

## PERYPETIE LUDZKIEJ PODMIOTOWOŚCI W DZISIEJSZEJ REFLEKSJI KULTUROWEJ

### 1

Tematyką mojej refleksji jest nadzieja – kategoria szeroka, wieloaspektowa, obejmująca wszelkie istotności człowieka, ujętego w perspektywie Transcendencji. Podejmując temat współczesnej podmiotowości, będę jednak mówił nie tyle o nadziei tak pojętej, ile o trudności usytuowania się w nadziei i trudności wyrażenia jej w dyskursach myśli postmodernistycznej.

W pewnym sensie upowszechnienie tych dyskursów kształtuje i przenika kulturę, działa jako „samospelniające się proroctwo”, skoro nawet neutralne poznawczo diagnozy stają się performatywnym zaczynem i siłą kształtującą proces przemian. Wszystko to dzieje się w konfrontacji z myślą zakorzenioną w europejskiej tradycji. Oczywiście nie sposób mówić o perypetiach podmiotu bez zagłębienia się w te konfrontacje. Ale nie można też nie okazać należytego respektu wobec samej rzeczywistości człowieka – nieusuwalnego doświadczania bytowości, danej w samoświadomości „ja” wraz z jego (trudnym do pominięcia) zwrotem ku Transcendencji. Postulat uwzględnienia tego, co najgłębiej ludzkie, choć nieuchronnie przedteoretyczne wziął się stąd, że spotykamy w badaniach dzisiejszych koncepcje osobliwe, kuriozalne, ekscentryczne, prowokacyjnie jednostronne, które nie powinny zastępować źródłowego samorozumienia człowieka. Podstawo-

we doświadczenie bytowe wyprzedza wszelkie jego ujęcia, respektujące mniej lub bardziej treści tego doświadczenia, a tym bardziej treści wywiedzione z refleksji pomijających tę apodyktyczną pierwotność. Znaczący to dalej, że bytowość człowieka nie może być traktowana jako efekt performatywnego procesu (przeczy też brutalnej idei, że człowiek jest pochodną dyskursu czy biologicznego podłoża).

Pytanie o transcendentną nadzieję, które wyznacza perspektywę poznawczą obecnej wypowiedzi, nadaje kwestii bytowego statusu człowieka najwyższą rangę. Gdyby kondycje człowieka ustalić wedle większości dzisiejszych dyskursów, rozpatrywania nadziei transcendentnej (i jej pochodnych: nadziei jako cnoty i jako wartości) należałoby zaniechać. Refleksja, która przeciwstawia się postmodernistycznej wizji człowieka, łagodzi perypetie podmiotu. Zarazem nie powinna służyć dyskusji koncepcji, ani tym bardziej wypracowywaniu teoretycznego konsensu. Winna wspomagać proces „przywracania” człowieka, wypełniania pustych pól, martwych miejsc ludzkiej „ontologii”, leczenia ran po destrukcji.

Perspektywy ujmowania współczesnego podmiotu są rozległe i zróżnicowane. Warto przypomnieć, że bieguny zmiennej kondycji podmiotu kreślą dystans między człowiekiem nadziei a wszelkimi postaciami acedii (przeciwieństwo sformułowane niegdyś przez Irenę Sławińską). Acedia jest doświadczeniem duchowej pustki, religijnego wyczerpania, apatii czy obojętności, ale też duchowej depresji, jako braku nadziei, wręcz beznadziei i rozpacz. Problem rozpacz, rozumianej jako ostateczny brak nadziei cechuje egzystencjalistów, np. Jeana-Paula Sartre’a, jest też elementarnym doświadczeniem człowieka w filozofii absurdu, np. Alberta Camusa. Jawi się dziś jako współczynnik anachronicznej kategorii ateizmu czy antyteizmu, popularnego jeszcze niedawno agnostycyzmu czy sekularyzmu. To wszystko było dawniej.

Dzisiaj na biegunie przeciwnym wobec nadziei zajmuje miejsce raczej „autarkia”, oczywiście tylko pod pewnym względem bliska idei antycznej, przedchrześcijańskiej. Piotr Jaroszyński przyznaje – „W chrześcijaństwie pojęcie autarkii straciło sens, ponieważ celem



człowieka nie może być uniezależnienie od Boga<sup>1</sup>. Uniezależnienie od Boga w niektórych konceptach tzw. czasów post-chrześcijańskich jest swoistym powrotem do autarkii, opartej jednak na przesłaniu przeciwnym do idei starożytnych. To nie tyle ataraksja (uwolnienie od ludzi i rzeczy w realizacji cnoty), ile przede wszystkim wyzbycie się wszelkich zasad, mianowane jako wolność „od”, a częściej jako suwerenność jednostki (formuła Georges’a Bataille’a). Pozytywne uwolnienie od ludzi w relacjach społecznych znajduje uzasadnienie na drodze nadziei kontemplacyjnej i pozostaje współczynnikiem podmiotowego zwrotu ku Transcendencji. Indywidualizm naznaczony post-chrześcijańskim porzuceniem afirmacji innych przybiera różne formy. Zbiega się z doznaniem „lekkości” bytu i uniwersalnym duchem zabawy, życiem „na niby”, przeniesieniem tożsamości w sferę wirtualną, uzależnieniem od materialnej czy biologizacyjnie rozumianej sprawczości. Wszelkie te totalne zwroty w pojmowaniu człowieka, (o których będzie dalej mowa) są zaprzeczeniem nadziei, a przez płytki aktywizm, „wszystkoizm”, relatywizm, zwrot w stronę acedii nie jest aż tak wyraźny. Choć, podobnie jak w acedii, proklamacje dzisiejsze cechuje brak troski o byt własny i innych, obojętność i pozór istnienia.

Jolanta Kociuba w swoim studium o tożsamości wiąże to wszystko z indywidualizmem, który przejawia się w ambiwalencji współczesnego podmiotu, jego wielorakiej paradoksalności. Do miana paradoksów zalicza obraz niemal „boskiego” „ja” i zarazem uznanie podmiotu za kategorię wyczerpaną, której ostatecznym stadium i konstatacją jest „śmierć”. Dalej przeciwstawia silne, jednostkowe „ja” wobec wszelkich świadectw jego rozmontowania w kulturze. Zauważa też paradoksalną opozycję między „ja” wewnątrznie zintegrowanym, a „ja”, które jest pochodną konstruowania, negocjacji, eksperymentu, dystansu czy ironii, czyli braku pierwotnego, „rdzennego” porządku. Podkreśla też niepewność rozpoznania – czy ja” to faktycznie „ja”. Obraz podmiotu współczesnego, jego „rozchwianie” i biegunowość jest efektem duchowych błędów

<sup>1</sup> P. Jaroszyński, hasło: *Autarkia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 421.

indywidualizmu – spaczenia wiary, o co można obwinić Marcina Lutra, spaczenia rozumu za sprawą Kartezjusza i spaczenia uczucia pod wpływem Jeana-Jacques'a Rousseau<sup>2</sup>. Takie wyjaśnienie, zaczerpnięte od Jacques'a Maritaina i potwierdzone diagnozą Kenneth'a J. Gergena dotyka niewątpliwie istotnego problemu, nie dosięga jednak innych, kluczowych spraw. Tym bardziej nie czynią tego zadowolająco inni interpretatorzy i „objaśniacze”, do których niebawem nawiążę.

Proponuję spojrzeć na kwestię ponowoczesnego podmiotu nieco inaczej. Jego złożoność wprawdzie można postrzegać w rozległym zróżnicowaniu kulturowego pola, którego horyzont wypełniają odmienne, przeciwstawne sobie obrazy. Warto jednak zauważyć, że paradoksy i problemy są nie tylko dylematem kultury jako całości, lecz także koncentrują się przede wszystkim w głębi poszczególnych jednostek. Mówiąc bardziej tradycyjnym językiem, są nie tylko (i nie tyle) sprawą „ducha” epoki, ale raczej „duszy” jednostki w epoce.

Co dzieje się w owej „duszy”? Otóż zachodzi proces utraty tożsamości, ale też dążność ku jej ustanowieniu – próba odzyskania tożsamości niejako na nowo. Cała ta dynamika przybiera postać kolejnego paradoksu, szczególnie gdy pytamy o źródła utraty tożsamości zakorzenione w świadomości kulturowej i społecznej. Modelowy podmiot obawia się zarówno destrukcyjnego wpływu jednych kontekstów (stąd usilna próba przywracania własnej tożsamości), jak i obawia się utraty autonomii, wolności i suwerenności ze strony innych kontekstów. Pierwsze wiążą się z postmodernizmem, drugie – z wymogami kulturowej tradycji. Wszystko to można zaobserwować w jednym typowym, reprezentatywnym i „modelowym” podmiocie, w jednej „duszy”; świadectwa często równoczesnego, obustronnego „niepokoju” są łatwo uchwytnie w bogatej literaturze, dotyczącej tożsamości, duchowości współczesnej i osoby. Z powodu lęku o suwerenność usuwane są „so-

<sup>2</sup> J. Kociuba, *Indywidualistyczna i personalistyczna koncepcja jednostki a tożsamość*, w: *Kim jestem? Kim jesteśmy? Antropologiczne i socjologiczne konteksty współczesnej tożsamości*, red. D. Czakon, M. Boruta, Kraków 2012.



lidne”, często osobowe podstawy tożsamości, a jednocześnie z lęku o nieistnienie szuka się jakichś namiastek, zamienników tożsamości, których udziela kulturowy świat. Podmiot pozostaje w nieustannym konflikcie z własnymi kontekstami, ale i ze sobą. Jak z tego wynika, źródła zagrożenia tożsamości są zarówno w świecie, jak i w człowieku; w paradoksalnej grze ludzkiego wnętrza. Omówię obydwie sytuacje.

## 2

Tożsamości od strony kulturowej zagrażają: globalizm, symulakryzacja, totalny ludyzm, związany z powszechną wirtualizacją rzeczywistości, permanentna medialność w sieciach informacyjnych, performatywność sfery kulturowo-społecznej i inne czynniki. Mimo zarysowanej tu wielości, można je ogarnąć jednym spojrzeniem, gdyż ukształtowały się w ramach jednej tendencji – świata „na niby” i bytowej „inflacji”<sup>3</sup>.

Ograniczę się do kilku poświadczeń owego zawieszenia rzeczywistości. Istotnym wyróżnikiem tożsamości ponowoczesnej jest konsumpcja, traktowana głównie jako źródło przyjemności i w takiej postaci przybiera postać praktyki ludycznej<sup>4</sup>. „Człowiek konsumpcji, członek społeczeństwa konsumpcyjnego jest (staje się) i chce być człowiekiem zabawy, współczesnym *homo ludens*, *homo ludens* ery masowej konsumpcji”<sup>5</sup>. Zda-

<sup>3</sup> Oczywiście można wskazywać inne zespoły cech, określających tożsamość ponowoczesną. Tadeusz Paleczny kieruje uwagę na efekty procesów globalnych, wiążących modele pluralizmu kulturowego, synkretyzm (głównie religijny), polimorfizm grup etnicznych, narodowych oraz globalizm (zob. T. Paleczny, *Rodzaje tożsamości kulturowej w procesach globalizacji*, w: *Kim jestem?*, s. 20–36); Krystyna 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*, red. M. Flis, Kraków 2004, s. 151).

<sup>4</sup> R. Kantor, *Homo ludens ery masowej konsumpcji*, w: *Kim jestem?*, s. 37–44.

<sup>5</sup> Tamże, s. 41.

niem Rafała Drozdowskiego konsumowanie jest wytwarzaniem społecznej tożsamości<sup>6</sup>. Zarazem tak rozumiana konsumpcja jest powierzchna, ograniczona do znaków, iluzorycznego udziału oraz zastępujących rzeczywistość symulaków. „Społeczeństwo konsumpcyjne [...] owych *homo ludens* ery masowej konsumpcji [...] to społeczeństwo niedojrzałe, infantylnie, wszak zabawa to domena dzieci, topiących swoje lęki egzystencjalne w konsumpcji, zabawie i rozrywce”<sup>7</sup>. Świat na niby, pozbawiony licznych wartości i wolny od odpowiedzialności, zawęża tożsamość człowieka do roli *homo ludens*. Według Józefa Życińskiego znamienne dla tej kategorii zawężenie życia do przyjemności, może prowadzić aż do działań skierowanych przeciw innym<sup>8</sup>. Dotyczy to zarówno „zawłaszczania” innych w różnych formach ekspresji ludycznej, w charakterystycznych dla dzisiejszej kultury tzw. grach „złośliwych”, jak i akcjach performatywnych, które, korzystając z „immunitetu” wolności sztuki, naruszają podstawowe wartości człowieka.

Wpływ kontekstu zewnętrznego na indywidualną sytuację i życie duchowe<sup>9</sup> nie pozostaje bez odpowiedzi. Wobec mnogości oddziaływań, które z różną konsekwencją i intensywnością wkraczają w sferę podmiotową, jednostka przybierać może wielorakie postawy – od prostej negacji, poprzez ich polaryzacje, przeobrażenie, fuzję po synergię. Niezależnie od przebiegu owej konfrontacji i jej wyniku liczy się, zdolność człowieka do konstyтуowania własnego „centrum”.

<sup>6</sup> Za R. Kantorem: R. Drozdowski *Obraza na obrazy. Strategia społecznego oporu wobec obrazów dominujących*, wyd. 2 rozszerzone, Poznań 2009, s. 64.

<sup>7</sup> R. Kantor, *Homo ludens*, s. 43. Autor nawiązuje do Francesco M. Cataluccio, *Niedojrzałość. Choroba naszych czasów*, Kraków 2006 oraz do A. Giddensa, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2002.

<sup>8</sup> Zob. J. Życiński, *Bóg postmodernistów*, Lublin 2001, s. 78, 139.

<sup>9</sup> 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 sakralne, polityczne i etniczne.



Oczywiście wykorzystany do tego społeczny i kulturowy substrat daje „słabą” gwarancję tożsamości. I tak Marian Golka „centrum” dostrze- ga w niepowtarzalnym układzie ważnych elementów, a są to: płeć, ję- zyk, wierzenia, styl życia, pokrewieństwo i stosunki rodzinne, gusty, upodobania kulinarne, klasa społeczna, zawód, instytucje, w których się funkcjonuje, wykształcenie itp., natomiast ich kombinacja jest za- wsze niepowtarzalna – co różni każdego od każdego<sup>10</sup>. Tożsamość to „centrum” – warunek niepowtarzalności, samoidentyfikacji, odpowiedź na proces zatraty jednostki z zglobalizowanej i anonimowej rzeczy- wistości. Recz jasna tworzenie, jak i podtrzymywanie tego centrum dokonuje się w toku interakcji ze światem, w wyniku negocjowania tożsamości, drogą narracji, dialogu, pamięci, działania itp.

Przywołany przez Mariolę Flis, Jerome Bruner „traktuje narra- cję jako fundamentalną zdolność, którą obdarzony został człowiek”<sup>11</sup>. Zwraca uwagę na myślenie narratywne, bliskie ideom Anthony’ego Giddensa. Wymiar refleksyjny (odpowiedzialność jednostki) połą- czony z czasowym – antycypowanie przyszłości i narracyjność niosa- ca spójność – składają się na zdolność tworzenia, wymyślania światów możliwych, kreowania kultury symbolicznej, kreowania samego siebie. Zdaniem Flis narracja dla tożsamości jest ważną powinnością człowie- ka ponowoczesnego. Moment kreacji w toku narracji odpowiada idei człowieka bez właściwości uprzednich, człowieka, który swoją tożsa- mość wyraża jako samozobowiązanie. Do tego zresztą sprowadza się etyczny wymiar tej ludzkiej aktywności<sup>12</sup>. Jej celem jest „zobaczyć siebie

<sup>10</sup> M. Golka, *Czy istnieje wielokulturowość tożsamości?*, w: *Kim jestem?*, s. 17. Autor podejmuje m.in. kwestie: „Czy (więc) jednostka może mieć „prawo” do decy- dowania o własnej tożsamości, prawo do swoistej dominacji tego subiektyw- nego 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).

<sup>11</sup> M. Flis, *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej*, w: *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej*, Kraków 2004.

<sup>12</sup> Zob. tamże, s. 23.

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”<sup>13</sup>.

Nawet tak ambitnie narracyjnie nakreślone budowanie tożsamości dalekie jest od zobiekttywizowanej praktyki docierania do wymiaru ostatecznego, jakiejś entelechii człowieka. Tożsamość obejmuje przede wszystkim zewnętrzną, żywiołową sferę aktywności podmiotu w negocjującej interakcji z otoczeniem, poprzez tworzenie barier, masek i mistyfikacji, ukrywanie własnego oblicza w formach rytuałów interakcyjnych (zdefiniowanych przez Ervinga Goffmana<sup>14</sup>). Ale proces ma też komponent osobiwej 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 przeżywania<sup>15</sup>. 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 świadectwa<sup>16</sup>.

Jakie mechanizmy rządzą konstruowaniem tożsamości? Wyróżnikami podstawowymi są wolność i kreacjonizm określane w przestrzeni całej kultury, wzorem jest anty-sztuka, wymierzona przeciw jakiegokolwiek postaci „esencjalnej”, mimetycznej, czy to w normach, czy we

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> E. Goffman, *Rytuał interakcyjny*, Warszawa 2006. Na temat ukrywania własnego oblicza w warunkach personalnych profanacji zob. s. 85–90.

<sup>15</sup> Zob. J. Trzebiński, *Narracja jako sposób rozumienia świata*, w: *Praktyki opowiadania*, red. B. Owczarek, Z. Mitosek, W. Grajewski, Kraków 2001, szczególnie: s. 109 i 113–116.

<sup>16</sup> Zob. E. Wolicka, *Osobowa tożsamość i odrębność w perspektywie hermeneutyki dialogicznej*, w: *Tożsamość, odmienność, tolerancja, a kultura pokoju*, Lublin 1998, s. 47.



wzorach<sup>17</sup>. Kwestia wolności wyraźniej jeszcze została wyeksponowana przez Zygmunta Baumana: Awangarda [...] „chcąc nie chcąc, ku własnemu zaskoczeniu, ujawniła, że wolność mieści się w prawie do wypełniania, a nie w wypełnieniu samym [...] trwać może tylko niespełniona”<sup>18</sup> – wolność jest stanem podstawowym, permanentnym. Skoro człowiek nie podlega determinacjom, ani determinacji jakichkolwiek nie wytwarza, lokuje się w rezultacie w jakiejś nieokreśloności, w byciu „pomiędzy”. Obrazuje to Jon McKenzie: „migrujące tożsamości, międzypłciowe ciała, cyfrowe wcielenia, ludzki genom – wszystko to dowodzi, że performatywny podmiot jest konstruktem raczej fragmentarycznym niż jednolitym, raczej rozproszonym niż skupionym, raczej wirtualnym niż realnym. Również performatywne przedmioty są raczej zmienne niż stałe, raczej symulowane niż rzeczywiste. Nie zajmują w wiedzy jakiegoś określonego, „własnego” miejsca, nie ma czegoś takiego jak „rzecz sama w sobie”. Przedmioty są wytwarzane i utrzymywane w istnieniu przez rozmaite systemy socjotechniczne, kodowane przez wiele dyskursów i lokowane w licznych obszarach działania”<sup>19</sup>.

## 3

Powróćmy do sygnalizowanego wcześniej drugiego źródła zagrożeń tożsamości, które podmiot wiąże z kulturą tradycyjną. W „chronologii” perypetii ponowoczesnego podmiotu źródło to należałoby umieścić jako pierwsze. Wszystko zaczyna się bowiem od negacji tych elementów tradycji, które rozpoznaje on w sobie jako martwe bądź opresywne, obce w jego wewnętrznej konstytucji. Przedmiotem niechęci jest Transcendencja, postrzegana poprzez związane z nią obli-

<sup>17</sup> Zob. H. Kiereś, *Trzy socjalizmy*, Lublin 2000, s. 54 i in.

<sup>18</sup> Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000, s. 213.

<sup>19</sup> J. McKenzie, *Performuj albo .... Od dyscypliny do performansu*, Kraków 2011, s. 23.

gacje, obowiązki czy zasady. W wyniku rosnącego indywidualizmu, myślenie metafizyczne i personalistyczne spotyka się z coraz mniejszą akceptacją, a przez to staje się iluzoryczne i mniej zrozumiałe, a inni – coraz bardziej anonimowi i obcy.

Warto uważniej wejrzieć na kulturowe uwarunkowania tej sytuacji. Jak doszło do utraty fundamentalnego dla człowieka doświadczenia tożsamości? Kluczową rolę odgrywa żywa nadal w kulturze „pozytywistyczna” idea powszechnej „demitologizacji”, której postmodernistyczna wersja nosi miano „odczarowania” świata. Ofiarą tego procederu pada nie tylko Transcendencja, ale i człowiek, jako istota duchowa. Jego wynikiem jest człowiek w wersji empirystycznej, wyposażony, co najwyżej w jakieś epifenomeny duchowości. Gdy patrzymy „z zewnątrz”, rzecz wydaje się zdumiewająca. Samo „uganianie” się za tożsamością w relacji ze światem wprawdzie wskazuje potrzebę ugruntowania, ale bez tak oczywistego warunku, jakim jest choćby ludzka natura. Podmiot tworzy bariery ochronne nie tyle przeciw czynnikom dekonstrukcji, z którymi pozostaje na ogół w skrytej komitywie, ile przeciw jakimkolwiek aliansom z porządkiem bytu i wartości. To właśnie zanegowanie, rzekomo opresyjnych porządków i wartości w sobie, „odrywanie” ich od podmiotu, narusza ontyczny status człowieka. Negatywny, dekonstrukcyjny zwrot jest w istocie „wyrzeczeniem się siebie” – w imię własnej suwerenności<sup>20</sup>. To paradoks kolejny, obejmujący bycie i niebycie zarazem. Ta sytuacja musi rodzić pytania sięgające zasadniczych kwestii filozoficznych. Kim jest człowiek, skoro jawnie deklarowana suwerenność, wyższy stan wolności lokuje się na „polu niczym”, w miejscu pospieszenie „oczyszczanym” po metafizyce?

W kwestię „lęku przed metafizyką” niewiele wnosi teoria socjologiczna, częściowo już w tym szkicu sygnalizowana. Na drogę metafizycznych istotności wkracza natomiast teoria performatywna. Chce być metafizyczna „a rebour”, eliminuje metafizykę w sposób bardziej

<sup>20</sup> Warto ponownie ukazać ten osobliwy splot zmagania o tożsamość. Wolność, która ze swej istoty usuwa ontyczną podstawę ma być zarazem gwarantem jej hipotetycznego odradzania.



jawny czy wyraźniej zadeklarowany niż czynili do przedstawiciele post-strukturalizmu i dekonstrukcjonizmu. Niechęć do metafizyki i bytowego porządku człowieka, określona jeszcze przez Jeana-Paula Sartre'a, a w latach 60. XX wieku przez Jacquesa Derridę, Michela Foucaulta, poniekąd Rolanda Barthesa zyskuje dzięki kluczowej dla performansu zasadzie odrzucenia referencji. Najogólniej mówiąc, działanie nie odnosi się do niczego poza tym działaniem.

Wedle Jacquesa Derridy czy Judith Butler przypisanie znaku do oznaczanej rzeczy jest obciążone przewiną „esencjalizmu”, jako pożyczki normatywnej władzy, totalizmu. Rezygnacja z referencji w sposób jednoznaczny „odłącza” działanie od ewentualnej koncepcji rzeczywistości i wizji człowieka; przede wszystkim – „usuwa” teoretyczny dyskurs – ontologię czy metafizykę, który jest oparciem dla władzy w imię proklamacji wiedzy i ontologicznej fikcji.

Właściwe wejście na problem owego statusu poprzedzone być musi odróżnieniem teorii bytu od samego bytu. Odrzucenie modernistycznego „esencjalizmu” (znamiennie dla Jeana-Paula Sartre'a, głównie dla Michela Foucaulta czy Jacques'a Derridy) dotyczy przede wszystkim teorii bytu, a nie samej „bytowości” podmiotu. Anna Burzyńska zauważa: „Formuła typu „kres człowieka” (Derrida), „śmierć autora” (Barthes) czy „śmierć człowieka” (Foucault), a nawet sama idea „słabego podmiotu” – nie były przecież wcale obliczone na „osłabienie” tegoż podmiotu, ale na osłabienie określonej (metafizycznej) tradycji myślenia o podmiocie, która uczyniła z niego teoretyczną kategorię”<sup>21</sup>. Zdaniem autorki podmiot w postmodernizmie, już w studiach wspomnianych filozofów miał się dobrze, posiadał tzw. „mocny status”, poświadczony w jego zmienności, „sprawczości”, wytwarzaniu i odtwarzaniu w rozmaitych praktykach. W polemice z Ewą Domańską autorka kwestionuje zatem pogląd, że „jałowy”, ontycznie „pusty” podmiot postmodernizmu odzyskuje „wigor” dopiero za sprawą ideologii performansu i jej poczyną. Uważa, że postmodernizm (przy skomplikowanym znaczeniu tego ter-

<sup>21</sup> A. Burzyńska, *Dekonstrukcja, polityka i peformatyka*, Kraków 2013, s. 275.

minu)<sup>22</sup>, od początku ujmował podmiot w jego historyczności, sprawczości i zmienności kulturowej i społecznej, od początku pierwiastki performatywne były w nim obecne. Stąd z kolei przeświadczenie, że „dobrodziejstwo” performatyki pozwala ponowoczesnemu podmiotowi wywikłać się z nieistnienia, ontologicznego „poзору”, bez popadania w reżim jakiejś „zewnętrznej” metafizycznej kategoryzacji.

Czym jest ów „mocny” status? Czy jest wyłącznie procesualny, ciągle zależny od zmiennych warunków, w jakimś sensie „słaby”? Jednak nawet w koncepcji procesualnej trudno uniknąć pytania o warunki ją kształtujące, o jakiś bardziej pierwotny porządek. Wszędzie jesteśmy o krok od metafizyki, jak w dawnym porzekadle – jeśli usunie się metafizykę drzwiami, to wejdzie oknem. Desperacka próba usunięcia metafizyki to zaniechanie języka, przede wszystkim języka teoretycznego. W efekcie podmiot staje się kategorią „tajemną”, objętą nakazem milczenia. Dla niektórych performatyków antymetafizyczne zabiegi są niepotrzebne. Chodzi o to, aby „wchodzącą oknem” metafizykę dopasować do potrzeb ponowoczesnych dyskursów. Trzeba ją tylko ująć na miarę ludzkiej „sprawczości”, wspomnianej procesualności, faktyczności, także biologicznej.

Propagują to niektórzy przedstawiciele postmodernizmu. Jednak faktyczność działania czy sprawczość nie są remedium na ontologiczny „deficyt” człowieka. Wykluczenie metafizyki klasycznej i zastępowanie jej jakąś – przyjętą przez Karen Barad – metafizyką performatywną, metafizyką sprawczą, pogłębia tylko problem ontycznego statusu czło-

<sup>22</sup> Aspekty tej dyskusji: tamże, s. 266–289. Przedmiotem uwag jest artykuł: E. Domańska, „Zwrot performatywny” *we współczesnej humanistyce*, „Teksty Drugie” 2007, nr 5, s. 48–61. Proponowanym odniesieniem do tej problematyki jest antropologia filozofii nurtu klasycznego, głównie transcendentna wizja człowieka. Z tej perspektywy oba pojęcia: postmodernizmu i ponowoczesności, mimo deklarowanych często odmiennych problematyk, można traktować zamiennie. Linia demarkacji, stanowczo definiowana w conceptach tzw. postów, pozostawia po stronie „wykluczonej” nie tylko modernizm, lecz także tradycję myśli klasycznej, kontynuowaną na gruncie filozofii współczesnej i stanowiącą podstawę podejmowanej w szkicu refleksji.



wieka. Nawet komplikuje sprawę. Metafizyka klasyczna – jakkolwiek by była pojmowana – pozostaje poplecznicką, rękojmnią i sposobem „ujawnienia” człowieka. Bez niej w zupełnie rozmytej perspektywie waga jednostki ludzkiej, jeśli ma być zachowana, pozostaje w trybie „in confuse”, jakiegoś zawieszenia, które wprawdzie nie wyklucza konstytutywnej odrębności i istności, ale równie dobrze może maskować płonne oczekiwanie i brak bytowego usytuowania. Bez metafizyki rozstrzygnięcie tego dylematu nie wydaje się możliwe. Być może człowiek nie jest bytem, choć pozostaje działającym. Ta ewentualność mogłaby polegać na braku odróżnienia człowieka od tego, w czym się przejawia, czyli od jakiejś faktyczności biologicznej (odcinka biologicznej przemiany), faktyczności społecznej czy podmiotowego efektu językowych procesów.

W teorii inspirowanej performatywnie wahadło redukcjonizmu przesuwa się niemal do skrajnego położenia. Mowa o autorach, którzy wiodą prym w teorii antropologicznej i zarazem performatywnej. Bruno Latour podobnie jak Judith Butler usuwa pojęcie natury, o które z takim trudem upominali się filozofowie prawa w obliczu procesu norymberskiego czy badacz biologizycznej rewolucji – Francis Fukuyama, traktujący naturę jako ostatni przyczółek ludzkiej godności, i w ogóle ludzkiej kondycji. Obok Bruna Latoura również Karen Barad i Donna Haraway bez zmrżenia oka adaptują myślenie performatywne do redukcjonistycznych poczynań.

## 4

Wcześniejsze uwagi winny być opatrzone jeszcze jednym zastrzeżeniem. Chodzi o stosunek przedstawicieli postmodernizmu i performatyki do myślowej tradycji Europy. A precyzując to – chodzi o reprezentatywność postmodernistycznych dyskursów wobec dzisiejszej kultury i kondycji człowieka. Na ogół u najbardziej wpływowych przedstawicieli nurtu trudno dopatrzeć się wzmianki o tej tradycji, pomimo że pełni ona niezbędną rolę we właściwej determinacji kultury i człowieka. Malejący zasięg myśli klasycznej, jej rzekomy anachro-

nizm czy nieobecność w procesach dzisiejszej kultury nie uzasadnia jej pomijania. Okazuje się bowiem niezbędna w diagnozach antropologicznych, dopełnia obraz człowieka o elementy zupełnie podstawowe, konieczne w niespreczyznej determinacji ludzkiego bytu.

Nie znaczy to, że filozofia klasyczna winna skorzystać z zaproszenia do udziału w dyskursie postmodernistycznym (i performatywnym) jako jego współczynnik. Dyskurs postmodernistyczny, mimo deklarowanej „otwartości” i dowolności, pozostaje jednostronny, niepodatny na jakiegokolwiek związek z refleksją różną od jego założeń. Z tego powodu szkic obecny proponuje rozwiązanie alternatywne, zarazem dopełniające perspektywy antropologii ponowoczesnej.

Odmienność inspiracji postmodernistycznej i klasycznej można prześledzić na przykładzie rozważanej wcześniej sprawy tożsamości. W studiach dotyczących postmodernizmu (i performatyki) brak na ogół niektórych ważnych dla tożsamości warunków. Tendencyjne unieważnienie części z nich (można je nazwać krótko metafizyczno-etycznymi) przynosi – jak było wykazane – efekt połowiczny. Definiowanie tożsamości w społecznych proklamacjach okazuje się trudne, a uzasadnienie pominięcia części jej oczywistych podstaw niejasne albo na ogół przemilczane. Jedynym powodem takiej postawy jest wspomniana „autarkia”, wspólne miano i wspólne dążenie zglobalizowanych podmiotów – zarówno poznawczych, w tym samych postmodernistycznych autorów, jak i podmiotów społecznych. Przesłanką jest więc jakaś powszechna skłonność epoki, splecione z życiem przeświadczenie, w istocie dość czytelne, choć teoretycznie nieuchwytnie, co wyklucza je z argumentacji badawczej. „Nieme” antymetafizyczne założenia są bardziej respektowane niż potrzeby przedmiotu badań. Reasumując, nadrzędne reguły dyskursu rozmijają się ze specyfiką sfery przedmiotowej i właściwą dla niej metodologią.

Wskazany „przedsądowy” charakter postmodernistycznego dyskursu towarzyszy nieustannie studiom kulturowym. Poprzestaniemy na dwóch przykładach. Pierwszy ukazuje kwestię tożsamości w związku z relacją „ja” – „moje”. Drugi – obrazuje perypetie podmiotu w związku z relacją: pełnia kultury – performans.



Zatem przykład pierwszy. W konceptach postmodernizmu człowiek istnieje jedynie o tyle, o ile realizuje się w swoim „mieć”. „Ja” w poszukiwaniu własnej ontycznej identyfikacji jest wypełniane i konstytuowane wyłącznie przez „moje” (moja biografia, moja pamięć, moja narracja, przestrzeń, społeczność, moje poglądy, otoczenie, moja zabawa, moja konsumpcja, osobiste wyposażenie itp.). To wydaje się kluczowym wyróżnikiem tożsamości. W postmodernistycznym dyskursie tożsamościowym nie ma bowiem miejsca na tajemniczą, zupełnie zasadniczą głębię „ja”, nie ma miejsca na dociekanie wymiarów ostatecznych, głębszych niż „ja” choć zarazem stanowiących „ja”; w takim samym stopniu pomija się metafizyczny rdzeń drugiego – tajemnicę „ty”. To zawężenie perspektywy tworzenia tożsamości widać w części pierwszej tego szkicu.

Natomiast filozofia klasyczna – pojmując „moje” jako drogę do odsłaniania owych głębszych wymiarów „ja”. O treści „ja”, czyli o własnej „naturze”, mogą dowiedzieć się jedynie poprzez analizę aktów „moich” – zauważa Mieczysław A. Krąpiec<sup>23</sup>. O ile „moje”, traktowane w postmodernizmie jako zewnętrzny gwarant podmiotu, poświadcza jego nieistnienie (i zarazem przejmuje inicjatywę „tożsamującą”), o tyle w warunkach osoby w „moim” przejawia się „ja” jako sprawca aktów „moich” i źródło tożsamości. Ta odpowiedź ze strony metafizyki uzupełnia dyskurs postmodernistyczny, wypełnia luki, zasila nową treścią. Metafizyka ujawnia obecne w człowieku, niewygasłe „zaplecze” bytowe, które nie ogranicza podmiotowego „życia”, lecz stanowi jego źródło. Z pewnością też dzisiejsze zabiegi „tożsamujące” podejmowane przez jednostki, chociaż „przyćmione” relatywizmem i ontologicznym redukcjonizmem, zasługują niezmiennie na miano aktów „moich” w ich najpełniejszym sensie – o czym przekonuje metafizyczne „uzasadnienie”, „depozyt” wiedzy, która wskazuje jak wywikłać się z dzisiejszej ułomności i „inflacji” bytowej.

<sup>23</sup> M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 373–374.

Eksponowana dziś idea człowieka jest tworzona wedle jednego wzorca kultury. Dyskurs eksponuje w człowieku zasadę przyjemności i jej warunek – nieograniczoną wolność. Realizując swoją wolność w sposób radykalny, „ja” 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?”<sup>24</sup>. Autor ukazuje stan graniczny indywidualizmu.

Dopiero wzbogacenie dyskursu o przesłanie filozofii spotkania i niektóre cechy personalizmu pozwala zaradzić – budzącej zdumienie – jednostronności i niewydolności dyskursu. Najpierw wszakże trzeba uznać realność „drugiego”. Znów byt domaga się respektowania przysługującej mu swoistości. Oczekiwanie w tym momencie jest proste – trzeba uwzględnić ważne dla człowieka współczesnego cechy, pomijane na gruncie humanistyki ponowoczesnej.

Sprawa następna – godność określana przez wspomnianego już Francisa Fukuyamę jako tajemnicze X, jakiejś „nieznanej” metafizyki, jest niezbędną gwarancją ludzkiej podmiotowości. Kwestię godności rozwija filozofia o proveniencji chrześcijańskiej, metafizyka nurtu klasycznego (myśl Mieczysława A. Krąpca i w powiązaniu z etyką personalistyczną koncepcja Karola Wojtyły, a także m.in. Tadeusza Stycznia). Dzięki tym propozycjom i studiom można „zmierzyć” skalę redukcji podmiotowości ludzkiej w postmodernizmie, w tekstach teoretycznych i diagnozach kultury najnowszej. Stanowisko filozofii klasycznej jest ważne i niezbędne, dlatego że w postmodernizmie jest realizowana ze wzmożoną siłą – wspomniana wcześniej – zasada sprzężenia zwrotnego i samomotywującego się procesu. Powszechność i nacisk dyskursu za sprawą, omawianej chociażby przez przez François’a Lyotarda czy Fran-

<sup>24</sup> W. Chudy, *Oblicza personalizmu i ich konsekwencje*, „Kwartalnik Filozoficzny”, T. XXVI, 1998, z. 3, s. 75.



ka Furedi – opinii społecznej<sup>25</sup> (niekiedy w postaci inżynierii społecznej) może prowadzić do pozornego uprawomocnienia przeświadczeń o przedmiotach, o stanie świata, jakoby obraz ukształtowany w dyskursie był obiektywnym odzwierciedleniem rzeczywistości. Może jednak być przecież i tak, że to dyskurs wywołuje to, co opisuje, sam generuje jakąś przedmiotową „iluzję” i towarzyszące jej wrażenie.

I zapowiedziany przykład drugi. Otóż dodatkowe komplikacje, dodatkowe perypetie ponowoczesnego podmiotu stwarza performans. W performansie dyskurs postmodernistyczny polega nie tyle na redukcji i pomijaniu niektórych wymiarów przedmiotu, ale na pewnego rodzaju mistyfikacji. Jeśli teoria performansu odmawia działaniom znaczenia, a wszelkie referencje są nieprawe – to dla przywrócenia pełnego statusu przedmiotów i zarazem człowieka trzeba dostrzec w obiektach performatywnego wymiaru ponadperformatywny sens i przywrócić im pełny bytowy status. Szukać wypada innej nieperformatywnej kwalifikacji obiektów, którym nadano miano performansu. Performatywność tych obiektów jest tylko pewnym ich aspektem i nie może być traktowana jako ich jedyna determinacja. Dotyczy to poszczególnych działań i zachowań, jak i całej kultury, która przeobraża się pod wpływem tej dominującej ideologii. Performatyka każe nam kierować wzrok w jednym kierunku. A przecież rozliczne zjawiska, nim za przyczyną performatywnej teorii stały się performansem, wiodły żywot odrębny jako rytuał, sport, zabawa, zachowania seksualne, teatr i teatralizacja, liturgia i nabożeństwa, egzorcyzmy czy biznes; również zjawiska nowe, powstające intencjonalnie jako performanse nie są wolne od bogactwa różnorodnych treści i znaczeń. Wszelkie obficie wyliczane zdarzenia, zachowania, widowiska i inne inicjatywy tracą swoją identyczność, swoistość i przechodzą w istność inną – właśnie performatywną. Czy w konsekwencji zanikła w nich tendencja do ontycznego pogłębienia? Czy przeciwnie – wbrew redukcyjnej ideologii performansu, zachowują ontyczne ukorzenie i złożoną swoistość. A być może zacho-

<sup>25</sup> Mowa o pracach: J.-F. Lyotarda, *Kondycja ponowoczesna, Raport o stanie wiedzy*, Warszawa 1997; F. Furediego, *Gdzie się podzieli wszyscy intelektualisci?*, Warszawa 2008.

wują też walor najważniejszy – otwarcie na Transcendencję. Zatem dla uniknięcia tych z kolei perypetii podmiotu, gdzie jego status waha się między egzystencją pełną i performatywną, wypadłoby performanse dzisiejsze ująć w ontologii „wcześniejszej”, właściwej dla ich kulturowego podłoża, w tym, co „archaiczne”, niewygasłe, pełne znaczeń, w tym, co życiowo nadal pierwotne i podstawowe. Dodać też trzeba, że niektóre określenia performansu dopuszczają też treści referencyjne. Takie poszerzenie zakresu niewiele jednak zmienia w specyfice zjawiska. Mimo pozornej pełni, wszystko staje się w końcu domeną performansu i jego zredukowanej „metafizyki”. Wszelkie treści bogacą i nasycają proces performatywny, ale nie przywracają właściwego pułapu odniesień czy funkcji referencji w jej semiotycznym i symbolicznym wymiarze. Można w tym upatrywać mistyfikację i próbę przeniesienia wszelkich zjawisk kultury oraz kondycji człowieka pod dozór przynależnej do postmodernizmu teorii performatywnej<sup>26</sup>.

## BIBLIOGRAFIA:

- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.  
 Burzyńska A., *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, Kraków 2013.  
 Cataluccio F.M., *Niedojrzałość. Choroba naszych czasów*, Kraków 2006.  
 Chudy W., *Oblicza personalizmu i ich konsekwencje*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1998, T. XXVI, z. 3.  
 Czakon D., Boruta M., red., *Kim jestem? Kim jesteśmy? Antropologiczne i socjologiczne konteksty współczesnej tożsamości*, Kraków 2012.  
 Domańska E., „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce, „Teksty Drugie” 2007, nr 5, s. 48–61.

<sup>26</sup> Niektóre zagadnienia w tej publikacji podejmowałem wcześniej na konferencjach krajowych. Warto też dodać, że rozważana tu teza o narastającym indywidualizmie nie jest odwrotnością tezy M. Maffesolego o zaniku indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych. Bycie w nowych plemionach tworzy wprawdzie relacje z innymi, ale nie usuwa zasadniczego stanu zindywidualizowania, odseparowania jednostki w relacjach personalnych i etycznych dzisiejszego świata, sprawy te nawiąta Michel Maffesoli (*Czas plemion*, Warszawa 2008, zob. rozdz. 4, s. 116–157).



- Drozdowski R., *Obraz na obrazy. Strategia społecznego oporu wobec obrazów dominujących*, wyd. 2 rozszerzone, Poznań 2009.
- Flis M., *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej*, w: *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej*, Kraków 2004, s. 11–24.
- Furedi F., *Gdzie się podziiali wszyscy intelektualści?*, Warszawa 2008.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2002.
- Goffman E., *Rytuał interakcyjny*, Warszawa 2006.
- Golka M., *Czy istnieje wielokulturowość tożsamości?*, w: *Kim jestem? Kim jesteśmy? Antropologiczne i socjologiczne konteksty współczesnej tożsamości*, red. D. Czakon, M. Boruta, Kraków 2012, s. 7–19.
- Jaroszyński P., hasło: *Autarkia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 421–422.
- Kantor R., *Homo ludens ery masowej konsumpcji*, w: *Kim jestem? Kim jesteśmy? Antropologiczne i socjologiczne konteksty współczesnej tożsamości*, red. D. Czakon, M. Boruta, Kraków 2012, s. 37–44.
- Kierś H., *Trzy socjalizmy*, Lublin 2000.
- Kociuba J., *Indywidualistyczna i personalistyczna koncepcja jednostki a tożsamość*, w: *Kim jestem? Kim jesteśmy? Antropologiczne i socjologiczne konteksty współczesnej tożsamości*, red. D. Czakon, M. Boruta, Kraków 2012, s. 55–68.
- Krąpiec M.A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 373–374.
- Lyotard J.-F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Warszawa 1997.
- Maffesoli M., *Czas plemion*, Warszawa 2008.
- McKenzie J., *Performuj albo .... Od dyscypliny do performansu*, Kraków 2011.
- Palczyński T., *Rodzaje tożsamości kulturowej w procesach globalizacji*, w: *Kim jestem? Kim jesteśmy? Antropologiczne i socjologiczne konteksty współczesnej tożsamości*, red. D. Czakon, M. Boruta, Kraków 2012, s. 20–36.
- Romaniszyn K., *Konsumuję więc jestem?*, w: *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej: studia z antropologii społecznej*, red. M. Flis, Kraków 2004, s. 151–168.
- Trzebiński J., *Narracja jako sposób rozumienia świata*, w: *Praktyki opowiadania*, red. B. Owczarek, Z. Mitosek, W. Grajewski, Kraków 2001, s. 87–121, bibl. 122–126.
- Wolicka E., *Osobowa tożsamość i odrębność w perspektywie hermeneutyki dialogicznej*, w: *Tożsamość, odmiennność, tolerancja, a kultura pokoju*, Lublin 1998, s. 45–49, wersja francuska, s. 50–54.
- Życiński J., *Bóg postmodernistów*, Lublin 2001.

THE PERIPETEIAS OF HUMAN SUBJECTIVITY  
IN TODAY'S CULTURAL REFLECTION

## SUMMARY

The perversions of today's subjectivity involve the recognition of a man without his personal status and the transcendent hope which is associated with it. The article deals with all forms of questioning not only the older hopes: atheism, anti-ecstasism, agnosticism, secularism, but also today's hopes. They might be called spiritual autarky, sovereignty or universal ludicism. In culture, individualism dominates, which leads to different, opposing self-defined views of the postmodern "I". Yet, the fundamental opposition, shaping the spirituality of the individual human being, concerns his ontical condition. A postmodern man rejects a "solid" personal foundation for achieving sovereignty, and evoked "emptiness" becomes filled with socially constructed identity alternatives. His aspirations to rebuild himself happily do not weaken the key motto of deconstructionism proclaiming the "death of the subject," as it refers to the theory of being and not of being itself. Still, the reconstruction of the human being after overthrowing the metaphysical justification is difficult, and the postmodern restoration of "existence" via performative theory (and so-called "metaphysics of human agency") is ineffective. It is difficult to talk about restoring the fullness of "existence" when the performance is devoid of the ability to represent the being and the spiritual sense. The main topic of the article is reductionism. It manifests itself in two ways. First of all, in the post-modern perspective, man pursues his goals only through "mine". Therefore, there is no place to appeal to the mysterious, spiritual depth of the "I" that corresponds to the metaphysical dignity of the person. Secondly, in a dominant performative turn in the research, a man is treated only as the agent of the action. Subsequently, just as the reversal deconstruction restores the proper metaphysical status of the person, the placement of the causes of the "agency" inside the spiritual depth of the subject turns the performative reductionism towards the wealth of the human being.

**Keywords:** Subject, person, hope, sovereignty, post-modernity, postmodernism, identity, reductionism, performativity, metaphysics, individualism, dignity, personalism