciałbym postawić tu tezę, że MacIntyre wpada w koleiny konserwatyzmu nie wskutek skostniałej wizji tradycji, lecz narracji, na której owa – w zamyśle podmiototwórcza – tradycja miałyby się osadzać. Podążam w tym rozpoznaniu za Anną Burzyńską, która słusznie, jak sądzę, wytyka staroświecką prostotę modelu narracyjnego, jaki można odnaleźć w *Dziedzictwie cnoty* (Burzyńska 2004: 58–64). Dla MacIntyre’a bowiem opowieść to struktura bardziej logiczna niż językowa – wywiedziona w prostej linii z *Poetyki* Arystotelesa całość, składająca się z początku, rozwinięcia i zakończenia, gdzie podmiot usytuowany jest pośrodku, bezproblemowo interpretując przeszłe i projektując przyszłe doświadczenia w świetle danych składających się na jego aktualne usytuowanie⁴. Narracja w tym ujęciu jest pozbawiona otwartości, nieciągłości czy fragmentaryczności, a więc tych atrybutów języka, jakie słusznie dowartościowała dwudziestowieczna filozofia różnicy. W efekcie MacIntyre przeocza zna-

⁴ Por. następujący fragment: „Należy powiedzieć coś na temat (...) koncepcji osobowości, której jedność zawiera się w jedności narracji łączącej narodziny, życie i śmierć, tak jak narracja łączy początek opowieści z jej rozwinięciem i zakończeniem” (MacIntyre 1996: 367).

czące napięcia, jakie wiążą się z tekstualizacją siebie i swojego doświadczenia, co przekłada się na skostniałą koncepcję podmiotowości.

W niniejszym tekście zamierzam potraktować tę konstatację jako punkt wyjścia do pomyślenia odmiennej formuły podmiotowości narracyjnej – takiej, która sproblematyzuje ów komunitarystyczny rys tradycji i umożliwi mówienie o narracji nie w kontekście adaptacji, lecz emancypacji tego, co pojedyncze. Innymi słowy, spróbuję naszkicować pro-emancypacyjną koncepcję podmiotowości, która nie tyle stoi w opozycji do narracji wspólnotowej, ile odmiennie tę narrację sytuuje. U MacIntyre'a podmiotowość jest bowiem wypracowywana poprzez umiejętne snucie sensotwórczej opowieści na swój temat, a więc *uzgadnianie* prywatnej narracji z narracją wspólnoty, jej tradycją. Ja natomiast proponuję mówienie o takiej strategii upodmiotowienia, która jest chytrą *konfrontacją* z tym, co kanoniczne – konfrontacją, dzięki której zwarta struktura dziedzictwa kulturowego rozszczelnia się nieco, umożliwiając dojście do głosu temu, co pojedyncze, dotąd przytłoczoneму ciężarem tradycji. Wskazówek, jak taka strategia może wyglądać, warto moim zdaniem poszukać w pismach Harolda Blooma, wybitnego amerykańskiego literaturoznawcy⁵, który, podobnie jak MacIntyre, deklaruje agoniczny stosunek do tradycji, lecz narzędziem agonu czyni narrację „otwartą”, zainspirowaną nie greckim, lecz żydowskim sposobem myślenia. Odmienność ta jawi się jako kluczowa, pozwala bowiem Bloomowi mówić o niebagatelnej roli tradycji w konstytucji podmiotu, a zarazem przeciwdziała „ześlizgiwaniu się” tego, co tradycyjne w jałowy konserwatywizm. Warto zatem przyrzeć się rewizjonistycznej teorii Blooma jako „żydowskiej” odpowiedzi na „grecką” teorię MacIntyre'a, a następnie krytycznie odnieść ją do rozważań MacIntyre'a nad podmiotowością narracyjną.

Kwestią, która już na wstępie domaga się komentarza, jest owo śmiałe założenie Blooma, że agonicznej rewizji pojęcia tradycji można dokonać jedynie przez odniesienie jej do judaizmu. Można oczywiście zadowolić się powierzchownym tropem biograficznym i zwrócić skądinąd słuszną uwagę, że Bloom, w przeciwieństwie do MacIntyre'a, ma korzenie żydowskie – urodził się w rodzinie wschodnioeuropejskich Żydów, którzy wyemigrowali po I wojnie światowej do Stanów Zjednoczonych. Uwaga ta być może wyjaśnia jego zainteresowania badawcze, w żaden sposób nie uzasadnia jednak postawionej tezy. Bloom mianowicie, odwołując się do dobrze znanej charakterystyki judaizmu jako religii słowa, a nie obrazu, podkreśla kluczową rolę, jaką odgrywa w nim język. Susan Handelman, która komentuje poglądy Blooma w głośnej książce *The Slayers of Moses*, odczytującej żydowskie kategorie pojęciowe przez pryzmat dekonstrukcji, twierdzi nawet, że judaizm nigdy nie musiał wykonywać ruchu, który w dwudziestowiecznej humanistyce zyskał miano „zwrotu językowego”. Zarówno grecka, jak i chrześcijańska

⁵ Urodzonego w 1930 r. Blooma zalicza się zazwyczaj do grona „krytyków z Yale”, czyli słynnej amerykańskiej szkoły dekonstrukcjonistycznej, zrzeszającej na przestrzeni lat takie postacie jak Paul de Man, Joseph Hillis Miller czy Geoffrey Hartman. Blooma od jego kolegów odróżnia jednak żarliwa obrona kategorii podmiotu oraz głębokie inspiracje filozofią żydowską, widoczne także w jego głównym dziele, wydanym po polsku *Lęku przed wpływem* (Bloom 2002).

tradycja myślenia, przejęte później przez większość europejskiej filozofii, opierały się bowiem na zasadniczym rozdziale między „słowami i rzeczami”, podczas gdy w judaizmie do takiej separacji nigdy nie doszło (ten sam hebrajski termin *dawar* oznacza zarówno mowę, jak i sprawę, „słowo” i „rzecz” – Handelman 1982: 4 i nn.). Zwłaszcza dla kabalistów, jak podkreśla za Bloomem Handelman, rzeczywistość nie jest objawiana człowiekowi poprzez medium języka, lecz w samym tym języku, a słowa stanowią istotę boskiej ekspresji.

Kluczowym terminem staje się w tym kontekście dla Blooma *agon*, co o tyle może zaskakiwać, że słowo to kojarzone jest raczej z tradycją antycznej Grecji i tak też było przywoływane w dwudziestowiecznej humanistyce choćby przez Fryderyka Nietzschego czy Hannah Arendt (Nietzsche 1993; Arendt 2007). U Greków agoniczna konfrontacja rozgrywała się na forum publicznym, wśród tłumu spragnionych wrażeń gapiów – jej domeną była zatem przestrzeń. Agon żydowski, który Bloom wyinterpretowuje z pism kabalistów, jest natomiast od początku do końca zanurzony w czasie, co utrzymuje go w ciągłym napięciu nierozstrzygalności. Przeciwnikami nie są tutaj fizycznie obecne postacie, lecz amorficzne siły z przeszłości, prekursorzy i konstruktorzy tradycji, a nawet sam Jahwe, dawca *Tory*, zatem istoty, które albo dawno przepadły w otchłani dziejów, albo wiodą żywot ahistoryczny, a mimo to nadal boleśnie determinują kondycję współczesnego człowieka (Bloom 2003a: 235 i nn.). Skoro nie można skonfrontować się z nimi w naoczności, nie sposób także definitywnie ich pokonać i zawiesić wpływu, który zawsze pozostaje nieredukowalnie zewnętrzny, uniemożliwiając tak upragnione przez Greków pojednanie z nim w sobie. Jak pisze Agata Bielik-Robson, „groźna odrębność źródła wpływu od samego początku jest i pozostaje warunkiem określającym przebieg całego agonu” (2008: 346).

Jednak istotnym *novum*, które teoria Blooma wnosi do współczesnych sporów o podmiotowość, jest twórcze wykorzystanie owej kategorii wpływu. Jego koncepcja, którą można by nazwać teorią podmiotowości zależnej, opiera się na przekonaniu, że istnienie zewnętrznych uwarunkowań wcale nie oznacza, iż walczący o podmiotowość człowiek jest wobec nich całkowicie bezsilny. Wręcz przeciwnie, podmiot zdaniem Blooma może się ukonstytuować tylko dlatego, że coś go poprzedza i stanowi źródło wpływu, które domaga się konfrontacji. Stawką, o jaką toczy się gra, jest zatem sprawczość adepta, który nieustannie musi obmyślać chytne fortele, aby nie upaść sparaliżowanym pod brzemieniem tradycji, lecz spróbować odcisnąć na jej opasłym ciele ślad własnej pojedynczości.

Najważniejszym spośród takich forteli jest dla Blooma trop literacki, który oznacza odejście od dosłownego, powszechnie przyjętego użycia słów – i świadome dokonanie błędu, przez wyrwanie frazy z jej prawowitego miejsca. Jako taki „przypomina owe błędy dotyczące życia, o których Nietzsche mówi, że są dla życia niezbędne” (Bloom 2003b: 18). Wszystkie tego typu deformacje i przekrzywienia składają się ostatecznie na „błędną interpretację” (*misreading*), strategię niezbyt może lojalną wobec dziedzictwa przeszłości, ale konieczną, jeżeli nie chce się spędzić życia w jego cieniu. Polega ona na tym – jak to ujmuje Meyer H. Abrams – by

każde odniesienie do tradycji opatrzyc sygnaturą „mojności”, co czyni je wprawdzie odniesieniem kłamliwym, ale zasługującym na rozgrzeszenie (Abrams 2003: 317–318). Ostatecznie bowiem, przekonuje Bloom, w świecie, w którym dziejowe racje w pełni zawłaszczyli wielcy poprzednicy, „nie ma interpretacji, są tylko błędne interpretacje”, zaś podmiot nie może „wydarzyć się” inaczej, jak poprzez ich niepozorne, a zarazem sprytne stosowanie (2002: 134).

Najsilniejszym aktem *misreading* w dziejach, stanowiącym równocześnie dla Blooma coś na kształt agonu założycielskiego, jest opisana w *Księdze Rodzaju* konfrontacja, do jakiej doszło nad strumieniem Jabbok między Jakubem a zesłanym przez Jahwe aniołem śmierci. Ten archetyp podmiototwórczych starć autor *Lęku przed wpływem* opisuje w *The Book of J*, osobliwym przekładzie najstarszych fragmentów *Tory*, dokonany w 1990 r. przez Davida Rosenberga, a opatrzonym komentarzami Blooma, który autorstwo tych fragmentów przypisał wyimaginowanej „Jahwistce”⁶. Warto przyrzeć się bliżej owej biblijnej narracji, aby obrazowo dopełnić Bloomowską teorię podmiotowości.

Dzieło, które staje się podstawą interpretacji, Bloom traktuje nie jak świętą księgę, którą jest *Genesis*, lecz raczej jak tekst literacki, podatny – jak przystało na pierwowzór „błędnych interpretacji” – na różne rodzaje odczytań. W ujęciu Blooma, Jakub jest nade wszystko tym, który rzuca wyzwanie tradycji i renegotjuje umowę zawartą z Jahwe przez Abrahama, a opartą na zasadzie bezwarunkowego posłuszeństwa, czego wyrazem była niedoszła ofiara, jaką pierwszy patriarcha był gotów złożyć ze swego upragnionego potomka. Agoniczny gest Jakuba, wbrew temu, na co mógłby wskazywać, nie jest jednak wyrazem niewierności Bogu, a „jedynie” niezgodą na to, by ograniczać życie do powielania reguł, ustanowionych już dawno przez innych. „Naszemu ojcu Jakubowi, który stał się Izraelem, wszystko [bowiem] przychodzi z trudem i zbyt późno”, co od początku skazuje go na wtórność i repetycję (Bloom 2003c: 218). Jakub stoi przecież nie tylko w mroku tradycji ustanowionej przez swojego dziada Abrahama, od którego rozpoczyna się historia monoteistycznego przymierza, ale i w cieniu swego starszego brata Ezawa, któremu na wyłączność – jako pierworodnemu – przysługuje Boże błogosławieństwo. Tyle tylko, że Ezaw przyszedł na świat dorodny i krzepki, zatem błogosławieństwa potrzebował o wiele mniej niż słabowity Jakub, który już w łonie matki uczepiony był pięty starszego brata, chcąc jak gdyby dogonić go w desperackiej walce o to, co życiodajne. Jak pisze Bloom, „w łonie matki Jakub walczył z Ezawem o to, który z nich ma się urodzić pierwszy, i choć jego zajadły bliźniak wygrywa, Jakub przychodzi na świat, wciąż walcząc, uczepiony pięty brata. Można powiedzieć, że jego wysiłki raz na zawsze definiują Błogosławieństwo: Jakub pragnie »więcej życia«. Po to, by uzyskać więcej życia – dla siebie i swoich potomków – poważy się na wszystko i będzie się wciąż narażać na niebezpieczeństwo, stratę oraz nieustanny trud żałoby. Musi też poznać smak upokorzenia, ponieważ

⁶ Interesujący mnie fragment ukazał się w polskim przekładzie we wzmiankowanej już książce Blooma (2003c). Do tego przekładu będę się w tekście odwoływać.

przetrwąć i posunąć się naprzód potrafi tylko za pomocą oszustw i sztuczek – wiecznego chwywania za piętę (Bloom 2003c: 218–219).

Momentem kluczowym dla Bloomowskiego *misreading* jest oczywiście wydarzenie nad Jabbokiem, kiedy to – jak tajemniczo podaje *Pismo* – „Jakub pozostał sam, [a] ktoś walczył z nim aż do wschodu jutrzeńki” (Rdz 32,25). Nie jest istotne, jaki anioł był przeciwnikiem Jakuba, dla Blooma bowiem od początku jest jasne, że autorka ma na myśli agon z samym Bogiem. To fizyczne starcie jest przy tym wyłącznie na pozór podobne do greckiego agonu, którego domenę stanowiła przestrzeń. W rzeczywistości mowa o agonie *par excellence* hebrajskim, gdzie przeciwnikiem nie jest równorzędna dla Jakuba postać, lecz „Pan dziejów”, największy z prekursorów, który moc sprawczą na tym świecie postanowił bez reszty zachować dla siebie. Szaleńczy gest Jakuba – walka z Bogiem, tak różna od biblijnych archetypów posłuszeństwa, jak postawa Abrahama i Hioba – to wobec tego wołanie o miejsce dla siebie w boskiej opowieści i domaganie się choćby odrobiny sprawczości.

Blooma w narracji księgi *Genesis* zachwyca to, że Jakubowi udaje się coś, co udać się nie ma prawa: walczy z Bogiem i wygrywa. Zwycięstwo jest naturalnie przepełnione ambiwalencją, a czytelnik od początku do końca nie ma wątpliwości, kto w tym starciu jest rzeczywiście silniejszy. Wygląda więc na to, że triumf dokonuje się zgodnie z najlepszymi regułami agonicznej sztuki, o której pisali Nietzsche i Arendt – Jakub nie tyle pokonuje Jahwe, ile *przekonuje* go, by ten wzniecił w nim iskrę podmiotowości. Przewrotna performatywność walki polega natomiast na tym, że gest Boga, który przystaje na Jakubowy dyktat, jest już w zasadzie próżny; nie on czyni „pierwszego agonistę” podmiotem, lecz moment wcześniejszy, samo postanowienie, aby przebiegle zreinterpretować tradycję i rzucić wyzwanie prekursorom (Handelman 1982: 247). Nie jest zresztą przypadkiem, że przeciwnikami są u Blooma zawsze postacie przytłaczające agonistę swoją wielkością – czy to literaccy mistrzowie, czy sam Bóg. Autor *Lęku przed wpływem* chce przez to powiedzieć, jak się zdaje, że wyłącznie ta asymetria – sytuacja, w której trzeba podjąć walkę, aby żyć, a zarazem nie sposób zwyciężyć siłą, lecz co najwyżej sprytnym wybiegiem – zabezpiecza przed reprodukcją relacji władzy. Agoniczna podmiotowość Blooma to tak naprawdę ciągła batalia z uprzedmiotowieniem; równoczesne starania o to, aby nie upaść pod brzemieniem czasu i nie pozwolić sprowadzić się do roli obiektu zewnętrznych wpływów – oraz wysiłek, by wpływów tych nie zwalczać przemocą, co tylko odtwarza stosunki panowania *à rebours*.

Jak ta batalia kończy się dla „naszego ojca Jakuba”? Sukcesem – wywalcza przecież dla siebie nowe imię, zapewniające mu miejsce w historii i stanowiące potwierdzenie bycia kimś: „Twoim imieniem nie będzie odtąd Jakub, chwyający za piętę, lecz Izrael, chwyający Boga, ponieważ wytrwałś w obliczu bezimien-nych bogów i zwyciężyłeś” (Bloom 2003c: 228)⁷. Równocześnie, okupiony zerwa-

⁷ Por. słowa anioła z *Księgi Rodzaju*: „Nie będziesz się już nazywał Jakub, lecz Izrael, bo walczyłeś zwycięsko z Bogiem i ludźmi” (Rdz 32,29).

nym ścignem, triumf jest niepełny, a kulejący krok Jakuba staje się symbolem zapóźnionej kondycji człowieka na tym świecie, która zmusza go do ciągłej walki, a zarazem odziera z iluzji nieuwarunkowania. „Jakub, wciąż jeszcze przebywając za rzeką, w Transjordanii, poza granicami krainy Błogosławieństwa, walczy o »więcej życia« i uzyskuje je – po to, by móc *przekroczyć rzekę i przeżyć*. Chce powiedzieć, że nieważne, któremu z wrogich Elohim Jakub – odtąd Izrael – tak uparcie stawiał czoło. Liczy się fakt, że ten człowiek, który walczył całe życie, rzeczywiście wytrzymał. Słońce wschodzi ponad nim, on zaś idzie, utykając na jedną nogę” (Bloom 2003c: 229).

W jaki sposób snuta przez Blooma narracja może się przysłużyć do sprobmatyzowania stanowiska MacIntyre’a? Należy zapewne się zgodzić, gdy czytamy w *Dziedzictwie cnoty*, że wulgarny indywidualizm filozoficzny – czy to w filozofii analitycznej, czy w politycznym liberalizmie – „nie może w ramach swojego schematu pojęciowego zrobić żadnego pożytku z pojęcia tradycji” (MacIntyre 1996: 396). Równocześnie MacIntyre, choć słusznie punktuje słabości indywidualizmu, często bezradnego wobec ustaleń zwrotu językowego w filozofii, sam czyni z niej pożytek wątpliwy, zwłaszcza w kontekście problematyki podmiotu. Jego komunitarystyczna koncepcja tradycji jako gładkiego, niezakłóconego przekazu narracji jest nie tylko nadmiernie wyidealizowana, ale zdaje się też zapoznawać emancypacyjne roszczenia człowieka do pojedynczości. Bloom natomiast pokazuje, że na gruncie tego, co można by nazwać „żydowskim modelem tradycji”, jednostka walczy za pomocą narracji z tradycją, mozolnie wypracowując w tej walce swoją podmiotowość. Zarazem jednak, niemal przy okazji, podmiot staje się częścią tej tradycji, a zerwanie, którego dokonuje w językowym akcie konfrontacji, nie kładzie tradycji kresu, przeciwnie – pobudza ją do prób redefinicji siebie. Tam, gdzie narrację można by nazwać emancypacją, dziedziczenie okazuje się opierać na walce, która buduje, a nie niszczy.

Literatura

- Abrams M.H., 2003, *Jak to się robi z tekstami*, Literatura Na Świecie, nr 9/10, s. 317–318.
- Arendt H., 2007, *Polityka jako obietnica*, tłum. W. Madej, M. Godyń, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Bielik-Robson A., 2008, „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków: Universitas.
- Bloom H., 2002, *Lęk przed wpływem*, tłum. A. Bielik-Robson, M. Szuster, Kraków: Universitas.
- Bloom H., 2003a, *Do Freuda i dalej*, Literatura na Świecie, nr 9–10, s. 230–286.
- Bloom H., 2003b, *Mapa przekrzywień*, Literatura na Świecie, nr 9–10, s. 5–33.
- Bloom H., 2003c, *Księga J: Jakub*, Literatura na Świecie, nr 9–10, s. 217–229.
- Burzyńska A., 2004, *Kariera narracji*, Teksty Drugie, nr 1–2, s. 58–64.
- Eliot T.S., 1998, *Kto to jest klasyk i inne eseje*, tłum. M. Heydel et al., Kraków: Znak.

- Handelman S.A., 1982, *The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany: State University of New York Press.
- Heinen S., Sommer R., Gruyter W. (eds.), 2009, *Narratology in the Age of Cross-Disciplinary Narrative Research*, Berlin–New York: Walter de Gruyter.
- Laclau E., 2009, *Rozum populistyczny*, tłum. T. Szkudlarek et al., Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- MacIntyre A., 1996, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Murphy M.C. (ed.), 2003, *Alasdair MacIntyre*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche F., 1993, *Rywalizacja Homera* [w:] *idem, Pisma pozostałe 1862–1875*, tłum. B. Baran, Kraków: Inter-Esse.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, red. T. Brzegowy et al., 2008, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Polkinghorne D.N., 1987, *Narrative Knowing and the Human Sciences*, New York: State University of New York Press.
- Rosner K., 2003, *Narracja, tożsamość, czas*, Kraków: Universitas.

Wojciech Torzewski¹

Wilhelma Diltheya pojęcie (auto)biografii a narracyjne koncepcje tożsamości osobowej

Artykuł jest analizą znaczenia autobiografii i biografii w Diltheyowskiej hermeneutyce życia historycznego. W ten sposób ukazuje wpływ Wilhelma Diltheya na kształtowanie się koncepcji tożsamości narracyjnej we współczesnej filozofii. Wychodząc od metodologicznego i epistemologicznego aspektu badań nad autobiografią, tekst wskazuje rolę owej koncepcji w rozumieniu samego siebie i własnej tożsamości. Odwołanie do współczesnych autorów: Paula Ricoëura, Alasdaira MacIntyre'a oraz Charlesa Taylora umożliwia odkrycie podobieństw między nimi a filozofią Diltheya oraz podstawowej różnicy. Polega ona na wyraźnym akcentowaniu u współczesnych autorów wymiaru etycznego koncepcji tożsamości narracyjnej.

Słowa kluczowe: tożsamość narracyjna, czasowość, autobiografia, historyczność

Wilhelm Dilthey and contemporary conceptions of narrative identity

The article is an analysis of the meaning of autobiography and biography in Dilthey's hermeneutics of the historical life. In this way, it shows Dilthey's influence on the concept of in contemporary philosophy. Starting from the methodological and epistemological aspect of research on the autobiography, this article shows the role of autobiography in self-understanding, and in understanding their own identity. The reference to Ricoeur, MacIntyre and Taylor enables discovery of similarities and differences between them and the philosophy of Dilthey. The most important difference lies in the fact that contemporary authors direct their attention to the ethical dimension of the concept of narrative identity.

Key words: narrative identity, the temporality, the autobiography, historicity

¹ Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, Instytut Filozofii; wtorzewski@ukw.edu.pl.

Zadanie, jakie stawiam sobie w niniejszym tekście, to analiza znaczenia (auto)biografii w Diltheyowskiej hermeneutyce życia historycznego jako argument na rzecz wpływu autora *O budowie świata historycznego w naukach o duchu* na kształtowanie się (a przynajmniej filozoficzną zapowiedź) koncepcji tożsamości narracyjnej.

Pomijam przy tym różnice między konkretnymi przedstawicielami narracyjnej koncepcji tożsamości (Rosner 2003). Chodzi tu jedynie o wypracowanie ogólnego filozoficznego tła tych sposobów ujmowania kwestii bycia sobą, jakie obecnie prezentują przedstawiciele „narratywizmu” na gruncie filozofii.

W niniejszym artykule odwołam się do pojęcia (auto)biografii, by pokazać, że kategorie *Lebenszusammenhang* czy *Zusammenhang des Lebens* nie są jedynymi, które tylko w sposób ogólny stanowią – jak mówi Paul Ricœur – „przedrozumienie historycznego znaczenia powiązania [życia]”, jakie „narracyjna teoria tożsamości osobowej usiłuje wyrazić na wyższym poziomie pojęciowości” (2003: 233–234). Dla mojej pracy najistotniejsze będą fragmenty zamieszczone w VII tomie *Gesammelte Schriften* Wilhelma Diltheya, w których bezpośrednio omawia problematykę (auto)biografii, oraz odwołanie się do tych idei filozoficznych, które powstawały w dojrzałym okresie rozwoju filozofii Diltheya. Rozważę znaczenie (auto)biografii w kontekście epistemologicznego namysłu nad naukami historycznymi. Pozwoli to dostrzec pewną analogię, jaka zachodzi między (auto)biograficznym namysłem nad sobą a Kantowską koncepcją podmiotu, analogię, którą tworzy pojęcie kategorii jako narzędzi poznania czy rozumienia. Zarazem jednak wskażę na istotną różnicę między Diltheyowskim a Kantowskim rozumieniem kategorii, co pozwoli przejść do rekonstrukcji „ontologicznych” treści zawartych w temacie (auto)biografii, a dotyczących tożsamości osobowej. Dzięki temu możliwe się stanie zrozumienie punktów stykowych koncepcji Diltheya z narracyjnymi koncepcjami tożsamości osobowej, pojawiającymi się na gruncie filozofii współczesnej, a także dostrzeżenie istotnej między nimi różnicy.

1. Czasowość życia

Pierwszym, jakże ważnym punktem, który należy wskazać, pokazując związek koncepcji Diltheyowskiej z narracyjnymi ujęciami tożsamości osobowej, jest idea czasowości życia. Idea ta wydaje się być decydująca dla określenia każdego indywidualnego przejawu życia, czyli indywiduum czy „podmiotu” jako istoty historycznej, i roli, jaką w tym określeniu gra (auto)biografia.

„W życiu, jako jego pierwsze określenie kategorialne, stanowiące podstawę dla wszystkich innych jest zawarta czasowość. Zaznacza się to już w wyrażeniu ‘bieg życia’ (*Lebensverlauf*)”² (Dilthey 1927b: 192). Czasowość jest pierwszym, uniwersalnym określeniem wszelkiego życia. Pamiętając, że „życie” jest w terminologii

² Tłumaczenia cytatów pochodzących z dzieł Diltheya – W.T. W kilku miejscach cytuję Diltheya w tłumaczeniu Grzegorza Sowińskiego (Sowiński 1993).

Diltheya słowem zarezerwowanym dla świata ludzkiego, trzeba sobie uświadomić, że obejmuje ono każde przeżywające „ja”. „Ja” jednak, „podmiot” nie jest punktowym i oderwanym indywiduum, dla którego czas stanowi jak gdyby dodatkową charakterystykę, lecz samym „ruchem”, który w zindywidualizowany sposób reprezentuje ruch „życia”. „Życie” przy tym należy rozumieć nie jako biologiczny proces charakteryzujący pewną grupę bytów w obrębie naszego doświadczenia, lecz jako najwyższy (najogólniejszy) stopień „świata duchowego”. „Ja” zatem, tak jak samo „życie”, charakteryzuje się przede wszystkim czasowością – jest „ruchem”. Przy tym „ruch” ów, czasowość, nie jest po prostu „przepływem”, „przemianiem”. Jest on „ujawnianiem się”, „kształtowaniem” układu (związku) znaczeń.

Już w pierwszym zdaniu Diltheyowskich rozważań poświęconych (auto)biografii znajdujemy podstawowe pojęcia, którymi filozof określa przedmiot swego namysłu: „Związek świata duchowego otwiera się w podmiocie, a podmiot ten jest ruchem ducha zmierzającym do określenia układu znaczeń tego świata, który łączy wzajemnie pojedyncze procesy logiczne (zjawiska). Z jednej strony więc świat duchowy jest dziełem pojmującego podmiotu, z drugiej jednak ruch ducha kieruje się ku temu, by osiągnąć w nim wiedzę obiektywną” (1927b: 191).

Oczywiście wydaje się zrazu, że Diltheya interesuje przede wszystkim epistemologiczny problem pogodzenia perspektywy indywidualnego życia z roszczeniem do obiektywności wiedzy. W przypadku jego filozofii mamy jednak do czynienia z sytuacją, w której metodologiczny i epistemologiczny namysł nad możliwością poznania w naukach humanistycznych (naukach o duchu) przyczynia się do refleksji nad sposobem bycia „podmiotu wiedzy”, co jednocześnie powoduje odejście od klasycznych i nowożytnych koncepcji podmiotowości. Celem niniejszej pracy jest wykazanie, jaką koncepcję podmiotowości (tożsamości osobowej) „zakłada” Diltheyowski namysł.

Sformułowanie „podmiot jest ruchem” oznacza: „podmiot” nie jest „substancją”, „bytem”. Jako „ruch” jest zmieniającym się horyzontem, w którego obrębie ujawnia się znaczenie. „Świat duchowy” jest otwarty w tym ruchu. Nie pozostaje on bez związku z „otaczającą” podmiot „realnością”, ale oczywiście nie jest z nią tożsamy. „Podmiot” jest ruchem, w którym ujawnia się układ znaczeń („świat duchowy”). W ten sposób żaden z elementów sytuacji (czyli podmiot, świat duchowy i świat zjawisk) nie pozostaje od siebie oderwany. Wyróżnienie ich jest kwestią pojęciowej rekonstrukcji doświadczenia.

Czasowość życia ludzkiego jest więc przedstawiana przez Diltheya w sposób szczególny. Życie historyczne, życie ludzkie nie jest po prostu elementem w obiektywnym, zewnętrznym biegu wydarzeń, które konstytuują obiektywny świat faktów i stanów rzeczy – i który daje się opisać i wyjaśniać w języku przyrodoznawstwa. Życie nie jest czasowe w sensie nieuchronnego następowania po sobie chwil i zdarzeń w jednorodnym przepływie czasu. Czas fizyki nie jest czasem życia, które dąży do zrozumienia siebie (Dilthey 1927b). Zrozumienie osiąga swój cel dopiero wówczas, gdy w obrębie tak rozumianej czasowości wyodrębnia to, co istotne i w odniesieniu do tego tworzy związki znaczeniowe, a więc

dostrzega w dającym się obiektywizować chronologicznym przepływie zdarzeń nie tylko czasowe następstwo, lecz przede wszystkim układ (*Zusammenhang*) znaczących elementów, których wzajemne powiązania tworzą sens całości życiowej. „Układ, dostrzeżony między tymi członami rzecz jasna nie może ani też nie chce być prostą reprodukcją realnego, wieloletniego biegu życia, idzie tu przecież właśnie o rozumienie, ale wyraża wiedzę, którą indywidualne życie samo posiada o swym układzie” (Dilthey 1927b: 200).

Zrozumiałość pojawia się na gruncie opowieści, w obrębie formy narracyjnej. Stąd również sami dla siebie stajemy się zrozumiali na gruncie opowiadanych historii. W ten sposób narracja jest formą naszej czasowości.

Biorąc pod uwagę artykuł Katarzyny Rosner pt. *Paul Ricœur wobec współczesnych dyskusji o narracji* (2003) oraz zawarte tam odróżnienie ujęcia czasowości obecne z jednej strony u większości narratystów, z drugiej natomiast u Ricœura, to należałoby stwierdzić, że tym samym Dilthey sytuuje się po stronie tego ostatniego, dla którego narracje są „strażnikiem czasu”, ponieważ „nie może być myślenia o czasie bez czasu opowiedzianego” (Rosner 2003: 135). „Ontologiczne” rozumienie czasowości byłoby wówczas możliwe do określenia tylko za pośrednictwem namysłu nad naszymi kulturowymi wytworami w postaci opowieści, a nie oparte o fenomenologiczny wgląd. Dilthey jednak, jak się wydaje, podąża dwiema drogami: na jednej rekonstruuje sposób bycia człowieka jako istoty czasowej na podstawie jego kulturowych wytworów, na drugiej odwołuje się do analiz „przeżycia” przypominających fenomenologiczne. Píše między innymi: „Przeżycie jest pewnym upływem w czasie, w którym każdy stan, zanim stanie się wyraźnym przedmiotem, zmienia się, ponieważ następująca po nim chwila zawsze nadbudowuje się na wcześniejszej, i w którym każdy moment – jeszcze nie ujęty – staje się przeszłością. (...) Teraźniejszości nie ma nigdzie; to, co przeżywamy jako teraźniejszość, zawsze zamyka w sobie wspomnienie tego, co niegdyś również było teraźniejszością” (Dilthey 1927b: 194). Najistotniejsze wydaje się jednak podkreślenie przez Diltheya współzależności między przeżyciem, wyrazem i rozumieniem, która przełamuje granice pomiędzy „fenomenologią” przeżycia, „hermeneutyką” wyrazu i „epistemologią” rozumienia.

Jeśli więc za podstawę rozumienia czasowości wziąć formy narracyjne, to nie jest ona już zobiektywizowanym „przepływem” zdarzeń w czasie, lecz staje się nieustannym procesem konstytuowania się sensu i znaczenia. Czasowość to ruch, w którym konstytuują się układy znaczeniowe. Układy znaczeniowe nigdy nie zastępują układów oddziaływań, by oderwawszy się od nich ustanowić odrębną rzeczywistość, która jako utrwalone znaczenie i sens przeszłaby do wieczności trwania – jak Hegłowski Duch Absolutny. Zrozumiałość, trwałość, tożsamość nigdy nie zastępują oddziałującej rzeczywistości (kultury, języka, innych, zdarzeń), w związku z czym wciąż jesteśmy „tylko” „rozumiejącymi”, „utrwalającymi”, „opowiadającymi”.

Dilthey wprowadza nas niejako w temat kształtowania się tożsamości osobowej. By rozwiązać problemy epistemologiczne, łączące się z możliwością obiektywnego poznania historycznego, charakteryzuje on sposób bycia człowieka jako

podmiotu wiedzy historycznej, czyli jako istoty czasowej, która w odkrywająco-kształtujący sposób uczestniczy w związku znaczeń i w ruchu indywidualności staje się sobą, wpisując się w to, co inne lub odnajdując siebie w tym, co inne. Narracja w formie (auto)biografii będzie tu jedną z podstawowych możliwości wyrazu tego ruchu indywidualności, stanowiąc zarazem świadectwo i może również formę zapośredniczenia tego, co własne – z tym, co wspólne.

2. (Auto)biografia jako namysł nad sobą

Człowiek, którego podstawowym sposobem życia jest czasowość ujmuje siebie w namyśle nad sobą (*Selbsbesinnung*), dzięki któremu prosty przepływ chwil, przeżyć w ich chronologicznym następstwie staje się układem, związkiem znaczącym, konstytuującym sens. Formą tego namysłu nad sobą, nie jedyną, ale zapewne najbardziej spontaniczną i bezpośrednią, jest (auto)biografia.

„Podmioty wypowiedzi o świecie historycznym, poczynając od biegu życia jednostki, a na biegu życia ludzkości kończąc, oznaczają jedynie określony rodzaj tak czy inaczej określonego układu” (Dilthey 1927b: 196). W (auto)biografii Dilthey znajduje najbardziej bezpośredni i „instruktywny” (1927b: 199) wyraz rozumienia siebie i rozumienia dziejów. W niej wykształcają się podstawowe kategorie, dzięki którym tworzymy wszelkie opowieści historyczne, a w nich realizuje się rozumienie w naukach o duchu. Pisząc o (auto)biografii Jeana-Jacquesa Rousseau, Dilthey tak wyraża stosunek rozumiejącego wglądu w przebieg życia do zewnętrznych zdarzeń, które konstytuują go jako należącego do zewnętrznego świata przyrody: „Również tutaj więc zostaje zinterpretowany przebieg zewnętrznych procesów pewnego życia. Osiąga się układ, który nie istnieje w czystych relacjach przyczyn i działań. Chcąc go wypowiedzieć, posiadamy tylko takie słowa jak wartość, cel, sens, znaczenie” (1927b: 199).

W ten sposób (auto)biografia nie jest zdaniem relacji z przebiegu zdarzeń życiowych, zobiektywizowanych, ujętych z pozycji niezaangażowanego obserwatora, których układem rządzi jedynie uniwersalna chronologia i skupienie się na pewnym poszczególnym bycie, jakim byłoby jakieś identyfikowalne i identyczne w czasie indywidualium.

Punkt widzenia Diltheya zdaje się nie ignorować tego, co Ricœur nazywa tożsamością *idem*, ale całkowicie po linii współczesnych autorów wskazuje on na inny sens (auto)biograficznej konfiguracji niż tylko zobiektywizowany opis. W formie (auto)biograficznej ustala się związek (układ) znaczeń, a więc forma ta nie stanowi jedynie wyrazu tego, co dokonane. Jest raczej czynnym elementem w ruchu, jakim jest podmiotowość. W narracji (auto)biograficznej z jednej strony kształtuje się indywidualność bohatera poprzez szczególną konfigurację (będącą stworzeniem związku znaczeniowego, układu części i całości, znaczenia i sensu), z drugiej ujawniają się związki znaczeń, w których bohater pozostaje jako włączony w ruch życia – życia wspólnoty, kultury.

(Auto)biografia jest dla Diltheya szczególnym rodzajem literackim, bowiem pozostaje ona „bezpośrednim wyrazem namysłu nad życiem” (1927b: 198). Dlatego też, zdając sobie sprawę ze szczególnych cech (auto)biografii, rozpoznajemy zarazem charakter związku między obiektywnością wydarzeń (w języku Ricceura: tożsamością *idem*), byciem niepowtarzalnym i przeżywającym indywiduum (tożsamością *ipse*) oraz rozumieniem czy namysłem nad sobą, które wyraża się bezpośrednio, a więc właściwie realizuje się opowieści o sobie. Związek ten jest również odbiciem szerszego związku między życiem, przeżywającym człowiekiem i rozumieniem. W ogóle oparty jest na przekonaniu Diltheya co do bezpośredniego i głębokiego związku między czasowością przeżywającego indywiduum a jego zdolnością do namysłu nad sobą. Wzajemne warunkowanie i przynależność tych dwóch elementów jest podstawą do wyciągnięcia wniosku, że forma opowieści o sobie nie jest li tylko formą, lecz jest ona sposobem konstytuowania się tego, który jest sobą.

Dilthey stara się zdać sprawę z tego, co robimy, rozumiejąc siebie. Po pierwsze, żyjąc zawsze już rozumiemy jakoś siebie, po drugie, spontanicznie nadajemy wyraz temu rozumieniu, następnie zawarta w tym wyrazie wykładnia nas samych wtórnie wpływa na nasze rozumienie i to, kim się stajemy. W (auto)biografii więc dostrzega Dilthey tę podstawową zależność, która jest podłożem wszelkiej wiedzy historycznej i wszelkiego historycznego życia, między przeżyciem, wyrazem i rozumieniem. Ta wewnętrzna dynamika życia historycznego, co pokazuje (auto)biografia, wytwarza podstawowe pojęcia, dzięki którym jest możliwa: znaczenie, sens, wartość, cel. Jako źródło wykształcania się kategorii ujmowania życia stanowi ona warunek możliwości rozumienia siebie jako istoty czasowej.

Kategorie, które wykształcają się w namyśle (auto)biograficznym (cel, wartość, znaczenie, sens itd.) Dilthey nazywa kategoriami realnymi i poświęca wiele uwagi, by odróżnić je od tzw. kategorii formalnych (np. substancja, wielość, jedność itd.) (1982: 333–389). Podstawową różnicą między nimi jest, że: o ile te ostatnie można potraktować jako wytwór intelektu (w sensie Kantowskim), tj. oderwanej od całości naszego życia (od zdolności odczuwania i chcenia), pewnej możliwości konstytucji świata przedmiotowego, a więc ostatecznie jako wyabstrahowaną logicznie grupę transcendentalnych warunków możliwości doświadczenia, które jest doświadczeniem z góry zinterpretowanym pod wpływem koncepcji „wrażenia”, o tyle kategorie realne są wytworem przeżywającego („całego”, jak mówi Dilthey) człowieka (Dilthey 1931b: 175). Ów przeżywający człowiek doświadcza świata nie tylko jako „przedmiotu”, „bytu” czy „sumy bytów”, lecz zarazem jako powiązania elementów znaczących, sensownej całości, w ramach której pragnie czegoś i obawia się czegoś, odczuwa pewne wartości, dąży do realizacji pewnych celów itd. (Dilthey 1931b).

Warto zwrócić uwagę, że Dilthey podkreśla przepaść, jaka dzieli „formalną” kategorię identityczności (*Identität, idem*) i „realną” kategorię tożsamości (*Selbigkeit, ipse*). Kategoria identityczności odnosi się do rzeczy i jest związana z kategorią substancji jako trwałego podmiotu zmian. Z niej wyrasta przeciwieństwo i dopełnianie się podłoża przemian i cech, które podlegają zmianom, substancji

i właściwości. Kategoria tożsamości odnosi się do osoby i nie zakłada, według Diltheya, konieczności trwałego i niezmiennego podłoża. Jest ona raczej związana z przeżyciem indywiduum ludzkiego, które uświadamia sobie własną odpowiedzialność za to, co przeszłe. „Również w naszym działaniu i naszym charakterze trwała równość ze samym sobą nie jest podstawą tożsamości. Wypowiada się ona raczej w świadomości odpowiedzialności za to, co przeszłe. W niej ten, który teraz osądza siebie, jest innym niż ten, który działał, ale uznaje siebie za tego samego” (Dilthey 1982: 363).

Jeśli więc chcemy potraktować (auto)biografię jako „źródło” podstawowych kategorii ujęcia życia (rzeczywistości życia) i widzieć w niej analogon warunku możliwości rozumienia życia, to musimy również uznać, że może ona pełnić taką właśnie metodologiczno-epistemologiczną funkcję tylko dzięki temu, że samo życie ma „autobiograficzny” charakter. U podstaw Diltheyowskiej epistemologii wyjaśniającej możliwości nauk historycznych leży przekonanie, że konstytuuje tę możliwość fakt, że sam „podmiot” piszący historię jest istotą historyczną.

Nie można więc interpretować Diltheya, jak również koncepcji narracyjnych, przez pryzmat *Krytyki czystego rozumu* Immanuela Kanta, jak gdyby narracja autobiograficzna była czysto formalnym warunkiem rozumienia, tzn. jak gdyby była zestawem apriorycznych narzędzi poznawczych służących do usensownienia chaotycznej materii naszych „doświadczeń” życiowych, zdarzeń z naszym udziałem itd. Może ona spełniać co prawda i taką funkcję (co wyraźnie widać np. u Alasdaira MacIntyre’a), ale się do niej nie sprowadza. Dają temu wyraz zarówno Dilthey, gdy powiada, że „indywiduum rozumie dzieje, bo samo jest istotą historyczną” (1927a: 149), jak i współcześni przedstawiciele koncepcji narracyjnej, np. MacIntyre, kiedy twierdzi, iż „czyny innych ludzi stają się dla nas zrozumiałe dlatego, że sam czyn ma zasadniczo charakter historyczny” (1996: 378).

Zanegowanie metafizycznych, transcendentnych i „naukowych” określeń tożsamości nieuchronnie prowadzi do prób odmiennego jej ujęcia. Nie należy więc narracyjnej koncepcji tożsamości osobowej ponownie interpretować w kategoriach metafizycznych (antropologia – naturą człowieka jest narratywizacja siebie), transcendentnych (bohater opowieści jest formalnym i koniecznym warunkiem możliwości rozumienia wielości zdarzeń) czy „naukowych” (psychologiczna interpretacja narratywizmu). W sensie hermeneutycznym narratywistyczna koncepcja tożsamości osobowej jest ontologiczną wykładnią czasowości indywiduum. Ja nie istnieję, ja dzieję się, wydarzam się. Nie pozwala mi to jednak na utożsamienie siebie (w sensie psychologicznym oczywiście możliwe, ale zawsze obarczone błędem reifikacji) z bohaterem narracji. Pojęcie działającego i doznającego bohatera jest jedynie pojęciem naprowadzającym na to, kim jestem, tożsamość pozostaje poza kręgiem zrealizowanej opowieści. Być może pomocny w zrozumieniu tej kwestii jest postulat pisania wielu historii Odo Marquarda. Realizacja tego postulatu jest sposobem uniknięcia reifikacji siebie. Pisanie wielu historii uwalnia nas od jednej historii i pospiesznej identyfikacji (od monomitu – mówiąc językiem Marquarda) (1994: 102).

Oczywiście nie oznacza to, że negujemy wartość narratywistycznej koncepcji tożsamości. Sytuujemy ją jedynie na innym poziomie interpretacyjnym. Za jej podstawową funkcję uznajemy funkcję krytyczną wobec ustalonych koncepcji tożsamości – funkcję rozbicia kategorii „ja”, podmiotu – oraz rozbicia negacji tej kategorii poprzez ukazanie perspektywy, w której destabilizacja „ja” nie równa się negacji „ja”. Zarówno więc substancjalizacja „ja” w postaci uznania go za bycie podstawą (*hypokeimenon*), jak i negacja „ja” pochodzą z tego samego źródła: zapoznania ontologicznej radykalnej różnicy między bytem a byciem.

Ciekawy w tym kontekście fragment z pracy Anthony’ego Giddensa, pokazujący wykorzystanie pojęcia (auto)biografii u współczesnych narratywistów, cytuje Rosner: „Tożsamość nie jest własnością ani nawet zbiorem własności przysługujących jednostce. Jest ona jaźnią refleksyjnie rozumianą przez osobę w kategoriach jej lub jego biografii” (2003: 41). Biorąc pod uwagę Heideggerowską koncepcję bycia sobą jako transcendencji, należy stwierdzić, że „jestestwo, ponieważ konstytuuje się jako bycie-w-świecie, jest bytem, który w swoim byciu jest *poza* samym sobą. (...) W pojęciu sobościowości tkwią »ku-sobie« i »od-siebie«” (Heidegger 2009: 323). Również u samego Diltheya wydobyte czasowe i historyczne ruchy indywidualium ludzkiego jest skierowane krytycznie wobec nowożytnych koncepcji podmiotowości, w czym można dostrzec kolejną cechę wspólną ze współczesnymi wykładniami narracyjnymi.

Dilthey zawsze sprzeciwiał się takiemu pojmowaniu człowieka, które jego istotę sprowadzałoby zarówno do bycia empirycznym faktem, jak i do bycia czystym „ja”. Choć tutaj koniecznie trzeba uwzględnić krytyczne analizy Martina Heideggera dotyczące pojęcia subiektywności u Kanta, zgodnie z którymi obraz podmiotu u myśliciela królewieckiego okazuje się o wiele bardziej skomplikowany, niż to przyjmował Dilthey, odczytując Kantowskie pojęcie podmiotu z perspektywy ja transcendentalnego (Heidegger 2009: 134–166). Pomijając jednak ten wątek, dla autora *O budowie świata historycznego...* całość doświadczenia życia nie sprowadza się do pojęcia podmiotowości transcendentalnej, ale również nie daje się zredukować do zrekonstruowanego pod wpływem empiryzmu świata faktów i stanów rzeczy. Przedmiot naukowego oglądu nie odpowiada światu, który dany jest w doświadczeniu siebie i świata – i który wyraża się w dziełach kultury. Dilthey postuluje zatem poszerzenie pojęcia doświadczenia, a postulat ten ma realizować kategoria przeżycia. „Ja” jednak nie staje się tym samym jakimś transcendentnym podmiotem przeżyć, w którym zawarte byłyby aprioryczne warunki możliwości konstrukcji świata (zewnątrznego czy wewnętrznego). „Ja” nie dysponuje „czystymi” formami zmysłowości, intelektu czy rozumu. Przeżywające (a więc żyjące czy żywe, co wedle Diltheya oznacza po prostu rzeczywiste) „ja” nie tylko posiada zdolność konstytucji przedmiotów bądź nie tylko jest biernym receptorem tego, co dane w jakimś (nieistniejącym) świecie-bez-ja (1931a: 18). Przeżywające „ja” czuje, ocenia, wartościuje, dostrzega znaczenie poszczególnych „wydarzeń”, sens pewnych całości, dąży do czegoś, pragnie, chce, ma plany, ukierunkowane jest na jakieś cele. „Ja” jednak,

w ujęciu Diltheya, nie jest ani „wcześniejsze” niż przeżywanie, ani też nie jest „późniejsze”. Nie jest „wcześniejsze”, w sensie bycia Kantowskim apriorycznym warunkiem możliwości przeżywania. Nie jest „późniejsze” według Hume'owskiej „wiązki wrażeń”. „Bycie sobą” samo jest ruchem.

Jak wskazałem, podstawową charakterystyką bycia jest czasowość. Należy do tego dodać, że przeżywanie jest nieodłącznie powiązane z tym, na co wskazują kategorie wyrazu i rozumienia. Jeśli więc pierwotną formą namysłu człowieka nad sobą (próbą ustalenia tożsamości osobowej) jest (auto)biografia, to związek przeżywanie-wyraz-rozumienie (Torzewski 2004) wykazuje, że Dilthey myśli „ja” „narracyjnie”, choć termin „narracja” u niego samego nie występuje.

Podsumowując dotychczasowe rozważania: narracyjna koncepcja tożsamości osobowej jest niejako milcząco założona u podstaw Diltheyowskiej koncepcji człowieka jako istoty historycznej. Argumentem na rzecz takiej tezy jest, że dla Diltheya bezpośrednim wyrazem przeżywania życia i namysłu nad sobą, którego dokonuje czasowe indywiduum jest (auto)biografia. Narracja ujmująca bieg życia jest „prakomórka” świata historycznego w sensie epistemologicznym i metodologicznym (w formie autobiograficznej pojawiają się w sposób spontaniczny kategorie służące budowie świata historycznego w naukach historycznych). To jednak możliwe jest tylko dlatego, że człowiek w swej zawsze zindywidualizowanej postaci istnieje w pewien sposób: jest istotą czasową, której czasowość realizuje się w narracji. Uzasadniając powszechną ważność sądów *Geisteswissenschaften*, Dilthey rekonstruuje sposób bycia podmiotu wiedzy historycznej i uznaje, że jednym z podstawowych warunków możliwości wiedzy historycznej jest to, że podmiot tej wiedzy sam jest istotą historyczną, a zatem, że forma narracyjna jest nie tylko sposobem rozumienia samego siebie, ale również sposobem bycia, sposobem realizacji czasowości. Współzależność wiedzy i bycia (rozumienia i bycia) zawiera się u Diltheya w podstawowej dla niego kategorii życia. Życie bowiem jest, mówiąc językiem Heideggera, takim byciem, które rozumie siebie.

3. „Ontologiczny” wymiar (auto)biografii

Niniejsza część artykułu będzie dotyczyć wydobycia „ontologicznego” określenia tego-który-jest-sobą, przez co rozumiem nie tyle jakąś teorię bytu ludzkiego, choćby w jego jednostkowym wymiarze, lecz taką wykładnię sposobu bycia, która polega na dookreśleniu podstawowej kategorii czasowości poprzez zastosowanie pojęcia (auto)biografii i narracji historycznej.

Wydaje się, że wszelki wyraz życia (duchowego) ma u podstaw formę (auto)biograficzną. Być może najlepiej świadczy o tym fragment, który zrazu zdaje się temu przeczyć lub przynajmniej to podważać: „(Auto)biografia to wyrażony w literackiej formie namysł człowieka nad przebiegiem własnego życia. Ale taki namysł ponawia się w takiej czy innej mierze w każdym indywiduum, zawsze jest obecny, a uzewnętrznia się w coraz to nowych formach. Wersy Solona, autoanalizy stoickich fi-

lozofów, medytacje świętych, współczesna filozofia życia – wszędzie tam występuje namysł nad sobą” (Dilthey 1927b, 201).

Namysł człowieka nad sobą uzewnętrznia się w różnych formach: poezji, literaturze, sztuce, filozofii, religii itd. Nie znaczy to jednak, że (auto)biografia jest tylko jedną spośród wielu form możliwego namysłu – a raczej literacka forma istotnie taką jest. Jednak wszystkie zewnętrzne formy, o ile tylko mają być „namysłem nad sobą”, są „częściami” jakichś „(auto)biografii”. Stąd należy odróżnić autobiografię jako pewną literacką formę, w której określony człowiek dokonuje namysłu nad sobą, próbuje zrozumieć własne życie od (auto)biografii jako struktury rozumienia życia i „(auto)biografii” jako sposobu „przeżywania”.

Jeszcze raz należy podkreślić, iż Dilthey ściśle powiązał ze sobą trzy kategorie: przeżycie, wyraz i rozumienie. Uwzględniając związek tych trzech elementów, (auto)biograficzność przejawia się w każdym z nich. Jako „wyraz” stanowi ona odpowiednik ludzkiej zdolności do utrwalania historii życia w formie opowieści, jako „rozumienie” jest sposobem, w jaki określamy sens i znaczenie przeżywanego życia i ujmujemy siebie samych, w końcu jako „przeżycie” charakteryzuje ona czasowość naszego sposobu bycia.

Pojawia się wątpliwość, czy nie nadajemy Diltheyowskiemu pojęciu (auto)biografii zbyt szerokiego znaczenia. Jeśli jednak wziąć pod uwagę, że istnieje nierozwalny związek między przeżyciem, wyrazem i rozumieniem, a wszystkie trzy człony owej triady charakteryzuje czasowość, to może nasza wykładnia nie będzie wydawać się nieuzasadniona. Ponadto, jeśli pozostaniemy przy rozumieniu (auto)biografii jako li tylko pewnej formy literackiej pośród innych, to wówczas dopiero może się pojawić zarzut „arbitralności”. Tym razem jest to skierowany do samego Diltheya zarzut, iż czyni on „auto-biografistykę” jakimś wyróżnionym sposobem dostępu do znaczeń i sensów kultury (Gadamer 1993: 221), co mogłoby okazać się redukcjonizmem, a ostatecznie również relatywizmem. Należy więc podkreślić, iż przypisywanie istotnej roli (auto)biografii nie odnosi się wyłącznie do jednej z form pisania „historii”, lecz wskazuje na czasowy i językowy sposób rozumienia i bycia człowieka (tego, który jest sobą). Jak już wspomniałem, w (auto)biografii kształtują się podstawowe kategorie, które służą rozumieniu życia. Dzięki nim, tzw. kategoriom realnym w odróżnieniu od kategorii formalnych, jesteśmy w stanie oddać ruch, którym jesteśmy. Jednak przecież ruch ów jest również ruchem autorefleksji, namysłu nad sobą, tzn. nie istnieje jakiś „pierwotny” przepływ przeżyć, który dopiero wtórnie zostaje wyrażony i na tej podstawie, niejako z zewnątrz, zrozumiany (MacIntyre 1996) albo wręcz „zafalszowany”.

Warto przypomnieć sprzeciw, jaki wyraża MacIntyre wobec traktowania przez Sartre’a narracji jako wtórnego względem działania sposobu rozumienia go, który jednak okazuje się zawsze zafalszowującym, wtórnym sposobem okiełznania tego, co samo w sobie niezrozumiałe i chaotyczne: „Życie ludzkie składa się z oderwanych czynności, które prowadzą donikąd, które nie mają porządku; opowiadający historię człowiek retrospektywnie narzuca ludzkim zdarzeniom pewien porządek, którego one nie miały, gdy były przeżywane” (MacIntyre 1996: 382).

Triada przeżycia-wyrazu-rozumienia wskazuje na coś innego, mianowicie, że ruch przeżywania, którym jest „podmiot”, jest zapośredniczony zarówno przez namysł nad sobą, jak i literacką formę tego namysłu. Jest on ruchem bez archimedesowego „punktu startu” w sensie epistemologicznym. Ów ruch jest również pozbawiony „punktu spoczynku”. Podkreślając wzajemne istotne oddziaływanie między przeżyciem, wyrazem i rozumieniem, Dilthey przełamuje granice pomiędzy „fenomenologią” przeżycia, „hermeneutyką” wyrazu i „epistemologią” rozumienia.

Sposób, w jaki rozumiemy siebie (i zarazem naszą tożsamość) jest wydarzeniem i działaniem się ruchu przeżywania, wyrazu i rozumienia. Nasze życie (przeżywanie) jest (auto)biograficzne, ponieważ jest nieodłącznie związane z namysłem nad sobą (*Selbstbesinnung*), z rozumieniem siebie, które realizuje się w różnorodnych formach literackich, filozoficznych czy naukowych. Oczywiście Dilthey będzie podkreślał przy tej okazji rolę *Geisteswissenschaften*, nauk o duchu, nauk historycznych, nauk o kulturze – jak je zamiennie nazywano. Przy czym świat historyczny, czyli wiedza historyczna, jest możliwa dlatego, że sami jesteśmy istotami historycznymi (Dilthey 1927a: 149), w podstawowym sensie (auto)biograficznymi. By dostrzec pokrewieństwo między takim ujęciem osobowości a współczesnymi teoriami narracyjnymi, wystarczy odwołać się do MacIntyre’a i przytoczyć jego wypowiedź zawartą w *Dziedzictwie cnoty*: „Forma narracji jest odpowiednia do rozumienia czynów innych ludzi dlatego, że w naszym własnym życiu jesteśmy bohaterami pewnych rozgrywających się narracji oraz dlatego, że przeżywane przez nas wydarzenia ujmujemy w kategorii narracji. Z wyjątkiem fantazji, opowieści są najpierw przeżywane w realnym życiu. Opowiada się o nich dopiero później” (1996: 378).

Z przedstawionego punktu widzenia jasna staje się zmiana w rozumieniu tożsamości osobowej, jaką zapowiada i przygotowuje Dilthey. Osobowość transcendentna, osobowość empiryczna, „ja” jako substancja stojąca u podstaw określeń kategoryalnych, „ja” jako wiązka wrażeń – wszystkie te określenia nie biorą pod uwagę pełnej realności bycia sobą, jego czasowego, historycznego (dziejowego, wydarzeniowego), językowego, wspólnotowego charakteru. Bardzo istotnym więc wymiarem (auto)biograficznego ujęcia sposobu bycia jest, że nie konstytuuje on ani osobnego, odizolowanego ja, ani też ja powszechnego, lecz „ja osobowe”, które w przeżyciach, sposobie wyrazu i rozumieniu jest zarówno sobą, jak i uczestnikiem wspólnoty (osób, języka, tradycji, dziejów). „Osoba – pisze Dilthey – ujmuje tutaj [w (auto)biografii – W.T.] bieg swojego życia w taki sposób, że staje się świadoma ludzkich substratów i historycznych relacji, w które jest uwikłana” (1927b: 204). Tym samym dostrzegamy kolejny bardzo istotny związek Diltheyowskiej filozofii „podmiotu” ze współczesnymi koncepcjami narracyjnymi. Ich cechą wspólną jest mianowicie podkreślanie, jak bardzo tożsamość indywiduum wiąże się z tym, co wspólnotowe.

4. (Auto)biografia jako opowieść innego

Bardzo istotnym wymiarem tożsamości, na jaki wskazuje Diltheyowskie rozważanie na temat (auto)biografii, jest związek, jaki zachodzi pomiędzy horyzontem indywiduum a światem kultury, w jakim ono żyje. „Rozumienie jest ponownym odnalezieniem ‘ja’ w ‘ty’; duch odnajduje siebie ponownie w zawsze coraz to wyższych stopniach układu” (Dilthey 1927b: 191).

Horyzonty innych i świata kultury wpisują się w horyzont indywiduum, indywiduum wykształca się na gruncie wspólnoty i reprezentuje coś więcej niż tylko swój, zamknięty, subiektywny świat. Dlatego też (auto)biografia nie tylko pod względem swej formy narracyjnej jest odpowiednikiem wyrażania tożsamości, lecz również treściwo jest powiązana z tym, co historyczne, a więc wspólne. „Historia pochodzi zawsze z innej historii” (Ricœur 2008: 355). U MacIntyre’a również funkcjonuje pojęcie idei tożsamości narracyjnej, które już w samej swej zawartości jest opozycyjne wobec idei zamkniętego w sobie podmiotu. „Osobowość narracyjna” zostaje odróżniona, a nawet przeciwstawiona „osobowości indywidualistycznej” (MacIntyre 1996: 393–394). Wracając do Diltheya, należy zaznaczyć, że wedle niego właśnie w (auto)biografii prezentujemy doświadczenie oddziaływań, jakim jesteśmy poddani i które kształtują naszą osobową tożsamość. Dlatego właśnie, zdając sobie z nich sprawę, musimy pisać historię własnego życia w łączności z historiami innych, a (auto)biografia nie tylko z powodu ujawniających się w niej podstawowych kategorii, dzięki którym rozumiemy siebie, lecz również z powodu kulturowego kontekstu, w jaki musi być „uwikłana”, może stać się dla Diltheya „freskiem historycznym”. W namyśle nad sobą, wyrażonym w (auto)biografii, następuje więc z jednej strony ukonstytuowanie się tożsamości osobowej, jest więc on (ów namysł) istotnym elementem procesu indywidualizacji, z drugiej natomiast spotęgowanie tych sił, które oddziałują na nas jako należących do wspólnoty indywiduów (kultury). Nie są to różne procesy, lecz jeden „ruch zmierzający do określenia układu znaczeń” – mówiąc słowami Diltheya. W formie autobiograficznej, jak i zresztą w każdej opowieści, zestrzajają się wobec tego trzy wymiary. Dilthey, jak widzieliśmy, nazywa je „światem duchowym”, „podmiotem” i „światem zjawisk”. Dlatego też posługiwanie się terminem „(auto)biografia” nie powinno nam nasuwać błędnych wyobrażeń co do autorstwa – jakieś uprzednio dane, izolowane „ja” nie jest jedynym autorem opisu swojego życia. Jak pisze Hannah Arendt, „Chociaż każdy człowiek zaczął swe życie od wpisania się w ludzki świat przez działanie i mowę, nikt nie jest autorem czy wytwórcą historii własnego życia. (...) Ktoś zapoczątkował tę historię i jest jej podmiotem w dwojakim sensie tego słowa, mianowicie tym, kto czyni coś (*actor*), i tym, kto cierpi (*sufferer*), ale nikt nie jest jej autorem” (2000: 203). Na gruncie (auto)biografii, indywiduum dzięki temu, że należy do wspólnoty jest w stanie rozumieć przebieg zdarzeń, tzn. konfigurować je tak, by z niezróżnicowanego przepływu utworzyć układ znaczeń o indywidualnym charakterze (opartym na wyborach, odczuwaniu i intelektualnej rekonstrukcji świata), który jednak wyrasta na gruncie wspólnoty, będącej

przecież dla Diltheya warunkiem koniecznym wszelkiego rozumienia. „Podążajmy, przyjaciele, ku światłu, wolności, piękności bytu. Ale nie rozpoczynamy wszystkiego od nowa, nie odrzucamy przeszłości. Starych bogów należy zabierać ze sobą do każdej nowej ojczyzny. (...) Daremnie niektórzy próbują pozbyć się całej swojej przeszłości, aby rozpocząć nowe, wolne od uprzedzeń życie. Nie mają sposobu, by otrząsnąć się z tego, co było. Mogą tylko spowodować, że bogowie przeszłości staną się dla nich upiorami. Melodię naszego życia kształtują – zawsze obecne – głosy przeszłości” (Kuderowicz 1967: 225).

5. Skończony wymiar narracji

Na podstawie tego, co stwierdziliśmy dotąd, można by dojść do przekonania, że (auto)biografia w ujęciu Diltheya jest taką formą namysłu nad własnym życiem i nad sobą, w której, jako zanurzeni w przeszłości, w kulturze, w języku, we wspólnocie, ustalamy w końcu własną osobową tożsamość; określamy stabilny układ znaczeń i sens całości naszego życia, które jako opowiedziane odzwierciedla niejako to, kim jesteśmy, a ściślej to, kim się staliśmy. W świadomości samych siebie, uzyskiwanej w medium (auto)biograficznym, kończymy bieg historii naszego życia, dochodząc tym samym do samowiedzy, która zrównuje się z tym, kim jesteśmy. Jeśli jednak wyciągać konsekwencje z określenia człowieka jako istoty czasowej, a „podmiot” ujmować – jak chce Dilthey – jako „ruch”, to należy podkreślić, że namysł nad sobą dokonywany w (auto)biografii jest co prawda stabilizowaniem siebie i sposobem ujawniania się naszej tożsamości, lecz zawsze ma on skończony i względny charakter. „Względny”, ponieważ „podmiot” jest i pozostaje „ruchem” kształtowania. Uzyskiwana forma trwałości w czasie (tożsamość osobowa), choć jest słowem, którym jesteśmy, nigdy nie jest słowem ostatnim. Jesteśmy „wypowiadalni”, ale nie „wypowiedziani”. Zgodnie z myślą Diltheya, z jednej strony, począwszy od namysłu nad sobą w formie autobiografii aż po pojęciowe ujęcie siebie w naukach humanistycznych, życie próbuje znaleźć właściwy wyraz i tym samym wypowiada się w różnych formach, z drugiej jednak pozostaje samo dla siebie zagadką, „nieskończonym zadaniem” (Dilthey 1927b: 225). Artykulacja jest jedynym możliwym dostępem do samego siebie, jednak stale musi być ponawiana, ponieważ nigdy nie jest słowem dostatecznym i ostatecznym: „Wypowiedź – mówi Dilthey – jest niezależna od czasu: to, co zostaje wypowiedziane jest przebiegiem w czasie” (1927b: 280).

Dilthey często podkreśla ten charakter naszego bycia sobą, który polega na dążeniu do utwierdzenia siebie i doprowadzenia do trwałej postaci. Równocześnie jego koncepcja czasowości i historyczności prowadzi do rozbicia złudzenia, że dążenie to uwieńczone zostanie sukcesem. Można wobec tego stwierdzić, że koncepcja tożsamości narracyjnej mówi nam właśnie, że „ja” nie istnieje – i w ten sposób stanowi ona raczej koncepcję utraty tożsamości, nieobecności tożsamości. Jednak owo „nieistnienie”, owa „nieobecność” nie oznacza całkowitej nega-

tywności „osoby”, „podmiotu”, „ja” – bowiem obok istnienia i nieistnienia „ja” odkrywamy szczególny sposób bycia tego, który staje się sobą w opowieści bądź opowieściach. Jest on zarówno „kimś”, jak i „nikim”, a zgodnie z przytaczanymi już słowami Heideggera, które oddają „ruch”, jakim jest bycie sobą: „w pojęciu sobościowości tkwią ku-sobie i od-siebie”.

Diltheyowska teza o historyczności człowieka mogła oczywiście stać się inspiracją na przykład dla antropologii światopoglądu historycznego (tylko historia mówi człowiekowi, kim jest). Jeśli jednak jej rozwinięcie widzimy choćby w Ricoeurowskiej koncepcji tożsamości narracyjnej, to nie mówi nam ona o „istocie” człowieka, że mianowicie jest on istotą historyczną (w sensie historycznym), lecz wyklada sposób bycia tego, który rozumie siebie poprzez opowiadanie historii. Zarazem daje nam ona pewną wykładnię „historyczności” i „czasowości”. Zresztą również sama antropologia światopoglądu historycznego, tak jak prezentuje ją Helmuth Plessner (1994), jest już zmianą antyhistoryczną: decydującym określeniem człowieka jest, że pozostaje on „pytaniem otwartym”. „Otwartość” jest dla Plessnera, jak również dla Diltheya, tym, co stanowi o niemożności wypowiedzenia ostatniego słowa na temat tego, kim jest człowiek. Jak to wyraża Elżbieta Paczkowska-Łagowska: „człowiek jest każdorazowo kimś więcej niż tylko tym, za kogo uważa sam siebie bądź uważają go inni” (2000: 153). W tej perspektywie człowiek w sensie ogólnym nie ma natury, ma natomiast historię. Nie znaczy to jednak, że jako istota rozumiejąca nie zmierza do ujęcia siebie w postaci pewnej trwałości i jest tej trwałości pozbawiony – przy czym „trwałość” owa jest „uczaszowiona”, tj. przybiera zawsze postać „utrwalania”. To, że przypisujemy człowiekowi charakter dziejowy, który określa jego tożsamość, znaczy, iż człowiek nie „jest”, lecz „staje się” (lub jakby powiedział Dilthey: „żyje”). Na poziomie indywidualnym, osobowym oznacza to, że narracja jest najlepszym sposobem wypowiedzenia tego, „kim jestem”, już nie w sensie ogólnym, jako człowiek, lecz jako żyjąca osoba. Jednak owa „tożsamość osobowa” jako narracyjna jest niezakończonym procesem życia. Niezakończoność tę można wypowiedzieć w słowach: „jeszcze się nie stałem”. Jak pisze Marquard: „Opowiadam – niby Szeherezada, która oczywiście musi teraz zajmująco opowiadać na przekór własnemu naznaczeniu śmiercią – opowiadam, a więc jeszcze jestem” (1994: 119).

Problematyka tożsamości osobowej to, jak mówi Ricoeur, problem trwałości w czasie. Narracja, wedle Ricoeura, rozwiązuje ten problem poza dychotomią: *idem* i *ipse*. Narracyjna koncepcja tożsamości nie zastępuje koncepcji danego sobie samemu, samoświadomego podmiotu. Destabilizacja siebie dokonująca się w ramach uznania wydarzeniowego charakteru bycia nie zostaje zrekompensowana poprzez narrację. Opowieści w sensie językowo ustrukturyzowanej formy, nawet jeśli są najlepszym dostępem do nas samych, umożliwiając rozumienie siebie, namysł nad sobą (Dilthey), są jednak zawsze tylko szkicem – szkicem bez oryginału. Posiadanie jedynie szkiców samego siebie oznacza zarazem, że nasz sposób bycia ma charakter (auto)biograficzny albo narracyjny (w tym sensie również nasza tożsamość ma narracyjny charakter). Na tym właśnie polegałby radykalnie

skończony wymiar tożsamości narracyjnej. Należy wyraźnie podkreślić, że narracyjność, (auto)biograficzność tożsamości w sensie „ontologicznym” tak się ma do faktycznie napisanych historii (czyli narracji w sensie formy literackiej wypowiedzi), jak wypowiedalność do wypowiedzi – albo – mówiąc za Gadamerem – jak językowość rozumienia do poszczególnych wypowiedzi. Pomocne zatem może tu być Gadamerowskie rozwinięcie tezy: „bytem, który może być rozumiany, jest język” (Gadamer 1993: 429).

6. Etyczny wymiar narracyjnych koncepcji tożsamości osobowej

W ten sposób koncepcja narracyjna stanowi wyciągnięcie wniosków z tradycji filozofii hermeneutycznej (przynajmniej od Diltheya), która w sposób zasadniczy odchodzi od klasycznych i nowożytnych prób konceptualizacji podmiotu. U autorów współczesnych, filozoficznie rozwijających pojęcie narracji, mamy jednak do czynienia z istotnym elementem, który zdaje się być marginalny u Diltheya. Elementem tym jest wpisanie koncepcji tożsamości narracyjnej w ramy namysłu etyczno-moralnego. Dzieje się tak zarówno u Ricœur, jak i u MacIntyre’a czy Charlesa Taylora. Temat tożsamości osobowej jest u nich głównie tematem etycznym. Pytamy o to, kim jesteśmy i odpowiadamy na to pytanie przede wszystkim inspirowani „interesem” praktyczno-etycznym, „interesem” związanym z naszym byciem w świecie jako byciem istot działających (Ricœur 2003: 512). Pytanie „kim jestem?” niekoniecznie wydaje się wymuszać odpowiedź na inne, o trwałe element pośród zmian. Bardziej jest ono związane z pytaniami: „gdzie jestem?” (Taylor 2001: 85), „dokąd zmierzam?”, „co powinienem robić?”, „co ma dla mnie znaczenie?”, „za co bądź kogo jestem szczególnie odpowiedzialny?”. Przy czym nie chodzi tylko o odpowiedzi na te pytania, lecz o to, co konstytuuje bycie sobą.

Różnicę, jaka występuje pomiędzy rozumieniem tożsamości Diltheya a tym, które wnoszą koncepcje narracyjne można dostrzec, rozpatrując, jakie formy utrwalania i trwałości uznaje się za pierwszoplanowe.

Schematycznie można powiedzieć, że o ile Dilthey podkreśla znaczenie utrwalania, które dokonuje się w namyśle nad sobą i które osiąga coraz wyższe poziomy realizacji, zmierzając ku swemu (być może nieosiągalnemu) *telos*, jakim jest samoświadomość w postaci „świadomości historycznej” (Gadamer 1996: 226), o tyle Ricœur (bo jego przykład jest tu najlepszy) odwołuje się do kategorii charakteru i wierności jako podstawowych form trwałości w czasie konstytuujących tożsamość osobową. Oczywiście tak w jednym, jak i w drugim przypadku utrwalanie ma charakter narracyjny (przejawiający się w autobiografii, biografii, historiach i opowiadaniach) – czasowość jest istotnym warunkiem trwałości zarówno w „rozumieniu”, jak i w „wierności” czy „charakterze”. Rozstrzygającą różnicą jest jednak to, co określa tożsamość w obu przypadkach: w jednym – rozumienie, w drugim – działanie. Tożsamość osobowa w obu przypadkach nie jest „dana”,

lecz „zadana”. Jako „zadanie” jej realizacja polega na możliwym kształtowaniu. Zawsze również może ona ulec destrukcji i głębokim (często dramatycznym) przemianom. Jako „zadane” jej kształtowanie może wcale nie osiągnąć spełnienia. Kształtowanie tożsamości osobowej nie jest również ani u Diltheya, ani u Ricœur'a dziełem samego, zamkniętego „ja”.

Przesunięcie akcentów ze świadomości i rozumienia na działanie jest jednak istotne i znamienne. Krytykując Kantowską podmiotowość w postaci ja transcendentalnego, Dilthey odwoływał się do „pełnego” doświadczenia i proponował wizję człowieka czasowego i historycznego z całym określeniem, jakie te charakterystyki wnoszą. Całkowicie jednak po linii „rozumu teoretycznego” rekonstruował osobowość, która zмага się z czasowością i niepewnością życia od strony świadomości. Nawet jeśli Gadamerowski osąd hermeneutyki Diltheya jest zbyt krzywdzący (Gadamer 1996), to jednak podstawowe rozpoznanie autora *Prawdy i metody* dotyczące Diltheya jest słuszne: samych siebie kształtujemy, zdobywamy i tworzymy poprzez przyrost świadomości (nawet jeśli miałyby to być świadomość skończoności), a narzędziem utrwalenia, tj. „tworzenia” siebie, są pojęcia. Można zatem powiedzieć, że o ile Dilthey historyzuje (temporalizuje) *Krytykę czystego rozumu*, pisząc krytykę rozumu historycznego jako dzieło swego życia (i z tej perspektywy pojmuje żyjące indywiduum i to, kim jest), o tyle Ricœur temporalizuje (narratywizuje) *Krytykę praktycznego rozumu*, dokonuje uczasowienia osobowości moralnej, która staje się sobą poprzez szczególne formy utrwalania: charakter i wierność.

Jeśli więc tożsamość narracyjną ujmować od strony kantyzmu, to stosowniejsze wydaje się odwołanie do osobowości moralnej jako (współ)tworzącej siebie samą niż do podmiotowości transcendentalnej jako warunku możliwości wiedzy.

Podsumowując, u Diltheya zainteresowanie autobiografią i biografią jest ukierunkowane na wydobycie z tych form literackich aspektu epistemologicznego, natomiast współczesne filozoficzne zainteresowanie narracją jako formą odpowiedzi na pytanie o „kto” jest nastawione etycznie. O ile Diltheya interesuje sposób bycia istoty historycznej ze względu na zdolność budowy świata historycznego w naukach o duchu [stąd wielokrotnie wskazuje na ograniczone znaczenie (auto)biografii przy całej jej instruktywności i pierwotności jako „źródła” wykształcania się kategorii realnych jako podstawowych pojęć humanistyki], o tyle u współczesnych autorów istotna staje się przede wszystkim perspektywa etyczna. Ten punkt z pewnością różni tezę o historyczności człowieka od koncepcji tożsamości narracyjnej. Pomimo jednak tej zasadniczej różnicy, wspólne pozostaje „ontologiczne” podłoże myślenia o pierwszoplanowym charakterze „historii życia”. Diltheyowskie przekonanie o (auto)biograficznym sposobie bycia człowieka, które starałem się pokazać, odpowiada tezie narracyjnej: „opowieści są najpierw przeżywane w realnym życiu. Opowiada się o nich dopiero później” (MacIntyre 1996: 378). W ten sposób, nawet jeśli słuszne jest stwierdzenie Rosner, że „Heidegger jako pierwszy i w sposób najpełniejszy sformułował *explicite* założenia ontologiczne, które umożliwiają sformułowanie narracyjnej koncepcji tożsamości jednostki, choć sam tej koncepcji nie rozwinął”

(2003: 23), to sięgając wstecz, trzeba powiedzieć, że Dilthey jest tym myślicielem, który w swym namyśle nad sposobem bycia człowieka jako istoty historycznej przygotował teoretyczny grunt pod koncepcję czasowości *Dasein*, a w refleksji nad znaczeniem (auto)biografii wskazał na istotną rolę pewnej formy literackiej w rozumieniu samego siebie i stawaniu się sobą.

Literatura

- Arendt H., 2000, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa: Aletheia.
- Dilthey W., 1927a, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften* [w:] *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, Band 7, Leipzig–Berlin: B.G. Teubner.
- Dilthey W., 1927b, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften* [w:] *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, Band 7, Leipzig–Berlin: B.G. Teubner.
- Dilthey W., 1931a, *Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauungen, Gesammelte Schriften* [w:] *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, Band 8, Leipzig–Berlin: B.G. Teubner.
- Dilthey W., 1931b, *Zur Weltanschauungslehre, Gesammelte Schriften* [w:] *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, Band 8, Leipzig–Berlin: B.G. Teubner.
- Dilthey W. 1982, *Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre, Gesammelte Schriften*, Band 19, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gadamer H.-G., 1993, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Kraków: Inter Esse.
- Heidegger M., 2009, *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa: Aletheia.
- Kuderowicz Z., 1967, *Dilthey*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- MacIntyre A., 1996, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Marquard O., 1994, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Paczkowska-Łagowska E., 2000, *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Plessner H., 1994, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ricoeur P., 2003, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ricoeur P., 2008, *Czas i opowieść*, t. 3, tłum. U. Zbrzeźniak, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Rosner K., 2003, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków: Universitas.
- Sowiński G., 1993, *Wokół rozumienia*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Polskiej Akademii Teologicznej.
- Taylor Ch., 2001, *Źródła podmiotowości nowożytnej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Torzewski W., 2004, *Pojęcie przeżycia u progu filozofii hermeneutycznej*, *Edukacja Filozoficzna*, nr 37, s. 297–310.

Iwona Krupecka¹

Tożsamość opowiedziana od nowa: José Martí i idea metysażu kulturowego

Pod koniec XIX w. w dyskursie narodowym jedną z kategorii centralnych stało się przeciwstawienie tradycji i nowoczesności: tego, co własne, i tego, co obce. Nowoczesne myślenie w terminach „albo-albo” wyraziło się również w rozumieniu kultury: albo jako homogenicznej całości, albo jako całkowitej płynności. José Martí podjął problem tożsamości kulturowej, pytając o to, co stanowi istotę latynoamerykańskości, za punkt wyjścia przyjął jednak sytuację kolonialną. Doprowadziło to do odrzucenia idei homogenicznej tożsamości kulturowej i wypracowania idei metysażu jako rzutowanego w przyszłość projektu osadzonego w rzeczywistości historycznej. Co ważne, zarówno przyszłość, jak i przeszłość stanowią dla Martíego przedmiot narracji, ta narracja zaś przyjmuje postać „hermeneutyki pluritopicznej”. Podstawowe znaczenie zyskuje miejsce wypowiedziane, pojmowane dwojako: geograficznie i historycznie, jako kulturowa historia miejsca. Stąd pojawia się wizja człowieka „naturalnego”, związanego z ziemią, poddanego jednak historycznym oddziaływaniom. Sednem projektu Martíego staje się postulat twórczości: zastąpienia impulsu mimetycznego autonomiczną aktywnością dokonywaną tu i teraz, z perspektywy danego miejsca i w tym oto miejscu. Twórczość ta nie będzie, oczywiście, tworzeniem *ex nihilo*, lecz raczej przetwarzaniem, adaptacją, przekładem – tak, iż „odczarowany” zostanie sam mit esencji narodowej jako niezmiennej tożsamości.

Słowa kluczowe: metysaż, tożsamość kulturowa, hermeneutyka pluritopiczna

Relating identity: José Martí and the idea of the cultural mestizaje

At the end of the nineteenth century, one of the central categories of the national discourse became the opposition of tradition and modernity, of what is inner and what is foreign to a nation. The modern way of thinking in “either/or” terms found its expression also in the notion of culture: either as a homogenous totality, or as a complete changeability. When José Martí brought up the question of the Latin American nature, the starting point for

¹ Uniwersytet Gdański, Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa; ikrupecka@wp.pl.

him was the colonial situation. In effect, he rejected the idea of the homogenous cultural identity, and elaborated on the idea of the *mestizaje* as based in the historical past project for the future. The important thing is that according to Martí both the future and the past are a matter of narration, while the narration becomes a type of “pluritopical hermeneutics”. The most significant factor is now the locus of enunciation as determined both geographically and historically, that is the cultural history of the land. Hence, the vision of the “natural” man, having a deep relationship with his land, and being changed by historical influences as well. The heart of Martí’s project is the demand of creation, that instead of the mimetic impulse, one should be driven by the principle of the autonomous activity “here and now”, within a geo-culturally determined point of view. This creation would not be *ex nihilo*, but it would be a kind of re-creation, adaptation and translation, needed for “disenchant”, the myth of the national essence as a constant and consistent identity.

Key words: *Mestizaje*, cultural identity, pluritopical hermeneutics

Wiek XIX – z jego rewolucją przemysłową, postępującą modernizacją wszystkich dziedzin życia, przekładającą się na pozytywną ideę „odczarowania świata”, ale też posępnym rozpoznanie fetyszyzmu towarowego czy atomizacji społeczeństw, z jego wiosnami ludów, intensywnym rozwojem nauk przyrodniczych i społecznych, a zarazem dążeniem do odkrycia „duszy” narodu tak w aspekcie biologicznym, jak i kulturowym – dla Starego Świata oznaczał powolne wykuwanie nowego/nowoczesnego porządku na gruzach starego, ale też, paradoksalnie, stworzenie takich mitów, które tę utraconą stabilność odzyskiwały. „Tradycje wynalezione” (takie jak „religia obywatelska”, muzea, publiczne uroczystości i pomniki) stają się nowym spoiwem społeczeństw w sytuacji, gdy formy tradycyjne przestają pełnić integrującą funkcję (Hobsbawm 2008). Jednocześnie na sile przybiera dyskurs tradycjonalizmu, dla którego romantyczna idea „duszy narodu” stanowi doskonałe wsparcie, a wyobrażenie kultury jako homogenicznej całości, zdeterminowanej wewnętrznym prawem rozwoju, dostarcza umocowania naukowego (Szacki 2011: 181–219; Renaut 2001: 223–227). Jak wskazuje Marshall Berman, wraz z postępowaniem procesów modernizacyjnych wizję nowoczesności przebiegającej między skrajnościami, pozostającej w ciągłej zmianie, absorbującej sprzeczności i z tej absorpcji właśnie czerpiącej swą siłę, zastąpiła wizja monolityczna, której przejawem jest sama opozycja tradycji i nowoczesności, taka, jaką najpełniej chyba wyrazili futuryści: „Otwarte wizje życia nowoczesnego – pisze Berman – ustąpiły miejsca wizjom zamkniętym: w miejsce *Zarówno/Jak* pojawiło się *Albo/Albo*” (2006: 27).

Kulturowe *Albo/Albo* może się wyrazić zarówno w terminach przeciwstawienia idei kultury jako zamkniętej, jednorodnej całości (od Johanna G. Herdera po komunitarystów takich jak Charles Taylor czy Alasdair MacIntyre) idei transkulturowej płynności bez żadnego niemal punktu oparcia (Welsch 2004; zob. też Szahaj 2004), jak i w języku charakterystycznym dla końca wieku XIX: przeciwstawienia tradycji i postępu, gdzie ta pierwsza będzie oznaczała uprzywilejowanie

przeszłości, ten drugi zaś – spojrzenie wyłącznie w przyszłość. Dziś doskonale wiemy, że w warunkach nowoczesności żadna z tych postaw nie jest „czysta” i żądanie zachowania lub powrotu do tradycyjnych wzorców również stanowi odmianę modernistycznej – czy raczej modernistycznych – świadomości, nie tyle wykraczającą poza nowoczesność, lecz raczej zdającą sprawę z jej wewnętrznych napięć. Jeżeli za Shmuelem Eisenstadtem przyjmiemy, że sednem nowoczesności było to, iż „przesłanek prawomocności ładu społecznego, ontologicznego i politycznego nie przyjmowano już jako oczywistych” (2009: 369), lecz zostały one poddane refleksji, podważone, świadomie wybrane, zawsze z zastrzeżeniem, że mogłyby być inne, to nie sposób już pomyśleć ani „czystego” tradycjonalizmu, ani „czystej” postępowości, gdyż należy raczej zaakcentować wybór, jakiego dokonuje się za tradycją lub za przyszłością wówczas, gdy tworzy się obraz samego siebie.

O ile kraje Starego Świata, te kolonizujące, należące do centrum globalnego ładu, mogą sobie pozwolić na podtrzymywanie opozycji tradycji i postępu, paradoksalnie właśnie dlatego, że ów postęp z własną tradycją utożsamiają, dokonując wewnętrznych – dokonywanych w ramach własnej kultury – rozróżnień na to, co pożądane, i to, co już nieadekwatne, o ile mogą sobie pozwolić na często bezrefleksyjne branie tradycji za niezmienną dziedzictwo przeszłości, spuściznę przodków, w której odnajduje się swoją istotę i swoje powołanie, o tyle w krajach kolonialnych sytuacja ta niebywale się komplikuje. Jeżeli przeszłość, to jak odległa? Jeżeli dziedzictwo, to czyje? Jeżeli wzorce, to własne czy obce? A wreszcie, co jest własne, a co obce? Analizując procesy powstawania tożsamości narodowych jako „wspólnot wyobrażonych”, Benedict Anderson zadał pytanie, które najlepiej chyba zdaje sprawę ze złożoności problemu tożsamości narodowej (czy w wypadku Ameryki Łacińskiej, szerzej – kulturowej): „dlaczego koncepcja narodowości zrodziła się właśnie w społecznościach kreolskich i to zanim ogarnęła większość Europy?” (1997: 61). Otóż podstawowym odniesieniem dla Latynoamerykańskich myślicieli, podejmujących zagadnienie kulturowej tożsamości, będzie sama sytuacja kolonialna, sprawiająca, że kolejne próby samookreślenia będą zogniskowane wokół amerykańskości raczej, a nie samej lokalności, a dokładniej: będą, jak wskazuje Anderson, lokalne i ogólnokolonialne zarazem. Zwrócona ku metropolii – Hiszpanii – Ameryka Łacińska, począwszy od drugiej połowy XVIII w., dokonuje rewizji relacji, jakie łączą ją z macierzą, nie wypracowując jednak jednolitego wzorca tożsamości narodowej, charakterystycznego dla poszczególnych krajów kontynentu, choć siłą rzeczy uprzywilejowane tu będą czynniki administracyjne i poczucie przynależności do wspólnoty lokalnej jako sieci interesów (Anderson 1997: 70–72). Bardzo szybko jednak okazuje się, że każda próba takiego samookreślenia będzie musiała uwzględnić nie tylko relacje Europy do Ameryki Łacińskiej, ale też zróżnicowanie ludności na samym kontynencie amerykańskim i realne relacje władzy między Kreolami, Metysami, Indianami i Czarnymi.

Nasza Ameryka (1891) José Martíego stanowi jeden z punktów zwrotnych w historii latynoamerykańskiego samookreślenia: po pierwsze, odrzucona w niej zostaje idea homogenicznej tożsamości kulturowej – danej, niezmiennej, jedno-

rodnej; po drugie, w jej miejsce pojawia się kategoria metysażu kulturowego; po trzecie, zostaje ona przedstawiona jako rzutowany w przyszłość projekt, osadzony w rzeczywistości historycznej, przy czym zarówno przeszłość, jak i przyszłość jest przedmiotem kreacji, opowieści, jaką Amerykanie muszą sami o sobie na nowo opowiedzieć, by wyzwolić się z oków dotychczasowych deskrypcji i uwolnić własne zdolności twórcze. Innymi słowy, Martí proponuje świadomą politykę funkcjonalnej „pamięci kulturowej”², dla której zasadnicze jest odkrycie historycznej zmienności tak warunków życia danych wspólnot, jak i ich tożsamości. „W ujęciu Martíego – syntetycznie podsumowuje tę koncepcję Filip Kubiacyk – tożsamość nie jest fenomenem rasowym, metafizycznym czy boskim, lecz historycznym. Oznacza to, że kreację i ducha kreacji można wpisać tylko w ideę tożsamości historycznej i tylko w niej można zrozumieć, że tożsamość jest również przyszłością, którą sami tworzymy i za którą sami odpowiadamy” (Kubiacyk 2013: 190). Można stwierdzić, że mieszanika wrażliwości i zaangażowania w rzeczywistość własnego kontynentu, świadomości kolonialnych uwarunkowań i dużej dawki idei pozytywistycznych (Gray 1963), zaprowadziły Martíego do nowoczesnego „odczarowania” samej idei tożsamości narodowej, postrzeganej już nie jako esencja, lecz wytwór autonomicznie działających, choć uwarunkowanych istot ludzkich. Projekt Martíego jest zresztą dwutorowy: zmiana praktyki i otaczającej rzeczywistości jest wedle niego ściśle zespolona ze zmianą na płaszczyźnie teoretycznej, w tym wypadku obrazu samego siebie. „Okopy idei – pisze na samym początku swojego manifestu – mocniejsze są niż okopy z kamienia. Nie znajdziesz statku o takim dziobie, który mógłby się przebić przez chmurę idei. Przyświecająca światu wielka idea potrafi w odpowiednim momencie powstrzymać cały szwadron pancernych, niczym mistyczna chorągiew sądu ostatecznego” (Martí 1991: 7). Rewolucja zatem i wyzwolenie narodów Ameryki Łacińskiej są możliwe, jego zdaniem, o tyle, o ile są one w stanie pomyśleć siebie na nowo, niezależnie od Europejskiego centrum i wbrew rosnącym w siłę Stanom Zjednoczonym.

Wykorzystując język obiegowych pozytywistycznych teorii, które wiązały „charakter narodowy” z, po pierwsze, wpływem środowiska i, po drugie, historią danej społeczności, Martí proponuje w *Naszej Ameryce* projekt, który najtrafniej chyba należy określić mianem „hermeneutyki pluritopicznej” (Mignolo 1995). Martí osadza swoje rozważania dotyczące natury i powołania narodów Ameryki Łacińskiej w tym dwojakim kontekście – natury i historii – nie bez konsekwencji. Odniesienie do środowiska – ukształtowania terenu, klimatu, fauny i flory, typowych dla poszczególnych rejonów obydwu kontynentów – z jednej strony pozwala zachować zarówno jedność (kontynentalną, miejsce na mapie świata), jak i różnorodność wspólnot zamieszkujących odmienne wszak pod względem geograficznym rejonu, które wywierają odmienny wpływ na istoty ludzkie, z dru-

² „Pojęcie »pamięć kulturowa« nie zastępuje starszych terminów, jak »tradycja« czy »przekaz«, ale odnosi się do dynamicznej i płynnej relacji między tym, co skazane na całkowite zapomnienie, wyparcie, odrzucenie, tym, co zapisane i zachowane, a tym, co jest aktualnie przywoływane jako element tożsamości kulturowej” (Assmann 2013: 144).

giej zaś przywiązuje człowieka do ziemi, z jakiej pochodzi, wiążąc go na poziomie biologicznym i emocjonalnym z tym, a nie innym miejscem. Wrażliwość „tubylca”, zamieszkującego daną ziemię i związanego z procesami danego środowiska, więcej nawet: pracującego na tej ziemi, zostaje przez Martíego podniesiona do poziomu mitu „człowieka naturalnego”, który, przynależąc do danego miejsca, jest w stanie bezpośrednio – poprzez praktykę, doświadczenie i receptywną wrażliwość – uchwycać rzeczywistość taką, jaka ona jest dla kogoś, kto jest „tu i teraz”. „Dlatego miejscowy człowiek (*el hombre natural*) – pisze Martí – zwyciężył w Ameryce importowaną książkę. Tubylcy pokonali oderwanych od rzeczywistości intelektualistów (*letrados artificiales*). Miejscowy metys (*el mestizo autóctono*) wziął górę nad egzotycznym Kreolem” (1991: 9–10; 2005: 33)³. Owa naturalność nie jest zresztą dla Martíego żadnym uniwersalnym punktem odniesienia. Choć podkreśla on jedność gatunku ludzkiego, to nie absolutyzuje natury czy naturalności jako takiej, nie poszukuje w naturze, na wzór Jeana-Jacques’a Rousseau, jakichś uniwersalnych cech czy zdolności, które mieszkaniowiec Ameryki Łacińskiej miałby posiadać w odróżnieniu od Europejczyka. Przeciwnie, sfera biologii, geografii, cielesności, ogólnie rzecz biorąc przyrody, jest dla Martíego sferą różnorodności, a to właśnie z powodu zewnętrznych materialnych uwarunkowań, które determinują sposoby zachowania dostosowane do środowiska życia. Stąd odrzucenie przez Martíego samej koncepcji ras: „Nie ma nienawiści rasowej, bo nie ma ras. (...) Dusza, niezmienna i wieczna, emanuje z ciał różniących się między sobą kształtem i barwą” (Martí 1991: 16). To raczej sama przynależność do miejsca i jego praktyczne przeżywanie i przetwarzanie sprawiają, że można mówić o człowieku naturalnym Ameryki, ale też Europy czy Azji, czy dalej, poszczególnych państw, regionów itd.

Aspekt uwarunkowań historycznych wiąże z kolei dane miejsce z kulturami, które były w nim obecne – i to zarówno tymi rdzennymi, jak i introdukowanymi, czy to na drodze pokojowej, czy wojennej, do danego środowiska. W ten sposób Martí w zasadzie znosi rozróżnienie na to, co pierwotne lub istotowe dla kultury danego miejsca, i na to, co wtórne, na to, co własne, gdyż pierwsze, i to, co obce, gdyż późniejsze. Kulturowa historia miejsca – Ameryk jako kontynentów i poszczególnych regionów z ich partykularnymi historiami – jest dla Martíego historią zderzania się kultur, procesem wyłaniania się nowych formacji kulturowych z mieszaniny elementów pierwotnych, które same z kolei też przecież nie mogą pretendować do mitycznej „czystości” czy homogeniczności. W ten sposób idea metysażu, zaproponowana przez Martíego, nabiera znamion hermeneutyki, wykraczając poza sferę czysto biologiczną⁴ i przyjmując postać świadomego projektowania siebie opartego

³ Polski przekład nie oddaje teoretycznego ładunku sformułowań Martíego: tubylec, miejscowy jest właśnie człowiekiem naturalnym, przeciwstawionym reprezentantowi kultury, dodajmy – obcej kultury, która dlatego ujmowana jest w kategoriach sztuczności.

⁴ Idea metysażu (lub hybrydowości) kulturowego jest często krytykowana jako w istocie biologiczna, a zatem transportująca ideologię rasową (Turner Strong 2006), lub też wprowadzająca tylnymi drzwiami wizję kultury homogenicznej przy pozornej różnorodności ras [badacz pisze wprost:

na rekonstrukcji własnych dziejów. W kluczowym fragmencie manifestu Martí pisze: „Byliśmy zjawą o piersi atlety, dłoniach fircyka i czole dziecka. Byliśmy maską w angielskich spodniach, paryskiej kamizelce, jankeskim surducie i hiszpańskim berecie. Milczący Indianin krążył wokół nas i szedł w góry, na szczyty gór, by tam chrzczyć swoje dzieci. Wiecznie pilnowany Murzyn, samotny i nieznan, po nocach wyśpiewywał pieśni swojej duszy, zdany na łaskę żywiołów i dzikich bestii. Chłop-stwórca, oszalały z gniewu, burzył się przeciwko zadufanemu miastu, przeciwko swemu własnemu dziełu. Byliśmy epoletami i togami w krajach, które przychodziły na świat obute w sznurkowate łapcie i z indiańską opaską na głowie. Prawdziwy geniusz polegałby na tym, aby z miłością w sercu i odwagą fundatorów nowego porządku zbratać indiańską opaskę i togę, wyzwolić Indianina, dać odpowiednie miejsce Murzynowi, wypracować wolność na miarę tych, którzy powstałi w jej imię i odnieśli zwycięstwo” (Martí 1991: 13).

Proponowany przez Martíego ideał nie jest wizją nowej homogenicznej kultury, która powstałaby dzięki tajemnemu połączeniu tego, co wcześniej pozostawało rozdzielone: metysaż nie polega na zlanu się różnorodności w jedno, w takiej sytuacji zasadne byłoby wszystkie krytyki tej idei, które oskarżają ją o jedynie pozorne promowanie różnorodności. W wizji Martíego owa tajemna synteza nie następuje, ruch historii, a zatem i różnicowania, nie ustaje tylko dlatego, że nowy projekt tożsamości zostaje powołany, by podsycać wolę działania. To w tym niezbywalnym rozsunięciu – między ideami a konkretnymi bytami, między prawami a lokalnymi warunkami ich realizowania, między wieczną duszą a śmiertelnymi ciałami, wreszcie między ideałem a praktyką – Martí sytuuje granicę uniwersalizacji, a zarazem warunek niemożliwości stopienia różnorodności w całość. Indianin pozostaje Indianinem, Metys – Metysem, biały – białym... Na czym zatem mogłoby polegać „bratanie” kultury indiańskiej i kultury europejskiej? Po pierwsze, na wolności. Stanowi ona warunek konieczny trwania danej wspólnoty, czy to w aspekcie formalno-prawnym, czy też, o wiele szerzej, w aspekcie prawa do kultuwowania własnej tradycji i do jej obecności w sferze publicznej: „Rządzący w republikach Indian uczą się mówić językiem Indian” (Martí 1991: 14). To wykluczeni z udziału w sferze publicznej, a zatem i w strukturach władzy, są szczególnym przedmiotem troski Martíego, bez względu na to, czy zasadą owego wykluczenia była nienawiść rasowa, czy też podziały klasowe. Analizując kolonialne relacje władzy, ich przejawów Martí dopatruje się we wszystkich odmianach pogardy i nienawiści, w każdym niemal poczuciu niestosowności zachowania, burżuazyjnego oburzenia na ludową obyczajowość, prostackość czy kult religijny. W tym ujęciu wszelkie wewnętrzne konflikty społeczne okazują się w istocie wynikać z sytuacji kolonialnej jako pierwotnej matrycy przemocy. Innymi słowy, metysaż kultur nie jest tym, do czego należy dopiero dążyć, ale jest sytuacją, w jakiej wsku-

„W rezultacie, w mojej opinii, jest to nowa postać dyskursu rasowego, rasizmu, który czyni z metyskości kategorię kulturową w ten sposób, że wielbi ją w jej esencji” (Martínez-Echazábal 1998: 24)]. Jednakże, Peter Wade, analizując konkretne przykłady metysażu kulturowego, np. w recepcji gatunków muzycznych, postuluje jego zachodzenie na poziomie konkretnych tożsamości (Wade 2005).

tek kolonizacji znalazła się Ameryka Łacińska i którą trzeba przeinterpretować tak, by element konstytutywny dla kolonialności – przemoc – został zniesiony, podczas gdy części składowe tej struktury – poszczególne grupy i ich kultury – zostaną ocalone (Mignolo 1995: 180).

Opis społeczeństwa kolonialnego, jaki sporządza Martí, jest zdominowany przez poczucie fragmentaryczności czy wręcz pokawałkowania. Podobnie jak poszczególne grupy społeczne pozostają w stosunku do siebie w izolacji, a relacje między nimi wyrażane są w uczuciach strachu, nienawiści czy zawiści, tak też ich kultury są od siebie izolowane, a jeżeli dochodzi między nimi do jakiejś formy kontaktu, to odbywa się to na zasadzie przejmowania wyrwanych z kontekstu rekwizytów. W swojej diagnozie Martí doskonale rozpoznaje niemożność bezpośredniego czy automatycznego (tzn. niezapośredniczonego scalającą pracą pamięci kulturowej, która dokonałaby uspołnienienia obrazu przeszłości, teraźniejszości i przyszłości danej wspólnoty jako wspólnoty właśnie) przejęcia wzorców kultury kolonizatora (bez względu na ewentualną ocenę takiego stanu rzeczy). „Wiemy – pisze Marta E. Sánchez z perspektywy dwudziestowiecznych prób dekolonizacji – że w dynamice kolonializmu zarówno kolonizująca, jak i kolonizowana cywilizacja ulega zerwaniu – zasadniczemu zniekształceniu. Każdy narzucany przez kolonizatora przedmiot techniki podlega skrótnowi i jest postrzegany jedynie jako izolowany przedmiot, niepowiązany z całą strukturą, która mogłaby ujawniać stojący za nim proces” (1976: 56). U Martíego kultura europejska zaszczepiana na gruncie amerykańskim zmienia się w czyste przebranie: pozór akulturacji, za którym nie kryje się jednak nic; czysty pozór, można by powiedzieć, który już nawet niczego nie przesłania, albowiem wszelka treść albo została z tych pustych form wyrugowana, albo też nigdy się za nimi nie kryła. W ten sposób cała kultura kreolska okazuje się na wskroś pusta, „próżna sensu”, jak powiedziałby Fryderyk Nietzsche, gdyż oparta na przejmowaniu samych rekwizytów, lecz już nie treści kulturowych, i robieniu tego z pobudek nieautentycznych. Ów brak autentyzmu okazuje się największą przewiną zapatrzonych w Europę Kreoli, a zarazem sama kategoria autentyczności ujawnia się jako sedno argumentacji Martíego. Otóż sztuczność latynoamerykańskich intelektualistów, sztuczność kreolskich form życia, sztuczność form rządów zaprowadzanych na latynoamerykańskiej ziemi wynika z tego, że podstawową przesłanką decydującą o ich przyjęciu jest impuls mimetyczny, będący, zdaniem Martíego, zasadniczym motorem dotychczasowego życia społeczno-politycznego w Ameryce Łacińskiej. „Dość naśladownictwa”, powtarza pisarz, upatrując autentycznych form życia tam, gdzie wyrastają one z aktów twórczych, nawet jeśli efekt nie spełnia wyśrubowanych norm „kulturalności”: „Tworzyć – to słowo stanowiące hasło dla obecnego pokolenia. Jeśli wino – to z bananów, a jeśli nawet wyjdzie kwaśne, będzie to nasze własne wino” (Martí 1991: 14). Tak długo, jak powodem działania amerykańskich elit będzie chęć upodobnienia się do Europejczyków, tak długo one same pozbawione będą jakiegokolwiek tożsamości, której brak będą skrywać pod pożyczonym strojem. Tak długo w ramach wspólnot nie będzie miejsca dla tych, którzy europejskich

wzorców nie spełniają: Indian, Czarnych, Metysów. W istocie to zatem pragnienie mimetyczne sprawia, że zasadą społeczną staje się pogarda, a celem elit – odróżnienie się od tych, którzy temu pragnieniu nie ulegają lub ulec nie mogą. Podobnie jak w Russowskiej krytyce społeczeństw nowoczesnych, tożsamość jednostki okazuje się czysto negatywna, uzyskiwana w spojrzeniu tego, do którego pozycji się aspiruje, w geście aprobaty lub odrzucenia, przekazywanym następnie dalej do tych, od których próbuje się ona desperacko odciąć.

Martí swoje oskarżenie kieruje przede wszystkim pod adresem ludności kreolskiej – tej, która czerpała wzorce z Europy i z Europą właśnie, a nie z latynoamerykańską ludnością i ziemią, czuła się silnie związana, a sprawowana przez nią władza stanowiła odzwierciedlenie kolonialnej dominacji Hiszpanii czy, szerzej, kulturowej dominacji Europy nad Ameryką. Oskarżenie to nie jest jednak jednoznaczne, podobnie jak jednoznaczny w oczach Martíego nie może być stosunek do kolonialnej przeszłości i do metropolii. Pisarz nie postuluje wszak odrzucenia hiszpańskiego języka, sam karmi się europejskimi i północnoamerykańskimi ideami. Ponownie zatem należy zapytać o zasadę tego „bratania” kultur, które będzie wreszcie przebiegało nie pod znakiem przemocy, ale „autentycznego człowieka” (Martí 1991: 13).

Opisując moment przebudzenia narodów Ameryki Łacińskiej, Martí podkreśla rolę pytania o tożsamość: „Narody powstają i pozdrawiają siebie nawzajem. »Jacy jesteście?«” (1991: 13). Nie jest co do tego, oczywiście, nowatorski, nowość polega jednak w tym wypadku na zdaniu sprawy z tego, iż prosty opis tożsamości w zasadzie nie jest możliwy. Jak wskazuje Walter Mignolo, w sytuacji kolonialnej pytanie o tożsamość rozpada się na dwa inne: po pierwsze, kto tworzy dany wizerunek, a po drugie, w jaki sposób dokonuje się próby samookreślenia w odniesieniu do obrazu, jaki mają inni (1995: 176). W manifeste Martíego ta dwojaka perspektywa zostaje doskonale uchwycona. Jego diagnoza polega wszak na rozpoznaniu sztuczności ówczesnego obrazu Ameryki Łacińskiej, budowanego podług europejskich kategorii, do których dostosowywana miała być amerykańska rzeczywistość. Wizerunek Latynoamerykanów nie jest więc tworzony przez nich samych, lecz jest obrazem zapożyczonym z Europy i rzutowanym na całkowicie odmienną rzeczywistość. Sednem tego obrazu jest opozycja cywilizacji i barbarzyństwa, gdzie cywilizacja utożsamiana jest z Europą w ogóle lub kulturą łacińską (hiszpańską), barbarzyństwo zaś z pozostałymi grupami ludności, który to wizerunek po szesnastowiecznych hiszpańskich teorykach podboju, takich jak Juan G. de Sepúlveda, przejęli dziewiętnastowieczni latynoamerykańscy teoretycy radykalnej europeizacji, tacy jak Domingo F. Sarmiento (Devés Valdés 1987; Sarmiento 1996). Takie utożsamienie prowadzi z kolei do pragnienia naśladowania wzorców „cywilizowanych”, to zaś do przejmowania europejskich form życia w ich zdeformowanej, sprowadzonej do roli rekwizytów postaci. Na podstawie tego rozpoznania Martí proponuje konstrukcję nowej latynoamerykańskiej tożsamości, będąc w pełni świadomym, iż można tego dokonać tylko uwzględniając wizerunki już istniejące, to znaczy przeinterpretowując je, by stały się narzędziami własnej twórczości. Dlatego nie postuluje on powrotu do czasów sprzed podboju,

nie absolutyzuje żadnej z kultur rdzennych mieszkańców Ameryki, gdyż ani taki powrót nie jest już możliwy, ani pożądany. „Martí – jak pisze Roberto F. Retamar, odkrywca Martíego dla filozofii latynoamerykańskiej – nie śni o niemożliwym już wskrzeszeniu, chodzi mu o przyszlą integrację naszej Ameryki, chce, by sięgnęła do swych własnych korzeni i samodzielnie wzniosła się na poziom autentycznej nowoczesności” (1983: 35).

Pierwszym krokiem Martíego jest zanegowanie opozycji cywilizacji i barbarzyństwa jako nieznajdującej zastosowania w odniesieniu do Ameryki Łacińskiej. W typowym, podsumowującym wielowiekowy wizerunek Innego jako barbarzyńcy lub dzikiego ujęciu (Hanke 1974; Pagden 1997), Sarmiento utożsamia cywilizację z intelektem, sztuką, miastem, europejskością i nowymi czasami, podczas gdy barbarzyństwo łączy z indiańskością lub afroamerykańskością, materialnością, cielesnością, zwierzęcością, wsią i mentalnością średniowiecza (Devés Valdés 1987: 41). W ramach takiego wyobrażenia wszelki metysaż jest, oczywiście, nie do przyjęcia, albowiem oznacza upadek rasy wyższej i zanieczyszczenie ideałów, które można realizować wyłącznie w ich właściwej, pierwotnej postaci, zapożyczonej od kultury najbardziej postępowej – francuskiej i anglosaskiej. Dla Sarmienta takiego postępowego wzorca nie dostarczy Hiszpania, a to dlatego, że mentalnie przynależy do średniowiecza i sama jest rasą „zmieszaną” i takie „zmieszanie” promującą⁵. Kreol zatem, który identyfikuje się zarazem z hiszpańskością i z amerykańską ziemią, będzie się jawił dla Sarmienta jako postać doprawdy monstrualna. Jedynym wyjściem okazuje się zastąpienie (ze wszystkimi tego skutkami) ludności rdzennej ludnością napływową i asymilacja rzeczywistości latynoamerykańskiej do wzorca postępowego: „»Barbarzyństwo« nie ma prawa bytu i »cywilizacja« powinna je całkowicie wymazać; świat gaucza i Indianina powinien zostać zastąpiony przez świat europejski, nie mogą one ze sobą współistnieć” (Devés Valdés 1987: 41). W nieco złagodzonej, hispanofilskiej postaci ta sama opozycja cywilizacji i barbarzyństwa pojawia się w jednym z najsłynniejszych dzieł latynoamerykańskiego modernizmu, w *Arielu* José E. Rodó. Tutaj, inaczej niż u Sarmienta, kultura hiszpańska utożsamiana jest z duchowością, bezinteresownym idealizmem, harmonią elementów pozornie sprzecznych, a jej symbolem staje się Szekspirowski Ariel: „Ariel, duszek powietrzny – pisze Rodó – reprezentuje (...) szlachetną i uskrzydloną część ducha. Ariel jest władzą rozumu i uczucia nad niskimi pobudkami tego, co irracjonalne; jest szczodrym entuzjazmem, jest wzniosłym i bezinteresownym motywem działania, uduchowieniem kultury, żywością i błyskotliwością intelektu – idealnym celem, ku któremu skłaniają się ludzkie wybory, wytrwałym dłużej życia udoskonalając uparte resztki Kalibana, symbolu zmysłowości i tępoty” (1985: 3). Utożsamiając cywilizację-kulturę z Hiszpanią i jej „średniowiecznym”, klasycznym umiłowaniem ideału, Rodó przeciwstawia jej utylitaryzm kultury anglosaskiej, nie włącza jednak

⁵ Takie ujęcie odzwierciedla zresztą dyskusję w samej Hiszpanii pomiędzy tradycjonalistami a tzw. europeizatorami (Harrison, Hoyle 2000; Lain Entralgo 1998).

do obszaru tego, co latynoamerykańskie: ani kultur indiańskich, ani afroamerykańskich. W istocie, stosuje tę samą ramę interpretacyjną, co Sarmiento, jednakże pozytywnie waloryzuje inny element kultury europejskiej, mianowicie to, co związane z tradycją łaćwińską, a co ucieleśnia ludność kreolska⁶. Dyskusja między Sarmiento a Rodó dotyczy zatem nie tyle możliwości włączenia w obręb projektowanej wspólnoty latynoamerykańskiej tego, co do tej pory wykluczane, a wpisane w kolonialną przeszłość, czyli kultur indiańskich i afroamerykańskich, lecz zasad asymilacji do kultury postrzeganej jako wyższa. Dyskusja ta odzwierciedla zarazem złożony stosunek do samej Hiszpanii jako odpowiedzialnej za podbój i wyniszczenie lub dyskryminację rdzennej ludności, który w omawianych przypadkach przyjął formę skrajności: albo całkowitego odrzucenia kultury konkwistadorów na rzecz innych wzorców europejskich, albo pełnego z nią utożsamienia. Jak pisał Carlos Fuentes: „W wieku XVI hiszpańska Ameryka była Utopią Europy. Teraz spłacaliśmy dług, czyniąc z Europy Utopię dziewiętnastowiecznej Ameryki” (1994: 268).

Martí, wychodząc od umiejscowienia człowieka w określonym środowisku, odmawia sensowności stosowania przeciwieństwa cywilizacji i barbarzyństwa. Na gruncie jego rozważań o „człowieku naturalnym” – zakorzenionym w danym miejscu – nie może pojawić się jakiś jeden uniwersalny model polityczno-społeczny czy, ogólniej, kulturowy, który miałby zastosowanie zawsze i wszędzie. Pisarz proponuje odwrotny kierunek wynikania: otóż to nie ziemia i zamieszkujący ją ludzie mają dopasować się do modelu, lecz model ma wyrosnąć z partykularnych okoliczności „geo-kulturowych”. „Władza musi zrodzić się z danego kraju. (...) Rządzenie nie jest niczym innym jak utrzymywaniem w równowadze naturalnych sił istniejących w kraju” (Martí 1991: 9). Na te zaś, jak pokazano wyżej, składają się uwarunkowania materialne i historyczne, w tym fakt współistnienia, niekoniecznie pokojowego, różnorodnych grup ludności realizujących różne wzorce kulturowe. Formułując swój projekt latynoamerykańskiej tożsamości, Martí musi jednak stworzyć narzędzie, które pozwoli mu poddać ocenie dążenia poszczególnych grup i, co chyba najważniejsze, zdeprecjonować dyskurs rasistowski. Tym narzędziem jest rozróżnienie, zastępujące opozycję cywilizacji i barbarzyństwa: przeciwstawienie fałszywej uczoneści i naturalności (Martí 1991: 9). Ponownie, kategoria naturalności nie została wypełniona jednoznacznie treścią, wyznacza ona obszar tego, co autentyczne i przeciwstawione sztuczności. W jaki jednak sposób odróżnić to, co autentyczne, od sztucznego, a zatem i to, co pożądane, od szkodliwego? „Jak – pytał wielki piewca natury, Rousseau – odróżnić to, co pochodzi z jego [człowieka – I.K.] zasobów rdzennych, od tego, co okoliczności i postęp własny dodały do jego stanu pierwotnego lub w tym stanie zmieniły?” (1956: 127). Zwłaszcza w ramach perspektywy przyjmowanej przez Martíego, w której tożsamość latynoamerykańska wyłania się właśnie z sieci wpływów, wzajemnych oddziaływań czy konfliktów, nieuchronnie kształtujących tak poszczególne składowe, jak i całość aktualnego

⁶ Zob. przegląd koncepcji „arielistów” (Kubiacyk 2013: 188–201).

obrazu wspólnoty. Martí nie może wszak tego, co sztuczne, utożsamiać w prosty sposób z tym, co obce, zewnętrzne, gdyż podważałoby to same założenia jego projektu, w którym „własne” konstituuje się na drodze mozaikowego kombinowania różnorodnych – zastanych i dodanych – elementów. Rozróżnienie sztucznego i naturalnego uzupełnia więc innym rozróżnieniem: imitacji i twórczości. Otóż to, co sztuczne, jest związane z wolą imitacji, podczas gdy to, co naturalne, przynależy do sfery twórczości, której warunkiem koniecznym jest jednak rozpoznanie aktualnych uwarunkowań własnej sytuacji geo-kulturowej.

Postulowana przez Martíego twórczość nie oznacza zatem żadnej absolutnej wolności stwarzania, lecz raczej przepracowywanie zastanych elementów i absorpcję wpływów zewnętrznych w ramach określonej sytuacji. Owo „przepracowywanie” tego, co zastane, stanowi warunek wstępny wszelkiej twórczości i jest aktem przeinterpretowywania danej sytuacji na sposób, który Mignolo nazywa „hermeneutyką pluritopiczną”. Jako że Ameryki ukształtowało konfliktowe zderzenie świata prekolumbijskiego i europejskiego, a potem także afrykańskiego, przy czym wszystkie one utraciły ciągłość, a ich tradycje zostały zerwane, to zrozumienie nowych kultur, wyrastających „na ruinach” i z „fragmentów”, wymaga takiej hermeneutyki, która uwzględni dystans między składającymi się na tę nową, nieciągłą całość kulturami, rozwijającymi się wszak niezależnie w różnych miejscach i wytwarzającymi własne sposoby rozumienia (Mignolo 1995: 177–178). W tę hermeneutykę wpisane jest przede wszystkim założenie, iż podstawowym elementem determinującym proces interpretacji i jednocześnie identyfikacji jest miejsce wypowiedzi: bycie gdzieś i bycie skądś, określające status wypowiadającego się podmiotu i dostępne mu sposoby rozumienia. Dlatego też Martí będzie postulował pisanie o Ameryce z Ameryki i z perspektywy Ameryki, nie zaś z Europy i poprzez europejskie wyobrażenia o Ameryce. Imitacja oznacza zatem pisanie o danym miejscu z innego miejsca, zajmowanego fizycznie i/lub kulturowo, jak to było w wypadku na przykład Sarmienta i Rodó, utożsamiających się z „gdzie indziej” Ameryki. Jeżeli więc Martí nawiązuje do kategorii autentyczności, to nie czyni tego na sposób romantyczny [„utopijne, jałowe teksty” (1991: 13)], podobnie jak twórczość nie będzie dla niego powiązana z niezależnością od uwarunkowań. Przeciwnie, zarówno autentyczność, jak i twórczość stanowią rodzaj wierności miejscu – rozumne (związane z praktyką) i rozumiejące odnoszenie się do sytuacji – w których nie uobecnia się żadna istota wspólnoty czy duch narodu, lecz które zdają sprawę z nieusuwalnego wewnętrznego zróżnicowania.

Dlatego Martí ostatecznie nie proponuje żadnej definicji Ameryki Łacińskiej – jedynym określeniem jest określenie przestrzenne, „świadomy jest – jak pisze Retamar – znalezienia choćby nazwy, która określałaby nas konceptualnie” (1983: 37). Być z Ameryki, być z obszaru „od Río Bravo aż po Cieśninę Magellana”, wyznacza element wspólnej tożsamości łączącej ludzi różnych ras, kultur i języków, sytuując ich we wspólnej lokalizacji-sytuacji, uwarunkowanej przede wszystkim kolonizacją i faktem współistnienia różnorodnych wzorców kulturowych. Więcej nawet, w latynoamerykańską tożsamość zostaje wpisana niemożność jednoznacz-

nego określenia: składają się na nią „narody całkowicie oryginalne, o osobliwej, pełnej sprzeczności strukturze” (Martí 1991: 9), a roztopienie poszczególnych tożsamości lokalnych w jakiejś większej grupie, czy to na poziomie narodu, czy kontynentu, stanowiłoby negację tego, czym Ameryka Łacińska jest. „Bratanie” kultur, o jakim pisał Martí, nie może się zatem odbywać wedle wzorca asymilacji, lecz właśnie absorpcji wpływów zewnętrznych w ramach określonych struktur lokalnych z zachowaniem wierności danemu miejscu, nie zaś określonemu elementowi; absorpcji, która miałaby charakter „adaptacji”, przekładu rozumianego jako przez-myślenie, myślenie na wskroś (Gillman 2008), gdzie nowy element wchodzi w relację z kontekstem jego zastosowania, zarazem ulegając przekształceniu i je powodując. Utopia harmonijnej całości zostaje więc przez Martíego odrzucona na rzecz obrazu niekończącego się mieszania kultur ma poziomie konkretnych aktów interpretacyjnych i przekładowych, urzeczywistnianych przez umiejscowione jednostki, które takiej adaptacji czy absorpcji wpływu mogą dokonywać na poziomie konkretnego doświadczenia. Ta specyficzna filozofia konkretności staje się jednocześnie projektem takiej nowoczesności, która odrzuca utopijne ułudę takie jak homogeniczna tożsamość, by świadomie podjąć wyzwanie bezustannego tworzenia tej tożsamości w warunkach stałego braku ostatecznego ugruntowania.

Literatura

- Anderson B., 1997, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków: Znak.
- Assmann A., 2013, *Między historią a pamięcią. Antologia*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Berman M., 2006, „*Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu*”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, tłum. M. Szuster, Kraków: Universitas.
- Devés Valdés E., 1987, *América Latina: civilización-barbarie*, *Revista de Filosofía Latinoamericana*, año 4, s. 27–52.
- Eisenstadt S.N., 2009, *Utopia i nowoczesność*, tłum. A. Ostolski, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Fernández Retamar R., 1983, *Kaliban i inne eseje*, tłum. H. Czarnocka, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Fuentes C., 1994, *Pogrzebane zwierciadło*, tłum. E. Klekot, Łódź: Opus.
- Gillman S., 2008, *Otra vez Caliban/Encore Caliban: Adaptation, Translation, Americas Studies*, *American Literary History*, vol. 20, no. 1–2, s. 187–209.
- Gray R.B., 1963, *José Martí and Social Revolution in Cuba*, *Journal of Inter-American Studies*, vol. 5, no. 2, s. 249–256.
- Hanke L., 1974, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, México: SEP/Setentas.
- Harrison J., Hoyle A. (eds.), 2000, *Spain's 1898 crisis: regenerationism, modernism, post-colonialism*, Manchester: Manchester University Press.

- Hobsbawm E., 2008, *Masowa produkcja tradycji: Europa, lata 1870–1914* [w:] *idem*, T. Rangera (red.), *Tradycja wynaleziona*, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kubiacyk F., 2013, *Nowoczesność, kolonialność i tożsamość: perspektywa latynoamerykańska*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Láin Entralgo P., Seco Serrano C. (red.), 1998, *España en 1898. Las claves del desastre*, Barcelona: Galaxia.
- MacIntyre A., 1996, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Martí J., 1991, *Nasza Ameryka*, tłum. D. Rycerz, Warszawa: CESLA.
- Martí J., 2005, *Nuestra América*, Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Martínez-Echazábal L., 1998, *Mestizaje and the Discourse of National/Cultural Identity in Latin America, 1845–1959*, *Latin American Perspectives*, vol. 25, no. 3, s. 24.
- Mignolo W., 1995, *Afterword: Human Understanding and (Latin) American Interests – The Politics and Sensibilities of Geocultural Locations*, *Poetics Today*, vol. 16, no. 2, s. 171–214.
- Pagden A., 1997, *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, trad. de M. Dolors Gallart Iglesias, Barcelona: Península.
- Renaut A., 2001, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Rodó J.E., 1985, *Ariel. Motivos de Proteo*, http://www.bibliotecayacucho.gob.ve/fba/index.php?id=97&backPID=96&tt_products=3 (dostęp: 8.01.2016).
- Rousseau J.-J., 1956, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* [w:] *idem*, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sarmiento D.F., 1996, *Facundo. Cywilizacja i barbarzyństwo*, tłum. M. Ziętara, Warszawa: CESLA.
- Sánchez M.E., 1976, *Caliban: the new Latin American protagonist of the Tempest*, *Diacritics*, vol. 6, no. 1, s. 54–61.
- Szacki J., 2011, *Tradycja*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Szahaj A., 2004, *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Kraków: Universitas.
- Turner Strong P., 2006, *On theoretical impurity*, *American Ethnologist*, vol. 33, no. 4, s. 585–587.
- Wade P., 2005, *Rethinking „Mestizaje”: Ideology and Lived Experience*, *Journal of Latin American Studies*, vol. 37, no. 2, s. 239–257.
- Welsch W., 2004, *Tożsamość w epoce globalizacji – perspektywa transkulturowa* [w:] K. Wilkoszewska (red.), *Estetyka transkulturowa*, Kraków: Universitas.

Bartosz Radomski¹

Stoicka koncepcja tożsamości

Artykuł stanowi analizę koncepcji duszy i tożsamości w odniesieniu do poglądów przedstawicieli filozofii stoickiej oraz jej późniejszych komentatorów. Autor zwraca uwagę na rolę zagadnienia troski o siebie, odwołując się do jego obecności w filozofii współczesnej (Michel Foucault, Pierre Hadot).

Słowa kluczowe: stoicyzm, tożsamość, troska o siebie

Stoic conception of identity

The article presents an analysis of the concept of the soul and identity in Stoic philosophy, and refers to a combination of original texts Stoic (Cleanthes, Chrysippus) and their later commentators (Philo of Alexandria, Simplicius of Cilicia, Origen, Plutarch), which the author of the article utilizes to prove the importance of the theory of the Stoics, which was in relation to himself (*cura sui*), and to the understanding ego directing the mind or soul, which essentially allowed people the opportunity to get closer to each other and to the Universe. As proposed by the author, this description fits perfectly into the contemporary understanding of philosophy, not only as a speculative form of thinking, but also as a spiritual exercise as proposed by researchers such as Michel Foucault and Pierre Hadot.

Key words: the Stoic philosophy, identity, self-care

Oczywistym stwierdzeniem jest, że w starożytności filozofia była nie tylko pewnego rodzaju koniecznością, bez której człowiek nie mógł zdobyć ani umiejętności prowadzenia uczonego i abstrakcyjnego dyskursu filozoficznego, ani przeprowadzać egzegezy tekstów filozoficznych, ale przede wszystkim stanowiła rodzaj terapii, dzięki której można było, poznając różne postawy wobec życia, osiągnąć samoświadomość, spokój ducha i wewnętrzną wolność. Taką postawę lub formę

¹ Uniwersytet Warszawski, Instytut Filologii Klasycznej; bartosz.radomski@yahoo.pl.

zwrócenia uwagi na samego siebie (gr. *ἡ προσοχή*) możemy odnaleźć w wielu tekstach różnych szkół filozoficznych, jednak szczególnie dokładnie była analizowana przez takich badaczy jak Paul Rabbow (1954), Michel Foucault, Pierre Hadot czy Juliusz Domański.

Troska o samego siebie (gr. *ἡ ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*, łac. *cura sui*), którą tak zdefiniował w swoich pracach Michel Foucault (1999, 2006, 2013), to indywidualne podejście, za którego pomocą człowiek próbuje kształtować samego siebie. Wymaga to zarówno odpowiedniego sposobu bycia i życia, charakteryzującego się refleksją skierowaną na siebie, jak też wielu praktyk, przez które człowiek skupiony na sobie stara się zmienić i oczyścić swoje ja, aby móc się przekształcić czy całkowicie zmienić, nie tyle w celu osiągnięcia wysokiego stopnia mądrości, co moralności swoich działań. Owe praktyki uważa się za techniki samego siebie albo, jak twierdzi Hadot, nazywając je od tytułu słynnej pracy Ignacego Loyoli, ćwiczeniami duchowymi (Hadot 2003).

Mimo że nie znamy systematycznego dzieła, które przedstawiałoby metodę czy techniki takich ćwiczeń duchowych, podczas lektury Filona z Aleksandrii odnajdujemy dwie listy ćwiczeń, z których można się dowiedzieć, jak przeprowadzić w duchu myśli stoicko-platońskiej taką terapię filozoficzną. Pierwsza z nich zawiera: poszukiwanie (*ἡ ζήτησις*), dogłębne badanie (*ἡ σκέψις*), czytanie (*ἡ ἀνάγνωσις*), słuchanie (*ἡ ἀκρόασις*), uwagę (*ἡ προσοχή*), panowanie nad sobą (*ἡ ἐγκράτεια*) oraz obojętność wobec rzeczy obojętnych (*ἡ ἐξαδιαφόρησις τῶν ἀδιαφόρων*). W drugiej zaś wymienia: lektury (*ἀναγνώσεις*), medytację (*μελέται*), terapię pasji (*θεραπείαι*), wspomnienia o rzeczach dobrych (*τῶν καλῶν μνήμαι*), panowanie nad sobą (*ἡ ἐγκράτεια*) i wypełnianie obowiązków (*τῶν καθηκόντων ἐνέργειαι*) [Filon z Aleksandrii (dostęp: 7.06.2014)].

Ta wymagająca wielu ćwiczeń praktyka była przeznaczona do tego, aby człowiek mógł osiągnąć głęboką przemianę stylu swojego istnienia oraz mógł przez nią dostrzec nie tylko siebie, ale i innych ludzi. Inaczej mówiąc, ćwiczenia te miały spowodować całkowitą zmianę normalnego, tzn. niefilozoficznego, podejścia do życia, w taki sposób, żeby nawrócić się na drogę filozofii i filozofowania (*conversio ad philosophiam*).

Konwersja, ulubiony temat Hadota, poruszany we wszystkich jego pracach (np. 2000; 2003; 2004), polega, w sensie religijnym i filozoficznym, na psychicznej przemianie człowieka, która albo odbywa się tylko poprzez zwyczajną zmianę zdania i poglądów, albo całkowitą transformację osobowości, stylu życia i sposobu postrzegania rzeczywistości. Łacińskie słowo *conversio* tłumaczy dwa greckie słowa o różnych znaczeniach: 1) *ἐπιστροφή*, które oznacza powrót (powrót do samego siebie, powrót do początków); 2) *μετάνοια*, co oznacza zmianę poglądu (zmianę sposobu myślenia, a nawet skruchę). Rozbieżność (na poziomie semantycznym pojęcia konwersji) pomiędzy ideą powrotu do samego siebie i zmianą sposobu myślenia odegrała bardzo ważną rolę w rozumieniu pojęcia troski o samego siebie w różnych orientacjach filozoficznych – takich jak platonizm, stoicyzm i neoplatonizm. Dyskusja wokół pojęcia konwersji wywie-

rała istotny wpływ na europejską świadomość filozoficzną, także po pojawieniu się chrześcijaństwa.

Problematyka troski o samego siebie jest złożona. Stoicy wyodrębnili trzy procesy, które można nazwać trzema etapami, na wzór trzech filozoficznych τόποι Epikteta.

Pierwszy krok polega na przyjęciu postawy w stosunku do podmiotu, w którym dąży się do ustanowienia własnego porządku myślenia. Nakaz ten nie zostanie osiągnięty jedynie przez selekcję czy uważne poddawanie krytycznemu ćwiczeniu przedstawiień-wyobrażeń (*φαντασίαι*), które pochodzą z zewnątrz, ponieważ tylko kompleksowe i obiektywne przedstawienia-wyobrażenia (*καταληπτικαί φαντασίαι*) mogą otrzymać zgodę *συγκατάθεσις* ze strony podmiotu. Inaczej mówiąc, to pierwszy krok, aby określić stosunek jednostki do siebie jako stosunek istoty człowieka do poziomu myślenia i wydawania sądów.

Drugi etap dotyczy relacji międzyludzkich, przygotowania podmiotu, aby działał w interesie i dla dobra ludzkości (w duchu sprawiedliwości).

Trzeci etap odnosi się do postawy wobec wydarzeń, które prowadzą do uniwersalnego działania przyczyny zewnętrznej i porządku kosmosu. Po tym etapie pojawia się relacja między człowiekiem a wszechświatem. Podmiot z radością, a nawet pewnego rodzaju świętością (*θεοσέβεια*) przyjmuje wszystko, co zależy od niego samego, czyli to, co stoicy nazywają moralnym prawem działania.

Hadot uważa, że każdy krok odpowiada racjonalnym funkcjom duszy. Pierwszy polega na dobrym wykorzystaniu przedstawiień-wyobrażeń oraz na dyscyplinie wyrażania zgody. Drugi odnosi się do impulsu *ὄρμη* i działania. Napędzany jest przez nieuporządkowane akty pragnienia człowieka w interesie całej społeczności ludzkiej i sprawiedliwości, które także należą do naszej racjonalnej natury. Trzeci odpowiada dyscyplinie pożądania, chęci poznania tego, co nie zależy od samego siebie, ale od wszechświata w ogóle, a dusza indywidualna akceptuje porządek, który pochodzi z natury i ma uniwersalny charakter.

Praktyka troski o samego siebie w filozofii stoickiej, postrzegana przez wszystkich filozofów jako długi i trudny proces, w wyniku którego zmienia się wizja człowieka, życia i wszechświata, jest praktyką nie tylko prowadzącą do pozyskania świadomości własnego miejsca w świecie, lecz ma na celu uczynienie z troski o samego siebie tego, co identyfikuje człowieka z naturą.

Dostrzegając, jak ważna i złożona dla stoików jest troska o samego siebie, wydaje się koniecznym doprecyzowanie niektórych kwestii postrzegania samego siebie i koncepcji podmiotowości, które pojawiają się z czasem w tekstach filozofów stoickich. Anthony Long uważa, że pojęcie postrzegania samego siebie i w pewnym sensie jaźni-przedstawienia (wyobrażenia samego siebie – *ἐαυτοῦ συναίσθησις*) zostało wymyślone przez filozofów stoickich, gdyż u Platona czy Arystotelesa nie odnajdziemy niczego podobnego, co dotyczyłoby takiej koncepcji duszy i jej części (Long 1996).

Ponieważ jednak ani język grecki, ani łaciński nie dostarczają odpowiedniego terminu określającego postrzeganie samego siebie, powinniśmy przypatrzeć się in-

nym pojęciom, które mogłyby wyjaśnić różne aspekty koncepcji podmiotowości w filozofii stoickiej. W wielu pracach, które są poświęcone tematowi postrzegania samego siebie, twierdzi się, że dla Greków w okresie klasycznym pojęcie duszy (*ψυχή*) było odpowiednikiem współczesnego pojęcia podmiotowości. Teza ta może się wydać do pewnego stopnia wątpliwa, nawet jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że podmiotowość może czasem oznaczać, w wyniku redukcji, myślenie wewnętrzne.

Przeciwnie, filozofowie stoicy zaczynają pytać o podmiotowość jako postrzeganie samego siebie, o czym może świadczyć pytanie Kleantesa do młodego ucznia: „Jak to się dzieje, że ja nie widzę tego, że ty to widzisz?” (Diogenes Laërtios 1984: VII, 172) (*Διὰ τί οὖν, εἶπεν, ἐγὼ οὐκ αἰσθάνομαι ὅτι αἰσθάνη* – przekład B.R.).

Takie zainteresowanie podmiotowością było ściśle związane z logiką i fizyką stoicką. Z logicznego punktu widzenia stoicy przeciwstawiali się platońskiemu trójpodziałowi duszy, afirmując pogląd o jej nierozzerwalności i jedności, sądząc także, że postrzeganie samego siebie to nic innego, jak to, co przyjmuje lub odrzuca, za pomocą wyrażenia zgody, przedstawienia, czyli wyobrażenia pochodzącego z zewnątrz. Fizyka również była postrzegana w świetle problemu postrzegania samego siebie, ponieważ stoików nie tylko interesowało uniwersalne życie, ale także życie pojedynczych ludzi, którzy byli oderwanymi fragmentami (*ἀποσπάσματα*) z duszy świata.

Dla stoików narodziny podmiotowości oznaczały pojawienie się nowych terminów (Romeyer-Dherbey 2005). Były one także dokładnie analizowane przez innych starożytnych komentatorów spoza tej szkoły, którzy w ten sposób próbowali lepiej zrozumieć naukę stoików. Warto zatem przyrzeć się ich interpretacjom.

Pierwsza z nich to jakość szczegółowej *ιδίως ποιόν*, koncepcji pochodzącej od Chryzypa, którą Symplicjusz z Cylicji przedstawia następująco: „W związkach istnieje pojedyncza forma, którą w sensie technicznym stoicy nazywają jakością szczegółową, pochodzącą i przechodzącą do całości oraz pozostającą identyczną w czasie trwania całego związku, nawet jeżeli powstają i giną inne części z każdej ze stron [Symplicjusz z Cylicji (dostęp: 7.07.2014)] (*ἐπι τῶν συνθέτων τὸ ἀτομωθὲν ὑπάρχει εἶδος, καθ' ὃ ἰδίως παρὰ τοῖς ἐκτῆς Στοᾶς λέγεται ποιόν, ὃ καὶ ἀθρόως ἐπιγίνεται καὶ αὖ ἀπογίνεται καὶ τὸ αὐτὸ ἐν παντί τῷ τοῦ συνθέτου βίῳ διαμένει, καίτοι τῶν μορίων ἄλλων ἄλλοτε γινομένων τε καὶ φθειρομένων* – przekład B.R.).

Można zatem przypuszczać, że każdy byt posiada niezbywalną oryginalność, niemożliwą do wyjaśnienia przez prostą kompozycję rzeczy czy za pomocą podstawowych zasad. Ta indywidualność nie jest więc dla Chryzypa czymś negatywnym, przez co byt nie styka się ze wspólnym dla swojego gatunku modelem, ale czymś bardzo pozytywnym.

Druga interpretacja świadomości w tekstach stoików to pojęcie szczegółowe *συνείδησις*. Pojawia się ono u Chryzypa w jego traktacie *O celach*, gdzie napisał, że pierwszą troską wszystkiego, co żyje, jest zachować swój ustrój i swoją świadomość. „Najbardziej wartościową rzeczą dla każdej istoty żyjącej jest jej budowa i świadomość, jaką o niej ma” (Diogenes Laërtios 1984: VII, 85) (*πρῶτον οἰκεῖον λέγων εἶναι παντί ζῶνι τὴν ταύτης συνείδησιν* – przekład B.R.).

Trzecia interpretacja pojawiająca się w niektórych tekstach stoickich to koncepcja hegemonistyczna: hegemonia jako głównego przewodnika czy części kierującej duszą (*τὸ ἡγεμονικόν*). W pierwszej księdze traktatu Chryzypa *O duszy* słowo *ἔγῳ* zostało określone terminem *τὸ ἡγεμονικόν*. Niewątpliwie w okresie całej starożytności kwestia związana z umiejscowieniem części kierującej duszą była tematem wielu długich dyskusji. Stoicy, plasując tę część duszy w sercu, uznali zdanie samego Arystotelesa i lekarzy sycylijskich, przede wszystkim greckiego lekarza Dioklesa z Karystos. Poglądy te stały w opozycji do poglądów lekarzy greckich ze szkoły hipokratejskiej, którzy sądzili, że dusza znajduje się w umyśle².

Czwarta interpretacja to koncepcja stanowiąca podstawę etyki stoickiej i fundamentalnego pojęcia szkoły stoickiej, czyli *oikeiōsis*³. Sens i tłumaczenie tego terminu są różne: świadomość samego siebie, naturalne pokrewieństwo, mienie, przymiot.

Pojęcie *oikeiōsis* zawiera się w czterech zasadach:

1. Miłości do siebie, na podstawie której każda istota dąży do osiągnięcia dla siebie dobra, kocha swój własny status i obawia się śmierci jako utraty samego siebie [(Cicero, *De finibus*, III, 16, 18: „Ex quo intellegi debet principium ductum esse a se diligendo” (dostęp: 21.06.2014)].
2. Świadomości samego siebie, czyli *συνείδησις*, co oznacza, że każda istota ma świadomość własnego statusu i miłości własnej, bez względu na jakiegokolwiek doświadczenia empiryczne (zob. Diogenes Laërtios, *Żywoty*, SVF, VII, 88: „Trudno bowiem sobie wyobrazić, aby istota żywa sama do siebie czuła niechęć, skoro już zaczęła istnieć, aby mogła nie być do siebie przywiązana, nie czuć się swoją. Nie zostaje więc nic innego, jak sobie powiedzieć, że natura przywiązała każdą istotę żywą do niej szkodliwie, a zatrzymuje to, co pożyteczne”).
3. Samozachowawczości, na podstawie której każda istota dba, aby utrzymać się przy życiu.
4. Wyboru – według stoików po miłości i samoświadomości następuje konieczność wyboru między tym, co jest pożyteczne, a tym, co szkodliwe [(Cicero, *De finibus*, III, 17,5: „Satis esse autem argumenti videtur quam ob rem illa, quae prima sunt adscita natura, diligamus, quod est nemo, cum utrumvis liceat, aptas malit et integras omnis patris corporis quam, eodem usu, inminutas aut detortas habere” (dostęp: 29.06.2014)].

Uwzględniając te cztery zasady, można uogólnić, że istnieją dwa rodzaje *oikeiōsis*: świadomość uniwersalna, wspólna wszystkim bytom, i indywidualna, właściwa poszczególnym bytom. W takim rozumieniu, natura staje się miejscem, gdzie wyraża się *oikeiōsis* uniwersalna, podczas gdy *oikeiōsis* indywidualna uwydatnia się na poziomie jednostki.

Piąta interpretacja to koncepcja pojawiająca się w tekstach filozofów stoickich od Chryzypa pod postacią *daimon* (*δαίμων*) albo *genium*. Termin *genium* pojawia

² Więcej na ten temat w artykule Verbeke (1945).

³ Pojęcie *oikeiōsis* zostało szeroko omówione w artykule Engberg-Pederson (1990).

się u Seneki w *Listach moralnych do Lucyliusza* (XC, 28, XCV, 41); *daimon* zaś występuje w *Diatrybach* Epikteta oraz *Rozmyślaniach* Marka Aureliusza. U Marka Aureliusza jest tym, co stanowi w nas przedłużenie boskiego logosu, który zapewnia każdemu schronienie przed nieszczęściami, niczym twierdza. Dbanie o *daimon* polega na permanentnym udowadnianiu, że ma on rzeczywiście boską naturę, a także na ciągłej próbie identyfikacji z nią. Każdy człowiek musi stale identyfikować się ze swoim *daimonem*, ponieważ tylko tak można dotrzeć do swojego boskiego *ego*. Aby to zrobić, człowiek musi zwrócić się do samego siebie albo, jak uważa Marek Aureliusz, wzorować się na dobrym porządku *εὐκοσμία* i cnotcie *ἀρετή* (Aureliusz 2011). Cnota jest ostatecznym celem filozofów stoickich, oznacza życie w harmonii z naturą, prawem powszechnym i uniwersalnym logosem wszystkich rzeczy. Natura sama popycha ludzi do życia zgodnie z cnotą, a takie życie nie polega na niczym innym, jak na życiu zgodnie z doświadczeniem tego, co naturalne, gdyż nasza natura również jest częścią wszechświata.

Koncepcja filozofów stoickich dotycząca nieśmiertelności duszy także różni się od koncepcji przedstawionej przez Platona, gdyż stoicy nie wierzą w jej nieśmiertelność. W opozycji do Epikura nie sądzą też, iż dusza całkowicie znika wraz ze śmiercią ciała. Według nich jedynie dusze zwierząt umierają razem z ciałem, podczas gdy dla dusz rozumnych koniec fuzji z ciałem nie obejmuje jednoczesnego zanikania elementów. Dla Zenona dusza to trwający duch *πολυχρόνιον πνεῦμα* (Epiphanius, *Adversus haereses*, III, 2, 9, SVF, I, 146-2), który przeżywa rozkład ciała, ale tylko przez pewien czas. Dla Kleantesa każda dusza przeżywa do momentu okresowej konflacji kosmicznej, dla Chryzypa zaś jedynie dusze rozumne zachowują autonomiczne istnienie i utrzymują się same przez się (*καθ'ἑαυτάς*) (Diogenes Laërtios, *Żywoty*, SVF, VII, 157). Według Chryzypa dusza przybiera formę kulistą, choć pozostali stoicy utrzymują, że dusze kontynuują swoją egzystencję, podróżując do gwiazd albo wokół Księżyca (zob. *Scholia in Homeri Iliadem*, Y, 72; SVF, II, 815). Jedynie dusze rozumne trwają przez dłuższy czas, tzn. do momentu, kiedy giną w okresowej konflacji świata, żeby następnie powrócić w tej samej jakości gatunkowej wraz z nowo tworzącym się światem (Klemens z Aleksandrii, *Stromata*, V, 1; SVF, II, 630 – *καθ'ὄν και τὸν ἰδίως ποιὸν ἀναστήσεσθαι δογματιζουσι*). Ów powrót nie musi jednak oznaczać reduplikacji znanego nam świata czy jego powtórzenia. Z opowiadania Nemezjusza z Emezy wynika, że: „Znów będą Sokrates i Platon, i razem ci sami ludzie, razem z przyjaciółmi i z współobywatelami, napotkają na te same zdarzenia i takie same historie, poświęcą się tym samym zajęciom, a każde miasto, wieś lub pole zostaną przywrócone w ten sam sposób” (Nemezjusz, *De natura hominis*, cap. 38; SVF, II, 625) (*ἔσεσθαι γὰρ πάλιν Σωκράτην και Πλάτωνα και ἕκαστον τῶν ἀνθρώπων σὺν τοῖς αὐτοῖς και φίλοις και πολιταῖς, και τὰ αὐτὰ πείσεσθαι, και τοῖς αὐτοῖς συντεύξεσθαι και τὰ αὐτὰ μεταχειριεῖσθαι, και πᾶσαν πόλιν και κώμην και ἀγρὸν ὁμοίως ἀποκαθιστασθαι* – przekład B.R.).

Komentując ten tekst, należy zadać sobie pytanie, czy w wizji stoików podmiotowość pozbywa się wyjątkowości – i czy oznacza to, że będzie istnieć nieskoń-

czoność Sokratesa, która będzie zawsze wyrażona tą samą osobą. Odpowiedzią na pytanie może być ciekawa uwaga Orygenes: „Stoicy twierdzą – nie rozumiem w jaki sposób – że wszystkie rzeczy w następnym cyklu będą bardzo podobne do tych z cyklów poprzednich. Na pewno nie wróci Sokrates, ale będzie ktoś bardzo podobny do Sokratesa i weźmie sobie za żonę kobietę bardzo podobną do Ksantypy i zostanie oskarżony przez ludzi bardzo podobnych do Anytosa i Meletosa. Nie rozumiem tylko, w jaki sposób świat, z jednego cyklu na drugi, będzie zawsze taki sam, a nie bardzo podobny, podczas gdy rzeczy na nim nie są takie same, tylko bardzo podobne” (Orygenes, *Contra Celsum*, IV, 68; SVF, II, 626) (*οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς οὐκ οἶδ’ ὅπως ἀπαραλλάκτους φασὶν ἔσεσθαι κατὰ περίοδον τοῖς ἀπὸ τῶν προτέρων περιόδων πάντας, ἵνα μὴ Σωκράτης πάλιν γένηται, ἀλλ’ ἀπαράλλακτός τις τῷ Σωκράτει, γαμήσων ἀπαράλλακτον τῇ Ξανθίππῃ καὶ κατηγορηθῆσόμενος ὑπὸ ἀπαραλλάκτων Ἀνύτω καὶ Μελήτῳ. Οὐκ οἶδα δὲ πῶς ὁ μὲν κόσμος αἰεὶ ὁ αὐτός ἐστι καὶ οὐκ ἀπαράλλακτος ἕτερος ἑτέρῳ, τὰ δ’ ἐν αὐτῷ οὐδὲ τὰ αὐτὰ ἀλλὰ ἀπαράλλακτα* – przekład B.R.).

Takie całkowite podobieństwo nie prowadzi do absolutnej tożsamości: wyrazami „bardzo podobny” zaprzecza identyczności. Podobieństwo zawiera się więc w dwoistości: byt staje się podobny do innego bytu i byty te nie są ze sobą tożsame.

Symplicjusz z Cylicji w bardzo jasny sposób wyjaśnia ten problem, tłumacząc, że tożsamość nie tyle staje się odpowiedzią na to pytanie, ale jedynie daje podstawy do dalszych badań: „[Stoicy], sądząc, że to samo »ja jestem« rodzi się na nowo w palingenezie, pytają czy ja jestem jedyny teraz i innym razem, biorąc pod uwagę, że w esencji »ja jestem« jest tym samym, zaś w substancji [»ja jestem«] różni się od utworzonego innego świata” (Symplicjusz z Cylicji, *In Aristotelis physiconum libros commentaria*, vol. 10, 886, 12-15; SVF, II, 627) (*Λέγοντες γὰρ ἐκείνοι τὸν αὐτὸν ἐμὲ πάλιν γίνεσθαι ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ ζητοῦσιν εἰκότως, πότερον εἰς εἰμι τῷ ἀριθμῷ ὁ νῦν καὶ τότε διὰ τὸ τῇ οὐσίᾳ εἶναι ὁ αὐτός, ἢ τῇ κατατάξει τῇ εἰς ἄλλην κοσμοποιίαν διαφοροῦμαι* – przekład B.R.).

Problem ten pozostaje bardzo drażliwy, zarówno w stosunku do stoickiej koncepcji podmiotowości, jak też jej myśli teologicznej. Jeżeli bowiem istnieje bardzo duże podobieństwo między osobami poprzedzającego cyklu kosmicznego i osobami cyklu następnego, oznacza to, że Bóg jest rozprzestrzeniony w kosmosie i również powinien podlegać cyklicznej przemianie siebie, dlatego, aby zachować tożsamość Boga z samym sobą, filozofowie stoicy rozwinęli teorię opatrności (*πρόνοια*). Podobnie jak człowiek, Bóg składa się z ciała i duszy, jednak jego dusza to opatrność.

Chryzyp twierdzi: Bóg i świat są podobni do człowieka, opatrność zastępuje duszę. Jednak w momencie konflagracji kosmicznej Bóg, który jest jedynym bogiem, nie ulega zniszczeniu, ale powraca do stadium opatrności, współistnieje i kontynuuje swoją egzystencję w unikatowej substancji eterycznej (Plutarch, *De communibus notitiis*, 36, 1077 E; SVF, II, 1064) (*Λέγει γοῦν Χρύσιππος εἰκέναι τῷ μὲν ἀνθρώπῳ τὸν Δία καὶ τὸν κόσμον τῇ δὲ ψυχῇ τὴν πρόνοιαν· ὅταν οὖν ἢ ἐκπύρωσις γένηται, μόνον ἀφθαρτον ὄντα τὸν Δία τῶν θεῶν ἀναχωρεῖν*

ἐπὶ τὴν πρόνοιαν, εἰθ' ὁμοῦ γενομένους ἐπὶ μιᾷς τῆς τοῦ αἰθέρος οὐσίας διατελεῖν ἀμφοτέρους – przekład B.R.).

Jeżeli nawet przez palingenezę rozumiemy odnowę większej liczby światów, wówczas istnieje ten sam jedyny Bóg, który jest Absolutem i Podmiotem wszystkiego, gdyż uszedł w opatrność i nie podlega efektem konflacji kosmicznej. Dowodzi to, że człowieka nie należy postrzegać w kategorii podmiotu osobowego, który zawiera się w pojedynczym i niepowtarzalnym „ja”, ale na przekór sądom Chryzypa, jako rozum czy intelekt.

Tym samym troska o samego siebie składa się z określonej rzeczywistości i utożsamia się z duszą rozumną, która otrzymuje różne nazwy w tekstach filozoficznych. Mimo że według niektórych stoicy doszli najdalej w myśli starożytnej, aby rozwikłać problem samego siebie, należy poczekać na czasy nowożytne. Wówczas uzyskamy odpowiedź na to zagadnienie w nowym i nowoczesnym wymiarze.

Literatura

- Aureliusz M., 2011, *Rozmyślania*, tłum. K. Łapiński, Warszawa: Czarna Owca.
- Cicero M.T., 2014, *De finibus* [w:] www.archive.org (dostęp: 21.06.2014).
- Diogenes Laërtios, 1964; *Stoicorum Veterum Fragmenta* [w:] www.archive.org (dostęp: 29.04.2014).
- Diogenes Laërtios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów* [w:] *Biblioteka Klasyków Filozofii*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Engberg-Pederson T., 1990, *The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*, *Studies in Hellenistic Civilization*, vol. 2, s. 250–263.
- Epiktet, 1961, *Diatryby. Encheiridion*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Epiphanius, 2014, *Adversus haereses* [w:] www.books.google.pl (dostęp: 23.07.2014).
- Filon z Aleksandrii, 2014, *Legis alegoriae* [w:] www.biblicalresources.wordpress.com (dostęp: 7.06.2014).
- Filon z Aleksandrii, 2014, *Quis rerum divinarum heres sit* [w:] www.biblicalresources.wordpress.com (dostęp: 27.05.2014).
- Foucault M., 1999, *Sobąpisanie* [w:] *idem, Szaleństwo i literatura*, tłum. M.P. Markowski, Warszawa: Aletheia.
- Foucault M., 2006, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Foucault M., 2013, *Hermeneutyka podmiotu. Wykłady z Collège de France 1981/1982*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hadot P., 2000, *Czym jest filozofia starożytna*, tłum. P. Domański, Warszawa: Aletheia.
- Hadot P., 2003, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa: Aletheia.
- Hadot P., 2004, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do Rozmyślań Marka Aureliusza*, tłum. P. Domański, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Klemens z Aleksandrii, 2014, *Stromata* [w:] www.archive.org (dostęp: 31.07.2014).
- Long A.A., 1996, *Hierocles on oikeiosis and self-perception* [w:] *idem, Stoic Studies*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nemezjusz, 2014, *De natura hominis* [w:] www.archive.org (dostęp: 4.08.2014).

-
- Orygenes, 2014, *Contra Celsum* [w:] www.archive.org (dostęp: 31.08.2014).
- Plutarch, 2014, *De communibus notitiis* [w:] www.archive.org (dostęp: 21.06.2014).
- Rabbow P., 1954, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Monachium: Kosel.
- Romeyer-Dherbey G., 2005, *La naissance de la subjectivité chez les stoïciens* [w:] *Les stoïciens*, Gilbert Romeyer Dherbey (ed.), Paryż: Vrin.
- Scholia in Homeri Iliadem*, 2014 [w:] www.archive.org (dostęp: 17.03.2014).
- Seneka, 2012, *O dobrodziejstwach* [w:] *Biblioteka Filozofów*, tłum. Ł. Górnicki, Warszawa: Hachette.
- Sympliciusz z Cylicji, 2014, *In Aristotelis De anima* [w:] www.archive.org (dostęp: 7.07.2014).
- Sympliciusz z Cylicji, 2014, *In Aristotelis physicorum libros commentaria* [w:] www.archive.org (dostęp: 7.07.2014).
- Verbeke G., 1946, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 44, n° 1, s. 135–139.

Sylwester Zielka¹

The Canon as Identity Narrative

The main focus of this paper is to address problematic issues inherent in the canon, which can be understood as a construct that enables the production of the common universe of images and symbols, which support the collective memory, that is an indispensable element of the collective identity of social groups, including nations. In such understanding of the canon, it is a cultural construct which itself also constructs culture. This dual nature of the canon becomes particularly obvious in the case of national educational canons connected to complex collective subjects. Participation in the canon as a cultural text is partially indicative of belonging to a certain group, and thus guaranteeing one's individual identity. Education, however, is the field of constant debate, a polemical discourse and other forms of cultural dispute which may come under the header of ideological wars. The inextricable connection between ideology and education can be expressed in the form of a dilemma: what kind of person do we wish to raise, and how do we identify what it means to be a citizen, and does he/she have exhibit patriotism as a result? In this context, the question about the educational canon emerging from these debates is also a question about the image of culture and its dominant narrations defining ways of constructing and fulfilment of identity.

Key words: canon, nation, education

As Homi Bhabha remarked, every nation – however we may understand it – creates narrations about themselves and other nations. It is rooted not only in the human need of story-making, but also in the fact that the idea of a nation is still deeply embedded in our ways of thinking about the world (1990). One of the fundamental narrations that nations use to talk about themselves, usually to emphasise their uniqueness, righteousness, immaculacy, and the ancient origins, is a nation's cultural canon. Canon rarely becomes a topic of public debates or controversies. It is rather tacitly assumed to belong to an 'expert culture' where only a few have the right to comment on it. The efforts to determine what canon is – as

¹ University of Gdańsk, Institute of Pedagogy; pedsz@ug.edu.pl.

a cultural category and the way of implementing this culture – as well as who and what belongs to it and on what conditions, usually intensify during sudden social changes, the so-called cultural or civilizational crises which call for new definitions of the past, present, or perhaps future, reality (Kurczewska 2000). We should also remember here, however, the words of the American scholar of the Polish literature Andrea Lanoux who noticed that even though scientific investigations into the canon were hindered by “fierce discussions on whose works belong to the canon or not and who decides about that (...), such discussions are themselves a part of the process of creating the canon, enabling its changes and revivals” (2003: 9–10). The discussions about the canon should, therefore, be treated as an integral part of their construction and deconstruction.

In this paper canon is understood as a construct enabling the production of the common universe of images and symbols which support the collective memory – an indispensable element of the collective identity of social groups, including nations. According to this definition, canon is a cultural construct which itself also constructs a culture. This dual nature of a canon becomes particularly obvious in the case of national educational canons addressed to complex collective subjects. When a cultural text is present in the canon, its author certainly belongs to a certain group and his individual identity is confirmed. Education, however, is the field of constant debates, polemics, discussions and other forms of cultural dispute which may all be called ideological wars. The inextricable connection between ideology and education can be expressed in the form of a dilemma: what kind of person do we want to bring up? Who is a citizen and does he or she have to be a patriot as well? In this context, the question about the educational canon emerging from these debates is also a question about the image of culture and its dominant narrations which define ways of constructing and the fulfilment of identity.

The aim of this paper is to analyse the category of the ‘canon of national culture’ as the narration of identity, i.e. the way a nation tells its own story, with a nation’s more or less active participation. A starting point for this analysis is the description of changes in the canon of the required reading list for schools in 2007, when the Minister of National Education of the time Roman Giertych proposed changes in the obligatory reading list for schoolchildren (which I will call further on ‘a school literary canon’ or simply ‘a school canon’). I use this example to demonstrate two things: firstly, that the idea of a national canon has its fierce advocates and opponents, which fosters nationalist tendencies, and secondly, to show that education, especially literary education, is one of the most important fields of developing one’s identity. After a short presentation of these changes I shall proceed to a description of the canon as a heterogeneous construct, taking into account its historical and ideological (including national) entanglements. In the final part, I shall discuss the fundamental issue of the relationship between the canon, culture, and national identity.

What was the essence of Minister Giertych’s ideological offer along with the changes in the school canon? (I shall only refer to several examples.) Firstly, ac-

According to the Minister, the canon perceived as the vehicle for lasting and unchangeable values should keep Poles from making the mistakes that the Western societies have made, and which led them to the state of common moral, cultural and socio-political relativism, which can be generally gathered under the heading of 'postmodernism'. Unfortunately, the Minister did not offer a more detailed characteristics of this category. The reform was supposed to bring about a great revival of educational and, at the same time, social spheres, as well as introduce order instead of 'slackening'².

Owing to this reform: "Poland has the opportunity to (...) break the trend towards liberalisation and build the society capable of meeting great challenges". Secondly, Poland is therefore presented as the avant-garde of changes which make her 'great', which is the reference to Roman Dmowski's vision of Poland. Dmowski was the leader of the pre-war *Narodowa Demokracja* [National Democracy party] and had the idea of the great Poland stretching from the Baltic Sea to the Black Sea. The 'greatness' of Poland should result in the sense of pride among her nation and in the emphasis on the national imponderables.

Thirdly, breaking the 'trend towards liberalisation', as well as keeping Catholic authors in the canon, and adding several new ones (Twardowski, Zuchniewicz), means opposing the more or less noticeable process of secularisation of the Polish society and restoring the importance of the Catholic cultural heritage which should be respected by other, minority religions. Consequently, Poland should be regarded as a Catholic country where Catholicism does not only dominate other religions, but should also become the core of what it means to be Polish.

Fourthly, the exclusion of Gombrowicz, Witkacy, Kafka, Conrad, Dostoevsky and Goethe from the canon (more precisely, from its first version) was justified by the Minister who claimed that their works "do not demonstrate the positive attitude towards education". Having included instead the works of John Paul II or Jan Dobraczyński, he argued that "We propose (...) books which help shaping characters, values such as: dutifulness, integrity, truthfulness, reliability, diligence, patriotism, prudence, etc. Thus, this reform becomes an inherent part of building the new, revived national Poland, and the state should foster the development of its fundamental institutions, i.e., mainly the 'normal' heterosexual family" (Giertych 2007).

Eventually, these changes had not been accepted and implemented. Nevertheless, the very proposal of changes ignited the vivid reaction in various environments and organizations, clearly noticeable in the mid-2007, mainly in the press, but also in the TV programmes and the Internet discussions. These reactions revealed a dispute concerning the very notion of the canon, criteria of its content, who should be included in it and who should not, and why. Moreover, the debate engaged not only representatives of certain political powers – close to the government circles of the time – but also journalists, public intellectuals, and representa-

² To illustrate the rationale of these changes let me refer to the interview with the Deputy Prime Minister, the Minister of National Education, Roman Giertych conducted by Magdalena M. Stawarska (Giertych 2007).

tives of academic community, mainly philologists. This shows that the canon (in this case, the literary canon) still remains a social and cultural institution that shapes to a greater or lesser degree the awareness of its readers, and that the struggle for the symbolic content of culture takes place on very diversified fields of cultural activities.

What is the canon and why this particular way of 'struggle for recognition', to use Alex Honneth's expression, can trigger so many social emotions and controversies? Who shapes it? And why did canon become national? The following brief historical reconnaissance into the category of canon shall demonstrate its contingent, unnecessary nature. The word 'canon' comes from Greek and originally meant a measuring rod. Already in the 5th century BC this word was used to describe 'a rule for the proportions of elements in architecture', but also 'for ideal proportions of a human figure'. Contrary to appearances, both original meanings are not far from one another, since they both include proportion, something understood by ancient Greeks as 'proper', 'adequately selected', 'recommended'. As such, since its first appearance in culture, irrespective of the field it referred to, the canon included numerous semantic structures related to 'appropriate measure'. Thus understood, the Greek canon has a very close meaning to the Latin norm. However, the Roman sense of normativisation gained advantage mainly in the legal field, whereas the Greek canon has a much wider meaning, since it includes hierarchical orders of cultural products (Pisarek 2005).

Following this path, we can assume, after the German historian of culture Jan Assmann, the Greek canon 'answers the question, What can we use as a guide?' (2011: 101). And he adds that this question 'becomes pressing when conventional measures are no longer adequate to deal with a given situation' (2011: 104), or, in other words, when the reality goes beyond the conditions up to the obvious conventions provided now by the tradition.

Assmann concludes his reflections with the remark that the canon is an instrument, because it allows for orientation in a given issue and a proper conduct, but at the same time it is a normative tool, 'an instrument not only registers what is but it also prescribes what has to be' (2011: 95). Although to a large extent canon owes its contemporary meaning to the Church (which began using this term for sacred texts), "the classical canon has still other roots than the theological. The former links up with the old meaning of measure and criterion, both for the production and, especially, for the judgment of art. It answers the question, What can we use as a guide? The canon defines the proportions of what is beautiful, great, or important, and it does so by pointing to works that embody and exemplify the relevant values" (Assmann 2011: 101–102). Assmann added that the notion of classics related to the notion of the canon 'encompasses the idea of the sacred together with guidelines for production and for judgment, and creates a "principle of sanctification"' (2011: 102).

The second line leading to the contemporary understanding of the canon is the tradition of shaping the body of texts acknowledged by the Church as sacred. In

this tradition, the canon is understood as “(...) the official list of books inspired by the Holy Spirit, which the teaching Church offered to its believers as the Word of God, i.e., an infallible rule of faith and conduct”. ‘Official’ means here that only some of many writings around the Testaments received the ‘certificate of belonging to the canon’ issued by ‘the Teaching Office of the Church’, while others were excluded and recognised as the Apocrypha. Therefore, not all texts were acknowledged by the Church as inspired by the Holy Ghost, and since the Apocrypha – which, it seems, can be interpreted as ‘folklore’, the product of folk culture – can be created indefinitely and as such do not foster the idea of ‘closed’ and hierarchical canon (Homerski 2000: 568).

The Christian idea of ‘canonical texts’ as collections of writings is also related to the issue of the ‘decline’ of the author and, at the same time, increased significance of authority. This may sound paradoxically, but these processes overlap. Since the Biblical texts are recognised by Christian Churches (also in Judaism and Islam) as ‘God’s writing’, their ultimate author is supposed to be God, whoever wrote these words down had to be inspired by God and could not be thought of as an independent author (Finkelstein, McCleery 2005), especially since language, including written language, was perceived as God’s gift (this idea survived until the 19th century). It was reflected in the practice of writing medical, legal or literary texts, which often do not mention their authors to emphasise that they were guided by God’s hand. On the other hand, since these anonymous writers were usually institutionally related to the Church (which had the monopoly for education, including literary education, for a long time), it ‘scooped’ the excess of the cultural production, building its authority on a very strong connection between intellectual and Church elites, as illustrated by the case of the process of formation of European universities and struggles for domination in this field. Therefore, it could be claimed that “the Church, which was the first to lay claim to such binding canonical (i.e., based on the truth) and indisputable authority, and which, by tying its members to the canon, produced a monocentric culture. Characteristic of such cultures is their all-embracing guidance; they come up with a unifying formula that brings all the different codes of cultural communication together, leaving no space for independent thought or discussion” (Assmann 2011: 99). Striving for cultural homogeneity (Gramscian cultural hegemony) started by the Church is, therefore, the process of creating canons understood as ‘rules’ or ‘norms’ through the works which embody certain values and their imitation is regarded as the fulfilling of God’s will.

The Renaissance adopted the Christian understanding of the canon as the list of works and its authors (this time with the emphasis on authors), but it was applied to works of secular writers from Antiquity and Middle Ages, but also to the contemporary writers. However, the criteria according to which given authors could qualify for such lists were unclear, so the existing registers were used and expanded with local works. Often the local versions of these lists referred to authors and works from the Western European countries: Italy, France, later Eng-

land and Germany. Works of these authors were considered to be model (classic), exemplary and worth following (Curtius 2013).

The important turning point in the understanding of cultural and literary canon was the second half of the 18th century, i.e. during the consolidation of a modern nation state. It was the time when “18th century writers shifted the idea of the canon towards its more modern direction, when they managed to develop their own awareness of the value of national writers” (Lanoux 2003: 25). The idea of ‘nationalisation’ of literature and culture initially appeared in the works of German Romantics and soon was adopted in other countries. Friedrich Schiller and Wilhelm von Humboldt offered a significant contribution to this process: the former because of his esteem as a poet, and the latter, by means of institutional opportunities brought about by new universities and cultural centres. The Western culture began associating the canon with ‘inspired’ authors and works, ordered chronologically from Homer and Greek poets, Dante and Shakespeare, to contemporary authors included in the category of ‘national literature’. It should be noted that this category did not exist earlier and the ‘nationalisation’ of authors writing in a particular country or language was accomplished in the 19th century.

Since then literature, literary education and the national awareness became closely associated. One of important elements shaping this awareness was the standardization of national literary language, accompanied by the normalization and codification of national languages (for example in the form of dictionaries). As the historian Eric Hobsbawm reported in this context, at the moment of the unification of Italy, only 2.5 percent of the people belonging to the cultural elite spoke the language later recognised as national, ‘while the rest spoke various and often mutually incomprehensible idioms’ and the situation in other countries was similar (Hobsbawm 1990: 38). The growing ‘national awareness’ resulted also from a certain focus of means of communication and social classes controlling them on national issues. In other words, one of the principal criteria according to which nations were emerging was the fact that its cultural elites (literary, administrative, and, notably, financial) of a given territory began defining themselves as ‘national’ and forms of communication they used – mainly in the form of literature and administrative documents – were labelled as ‘national language’. Jerzy Jedlicki, a historian of ideas, described it as a ‘nationalisation’ of culture, by which he meant the emphasis put by cultural and political elites on highlighting the aspects that differentiate various groups in terms of their nationality (1987: 46). Thus, the modern nation states, especially the Western ones, headed by France, England, and Prussia, began creating national cultural canons, intentionally different from the canons of other nations.

The emerging national ideology underlying the uniqueness of national canons draws its validity also from the works of Johann Gottfried Herder who often responds to the rhetorical question: “Is there a people upon earth totally uncultivated?” (1966: V), in order to justify the idea that culture and nation are in fact equivalent. In Herder’s philosophy, the preservation of the specificity and the evo-

lutionary continuity of a given nation's cultural identity was the purpose of every individual participating in the life of this nation – the very reason for describing oneself as a member of the nation – which could be most effectively accomplished by cultivating the native language as the expression of the nation's spirit.

The nation state, however, which concept was born in the spirit of the post-revolutionary liberalism winning the battle with the old feudal regime based mainly on the hierarchical political and religious structures legitimised by the Church institutions, required itself a legitimisation to exercise its power. It was found in the 'invented traditions' which supported the creation of a new identity through the canon of national values. The author of this phrase, Eric Hobsbawm, defines 'invented traditions' as a set of practices of a ritual and symbolic character based on tacit rules which "seek to inculcate certain values and norms by repetition, which automatically implies continuity with the past" (1983: 1). These repetitions are aimed at rooting norms and values in the social consciousness and practices of everyday life. Inventing traditions has always served nation states to demonstrate that in the post-revolutionary (i.e. after the French Revolution) world of changeability and constant modernisation there still exist areas of social life which have the status of eternal, unchangeable, and related to the past. This gives the nation state a social legitimisation to exercise its power. All European countries participated in this process, even the newly established ones (such as Italy or the German Empire) and the process intensified especially in the 19th century.

It resulted in combining the cultural canon with the idea of the nation. These two notions have become so closely integrated that since that time 'the canon of national culture' has become an almost commonly-used phrase. As Brennan notes in this context: "The rise of the modern nation-state in Europe in the late eighteenth and early nineteenth centuries is inseparable from the forms and subjects of imaginative literature. On the one hand, the political tasks of modern nationalism directed the course of literature, leading through the Romantic concepts of 'folk character' and 'national language' to the (largely illusory) divisions of literature into distinct 'national literatures'. On the other hand, just as fundamentally, literature participated in the formation of nations through the creation of national print media – the newspaper and the novel" (Brennan 1990: 48). It should be added that also the language of science ceased to be 'universal' (with the dominant role of Latin) and became a national language which became itself 'universal' for all communities included in a given nation.

Ernest Gellner has the similar approach. He defines nation in terms of convergence of will, culture and political borders. Gellner, however, underlines, it would find its justification only in specific social circumstances, to which he included: centrally managed higher cultures, standardization and homogenization of culture and educational politics. Thus understood, the nation can be defined in the following way: "Under these conditions, though under these conditions only, nations can indeed be defined in terms both of will and of culture, and indeed in terms of the convergence of them both with political units. In these condi-

tions, men will to be politically united with all those, and only those, who share their culture. Polities then will to extend their boundaries to the limits of their cultures, and to protect and impose their culture with the boundaries of their power” (Gellner 1983: 55). The specific social conditions mentioned by the British anthropologist can be identified with the need for shaping the sense of national awareness and origin. Even though the process of transmitting and reproducing culture is centrally governed and in the top-down direction, as a preparation to perform a certain social role and an attempt at achieving certain standards, it may bring about some positive results in the form of a strongly felt connection with one’s cultural community and, as a consequence, the will to create one nation. It would be more relevant, however, to interpret Gellner’s notion of the will not as the will of a nation, but rather as the state’s will or rather an aspiration for closing the whole society within the territorial and cultural borders. According to Gellner, the nation expresses the idea of nationalism, i.e. the principle of the unity of ethnic and state borders, closely related to “entry to, participation in, identification with, a literate high culture which is co-extensive with an entire political unit and its total population, and which must be of this kind if it is to be compatible with the kind of division of labour, the type or mode of production, on which this society is based” (1983: 95). Thus, the groups which define themselves as national determine the set of values, traditions and customs which are included into the canon of their culture.

Both Hobsbawm and Gellner focus on the shaping of the nations by means of the state power, which was typical for the 19th century Western Europe. The situation in the Middle and Eastern European countries which had no statehood, was different. But also in these countries there were some groups or intellectuals who saw their purpose in ‘reviving’ these nations based on independent states. The lack of statehood, however, resulted in a situation where the national culture could not be promoted by the public administration or education – the official channels for the transfer of culture. I shall illustrate it on the example of the Polish culture. At the time of partitions, Polish literature was absent (or almost absent) from the official curriculum. It was very much present in home schooling, during secret courses and lectures. Since Polish literature was associated with the Polish national culture, i.e. the nation in the ethnic sense rather than in the Western political sense, introducing the German and Russian literature to school curriculums was regarded as a denationalisation and not building the new nationality. As Lanoux noted in this context, the lack of statehood in the 19th century Poland resulted in creating a social environment where national artists and writers were regarded as cultural authorities. The status of Mickiewicz, Słowacki and Krasiński was the result of the intensive work on the idea of a national culture without the state support. Consequently, there was the need for a social process of creating tradition by formalisation, ritualization and institutionalisation, and making the tradition, a historical construct, seem to “have been there forever” (Lanoux 2003: 9). The lack of statehood and the public education system created a situation where

the literature read outside the school system took over the educational functions in the Polish society and, at the same time, became the nation-creating factor, because literature played the role of 'substitutive knowledge' in relation to both politics and history. Since the content related to history and language of a given territory could not exist in the official political circulation, it was transferred onto the sphere of culture. Aleksander Bocheński argued that it contributed to emphasising in the Polish mentality the irrational, emotional aspects at the expense of rational and critic ones (1986).

Another aspect of shaping the nation without state was acknowledging religion as the bonding material of the nation (Kieniewicz 1982), which was not typical for the Western ideas of the nation. This concept is rooted in the Romantic literature in which the notion was interpreted in terms of sacred categories transferring its history onto the theological plain where a certain ethnic group is associated with a special and sacred eschatological or civilizational mission that serves as a moral lodestar for 'degenerated' states and nations. To a large extent the Romantic literature imported the universal language of religion into its own literary and cultural activities. It resulted in emphasising the national identity as the only true identity and the deviation from it would deny the possibility of an individual existence. The Romantic idea of a nation and culture underlined the clear-cut nature of the performed social roles, associating producers of culture with the roles of 'guides' or 'bards' who are particularly responsible for the nation and its culture as a whole. The Romantic ideology combined with religion stressed the necessity for a public service of literature and all educational activities, which led to the perception of all education as a tool of serving the nation, where individual choices have much less significance than the needs of the nation (Janion 2007).

This national-Romantic image of culture, literature and canon is still strongly present in the Polish culture and education, even though it is slightly modified. The critical approach to such thinking about the canon allows for questioning the dominant, at least until recently, tendency to think about the origin of the canon as 'natural', which would suggest that a given group does not participate in the process of creation.

Joanna Kurczewska distinguished three contemporary notions of canon or its most popular expressions, and the basic criterion for this distinction is the canon's creator. In the first approach, the canon is the product of the invisible hand of national heritage, or "museum of national masterpieces" (2000: 34–50). It is a set, organised by the history of many generations, of what is considered to be masterpieces in various fields of literature and arts. Thus, the canon would serve as an indicator for contemporary generations of what is valuable for a given culture and in reference to which orders and rules can they distinguish themselves from other cultures. This approach to the canon includes primarily the authors of old masterpieces 'preserved by history' who perform two cultural roles at the same time. On the one hand, they are innovators in terms of works and norms, on the other hand, they are 'competent restorers' of the national

culture heritage which they aim to preserve. The first approach to the canon focuses on what is a lasting and obvious heritage of the Polish culture, and on its evaluation. The selectiveness of the mechanisms of its reconstruction reveals its social and cultural exclusiveness. "In other words – writes Kurczewska – it only takes into account its creators and competent recipients, irrespective of the issue of the place and role of these masterpieces in the social communication between creators and their audience, past and present, and ignores the reasons, course and results of the 'meetings' between masterpieces and their recipients" (2000: 36). The canon thus understood is transformed into a museum visited – out of duty – by school trips who leave as quickly as possible this 'edifice of culture' to come back to the real world. This is because the very principle of building this metaphorical museum is not discussed or even considered to be out of discussion. No one knows who decides about its construction, what needs it is supposed to have, who takes care of its conservation and the replacement of elements. Kurczewska summarises her account in the following words: "All this constitutes the false image of the unproblematic canon – the tradition of national masterpieces of painting, music, literature. It makes the impression as if the canon was 'always there', the same for authors and experts of Polish culture, while questioning its rules was the result of individual misapprehension and coincidental incompetence" (2000: 37).

The second approach presents the canon as 'the storehouse of national trends' and is discussed from the point of view of various types of recipients. The first approach focuses on the past, whereas the second one is related to the fragmented and fluent present. "It is focused on registering the 'here and now' of the national culture, on showing the power of great communities concealed under the intellectual and artistic trends" (Kurczewska 2000: 39). This interpretation is supported by the principle of kaleidoscope which says that the culture is apprehended in terms of what appears in the minds of its participants who depend on their place in the social or class structure as well as on their cultural competence. In other words, culture depends here on the perspective which consumers of culture adopt as the basis of their perception. Culture thus understood is a complex, and at the same time, very unstable system which largely depends on the active participation and more or less conscious intentions of its members. National culture seen from this point of view is focused on fragments rather than on the whole, and is organised accordingly. It may lead to the perception of the cultural canon in its present version as an already mentioned warehouse of national trends or, perhaps in a more current language, the supermarket. The canon as the warehouse of trends is the result of mass attitudes imagined by individuals and groups as something considered to be the most important and popular at a given moment. "This effect sometimes can elevate an obscure artist to the status of 'the hero of the moment' and an elite artwork to something everyone has to have some opinion about and not knowing it disqualifies an individual as a true Pole" (Kurczewska 2000: 41). On the other hand, the canon as

a supermarket populated by masses of consumers looking for special occasions and cheap shopping is pictured as chaotic and from time to time reorganised according to the converging tastes of its customers. In this approach to the canon, not many products reside permanently in the supermarket-like space of culture, since their position shifts according to sales statistics reflected in the changing 'bestseller' list. "The customer in the supermarket accepts an important premise that there are no good or bad preferences, because there is no normative framework to determine hierarchies and their measures" (Kurczewska 2000: 44). The basic limitation of this approach to the canon, alongside the falsely conceived democratization, is its susceptibility to marketization and the dependence on the skilful 'selling' of an artwork.

The third approach distinguished by Kurczewska presents the canon as the 'ideological offer for politicians'. The previous two approaches referred to the narrowly conceived artistic culture and its audience, including only to a limited extent its social and civilizational context. The last approach to the canon emphasised the importance of creating values as well as their imposition in the process of social communication. Here we reach the idea of culture in which both production and reproduction of culture become the indispensable elements of a social order. In a modern state there is always a social group which in a way more obvious than others decides about the direction and the course of social changes. Usually these groups are called 'political elites', even though their direct connection to the actual state authorities is not necessary. These elites set the standards within the norms of democracy in a pluralist state and society. "As 'the representatives of the whole society' they design the principles of building the new order and its indispensable cultural content" (Kurczewska 2000: 49). As such, they participate in the decision-making process about what is canonical in a given culture. In other words, the canon belongs to a wide sphere of social communication and includes also these elements of this communication which are focused on the existence and identity of a given society. This approach has two dimensions: institutional and symbolic. The former means that the canon is 'a complex set of instruments with which the privileged minority influences other citizens within the framework of the democratic state, i.e., the state in which there are conditions for emergence of free public discourse' or, let us add, in which these conditions, even though formally guaranteed, are not in fact respected (for example the existence of the so-called *samisdats* during the People's Republic of Poland). In the latter dimension, the canon includes the axiological offer of some politicians who use it as the common ground for gathering mass support for their ideological programmes. Here, the canon exists because it expresses the demand of a certain political auditorium and, at the same time, aspires to widen this auditorium or even recreate it. Its essence is the 'symbolic violence' – imposing social communication according to a particular set of beliefs concerning various spheres of social life. This approach to the canon underlines its political, social and cultural dimensions.

In the context of these distinctions, it should be concluded that creating the canon is a very complex process guided by clashing interests of various social groups, each of whom wished to have monopoly in the field of culture. The canon of national culture is most of all a particular mode of narration of dominant groups in a given historical moment of the nation. These groups act on behalf of the nation and, therefore, claim the right to define both the national citizenship and the set of axiological rules determining the criteria of this citizenship. As such, the canon changes in time, every period in the history of culture has its own canon of references, but it has to be constructed and reconstructed according to particular criteria assumed as important. The canon changes in time, because the world view which governs it also changes in time, even though it strives to seem unchangeable, which is especially important in the case of such communities as the nation.

Education plays a significant role in this process. It is seen as the basic instrument for inculturation, i.e. introducing to culture, in this case – to the national culture. There is a clear assumption concerning the cultural dependence of individuals subjected to all these pedagogical training designed to make them submissive to the imagined national whole. Such education is governed by the idea that it is the culture – national culture – that shapes individuals, and not by the idea that individuals are also creators of this culture. Secondly, education is a perfect tool to implement Hobsbawm's invented traditions, because it is founded on the ideal of a common and uniform national curriculum. Therefore, the plexus of nation and canon can be adequately apprehended when we discuss the national literature as something different from other literatures. This distinction is common in most textbooks for literary studies and its strong presence is especially visible in the reading lists which function as a school literary canon. The function of the canon – separating the national from what does not belong to the national canon – is one of the oldest traditions related to the development of national cultures.

It is worth noting that the cultural canon is often a heterogeneous set of reference points for constructing social groups and communities. Antonina Kłoskowska's (1991) understanding of the canon as a set of values, symbols, myths which are particularly valued and preserved by a certain group, can provide an illustration to this point. They are valued and preserved, because they laid foundation for the emergence of these communities. Therefore, the canon allows for the maintenance of a common universe of myths and symbols without which the shared social world would be impossible. Cultural canons contribute to the development of communities, and the image of these communities largely depends on the shape of their canons, their content, its interpretations and transmission channels. The image – it should be noted – is consolidated as valid for all members of a given community (irrespective of the level of saturation at which individuals actually live this image) by educational practices.

Bibliography

- Assmann J., 2011, *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*, New York: Cambridge University Press.
- Bhabha H., 1990, *Introduction: narrating the nation* [in:] *idem* (ed.), *Nation and Narration*, London–New York: Routledge.
- Bocheński A., 1986, *Rzecz o psychice narodu polskiego*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Brennan T., 1990, *The national longing for form* [in:] H. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, London–New York: Routledge.
- Curtius E.R., 2013, *European Literature and the Latin Middle Ages*, transl. by W. Trask, Princeton–Oxford: Princeton University Press.
- Finkelstein D., McCleery A., 2005, *An Introduction to Book History*, New York–London: Routledge.
- Gellner E., 1983, *Nations and Nationalism*, Oxford: Basil Blackwell.
- Giertych R., 2007, *Z wicepremierem, ministrem edukacji Romanem Giertychem rozmawia Magdalena M. Stawarska*, *Nasz Dziennik*, nr 152.
- Herder J.G., 1966, *Outlines of a philosophy of the history of man*, transl. by T. Churchill, New York: Bergman Publishers.
- Hobsbawm E., 1990, *Nations and Nationalism since 1780. Programme, myth, reality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm E., 1983, *Introduction: Inventing Traditions* [in:] *idem*, E. Hobsbawm, T. Ragner (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Homerski J., 2000, *Kanon Pisma Świętego* [in:] E. Gigilewicz (ed.), *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Janion M., 2007, *Gorączka romantyczna*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Jedlicki J., 1987, *O narodowości kultury*, *Res Publica*, no. 2, pp. 46–56.
- Kieniewicz S., 1982, *Kościół polski i sprawa narodowa w XIX w.* [in:] *idem*, *Historyk a świadomość narodowa*, Warszawa: Czytelnik.
- Kłoskowska A., 1991, *Sąsiedztwo narodowe i uniwersalizacja kultury*, *Kultura i Społeczeństwo*, no. 4, pp. 19–33.
- Kurczewska J., 2000, *Kanon kultury narodowej* [in:] *idem* (ed.), *Kultura narodowa i polityka*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Lanoux A., 2003, *Od narodu do kanonu. Powstawanie kanonów polskiego i rosyjskiego romantyzmu w latach 1815–1865*, Warszawa: Instytut Badań Literackich.
- Pisarek W., 2005, *Kanon polszczyzny (kondycja współczesnej polszczyzny literackiej)* [in:] Czermińska et al. (eds.), *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja*, t. 2, Kraków: Universitas.

Monika Bokinić¹

Voices of motherhood: feminism, motherhood and narrative identity

Motherhood is one of the most crucial aspects of female identity. It is more or less an ubiquitous issue in any discussion focusing on women or feminism, and translates into all every conceivable area of women's lives whether physiological (the body is being transformed), practical or philosophical. In this essay, I am going to concentrate upon the relations which exist between motherhood, narration and identity within the context of philosophy and feminism, while focusing on specific issues such as the body, autonomy and patriarchy. I will refer to various classical thinkers and their writings on motherhood, such as Simone de Beauvoir or Adrienne Rich.

I have used the framework set out by Rich who clearly highlights the distinctions between motherhood as an institution and experience, and my focus was on the way “the masks of motherhood are cracking through” and women's narratives organized around motherhood proliferate. It seems that the need to express and share their experience in a narrative form (literary, personal, essayistic) is appropriated as a means that will help solve the social and structural issues at the level of biography. Autobiographical narration also becomes a form of projecting one's life and work through the kinds of changes women face when becoming a mother, such as self-enhancing knowledge, and through the construction of a new identity. I identified three areas of women's narrative activities which contribute to the creation of “a collective description of the world which will be truly ours” as proclaimed by Adrienne Rich. The first area includes numerous literary narrations by professional writers and thinkers. The second is composed from the blogosphere and popular narrations. The third includes the growing body of scholarship, philosophies written “in different voices”, extensive research projects, collections of essays, however, this area has not been discussed in my essay, since its focus was on personal, literary and popular narratives.

Key words: motherhood, Adrienne Rich, blogosphere

¹ University of Gdańsk, Institute of Philosophy, Sociology and Journalism; wmsmbo@ug.edu.pl.

I am a woman giving birth to myself.
Adrienne Rich (1995: 184)

Introduction

Motherhood is one of the crucial aspects of female identity. It is almost a ubiquitous issue in any discussion about women and/or feminism. It is an element of social definition of a 'real woman'; it is a political bargaining chip; it is a significant aspect of every woman's medical history – questions about past pregnancies or lack of them is a part of every medical examination of a woman (Spar 2013). Bodily processes related to fertility and reproduction influence every woman's life on a daily basis, whether she realizes this potential or not. "A huge part of keeping women in their place has to do with creating a really limited definition of what a 'real' woman is like. And a ton of that what-makes-a-woman nonsense is attached to motherhood. Apparently, by virtue of having ovaries and a uterus, women are automatic mommies or mommies-to-be", writes somewhat sarcastically Jessica Valenti in her *Full Frontal Feminism; A Young Woman's Guide to Why Feminism Matters* (Valenti 2007: 102). The point of this essay is to outline a theoretical background for the proliferation of new ways of narrating women's experience of motherhood. The first part describes a complicated relationship between women and their bodies in the context of patriarchal culture, especially in relation to their autonomy. The second part is focused on the ambiguous attitude towards motherhood within feminism and philosophy, followed by Adrienne Rich's distinction between motherhood as an institution and experience. The last part contains several examples of the ways women make sense of their own experience of motherhood, recovering it from the midst of 'expert culture' in the form of personal narratives, such as autobiographical stories, personal essays and blogs.

Women are labeled according to what kind of mothers they appear to be (Miller 2005: 7), and not having children requires explanation (By choice? Infertility?), whereas having them does not. Perhaps it should be stated that parenting is a significant aspect of every person's life, especially for people who actually have become parents, but if we seek for the measure of significance in the complexity and multidimensionality of parent-child relations, we observe that in the case of fathers we are now witnessing the process of incorporating fatherhood into the male identity. Traditionally, male identity was built on the elements outside of home (professional, public, social), whereas female identity was perceived as relational – related to the caring for significant people in women's lives and building the relationship with them. In other words, women thought of themselves as daughters/wives/mothers (which was socially expressed in the majority of Western cultures by not giving women their own names: a woman received her father's name and then her husband's), whereas men described themselves in relation to their profession, status, or position.

Even if now there is a clearly visible trend of diverging from this traditional model, it seems that motherhood is a turning point for female identity at the most fundamental level. If we perceive a human being as a psychosomatic whole, the physiological aspects of fertility, pregnancy and the early stages of motherhood leave a much more distinctive mark on women's lives. In the history of philosophy, one of the first to emphasize this fundamental dependence was Simone de Beauvoir, who blamed reproduction and motherhood for the ambivalent ontological status of women: already not being-in-itself, but not entirely being-for-itself either. For her, the incomplete humanity of women results from the non-identity of their bodies. This non-identity is especially evident during pregnancy (am I one body or two?). The existential condition of a young mother in which the overwhelming sense of guilt plays an important role, is often related to the sense of non-identity of their bodies and the lack of a borderline between their bodies and their children's bodies (pregnancy, birth, breastfeeding).

Body, autonomy, patriarchy

One of the most problematic issues for women in the context of motherhood is the problem of autonomy, both in the physiological and philosophical dimensions. Women's bodies in general are the spaces of ambivalence and conflicts – social and individual. Motherhood and reproduction are particular instances of these conflicting interests. The body conflict and the social ambivalence of motherhood is often regarded as structurally rooted in the human/female condition. Therefore, public debates also often fixate on the bodily aspects. One example is a very ambivalent manifest of Western societies regarding public breastfeeding. On the one hand, the naturalistic offensive agitates for women to become quilted while breastfeeding, even if they are not comfortable with it (which may have various reasons), but on the other hand this attitude does not support women who do apply to this recommendation and accuses them of breastfeeding in the spaces other than their own homes or public toilets, because the most natural (if we want to stick to this nomenclature) sight of a female breast producing milk is often commonly regarded as disgusting – an uncivilized demonstration of bodily fluids. In the background of these contradictions and at the source of most of these struggles lies the patriarchy and its characteristic attitude which Elisabeth Spelman calls 'somatophobic' (Spelman 1982).

In her essay *Woman as Body* Elisabeth Spelman emphasized the analogy between the philosophical attitude towards the body and towards women. The philosophical tradition (with few exceptions) can be described as 'somatophobic', i.e. resting on the body/mind distinction, where the physical aspect of human existence is perceived as either spiritual or intellectual one. Combined with the image of women as closer to nature and more bound by their physiology than men, this philosophical presupposition may provide a justification for the denigration

not only of women, but also of children, animals, slaves, etc. Spelman argues that many feminist philosophers, especially classical ones, adopt this 'somatophobic' perspective in their own theories. As she puts it: "(...) various versions of women's liberation may themselves rest on the very assumptions that have informed the depreciation and degradation of women (...). Those assumptions are that we must distinguish between soul and body, and that the physical part of our existence is to be devalued in comparison to mental" (Spelman 1982: 125).

In the recent history of deliberation on women we can find two opposite traditions. The first one aims at 'liberating' women from what is perceived as constraining elements of their bodies which limit their lives (e.g., Simone de Beauvoir, Elisabeth Badinter, Shulamith Firestone), and the other one is focused on the body (criticized by Badinter as 'the assault of naturalism', see Badinter 2011, and represented, for example, by Sylvianne Agacinski) and accepts its potential as the way to elevate women's status and as the source of their self-esteem. Between these two extreme positions there are several intermediate positions trying to make sense of this crucial issue. They are represented by such figures as Adrienne Rich (1995) or Naomi Wolf (2002) who tried to navigate this complex middle ground in the form of peculiar, yet fascinating, auto ethnographies.

One example of the paradoxical line of thinking where the feminist arguments become a justification for the very oppression feminists supposedly object to, discussed also by Spelman, is the work of Simone de Beauvoir. De Beauvoir is commonly regarded as a pioneer of anti-naturalism and anti-motherhood. She is also one of the founding mothers of the modern feminism. However, her attitude towards motherhood is more complex. Indeed, quite early at the beginning of the rise of feminism, she poignantly addressed the philosophical ambivalences of pregnancy and motherhood. Her descriptions of female body, especially a pregnant body, border on being repelling: "Ensnared by nature, the pregnant woman is plant and animal, a storehouse of colloids, an incubator, an egg; (...) a human being, a conscious and free individual who has become life's passive instrument" (1997: 512–513).

Even if considered to be on the anti-essentialist side (with the famous "One is not born, but rather becomes, a woman"), she states that "It is in maternity that woman fulfills her physiological destiny" (1997: 501). Taking women into philosophical account revealed the male-oriented roots of such notions as subject or identity (especially personal identity). It seems that the traditional philosophy cannot adequately incorporate feminine perspective and the uniqueness of women's experience, and Simone de Beauvoir's notes on women and motherhood exemplify perhaps the difficulties it presents. One way of dealing with this problem is to reject the given perspective. De Beauvoir rejects the idea of women's creative power, since creation can only originate from liberty, whereas a child resulting from pregnancy is "a product of her generalized body, not her individual existence" (1997: 514). It seems to be a 'dictated' moral choice, and as such, not a moral choice at all. The pregnant woman is reduced to "ego surrendered, alienated in

her body” (1997: 513). In all fairness, later in the chapter on motherhood, the author moves from the physiological dimension and its existential consequences, and after a detailed analysis of pathological relations between mothers and their daughters and sons, she claims that it is all a social problem and could possibly be resolved on that level².

De Beauvoir is definitely not alone in her point of view. The bodily and physiological otherness of women (most of all, its aspects related to reproduction) has been ruthlessly exploited by both sides: those who argue against the emancipation (not necessarily men, also conservative women), and those who refer to these reproductive powers in search for validation. One of the popular weapons in the struggle is the idea of maternal instinct (which will be explored in the next section). Women’s bodies have always been exploited in terms of eroticism and reproduction. In the patriarchal culture, female body is experienced as objectified and passive. On the other hand, feminists who seek validation in sexual difference, such as Sylvianne Agaciński, perceive the idea that female procreative powers are the obstacle on the path to emancipation as interpretative violence. In her interpretation of de Beauvoir, Sylvianne Agacinski observes a certain trap: “[A woman] is a *biologically trapped* being, above all a victim of her place in a species that destines her to fertility and procreation and thus dooms her to passivity. (...) the fabricated and alienated woman is the woman who remains in her *natural* alienation. In reflecting on this biological destiny she rejects, Simone de Beauvoir might just as well have said: *one does not become a woman, one remains woman*” (2001: 54–55). The problem lies therefore not in women’s physical attributes, but in their social evaluation.

From the dualistic culture standpoint, Agacinski continues, built on binary oppositions, associating women with bodies leads to their ‘metaphysical degradation’. Such a perspective should be abandoned. De Beauvoir depreciated femininity and reduced motherhood to its biological dimension. If only, however, we gave it an appropriate existential meaning, motherhood could just as well become a project according to which humanity could be shaped. Eventually, parenthood could become a model project for both sexes and a realization of the fundamental value. According to Agacinski, de Beauvoir’s thinking about pregnancy and breastfeeding as alienating experiences is based on adopting the male perspective on freedom as an autonomy of a subject (or, in other words, adopting the male narrative), and at the same time excluding the most fundamental human experience – love and the relational concept of a subject.

It is clear that a body, especially a female body, becomes a disputed area among various options within feminism. There is a fairly common agreement as to the idea that women lost their bodies within the patriarchal culture, but there is a dispute concerning various possible ways of how to reclaim them. One of them is the

² More discussion on the complex attitude of Simone de Beauvoir towards philosophical, social and physiological dimensions of female body in the context of philosophies appreciating the corporeal aspects of existence can be found in Bokinić 2011.

creation of new narratives about women, their bodies and experience. “The re-possession by women of our bodies – claims Adrienne Rich – will bring far more essential change in human society than the seizing of the means of production by workers. The female body has been both territory and machine, virgin wilderness to be exploited and assembly-line turning out of life. We need to imagine a world in which every woman is the presiding genius of her own body” (Rich 1995: 286). Both Badinter and de Beauvoir seem to have adopted patriarchal narratives about motherhood, even though each in her own way. To some extent, they both use the colonizing mental shortcuts, as described by Adrienne Rich, they make no attempt to change the patriarchal narrative about motherhood, but only negotiate the widening of the space assigned to women within it. To some it may be the feminist guerilla within the patriarchy, to others it is rather paying the imposed tribute to the system.

Patriarchy is also reproduced in the micro power a mother has over her child – it is the only power she has and it is one of the sources of pathological relations with a family. If so, abandoning the patriarchal organization of relations between men and women – a change of the narrative about the sexes – would also contribute to the healing of the process of education and strengthening the subjectivity of not only women, but also children. In this context, Badinter’s criticism and rejection of the ‘assault of naturalism’ (expecting mothers to breastfeed, use cloth diapers, prepare co-food, give birth without any medication to ease the pain, but it also includes the ideology that a mother is the best caretaker by nature, etc.) may lead in the false direction. In patriarchal culture, the consequences of such ideologies for women may be as Badinter indicated, but the point should be to change the rules of the game, to change the main heroes of the story. Perhaps in this new narrative becoming a mother would not conflict with being a woman (here I refer to the original title of Badinter’s book, *Le Conflit. La Femme et la mere*) – a conflict which is not experienced by men. The new story would be about a woman who undergoes a change when she becomes a mother, just as a man undergoes a change when he becomes a father. Otherwise, it remains the same old patriarchal story in various versions. According to this view, women accept the pseudo-emancipation within the patriarchal structure and charge themselves with a double burden, thus strengthening the unfavorable rules of the game instead of undermining them.

Feminism, philosophy, mothers

These ambivalences regarding motherhood result in the self-contradictory attitudes within feminism towards motherhood. Motherhood becomes a point of intersection between various approaches of feminism. There are several issues disputed in this context. One of them is the relationship between mothering and emancipation: whether becoming a mother has to hinder emancipation or, on the contrary, may it reveal the proper ‘feminine’ way of emancipation. The latter

is sometimes called 'the mystified motherhood' and criticized as a form of compensating the lack of actual power. Another controversial issue is the maternal instinct: whether there exists a biologically grounded instinct or not. There is also a third option in which it is argued that even if maternal instinct exists, it becomes socially and politically manipulated against women.

The fact remains that reproduction, in the most corporeal meaning of the word, is the key issue for feminism and reproductive rights allowing women to have control over their own bodies, and remains the basis for every other kind of freedom. This fact led some feminist thinkers and activists into a blind alley of reducing motherhood to being the instrument of enslavement of women, and suggested to some that the main point of feminism is the struggle for the right not to be a mother. Reclaiming control over reproduction allows women to regain their autonomy, gives them the power of self-determination and independence from the need of care (care for others and of others). But the control over reproduction should also be understood as the right to be a mother and all other rights resulting from it. Making decisions about women's bodies also means the right to experience pregnancy, give birth and care for the newborn the way they want to. However, as remarked by many feminists discussing the issue in their writings (see, e.g., Rich 1985; Wolf 2002), women often learn about themselves from the male 'expert culture' narratives, which, especially in the context of the deeply feminine issues concerning pregnancy, childbirth or breastfeeding, is particularly striking. For example, childbirth – one of the most intimate female experiences – is felt as unnecessarily medicalized, the hospital space and the personnel is often described as dispossessing women of their bodies, women feel infantilized, treated as children who do not know what is best for them, sometimes feel reduced to some unthinking meat, devoid of their own identity. For example, women in maternity wards are often addressed as 'mama' instead of their proper, individual name. Social policies are addressed to women mainly as mothers, also parenting guides and the press are addressed almost exclusively to mothers. Women are raised as mothers, future mothers, and potential mothers. One of the arguments for accepting these regimes is the lack of autonomy, but paradoxically, often presented in this context as something joyful and positive: "You are now responsible for another life" (see Beck, Beck-Gernsheim 1995).

This would mean that it is not motherhood or pregnancy as such that alienate women (as Simone de Beauvoir would say), but it is the male discourse and the patriarchal organization of culture that transforms this experience into an alienating one. Adrienne Rich explains that "the identity, the very personality of a man depends on power, and on power in a certain specific sense: that of power over others, beginning with a woman and her children" (1995: 64), and "the powerful (mostly male) make decisions for the powerless" (1995: 64). Some interpretations of women's situation in this sphere give a historical account of the process in which the patriarchal narrative supported by the medicalization of women's experiences (including what Naomi Wolf describes as 'birthing industry', Wolf

2002) alienated women from their own bodies. Consequently, they were handed over to the hands of male experts (in this case doctors) who, so to speak, hijacked this sphere of their lives from female experts (midwives). The same could be said about the contrast between the instinctive parental love and care for a child juxtaposed with 'expert culture' of upbringing with its professionalized parenting industry, guidebooks, supernannies and must-have gadgets.

These are instances of a more general phenomenon that women experience through male narratives about women, because until recently these were virtually the only narratives available. It has been expressed as early as in 1405 by Christine de Pizan, called the first professional female writer in the Western history. She asked the question repeated later by many intelligent and creative women: How can we know anything about women, their history or experiences, if all books are written by men (Pizan 2005). One of the most famous expressions of similar concerns can be found in Virginia Woolf's *A Room of One's Own*. Of course, nobody expects an ornithologist to be a bird, but the neglect of women's voices and experiences in the intellectual history of the Western culture seems undeniable. As a result, male narratives about women, often driven by fear, disregard, contempt or, at best, total lack of understanding, dominate the way they understand and perceive each other. And male narratives are by nature informed by a certain 'intellectual defect': "the assumption that women are a subgroup, that 'man's world is the 'real world'; that patriarchy is equivalent to culture and culture to patriarchy, that the 'great' or 'liberalizing' periods of history have been the same for women as for men, that generalizations about 'men', 'human kind', 'children', 'Blacks', 'parents', 'the working class', hold true for women, mothers, daughters, sisters, wet-nurses, infant girls, and can include them with no more than a glancing reference here and there, usually to some specialized function like breastfeeding" (Rich 1995: 16).

In fact, not all books were written by men, but those written by women suffered from the so-called 'disappearing ink' – they disappeared from history. They do not make it to the canon, they are not read, discussed, or included in the intellectual circulation of ideas, and therefore, disappear (O'Neill 1998). The history of philosophy is dominated by male perspective and male experience disguised as universal. As the editors of one of the most interesting collections of philosophical paper concerning pregnancy and birth *Coming to Life. Philosophies of Pregnancy, Childbirth, and Mothering*, Sarah La Chance Adams and Caroline R. Lundquist noticed in their introduction: "Feminist philosophers contend that a significant portion of human experience has not been properly attended to in most historical philosophy" (2012: 5). In the foreword to the same book Eva Kittay asked the following question: "If men got pregnant, and were expected to get pregnant, bear children, and feed them from their own bodies, would a philosophical discourse created by men fail to feature the generative capacity of their bodies? Would they blightly ignore the doubling of bodies in pregnancy, the indeterminacy of the pregnant person as one or two? Would they so easily relegate the body functions by which humans reproduce to our animal or abject nature – regarding them

to be of little importance to the distinctiveness of humans?" (2012: XII). It has been changing, as the quoted collection proves, but such works still remain on the margin and are not considered 'serious' mainstream philosophy and the attitude towards 'feminine' issues in philosophy can be described as, at best, tolerant. Even equality-oriented philosophers and some feminists instead of incorporating women's perspective saw the chance for women's liberation in liberating them from being mothers, even intellectually.

I believe that the most significant result of all these (and many other) inner conflicts and disputes within feminism about mothers, motherhood, relations between motherhood, freedom, emancipation, autonomy, etc. is (or can be) defying the mainstream discourse about women and their experiences. Bursting the dam of the dominant male-oriented narratives with the flood of women's stories: individual and collective, professional and intimate, academic and popular, created the space for women who build their identity on experiences shared with other women and interpreted by them. Motherhood is one of these experiences. Perhaps it may lead to a solution of what I would call the de Beauvoir dilemma: either a woman abandons this experience and imitates the male-oriented idea of subjectivity (which she cannot fulfill completely anyway, because of her latent physiological potential of being turned into a plant) or she must agree to her unspecified and ambiguous ontological and existential status.

Motherhood, both potential and actual, translates into all dimensions of women's lives: from physiological (the body becomes transformed) to practical and philosophical. Perhaps it can be reduced to the way society deals at the practical and theoretical levels with the biological fact that women give birth and (usually) nurse children. This is regarded as the only sphere where women have monopoly and even childless women (no matter if by choice or necessity) are perceived through these lenses. Every woman and her choices are filtered through the fact that she is a potential or actual mother. It is difficult to decide the extent to which this is an internalization of the romantic and naturalized myth of motherhood epitomized in the idea of maternal instinct and to what extent the direction is actually opposite. Our current historical and cultural knowledge demonstrated that this naturalistic and romantic is neither common nor necessary (see, e.g., Badinter 1982). Perhaps one of the premises supporting the claim about internalized myth would be that of high frequency with which women point to the role of a mother as the most important one in their lives.

Motherhood releases in women unbelievable reserves of emotions, positive, but also negative – guilt, anger, fear – but these negative emotions and feelings still remain a sort of taboo. There is the lack of safe space to express them in everyday life. At the same time, when women become mothers, they immediately become the object to 'endless moralizing', to quote Judith Warner's foreword to *Motherhood: Philosophy for Everyone* (2010: X). She claims that "ours is an age where philosophies of motherhood abound. They clash. They compete. They battle for preeminence. They are not, for many of their adherents, mere matters of

personal preference or individual parenting style” (2010: X). I believe, however, that in their popular versions they often become nothing more than instruments of social control, which has nothing to do with philosophies. The society is immeasurably critical towards women who dare to express a different attitude. In the introduction to a later edition of her book Rachel Cusk admitted that many times she had regretted writing *A Life's Work: On Becoming a Mother*, a somewhat gloomy, sincere account of her first months as a mother, because of unjustified attacks (Cusk 2003). Ayelet Waldman wrote her book *Bad Mother: A Chronicle of Maternal Crimes, Minor Calamities, and Occasional Moments of Grace* in response to violent criticism after publishing a newspaper article in which she admitted that she loved her husband more than her four children (Waldman 2009). But if mothers usually declare that being a mother is the most important role in their lives, fathers are often simply not asked the question. As a result, the other side of romanticizing the mother is ignoring the father.

The connection between motherhood and identity in women's lives is even more apparent recently since it has become a matter of choice. The decision about becoming a mother becomes a fundamental choice which is unceasingly entangled politically (the control over reproduction as an instrument of the control over women), symbolically (social and cultural reduction of women to mothers), ethically (total responsibility for another human being) and existentially (the issue of autonomy).

Motherhood as an institution and experience

The multifarious entanglements of motherhood in ideologies, discourses and interests result in a situation in which this constitutive aspect of women's identity is often experienced as 'lost'. The writer who observed this phenomenon most acutely was Adrienne Rich in her famous essay *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution* (1995) – one of the most important books on motherhood. Her fundamental claim is the distinction between motherhood as an experience of the relation with a child, and the institutionalized motherhood in which this intimate relation is appropriated by culture and politics. Her criticism towards the invented motherhood of patriarchal culture where this relation has been taken over by the patriarchal system of control which deprived half of the humanity of the right to decide about their lives. It also liberated (and deprived) men of being fathers and the fatherhood in the proper sense. The institutionalized version of motherhood is presented as natural, as women's destiny and fulfillment. But Rich argues that the way it functions in the patriarchal society is nowhere nearer the natural human condition than slavery (Rich 1995: 33), but it has succeeded as an instrument of social control in alienating women from their bodies 'by incarcerating us in them' (1995: 13). The biological dimension has been given the magical or mystical interpretation fueled by male fears. The essence of the patriarchal organization of society, which is the control over women and motherhood, becomes

yet another instrument in the process. The ideology and practical organization of the care for children is designed to keep women out of workforce and without economic security. The same could be said about feeding the fear of rape which is an instrument that makes men – the potential oppressors – seem like actual defenders, which gives them the power over women in public spaces and facilitates placing them in the private sphere.

Rich demonstrates on her own example and in reference to a wider cultural context, how women's identities reduced to mothering and a home become her and her children's microcosm in which a man is only a visitor from the outside world who, if a 'generous' one like husband, wants to help. "But it was clearly understood – recalls Rich – that this 'help' was an act of generosity" (1995: 27). Having given life to her three children is referred to as the beginning of a struggle to give life to herself. Thus, having presented her own struggle in the background, she tries to explain the reasons of fear of women who take control of their own bodies and lives. To describe the relations between men and women in the patriarchal culture she develops a powerful metaphor of colonizing minds: "To hold power over others means that the powerful is permitted a kind of short-cut through the complexity of human personality. He does not have to enter intuitively into the souls of the powerless, or to hear what they are saying in their many languages, including the language of silence. Colonialism exists by virtue of this short-cut – how else could so few live among so many and understand so little?" (Rich 1995: 65).

The distinction between experience and the patriarchal institution proposed by Adrienne Rich is important, because in the dispute on whether women should abandon or embrace motherhood in their quest for emancipation it can be helpful in conceptualizing the critique without denying the significance of experience. Such an approach, however, may raise concerns about whether shifting the feminist focus towards motherhood, relation and experience would result in the transfer of the issue back to the private sphere and the abolishment of the rest of the 'official' world from holding the responsibility. In other words, there is a fear that what all this strategy can achieve is creating another mental ghetto. But Rich does not share these concerns: "I believe increasingly that only the willingness to share private and sometimes painful experience can enable women to create a collective description of the world which will be truly ours" (1995: 16) – which seems that the way for women to inhabit the world as equally represented inhabitants is to change their narrative.

‘The masks of motherhood are cracking through’
(Rich 1995: 25)

The approach expressed by Rich perhaps explains the proliferation of women's narratives focused on motherhood. It seems that the need to express and share their experience in a narrative form (literary, personal, and essayistic) is an appropriate way to solve social and structural issues at the level of biography. Au-

tobiographical narrative also becomes a form of projecting one's life and working through the changes a woman faces with when she becomes a mother, by enhancing the self-knowledge and thus building a new identity. The world seen as composed of intertwining stories often becomes an impulse for a qualitative approach in the research on motherhood – opening to mothers' narratives about their experiences. This, for example, is the premise of an interesting qualitative study *Making Sense of Motherhood. A Narrative Approach* by Tina Miller whose reflections were inspired by the idea that people are embedded in discourses shaping our experiences, and these discourses – 'meta-narratives' – influence our own ontological narratives, the stories we produce about ourselves (Miller 2005: 3).

Making sense of one's own experience, recovering it from the midst of 'expert culture' in the form of personal narratives, is related to the fact that becoming a parent is one of the most transforming experiences for any human being. Perhaps the personal nature of these narratives provides a way out of the institutionalized expert culture which is shaped to fit the male-oriented culture and to avoid male narratives and female experience. The most explicit accounts – personal, but set in a wider context – can be found in Adrienne Rich's *Of Woman Born*. In the first chapter Rich quoted her personal journal from the times of her pregnancies and early motherhood where she described intimate negative emotions concerning her children, emotions of pain, irritation and anger; resentment at being confined to a limited space of home and places available for small children, of yearning for a moment of solitude, of dying intellect and lost creative power. And immediately afterwards – the sense of guilt and being a bad mother resulting from the commonly shared idea of the mother-child relationship as essentially different from every other relation. It is indeed a different relationship, argued Rich, but mothers still have the right to experience irritation and frustration and not to be crucified for it (fathers never are). And she remarked: "I knew I was fighting for my life through, against and with the life of my children (...). I had been trying to give birth to myself; and in some grim, dim way I was determined to use even pregnancy and parturition in that process" (Rich 1995: 29).

It seems that more and more women feel the same need. To provide only some examples: Ayelet Waldman's *Bad Mother*, Deborah Spar's *Wonder Women: Sex, Power, and the Quest for Perfection* or Naomi Wolf's *Misconceptions*, as well as more personal and literary *A Life's Work: On Becoming a Mother*, by Rachel Cusk or Joyce Maynard's *Domestic Affairs* (1987) – both are professional writers (fiction writer and journalist) who felt the need to document their early motherhood experiences in order to transform creatively the experience of becoming a mother and what it did to them and their lives. Cusk's account is much more bleak and ironic, perhaps also more distanced. It encountered the lack of understanding and widespread – undeserved – criticism I mentioned earlier. Maynard's book was composed from the texts she had written for a column and are therefore much more cheerful, even though definitely not without an insight. In Poland the debate around motherhood was kindled by the publication of *Matka feministka* by

Agnieszka Graff (2014), also partly composed of a column she wrote for a popular parenting magazine.

All the authors mentioned above are professional writers, even though coming from various areas of writing, from poetry and fiction to non-fiction and scholarly works. Perhaps if one is a thinker, a writer, or work in any other so-called creative professions, the need to transform this new situation into a creative project, to work through it by the use of a narrative is particularly strong. It seems especially true in the case of motherhood where a person is not equipped with thousands of years of notions and ideas of traditional philosophy and the intellectual heritage of the culture, as we are in the case of other transformations or borderline experiences such as, for example, death. There is almost nothing there to help to navigate through shifts and changes almost every element of your identity go through, from body to intellect, and what is there seems rather unhelpful (such as de Beauvoir's derogatory descriptions of pregnant women, not to mention all the men-written tradition starting with Plato and Aristotle).

A similar need for expressing and sharing experiences is widely manifested by women who are not professional writers. This phenomenon is clearly present and noticeable in the space which makes such a public statement accessible to anyone who feels the need for it, namely the blogosphere. Their literary or artistic qualities or even intellectual value is perhaps often far from what might be considered a standard. Nevertheless, they still remain an authentic expression of identity dilemmas. These narratives often take the form of a story of identity crisis which follows becoming a new mother and overcoming the crisis. Such blogs – chronicles of life changes – are often later edited into books. Even though they are a culturally patterned construction of individual narratives (Miller 2005: 8), these books attempt to dismantle these meta-narratives and confront them with an actual experience. Popular blogs written by mothers not only result in popular books, but they also have the power to create dialogical communities around them. Collections of excerpts from parenting blogs with meaningful titles such as: *Sleep is For the Weak* or *I Just Want to Pee Alone*, often use humor and irony in their description of everyday reality of motherhood, which opens their readers and commentators to sharing unpleasant feelings and the dark side of this experience in a safe way.

Blogs written by mothers about mothering, especially personal, unprofessional ones, as well as dialogical activities of communities around them can be interpreted as a collective attempt to reclaim the experience of being a mother by narrating, transforming it into a story, often quasi-auto-ethnographic, and by engaging into a dialogue with people in a similar situation, irrespective of whether it is intentional or unintentional. It is most noticeable in personal blogs written in the form of autobiographical episodes. There are also 'how-to' blogs, review blogs or specialized blogs devoted to particular issues (e.g. breastfeeding). They also include autobiographical narratives that reveal the identity dilemmas, but these are less clearly noticeable.

The majority of these blogs are written in the early period of motherhood, and serve as a platform for solving problems or projecting lives by means of a public (even if usually anonymous) autobiography. They also include a kind of invitation to contact – perhaps as a response to an acute feeling of loneliness declared by many young mothers, especially from big cities, with scarce extended family and neighborly relations. The same applies to mothers who were professionally active before the childbirth – for them blogging is a way of satisfying the need of expression and contact. Blogs create one of the scarce safe spaces to express negative emotions about motherhood, without judgment or criticism. Often sharing such emotions encounters understanding and support, even if just anonymous.

The blogosphere of mothers reveals a particular community organized around several popular and widely read blogs (they change with time), with thousands of blogs created, abandoned or closed according to their writers' needs and abilities. The mothers who read, write and comment, look at themselves as if in the mirror, in search for understanding, support, place for free expression and contact, and they engage and project their lives in a creative dialogue. These activities on a mass scale create a space for negotiation of a new identity among the fading power of traditional patterns and roles.

Summing up, there are three areas of women's narrative activities which contribute to creating "a collective description of the world which will be truly ours" as proclaimed by Adrienne Rich. The first area includes literary narratives by professional writers and thinkers. The second one is composed of blogosphere and popular narratives. The third one was not represented in this essay, because it is more hermetic and its translation into everyday life and the situation of mothers is less direct, but its impact is nevertheless worth mentioning: the growing body of scholarship, philosophies written 'in different voices', extensive research projects, collections of essays. Two papers surveying the scholarly literature on motherhood notice insufficient interest in this area of studies, even though they both observe the increased number of studies in the recent decades (see Arendell 2000; Kawash 2011). Especially Kawash demonstrates a wide range of motherhood related topics and issues covered recently in the academic literature, but practically silent in the mainstream culture: poor and unmarried, lesbian, adoptive, absent (migrating for work or incarcerated) mothers. All these voices and narratives are intertwined and appear at the time that will contribute to changing the perception of women, mothers and their identities. Of course, they are not all revolutionary manifests against patriarchy, some even incorporate patriarchal mentality³, but as long as women speak their minds, feelings and experiences, all these voices deserve to be heard.

³ Paradoxically, often those which are written against it. For example, in the chapter on sexual revolution Spar argues that because of sexual liberation women deprived themselves of the power over men (see Spar 2013).

Conclusion

Pregnancy, birth, childcare, breastfeeding (or not) – these are all physiological facts, but not only. They are also cultural and deeply intimate, individual ones. Contemporary mothering, and parenting along with it, considered a significant aspect of identity, becomes more problematic than before, partly because it has become a matter of choice and not a chance or necessity. At the same time, traditional ways of mothering and fathering are fading away and every parent (mothers in particular, but not exclusively) has to shape their identity anew, searching for an individual path to their own parenting among the multiplicity of narratives, including those indicated in this essay.

The effort they represent is a work towards dignifying the dimensions of everyday life neglected in the intellectual history. Perhaps these accounts may be interpreted as the part of ‘herstorying’ this history by adding value to what we are made of and what constituted our existence. All these narratives may be read as examples of (sometimes folk) versions of autoethnography, as developing the self-understanding which enters into a creative and meaningful dialogue with other people in a similar situation. They can have the liberating potential of becoming an alternative to both oppressive mainstream meta-narratives on mothers and motherhood, and the patriarchy-rooted and driven so-called ‘mommy-wars’.

The experience of motherhood is at once universal and deeply personal, individual, intimate; it is one of the most overwhelming experiences in life. And the commitment to another human being is incomparable to any other commitment. Despite what Simone de Beauvoir claimed, we *do* make people, in many (all) different meanings of this phrase. And we deserve to be the ones who tell this story.

Bibliography

- Agacinski S., 2001, *Parity of the Sexes*, transl. by L. Walsh, New York: Columbia University Press.
- Arendell T., 2000, *Conceiving and Investigating Motherhood: The Decade's Scholarship*, *Journal of Marriage and Family*, vol. 62, pp. 1192–1207.
- Badinter E., 1982, *The Myth of Motherhood: An Historical View of the Maternal Instinct*, transl. by R. De Garis, London: Souvenir Press.
- Badinter E., 2011, *The Conflict. How Modern Motherhood Undermines the Status of Women*, transl. by A. Hunter, New York: Metropolitan Books.
- Beauvoir S. de, 1997, *The Second Sex*, transl. by H.M. Parshley, London: Vintage.
- Beck U., Beck-Gernsheim E., 1995, transl. by M. Ritter, J. Wiebel, Cambridge: Polity Press.
- Bokiniec M., 2011, ‘Body Trouble?’ *Somaesthetics and Feminism* [in:] D. Koczanowicz, W. Malecki (eds.), *Shusterman's Pragmatism Between Literature and Somaesthetics*, Amsterdam: Rodopi.
- Cusk R., 2003, *A Life's Work: On Becoming a Mother*, New York: Picador.
- Graff A., 2014, *Matka feministka*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

- Kawash S., 2011, *New Directions in Motherhood Studies*, Signs: Journal of Women in Culture and Society, no. 36.4, pp. 969–1003.
- Kittay E., 2012, *Foreword* [in:] S. La Chance Adams, C.R. Lundquist (eds.), *Coming to Life. Philosophies of Pregnancy, Childbirth, and Mothering*, New York: Fordham University Press.
- La Chance Adams S., Lundquist C.R., 2012, *Introduction* [in] S. La Chance Adams, C.R. Lundquist (eds.), *Coming to Life. Philosophies of Pregnancy, Childbirth, and Mothering*, New York: Fordham University Press.
- Maynard J., 1987, *Domestic Affairs: Enduring the Pleasures of Motherhood and Family Life*, New York: Mcgraw-Hill.
- Miller T., 2005, *Making Sense of Motherhood. A Narrative Approach*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- O’Neill E., 1998, *Disappearing Ink: Early Modern Women Philosophers and Their Fate in History* [in:] J.A. Kourany (ed.), *Philosophy in a Feminist Voice. Critiques and Reconstructions*, Princeton: Princeton University Press.
- Pizan C. de, 2005, *The City of Ladies*, transl. by R. Brown-Grant, London: Penguin Books.
- Rich A., 1995, *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*, New York: W.W. Norton & Company.
- Spar D., 2013, *Wonder Women: Sex, Power, and the Quest for Perfection*, New York: Sarah Crichton Books.
- Spelman E.V., 1982, *Woman as Body: Ancient and Contemporary Views*, Feminist Studies, vol. 8, no. 1, pp. 108–131.
- Valenti J., 2007, *Her Full Frontal Feminism. A Young Woman’s Guide to Why Feminism Matters*, Seal Press: Emeryville.
- Waldman A., 2009, *Bad Mother: A Chronicle of Maternal Crimes, Minor Calamities, and Occasional Moments of Grace*, New York: Doubleday.
- Warner J., 2010, *Foreword* [in:] S. Lintott (ed.), *Motherhood – Philosophy for Everyone: the birth of wisdom*, Hoboken (New Jersey): Wiley-Blackwell.
- Wolf N., 2002, *Truth, Lies and the Unexpected on the Journey to Motherhood*, Vintage: London.
- Woolf V., 2015, *A Room of One’s Own*, eBooks@Adelaide (access: 15.07.2015).

Janusz Bohdziewicz¹

Mystory/My store. Między tożsamością narracyjną a tożsamością partycypacyjną

Celem tego artykułu jest refleksja nad tożsamością w epoce elektralności (fazie cywilizacji, następującej po oralności i piśmienności). Esej ten czerpie inspirację przede wszystkim z filozofii mediów (Marka C. Taylora i Gregory L. Ulmera). Teoria tożsamości narracyjnej pozwala zrozumieć przejście między „stabilnym” i „mobilnym” podmiotem, który jest aktywny w cyberprzestrzeni. Tekst krótko opisuje różne poziomy tożsamości i rozważa fenomen podmiotu-medium oraz awatara, które stanowią sposoby kreowania tożsamości wirtualnej w sieci. Jest ona skupiona raczej wokół narratora i postaci niż wokół fabuły i historii. Nie jest możliwe, by w krótkim tekście zawrzeć wszystkie implikacje tej zmiany – aspiruje on raczej do stymulacji myślenia o nowym wymiarze tożsamości. Chodzi tu nie tylko o filozoficzne odsłanianie podmiotu w sieci, ale też o krytyczną interpretację przemian kultury, która może być ważna i użyteczna dla aktywnych użytkowników nowych mediów.

Słowa kluczowe: awatar, elektralność, filozofia mediów, podmiot, tożsamość narracyjna

Mystory/my store – between narrative and participatory identity

The aim of this article is to focus in depth on the identity in the electracry (civilization phase following the orality and literacy). This essay draws inspiration primarily from the philosophy of the media (Mark C. Taylor and Gregory L. Ulmer). The theory of narrative identity allows us to understand the transition between the ‘stable’ and ‘mobile’ subject that is currently active in cyberspace. This text will describe the different levels of identity, and explore the phenomenon of the subject-medium, the avatar, which is one way of creating a virtual identity on the Web. Therefore this will center around the narrator or character, rather than plot or history. It is not possible to include all implications of this change in a brief article, – but instead aspires only to stimulate thinking about on a brand

¹ Akademia Pomorska w Słupsku, Instytut Polonistyki, Zakład Teorii Literatury i Badań Kulturowych; bohjan@interia.pl.

new dimension of identity. It is a philosophical reveal on the subject of networking, but critically, it is also a critical interpretation of the transformations of culture, which may be important and useful for active users of new media.

Key words: the avatar, electracy, philosophy of the media, the subject, narrative identity

Filozoficzne, socjologiczne i antropologiczne rozważania o tożsamości nigdy nie były tak aktualne, a zarazem tak szybko się nie dezaktualizowały jak dziś. Wezwanie do bycia sobą jest bodaj najpopularniejszym sloganem współczesnego świata, przywoływanym szczególnie w kontekście mediów – pojawia się w wypowiedziach ludzi występujących w telewizyjnych reality show i talent show, w notkach na blogach i postach publikowanych w serwisach społecznościowych – rzadziej zaś w odniesieniu do wyborów w codziennym życiu. Kwestia autentycznego samopoznania i egzystencjalnej samorealizacji mieści się obecnie na osi między zagadnieniem kreowania wizerunku a ochroną danych osobowych, ale też pośród zbioru pytań o wiarygodność personaliów w dobie paszportów biometrycznych oraz o możliwość weryfikacji człowieczeństwa w systemach sztucznej inteligencji. Jednakże, w epoce masowo wykonywanych i publikowanych *selfies*, ujmowanie podmiotowości w uścisku pojęć takich jak egzystencja (bycia-ku-śmierci), autentyzm, prawda, a nawet tożsamość – może już chybiać celu, którego najbardziej zauważalną cechą staje się ruchliwość i zmienność. W tej sytuacji perspektywa narratywistyczna, o ile dałoby się ją pogłębić, mogłaby posłużyć jako dobry układ odniesienia dla opisów dynamicznej różnicy między fizycznym podmiotem a wirtualnym uczestnikiem sieciowych społeczności – stabilnym *cogito* a mobilnym przebywaniem w świecie rozszerzonym.

Powszechna w realiach bogatej Północy doniosłość wezwania do bycia sobą odsłania kilka poziomów problemowych. Po pierwsze, bazuje na niezwykłym wśród współczesnych doświadczeniu nie-identyfikacji (tożsamości negatywnej): poczawszy od poczucia życia pod presją relacji rodzinnych, towarzyskich i społecznych, przez odczuwalny trud pracy w ucisku wyobcowujących wymogów pracodawców i rynku, aż po niechęć do zawłaszczających swobodę samorealizacji ograniczeń ze strony wielkich instytucji, takich jak państwo czy Kościoły. Po drugie, temat tożsamości nie tylko stanowi właściwy dostęp do rozumienia złożoności współczesnej kultury, ale budzi szerokie zainteresowanie ze względu na wielość praktycznych wyzwań, przed którymi stają indywidualni i instytucjonalni uczestnicy ożywionej medialnie komunikacji społecznej. Po trzecie wreszcie, co oczywiste, kwestie związane z tożsamością inspirują do namysłu filozoficznego – zarówno w wymiarze czysto teoretycznym, jak również pragmatycznym, wymagającym rozstrzygnięć podstawowych problemów człowieczeństwa wobec perspektyw rozwoju techniki. Zagadnienie tożsamości wydaje się zatem silnie związane z bieżącymi przemianami technologiczno-społecznymi – rzecz jednak w tym, że okoliczności te pozwalają się odsłonić nieznanym dotąd możliwościom *Dasein*, których ujawnienie określi zapewne dalszy bieg dziejów człowieka.

Celem tego szkicu jest zachęta do podjęcia namysłu nad tożsamością w perspektywie zachodzącej właśnie rewolucji cywilizacyjnej, związanej z upowszechnieniem mediów elektronicznych, których dominacja oznacza zarazem kres uprzywilejowanej dotąd roli słowa, pisma i literackości (a więc też wąsko pojmowanej narracyjności; por. m.in. Ong 2009) – namysłu inspirowanego szeroko pojętą teorią mediów (zob. Mersch 2010). W wysiłku rozumienia tożsamości zmediatyzowanej trzeba jednak wyjść od – ujętej tu w największym możliwym skrócie – „narracji” o dziejach/emergencjach/formach tożsamości ludzkiej, wykształconych dotąd w historii i kształtowanych w toku rozwoju każdego człowieka (więcej zob. Bohdziewicz 2011, 2014: 181 i nn.). Podstawą indywidualnego *bios*, a z czasem biografii, zawsze jest *dzoë* – materialność ciała i mózgu oraz ich genetycznie uformowana postać, ale źródeł przytomnego *Dasein* [rozumianego jako czyste pole stawania się – przebywania, jak to Heideggerowskie pojęcie tłumaczy Wawrzyniec Rymkiewicz (2015)] można doszukiwać się dopiero na poziomie umysłu – u progu świadomości – które wolno ujmować zarówno językiem psychoanalizy, opisującym całą złożoność sił kreujących żywą identyfikację, jak i fenomenologii – choćby za pomocą bardzo trafnego, Lévinasowskiego pojęcia hipostazy (Lévinas 2006). Z kolei personalia – na przykład imię, określające rolę w społeczeństwie, nazwisko, wskazujące na przyporządkowanie rodowe – nadawane są z zewnątrz, w toku żywej komunikacji oralnej, i określają tożsamość osoby względem wspólnoty, w której przyszło jej żyć. O własnym wyobrażeniu o sobie – ja idealnym, *imago* – można mówić dopiero w odniesieniu do aktywnych procesów projekcji-identyfikacji (por. Morin 1975), gdy tożsamość jest wybierana i odtąd przemieniana na obraz i podobieństwo autorytetów z otoczenia, bohaterów opowieści, idoli kultury czy świętych.

Rozwój autonomicznych i autoreferencyjnych poziomów tożsamości jest związany z kulturą piśmienną (por. Kerckhove 2001: 187 i nn.; zob. też Olson 2010). Wielu badaczy przekonuje, że zintegrowane poczucie jaźni uchwytywanej abstrakcyjnie – autorefleksyjnej, zdziwionej doświadczeniem istnienia indywidualnego, duszy „nieśmiertelnej” poróżnionej z ciałem – pojawia się równolegle z ekspansją alfabetyzmu, a z nim myślenia abstrakcyjnego i często prowadzonego na osobności (por. Damasio 2011; Jaynes 2000). Podmiot zaś – rozumiany jako wyabstrahowana pozycja względem bytu lub państwa (obywatel z określonymi prawami) albo pozycja możliwa do osiągnięcia w hierarchii społeczeństwa w wyniku rozmaitych procedur, choćby awansowych; podmiot jako „bycie kimś” – to produkt kultury druku i nowoczesnego systemu biurokratycznego (por. Kerckhove 2001: 190 i nn.; zob. też Foucault 1993). Niemal równolegle, w opozycji do owego systemu, dojrzeła myśl o pielęgnowaniu lub kreowaniu tożsamości jednostkowej, niezależnej od wpływów światowych, a rozpoznawanej we własnym życiu – tu właśnie formuje się autobiograficzna, narracyjna koncepcja tożsamości, zarówno w wymiarze sztuki (szczególnie literatury romantycznej i modernistycznej), jak i filozofii (by wspomnieć tu tylko Ricœura 2003). Jakkolwiek wszystkie te modalności identyfikacji (materialna/genetyczna, egoiczna, personalna, wyobrażona – dalej zaś w postaci

abstrakcyjnej jaźni, podmiotu i autobiograficznej sobości), przenikając się ze sobą, określają szerokie pole możliwości samorozumienia człowieka współczesnego, to, wobec technologicznej zmiany środowiska jego życia, konieczne jest poszerzenie tego pola przynajmniej o jeden poziom: tożsamości wirtualnej, ale też – co może ważniejsze – o nową interpretację owego samorozumienia.

Elektryfikacja duszy

Elektralność (*electracy*) to wywiedziona z teorii mediów (szczególnie korespondująca z dokonaniem Szkoły z Toronto) koncepcja i pojęcie rozwijane przez Gregory'ego L. Ulmera (m.in. Ulmer 2003, 2004) w celu zrozumienia i wyrazistego określenia trzeciego – obok oralności (*orality*) i piśmienności (*literacy*) – „aparatu” kultury, czyli – mówiąc najogólniej – jej obecnie dominującego zespołu reguł, wynikającego z masowego używania mediów cyfrowych. Kierując się wskazówką ukrytą w tym terminie, warto zwrócić uwagę na to, że wszystkie nowe technologie funkcjonują dzięki powszechnej dostępności energii elektrycznej – chodzi nie tylko o to, że nowe media są w ten sposób zasilane, ale także o to, że stanowią system przetwarzania tej energii, która w postaci światła, wzmocnionego dźwięku, a niekiedy drżenia materii, kształtuje percepcję i wrażliwość ich użytkowników. Wysokorozwinięty świat jest przeniknięty przez sieciowo splecione technologie i ściśle już od nich zależny – wszechobecność różnego typu okablowania, miejsc podłączenia, terminali, ekranów, pól detekcji i zasięgów wielozakresowych fal rozszerza ziemski świat o mediosferę. Okazuje się, że w tym wymiarze tracą swą prymarną rolę słowo i pismo, ale też obraz i dźwięk – wszystkie informacje kodowane są bowiem na poziomie elektryczności w postaci binarnych sekwencji impulsów i zawiadywane na wielu poziomach przez zaprogramowane odpowiednio procesory. Fortunne uczestnictwo w kulturze elektralnej wymaga więc przynajmniej tego, by zdawać sobie sprawę, że komunikacja neomedialna jest „kompunikacją” – czyli wszelki przekaz za pośrednictwem nowych mediów przedziera się przez niebywale złożone środowisko sztucznej inteligencji, podległej największym korporacjom – oraz, że cyfrowy świat definiuje rzeczywistość fizyczną w sposób podobny do języka, tyle że wymagający jednak innych kompetencji: związanych bardziej z intuicyjnym i niemal dotykowym zaangażowaniem w interakcję z siecią „inteligentnej energii” niż z zdolnością do zdystansowanego oglądu i krytycznej analizy tekstów i obrazów bądź z pamięcią i moralnym posłuszeństwem wobec autorytetów i przekazów tradycji.

Elektralność niewątpliwie wpływa na przemianę rozumienia tożsamości osobowej i stosunku do niej. Po pierwsze, większość ludzi musi sobie dziś radzić z napływem ogromnych ilości informacji, docierających do nich różnymi kanałami (komunikacja bezpośrednia, poczta, telefon, radio, telewizja, Internet dostępny przez mobilne komputery, smartfony itp.) w postaci zwykle fragmentarycznej, chaotycznej, nieukładającej się w całość – wszystkie zaś wymagają uwagi, odpowiedzi, choćby wewnętrznego ustosunkowania do nich, które zawsze tyleż

jest reakcją, co zarazem aktem kształtującym interaktywny podmiot. Po drugie, przeciętny użytkownik nowych mediów dysponuje znacznie większymi możliwościami kreowania swojej tożsamości niż kiedyś: nie tylko zakłada rozmaite konta w przelicznych serwisach, dobiera hasła i nicki, rozsyła wiadomości, komentarze i linki, tworzy własne kanały nadawcze, pisze blogi – mniej lub bardziej świadomie zarządza tymi strumieniami przekazów i własnymi w nich wizerunkami – ale też w sprzężeniu z nimi formatuje swoją osobowość. Po trzecie, wszystkie te indywidualne poczynania przenikają się z działalnością pozostałych internautów, którzy nie tylko reagują na e-maile czy tweety, ale mogą publikować własne posty na temat cudzych tożsamości, udostępniać czyjeś zdjęcia i je preparować, wzmacniać lub osłabiać zainteresowanie jakąś osobą zarówno za pomocą kliknięć „polubienia”, jak i poprzez tworzenie odnośników, tagów, fałszywych profili... W obliczu indywidualnego wykorzystywania mediów o masowym zasięgu oraz pozornej (nie na poziomie powiązania adresów IP lub numerów telefonów z rejestrowanymi danymi właścicieli) możliwości tworzenia wymyślonych postaci można mówić nie tylko o zatarcu granicy między prywatnością a życiem publicznym, ale też między tożsamością faktyczną a fikcyjną.

O ile wymienione powyżej cechy elektralności mają względem kultury oralnej i piśmiennej charakter zmiany ilościowej – w zakresie obiegu informacji, wielości form budowania tożsamości osobowej i ich zależności od podobnych działań innych – to pojawiły się też jakościowo nowe możliwości autokreacji. Po pierwsze, nowe media umożliwiają tworzenie własnego wizerunku bez związku z konkretem własnego ciała oraz miejsca i czasu jego realnego życia – można realizować swoją osobowość za pomocą dowolnie wielu przekazów i bytów wirtualnych. Po drugie, wszystkie tego rodzaju inicjatywy rozgrywają się – raz jeszcze warto to przypomnieć – w przestrzeni określonej przez różne, szczególnie te najbardziej popularne (Facebook, Google, Instagram, You Tube) serwisy społecznościowe i w ten sposób są nie tylko formatowane, ale też monitorowane oraz wykorzystywane do technicznie doskonałego rozpoznawania profili użytkowników po to, by najskuteczniej realizować wobec nich swoją „politykę prywatności”. W cyberprzestrzeni tożsamość staje się z jednej strony marką, którą można stworzyć, wypromować, kupić i ukraść – ze skutkami w świecie realnym – a z drugiej markerem, za pomocą którego można określić osobową tożsamość człowieka znacznie lepiej, niż on sam potrafi to zrobić. Okazuje się, że „elektroniczne lustra” – którymi są wszystkie interfejsy, z jakich się dziś korzysta – nie tylko ułatwiają wgląd, korektę lub wręcz produkcję swojej tożsamości, ale w reakcji na te zabiegi uprzedzają pytanie „kto jest najpiękniejszy w świecie?” mnóstwem dostarczonych odpowiedzi, co w tym świecie robić/kupić...

W zarysowanym tu kontekście, który należałoby jeszcze wzbogacić o perspektywę istnienia i działania podmiotów nie-ludzkich, jasna się wydaje potrzeba odnowionego namysłu nad człowieczeństwem, tożsamością – być może całkiem nowej – antropologii. Wyzwanie to jest podejmowane na różne sposoby i z różnych punktów widzenia (m.in. Turkle 2005; Castells 2008; Giddens 2010; Kubiński

2004) – bardziej może zastanawiać kontynuacja tradycyjnej antropologii filozoficznej bez uwzględnienia nowych horyzontów. Nie chodzi jednak o to, by zerwać z klasycznymi ujęciami, ale o to, by je rozwijać, reinterpretować, a w ten sposób wykorzystywać do rozumienia egzystencji w odmienionych uwarunkowaniach. Celem dalszej części tego szkicu jest zwrócenie uwagi na kilka istotnych przemian podmiotu i jego tożsamości w kulturze medialnej, które zostały opisane przez słabo w Polsce znanych myślicieli amerykańskich: Marka C. Taylora (współ z fińskim myślicielem Esą Saarinenem) i wspomnianego już Ulmera – ale zarazem o to, by ich tezy ująć w ramach narratywistycznych. W obliczu aktualnych przemian kultury nie wystarczają już koncepcje tożsamości narracyjnej bazujące na, wywodzonych z literatury, kategoriach czasu, fabuły czy bohatera (por. Rosner 2006) – do opisu współczesnych aktywności tożsamościowych można wszak użyć innych kategorii narracyjnych, a nawet całych ich układów, niekoniecznie zresztą literackich.

Podmiot-medium

„Jeśli nie ma Cię na Facebooku, to nie istniejesz” – głosi popularna na całym świecie fraza. Jeśli nie wydaje się prawdziwa – zwłaszcza tym, którzy nie korzystają z popularnego serwisu społecznościowego – to warto ją rozważyć, porównując z wartością umiejętności mowy, posiadania imienia i przynależności rodowej w kulturze oralnej („nie masz imienia, nie umiesz się przedstawić – nie istniejesz”) oraz w zestawieniu z koniecznością posiadania dokumentu tożsamości i zdolności do składania podpisów w kulturze piśmiennej („nie masz paszportu, adresu, nie umiesz się podpisać lub twoje podpisy różnią się od siebie – nie istniejesz”). Nie jest przesądzone, czy o tożsamości ludzi świadczy i będzie świadczyć posiadanie i sposób wykorzystywania konta na którymś z portali – może po prostu trzeba będzie posiadać adres IP, smartfon z określonym numerem, a może jednak zostaną wprowadzone dokumenty w formie QR kodu lub wszczepianego pod skórę chipa – ale pewne jest, że pojawi się i kiedyś zostanie prawnie usankcjonowany jakiś rodzaj cyfrowej identyfikacji. Jak pisze w odniesieniu do mediasfery Taylor, „być to być powiązaniem, a być powiązaniem to być podłączonym” (Taylor, Saarinen 1996: *Interstanding* 9²). Rzecz w tym, że dla człowieka funkcjonującego w medialnie rozszerzonym świecie większe znaczenie niż jego realne powiązania i miejsce pobytu ma – również w odniesieniu do czynności podejmowanych w fizycznej rzeczywistości – stabilna „logalizacja” w cyberprzestrzeni: stały adres elektroniczny, pod którym, mimo fizycznej mobilności, można go zawsze znaleźć (jak pod numerem telefonu komórkowego).

Dla podmiotu egzystującego w media-świecie ważniejszy jest jego punkt przebywania niż punkt widzenia (Kerckhove 2001: 180 i nn.) – a punkt ten nie jest już

² Książka nie posiada tradycyjnej paginacji – wskazano właściwe sekcje, niekiedy z numerem przypisanej strony.

związany ze strumieniem świadomości, wybijającym z ciała, ale z ujściem wielu strumieni danych, spływających na bieżąco z różnych źródeł przez rozmaite terminale, które są stale dostępne. Użytkownik mediów przetwarza te dane nawet nieświadomie – samo bycie podłączonym wiąże się z określaniem geograficznej pozycji, fakt wejścia na stronę i ruch na niej rezonuje w sieci zapisem danych o tych aktywnościach, co pozwala na elektroniczną moderację relacji sieciowych: różne serwisy są za każdym razem lepiej przygotowane na wizytę użytkownika, kierując w jego stronę ukierunkowane na niego reklamy, sugerując lepsze rozwiązania technicznych problemów, podpowiadając zawarcie nowych znajomości. Oczywiście, tożsamość internauty przejawia się wyraźniej, gdy ten zaczyna zanurzać się w przepływy informacji – część zatrzymuje, inne przepuszcza dalej, niekiedy z dodanym komentarzem, a inne dopiero tworzy i wprowadza w obieg. Mówiąc za Taylorem, podmiot staje się w tej sytuacji medium (Taylor, Saarinen 1996: *Shifting Subjects* 8) – można go porównać do tranzystora lub neuronu, określając tym samym jego status w ramach rodzącej się „inteligencji zbiorowej” (Kerkchove 2001: 177 i nn.; 2001a). W tym kontekście można też zrozumieć twierdzenie autora *Imagologies*, że podmiot nie jest już dłużej krytyczny, ale staje się diakrytyczny (Taylor, Saarinen 1996: *Interstanding* 9) – punkt przebywania podmiotu jest interpunktem sieci.

„Komunikatywny intelekt żyje dla innych. Nie jest już Kartezjańskim podmiotem, odciętym od społecznego i naturalnego świata: ten, kto decyduje się komunikować nie tylko wchodzi do mediów, ale sam staje się medium, którego życie jest przekazem dla innych. W cyberprzestrzeni zamknięty krąg autoreferencji staje się nieograniczoną siecią relacji, w której zanika podmiot narcystyczny” (Taylor, Saarinen 1996: *Shifting Subjects* 13). Odczytując te stwierdzenia w świetle podstawowej tezy teorii mediów o tym, że „przekazem jest przekazańnik” (por. McLuhan 2001: 212), można powiedzieć, że podmiot jako „środek przekazu” sam staje się istotą wszystkich swoich przekazów, niezależnie od tego, czy świadomie komunikuje jakieś treści o sobie, czy rozsyła jedynie odnośniki do piosenek, cytaty z artykułów i śmieszące go memy – wszystkie te gesty świadczą o nim bardziej, niż może mu się wydawać. Co więcej, nie może już zapanować nad sposobem, w jaki przekaz ten będzie dalej przyjmowany i odczytywany, a także – co jasne – propagowany przez wiele, być może, lat (por. Taylor, Saarinen 1996: *Shifting Subjects* 13).

Dla Taylora, ucznia Jacquesa Derridy i uważnego czytelnika Fredrica Jamesona, przemiany podmiotu, jakim ulega on w środowisku nowych mediów, są kontynuacją procesów wcześniejszych, charakterystycznych dla późnego postmodernizmu. Znaczące jest u wspomnianych myślicieli powiązanie tych procesów z umasowieniem kultury wideo – popularność filmów i nowe sposoby ich oglądania przyczyniły się do oswojenia szerokiej publiczności z nielinearnymi wyobrażeniami (i doświadczeniami) czasu oraz awangardowymi formami narracyjnymi (por. Taylor, Saarinen 1996: *Shifting Subjects* 8). W epoce wieszczania końca historii, zaniku wielkich narracji i wyczerpania literatury – a jednocześnie w okresie wspianego rozkwitu sztuki filmowej – zostały osłabione wzorce indywidualnej

tożsamości narracyjnej, którą zastępują powoli modele montażu czy kolażu. Jeśli więc próbować zrozumieć podmiot-medium w kategoriach narracyjnych, to trzeba pamiętać, że nie muszą one mieć charakteru prostoliniowego, przyczynowo-skutkowego, zamkniętego, skończonego – tożsamość narracyjna może się rozdzić na szyciu wielu wątków i zawiłanych temporalnie epizodów. Ważniejsze, że narracje podmiotu-medium w ogóle nie muszą dotyczyć życia osoby, która je tworzy – tożsamość narracyjna może być uzyskiwana nie na poziomie historii, lecz opowiadania i samej figury narratora, który przedstawia sprawy innych osób, wspomina o wydarzeniach spoza własnej biografii, kieruje uwagę ku tematom niezwiązanym z jego losem.

Medium podmiotu

Pedagog Ulmer, podążając za własną intuicją elektralności, przez wiele lat próbował wypracować właściwy nowym mediom i czasem sposób myślenia i komunikowania (Ulmer 2003, 2004). Szczególnym celem tych badań było poszukiwanie metody odnajdywania własnej tożsamości na przecięciu wielu dyskursów i form medialnych – z jednej strony związanych z realnym życiem, z drugiej zaś z doświadczeniami kultury popularnej – wśród których egzystuje i gubi się współczesny człowiek. Ulmer nie tylko rozwijał teorię, ale ją praktykował, publikując swoje osobiste eksperymenty z nowym rodzajem multimedialnego dyskursu, w którego ramach usiłował wyrazić tożsamość podmiotu kolektywnego – jak go określił – złożonego w istocie z wielu różnych podmiotowości/głosów wytwarzanych na wielu różnych liniach komunikacji (por. Ulmer 2004: 290). Powstający w ten sposób „metadyskurs” określił neologizmem *mystory*, w którym łatwo dostrzec semantyczną grę z pojęciami historii (*his-story*) i misterium (*mystery*) – gdzie pierwsze odnosiłoby się do wyobrażenia obiektywnej i pewnej historii, którą zawsze da się ułożyć „z zewnątrz”, natomiast drugie odnosiłoby się raczej do tajemnicy, której wyjaśnienia się w historii szuka „od wewnątrz”, by w specyficznie misteryjnej formie dopiero odsłaniać sekret tożsamości. Idea *mystory* była próbą odświeżenia szeroko rozumianej koncepcji tożsamości narracyjnej – modelowanej wszak raczej na podobieństwo anegdoty, zagadki, żartu nawet, niż podług wzorów klasycznej narracji powieściowej (por. np. Ulmer 2004: 109 i nn.).

Z czasem – reagując na szybkie zmiany technologiczno-społeczne – Ulmer skupił się na mniej narracyjnej koncepcji tożsamości, próbując zinterpretować coraz bardziej popularne pojęcie awatara (Ulmer 2011, 2012). W zwyczajnym użyciu miano to przysługuje wszystkim cyberprzestrzennym reprezentacjom osobowym – może najczęściej określa się w ten sposób postaci, kreowane w świecie *Second Life*, ale posługuje się nim również w odniesieniu do nicków, ikon blogowych czy ról w grach komputerowych. Poruszając się między zaawansowanymi projektami technologicznymi i pomysłami mediozofów a głębią kulturowego zakorzenienia tego pojęcia, Ulmer wypracował znacznie poważniejszą koncepcję awatara. W węższym

zakresie pojęcie to miałyby oznaczać każdą ekspresję osobową w sieci, a jej tworzenie byłoby wedle pedagoga równie istotne dla elektralności, jak pisanie eseju dla piśmienności. W szerszym zakresie – awatar jest dla elektralności tym, czym dusza dla kultury oralnej, a podmiot dla nowoczesności ukształtowanej przez druk, a więc już nie tylko formą ekspresji, ale nową formułą samorozumienia.

„Większość rozczarowań związanych z doświadczeniem sieciowych społeczności wyrażanych jest z pozycji sobości (ego, piśmiennej/wykształconej tożsamości), zamartwiającej się o przyciąganie i podtrzymywanie uwagi wokół ustalonej tożsamości. (...) Sobność nie jest jednak sobiepańska w cyberprzestrzeni. (...) Awatar nie jest mimetycznym odwzorowaniem czyjś ego, ale sondą poza własne samoodniesienie w imię związku ze społecznością” (Ulmer 2011). Wobec niemałej złożoności i wysublimowania opisów Ulmera, najważniejsze wydaje się zrozumienie, że awatar nie jest wyłącznie projekcją własnej osobowości bądź po prostu indywidualnym dziełem (wirtualnym autoportretem on line) – idea awatara rozwija się w stronę wizji wykreowania swoistego pośrednika (adwokata, negocjatora) w relacjach sieciowych, który tyleż może reprezentować podmiot, co ulegać wpływom innych internautów i programów działających w cyberprzestrzeni, przenosząc te wpływy na związaną z awatarem osobę fizyczną. Awatar byłby więc ostatecznie nie tyle przejawem podmiotu-medium, ile medium podmiotu – identyfikacją partycypacyjną, „tożsamością pomiędzy”, rodzajem „aplikacji”, ułatwiającej funkcjonowanie w sieci (i objętej ochroną nie jako własność intelektualna, ale dobro duchowe).

Myśl Ulmera, podobnie jak Taylora, chociaż odnosi się do najnowszych technologii, wynika z gruntownego i bardzo „piśmiennego” przemyślenia niemal całej tradycji Zachodu, ze szczególnym uwzględnieniem teorii postmodernistycznych. Na osobne studium zasługuje fakt, jak bardzo koncepcje Fryderyka Nietzschego, Martina Heideggera, Gillesa Deleuze’a, Rolanda Barthes’a czy Nicholasa White’a pozwalają zrozumieć rewolucję medialną – może one same wynikały z rodzących się od końca XIX w. uwarunkowań elektralności? Jednakże, zgodnie z elektryzującym duchem nowych czasów, zarówno Taylor, jak i Ulmer przechodzą na stronę czynnej dekonstrukcji, performansu – Taylor wyraża swoje myśli w formie nieliniarnej książki złożonej z krótkich notek i korespondencji mailowej z Esą Saarinenem, a Ulmer, prócz stosowania oryginalnych rozwiązań stylistycznych w swoich książkach, próbuje praktycznie realizować własne pomysły w nowych mediach, także z udziałem asystentów. Można tu podjąć trop, że jeśli koncepcję awatara rozumieć w kategoriach narracyjnych, to miast szukać jego tożsamości na podobieństwo zamkniętej w czasie opowieści o losach bohatera, lepiej odkrywać ją na obraz żywych relacji między autorem, narratorem, postaciami, ale też odbiorcami – i to już na etapie kreacji (ponieważ awatar – jak postać – może „wymknąć się” spod kontroli autora) oraz na etapie recepcji (bo awatar może przesłonić autora, fałszować jego obraz w oczach publiczności, a w końcu go przeżyć...). Jeszcze lepiej byłoby rozpatrywać aktywności sieciowe awatara z punktu widzenia narracji teatralnej – relacji aktora do postaci i do publiczności – albo gier fabularnych (RPG), doszukując się tożsamości choćby na poziomie preferowanego stylu gry.

Podmiot rozszerzony

Jeżeli zawierzyć intuicjom Ulmera, że elektralność okazuje się dla afektywności tym, czym pismo stało się dla myśli (por. Ulmer 2012: XXII), to można się spodziewać, że obok filozofii, sztuki i religii pojawi się jakaś nowa przestrzeń dla aktywności duchowych człowieka. Może nie warto zatem teoretyzować o nowych mediach i tożsamości wirtualnej – szczególnie w krótkim tekście trudno uchwycić całą, intuicyjno-czuciową złożoność bycia-w-media-świecie – ale za radą Taylora (Taylor, Saarinen 1996: *Communicative Practices*) i przykładem Ulmera, czas ją twórczo realizować, wpływając na kierunek wykorzystania nowych technologii. „Filozof mediów uświadamia sobie z bólem, że musi poświęcić swoje ukochane cogito, ceniony instytucjonalizm, wiekowe pragnienie totalnej kontroli na rzecz społecznościowego procesu tworzenia” (Taylor, Saarinen 1996: *Media Philosophy* 8). Nie chodzi wszak o negację – ani oralności i piśmienności jako takich, ani wykreowanych w dziejach struktur tożsamości, ani samej filozofii i właściwej jej refleksji – ale o poszerzenie kultury o nowy wymiar, tożsamości o kolejny poziom, myślenia o nowe formy jego realizacji. W istocie najważniejsze jest nie tyle pojawienie się podmiotu-medium i awatara, ale sposób, w jaki te nowe emergencje tożsamości zostaną wprowadzone w grę między różnymi instancjami tożsamości (wspominanymi tu: hipostazą, personą, imago, jaźnią, podmiotem, sobością) – i to zarówno w obrębie indywidualnych osób, jak w przepływach prądów społecznościowych interakcji.

Refleksja narratystyczna może dobrze tę grę wewnątrz mobilnego podmiotu i między różnymi osobami opisywać – o ile sięgnie do szerszego ujęcia narracji, czerpiąc z bogatej tradycji jej teorii. Wobec złożoności zmediatyzowanego świata nie wystarcza już opis tożsamości narracyjnej skupiony na protagoniście – praktyki tożsamościowe w cyberprzestrzeni rozgrywają się raczej na poziomie relacji między autorem, autorem implikowanym, narratorem, odbiorcą implikowanym, realnym, a nawet producentem/wydawcą czy promotorem... Nie wystarcza też opisywanie ponowoczesnej tożsamości w ramach logicznie i chronologicznie uporządkowanej historii – trzeba zauważyć, że wielu ludzi w swej medialnej autokreacji nawet bezwiednie korzysta z bogactwa struktur i gatunków fabularnych, komplikując zależności między historią, fabułą i diegezą. Przeglądając się choćby blogom czy profilom na portalach społecznościowych – powstającym jako bieżące i multimedialne, ekscentryczne i otwarte na komentarze prezentacje/transmisje (życia) ich twórców – można zauważyć, że budowanie tożsamości za pośrednictwem sieci przypomina bardziej tworzenie otwartych na rozmaite ewolucje seriali, teledysków, spotów reklamowych niż tradycyjne formy (auto)biograficzne. Szczególnie interesujące jest uwikłanie tych działań w relacje z innymi, które można rozpatrywać na podobieństwo związków produkcji telewizyjnych z badaniem publiczności i środowiskami fanowskimi – nowe media nie są już przestrzenią sceniczną, ale interfejsową: komunikacyjną.

Oczywiście, można te wszystkie nowe praktyki oceniać krytycznie, widząc w sieci jedynie park tematyczny, związany z międzyludzkimi relacjami, w którym ludzie – o zgrozo – bawią się tym, co najbardziej istotowe, intymne. Miał tożsamości kreują roz-samość, łatwo ulegając wpływowi bieżących mód na określony sposób funkcjonowania w sieci – kreując się, niczym celebryci, na obraz i podobieństwo aktualnych trendów, często w celu zarabiania na swoim wizerunku. Z tego punktu widzenia, należałoby zastąpić Ulmerowskie *mystory* innym określeniem: *my store* – tożsamość staje się oto przedmiotem handlu. Jeszcze większy niepokój może budzić wszechogarniające panowanie kilku globalnych korporacji, które za pośrednictwem kilkunastu wielkich serwisów internetowych narzucają sposoby międzyludzkiej komunikacji, „mierzurując” przepływ informacji i wykorzystując zebrane dane do manipulacji społeczeństwem. Jeśli dawniej ludzie mieli nadzieję, że ich imiona będą „zapisywane w niebie”, to dziś winni pamiętać, że większość danych użytkowników zapisywanych jest na niezlokalizowanych serwerach gigantów Internetu – i tak samo mogą posłużyć do jakiegoś „ostatecznego sądu” nad prześwieconymi w sposób przekraczający ludzką miarę duszami...

Tym bardziej konieczna jest refleksja nad tym z istoty meta-fizycznym światem – ale też jej urzeczywistnianie w nim, choć może bardziej za pomocą myszki i delikatnych muśnięć palcem niż młota. Z jednej strony, filozofia wypracowała – zwłaszcza w ostatnim stuleciu – niemal prorocze rozpoznania ludzkiej kondycji (by wspomnieć tu tylko Heideggera, Emmanuela Lévinasa czy Jeana-Luca Nancy'ego), które wyjaśniają wiele z tego, co dzieje się za sprawą medialnej rewolucji, o ile bez uprzedzeń i zbędnych zahamowań będzie się te idee rozwijały w interpretacji mediów. Z drugiej strony, zanurzenie w cyberprzestrzeń i praktykowanie w niej odsłania nowe możliwości, które – o ile realizowane będą z właściwym namysłem – mogą stanowić balans dla wielości projektów powstałych jedynie z myślą o (wy)zysku; przy okazji aktywność w media-świecie może otworzyć nowe perspektywy rozumienia *Dasein*. Być może wieszczony zmierzch humanizmu jest zarazem przedświttem „kompanizmu” – powoli wzmacniającego się prądu myślenia o człowieku w sposób ekscentryczny: tożsamość ludzka wydarza się w procesie poszukiwania rozpoznania z sobą nie-samym pośród własnej wielości i między innymi ludźmi (por. Nancy 2000, 2010). Tak rozumiana ma charakter partycypacyjny, interaktywny i mobilny – być może nieuchwytny w werbalnym opisie, co nie znaczy, że niemożliwy w odczuciu i przeżywaniu.

Literatura

- Bohdziewicz J., 2011, *Logowanie – post autobiograficzny* [w:] *Autobiografizm i okolice*, red. T. Sucharski, B. Żynis, Słupsk: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej.
- Bohdziewicz J., 2014, *Piękno aktualności. Telewizja bycia u progu czasu*, Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Castells M., 2008, *Siła tożsamości*, tłum. S. Szymański, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Damasio A., 2011, *Jak umysł zyskał jaźń. Konstruowanie świadomego mózgu*, tłum. N. Radoski, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Foucault M., 1993, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa: Aletheia.
- Giddens A., 2010, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jaynes J., 2000, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Boston–New York: Houghton Mifflin.
- Kerckhove D., de, 2001, *Powłoka kultury. Odkrywanie nowej elektronicznej rzeczywistości*, tłum. W. Sikorski, P. Nowakowski, Warszawa: Mikom.
- Kerckhove D., de, 2001a, *Inteligencja otwarta. Narodziny społeczeństwa sieciowego*, tłum. A. Hildebrandt, R. Glegoła, Warszawa: Mikom.
- Kubiński G., 2004, *Narodziny podmiotu wirtualnego. Narracja. Dyskurs. Deixis*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Lévinas E., 2006, *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański, Kraków: Homini.
- McLuhan M., 2001, *Wybór tekstów*, tłum. E. Różalska, J.M. Stokłosa, Poznań: Zysk i S-ka.
- Mersch D., 2010, *Teorie mediów*, tłum. E. Krauss, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Morin E., 1975, *Kino i wyobrażenia*, tłum. K. Eberhardt, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Nancy J.L., 2000, *Being singular plural*, tłum. R.D. Richardson, A.E. O’Byrne, Stanford: Stanford University Press.
- Nancy J.L., 2010, *Rozdzielona wspólnota*, tłum. M. Gusin, T. Załuski, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Olson D.R., 2010, *Papierowy świat. Pojęciowe i poznawcze implikacje pisania i czytania*, tłum. M. Rakoczy, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Ong W.J., 2009, *Osoba – świadomość – komunikacja. Antologia*, tłum. J. Japola, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Ricœur P., 2003, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rosner K., 2006, *Narracja, tożsamość, czas*, Kraków: Universitas.
- Rymkiewicz W., 2015, *Formy istnienia. Heidegger według Arystotelesa*, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Ulmer G.L., 2003, *Internet Invention. From Literacy to Electracy*, New York: Longman.
- Ulmer G.L., 2004, *Teletheory*, New York–Hamburg: Antropos.
- Ulmer G.L., 2011, *Avatar Emergency* [w:] *Digital Humanities Quarterly*, vol. 5, no. 3, <http://www.digitalhumanities.org/dhq/vol/5/3/000100/000100.html> (dostęp: 15.02.2016).
- Ulmer G.L., 2012, *Avatar Emergency*, Anderson: Parlor Press.
- Taylor M.C., Saarinen E., 1996, *Imagologies. Media Philosophy*, London–New York: Routledge.
- Turkle S., 2005, *The Second Self. Computers and the Human Spirit*, Cambridge–London: The MIT Press.

Magdalena M. Jaroń¹

Nie jestem tym, kim byłam... – tożsamość narracyjna w twórczości Justyny Steczkowskiej

Zgodnie z definicją tożsamości narracyjnej, zaprezentowanej przez Dana P. McAdamsa, obecność artysty w przestrzeni społecznej można odbierać przez pryzmat Heideggerowskiego „bycia-w-świecie”. Taka forma zanurzenia, bezpośrednio związana z kategorią doświadczenia (fenomenologicznego), pozwala odczytywać konkretną twórczość w sposób linearny. Szczególnym przykładem lub też sposobem pojęciowej eksplikacji tożsamości narracyjnej są dzieła będące autorefleksją artysty – myślą poświęconą jego własnej drodze twórczej. Celem niniejszej pracy będzie więc wskazanie elementów i narzędzi, za pomocą których kształtowana jest tożsamość narracyjna. Analiza, bazująca na wiedzy filozoficznej, skupi się na konkretnym przykładzie – płycie pt. *Anima* będącej podsumowaniem dwudziestoletniej drogi artystycznej Justyny Steczkowskiej.

Słowa kluczowe: tożsamość narracyjna, filozofia muzyki, filozofia sztuki, Justyna Steczkowska, *Anima*

Nie jestem tym kim byłam... (*I'm not the same as I used to be...*) –
narrative identity in the artistic work of Justyna Steczkowska

According to the definition of narrative identity introduced by Dan P. McAdams, the presence of an artist in a public space may be perceived through the prism of Heidegger's “being-in-the-world”. This form of immersion, which is directly connected with the category of (phenomenological) experience, lets us read/interpret a precise work in linear terms. Artworks, which are a kind of a self-reflection of an artist, a process of thought which is dedicated to his or her own creative path, are a particular example or form of explication of narrative identity. As a matter of fact, the aim of this work is to indicate elements and tools which are necessary to form narrative identity. The analysis, based on philosophical

¹ Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, Instytut Filologii Polskiej i Kulturoznawstwa, Zakład Teorii Literatury i Wiedzy o Sztuce; jaron.magdalenaa@yahoo.pl.

knowledge, focuses on a precise example, the album entitled *Anima* which is a summary of 20 years of Justyna Steczkowska's artistic path.

Key words: narrative identity, philosophy of music, philosophy of art, Justyna Steczkowska, *Anima*

„Myślę – pisze w swoim artykule Scott Lash – że jeśli modernizm i nowoczesność są efektem procesu różnicowania lub tego, co niemieckie nauki społeczne nazywają *Ausdifferenzierung*, to postmodernizm jest rezultatem o wiele bardziej współczesnego procesu »odróżnicowania« czy *Entdifferenzierung*. Odróżnicowanie w tym sensie pojawiło się w postmodernistycznej próbie wyzucia dzieła sztuki z aury. Odróżnicowanie jest też obecne w postmodernistycznej odmowie oddzielenia autora od jego dzieła czy też publiczności od przedstawienia (*performance*); w postmodernistycznym przekroczeniu (z większym lub mniejszym powodzeniem) granicy między literaturą a teorią, między sztuką wysoką a popularną, między tym, co właściwe kulturowo, a tym, co właściwe społeczne” (Lash 1998: 473). Potraktowanie jego słów jako punktu wyjściowego do dalszych rozważań, kierujących się w stronę tożsamości narracyjnej, pozwala otworzyć ich perspektywę na problemy związane ze sztuką współczesną. Oznacza to również konieczność prowadzenia wywodu w sposób interdyscyplinarny, gdyż ani metodologia filozoficzna, ani też kulturoznawcza, literaturoznawcza, muzykologiczna, socjologiczna, a nawet psychologiczna – sama w sobie – nie będzie wystarczająca. Jest to konsekwencja zacierania się granic pomiędzy różnymi dyscyplinami oraz formami życia społecznego, o czym wspominał Lash. W sposób naturalny dotyczy to również, a może przede wszystkim, sztuki. Jednak ze sztuką, będącą specyficznym wyrazem życia społecznego, wiąże się jeszcze jedna, niezwykle istotna kwestia. Jest to problematyka wnikająca w sposób postmodernistycznego obrazowania, który – zgodnie z tym, o czym pisała Anna Jamroziakowa – „wynika z autonomizacji systemów – wymknęła się z całości kontekstu artystyczno-kulturowego” (Jamroziakowa 1994: 71). Należy więc postawić pytanie, jak na tak zróżnicowanych podstawach krystalizuje się tożsamość narracyjna. Z czego czerpie i po jakie narzędzia i formy wyrazu sięga? Jakimi mechanizmami się kieruje?

Tożsamość narracyjna

To, co stanowi trudność już na samym początku rozważań, to sama definicja tożsamości narracyjnej. Chociaż w najogólniejszym szkicu możemy ją nazwać „opowieścią bohatera” (Trzebiński 2002: 22), to jednak dla poszczególnych dziedzin, różnych nauk, będzie zakładała zupełnie inną maskę. Inne więc okaże się spojrzenie na tożsamość narracyjną literaturoznawcy (np. Michaiła Bachtina), inne zaś psychologa specjalizującego się w terapii psychoanalitycznej (np. Bjorna

Killingmo). Dla badań o charakterze kulturowym najważniejszym stanowiskiem jest ukierunkowanie refleksji i analiz w stronę konfliktu i starcia, które zachodzą pomiędzy „małymi narracjami” a „wielkimi narracjami” (Krasowski 2011: 179–180)². To w przestrzeni tego starcia krystalizuje się definicja „tożsamości narracyjnej”. To również w tym pozornie niewielkim obszarze możliwe jest odkrycie i zdiagnozowanie całego spektrum narzędzi i zabiegów, dzięki którym „tożsamość narracyjna” może istnieć, funkcjonować i mieć wpływ na rozwój kultury.

Dookreślenie „tożsamości narracyjnej” wymaga jednak syntetycznego zwrócenia się ku samej narracyjności oraz jej strukturze. Zgodnie z tym, co podkreślił Jerzy Trzebiński, podstawą schematu narracyjnego jest „bohater z określonymi intencjami”, który „napotyka na trudności” (2002: 22). To, czy ostatecznie zostaną one przezwyciężone, czy też nie, zależy przede wszystkim od toku zdarzeń. Co istotne, w przypadku opowieści narracyjnej możemy zaobserwować współwystępowanie w dziele kilku podstawowych elementów, odpowiedzialnych za modelowanie *quasi-rzeczywistości* (Ziomek 1988: 317–333)³. Są nimi:

- a) bohater – uczestnik danej historii,
- b) wartości – zarówno pozytywne, jak i negatywne (to także stany hipotetyczne),
- c) komplikacje – wraz z nimi występuje tok zdarzeń,
- d) uwarunkowania i szanse realizacji.

W perspektywie takiego rozumienia narracyjności krystalizuje się pojęcie „tożsamości narracyjnej”, będącej wykładnią dialogu zachodzącego – zgodnie z tym, o czym wspominał w swoim artykule Tomasz Femiak – pomiędzy „sercem i umysłem człowieka, rozumianymi jako części ludzkiej duszy” (2011: 43). Należy więc traktować narracyjność jako ślad obecny w świecie realnym, uwarunkowany bytowo, zakorzeniony w konkretnym momencie czasowym. To ślad, który jest obecny m.in. w przestrzeni sztuki. Z zadaniem jego odczytania, czyli lektury opowiadania, które współtworzy, jest związana kategoria czasu. Wynika to zarówno z Ricœurowskiego rozumienia linearności życia człowieka jako opowiadania właśnie, ale również z uwarunkowania tej logiki w samym rozumieniu czasu. Jest on bowiem zarówno trwaniem indywidualnym, jak i samoistną ciągłością, dynamiką będącą poza tym, co jednostkowe (Sobkowiak 2001: 89–90).

Przedstawione refleksje oraz syntetyczny wstęp teoretyczny, zakreślający również obszar merytoryczny tego artykułu, pozwalają przejść do dalszej analizy oraz

² Poprzez wielkie narracje należy rozumieć te, które podejmują i realizują tradycyjny, wielopokoleniowy wzorzec, wpisując się tym samym w klasyczne sposoby opisywania rzeczywistości. Natomiast przez pojęcie „małych narracji” należy doszukiwać się wszystkich tych zabiegów, które odchodzą od tradycyjnego wzorca, a tym samym poszukują własnego, indywidualnego sposobu konstruowania opowieści.

³ Wszędzie tam, gdzie opisywana będzie rzeczywistość, wydarzenia lub bohaterowie będący częścią narracji, posługiwać się będą przedrostkiem *quasi-*. Zabieg ten posłuży wyraźnemu oddzieleniu rzeczywistości narracyjnej od realnej oraz podkreśli brak przystawalności tej kategorii do jakiegokolwiek skali oceny (w szczególności zaś oceny diagnozującej w skali prawda–fałsz). Przedrostek *quasi-* przyjmując więc jako oznaczenie pozorności i jednocześnie odróżnienie sądów pozornych od sądów realnych, rzetelnych.

skonfrontowania teorii z praktyką. Umożliwi to ocenę wystarczalności „tożsamości narracyjnej” jako kategorii poznania artystycznego oraz dokonanie usystematyzowania narzędzi, które mogą być przez nią wykorzystywane do konstruowania opowieści. Z tego też wynika – uwzględniając celowość niniejszej pracy – wybór przestrzeni badawczej, czyli tekstów piosenek Justyny Steczkowskiej. Artystka, dzięki swojej ponad dwudziestoletniej już karierze, dostarcza badaczom zainteresowanym kategorią „tożsamości narracyjnej” niezwykle ciekawych, ale i stanowiących ogromne wyzwanie analityczne materiałów badawczych. Dotychczas w jej dorobku znalazło się kilkanaście albumów studyjnych, z czego dwa z nich są albumami podsumowującymi (płyta pt. XV wydana z okazji piętnastolecia artystycznego oraz *Anima* – płyta podsumowująca dwadzieścia lat działalności artystycznej Steczkowskiej). W ten sposób dyskografia artystki tworzy linearną opowieść, pełną zwrotów akcji, zmian, ewolucji – historię zawierającą wiele ciekawych wątków opowiadanych przez konkretnego bohatera. I to właśnie poznanie owego bohatera (czy też *quasi*-bohatera) stanowi główny cel niniejszych badań. Czy jest on tożsamy z samą piosenkarką, czy też raczej to postać *quasi*-artysty? Próba odpowiedzi na te pytania determinuje konieczność prześledzenia, z perspektywy kategorii „tożsamości narracyjnej”, drogi opowieści, którą od ponad dwudziestu lat tworzy Steczkowska.

*Nie jestem tym, kim byłam... (Anima, 2014)*⁴

O tożsamości narracyjnej w kontekście wydanej w 2014 r. płyty *Anima* można mówić wiele. Decyduje o tym kilka fundamentalnych czynników, wśród których należy wymienić m.in. wspomniany już fakt, że płyta została wydana z okazji artystycznego dwudziestolecia Steczkowskiej. Również sama artystka mówi o tym albumie w niezwykle osobisty sposób, podkreślając to, jak wielkim przełomem jest w jej dotychczasowej twórczości i jak ogromną rolę odgrywa spójność pomiędzy warstwą instrumentalną a tekstową⁵. Zaskakujący, a przynajmniej zastanawiający jest również fakt, iż po otwarciu okładki płyty oczom odbiorcy ukazuje się inskrypcja: *Nie jestem tym, kim byłam...*, będąca tytułem jednego z utworów znajdujących się na krążku. *Quasi*-bohaterem, który od początku podróży po *Ani-*

⁴ W dalszej części artykułu utwory z albumu zostaną omówione selektywnie. Ma to na celu przedstawienie możliwej drogi analizy twórczości artystycznej z perspektywy zagadnienia tożsamości narracyjnej.

⁵ W rozmowie z Małgorzatą Prochal Justyna Steczkowska powiedziała: „*Anima* to znaczy dusza. I to jest płyta, która opowiada o człowieku w kontekście wszechświata, więc dla mnie jest o tyle ważna, że nie wiem, czy uda mi się jeszcze nagrać taką płytę. Uważam, że jest wyjątkowa w mojej karierze – pod względem i dźwięku, i słowa... I kosztowała mnie dużo, dużo pracy. Też przemyśleń i pracy nad samą sobą. To jest kwintesencja tego, co czuję dzisiaj i co jest dla mnie naprawdę ważne w życiu. (...) Ja opowiadam tam swoje własne historie. Nie mogę powiedzieć, że wiem coś lepiej niż inni – bo nie wiem. Ale być może zachęci to kogoś do poszukiwania swojej własnej drogi” [Radio-Star, 2015 (dostęp: 11.07.2015)].

mie znajduje się blisko odbiorcy, jest doświadczony przewodnik. Dzięki temu, że Steczkowska zdecydowała się zamknąć swój muzyczny projekt w podróży nieograniczonej przestrzennej, udało jej się również wydać album wielowarstwowy, przesiąknięty symboliką oraz stanowiący alegoryczną opowieść o życiu człowieka. Tak przygotowane dzieło to jednak ogromne wyzwanie dla odbiorcy – wymaga od niego uwagi, ostrożności oraz otwartości na subtelnie zawoalowane komunikaty. Przykładem jednego z nich, ukrytego pomiędzy znakami, a stanowiącego ważną wskazówkę interpretacyjną dla wszystkich utworów znajdujących się na płycie, jest samo jej uzupełnienie graficzne (zdjęcie – oprawa graficzna krążka).

Z ciszy w dźwięk – *Terra*

Animę rozpoczyna cisza. Dopiero z niej Steczkowska wyprowadza jeden dźwięk, by następnie, poprzez jego stopniowanie, otworzyć przestrzeń dla kolejnych. To już pierwszy znak mówiący o tym, że będąc częścią Wszechświata⁶ przyjmuje jego odwieczny porządek. Chodzi tu oczywiście o wydobycie porządku rzeczy z nicości, która niejednokrotnie jest opisywana w różnych tekstach kultury jako wszechogarniająca pustka bądź mitologiczny Chaos. W *Mitologii* Jana Parandowskiego czytamy: „Na początku był Chaos. Któż zdoła powiedzieć dokładnie, co to był Chaos? Niejedni widzieli w nim jakąś istotę boską, ale bez określonego kształtu. Inni – a takich było więcej – mówili, że to wielka otchłań, pełna siły twórczej i boskich nasieni, jakby jedna masa nie uporządkowana, ciężka i ciemna, mieszanina ziemi, wody, ognia i powietrza” (Parandowski 1987: 24).

Tak jak i w innych tekstach kultury oraz mitologii Słowian czy Celtów, tak i w piosence *Terra* porządek rzeczy nie jest pierwotny wobec wszechrzeczy – jest czymś nadanym, wyłonionym z Chaosu bądź pustki. Jest więc czymś zamierzonym, celowym, a także – niezbędnym. Doskonale obrazuje to również rozwój struktury dźwiękowej utworu Steczkowskiej. W przeciwieństwie do innych – także tych znajdujących się na albumach studyjnych wydanych pomiędzy *Dziewczyną Szamana* a *Animą – Terra*, wraz z pierwszą sekundą swojego brzmienia, nie zaskakuje dźwiękiem. Dotychczas dominantą dla Steczkowskiej było oddanie „głosu” w pierwszych sekundach utworu jednemu instrumentowi, do którego stopniowo dołączały kolejne⁷. Aż do *Terry* nie pojawił się jeszcze w dorobku artystki utwór, w którym w takim stopniu zastosowane *crescendo*⁸ miałyby nie tylko dźwiękowe, ale i semantyczne znaczenie dla całego dzieła. Ma to jednak wpływ również na sam sposób odbioru – Steczkowskiej udaje się uzyskać efekt przestrzenności muzycznej, który doskonale harmonizuje z treścią utworu: „Tkwimy

⁶ Celowo stosuję w tym miejscu taką pisownię (wielka litera), by podkreślić jedność rzeczy materialnych i niematerialnych, związanych z ideą, wartością oraz tym wszystkim, co od wieków współtworzy dzieje.

⁷ Przykład: *Dziewczyna Szamana* – gitara, *Czy to mi* – instrument dęty, *Nie kochani* – gitara.

⁸ „Crescendo – narastając, coraz głośniejszy; określenie dynamiczne” (Chodkowski 1995: 169).

w imadle/ obu biegunów/ planety spiętej/ w talii równikiem”. I rzeczywiście – *Terra* została w taki sposób skomponowana, aby otaczała słuchacza dźwiękami. Partie smyczkowe, pełne płynności i delikatności, są przełamywane wyrazistym brzmieniem bębnow. Już na początku opowieści zostają więc wprowadzone dwa główne wątki opowieści, stojące wobec siebie w opozycji: to terażniejszość (chwilowość, momentalność, ulotność, „teraz”, punktowość – bębny) oraz wieczność (nieskończoność, trwanie, ponadczasowość, „kiedyś” – smyczki). Co istotne, podmiot mówiący w utworze nie jest podmiotem wypreparowanym z otaczającego go świata – wręcz przeciwnie. Jego wypowiedzi świadczą o tym, że cały czas jest i czuje się jednym z wielu [„Rodzimy się (...), I chcemy żyć (...), A los jeśli zły/ niech omija nas (...), Tkwimy w imadle (...), My – wędrujący w czasie od eonów byt (...)”]. Cały czas mówi w liczbie mnogiej, układając swoje słowa na wzór modlitwy. Czy ma ona charakter mistycznego wezwania, czy też jest religijną epifanią – to rozstrzygnięcie pozostaje już w kwestii konkretyzacji, która leży po stronie odbiorcy i będzie wynikać z jego jednostkowych doświadczeń.

Podmiot, który przyjmuje rolę przewodnika i który wylania się na tle *Terry*, jest podmiotem dysponującym już jakąś wiedzą o świecie. Refleksje, którymi się dzieli, świadczą nie tylko o jego dojrzałości, ale przede wszystkim o stanowisku, które przyjmuje tak wobec życia, jak i tego, co jest poza nim. W swoich wypowiedziach zamyka zarówno to, co związane z terażniejszością (a na poziomie dźwiękowym reprezentowane w utworze przez dynamikę bębnow), jak i to, co określa oraz nadaje sens przemijalności (co bezpośrednio wiąże się z trwaniem, a w utworze jest podkreślone dzięki partiom smyczkowym). Terażniejszość w tym przypadku dotyczy wiedzy o życiu w kontekście jego początku i końca, zaś przyszłość – wiedza o życiu w kontekście wieczności.

Zasadność takiego początku zostaje w pełni odkryta, jeżeli spojrzeć się nań przez pryzmat Heideggerowskiej refleksji o istocie Bytu. Martin Heidegger, w jednym ze swoich kluczowych dzieł, wskazuje wyraźnie na to, jak ważne dla odkrywania sensu i uzyskiwania odpowiedzi na stawiane pytania (o charakterze egzystencjalnym i ontologicznym) jest podążanie za fenomenem bycia rozumianego jako bycie-w-świecie. To zanurzenie i jednocześnie współlistnienie podmiotu w otaczającej go rzeczywistości opisuje w sposób następujący: „Analiza światowości świata stawiała ciągle w polu widzenia całości fenomenowi bycia-w-świecie, nie wyróżniając przy tym wszystkich jego konstytutywnych momentów równie wyraźnie fenomenalnie, jak w przypadku fenomenowi samego świata. Wyeksponowaliśmy tu ontologiczną interpretację świata w przejściu przez to, co wewnątrz świata poręczne, gdyż jestestwo w swojej powszedniości, w aspekcie której stanowi ono stały temat, nie tylko w ogóle jest w świecie, lecz odnosi się doń pewnym swoim dominującym sposobem bycia. Jestestwo jest zrazu i zwykle przejęte swoim światem. Ten sposób bycia zanurzenia w świecie, a wraz z tym fundujące bycie-w w ogóle określają istotowo fenomen, który teraz będziemy śledzić, stawiając pytanie: kim jest ten, kto w powszedniości jest jestestwem? (...) Pytanie trzeba postawić w trafny sposób oraz wyznaczyć drogę, na której znajdzie się w polu

widzenia dalszy fenomenalny obszar powszedniości jestestwa. Badanie posuwające się w kierunku fenomenu, który pozwoli odpowiedzieć na pytanie o „kto”, prowadzi do struktur jestestwa, które są równie pierwotne, jak bycie-w-świecie: do *współbycia i współjestestwa*” (Heidegger 2010: 158).

Terra jest więc zapowiedzią i zarazem początkiem drogi, a tym samym – sposobem na poznanie i odkrycie sensu. Jest też zapoznaniem się z przewodnikiem, który będzie towarzyszyć odbiorcy w dalszych utworach. Świadomość tego (a na wyciągnięcie takich wniosków pozwala konstrukcja oraz semantyka utworu), iż jest on podmiotem doświadczonym, dysponującym wiedzą o świecie, pozwala obdarzyć go zaufaniem. Również wykorzystanie pierwszej osoby liczby mnogiej jako formy wypowiedzi ma swój określony cel – stanowi sposób na zbudowanie trwałej relacji, związku pomiędzy *quasi*-bohaterem a odbiorcą. Taka konstrukcja bohatera nie powróci już na *Animie*. Jej przypomnieniem będą fragmenty wypowiedzi obecne w utworach pt. *Wybaczcie mnie złej* oraz *To co jest Ci dane* – będą one jednak wplecione w indywidualną i pierwszoosobową tematyzację podmiotu. Czy wniosek ten ma znaczenie dla rozumienia tożsamości narracyjnej? Zdecydowanie tak, ponieważ wnosi on informacje o tym, iż *quasi*-bohater, którego poznajemy, ma pełną świadomość tego, że jest częścią całości. Wyłania się z niej w sposób łagodny, a nawet powolny. Wychodzi z tłumu, ponieważ ma coś do powiedzenia.

Kruchość terażniejszości – *Wybaczcie mnie złej*

Drugi etap podróży to łagodne przejście od wypowiedzi lirycznego „my” do nastrojowego oraz przesiąkniętego indywidualnością „ja”. Nawiązaniem do poprzedniego tonu wypowiedzi jest pierwszy wers: „Przed nami świt sekundy wstecz”. Jest on również syntezą całego utworu (*Wybaczcie mnie złej*) – wprowadza odbiorcę w przestrzeń pomiędzy tym, co będzie, a tym, co było. Istotne jest jednak to, co stanowi *novum*, czyli smyczkowe *ostinatio*⁹ dzielące utwór na dwie części. Staje się ono sposobem na muzyczną eksplikację trwania opartego na cykliczności i na przemienności zarazem.

Co jeszcze współtworzy opowieść narracyjną w utworze pt. *Wybaczcie mnie złej*? Okrągłość dźwięków, czyli niezwykła plastyczność brzmienia, słyszalna przede wszystkim w artykulacji samogłosek (głównie „o” i „a”) oraz spółgłosek z grupy bezdźwięcznych („t”, „d”, „cz”). Dzięki takiej konstrukcji fonicznej tekstu głos artystki może w pełni objawić walory swojego trybu, wyróżniającego się niezwykłą plastycznością dźwięku (tryb neutralny). Stąd też efekt pełni, a nawet złudzenie nosowości samogłosek. Idealnie komponuje się on z przestrzennością utworu – odczytywaną głównie na poziomie semantycznym. Płynność i plastyczność dźwięków służy również tworzeniu atmosfery spokoju, harmonii, we-

⁹ „Ostinatio – wielokrotnie powtarzana w jednym z głosów struktura melodyczna lub harmoniczna” (Chodkowski 1995: 658).

wnętrznego ładu. Jednak elementy te nie tylko znaczą, ale również wnoszą coś do utworu – jest to pierwiastek kobiecej zmysłowości. Krągłość, obłość, plastyczność kształtów oraz to wszystko, co w kulturze związane z falistością, równoważone jest z tym, co kobiece. Ruch fal Steczkowska urzeczywistnia nie tylko na poziomie instrumentalno-wokalnym (przykładem może być tutaj chociażby fermata), ale również w warstwie semantycznej – to właśnie w ich nieustannej dynamice umiejscawia podmiot.

Nie sposób w tym miejscu ominąć wątku etycznego, związanego z zagadnieniem moralności. Sam tytuł utworu, jak i jego repetycja w treści nosi znamiona wartościowania, dla którego wyznacznikiem jest sumienie. Ocena moralna nie jest jednak próbą kategoryzowania – zostaje ona zawieszona pomiędzy „czynem” (świadomym, zależnym od woli aktem działania) a „uczynieniem” (aktywnością uruchamianą poprzez konstytucje człowieka w świecie, nie zaś bezpośrednio przez jego świadomą i wolną wolę) (Póltawski 2011: 202). Rozstrzygnięciem, indywidualnym dla każdego odbiorcy, jest w tym momencie zagadnienie „doświadczenia”, które Andrzej Póltawski traktuje jako rdzeń przeżywania siebie jako człowieka, jak również kształtowania własnej tożsamości. Ładunek emocjonalny oraz pamięć o minionych wydarzeniach będzie tym, co pozwoli na odczytanie własnego człowieczeństwa z perspektywy pytań stawianych przez etykę. Ma to również związek z uznaniem normatywnego aspektu moralności, o czym wspominało już wielu filozofów, a wśród nich także i Karol Wojtyła: „Człowiek przeżywa, a więc i doświadcza siebie poprzez moralność, która stanowi szczególną podstawę zrozumienia człowieczeństwa” (Wojtyła 1969: 19). Doświadczenie, mające znamiona doświadczenia etycznego własnego czynu, jest więc dla *quasi*-bohatera utworu dane nie tylko w sposób bezpośredni, ale stanowi również podstawę jego rozwoju, dojrzewania oraz poznawania siebie. To zaś jest kolejny element, który wzbogaca obraz kształtowanej w przestrzeni *Animy* tożsamości narracyjnej.

Epicentrum istnienia – *Pryzmat*

Pryzmat to kolejny utwór, w którym drogą poznania sensu staje się filozofia. W jednym z wywiadów, które z artystką przeprowadził Artur Rawicz, Steczkowska wypowiada się o *Pryzmacie* w sposób następujący: „Jest tak wzruszającą, piękna piosenką... O tym, że każdy potrzebuje, żeby pozostał po nim jakiś ślad – żeby nie został zapomniany, żeby nie czuł się samotny” [www.youtube.pl (dostęp: 18.07.2015)]. W tych kilku słowach udaje jej się zamknąć najważniejsze lęki, które towarzyszą człowiekowi świadomemu – przede wszystkim świadomemu swojej twórczej strony. Nie ma to – jakby się mogło wydawać – bezpośredniego związku ze sztuką, ale odnosi się do „wytwarzania” rozumianego w sensie Ingardenowskim. W jednym ze swoich dzieł Roman Ingarden napisał: „Jestem siłą, która sama siebie tworzy, sama siebie buduje i sama siebie przerasta, o ile zdoła się skupić, a nie rozproszy się (...). Jestem siłą, która raz w świat sobie obcy rzucona,

świat ten sobie przyswaja i ponad to, co zastaje, nowe – dla swego życia niezbędne – dzieła wytwarza (...). Jestem siłą, która chce być wolna (...). Trwać i być wolna może tylko wtedy, jeżeli siebie samą dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wtedy dopiero istnieje” (Ingarden 1972: 73–74).

Z taką też postawą spotykamy się w utworze *Pryzmat*. Jednak jego *quasi*-bohater zdaje się być na drodze nieustannego dojrzewania do stanowiska, które reprezentuje Ingarden. Różnica pomiędzy nimi polega na tym, że podmiot obecny w wypowiedzi filozofa zbliża się w stronę tożsamości absolutnej, będącej poza czasem i tym, co materialne. Natomiast podmiot wypowiedzi obecny w *Pryzmacie* to nadal substytut tożsamości narracyjnej. Wprawdzie kieruje się w stronę tożsamości absolutnej, jednak jego refleksje, wyraźnie zakreślone w warstwie tekstowej, bliższe są przesiąkniętej indywidualizmem autonarracji, której on sam jest bohaterem. Należy jednak pamiętać, że z perspektywy odbiorcy oraz doświadczenia, w którym w trakcie percepcji uczestniczy, o wiele istotniejsze jest obcowanie z tożsamością narracyjną. Fakt istnienia tożsamości absolutnej, będącej niejako bytem punktowym, może on jedynie stwierdzić. Jednak ze względu na całkowitą autonomię tego bytu – dla odbiorcy jest nic nie wnoszącym elementem odbioru. Natomiast w przypadku tożsamości narracyjnej ma okazję, a nawet obowiązek spojrzeć na kontekst wypowiedzi, czyli to wszystko, co znajduje się poza dziełem i co ma lub będzie miało wpływ na jego dalszy odbiór. Mogą to być zarówno kwestie związane z szeroko rozumianą kulturą, wątki biograficzne stanowiące odwołanie do twórcy, ale mogą to być także indywidualne i jednostkowe dla odbiorcy przeżycia bądź też jego własne doświadczenie, które pozwoli mu odnaleźć w wypowiedziach podmiotu reprezentującego tożsamość narracyjną sens. Na tym też polega konkretyzacja dzieła sztuki (Dziemidok 2001: 138–142). Otwarta struktura semantyczna *Pryzmatu* wynika przede wszystkim z umiejscowienia sytuacji lirycznej „pomiędzy” – w przestrzeni bliżej nieokreślonej, stanowiącej swoiste pole fenomenologiczne, przestrzeni otwartej na dowolne, intymne i niewypowiedziane interpretacje. Model tożsamości narracyjnej, który jest tu widoczny, to model *everymana* – podmiotu podejmującego wyzwanie zwerbalizowania refleksji, która mogłaby rościć sobie prawa do bycia refleksją ogólnoludzką. Dochodzi więc do zazębiania się dwóch tożsamości, które są analizowane w niniejszym artykule. Podmiot reprezentujący tożsamość narracyjną kształtuje swoją wypowiedź na wzór tożsamości absolutnej. W ten sposób udaje mu się z jednej strony pozostać bytem trwającym w czasie, z drugiej – dotknąć i przywołać zagadnienia, które istnieją poza ograniczeniem temporalnym. Steczkowska, poprzez taki zabieg narracyjny, zdradza swoją świadomość rzeczy i bytu. Jest to potwierdzenie ich przemijalności, uległości wobec zmian oraz wszelkich transformacji – tego wszystkiego, co wraz z pojęciem „przemijalności” wnosi filozofia Heraklita. Jednakże jest to również świadomość niemożności całkowitego rozplynięcia się w „chaotycznej różnorodności świata”, jak ją nazywa Janusz Jusiak (Jusiak 2008: 179). Wracając do Heraklitejskiego rozumienia rzeczy, należy stwierdzić, że refleksje te wyjaśniają współistnienie w jednym dziele tylu żywiołów. Z tej perspektywy *Pryzmat* staje

się uzupełnieniem *Terry*, dla której żywiołem i pierwiastkiem prymarnym była ziemia. W *Pryzmacie* jej nie ma, co w jeszcze większym stopniu uwypukla sferę bycia „pomiędzy”. Ziemia, ze wszystkich istniejących żywiołów, jest bowiem najbardziej materialna i najbardziej substancjalna w tym sensie, iż jej forma jest poznawalna empirycznie. *Pryzmat* natomiast wprowadza odbiorcę w świat pozostałych żywiołów. To powietrze, woda i ogień. Wodę implikuje ruch [„Płynę (...) / Płynę pośród mlecznych dróg...”]. Ogień reprezentuje światło [„Świecący ślad (...)”], natomiast powietrze stanowi przestrzeń sceniczną dla całej refleksji – wszystko bowiem zdaje się mieć miejsce na przestrzeni nieba. Spośród tych trzech najistotniejsze w drodze odkrywania sensu okaże się rozumienie oraz kulturowe zakorzenienie wody i powietrza. Pierwszy z pierwiastków, jak wyraźnie zaznacza Krystyna Wilkoszewska, jest poznawalny empirycznie, ale trudno uchwytny, pozostający w ciągłym ruchu i podlegający nieustannej zmienności (2002: 73–80). Jednak właściwym uzupełnieniem tej refleksji jest myśl Heraklita oraz wnoszone przez nią rozumienie świata. To, co najistotniejsze i na co należy zwrócić uwagę, to naprzemiennosc żywiołów, w której uczestniczy nie tylko woda, ale i ogień. „Świecący ślad na nieba tle” to zapowiedź początku, usytuowanego w bliżej nieokreślonym momencie czasowym (implikuje ogień). Zgodnie z myślą Heraklita, ogień – będący urzeczywistnieniem antycznego *arche* – przechodzi transformację. Stając się na chwilę powietrzem, w kolejnej fazie swojego istnienia staje się wodą, by w taki właśnie sposób móc dotrzeć do ziemi i w niej się odnaleźć. Droga jego przemiany ma postać linearną – prowadzi od góry do dołu (Tatarkiewicz 2011: 19). Również ścieżka przemiany zarysowana w utworze *Pryzmat* przybiera podobny kształt: „Świecący ślad na nieba tle/ to tylko ja/ spadałam w cień”. W jednym z ostatnich wezwań przemijającego i świadomego swojego przemijania podmiotu pojawia się wypowiedź o charakterze apelu: „Zapamiętaj mnie...”. Świadomość nieuchronności przemijania jest również świadectwem rozumu – urzeczywistnieniem i uosobieniem logosu. Według Heraklita to właśnie on włada człowiekiem, a w związku z tym – także i wszechświatem¹⁰. W dużej mierze to w logosie dochodzi do rozstrzygnięcia ostateczności bytu. By wyrazić to precyzyjniej, należy w sposobie istnienia logosu doszukać się pierwiastka twórczego – on jest tym, co pozwala sztuce przekroczyć granicę przemijalności. Jeżeli zaś proces ten zachodzi – zgodnie z mimetyczną teorią sztuki (Cook 2000: 83–88) – wraz z dziełem lub ideami, które ono implikuje, przetrwać ma szansę także podmiot sprawczy, odpowiedzialny za powstanie dzieła. Kompozycja *Pryzmatu* stanowi tego doskonały przykład. I w tym miejscu należy już przenieść rozważania z war-

¹⁰ „Heraklit był zapewne pierwszym filozofem, który mówił o rozumie działającym we wszechświecie. Rozum, o którym mówił, jest wieczny jak świat: jest jego czynnikiem nieodłącznym. A jest jego czynnikiem najdoskonalszym, boskim. Myśl o rozumności świata była (obok myśli o jego zmienności) drugą potężną koncepcją, jaką Heraklit wprowadził do filozofii. Że właśnie on to uczynił, pochodziło zapewne stąd, iż – jak sam mówił – »szukał samego siebie«; był pierwszym filozofem, który rozmyślał nad sobą, a nie tylko nad przyrodą, i przyrodę rozumiał przez analogię do własnych przeżyć” (Tatarkiewicz 2011: 20).

stwy tekstowej do warstwy instrumentalno-dźwiękowej, bowiem to ona stanowi najdoskonalsze urzeczywistnienie możliwości twórczych człowieka. Co jednak istotne – nie są to akty ukierunkowane na jednostkową, a nawet egocentryczną ekspresję, lecz poddane ocenie wewnętrznego logosu, a tym samym – poddane obiektywizacji¹¹. Swoją strukturą przypominają powietrze – odczuwalne, płynne, implikujące bliżej nieokreśloną i niepoznaną siłę, jednak niepoznanalne empirycznie. W nich właśnie najdobitniej urzeczywistnia się pneuma. Ze względu na swoją naturę zdaje się niemal sakralna¹². Bardzo często pełni funkcję niezauważalnego tła, przestrzeni, na której powierzchni ujawniają się różnorodne procesy związane z ruchem i zmianami. Wsłuchując się w warstwę dźwiękową *Pryzmatu*, można wyróżnić instrumenty, które przyjmują metaforyczną rolę powietrza i podobnie jak ono – chwilami stają się niemal niesłyszalne (Wilkoszewska 2002: 199–242). To jednak one stają się najsilniejszym medium – najbardziej pojemnym pod względem emocjonalnym. Steczkowska zdecydowała się na ich znaczne wyciszenie w miejscach, w których najistotniejsza okazuje się partia wokalna. To właśnie za ich pomocą udaje jej się podnieść dramaturgię wypowiedzi. Wyciszenie partii smyczkowych, oddalenie ich na drugi plan następuje wówczas, gdy poziom tekstowy utworu reprezentuje postawę pełną spokoju, świadomości przemijania oraz pogodzenia z takim porządkiem rzeczy. Jednak narracja dźwiękowa współtworzona przez instrumenty smyczkowe, poprzedzająca kolejną wypowiedź podmiotu, zmierzającą do ostatecznego wezwania („Zapamiętaj mnie...”), została odpowiednio przygotowana. To również partie smyczkowe stanowią ostatnią, obecną w utworze wypowiedź instrumentalną. Po nich pojawiają się już tylko słowa podmiotu, *quasi*-bohatera: „Mój czas.../ Dobiegł końca...”.

Bliżej luny – *Tam*

Ostatni utwór wzbogacony warstwą tekstową¹³, który znalazł się na *Animie*, to *Tam*. Już sam jego tytuł implikuje świadomość istnienia „tu”. Należy w tym miejscu sięgnąć do refleksji Mircei Eliadego, który wyraźnie wskazał na proces sakralizacji przestrzeni w kulturze, jak również wewnętrzną potrzebę jej porządkowania. Tego też dokonuje Justyna Steczkowska w utworze *Tam*, lecz refleksje, które zostały przedstawione w warstwie tekstowej, odwołują słuchacza do dość niepopu-

¹¹ Janusz Jusiak w jednym ze swoich artykułów o takiej koncepcji czy też idei muzyki mówił jak o „nieczulej na gusta szerokiej publiczności namiętności tworzenia” dialogizującej z „wewnętrznym logosem obiektywizującym się w oderwanej od zmysłowości formie” (1994: 199–200).

¹² Wilkoszewska, poświęcając swoje rozważania *pneumie*, podkreśla jej wyjątkowy charakter. Czytamy bowiem: „Lotność i lekkość powietrza kojarzy się z ekspansją, lotem, przenikliwością, wszechobecnością, plastycznością i świeżością (oczyszczeniem, odświeżeniem)” (Wilkoszewska 2002: 199–200).

¹³ Jest to ostatni z głównych utworów znajdujących się na albumie. Po nim jest już jedynie utwór bonusowy – *High Heels*.

larnej i rzadko badanej filozofii Vladimira Jankélévitcha – szczególnie tej, którą ujął w jednej ze swoich kluczowych prac – *To, co nieuchronne*. Myślą przewodnią i zarazem tezą, którą filozof traktuje jako początek swoich rozważań jest uznanie człowieka za istotę śmiertelną¹⁴. Jednak samo pojęcie śmierci, której *nota bene* nie definiuje, nie jest u niego pojęciem pejoratywnym. Jest po prostu stanem będącym następstwem życia, o którym napisał: „A przecież życie nie jest przestrzenią – życie to czas” (Jankélévitch 2005: 16). Chociaż w utworze *Tam* w pierwszej interpretacji prymarne może wydawać się porządkowanie terytorialne (tam/tu), to jednak zabieg ten należy uznać za metonimię. Czas, w swoim wiecznym trwaniu, przemijalności oraz nieuchwytności empirycznej – trudny jest do poznania. Nie sposób też odnaleźć w nim granicy pomiędzy przeszłością a przyszłością. Dlatego artystka decyduje się na swobodne przeprowadzenie refleksji od tego, co temporalne („Dni.../ Odliczanie dni...”), do tego, co spacialne („Tu.../ Puste rzeki...”). W ten sposób pozwala zbliżyć się do czasowości, którą czyni osią kompozycyjną utworu. Co więcej – w symboliczny sposób stawia granicę między tymi pojęciami i rzeczywistościami, do których się odnosi. W przestrzeni „pomiędzy” jest sen, będący stanem bierności, przynależący zarówno do „tam” (kiedyś i teraz), jak i „tu” (kiedyś i teraz). Dotyka on również przyszłości. Staje się sposobem poznania tego, co znajduje się poza granicą życia.

Liryzm wypowiedzi zostaje podkreślony również poprzez odpowiednio skomponowaną warstwę instrumentalną. Cały utwór, złożony z powtarzanych po sobie fraz, swoją płynnością brzmieniową przypomina kołysankę. Dominantą artystka uczyniła partie smyczkowe oraz fortepianowe. Zastosowane *ostinatio* ma jednak znaczenie nie tylko dla struktury melodycznej utworu. Cykliczność jest metaforycznym wyjściem poza strukturę zamkniętą – odejściem od linearności, w którą zawsze wpisany jest początek i koniec. Powtarzalność natomiast nie ma precyzyjnie określonych punktów. Steczkowska wykorzystuje więc dźwięki do dopowiedzenia tego, co nie zostało powiedziane wprost w warstwie tekstowej: „Pieśń podniebna/ Ciszą gra/ Początek, koniec/ Tam...”. W takim kontekście muzyczne *ostinatio* łamie dotychczasową semantykę końca. Przestaje mieć swoje odzwierciedlenie w ostateczności. Nadal pozostaje nieuchronnością, ale nie jest już końcem definitywnym. Wpisany jest w cykliczność – umiejscowiony w krajobrazie powtarzalnych dźwięków, podobnie jak i pozostałe frazy. Czy należy go rozumieć jako ostateczny koniec pojedynczego zdarzenia, bytu lub idei na tle wpisanej w cykliczność i powtarzalność bytowania wieczności? Odpowiedzi na to pytanie odbiorca nie uzyska. *Tam* jest bowiem kolejnym utworem, który jedynie rozbudza podejmowaną problematykę – podnosi ją, ale nie rozstrzyga.

Taka też jest cała *Anima* – zadaje pytania, zmusza do uczestniczenia w podróży wyznaczanej określonym szlakiem, ale nie przynosi konkretnych odpowiedzi. Wręcz przeciwnie – wskazuje tylko obszar poszukiwań. Nie dziwi więc fakt, iż jej

¹⁴ Mateusz Kwaterko we wstępie do pracy filozofa zamyka jego rozważania w następujących słowach: „Śmierć, czas, nieodwracalność, znikomość, nieuchronność, zanik...” (Jankélévitch 2005: 11).

metaforycznym zwieńczeniem stał się utwór o tym samym tytule, co cały album – *Anima*. Jest on kompozycją muzyczną pozbawioną warstwy tekstowej. Pojawia się jedynie wokaliza. I chociaż wydawać by się mogło, że treściowo nie prezentuje się ona na tle poprzednich utworów imponująco, to jednak dla uważnego słuchacza, który dotychczas podążał wiernie śladem *quasi*-bohatera, będącego jednocześnie przewodnikiem, *Anima* będzie kluczem. Nie szablonem, według którego należy odczytywać pozostałe dziewięć wypowiedzi liryczno-muzycznych, ale kluczem, wskazującym drogę odczytania. Steczkowska decyduje się bowiem na odsunięcie słów – nie one są najważniejsze. Uwaga słuchacza zostaje więc skupiona na warstwie muzycznej. Fenomenologiczna redukcja, którą ma okazję dokonać chociaż po części, wprowadzi go w przestrzenność dźwięków – i to przestrzenność właśnie staje się najważniejszym przesłaniem płyty. „Człowiek w kontekście wszechświata” to również *Anima* w przestrzeni dźwięków, nauki zdobywane na przestrzeni lat, doświadczenie będące rezultatem przebywania w różnych przestrzeniach (także tych muzycznych), istota bytu przekraczająca różne granice poznania, a tym samym i przestrzenie (tegoż poznania) oddzielone od siebie jednostkowymi doświadczeniami. *Anima* to także otwarta przestrzeń spotkania z Innym. Wejście w jej świat oznacza więc wejście: z jednej strony, w świat doświadczenia podmiotu, który jest przewodnikiem podróży (tożsamość narracyjna), a z drugiej strony – to oderwanie się od indywidualnych i intymnych dla *quasi*-bohatera doświadczeń i potraktowanie ich jedynie jako bilet wstępu do przestrzeni własnego poznania.

Literatura

- Bachtin M., 1983, *Dialog – język – kultura*, tłum. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chodkowski A. (red.), 1995, *Encyklopedia muzyki*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cook N., 2000, *Muzyka jako obraz* [w:] *idem, Muzyka*, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Dziemidok B., 2001, *Konkretyzacja estetyczna* [w:] A.J. Nowak, L. Sosnowski (red.), *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, Kraków: Universitas.
- Femiak T., 2011, *Narodziny głosu – sztuka uświadomionego mówienia jako narzędzi rozpoznawania głosu* [w:] E. Dryll, A. Cierpka (red.), *Psychologia narracyjna. Tożsamość, dialogowość, pogranicza*, Warszawa: Eneteia.
- Heidegger M., 2010, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ingarden R., 1972, *Książeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Jamroziakowa A., 1994, *Obraz i metanarracja. Szkice o postmodernistycznym obrazowaniu*, Warszawa: Instytut Kultury.
- Jankélévitch V., 2005, *To, co nieuchronne*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa: PIW.
- Jusiak J., 1994, *Abstrakcja i konkret w muzyce*, Akcent, nr 3–4, s. 199–209.
- Jusiak J., 2008, *Muzyka jako twór otwarty. W kwestii tożsamości utworu muzycznego*, Kwartalnik Filozoficzny, z. 2, t. 36, s. 179–200.

- Krasowski W., 2011, *Tożsamość małych narracji. Typy narracji tożsamościowych a style myślenia i cechy osobowości* [w:] E. Dryll, A. Cierpka (red.), *Psychologia narracyjna. Tożsamość, dialogowość, pogranicza*, Warszawa: Eneteia.
- Lash S., 1998, *Dyskurs czy figura? Postmodernizm jako „system oznaczania” (regime of signification)*, tłum. P. Wawrzyszko [w:] R. Nycz (red.), *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, Kraków: Universitas.
- Parandowski J., 1987, *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Póltawski A., 2011, *Po co filozofować? Ingarden – Wojtyła – skąd i dokąd?*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- RadioStar, 2015, <http://radiostar.net/justyna-steczowska-w-gwiezdnym-weekendzie-radia-star/> (dostęp: 11.07.2015).
- Sobkowiak J.A., 2001, *Transcendencja osoby w egzystencji ku nadziei według Paula Ricœura*, *Studia Theologica Varsaviensia*, nr 1 (39), s. 89–119.
- Tatarkiewicz W., 2011, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Trzebiński J., 2002, *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości* [w:] J. Trzebiński (red.), *Narracja jako sposób rozumienia świata*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Pedagogiczne.
- Wilkożewska K. (red.), 2002, *Estetyka czterech żywiołów. Ziemia, woda, ogień, powietrze*, Kraków: Universitas.
- Wojtyła K., 1969, *Problem doświadczenia w etyce*, *Roczniki Filozoficzne*, z. 2 (17), s. 5–24.
- YouTube, 2014, <https://www.youtube.com/watch?v=to-2gxli84E> (dostęp: 18.07.2015).
- Ziomek J., 1988, *Prawda jako problem poetyki* [w:] H. Markiewicz (red.), *Problemy teorii literatury*, t. 3, Wrocław: Ossolineum.

Dyskografia

- Justyna Steczkowska, 1996, *Dziewczyna Szamana*, Polska.
- Justyna Steczkowska, 2012, *XV*, Polska.
- Justyna Steczkowska, 2014, *Anima*, Polska.