

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. Źródłem 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 Nietzschemu. 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. Chełstowski, 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.