

Wojciech Torzewski¹

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

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

Słowa kluczowe: tożsamość narracyjna, czasowość, autobiografia, historyczność

Wilhelm Dilthey and contemporary conceptions of narrative identity

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

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

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

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

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

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

1. Czasowość życia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. (Auto)biografia jako namysł nad sobą

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. „Ontologiczny” wymiar (auto)biografii

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. (Auto)biografia jako opowieść innego

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

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

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

5. Skończony wymiar narracji

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

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

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

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

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

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

6. Etyczny wymiar narracyjnych koncepcji tożsamości osobowej

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

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

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

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

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

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

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

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

Literatura

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