

Krystyna Bembenek¹

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

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

Słowa kluczowe: zwrot narratywistyczny, tożsamość narracyjna, Paul Ricœur

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

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

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

Wprowadzenie

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

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

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

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

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

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

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

„We władzy opowieści”

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

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

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

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

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

„Obsesja opowieści” a dyskurs filozoficzny

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

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

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

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

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

Współczesne „problemy” z podmiotem

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

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

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

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

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

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

Ricœur wobec zagadnienia narracji

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Literatura

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

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

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