

Wojciech Torzewski

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Jaką jesteśmy „historią”? Etyczne rozwinięcie tezy o historyczności człowieka

Stwierdzenie Wilhelma Diltheya, że o tym, kim jesteśmy, mówi nam nasza historia może być wezwaniem do namysłu nad sobą w kontekście indywidualnej biografii. Historia życia to „człowiek” w tym, kim on jest. Sam Dilthey uznawał biografię za „prakomórkę życia historycznego”, a autobiografię za „najbardziej instruktywną formę poznania historycznego”¹. Niezależnie jednak od tego, czy zgodzimy się, że poznanie historyczne rzeczywiście można rozumieć od strony autobiografii i biografii², teza o historycznym charakterze życia niewątpliwie skłania do ujmowania tego, kim jest człowiek od strony jego indywidualnych losów. Jak pisze Hannah Arendt:

Tego, k i m ktoś jest lub był, możemy dowiedzieć się dopiero poznając historię, której bohaterem jest on sam – innymi słowy, jego biografię; cokolwiek jeszcze o nim wiemy, włączając znajomość wytworzonego przezeń dzieła, które po sobie pozostawił, mówi nam tylko, c z y m on jest lub był.³

Ale czy prezentacja biegu wydarzeń to już biografia? Czy czysta chronologia daje nam odpowiedź na pytanie „kim jestem”? By biografia stała się odpowiedzią, przynajmniej prowizoryczną, na pytanie o tożsamość osobową, musi ona zawierać

¹ Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, herausg. von B. Groethuysen, B.G. Teubner, Leipzig/Berlin 1927, s. 200.

² Zwrócił na to uwagę Gadamer w *Prawdzie i metodzie*, gdzie pisze komentując niektóre fragmenty Diltheyowskiego dzieła opublikowane w tomie VII jego pism zebranych: „[...] autobiografia i biografia – dwa szczególne przypadki historycznego doświadczenia i poznania – zachowują niezupełnie uzasadnioną przewagę. Widzieliśmy bowiem: problem historii polega nie na tym, jak w ogóle ciągłość daje się przeżyć i poznać, lecz na tym, jak są poznawalne związki, których nit nie przeżył” (H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, inter esse, Kraków 1993, s. 221).

³ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 205.

różnicowanie zdarzeń pod względem ich znaczenia dla całości, jaką jest życie⁴. Dokonywać jednak takiego różnicowania oznacza wybierać i hierarchizować zdarzenia. Oczywiście, można próbować ograniczyć się do „obiektywnego” stwierdzenia, które ze zdarzeń bardziej, a które mniej wpłynęły na kształtowanie się całości biegu życia, ale wtedy nadal pozostanie zagadką, dlaczego te a nie inne zdarzenia miały taki właśnie „rozległy” wpływ. Przyjawszy, że nasze jednostkowe życie nie jest li tylko przypadkowym układem rozlicznych „zewnętrznych” wobec nas czynników, lecz że są one współkształtowane przez tego, który żyjąc działa, problematyka tożsamości osobowej nie daje się ograniczyć do „obiektywnego opisu życia”. Biografia daje nam wgląd w to, kim jesteśmy, a czasami stanowi jedyną odpowiedź, jaką możemy podać na pytanie o samych siebie, ale zrealizowana w formie zobiektywizowanej narracji historycznej nie może być czynnikiem decydującym.

Świadomość historyczna właściwa późnej nowożytności uświadamia nam, że życie jest historyczne. Jednak pytanie o „tożsamość osobową”, nawet jeśli odpowiedź na to pytanie zakłada narrację, jest raczej pytaniem o tego, który tę narrację współkształtuje⁵, a nie tylko o tego, którego ta narracja dotyczy. Kto jednak jest tym, który żyje, czyli współkształtuje opowieści? Można by odpowiedzieć: ten oto konkretny człowiek, to oto indywiduum ludzkie. Jednak, czy tylko to oto indywiduum ludzkie jest „współkształtującym”? Czy nie jest raczej tak, że nasza historia jest zawsze splotem wielu historii? Czy nie jest tak, że historie te to historie wielu spotkań z innymi historiami? Zatem pytanie o współkształtującego nigdy nie jest pytaniem o jakieś izolowane indywiduum, któremu coś się przydarza, lecz kształtuje się w formie pytania o współprzynależność wielu historii. W ten sposób świadomość historyczna naprowadza nas na pojęcie tradycji jako związku oddziaływań (*Wirkungszusammenhang*)⁶, w ramach którego kształtuje się nasza osobowa tożsamość (oraz pojawia się w ogóle problem tożsamości osobowej). Przy czym pojęcie tradycji nie oznacza tutaj jakiejś „metahistorii”, w ramach której inne historie są tylko wątkami, których sens wyjaśnia się poprzez spojrzenie całościowe. Pytamy bowiem wciąż o tożsamość osobową.

⁴ Zwracał uwagę na to już Dilthey wiążąc pojęcia autobiografii, rozumienia życia i znaczenia (por. W. Dilthey, *op. cit.*, s. 228-246).

⁵ Używając sformułowania: „ten, który współkształtuje” należy pamiętać o istotnym odróżnieniu, jakim operowała Arendt, mianowicie odróżnieniu „autora” i „bohatera”. „Bohater”, czyli ten, o kogo chodzi w biografii nigdy nie jest jej autorem. Przy czym tutaj słowo „autor” nie oznacza realnie „piszącego historię” (przypadek biografii podważałby wówczas tezę Arendt), lecz jej „wytwórcę”. W takim znaczeniu, wedle Arendt, „autora” w ogóle nie ma. „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” (H. Arendt, *op. cit.*, s. 203). Zatem sformułowanie „współkształtuje” oznacza tylko tyle, że ten kto jest „bohaterem” narracji jest tym, którego życie jest działaniem, a więc właśnie współkształtowaniem.

⁶ Dilthey pisze: „Bieg życia historycznej osobowości jest związkiem oddziaływań, w którym indywiduum poddane jest oddziaływaniom świata historycznego, kształtuje się pośród nich i zwrotnie oddziałuje na świat historyczny. Jest to ta sama sfera układu świata, z której pochodzą oddziaływania i którą dalej kształtuje oddziaływanie indywiduum” (W. Dilthey, *op. cit.*, s. 247).

Jednym z tematów filozofii współczesnej jest tzw. tożsamość narracyjna. Filozoficzną koncepcję „tożsamości narracyjnej” można odczytywać jako szczególną odpowiedź na pojawienie się i rozwój świadomości historycznej, która podkreślała rolę tego, co czasowe, niepowtarzalne, przypadkowe itd. w kształtowaniu się indywiduum, odchodząc od takiej koncepcji „historii życia”, która byłaby jedynie polem realizacji jakichś wcześniejszych wobec niej wzorów, idei, natury. „Tożsamość narracyjna” jest tożsamością *in statu nascendi*, ale nie oznacza to jeszcze, że sprowadza się ona do własnej (choćby nie dokończonych jeszcze) „biografii”, albo inaczej: „biografia” nie sprowadza się do odtworzenia biegu wydarzeń. Tacy myśliciele jak Ricoeur czy Taylor proponują więc zwrócenie się ku etycznej warstwie opowieści, które opowiadamy o nas samych (albo, które inni mogą o nas opowiedzieć), bowiem dopiero ta warstwa ukazuje tego, który działa, czyli zarazem „współkształtuje”. Jeśli moja historia to zawsze historia spotkania z innymi historiami, to etyczny wymiar urzeczywistniany w historii staje się pierwszorzędnym. W ten sposób pojawia się w filozofii próba połączenia tego, co historyczne z tym, co etyczne.

1.

To, że opowieści etyczne tworzą tak istotny wątek historii, które tworzą naszą tożsamość widać szczególnie wyraźnie u Taylora w jego koncepcji etyki i tożsamości osobowej. Podstawowe przekonania Taylora co do istoty naszej tożsamości wyrażają się przynajmniej w dwóch punktach, mianowicie w uznaniu konieczności istnienia moralnych „ram pojęciowych” oraz w uznaniu, że ramy te wypełnione zostają konkretną treścią w historii naszego życia, która zawsze ma charakter dialogiczny.

Dla Taylora podmiotowość jest przede wszystkim podmiotowością moralną i określoną przez dobro (ściślej: przez wizję dobra, tego, co ważne, tego, co wyższe, tego, co istotne – oraz przez stosunek do dobra, przez odpowiedź na pytanie, jak realizuję dobro). Innymi słowy, zasadniczym składnikiem odpowiedzi na pytanie „kim jestem” jest określenie tzw. ram pojęciowych, w kontekście których urzeczywistnia się moje działanie i moja świadomość moralna. Na „ramy pojęciowe” składają się, wedle Taylora, „jakościowe rozróżnienia”, jakich dokonuję lub, częściej, jakie są założone w mojej praktyce moralnej (w reakcjach, decyzjach, sądach, czynach). „Ramy pojęciowe – pisze Taylor – dostarczają jawnego bądź ukrytego tła naszych ocen moralnych, naszych moralnych intuicji i reakcji”⁷. Główna teza, wyrażona w *Źródłach podmiotowości* głosi, że owe ramy pojęciowe są koniecznym założeniem naszego działania. Nie są one jedynie metafizycznym

⁷ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowożytnej*, przeł. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, L. Sommer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 50.

czy religijnym dodatkiem, który można by odrzucić np. poprzez uświadomienie ich sobie w toku historycznej autorefleksji i w postępującym „odczarowaniu świata” uznać je za nieistotne. W tym sensie pozostają one częścią naszej tożsamości i są nieusuwalne, stanowią „transcendentalny”⁸ warunek naszej podmiotowej tożsamości. Zapoznanie tego „faktu” stanowi podstawową dezinterpretację tego, czym jest podmiotowa tożsamość.

Można sobie wyobrazić człowieka, który, choć faktycznie pozostaje pod wpływem pewnych tradycji normowania i wartościowania i osadzony jest w pewnych ramach pojęciowych określających głębokie założenia dotyczące natury człowieka i świata, to normą dla siebie i wymaganiem czyni świadomą rezygnację z takiego zakorzenienia. Nawet, gdybyśmy przyjęli, że jego osobowość przetrzyma strukturalnie taką pustkę założeń moralnych i będzie mogła, czysto funkcjonalnie, egzystować (choć i to jest sobie trudno wyobrazić), to jednak i ona musiałaby mieć jakieś powody skłaniające ją ku przyjęciu takiego (absurdalnego być może) wymogu. Musiałaby założyć pewną pojęciowość określającą, co jest lepsze, a co gorsze. W tym właśnie sensie Taylor mówi o niezbywalności naszych horyzontów moralnych i ram pojęciowych je określających.

Inną próbą porzucenia określeń moralnych mogłaby być próba radykalnego rozproszenia wszelkich horyzontów i tradycji, tak by zatraciły one swoją charakterystykę, sprowadzone do czystej funkcjonalności i instrumentalności. Ale sytuacja taka, choć bardziej odpowiada świadomości historycznej, znów zakładałaby jakieś ostateczne rozstrzygnięcie co do tego, dlaczego w ogóle warto podejmować taką próbę.

Ostatnim możliwym sposobem „wyzwolenia” od horyzontów moralnych mogłoby być świadome opowiedzenie się za jedną partykularną tradycją i równie świadome dążenie do konsekwencji i wewnętrznej spójności działań i ocen. Oczywiście i takie postanowienie zakładałoby jakąś niezależną od owej partykularnej tradycji, nadrzędną niejako wobec niej, pojęciowość i horyzont.

Podstawowa więc własność ludzkiego podmiotu polega na tym, że „nie potrafimy sobie poradzić bez jakiejś orientacji wobec dobra”⁹. Ponadto, jak pisze Taylor, „sprawa mojej tożsamości” zostaje wypracowana „jedynie dzięki językowi interpretacji, który uznałem za trafną artykulację tych kwestii (tj. tego, co ma dla mnie znaczenie)”¹⁰. Innymi słowy, nie możemy „obiektywnie” i „zewnętrznie” określić czyjejs i własnej tożsamości, nie uwzględniając przy tym tego, co rzeczywiście zawarte jest w jej moralnej praktyce i do jakich ideałów moralnych

⁸ „Ujawnienie owego transcendentalnego warunku pomaga w pozbyciu się tego nieporozumienia. To zaś pozwala ukazać tę zmianę we właściwym świetle. Możemy drastycznie zmienić układ sił w naszej definicji tożsamości, zdetronizować daną, historyczną wspólnotę pełniącą dotąd rolę osi tożsamości i odnieść się jedynie do wspólnoty określonej przez wyznawane dobro (zbawionych, wiernych lub mądrych). To jednak nie unieważnia naszej zależności od sieci konwersacji. Zmienia tylko owe sieci, jak również naturę naszej zależności” (*ibidem*, s. 77-78).

⁹ *Ibidem*, s. 64.

¹⁰ Por. *ibidem*, s. 66.

ona odsyła. Konieczność istnienia etycznych „ram pojęciowych” jako warunek transcendentalny jest warunkiem „formalnym”, który wypełniony zostaje treścią dopiero na gruncie konkretnych historii życia, dokonujących się w szerszych kontekstach kulturowych. Określona więc jako „etyczna” podmiotowość nabiera indywidualnej tożsamości istniejąc w pewnej wspólnotcie indywidualów, które wzajemnie współkształtują swoje historie.

Taylor wyraża zatem przekonanie, wpływające z dialogicznej i historycznej wizji podmiotowości, głoszące, że podmiotowość jest podmiotowością nie punktową i nie izolowaną, lecz konstytuuje się i trwa zawsze na gruncie pewnej wspólnoty: wspólnoty praktyki, języka, przekonań. Innymi słowy, że podmiot istnieje tylko w „sieciach rozmowy”, a swą tożsamość określa on zawsze narracyjnie i dialogicznie.

Lektura Taylora skłania do wniosku, że w takim myśleniu historyczności człowieka, tj. myśleniu o nim poprzez pryzmat koncepcji tożsamości narracyjnej, ostatecznie perspektywa etyczna zdobywa sobie pierwszeństwo nad historyczną. Tożsamość etyczna wyprzedza niejako narracyjną. Taylor mówi przecież o „transcendentalnym” warunku możliwości. Gdyby jednak uznać, że do obszaru historyczności (*Geschichtlichkeit*) należy wydarzające się bycie, w dziejach którego wydarzyło się również (i przede wszystkim) pytanie o dobre życie i obowiązek moralny, to wówczas musielibyśmy zrewidować taką interpretację. Otóż pierwszeństwo, jakie mogłaby posiadać perspektywa etyczna polegać może „jedynie” na tym, że dziejową opowieść Zachodu „o człowieku jako ukierunkowanym na dobro” traktujemy jako wyróżnioną spośród wszystkich innych opowieści naszej kultury.

Napotykaemy tutaj pewną wersję koła (hermeneutycznego): by uznać szczególną pozycję tej opowieści już musimy dostrzec pierwszeństwo tego, co etyczne w kształtowaniu się tożsamości osobowej. Koło, w którym mamy do czynienia z wzajemnym zapośredniczaniem się tego, co etyczne i tego, co narracyjne, jest efektem dziejowego charakteru naszego istnienia. Zdajemy więc sobie sprawę, że to, co etyczne i to, co dziejowe wzajemnie się określa i tworzy nierozzerwalny związek, w którym kształtuje się „tożsamość narracyjna”.

2.

Co do takiej koncepcji tożsamości osobowej mogą pojawić się przynajmniej dwie, skrajnie różne, wątpliwości.

Po pierwsze, czy wiążąc wątki etyczne z historycznymi nie relatywizujemy tego, co etyczne. Nawet uznając konieczność istnienia „ram pojęciowych” wskazujących na „ukierunkowanie na dobro”, pozostajemy jednak na płaszczyźnie historycznych interpretacji, które dopiero wypełniają treścią owe ramy. Sam więc składnik naszej tożsamości polegający na tym, że uznajemy coś za ważniejsze,

a coś innego za mniej ważne lub, że po prostu dokonujemy hierarchizacji, wydaje się zbyt ogólny i formalny, by współokreślać naszą tożsamość. Mówienie o nim można by uznać jedynie za wskazówkę, by w interpretacyjnym określaniu tego, kim jestem, brać pod uwagę przede wszystkim ową zdolność do hierarchizacji, bo to ona (jak można rozumieć Taylora) przede wszystkim decyduje o mojej tożsamości. Taka wskazówka może być oczywiście ważna, gdy człowiek w ogóle zapoznaje jakiegokolwiek znaczenie sfery etyczno-moralnej, utożsamiając ją np. z jakąś konkretną tradycją etyczną (ew. religijną) i przez to ją odrzucając. Uświadomienie sobie wówczas tego, że odrzucenie jakiejś konkretnej tradycji etycznej nie oznacza wyjścia „poza dobro i zło” stanowi warunek przywrócenia godności pytaniu o właściwe ukierunkowanie, a w konsekwencji stanowi praktyczno-wychowawczy składnik teorii tożsamości narracyjnej. Takie jednak znaczenie tego, co etyczne mogłoby być uznane za niewystarczające z punktu widzenia tych, którzy nie godzą się z możliwymi relatywistycznymi konsekwencjami pojmowania tożsamości przez pryzmat narracji.

Relatywistyczne konsekwencje wynikające z idei „tożsamości narracyjnej” są jednak, jak się wydaje, domniemane. Przyczyną ich pojawienia się może być, pojmowanie narracji przez pryzmat „obiektywizmu” (rodem z XIX-wiecznej „szkoły historycznej”), dla którego taka zindywidualizowana narracja jest jedynie i tylko arbitralną interpretacją obiektywnej materii historycznej. Tożsamość narracyjna byłaby jedynie wynikiem „woli” ustanawiającej ową tożsamość, a ponadto „woli”, która ostatecznie jest podstawowym określeniem tego, co dobre. Wszystko przecież, na co ukierunkowana jest wola staje się przez to samo, że jest ona na nie ukierunkowana „dobre” (przynajmniej „formalnie”). Ustanowienie więc związku tego, co historyczne z tym, co etyczne w koncepcji tożsamości narracyjnej niwelowałoby *de facto* znaczenie tego, co etyczne.

Wbrew temu, wydaje się jednak, że idea „tożsamości narracyjnej” zakłada ściślejszy związek pomiędzy tym, co etyczne i tym, co historyczne. Podkreśla ona mianowicie nie tylko to, że nasze określenia moralne są wynikiem naszej historii, a więc że są od niej zależne, lecz raczej, że nasze historie są kształtowane przez ukierunkowanie etyczne, a ponadto, że owe historie nie są „indywidualnymi” biografiami, lecz „związkiem oddziaływań”, w którym nasze podstawowe intuicje moralne współkształtują nasze działania, przekonania i wartościowania. Przeto „narratywizacja” tożsamości osobowej nie oznacza zrównania jej z poddającą się dowolnej interpretacji „wiązką wrażeń”, lecz uznanie roli czasu, historii, dziejów oraz Innego w dynamicznym procesie kształtowania się tego, kim jesteśmy w naszym „ukierunkowaniu na dobro”. Owo „ukierunkowanie na dobro” przybiera w koncepcji Taylora konkretną postać wielogłosowej „etycznej” narracji obecnej w myśli Zachodu.

3.

W tym miejscu pojawić się może inny zarzut pod adresem koncepcji tożsamości narracyjnej. Zrekonstruować go można odwołując się do prac niemieckiego filozofa-sceptyka, Odo Marquarda¹¹. Głosiłby on, iż uznając za ważną jedną z opowieści Zachodu, tj. w tym przypadku opowieść „etyczną”, dokonujemy czegoś, czego chce uniknąć filozofia zrywająca z tradycją monologiczną. Uznając na poziomie narracji wielogłosowość (uznanie Innego), a następnie przewartościowując opowieść etyczną, powracalibyśmy do tego, co Marquard nazywa monomitem¹² i uznaje za jeden z podstawowych „występków” filozofii. Tworzylibyśmy, odwołując się do innych terminów, Metanarrację, etyczną Metaopowieść, w ramach której pojawiałaby się dopiero możliwość tworzenia wszelkich tożsamości narracyjnych.

Otóż Marquard zwraca uwagę na podwójny charakter historii, w kontekście tożsamości osobowej. Otóż nasza własna historia jest, jako „rodowód”, znakiem naszej skończoności. „Ponieważ umieramy, stale pozostajemy przede wszystkim własną przeszłością”¹³ – pisze Marquard. W tym sensie rodowód jest „ciężarem”, jest naszym określeniem, które nas „zniewala”. Jeśli teraz, wychodząc niejako poza „własną” historię, uznamy, że podstawową opowieścią jest, potraktowana jako monomit, opowieść „etyczna” Zachodu, to uwydatnienie etycznego składnika tożsamości narracyjnej będzie próbą ujednoczenia naszych „rodowodów”. To jednak oznaczałoby, jeśli właściwie odczytujemy Marquarda, utrwalenie tego, co przekreśla naszą wolność.

Z powodu tego przymusu całkowitego identyfikowania się z ową monohistorią ulega on [ten, który może uczestniczyć tylko w jednej historii – W.T.] narracyjnej atrofii i popada w coś, co można by nazwać: zniewoleniem tożsamości z braku nietożsamości.¹⁴

Jeśli historie wyznaczają naszą tożsamość – narracyjną tożsamość – to zawsze doprowadzają one do sedymentacji i dążą do utrwalenia. Historia jest „władzą”, która jako „rodowód” zaświadcza o naszej skończoności.

Wolność od rodowodu, wolność od historii nie jest jednak ani możliwa, ani potrzebna. Rodowód bowiem stanowi nie tylko „ciężar”, lecz zarazem chroni nas przed utratą tożsamości. Ten podwójny charakter historii narzuca, wedle Marquarda, postulat obrony przed zniewoleniem rodowodem poprzez tworzenie alternatywnych rodowodów. Bronimy się przed historią tworząc alternatywne historie.

¹¹ Chociaż sam Marquard nie zajmuje się wprost tą kwestią.

¹² Por. O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 101.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, s. 102. Na tej samej stronie czytamy: „[...] uwolnij się przez dokonywanie podziału, czyli dbaj o to, by władze, którymi są historie, szukając dostępu do ciebie trzymały się wzajemnie w szachu i w ten sposób limitowały ten dostęp”.

„Wolność polega nie na tym, by ‘monomitycznie’ mieć tylko jedną jedyną historię, ale na tym, by ‘polimitycznie’, mieć ich wiele [...]”¹⁵. Dlatego też hermeneutyka ma u niego decydujące znaczenie praktyczne: jako ukazująca interpretacyjny charakter historii uwalnia nas ona od niej dzięki otwarciu na inne interpretacje. Jednej historii przeciwstawiamy wielość historii, z których każda dystansuje nas wobec pozostałych i w ten sposób czyni nas wolnymi wobec naszego rodowodu. Przecistawiając różnorodne perspektywy opowiadania zapobiegamy utrwaleniu się jakiejś historii do postaci „bytu” czy „rzeczywistości”. Jeśli teraz zastosować ten sposób myślenia do ujęcia tożsamości osobowej, to należy stwierdzić, że dzięki wprowadzeniu wielości historycznych narracji zapobiegamy utwierdzeniu owej tożsamości w postaci dokonanej i zamkniętej biografii. Człowiek więc nie jest historią, jest historiami, przez co jego tożsamość zawsze pozostaje nieuchwytna.

Czy zatem wprowadzanie płaszczyzny etycznej jako podstawowego wątku w opowieści, którą jesteśmy nie jest zawłaszczeniem historii jako takiej, a więc powrotem do tego, co można by nazwać „monomitem”?

Odpowiadając na to pytanie wskazujemy na pewien istotny fakt. Mianowicie w sformułowaniu „opowieść etyczna Zachodu” zawarta jest pewna wieloznaczność. Z jednej strony bowiem podkreślamy, że jest to jakaś jedna opowieść. Powoduje to, iż może się wydawać, że osobowość etyczna stanowi jakąś dogmatycznie ustanowioną podstawę dla wszelkiej możliwej osobowości, a opowieść etyczna stanowi „monomit”. Jednak, z drugiej strony, w owej „jednej opowieści” zawarta jest właściwie wielość narracji, co odzwierciedla chociażby wielość ujęć tego, co etyczne w ramach naszej tradycji, przede wszystkim „sporu” między etyką dobrego życia a etyką obowiązku. Jeśli więc Metaopowieść etyczna jest sama w sobie wielogłosowa, to nie może stać się monomitem. Opowieść etyczna nie może stać się monomitem również z innej przyczyny, mianowicie dlatego, że jednym z jej istotnych wątków jest uznanie perspektywy Innego. Jeśli mojej własnej historii nie piszę ja sam, to znaczy, że wielogłosowość wpisana jest już w etyczność. Wedle Taylora etyka winna wobec tego przyjąć formę artykulacji różnorodnych form myślenia o dobru, przejawiających się w naszej kulturze. Opowieść etyczna w swym podstawowym kształcie staje się historyczno-systematyczny namysłem nad dziejami refleksji moralnej w celu przypomnienia i ożywienia podstawowych dóbr konstytuujących nasze „silne wartościowanie”.

Ponadto, odwołując się tym razem do Ricoeura, należy wskazać, że wolność nie polega na tworzeniu alternatywnych rodowodów (historii), bowiem historia jest właśnie dlatego historią, że nie sprowadza się tylko do tego, co przeszłe i zniewalające, ale dlatego, że ma postać narracji niejako „ciągłej”, tj. takiej, w której stale możliwe są różne scenariusze. Nie chodzi więc o to, by mieć dostęp do alternatywnych historii, ale by „uwolniony” od historii tworzyć ją w sposób „otwarty” na różnorakie scenariusze. Wolność to nie możliwość przeciwstawienia sobie

¹⁵ *Ibidem*, s. 21.

różnych historii jako władz (jak to tłumaczy Marquard), ale etyczna dezabsolutyzacja historii w ramach narracji, która jest opowiadana, a nie opowiedziana. Poza tym, co może nawet ważniejsze, wciąż jest istotna perspektywa Innego, jaka jest materią mojej własnej historii. Jeśli to, co inne (współ)tworzy moją własną tożsamość narracyjną, to z istoty nie może być ona nie tylko zakończona, ale i jedna, bowiem element inności wprowadza, tak dowartościowywaną przez Marquarda, wielość i nietożsamość.

W ten sposób tożsamość narracyjna znajduje się – mówiąc słowami Ricoeura¹⁶ – na pograniczu charakteru i wierności. Człowiek zawsze pozostaje na granicy między trwaniem przy swoim już osiągniętym (zinterpretowanym i opowiedzianym) „ja” a wiernością bez względu na to, kim jest jako opowiedziany. Element etyczny pełni więc tu właśnie taką rolę, jaką Marquard rezerwuje dla „nowych” narracji. Podkreśla on zawartą w naszym rozumieniu samych siebie nadzieję (praktyczny postulat) posiadania rodowodu, który nie zniewala, a więc takiego, który zawsze pozostawia otwartą możliwość „zaprzeczenia” samym sobie¹⁷.

4.

Na czym zatem polega znaczenie wprowadzenia wątku etycznego w koncepcji tożsamości narracyjnej dla rozumienia historyczności człowieka?

Otóż zmienia ono rozumienie samej owej historyczności. Wprowadzając wątek etyczny ukazujemy historyczność jako nieodłącznie związaną z doświadczeniem inności. Kategoria Innego stanowi tutaj, jak sądzę, element decydujący o rozumieniu historyczności. Zapobiega ona takiemu jej pojmowaniu, które utożsamiałoby historię z dziedzictwem określającym to, kim jesteśmy w stopniu, na którym określenie staje się rodzajem zniewolenia, którego (w imię wolności) należałoby w jakiś sposób unikać. Zarzucano hermeneutyce „tradycjonalizm”, tj. zbytne skierowanie na przeszłość jako wymiar czasowości określający możliwość rozumienia i bycia. I chociaż Heidegger podkreślał przyszłościowy charakter rozumienia, to wydawało się, że Gadamer ponownie zwrócił się ku przeszłości. O tym, kim jesteśmy decydowałaby nasza przeszłość. Historia zamykałaby nas w swych ramach i zamykałaby możliwość doświadczenia Innego. Wystarczy

¹⁶ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, oprac. i wstęp M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 202-206.

¹⁷ Owa możliwość „zaprzeczenia” samemu sobie mogłaby stanowić punkt wyjścia do rozważań, które wiązałyby element etyczny z hermeneutycznym. Uznanie Innego jest przecież zarazem „punktem wyjścia” tego, co etyczne, jak i tego, co hermeneutyczne. Jak słusznie podkreśla Dybel: „[...] według Gadamera ‘właściwa’ możliwość rozumienia otwiera się dopiero w sytuacji, gdy Ja gotowe jest uznać – niejako *a priori* – prawdę, którą wypowiada Inny wbrew samemu sobie” (P. Dybel, *Pytanie o człowieka w hermeneutyce Gadamera*, „Analiza i Egzystencja”, 19 (2012), s. 44. We wskazanym numerze „Analizy i Egzystencji” znajdziemy ponadto wiele interesujących tekstów dotyczących problematyki człowieka ujętych z perspektywy hermeneutyki filozoficznej, stanowiącej również zaplecze poruszanego przez nas tematu.

zwrócić uwagę na krytykę Gadamerowskiego ujęcia doświadczenia hermeneutycznego, jaką podejmuje Ankersmit¹⁸. Zarzuca on mianowicie Gadamerowi, iż zamiast koncepcji doświadczenia historycznego realizuje projekt historyczności wszelkiego doświadczenia. Owa historyczność uniemożliwia nam doświadczenie w tym sensie, że zamyka przestrzeń, w której pojawia się to, co inne (Inny). Wszelkie doświadczenie realizuje się przecież na gruncie tego, co zastane. „Rzucony” charakter *Dasein* dominuje nad jego charakterem „projektowym”. Oczywiście, takie odczytanie hermeneutyki wydaje się jednostronne i nietrafne.

„Tożsamość narracyjna” jest pojęciem, które skupia z jednej strony „świadomość historyczną” – to, kim jest człowiek, mówi mu jego historia (Dilthey), z drugiej strony natomiast doświadczenie Innego, doświadczenie etyczne. Stąd tożsamość narracyjna określa w nowy sposób świadomość historyczności ludzkiego życia: nie jest ona tylko świadomością zanurzenia w procesie dziejowych przemian, świadomością „rzucenia”, a nawet nie tylko świadomością „projektującego” charakteru bycia, lecz staje się świadomością bycia wobec Innego (z Innym)¹⁹. Przy czym, jeśli koncepcja tożsamości narracyjnej ma być rzeczywiście ujęciem „tożsamości”, to dotyka ona przede wszystkim Tego, który jest wobec Innego. Stąd też nie można mówić o sobie samym bez Innego²⁰. Ale też mówiąc w ten sposób o sobie samym nie zanikam w Innym. Koncepcja tożsamości narracyjnej zdaje sprawę z tego, jak to jest możliwe. Oznacza ona wizję człowieka gotowego do zmiany siebie w spotkaniu z Innym, otwartego na „nowe” w swoim życiu. Narracja łączy więc w jedno to, co tożsame i to, co nietożsame, ciągłość i zmianę. Jest, jak powiada Ricoeur, dialektyką „bycia sobą” i „bycia tym samym”, *ipse* i *idem*, i w ten sposób niedokonaną, ale stale dokonującą się „synteza”, która równocześnie w każdej próbie jej utrwalenia pozostawia możliwość destrukcji samej siebie.

Otwartość na „nowe” i „inne” podkreślona zostaje przez Arendt, gdy wskazuje, iż bohater narracji nigdy nie jest jej autorem²¹. Tożsamość narracyjna zatem to nie ustabilizowane „coś”. „Ktoś” od „coś” różni się właśnie swoim nieustabilizowaniem. Albo lepiej: stabilność „ktoś” jest zawsze (i tylko) stabilnością historii, która się wydarza. Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość nie są w niej oddzielnymi

¹⁸ Por. F. Ankersmit, *Gadamer i doświadczenie historyczne*, przeł. P. Ambroży, [w:] *idem*, Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii, wstęp i redakcja E. Domańska, Universitas, Kraków 2004, s. 247-319.

¹⁹ Nie oznacza to jednak, że sama historyczność człowieka sprowadza się do „świadomości”.

²⁰ „W tym sensie właśnie nie można być podmiotem całkowicie samodzielnie. Jestem podmiotem jedynie w relacji do pewnych rozmówców: w pewnej relacji do tych, którzy odegrali kluczową rolę w procesie mojego samookreślenia; w innej znów relacji – do tych, którzy obecnie mają decydujące znaczenie dla mego dalszego władania językami samorozumienia. Te grupy mogą się oczywiście na siebie nakładać. Podmiotowość istnieje jedynie w obrębie czegoś, co nazywam ‘sieciami rozmowy’. To właśnie ta pierwotna sytuacja nadaje sens naszemu pojęciu ‘tożsamości’: określając, z jakiego miejsca mówię i z kim rozmawiam, umożliwia ona odpowiedź na pytanie o to, kim jestem” (Ch. Taylor, *op. cit.*, s. 70-71). Ponadto wielce wymowny w tym kontekście staje się tytuł cytowanego już dzieła Ricoeura: *O sobie samym jako innym*.

²¹ H. Arendt, *op. cit.*, s. 203.

momentami czasowości. Dziejowość (historyczność) tożsamości osobowej oznacza wydarzenie, w którym to, co już daje się ustalić w postaci dokonanej tu i teraz, wydane jest na możliwą przemianę, tzn. również (w przypadkach granicznych) na zaprzeczenie samemu sobie jako temu, który stał się już jakiś, tj. określony.

Podsumowując można rzec, że etyczne „rozwińnięcie” tezy o historyczności człowieka w koncepcji tożsamości narracyjnej prowadzi do wniosku, iż forma narracyjna ujęcia tożsamości osobowej umożliwia zestrojenie podstawowych doświadczeń związanych z byciem sobą: doświadczenia czasowości bycia, doświadczenia wspólnotowości bycia oraz doświadczenia siebie. Każde z tych doświadczeń „podstawowych” charakteryzuje się wewnętrzną dynamiką i złożonością, którą forma narracyjna wydaje się oddawać najpełniej. I tak doświadczenie czasowości bycia zawiera zarówno doświadczenie przemijania, jak i trwania, zmiany i ciągłości; doświadczenie wspólnotowości przejawia się jako doświadczenie innego i doświadczenie siebie jako samego (samotnego, oddzielnego), obcego i podobnego zarazem; natomiast doświadczenie siebie zawiera doświadczenie siebie jako „co” i jako „kto”, jako przedmiotu i jako aktora, jako działającego i jako cierpiącego (doznającego). W narracyjnej formie te wszystkie splatające się ze sobą wątki naszego doświadczenia stają się ponownie „jednością”.

Wojciech Torzewski

What Kind of ‘History’ are We? – the Historicity of Human from Ethical perspective

Abstract

This article presents the ethical aspect of the concept of narrative identity, especially in relation to the concept of Charles Taylor. The author makes also attempt to reconstruct the two main objections that can be drawn at this concept. Namely, firstly, the complaint relativization of the ethical and, secondly, the complaint absolutizing ethical perspective. Both objections to the concept of narrative identity shall be regarded as irrelevant.

Keywords: ethics, narrative identity, historicity, history.