

Kondycja człowieka w warunkach ponowoczesności – tożsamość a osoba

Zagadnienie tożsamości pojawia się dziś w licznych pracach, w wielorakich kontekstach badawczych. Zarówno jako tematyka, jak i wyzwanie kierowane wobec aktualnej refleksji nad człowiekiem. Sens słownikowy jest nader ogólny. Chodzi o bycie takim samym, identyczność ze sobą, ale też z kimś lub czymś; w wypadku ludzi chodzi również o odrębność, niepowtarzalność, autonomię (suwerenność), niezmiennność, autoafirmację, efekt autokreacji i nadania statusu. Termin zyskuje znaczenie pełniejsze dopiero w obrębie dyscyplin dzisiejszej nauki. Dotyczy głównie rozległego antropologicznego paradygmatu, który mieści w sobie wyróżniane dziś zwroty i tendencje badawcze (zwrot tekstowy, narratystyczny, performatywny, ludyczny i wirtualistyczny oraz etyczny). Tak wyraźna przynależność pojęcia do badań dzisiejszych, jego osobliwa kariera w aktualnie podejmowanej refleksji wymaga określenia tożsamości jako kategorii specyficznie ponowoczesnej.

W tytule szkicu dokonane zostało przeciwstawienie tożsamości i osoby. Obydwie kategorie wyrażają ludzką kondycję – miejsce człowieka wobec siebie, innych i świata. Czynią to jednak w sposób odmienny, a nawet przeciwstawny. Na ogół liczne prace nad tożsamością w refleksji społecznej, kulturowej, humanistycznej wywodzą się z macecznika postmodernizmu. Kategoria osoby, chociaż dziś (w ostatnich kilkunastu latach) niezwykle

licznie poświadczona w studiach i opracowaniach wypełnia wprawdzie przestrzeń intelektualnych dokonań ponowoczesności, wyraża jednak stanowisko przeciwstawne wobec kluczowych wyróżników samego nurtu. Zasadnicza różnica, na którą chcemy tu zwrócić uwagę, dotyczy statusu ontycznego obu kategorii. Obydwie chociaż realizują ten sam postulat zachowania odrębności i wagi ludzkiej kondycji, chociaż opowiadają się za człowiekiem, dysponują zupełnie innymi, niewspółmiernymi środkami. Tożsamość wymaga nieustannego poszukiwania wyróżników odrębności człowieka w zgiełku różnych uwarunkowań, doraźnych i przemijających, w samookreśleniu, które czerpie z mniej lub bardziej udatnych sposobów samoustanowienia jednostki ludzkiej w zmiennych okolicznościach życia. Natomiast kategoria osoby wykracza poza te uwarunkowania i ograniczenia. Jej ugruntowanie w „mocniejszej” ontologii, pojmowanie ludzkiego bytu poza tymi względnymi warunkami w pełni uzasadnia postulowane tu przeciwstawienie tożsamości i osoby.

Niestety w pracach dzisiejszych ta oczywista dystynkcja terminologiczna nie funkcjonuje tak wyraźnie i skutecznie. Słowo „osoba” przenika do dyskursów postmodernistycznych, pojawia się w orientacjach narratologicznych, performatywnych czy wirtualistycznych, na ogół pozbawione przypisanych mu w tradycji filozoficznej wyróżników. Z kolei określenie „tożsamość” przywoływane jest zazwyczaj (co prawda już w znaczeniu ogólnym, słownikowym), w zbitce „tożsamość osobowa” i to nawet u przedstawicieli klasycznej tradycji myślowej. Dzieje się to zapewne we wszechogarniającej aurze atrakcyjności terminu i potrzeby dociekań nad ludzką tożsamością (lepiej powiedzieć suwerennością jednostki, bezpieczeństwem, poszukiwaniem identyfikującej odrębności ludzkiego podmiotu)¹. Jednak z powodu pleonastycznego charakteru zbitki rozwiązanie takie musi dziwić. Osoba sama posiada *in extenso* wszelkie najmocniejsze warunki gwarantujące tożsamość².

¹ Poszukiwania wyróżników tożsamości podążają w różnych kierunkach. Wielość owych rozważań, aspiracji, pól badawczych ukazuje publikacja *Filozofia podmiotu* (wybór i wstęp J. Górnicka-Kalinowska, Warszawa 2001). Tożsamość postrzegana jest w kategoriach moralnych, społecznych, pamięci i wolności. W publikacji pojawia się też pojęcie osoby w krytycznych nawiązaniach do tradycji kartezjańskiej, choć zarazem brak metafizycznego ugruntowania i określenia „mocnych” warunków bytu osobowego.

² W związku z tym trudno zaakceptować używany w licznych pracach termin „tożsamość osobowa”. Na gruncie metafizyki sam termin „osoba” dostatecznie wyraża tożsamość ludzkiego bytu. Osobliwie pojmuje ten termin B. Skarga, która za opinią M. Heideggera kategorię osoby odnosi do wczesnej myśli kulturowej (zob. *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 2009).

Pojmowanie tożsamości we wszelkich postaciach ponowoczesności polega na obniżeniu statusu ontologicznego człowieka. U źródeł owej „inflacji” można wskazać dwie grupy czynników degradujących – skrajny redukcjonizm i „decentryzm”. Z jednej strony redukcja człowieka do natury biologicznej, z drugiej rezygnacja z natury jakiegokolwiek. Skaza redukcjonizmu dotyczy dzisiejszej biologii, etologii, socjobiologii. Nie warto byłoby podejmować tej kwestii, gdyby biologistyczne koncepcje człowieka, kształtujące obraz antropologii, pozostawały w enklawie myślenia akademickiego i teoretycznego. W istocie mają one pokaźny udział w dzisiejszym dyskursie społecznym i kulturowym, który zaspokaja aspiracje poznawcze kosztem uproszczonej, zawężonej wizji człowieka. Wystarczy przypomnieć inicjujące te stanowiska badania Konrada Lorenza, Desmonda Morrisa czy Irénäusa Eibl-Eibesfeldta, Robina Foxa i Lionela Tigera, które prowadzą do bardziej radykalnych koncepcji etologicznych Fransa de Waala (np. jego fascynację odkryciem neuronów lustrzanych jako rzekomego mechanizmu empatii, czyli jej dehumanizacji)³. Zarówno w jego pracach, jak u Jareta Diamonda widać stopniowe wrywanie wszelkich człowiekowi tylko właściwych cech z jego zastrzeżonej sfery i włączanie do świata zwierząt oraz *vice versa* – przypisywanie zwierzętom, w sposób niejasny i budzący zdziwienie cech ludzkich (teoretycznie proklamowane zrównanie ze zwierzętami). Tendencja ta przejawia się głównie w socjobiologii, która staje się refleksją jawnie promującą biologistyczną koncepcją człowieka i jego kultury i przyjmuje postać ideologii naukowej. Biologistyczne zawłaszczenie obejmuje wymiar ontologiczny, etyczny, teologiczny, sięga też humanistyki. Świadectwem takiego przewartościowania są prace Edwarda O. Wilsona, popularne studia Richarda Dawkinsa, także teoria memetyczna Susanne Blackmore. Dokonuje się w nich globalne przewartościowanie refleksji nad człowiekiem, kres człowieka jako kategorii metafizycznej i wszystkiego, co jest tym sposobem w kondycji ludzkiej uprawomocnione⁴.

³ F. de Waal, *Małpy i filozofowie*, tłum. B. Brożek, M. Furman, wstęp i oprac. S. Macedo, J. Ober, Kraków 2013, s. 62 i n.

⁴ Na gruncie nauk biologicznych XX wieku, w tym i etologii, można zauważyć tendencję do swojej unifikacji kultury i natury. „Stary paradygmat przeciwstawiający naturę kulturze rozpadł się. Ewolucja biologiczna i ewolucja kulturowa to dwa aspekty, dwa wzajem powiązane i wzajem na siebie oddziałujące bieguny całościowego zjawiska – ucłowieczenia.” W efekcie, jak powiada Edgar Morin: „... człowiek nie posiada jakiejś szczególnej esencji, która byłaby wyłącznie genetyczna lub wyłącznie kulturowa [...] ludzka natura tkwi we wzajemnych relacjach, wzajemnych oddziaływaniach, w interferencjach dokonujących się w ramach tego poli-

Druga z wymienionych tendencji dotyczy kresu człowieka w postmodernizmie. Brak natury (esencji uprzedniej i podstawowej) jak w poglądach Jacques'a Derridy, sprawia, że „człowiek jest bytem „językowym” czy „tekstualnym” i że jego sposobem bytowania jest „pisanie” (Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze, Richard Rorty, Jacques Lacan, Michel Foucault)”⁵. Relatywizm, swobodna kreacja, narracyjny sposób obecności, odrzucenie prawdy, także skupienie na marginesach oraz „antydistynkcjonizm i eksploracja stanów «pomiędzy»”⁶. Są to świadectwa zasadniczego przewartościowania filozoficznych uzasadnień kondycji ludzkiej. Miejsce ontologii pozytywnej, określanej jako ontologia „obecności”, filozofia pierwszych zasad zajęło pismo. Toteż określony w nim człowiek pozbawiony jest jakiegokolwiek całościowej („centrystycznej”) reprezentacji, traci odniesienie do czegokolwiek, pismo jest jego jedynym rozpoznany depozytem ontologicznym, swoistą *arche*, stąd zdanie Derridy: „Mieszka się w piśmie. Pisanie jest sposobem mieszkania”⁷. U innych myślicieli – zdaniem tegoż autora – rolę depozytu pełnią kategorie gry, dyskursu, bycia, różnicy czy też tekstu (w późniejszej refleksji Rolanda Barthes'a) itp.

Tak zarysowana filozofia, podobnie jak filozofia w sensie ogólniejszym, sama wprawdzie nie może brać na swoje barki odpowiedzialności za kulturową i społeczną sytuację człowieka, to jednak dostarcza jej środków konceptualizacji, teoretycznej legitymizacji. Istnieje zatem pewna osobliwa współkorespondencja między tymi generalnymi zasadami postmodernizmu (ustalonymi w rejonach filozoficznej krytyki) a ponowoczesną kondycją człowieka, trafnie ujętą już w diagnozującej refleksji Zygmunta

centryzmu” (J. Lejman, *Ewolucja ludzkiej samowiedzy gatunkowej*, Lublin 2008, s. 239). Wagę tych wzajemnych relacji podkreśla Tadeusz Bielicki, wskazując na kluczowy dla konstytutywnego wymiaru kondycji ludzkiej konflikt między zaprogramowaniem genetycznym maksymalizacji fitness, a zaprogramowaniem kulturowym przeciwnym tej tendencji. Zatem nie tyle jednostronne i niekompletne socjobiologiczne ujęcie natury ludzkiej jako bezwzględniego dążenia do przetrwania, lecz sam ów konflikt jest konstytutywnym wyróżnikiem natury ludzkiej. Uczony stwierdza: „że teoria natury ludzkiej wynikająca z paradygmatu MF daje (poniekąd wbrew idei tego paradygmatu – R.S.) nowy wgląd w starą tezę o tym, że pojęcie osoby ludzkiej nie jest redukowalne do biologicznego pojęcia osobnika” (T. Bielicki, *Pojęcie natury ludzkiej w świetle biologicznej teorii zachowań społecznych*, [w:] *Dylematy współczesnej cywilizacji a natura człowieka*, pod red. J. Reykowskiego i T. Bielickiego, Poznań 1997, s. 24).

⁵ H. Kiereś, hasło: *Postmodernizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 388.

⁶ H. Kiereś, *Postmodernizm w filozofii*, [w:] tenże, *Trzy socjalizmy, tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lublin 2000, s. 25.

⁷ Zob. tamże, s. 33.

Baumana, Anthony Giddensa, Jeana Baudrillarda czy Gianni Vattimo. Diagnoza kulturowa ukazuje mniej lub bardziej pesymistyczny i problematyczny obraz rzeczywistości za stanowczymi proklamacjami protagonistów postmodernizmu podąża szara i skomplikowana rzeczywistość. Toteż krytyczne głosy wobec tej orientacji intelektualnej brzmią tym bardziej wyraźnie. „Ostrzega się, że postmodernizm jest również logocentryczną «meta-narracją»! Wytyka się jego przedstawicielom, że zamieniają absurd na... absurd: totalitaryzm na mętną obietnicę wyzwolenia człowieka w kulturze o charakterze negatywnym, ironiczno-zabawowym”⁸.

O owych negatywnych i trudnych aspektach kultury traktuje studium Baumana: *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Kultura ponowoczesna nakierowana na wszelkiego typu przyjemności wymaga wielu redukcji, rezygnacji i dekonstrukcji. Spośród wskazanych przez autora wyróżników tej sytuacji ograniczę się do kilku. Skłonność do dekonstrukcji prowadzi do zatarcia różnicy między śmiercią i nieśmiertelnością. Zdaniem Baumana: „Istnienie wieczne nie jawi się już dziś jako przewyciężenie śmiertelności. Jest tak samo płocze i «do wymazania» jak życie ziemskie, doczesne; [...] ani jedno, ani drugie nie dźwiga piętna ostateczności”⁹. W uporczywych staraniach o egzystencjalną samowystarczalność zanika potrzeba oparcia w religii (zauważył to już Leszek Kołakowski). Zarazem przeżycie sakralne sprowadzane zostało do wspólnego rezerwuaru doświadczeń ekstremalnych o różnym podłożu, głównie w indywidualnym poszukiwaniu przyjemności. Przyjemność jest zasadniczą treścią wolności, ale też zagubienia. Stąd bierze się dzisiejszy nomadyzm, podobnie jak pęd do konsumpcji i niezaspokojonego zaspokajania, jak również osiągnięcie wolności przez „odwiązanie” czy też „wyrwanie” (mówiąc słowami Giddensa) tożsamości odziedziczonej, zastępowanej samoprojektowaniem (wedle znanych idei Jean-Paula Sartre’a).

Oderwanie, uwolnienie jednostki nieuchronnie zagubionej i zarazem nieuchronnie samowładnej jest efektem nieusuwalnej sytuacji ponowocze-

⁸ Tamże. Autor wskazuje na opracowania: B. Baran, *Postmodernizm*, Kraków 1992. E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. M. Kowalczyk, Warszawa 1997; ks. Z. Sareło SAC, *Postmodernizm w pigułce*, Poznań 1998. Istotna dla kondycji człowieka jest diagnoza postmodernizmu o. A. Bronka (*Krajobraz postmodernizmu*, „Ethos” 9:1996, nr 1-2, s. 84-92). Człowiek „jest wypadkową procesów ewolucji i niedających się kontrolować procesów podświadomościowych, człowiek to chwila w dziejach bycia – M. Heidegger; pytanie o istotę człowieka jest pozbawione sensu (b o j e j n i e m a)” – zob. ks. K. Kaucha, *Co może być dobrego w postmodernizmie?*, [w:] *Wiarygodność chrześcijaństwa w dyskusji z postmodernizmem*, pod red. ks. W. Szukalskiego, Bydgoszcz 2013, s. 75, ponadto s. 74-79.

⁹ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 300.

snego świata. Bauman mówi tu o niepewności, wszechprzenikliwym lęku czy wskazanej przez Jeana Baudrillarda powszechnej, niesprecyzowanej, „nerwowości” (labiryntu). Wskazuje na kluczową dla dzisiejszego świata niestabilność, co powoduje m.in. zamianę związków międzyludzkich na same tylko interakcje i rozbitcie trwałej podmiotowości na kolekcję przejawów życia, dających w efekcie tożsamość o postaci palimpsestu.

4

O ile większość studiów, także dotąd przywołanych, ukazuje efekty świata ponowoczesnego, zogniskowane w głębi jednostki, w jej samodoswiadczeniu, to nie mniej istotną wartość w tej diagnozie wnoszą studia poświęcone społeczno-kulturowym osobliwościom kształtującym ów wewnętrzny świat jednostek. Wśród głównych składników tego kontekstu wymienić wypada: globalizm, symulakryzację, totalny ludyzm, związany z powszechną wirtualizacją rzeczywistości, permanentną medialność w sieciach informacyjnych oraz performatywność sfery kulturowo-społecznej. Mimo zarysowanej tu wielości można je ogarnąć jednym spojrzeniem, nie tylko dlatego, że wzajemnie się przenikają, ale dlatego, że ukształtowały się w ramach jednej tendencji – świata „na niby”. Jest to rzeczywistość zarazem komplementarna czy też porównywalna z podmiotem, który również pozostaje w stanie pewnego zawieszenia we wskazanym wcześniej stanie inflacji¹⁰.

Ograniczymy się do kilku poświadczeń owego zawieszenia rzeczywistości. Istotnym wyróżnikiem tożsamości ponowoczesnej jest konsumpcja traktowana jako współczynnik przyjemności i w takiej postaci przybiera postać praktyki ludycznej¹¹. „Człowiek konsumpcji, członek społeczeństwa konsumpcyjnego jest (staje się) chce być człowiekiem zabawy, współ-

¹⁰ Oczywiście można wskazywać inne zespoły cech, określających tożsamość ponowoczesną. T. Paleczny kieruje uwagę na efekty procesów globalnych, wiążących modele pluralizmu kulturowego, synkretizm (głównie religijny), polimorfizm grup etnicznych, narodowych oraz globalizm (zob. T. Paleczny, *Rodzaje tożsamości kulturowej w procesach globalizacji*, [w:] *Kim jestem, kim jesteśmy. Antropologiczne i socjologiczne konteksty współczesnej tożsamości*, pod red. D. Czakon, M. Boruty, Kraków 2012, s. 20-36); K. Romaniszyn wskazuje, że jednostkową tożsamość określa nie tyle praca, ile czas wolny, sposób jego spędzania i związany z tym styl życia, zauważa: „nie co innego, jak właśnie konsumowanie miałoby być czynnością i praktyką najistotniejszą dla budowania i ekspresji naszej tożsamości (K. Romaniszyn, *Konsumuję więc jestem?*, [w:] *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej: studia z antropologii społecznej*, pod red. M. Flis, Kraków 2004, s. 151).

¹¹ R. Kantor, *Homo ludens ery masowej konsumpcji*, [w:] *Kim jestem ...* s. 37-44.

czesnym *homo ludens*, *homo ludens* ery masowej konsumpcji¹². Zdaniem Rafała Drozdowskiego konsumowanie jest wytwarzaniem społecznej tożsamości¹³. Zarazem tak rozumiana konsumpcja jest powierzchowna, ograniczona do znaków, iluzorycznego udziału oraz zastępujących rzeczywistość symulakrach. „Społeczeństwo konsumpcyjne [...] owych *homo ludens* ery masowej konsumpcji, których wizje tu przywołałem z wielkim niepokojem, to społeczeństwo niedojrzałe (Cataluccio 2006), infantylnie, wszak zabawa to domena dzieci, topiących swoje lęki egzystencjalne w konsumpcji, zabawie i rozrywce (Giddens 2002)”¹⁴. Wedle Ryszarda Kantora „Najbardziej katastroficzną wizję kultury takiego społeczeństwa przedstawił N. Postman, pisząc: «[...] kiedy życie kulturalne zostaje zdefiniowane na nowo jako nieustające pasmo rozrywki, kiedy publiczna rozmowa upodabnia się do niemowlęcego gaworzenia, kiedy wreszcie społeczeństwo staje się widownią, a jego interes publiczny wodewilowym spektaklem, narodowi zagraża niebezpieczeństwo, a możliwość śmierci kultury staje się nieuchronna»”¹⁵. Świat na niby, pozbawiony licznych wartości i odpowiedzialności, zawęża tożsamość człowieka do roli *homo ludens*¹⁶. Wszechobecność świata zabawy Giorgio Agamben widzi nie tyle w nadużyciu, co raczej w niemożności dogłębnego użycia i udziału w realnościach świata. „Duchowe potęgi określające niegdyś egzystencję człowieka – sztuka, religia, filozofia, idea natury, a nawet polityka – potulnie wycofały się, jedna po drugiej, do Muzeum”¹⁷. „Umuzealnienie” dotyka nie tylko otoczenia, ale i podmiotu, zamkniętego w połowicznym stanie egzystencji „niezrealizowanej”.

¹² Tamże, s. 41,

¹³ Za R. Kantora: R. Drozdowski, *Obraza na obrazu. Strategia społecznego oporu wobec obrazów dominujących*, wyd. 2 rozszerzone, Poznań 2009, s. 64.

¹⁴ R. Kantor, dz. cyt., s. 43. Autor nawiązuje do F. M. Cataluccio, *Niedojrzałość. Choroba naszych czasów*, tłum. S. Kasprzysiak, Kraków 2006 oraz do A. Giddensa, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2002.

¹⁵ Tamże, odwołanie do pracy: N. Postman, *Zabawić się na śmierć. Dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, tłum. L. Niedzielski, wstęp. M. Mrozowski, Warszawa 2002, s. 220.

¹⁶ Zob. ks. J. Życiński, *Bóg postmodernistów*, Lublin 2001, s. 78, 139.

¹⁷ G. Agamben, *Profanacje*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa 2006, s. 106. Umuzealnienie jest przeniesieniem do sfery sakralnej; użycie, posłużenie się czymś wymaga procesu odwrotnego, wyrzucenia z tej sfery zastrzeżonej, czyli profanacji.

5

Ukazany wyżej wpływ kontekstu zewnętrznego na indywidualną sytuację i życie duchowe człowieka¹⁸, nie pozostaje bez odpowiedzi. Wobec mnogości oddziaływań, które wkraczają w sferę podmiotową, z różną konsekwencją i intensywnością, jednostka przybierać może wielorakie postawy: od prostej negacji, przez ich polaryzację, przeobrażenie owych oddziaływań, fuzję czy niejaką z nimi synergię. Niezależnie od przebiegu owej konfrontacji i jej wyniku liczy się zdolność człowieka do ukonstytuowania własnego centrum.

Warunek ukształtowania takiego centrum Marian Golka dostrzega w niepowtarzalnym układzie ważnych elementów, są to: płeć, język, wierzenia, styl życia, pokrewieństwo i stosunki rodzinne, gusty, upodobania kulinarne, klasa społeczna, zawód, instytucje, w których się funkcjonuje, wykształcenie itd., a ich kombinacja jest zawsze niepowtarzalna – co różni każdego od każdego. Taka kombinacja nie jest przy tym byle jakim „patchworkiem”; jest to zazwyczaj pewien charakterystyczny układ, często przejawiający wewnętrzną hierarchię ...¹⁹. Oczywiście zarówno tworzenie tego centrum, jak i jego nieustanne podtrzymywanie dokonuje się w toku interakcji ze światem, w wyniku negocjowania tożsamości, drogą narracji bądź dialogu.

6

Przywołany przez Mariolę Flis Jerome Bruner „traktuje narrację jako fundamentalną zdolność, którą obdarzony został człowiek”²⁰. Zwraca uwagę na myślenie narratywne, bliskie ideom Giddensa. Wymiar refleksyjny (odpowiedzialność jednostki) połączony z czasowym – antycypowanie

¹⁸ Rangę tego kontekstu wzmacnia wyeliminowanie szerszej perspektywy metafizycznej i przeniesienie „potyczek” o człowieka w sferę myśli społecznej i kulturowej. Nie dziwi, że w tych warunkach zagadnienie tożsamości podejmują głównie studia społeczne, psychologiczne, antropologiczne, kulturowe, religijne i sakrologiczne, polityczne i etniczne.

¹⁹ M. Golka, *Czy istnieje wielokulturowość tożsamości?*, [w:] *Kim jestem*, ...s. 17. Autor podejmuje m. in. kwestie: „Czy (więc) jednostka może mieć «prawo» do decydowania o własnej tożsamości, prawo do swoistej dominacji tego subiektywnego poczucia nad tym rzekomo obiektywnym – społecznym?” Mówimy tu o sytuacjach szczególnych, prawo do konwersji w następstwie odczucia „złej”: tożsamości, w odpowiedzi na przymus czy przeobrażenia porządku wartości (zob. tamże s. 11-12).

²⁰ M. Flis, *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej*, [w:] *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej*, s. 17.

przyszłości i narracyjność niosąca spójność – składają się na zdolność tworzenia, wymyślania światów możliwych, kreowania kultury symbolicznej, kreowania samego siebie. Zdaniem Flis narracja dla tożsamości jest ważną powinnością człowieka ponowoczesnego. Moment kreacji w toku narracji odpowiada idei człowieka bez właściwości uprzednich, człowieka, który swoją tożsamość wyraża jako samozobowiązanie. Do tego zresztą sprowadza się etyczny wymiar tej ludzkiej aktywności²¹. Podstawą jest „zobaczyć siebie w prawdzie”. „Samozobowiązanie polega tu na umiejętności widzenia siebie z «perspektywy uogólnionego drugiego», a zatem umieć się rozdzielić i przez to patrzeć na siebie oczyma abstrakcyjnych innych”²².

Nawet tak wysoko nakreślone narracyjne budowanie tożsamości dalekie jest od zobiektywizowanej praktyki docierania do jakiejś ostatecznej entelehii człowieka. Tożsamość obejmuje przede wszystkim zewnętrzną, żywiołową sferę aktywności podmiotu w negocjującej interakcji z otoczeniem, przez tworzenie barier, masek i mistyfikacji, ukrywanie własnego oblicza w formach rytuałów interakcyjnych (zdefiniowanych przez Ervinga Goffmana). Ale proces ma też komponent osobliwej autokreacji, spontanicznej i niechybnie zaciemniającej faktyczną prawdę biografii i stanu duchowego jednostki. Narracja – jak wskazuje Jerzy Trzebiński – jako droga tożsamości polega na tłumaczeniu i usprawiedliwianiu własnych zachowań, reinterpretacji i symulowaniu własnej przeszłości oraz poznawczej interpretacji stanów emocjonalnych i intencjonalnych, wedle wyuczonych przepisów przeżywania²³. Zastrzeżenia te szerzej jeszcze potwierdza Paul Ricoeur, w ustalaniu tożsamości narratywnej ważna jest – zdaniem badacza – atestacja, subiektywne samopotwierdzenie i obiektywne poręczenie przez innych, wszelako z ryzykiem nietrafnego domniemania i fałszywego świadectwa²⁴. Tożsamość wyznaczana przez narrację nieustannie negocjowana, gorączkowo kreowana tworzy stosunkowo słaby fundament ludzkiej kondycji.

²¹ Zob. tamże, s. 23.

²² Tamże.

²³ Zob. J. Trzebiński, *Narracja jako sposób rozumienia świata*, [w:] *Praktyki opowiadania*, pod red. B. Owczarka, Z. Mitosek, W. Grajewskiego, Kraków 2001, s. głównie 109 i 113-116.

²⁴ Zob. E. Wolicka, *Osobowa tożsamość i odrębność w perspektywie hermeneutyki dialogicznej*, [w:] *Tożsamość, odmienność, tolerancja, a kultura pokoju*, pod red. J. Kłaczkowskiego, S. Łukasiewicz, Lublin 1998, s. 47.

■ 7

W tych wszelkich zabiegach, między innymi w narracyjnej autokreacji, przejawia się skłonność do ujęcia kondycji ludzkiej wedle indywidualizmu właściwego społeczeństwom i kulturze Zachodu. Zdaniem Jolanty Kociuby należy przewyciężyć tę tendencję. Niewiele wnosi rozpatrywanie tożsamości w kontekście kolektywizmu, co uchyla osobliwy „narcyzm” podmiotu, ale naraża go z kolei na rozmycie w przestrzeni kolektywnej, i to mimo wielorako podejmowanych prób przewyciężenia opozycji między skupieniem na sobie i skupieniem na społecznym otoczeniu na gruncie nauk społecznych²⁵.

Badaczka proponuje umieścić problem tożsamości w kontekście personalizmu (tradycji tomistycznej). Postrzeganie jednostki ludzkiej jako osoby pozwala dostrzec pełnię człowieka, bogactwo wymiarów duchowych, czego nie gwarantuje tożsamość pojmowana indywidualistycznie. Przewycięża też ograniczenia, które były konsekwencją naturalizmu nauk przyrodniczych, redukcjonizmu, i związanych z tym tendencji w naukach psychologicznych i społecznych.

W propozycji Kociuby została z najwyższą uwagą określona różnica między jednostką (indywiduum) i osobą – pełnią człowieka obejmuje obydwa te wymiary: jednostkowy („naturalistyczny”) i duchowy. W wykładni swej koncepcji autorka podąża za Jacques’em Maritainem, który postrzega osobę ludzką w perspektywie transcendentnej, widzi w niej byt moralny, duchowy („boski”) o naturze „pozaświatowej”²⁶. Przywołany przez nią personalizm umożliwia wyjście z poznawczego impasu, przewyciężenie ułomności poznawczej i jednostronności naturalistycznego indywidualizmu.

■ 8

Przyjrzyjmy się bliżej owej tendencji do indywidualizmu. Ta „autarkiczna” zasada wyrasta z koncepcji jednostki ludzkiej, której istotą jest właśnie wolność (jak w wolności „od”). Nieograniczona niczym swoboda wyboru i kreacji staje się podstawą samodeterminacji jednostki, w których realizuje

²⁵ Zob. J. Kociuba, *Indywidualistyczna i personalistyczna koncepcja jednostki a tożsamość*, [w:] *Kim jestem ...*, s. 54-55.

²⁶ Zob. tamże, s. 56-57.

siebie przez narracje, interakcje, proces cielesny, płęć, niepowtarzalność pamięci czy budowanie odrębności we wspólnotach symbolicznych. Czyli tyle tożsamości, ile wolności w zakresie owych form aktywności podmiotu. Oczywiście budowanie tożsamości, pokonanie anonimowości i „rozmycia” w świecie jest jednobiegunowe. Używając rozpowszechnionej w nurtach myśli współczesnej opozycji: „być” i „mieć”, nietrudno zauważyć, że budowanie tożsamości rozwija się na biegunie „moje”. Dyskurs tożsamościowy nie ma nic do powiedzenia w kwestii „być” głównie z tego powodu, że nie respektuje metafizycznej, realno-bytowej kondycji człowieka, która jest najbardziej oczywistym odpowiednikiem samodoświadczenia przez jednostkę własnej bytowości i realności duchowej.

Człowiek w zabiegach formowanych przez współczesną myśl i humanistykę istnieje o tyle, o ile realizuje się w swoim „mieć”. Idea tożsamości ponowoczesnej, chociaż w trybie „mieć” ogarnia wszelkie podstawowe treści osobowego życia – nie respektuje trwałego bytu w podmiocie ani w drugim, w „ty” (mój dyskurs, moja narracja, moja biografia, moi bliscy, moje „ja sam”, mój czas, moje ciało, moja płęć, moja miłość, moja wiara, mój Bóg, moja eschatologia itd.). „Ja” w poszukiwaniu własnej ontycznej identyfikacji jest wypełniane i konstytuowane wyłącznie przez „moje”. To wydaje się zasadniczym wyróżnikiem tożsamości, która pomija tajemniczą, zupełnie zasadniczą głębię „ja” i rezygnuje z dociekania wymiarów ostatecznych, głębszych niż „ja”, choć zarazem stanowiących „ja”; w takim samym stopniu pomija metafizyczny rdzeń drugiego – tajemnicę „ty”.

To istotny defekt owego „tożsamującego” „zabezpieczenia” jednostki ludzkiej. Nie tylko traci możliwość „współzabezpieczenia”, wzajemnej gwarancji tożsamości na mocy uznania uprzedniej, pierwotnej kondycji danej w bytowości osoby, ale realizując swoją wolność w sposób radykalny naraża się na nieustanną konfrontację z drugim. I w związku z tym Wojciech Chudy pyta – „Czy owa wolność utożsamiana z subiektywnością *ego* jest w stanie pogodzić się z drugim człowiekiem czy też raczej ma dyspozycję do tego, aby mu zagrozić? Czy wreszcie społeczeństwo, które tworzą tak zdefiniowane osoby ludzkie, będzie naturalną wspólnotą czy raczej będzie zbiorem atomów, odrębnych jednostek obdarzonych wolnością?”²⁷.

Czy istnieją zatem inne gwarancje tożsamości? Z pewnością trzeba wskazać czynniki, które ominą niekorzystne konsekwencje uzależnienia wszystkiego od samej tylko wolności w wąskim kręgu „autarkicznych”

²⁷ W. Chudy, *Oblicza personalizmu i ich konsekwencje*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXVI, 1998, z. 3, s. 75.

zabiegów. Podmiot ludzki nie jest samą tylko wolnością wobec nieokreślonej przestrzeni działań i stanowienia siebie. Warto dostrzec w nim wewnętrzną strukturę, (wykluczoną przez Sartre'a) esencję. O naturę ludzką, ontologiczny czynnik „X” jako podstawę godności upomina się Francis Fukuyama w kontekście ostrzeżeń przed „kresem” czy też „końcem” człowieka²⁸. Nie można mówić o tak kluczowej sprawie, jaką jest godność, bez uznania owej metafizycznej podstawy, gwarancji obiektywnej prawdy o sobie, o swojej pozycji w świecie przyrody i w społeczeństwie jako podstawy tożsamości. Rezygnacja z tak pojmowanego fundamentu człowieka eliminuje znaczącą część warunków zapewniających jednostce tożsamość. W istocie czynnikiem jedynym, ostatecznie identyfikującym jednostkę pozostaje przysługująca jej wspomniana wolność, rozumiana jako własność człowieka nieograniczana żadnymi warunkami wewnętrznymi i zewnętrznymi, stosownie do sformułowanej niegdyś przez Georges'a Bataille'a modelowej zasadzie suwerenności²⁹. Jedynie w sprawowanych przez siebie praktykach kulturowych jednostka znajduje oparcie, dokonuje samoidentyfikacji i rozpoznaje swoją niezawisłość w anonimowym, obcym horyzoncie świata i innych ludzi³⁰.

9

Ale formułowanie tożsamości przez pominięcie metafizycznego, bytowego wymiaru człowieka, praktykowane w antymetafizycznych dyskursach wydaje się problematyczne z innego jeszcze powodu. Dzisiejszy dyskurs tożsamościowy, w różnych tekstach, operuje zespołem wysokich treści i wartości, nazywa świadomość, miłość, afirmację i godność, ofiarę, bezwarunkowość praw człowieka ze względu na niego samego, a nawet treści dotyczące duchowej transcendencji. Czy umieszczenie tych wysokich oczekiwań

²⁸ F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2004, s. 202-205.

²⁹ Zasada komentowana przez G. Böhmego (*Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, tłum. P. Domański, przedmowa S. Czerniak, Warszawa 1998, s. 226) przez nawiązanie do G. Bataille, *Historia erotyzmu*, tłum. I. Kania, Kraków 1992, s. 150-151.

³⁰ Przykładem takiego ujęcia tożsamości jest pogląd Judith Butler w artykule: *An Essay in Phenomenology and Feminist Theory*; „proponowała w nim przyjąć – jak pisze E. Fischer-Lichte – że tożsamość płciowa (gender) – jak i tożsamość w ogóle – nie jest czymś uprzednim, to znaczy uwarunkowanym ontologicznie czy biologicznie, ale stanowi efekt specyficznie kulturowych procedur ...” (*Estetyka performatywności*, tłum. M. Borowski, M. Sugiera, Kraków 2008, s. 36-37).

w strategiach „tożsamujących”, skazanych z góry na powierzchowność aksjologicznych gwarancji, jest dla podmiotu współczesnego wystarczające? Czy droga ontycznego sceptycyzmu, która usuwa bytowy fundament osoby, czyli usuwa osobę jako taką, a pozostawia tylko podmiotowość, zależną od doraźnych warunków konstytuujących, nie stanowi przeszkody w kształtowaniu kondycji człowieka dzisiaj? Pozornie przeszkody takiej nie stanowi – spektrum nieustannie przypominanych i praktykowanych wartości obejmuje wszelkie wymiary społecznej kondycji człowieka. Wypełnia narracje prywatne, indywidualne oraz narracje czerpiące z „zabezpieczeń” społecznych, przedkładane przed oczy – narracje wykluczonych, świadectwa mniejszości, liczne relacje obozowe czy też narracje, wyrażające akceptowane idee w ramach współczesnej etyki społecznej, wyraźnie „kultywowane” w polityce globalizacyjnej. Stwarza to pozór najbardziej adekwatnego ujęcia statusu i kondycji człowieka, ani mniej, ani gorzej niż na podstawie realistycznej filozofii osoby. Oczywiście różnicy między podmiotem ponowoczesności a osobą nie należy lekceważyć. O ile jest ona jednak trudna do przemilczenia na gruncie samej ontologii, o tyle w kwestii wartości nie wydaje się już tak znacząca. Nawet bez uprzedniej „otoczki” metafizycznej można skutecznie identyfikować świat ludzkich wartości, a przez to samego człowieka³¹. Nie świadczy to jednak o „zawieszeniu” czy relatywizacji filozofii ludzkiego bytu, ale o „odroczeniu” wagi tej filozofii.

Skoro dominacja kluczowych wartości w praktykach „tożsamujących” zaledwie uchyla drzwi metafizyki, to do ich szerszego otwarcia przyczynia się właściwe rozumienie kategorii „moje”. Otóż metafizyka osoby odwołuje się do kategorii „moje” nie dla „utrześciowienia” „ja”, wypełnienia ontycznej „pustki” podmiotu czy „wyręczenia” go w praktykowaniu tożsamości, na co zwracaliśmy uwagę wcześniej, ale przeciwnie – dla odsłonięcia wysokiego

³¹ Taki swoisty „pragmatyzm” w operowaniu filozofią człowieka znajduje licznych zwolenników. Przemilczanie wykładni metafizycznej w refleksji dzisiejszej ma ułatwić przesłanie treści duchowych i moralnych w ramach teologii narracyjnej czy hermeneutycznej. W takim dopasowaniu do postmodernizmu eliminuje się niedogodności języka metafizyki, choć zarazem ryzykuje „przyćmienie” prawd, które wymagają bezwzględnego respektowania. Jedną z tych prawd jest realność bytu osobowego, *sine qua non* filozofii człowieka. O tych tendencjach w teologii dzisiejszej pisze ks. G. Dziewulski (*Wyzwania postmodernizmu wobec Kościoła i teologii fundamentalnej*, [w:] *Wiarygodność chrześcijaństwa...*, pod red. ks. W. Szukalskiego, Bydgoszcz 2013, s. 27-58). Kwestia postmodernizmu nie ogranicza się do perspektywy poznawczej i języka pozbawionego nastawień metafizycznych, ale faktycznie do eliminacji bytowego statusu jednostki ludzkiej, zatem nie tyle „zawieszenia” metafizyki, co jej wykluczenia. Dokonuje się to nie tylko w postmodernistycznej krytyce i w dyskursie teoretycznym, ale w kulturowych praktykach, w sposobach myślenia i w pewnej „oczywistości” kultury dzisiejszej i życia jednostki.

bytowego statusu podmiotu. O ile więc „moje” traktowane jako zewnętrzny gwarant podmiotu poświadcza jego nieistnienie (i zarazem przejmuje inicjatywę tożsamości), o tyle w warunkach osoby w „moim” przejawia się „ja” jako sprawca aktów „moich” i źródło tożsamości. Słowa o. Mieczysława Alberta Krąpca: „wcale nie trzeba [...] – podmiotowości «ja» dowodzić. Każdy z nas wie, że to on właśnie jest podmiotem swoich aktów [...]. I właśnie podmiotowość, czyli bytowość «ja», jest nam nieuniknienie dana w przeżyciach poznawczych [...]. Oczywiście – i to jest niezmiernie ważne – podmiotowość (bytowość) jaźni jest nam dana jedynie od strony egzystencjalnej. Znaczy to, że wiemy, że istniejemy; jesteśmy świadomi naszej egzystencji jako podmiotu spełniającego akty „moje”. [...] O treści «ja», czyli o własnej «naturze», mogę dowiedzieć się jedynie przez analizę aktów «moich»³². Z pewnością też dzisiejsze zabiegi „tożsamujące” podejmowane przez jednostki, chociaż „przyćmione” relatywizmem i ontologicznym redukcjonizmem, zasługują niezmiernie na miano aktów „moich” w ich najpełniejszym sensie, skoro są sprawowane przez świadomy siebie byt ludzki.

Zatem metafizyczna wizja człowieka nie umiera wraz z przyjęciem filozofii postmodernizmu, ale pozostaje stłumiona, pominięta, lokowana na uboczu, „w odwodzie”. Cała ta sytuacja tworzy dwuznaczny status ponowoczesnego podmiotu. Polega to na zanegowaniu metafizycznej kondycji człowieka, wykluczeniu jej z rekonstrukcji tożsamości współczesnej, a zarazem na potrzebie czerpania z jej ontycznego potencjału. Stwarza to sytuację paradoksalną. Z jednej strony – przez przyjęcie nieograniczonej niczym wolności jednostki i w zgodzie z ideologią postmodernizmu wyklucza – jak wiadomo – wszystko, co źródłowe i uprzednie w istocie ludzkiej, uprzednie wobec wszelkich aktów „tożsamujących” i autokreacyjnych. Z drugiej jednak strony nie unika aspiracji do trwałego ugruntowania ludzkiej kondycji, mimowolnego uznania „wysokich” trwałych wartości jednostki ludzkiej, co jest domeną metafizyki. Zwrot podmiotu ku wartościom nie jest doraźnym aktem naśladowczym wobec dyskursów wyposażonych w wartości, ale osobliwym metafizycznym „zaangażowaniem”, źródłowym odruchem dążności podmiotu, który w samoświadomości własnej pozycji bytowej może odnaleźć ukorzenie tożsamości.

Metafizyka pojawia się więc w radykalizmie roszczeń, aspiracji, atutów podmiotu, które inspirują autokreacyjne funkcje dyskursu. W istocie bowiem jego tematyczne i aksjologiczne centra – pamięć, ciało, płeć, mowa,

³² M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 373-374.

kondycja społeczna, umiejscowienie symboliczne, sakralne, itd. mogą udźwignąć wymagane obligacje, jeśli znajdą potwierdzenia we wskazanym realno-bytowym doświadczeniu człowieka. A podążając za wcześniejszą myślą, trzeba dodać, że w zasadzie każdy dyskurs, realizujący z powodzeniem swoje „tożsamujące” zadanie, takie ukorzenie w jakimś stopniu posiada, w zgodzie albo też wbrew ideologicznej autodeklaracji i mniemaniu jego podmiotu.

■ 10

Wywód dotychczasowy wskazuje, że jednostka ludzka ma wszelkie warunki „tożsamości” w sobie, w samym fakcie swego istnienia i przynależnej jej ontycznej konstytucji. Wyraźnie określa je koncepcja osobowego bytu, gdzie wyróżniki człowieka rozpoznajemy nie tylko głębiej, ale jawią się jako „nieuwarunkowane”, uprzednie wobec innych kulturowo wykreowanych kategorii „tożsamujących”. Wspominana wcześniej godność nie zostaje ustanowiona, przez wypowiedzenie, konstатовana czy powoływana w aktach dialogu, uznania przez kogoś lub jakieś instancje. Nawet afirmacja drugiego nie konstytuuje jego godności, a jedynie ją potwierdza. To uzasadnia uznanie za metodologiczną podstawę koncepcji osoby, w jej klasycznym kształcie, nakreślonym przez Boecjusza i filozofię późniejszą aż po współczesny neotomizm (np. Maritain’a czy o. Krąpca). Z pewnością ujęcie bytu osobowego od strony przedmiotowej w suchej, akademickiej wykładni różni się z dzisiejszym uwrażliwieniem na sprawę tożsamości, gdy jednak tę ontologiczną determinację dopełnimy o fundamentalny dla osoby wymiar „refleksyjny”, wówczas teoria zostaje uzgodniona z ludzkim samorozumieniem, a bytowa uprzedniość, niezawisłość i ostateczność staje się „treścią” przeżycia „ja”. Mówiąc inaczej – wymiar realistyczno-bytowy powraca jako wartość refleksyjna, a w zmaganiu o tożsamość wskazuje na efektywność myślenia metafizycznego. Kluczową rolę odgrywa tu koncepcja egzystencjalnego tomizmu, gdzie status osoby jest wpisany w istotę ludzkiego bytu. Odbiega to znacznie od koncepcji tzw. relacyjnych, liberalistycznych z wyraźnym wyeksponowaniem wolności, w których bycie osobą jest zależne od relacji z innymi – to znamię współczesnego, egzystencjalizmu, filozofii spotkania czy dramatu. Z uwagi na liberalizm i relatywizm pojmowanie osoby w tych nurtach „personalizmu” przynajmniej od strony metodologii bliskie jest niemetafizycznej współczesnej refleksji „tożsamującej” ze wskazanymi wcześniej mankamentami. Dla ich unik-

nięcia wskazana tu koncepcja osobowa obejmuje oprócz wymiaru realistyczno-bytowego i refleksyjnego, również – kluczowy dla kondycji ludzkiej – wymiar etyczny. Dla ukazania wagi tej perspektywy, szczególnie w aspekcie etycznym, warto nawiązać ponownie do kategorii godności.

Godność to własność obiektywna, trwała, przysługująca każdemu człowiekowi, konstytutywna dla osoby, bez względu na okoliczności. „Godność to coś zobowiązującego, wyznaczającego osobie ludzkiej aksjologiczne spektrum jej czynów. Fakt odkrycia tej prawdy obiektywnej o sobie i o drugiej osobie jest źródłem powinności dla człowieka – jak określa to ks. Tadeusz Styczeń – «powinności afirmowania osoby przez osobę z uwagi na przysługującą jej godność». Co oznacza powinność afirmowania drugiego człowieka oraz siebie samego³³. Właśnie powinność powiązana z ontycznym statusem określa ramy samodeterminacji oraz obliuguje innych, narzucając im z powodu owego statusu granice ich działań. Zatem nie tylko ja sam, ale też inni są zobligowani do podtrzymania kondycji mojej, ze względu na mnie, a nie ze względu na ich własne proklamacje bądź afirmacje. W istocie więc w relacjach etycznych, naturalnoprawnych i ontologicznych szukać trzeba fundamentu ludzkiej niepowtarzalności, odrębności i ostatecznego zabezpieczenia. Uwalnia to jednostkę od posługiwania się słabymi środkami tożsamości, które oferuje kultura postmodernistyczna.

■ 11

W szkicu rozpatrywałem wszelkie idee tożsamości w dzisiejszych opracowaniach nie tyle od strony specyfiki i różnorodności oraz doświadczania stanów i zabiegów „tożsamujących”, ale od strony ich „mocy” w zachowaniu integralności podmiotu i zabezpieczenia ludzkiej kondycji. Przedmiotem uwagi była konfrontacja refleksji nad tożsamością wywiedzionej z postmodernizmu i z filozofii klasycznej. Po zaniku we współczesnej kulturze trwałego, duchowego fundamentu i transcendentnej motywacji, ponowna odbudowa wysokiej miary jednostki ludzkiej okazuje się przedsięwzięciem „ponad siły”, zadaniem podejmowanym w sytuacji zakwestionowania ontycznego centrum człowieka. Stąd też wszelkie próby budowania tożsamości po „śmierci podmiotu” są zamierzeniem niewyobrażalnie trudnym, wręcz beznadziejnym. W warunkach postmodernizmu wywiedzonego czy to ze sceptycyzmu etologii i socjobiologii oraz pogrą-

³³ Cyt. za: W. Chudy, dz. cyt., s. 78.

żenia człowieka w żywole zwierzęcym, czy z totalnego odrzucenia bytowej dzielności człowieka, który „uwalnia się ostatecznie od siebie” (ontycznie zaprzepaszczą) natrafiamy na nieuniknioną „pustkę” metodologiczną, brak przesłanek dla oczywistych procesów zachowania integralności i autonomii jednostki. Przesłanki te zawiera depozyt myśli metafizycznej. Nie przywołuję jej z całym zapleczem poznawczym i konsekwencjami filozoficznymi, ale w związku z jej najważniejszym wyróżnikiem, jakim jest bytowa realność człowieka, potwierdzona w akcie samoświadomości. Etyczna koncepcja osoby, w której istotną rolę pełni wymiar substancjalny (metafizyczny) wskazuje właściwe pojmowanie ludzkiej kondycji – rzecz ważna dla określenia miejsca jednostki w dzisiejszych procesach kulturowych.

■ Bibliografia

- Agamben G., *Profanacje*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa 2006.
- Baran B., *Postmodernizm*, Kraków 1992.
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.
- Bielicki T., *Pojęcie natury ludzkiej w świetle biologicznej teorii zachowań społecznych*, [w:] *Dylematy współczesnej cywilizacji a natura człowieka*, pod red. J. Reykowskiego i T. Bielickiego, Poznań 1997.
- Böhme G., *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, tłum. P. Domański, przedmowa S. Czerniak, Warszawa 1998.
- Bronk A., *Krajobraz postmodernizmu*, „Ethos” 1996, nr 1-2.
- Cataluccio F. M., *Niedojrzałość. Choroba naszych czasów*, tłum. S. Kasprzyśiak, Kraków 2006.
- Chudy W., *Oblicza personalizmu i ich konsekwencje*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXVI, 1998, z. 3.
- Drozdowski R., *Obraza na obrazy. Strategia społecznego oporu wobec obrazów dominujących*, wyd. 2 rozszerzone, Poznań 2009.
- Dziewulski G. ks., *Wyzwania postmodernizmu wobec Kościoła i teologii fundamentalnej*, [w:] *Wiarygodność chrześcijaństwa w dyskusji z postmodernizmem*, pod red. ks. W. Szukalskiego, Bydgoszcz 2013.
- Filozofia podmiotu*, wybór i wstęp J. Górnicka-Kalinowska, Warszawa 2001.
- Fischer-Lichte E., *Estetyka performatywności*, tłum. M. Borowski, M. Sugiera, Kraków 2008.
- Flis M., *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej*, [w:] *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej*, pod red. M. Flis, Kraków 2004.

- Fukuyama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2004.
- Gellner E., *Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. M. Kowalczuk, Warszawa 1997.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2002.
- Golka M., *Czy istnieje wielokulturowość tożsamości?*, [w:] *Kim jestem, kim jesteśmy. Antropologiczne i socjologiczne konteksty współczesnej tożsamości*, pod red. D. Czakon, M. Boruty, Kraków 2012.
- Kantor R., *Homo ludens ery masowej konsumpcji*, [w:] *Kim jestem, kim jesteśmy. Antropologiczne i socjologiczne konteksty współczesnej tożsamości*, red. D. Czakon, M. Boruty, Kraków 2012.
- Kaucha K. ks., *Co może być dobrego w postmodernizmie?*, [w:] *Wiarygodność chrześcijaństwa w dyskusji z postmodernizmem*, pod red. ks. W. Szukalskiego, Bydgoszcz 2013.
- Kiereś H., hasło: *Postmodernizm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007.
- Kiereś H., *Postmodernizm w filozofii*, [w:] tenże, *Trzy socjalizmy, tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lublin 2000.
- Kociuba J., *Indywidualistyczna i personalistyczna koncepcja jednostki a tożsamość*, [w:] *Kim jestem, kim jesteśmy. Antropologiczne i socjologiczne konteksty współczesnej tożsamości*, pod red. D. Czakon, M. Boruty, Kraków 2012.
- Krąpiec M. A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986.
- Lejman J., *Ewolucja ludzkiej samowiedzy gatunkowej*, Lublin 2008.
- Paleczny T., *Rodzaje tożsamości kulturowej w procesach globalizacji*, [w:] *Kim jestem, kim jesteśmy. Antropologiczne i socjologiczne konteksty współczesnej tożsamości*, pod red. D. Czakon, M. Boruty, Kraków 2012.
- Postman N., *Zabawić się na śmierć. Dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, tłum. L. Niedzielski, wstęp M. Mrozowski, Warszawa 2002.
- Romaniszyn K., *Konsumuję więc jestem?*, [w:] *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej: studia z antropologii społecznej*, pod red. M. Flis, Kraków 2004.
- Sareło Z. SAC, *Postmodernizm w pigułce*, Poznań 1998.
- Skarga B., *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 2009.
- Trzebiński J., *Narracja jako sposób rozumienia świata*, [w:] *Praktyki opowiadania*, pod red. B. Owczarka, Z. Mitosek, W. Grajewskiego, Kraków 2001.
- Waal F. de, *Małpy i filozofowie*, tłum. B. Brożek, M. Furman, wstęp i oprac. S. Macedo, Kraków 2013.
- Wolicka E., *Osobowa tożsamość i odrębność w perspektywie hermeneutyki dialogicznej*, [w:] *Tożsamość, odmiennność, tolerancja, a kultura pokoju*, pod red. J. Kłaczowskiego, S. Łukasiewicz, Lublin 1998.
- Życiński J., *Bóg postmodernistów*, Lublin 2001.

Słowa kluczowe: tożsamość ponowoczesna, osoba, postmodernizm, metafizyka, natura ludzka, godność, narracja, personalizm

■ The condition of a man in post-modernity – the identity and the person

(summary)

Key words: postmodern identity; a person; postmodernism; metaphysics; the human nature; dignity; the narrative; personalism

The title of this academic work presents the opposition of the identity and the person in miscellaneous references. Both categories relate to the importance of the human condition with the reference to human himself, others and the world. They do thus, however, in a different, even opposite way. Identity proof is being sought in narratives, collective memory, body, gender, recognized symbolism of the local and the global ideas. There are temporary factors, the relative ones, which are tangled in the circumstances that are involved superficially. Hence, the conditions of postmodernism lack of the classical approach of a human being. Relinquishment of metaphysical approach and dependence of a man from the determinant pointed out in contemporary biological study in ethology and sociobiology. What is more, the omission of human nature in postmodern philosophy finds footing in the practice of narratives and performatives. It seems as if it is the only way to preserve the status of the individualism in relation to everything what deprives it of separateness and independence.

It turns out, however, that the individual within one's own subjectivity experience himself in metaphysical terms, though at the same time being influenced by ideology of postmodernism does not consider, nor explicitly articulate this ontological own status in the cultural discourses. This situation shows the need for metaphysical reflection on the man and the understanding of the human being as a person. Properties of a person pointed out in the Neo-Scholastic Thomism include: freedom, consciousness, ability to make heroic affirmation, legal subjectivity, completeness (totality) and essentially guaranteed dignity. The importance of the person category is completed by the concept of ethical personalism. High ontological status frees the individual from seeking immediate and superficial security of its own identity. It also puts an end to extreme individualism.

Individual people's indelible attitude of their uniqueness and autonomy remains within themselves. The existence of this benchmark obliges the participants of the individual and social relations to respect and affirm one another.