

Wojciech Torzewski

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Etyczne znaczenie koncepcji tożsamości narracyjnej a świadomość dziejowości

W artykule prezentuję problematykę tożsamości narracyjnej, ze szczególnym uwzględnieniem jej etycznego znaczenia. Odwołam się przy tym do wybranych wątków refleksji Paula Ricoeura, ponieważ na jej przykładzie widać najwyraźniej, w jaki sposób koncepcja tożsamości narracyjnej, po pierwsze, stanowi odpowiedź na rozwój świadomości dziejowości ludzkiego bycia ujętej od strony hermeneutyki, a po drugie, wydobywa znaczenie tego, co etyczne w rozumieniu samego siebie. W pierwszym punkcie prezentuję zatem rozwój świadomości dziejowości poprzez ukazanie możliwych znaczeń terminu *Geschichtlichkeit* (historyczność/dziejowość), w drugim ukazuję etyczne znaczenie koncepcji tożsamości narracyjnej. Wreszcie w punkcie trzecim staram się wyciągnąć, ważkie jak sądzę, konsekwencje owej koncepcji dla rozumienia świadomości dziejowości.

1.

Dla zachowania zwięzłego charakteru tekstu nie będę wdawał się w prezentację historyczno-filozoficznego kontekstu mówienia o dziejowości/historyczności człowieka i jego świata, do czego trzeba byłoby przywołać pojawienie się i rozwój tzw. świadomości historycznej przede wszystkim u myślicieli nowożytności, a szczególnie XIX w. Ograniczę się więc do wypunktowania ściśle powiązanych ze sobą znaczeń kategorii *Geschichtlichkeit* i niezbędnego ich omówienia¹. Za-

¹ Poniższe punkty zakładają istnienie m.in. takich opracowań problematyki dziejowości, jak: L. von Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964; B. Bauer, *Wege und Irrwege eines Begriffs*, Walter de Gruyter, Berlin 1963. Ponadto: W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Verlag von B. G. Teubner, I. Bd., Leipzig/Berlin 1922; VII. Bd., Leipzig/Berlin 1927; VIII. Bd., Leipzig/Berlin 1931; M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł.

znaczyć zarazem należy, że punkty poniższe można odczytywać również jako stopnie w rozwoju refleksji nad historycznością/dziejowością, a to oznacza z kolei stopnie autorefleksji.

Co zatem znaczy, że człowiek jest istotą historyczną/dziejową?

1. Historyczność/dziejowość człowieka może oznaczać, iż jest on zagrożony w procesie historycznym. Innymi słowy, że jest on uwikłany w dziejowy proces przemian, jakie następują wraz z płynącym czasem albo po prostu są z nim tożsame.
2. Historyczność/dziejowość człowieka oznacza, że nie tylko jest on momentem samych dziejów, ale że przede wszystkim zdaje on sobie z tego sprawę. Właściwa historyczność/dziejowość to zatem świadomość własnej historyczności/dziejowości w sensie wyłożonym w p. 1.
3. Następnie, historyczność/dziejowość człowieka oznacza nie tylko realne osadzenie w dziejach, nie tylko świadomość tego realnego osadzenia, ale zarazem świadomość historyczności/dziejowości samej świadomości w sensie wyłożonym w p. 2.
4. Z kolei historyczność/dziejowość oznacza, że zdajemy sobie sprawę, iż świadomość historyczności/dziejowości świadomości bycia momentem w dziejowym procesie przemian, czyli świadomość w sensie p. 3, sama ma szczególny historyczny charakter, tzn. jest ukształtowana przez nowoczesne nauki historyczne. Taka świadomość powoduje, że ujmujemy dziejowość/historyczność człowieka jako teoretyczny konstrukt autorefleksji związany bezpośrednio z tym sposobem udostępniania bytu, jakim jest naukowe uprzedmiotowienie. Człowiek jako byt historyczny to człowiek tworzący naukę historii i przez jej pryzmat wykładający samego siebie. W tym kontekście można mówić o uhistorycznieniu człowieka². O ile wcześniej, całkiem świadomie, nie odróżnialiśmy „dziejowości” od „historyczności”, teraz należałoby to uczynić i podkreślić: jedno z istotnych znaczeń kategorii *Geschichtlichkeit* odniesionej do człowieka oznacza: człowiek jest istotą historyczną, tj. istotą będącą uczestnikiem historycznych wydarzeń, a ściślej: wydarzeń mogących być zaprezentowanymi w ramach nauk historycznych. Następnie istotą, która uświadamia to sobie, tj. uświadamia sobie to, że pisze historie. W końcu: człowiek jest istotą, która ma świadomość, iż sam fakt pisania historii może być ujęty w ramy pewnej historii, może stać się elementem narracji. W takim znaczeniu kategorii historyczności uwidacznia się historyzacja samej owej kategorii. Punkty 1., 2., 3. rozumiemy wówczas „historycznie”, co oznacza tutaj: poprzez pryzmat naszych możliwości

B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, inter esse, Kraków 1993.

² Por. H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, s. 67.

budowania narracji historycznych. Dodać można w tym miejscu zatem, że samo mówienie o uświadamianiu sobie historyczności własnej świadomości³ nie jest jeszcze wystarczające do tego, by ująć pełne znaczenie tej kategorii filozoficznej, jaką jest *Geschichtlichkeit*. Dzieje się tak dlatego, że sama „historyczność” ma podwójny charakter: bycia możliwym przedmiotem narracji historycznej, bądź bycia elementem dziejowego wydarzenia się. Jak się wydaje hermeneutyka heideggerowsko-gadamerowska odkrywając szczególny charakter dziejowości, dopełnia tym samym taką interpretację *Geschichtlichkeit*, która byłaby dokonywana przez pryzmat nauk historycznych.

5. Hermeneutyczne rozwinięcie kategorii *Gechichtlichkeit* oznacza więc dopełnienie jego możliwych autorefleksyjnych rozwinięć związanych z „historyzacją” w perspektywie historyzmu o istotną myśl, zgodnie z którą bycie istotą dziejową oznacza, że zdajemy sobie sprawę, iż świadomość historyczności/dziejowości świadomości bycia momentem w dziejowym procesie przemian, czyli świadomość w sensie p. 3., ma charakter bycia raczej niż świadomości, tzn. jest momentem tego, co Heidegger nazywa wydarzeniem (*Ereignis*); że więc dziejowość w ogóle nie oznacza przede wszystkim świadomości (jak w p. 2. i p. 3.), a sposób bycia. Nie powracamy jednak tym samym po prostu, jakby się wydawało, do p. 1, w którym ujmowaliśmy dziejowość jako kategorię oznaczającą osadzenie w dziejach. Do punktu tego powracamy tylko wówczas, gdy uznamy kołowy ruch interpretacji, tj. tylko wówczas, gdy uwzględnimy powyżej przedstawione punkty jako ruch uświadamiania sobie granic własnej refleksyjności. Jeśli więc rozumiemy dziejowość człowieka w ten sposób, że jest on „uwikłany w dziejowy proces przemian, jakie następują wraz z płynącym czasem albo po prostu są z nim tożsame” (p. 1), to jednak musimy to rozumieć teraz od strony hermeneutycznej, a nie historycznej. Oznacza to, że rozumiemy *Geschichtlichkeit* jako wydarzenie świadomości własnej historyczności, a nie jako: historyczność świadomości ujmującej historycznie. W swojej piątej odsłonie znaczeniowej dziejowość/historyczność oznacza zatem pewien szczególnie sposób bycia, w ramach którego nie da się już jednoznacznie oddzielić poziomu przedmiotowego (dziejów) i podmiotowego (świadomości).

Przedstawienie to nie jest oczywiście wyczerpujące pod względem treści, jakimi można by wypełnić poszczególne punkty wywodu. Jak się jednak wydaje, stanowi ono wyliczenie najważniejszych warstw znaczeniowych kategorii historyczności/dziejowości. Inspirowane najpierw historyzmem, następnie zaś

³ Por. E. Paczkowska-Lągowska, *Logos życia*, obraz/słowo terytoria, Gdańsk 2000, s. 29-30. Elżbieta Paczkowska-Lągowska trafnie rekonstruuje tzw. świadomość historyczną. Tutaj wskazujemy jednak, że owa „świadomość historyczna” nie wyczerpuje znaczenia kategorii dziejowości.

hermeneutyką mówienie o „dziejowości” jako podstawowej charakterystyce człowieka i świata, musi być poparte świadomością tej różnorodności semantycznej z jednoczesnym uwzględnieniem wzajemnej (nazwijmy to – refleksyjnej) przynależności różnych znaczeń. Jest to ważne szczególnie z tego względu, że wciąż jeszcze skłonni jesteśmy do „historycznej” interpretacji „dziejowości”, co prowadzi m.in. do utożsamiania refleksji hermeneutycznej z historyzmem i relatywizmem. Ponadto, świadomość owej różnorodności i wzajemnej, „refleksyjnej” jak się rzekło, przynależności różnych znaczeń, nie pozwoli oderwać sztucznie mówienia o dziejowości od tego rodzaju wykładni rzeczywistości, jaka obecna jest w historiografii, a nawet – jak pokazuje np. Ricoeur⁴ – zmieni rozumienie samej historiografii.

2.

Z takim ujęciem dziejowości, jakie zarysowaliśmy wiąże się problem, na który teraz chcemy zwrócić uwagę, mianowicie problem tożsamości osobowej. Nie przypadkowo wspomnieliśmy nazwisko Ricoeura. Rysując bowiem koncepcję tożsamości narracyjnej wyciąga on konsekwencje z hermeneutycznego rozpoznania dziejowości dla rozumienia kwestii tożsamości osobowej, wprowadzając ponadto do rozważań nad dziejowością wątek etyczny.

Zaznaczmy, iż w ogólności okazuje się, że tożsamość osobowa w wersji narracyjnej jest z jednej strony historyczna, tj. kształtuje się w opowiadaniu losów, z drugiej zaś strony wykracza poza historyczność, ukazując znaczenie zawarte w możliwości odpowiadania na pytanie o „sprawcę”, jak się wyraża Ricoeur. Tym samym koncepcja tożsamości narracyjnej stanowi odpowiedź, sformułowaną w obszarze myślenia biorącego pod uwagę dziejowość jako sposób bycia (por. p. 5), na możliwy kryzys tożsamości osobowej w obliczu rozpoznania historyczności człowieka i jego świata. Pokazuje zarazem pozytywny aspekt myślenia dziejowości, który ujawnia się szczególnie na gruncie etycznym. Pokazuje mianowicie możliwość istnienia podmiotu etycznego, który skupia w sobie dwa ukierunkowania: ku innemu w formie realizacji powinności moralnej oraz ku sobie w formie dążenia do samorealizacji (do bycia sobą)⁵.

⁴ Por. P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Universitas, Kraków 2000, s. 508-509.

⁵ Świadomie rezygnujemy tu z rozróżnienia, które zresztą sam Ricoeur wprowadza, pomiędzy etyką a moralnością. U Ricoeura związek między pytaniem o dobre życie (etyka) a pytaniem o obowiązek moralny (moralność) mógłby być przedmiotem odrębnej analizy. Tutaj wystarczy wskazać na ścisłe powiązanie perspektywy etycznej i moralnej w koncepcji francuskiego filozofa, które wyraża jego określenie dążenia etycznego jako „zamiaru osiągnięcia »dobrego życia« wraz z drugim człowiekiem i dla drugiego człowieka w sprawiedliwych instytucjach” (P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chełstowski, naukowo oprac. i wstępem poprzedziła M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 285).

W *Czasie i opowieści* Ricoeur bezpośrednio podejmuje wątek tożsamości narracyjnej. Wzajemne powiązanie fikcji i historii w tym, co Ricoeur określa terminami „ufikcyjnienia historii” i „uhistorycznienia fikcji”, umożliwia „p r z y p i s a n i e” jednostce bądź wspólnocie specyficznej tożsamości, którą możemy nazwać ich tożsamością narracyjną⁶. Ma ona wyraźne znaczenie praktyczno-etyczne. Tożsamość narracyjna odpowiada, jak już wspominaliśmy, na pytanie: kto jest sprawcą, autorem działania. Pod imieniem własnym kryje się odpowiedź narracyjna na pytanie o „kto”. Ustanawia ona taki rodzaj tożsamości, właściwy działającemu i żyjącemu, który stanowi wyjście poza alternatywę: niezmienna i tożsama z sobą substancja jako nośnik wszelkich zmian albo wiązka wrażeń, w której znika substancjalność, a wszelka podmiotowa tożsamość wydaje się jedynie domniemaniem. koncepcja tożsamość „substancjalnej” ignoruje czasowy wymiar istnienia ludzkiego jako drugorzędny, natomiast koncepcje post-hume’owskie powodują, że w ogóle zanika możliwość pojęcia tożsamości osobowej.

Przed wszystkim jednak w obu tych stanowiskach mamy do czynienia z zapoznaniem, podstawowej dla Ricoeura, różnicy pomiędzy tożsamością jako „byciem takim samym” oraz tożsamością jako „byciem sobą”. W terminologii, jaką posługuje się autor *Czasu i opowieści* różnica ta wyraża się w rozróżnieniu tożsamości *idem* (bycie tym samym) oraz *ipse* (bycie sobą). „Bycie tym samym” (*idem*) rozumie Ricoeur na trzy sposoby: 1. jako tożsamość numeryczną – bycie tą samą rzeczą, rozpoznawalną *n*-razy; 2. jako tożsamość jakościową – krańcowe podobieństwo, zamiennność bez utraty znaczenia; 3. jako nieprzerwaną ciągłość – pozwalającą nam rozpoznawać dany obiekt pomimo znacznych zmian, jakie dokonały się w czasie⁷. „Bycie sobą” natomiast konstytuuje się w ramach opowieści, gdzie następuje myślenie własnego życia.

Otóż życie przemyślane – pisze Ricoeur – w dużej części jest życiem oczyszczonym, objaśnionym dzięki katartycznym oddziaływaniom opowieści – zarówno fikcyjnych, jak i historycznych – jakie niesie ze sobą nasza kultura. Bycie sobą jest tożsamością sobości pouczanej przez dzieła kultury, które odniosła ona do siebie samej.⁸

W ten sposób sobość nie jest zamkniętym w sobie „ja”. W pewnym stopniu stawanie się sobą jest wpisywaniem własnej opowieści w opowieści już istniejące, opowieści indywidualów i wspólnot, które sięgają tak daleko, jak daleko sięga zdolność słuchania, pamiętania i opowiadania. „Historia pochodzi zawsze z innej historii”⁹. Jeśli jednak opowieści, jakie o sobie opowiadamy tworzą naszą tożsamość – w kołowym, dodajmy, ruchu rozumienia tych opowieści, jakie sami o sobie opowiadamy – to ujawnia się głęboki praktyczno-etyczny aspekt samego

⁶ P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 3, *Czas opowiadany*, przeł. U. Zbrzeźniak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 352-353.

⁷ Systematycznie mamy to wyłożone w: P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 193-195.

⁸ P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 3, s. 354.

⁹ *Ibidem*, t. 3, s. 355. Por. też: *ibidem*, t. 1, s. 269, p. 27.

wydarzenia, jakim jest opowiadanie (a zatem również słuchanie, pisanie, czytanie, rozumienie, interpretowanie)¹⁰. Więcej nawet, okazuje się, że samo pojęcie tożsamości narracyjnej musi zostać uzupełnione niejako pojęciem tożsamości etycznej. Wedle Ricoeura bowiem tożsamość narracyjna nie wyczerpuje pojęcia bycia sobą. Kształtuje się ona jako bycie sobą dopiero poprzez zatrzymanie, wybór, a zatem istotny (najwyższy czynnik bycia sobą) moment odpowiedzialności¹¹.

Chodzi zatem o uwzględnienie, obok elementu narracyjnego, również elementu etycznego, i przemyślenie ich wzajemnych odniesień. Należy przy tym uwzględnić elementy etyczne niesione przez opowieść (opowieść jako prezentacja innego świata, innego oceniania, innego wartościowania), elementy etyczne kształtujące opowieść i niejako spoza niej określające jej rozumienie, a przede wszystkim decyzję przyjęcia za swój owego świata, który oferuje opowieść. Element wyboru, odpowiedzialności, działania, pomyślany jest jako autonomiczny wobec narracji. Ricoeur stara się jednak zachować ich wzajemny związek.

Rozwinięcie kwestii tożsamości osobowej i jej dopełnienie znajdujemy w późniejszym dziele Ricoeura, mianowicie w *O sobie samym jako innym*. Pierwszą konstatacją dotyczącą omawianego tematu jest to, że problem tożsamości osobowej „można sformułować dopiero biorąc pod uwagę czasowy wymiar ludzkiego istnienia”¹². W tym kontekście pojawia się rozważanie dotyczące teorii narracyjnej pod względem jej „wkładu do ustanowienia tego-który-jest-sobą”¹³. W teorii owej dochodzi do głosu nie tyle rozróżnienie „bycia sobą” i „bycia tym samym” (na co głównie nacisk był położony w *Czasie i opowieści*), ile dialektyka tych dwóch elementów. Chodzi teraz o rozwinięcie „konkretnej dialektyki bycia sobą i bycia tym samym”¹⁴.

Konsekwentnie podjęcie tematu tożsamości narracyjnej kontynuuje wątek zasygnalizowany w *Czasie i opowieści*, mianowicie wątek powiązań narracji z elementami etycznymi. Ricoeur zaczyna od zaznaczenia, że w teorii narracyjnej chodzi właśnie o to, że stanowi ona człon pośredni pomiędzy opisem

¹⁰ Na istotne znaczenie etyczne koncepcji tożsamości narracyjnej wskazują również A. MacIntyre (por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 402-404) oraz Ch. Taylor. Ten ostatni pytanie o tożsamość osobową ujmuje jako pytanie o podstawowe ukierunkowanie, nie tylko o to, gdzie, w jakim miejscu przestrzeni moralnej się znajduję, ale również „dokąd zmierzam” oraz w jaki sposób stałem się tym, czym jestem. Taylor zatem łączy swą refleksję z rozważaniami MacIntyre’a na temat narracyjnej struktury ludzkiego życia (por. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 94-95.) „Moje samorozumienie ma z konieczności czasowy wymiar i opiera się na narracji” (*ibidem*, s. 100).

¹¹ P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 3, s. 357.

¹² P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 189.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

a nakazem, między deskrypcją a preskrypcją¹⁵. Ponownie przywołuje on, jego zdaniem centralne, rozróżnienie, które szczególnie ostro zaznacza się w obliczu czasowości ludzkiego bycia, trwałości w czasie, mianowicie rozróżnienie na bycie tym samym (*idem*, *Gleichheit*) oraz bycie sobą (*ipse*, *Selbstheit*).

Czas jako podstawa odmienności, różnicy, oddalenia powoduje, że problem tożsamości w czasie rozwiązuje się przede wszystkim przez założenie trwałości w czasie (poprzez podobieństwa czy wykazanie ciągłości zmian). W teorii narracyjnej chodzi zrazu o pytanie, czy „forma trwałości w czasie daje się powiązać z pytaniem k t o ? jako niesprowadzalnym do pytania c o ?”¹⁶. Ricoeur odwoła się do dwóch pojęć wskazujących drogę rozwiązania problemu tożsamości: do pojęcia charakteru i pojęcia wierności.

Charakter jest tym, co pozwala rozpoznać sprawcę, a co jednocześnie pojęte jest przez Ricoeura jako nabyta dyspozycja (czyli w sensie czasowym, który odzwierciedli się w tematyce narracji). Utrwalone w czasie przyzwyczajenie staje się charakterem, po którym można poznać sprawcę. Historia zamienia się w byt – można by powiedzieć. Narracja w substancję. Charakter składa się wówczas z cech, które są znakiem osoby. *Idem* i *ipse* zbiegają się ze sobą. „Charakter to naprawdę »co« pewnego »kto«”¹⁷. Jednakże owa zbieżność „co” i „kto” nigdy nie jest ostateczna i zakończona. Charakter posiada historię nie tylko w sensie utrwalających się elementów, które przybierają postać stałych jego określeń. Czasowość wprowadza jednocześnie wymiar innowacji, powodujący chwiejność pomiędzy *idem* i *ipse* oraz wymuszający niejako ponowne umieszczenie charakteru w ruchu narracji.

Wierność konstytuuje inną tożsamość, tj. taką, która zasadniczo odrywa się od tożsamości „co” i która w ten sposób przeciwstawia się temu, co opisywano w kategorii charakteru. Dotrzymanie obietnicy określa tożsamość osobową, bowiem stanowi ono „wyzwanie rzucone czasowi, zaprzeczenie zmiany”¹⁸. Ustanawia trwałość pośród zmiennych okoliczności losu i zmienności różnorodnych cech podmiotu. Jako takiej nie da się jej ująć w postaci tożsamości *idem*¹⁹. Czym innym są zatem trwałość charakteru i zachowanie siebie w obietnicy. Tworzą one biegunowość, której wypełnieniem jest – wedle Ricoeura – pojęcie tożsamości narracyjnej.

Tożsamość narracyjna staje się w *O sobie samym jako innym*, dialektyką „tego samego” i „bycia sobą” (dialektyką *idem* oraz *ipse*). Narracja ukazuje nie-

¹⁵ Jednakże „teoria narracyjna stanowi zapośredniczenie między opisem a nakazem dopiero wtedy, gdy poszerzenie obszaru praktycznego i antycypacja aspektów etycznych zawiera się w samej strukturze czynności opowiadania” (*ibidem*, s. 191).

¹⁶ *Ibidem*, s. 196.

¹⁷ *Ibidem*, s. 203.

¹⁸ *Ibidem*, s. 205.

¹⁹ Trwałość obietnicy – powie Ricoeur – jest „biegunowo przeciwstawna trwałości charakteru” (*ibidem*, s. 206).

trwałość utożsamienia siebie z byciem-tym-samym, z jakim mamy do czynienia w skrajnym ujęciu „charakteru”. Powoduje ona, że zanika niekwestionowane zrównanie siebie z utrwaleniami, identyfikacjami-z oraz stałymi cechami, jakie można posiadać. Opowieść, jak mówi Ricoeur, przywraca charakterowi jego ruch²⁰, tym samym czyni go podatnym na modyfikacje i zmiany. Następuje coś, co można by nazwać destabilizacją charakteru, a zatem rozejście się tożsamości *idem* i *ipse*. Problematyzacja charakteru i zarazem problematyzacja bycia sobą, które było związane z charakterem, nie oznacza jednak zaniku tożsamości. By to ukazać, Ricoeur odwołuje się do skrajnych przypadków kryzysu tożsamości, w których jednak wciąż daje się wskazać tego-który-jest-sobą. W szczególności dotyczy to sytuacji zobowiązania moralnego.

Przed Ricoeurem staje teraz zasadnicze pytanie, w jaki sposób pogodzić problematyczność *ipse* (bycia sobą), która występuje na płaszczyźnie narracyjnej z asertorycznością *ipse*, z jaką mamy do czynienia na płaszczyźnie moralnego zobowiązania²¹. „Pytaniem staje się: »Kim jestem ja, tak niestały, byś m i m o t o , ty liczył na mnie?«.”²²

W obliczu tego pytania Ricoeur podkreśla możliwość pomyślenia podmiotowości moralnej jako pozbawionej samej siebie, jeśli „siebie” rozumieć przez „bycie tym samym”, tj. posiadanie własności i identyfikowanie się z... Ważną konsekwencją wskazywania na narracyjną jedność życia i tożsamość narracyjną jest jej zdolność problematyzacji bycia tym samym (człowiek bez właściwości), a jednocześnie konkluzja, do jakiej wiedzie, mówiąca, iż bycie-tym-samym nie wyczerpuje bycia sobą. Tożsamość narracyjna pełni więc rolę uwolnienia się od samego siebie jako określonego i trwałego podmiotu zmian, o którego chodziłoby w działaniu, które zarazem pokrywałoby się z dążeniem do zachowania samego siebie i utwierdzenia samego siebie. Dążenie takie, tj. dążenie do odkrywania, zdobywania i utrwalania własnej tożsamości, może zresztą być niczym innym, jak tylko przejawem „woli mocy”. Gadamer zwraca uwagę na to, jak bardzo taka postawa uniemożliwia relację z tym, co inne i jak niewiele w spotkaniu z innym chodzi o to, by zachować samego siebie: „porozumienie w rozmowie nie polega na samym tylko monologu i forsowaniu własnego stanowiska, lecz jest przemianą we wspólnocie, w której nie pozostaje się tym, czym się było”²³. W tym miejscu pojawia się również możliwość połączenia dwóch perspektyw: etycznej i hermeneutycznej. Hermeneutyka dialogu odpowiada etycznemu wymiarowi

²⁰ *Ibidem*, s. 274.

²¹ Por. *ibidem*, s. 276.

²² *Ibidem*, s. 278.

²³ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, s. 351. Na innym miejscu Gadamer pisze: „Uznać prawdę Innego przeciw samemu sobie – na podstawie tej zasady powstawały powoli wszystkie moje hermeneutyczne prace – nie oznacza tylko rozpoznać ograniczoność własnego projektu. Wymaga to właśnie wyjścia w dialogicznym, komunikacyjnym, hermeneutycznym procesie poza własne możliwości rozumienia” (H.-G. Gadamer, *Subiektywność i intersubiektywność, podmiot i osoba*, przeł. A. Mergler, [w:] *idem, Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 177).

koncepcji tożsamości narracyjnej w ten sposób, że kreśli ideę „ja”, które tworzy się dopiero w radykalnej możliwości zakwestionowania siebie samego (bycia sobą) jako bycia-tym-samym i powiązania bycia sobą z tym, który jest inny. Historia mojego życia jest nie tylko moją opowieścią, bowiem wówczas musiałyby istnieć jakieś uprzednie wobec opowieści „ja”. Historia mojego życia jest zawsze historią spotkania z tym, co inne²⁴.

Chociaż każdy człowiek – pisze H. Arendt – 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.²⁵

We własnej historii zawsze występuje splot historii. W ramach opowieści następuje myślenie własnego życia, w którym konstytuuje się bycie sobą²⁶.

Na tym tle wydaje się, że tożsamość narracyjna umożliwia, jak pokazuje Ricoeur w *O sobie samym jako innym*, nie tylko krytykę Kantowskiej perspektywy etycznej, ale zarazem uznanie istotnego roszczenia, jakie jest w niej zawarte. Narracyjność uczasawiająca bycie sobą ukazuje je jako problematyczną jedność właściwości określających już teraz tylko domniemaną tożsamość. Dezintegracja w postaci czasowego zdynamizowania i rozpostarcia bycia sobą jako bycia-tym-samym umożliwia dopiero niejako zwrot ku „sobie siebie”, które pojawia się wraz z odpowiedzią, jaką daje owo „nie”, którym jest problematyczne bycie sobą jako bycie-tym-samym, odpowiedzią w obliczu drugiego. Stając się sobą, można by rzec, o ile jestem nim dla innego, o ile inny może na mnie liczyć. Jest to istota odpowiedzialności, czyli podstawa wykształcania się sfery moralnej, sfery zobowiązania. Nie muszę wiedzieć kim jestem²⁷ (problematyzacja), by odpowiedzieć „Oto ja!”, ponieważ „oto ja” nie jest żadną pozytywną, wypełnioną treścią, odpowiedzią na pytanie o moje cechy, o mój charakter, o moje upodobania, o me przeżycia i przekonania, które trwają pośród zmian i w ten sposób nadają

²⁴ Na ten aspekt tożsamości narracyjnej zwraca zresztą uwagę zarówno Ricoeur, jak również H. Arendt czy wspomniani już, Ch. Taylor i A. MacIntyre.

²⁵ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodźka, Aletheia, Warszawa 2000, s. 203.

²⁶ U MacIntyre’a również znajdujemy odpowiednik idei tożsamości narracyjnej. „Osobowość narracyjna”, odróżniona, a nawet przeciwstawiona zostaje „osobowości indywidualistycznej” (Sartre, Goffman) (por. A. MacIntyre, *op. cit.*, s. 393-394.) Zgodnie z MacIntyre’em pojęcie osobowej tożsamości ma sens tylko wespół z pojęciami narracji i zrozumiałości (*ibidem*, s. 390). Podmiot moralny to podmiot zawsze jakiejś historii, jakiegoś opowiadania, a nie oderwane i autonomiczne centrum samostanowienia. MacIntyre próbuje nakreślić filozofię moralną uwzględniając historyczny charakter bycia człowieka, jego dziejowe i społeczne osadzenie i przynależność. Ciekawe, że owo osadzenie w toku narracyjnym nie pozbawia człowieka możliwości poszukiwania dobra i odpowiedzialności. Więcej, narracyjna struktura, której podmiotem jest działający człowiek stanowi o odpowiedzialności i możliwości poszukiwania, dążenia do realizacji dobra.

²⁷ „Jasne jest, że wyrzucie to, przywoływane przez tak odmiennych od siebie myślicieli jak Jean Nabert, Gabriel Marcel, Emanuel Levinas, ma związek z etycznym pierwszeństwem innego niż sam względem siebie. Wtargnięcie innego, rozbijające zamknięcie tego samego, musi jeszcze spotkać się z współdziałaniem owego ruchu zanikania, dzięki któremu ten-który-jest-sobą gotów jest oddać się do dyspozycji innemu niż on sam. Bo nie chodzi o to, aby skutkiem »kryzysu« bycia sobą było zastąpienie szacunku do siebie nienawiścią do siebie” (P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 278-279).

mi stabilną postać (jestem tym właśnie, tak określonym i utwierdzonym w sobie). „Oto ja!” jest raczej ujawnieniem siebie, ukazaniem swego tu i teraz, po to, by można było kierować się ku mnie. „Oto ja!” nie jest odpowiedzią na pytanie „Kim jesteś?”, lecz „Gdzie jesteś?”²⁸, a kiedy ktoś pyta „Gdzie jesteś?”, to nie po to, by móc mnie scharakteryzować, lecz po to, by móc mnie zlokalizować. Lokalizacja otwiera drogę ku mnie, ale również otwiera drogę ku temu, kto woła, zapytuje. Lokalizacja nie jest tu bowiem jednostronna, ale polega na nawiązaniu więzi: od więzi, jaką tworzy dochodzący do mnie głos, aż po więź życiową w najszerszym rozumieniu tego słowa. Pytający ujawnia siebie, odpowiadający daje się zlokalizować.

Tożsamość narracyjna jako stanowiąca dialektyczne zapośredniczenie między tą postawą podmiotu moralnego (*ipse*) a byciem określonym „czymś” (*idem*), nie jest ani zniesieniem odpowiedzialności, ani absolutyzacją problematyczności bycia sobą. W kontekście uznania czasowości ludzkiego bycia (dziejowości) pokazuje ona znaczenie perspektywy etycznej. Można ją uznać za odpowiedź na kryzys tożsamości *idem* pod wpływem radykalizacji świadomości dziejowości. Nie znosi ona tożsamości *idem*, pokazuje jej czasowy charakter, a tym samym otwiera ją na możliwość bycia „otwartą” możliwością. Narracja jako podatna na zmiany, reinterpretacje, wskazuje podstawowy wymiar tożsamości etycznej. Tożsamość narracyjna ma dwa niejako zadania: ukazuje ona „kim” jest aktor i sprawca działania, wypełnia jego imię dającą się zidentyfikować treścią, ale zarazem nie zamyka go w określeniach. Innymi słowy: rozpoznając „podmiot” działania, czyni to w sposób na tyle problematyczny²⁹, by nie zamykać możliwości pytania „co powinienem zrobić?”.

3.

W koncepcji tożsamości narracyjnej wyraźnie dostrzegamy powiązanie dwóch motywów: obronę podmiotowości w sytuacji, jaką wytworzyła świadomość dziejowości oraz utrzymanie „otwartego” charakteru owej podmiotowości, który ma stanowić o jej etycznych możliwościach. Jeśli weźmiemy to pod uwagę oraz jeśli słusznie traktujemy koncepcję tożsamości narracyjnej jako budowaną w związku z przemianami semantycznymi kategorii *Geschichtlichkeit*, to uprawnionym wydaje się dopisanie do pięciu punktów określających rozumienie dziejowości, jakie podaliśmy na wstępie, kolejnych, które reprezentowałby współczesny stan świadomości dziejowej.

²⁸ „Pojęcie odpowiedzialności łączy oba znaczenia: liczyć na... ,być obliczalnym w... Łączy je, dodając zasadę **odpowiedzi** na pytanie »Gdzie jesteś?«, postawione przez innego, który mnie wzywa. Odpowiedzią tą jest: »Oto ja!«. Odpowiedzią, w której dochodzi do głosu zachowanie siebie” (*ibidem*, s. 274).

²⁹ Zgodnie zresztą ze słowami Gadamera: „Być dziejowym oznacza: nigdy nie osiągać samowiedzy” (H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 286-287).

6. Historyczność/dziejowość zatem byłaby takim sposobem bycia (p. 5), do wydarzenia którego przynależy jako moment istotny ciągle ponawiane otwieranie perspektywy etycznej, w której to, co inne konstytuuje bycie sobą.

Oczywiście po wyciągnięciu takich konsekwencji nasuwają się pytania. Przede wszystkim chodzi o to, czy perspektywa tego, co inne jako tworzącego swoją otwartą historię, historię otwartą na to, co etyczne, nie prowadzi jedynie do tautologii, w której etyczność jest utożsamiona z otwarciem na to, co inne, a uznanie tego, co inne nie zostaje utożsamione z tym, co etyczne. W takim przypadku owa tautologiczna formuła pozostawałaby pusta treściowo i sprowadzałaby się jedynie do postulatu pochwały różnorodności (niewspółmierności, polimityczności itd.), co prawda często powtarzanego w ramach pewnych obszarów filozofii współczesnej, ale jednak zbyt słabego, jak się wydaje, by kształtować tożsamość osobową, nawet jeśli ujmijemy ją jako tożsamość narracyjną.

W otwarciu streszczającym się w postaci „Oto ja”, tj. w otwarciu, które otwiera się nie tylko na innych (na inność), lecz przede wszystkim przed innymi, nie chodzi przecież tylko o to, by ową inność uznać. Samo tak pojęte otwarcie już przecież zakłada uznanie inności. W perspektywie etycznej więc wymagamy czegoś więcej, mianowicie treści określających relacje z tym, co inne (z tymi, którzy są inni). To właśnie skłania do istotnego dookreślenia znaczenia kategorii *Geschichtlichkeit*:

7. Do obszaru *Geschichtlichkeit* należy wobec tego wydarzające się bycie, w dziejach którego wydarzyło się również (przede wszystkim) pytanie o dobre życie i obowiązek moralny.

Widać stąd, że dziejowości nie możemy traktować jako pojęcia zbyt ogólne. Dziejowość, i to również jest element świadomości dziejowej, jest zawsze jakaś, jest dziejowością kogoś (bądź „czegoś” – dodajmy dla zaznaczenia, że nie chodzi o sprowadzanie tej kategorii jedynie do „człowieka”). W tym przypadku można zatem powiedzieć, że dziejowość jest dziejowością bycia człowieka Zachodu, jaką odkrywamy w dziejach jego namysłu nad sobą samym i własnym życiem w aspekcie moralnym (czy szerzej: etycznym). Powracamy tym samym do kwestii tożsamości narracyjnej. Jedną z grup istotnych „opowieści”, jakie tworzą splot, w którym piszemy własne historie są niewątpliwie te, które rekonstruują dzieje refleksji i debat poświęconych, najogólniej mówiąc, dobru. Jak mi nie mam to właśnie sprawia, że próby tworzenia koncepcji tożsamości narracyjnej tak bezpośrednio odwołują się do wymiaru etycznego.

Wojciech Torzewski

The Ethical Meaning of the Concept of Narrative Identity and Consciousness of the Historicity

Abstract

The text presents the problem of narrative identity with particular reference to its ethical significance. It refers to selected topics of Ricoeur's thought. It is shown clearly by its example how the concept of narrative identity, first, is the response to the development of consciousness of the human historicity recognized from the side of hermeneutics, second, shows the importance of the ethical aspect in the understanding of oneself. The first point presents the development of the consciousness of the historicity by showing the possible meanings of the word *Geschichtlichkeit* (historicity), the second presents the ethical importance of the concept of narrative identity. Finally, the third point has the consequences of this concept drawn for the understanding of consciousness of the historicity.

Keywords: consciousness of the historicity, narrative identity, ethics, hermeneutics.