

**Andrzej Katzenmark**

Słupsk

**SZKICE O CICHYM STERNIKU  
POD ŻAGLAMI SIEBIE SAMEGO**

**OF THE ESSAY ABOUT THE SILENT STEERMAN  
UNDER THE SAILS OF HIMSELF**

**Słowa kluczowe:** tożsamość, jaźń, Ja, apercpcja, sztuka, myślenie i działanie  
**Key words:** personal identity, self, ego, apperception, art, thinking and action

*Einer ist immer zu viel um mich –  
– also denkt der Einsiedler. Immer  
Einmal Eins – das giebt  
auf die Dauer Zwei!<sup>1</sup>  
(Zawsze jest przy mnie o jednego  
za wielu – tak myśli pustelnik. –  
Zawsze jeden razy jeden –  
na dłużej daje dwa<sup>2</sup>.)*

**Tożsamość z Sèvres**

Tożsamość człowieka, odnajdywanie siebie w sobie, dokonuje się drogą okrężną, jakby oczekującą przygód, a zarazem wywołującą je w świecie, od którego nie można się uwolnić. „Każde prześwieca w tym, co inne”<sup>3</sup> – określa tę sytuację Hegel. A w dalszym ciągu swego wykładu, odnotowując zbieżność tożsamości i różnicy, komunikuje, że w tym samym stopniu kierują się one ku sobie, co ku temu, co inne<sup>4</sup>. Rozważając tożsamość *ego*, nie można zatem zasklepić się w *sobie*, nie można okrę-

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*. W: *Nietzsche's Werke*, t. 6, Leipzig 1895, s. 80.

<sup>2</sup> Tenże, *Tak mówił Zarathustra*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2005, s. 57.

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 170.

<sup>4</sup> Tamże, s. 172.

towi egzystencjalnej refleksji zlecić kursu tylko do wewnątrz. Wiatr życiowej eksperyencji wieje zwłaszcza w przeciwną stronę. Nawet mnisi, siedząc milczkiem w wirydarzu, spoglądają w niebo gwiaździste. Również Spinoza dostrzega sprzężenie tych dwóch stron aktywności ludzkiego umysłu. I pisze: „Jasne jest samo przez się, że umysł rozumie sam siebie tym lepiej, im rozleglejsze jest jego rozumienie Natury”<sup>5</sup>.

Nikt przed sobą nie umknie, choćby skakał najwyżej, krał najsprytniej, wzbijał się w niebo czy w kosmos albo tropił ślady pradawnych kultur na Księżycu. Ale też nikt nie dopadnie *siebie* w swej głębi, nie osaczy w szuwarach kontemplacji i nie pochwyci krąglego jak jajo *ego*. Czy moje *Ja* jest monadą? I jest, i nie jest, jak można z owych pościgów i ucieczek wnioskować. To rozprężenie naszego *ego*, że użyję takiego określenia dla niestabilności ludzkiego wnętrza, stanowi o egzystencjalnym krajobrazie: o górach i dolinach losu, o fajerwerkach na rynku chwały i w mrocznych zaułkach grozy, o pomnikach ze spizu i zapomnianych szkieletach, o kryształach prawdy i sadzach obłudy. Do Herbertowskiego zawołania „Bądź wierny Idź”<sup>6</sup> dodałbym *Szukaj siebie w sobie*.

Hume z dużą rezerwą odnosi się do tożsamości osobowej. Przyczyna właściwie wiadoma: nie można dotrzeć do wnętrza *ego*. Cóż to za tożsamość, skoro jeden z jej elementów pozostaje w ukryciu, zdaje się pytać autor *Traktatu o naturze ludzkiej*<sup>7</sup>. „Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli”<sup>8</sup> – odpowiada Biblia. Odpowiem mniej podniosłe. Piękno dociekania tego, co jest, a czego nie widać, jest najwznioślejszym pomnikiem ludzkiej myśli. Nie odbieram, broń Panie, Hume’owi przenikliwości i konsekwencji. Mówię, że każde dzieło traci, jeśli ogranicza się do twierdzenia, że sama prawda jest pięknem.

Każdy jest bohaterem przez siebie pisanej i czytanej powieści, w której tworzy swoje życie, a zarazem go poszukuje, przeglądając się w zapisanych i pomyślanych stronicach, wciąż nowe dopisując didaskalia, samodzielnie przewracając kartki. I właśnie owo samodzielne wertowanie księgi życia i własne dopiski niczym przeglądanie się w lustrze dla prawdy lub fałszu zakreślają kontur indywidualnej tożsamości. Coś jednak można w sobie zobaczyć. Jak w galerii portretów, człowiek bezbłędnie wskazuje siebie, stwierdzając: *Oto mój wizerunek niewprawną mą dłońią nakreślony*. Ponieważ dłoń, którą kieruje ludzki umysł, rzadko osiąga malarską sprawność prerafaelitów, tożsamościowy obraz jest niewyraźny. Gdyby można było oznaczyć liczbami stopień wyrazistości autoportretu wyciętego z obrazu świata oraz gdyby istniał platynowo-irydowy wzorec w Sèvres przechowujący tożsamość idealną i będący bezwzględny odniesieniem dla wzmiankowanej miary, można by wymierzyć drogę życia w jednostkach egzystencji i odpowiedzieć na pytanie, kto żył, kto udawał, że żyje, kto się krył, kto unikał siebie, kto się wcielał w kogoś innego, kto płynął z ideologicznym prądem, kto pod prąd, kto gwałcił kraty świata, zrywał pęta, kto się adaptował...

Nie ma w Sèvres takiego wzorca. Nie istnieją jednostki egzystencji ani bezwzględna miara ludzkiej tożsamości. Inność wygięła tożsamościowe linie życia

<sup>5</sup> B. Spinoza, *Traktat o poprawie rozumu*. W: tegoż, *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Myśliński, Kęty 2003, s. 439.

<sup>6</sup> Z. Herbert, *Przesłanie Pana Cogito*. W: tegoż, *Pan Cogito*, Wrocław 1993, s. 88.

<sup>7</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 2005.

<sup>8</sup> Biblia, *Ewangelia według św. Jana*, J 20.29, Biblia Tysiąclecia, Poznań 2003.

w sposób matematycznie nieokreślony. Nie zdołamy zatem zmierzyć odstępstw i wypaczeń, a tym bardziej nie zdołamy dociec i udowodnić jednej jedynej monistycznej zasady tożsamości. Ileż przeszkód na drodze? Jak ominąć kłody ociążałej względności? Jakże łatwo przeoczyć, zlekceważyć, pominąć szczegóły naszej drogi, naszej księgi, naszego obrazu? Szukamy siebie w świecie, tak daleko od nas samych, że w oddaniu odległej egzystencji zapominamy o sobie. Im częściej i dalej podróżujemy, tym łatwiej i chętniej dopasowujemy się do Prokrustesowego łoża adaptacji, akceptacji siebie innego, niebędącego sobą, tautologicznie skłóconego. Droga zawsze wiedzie z Megary do Aten, daleko od nas samych. Nie zdołamy dorównać herosowi Tezeuszowi. Z czasem jednak przestaje nas cokolwiek uwierać; łoże staje się przytulne i wygodne. Na tym polega *antropometria* Herberta<sup>9</sup>. Bardzo rzadko, ukradkiem, jakby zza węgła, ci, którzy wcześniej nie ulegli magii owego łoża ani nie pomyśleli o nim z tęsknotą lub strachem, mogą usłyszeć wizg pił lub brzęk stalowego uścisku szczęk tensometru oraz przeciągły ludzki jęk.

Nawet sceptycznie nastawiony do metafizyki Kołakowski podkreśla niewidoczną siłę oddziaływania *ego*: „[...] alter ego jest niedostępne, chronione nieprzeniknionym puklerzem własnej wyjątkowości”<sup>10</sup>. Również Ricoeur powiada, kierując nasze ścieżki myślenia ku wytworom ludzkiej wyobraźni: „Wbrew tradycji »cogito« oraz wbrew roszczeniu podmiotu, jakoby znał on sam siebie dzięki bezpośredniej intuicji, trzeba stwierdzić, że rozumiemy siebie jedynie odbywając dookólną drogę pośród znaków ludzkości utrwalonych w dziełach kultury”<sup>11</sup>. Z kolei Kant przy okazji omawiania pierwotnie syntetycznej jedności apercepcji nadmienia, że „tylko w naoczności różnej od Ja może być dane to, co różnorodne, a dzięki powiązaniu w jednej świadomości może być pomyślane”<sup>12</sup>. Każdy z filozofów zdaje się, geometryzując, sprowadzać *ego* do punktu, który wewnętrzna transcendencja umieściła tak głęboko, że nawet świadomość jego istnienia nie potrafi wytyczyć dróg jego poznania.

## Tory logiki

*Łoże* jako określenie sztywnej formy naszego jestestwa, kształtującej egzystencjalne wyinaczenia tożsamości wydaje się symbolem zbyt udomowionym, zbyt małym jak na rozmiary używanych tu pojęć. *Primo*, Prokrustes traci na grozie. *Secundo*, złapany przezeń człowiek nie ma *de facto* wyboru. Jak uciec z łoża? Jak wrócić do swej tożsamości? *Tertio*, łoże Prokrustesa jest śmieszne, gdyż przypomina pułapkę na myszy. *Eo ipso* nie sposób nadać łożu rozmachu i powagi. Zawsze rozkwita wokół niego groteskowy ogród skojarzeń. Nie wolno więc unieruchomić w *nim* tożsamości, jakby chodziło o zwykłą abazję, która przymusza człowieka do leżenia. Podobnie czuliby się matematycy, gdyby przestrzeń aksjomatów królowej nauk ograniczyć do punktu, lub pisarze, jeśliby ich sztukę sprowadzić do pojedynczych słów.

<sup>9</sup> Z. Herbert, *Damastes z przydomkiem Prokrustes*. W: tegoż, *Raport z oblężonego miasta*, Wrocław 1992, s. 60.

<sup>10</sup> L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, przeł. M. Panufnik, Warszawa 1990, s. 117.

<sup>11</sup> P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, przeł. K. Rosner i P. Graff, Warszawa 1989, s. 243.

<sup>12</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 157.

Porzucam tymczasem problem *łoża*, gdyż sam ugrzęzę w groteskowych nieużytkach własnego wywodu. Nagromadzenie w jednym miejscu nadmiernej liczby pleonazmów i tautologii, owych *siebie w sobie* czy *ego* poszukującego *ego*, zmusza mnie do objaśnień, aby odróżnić *a* od *b* w matematycznym wizerunku tożsamości  $a \equiv b$ . Jak wiadomo, nie istnieją wzorzec ani ścisła miara tożsamości. Należy zatem zgodzić się na pewne założenia, podobne do tych, które czynić musi malarstwo symboliczne, by powstałe dzieło zostało odebrane zgodnie z kierunkiem artystycznego przesłania.

Co sprawia zatem, że zdanie *Ja to Ja* nie tchnie bezsensownym nadużywaniem słów na podobieństwo pustej rekapitulacji Rocha Kowalskiego: „Wuj to wuj”<sup>13</sup>? Również Hegel<sup>14</sup> uznaje tak literalnie wyrażoną tożsamość za niedorzeczną. Podobnie powiada Wittgenstein<sup>15</sup>. A mimo to wciąż zadają sobie pytanie jak Kant: „W jaki sposób zaś Ja, który myślę, jestem różny od tego Ja, które samo siebie ogląda [...], a jednak, jako ten sam podmiot, jestem z nim jednym i tym samym [...]”<sup>16</sup>. Tak pada ostatnia ziemską reduta matematycznej twierdzy. Gdyby uparcie kontynuować tę tożsamościową kwerendę, konieczne stałoby się rozróżnienie *a* i *b*. A skoro  $a \equiv b$  i  $a \neq b$ , pojawia się sprzeczność, rozwiązywalna jedynie na labilnym gruncie egzystencji, w której prawa logiki stanowią przedmiot wewnętrzny, wobec którego nie możemy ustawić się z zewnątrz. Zanurzeni jesteśmy po uszy w logice świata. Literacko-egzystencjalistyczne atoli rozpatrywanie problemu ludzkiej tożsamości winno zerkać na owe matematyczne wzory jak koneser malarstwa zerka na barwny świat Józefa Mehoffera – ze świadomością więc, że za tymi równaniami, za tym barwnym i nieskazitelnym obrazem kryje się prawdziwe znaczenie, którego ani samo patrzeć, ani powierzchowne odnotowanie w pamięci nie zdołają ani odsłonić, ani wypowiedzieć.

W 1996 roku zbulwersowała opinię publiczną pewna niecodzienna prezentacja artystyczna Zbigniewa Libery. Z klocków lego zbudował on obóz koncentracyjny. Podniosły się krzyki oburzenia, które mogły łatwo przemienić się w to, przeciw czemu artysta swoje dzieło prezentował. I we mnie początkowo zawrzało, tylko dlatego, że ograniczyłem się do patrzenia i pobieżnego kojarzenia obrazów. Jednakże po pierwszej konsternacji przyszła refleksja: w tej alegorycznie pięknej przesadzie artysta kontestuje (wystarczy: przedstawia) ograniczenia ludzkiej egzystencji, inkluzywnie skłonności naszego *ego*, niemoc pełnego bycia sobą. Gdyby przedstawił otoczone murami klasztorne opactwo i przechadzających się mnichów, z ust artysty usłyszelibyśmy tylko szept, a nie donośny głos.

Każda tożsamość jest co najmniej bilateralna. Nawet ta idealizująca rzeczywistość:  $a \equiv a$  wymaga dwóch stron, tym bardziej tożsamość egzystencjalnie płynna, dotycząca istoty ludzkiej, niedościgłości *ego* i świadomych od niego odstępstw. Już na samym wstępie wspomniałem, że odkrywanie siebie w sobie, utwierdzanie się w zgodności ze swoim *ego* nie odbywa się w sposób przypominający swą jasnością i wyrazistością matematyczno-logiczne równości, przebiega ono drogą okrężną, krętą i stromą jak górską perć. Owa liniowość symbolicznej ścieżki, choć umieszczonej w przestrzeni i czasie, nie potrafi jednak ująć całości obrazu, w którego skład wcho-

<sup>13</sup> H. Sienkiewicz, *Potop*, Warszawa 1963, s. 316.

<sup>14</sup> G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych...*, s. 167-168.

<sup>15</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1997, s. 59.

<sup>16</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, s. 168-169.

dzą prócz tła zdarzeń: kreacje, wybory, poszukiwania, uleganie i przeżycia. Za istotą ludzkiej tożsamości stoją czyn i myśl będące zewnętrżnością *ego*. Człowiek ogląda swoje odbicie w działaniu, które pokazuje mu, że to właśnie on. Jak czytelnik pergaminowego kodeksu odgadujący na średniowiecznych miniaturach myśli świętych, tak każdy z nas z czynów swoich odczytuje siebie samego. „Tak zatem poznacie ich po ich owocach”<sup>17</sup>.

Ricoeur, powołując się na Arendt, tak rozwiązuje aporię tożsamości:

Odpowiedzieć na pytanie „kto?” [...] to opowiedzieć historię życia. Historia mówi o „kto” działania. Tożsamość „kto” jest zatem jedynie tożsamością narracyjną. Bez wsparcia narracyjnego problem tożsamości osobowej jest w istocie skazany na nierozwiązywalną antynomię: albo przedstawiamy podmiot identyczny z samym sobą w różnorodności jego stanów, albo utrzymujemy za Humem i Nietzsem, iż ów tożsamy podmiot jest jedynie substancjalną iluzją<sup>18</sup>.

Retoryka Rocha Kowalskiego, pociągająca swoją prostotą i swoistym pięknem, musi zatem ulec wyższości opowiadania, przedstawienia tożsamości ilustrowanej życiem.

Kant sformułował zasadę syntetycznej jedności apercepcji jako najwyższą regułę wszelkiego posługiwania się intelektem<sup>19</sup>. Można z niej wywieść konieczność syntezy przedstawień, której ostatecznym odniesieniem jest tożsame *Ja*. Tam mieści się kumulacja i emanacja mnie samego.

## Swoboda motyli egzystencji

Skłonni jesteśmy aprobować obrazy własnych dokonań zgodnie z zasadą: *Contra facta non valent argumenta*. A jeśli *facta* przeczą świętemu wizerunkowi *ego*, posuwamy się do racjonalizacji lub w skrajnej rozpacz do wyparcia niechcianych zdarzeń z pamięci. Ponieważ ten ostatni sposób przypominający palenie książek lub darcie płócien, ekstraordynaryjny zatem, rażący i nadto rzucający się w oczy, zachodzi rzadko, prześledźmy najpierw okoliczności podejmowanej racjonalizacji, kiedy chęlnymy się odnalezieniem i pochwycciem swojego *ego* w siatkę na motyle. Traktujemy więc ścigane *ego* jak ruchliwe *Lepidoptera* – w momencie, gdy zbliżamy do oczu siatkę, aby zobaczyć wspaniałą egzemplarz z gatunku *Ornithoptera Alexandrae* i z dumą wyciągamy poń rękę, zdobycz okazuje się omamem i nie znajdujemy motyla w siatce albo umyka nam w ostatniej chwili.

„W istocie – powiada Ricoeur – przemiana »ego« [...] zakłada moment dystansu nawet w stosunku »ego« do niego samego”<sup>20</sup>. Myśliciel próbuje w ten sposób uniknąć konfliktu hermeneutyki i krytyki ideologii, która stanowi Orlą Perć kształtującą międzyludzkie relacje, czyli własne przesłanie, autorski kształt nadany treści. *Ja* usiłuje przyswoić inność, to, do czego nie ma bezpośredniego przystępu. Żeby *Ja* istniał, musi istnieć świat, inaczej niczego o *sobie* bym się nie dowiedział. Znanięcki

<sup>17</sup> Biblia, *Ewangelia według św. Mateusza*, Mt 7.16, Biblia Tysiąclecia, Poznań 2003.

<sup>18</sup> P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 3: *Czas opowiadany*, przeł. U. Zbrzeźniak, Kraków 2008, s. 353.

<sup>19</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, s. 17.

<sup>20</sup> P. Ricoeur, *Język, treść, interpretacja...*, s. 244.

za Münsterbergiem tak rzecz ujmuję: „Tylko dzięki temu, że zajmuję stanowisko względem moich przedmiotów, wiem o sobie jako o podmiocie; tylko dzięki temu, że względem przedmiotów obieram to stanowisko, mają te przedmioty rzeczywistość dla mnie”<sup>21</sup>.

Sprawiliśmy, że świat zastygł jak lava po wybuchu wulkanu; w bazaltowy monument przeobraziło się nasze tożsamościowe odbicie. Nastąpiła fałszywa orogeneza tego, co na zewnątrz i fałszywe ożywienie nieruchawego dotąd *ego*. Czemu ma służyć ta obłudna przemiana naszego *Ja* w motyla? Ma wprawić obserwatorów w osłupienie, obudzić żelazną wiarę w niezmiennosc świata. Tak roztaczany obraz potrafi zawładnąć tymi, którzy przeżywali nieraz podobne rozterki. Gubiąc swoją tożsamość, ową odpowiedniość *ego* i umysłu, który jest strażnikiem naszych czynów, dokonujemy prestidigitatorskich sztuczek, aby utrzymać przekonanie o swej niezmienności. Dla niej gotowi jesteśmy ukamienować świat. Chcieliśmy zatem oszukać tożsamość, zaspokoić jej oczekiwanie zrównania ze światem. Innymi słowy zamierzaliśmy pokazać nasze czyny lub myśli w jak najlepszym świetle, a zarazem nazwać je swoimi, tożsamościowo niesprzecznymi.

To nie jedyny sposób wymykania się spod tożsamościowej kurateli. Łyżka dziegciu potrafi zepsuć każdą miód. Wydaje nam się, że można na przekór jaźni rozplątać się w miodzie wspólnoty, a tym samym pozbawić *ego* ostrości i wyrazistości, doprowadziwszy jaźń do zupełnej nieczytelności i wraz z sobą rozpuścić ją w zawartości egzystencjalnej kadzi. Wiara czyni cuda. Właśnie pod tym założeniem możliwa wydaje się autoekstensja, rozpląnięcie się w wielości tego samego gatunku, co nie zmienia faktu, że będzie to zakłamanie, jak wszystko oparte tylko na wierze. Skandujący stadion, marsz faszystowskiej młodzieży, powyborcze owacje, wykonywanie partyjnych dyrektyw w imię wspólnej ideologii... Każdy w tak tłumnej grupie winien myśleć i działać jednako. Kto w gęstwie myślących tak samo poszukuje swej jaźni, w żaden sposób nie eksponując siebie poszukującego, niczego nie znajdzie i rozpląnie się w ciżbie podobnych sobie. Tak próbuje się przysłowiowy dziegieć tożsamościowego rozpląnięcia uznać za jedni jaźni i jej czynnego obrazu, aby nie utracić siebie w sobie, a jednocześnie smakować miód z wielkiej kadzi grupowej ekstazy. *Gdzie ja jestem?* – pytamy z dziwnym smakiem w ustach, a raczej winniśmy pytać siebie, skoro wszystko wokół jest takie samo. Sokratesie, przyślij baka, który żądlić będzie każdego w tym tłumie.

Czy każde utożsamienie *ego* z myśleniem i postępowaniem tłumy jest *de facto* unikaniem poszukiwania siebie w sobie? Bezkrytycyzm, czyli poddanie się prądowi ludzkiej rzeki, czyni z nas niesiony przez wodę przedmiot. Tylko podmiot jest w stanie podjąć myślenie i działanie. Możliwa jest przynależność do grupy tylko pod warunkiem krytycznego nastawienia, które jak ster żeglującej łodzi kieruje nas po koegzystencjalnych wodach.

## **Egzystencjalny moralitet o czarnych dziurach**

Ucieczka przed cierpliwym i nieustępliwym *ego*, ale także pościg częstokroć przekraczają granice poszukiwań na tyle wyraźnie, że słyszymy, zda się, chlupot

<sup>21</sup> F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1991, s. 121.

grząskich bachorzy etyki. Pewne aspekty egzystencji możliwe są do osiągnięcia nie tylko przez naruszenie norm, ale też przez odwrócenie się od siebie. Chcę uniknąć moralizowania, aby nie skończyć jak Linos, który zginął od ciosu zadanego własną lirą. Czynom lubieżnym, łapczywości, zapalczywości, zazdrości, zawiści, obłudzie i fałszowi towarzyszy przymknięcie powiek, widziane przez nas samych jako zawiązanie oczu przez los lub naturę albo przez uosobione pojęcie czegoś wręcz przeciwnego, przez cnotę zatem, na podobieństwo opaski Temidy, która zyskuje dzięki niej swą bezstronność. Powodują nami zatem żądza lub przyjemność, pewien nadmiar, dla którego hedonista Arystyp z Kyreny znajdował wspaniałe racjonalizacje, jak na przykład tę wypowiedzianą przed wejściem do lupanaru, gdy strofował zawstydzonego ucznia: „Nie jest hańbą tu wchodzić, hańbą jest tylko nie umieć stąd wyjść”<sup>22</sup>.

Promieniująca monada naszego *ego* przypomina astronomiczną osobliwość czarnej dziury, którą można obserwować tylko *in situ*. Tego rodzaju obserwacja jest jednak równoznaczna z połknięciem przez to ciało i zniknięciem za horyzontem zdarzeń. Dla człowieka, który dotarłby do swej jaźni, oznaczałoby to uwięzienie w jedności monady. Znaleźlibyśmy się tak głęboko w sobie, że nie byłoby stamtąd powrotu. Na zewnątrz położenie nasze stałoby się niezrozumiałe i mogłoby objawić się chorobą psychiczną. Nie sposób z wewnątrz przeszwarować jakiegokolwiek informacji na zewnątrz. Skąd zatem wiedza o naszym *ego*? Nie bez kozery użyłem paraleli jaźni i czarnej dziury: każdy z nas odczuwa tożsamość z sobą samym jako przyciąganie pewnych zdarzeń, uczuć, wspomnień, kreowanych działań i wszelkich ocen; ponadto daje się wyczuć delikatnie jak mgła promieniowanie *ego* porównywalne z parowaniem czarnej dziury.

Katastrofa, psychiczny kolaps, grozi zatem śmiałkowi, który przekroczywszy granice subtelnych bujań w atmosferze własnej jaźni, spróbuje osiągnąć jeden i ostateczny cel podróży; z niej się już nie wraca. Kto w siebie wstąpi, zasypia dla świata. Endymion pozostawił na ziemi swój sen i zatopił się w sobie, a zwiewna mgiełka płynąca z kolapsu uwieczniła jego wizerunek i uczyniła tak pięknym, że zakochała się w nim Selene. Narcyz natomiast z miłości do siebie zwariował aż do samobójczego ataku. Tak skończyła się jego podróż do wnętrza, do osobliwości monadycznego *Ja*. Stamtąd, jak powiadam, już się nie wraca. Podobnie, choć inną wiedzioną drogą, skończyła nimfa Echo. Zakochana bez wzajemności w Narcyzie zamknęła się w sobie. Jej kolaps uzewnętrzniiony został przez jedną nić łączącą ją ze światem, przez jęk. W końcu tylko on pozostał po niej.

Daleko idące twierdzenie formułuje Kant: „Rzecz, której działanie nie może nigdy uchodzić za współdziałanie wielu działających rzeczy, jest prosta [niezłożona]”<sup>23</sup>. Nieco zaś dalej z żelazną konsekwencją utrzymuje: „Zdanie »Jestem prosty« trzeba uważać za bezpośredni wyraz apercepcji. [...] Nie znaczy [to] jednak nic innego, jak tylko to, że to przedstawienie: *Ja* nie zawiera w sobie nawet śladu różnorodności i że jest absolutną (choć tylko logiczną) jednością”<sup>24</sup>. Zaiste nie sposób zaprzeczyć, skoro to sąd prawdziwy. *Ego* nie może uchodzić za złożone z części odpowiedzialnych za poszczególne funkcje. Powtarzam za Maiores: *Ja* sprowadza

<sup>22</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 1988, s. 116.

<sup>23</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, s. 324.

<sup>24</sup> Tamże, s. 326.

się do punktu. Tak dzieje się z każdym białym karłem ludzkiego istnienia. Jego jedyną emanacją, jakby relikwią tego, co zamknięte, są umysł i działanie. W nich dostrajamy się siebie samych.

## Dyspersja Wielkiego Wybuchu

Chcąc nadal czerpać z astronomicznych zjawisk i teorii, nie sposób ominąć pojęcia przeciwstawnego do czarnej dziury, a mianowicie *Big Bangu*. *Za słowem idzie* – powiedzieliby o twórcy kolejnej paraleli znawcy literatury. Potwierdzam tę obserwację i rozszerzam: *Za słowem idę jak poeta za rymem*. Proszę pamiętać, że u progu Wielkiego Wybuchu znalazły się czas i przestrzeń. Jęły one rosnać w fizyczne wielkości, a pytania, co było przedtem i gdzie mieści się przestrzeń naszego wszechświata, nie mają sensu. Pitagorejczyk Archytas, nie ufając skończoności, przewidywał, co przypisane chłodnej logice naszego umysłu, że jeśli dotrze do ściany stanowiącej kres wszechświata, zawsze zdoła przez szparę w murze przetknąć laskę i w ten sposób przekroczyć granicę skończonego. Ma rację jedynie w zakresie przewidzianym przez Wittgensteina: „Logika wypełnia świat; granice świata są jej granicami”<sup>25</sup>.

*Big Bang* naszej jaźni nie opuści nas samych; co najwyżej czyny mogą zdradzić wspomnienie gwałtownego prapoczątku. Nie jesteśmy w stanie odwołać się do *ego*, które obecne jest w promieniowaniu tła nas samych; napotykamy więc je wszędzie.

To *ego* powołuje człowieka na wykonawcę swojej woli. Każda myśl, a za nią czyn naznaczone są wybuchem jaźni. Stajemy się niewolnikami samych siebie. Eksplozja jest tak gwałtowna i tak pierwotna, że żadna nasza cząstka nie ma szans na protest i samoświadomość własnych błędów. Umysł nie umie nie poddać się swej jaźni – jeśli nie nadażamy za spełnianiem tych nakazów, możemy popaść w szaleństwo. Ba, umysł nie dostrzega wybuchu jaźni i nie potrafi do niej dotrzeć, czym podkreśla pozory normalności tego stanu. Każdy natomiast czyn nosi znamiona nas samych w kosmicznym rozproszeniu. Nie ma czynów zbędnych, to znaczy takich, które przemkną niezakarbowane kozikiem tak rozchełstanego *ego*.

Czy teraz właśnie mówimy o tożsamości idealnej? Czy dotarliśmy do stanu złączenia umysłu i *ego*? Niezauważalnie ogarnia nas brak samoświadomości myśli i działania, ich pierwotnej natury i dyspersji jaźni, która w sposób niewidzialny niczym złoty deszcz sygnuje każde okamgnienie, każdą zmarszczkę, każde wyciągnięcie dłoni, każdy czyn, choćby komuś wydawał się wykonywany ciszką i chyłkiem.

Tak zrodzić się mogą tyrani przerażający swoją mocą, niedociekający jej źródeł, przyjmujący ją jako dopust boży niczym drapieżniki, którym bezrefleksyjny instynkt każe pożerać inne zwierzęta. Obaj Dionizjosowie, Starszy i Młodszy, ojciec i syn, tyrani Syrakuz, naznaczeni zostali złotym deszczem wielkiego wybuchu jaźni. Każdy na swój sposób. Starszy, ten, który wyekspediował Platona w niebezpieczną podróż, bardziej przypominał wiecznie głodnego tygrysa. Gdyby był poetą, można by o nim powiedzieć, że tworzył tak, jak ptak śpiewa. Poetą atoli nie był. Natura pozbawiła go jakichkolwiek wahań czy wątpliwości. Maskować potrafił się tylko wtedy, gdy groziło mu niebezpieczeństwo.

<sup>25</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus...*, s. 64.

Młodszy okazał się nieudaną, wynaczoną kopią ojca. *Big Bang* jego jaźni wylał się wolno spienionym piwem strasznej groteski, wyciekając ukradkiem z flaszki przyziemnego życia. Nieświadom nikłości wybuchu, oburzał się na to, że nikt nie dostrzega w nim ojcowej mocy. Reperował swe braki knuciem, podstępem i zdradą. I tę znajomość z tyranem Platon nieomal przyplacił życiem. Gorzkie wydaje się niedowarzone piwo tożsamości.

### *Idem per simile*

Przypominam, że wykluczaliśmy Sèvres oraz matematycznie określoną równość siebie w świecie i monadycznego *ego*. Skoro tożsamość nie jest idealnym nakładaniem się dwóch identycznych elementów – ulega bowiem wielu wypaczeniom, a przede wszystkim nie pozwala ująć poznawczo swojego *ego* – nie może uchodzić za spełnienie przesławnej delfickiej maksyminy *Γνώθι σεαυτόν*, bardziej znanej w wersji łacińskiej *Nosce te ipsum*. Jaźń nasza tonie we mgle. Kiedy zbliżamy się do niej, rwą się szarpie i bandaże doświadczeń. Odwijamy je ostrożnie, a one szybują strzępami wspomnień i przeżyć. Im bliżej *ego*, tym trudniej utrzymać świadomość celu. Przecież nie chodzi o zmianę opatrunku, tylko o uchwycenie nieruchomej jaźni. Z tej przyczyny poszukujemy swej tożsamości w sposób przedziwnie okrężny, na zewnątrz siebie: w narodowej potędze i chwale, monastycyzmie, hierarchiach wartości, sztuce... jednym słowem, we wszystkim, co wymaga naszej myśli i dłoni. „Jestem przede wszystkim samego siebie (*Selbst*) identycznego w porównaniu z różnorodnością przedstawień danych mi w pewnej naocznosci, ponieważ moimi nazywam te wszystkie przedstawienia razem wzięte, które stanowią jedną naocznosc”<sup>26</sup>. Mędrzec z Królewca oddziela zewnętrznosc i apercpcję od *Ja*, ale też widzi drogę prowadzącą w tę stronę, tylko drogę.

Mircea Eliade<sup>27</sup> powołał do życia zantagonizowane wewnętrznie pojęcie człowieka: współwystępuje w nas rzekomo *homo historicus* i *homo religiosus* jako uosobienie *profanum* i *sacrum*, a na poparcie jednej i drugiej strony naszego jestestwa przywołuje *homines minores*, wśród których koegzystują: *homo politicus*, *homo faber*, *homo ludens*, *homo symbolicus*, mnożąc byty ludzkiego wnętrza. Naśladowcy religioznawcy i myśliciele posuwają się jeszcze dalej, kolejnym *homo* opatrując każde wychylenie się człowieka w stronę rzekomo nową, tak współczesną, że nie sposób inaczej niż przez *homo novus* określić stosunku do niej. Awangardowo więc pobrzmiwa *homo consumens* czy *homo sovieticus*, jakby odkryto w dżungli na filipińskiej Mindanao całkowicie nieznany szczep, który żyje w stronę przeciwną do płynącego czasu i mówi w języku nieprzekładalnym na angielski.

Owszem, *sacrum* i *profanum* to ciekawa obserwacja *ex post et in externo*, ale, jak powiada W.V. Quine, „pomyłką jest szukanie rzeczywistości bezpośrednio oczywistej, oczywistej jakoś bardziej niż dziedzina przedmiotów zewnętrznych”<sup>28</sup>. Co za tym idzie, efektem obserwacji (*sic!*) wydaje się ujęcie ludzkiego wnętrza przez Mir-

<sup>26</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, s. 157.

<sup>27</sup> M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, przeł. S. Tokarski, t. 1, Warszawa 1997.

<sup>28</sup> W.V. Quine, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 1986, s. 91-92.

ceę Eliadego. Gwałtowny zwrot mojego ekskursu, nieprzypadkowo skierowanego w stronę poglądów myśliciela rumuńskiego – religioznawca usiłował rozdrobnić bytowo ludzkie *ego*, porzuciwszy dla tęczy barwnych pomysłów brzytwę Ockhama (*lex parsimoniae*) – winien wykazać bezwzględne *primordium* tożsamości, dążności człowieka do siebie samego.

Istnieje jeden możliwy sens takiego czytania przejawów ludzkiej aktywności: w pejzażu semiotycznych dróg można odnaleźć trwale malarsko znaczenia i symbole, nieprzenikające bezpośrednio do jaźni, lecz odgadujące kolory i jasność jej promieniowania. Podobnie do *homines* Eliadego pokazują ludzkie wnętrza modele Junga<sup>29</sup> odwołujące się do pary antycznych przeciwieństw Nietzschego<sup>30</sup>, pierwiastków apolińskiego i dionizyjskiego.

Idealista niemiecki Schelling ustami fikcyjnego dyskutanta Lucjana określił *Ja* jako „jedność tego, co idealne, i tego, co realne, tego, co skończone i tego, co nieskończone; powstaje ona wyłącznie mocą własnego czynu”<sup>31</sup>. Czytam między wierszami, być może czytam więc tylko to, co chciałbym usłyszeć: filozof zdaje się rozszerzać *Ja* poza siebie i opowiada się tym samym w sposób nader zawikłany za tezę, że tożsamość wymaga trójłątności: świata, umysłu i *ego*. Jako idealista i preheglista widzi tę łączność jako zjawisko ducha obiektywnego.

Żadne moje uwagi nie zmieniają faktu, że bilateralności *ego* i egzystencjalnej obecności człowieka na zewnątrz, będącej *de facto* poszukiwaniem odpowiedniego kąta ustawienia zwierciadła świata, towarzyszy zacieranie różnic dla ocalenia siebie od szaleństwa niedoskonałości. Obserwacje Eliadego są trafne, choć siłą sugestii starają się ubiec indywidualność wyboru, jakby chciały zastąpić lub dookreślić samodzielne poszukiwanie tożsamości. Zapewne taka powinna być nauka: nie wiązać się z Jednym i nie mieć innego uzasadnienia niż ciekawość. Negacja z pewnością podkreśla zewnętrżność nauk, a zarazem ich wybitnie tożsamościowy charakter. W ten oto sposób zwracam uwagę na indywidualistyczny i twórczy charakter scjentyficznej periegezy.

### *De rerum natura*

W iluż zwierciadłach przegląda się człowiek, by w porannym blasku egzystencjalnej potęgi świata, w tym, co inne i z pozoru udomowione, dostrzec choć przez chwilę swoje odbicie, a nadto przeniknąć je na wskroś, usiłując wejrzeć w monadę *ego*? Wspomniana w poprzednim rozdziale nauka wydaje się znakomitym medium dla tej iście prestidigitatorskiej sztuki przenikania. Wdzierając się bowiem w intergalaktyczną czy subatomową rzeczywistość, porządkując ją na swoją modłę, to znaczy przydając temu, co zewnętrzne, kosmicznej konieczności i głębi, a skoro tak, to również swoim analizom i opisom przypisując niepodważalne znamiona prawdy, człowiek – oddany nauce jak woda rybie – pragnie odnaleźć istotę siebie przez poczucie swej niezbędności i obiektywizmu. Ta konstatacja zdaje się korespondować

<sup>29</sup> C.G. Jung, *Rebis czyli kamień filozofów*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1989.

<sup>30</sup> F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, przeł. L. Staff, Kraków 2003.

<sup>31</sup> F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1983, s. 611.

z ciekawą oceną roli filozofii i nauki lapidarnie wyłuszczonej przez Ingardena: „Filozofia ma być więc ostateczną wiedzą o absolutnej subiektywności, w której leży źródło obiektywności”<sup>32</sup>.

Ciekawą myśl na temat tożsamości formułuje Znaniecki, wywodząc z Kanta i Fichtego, że absolutna jaźń jest zarówno źródłem świata bytu, jak i świata wartości. Tak opisana jaźń przedkłada jednak pewne warunki, czyli: „o ile ja stawia siebie jako uwarunkowane przez nie-ja”<sup>33</sup> (jeśli idzie o świat bytu) oraz: „o ile znów ja stawia siebie jako warunkujące nie-ja”<sup>34</sup> (w zakresie świata wartości). Gubi w obu warunkach pochwyconych *coniunctim* niedosiężność *ego*, skoro nie objaśnia subtelności monady. Nie sposób dotknąć *ego* w sensie zmysłowym, a w mentalnym można tylko musnąć. Obie drogi wiją się na zewnątrz naszego *Ja*. Nie wystarczy powiedzieć, „że działalność, w której ja stawia siebie jako warunkujące nie-ja jest działalnością wracającą w siebie samą”<sup>35</sup>. Może tak, może nie. Nawet jeśli na świecie zwyciężą prawdopodobieństwo i statystyka i bił będzie od nich żar pragmatyzmu, pozostaną zwolennicy dociekania imaginacyjno-logicznego.

Z braku pokory i z naiwnej wiary w możliwość przekreślenia niedostępności jaźni biorą się owe straszne i prostackie pomysły botaników ludzkości, aby dociec świadomości człowieka poprzez badanie szkiełkiem i okiem aksonów i dendrytów i ulokować nasze *ego* w mózgu, nazywając jaźń świadomością. Organiczność i cielesność tego pomysłu przeraża. Czy Ja myślę, czy mój mózg? A jeśli mózg, to gdzie Ja jestem? Mózg pyta czy Ja? Do diabła z pytaniami! Rozdzielmy *cerebrum* i *mens*, *cerebrum* i *ego*. Jeśli mój mózg dozna jakiegoś uszkodzenia, nie stanę się kimś innym, nie utracę siebie i nie będę mógł powiedzieć o sobie, że to nie Ja.

Tejrezjasz, wieszczek tebański, przechadzając się kiedyś po górze Kyllene, ujrzał spółkujące węże. Te rzuciły się na niego. Podczas walki zabił samicę. W tym momencie przemieniony został w kobietę. W niewieściej postaci trudnił(a) się prostytutką. Po siedmiu latach Tejrezjasz znów stał się świadkiem miłosnego splotu węży. Tym razem zabił samca i na powrót stał się mężczyzną. Kiedy Dzeus podczas kłótni z Herą, poświęconej jak zwykle jego licznym zdradom, użył apologicznego argumentu, że ona jako kobieta czerpie z miłosnej koniunkcji o wiele więcej przyjemności niż on, małżonka przekonana o niesłuszności tego sądu zażądała niezbitych argumentów. Wezwano Tejrezjasza. Ten na mocy doświadczenia, jakie zdobył po obu seksualnych stronach, przyznał rację Dzeusowi. Hera oślepiła go z zemsty, a władca bogów i ludzi nagroził darem wieszczym.

Tejrezjasz nie poszukiwał odmiennej postaci czy treści *ego*, kiedy stał się kobietą i gdy stał się na powrót mężczyzną, ponieważ nadal był tym samym sobą, co przedtem i potem. „Podobnie jak wszystkie archetypy, tak też jaźń ma charakter paradoksalny i antynomiczny. Jest ona czymś męskim i żeńskim, starcem i dzieckiem, jest potężna i bezradna, duża i mała. Jaźń jest prawdziwą *complexio oppositorum*”<sup>36</sup>. Obecna w opisie Junga antynomia nie ma podkreślać wewnętrznego skłócenia *ego* ani jego złożoności, ale jego nieczytelność, niedostępność i nieobejmowalność. To,

<sup>32</sup> R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 417-418.

<sup>33</sup> F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne...*, s. 117.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Tamże, s. 118.

<sup>36</sup> C.G. Jung, *Rebis czyli kamień...*, s. 410.

że Tejrezjasz nie wyparł się siebie ani jako kobieta, ani jako mężczyzna, ani jako ślepiec, ani jako wieszczek świadczy o barwności jego przebrań rozświetlanych promieniście przez światło zza horyzontu *ego* oraz o monadycznej niezmienności jaźni. Nadnercza, przysadka czy płat czołowy mózgu mimo wyraźnych zmian pod wpływem transformacji płci nie miały szans, by zaprzeczyć tożsamości Tejrezjasza, by poczynić zmiany w zamkniętej trwałości *ego*.

### Placz i lęk przed nicością

Mistrz filozoficznej jednostki lęku Søren Kierkegaard porównuje lęk podmiotywy do zawrotu głowy spowodowanego przez wolność; duch dąży do syntezy, spozierając w dół, ku swoim możliwościom. Można by rzec: nogi uginają się pod człowiekiem, gdy pomyśli o spełnieniu wolności. Myśl o nieskończonej wolności napotyka mury lęku. Duński filozof powiada: „Nicość, która jest przedmiotem lęku, staje się jakby coraz bardziej czymś”<sup>37</sup>. Tak pojmowana wolność natyka się na ścianę skończoności. Za murem siła grawitacji *ego* przestaje oddziaływać. Tam biegnie płatanina *innych* dróg. Dodajmy, że tożsamość znajduje pewne sposoby zjednoczenia naszego jestestwa, mimo iż *ego* jest zaciśniętą w sobie monadą, a umysł co najwyżej widzi mdłe światło pełgające wokół zamkniętej jaźni oraz odczuwa wspomnianą siłę ciężenia, a czyn... a czyn bawi się kolorem i kształtem albo nie robi zgoła nic. Poza nami rozciąga się wolność chłodna jak wszechświat. Pośród jej pustkowi – ciekawi jesteśmy wolności, a jakże! – nasłuchujemy, czekając głośnego *tak!*, które potwierdzi naszą tożsamość w *swobodnej* podróży. Życie traci na swobodzie przez niekończące się łowienie dźwięków naszej wędrówki, przez oczekiwanie potwierdzenia słuszności wyboru.

Kto mówi *tak!*? To echo odbite od murów szaleństwa. Głosem tożsamości jest echo, miara drogi przez pustkowiec wolności. Potrafimy sondować te dźwięki, orientować się w odległości, rozpoznawać niektóre przeszkody, odróżniać zwykłe potknięcia od zderzenia z murem i unikać bram, za którymi wolność nie potrzebuje już słów, stając się nicością, czyli samym działaniem. Wielu wybrało bramy, by w zaślepieniu nicością błąkać się na podzamczu tożsamości albo jeszcze dalej, gdzie nie słychać ani *tak*, ani *nie*, gdzie nie pamięta się o sobie samym, gdzie wszechpanuje *inne*.

Żeby być sobą – w sobie lub na zewnątrz siebie – trzeba tożsamości. Pitagorejczycy, a za nimi inni helleńscy myśliciele, nazywali ten stan wewnętrznej równowagi harmonią, drogą między brakiem i nadmiarem, między zamknięciem i nieograniczeniem... To antyczna próba określenia tożsamości i przydania jej cech nadrzędnych. Nawet życie Arystypa znajdowało owe tożsamościowe ograniczenia. Horacy, porównując hedonistę z cynikiem Diogenesem z Synopy, wyżej stawia postawę pierwszego: „[...] *scurror ego ipse mihi, populo tu: rectius hoc et / splendidus multo est. Equus ut me portet, alat rex, / officium facio*”<sup>38</sup>, co najważniejsze w tym: *ja blaznuję dla siebie, ty dla ludu* [tłum. własne].

<sup>37</sup> S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, przeł. A. Szwed, Kęty 2000, s. 67.

<sup>38</sup> Horatius Flaccus, *Opera Omnia*, London 1853, vol. II, I.17.

Wedle słów poety bardziej świadomy siebie samego jest Arystyp. W pełni odczuwamy tę moc tożsamości czerpaną od hedonisty w *Liście I*: „*Nunc in Aristippi furtim praecepta relabor, / Et mihi res non me rebus subiungere conor*”<sup>39</sup>, co Gołębiowski z finezją tak ujmuje: „To ukradkiem do nauk Arystypa wracam – / szukam punktu oparcia i scalenia w sobie”<sup>40</sup>. Czyż można silniej objawić samoświadomość swej tożsamości?

### *Tempus temporis*

To nie słownikowy zapis łacińskiego rzeczownika III deklinacji miał wybrzmieć w tytule rozdziału, ale *genetivus subiectivus*, syntaktycznie do rzeczy podchodząc. Dziwna atoli składniowo wydaje się to para. Gdzież *subiectum*, gdzież *obiectum*? Nawet pragmatyczna zasada *pars pro toto* miałyby kłopot z zestawieniem dwóch tożsamych znaczeń. *Czas czasu* – brzmiałby dosłowny i nic niemówiący przekład. Czy czas może podlegać upływowi czasu? Jeśli do problemu podejść relatywnie, to tak. Badamy bowiem tożsamość, która odnosi się do dwóch ośrodków mijania czasu: do *ego*, gdzie czas zamilkł (to konieczne założenie wynikające z monadycznej nieprzenikalności), i do umysłu, który mimo mgielnych oparów jaźni ulega chronometrii świata.

Czas zaczął się wraz z objawieniem się świadomości pamiętania. Odwołujemy się do przeszłości niczym pochylony nad mapą geograf, który wodząc palcem po krętych liniach Orinoko, przekłada to, co w mikroskali, na barwne obrazy z młodzieńczej wędrówki brzegami dzikiej rzeki i bezdrożami Wenezueli. Odwołuje się więc do pamięci. Co jest mapą, co palcem, a co skojarzonym obrazem? *Ego* możemy uznać za palec, który każe przywoływać fakty. W tej wędrówce wstecz nie ma on widocznego znaczenia. Nasze *Ja* pragnie obrazów świata poświadczających *siebie*. Pamięć jest błękitną linią Orinoko naszego powracania, nadrzeczne zaś krajobrazy rozświetlają Wenezuelę *przeszłości*. Mgły w korycie rzeki spowijają próbę postrzeżenia palca naszej jaźni. Albo widzimy rzekę wspomnień, albo szukamy jej na mapie pamięci. Nie przydajemy istotnego znaczenia palcowi, który jednak zdaje się promiennym wysłannikiem *ego*.

Jaźń nasza wywołuje kumulację selektywną rzeczywistości, spojrzenie poza granicę *teraz*. Ponieważ czas w monadycznej istocie naszego jestestwa uwiązł, jedynie ciche ćmienie, delikatna palpacja, jakby szuranie mysich łapek, daje znać o istnieniu *ego*, które milczy mistycznie na temat swego wnętrza. Po prostu zanika tam czas; czas czasu się kończy; ulega tożsamościowej kontrakcji. Jaźń wzniosła temporalny grobowiec z ledwie widocznym z powodu kolapsu epitafium: *kto w siebie wstąpi, zasypia dla świata*<sup>41</sup>. Czas musi płynąć, żeby istniał sens rozprawiania o nim. Najchętniej wyobrażamy sobie to pojęcie, rysując oś chronologiczną, na której od lewej ku prawej mkną kolejne lata czy epoki. Cóż za dezynwoltura? *Non possumus!* Tu trzeba egzystencjalnej hipsometrii! Punkt na osi może oznaczyć jakiś moment traktowanej naukowo historii, ale nie fragment życia. Nie istnieje czas *sine homine*.

<sup>39</sup> Tamże, I.1.

<sup>40</sup> Horacy, *Dzieła*, przeł. S. Gołębiowski, Warszawa 1986, ks. I, List I.

<sup>41</sup> Vide w tym szkicu: *Egzystencjalny moralitet o czarnych dziurach*, s. 242.

Zbytняя egzageracja, zbytняя emfaza... Nie! Nie dla tożsamości rzeczy samej w sobie szablę podnoszę, albowiem o identyfikację osobowej egzystencji walczę. Nawet koń, gdyby miał zobaczyć swoje życie w tabeli czy na wykresie z rzędną *t*, odezwałby się ludzkim głosem w wigilię takiej prelekcji: *Po co tabela? Po co wykresy? Jaki jestem, każdy widzi*. A człowiek? Czas nie jest miarą egzystencji, co udowodnił Zenon z Elei w paradoksalnym zadaniu o Achillesie ścigającym żółwia. Bohater nigdy nie dopędzi zwierzęcia słynącego z powolności. Doświadczenie nie zasunęło *eo ipso* bram myślenia. I słusznie! Tak w życiu bywa, że powolny okazuje się szybszy od tego, który uchodził za szybkiego. Niestety, zarówno apologetci filozofa, jak i adwersarze, objaśniając swój sąd, jęli rysować oś liczbową, aby pokazać skokowy upływ odległości i czasu, które to terminy złąły się w jedno pojęcie ruchu. Nikt nie zadał sobie trudu, aby przekornie zinterpretować pomysł filozofa, podnosząc rękawicę egzystencjalnego wyzwania, by odczytać cokolwiek z tożsamościowej matrycy czynów herosa. Czas nie płynie wzdłuż osi, czas się waha, przystaje i rozdwa, jakby uczestniczył w przestrzennych zdarzeniach jako legat innego wymiaru, wymiaru, którego nie znamy.

Franciszek Książnin<sup>42</sup> za Ezopem i de La Fontaine'em zupełnie inaczej zinterpretował przypowieść Zenona. Dzięki nim ta sama historia o wolnym i szybkim zignorowała i opuściła liniowy wymiar. Uzyskała egzystencjalną przestrzenność. Nie obawiała się wierchów ani urwistych zboczy życia. Tak orogeneza egzystencji potrafiła zróżnicować czas. Również tutaj zając-Achilles nie prześcignął żółwia. Również tutaj czas odegrał rolę podstawową, ale nie został zawężony do osi liczbowej, lecz przywdział hipsometryczną szatę barw życia; ożywił się. Niekiedy przygasał niczym płomień na wietrze. Upodabniał się wówczas do czasu w monadzie *ego*. Innym razem mknął jak w wyścigu, a kiedy indziej włókł się w żółwym tempie. Tak widziana rzeczywistość czasu odszyfrowuje istnienie jaźni. Pokazuje tożsamościowe odbicie tego, co zamknięte.

## Jutrzenka wolności

„Przeżywające Ja [...] nie stanowi danej absolutnej”<sup>43</sup>. Już imiesłów na początku tego zdania sugeruje, że Husserl dystansuje się od ludzkiej egzystencji, zamieszczając na swych sztalugach obraz człowieka szarpanego wiatrami fenomenalnego obiektywizmu. Niekiedy można odnieść wrażenie, że przez wyobrażony przezeń świat przeciągają same wiatry, borealne wiatry zewnętrżności. To, co nazwaliśmy tożsamością mentalnego i fizycznego działania oraz jaźni, mistrz fenomenologii porzuca jako *teren psychologii*. Twierdzi, że dla czystej *cogitatio* należy wyzbyć się odniesień do swojego *Ja*. „Poznanie odnosi się do przedmiotu poprzez zmieniający się sens w zmieniających się przeżyciach i poczynaniach *Ja*”<sup>44</sup>. *Ja* stało się przydawką. Gdybym był religijny, rzekłbym: to trzecia stacja męki Pańskiej – Jezus upada po raz pierwszy. Tak przemawia Tarnowski w proteście przeciw fenomenalistycznemu poznaniu: „Re-

<sup>42</sup> F.D. Książnin, *Zając i żółw*. W: tegoż, *Dziela*, t. 1, Lipsk 1837, s. 7-8.

<sup>43</sup> E. Husserl, *Idea fenomenologii: pięć wykładów*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 15.

<sup>44</sup> Tamże, s. 91.

fleksja nie jest bezinteresownym obserwowaniem przepływu świadomości, jak u Husserla<sup>45</sup>. To prawda, że działając lub rozważając, nie szukamy wciąż potwierdzenia tego, że *Ja to Ja*. Ta wiedza w nas już osiadła. Szukamy natomiast siebie na zewnątrz. Szukamy zarazem scalenia z sobą. Zawsze i wszędzie, w gonitwie i ucieczce.

Dedal był artystą, wynalazcą, człowiekiem wybitnym i ambitnym. W poszukiwaniu swej tożsamości gotów był zaangażować się w coś dużo większego niż rzeźbienie, architektura czy inżynierskie projekty. Jego tożsamościowe kreacje wymagały jedyności, wyjątkowości i wyłączności. Uważał, że skoro szuka swojego odbicia w autokreacji, nie może w zwierciadle widzieć tuż obok siebie kogoś innego, tym bardziej kogoś bliskiego. Tak zginął Talos, syn jego siostry. Dedal ujrzał jego odbicie w kreacyjnym lustrze swego jestestwa. Takie są lustra.

Od tożsamości można próbować uciec, ale nie od *ego*. Wola, owa „impresja wewnętrzna”<sup>46</sup>, jak nazywa ją Hume, jest siłą zewnętrzną w odniesieniu do jaźni. Znaniecki podobnie sytuuje względem siebie te dwie ludzkie siły: „[...] samo indywiduum jako podmiot przejawia się w »aktach woli«, w »zajmowaniu stanowiska«<sup>47</sup>. Wola może więc tak kierować działaniem lub myśleniem, aby zdawało się, że człowiek przeczy samemu sobie. Ta gra pozorów na krawędzi absurdu dopuszczalna jest tylko w egzystencjalnym kłębowisku zdarzeń. Istnienie woli zakłada bowiem nadzór świadomości. Jeżeli czynimy coś na przekór sobie, to za zgodą nas samych, gdyż tak działa świadomość. Wynikającą stąd teoretyczną sprzeczność usunąć może tylko egzystencjalny wybuch, jakim jest samobójstwo. Ajas Telamonida miał motyw, by targnąć się na życie. Nie wiemy, co stało się z *ego* herosa, ale lustro tożsamości zostało rozbite.

Jedyną bowiem udaną ucieczką od tożsamości jest paradoksalnie ucieczka w sprzeczność, ucieczka w szaleństwo. Po przeciwnej stronie otwiera swą paszczę nicość rozplynięcia w egzystencjalnym krajobrazie, wtopienia się w myśli i czyny innych. Wówczas człowiek staje się odtwórczo tożsamy z innymi. Znika. Pomiedzy paszczą nicości a szaleństwem autoeremu lśnią krzywe zwierciadła upodobnień i jedno jedyne odbijające nas samych i naszą drogę; wskazuje ono nasze zaniechania, jasne i proste drogi słusznego wyboru. Być może wnosi jakąś rację przekora w słowach Lévinasa: „W istocie Ja, które myśli, słucha własnego myślenia lub obawia się własnych głębi i dostrzega, że jest inne od siebie samego. Odkrywa w ten sposób sławną naiwność własnej myśli, która myśli »prosto przed siebie« – tak jak idzie się przed siebie”<sup>48</sup>.

Jaspers powiada: „[...] tam, gdzie sięga poznanie, nie ma jeszcze wolności. W transcendencji nie ma już wolności”<sup>49</sup>. Wolność jest cechą immanentną poszukiwania tożsamości. Najlepiej to wytłumaczyć, schodząc o szczebel niżej po drabinie systematyki zwierzęcej. Niedźwiedź łapą łowi ryby w górskim potoku; bocian drepcze po podmokłej łące; dzik buchtuje w lesie; wiewiórka wypluwa skorupki buczynowych

<sup>45</sup> K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995, s. 286.

<sup>46</sup> D. Hume, *Traktat o naturze...*

<sup>47</sup> F. Znaniecki, *Pisma filozoficzne...*, s. 121.

<sup>48</sup> E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2012.

<sup>49</sup> K. Jaspers, *Filozofia egzystencji: wybór pism*, przeł. D. Lachowska, A. Wołkowicz, Warszawa 1990, s. 165.

orzechów; wilk toczy śmiertelną walkę z wilkiem. To sceny nieartykułowanej, nieuświadomionej wolności. Tylko taka wolność jest wolna. Ta, która wygląda z hasła rewolucji francuskiej: *liberté, égalité, fraternité, de facto* nie istnieje. Jeżeli ktoś próbuje być wolny, winien zapomnieć o wolności. Jaspers w ten sposób uzasadnia tę tezę: „Bycie wolnym nie może najpierw dowieść samo siebie, by potem siebie chcieć, jest raczej tak, że wolność chce siebie, by uobecnił się jej sens jej możliwości. [...] Wolności nie dowodzę bowiem rozumowaniem, lecz czynem”<sup>50</sup>. Z tej to przyczyny istnieje jeden sposób utożsamienia się z wolnością: bycie wolnym. Z pierwszym promieniem światła gaśnie ogień wolności.

Także Fromm, przedzierający się przez chaszcze psychologii, pisze na ten temat, eksponując niebezpieczeństwo ze strony politycznych przełomów, kiedy to człowiek wyswobodzony z więzów jednego autorytetu niezauważalnie staje się ofiarą nowego, który sprawia, że człowiek „żyje tak, jak tego inni od niego oczekują”<sup>51</sup>. Stąd już tylko krok do utraty tożsamości i wspomnianej wcześniej paszczy nicości. Wolność nie tylko od słów ginie.

## Ja to Ja

Na czym wreszcie polega owa tożsamość siebie z sobą? Skąd *Ja* przychodzi? Myślimy i działamy, kochamy i uczymy się, wierzymy w Boga i nie wierzymy. Moje *ego* jest busolą i sekstantem, których pomiary odczytuję w swoich zamiarach, dokonywanych wyborach, myślach i czynach. Im bliżej bieguna wrażeń, im silniejsze oddziaływanie na rzeczywistość, tym wyraźniej rozpoznajemy drogę naszej tożsamości. Racjonalizując niemoc przeniknięcia swojej jaźni, stwierdzam: nie muszę realizować swego zamysłu, ponieważ bez tego potrafię dokonać pomiarów kreowanej rzeczywistości; wystarcza mi możliwość. Tworzę i widzę swoje odbicie. Nie od początku zdaję sobie sprawę z katoptrycznej mocy swego oddziaływania. Wraz z narodzinami prócz ciała i sztuki gaworzenia powstają *Ja*, mentalnie nieuświadomiona jeszcze obecność monadycznego wnętrza. „Ja to Ja” – ta konstatacja nadejdzie po latach. Fromm przytacza fragment powieści Richarda Hughesa<sup>52</sup> opisujący od strony psychologiczno-literackiej ów egzystencjalny przełom, narodziny świadomości tego, że ja cały należę do siebie (nie jestem kimś innym) i mogę wpływać na kształtowanie siebie samego i tego, co na zewnątrz. Fromm z psychologicznej perspektywy tak objaśnia istnienie tych dwóch kierunków jednej tożsamości: „[...] jednym z aspektów narastającego procesu indywiduacji jest wzrost poczucia własnej siły. [...] Drugim aspektem [...] jest wzmagająca się samotność, [...] odseparowanie od świata”<sup>53</sup>.

Pozostaje pewien nierozwiązany problem, pojęciowy – mam nadzieję, dotyczący myślenia, a mianowicie: kto myśli? Kto jest podmiotem kartezjańskiej maksymy *Cogito ergo sum*? *Ja* Kartezjusza nie jest *ego*, które tylekroć wypowiedziałam w moim szkicu jako synonim jaźni, jako *Ja* lub *istota jestestwa*; w moim szkicu te wyrazy

<sup>50</sup> Tamże, s. 164.

<sup>51</sup> E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemiłscy, Warszawa 1993, s. 238.

<sup>52</sup> R. Hughes, *Orkan na Jamajce*, przeł. A. Demkowska, fragm. W: E. Fromm, *Ucieczka od wolności...*, s. 42 i nast.

<sup>53</sup> E. Fromm, *Ucieczka od wolności...*, s. 44.

różnią się tylko zapachem, czyli subtelną pod- lub nad-interpretacją. *Ego* jest monadą. Nie podobna tam wejrzeć i wrócić z rewelacyjną opowieścią. Na podobieństwo dżetów czarnej dziury rozsyła strumienie potwierdzeń lub negacji. Te informacje przechwytuje i rozszyfrowuje umysł. I pyta głośno: czy racjonalizujemy (odrzucaamy), czy aprobujemy? To w umyśle i działaniu wyraża się cały sens tożsamości. Skąd wiemy, że tak, a nie inaczej, należy pomyśleć lub uczynić? To umysł wiedzie nas przez życie, głowiąc się wielce nad wyborem drogi, która pozwoli przejść suchą nogą między *Ja* i światem. Nie ma śmiałków, którzy przeforsują przez życie *siebie samych* w całkowitej zgodzie z *ego*. Nie uczyni tego ni mędrzec, ni zbrodzień, ni kuglarz, ni kapłan, gdyż niepodobna wejrzeć w głąb siebie. Owszem, busola, owszem sekstant, ale to tylko drogowskazy.

Miotają się filozofowie, miotają się pisarze, aby wykroić, mówiąc w rzeźbiarskim języku, choćby tożsamościowy relief z kamienia rzeczywistości. Nawet pierwszy rzeźbiarz Albionu Hume podupada na duchu, gdy stwierdza, że „wszystkie subtelne zagadnienia, które dotyczą tożsamości osobowej, nie dadzą się nigdy rozstrzygnąć ostatecznie i [...] należy je uważać raczej za trudności gramatyczne niż filozoficzne”<sup>54</sup>. Nie dadzą się przeniknąć do samej głębi – zgoda – ale nie można odmawiać sensowności poszukiwaniom kolejnych argumentów na rzecz istnienia tożsamości i sprowadzać ważki egzystencjalnie problem do kwestii językowej. Tak oglądana tożsamość traci na mocy i pięknie.

A jeśli zaprzeczymy kartezjańskiemu *Ja* jako należącemu do świata, a nie do *ego*... Innymi słowy: czy bronilibyśmy sensu maksymy francuskiego filozofa, gdyby brzmiała ona: *Nie myślę, więc mnie nie ma*. Takie oto wyinaczenie i jego interpretację proponuje wspomniany przed momentem Hume: „Gdy moje percepcje na pewien czas znikają [...], nie postrzegam mego ja i można słusznie powiedzieć, że ono nie istnieje”<sup>55</sup>. Jednocześnie przydaje on potężne znaczenie pamięci w dociekaniu źródła tożsamości osobowej. Czym innym jest zatem uświadamianie sobie tożsamości, a czym innym sama tożsamość, która trwa nieprzerwanie, od narodzin po...

Arendt miesza synonimiczne pojęcia *jaźni* i *ego*. Ponadto zmienia podczas wykładu definicje poszczególnych pojęć. Twierdzi bowiem, że „myślące ego jest czystą aktywnością, jest tym samym pozbawione wieku, płci oraz jakichkolwiek cech, a także historii życia”<sup>56</sup>. Jednakże kilka stron wcześniej pisze: „każda zjawiająca się żywa istota posiada »podstawę, która nie pojawia się«, lecz która może być wydobyta na światło dzienne [...]”<sup>57</sup> lub jeszcze wcześniej: „Owo »wewnętrzne ja«, jeśli w ogóle istnieje, nie pojawia się ani wewnętrznemu, ani zewnętrznemu zmysłowi [...]”<sup>58</sup>. Skoro uznajemy *ego* za myślące, nie można przydawać mu bezmyślności: nic nie wie, a jest *myślące*. Jak wydobyć na światło dzienne ową podstawę? Mamy zatem: *wewnętrzne Ja*, *Ja*, *myślące ego* i *jaźń*. Mnożenie bytów... Gdzież brzytwa Ockhama? *Ja myślące* wywodzi się od Kantowskiego *myślę*. Jednakowoż przydawka *myślące* u Arendt sugeruje jako źródło wnioskowanie z tego, że myślę o tym, że myślę. A myślenie wraz z całym wszechświatem rozrasta się na zewnątrz *ego*.

<sup>54</sup> D. Hume, *Traktat o naturze...*, s. 340.

<sup>55</sup> Tamże, s. 330.

<sup>56</sup> H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 80.

<sup>57</sup> Tamże, s. 78.

<sup>58</sup> Tamże, s. 76.

Nie ma potrzeby zataczania kolejnych ontycznych kręgów pojęć. Wystarczy opowieść o relacjach. Obecne w człowieku *ego* jest zamknięte, a wszystko, co na zewnątrz, należy do relacji w świecie. Część tego świata stanowią ciało, umysł i działanie człowieka, a część – cała zewnętrzność, czyli okoliczności i materia. Wzajemne oddziaływania są w naszej (ludzkiej) interpretacji cyrklem zarysującym wspomniane fałszywe kręgi. *Quo vadis, homo?* Człowiek pragnie być ubóstwiany za skomplikowaną swą naturę, czyli za nic.

### *Creatio ex nihilo*

Najwyraźniejszą i najbardziej wyrafinowaną formą egzystencjalnego pomiaru naszej jaźni jest twórczość. Uwypukla i ożywia tę tożsamościową płaskorzeźbę i geometrycznie proste zdanie Heideggera: „Artysta jest źródłem dzieła. Dzieło jest źródłem artysty”<sup>59</sup>. Ta właśnie wzajemność rozpina miarę jakby podwójną: imaginacyjnego wcielania się w postacie, zdarzenia i tło (przeżywania) oraz czynności dyscyplinujących wyobraźnię, takich jak zapis myśli w strofie alkajskiej, uderzenie dłutem w kamień lub palcami w klawisze czy pociągnięcia szpachlą po płótnie. To egzystencjalna siła dzieła sztuki. Tym sposobem tworzenie wycina coś z niczego. Nie było nic, powstało dzieło. Obrazem *ego* stało się zatem i tworzenie, i dzieło. Jakiś centaur mógłby stwierdzić (nie mają zwyczaju pytać): *Każdy mój czyn, nawet próba gwałtu na Hippodamii, zalicza się do „creationes ex nihilo”, wszak nie było tego czynu wcześniej*. Podobnie rzec mógłby jakichś stachanowiec z trójki murarskiej z końca lat czterdziestych: *W jeden dzień zbudowałem ścianę z pięćdziesięciu tysięcy cegieł. Był pomysł na technikę podawania i układania. Była też realizacja. Pozostało po mnie dzieło: budynek na Mariensztacie*. Ricoeur idzie dalej, przypisując większą rolę literaturze niż innym sztukom: „Cóż wiedzielibyśmy o miłości i o nienawiści, o uczuciach etycznych i ogólnie o tym wszystkim, co nazywamy sobą, gdyby nie zostało to wypowiedziane i sformułowane przez literaturę?”<sup>60</sup>. Uważam, że miłość i nienawiść oraz inne uczucia eksponujące tożsamościową dla *ego* kreację świata równie literalnie i literacko ukazują się w malarstwie i rzeźbie, choć przyznaję, że pierwsze było słowo.

Dlaczego i centaury, i robotnicy z trójek murarskich nie zasługują na miano artystów? Była myśl i realizacja... Jednakże ta myśl realizacyjna nie czerpie z nieba, tylko z gotowego projektu lub z doświadczenia. Jest zatem odtwórcza. Tę eksplikację mogliby uznać adwersarze za czysto werbalną, ponieważ brak objaśnienia różnicy między działaniem twórczym i odtwórczym. Wielu słów i werbalnych wywjasów wymagałaby tak prowadzona apologia. I jeden, i drugi myślał, i jeden, i drugi wykonywał pewne czynności, nim powstał efekt. Co różni dokonania robotnika z Mariensztatu i Jana Parandowskiego? Wykształcenie, światowy rozgłos, erudycja i elokwencja nie mogą stanowić o tej różnicy, ponieważ są powierzchowne.

Dlatego za *spiritus movens* twórczości uznać musimy *ego*, które mimo swojej inkluzywnej niedostępności jako jedyne potrafi czerpać z platońskich idei i emanować

<sup>59</sup> M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*. W: tegoż, *Holzwege*, Frankfurt am Meine 1972, s. 7. Cyt. za: W. Stróżewski, *Dialektyka twórczości*, Kraków 2007, s. 251.

<sup>60</sup> P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja...*, s. 243.

nimi. Nie ma innego sposobu, by wyznaczyć granicę między dziełem twórczym i odwórczym. Jeżeli zakładamy istnienie *Ja*, musimy założyć istnienie idei, których tylko *Ja* może być dysponentem i archiwistą. Z jaźni bowiem wiedzie droga do krainy innego wymiaru, do krainy platońskich idei. To do nich przybliży się, to ich dotyka artysta. To one spływają nań łaską twórczego geniuszu, którego skrzydła potrafią musnąć także odbiorcę. Dzieła artystów pełne są tych muśnięć. Jak sztywno i oficjalnie stwierdza Ricoeur, „ja” odbiorcy jest konstytuowane przez to, co nazwalibyśmy „sprawą tekstu”. *Ego* najszybszego i najbardziej precyzyjnego murarza nie potrafi z pełną świadomością piękna ściągnąć idei na ziemię. Czerpie z gotowych wzorców, wymiernych i powtarzalnych jak ceglany prostopadłościan.

Geniusz artysty korzysta z umiejętności czytania własnego *ego*, odszyfrowywania świetlnych refleksów, owych dżetów idealnych i przekładania ich na zmysłowy język wyobrażeń, aby odbiorca dzięki tej samej, przypisanej człowiekowi, sensualnej percepcji mógł szybować wysoko ponad zmysłowym światem. Tytułowa *creatio ex nihilo* mówi nam o tym, że twórczość pochodzi z rejonów, do których nie ma dostępu. Twórca pozornie przekracza tę granicę, ponieważ potrafi przeistoczyć płynące stamtąd refleksy idei w *signa* ziemskiego języka, zachowując tamto lśnienie.

Ciekawą aporię wynikającą z wzajemnego przesłaniania się czasu zarysowuje Ricoeur: „Czas opowiadany jest jak most przerzucony nad przepaścią rozdzielającą czas fenomenologiczny od czasu kosmologicznego”<sup>61</sup>. Ten most to czas dzieła sztuki, to wykuta w kamieniu i zawieszona wysoko nad ziemią droga do wieczności. Tak została się czas twórczej tożsamości.

Chłodem codzienności pobrzmiwa więc historyczno-socjologiczna interpretacja sztuki pióra Bourdieu, który podkreśla społeczne namaszczenie twórcy jako warunek wystarczający do istnienia sztuki<sup>62</sup>. Sprowadza więc ją do pewnego rodzaju zinstytucjonalizowanej wiary w sens estetycznych zamierzeń twórcy, szkoły artystycznej, marszandów, agentów, salonów, historyków i miłośników. Wszyscy oni są jakoby miarą wielkości twórcy. *Horribile dictu!*

## Bibliografia

- Arendt H., *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991.  
Biblia, *Ewangelia według św. Jana*, J 20.29, Biblia Tysiąclecia, Poznań 2003.  
Biblia, *Ewangelia według św. Mateusza*, Mt 7.16, Biblia Tysiąclecia, Poznań 2003.  
Bourdieu P., *Reguły sztuki: geneza i struktura pola literackiego*, przeł. A. Zawadzki, Kraków 2001.  
Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 1988.  
Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, przeł. S. Tokarski, t. 1, Warszawa 1997.  
Fromm E., *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemilscy, Warszawa 1993.  
Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990.

<sup>61</sup> P. Ricoeur, *Czas i opowieść...*, s. 350.

<sup>62</sup> P. Bourdieu, *Reguły sztuki: geneza i struktura pola literackiego*, przeł. A. Zawadzki, Kraków 2001.

- Herbert Z., *Damastes z przydomkiem Prokrustes*. W: tegoż, *Raport z obłązonego miasta*, Wrocław 1992.
- Herbert Z., *Przesłanie Pana Cogito*. W: tegoż, *Pan Cogito*, Wrocław 1993.
- Horacy, *Dzieła*, przeł. S. Gołębiowski, Warszawa 1986, ks. I, List I.
- Horatius Flaccus, *Opera Omnia*, London 1853, vol. II, I.17.
- Hughes R., *Orkan na Jamajce*, przeł. A. Demkowska, fragm. W: E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemiłscy, Warszawa 1993.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 2005.
- Husserl E., *Idea fenomenologii: pięć wykładów*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1990.
- Ingarden R., *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963.
- Jaspers K., *Filozofia egzystencji: wybór pism*, przeł. D. Lachowska i A. Wołkowicz, Warszawa 1990.
- Jung C.G., *Rebis czyli kamień filozofów*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1989.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001.
- Kierkegaard S., *Pojęcie lęku*, przeł. A. Szwed, Kęty 2000.
- Kołąkowski L., *Horror metaphysicus*, przeł. M. Panufnik, Warszawa 1990.
- Kniaźnin F.D., *Zając i żółw*. W: tegoż, *Dzieła*, t. 1, Lipsk 1837.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2012.
- Nietzsche F., *Also sprach Zarathustra*. W: *Nietzsche's Werke*, t. 6, Leipzig 1895.
- Nietzsche F., *Narodziny tragedii*, przeł. L. Staff, Kraków 2003.
- Nietzsche F., *Tak mówił Zarathustra*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2005.
- Quine W.V., *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 1986.
- Ricoeur P., *Czas i opowieść*, t. 3: *Czas opowiadany*, przeł. U. Zbrzeźniak, Kraków 2008.
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja*, przeł. K. Rosner i P. Graff, Warszawa 1989.
- Schelling F.W.J., *Filozofia sztuki*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1983.
- Sienkiewicz H., *Potop*, Warszawa 1963.
- Spinoza B., *Traktat o poprawie rozumu*. W: tegoż, *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Myślicki, Kęty 2003.
- Stróżewski W., *Dialektyka twórczości*, Kraków 2007.
- Tarnowski K., *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1997.
- Znanięcki F., *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1991.

## Summary

In this essay there are led ways to man's heart of hearts, to *ego* resembling an inaccessible monad, which evades our control, but attracts always attention. The unattainable destination inside our inside is reflected in thinking and action in outer world; here the man can recover himself. Kant's *I think* shows the way to *ego* and to looking for myself outside.

The essay presents the dual exposition of the essence of human being. Though *ego* belongs to man's inside, it can be hardly dabbed by philosophical thought, but on other hand the landscape of our thinking and action is idealizing or blurred. My essay only describes problems roughly. The rest waits for description.

### **Biogram**

**Andrzej Katzenmark** (ur. 1956) – pisarz starający się przenikać w głąb rzeczy; autor powieści: *Granice i przełomy*, *Nie wypłyniesz poza swoją odyseję* oraz *Życie to pejzaże minione*. Świat widzi słowami.

hetairos.56@tlen.pl