

BŁAŻEJ BASZCZAK*

TOŻSAMOŚĆ CZŁOWIEKA A POJĘCIE NARRACJI

Słowa kluczowe: tożsamość, narracja, *Dasein*, tożsamość psychologiczna, tożsamość moralna, hermeneutyka, Martin Heidegger, Charles Taylor

Keywords: identity, narration, *Dasein*, psychological identity, moral identity, hermeneutics, Martin Heidegger, Charles Taylor

Dano ci życie, które jest tylko opowieścią

Marek Hłasko

Jesteśmy tym, co opowiadamy

Salman Rushdie

Wstęp

Historia myśli ludzkiej daje wyraźne przykłady następowania po sobie określonych paradygmatów myślowych. Jednakże rzadko wytrzymują one dłuższą próbę czasu i stawiane przed nimi postulaty do bycia uniwersalnymi, ponadczasowymi kategoriami poznawczymi czy ontologicznymi. Pojawiają się ich krytycy, zaczyna dostrzegać się ich niewystarczalność, przez co wraz z epoką swego blasku odchodzą do lamusa, stając się jeszcze jednym

* Błażej Baszczak – ur. 1984, doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego i nauczyciel etyki. Zajmuje się przede wszystkim współczesną filozofią francuską, przygotowując rozprawę o filozofii Jean-Luc Nancy’ego. Autor książki o narracyjnej tożsamości w ujęciu Paula Ricoeura: *Narracja i tożsamość. Paula Ricoeura hermeneutyka antropologiczna* (2010). E-mail: B.Baszczak@ifil.uz.zgora.pl.

niedokończonym, ale ważnym projektem w boju o ewolucję myśli, o postęp i rozwój samorozumienia człowieka. Wydaje się, że takimi pojęciami była np. heglowsko-marksistowska ‘dialektyka’ czy jakże popularne w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych pojęcie ‘struktury’, które w bardzo wielu dziedzinach humanistyki znalazło swoich wiernych zwolenników, by nagle utracić swą atrakcyjność. Otworzyło jednak nowe horyzonty dyskursu.

Czy takim pojęciem jest obecnie pojęcie „narracji”? Dopiero w XX wieku stała się jedną z podstawowych kategorii w poetyce¹, a coraz częściej i powszechniej jest wykorzystywana w psychologii, socjologii i filozofii. Skąd ta „kariera” w naukach społecznych? Być może odpowiedź kryje się w inspiracji tym pojęciem w wypracowywaniu nowej definicji tożsamości człowieka. Nowa ontologia człowieka odchodzi przede wszystkim od nowożytnych schematów, odrzuca i przełamuje porządek podmiotowo-przedmiotowy w rozumieniu człowieka i jego miejsca w świecie. Człowiek to nie byt wyposażony w określone własności, a uznanie, chociażby za Martinem Heideggerem, że podstawowym rysem ontologicznym człowieka jest jego rozpościeranie się w czasie i nieustanna ewolucja, której podlega podczas rozwoju swej egzystencji. Narratywiści przyjmują zatem, że tożsamość człowieka nie może być opisana substancjalnie, przez nadanie mu raz na zawsze stałych własności. Jest to kwestia dużo bardziej otwarta, dopiero osiągnana, a nie przypisana z „zewnątrz”. Człowiek jest na początku swej drogi życia, na początku swej opowieści o życiu jakby jeszcze niedokończonym projektem, czekającym dopiero na dopełnienie przez samego siebie. W takim kontekście tożsamość jednostki staje się czymś nie danym, a zadaniem, konstytuującym się dopiero poprzez samorozumienie jednostki. Bardzo zbliżone tym *sensu stricte* ontologicznym założeniom są refleksje psychologów posługujących się pojęciem narracji w swych badaniach. Zauważają oni, że narracyjna tożsamość osiągnana min. dzięki nadawaniu przez jednostkę własnym doświadczeniom określonego sensu i znaczenia pozwala jednostce być tym samym podmiotem w różnych momentach swego rozwoju

¹ Pionierskie w tym zasługi miały badania Władimira Proppa (jego *Morfologia bajki* to klasyczne dzieło inspirujące do badania w tekstach nie konkretnej treści, a schematów narracyjnych) i w ogóle formalistów rosyjskich na początku XX w., które stały się ogromną inspiracją dla całej szkoły francuskich narratywistów zorientowanych strukturalistycznie, jak Algirdas Julien Greimas, Tzvetan Todorov, Claude Bremond i poniekąd Roland Barthes.

i różnych sytuacjach życiowych. Jak zauważa Jerzy Trzebiński: „Poczucie narracyjnej tożsamości i jej stabilności nie wynika z niezmienności własnych atrybutów, ale ze zrozumiałego przebiegu ważnej dla jednostki historii, którą on przeżywa i w ramach której dobrze on rozumie swoje cechy, w tym również ich zmienność, a także dobrze pojmuje swoje postępowanie, jego motywy oraz reakcje innych wobec własnej osoby”².

Rozumienie człowieka w takiej perspektywie łatwo pozwala zauważyć atrakcyjność pojęcia narracji. Jej cechy, które są najbardziej doniosłe w tak zorientowanych dociekaniach, to przede wszystkim posiadanie przez nią struktury czasowej – narracja (opowieść) zaczyna się, trwa i kończy jak ludzkie życie. Do tego jest zamknięta, skończona, może być rozpatrywana jako całość, jedność, dzięki czemu ta jej cecha jako formy narzuconej na ludzkie życie ma doniosły wkład w konstruowaniu jednostkowej tożsamości. W odpowiedzi na pytanie „kim jest człowiek?” narracja spełnia jeszcze jedną podstawową funkcję, a mianowicie może być widziana jako swoisty schemat, dzięki któremu różne wydarzenia i czyny bohatera opowieści są jakoś logicznie powiązane, mają określony sens i są wewnętrznie koherencyjne.

W dobie kryzysu czy nawet śmierci podmiotu narratywiści podejmują walkę o człowieka, o nową jakość w jego rozumieniu. Przyczynkiem do tego może być kategoria narracji.

I Opowieści o życiu – fundament ludzkiej tożsamości

Tak więc tożsamość osoby nie sięga dalej, niż sięga świadomość.

John Locke

1. Pojęcie narracji w psychologii

Jednym z przejawów formowania przez człowieka kultury było tworzenie przez niego różnych form narracyjnych – od mitów, baśni czy legend po powieści i komiksy, a także przecież bardzo popularny dziś obraz filmowy jest swego rodzaju opowieścią. Ta ponadczasowość, uniwersalność formy narracji wielu badaczy prowokuje do zapytania, czy nie wynika z tego

² J. Trzebiński, *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości*, [w:] J. Trzebiński (red.), *Narracja jako sposób rozumienia świata*, Gdańsk: GWP 2002, s. 37.

wniosek, iż właściwości narracyjne są cechą naszych aktów mentalnych. Tak właśnie na tę sprawę zapatruje się Barbara Hardy: „W istocie aby żyć, tworzymy opowieści o sobie i innych, o zarówno naszej jak i osobistej jak i społecznej przeszłości i przyszłości. [...] narracje trzeba traktować nie jako wynalazek estetyczny, służący artystom do kontrolowania, manipulowania i porządkowania doświadczenia, lecz jako prymarny akt umysłu przeniesiony do sztuki z życia”³.

Zdaje się, że podobne intuicje mają psychologowie, twierdząc, że narracja jest sposobem rozumienia świata przez ludzi, że przedstawiamy sobie rzeczywistość, różne sploty wydarzeń jako pewne historie. „Ta naturalność formy opowiadania, jako środka wyrażania myśli i przeżyć, nie wynika z natury samego procesu komunikacji, lecz jest efektem narracyjnego sposobu pojmowania świata, który z kolei wynika z narracyjnej struktury ludzkiej wiedzy o świecie”⁴. Owa naturalność skłania psychologów do tezy, że mimo iż kultura dostarcza już teraz gotowych wzorców, scenariuszy standardowych historii naszego życia (charakterystycznych dla danej społeczności), to przesłanką ich wytworzenia jest nasz narracyjny sposób patrzenia na świat. Narzucamy po prostu strukturę narracyjną na otaczającą nas rzeczywistość, umieszczając wydarzenia w porządku czasoprzestrzennym, a samego siebie i innych widzimy jako bohaterów różnych historii.

Narracyjna struktura ludzkiej wiedzy odznacza się pewną swoistością. Według Jerome’a S. Brunera myślenie narracyjne jest alternatywą dla logicznego rozumowania: „Logiczne myślenie nie jest wszakże jedynym, a nawet nie najbardziej powszechnym sposobem myślenia. W ciągu ostatnich kilku lat śledziłem inny rodzaj myślenia, całkowicie różny w formie od rozumowania: myślenie oddające się konstruowaniu nie logicznych lub indukcyjnych argumentów, ale opowiadań lub narracji”⁵.

Filmy, reportaże, plotki słyszane w autobusie prawie zawsze mają formę narracji – są opowieściami o pewnych historiach. Nawet przypadkowe zdarzenia staramy się uczynić bardziej zrozumiałymi przez narzucenie im spójnej całości opowiadania. To sprawia, że narrację można uznać za swoistą próbę stworzenia przez człowieka pewnej konstrukcji rzeczywi-

³ B. Hardy, *Towards a Poetics of Fiction*, „Novel” nr 2 (1968), s. 5.

⁴ J. Trzebiński, *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości*, s. 17.

⁵ J.S. Bruner, *Życie jako narracja*, „Kwartalnik Pedagogiczny” nr 2 (1990), s. 4.

stości jako poznawczej reprezentacji naszego otoczenia⁶, w której właśnie przedstawiamy sobie świat i zaistniałe zdarzenia jako historie. Eksperyment Orsona Wellsa z lat trzydziestych, w którym to w audycji radiowej podał komunikat o inwazji Marsjan, wywołał panikę. Potwierdzałoby to tezę Brunera o tym, że narracyjny sposób interpretowania świata nie opiera się na logice argumentów, a na „podobieństwie do życia”. Zdarzenia ujęte w postaci historii są dla nas łatwiejsze do wyobrażenia, przez co wydają się nam bardziej rzeczywiste i przekonujące. Bardzo ważnym elementem narracyjnie konstruowanej wiedzy jest to, że uwzględnia ona rolę kontekstu, a dzięki temu nadaje koherentność naszym rozumowaniom, urzeczywistniając je w ten sposób. Ale nie każda historia jest dla psychologów narracją, a tylko taka, w której „bohater z określonymi intencjami napotyka na trudności, które, w wyniku zdarzeń toczących się wokół zagrożonych celów, zostają bądź nie zostają przezwyciężone”⁷. Taka struktura narracji kategoryzuje doświadczenia przez pryzmat intencji i problemów bohatera, które wynikają z komplikacji na drodze do ich realizacji.

Dla Trzebińskiego odpowiednią bazą dla tworzenia narracji są „schematy narracyjne”⁸. Składają się one z dwóch elementów – generowanych przez umysł odzwierciedleń rzeczywistości, czyli wspomnianych już reprezentacji rzeczywistości. Poza tym każdy schemat narracyjny zawiera w sobie odpowiednie procedury interpretacyjne. Funkcją takiego schematu jest właśnie tworzenie narracji – to on jest odpowiedzialny za proces rozumienia i podejmowania decyzji przez konstruowanie opowieści z napływających faktów⁹. Schemat narracyjny jest modelem, który zawiera całą wiedzę jednostki np. na temat określonego obiektu, jak jego stałe cechy, przez co powoduje on, że „jednostka oczekuje na występowanie określonych treści i podsuwa reguły interpretacyjne powodujące ich szczególną kategoryzacją i integracją tak, aby stworzyły one obraz sensownej – na gruncie tego schematu – historii. Wreszcie dostarcza treści pozwalających «uzupełniać» [...] brakujące dane o tej historii. Proces rozumienia rzeczywistości dokonuje się

⁶ Por. J. Trzebiński, *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości*, s. 17.

⁷ Tamże, s. 22.

⁸ Tamże, s. 34.

⁹ Taki proces poznania wydaje się całkiem zbliżony Kantowskiemu procesowi poznania: podmiot narzuca swe własne kategorie poznawcze na przedmiot poznawany.

jako poszukiwanie znaczenia w toczących się zdarzeniach poprzez próby ujmowania ich w kategoriach określonego wątku narracyjnego¹⁰.

Niezaprzeczalnie ważną funkcją narracyjnego pojmowania rzeczywistości jest to, że w taki sposób o wiele łatwiej przychodzi nam szukanie i nadawanie sensu toczącym się zdarzeniom i własnym działaniom. Dzięki formie narracji potrafimy łączyć różne aspekty naszego życia i doświadczenia pochodzące z różnych czasowo momentów. To właśnie narracyjna interpretacja naszych przeżyć pozwala uchwycić poczucie czasu i zyskać świadomość zmienności naszego życia, zachowując poczucie własnej tożsamości. Nasza tożsamość rodzi się przez nadanie wewnętrznej spójności własnej historii życia, w której każdy epizod może być odniesiony do całości, do głównego, indywidualnego wątku narracyjnego.

2. Narracyjny model tożsamości w perspektywie psychologicznej

Narracja jest swoistym sposobem rozumienia, który objawia się tym, że ludzie w strumieniu otaczających ich zdarzeń widzą historie, że pamiętają przeszłość jako ciąg określonych historii i że wyobrażają sobie przyszłość w formie scenariuszy możliwych opowiadań¹¹. Dzięki tym cechom narracyjne ujęcie potrafi łączyć ze sobą różne doświadczenia człowieka, porządkować je w czasie, nadawać im sens, a przez to tworzyć ludzką tożsamość. Narracyjna tożsamość jest zatem opowieścią o własnym życiu – autobiografią. Zazwyczaj narracja przyjmuje formę trzecioosobową lub pierwszoosobową. Bruner zauważa: „jeżeli jest prawdą, że po raz pierwszy posługujemy się naszymi narracyjnymi zdolnościami na płaszczyźnie trzecioosobowych opowiadań, to jest również prawdą, że owe opowiadania składają się na niewyczerpalny skarbiec, z którego zapożyczamy niezliczone wzorce samorozumienia. Na całość literatury można wobec tego patrzeć jako na laboratorium eksperymentów myślowych, które za pośrednictwem literatury możemy stosować wobec samych siebie¹². Narrator w takiej formie opowieści utożsamia się z bohaterem, a jak zostało podkreślone, może to być osoba fikcyjna – z literatury czy filmu chociażby. Ta identyfikacja dokonuje się wtedy, jak podkreślają psychologowie, gdy komuś wydaje się, że jest

¹⁰ J. Trzebiński, *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości*, s. 34.

¹¹ Por. J. Trzebiński, *Autonarracje nadają kształt życiu ludzkiemu*, [w:] J. Trzebiński (red.), *Narracja jako sposób rozumienia świata*, s. 43.

¹² J.S. Bruner, *Życie jako narracja*, s. 40–41.

w jakimś sensie podobny do innej osoby (gdy jest to realnie ktoś istniejący), lub do wyobrażenia o tej osobie (w przypadku postaci fikcyjnych). Rzecz jasna, może to być całkiem groźne. W psychologii nazywa się to zasadą Don Kichota¹³. Bruner pisze: „Życie nie jest «takie jakie jest», ale takie, jak się je interpretuje i reinterpreteruje, opowiada i jeszcze raz opowiada”¹⁴. Przykładem może być szablonowy „efekt Wertera” – fala samobójstw w okresie romantyzmu spowodowana utożsamieniem się młodych ludzi, również nieszczęśliwych w miłości, z postacią z opowiadania Goethego *Cierpienia młodego Wertera*. Oczywiście, ogólnie rzecz biorąc, to dany krąg kulturowy dostarcza wielu wzorców, ról do zagrania, gotowych już scenariuszy do formowania się naszej tożsamości manifestujących się tylko np. w literaturze. Dotyczy to także narracji pierwszoosobowych, gdyż tu także swoją biografię, czyli siebie samego, interpretujemy w sposób zależny od czasu, miejsca i okoliczności, w jakich żyjemy. Czyli w pewien sposób jesteśmy wolni od ostatecznego zdefiniowania, a co najważniejsze – pozwala to nam na kształtowanie samego siebie. Jako autor swej własnej opowieści o życiu mogą znacząco wpływać na interpretację zdarzeń, własnych doświadczeń, a przez to dokonywać zmiany w samym sobie.

Ale mogą być dobre i złe opowieści. Dobra opowieść posiada wewnętrznie spójną strukturę, dostrzec w niej można motyw przewodni, główny temat, który umożliwia integrację wielu wątków i treści w jedną całość. Dzięki temu różne zdarzenia są sensownie, przyczynowo połączone. Tak widziana historia życia konstituuje i krystalizuje tożsamość, a także pozwala odkryć osobowy mit zawarty w życiu danej jednostki. Jak pisze Anna Grzegorzcyk: „Mity będące rodzajem opowieści, mają za zadanie scalać idee oraz fakty typowe dla rozumienia siebie i otaczającego świata w danym społeczeństwie. Mity są «budującą jednością», «schematami klasyfikującymi», kodują w formie narracyjnej tradycyjne wierzenia, wartości, postawy ludzi opowiadających te mity, a także odzwierciedlają troski, którymi pochłonięta jest dana społeczność, i pozwalają jej sobie z tymi kłopotami radzić”¹⁵. Złe opowieści rzecz jasna nie mają tych walorów, co dobre historie.

¹³ K. Stemplewska-Żakowicz, *Koncepcje narracyjnej tożsamości*, [w:] J. Trzebiński (red.), *Narracja jako sposób rozumienia świata*, s. 93.

¹⁴ J.S. Bruner, *Życie jako narracja*, s. 17.

¹⁵ A. Grzegorzcyk, *Narracja jako forma strukturyzująca doświadczenie*, [w:] K. Krzyżewski (red.), *Doświadczenie indywidualne: szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2003, s. 218–219.

Rozpoznawane chociażby w seansach terapeutycznych wskazują na zanik JA, na nieukształtowaną tożsamość lub na jej kryzys. Jednostka nie potrafi odnaleźć sensu swego zachowania, swych decyzji i czynów – jej historia nie jest spójna, a przez to i tożsamość.

W artykule *Narracja jako forma strukturyzująca doświadczenia*¹⁶ jest opisana budowa opowieści o życiu. Według autorki składa się ona z czterech głównych komponentów: epizodów nuklearnych, wyobrażeń, tła ideologicznego i skryptów generatywnych. Spójne powiązanie tych elementów zależy od linii tematycznych historii i od stopnia złożoności narracji, a to jest powiązane z rozwojem jednostki. „Epizody nuklearne” to takie zdarzenia, które mają ogromne znaczenie dla danego człowieka. W biograficznej opowieści to punkty zwrotne, to od nich zaczyna się żyć tzw. nowym życiem, porzucając dotychczasowe. Ich charakter może być zarówno pozytywny, budujący, pozwalający jednostce się rozwijać, ale też destruktywny, niszczący dla człowieka. Grzegorzczuk zauważa: „wysoki poziom rozwoju *ego* będzie implikował dużą liczbę epizodów nuklearnych i umiejętność włączenia ich w ciąg opowieści”¹⁷. Na tożsamość człowieka duży wpływ mają jego wyobrażenia o sobie. W dobrej opowieści zachodzi synteza naszych obrazów z dzieciństwa, dorastania i dorosłości. Potrafimy sobie wytłumaczyć nasze przemiany i ewolucje zachowując łączność między różnymi etapami życia, próbując odnaleźć motywację, która na nas wpływała bądź wpływa. Kolejny element opowieści o życiu to tło ideologiczne. Jest to aksjologiczny, epistemologiczny i ontologiczny kontekst naszej historii życia, jej fundament, szkielet, według którego nasze życie jest zorganizowane i który jest konstytucją dla pozostałych elementów opowieści. Grzegorzczuk pisze: „Jednostki o wysokim poziomie rozwoju *ego* charakteryzuje ideologia o dużym stopniu złożoności, wyznawanych przez nie wierzenia i wartości nie są sztywne, poddają się modyfikacjom, osoby takie nie boją się stawiać pytań i wątpić, są dalekie od ideologicznego fanatyzmu”¹⁸. Ostatni komponent biograficznej historii tworzą skrypty generatywne, czyli nasze odniesienia względem przyszłości. Związane są one z motywacjami, jakimi się kierujemy, i poziomem własnego rozwoju, który określa jakość oraz różnorodność tych naszych celów i dążeń. Te cztery elementy opowieści są połączone do-

¹⁶ Tamże, s. 209–225.

¹⁷ Tamże, s. 223.

¹⁸ Tamże, s. 223.

minującym motywem w życiu danej osoby, czyli linią tematyczną. Wyróżnia się dwa fundamentalne, przeciwstawne sobie takie motywy. Motyw zażyłości – dążenie do związków, bliskości z innymi, i motyw siły – chęć ekspansji, władzy. Również tym, co organizuje opowieść jest jej złożoność: „Stopień złożoności narracji zależy od poziomu rozwoju *ego*; im ten poziom niższy, tym prostszy jest sposób, w jaki przebiega kategoryzacja rzeczywistości, a więc i wątki historii będą jednoznaczne i proste, rozumienie siebie, a także innych czarno-białe. Na wyższych poziomach rozwoju *ego* rozumienie jest bardziej subtelne, zdolne do tolerowania dwuznaczności, co pozwala na komplikowanie akcji, wprowadzanie dygresji, bez niebezpieczeństwa bycia niezrozumiałym”¹⁹.

Tożsamość człowieka wyłania się z jego opowieści o własnym życiu. Narracyjnie rozumiana rzeczywistość umożliwia powiązanie odległych wydarzeń z przeszłości, tych obecnie przeżywanych i planów na przyszłość przez znalezienie przewodniego motywu, nadrzędnego sensu, mojego osobowego mitu, który jest kluczowy dla ukształtowania własnej tożsamości. A jest to proces zarówno poznawczy jak i terapeutyczny. Opowiadanie swojej historii życia to nie tylko relacjonowanie wydarzeń, to nabieranie umiejętności do zdystansowania się wobec własnego życia, to odkrywanie siebie przed sobą samym, odnajdywanie głębszego sensu i znaczenia przeżytych wydarzeń. A jako autor swej historii potrafi w ten sposób siebie kreować. Charles Taylor pisze: „To, kim jestem, moja tożsamość, jest z istoty definiowane przez sposób, w jaki rzeczy mają dla mnie znaczenie. I jak to wielokrotnie już wskazywano, ważność rzeczy dla mnie i problem mojej tożsamości jest rozstrzygany tylko w języku interpretacji, którą zaakceptowałem jako trafną artikulację tych treści. [...] Nadawanie sensu memu aktualnemu działaniu wymaga narracyjnego rozumienia mojego życia, świadomość tego, kim się stałem, która może być uzyskana tylko w narracji”²⁰.

¹⁹ Tamże, s. 222.

²⁰ Ch. Taylor za: K. Rosner, *Narracja jako struktura rozumienia*, „Teksty Drugie” nr 3 (1999), s. 13.

II Filozoficzne podłoże Ja narracyjnego

*Ktokolwiek zatem ma świadomość terażniejszych
i przeszłych uczynków jest tą samą osobą,
do której należą jedne i drugie.*

John Locke

1. Ontologia *Dasein* Heideggera – załączek i inspiracja narracyjnego ujęcia ludzkiej tożsamości

We wstępie niniejszego artykułu zasygnalizowałem, że pojęcie narracji zostało zasymilowane przez myślicieli poszukujących nowej definicji człowieka, przełamującej nowożytny paradygmat myślowy. Filozofem, który niejako położył fundament pod takie analizy był Martin Heidegger, choć od razu trzeba zaznaczyć, że u niego kategoria narracji w ogóle się nie pojawia. Ale jego ontologia *Dasein* jest traktowana jako inspiracja przez tych, którzy formułują narracyjną koncepcję tożsamości jednostki. Wynika to z charakterystyki *Dasein*, nadania mu takich rysów ontologicznych jak rozumienia, czasowości czy bycie egzystencją, a także wpisanie go w kategorię „bycia-w-świecie”.

Podstawowym założeniem jego rozważań jest dostrzeżenie różnicy ontologicznej między tym, co jest – bytem (*das Seiende*), a byciem (*das Sein*). Bycie jest ontologicznym horyzontem określającym postać bytów. Heidegger pisze: „Niedefiniowalność bycia nie zwalnia nas od [obowiązku] pytania o jego sens, lecz właśnie do tego wzywa”²¹. Byt stanowiący punkt wyjścia pytania o bycie określa filozof jako *Dasein*, czyli „byt, którym my sami jesteśmy i którego bycie ma, między innymi, możliwość zapytania, ujmujemy terminologicznie jako jestestwo”²². Jest to byt wyróżniony z dwóch powodów – dlatego, że bycie stanowi dla niego problem, a równocześnie umie on wyjaśnić, jak rozumie bycie. A stąd tylko jako rozumiane przez *Dasein* bycie może być dostępne, może się ujawnić, zostać wydobyte na jaw. Rozumienie nie jest jednak pewną własnością, ale procesem. *Dasein* jest nieokreślone w swych własnościach, jest tylko swą własną możliwością.

²¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa: PWN 1994, s. 6.

²² Tamże, s. 11.

Dlatego też Heidegger nie nazywa go podmiotem, a transcendencją, gdyż *Dasein* rozumiejąc, wykracza poza siebie, umożliwia kontakt z bytami. A gdy *Dasein* przekracza byt ku byciu dzięki przysługującemu mu rozumieniu bycia, to wtedy jest egzystencją. Jestestwo egzystując, już siebie rozumie. Jak pisze filozof:

Jestestwo rozumie samo siebie zawsze na podstawie (*ans*) swej egzystencji, własnej możliwości bycia lub niebycia samym sobą. Tę możliwość jestestwo albo wybrało samo, albo popadło w nie albo już wśród nich wyrosło. Tylko samo aktualne jestestwo rozstrzyga o swej egzystencji, podejmując ją lub zrzucając. Tylko przez samo egzystowanie można uporać się z kwestią egzystencji²³.

Zatem bycie egzystencją jest swoistym zadaniem *Dasein*, procesem, w którym w zależności od wyboru sposobu bycia, sam się określa. Zadanie to o tyle ważne, że sens bycia w ogóle może wyjść na jaw dopiero przez bycie konkretne, czyli przez egzystującego człowieka. Jak zauważa badacz myśli Heideggera, Krzysztof Michalski: „W toku naszego życia konstytuujemy, tworzymy sens naszego własnego bycia, sens bycia tego, co nas otacza, sens świata”²⁴.

Dla Heideggera bytowanie *Dasein* jest zawsze byciem w świecie.

Bycie-w jest zatem formalnym, egzystencjalnym wyrazem bycia jestestwa, którego istotowym ukonstytuowaniem jest bycie-w-świecie²⁵.

Ale świat to nie wszystkie istniejące rzeczy, ale część struktury samego *Dasein*. Wynika to z „zatroskania”, które dotyka *Dasein*, gdy spotyka byt inny niż właśnie on. Ponieważ do jednego ze stałych elementów codziennego życia należy obcowanie z różnymi przedmiotami, które wzbudzają nasze zainteresowanie. Używamy ich tudzież się o nie troszczymy. Ale dzięki temu byty stają się dla nas uchwytny. Heidegger nazywa je bytami wewnątrzświatowymi (w odróżnieniu od „światowego” ludzkiego sposobu bycia). To narzędzia, których poręczność jest ustanawiana przez odniesienie do naszego działania, a całość tych naszych odniesień to właśnie świat. Jak pisze Katarzyna Rosner: „Bycie-w-świecie stanowi więc immanentny

²³ Tamże, s. 18.

²⁴ K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa: PIW 1978, s. 36.

²⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 77.

rys egzystencjalny człowieka polegający na tym, że ilekroć ujmuje on jakąś rzecz, ujmuje ją zawsze jako element pewnej całości, pewnego układu odniesień, którego centrum stanowi samo *Dasein* i jego praktyczne dążenia, jego działania²⁶. Dlatego to właśnie świat jest tylko elementem egzystującego bycia *Dasein*, momentem jego egzystencji. Rzeczy są charakteryzowane przez jestestwo ze względu na nie samo, ich bycie wynika z poręczności dla *Dasein* – odsłaniamy je, gdy się o nie troszczymy, bo wówczas włączamy je w nasz system odniesień. Heidegger zrywa z relacją podmiotowo-przedmiotową. Świat nie jest czymś zewnętrznym wobec jestestwa, a jest właśnie komponentem jego struktury ontologicznej.

Filozof wyróżnia dwa sposoby uczestnictwa *Dasein* w świecie. Jeden z nich wynika z naszego „nastrojenia”, czyli wrażliwości na coś, co mogą napotkać w świecie. Ta otwartość jestestwa, sposób, w jaki dokonuje się „przytomność” świata dla niego, dzięki czemu może napotkać to, co jest. Ale podstawowy sposób bycia *Dasein* w świecie dokonuje się poprzez rozumienie, które traktowane było jako przede wszystkim kategoria ontologiczna, a nie tylko epistemologiczna. Ponadto odnosi się ono zawsze do możliwości, zatem ma strukturę projektowania:

Ujęte w sposób źródłowy ‘rozumienie’ oznacza: *bycie-projektującym ku możliwości bycia, ze względu na którą jestestwo zawsze egzystuje*²⁷.

Dasein dzięki rozumieniu antycypuje w przyszłość, planuje własne bycie i bycie innych napotkanych bytów. Interpretatorzy Heideggera zauważają, że tak pojęte rozumienie bliskie jest interpretacji dokonywanej zawsze z własnego punktu widzenia, a taki tok myślenia jest bliski strukturze kołowej – jestestwo odnosi się do tego, co bada, przez to, co już wcześniej rozumie. Michalski ujmuje to w ten sposób: „Fenomenologia dla Heideggera ma charakter koła hermeneutycznego; ma być nieustannym wysiłkiem odsłaniania własnych założeń, to znaczy odsłaniania sensu bycia, którego jakimś zrozumieniem jest już każdorazowa ludzka egzystencja²⁸”.

Jakoby zwieńczeniem rozważań Heideggera w *Byciu i czasie* jest jego refleksja na temat czasowości *Dasein*, gdyż „pierwotnie ontologiczne pod-

²⁶ K. Rosner, *Hermeneutyka jako krytyka kultury*, Warszawa: PIW 1991, s. 29.

²⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 471.

²⁸ K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, s. 42.

łoże egzystencjalności jestestwa to *czasowość*²⁹. Analiza ta nie tylko nadaje jeszcze głębszy wymiar pojęciom troski i rozumienia, ale też pozwala widzieć *Dasein* jako jedność trzech „ekstaz” czasu – przeszłości, terażniejszość i przyszłości. Heidegger już charakteryzując jestestwo jako transcendencję, odnosił je do przyszłości projektowanej dzięki rozumieniu. Dla filozofa ponadto przyszłość nadaje autentyczny wymiar byciu *Dasein*, gdyż określa je jako byt skończony, jako bycie-ku-śmierci. Egzystencjalnym rysem *Dasein* odnoszącym je do przeszłości jest faktyczność. Jestestwo zastaje siebie jako rzucone w świat, już w nim będące i mimo wychylenia w przyszłość, zbliża się do siebie przez to, czym było w przeszłości. Równocześnie przecież obcuje z tym, co jest w świecie, czyni obecnym to, co napotyka i wtedy jest współczesnością. Rysem ontologicznym *Dasein* ze względu na terażniejszość jest „upadanie” – jestestwo jest w świecie obok rzeczy, jest do świata odniesione. Dla Heideggera *Dasein* zawsze jest współczesnością, która może być współczesnością zarówno przeszłości jak i przyszłości. Dlatego też bycie jestestwa to równoległość trzech wymiarów czasowych. Ich jedność nazywa filozof „czasowością”, którą pojmuje on jako warunek autentycznej troski, czyli otwartości i przytomności, gdyż dopiero tak może zostać odnaleziony jej właściwy horyzont. Czasowość to dla Heideggera pewien proces, który określa sens egzystencji *Dasein* w trzech kierunkach czasu. Przyszłość jest kierunkiem wychodzenia ku byciu, ku własnym możliwościom; przeszłość to powrót do samego siebie, do zastanej już sytuacji bycia; współczesność to zwrot ku innym bytom, ku światu.

Wiele z cech, jakie Heidegger nadał *Dasein*, to cechy fundamentalne przy konstruowaniu narracyjnej tożsamości człowieka. Jestestwo jest jednym z bytów-w-świecie, który określa się przez samorozumienie, najpełniej możliwe dzięki czasowości swej struktury ontologicznej. Heidegger zdaje się wyrażać podstawowe założenie narratywistów, że ludzka egzystencja nie jest dana, już w pełni zdefiniowana, lecz dopiero konstruowana, projektowana przez samego człowieka.

2. Charles Taylor – tożsamość jednostki poprzez narracje

Refleksja Taylora na temat tożsamości człowieka zrodziła się na tle krytyki moralności współczesnej, gdyż według niego pomija ona ontologiczne

²⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 330.

podłoże naszych sądów moralnych, czyli uzasadnienie naszych wyborów i decyzji; tego, co nadaje im sens i znaczenie. Filozof pisze:

każda reakcja moralna jest równoznaczna z przyznaniem się do jakiejś ontologii tego, co ludzkie i jej potwierdzeniem. [...] współcześni ludzie w znacznym stopniu stłumili ontologię moralną, częściowo dlatego, że pluralistyczny charakter współczesnego społeczeństwa sprawia, że łatwiej jest żyć w ten sposób, ale też w wyniku przemożnego wpływu nowożytnej epistemologii [...], jak również związanej z tą epistemologią perspektywy duchowej³⁰.

Dla Taylora te dylematy moralne zrodziła nowożytność, która doprowadziła do indywidualistycznego charakteru społeczeństwa zachodniego, a przez to do degradacji moralnej. Wyniknęło to z nowożytnych dążeń do spełniania idei autonomii jednostki, jej prawa do wolności, swobody moralnej i czynnego uczestnictwa „w ustanawianiu i zapewnianiu sobie należnego [...] poszanowania”³¹. Według Taylora spowodowało to, że ontologiczny horyzont, czy jak to on nazywa, ramy pojęciowe, które pozwalały nam na znajdowanie kryteriów i uzasadnień naszych wyborów moralnych, zostały zdeprawowane, pominięte. Autor *Źródeł podmiotowości* konkluduje w ten sposób:

ramy pojęciowe pozwalają nam pojąć duchowy sens naszego życia. Życie bez takich ram pojęciowych to życie pozbawione duchowego sensu. Poszukiwanie jest więc zawsze poszukiwaniem sensu³².

Dla Taylora współczesny człowiek stoi właśnie przed zadaniem dopiero znalezienia owego sensu, czyli uprawomocnienia swych wyborów moralnych, a przez to odszukania i nadania sobie sensu życia. A dla filozofa „odnajdujemy sens życia przez jego artykulację. To, czy życie ma sens w znacznym stopniu zależy od naszych środków ekspresji”³³. Natomiast pojęcia artykulacji i ekspresji prowadzą już do pojęć tożsamości i narracji. Wstępnym założeniem jego rozważań jest przyjęcie poglądu, że człowiek jest podmiotem zaangażowanym, dokonującym interpretacji, autointerpre-

³⁰ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości współczesnej. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa: PWN 2001, s. 14, 22.

³¹ Tamże, s. 25.

³² Tamże, s. 36.

³³ Tamże, s. 37.

tacji, a zatem którego tożsamość zależna jest od sposobu, w jaki rozumie on samego siebie. Nie ma ani niezmiennej istoty, ani nie jest oddzielony jak *cogito* Kartezjańskie od treści przedmiotowych. Dla Taylora, inspirującego się romantycznymi koncepcjami, podmiot zaangażowany jest w stanie duszy i ciała, czy rozumowi i emocjonalności znów nadać ekspresyjną jedność, a przez to odzyskać potencjał autokreacyjny, wyzbyć się bierności i uczynić refleksję integralną częścią swego bytu psychicznego. Ten pogląd wydaje się całkiem bliski Heideggerowskiemu pojęciu troski jako egzystencjalnie zaangażowanej postawy *Dasein*. Dla Taylora fundamentalnym założeniem epistemicznym jest zakwestionowanie możliwości obiektywnej wiedzy o człowieku. Wynika to stąd, iż nasze doznania są zawsze intencjonalne, a przez to dla filozofa zawsze uwikłane już w jakąś interpretację. A tym, co pozwala objaśnić nam ową interpretację zawartą w naszym emocjonalnie zaangażowanym stosunku do świata, jest zdolność do artykulacji. To dzięki niej potrafimy odnaleźć sens tych zaangażowań, a formą, postacią naszej artykulacji jest właśnie narracja. To dzięki niej umiemy zyskać orientację psychiczną i nadać spójny sens naszej egzystencji, gdyż przez narracyjne rozumienie swej tożsamości możemy ustalić relację wobec siebie trzech ekstaz czasowych – kim byliśmy, jesteśmy i zamierzamy być. Taylor bezpośrednio pisze o inspiracji Heideggerem:

W *Byciu i czasie* Heidegger opisał nieuchronnie czasową strukturę bycia w świecie: wychodząc od jakiegoś wyobrażenia o tym, czym się staliśmy, spośród zbioru obecnie dostępnych możliwości – projektujemy nasze przyszłe bycie³⁴.

A czasowe rozumienie siebie jest patrzeniem na swoje życie jak na rozwijającą się opowieść o mnie samym jako głównym bohaterze, który popełnił określone czyny, wywołały one swoiste skutki, i który być może ma jakies plany na przyszłość. Taylor pisze tak:

To, kim jestem, musi być rozumiane jako to, kim się stałem. [...] Chodzi też o to, że jako istota, która rozwija się i staje, mogę znać samego siebie tylko poprzez moją historię dojrzewania i regresji, historię zwycięstw i klęsk. Moje samorozumienie ma z konieczności czasowy wymiar i opiera się na narracji³⁵.

³⁴ Tamże, s. 94.

³⁵ Tamże, s. 95, 100.

Czasowość naszej egzystencji, naszego sposobu bycia implikuje narracyjną strukturę własnego samorozumienia.

O ile spoglądamy za siebie, o tyle właśnie określamy to, kim jesteśmy, odwołując się do tego, jak się stawaliśmy, do opowieści o naszej drodze³⁶.

To dzięki patrzeniu na nasze życie jak na opowieść potrafimy uchwycić jego sens, nadać mu jedność i ciągłość, a przez to ufundować jednostkową tożsamość.

Tym, co wyraźnie różni Taylora od poglądów Heideggera jest uznanie, że proces samorozumienia dokonuje się w języku. Dla Taylora konstruowanie tożsamości człowieka nie dokonuje się poza określonym kręgiem kulturowym, z którego jednostka się wywodzi, gdyż to on nadaje określone ramy pojęciowe, czyli wykładnie interpretacyjne dla rozumienia samego siebie. W dodatku język jest na tyle elastycznym medium, że pozwala na zmiany, na reinterpretację w toku narracji. Dzięki autointerpretacji może dokonać się przez język samoprzemiana-przewartościowanie, nadanie nowego znaczenia wielu pojęciom z naszej opowieści o życiu, a w ten sposób możemy się zmieniać czy kreować. A tym, co wydaje się najważniejsze dla Taylora, to to, że dzięki językowi naszej narracji potrafimy odnaleźć siebie w określonym horyzoncie etycznym. Dla filozofa w sposób oczywisty jest to powiązane z budową własnej tożsamości.

Wiedzieć kim się jest – pisze Taylor – znaczy zarazem: być zorientowanym w przestrzeni moralnej, przestrzeni, w której pojawiają się pytania o to, co dobre, a co złe, co warto robić, a czego nie, co ma sens i wagę, co zaś jest nieistotne i drugorzędne³⁷.

Dla filozofa tożsamość wiąże się z odpowiedzialnością moralną, zadaniem, które stoi przed każdym z nas. Do tego język jest przecież zjawiskiem społecznym, co powoduje, że nasza indywidualna narracja jest tylko częścią narracji społeczności, narracji naszego kręgu kulturowego. Taylor dostrzega te implikacje:

Jestem podmiotem jedynie w relacji do pewnych rozmówców: w pewnej relacji do tych, którzy odegrali kluczową rolę w procesie mojego

³⁶ Tamże, s. 95–96.

³⁷ Tamże, s. 54.

samookreślenia; w innej znów relacji – do tych, którzy obecnie mają decydujące znaczenia dla mego dalszego władania językami samorozumienia³⁸.

Zakończenie

W moim przekonaniu kategoria narracji może stać się nową kategorią hermeneutycznie zorientowanej filozofii człowieka. Hermeneutyka, jak wiadomo, powstała w związku z refleksją nad właściwym odczytywaniem tekstów biblijnych, filozoficznych czy też prawniczych (tzw. hermeneutyka techniczna³⁹). Potem filozoficzność hermeneutyki zaczęła wzrastać. I wydaje się, że jej podstawowym zadaniem przestawała być interpretacja, a zaczęła

³⁸ Tamże, s. 70.

³⁹ Moje rozumienie hermeneutyki bazuje na podziale Güntera Scholtza, który rozróżnił hermeneutykę techniczną, hermeneutykę filozoficzną i filozofię hermetyczną. W takiej klasyfikacji hermeneutyka techniczna to sztuka interpretacji (*ars interpretation*), odwołująca się do greckiego słowa *hermeneo*, które oznacza „obwieszczenie, tłumaczenie, interpretowanie”. Hermeneutyka techniczna to po prostu pewne reguły interpretacji, stąd ta jej wersja jest pewnym instrumentem, narzędziem wykładni tekstu. Przejście do hermeneutyki filozoficznej następuje, gdy wzrasta filozoficzność w hermeneutyce technicznej. To, zdaniem Scholtza, zachodzi u Wilhelma Diltheya, gdyż „tym, co go interesowało był problem filozoficzny, dokładniej mówiąc: teoriopoznawczy, leżący u podstaw owej hermeneutyki, pytanie o możliwość rozumienia i interpretowania”. Hermeneutyka filozoficzna zdaje się być pewnym wynikiem obrony statusu nauk humanistycznych przed ekspansywnym rozwojem nauk przyrodniczych. Tego podjął się Dilthey (jak i cały „badeński” odłam neokantyzmu). Ponadto do jej głównych przedstawicieli należy zaliczyć jeszcze Hansa-Georga Gadamera. Zatem hermeneutyka filozoficzna pretenduje do tego, by stać się swoistą metodologią nauk humanistycznych, mówi o filozoficznym namyśle nad interpretacją i rozumieniem samym w sobie. Czymże zatem jest filozofia hermeneutyczna? Jest to refleksja nad „historycznością człowieka i jego interpretacji świata, jego kultury”. Filozofia hermeneutyczna jest filozofią o dość wyraźnym egzystencjalnym nastawieniu, gdyż mówi o kondycji człowieka i kultury we współczesnym świecie. Jej główni przedstawiciele to m.in. Friedrich Nietzsche czy Martin Heidegger, a współcześnie, moim zadaniem, John Caputo oraz Gianni Vattimo (tzw. hermeneutyka radykalna), a także Paul Ricoeur, który posługiwał się właśnie kategorią narracji w budowaniu swojej wersji filozofii hermeneutycznej w trzech tomach *Temps et récit*. Zob. G. Scholtz, *Czym jest i kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna”?*, [w:] S. Czerniak, J. Rolewski (red.), *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 1, *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, Toruń: UMK 1994, s. 41–67.

być dużo szersza kategoria rozumienia, posiadające swój wymiar nie tylko epistemologiczny, poznawczy, lecz także ontologiczny, egzystencjalny. Zagadnienie rozumienia nie wydaje się być obojętne dla ludzkiego życia, ludzkiego doświadczenia, gdyż to ono określa nasz sposób patrzenia na świat, na siebie samego, a także na drugiego człowieka. Stąd hermeneutykę nie bezpodstawnie określa się często jako filozofię praktyczną, która ma obejmować cały obszar ludzkiego doświadczenia, w którym jako istoty ludzkie mamy do czynienia z rozumieniem czegoś. I w taki aspekt filozofii hermeneutycznej wpisuje się niejako w naturalny sposób kategoria narracji. Po pierwsze, uznaje się ją tu za swoistą kategorię poznawczą, gdyż to narracja ma właśnie organizować nasze doświadczenia, nasz sposób patrzenia na rzeczywistość i pojmowania samego siebie. To jakby w pierwszej instancji. A po drugie, następuje przejście do wymiaru ontologicznego i antropologicznego, ściśle łączącego kategorię narracji z pojęciem tożsamości.

Narracyjny sposób rozumienia rzeczywistości, a zwłaszcza człowieka, zakłada, że poznanie siebie w sposób pełny nie może dokonać się niejako bezpośrednio, lecz tylko poprzez rozumienie, które realizuje się właśnie w narracji. A rzecz jasna, im lepiej siebie poznaję i rozumiem, tym mocniej mam wykrystalizowaną tożsamość. Tym samym jest to taki sposób patrzenie na tożsamość, który ma pozwolić zrozumieć i określić człowieka w jego zmienności. Jest to tożsamość budowana na wzór koła hermeneutycznego, koła samorozumienia, które pozwala człowiekowi być ciągle swym własnym projektem, swą własną możliwością, w zależności od tego, co ma dla niego sens i znaczenie w określonym momencie życia.

HUMAN IDENTITY AND NARRATION

Summary

In this study I take a closer look at the relationship between human identity and the term of narration. Firstly, I want to analyse the psychological paradigm of narration and its implication to human identity. Next, I try to show Heidegger's concept of the *Dasein* as an inspiration to discussion of the philosophical paradigm of narration. Finally, this study concerns the relation between human identity and narration in Charles Taylor's moral philosophy.