

Agnieszka LEKKA-KOWALIK

O KONSEKWENCJACH DWUZNACZNOŚCI TERMINU „TOŻSAMOŚĆ OSOBOWA”

Uwagi po lekturze książki Grażyny Osiki „Tożsamość osobowa
w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych”

Chociaż Grażyna Osika nie odwołuje się do filozofii klasycznej, a nawet krytykuje rozumienie człowieka jako osoby, założenia jej modelu komunikacyjnego są klasycznymi założeniami metafizycznymi. Sama zresztą twierdzi, że adekwatna diagnoza kategorii tożsamości nie jest możliwa bez uwzględnienia specyfiki natury człowieka, będącej istotą psychofizyczną, społeczną, osobową i duchową.

Punktem wyjścia rozważań Grażyny Osiki zawartych w pracy *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych*¹ są trzy tezy. Po pierwsze, tożsamość osobowa stała się kluczowym przedmiotem badań, a to dlatego, że zanikły „dawne formy zadomowienia się w świecie, czyli rozumienia, czym jest świat lub/i tego, kim my jesteśmy”². Po drugie, kategoria tożsamości wyrasta z pierwotnego doświadczenia własnego istnienia, a doświadczenie to domaga się konceptualizacji, niezbędnej by działać w świecie. Po trzecie, to, jak o sobie myślimy i jak konceptualizujemy swoje zadomowienie w świecie, zależy od narzędzi, jakie do tego celu wykorzystujemy. W swoich rozważaniach autorka odwołuje się do determinizmu technologicznego, według którego technologia wpływa na kształt kultury, a tym samym na sposób, w jaki myślimy o sobie i siebie definiujemy. Cyfrowe technologie przynoszą nową jakość – twierdzi Grażyna Osika – musimy zatem podjąć próbę zrozumienia siebie w świecie, współczesny człowiek jako jednostka jest bowiem w dużym stopniu kształtowany przez ten nowy typ zapośredniczenia komunikacji społecznej. Celem książki jest właśnie zmierzenie się z tym zadaniem. Środkiem do tego celu ma być zbudowanie nowego – komunikacyjnego – modelu tożsamości, „modelu na tyle ogólnego, że pozwoli przełamać pogłębiający się zamęt znaczeniowy i odsłoni bardziej holistyczne rozumienie tego, czym jest tożsamość osobowa”³. Czy jednak rzeczywiście taki nowy model tożsamości jest niezbędny współczesnemu człowiekowi do zadomowienia się w świecie?

¹ Zob. G. O s i k a, *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych*, Universitas, Kraków 2016.

² Tamże, s. 8.

³ Tamże, s. 11.

Książka składa się z czterech rozdziałów. Rozdział pierwszy ma na celu – jak pisze autorka – odświeżenie dyskursów, w których narodziła się idea społeczeństwa komunikacyjnego. Pierwszy z owych kontekstów ma charakter społeczno-ekonomiczny i opisany został za pomocą terminów: „postindustrializm”, „społeczeństwo informacji”, „postfordyzm”, „społeczeństwo zmediatyzowane”. Drugi – kontekst społeczno-kulturowy – to postmodernizm, w którym dominują dwa splecione ze sobą wątki: wiedzy i władzy. Zrozumienie zasad dyskursów „konstruujących prawdę” odsłania przyjmowaną w nich epistemologię, ale też pozwala odkryć legitymizowane przez dany dyskurs praktyki służące władzy. Kontekst trzeci to proces indywidualizacji społecznej, która „osiągnęła swoje apogeum w formie zindywidualizowanego społeczeństwa masowego”⁴; w wyniku tego procesu wykształcają się „jednostki demokratyczne”⁵ wybierające własną prawdę, własną moralność i własną tożsamość. Ostatni kontekst to globalizacja, czyli procesy jednoczące świat społeczny: kulturowa synchronizacja, homogenizacja i uniformizacja oraz poszerzanie się obszarów współzależności. Omawiając owe dyskursy, autorka ukazuje rolę cyfrowych mediów komunikacyjnych. Twierdzi, że z dyskursów tych wyłania się niejednoznaczny, sfragmentaryzowany obraz człowieka i jego miejsca w świecie. Pojawiają się nowe sytuacje, które nie dają się ująć za pomocą dawnych pojęć i wyobrażeń. Nieuchronną konsekwencją tych zjawisk jest podawanie w wątpliwość samej istoty człowieczeństwa: „skoro prawda jest tylko elementem [...] historycznie uprawomocnionego dyskursu, to zostają unieważnione także podstawy myślenia o sobie”⁶. Konieczne zatem wydaje się dzisiaj – konkluduje Grażyna Osika – „przemodelowanie kategorii bycia, *bycia – u – siebie – i – wśród – swoich, czyli wzorów tożsamości*”⁷.

W rozdziale drugim autorka poszukuje związku między dominującą technologią komunikacyjną a cechami społeczeństwa i jego przemianami. Związek ten uważa za kluczowy dla rozumienia tożsamości osobowej. Celem rozważań jest rozpoznanie specyfiki środowiska komunikacyjnego kreowanego przez cyfrowe technologie komunikacyjne. Zdaniem Grażyny Osiki wcześniejsze technologie komunikacyjne: mowa, pismo, druk i analogowe media elektroniczne, uległy konwergencji za sprawą technologii cyfrowej. Istotnymi z punktu widzenia kształtowania kultury cechami nowej technologii są: cyfrowość, interaktywność, hipertekstualność, wirtualność, usieciowienie i potencjał symulacyjny. Cechy te pozwalają na kreowanie rzeczywistości i podważają różnice między tym, co prawdziwe, a tym, co fałszywe. Cyfrowa komunikacja

⁴ Tamże, s. 21. Autorka nawiązuje tu do poglądów Manuela Castellsa.

⁵ Tamże, s. 25. Por. J.C. K a u f m a n n, *Ego. Socjologia jednostki. Inna wizja człowieka i konstrukcji podmiotu*, tłum. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. 229.

⁶ O s i k a, dz. cyt., s. 32.

⁷ Tamże.

stworzyła nowe środowisko komunikacyjne, które „uprawnia, czy wręcz wymusza, ponowny namysł nad dyskursami toczącymi się «o rzeczywistości»”⁸ oraz nad sposobami ich prowadzenia – podsumowuje autorka i stwierdza, że „technologia jako integralny element kultury wpływa także na obowiązujące standardy racjonalności i tego, co jest uznawane za prawomocne sądy «o rzeczywistości»”⁹. Wyróżnikiem nowych mediów jest interfejs. Cyfrowe interfejsy – kontynuuje Grażyna Osika – stanowią ucieleśnienie Heideggerowskiej idei wy-dobywania świata. Zapis cyfrowy jako podstawa ontologiczna staje się dostępny dla użytkowników dzięki interfejsom i dlatego to właśnie „w interfejsach należy poszukiwać tego dyskretnego wpływu technologii na warstwę kulturową”¹⁰. Autorka omawia atrybuty interfejsów, takie jak: wirtualność, modularność, wariacyjność, encyklopedyczność, hipermedialność i pragmatyczność (ten ostatni obejmuje sieciowość, interaktywność i zautomatyzowanie czynności związanych z korzystaniem z cyfrowych mediów). Uważa, że mamy do czynienia z nurtem kulturowym, który implementuje komputerową ontologię, epistemologię i pragmatykę do większości obszarów ludzkich zachowań. Tak czynią „cyfrowi tubylcy”, czyli pokolenie, które urodziło się w świecie technologii cyfrowych, a „cyfrowi imigranci”¹¹ – osoby należące do starszego pokolenia – muszą się tego nauczyć.

Ucieleśnienie technologii cyfrowych stanowi hipertekst. Jest on główną i ogólną zasadą organizacji nowych mediów i kulturowym obliczem wywołanych przez nie zmian. Autorka podkreśla, że komunikacja za pomocą technologii cyfrowych angażuje cały nasz potencjał zmysłowy i intelektualny, a przez to zbliża się do sytuacji komunikowania się „twarzą w twarz”. Stąd też „możemy myśleć o odbiorze hipertekstu jako formie poznania, które oferuje nam doświadczenie i rozumienie oparte na pełnym *spectrum* ludzkiego myślenia, rozpiętym między dwoma *modi*, myśleniem obrazowym i myśleniem dyskursywnym”¹². Jednakże doświadczenie świata wirtualnego – twierdzi Grażyna Osika – może unieważnić pytania o ludzkie poznanie i jego adekwatność do rzeczywistości, środowisko wirtualne oferuje bowiem uczestnikowi możliwość wyzwolenia się z rzeczywistości poprzez własną kreatywność, oswaja go z poznawczym „balansowaniem” między światem aktywnie przez niego kreowanym a względnie pasywnymi reprezentacjami rzeczy świata realnego. „Poznawczo

⁸ Tamże, s. 68.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 69.

¹¹ „Cyfrowi tubylcy” i „cyfrowi imigranci” to pojęcia zaczerpnięte z artykułu *Digital Natives, Digital Immigrants* (zob. M.M. Prensky, *Digital Natives, Digital Immigrants* <http://www.marcprensky.com/writing/Prensky%20-%20Digital%20Natives,%20Digital%20Immigrants%20-%20Part1.pdf>). Por. O s i k a, dz. cyt., s. 71, przyp. 57.

¹² O s i k a, dz. cyt., s. 81.

sytuacja ta stawia człowieka w odmiennej roli, nie odkrywcy rzeczywistości, ale jej kreatora¹³. Podważony zostaje zatem intersubiektywny charakter wiedzy. Musimy oswajać się z jej niestabilnością, akceptować wielość interpretacji oraz nauczyć się łączyć oglądy dokonywane z rozmaitych subiektywnych punktów widzenia i budować ze zróżnicowanych dyscyplinarnie danych spójne modele – choć jest oczywiste, że są one użyteczne jedynie w określonych sytuacjach. Hipertekst, jak twierdzi autorka, to środowisko łączące w sobie indywidualne i zbiorowe konteksty użycia oraz jednostronne i interakcyjne relacje. Buduje on zindywidualizowany i jednocześnie zbiorowy kontekst posługiwania się medium (masową komunikację zindywidualizowaną) oraz oddaje kulturową strukturę „miejsca wszystkich tekstów”¹⁴. Dzięki temu możliwe było wykształcenie zbiorowej inteligencji, będącej siecią relacji międzyludzkich i wiedzy, którą uczestnicy tych relacji dzielą się między sobą, tworząc jakość niemożliwą do ogarnięcia przez pojedynczych uczestników. W sieci nie ma hierarchii, nie ma też miejsca na refleksję czy kontemplację, czytanie opiera się na asocjacjach i myśleniu koordynatywnym. Wymusza to odniesienia sytuacyjne, a „tym samym prowadzi do uelastycznienia tworzonych intersubiektywnych konstruktów będących podstawą wiedzy, ale też zostają upłynnione kryteria «roszczeń do ważności»”¹⁵. W hipertekście nie ma zasady organizującej i dopiero odbiorca, wybierając kolejny link, ustala, o czym jest tekst. W rezultacie pojawiają się trudności w budowaniu sensu przekazu. „W przypadku hipertekstu – twierdzi Grażyna Osika – bardziej adekwatnym określeniem oddziaływania przekazu jest pozostawanie pod wrażeniem niż rozumienie jego sensu”¹⁶, ale cyfrowa forma rejestracji i funkcje z niej wynikające umożliwiają poddawanie tego wrażenia szczegółowej analizie. Z przeprowadzonych rozważań autorka wyciąga dwa wnioski: po pierwsze, należy zrezygnować z modelu epistemologicznego podmiot–przedmiot i wprowadzić – dzięki komunikacji – podmiot zbiorowy; po drugie, należy przewartościować roszczenia do ważności, rozszerzając spektrum doświadczeń uznawanych za wiedzotwórcze.

Dzięki technologiom cyfrowym tworzą się też nowe więzi społeczne. Mamy tu do czynienia z interakcjami hybrydowymi, łączącymi cechy interakcji opartej na bliskości z cechami interakcji pośredniej. Grażyna Osika przedstawia listę cech typowych dla interakcji hybrydowej¹⁷ oraz omawia budowanie więzi opartej na zdystansowanej bliskości (teleobecności). Pokazuje, że pojawił się nowy wzór społeczny – indywidualizm sieciowy: jednostki budują wokół siebie sieci, kierując się wspólnotą zainteresowań i wartości czy

¹³ Tamże, s. 82.

¹⁴ Tamże, s. 84.

¹⁵ Tamże, s. 86.

¹⁶ Tamże, s. 89.

¹⁷ Por. tamże, s. 93.

poczuciem podobieństwa, niekiedy wykształcając normy niespójne z normami obowiązującymi w „realnym świecie”. Zmiana charakteru więzi społecznych wpływa na wymiar tożsamościowy. To jednostka decyduje o zachodzeniu i formie związków i modyfikuje strategie identyfikacyjne pozwalające konstruować społeczne aspekty jednostkowej tożsamości. Komunikacja cyfrowa zmienia zatem rzeczywistość, nas samych i wspólnoty, do których należymy. Zmienia też sposób odnoszenia się człowieka do siebie i opisywania siebie, a zmieniając relacje społeczne, wpływa na jego obraz samego siebie, na to, z czym się identyfikuje, czego częścią się czuje.

W rozdziale trzecim autorka przedstawia ogólną charakterystykę pojęcia tożsamości. Píše, że kategoria tożsamości pojawiła się wtedy, gdy „kolejne etapy procesu indywidualizacji społecznej doprowadziły do ukonstytuowania się osobistego sposobu doświadczania siebie w świecie”¹⁸. Stwierdza też, że pojęcia takie, jak podmiot czy osoba „stały się za wąskie, zbyt jednoznaczne, bo ograniczające denotację”¹⁹ – w przypadku podmiotu do jednego aspektu, a w przypadku osoby do określonego nurtu filozoficznego (przypis wyjaśnia, że chodzi o wszelkie nurty personalistyczne, w których myśli się o człowieku w określonych ramach ontologicznych i epistemologicznych). Zdaniem autorki najbardziej oczywiste doświadczenie, że jestem (istnieję), domaga się dookreślenia, kim jestem, dotychczasowe rozwiązania teoretyczne nie podsuwają jednak odpowiedzi na pytania, jak rozumieć obecnie siebie w świecie²⁰, ani kim mógłby być i kim powinien być człowiek²¹. Struktura wyobrażenia, jakie mamy o sobie i innych, jest podstawą naszej zdolności działania, komunikowania się z ludźmi i radzenia sobie z nimi. Ten rodzaj odniesienia zawiera presupozycje dotyczące ontologicznego i epistemologicznego statusu naszego istnienia, w konsekwencji wyznaczając horyzonty aksjologiczne i etyczne.

Grażyna Osika analizuje trzy obszary, w których badana jest tożsamość: filozofię, psychologię i socjologię. Filozoficzne rozważania nad tożsamością osobową wymagają skupienia się na doświadczeniu siebie i na pytaniu o „sobość” (terminem tym autorka – za Barbarą Skargą²² – określa tożsamość „ja” ze sobą). „Ja” próbuje uchwycić swoje bycie, doświadczenie siebie zaś jest początkiem – lub narzędziem – formułowania ontologicznych czy epistemologicznych konkluzji. Tego doświadczenia, jak czytamy, nie uchwyci ani pojęcie podmiotu, które ma implikacje jedynie teoriopoznawcze, ani pojęcie osoby, mające implikacje etyczno-aksjologiczne; najbardziej adekwatne do doświad-

¹⁸ Tamże, s. 101.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Por. tamże, s. 102.

²¹ Por. tamże, s. 103.

²² Por. B. S k a r g a, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Znak, Kraków 2009, s. 238. Por. O s i k a, dz. cyt., s. 109.

czenia ludzkiej sobości jest właśnie pojęcie tożsamości. W swoich rozważaniach autorka przywołuje poglądy Kartezjusza, Immanuela Kanta, Leszka Kołakowskiego, Romana Ingardena, Roberta Spaemanna (a w nawiązaniu do jego myśli – również Johna Locke’a) i Martina Heideggera, głównie jednak opiera się na analizach Barbary Skargi. W konkluzji Grażyna Osika stwierdza, po pierwsze, że mamy niepodważalne doświadczenie „sobości”, ale poszukiwanie eidos „sobości” jest ślepym zaułkiem, wymyka się ona bowiem refleksji zarówno pod względem treści, jak i formy – refleksja okazuje się zatem zawodną metodą poznawania siebie; po drugie, że w filozofii kwestia tożsamości rozważana była przy okazji rozwiązywania innych problemów i dlatego koncepcje tożsamości i sposobu doświadczania siebie są związane ze stanowiskiem filozoficznym – potrzeba natomiast ujęcia tożsamości w oparciu nie o koncepcję, lecz o doświadczenie „ja”.

„Za przedmiot dociekań psychologii tożsamości należy uznać to, co jest efektem procesu autopercepcyjnego, oraz konsekwencje, jakie dla jednostki z tego wynikają”²³ – pisze Grażyna Osika w odniesieniu do kolejnej dziedziny badań nad tożsamością. Podejście psychologiczne odróżnia się od filozoficznego czy socjologicznego tym, że stwarza możliwość przyjmowania wewnętrznej perspektywy poznawczej. Tożsamość, rozumiana tu jako samopoznanie, „wymaga uwzględnienia dwóch perspektyw doświadczania: siebie jako podmiotu oraz siebie jako przedmiotu poznania”²⁴. Stąd doświadczenie podmiotowe ma różne aspekty: bycia sobą („ja” to „ja”), trwania („ja” to ciągle „ja”), spójności („ja” to „ja” mimo różnych zachowań i stanów), odrębności („ja” to nikt inny). Doświadczenie to obejmuje zatem świadomość bycia sobą, pamięć autobiograficzną, preferowane wartości, cele i działania, a wreszcie koncepcję siebie. Autorka definiuje tożsamość jako „względnie trwałą system wiedzy i przekonań o samym sobie, subsystem samowiedzy określony mianem wiedzy tożsamościowej, który obejmuje cechy oraz sposób działania spostrzegany przez podmiot jako najbardziej charakterystyczny i specyficzny dla siebie”²⁵. Nawiązując do poglądów Piotra K. Olesia, stwierdza natomiast: „Tożsamości osoby nie można sprowadzić do koncepcji siebie – samowiedzy, z pytania bowiem o to, *jaka / jaki jestem?*, a jest to ten rodzaj pytania, na jaki odpowiada samowiedza, nie wynika odpowiedź na pytanie stawiane przy określaniu przez jednostkę swojej tożsamości – *kim jestem, dokąd zmierzam?* A dopiero to drugie pytanie prowadzi do najistotniejszych dla człowieka odpowiedzi, w której (sic) próbuje on objąć swoje istnienie”²⁶.

²³ O s i k a, dz. cyt., s. 125.

²⁴ Tamże, s. 126.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 129. Zob. P.K. O l e ś, *O różnych rodzajach tożsamości oraz ich stałości i zmianie*, w: *Tożsamość i jej przemiany a kultura*, red. P.K. Oleś, A. Batory, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 41-79.

Z kolei w ramach socjologii przyjmuje się, że osobowość jednostki jest kształtowana przez grupę. Grażyna Osika szczegółowo omawia egologiczny model tożsamości, zgodnie z którym koncepcja siebie wyłania się z procesów indywidualizacyjnych. Zgodnie z tym modelem poczucie tożsamości nie wyraża już z faktu przynależności do grupy, a tożsamość jednostki kształtowana jest refleksyjnie. Tworzone refleksyjnie projekty tożsamościowe są zaś konieczną formą kontroli sprawowanej nad własnym życiem. „Tożsamość – konkluduje autorka – należy zatem rozumieć jako wciąż aktualizowane przez jednostkę poczucie tego, kim jest, warunkowane interakcjami z innymi”²⁷.

Podsumowując rozważania dotyczące badań nad tożsamością prowadzonych w ramach filozofii, psychologii i socjologii, Grażyna Osika dochodzi do wniosku, że potencjał adekwatnego użycia pojęcia tożsamości stwarza „możliwość uchwycenia całej złożoności sposobu doświadczania i konceptualizowania siebie i pozwala uniknąć redukcji bądź wprowadzenia fałszywych tropów znaczeniowych – tak, jak to ma miejsce w przypadku takich pojęć, jak «podmiot» czy «osoba»”²⁸. Stwierdza też, że trzy znaczenia historycznie związane z pojęciem tożsamości: „ten sam”, „będący sobą” i „taki sam”, „wyznaczają momenty kluczowe dla konstytuowania się tożsamości osobowej, tożsamość musi dawać poczucie spójności, ciągłości, musi odsłaniać lub projektować ludzką indywidualność i zawierać ustosunkowanie się do innych, wskazywać na relacje z innymi”²⁹.

W kolejnym, czwartym rozdziale książki Grażyna Osika podejmuje już próbę wypracowania „komunikacyjnego modelu tożsamości osobowej, który być może pozwoli przełamać historycznie uzasadnione, ale ograniczające, specjalistyczne perspektywy badawcze i zaowocuje bardziej holistycznym ujęciem rozumienia tego, kim jest człowiek”³⁰. Uważa, że model ten ma szansę na „stosunkowo bezkonfliktową metodologicznie integrację z [...] założeniami poszczególnych teorii”³¹. Autorka wylicza następujące problemy związane z uchwyceniem tożsamości osobowej: ustalenie ontologicznych podstaw ludzkiej indywidualności, ustalenie, czy jest ona wytwarzana, czy też można wskazać jej fundament, i wskazanie źródeł doświadczenia bycia tym samym. Problemy te – jak twierdzi – zostały „odziedziczone” po próbach uchwycenia istoty człowieka i są nierozwiązywalne. Wyraża przypuszczenie, że zdezaktualizują się one, jeśli zrezygnuje się z dotychczas wykorzystywanych narzędzi badawczych i niejako „zacznie od nowa”, traktując tożsamość osobową „komunikacyjnie”. „Dlatego proponuje się – pisze – zawieszenie

²⁷ O s i k a, dz. cyt., s. 140.

²⁸ Tamże, s. 144.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 146n.

³¹ Tamże, s. 148.

konieczności orzekania sądów na temat metafizycznego statusu ludzkiej tożsamości. Zawiesić nie znaczy unieważnić. Tego typu ustalenia uznaje się za nierozstrzygalne, ale z drugiej strony wypracowany model nie powinien tych aspektów wykluczać lub zamykać się na nie i czynić je niemożliwymi, należy je traktować raczej jako poznawczo niedostępne³².

Punktem wyjścia projektu Grażyny Osiki jest zapożyczony od Jana Pleszczyńskiego komunikacyjny model epistemologiczny³³. W ujęciu tym „komunikację należy rozumieć jako zontologizowaną relację, to jest taką, która działa i podlega oddziaływaniu”³⁴. Nie jest tak, że wewnętrzny podmiot wchodzi w relacje z zewnętrznym światem, ale – jak pisze Pleszczyński – „apriorycznie wyposażona w wiedzę zbiorową jednostka jest zanurzona w świecie wyłaniającym się ze wspólnych działań i doświadczeń”³⁵. Autorka przywołuje opracowany przez Pleszczyńskiego trójkąt poznawczy, którego wierzchołki tworzą: konstrukty myślowe podmiotu jednostkowego – P1, świat – Ś i podmiot zbiorowy – P2 (należałoby tu jednak raczej mówić o wiedzy zbiorowej). Obszar ludzkiego doświadczenia poznawczego, który jest efektem stałych relacji zachodzących pomiędzy P1, P2 i Ś, Pleszczyński określa jako „Lebenswelt”. Zdaniem Grażyny Osiki pojęcie to najlepiej oddaje „istotę «środowiska» tworzącego dostępną człowiekowi rzeczywistość, która jawi się, ale też wytwarza świat ludzkiego doświadczenia”³⁶. Lebenswelt to jedyny świat, którego jednostki doświadczają, jednakże dla każdej z nich będzie on inny, gdyż stworzony jest z indywidualnych konstruktywów powstających w praktyce życiowej. Doświadczenia jednostek różnią się, ponieważ każdy dysponuje odmienną wiedzą na temat świata i nawiązuje inne relacje społeczne, każdy tworzy własne więzi komunikacyjne³⁷.

W oparciu o powyższe rozważania autorka buduje komunikacyjny model tożsamości osobowej. „Skoro *Lebenswelt* – pisze – jest środowiskiem wypracowanym w procesie komunikacji [...], takiej samej natury jest tożsamość osobowa jako element tego środowiska. Podobnie jak w przypadku konieczności zawieszania pytań o rzeczywistość w sensie metafizycznym, musimy [...] powstrzymać się od orzekania sądów na temat metafizycznego statusu ludzkiej tożsamości i skupić się, po pierwsze, na tym, co nieodparte, czyli najbardziej oczywistej dla każdej jednostki konstatacji, że *jestem*, po drugie prześledzić sposoby, w jakie się sobie «zjawiam»”³⁸. Ludzka tożsamość osobowa, jako przy-

³² Tamże, s. 151.

³³ Zob. J. Pleszczyński, *Epistemologia komunikacji medialnej. Perspektywa ewolucyjna*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2013.

³⁴ Osika, dz. cyt., s. 152.

³⁵ Pleszczyński, dz. cyt. s. 96; Osika, dz. cyt., s. 152.

³⁶ Osika, dz. cyt., s. 154.

³⁷ Por. tamże, s. 155.

³⁸ Tamże, s. 160.

należna do *Lebensweltu*, winna być zatem rozumiana jako środowisko komunikacyjne: „Tak jak *Lebenswelt* zawiera się w wędrującym trójkącie poznawczym, pozostając w ciągłym ruchu i dzięki temu kształtuje się wciąż od nowa, tak ludzka tożsamość kształtuje się w relacjach z samym sobą, z innymi, ale także jako element *Lebensweltu* pozostaje w relacji do świata i kultury”³⁹. Relacje te muszą uwzględniać rozpoznane wcześniej aspekty „siebie”: „bycie tym samym”, „bycie sobą” i „bycie takim samym”. Wyłaniająca się w procesie komunikacji wewnętrznej i zewnętrznej odpowiedź na pytanie, kim jestem, pozwala człowiekowi „umiejscowić się w świecie, nadać sobie sens, rozumieć siebie w świecie – aktywnie odnosić się do niego, pozwala «wiedzieć o co chodzi»”⁴⁰.

Zdaniem autorki na kształt *Lebensweltu*, a więc także na tożsamość, wpływa dominujące w danym okresie medium i w związku z tym należy postawić pytanie, „jak cechy typowe dla cyfrowych mediów, «formatując» komunikację, «formatują» tożsamość”⁴¹. Na pytanie to Osika odpowiada następująco: W środowisku hipertekstowym kreowanym przez media cyfrowe w największym stopniu udało się odtworzyć naturalną sytuację ludzkiej komunikacji. Polizmysłowe zaangażowanie w kontakt pozwoliło odkryć na nowo cielesność, a to dało początek „somatyzacji społeczeństwa”⁴² – ciało jest podstawowym przedmiotem troski i narzędziem kreowania i wyrażania siebie. Wizerunki ciała pozwalają sobie definiować. Ukształtowany przez piśmienność racjonalny typ człowieka Zachodu – twierdzi autorka za Marshall'em McLuhanem – zostaje „zastąpiony lub raczej poszerzony o człowieka «o głębokiej wstrukturalizacji wewnętrznej» [...] którego wnętrze «buduje się» w cielesno-zmysłowym, a przez to także emocjonalnym doświadczaniu swojego bycia”⁴³. Znika pytanie, „kim naprawdę jestem”, a „na pierwszy plan wysuwa się «eksperymentalność», w toku której jednostki odkrywają / konstruują siebie”⁴⁴.

Autorka pokazuje wpływ, jaki wywierają na tożsamość cechy interfejsów: modalność, wariacyjność, wirtualność, encyklopedyczność i interakcyjność. Trzy pierwsze wiąże z fragmentaryzacją, zdecentrowaniem, zmiennością i płynnością tożsamości osobowej. Uważa, że następuje erozja „ja” jako posiadacza „rzeczywistych i dających się identyfikować cech – takich jak racjonalność, emocje, inspiracja i wola”⁴⁵ (cytuje tu Kennetha J. Gergena⁴⁶). Hipertekst i jego

³⁹ Tamże, s. 163.

⁴⁰ Tamże, s. 167.

⁴¹ Tamże, s. 174.

⁴² Tamże, s. 177.

⁴³ Tamże, s. 179. Por. M. McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, tłum. N. Szczucka, Wydawnictwo Naukowo-Techniczne, Warszawa 2004, s. 93.

⁴⁴ Osika, dz. cyt., s. 182.

⁴⁵ Tamże, s. 183.

⁴⁶ Por. K.J. Gergen, *Nasycone Ja. Dylematy tożsamości w życiu współczesnym*, tłum. M. Marody, PWN, Warszawa 2009, s. 35.

encyklopedyczność natomiast otwierają jednostkę na mnogość stylów życia – „wszystkie style życia stają się równie prawomocne”⁴⁷, wszystkie można wypróbować, a nadmiar ten staje się problemem tylko wtedy, „kiedy konieczne jest uzasadnienie swojego wyboru, czyli działanie musi zostać poddane jakiejś refleksji”⁴⁸. Interakcyjność oswaja z partycypacyjnym podejściem do odkrywania (konstruowania) siebie. Gdy słabnie wiara w istotowe „ja”, to – jak pisze Grażyna Osika, cytując Gergena⁴⁹ – „rozszerza się świadomość sposobów, w jakie może być konstruowana i rekonstruowana osobista tożsamość w związkach z innymi”⁵⁰. Oczywiście nie wszystkie relacje mają charakter tożsamościowy. Na tożsamość wpływają tylko te, które wywołują refleksję jednostki, „które są dla niej ważne, w które jest skłonna się zaangażować, czyli które poruszają ją intelektualnie i emocjonalnie”⁵¹.

Podsumowując w „Zakończeniu” swoje rozważania, Grażyna Osika podaje definicję tożsamości osobowej skonstruowaną na ich bazie: „Tożsamość osobową rozumie się jako efekt wchodzenia w komunikacyjne relacje z samym sobą i ze środowiskiem swojego życia, których celem jest zrozumienie siebie w świecie i aktywne w nim działanie, stanowi ona zatem ekologię komunikacyjną, powstając w spajających, indywidualizujących i identyfikujących relacjach. Pozwala to jednostce odkrywać / budować swój sens, ukierunkowywać swoje działania, tworząc dzięki temu aksjologiczne podstawy swojego *bycia* oraz budować znaczące dla niej relacje społeczne”⁵². Z tej perspektywy autorka pyta, jak można myśleć o człowieku w kontekście humanizmu dwudziestego pierwszego wieku. Uważa, że „człowiek Kartezjański” budował siebie w opozycji do środowiska – przybierał postawę władcy, szukał kontroli i opanowania przyrody i innych ludzi. „Zniesienie ostrego podziału między tym, co «wewnętrzne» i «zewewnętrzne» – stwierdza – musi zmieniać ludzką mentalność z opanowywania na symbiozę, która ma szansę przemodelować myślenie o środowisku naturalnym, o postawach, jakie wytwarzana przez nas kultura kształtuje, i wreszcie o innych”⁵³. W ostatnim fragmencie książki czytamy: „Nowa wizja człowieka jest tym, czego obecnie potrzebujemy, ale czy zaproponowany tu model może stać się drobnym wkładem do tego projektu? To mogą pokazać tylko dalsze badania”⁵⁴.

⁴⁷ O s i k a, dz. cyt., s. 185.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ G e r g e n, dz. cyt., s. 180.

⁵⁰ O s i k a, dz. cyt., s. 189.

⁵¹ Tamże, s. 191.

⁵² Tamże, s. 197.

⁵³ Tamże, s. 198.

⁵⁴ Tamże.

Od strony metodologicznej struktura omówionego tu studium jest bardzo dobra. Rozdziały kolejno pokazują: konteksty kształtowania się społeczeństwa komunikacyjnego, naturę technologii cyfrowych, idee tożsamości i – realizując główny cel analiz – wpływ technologii cyfrowych na tożsamość osobową. Książka stanowi doskonały przykład hipertekstu, o którym traktuje – jest zapisem ścieżki intelektualnej Grażyny Osiki, która bazując na tekstach innych autorów, szkicuje własne widzenie zagadnień. Tekstów tych autorka jednak nie analizuje i nie przyjmuje wobec nich postawy krytycznej. Dzięki licznym cytatom może to uczynić sam czytelnik i w tym sensie książka – właśnie jako hipertekst – otwarta jest na indywidualne odczytanie. Autorka dobrze pokazuje historyczny rozwój rozmaitych idei, dostrzega zjawiska, które umykają naszej uwadze, zapoznaje nas z nośnymi pojęciami (takimi, jak „kognitywny kapitalizm”, „cyfrowi tubylcy” czy „zindywidualizowane społeczeństwo masowe”). Przedstawia przemiany współczesności w sposób skondensowany i wielostronny, a zarazem przystępny. Płynność tekstu i jego nieanalizacyjność mają jednak swoją cenę. Niekiedy pojawiają się w nim stwierdzenia brzmiące tautologicznie (na przykład: „doświadczenia jednostek są zindywidualizowane”⁵⁵) lub ogólnikowo, a bez dopowiedzeń – zgoła fałszywie. Autorka twierdzi, że na tożsamość jednostki wpływają te relacje do innych, „które są dla niej ważne, w które jest skłonna się zaangażować, czyli które poruszają ją intelektualnie i emocjonalnie”, ale to stwierdzenie nie wyjaśnia, o jakie relacje chodzi. Bywa przecież tak, że w pewne relacje nie jestem skłonna się angażować (na przykład nie chcę uczestniczyć w obowiązkowych szkoleniach zawodowych), a niektóre jawnie odrzucam, ale wpływają one na moją tożsamość. Wątpliwości budzi też stwierdzenie, że „rzeczywistość elektroniczna stwarza możliwość całkowitego wyzwolenia z rzeczywistości na rzecz kreatywnego potencjału jej uczestnika”⁵⁶ – przecież bez skutków śmiertelnych nie wyzwolimy się z rzeczywistości swojego ciała. Skoro, jak czytamy, „warunkiem tożsamości jest rozumienie swojego bycia”⁵⁷, to należałoby powiedzieć, że ktoś, kto stracił pamięć czy przytomność, nie ma tożsamości, a nawet, że nie ma jej ktoś, kto żyje bezrefleksyjnie. Autorka nie tłumaczy też wielu terminów kluczowych dla jej wywodów, jak na przykład „wiedza”. Termin ten jest o tyle ważny, że wiele twierdzeń słusznych w odniesieniu do wiedzy zdroworozsądkowej traci tę słuszność, gdy chodzi o wiedzę naukową. Nie jest też jasne, jak autorka rozumie determinizm technologiczny, choć omawia ten pogląd dość obszernie. Raz bowiem opiera się na tezie, że technologie narzucają formę społeczną, innym razem zaś, że mamy do czynienia ze sprzężeniem zwrotnym. Nie analizuje

⁵⁵ Tamże, s. 155.

⁵⁶ Tamże, s. 82.

⁵⁷ Tamże, s. 115.

relacji technika–społeczeństwo – i tego kontekstu wyraźnie brakuje. Osobliwie wydaje się też rozumienie filozofii. Autorka uważa, że zadaniem filozofii powinno być „formułowanie sądów uogólniających wiedzę z różnych dyscyplin”⁵⁸, a jest to typowe dla nowożytności traktowanie filozofii jako dyscypliny pozbawionej własnego przedmiotu. Ponadto autorka programowo ignoruje pytania, które zadałby klasyczny metafizyk, pragnący wyjaśnić rzeczywistość daną w doświadczeniu.

Być może to właśnie programowe ignorowanie metafizyki i zamknięcie się w filozofii świadomościowej jest źródłem dwóch zasadniczych trudności budowanego przez Grażynę Osikę komunikacyjnego modelu tożsamości. Po pierwsze, niekiedy trudno ustalić, czy autorka pisze o faktycznej tożsamości człowieka, o jego własnym rozumieniu (wiedzy), kim jest, o poczuciu tożsamości, o budowaniu własnej tożsamości, o czynnikach, które wpływają na budowanie tożsamości, czy o terminie „tożsamość człowieka” lub o pojęciu tożsamości człowieka. Twierdzenie, że mogą być faktycznie inny, niż sam o sobie sędzę, stanowi raczej niekwestionowalny element wiedzy zdroworozsądkowej; to, że ten sam termin może mieć różne znaczenia (czyli może być nośnikiem różnych pojęć) jest elementarnym twierdzeniem ogólnej metodologii nauk. Sędzę więc, że w książce w istocie chodzi o wpływ technologii cyfrowych na budowanie się tożsamości człowieka w sensie nabywania określonych cech i że tego właśnie dotyczy komunikacyjny model, który konstruuje autorka. Argument brzmiałby wobec tego następująco: tożsamość osobowa człowieka kształtuje się poprzez komunikację z samym sobą (refleksję), z innymi oraz z kulturą; na komunikację wpływa technologia umożliwiająca komunikację; ergo, na kształtowanie się tożsamości osobowej wpływa technologia. Tu właśnie rodzi się druga i zasadnicza trudność. Autorka nieustannie podkreśla, że punktem wyjścia jest doświadczenie, że jestem, i że owo „jestem” jest otwarte na rozmaite konstrukcje siebie, programowo jednak chce ona ignorować rozważania metafizyczne. Może dlatego właśnie nie wyciąga wniosków z cytowanego w książce rozróżnienia Piotra K. Olesia między pytaniem o to, kim jestem, a pytaniem o to, jaki jestem. Punkt wyjścia autorki jest isticie tomistyczny: doświadczenie własnego istnienia i transcendencji „ja” wobec moich aktów (tego, że nie jestem sumą moich aktów). Tomistom egzystencjalnym (choćby Mieczysławowi Krapcowi⁵⁹ i metafizykom lubelskiej szkoły filozoficznej) doświadczenie to pozwala ostatecznie wyprowadzić wniosek, że człowiek jest bytem osobowym, czyli rozumnym i wolnym, oraz bytem spotencjalizowanym, a więc otwartym na budowanie siebie zgodnie z własny-

⁵⁸ Tamże, s. 124.

⁵⁹ Zob. np. M.A. K r a p i e c, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1979.

mi zdolnościami intelektualnymi czy możliwościami fizycznymi. Co więcej, podkreślają oni, że do budowania siebie potrzebne jest człowiekowi nie tylko łono matki, ale też łono społeczeństwa – komunikacja z innymi ma wobec tego istotne znaczenie dla tego, jakim się stanę. „Komunikacyjny model” nie stanowi więc zasadniczej nowości. W średniowieczu dokładnie opracowano ideę *reflexio in actu exercito* i *reflexio in actu signato* w celu zrozumienia doświadczenia siebie: oto wykonuję jakiś akt (widzę, słyszę, podziwiam) i wiem, że akt ten wykonuję (że spostrzegam, że słyszę, że podziwiam), ale mogę też ów akt uczynić przedmiotem poznania⁶⁰. Autorka zachęca do namysłu nad aktami budowania siebie czy komunikacji, nie uwzględnia jednak osiągnięć filozofii klasycznej w tej dziedzinie. Filozofia ta pokazuje, że czyn osoby ludzkiej ma konsekwencje zewnętrzne (w świecie), ale też wewnętrzne (skutki nieprzechodnie), bo buduje ją jako takiego oto człowieka⁶¹. Odpowiedź na dylematy autorki brzmi więc: jestem osobą, mój akt istnienia gwarantuje mi tożsamość, a to, jaką osobą jestem, zależy od działań moich i otoczenia, a także od wielu innych okoliczności. Chociaż Grażyna Osika nie odwołuje się do filozofii klasycznej, a nawet krytykuje rozumienie człowieka jako osoby, założenia jej modelu komunikacyjnego są klasycznymi założeniami metafizycznymi. Sama zresztą twierdzi, że adekwatna diagnoza kategorii tożsamości nie jest możliwa bez uwzględnienia specyfiki natury człowieka, będącego istotą psychofizyczną, społeczną, osobową i duchową⁶². Słusznie też stawia „pytania o ontologiczną podstawę pozwalającą identyfikować A z A pomimo zachodzących w nim zmian związanych z działaniem czasu”⁶³. W pytaniach tych nie chodzi o to, jakie cechy posiada A – mogą się one zmieniać – ale o to, co gwarantuje jednostkowość i wyjątkowość danego A. W książce nie znajdujemy na nie odpowiedzi, udziela jej natomiast autonomiczna filozofia klasyczna: akt istnienia nie jest kolejną cechą, ale strukturalnym elementem mojego bytu, elementem, który gwarantuje ciągłość „ja” mimo zmian cech fizycznych czy psychicznych. To dzięki aktowi istnienia, nawet gdy utracę pamięć, pozostaję tym samym „ja”. Co więcej, bez założenia potencjalności natury ludzkiej i nieprzechodnych skutków ludzkiego działania nie byłoby możliwe kształtowanie tożsamości osobowej ani tworzenie projektów siebie.

Termin „tożsamość osobowa” można interpretować dwojako: metafizycznie – „jestem osobą”, oraz psychologicznie, socjologicznie i zdroworozsąd-

⁶⁰ Zob. np. t e n z e, *Realizm ludzkiego poznania*, Pallottinum, Poznań 1959; por. W. C h u d y, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przewyciężenia*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 43-61.

⁶¹ Por. np. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1994, s. 193-216.

⁶² Por. O s i k a, dz. cyt., s. 129n.

⁶³ Tamże, s. 106.

kowo – „jestem taką oto osobą”. Autorka nie odróżnia pytania o aktualizację potencjalności od pytania o istnienie potencjalności, twierdząc, że osobowa tożsamość wymaga pamięci i antycypacji, czyli ukierunkowania na przyszłość⁶⁴. Można oczywiście tak twierdzić, uznając tożsamość czy to za samowiedzę, czy zbiór cech. Trudno się jednak zgodzić z wynikającą z tego twierdzenia tezą, że ktoś, kto utracił pamięć, stracił również swoją tożsamość jako osoba. Gdybyśmy tak sądzili, należałoby na przykład utrzymywać, że człowiek dotknięty amnezją nie jest już osobą ludzką i nie przysługują mu żadne prawa. Nieujawnienie założenia metafizycznego, że człowiek jest osobą, powoduje ponadto, iż rodzi się fałszywe wrażenie otwartości na wszelkie projekty. Należałoby zatem uznać, że – jak to ujął Jean-Claude Kaufmann⁶⁵ – każdy może „dowolnie siebie wymyślać oraz sam siebie zdefiniować”⁶⁶. Z pewnością mogę się „zaprojektować” jako lojalnego przyjaciela lub doskonałego nauczyciela czy fryzjera (nawet jeśli owe projekty zostaną negatywnie zweryfikowane przez rzeczywistość – choćby dlatego, że zabraknie mi cierpliwości czy talentu). Nie mogę natomiast zaprojektować siebie jako tygrysa. Nie sądzę, że gdybym zaprojektowała się jako tygrysa, ekolodzy zaczęliby się zastanawiać nad zapewnieniem mi ochrony jako przedstawicielowi ginącego gatunku. Ostatecznie nie chodzi więc o czyste doświadczenie istnienia, ale o moje doświadczenie istnienia siebie jako określonego bytu: istniejącego człowieka-osoby, który dzięki potencjalnościom może dążyć ku wybranym celom, nabywając przez to – i zmieniając – osobowość. Jestem osobą, która przez akty decyzyjne buduje swą osobowość. Odpowiedź na pytanie, kim jestem, wymaga więc udzielenia filozoficznej odpowiedzi na pytanie, kim jest osoba i co jest ostatecznym celem jej istnienia. By na nie odpowiedzieć, trzeba sięgnąć do filozofii innej niż poglądy Kartezjusza, Davida Hume’a czy Martina Heideggera. Odrzucenie osoby jako metafizycznego fundamentu osobowości powoduje, że nie można postawić pytania o wartość moich projektów siebie – nie da się odróżnić pytania, jaki jestem, od pytania, jaki powinienem być. Mogę siebie zaprojektować jako mordercę doskonałego i czynić wszystko, by ten projekt zrealizować – ale czy mi wolno? Autorka podkreśla, że problem z wyborem tożsamości zaczyna się wtedy, gdy musimy swój wybór uzasadnić. A przecież uzasadnienie wyboru to część ludzkiej racjonalności – nie chodzi wszak o uzasadnienie: „ja tak chcę”. Czy wobec tego musimy uciekać od racjonalności? Autorka nie zmierzyła się z tym problemem.

Podobne trudności wiążą się z możliwością oceny przemian kulturowych. Grażyna Osika, pisząc o tych przemianach, sugeruje niekiedy, że mamy do

⁶⁴ Por. tamże, s. 112.

⁶⁵ J.C. Kaufmann, *Kiedy Ja jest innym. Dlaczego i jak coś się w nas zmienia*, tłum. J. Kapciak, Oficyna Naukowa, Warszawa 2013, s. 30.

⁶⁶ Osika, dz. cyt., s. 101.

czynienia ze zjawiskami niepokojącymi. Jeśli rezygnuje się z kryterium „dobro osoby”, a przyjmuje jedynie możliwość kształtowania tożsamości osobowej wedle własnych projektów, to nie ma podstaw, by jakiegokolwiek zjawiska uznać za niepokojące. Odrzucenie podstawy metafizycznej powoduje, że znika możliwość oceny kultury. Wydaje się, że ostatecznie autorka książki nie wykracza poza filozofię świadomościową (koncentruje się zwykle na kwestiach konstruowania siebie, poczucia tożsamości lub doświadczenia siebie) i akceptuje postmodernistyczne odrzucenie prawdy rozumianej jako zgodność umysłu z rzeczywistością lub co najmniej poznawalności prawdy. Skoro nie wiadomo, kim jest człowiek, a ostatecznie chodzi o swobodne kształtowanie siebie, to wyznacznikiem działania pozostaje władza – ten, kto opanuje nasze myślenie, narzuci nam tożsamość „jedynie słuszną”. Gdybyśmy w tym kierunku podążali za myślą autorki, okazałoby się, że decydujący wpływ na to, jacy jesteśmy, mają właściciele mediów cyfrowych – zwłaszcza że właściwie nie wiadomo, co to jest wiedza i kto stanowi autorytet poznawczy. Jesteśmy zamknięci w konstruowanym komunikacyjnie *Lebenswelcie*, „nie jesteśmy w stanie zgłębić istoty relacji zachodzących między *Lebenswelt* a światem realnym w sensie metafizycznym”⁶⁷ i wobec tego mamy do czynienia – nie tylko w myśleniu, ale i w działaniu – z interpretacjami i interpretacjami interpretacji. Autorka twierdzi, że tworzymy i wybieramy interpretację świata. Oczywiście, możemy to uczynić – tyle że świat może nasze interpretacje ignorować: Mogę tygrysa zinterpretować jako kotka, ale gdy zacznę działać wobec tygrysa jak wobec kotka, to tygrys zapewne mnie zje; mogę wroga zinterpretować jako „przyjaciela inaczej”, ale ów przyjaciel może mnie pozbawić głowy, a przez to – raz na zawsze – tożsamości osobowej. Rzeczywistość skrzeczy, nie zważając na moje „konstrukcje”.

Wydaje się więc, że pozytywne dla prowadzonych w książce rozważań i wyciąganych wniosków byłoby sięgnięcie do filozofii klasycznej – autorka jednak ogranicza się do krytyki Kartezjańskiego cogito i Kantowskich kategorii (tu zresztą zgadza się z filozofami klasycznymi i w swej krytyce nawet przywołuje Krapca). Wiele twierdzeń uzyskałoby wówczas jasność i uzasadnienie, nie trzeba by też odkrywać na nowo roli wiedzy wspólnej w indywidualnym poznaniu, roli wspólnoty w rozwoju jednostki czy obowiązku zachowania respektu dla człowieka. Humanizm dwudziestego pierwszego wieku nie potrzebuje zatem „nowej wizji” człowieka, potrzebuje raczej powrotu do wizji „starej”, ponieważ jest ona adekwatna do rzeczywistości. I nie należy pomijać kwestii metafizycznych jako nierozstrzygalnych, ale należy się z nimi racjonalnie zmierzyć. Książka Grażyny Osiki na pewno jest do tego znakomitą inspiracją.

⁶⁷ Tamże, s. 156.