

# Wstęp

Kategoria tożsamości narracyjnej stała się popularna w filozofii mniej więcej w latach osiemdziesiątych XX wieku, po tym, kiedy Alasdair MacIntyre w *Dziedzictwie cnoty* (1981) zaproponował rozpatrywanie życia jednostki w kategoriach jedności opowieści biograficznej, co podchwycili i rozwinęli Paul Ricoeur oraz Charles Taylor. Jakkolwiek sama idea postrzegania naszej egzystencji przez pryzmat jakiejś (auto)narracji, którą możemy opowiedzieć na nasz własny temat, pojawiała się już wcześniej u różnych myślicieli, zagadnienie to miało charakter zasadniczo marginalny i jednak w większym stopniu kontekstowy. Tak naprawdę dopiero wystąpienie MacIntyre'a oraz dwóch wymienionych wyżej filozofów dało asumpt do tego, że stało się ono pełnoprawną kategorią filozoficzną. Zacznę od przedstawienia moich założeń i głównych tez, których zamierzam bronić, oraz od zdefiniowania najważniejszych terminów.

Niniejsza książka dotyczy, mówiąc najogólniej, problemu podmiotowości i tożsamości. Analizuję je tutaj jako pojęcia filozoficzne, przy czym sytuuję swoje rozważania w szeroko pojętej tradycji kartezjańsko-kantowskiej oraz hermeneutycznej. Pojęcia, którymi operuję – takie jak „podmiot”, „jednostka”, „empiryczność” czy „tożsamość” – wywodzą się albo bezpośrednio z tego nurtu, albo też stanowią coś w rodzaju, jak określił to Alain Renaut w pracy pt. *Era jednostki*, mutacji, nieciągłości i złamania wiodącej tendencji<sup>1</sup>, wciąż jednak przynależąc do tej tradycji. Dlatego właśnie nie interesują mnie tutaj popularne obecnie w epistemologii oraz w filozofii nauki ujęcia behawiorystyczne, kognitywne<sup>2</sup> czy neurofizjologiczne. W ich ramach

---

<sup>1</sup> Alain Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, przeł. D. Leszczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2001, s. 53.

<sup>2</sup> O tych i innych koncepcjach podmiotu poznania funkcjonujących obecnie w filozofii nauki (między innymi psychoanalitycznej, neopsychanalytycznej, ewolucjonistycznej czy teorii sztucznej inteligencji) pisze Małgorzata Czarnocka, *Podmiot poznania a nauka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003.

zagadnienia związane z podmiotowością i tożsamością rozważa się z perspektywy scjentystycznej, na przykład jako element badań nad funkcjonowaniem mózgu czy procesów poznawczych.

Jakkolwiek przywołuję także inne aspekty omawianej problematyki – na przykład psychologiczne, społeczne czy kulturowe – one również nie stanowią głównego przedmiotu moich zainteresowań badawczych i czynię to jedynie kontekstowo. Inaczej mówiąc, rozważam podmiotowość w znaczeniu obiektywnym, a nie psychologicznym, nie analizuję więc subiektywnych odczuć związanych z doświadczaniem przez jednostkę faktu bycia podmiotem<sup>3</sup>. Trzeba tutaj jednak podkreślić, że omawiany termin jest wieloznaczny i także w samym dyskursie filozoficznym może występować w różnych kontekstach. Zaznaczam więc, że nie będę się zajmować podmiotem logicznym rozumianym jako „to, o czym orzeka się w sądzie (zdaniu), to, czemu przysługują rozmaite orzeczenia (predykaty)”<sup>4</sup>. Interesuje mnie podmiot poznający oraz, może nawet w większym stopniu, działający, pojmowany jako, jak podaje na przykład *Oksfordzki słownik filozoficzny*, faktyczny sprawca, który zajmuje wobec rzeczywistości postawę aktywną, to znaczy coś robi i posiada kontrolę nad zdarzeniami, a nie jedynie pozwala, by one mu się przytrafiały<sup>5</sup>. Chodzi mi o taki sens tego terminu, który – zgodnie

<sup>3</sup> Jak pisze na przykład Marek Majczyna, podmiot to kategoria filozoficzna, chociaż jest on przedmiotem zainteresowań innych dziedzin, które jednak kładą nacisk na inny aspekt wspomnianego wyżej problemu i zadają nieco inne pytania niż filozofia: „Podmiot oraz określenia pochodne, jak podmiotowość czy podmiotowanie, są różnie ujmowane w dziedzinach wiedzy zajmujących się człowiekiem. Punktem wyjścia ujmowania i przedstawiania tej problematyki są ustalenia poczynione na gruncie filozofii”, Marek Majczyna, *Podmiotowość a tożsamość*, [w:] *Tożsamość człowieka*, red. A. Gałdowa, Wydawnictwo UJ, Kraków 2000, s. 36. „To, co przede wszystkim wprowadza inne rozłożenie akcentów w filozoficznym i psychologicznym ujęciu podmiotu, dotyczy rozróżnienia między **byciem podmiotem** a **poczuciem bycia podmiotem**. Problem podmiotu i bycia podmiotem tradycyjnie należy do dociekań filozofii. Natomiast «**poczucie** bycia podmiotem» staje się przedmiotem badań psychologii, ponieważ poczucie bycia podmiotem [...] należy do rzędu doświadczeń subiektywnych”, tamże, s. 39. Oraz dalej: „W teoretycznym i praktycznym ujmowaniu podmiotu w psychologii akcent kładzie się na poczucie bycia podmiotem, mniej istotne zaś okazuje się to, czy człowiek jest podmiotem według jakichś obiektywnych kryteriów filozoficznych. Psychologia może bowiem przyjąć (i najczęściej przyjmuje) ustalenia filozofii w kwestii tego, czy człowiek jest czy też nie jest podmiotem, natomiast sama może formułować pytania typu: a) na ile i w jakim zakresie dany człowiek czuje, że jest lub nie jest podmiotem; b) co sprawia, że ktoś czuje się albo nie czuje się podmiotem; c) jak człowiek przeżywa swoją podmiotowość”, tamże, s. 40.

<sup>4</sup> Definicję podaję za: *Filozofia. Leksykon PWN*, red. W. Łagodzki. G. Pyszczek, PWN, Warszawa 2000, s. 261 (hasło „Podmiot”).

<sup>5</sup> Zob. Simon Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, przeł. C. Cieśliński i inni, red. J. Woleński, Książka i Wiedza, Warszawa 2004, s. 296 (hasło „Podmiot działający”).

z kantowskim trójpodziałem władz – mieści w sobie teoretyczne zdolności poznawcze oraz praktyczną zdolność do działania w świecie, a wreszcie zakłada również transfakultatywną władzę formułowania sądów. Pojęcie to w filozofii nowożytnej posiada jeszcze jedno znaczenie – filozofowie tacy jak Kartezjusz, Hegel czy Schelling mówią bowiem o ontologicznym, metafizycznym aspekcie podmiotowości, czyli po prostu o podmiocie jako o bycie. U Kartezjusza jaźń posiada charakter substancjalny – jest traktowana jako *res cogitans*, rzecz myśląca. W filozofii transcendentalnej z kolei jaźń jako zasada dedukcji systemu wiedzy także przybiera cechy bytu. Ma to miejsce zarówno u Fichtego, Schellinga i Hegla, jak i w nieco zmodyfikowanej postaci u Schopenhauera.

Jak pisze Alain Renaut, to właśnie ta nowożytna refleksja doprowadziła do wyłonienia i ukształtowania się podmiotu w tej formie, w jakiej funkcjonuje on obecnie w dyskursie filozoficznym. Autor ten uważa ponadto, iż rozwój ten nie przebiegał wcale, jak sądzi Heidegger<sup>6</sup>, harmonijnie i linearnie. Wraz z Leibnizem w spójnej dotąd historii kartezjańskiego *ego cogito* pojawia się bowiem jego zdaniem pluralistyczna mutacja, która „w historii podmiotu prowadzi od podmiotu do jednostki”<sup>7</sup>.

Interpretacja ta pozwala lepiej zrozumieć relacje łączące podmiot z tożsamością. Pojęcie to także posiada różne znaczenia, ale w tym tekście chodzi o tożsamość osobową (*personal identity*), definiowaną jako to, co „czyni nas jedną i tą samą osobą w dowolnej chwili, [...] w różnych momentach”<sup>8</sup>,

---

Zgodnie z jeszcze inną definicją, podawaną przez *Słownik pojęć filozoficzno-socjologicznych*, podmiot jest to „człowiek jako jednostka społeczna i istota gatunkowa będąca sprawcą czynów i ponosząca za nie odpowiedzialność”, Adam Jan Karpiński, *Słownik pojęć filozoficzno-socjologicznych, wyrazów obcych i wyrażen powszechnie stosowanych*, Wydawnictwo Gdańskiej Wyższej Szkoły Administracji, Gdańsk 2006, s. 175. W tym ujęciu podmiotowości na plan pierwszy wysuwa się aspekt etyczny i praktyczny: kiedy mówimy o kimś jako o podmiocie, zakładamy, że jest aktywnym sprawcą czynów i że posiada realny wpływ na rzeczywistość, w której żyje.

<sup>6</sup> Alain Renaut, *Era jednostki*, dz. cyt., s. 53.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, dz. cyt., s. 407 (hasło „Tożsamość osobowa”). Dlatego właśnie według Briana Garretta „centralnym zagadnieniem tożsamości osobowej jest pytanie o to, co odróżnia takie rodzaje zmian, które my, mentalnie jednolite jednostki, możemy przeżyć od takich rodzajów zmian, które konstytuują naszą śmierć”, Brian Garrett, *Personal Identity*, [w:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, t. 7, red. E. Craig, Routledge, London-New York 1998, s. 306 (jeśli nie zaznaczono inaczej cytaty z publikacji obcojęzycznych podaję w moim tłumaczeniu). Pytając o tożsamość osobową pytamy bowiem o to, co istotne dla jednostki jako jednostki, o ten czynnik, który pozwala jej być sobą pomimo licznych zmian, jakich doświadcza jako jednostka empiryczna funkcjonująca w czasie – na przykład starzenie się, zmiany wyglądu, wzrost, zmiany wagi, koloru włosów etc. Problem ten porusza także Paul Ricoeur, odnosząc się do tzw. *puzzling cases*

w ciągu całego naszego życia. Inaczej mówiąc, chodzi o taką formę podmiotowości, w której nacisk pada w mniejszym stopniu na to, co uniwersalne i racjonalne, a w większym stopniu na to, co indywidualne, a więc o to, co sprawia, że dane indywiduum jest tą właśnie konkretną jednostką, różną od wszystkich pozostałych.

Chciałabym w tym miejscu poczynić pewną uwagę, która jest ważna z punktu widzenia dalszych analiz przedstawionych w niniejszej pracy. Jakkolwiek podmiotowość to nie do końca to samo co na przykład jaźń czy tożsamość, to w dyskursie filozoficznym tych pojęć bardzo często używa się wymiennie. Jest tak dlatego, że określenia te odnoszą się do jednego bytu – do ja, *ego*, *self*, a różnica polega zasadniczo na tym, że nazywają one różne aspekty tego bytu. I tak na przykład kiedy mówimy o podmiocie, chcemy z reguły uwypuklić zdolność jakiegoś indywiduum do racjonalnego myślenia i działania, podkreślić to, co jest w nim w jakiś sposób uniwersalne, wspólne z innymi racjonalnymi indywiduami. Kiedy zaś mówimy o tożsamości, chcemy wyróżnić to, co jest właściwe tylko tej konkretnej osobie, co określa tylko ją i nikogo innego, a więc to, co odróżnia ją od innych, czyniąc zarazem tożsamą ze sobą – czyli w pewnym sensie sprawia, że jest ona jednostką w tym znaczeniu tego słowa, jakim operuje Renaut w cytowanym wyżej dziele. Tożsamość ma wobec tego z samej definicji charakter jednostkowy, indywidualny, nawet partykularny, a przez to z założenia posiada większy związek z empirycznym konkretem – bo mówiąc o niej, zawsze mamy na myśli jakąś określoną osobę, jakiś określony podmiot, tożsamy ze sobą i różny od wszystkich innych jednostek (tak, że można nawet uważać, iż to, co czyni go tożsamym ze sobą, zarazem odróżnia go od wszystkich pozostałych<sup>9</sup>). W książce bronię tezy, iż tożsamość narracyjna w tym rozumieniu, jakim posługują się MacIntyre, Taylor oraz Ricoeur – definiowana jako

---

Parfita, to znaczy do „przypadków paradoksalnych” wyznaczających granice tożsamości osobowej, takich jak „przeszczep mózgu, bisekcja, podwojenie półkul mózgowych”, rozdwojenie osobowości etc. – zob. Paul Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chęłstowski, PWN, Warszawa 2003, s. 222 i nast.

<sup>9</sup> Por. np. teorię tzw. trzech ograniczoneości Schellinga z *Systemu idealizmu transcendentalnego*, odpowiedzialnych za wytworzenie świata intersubiektywnego – pierwsza i druga z nich odpowiadają za to, co w ustanowionych przez nie indywidualnych świadomościach jest wspólne, dopiero trzecia, za sprawą której „w każdym z indywiduów ustanowione zostaje coś, co [...] negowane jest przez wszystkie inne [...] i co właśnie dzięki temu te inne inteligencje mogą oglądać nie jako swoje działanie, a zatem tylko jako działanie [...] inteligencji poza nimi [...]” i która „znosi wszelką wspólnotę między inteligencjami”, i sprawia, że „inteligencja jest określonym indywiduum”, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *System idealizmu transcendentalnego. O historii nowszej filozofii (Z wykładów monachijskich)*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1979, s. 265. Więcej na ten temat piszę w rozdziale II, w części poświęconej problemowi podmiotowości u Schellinga.

taka „koncepcja osobowości”, której „jedność zawiera się w jedności narracji łączącej narodziny, życie i śmierć, tak jak narracja łączy początek opowieści z jej rozwinięciem i zakończeniem”<sup>10</sup> – to rodzaj podmiotowości empirycznej, pod pewnymi względami podobna do tego, co w filozofii transcendenttalnej określa się jako rozum osłabiony (zdepotencjalizowany). Posługuję się przy tym filozoficznym pojęciem tego, co empiryczne, bliskim temu, którym operują tacy myśliciele jak na przykład Platon, Kant czy Hume. Empiryczne w tym ujęciu oznacza mniej więcej tyle co zmysłowe, odwołujące się do świata zjawisk, stanowiące antytezę wobec tego, co inteligibilne. Chciałabym teraz wyjaśnić krótko, co rozumiem przez „podmiot empiryczny”. Zdaniem Renauta, „empirystyczna postać (lub postaci) podmiotowości”<sup>11</sup> pojawia się już w refleksji Locke’a, Berkeley’a i Hume’a jako reakcja na zamknięte w sobie, odcięte od bodźców zewnętrznych, substancjalne *cogito* kartezjańskie. Podmiotu empirycznego nie cechuje kartezjańska samooczywistość i „branie za punkt wyjścia” wyłącznie siebie. Przeciwnie, jest on z założenia otwarty na doznania z zewnątrz i to właśnie one – jak ma to miejsce chociażby u Hume’a – są konstytutywne dla tożsamości podmiotu, który nie istnieje jako niezależna od owych zmysłowych impresji substancja, lecz stanowi ich pochodną, swego rodzaju wtórną impresję utworzoną na bazie pierwotnych, empirycznych wrażeń.

Jest to jeden z tych powodów, dla których, jak wspominałam wyżej, Renaut uważa, że historia nowożytnego podmiotu wbrew pozorom – i wbrew temu, co głoszą tacy jej krytycy jak chociażby Heidegger – nie stanowi jakiegoś monolitu i bynajmniej nie rozwija się prostoliniowo. Poza wymienionym już wcześniej pluralizmem wprowadzonym przez Leibniza, to właśnie empiryzm Berkeley’a i Hume’a proponuje taką koncepcję jaźni, którą nie sposób połączyć „w jednym procesie” z „ruchem konstytuowania podmiotowości absolutnej” typu heglowskiego, który zaczyna się wraz z Kartezjuszem:

jeśli podmiot empirystyczny wpisywać się ma w możliwą do odkrycia w głębi historii podmiotowości logikę, to nie wydaje się, żeby w jakimkolwiek wypadku można było dokonać tego w ramach całkowitego utożsamienia owej historii z procesem nabywania przez podmiot nowożytny niepodzielnej suwerenności nad tym, czym nie jest<sup>12</sup>.

Ten „wyłom” między „dwoma momentami historii podmiotu nowożytnego” powraca w filozofii Kanta, który w swoim krytycznym systemie uzgadnia metafizyczne stanowisko Kartezjusza z empirycznymi postulatami Hume’a. Jego ja jest jednocześnie racjonalne i skończone – tworzy swój

---

<sup>10</sup> Alasdair MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996, s. 367.

<sup>11</sup> A. Renaut, *Era jednostki*, dz. cyt., s. 46.

<sup>12</sup> Tamże, s. 46-47.

obraz świata odwołując się do apriorycznych, uniwersalnych kategorii intelektu, lecz uwzględnia także tzw. zmysłową naoczność, czyli wiedzę pochodzącą z zewnątrz, nabytą na drodze empirycznej. Jak pisze Renaut,

aby posiadać przedstawienia, podmiot musi być skończony, badanie subiektywności rozwija się zatem od tej chwili jako badanie struktur skończoności. Znaczy to, iż wraz z krytycyzmem [...] wyłania się postać podmiotowości, która – jako że określa ją radykalność jej skończoności – konstytuuje się poprzez krytykę związanych z podmiotem iluzji metafizycznych, zarówno wywodzących się z racjonalizmu [...], jak i z empiryzmu (Berkeley, Hume): [...] *cogito* krytyczne kieruje się wyraźnie i przede wszystkim przeciwko zamknięciu oraz samowystarczalności racjonalistów, a także przeciw sposobowi, w jaki empiryzm starał się to zamknięcie kwestionować<sup>13</sup>.

Kategoria podmiotowości empirycznej, jaką posługuję się w pracy, nawiązuje właśnie do Kanta, a konkretnie do wprowadzonego przez niego rozróżnienia na ja empiryczne i Ja<sup>14</sup> inteligibilne (transcendentalne), czyli na podmiot taki, jakim się sobie jawi i podmiot jako niepoznawalną *Ding an sich*, rzecz samą w sobie, którą „musimy postulować, jeżeli mamy zrozumieć jedność naszego doświadczenia”<sup>15</sup>. Przyjmuję, że tożsamość narracyjna, w której jedność jaźni rozumie się jako jedność i ciągłość czyjejs własnej opowieści (auto)biograficznej, to rodzaj kantowskiego ja empirycznego, to znaczy takiego ja, które się sobie samo przejawia w czasie, to znaczy w kolejnych, następujących po sobie zdarzeniach, jakie składają się na historię życia danego podmiotu. Jak pisze Marya Schechtman,

w sercu tego poglądu znajduje się stwierdzenie, że jednostki konstytuują się jako osoby poprzez dochodzenie do myślenia o sobie jako trwałych podmiotach, które miały doświadczenia w przeszłości i które będą dalej miały doświadczenia w przyszłości, traktując pewne z nich jako swoje własne<sup>16</sup>.

Jest to zatem taki podmiot, który jest określany i kształtowany nie tylko i nie przede wszystkim przez uniwersalistycznie pojętą zdolność do refleksyjnego myślenia, działania i dokonywania racjonalnych wyborów, lecz także przez kolejne, następujące po sobie wydarzenia z życia oraz różnorodne okoliczności i treści istotne z punktu widzenia biografii jednostki, słowem – przez takie aspekty i elementy, które mają charakter konkretny, zjawiskowy, a wręcz partykularny, a jako takie należą właśnie do sfery empirii, czyli do tego rodzaju rzeczywistości, która – jak powiedziała by może Platon – nie jest, ale się staje.

<sup>13</sup> Tamże, s. 48.

<sup>14</sup> Wielką literę J rezerwuję dla Ja transcendentalnego lub absolutnego. W każdym innym przypadku „ja” w funkcji rzeczownika zapisuję małą literą.

<sup>15</sup> S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, dz. cyt., s. 177.

<sup>16</sup> Marya Schechtman, *The Constitution of Selves*, Cornell University Press, Ithaca (New York)-London 2007, s. 94.

Zreasumujmy dotychczasowe rozważania. Tożsamość narracyjna wyra-  
sta z wcześniejszego, metafizycznego modelu podmiotowości, zapoczątko-  
wanego przez Kartezjusza, jednak – włączając do niego takie elementy,  
jak czas, procesualność, konkretne uwarunkowania społeczne, historyczne  
czy kulturowe, w jakich żyje dana jednostka, etc. – przekształca go i nadaje  
mu w ten sposób niesubstancjalną, niemetafizyczną postać bliską kantow-  
skiemu ja empirycznemu. Inaczej mówiąc, ja nie jest tutaj „niezbędnym  
wyrazem jednostki, ale historycznym i interakcyjnym konstruktem pod-  
legającym stałemu wypracowywaniu (*work*) i rewizji”<sup>17</sup>. Jedność substancji  
zostaje zastąpiona przez jedność narracyjnej formy i czyjeś własnej opo-  
wieści autobiograficznej, a także przez samą osobę narratora (przez pierw-  
szoosobową perspektywę, jaka jest przyjmowana w takiej narracji). Jest to  
także coś w rodzaju rozumu zdepotencjalizowanego, czyli takiego, który –  
jak ma to miejsce w filozofii transcendentnej Kanta<sup>18</sup> – dzięki estetyzacji,  
tj. uwzględnieniu w procesach poznawczych czynników empirycznych,  
traci wprawdzie swoją racjonalną samooczywistość i bezwzględną supre-  
mację, lecz zyskuje możliwość lepszego, bardziej pełnego i adekwatnego do  
faktów opisu rzeczywistości. Ponadto pomimo takiego swoistego osłabienia  
(wzmocnienia sfery poznawczej kosztem praktycznej) to ja nie przestaje być  
zdolnym do działania, odpowiedzialnym za swoje czyny podmiotem moral-  
nym, nawet jeśli musi ono dokonać pewnych przewartościowań w kwestii  
tego, jakie postępowanie można uznać za racjonalne<sup>19</sup>.

W książce omawiam trzy – moim zdaniem najciekawsze i najpełniej-  
sze – koncepcje tożsamości narracyjnej: Alasdaira MacIntyre’a, Charlesa  
Taylora i Paula Ricoeura. Nie są to wcale jedyni filozofowie, którzy zajmują  
się tym zagadnieniem. Pojawia się ono również na przykład u Daniela Den-  
netta, który postrzega *self* jako „punkt narracyjnej ciężkości” (*center of narra-  
tive gravity*), czy w pracach Maryi Schechtman oraz Davida DeGrazii.

---

<sup>17</sup> Anna De Fina, *Narrative and Identities*, [w:] *The Handbook of Narrative Analysis*,  
red. A. De Fina, A. Georgakopoulou, John Wiley & Sons, Inc.–Blackwell Publishers Inc.,  
Malden–Oxford 2015, s. 352.

<sup>18</sup> Por. Jan P. Hudzik, *U podstaw estetyki. Główne problemy kantowskiej estetyki w świetle  
współczesnej filozofii i kultury*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1996, s. 36 i nast.

<sup>19</sup> Mam tutaj na myśli na przykład tak zwane alternatywne (to znaczy inne niż za-  
chodnioeuropejskie) formy racjonalności, jakie etnografowie odkryli w kulturach uzna-  
nych wcześniej za dzikie i prymitywne, chociaż zaznaczam od razu, że problem ten doty-  
czy także tego, co zostało uznane za niespełniające kryteriów takiej „silnej” racjonalności  
w obrębie naszej własnej kultury (np. u Kierkegarda indywidualna egzystencja jako to,  
co nie mieści się w ramach idealnie racjonalnego systemu wiedzy typu heglowskiego etc.)  
– o tym problemie piszę szerzej w dalszych częściach pracy.

Koncepcje Dennetta, Schechtman i DeGrazii są ważne nie tylko dlatego, że ich autorzy otwarcie bronią narracyjnej teorii podmiotu, formułując mniej czy bardziej rozbudowane własne propozycje teoretyczne w tym zakresie, ale również z tego powodu, że wychodzą oni otwarcie z pozycji nominalistycznych, a w przypadku Dennetta wręcz naturalistycznych. Ponadto autorzy ci niewątpliwie wpisują się w szeroko rozumiany nurt filozofii empirystycznej. W konsekwencji nie ma w ich teoriach ani jednoznacznego odniesienia do dobra, ani do tak czy inaczej rozumianej transcendencji, co z kolei jest charakterystyczne dla koncepcji MacIntyre'a, Taylora i Ricoeura, które właśnie dlatego trudno zaliczyć do naturalizmu *sensu stricto*.

Nie musi z tego oczywiście wynikać, że sfera etyczna, praktyczna czy kwestie wartości w ogóle nie są tutaj poruszane. Na przykład przedmiotem rozważań DeGrazii jest tożsamość w bioetyce, nie jest zatem w stanie uniknąć włączenia tych zagadnień w obręb swoich analiz. Te teorie tożsamości narracyjnej nie są jednak, jak ma to miejsce u MacIntyre'a, Taylora i Ricoeura, wpisane w jakąś ogólniejszą wizję podmiotowości. Ich twórców nie interesuje bowiem podmiotowość, ale właśnie tożsamość, względnie takie problemy, jak myślenie czy świadomość, co powoduje, że teorie te są w o wiele większym stopniu jednowymiarowe, to znaczy bardziej skupione na konkretnych dylematach i rozwiązaniach, a w mniejszym stopniu zainteresowane tworzeniem czy rozbudowywaniem jakiejś szerszej koncepcji dobra, w ramach której miałyby funkcjonować przyjęte założenia filozoficzne.

Inaczej mówiąc, są to koncepcje analityczne i empiryczne w węższym znaczeniu tego słowa, reprezentujące taki typ empiryzmu, który uprzywilejowuje immanentny punkt widzenia i znacząco ogranicza, a często w ogóle wyklucza perspektywę transcendentną<sup>20</sup> i który za jedyne źródło wiedzy uznaje doświadczenie. Dowodzi tego chociażby sposób, w jaki Dennett postrzega jaźń, która jest dla niego – podobnie jak ma to miejsce w klasycznym empiryzmie Dawida Hume'a – jedynie ideą wyabstrahowaną z danych, a więc „czysto abstrakcyjnym obiektem”, „teoretyczną fikcją”, której nie

---

<sup>20</sup> Potwierdza to zresztą sama Schechtman, która charakteryzując typy narratywnych koncepcji tożsamości osobowej pisze, iż „teoretycy hermeneutyczni (na przykład Taylor 1989; Ricoeur 1990) utrzymują, że aby być osobami musimy rozumieć nasze życie jako poszukiwanie Dobra, **podczas gdy bardziej naturalistyczni teoretycy narracyjni (na przykład Dennett 1992; Schechtman 1996) argumentują, że czynimy siebie trwałymi osobami przez doświadczanie naszej egzystencji jako posiadającej [...] podobną do opowieści formę**”, M. Schechtman, hasło *Personal Identity*, [w:] *The Routledge Encyclopedia of Philosophy Online (REP online)*, dostępny na stronie internetowej: <https://www.rep.routledge.com/articles/personal-identity/other-views> [dostęp: 22.07.2015., wyróżnienie moje – K.F.].

odpowiada żaden realny byt w świecie zjawisk<sup>21</sup>, a więc po prostu pojęciem, takim samym jak na przykład punkt ciężkości w fizyce. Dennett uważa, że nasze *self* jest takim właśnie narracyjnym punktem ciężkości (*the center of narrative gravity*), który człowiek wykształca w celach samozachowawczych, czyli w procesie podobnym do tego, który sprawia, że mrówki budują kopce, a pająki tkają swoje sieci. Jest tak dlatego, że

nasze ludzkie środowisko zawiera nie tylko jedzenie i schronienie [...], ale słowa, słowa, słowa. Te słowa są potężnymi elementami naszego środowiska, które z łatwością łączymy [...], tkając je jak pajęczę sieci w służące samoobronie ciągi *narracji*. [...] Naszą fundamentalną taktiką samoobrony, autokontroli i samookreślenia nie jest przedzenie sieci albo budowanie tam, ale opowiadanie historii [...] o tym, kim jesteśmy. [...] Te ciągi [...] narracji pochodzą [...] jak gdyby z jednego źródła [...]: oddziałują na publiczność, zachęcając [...] do [...] ustanowienia [...] ujednoczonego działającego, do którego słowa te należą, o którym traktują, krótko mówiąc, zachęcają do ustanowienia narracyjnego punktu ciężkości<sup>22</sup>.

W świetle koncepcji Dennetta nasze ja to nie rzecz czy substancja, której przysługuje niezależny, autonomiczny byt – na przykład w transcendentnym świecie idei albo w naszym mózgu – ale pojęciowa, abstrakcyjna, narracyjna (werbalna) jedność, która tworzy się doraźnie w określonych okolicznościach przyrodniczo-społecznych i stanowi coś w rodzaju naturalnej strategii przetrwania. Inaczej mówiąc, jest ono raczej jeszcze jedną ideą w szeregu idei, utworzoną na bazie zmysłowych impresji, a więc ideą ukonstytuowaną w danych, która zatem sama jest również daną. Jak zauważa Gilles Deleuze w eseju poświęconym problemowi podmiotowości w empirystycznej filozofii Hume`a, ja jest ideą w inny sposób, w innym sensie: „ten podmiot [...] z samych danych tworzy syntezę, system. [...] Konstrukcja danych tworzy miejsce dla ukonstytuowania się podmiotu. Dane nie są już dane jakiemuś podmiotowi, podmiot konstytuuje się w danych”. I dodaje: „zasługa Hume`a polega na wyodrębnieniu tego problemu empirycznego w stanie czystym przez utrzymywanie go z dala od czynnika transcendentalnego, lecz również od aspektów psychologicznych”<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Zob. Daniel Dennett, *The Self as a Center of Narrative Gravity*, [w:] *Self and Consciousness. Multiple Perspectives*, red. F. S. Kessel, P. M. Cole, D. L. Johnson, Lawrence Erlbaum Associates, Inc., Hillsdale, NJ 1992, s. 103.

<sup>22</sup> D. Dennett, *Consciousness Explained*, Little, Brown and Company, Boston-New York-Toronto-London 1991, s. 417-418.

<sup>23</sup> Gilles Deleuze, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume`a*, przeł. K. Jarosz, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 123-124. Zob. także: „Oto problem: jak w danych może się ukonstytuować podmiot taki, że jest w stanie wykroczyć poza dane? Sam podmiot niewątpliwie jest również dany. To, co wykracza poza dane, niewątpliwie jest dane, lecz w inny sposób, w innym sensie. [...] W tak postawionym problemie odkrywamy absolutną istotę empiryzmu. O filozofii w sensie ogólnym można

Tożsamość narracyjna w ujęciu MacIntyre'a, Taylora i Ricoeura także ma charakter empiryczny. Jest to taki podmiot, który nie jest określony jako substancja, ale w taki sposób, w jaki przejawia się w kolejnych wydarzeniach składających się na życie jednostki i tworzących jej własną life-story, to znaczy autobiograficzną narrację. Chociaż ten punkt widzenia jest pod tym względem podobny do tego, jaki przyjmuje Dennett oraz, w nieco zmodyfikowanej wersji, tacy autorzy jak Schechtman oraz DeGrazia, ze względu na wspomniane wyżej odniesienie do dobra nie redukuje się do niego całkowicie. Pomimo to warto podkreślić, iż analogie między wspomnianymi wyżej koncepcjami nie sprowadzają się wyłącznie do faktu, że „wyobrażenie osoby o sobie samej (*a person's self-conception*)” przyjmuje w nich „formę zwykłej narracji”<sup>24</sup>. Wiążą się one również z cechującym wszystkie narracyjne teorie *self* postrzeganiem jaźni jako w istotny sposób powiązanej z czynnikiem empirycznym, a więc z jakimś określonym, konkretnym tu i teraz, w którym funkcjonuje dana jednostka. Pojmowanie tożsamości jako wpisanej w szerszą strukturę społeczną, warunkowanej przez znaczących innych<sup>25</sup>, a także przez rozmaite narracyjne wzorce czy kulturowe scenariusze, bez których człowiek nie byłby w stanie powiedzieć, kim jest, znajdziemy tak naprawdę we wszystkich wymienionych wcześniej filozoficznych wizjach tożsamości narracyjnej, zarówno tych bardziej naturalistycznych i analitycznych (mam tutaj na myśli na przykład Schechtman i DeGrazię), jak też tych zorientowanych bardziej hermeneutycznie (będą to chociażby MacIntyre i Taylor).

Jakkolwiek jednak aspekt zjawiskowy, treściowy, czasowy, a wreszcie – *last but not least* – swoisty nominalizm w rozumieniu tożsamości, przejawiający się w unikaniu prób definiowania jej w sposób *sensu stricto* substancjalny, jako trwałego, posiadającego niezależne od sposobu, w jaki się przejawia istnienie bytu, jest obecny i u Taylora, i u Dennetta, koncepcje te nie są, jak wspominałam wcześniej, całkowicie do siebie sprowadzalne. U Dennetta ta jedność opowieści autobiograficznej, która stanowi wyznacznik i główne

---

powiedzieć, że zawsze poszukiwała płaszczyzny analizy, skąd można by przedsięwziąć i poprowadzić badanie struktur świadomości [...]. Uprawiamy krytykę transcendentálną, gdy stawiamy pytania, sytuując się na płaszczyźnie metodycznie zredukowanej, która daje nam wówczas zasadniczą pewność [...] odnoszącą się do istoty; jak mogą istnieć dane, jak coś może się dać podmiotowi, jak podmiot może sobie coś dać? [...] Krytyka jest empiryczna, gdy – przybierając czysto immanentny punkt widzenia [...] – pyta w odniesieniu do podmiotu: jak konstytuuje się on w danych?”<sup>24</sup>, tamże.

<sup>24</sup> M. Schechtman, *The Constitution of Selves*, dz. cyt., s. 99.

<sup>25</sup> Chodzi mi o określenie używane przez G.H. Meada: *significant others*: zob. Erica Owens, *Significant Others*, [http://www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9781405124331\\_yr2013\\_chunk\\_g978140512433125\\_ss1-119](http://www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9781405124331_yr2013_chunk_g978140512433125_ss1-119) [dostęp: 27.12.2017]. Szerzej omawiam to pojęcie w dalszej części.

kryterium pozwalające mówić o jedności jaźni, ma bowiem charakter w gruncie rzeczy doraźny. Służy ona jedynie organizacji doświadczeń, tak aby można było je przypisać jednemu, określone*mu self* jako części jego czy jej własnej opowieści. Z kolei u Schechtman czy DeGrazii wprawdzie kwestie wartości, odpowiedzialności czy problemów etycznych we właściwym sensie tego słowa są przedmiotem rozważań, to jednak prezentowane przez nich analizy nie wykraczają poza zagadnienie samej tożsamości, na przykład ku jakiejś szerszej koncepcji podmiotowości. Autorzy ci ograniczają się *de facto* do stwierdzenia, że jeżeli chcemy w pełni zrozumieć i rozwiązać popularne dylematy związane z jaźnią i tożsamością osobową (takie jak ciągłość doświadczenia czy odpowiedzialność za czyny popełnione w przeszłości), to jedność numeryczna czy psychologiczna – jako niewystarczająca – musi być uzupełniona o perspektywę jedności narracyjnej, która zakłada odniesienie do charakteru danej jednostki, cech osobowościowych, przeżyć, które ją ukształtowały, motywacji – słowem, koherencji własnej opowieści biograficznej, obejmującej całokształt egzystencji.

Ujęcia proponowane przez MacIntyre'a, Taylora i Ricoeura sytuują natomiast wspomniane wyżej kwestie jednoznacznie w kontekście pytania o dobro, rozumiane w sposób bliski Arystotelesowi i Kantowi – a więc jako najwyższa wartość, ostateczny cel wszystkich ludzkich dążeń. Koncepcje tożsamości narracyjnej proponowane przez tych autorów, chociaż unikają bezpośredniego odniesienia do metafizyki i definiowania *self* jako tak czy inaczej pojętej substancji albo *Ding an sich*, to jednak są zależne od silnych, racjonalistycznych teorii podmiotowości, takich jak kartezjańska, kantowska, heglowska czy schellingiańska. Jakkolwiek wywodzą się one z tej pluralistycznej mutacji w historii podmiotu, która wedle Alaina Renauda w historii podmiotowości prowadzi „od podmiotu do jednostki”, mimo to są one również spadkobiercami i dalekimi krewnymi owych klasycznych, metafizycznych filozofii. Dlatego też dla właściwego ich zrozumienia i poprawnego zinterpretowania różnych ich aspektów należy koncepcje te rozważać w odniesieniu do tego właśnie modelu.

Zanim przejdę do dalszych rozważań, chciałabym krótko ustosunkować się do dwóch ważnych kwestii, to znaczy do możliwego wpływu egzystencjalizmu Heideggera na rozwój kategorii tożsamości narracyjnej, o jakim wspominają niektórzy badacze<sup>26</sup>, oraz do związanego z tym pyta-

---

<sup>26</sup> Zob. np. Katarzyna Rosner, *Narracja jako struktura rozumienia*, „Teksty Drugie” 1999, nr 3 (56), s. 13, też, *Narracja, tożsamość i czas*, Universitas, Kraków 2003, s. 17 i nast., Paweł Bohuszewicz, *Tożsamość narracyjna: problemy*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1-2 (139-140), s. 307, Donald E. Polkinghorne, *Narrative and Self-Concept*, „Journal of Narrative and Life History” 1991, vol. 1, nr 2 i 3, s. 145. Taką interpretację przyjmuje również – po-

nia o źródła narratywizmu w tej koncepcji podmiotowości. Na przykład według Pawła Bohuszewicza narratywizm filozoficzny, z jakim mamy tutaj do czynienia, „jest częścią niesubstancjalistycznej, postfenomenologicznej filozofii podmiotu, za której prekursora uznaje się Heideggera”<sup>27</sup>. Na analogie między narracyjnymi teoriami *self* a filozofią Heideggera wskazuje także Katarzyna Rosner, analizując obecne w pracach Davida Carra pojęcie narracji jako prymarnej „struktury organizującej nasze doświadczenia i działania” i „formy nadającej koherencję naszemu życiu”<sup>28</sup>. Jak pisze ta autorka,

narzuca się uwaga, że rozpoznanie w narracji prymarnej struktury, w jakiej ujmujemy siebie (swe działania i swą tożsamość) oraz świat, można by przeprowadzić w sposób pełniejszy i lepiej ugruntowany filozoficznie, odwołując się do Heideggerowskiego pojęcia rozumienia siebie przez *Dasein*: struktura rozumienia i jej czasowy (narracyjny) charakter znajduje bowiem u Heideggera uzasadnienie ontologiczne w czasowości sposobu bycia samego *Dasein*<sup>29</sup>.

Jakkolwiek widać tutaj niewątpliwie pewną zbieżność, ponieważ heideggerowski podmiot faktycznie ma czasowy charakter i zrywa z substancjalnością właściwą wcześniejszym koncepcjom, trzeba wyraźnie podkreślić, że jednoznaczne wiązanie ze sobą tych dwóch poglądów nie stanowi bynajmniej jedynej opcji interpretacyjnej, a co więcej nie jest wcale jakimś wiodącym trendem we współczesnych badaniach narratywistycznych. Zauważa to zresztą sama Rosner, która uważa nieobecność w omawianych przez siebie narratywistycznych teoriach ja filozofię Heideggera za ich pożądane uzupełnienie, jakie jej zdaniem mogłoby uczynić je bardziej koherentnymi i wartościowymi filozoficznie. Inaczej mówiąc, istniejące podobieństwa koncepcyjne niekoniecznie muszą dowodzić, że zachodzi w tym przypadku ścisła relacja wynikania lub że twórcy narratywistycznego pojęcia ja – tacy jak Ricoeur, MacIntyre, Taylor, Schechtman czy Dennett – musieli inspirować się właśnie Heideggerem albo przede wszystkim nim. Analiza ich tekstów poświęconych temu zagadnieniu, która stanowi treść niniejszej pracy wyraźnie pokazuje, że jest to problem znacznie bardziej złożony i niejednoznaczny, a odniesienie akurat do tego autora bynajmniej nie jest kluczowe, nawet jeśli – co nie zawsze ma miejsce – występuje.

---

wołując się zresztą właśnie na Katarzynę Rosner – Piotr Jakubowski w wydanej niedawno książce poświęconej tożsamości narracyjnej w literaturze – zob. Piotr Jakubowski, *Pułapki tożsamości. Między narracją a literaturą*, Universitas, Kraków 2016, s. 29 i nast.

<sup>27</sup> P. Bohuszewicz, *Tożsamość narracyjna: problemy*, dz. cyt., s. 307.

<sup>28</sup> K. Rosner, *Narracja jako struktura rozumienia*, dz. cyt., s. 12.

<sup>29</sup> Tamże.

Ta niebezpośredniość i nieoczywistość wpływu filozofii Heideggera na powstanie koncepcji tożsamości narracyjnej stanie się, jak sądzę, lepiej widoczna w dalszych partiach tekstu, gdzie będą omawiane poglądy MacIntyre'a, Taylora oraz Ricoeura. Na przykład u MacIntyre'a pojęcie to pojawia się w XV rozdziale *Dziedzictwa cnoty* jako konsekwencja i integralny element uprawianej przez niego etyki cnót, która zgodnie z jego własną deklaracją wywodzi się z eudajmonizmu Arystotelesa i której konotacje z egzystencjalizmem Heideggera są dosyć problematyczne. Podobnie jest u Taylora, który także inspirowany jest głównie arystotelesowską etyką celów i dóbr. W dziełach Ricoeura – mam tutaj na myśli przede wszystkim *Czas i opowieść* oraz *O sobie samym jako innym* – znajdujemy wprawdzie odniesienia do Heideggera, jednak trudno powiedzieć, że odgrywają one tam kluczowy charakter. Jest to raczej jedno z wielu źródeł inspiracji tych obszernych, erudycyjnych, łączących bardzo różnorodne tradycje myślowe tekstów. Trudno też powiedzieć, że wiąże się z pojęciem tożsamości narracyjnej czy że jest szczególnie istotne dla zrozumienia go. W *Czasie i opowieści* kategoria ta pojawia się dopiero pod sam koniec, w konkluzjach, i Ricoeur wyprawdza ją z tzw. tożsamości intrygi. Także w zdecydowanie obszerniejszych analizach tego zagadnienia z piątego i szóstego rozdziału *O sobie samym jako innym* brak bezpośrednich nawiązań do czasowej struktury *Dasein* Heideggera. Moim zdaniem jest to czytelny i jednoznaczny sygnał, że źródła pojęcia tożsamości narracyjnej Ricoeura nie tkwią bynajmniej w tej koncepcji, a próby włączenia jej tam pomimo tego można uznać wręcz za nadużycie interpretacyjne. Odwołania do Heideggera, jakie znajdujemy w tych pracach, nie dotyczą bezpośrednio interesującego mnie tutaj problemu i wiążą się z nim jedynie pośrednio, na przykład o tyle, o ile różne filozoficzne koncepcje czasu, jakie relacjonuje Ricoeur w *Czasie i opowieści*, mają pewne znaczenie dla zrozumienia, w jaki sposób kształtowała się opowieść historyczna, która z kolei nie jest bez związku z genezą tożsamości narracyjnej. Trzeba jednak bardzo wyraźnie podkreślić, że Heidegger nie funkcjonuje tam na uprzywilejowanej zasadzie, a jedynie jako jeden z wielu autorów i że z punktu widzenia tezy broniącej przez autora o wiele większe znaczenie mają tutaj na przykład Arystoteles czy św. Augustyn, którym zresztą poświęca on o wiele więcej uwagi.

Ponadto w przyjętej przeze mnie interpretacji tożsamość definiowana jest nie tylko jako proces, który ma miejsce w czasie, ale także poprzez swoje związki z tym, co konkretne, estetyczne i narracyjne, a więc również pluralistyczne, jednostkowe. Właśnie dlatego narratywistyczne koncepcje tożsamości mają źródłowy, transcendentalny, a co za tym idzie także silnie wolnościowy charakter, poruszają się bowiem w sferze logiki alternatywnych

światów i niejako z założenia stawiają pytanie o status i warunki możliwości tego, co jest – to znaczy zarówno samej kulturowej rzeczywistości, w jakiej funkcjonujemy, jak też tego, kim jesteśmy dla siebie i innych. Jak piszą Jens Brockmeier i Rom Harré,

jedną z istotnych funkcji narracji [...] jest [...] otwarcie nas na to, co hipotetyczne, na szereg aktualnych i możliwych perspektyw, które konstytuują realne życie interpretującego umysłu [...]. [...] Eksploracyjne i eksperymentalne opcje narracji są w niedający się rozwickłać sposób połączone z samą naszą płynącą rzeczywistością: z płynną materią i symbolicznymi rzeczywistościami naszych działań, umysłów i tożsamości. Wydaje się, że to właśnie [...] funkcja narracyjna wyposaża ludzką kondycję w jej otwartość i plastyczność<sup>30</sup>.

W tym sensie narracyjne modele ja, chociaż w jakiś sposób stałe i zgodne ze społecznym repertuarem, nigdy nie są sztywne i raz na zawsze określone. Tymczasem zgodnie z tym, co pisze cytowany już Alain Renaut, pomimo swojego czasowego, egzystencjalistycznego charakteru heideggerowski podmiot wpisuje się raczej w silną, racjonalistyczną, monistyczną tradycję<sup>31</sup>, w której nie ma miejsca na to, co pluralistyczne, jednostkowe i wolnościowe w podanym wyżej znaczeniu.

Reasumując, źródeł narratywizmu w omawianej koncepcji podmiotowości nie szukam w filozofii Heideggera, ponieważ w świetle mojej wiedzy jest to zagadnienie problematyczne i bynajmniej niejednoznaczne. Sami narratolodzy znacznie chętniej utożsamiają się z Rolandem Barthesem, strukturalistami oraz formalizmem rosyjskim i to w tych kierunkach, które doprowadziły do tzw. zwrotu narratywistycznego, upatrują początków współczesnych badań nad narracją. Inne tradycje myślowe, z których w literaturze narratologicznej bywa wywodzona tożsamość narracyjna, to na przykład – jak ma to miejsce chociażby w *O sobie samym jako innym* Ricoeura – teoria aktów mowy, różnorodne teorie konwersacyjne, koncepcje Williama

<sup>30</sup> Jens Brockmeier, Rom Harré, *Narrative. Problems and promises of an alternative paradigm*, [w:] *Narrative and Identity: Studies in Autobiography, Self and Culture*, red. J. Brockmeier, D. Carbaugh, J. Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia 2001, s. 56. W kwestii roli logiki tzw. możliwych światów w narratologii zob. też Luc Herman, Bart Varvaek, *Handbook of Narrative Analysis*, University of Nebraska Press, Lincoln-London 2005, s. 149 i nast. oraz Marie-Laure Ryan, *Possible Worlds*, [w:] *The living handbook of narratology*, red. P. Hühn i inni, <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/possible-worlds> [dostęp: 5.05.2017]. Problemami zdolności narracji do poszerzania horyzontu poznawczego czytelnika poprzez udostępnianie mu alternatywnych wobec faktycznych wzorów istnienia zajmuje się też tzw. krytyka etyczna, której najwybitniejszymi przedstawicielami są Wayne C. Booth i Martha C. Nussbaum – zob. np. Wayne C. Booth, *The Company We Keep. An Ethics of Fiction*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1988.

<sup>31</sup> Zob. zwłaszcza A. Renaut, *Era jednostki*, dz. cyt., s. 53.

Jamesa, interakcjonizm symboliczny etc.<sup>32</sup>. Nawiązania do Heideggera nie są tutaj priorytetem, a występujące – niecałkowite zresztą – analogie między tymi wizjami podmiotowości można też tłumaczyć jako zbieżność w większym stopniu zewnętrzną, ogólną, a nie genetyczną *sensu stricto*.

Chciałabym też podkreślić, że nie jest moim celem dogłębna analiza zagadnienia związków narratywizmu z filozofią na przestrzeni dziejów. Zadanie takie przekraczałoby ramy tej książki. Skupiam się na rekonstrukcji pojęcia tożsamości narracyjnej, którą rozważam jako niesubstancjalny, odwołujący się do pojęcia jednostki typ podmiotu empirycznego, to znaczy takiego, który poznajemy poprzez sposób, w jaki przejawia się w świecie. Jego źródła tkwią we wcześniejszym, monistycznym modelu, z którym mamy do czynienia w poglądach Kartezjusza, Kanta czy Hegla. Odwołuję się do nich właśnie w tym celu, aby pokazać kontekst, w którym ta współczesna podmiotowość funkcjonuje i w którym się kształtowała. Natomiast w odniesieniu do narratywizmu przyjmuję wraz z badaczami narracji, że jego fuzja z zagadnieniem tożsamości ma złożony charakter i nie jest zjawiskiem, które należy rozpatrywać w czysto filozoficznych ramach. Inaczej mówiąc, narracja, opowieść jako przynależna do porządku widzenia, a nie rozumienia, przywędrowała do filozofii podmiotu poniekąd z zewnątrz. Dlatego też źródła samego narratywizmu w tej koncepcji trzeba szukać w takich dziedzinach, jak na przykład językoznawstwo, teoria literatury, historiografia czy szeroko pojęte nauki społeczne.

Chciałabym teraz wrócić do postawionej wcześniej tezy, iż tożsamość narracyjna to podmiot zdepotencjalizowany (osłabiony)<sup>33</sup>. Narracja, która łączy obrazowy porządek widzenia i pojęciowy porządek rozumienia, nie posiada charakteru czysto filozoficznego, ale niejako z założenia ciąży ku fikcji i temu, co estetyczne, i to nawet jeśli się do nich całkowicie nie redukuje. Obiekcje wobec metodologii naukowej odwołującej się do tej „mieszanej” kategorii, nadal kojarzonej głównie z literaturą i fikcją literacką, nie są zatem całkowicie niezrozumiałe, biorąc pod uwagę, że najważniejszym ideałem w nauce wciąż pozostaje dążenie do tworzenia prawdziwego, zgodnego ze stanem faktycznym opisu rzeczywistości.

---

<sup>32</sup> Zob. np. Michael Bamberg, *Identity and Narration*, [w:] *The living handbook of narratology*, dz. cyt., <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/identity-and-narration> [dostęp: 5.05. 2017].

<sup>33</sup> To, co za chwilę zostanie tutaj powiedziane, będzie miało charakter wstępny, a więc również niepełny – na przykład samo pojęcie tożsamości zostanie zdefiniowane później, w rozdziale III, gdzie przejdę do szczegółowego omówienia koncepcji MacIntyre'a, Taylora i Ricoeura. Jest tak ze względu na fakt, iż w tej chwili dokonuję jedynie prezentacji założeń, których właściwy sens stanie się jasny dopiero pod koniec książki.

Inaczej mówiąc, u źródeł tej nienowej w filozofii, bo wywodzącej się od Platona obiekcji wobec czynnika, jeśli wolno tak powiedzieć, obrazowego albo poetyckiego leży lęk przed popadnięciem w *sui generis* poznawczy konstruktywizm, który zastępując właściwe, czyli czysto racjonalne kategorie, historiami i opowieściami o nie do końca ustalonym i niezupełnie jednoznacznym statusie prawdziwościowym będzie ostatecznie prowadził do wyprodukowania takiego dyskursu, który nie stanowi odzwierciedlenia samej rzeczywistości, lecz jest pozorem pozorów, naśladowaniem czegoś, co samo znajduje się w niejasnej i ambiwalentnej relacji do prawdy, a być może w ogóle jest po prostu fikcją. Oczywiście jeżeli każda narracja *ex definitione* jest tym samym i tylko tym, co literacka fikcja, to jej aspiracje do stania się pojęciem naukowym są niejako z góry skazane na niepowodzenie. Jest to jednak złożone zagadnienie, ponieważ istnieją tzw. opowieści prawdziwe, w których chodzi właśnie o to, aby zdać relację z tego, „co się rzeczywiście wydarzyło”. Narracja, która bywa posądzana o związki z fikcją oraz – co nie jest, a w każdym razie nie musi być tym samym – z tym, co pozorne, zmyślane i nieprawdziwe, sytuuje się w ten sposób raczej w porządku estetycznym niż poznawczym *sensu stricto*. Trzeba tutaj jednak zwrócić uwagę, że zgodnie z definicją przyjętą przez Baumgartena<sup>34</sup> „estetyczny” to nie tyle „piękny” albo „pozorny”, co raczej „odnoszący się do zmysłów”. Kant w *Krytyce czystego rozumu* i *Krytyce władzy sądownia* również definiuje estetykę jako naukę o zmysłowości. Uważa on ponadto, iż odgrywa ona niedająca się pominąć rolę w procesie poznawczym oraz w kształtowaniu naszej empirycznej podmiotowości i tożsamości.

Kant wyróżnia tzw. czysty rozum, który pełni funkcję *sensu stricto* poznawczą, rozum praktyczny albo wolę, która odpowiada za nasze wybory i decyzje w sferze moralno-egzystencjalnej oraz transfakultatywną władzę sądownia, która ma za zadanie uzgadniać ze sobą działanie dwóch poprzednich. Paradoksalnie to wola, a nie intelekt (*Verstand*) stanowi silniejszą z władz i jest tym, co w największym stopniu odpowiada filozoficznemu znaczeniu terminu „podmiot”. Jest tak właśnie dlatego, że intelekt pozostaje poniekąd zależny od elementu estetycznego, to znaczy od zmysłowej naocności, która stanowi treść apriorycznych kategorii i bez której nie byłaby możliwa konstytucja świata jako poznawanego przedmiotu. Racjonalizm typu kantowskiego niejako w opozycji do tradycji platońsko-kartezjańskiej odchodzi od radykalnego realizmu w kwestiach epistemologicznych, dopuszcza bowiem wiedzę opartą na empirii. Czyniąc materiał zmysłowy pełnoprawnym elementem poznania,

<sup>34</sup> Por.: „Estetyka (jako teoria sztuk wyzwolonych, jako niższa nauka o poznaniu, jako sztuka pięknych myśli i jako sztuka myśli analogicznych do rozumu) to nauka o poznaniu zmysłowym”, Alexander Gottlieb Baumgarten, *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1983, s. 79.

Kant godzi ze sobą tradycję kartezjańską oraz hume`owską. W ten sposób rozum zwiększa swoje możliwości poznawcze, choć dzieje się to za cenę osłabienia władzy praktycznej. Podobnie jest w przypadku tożsamości narracyjnej. Jest to także taki model podmiotowości, który włącza i dowartościowuje czynniki uznawane w tradycyjnym paradygmacie za stojące w opozycji wobec tego, co racjonalne i uniwersalne – na przykład społeczne i kulturowe uwarunkowania, element czasowy i procesualny czy to, co jednostkowe i właściwe tylko danemu indywiduum. Dzięki temu zyskujemy szansę zrozumienia zjawisk, które do tej pory nie były uznawane za godne uwagi ze strony filozofii, choć tak pojęty podmiot nie spełnia niewątpliwie kryteriów mocnej racjonalności typu heglowskiego.

Oczywiście można powiedzieć, iż „fikcyjny” to jednak mimo wszystko niezupełnie to samo, co „estetyczny”, więc nawet jeśli narracja w ten czy inny sposób wiąże się z fikcją, nie wynika z tego jeszcze wcale, że mamy prawo automatycznie przenosić uwagi dotyczące wpływu czynnika estetycznego na domniemaną siłę czy słabość podmiotowości na tożsamość narracyjną. Zaznaczam więc od razu, że broniona tutaj teza ma charakter porównawczy, a więc formalny, a nie dosłowny. Jest to po prostu pewna analogia stworzona w celach metodologiczno-interpretacyjnych, nie zaś próba udowodnienia, że obydwa te zjawiska są dokładnie takie same i idealnie pokrywają się ze sobą, co oczywiście nie jest prawdą. Warto ponadto zwrócić uwagę, że jakkolwiek faktycznie istnieją pewne różnice terminologiczne, a „fikcyjny” niekoniecznie znaczy to samo co „estetyczny”, mimo to zwłaszcza w potocznym języku słów tych często używamy wymiennie i traktujemy je jako co najmniej bliskoznaczne, co sugeruje, iż mamy tutaj jednak do czynienia z jakimś rodzajem znaczeniowego pokrewieństwa.

Chciałabym teraz poczynić jeszcze kilka uwag na temat kwestii estetycznego, czyli fikcyjnego charakteru samej narracji jako takiej. Jest to problem ważny z punktu widzenia narracyjnej koncepcji podmiotowości, ponieważ wszystkie te zarzuty i obiekcje, które można wysunąć pod adresem dowolnej opowieści, prawdziwej albo wymyślonej, będą – *ceteris paribus* – dotyczyć również narracji (auto)biograficznej, czyli po prostu tożsamości narracyjnej. Wielu autorów zajmujących się narracyjnością podnosi ten problem, na przykład Paul Ricoeur czy Bernard Williams. Wspomina o nim także chociażby David Carr, omawiając argumenty krytyków teorii, zgodnie z którą „tradycyjne historie narracyjne zgłaszają pretensje do opowiadania nam o tym, co się rzeczywiście wydarzyło”<sup>35</sup>. Uważają oni, że

---

<sup>35</sup> David Carr, *Narrative and the Real World: an Argument for Continuity*, „History and Theory” 1986, vol. 25, nr 2, s. 117.

rzeczywiste wydarzenia nie łączą się tak po prostu ze sobą w sposób narracyjny, a jeśli traktujemy je tak, jakby tak właśnie było *nie* jesteśmy w zgodzie z prawdą życia (*we are being untrue to life*). To nie po prostu ze względu na brak dowodów albo pozorów prawdziwości (*verisimilitude*), ale **na mocy samej formy** podejście narracyjne będzie nam prezentowało zniekształcony obraz wydarzeń, do których się odnosi<sup>36</sup>.

Ten punkt widzenia podziela Williams, kiedy wskazuje na fakt, iż życie fikcyjnej postaci opowiedziane w narracji jest zawsze w niedostępny dla realnych osób sposób spójne i koherentne, a jest tak właśnie dlatego, że w chwili, kiedy poznajemy taką historię, wszystko to, o czym się z niej dowiadujemy, już się wydarzyło. Jest ona zatem zamkniętą całością, znamy jej początek oraz koniec, a bohater – przynajmniej w symbolicznym sensie tego słowa – może być uznany za zmarłego, to znaczy za kogoś, kto swoimi rzeczywistymi i aktualnymi działaniami nie będzie w stanie zmienić sensu tego, co zostało opowiedziane<sup>37</sup>. Jednak, pyta Williams,

jeśli poszczególna i znacząca struktura narracyjna może być z zachowaniem zasad prawdopodobieństwa (*plausibly*) zastosowana do życia retrospektywnie i z zewnątrz, ale żywa osoba (*the person whose life it was*) nie mogłaby [...] go przeżyć, stawiając sobie za cel urzeczywistnienie tej struktury, to skąd pochodzi to prawdopodobieństwo i dopasowanie? [...] Wygląda to jak magia<sup>38</sup>.

Ten „magiczny” charakter dopasowania rzeczywistych działań faktycznie istniejących osób do tak zwanych typowych scenariuszy ma silniejszy związek ze społecznymi i kulturowymi źródłami narracji niż można by na pierwszy rzut oka sądzić. W zasadzie należałoby być może nawet powiedzieć, że mamy tutaj do czynienia z samą istotą narracyjności oraz jej pierwotnych, wywodzących się z mitu struktur. Bardzo dobrze obrazują to Proppa analizy rosyjskiej bajki magicznej, z których inspirację czerpały różne kierunki współczesnej filozofii i teorii literatury, jak chociażby strukturalizm. W swoich badaniach Propp stwierdził, że ludowe opowieści – występujące zresztą w nieco odmiennej postaci także w kulturach innych niż rosyjska – opierają się na wspólnym, powtarzalnym i w związku z tym całkowicie przewidywalnym schemacie. Schemat ten uwzględnia kilka rodzajów postaci

<sup>36</sup> Tamże, s. 117 (wyróżnienie moje – K.F.).

<sup>37</sup> Bohater jest „martwy” w sensie symbolicznym, bo o taki przede wszystkim chodzi czytelnikowi albo słuchaczowi, który dąży do uchwycenia sensu opowiadanej historii. Jest to możliwe tylko przy założeniu, że została ona zakończona, stanowi koherentną całość ze wstępem, rozwinięciem i morałem. Podkreślając ten fakt warto jednak nadmienić, iż etnografowie odnotowali przypadki ludzi, którzy po opowiedzeniu antropologowi swojej historii i po rozstaniu z nim dosłownie umierali – zob. Kirsten Hastrup, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 146.

<sup>38</sup> Bernard Williams, *Life as Narrative*, „European Journal of Philosophy” 2009, vol. 17, nr 2, s. 312.

działających oraz kilkanaście podstawowych typów aktywności, które łączą się w wątki-sekwencje fabularne. Następowanie po sobie tych sekwencji zgodnie z określonymi, niezmiennie tymi samymi zasadami tworzy ostatecznie koherentną całość dostępną odbiorcy jako konkretna bajka. To, co dociera do nas pod postacią – dajmy na to – opowieści o dzielnym szewczyku, który po wielu dramatycznych perypetiach zabija smoka i w nagrodę otrzymuje pół królestwa oraz królową za żonę, tak naprawdę ma według Proppa bardzo prostą i przejrzystą konstrukcję, u podstaw której leży zaledwie kilka lub najwyżej kilkanaście pierwotnych, prostych elementów (takich jak odejście i powrót bohatera, naruszenie zakazu, poddanie próbie, pościg, walka i pokonanie antagonisty etc.<sup>39</sup>). Elementy te są składane i dopasowywane do siebie na podobnej zasadzie jak budowle z klocków.

Co więcej, Propp twierdzi, iż teksty takie właśnie dlatego opierają się na kilku powtarzalnych wzorcach, ponieważ w punkcie wyjścia wcale nie były one pomyślane jako literatura, lecz wywodzą się z charakterystycznych dla danej kultury, pierwotnych mitów i rytuałów, a jako takie są związane „z całą rzeczywistością narodu, z produkcją, ustrojem społecznym i wierzeniami”<sup>40</sup>. Wraz z rozwojem danego społeczeństwa i nieuchronnym procesem

---

<sup>39</sup> Por. Władimir Propp, *Morfologia bajki magicznej*, przeł. P. Rojek, Nomos, Kraków 2011, s. 27-62.

<sup>40</sup> W. Propp, *Historyczne korzenie bajki magicznej*, przeł. J. Chmielewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 400. Podobny pogląd na genezę sztuki głosiła także na przykład Suzanne Langer, która uważała, że wywodzi się ona z pierwotnych ofiar, ceremonii i rytuałów, które z kolei stanowią ekspresję uniwersalnych ludzkich potrzeb, uczuć i emocji. Dla Langer „symbolizm był «nowym kluczem» do zrozumienia, w jaki sposób umysł ludzki przekształcił pierwotną potrzebę do wyrażenia siebie. Wszystkie formy ludzkiej aktywności, włączając w to «mowę i gesty, pieśń i ofiarę» były postrzegane jako ekspresywne. [...] Symbole, w przeciwieństwie do znaków [...] dawały wyraz myślom, które pochodziły spoza tego, co może być wyrażone w języku. Stąd szeroki zakres symboli ewoluował w czasie: proste stały się skomplikowane; **rytuał (albo konwencja) stał się sztuką**” Peg Brand, *Langer, Suzanne Katherina Knauth (1895-1985)*, [w:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, Routledge, London-New York, 1998, s. 354-355 (wyróżnienie moje – K.F.). Por. także np.: „Źródła muzyki sięgają głęboko w przeszłość, lecz w swych początkach muzyka z pewnością nie była sztuką. Prawdopodobnie istniał długi okres pre-muzyczny, kiedy to zorganizowanych dźwięków używano dla nadania rytmu pracy i obrzędów, dla pobudzenia nerwowego i być może do celów magicznych. [...] Widocznie pierwotna ludzkość przechodzi przez «wegetatywny» okres działalności artystycznej, tak jak w przypadku języka, mitologii i rytuałów. Prymitywny praateński chłop wykonuje hermę, aby chronić jego dom, a powstaje figura o archaicznym pięknie; Indianin rzeźbi kij totemowy, a tworzy kompozycję; modeluje czołno albo formuje dzbanek na wodę, a powstaje piękna forma. Jego modelem jest ciało ludzkie, pień drzewa, pływający zwinęty suchy liść, muszla, czaszka, skorupa orzecha kokosowego, z której pije. Lecz kiedy naśladuje te wzory dla celów praktycznych, dostrzega w nich coś więcej niż tylko użytkowy sens ich kształtów; w formach, na których skupiła się jego uwaga, naprawdę widzi

przechodzenia od kultu do kultury, to znaczy z etapu *sensu stricto* mitycznego i obrzędowego do fazy myślenia racjonalnego stopniowo zanikają formy społeczne oraz polityczne, które opierały się na owym micie, a on sam zaczyna przekształcać się w bajkę, w której fabuła pełni funkcję „czysto artystyczną” i podobnie jak sam akt opowiadania odrywa się od rytuału<sup>41</sup>. U źródeł ludowej opowieści leży naśladowanie rzeczywistych działań bazowych realnych postaci reprezentujących to, co kiedyś było typowe w danej społeczności. Niewykluczone, że – zwłaszcza w pierwotnym okresie jej funkcjonowania – miały one jakieś znaczenie symboliczne dla wykonujących je osób, jednak bardziej prawdopodobna wydaje się teoria, zgodnie z którą nabierają one takiego wydzźwięku właśnie w kontekście całej opowieści, to znaczy w związku z innymi wydarzeniami, o jakich opowiada bajka. Inaczej mówiąc, to ich połączenie ze sobą w spójną, jednolitą historię fabularną nosi na sobie znamiona mitu i rytuału, z jakiego się ona wywodzi. W tym sensie opowieść ma charakter magiczny, a nie czysto mimetyczny, jak zakładał Arystoteles w odniesieniu do tragedii greckiej.

Ludowa bajka magiczna odzwierciedla pod tym względem bardzo ważną cechę narracyjności w ogóle, właśnie o tyle, o ile dla tej ostatniej charakterystyczne jest niespotykane w normalnym życiu, doskonałe, a więc utopijne i w tym sensie mityczne, estetyczne albo wręcz „magiczne” dopasowanie poszczególnych elementów, wątków i sekwencji tak, że ostatecznie tworzą one niemającą odpowiednika w realnym świecie, idealną jedność symboliczną. Narracje, które wkomponowują wydarzenia w tok opowieści i podporządkowują je wewnętrznej logice, bazują na, jak określił to Bernard Williams, takim typie wewnętrznego przymusu, który „milcząco odwołuje się do mocy, która nie jest mocą prawdy”<sup>42</sup>. Bajka więc nie opisuje wcale rzeczywistego powiązania faktycznych czynów prawdziwych ludzi egzystujących w świecie, lecz stanowi rodzaj, jak powiedziałby może Hume, metafizycznej fikcji narzucanej na – niewykluczone, że całkowicie chaotyczne i w ogóle niepowiązane ze sobą – zjawiska czy działania<sup>43</sup>.

---

on odbicie uczuć ludzkich, «dynamiczne» prawa życia, moc i rytm; widzi rzeczy, których nie potrafi nazwać, magiczny sens, doskonałość linii i bryły; [...] wynik zaś zdumiewa go i raduje, i prezentuje się «pięknie»”, Suzanne K. Langer, *Nowy sens filozofii. Rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki*, przeł. A. H. Bogucka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976, s. 362, 369-370.

<sup>41</sup> W. Propp, *Historyczne korzenie bajki magicznej*, dz. cyt., s. 401.

<sup>42</sup> B. Williams, *Life as Narrative* dz. cyt., s. 308.

<sup>43</sup> To zapewne miał na myśli Ricoeur, kiedy pisał, iż kompozycja narracyjna emanuje negatywnym antyreferencyjnym impulsem”, a „skłonność do zamknięcia wpisana w akt układania fabuły stanowi przeszkodę dla pozajęzykowego, pozatekstowego impulsu

Ten estetyczny czynnik w narracji stoi w pewnej sprzeczności z tym, co logiczne i refleksyjne, czyli z właściwym nauce dążeniem do tworzenia prawdziwych zdań opisujących faktycznie istniejącą rzeczywistość. Widać to bardzo dobrze w dyskursie historycznym. Na przykład Ankersmit wyróżnia w narracji historycznej tak zwane substancje narracyjne (Nss). Są to takie stwierdzenia (*statements*), które nie są zdaniami w sensie logicznym i w związku z tym nie odnoszą się do żadnego pozajęzykowego świata, lecz funkcjonując w obrębie tekstu i „wchłaniając” albo „absorbując” jego treść, tworzą na tej bazie swoiste zagęszczenia, których jedyna rola polega na umożliwieniu autorowi-historykowi przekazania czytelnikowi swojego własnego obrazu osób oraz wydarzeń, o jakich pisze<sup>44</sup>. Narracja historyczna, która niejako z założenia aspiruje do prawdziwości w samej swojej najgłębszej strukturze, zakłada na tyle duży udział czynnika obrazowego, iż w dalszej perspektywie może to rodzić kontrowersje co do jej naukowego statusu.

Chciałabym w tym miejscu zaproponować interpretację tego zagadnienia nawiązującą do filozofii mitologii Schellinga i do stworzonej przez tego filozofa kategorii tzw. świadomości mitologicznej<sup>45</sup>. Narracja wraz z cechującą ją tendencją do estetyzacji rzeczywistości, której wyrazem jest chociażby wbudowywanie opowiadanych wydarzeń w z góry ustalone i nieodparte zarówno dla autora, jak i dla odbiorcy schematy, odwołuje się do tego rodzaju przedrefleksyjnej świadomości, która była właściwa człowiekowi żyjącemu „w okresie wytwarzania wyobrażeń mitologicznych”, kiedy to „ludzkość znajdowała się w stanie ekstazy, z którego mogła wyjść dopiero później”, to znaczy po wyprodukowaniu owych wyobrażeń, a więc dopiero „wchodząc w stan otrzeźwienia”<sup>46</sup>. Z kolei

wyobrażenia mitologiczne nie wniknęły do świadomości z zewnątrz. [...] Nie należy uważać ich też za działania i wytwory fantazji, powstałe przez przypadkową aktywność świadomości [...]: są one raczej wytworami substancji świadomości. Są one wytworami [...] świadomości substancjalnej, która jednak wskutek fałszywego *actus*

---

właściwego wypowiedzi referencyjnej”, P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Univeritas, Kraków 2006, s. 330-331.

<sup>44</sup> Koncepcję substancji narracyjnych Ankersmita omawiam szerzej w rozdziale pierwszym. Zob. też Frank R. Ankersmit, *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague-Boston-London 1983, s. 90 i nast. – w niniejszym opracowaniu powołuję się na tekst dostępny na stronie internetowej: [https://www.rug.nl/research/portal/files/3426403/12\\_thesis.pdf](https://www.rug.nl/research/portal/files/3426403/12_thesis.pdf) [dostęp: 6.01.2018].

<sup>45</sup> O związkach narracji i tożsamości narracyjnej ze świadomością mitologiczną piszę szerzej w Katarzyna Filutowska, *Myth and the Schellingian Notion of Mythological Consciousness as a Basis of Narrative and Narrative Identity*, „*Studia Religiológica*” 2014, t. 47, nr 4, s. 295-305.

<sup>46</sup> F. W. J. Schelling, *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne. Odnalezione i opracowane przez Waltera E. Ehrhardta*, t. I, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 2002, s. 245.

została ze swej substancji wyparta i poddana samowolnemu procesowi; istota człowieka bowiem została jakby wyparta ze stanu, w którym była czystą wolnością; świadomość człowieka została jakby zepchnięta do swego przedludzkiego stanu. Z tej perspektywy wyjaśnia się całkowicie: 1. wiara, którą ludzkość uwikłana w ten proces darzyła owe wyobrażenia. Ludzkość musiała je uznać za obiektywne, ponieważ proces ten był niezależny od wolności człowieka. [...] Siły czyli potencje występujące w zakładanym procesie nie były wyobrażone, ale prawdziwe, obiektywne, teogoniczne, były to te same moce, które działają również w przyrodzie. Wynika stąd jasno 2. związek, w jakim wyobrażenia mitologiczne [...] pozostają z przyrodą i jej przejawami. [...] Wskazywane podobieństwo polega na tym, że te same potencje [moce stwórcze – K.F.], które działały w przyrodzie, działały również w świadomości [...]”<sup>47</sup>,

tylko, że niejako na wyższym, nie *sensu stricto* materialnym poziomie (tzn. nie jako obiektywne byty, a jedynie jako wewnętrzna naoczność poszczególnych indywidualów, członków danej kultury).

Narracja funkcjonuje na podobnej zasadzie co mitologia wg Schellinga. Jest tak, ponieważ jako rodzaj, jak pisze Donald E. Polkinghorne, „procesu poznawczego, który nadaje znaczenie czasowym wydarzeniom poprzez rozpoznawanie ich jako części fabuły”<sup>48</sup>, jest ona również dziełem świadomości pod pewnymi względami podobnej do tej, która doprowadziła do powstania mitologii. Nie jest to w każdym razie poznanie czysto refleksyjne, lecz takie, które ma charakter poniekąd syntetyczny, wytwórczy, poietyczny, a więc takie, które – podobnie jak ma to miejsce u Kanta – zakłada *a priori* źródłową, wyższą jedność, pozwalającą powiązać rozproszone dane, fakty i osoby w jedną spójną, mającą swój własny sens, moral czy puentę opowieść. Narrację łączą z mitologią także stałe fabularne kody i wzorce, zgodnie z którymi tworzy ona z wydarzeń koherentną całość – na przykład takie jak te, które wymienia Propp w swoich analizach rosyjskiej bajki magicznej, które pełnią zbliżoną rolę do apriorycznych form i kategorii u Kanta<sup>49</sup>, co jest związane z tym, iż są one pochodną rytuałów i innych „pragmatycznych konwencji”, leżących u źródeł określonego systemu kulturowego<sup>50</sup>. Właśnie ze względu na to pokrewieństwo z mitem kody te są tak, co podkreśla bar-

<sup>47</sup> Tamże, s. 243-244.

<sup>48</sup> D. E. Polkinghorne, *Narrative and Self-Concept*, dz. cyt., s. 136.

<sup>49</sup> Tak uważa na przykład Donald E. Polkinghorne: „Elementy są konfigurowane w dwóch zasadniczych relacjach: przestrzennej i czasowej. Organizacja przestrzenna [...] składa się z relacji topologicznych, takich jak góra, dół, lewo, prawo, obok, w i tak dalej. Czasowa organizacja [...] składa się z relacji przyczynowych [...]. Czasowość jest pierwotnym wymiarem ludzkiej egzystencji [...], a nasze działania i wydarzenia z życia stają się zrozumiałe poprzez poznawczy proces narracyjny”, tamże, s. 139.

<sup>50</sup> Martin Kreiswirth, *Narrative Turn in the Humanities*, [w:] *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, red. D. Herman, M. Jahn and M.-L. Ryan, Routledge, London-New York 2010, s. 381.

dzo wielu autorów, nieodparte i oczywiste dla odbiorców<sup>51</sup> – tak, że jeszcze zanim przeczytamy zakończenie, intuicyjnie wyczuwamy, że dana opowieść skończy się właśnie tak, a nie inaczej, i oczekujemy, iż bohaterowie zachowają się w konkretnych sytuacjach zgodnie z przewidywalnym, kulturowym schematem etc.

Bliższa analiza narracji prowadzi ostatecznie do pojęcia podmiotu, pokazując jednocześnie jego dialektyczny charakter, którego wyrazem jest niechętnie eksponowany przez refleksyjną filozofię fakt zapomnianej, nie-wchodzącej już w obręb jednostkowej świadomości przeszłości, kiedy to sam rozum był jeszcze przyrodą. W filozofii Schellinga ten proces stopniowej emancypacji czynnika *sensu stricto* racjonalnego z pierwotnej jedności z tym, co bezpośrednie i przyrodnicze, odzwierciedla dialektyka mitologii i zasady stwórczej oraz objawienia i powiązanych z nim potencji duchowych, odpowiadających za to, co jednostkowe, wolnościowe i rozumowe i co jest punktem dojścia albo przeczuwanym i przepowiadającym dopełnieniem systemu czasów. Jakkolwiek główna idea przyświecająca Schellingowi faktycznie zakłada, iż racjonalny podmiot i myśl refleksyjna emancypują się ze źródłowej zależności od tego, co materialne i empiryczne, to jednak element ten stanowi w pewnym sensie nieodłączną część ich własnej historii, a jako taki musi zostać wzięty pod uwagę przez filozofa, który chciałby zrozumieć, czym tak naprawdę te zagadnienia są i na jakiej zasadzie funkcjonują. Według Rainera Adolphiego,

ukazująca się tutaj zasadnicza myśl dla całego rozwoju filozofii Schellinga, najtrafniej daje się określić własnymi jego słowami, jako postępująca „depotencjalizacja” (*Depotenzierung*) nowożytnego myślenia wychodzącego od podmiotu, które rozumiało przy tym podmiotowość jako nieuwarunkowaną spontaniczność, refleksyjność i ustanawianie świata. Stopniowo Schelling zrozumiał, że nie można w ogóle pomyśleć takiej podmiotowości nie odwołując się do określonych procesów, które leżą u podstaw emergentnych fenomenów świadomej Jaźni (*Ichheit*) i skierowanych ku sobie refleksji i rozumności; procesów, które nie wkraczają bezpośrednio w naszą – ludzkich jednostek – świadomość rzeczy<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> Rzecz jasna z faktu, iż wiele osób śledzących rozwój wypadków w jakiejś opowieści oczekuje na przykład określonego, zgodnego z podzielanymi przez daną grupę normami społeczno-religijnymi zakończenia nie wynika jeszcze wcale, że ta historia faktycznie musi się tak zakończyć. Jednak już samo to, że bohaterowie mogą dokonać wyborów innych niż te, które byłyby zgodne z potocznymi wyobrażeniami i gotowymi, zmitologizowanymi scenariuszami stanowi afirmację czynnika wolnościowego i refleksyjnego, a to oznacza, że, jak powiedziałby pewnie Schelling, nie są już oni na mitologiczno-przyrodniczym etapie rozwoju świadomości.

<sup>52</sup> Rainer Adolphi, *Depotencjalizacja (Die Depotenzierung) filozofii podmiotu w późnej twórczości Schellinga*, przeł. B. Paluszkiewicz, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 1991, t. IV, *Schelling a pojęcie subiektywności*, s. 100.

Podobną intuicję wyraża Kant w *Krytyce czystego rozumu*, w koncepcji estetyki transcendentalnej. Zmysłowa naoczność, która stanowi treść apriorycznych kategorii czystego rozumu i która sama jako taka jest materialnym elementem procesu poznawczego, to właśnie ten czynnik w kantowskiej koncepcji podmiotowości, który świadczy o silniejszych niż mogłoby się pozornie wydawać związkach naszej świadomej jaźni z empirią i przyrodą, a więc tymi aspektami rzeczywistości, które radykalni racjoniści pokroju Platona czy Kartezjusza wyrzucali całkowicie poza obręb poznania i których nie byli skłonni w ogóle traktować jako źródła prawomocnej wiedzy. Ten przyrodniczy, materialny aspekt podmiotowości może przejawiać się na kilka różnych sposobów: 1. u Kanta jest to wspomniana wyżej naoczność, zmysłowa treść apriorycznych kategorii rozumu; 2. w systemie typu schellingiańskiego oraz w tych pokantowskich filozofiach, które, podobnie jak ma to miejsce na przykład u Cassirera, czynią przedmiotem swoich analiz również takie zjawiska, jak sztuka, mitologia i formy symboliczne, będą to archetypy kolektywnej wyobraźni, rozmaite mitologiczne, kulturowe oraz narracyjne wzorce i schematy, które określają sposób myślenia empirycznych jednostek-przedstawicieli danej społeczności etc.

Reasumując, w filozoficznym pojęciu podmiotowości mieści się bardzo wiele różnorodnych kwestii, które nie sprowadzają się do uniwersalistycznych kategorii jakiegoś hipotetycznego, idealnie racjonalnego systemu wiedzy absolutnej. Tożsamość narracyjna, która zakłada, że na to, kim jestem, wpływ mają różne pozornie przypadkowe, niekonieczne, indywidualne i często najdoskonalej partykularne decyzje, wybory, okoliczności i wydarzenia z mojego życia, składające się na moją własną historię (auto)biograficzną, i która w związku z tym łączy w sobie elementy pojęciowej powszechności oraz empirycznej konkretności, stanowi doskonałą egzemplifikację tej właściwej podmiotowi złożoności.

Ze względu na fakt, że filozoficzne źródła tej kategorii tkwią między innymi w powstających mniej więcej od połowy XX wieku narratywistycznych metodologiach w historiografii oraz w ogóle w humanistyce, w pierwszym rozdziale omawiam to właśnie zagadnienie. W drugim rozdziale prezentuję cztery wybrane koncepcje podmiotowości reprezentujące wcześniejszy paradygmat metafizyczny i substancjalny, wobec i w odniesieniu do którego kształtowała się tożsamość narracyjna: kartezjańską, heglowską, kantowską i schellingiańską. Treść rozdziału trzeciego, w którym na przykładzie najbardziej, jak sądzę, reprezentatywnych dla tego problemu – w każdym razie z punktu widzenia filozofii – poglądów MacIntyre'a, Taylora i Ricoeura analizuję samą tożsamość narracyjną, łączy wnioski dwóch wcześniejszych, to znaczy narrację z jednej strony i podmiot z drugiej.