

„Wyzwanie rzucone czasowi”. Troska, odpowiedzialność, tożsamość

1. Czas, przyszłość, zobowiązanie

Wbrew przedstawianym często poglądom — charakteryzującym humanistykę jako namysł skierowany ku przeszłości (zarówno wówczas gdy głównym zadaniem tego namysłu staje się badanie kulturowego dziedzictwa, roli tradycji, jak i wtedy gdy podkreśla się zmienność i nieciągłość procesów kulturowych oraz bada kryzys tradycji) — chcę zwrócić uwagę na problem odmienny, na myślenie o przyszłości.

Moim zamiarem jest przedstawienie pewnej formy stałej obecności w humanistyce wątku przyszłości. Chcę argumentować, że — po pierwsze — humanistyczne i filozoficzne zajmowanie się dziedzictwem, tradycją, badanie przeszłości, jej znaczenia oraz roli autorytetu tradycji nie musi być tożsame ani z traktowaniem uwarunkowania przeszłością jako sytuacji determinowania, ani — co równie ważne — z pojmowaniem wolności i samookreślenia jako sytuacji uwalniającego (od podejmowania pytania o przeszłość) zdystansowania się wobec tradycji. Owa *rehabilitacja tradycji* wyznacza humanistyce odmienną (od rozważania kwestii podporządkowanie *versus* uwolnienie) perspektywę. Ten wątek bada szczególnie poheideggerowska hermeneutyka, zaznaczając potrzebę krytycznej postawy zarówno wobec oświeceniowej koncepcji racjonalnego uwolnienia od uwarunkowań tradycji (przesądów przeszłości), jak i wobec programu romantycznego, nieproblematicznego jej podlegania¹.

¹ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Kraków 1993 (zwł. podrozdziały: *Dyskredytacja przesądu przez Oświecenie*, s. 261–265; oraz *Rehabilitacja autorytetu i tradycji*, s. 265–272).

Rozumienie przeszłości, tradycji nie zakłada bowiem w ramach tej orientacji — jak wiemy — ani projektu oswojenia inności, pełnego jej zrozumienia, ani poddania się jej „tajemniczości”. Kategorie dialogu i interpretacji określają rodzaj obcowania z tradycją. Obcowanie to jest aktywnością, jest procesem. W tej sytuacji podmiot owego uznania nie obcuje z zewnętrznym wobec niego przedmiotem. Takie pojmowanie przeszłości kieruje też ku odmiennemu myśleniu o przyszłości.

Po drugie — podkreślana współcześnie zmienność i procesualność kultury oraz jej zróżnicowanie, a także nasza ostrożność i nieufność wobec prób przewidywania przyszłości nie muszą czynić namysłu nad nią bezprzedmiotowym czy utopijnym. Skierowanie refleksji na problem relacji przeszłość/przyszłość może być powiązane z zamiarami odmiennymi niż dążenie do utrwalenia przeszłości, pełnego jej zrozumienia, opisanego jako (na przykład moralnego) wzoru, czerpania z niej mądrości, ufego powielania, chronienia dziedzictwa, pilnowania nienaruszalności. Innymi także niż — przeciwstawna tym dążeniom, między innymi oświeceniowa — tendencja do uwolnienia się od autorytetu tradycji. Innymi ponadto niż scjentystycznie uwarunkowana intencja przewidywania przyszłości, jej opanowania, uczynienia znaną, przyjazną lub podporządkowaną teraźniejszemu celom, która to intencja powiązana bywa z planami *budowania nowego świata*. Zawiedzione nadzieje scjentystycznych planów nie muszą łączyć się z unieważnieniem namysłu nad przyszłością.

Przyszłość może być interpretowana jako horyzont zobowiązania. Zobowiązania niesprowadzalnego jednak — sprecyzujmy jeszcze raz — ani do krytycznego osądu współczesności (czy przeszłości) i wynikającego z tej analizy systemu przestróg, pouczeń czy projektów zmiany społecznej, ani do zadania *przechowania wartości*. Kategorie troski, odpowiedzialności występują tu w innych kontekstach etycznych. Jest to (po *zwrocie etycznym*) etyczność świadoma uwikłania w dramat (również w dramat tradycji, autorytetu). Myślenie etyczne to myślenie otwarte na przyszłość w takim znaczeniu, że dramatyczne wyzwanie czasowości, dramat odpowiedzialności znajdują się w centrum namysłu etycznego i myślenia o tożsamości.

Ten problem chcę zasygnalizować, podejmując interpretację wybranych kwestii takich autorów, jak: Hannah Arendt (bycie *między czasem minionym a przyszłym*; dramatyczny charakter *odnawiania świata*), Paula Ricoeura (*wyzwanie rzucone czasowi*) oraz Marthy Nussbaum (dramat i *wyobraźnia narracyjna; światowe obywatelstwo*).

Tak szeroko zarysowany temat rozważań dotyczących relacji: czas, tożsamość, samorozumienie, odpowiedzialność, dramatyczność wymaga — w ramach tej wypowiedzi — zawężenia i sprecyzowania. Tekst ten stanowi fragment większego opracowania². Skoncentruję się na wybranych problemach z tego rozległego obszaru, sytuując je w kontekście zróżnicowanych współczesnych filozoficznych debat na temat tożsamości, rozumienia i dramatyczności doświadczenia.

² M. Reut, *Tożsamość i odpowiedzialność* (w opracowaniu).

Tytułowe kategorie czasu (przyszłości/przeszłości), troski, odpowiedzialności mogą być charakteryzowane w powiązaniu z pytaniami o współczesną tożsamość. Takimi pytaniami, które kierują ku badaniu ważnych związków w tej dziedzinie, są podejmowane w obszarze współczesnej (ontologicznej) hermeneutyki pytania o tożsamość narracyjną. Tu bowiem kwestie czasu, podmiotowości, samorozumienia, dramatyczności doświadczenia, odpowiedzialności, wyobraźni, narracji w specyficzny sposób się łączą. Tym właśnie fragmentem — szeroko ujętego w tytule zagadnienia — chcę się zająć.

Jest to połączenie specyficzne. Badacze zagadnień humanistycznych, społeczno-kulturowych kwestie łączności, założeniowości, uwarunkowania znają bardzo dobrze. Są one przecież częścią różnorodnie precyzowanych metodologicznych i filozoficznych kontekstów owych badań. W tym przypadku chodzi jednak o coś innego, o coś więcej niż „związki” i „powiązania”. Takie bowiem ujęcie zakładałoby, najprościej mówiąc, oddzielność badanych „przedmiotów” i poszukiwanie zachodzących między nimi relacji. Chcę wstępnie przedstawić, że czas, tożsamość, odpowiedzialność i dramatyczność istotowo do siebie przynależą, że samorozumienie i tożsamość mają dramaturgiczną strukturę. W kontekście tak charakteryzowanej tożsamości problem czasu staje się *wyzwaniem*.

Pytanie o tożsamość jest w ramach ontologicznej hermeneutyki (moja interpretacja będzie dotyczyła głównie jej Ricoeurowskiej wersji) pytaniem złożonym. Ricoeur mówi o powiązaniu *troski i bycia sobą*³ między innymi wówczas, gdy odnosi się do Heideggera analiz *Sorge*, pisząc:

troska pojawia się jako podstawa filozoficznej antropologii „Bycia i czasu”, zanim ontologia nie zostanie skierowana poza wszelką filozoficzną antropologię dzięki pojęciu czasowości. Otóż *troska* nie daje się uchwycić przez interpretację psychologiczną czy socjologiczną, ani w ogóle przez żadną bezpośrednią fenomenologię, jak zachodziłoby to w przypadku podporządkowanych pojęć *Besorgen* (niepokój lub troska o rzeczy) i *Fürsorge* (dbałość lub troska o osoby)⁴.

Czy troska ujęta w swym wymiarze ontologicznym może być odpowiednikiem tego, co nazywamy — pyta dalej Ricoeur, mówiąc o własnej koncepcji tożsamości — *analogiczną jednością działania*⁵.

Odpowiedź w tej sprawie — zaznacza — nie może być bezpośrednia⁶.

Taka interpretacja Heideggerowskiego rozróżnienia, obecna w koncepcji francuskiego filozofa, to jedna z ważnych wskazówek dotyczących kierunku prowadzonych tu analiz. Równie ważne jest zwrócenie uwagi na przedstawianą przez Heideggera *treść wezwania Siebie*, co dokonuje się w badaniu sumienia, które stanowi *zew troski*⁷. Sumienie — pisze Heidegger — „pozywa Siebie z zatra-

³ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Warszawa 2003, s. 515.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, s. 516.

⁶ Zob. *ibidem*.

⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 386.

ty w Się. Treść wezwania Siebie pozostaje nieokreślona i pusta. [...] A przecież dociera do Siebie jednoznacznie i nieomylnie”⁸. „Jestestwo wzywa w sumieniu samo siebie”⁹. Konsekwencje owej nieokreśloności wezwania, analizowane w Ricoeurowskiej koncepcji tożsamości, to właśnie druga ze wspomnianych wskazówek interpretacyjnych.

2. Narracja i droga długa

Rozważania o czasie, narracji, tożsamości, odpowiedzialności są częścią współczesnych wielorako uwikłanych dyskusji na temat kategorii podmiotu. To między innymi w ramach ontologicznej hermeneutyki została dokonana analiza i krytyka podstaw konstytucji samoświadomego podmiotu, wyznaczanych przez Kartezjańskie *cogito*¹⁰. Ricoeura interpretacje między innymi teorii Z. Freuda pokazują, że podmiotowość nie jest czymś bezpośrednio dostępnym, że *ja* nie jest w pełni dostępnym przedmiotem samowiedzy.

Czasowość występuje w tych analizach w różnych kontekstach. Sama obecność wymiaru czasu (a zatem także zwrócenie uwagi na uwarunkowania zmienności, płynności oraz rozproszenia, konstruowania) może być ujęta właśnie w kategorii narracji. Kategoria ta, jak się zazwyczaj współcześnie wskazuje, umożliwia przede wszystkim opis procesualnego, czasowego charakteru współczesnej podmiotowości (a także jej charakteru językowego oraz aktywnego, zadaniowego i dramatycznego). Umożliwia też dostrzeżenie, że doświadczenie *ja* nie jest bezpośrednio, że jest procesem, wymaga przejścia pewnej drogi i że nie jest to droga autokreacji¹¹. Podkreślenie ponadto, iż narracja nie jest jedynie wtórną, pochodzącą z literatury, formalną konstrukcją porządkująco-estetyczną, że nie jest tylko — jak się to niekiedy ujmuje — zabiegiem artystycznym¹² — pozwoliło dostrzec, że narracja

nie jest już w swym znaczeniu prymarnym strukturą tekstu kulturowego [...], jest strukturą ludzkiego poznania czy rozumienia; jej podstawową funkcją nie jest tworzenie narracji kulturowych,

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Kartezjańskie „ustanowienie się” podmiotu analizuje Ricoeur między innymi w *O sobie samym...*, zvl. s. 11–21.

¹¹ Fragment opracowania dotyczący narracji i literatury jest zmienioną i rozszerzoną wersją rozważań przedstawionych w innym kontekście w części rozdziału 4 mojej pracy *Narracja i tożsamość. Pytanie o „ja” jako problem etyczny i pedagogiczny*, Wrocław 2010. Wracam tu do omawianych wcześniej analiz, gdyż niektóre podjęte tam wątki wymagają dalszych komentarzy i uzupełnień.

¹² Zob. B. Hardy, *Towards a Poetics of Fiction*, „Novel” 1968, nr 2, s. 5. Por. na ten temat K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2003, s. 6.

lecz ujmowanie naszego własnego życia oraz rozwijających się w czasie procesów i zdarzeń zachodzących w świecie w całościowe struktury sensu¹³.

Tę zmianę (choć niekoniecznie opisywaną przez takie opozycyjne zestawienia: struktura tekstu kulturowego/struktura rozumienia, sensu) już znamy. Wiemy — badając zarówno narratologiczne konceptualizacje problemu tożsamości w różnorodnych ujęciach filozoficznych, jak i założenia obecne w wielu naukach humanistycznych i społecznych — że mówić współcześnie o tożsamości (w kontekście: tożsamość, narracja i czas) to mówić o jej konstruowaniu, tworzeniu, zmianie, procesie, a nawet o rozmyciu, płynności, nieokreśloności, a nie o treściowo charakteryzowanym stanie. Temporalny wymiar tożsamości jest jednym z najczęściej współcześnie podejmowanych problemów. Mówić zatem o tożsamości (i samorozumieniu) to, uwzględniając ten wymiar, pytać nie o podstawę substancjalnej stałości, ale o uwarunkowania owego procesu konstruowania.

W tym opracowaniu chcę jednak zwrócić uwagę na inną jeszcze kwestię, nieodłącznie z ową temporalnością występującą i istotnie z nią powiązaną, niesprowadzalną jednak do postulatu uwzględnienia liniowego czasu, a zatem do wzięcia pod uwagę w charakterystyce tożsamości kwestii zmienności, a także nieokreśloności, niepełności, niebezpośredniości oraz uwarunkowań konstruowania *ja*. Nie chodzi tu tylko o czas, który nas zmienia, któremu podlegamy; nie tylko o podleganie, o poddanie się czasowi. Chodzi o *wyzwanie*, przed którym czas nas stawia i które może być zobowiązujące. Do pytań dotyczących uwarunkowań zmienności oraz kontekstów konstruowania *ja*, o czas i zmianę, należałoby zatem dodać pytania o podstawy *trwałości w czasie*.

Takie zagadnienie może być podjęte wówczas, gdy mamy do czynienia (po dokonanych współcześnie krytykach tradycyjnej koncepcji podmiotu) z przemieszczeniem pytania o podmiotowość, o tożsamość ze sfery badania „ontologii podmiotu” do sfery etyczności. Mówienie o tożsamości jako o projekcie etycznym, o zadaniu, odmienia zarówno pytania o tożsamość, jak i pojmowanie etyczności. Pytając o tożsamość, nie pytamy już o podstawy substancjalnej stałości. A etyczność ujawnia dramat stałości i niestałości, zmienności i zobowiązania. Tożsamość ujęta narracyjnie charakteryzowana byłaby jednak, podkreślam, komentując ten opis, nie przez swoją niestałość, płynność i nieustanne zagrożenie rozbiciem (taka charakterystyka prowadzi niekiedy do unieważnienia wszelkich prób „obrony” tożsamości), ale przede wszystkim przez procesualność, zadaniowość i przez zobowiązanie.

Podejmując to zagadnienie, wspomnieć zatem należy o dwóch *drogach samorozumienia*, o których mówi Ricoeur. *Droga krótka* to droga ontologii rozumienia, czyli wytyczona przez Heideggera płaszczyzna rozumienia traktowanego nie jako metoda, lecz jako sposób bycia. Nie pytamy tu (u Heideggera) o warunki rozumienia przez podmiot (*tekstu czy dziejów*), pytamy, „czym jest byt, którego bycie

¹³ K. Rosner, *op. cit.*, s. 12.

polega na rozumieniu”¹⁴. Uwzględniająca to przeformułowanie, nieprzeciwstawna jej, podkreślająca i kontynuująca tę dwoistość, ale odmienna Ricoeurowska *droga długa*, niebezpośrednia, zmierza także do rozumienia jako problemu ontologii, nie traktuje rozumienia jako problemu jedynie metodologicznego. Jest jednak drogą — podkreślmy — prowadzącą przez zapośredniczenie. Ricoeurowska hermeneutyka to badanie, jak rozumieć siebie przez interpretację znaków, czyli rozpoznając się w tekstach kultury. Tu właśnie dokonuje się *spotkanie z samym sobą*, które nie jest bezpośrednią autorefleksją.

Taki właśnie podmiot, tak siebie pojmujący, nie jest już Kartezjańskim czystym *cogito*, bezpośrednio sobie dostępnym, przejrzystym dla samego siebie. *Podejście semantyczne*, ukierunkowane na zapośredniczeni (*droga długa, trudna*), nie zastąpiło tu jednak — zaznacza filozof — *podejścia refleksyjnego*. Rozumienie tekstu, symbolu (literatury, sztuki) „jest momentem rozumienia siebie”¹⁵, a nie tylko analizą semantyczną. Badanie kultury, spotkanie z przeszłością, refleksja nad autorytetem tradycji to nie analizy zewnętrznego przedmiotu, lecz — przez interpretację — droga samorozumienia. Hermeneutyczna droga samorozumienia to odkrywanie i badanie takiego sposobu istnienia, który polega na „byciu-interpretowanym”¹⁶. Hermeneutyka mówi o odkrywaniu, badaniu, czyli o ciągle ponawianych próbach rozumienia, o nie-jawności i nie-rozumieniu (Gadamer podkreśla, że to właśnie nie-rozumienie jest niejako naturalną sytuacją, jest wyzwaniem, a nie wyprzedzające rozumienie).

Ricoeur do tych uwarunkowań dodaje jednak — jak wiemy — jeszcze problem innego rodzaju. Problemem jest nie tylko nieprzejrzystość, nieciągłość, zmienność relacji między mną a „światem”, „środowiskiem”, „kulturą”, „tradycją”, „tekstem”. Ricoeurowskie wskazanie, że to również ja sam dla siebie jestem innością (*soi meme come un autre*)¹⁷, sam dla siebie jestem interpretacyjnym wyzwaniem, otwiera takie pytanie o inność, które prowadzi do poszukiwania odmiennych niż autorefleksja *dróg rozpoznania*. Nauczyć się w tej perspektywie „opowiadać siebie” to zarówno nie poprzestać na autorefleksji, jak i zachować krytycyzm wobec wzorców identyfikacji, a zatem „nauczyć się opowiadać inaczej”¹⁸. *Drogą rozpoznania* nie jest więc zdobywanie bezpośredniej samowiedzy. Nie jest nią też nieproblematyczne przyjmowanie tradycji, wzorca, podleganie autorytetowi.

Ontologiczna hermeneutyka (zarówno Ricoeur, jak i Gadamer) zachowuje dystans wobec Diltheyowskiego przekonania o łatwiejszej, bezpośredniej dostęp-

¹⁴ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. K. Tarnowski, [w:] *idem, Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1985, s. 185.

¹⁵ *Ibidem*, s. 190.

¹⁶ *Ibidem*. Na temat Ricoeurowskich kategorii „droga krótka” i „droga długa” zob. między innymi M. Drwięga, *Paul Ricoeur daje do myślenia*, Kraków 1998, s. 23–24.

¹⁷ Badaniu tego właśnie problemu poświęcona jest praca Ricoeura, *O sobie samym...*

¹⁸ Zob. P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, przeł. J. Margański, Kraków 2004, między innymi s. 89.

ności przedmiotu badań *nauk o duchu* w porównaniu z obcą przyrodą. W tym pierwszym przypadku też mamy bowiem do czynienia z obcością, choć jest ona innego rodzaju.

Podmiot musi wobec tego przejść pewną drogę; musi zinterpretować siebie w tym, co nie jest nim samym. *Bycie sobą* może być badane jedynie przez analizę sposobów, w jakich *ja* przejawia się w świecie, w jakich istnieje poza sobą, istnieje w kulturze. Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: „kim jestem?”, wymaga zatem przyjęcia takiej perspektywy, która umożliwi wykroczenie poza mnie samego; umożliwi takie zrozumienie owego pytania, które nie domaga się rozjaśnienia tajemniczości *ja* przez artykulację subiektywności. Droga do subiektywności prowadzi — zauważmy — przez różne obiektywności. „*Ja* się ustanawia albo zostaje obalone. *Sobość* jest zawarta jako to, ku czemu zwraca się refleksja w operacjach, których analiza poprzedza [wyr. — M.R.] powrót do samego siebie”¹⁹. Krytyka *dumnego* Kartezjańskiego podmiotu nie łączy się więc w hermeneutyce z umniejszeniem wagi pytania o tożsamość. Krytyka ta wyznacza jednakże zarówno zupełnie odmienne konteksty tego pytania, jak i sposoby uzasadniania jego ważności.

Pośredniość samorozumienia i *droga długa* to jedna strona charakteryzowanego tu problemu relacji czas—tożsamość. Druga — to rozumienie narracyjności i narracyjnej tożsamości, a więc także dokładniejsza interpretacja zagadnienia czasu i zmiany. To dopiero w miarę jak mogę siebie ująć w czasie, „w miarę jak mogę samego siebie powiązać w sposób narracyjny, okazuje się — podkreśla Ricoeur — że jestem zdolny do utrzymania siebie, do podtrzymania siebie — etycznie”²⁰.

W sytuacji ponawianych pytań o „trwałą podstawę”, które towarzyszą krytykom różnych współczesnych koncepcji kwestionujących tradycyjne ujęcia podmiotu, Ricoeurowska hermeneutyka — jak wiemy — wskazuje na ważność rozróżnienia dwóch rodzajów tożsamości (*bycia tym samym* i *bycia sobą* — *idem* i *ipse*), czyli na niesprowadzalność *bycia sobą* do *bycia tym samym*²¹. Właśnie to rozróżnienie umożliwia wydobycie etycznego wymiaru *bycia sobą*²². „Tożsamość rozumianą narracyjnie można nazwać [...] tożsamością *postaci*”²³. Jej miejscem — określi filozof — jest obszar dialektyki tego samego i siebie²⁴. Właśnie

¹⁹ P. Ricoeur, *O sobie samym...*, s. 33–34.

²⁰ P. Ricoeur, *Rozmowa z J.-Ch. Aeschlimann*, [w:] *Ethique et responsabilité*. Paul Ricoeur, red. J.-Ch. Aeschlimann, Neuchâtel 1994, s. 26.

²¹ Ricoeur podejmuje ten temat w różnych kontekstach teoretycznych, a także — co warto zaznaczyć — interpretując dzieła sztuki (literatury, malarstwa), między innymi dokonując analizy autoportretów Rembrandta (*Sur un autoportrait de Rembrandt*, [w:] *idem, Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, s. 13–15). Zob. P. Ricoeur, *O sobie samym...*, s. 214.

²² Zob. P. Ricoeur, *O sobie samym...*, s. 274.

²³ *Ibidem*, s. 234.

²⁴ *Ibidem*.

przez narrację — tak można ją rozumieć — możliwy jest ów ruch, ten (nieprowadzący do sprzeczności) złożony proces; możliwe jest i samozakwestionowanie, i ciągłość tożsamości. Tworząc to napięcie, tożsamość narracyjna umożliwia zmienność (*tego samego*) oraz trwałość zachowania siebie²⁵.

3. Literatura i uczestnictwo

W ten sposób przechodzimy do trzeciej, obok dwóch zarysowanych wcześniej kwestii, czyli analizy (od jeszcze jednej strony) powiązania narracji i etyczności i — w tym kontekście — znaczenia literatury i literackiej wyobraźni. Pytanie o tożsamość jest — jak powiedziałam — zarazem pytaniem etycznym. Badanie relacji między problemami tożsamości, narracji i dobra może się dokonywać w różnych perspektywach. Ricoeur nawiązuje do rozważań Taylora o interpretacji i o człowieku jako istocie dokonującej interpretacji samego siebie²⁶. Interpretacja ta nie jest czymś dodanym do ludzkiego sposobu bycia. Podobnie jak u Heideggera, dla którego rozumienie — jak wiemy — nie jest jedynie metodą, lecz sposobem istnienia, „egzystencjalnym byciem własnej możliwości bycia samego jestestwa”²⁷, tak i u Taylora pytanie „o to, kim jest dana osoba, zadane w oderwaniu od jej interpretacji samej siebie jest pytaniem całkowicie źle postawionym”²⁸.

Badając nowoczesną tożsamość, Taylor podkreśla znaczenie związków tożsamości, interpretacji oraz etyczności i analizuje kilka dróg refleksji nad nimi. Systematycznie rekonstruując *źródła podmiotowości*, w istotny i nietypowy zarazem w obszarze współczesnych praktyk badawczych sposób odwołuje się do wybranych tekstów literackich. Traktuje je jako przykłady ujawniania się dylematycznego i dramatycznego charakteru nowoczesnej podmiotowości, ale też — a jest to wykroczenie poza utrwalony sposób refleksji nad tak zwanymi poznawczymi i kształcącymi funkcjami literatury — jako ujęcia badawcze, wyrazy trudnego do głębokiego badania współczesnej tożsamości. To wzbogacenie charakterystyki (nie chodzi tu bowiem o potraktowanie literatury tylko jako metodycznie ujmowanego przedmiotu badań literaturoznawczych, ale też jako samodzielnego, wykraczającego poza metodyczność, badania) jest istotną zmianą we współczesnej refleksji na temat narracji, podmiotu i etyczności.

Podobny wątek podejmują także między innymi P. Ricoeur, H.-G. Gadamer, a także M.C. Nussbaum i — w innym kontekście — J. Bruner. Zmiana ta szcze-

²⁵ Zob. między innymi *ibidem*, s. 274.

²⁶ Zob. Ch. Taylor, *Human Agency and Language*, Cambridge 1985, s. 45 (cz. 1, rozdz. 2. *Self-interpreting animals*). Por. P. Ricoeur, *O sobie samym...*, s. 297–298.

²⁷ M. Heidegger, *Bycie...*, s. 204.

²⁸ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekł. zbior., Warszawa 2001, s. 66. Szerzej zob. *idem*, *Philosophy and the Human Science*, Cambridge 1985, s. 13–58 (cz. 1. *Philosophy and social science*, rozdz. 1. *Interpretation and the Sciences of Man*).

gólnego znaczenia nabiera w ramach filozoficznych koncepcji narracji. Warto zaznaczyć, że być może jedną z najważniejszych okoliczności tego poszerzenia zakresu filozoficznych zainteresowań jest kwestia, która w ujęciu Taylora znajduje swój radykalny opis. Tożsamość nowoczesna — mówi on: „jest znacznie bogatsza w źródła moralne, niż skłonni są przyznać ci, którzy ją potępiają, lecz [...] to bogactwo stało się niewidzialne za sprawą nędzy filozoficznego języka jej najbardziej żarliwych obrońców”²⁹. Dlatego między innymi Taylor mówi o „subtelniejszym języku” („czulszym języku”³⁰). Czyżby więc filozoficzny język wymagał uzupełnienia i pomocy języka literackiego? Literackość nabiera w tym kontekście zupełnie innego znaczenia niż to, które ciągle jeszcze dominuje w filozoficznych i humanistycznych analizach.

Mówiąc o sztuce postromantycznej, Taylor odróżnia upodmiotowienie sposobu od upodmiotowienia materii. Koncentracja na tym pierwszym rodzaju, czyli na sposobie, w jaki artysta się wypowiada, nie jest tożsama z uznaniem, że treść tej wypowiedzi jest tylko „ekspresją podmiotu”³¹. To istotne zróżnicowanie; umożliwia ono przecież obronę tezy, że — wbrew dosyć powszechnemu przekonaniu — artysta nie mówi wyłącznie o sobie. Jego wypowiedź nie tylko jego więc dotyczy, nie tylko dla niego jest ważna; a skoro tak, to zasady jej interpretacji nie są jedynie sprawą estetycznych upodobań. Taylor przekonuje: „najwięksi pisarze XX wieku nie są subiektywistami [...]. Ich tematem nie jest podmiot, lecz coś poza nim”³². Można dodać — mając w pamięci hermeneutyczne analizy wybitnych tekstów literackich — że to także właśnie dlatego, że język artystycznej wypowiedzi nie jest przezroczystą formą, zatrzymuje sam na sobie, to stawia on nas wobec nieoczywistości tego, co wydawało się oczywiste. Wyzwała pytanie, a zatem *ewokuje rzecz*.

Antysubiektywizm Taylora wyraźnie więc koresponduje z hermeneutycznymi badaniami problemu interpretacji sztuki (interpretacji tekstu, a także rozumieniem tożsamości, narracji, czasu i *drogi długiej*). Z badań zarówno Ricoeura (dotyczących przede wszystkim rozumienia literatury, dramatu, tragedii), jak i Gadamera (podejmującego kwestię prawdy w doświadczeniu sztuki, mówiącego o przekroczeniu wymiaru estetycznego, o ontologii dzieła sztuki i jej hermeneutycznym znaczeniu) wynika teza o niesprowadzalności interpretacji do rekonstrukcji intencji twórcy. Prawda sztuki nie jest (jedynie) prawdą artysty. Literacka narracja i badawcza refleksja nie muszą wobec tego być sytuowane po przeciwnych stronach opozycyjnego zestawienia: subiektywizm/obiektywizm. Sztuka może

²⁹ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, s. 6.

³⁰ *Ibidem*, s. 724–909. Na temat historii pojęcia „subtelniejszego” i „czulszego” języka zob. A. Bielik-Robson, *Wstęp. My, romantycy — źródła romantycznego modernizmu Charlesa Taylora*, [w:] Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, s. XLIII.

³¹ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Kraków 1996, s. 86.

³² *Ibidem*, s. 87.

być owym wezwaniem, wykroczeniem „poza” i wyrażać „humanistyczną troskę o przeszłość świata”³³.

Po co nam więc fikcja? O czym mówi dramat, czego dotyczy literacka opowieść, w jaki sposób wspomaga ona samorozumienie i budowanie narracyjnej (w czasie) tożsamości? I — z drugiej strony przyglądając się temu zespoleniu — możemy zapytać: jak pojmujemy ową tożsamość, że to właśnie dramatyczność staje się jej wyrazem? Nie chodzi tylko o „czytanie” (czyli nie o „ucieczkę od rzeczywistości”, ale też nie o poznanie i gotowe rozpoznanie) — tak możemy rozumieć hermeneutyczną wskazówkę — ale o uczestnictwo³⁴. Dzieło sztuki to nie jest

jedynie miejsce powstawania porządku nierzeczywistego [...]. Gdyby sztuka, wbrew swojemu wycofaniu [podkr. — M.R.], nie miała zdolności do ponownego wtargnięcia w obręb naszego świata, byłaby całkowicie naiwna, byłaby dotknięta popolitością i zredukowana do czystej rozrywki³⁵

— pisze filozof w pracy, którą sam określa jako wypowiedź sytuującą się między ścisłością a zwierzeniem. W miarę „jak rośnie oddalenie [dzieła] od rzeczywistości, wzmagają się kłapiące siła dzieła wobec świata naszego doświadczenia”³⁶.

Ricoeur mówi o pewnym literackim uwyrażeniu (*pogrubieniu kreski*)³⁷. Spotkanie z innością ma w literackiej fikcji „wyróżnione środowisko myślowych doświadczeń”³⁸. Fikcja nie jest zatem ani bezpośrednim pouczeniem, ani przestrożą. Jednak to dzięki między innymi doświadczeniu literackiej fikcji mogą dostrzec znaczenie owego narracyjnego podkreślenia (*uwyrażnienia*) i doświadczyć tego, że „opowiadając życie [...] stają się jego autorem co do sensu”³⁹.

Szczególne miejsce w hermeneutycznych badaniach etyczności i *uczestnictwa* zajmuje tragedia i problem pouczenia etyczności przez tragizm⁴⁰. Tragedia jest niefilozoficzna⁴¹, tragizm nie daje się wyrazić w języku racjonalnym. Sytuacja tragiczna nie daje się opisać poprzez charakterystykę procesu rozpoznania, namysłu i wyboru⁴², a celem tragedii nie jest bezpośrednie pouczenie. Tragedia jednak, właśnie przez ten brak bezpośredniego pouczenia, stawia nas wobec zasadniczego

³³ Cytuję tu sformułowanie z opisu założeń programowych konferencji *Pedagogika krytyczna dziś. Pytania o teorię i praktykę*, Uniwersytet Gdański, maj 2012.

³⁴ Por. na ten temat między innymi P. Ricoeur, *Krytyka i przekonanie*, przeł. M. Drwięga, Warszawa 2003, rozdz. *Doświadczenie estetyczne*, szczególnie komentarz do zacytowanego tam zdania A. Malraux: „Wielcy artyści nie są kopistami świata, oni są jego rywalami”, s. 250.

³⁵ P. Ricoeur, *Krytyka i przekonanie...*, s. 251.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Zob. P. Ricoeur, *O sobie samym...*, s. 268.

³⁸ *Ibidem*, s. 548.

³⁹ *Ibidem*, s. 268.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 399.

⁴¹ *Ibidem*, s. 401.

⁴² Zob. *ibidem*, s. 400.

pytania o rodzaj i znaczenie *mądrości tragicznej*, a także — można powiedzieć — o istotę (hermeneutycznej) etyczności, która właśnie tu ujawnia się najwyraźniej.

Ricoeur, powołując się na badania M.C. Nussbaum⁴³, podkreśla, że wbrew przekonaniu ujmującemu konflikt moralny jako wyraz niedojrzałego stadium rozwoju ludzkiego rozumienia moralności, konflikt ten jest czymś stale obecnym, nieuniknionym i nie wynika z niedojrzałości. *Antygona* nie tylko dlatego jest tak bardzo dającą do myślenia opowieścią, że dokładnie przedstawia nierozwiązywalny konflikt oraz dramatyczny los stron tego konfliktu, ale przede wszystkim dlatego, że — jak pisze M. Nussbaum, jest „to także sztuka o nauczaniu i uczeniu się, o zmienianiu swojej wizji świata, o traceniu pewności co do czegoś, co wyglądało na niewzruszoną prawdę, i o dochodzeniu do mądrości znacznie mniej uchwytniej”⁴⁴ [wyr. — M.R.]. Ludzka „ambicja upraszczania i kontrolowania świata”⁴⁵, wykluczająca przypadkowość, dążąca do pewności, zostaje w tej analizie skonfrontowana z badaniem istoty „*deinon* w jej nieuchwytniej wielowymiarowości”⁴⁶.

Czym więc jest owo nietreściowe pouczenie przez tragizm? Właśnie dlatego, że nie odnajdujemy tu odpowiedzi, mądrość praktyczna kierowana jest na próbę *sytuacyjnego sądu moralnego*; tu dokonuje się *rozpoznanie siebie*. Ricoeur — podobnie jak Nussbaum, a wbrew „dydaktycznym” odczytaniom tragedii — zaznacza, że *Antygona* jest nie mniej „niehumanitarna” niż Kreon⁴⁷. Tragedia stawia nas wobec niemożności pogodzenia stron konfliktu, włącza w tę sytuację. Pouczenie etyczności przez tragizm nie wyraża się tu w ułatwiającej wybór wskazówce działania, w pouczającym przykładzie. Tragedia odsyła namysł etyczny nie do ogólnej wiedzy, nie do wcześniej usystematyzowanego doświadczenia, nie do przykładu i nie do moralnych zasad, lecz do *podłoża etycznego (instancji etycznej)*. Takie pojmowanie owego namysłu (niebędące się opisać w języku nauki czy filozofii, a przedstawiane w tragedii), skierowanie namysłu do *soi-meme*, uwalnia działanie moralne od jednostronności: rozpoznania „właściwej” zasady i podporządkowania się jej. W tym (wywodzonym między innymi z rozważań złożonego charakteru Kantowskiej filozofii moralnej) ujęciu wolności jej obszar chroniony jest jednocześnie przed dowolnością.

Tragedia — powtórzmy — nie uczy bezpośrednio, nie przedstawia rozwiązania, dokumentuje nierozwiązywalność konfliktu. Ale właśnie dlatego możli-

⁴³ M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 2001. Zob. zwł. cz. 1, rozdz. 3. *Sophocles' Antigone: Conflict, vision, and simplification*, s. 51–82; cz. 3, rozdz. 10. *Non-scientific deliberation*, s. 290–317.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 52. Cytat podaję w tłumaczeniu Marii Smulewskiej, *Antygona Sofoklesa: konflikt, spojrzenie i uproszczenie*, „Teologia Polityczna” 2, 2004–2005.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ P. Ricoeur, *O sobie samym...*, s. 405. Zob. też *idem*, *Sue le tragique* (zwł. rozdz. *Le savoir tragique*, [w:] P. Ricoeur, *Lectures 3...*, s. 204–209).

wa jest *konwersja spojrzenia*, możliwa jest konfrontacja z niejednoznacznością, z nieuchronnością konfliktu. Konflikt ten nie jest skutkiem braku właściwego rozpoznania, nie wynika z jednostronności postaw, charakterów, punktów widzenia, dążeń (ten problem badała też H. Arendt). To zasady moralne są jednostronne⁴⁸. Nie uwalniamy się więc od odpowiedzialności, podporządkowując się zasadom.

4. Niestalość a zachowanie siebie

Jeśli między *byciem tym samym* i *byciem sobą* (*idem* i *ipse*) mamy do czynienia z napięciem, a tożsamość narracyjna (jako tożsamość *postaci*) jest obszarem dialektyki *tego samego* i *siebie*, jeśli nie można wskazać tradycyjnego, trwałego uprawomocnienia tożsamości, to zasadnicze staje się pytanie o to, co może być uznane za podstawę moralnego zobowiązania, czyli pytanie o relacje między problematycznością, niestalością bycia sobą a owym zobowiązaniem⁴⁹. Czy ujawniona, tak wyraźnie przedstawiana i podkreślana niestalość *idem* (obrazowana między innymi przez literackie opowieści o nie-tożsamości, o rozbiciu *ja*) nie pociąga za sobą *kruchości ipse* jako podstawy moralnej odpowiedzialności i zobowiązania? Jeśli to nie wskazanie na charakter, na trwałe dyspozycje, identyfikacje⁵⁰ stanowi o możliwości odpowiedzi na pytanie: „kim jestem?”, to czy to pytanie jeszcze zachowało swoją ważność i czy nie jest pytaniem odsyłającym jedynie do *rozbitego cogito*?

Kierunek odpowiedzi na te pytania możemy odnaleźć, analizując polemikę Ricoeura między innym z Derekiem Parfitem⁵¹, która jest uwyrażnieniem złożonego charakteru tożsamości i podkreśleniem nieredukowalności *bycia sobą* do — podlegającego krytyce — *bycia tym samym*. Ale kryzys tożsamości to też — zaznacza Ricoeur — „kryzys wewnątrz bycia sobą”⁵². Reakcją na ten kryzys nie jest jednakże „obrona” *ipse*, która zmierzałaby do utrwalenia tak określonej tożsamości. Nie jest to potrzebne; wyzbycie się egotyzmu nie jest bowiem tym samym co wyzbycie się siebie, unieważnienie osobowej tożsamości.

Pytanie o *ja* przestaje więc wyznaczać rodzaj namysłu nad tożsamością nie tylko dlatego, że doświadczenia *rozbitego* czy *zranionego cogito* nie pozwalają już na uprawomocnienie podmiotowej stałości i utrzymanie *dumnego ja*. Jednak to właśnie — dokumentowany między innymi przez literackie narracje — „brak odpowiedzi na pytanie: *Kim jestem*” odsyła nie do nicości, lecz do nagości *samego*

⁴⁸ P. Ricoeur, *O sobie samym...*, s. 413.

⁴⁹ Zob. *ibidem*, s. 276.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 277.

⁵¹ D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1986, zwł. cz. 3. *Personal Identity*, rozdz. 12. *Why Our Identity Is not What Matters*. Zob. P. Ricoeur, *O sobie samym...*, s. 232–279.

⁵² P. Ricoeur, *O sobie samym...*, s. 230.

pytania”⁵³. Właśnie ta zdolność do samozakwestionowania (dystans wobec stałych, nieproblematicznych identyfikacji), a jednocześnie zdolność do *zachowania siebie* w sytuacji *kryzysu siebie* najwyraźniej charakteryzują istotę niesubstancjalnie ujmowanego *bycia sobą*, a więc także sens interpretowanej tu perspektywy etycznej.

Podobna dialektyka *zachowania siebie/utruty siebie* analizowana jest między innymi przez filozofów — jak zaznacza Ricoeur — tak różnych, jak Emmanuel Levinas, Jean Nabert czy Gabriel Marcel⁵⁴. Badanie Ricoeura zmierza jednak ku szczegółowej analizie uznania, że nie ma „sprzeczności w tym, by ruchy od Tego Samego ku Innemu i od Innego ku Temu Samemu uważać za dialektycznie komplementarne”⁵⁵. Dopiero w tym kontekście (nie prymarności, ale i nie unieważnienia Tego Samego) dokładniej rozumiemy znaczenie polemiki z pytaniem Parfita: *Why Our Identity Is Not What Matters?* Utrata mojej tożsamości to — podkreśla Ricoeur — także droga do unieważnienia tożsamości innego⁵⁶. To nie *moi-meme* jest więc w centrum namysłu etycznego, lecz *soi-meme*. „Autonomia siebie [...] jest tu ściśle związana z troskliwością wobec bliźniego”⁵⁷. „Sama definicja etyki — podkreśla hermeneuta — jest nie do pomyślenia, jeśli projekt życia dobrego nie ulega wpływowi troskliwości”⁵⁸.

W ten sposób dochodzimy do rozumienia złożonego charakteru związku tożsamości i odpowiedzialności.

Zachowanie siebie to w przypadku osoby taki sposób postępowania, że drugi człowiek może na nią liczyć. Ponieważ ktoś liczy na mnie, jestem *obliczalny*, mogę być rozliczany (*je suis comptable*) w moich czynach przed innym. Pojęcie odpowiedzialności łączy oba znaczenia: liczyć na..., być obliczalnym w... Łączy je, dodając do nich zasadę *odpowiedzi* na pytanie „Gdzie jesteś?”, postawione przez innego, który mnie wzywa. Odpowiedzią tą — pisze Ricoeur w duchu Levinasa — jest: „Oto ja!”. Odpowiedzią, w której dochodzi do głosu zachowanie siebie⁵⁹.

W wywodzie Ricoeura istotne w tym kontekście staje się pytanie o rodzaj ulegania wpływowi innego, czyli o dialektykę tożsamości i inności. Podkreśla on znaczenie „mieszanej koncepcji inności”, która nie uprzywilejowuje na stałe ani *poważania siebie*, ani inności. Ricoeur różnicuje w ten sposób swoje stanowisko wobec między innymi Edmunda Husserla, u którego, jak mówi, mamy do czynienia z wywodzeniem *alter ego* z *ego*, ale też i wobec Levinasa, u którego to Inny ma

⁵³ *Ibidem*, s. 276.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 278. Szerzej na temat koncepcji Levinasa i Naberta zob. P. Ricoeur, *Emmanuel Levinas, penseur du temoignage*, [w:] *idem, Lectures 3...*

⁵⁵ P. Ricoeur, *O sobie samym...*, s. 566.

⁵⁶ Zob. *ibidem*, s. 230.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 32.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 548–549.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 274.

„wyłącznie inicjatywę wzywania tego-który-jest-sobą do odpowiedzialności”⁶⁰. Ta mieszana koncepcja inności ma „współgrać” z rozróżnieniem *idem* i *ipse*⁶¹.

Tak zinterpretowane pytanie o tożsamość (stawianie w kontekście badania narracji, narracyjnej wyobraźni, dramatyczności doświadczenia i czasu, relacji przeszłość–przyszłość) staje się pytaniem nieoddzielnym od pytania o etyczność. Wiąże się ono z interpretacją wymagań *sytuacji etycznej*, a nie z odwołaniem do ogólnej wiedzy, nie z analizą treściowego, ułatwiającego wybór pouczenia. Ów „brak nakazu” to jednocześnie otwarcie drogi do rozumieniu czasowości (i dialektyki stałości/niestałości).

Tak oto ujawnia się najważniejszy — chcę podkreślić — problem etyczny, a zarazem problem statusu moralnego pouczenia: konfrontacja z instancją etyczną (konfrontacja, która jest jednocześnie spotkaniem z samym sobą) to nie to samo, co odniesienie się do treściowego nakazu. A ku tej instancji kieruje Ricoeurowskie pytanie: „Kim jestem ja, tak niestały, byś mimo to ty mógł liczyć na mnie?”⁶².

I to jest właśnie (heroiczne, w duchu egzystencjalistów), zobowiązujące i dramatyczne *wyzwanie*⁶³ *rzuczone czasowi*⁶⁴.

⁶⁰ Zob. *ibidem*, s. 546–567, szczególnie s. 550. Por. P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki*, Kraków 2012, s. 274. Szerzej na ten temat: P. Ricoeur, *Emmanuel Levinas...*, s. 83–139.

⁶¹ Zob. P. Ricoeur, *O sobie samym...*, s. 550.

⁶² *Ibidem*, s. 278.

⁶³ *Ibidem*, s. 205.

⁶⁴ Kontynuację przedstawionych tu rozważań podejmuję w tekście *Sokratejskie pytanie, wyobraźnia narracyjna i światowe obywatelstwo*, który jest wstępem do polskiego wydania książki M.C. Nussbaum *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities* (Princeton 2010), Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, seria: „Filozofia Kultury i Edukacja” (w druku).