

Bartosz Rozbicki

Upadek *cogito*
Hermeneutyka w poszukiwaniu tożsamości podmiotu

„Podmiot umarł, niech żyje podmiot” stwierdza W. Kalaga, dając wyraz temu, w jaki sposób współczesne dyskursy filozoficzne rozważają problem podmiotu i człowieka¹. Cóż oznacza ta paradoksalna sentencja? Mówi ona, że z jednej strony podmiot, czyli Ja, wraz z całym swoim bagażem uroszczeń do bycia filozoficznie istotnym, uległo we współczesnym dyskursie filozoficznym swoistej marginalizacji i podważeniu, kosztem tego, co uznano za ważne, a co w skrócie określić można jako to, co od-podmiotowe, zewnętrzne. Podmiot stał się zatem jedynie refleksem tego, co bardziej pierwotne, źródłowe, ontologicznie wcześniejsze, czy określimy to za Husserlem jako *Lebenswelt*, czy za Heideggerem jako świat, czy za Gadamerem, jako językowość i przesady. Skoro więc człowiek jawi się jako efekt krzyżujących się gier językowych, jako efekt „całokształtu powiązań” (Heidegger), jako „uczestnik tradycji” (Gadamer); skoro świadomość ludzka jest od początku wyobcowana, jak stwierdza za Freudem Ricoeur, to czy można w ogóle mówić o podmiocie i jego tożsamości?

Z drugiej strony stwierdzić należy, że śmierć nie dotknęła podmiotu w ogóle, lecz pewnej jego koncepcji, którą określić można jako Kartezjańskie *cogito*, będącej podstawą przedmiotowego obrazu świata. Z faktu, iż podważa się coś, co przez długie wieki stanowiło podstawę i punkt wyjścia filozoficznej refleksji nie wynika, że problem podmiotu całkowicie zanika. Zmarginalizowane Ja, odsunięte na peryferia współczesnego dyskursu, nadal daje o sobie, mimo wszystko, znać, jednakże nie wprost, jak u Kartezjusza, lecz pośrednio. „Miejsca”, w których podmiot się pojawia, to na przykład konfrontacje różnych gier językowych, sytuacja spotkania i dialogu z Innym, z Obcym, to wreszcie Jaźń, która wyłania się w analizach językowych a także bohater opowieści, jako tożsamość narracyjna.

¹ W. K a l a g a: *Mgławice dyskursu. Podmiot, tekst, interpretacja*. Kraków 2001, s. 14.

W niniejszym tekście chciałbym prześledzić i opisać te miejsca hermeneutycznego dyskursu, w których pojawia się podmiot zreinterpretowany. Nie jest on punktem wyjścia refleksji, lecz efektem długiej drogi poprzez znaki kultury i obiektywizacje życia, jaką przemierza filozofia hermeneutyczna. Jej początkiem, lub jednym z początków, jest na pewno pojęcie prestruktury rozumienia, gdzie *Dasein*, jako byt tu – oto, jest efektem relacji ze światem, w którym to *Dasein* egzystuje. Kolejne etapy tej drogi, którą kontynuują Gadamer i Ricoeur będą, w jakimś zakresie, próbą rozwinięcia i eksplikacji tego fenomenu „wrzucenia” ludzkiego jestestwa w byt. W tle analiz, które chciałbym przeprowadzić, pojawiają się takie oto pytania: czy możliwe jest określenie tożsamości podmiotu i odróżnienie go od tego, co go określa? Oraz: co począć z pytaniami dotyczącymi wolności, autokreacji i sfery *praxis* w momencie, gdy ten, którego pytania te dotyczą, czyli podmiot, jawi się jako byt o bardzo nieostrych granicach?

Dialog z Innym jako źródło samowiedzy

Gadamer nie rozwija nigdzie w swych tekstach koncepcji podmiotu lub istoty człowieczeństwa, interesuje go bowiem nie tyle człowiek i bezpośrednie samorozumienie, ile wszelkie obiektywizacje egzystencji ludzkiej, takie jak: język, dzieła sztuki i inne wytwory kultury. Istotę człowieka należy więc, jego zdaniem, pojmować tylko przez pryzmat tychże obiektywizacji, analizując i opisując relacje człowieka do wszystkiego tego, co jego samego tworzy. Dlatego też autor *Prawdy i metody*² skrzętnie unika pojęcia „podmiot” uznając je za pojęcie zbyt obciążone metafizycznie. Zamiast tego rozwija refleksję dotyczącą uwikłania człowieka w dzieje, w język oraz w przesady, dowodząc, że to one są jego prawdziwą rzeczywistością. Twierdzi on, że „we wszelkiej naszej wiedzy o nas samych i o świecie jesteśmy już raczej ogarnięci przez język, przez nasz własny język. Wychowujemy się, poznajemy świat, poznajemy ludzi i w końcu poznajemy nas samych ucząc się mówić”³. Jesteśmy

² H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. Baran. Warszawa 2007.

³ H.-G. Gadamer: *Człowiek i język, W: Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*. Tłum. K. Michalski. Warszawa 1979, s. 50.

zatem w tym języku „zadomowieni”. Nie można więc pojmować człowieka, jako podmiotu w sensie kartezjańskim, czyli takim, w którym, jako *subiectum*, staje się on twórcą sensu i znaczenia, które następnie narzuca na rzeczywistość, istniejącą dla niego oddzielnie, przedmiotowo. Gadamer podkreśla, że spotykamy samych siebie w refleksji, już wcześniej będąc ukształtowanymi przez to, co „zewnątrzne”, czyli przez tradycję i przesady, które przemawiają do nas w języku niczym jakiejś Ty⁴.

Konsekwencją powyższego stanowiska jest to, że dychotomia: „wewnętrzne” i „zewnątrzne, oraz „subiektywne i „obiektywne” traci na ostrości i podlega relatywizacji, gdyż znaczenie, jakie podmiot przypisuje swym przeżyciom, okazuje się w efekcie jedynie refleksem znaczenia obecnego już wcześniej w intersubiektywnej językowej przestrzeni. W nawiązaniu do Hegla stwierdza Gadamer, iż poznanie człowieka winno zatem podążać drogą odwrotną w stosunku do fenomenologii ducha, póki nie wykaże w każdej subiektywności określającej ją substancji. W tej sytuacji każde rozpatrywanie ludzkiego bytu w oderwaniu od jego bycia w świecie, od określającej go praktyki życia, będzie dla Gadamera abstrakcją, tworzoną dla potrzeb badania naukowego, które ukazuje człowieka jako właśnie podmiot oddzielony od bytu. Skoro podmiot okazuje się niczym więcej, jak tylko miejscem realizowania się tradycji, miejscem jej kontynuacji, to czy można przypisać mu jakąkolwiek tożsamość? Czy fakt, że jesteśmy bytami dziejowymi, zdeterminowanymi przez przeszłość, oznacza ich bezkrytyczną akceptację a jednocześnie rezygnację z wolności i zgodę na uwarunkowanie?

Teksty Gadamera przekonują, że w istocie sprawa ma się raczej odwrotnie. Zależność od tradycji i przeszłości nie może być postrzegana, jego zdaniem, jako ograniczenie, lecz jako coś, co w ogóle umożliwia rozumienie, co jest jego warunkiem. Istotą doświadczenia hermeneutycznego jest to, że jest ono doświadczeniem ludzkiej skończoności. Doświadczonym jest ten, według Gadamera, kto zna granice własnych możliwości doświadczenia, „wie, że nie jest panem czasu i przyszłości”⁵, wie, jednym słowem, że nie jest podmiotem absolutnym. Sens takiego

⁴ H.-G. G a d a m e r: *Prawda i metoda...*, s. 487.

⁵ Tamże, s. 486.

doświadczenia leży zatem w tym, aby ująć to, co określa granice mojej podmiotowości, a więc właśnie przesady, będące językowym świadectwem naszej ludzkiej skończoności. Fakt, że jako model doświadczenia hermeneutycznego przywołuje Gadamer fenomen, jakim jest dialog z pewnym Ty tradycji, wskazuje na to, co jest przedmiotem takiego doświadczenia. Nie jest nim byt jako przedmiot, nie jest nim również subiektywność jakiegoś Ty, lecz sens mający charakter uniwersalny, to jest sens dający się rozpoznać i zinterpretować niezależnie od epoki historycznej i miejsca. Przedmiotem dialogu, rozmowy, są wszak słowa, pojęcia i sens, jaki wyłania się w trakcie rozmowy. Zaznaczmy jednak od razu, że jeśli mówimy tu o hermeneutyce jako rozmowie z Ty tradycji, to nie jest to rozmowa łatwa, o jakiej można by, być może, mówić w sytuacji obcowania z kimś bliskim i znajomym. Autor *Prawdy i metody* podkreśla, że doświadczenie hermeneutyczne wkracza tylko tam, gdzie proces komunikacji został w jakiś sposób zakłócony, tam, gdzie sprawy nie toczą się w swym zwykłym rytmie zrozumiałości, lecz wymagają wysiłku interpretacji i przekładu. Modelowym przykładem takiej sytuacji jest to, co filozof niemiecki nazywa stopieniem horyzontów⁶: interpretującego i tego, co interpretowane. Stopienie horyzontów jest szczególnie owocne, gdy dochodzi do spotkania odległych względem siebie kultur, języków czy tradycji, tylko bowiem w takiej sytuacji możemy ze szczególną ostrością dostrzec naturę naszych własnych przesądów i podstaw własnego myślenia. Można powiedzieć – i tu pojawia się ślad podmiotowości, o który nam chodzi – że konfrontacja z czymś obcym i odległym kulturowo, lub – jeśli trzymać się retoryki sytuacji dialogu – konfrontacja z Innym, daje nam obraz nas samych, tego, kim lub czym w efekcie jesteśmy. Gadamer stwierdza, że „jeśli przez wkraczanie w obce światy językowe, przewyciężamy uprzedzenia i ograniczenia naszego wcześniejszego doświadczenia świata to nie oznacza to wcale, że opuszczamy i negujemy własny świat. Jako podróżnicy wracamy do domu z nowymi doświadczeniami”⁷. Skoro podmiot nie może się na sposób kartezjański ustanowić w swym monadycznym wewnętrznym dialogu z samym sobą, może jedynie otworzyć się

⁶ Tamże, s. 420.

⁷ Tamże, s. 602.

w poszukiwaniu tożsamości na to, co względem niego zewnętrzne, na to, co nie jest nim samym, lecz czymś obcym, innym. Wydaje się, że w odniesieniu do Gadamera można mówić o Innym w słabszym sensie, dotyczącym konfrontacji z horyzontami nie tak odległymi, związanymi raczej z naszą cywilizacją (na przykład próba zrozumienia światopoglądu starożytnych greków), oraz o Innym w mocnym sensie, pochodzącym z odległych nam cywilizacji (na przykład próby dialogu z cywilizacją bliskiego lub dalekiego wschodu). Niezależnie jednak od tego, na ile ów Inny jest obcy i odległy, konfrontacja z nim, próba jego zrozumienia, wymaga od nas dogłębnej analizy podstaw naszego własnego widzenia świata, podobnie, jak to ma często miejsce w sytuacji przekładu z jednego języka na inny. Aby zrozumieć słowa obcego języka, sama słownikowa analiza słów okazuje się niewystarczająca i zmuszeni jesteśmy do wniknięcia w świat w tym języku wyrażany, a w szczególności prześledzenia tego, w jaki sposób poszczególne gry językowe wplecione są w życie danej wspólnoty. Trzeba jednak od razu zaznaczyć, że „wniknięcie” nie jest tutaj jakimś rodzajem wczucia, lecz, jak każdy przekład, jest interpretacją.

Widać zatem, że tożsamość podmiotu, jaka się tutaj zarysowuje, dokonuje się jedynie negatywnie, poprzez wskazanie na różnice w zetknięciu z Innym. Otóż sytuacja zetknięcia z Innym daje interpretującemu przede wszystkim dystans, pozwalający na zrozumienie i dostrzeżenie tego, co do tej pory było ukryte ze względu na odmienną perspektywę. Można tę sytuację określić, mówiąc za Ludwigiem Wittgensteinem, że zazwyczaj nie zwracamy uwagi na najważniejsze dla nas aspekty rzeczy, ponieważ ukrywa je przed nami ich prostota i codzienność („Nie można czegoś zauważyć – bo ma się to stale przed oczami”). Konfrontację z Innym można by zatem ująć jako moment, w którym zostajemy wytrąceni ze swojej codzienności, i dostrzegamy coś, co wcześniej nie będąc widoczne, raz dostrzeżone, najsilniej rzuca się w oczy⁸. Poznając podstawy własnego myślenia, uświadamiamy sobie jednocześnie, kim jesteśmy. Spotkanie z Innym staje się dla podmiotu także źródłem wiedzy o nowych, nieznanych dotąd możliwościach bycia w świecie. Inną istotną cechą naszej podmiotowości, związaną ze stopniem horyzontów jest fakt, że,

⁸ L. Wittgenstein: *Dociekania filozoficzne*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa 1972, par.12.

zdaniem Gadamera, człowiek nie jest istotowo przywiązany do swego otoczenia, co jest charakterystyczne głównie dla świata zwierząt. Pojęcie „otoczenia” wiąże się tu z bezpośrednią rzeczywistością człowieka, która go kształtuje, determinuje i ogranicza, oznacza więc zależność jednostki od tej rzeczywistości, jest „sumą uwarunkowań jej bytu”⁹. Człowiek natomiast ma przede wszystkim „świat” a jego odniesienie do świata charakteryzuje właśnie wolność od otoczenia związana z możliwością językowej konstytucji świata. Dla człowieka wyjścia poza swe otoczenie jest zawsze, jak to ujmuje Gadamer, „*wyjściem ku światu*, które nie oznacza opuszczenia otoczenia, lecz inne wobec niego stanowisko – zachowanie swobodne i zdystansowane, które realizuje się zawsze językowo”¹⁰.

Analiza stopienia horyzontów, jako najważniejszego aspektu doświadczenia hermeneutycznego wskazuje, że dystans, jaki uzyskujemy w konfrontacji z Innym jest źródłem specyficznie pojętej przez Gadamera wolności, jako istoty człowieczeństwa. Chodzi o to, aby jednostka miała większy udział w procesie własnego wychowania i kształtowania z jednoczesnym poszerzaniem świadomości o to, co stanowi nieprzekraczalne granice naszego poznania, co jest naszym „hermeneutycznym usytuowaniem”¹¹. Dzięki dialogowi z Innym stajemy się świadomi tego, kim jesteśmy ponieważ dialog ten wyzwala nas od wielu dogmatów i stereotypów związanych z własną tożsamością. Wydaje się, że w tekstach filozofa niemieckiego odnajdujemy chęć pogodzenia skończoności ludzkiego bytu i jego zależności od tradycji z wolnością; konformizmu i uwarunkowania z możliwością autokreacji. W kontekście *Prawdy i metody* warunkiem wolności jednostki jest przede wszystkim świadomość własnych możliwości i ograniczeń oraz, dzięki temu, wyznaczenie obszaru swobodnego i kreatywnego uczestnictwa w kulturze.

Można jednak postawić pytanie, czy inność Innego, o jakim mowa w dyskursie hermeneutycznym, jest rzeczywiście autentyczna? Czy można tu mówić o obcości Innego w sytuacji, gdy wszystko, co jest wyrażane w języku („bytem, który jest

⁹ H.-G. G a d a m e r: *Prawda i metoda...*, s. 596.

¹⁰ Tamże, s. 598.

¹¹ W. L o r e n c: *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*. Warszawa 2003, s. 198.

rozumiany, jest język”, „właściwe istnienie języka polega tylko na tym, że w tym języku przedstawia się świat”¹²), jest całością dziejowego procesu, względem którego poszczególne języki i „światoobrazy” są względne? W tym sensie także podmiot, jako uczestnik procesu dziejowego, istnieje, przynajmniej częściowo, tak samo obiektywnie jak ów proces¹³. Jak wiadomo, Gadamer, uzasadniając uniwersalny aspekt doświadczenia hermeneutycznego, przywołuje średniowieczną koncepcję *verbum* i *logosu*, według której słowo, jako *logos*, jest wyjaśnieniem współistnienia jedności oraz wielości. *Logos*, jako jedność, jest artykułowany w wielości języków¹⁴. Widać zatem, że uniwersalny charakter doświadczenia hermeneutycznego, a co za tym idzie, uniwersalny charakter rozumienia wskazują na ten element egzystencji ludzkiej, który jest istotą każdej jednostki a jednocześnie wyróżnia ją na tle innych istot. Można powiedzieć, że uniwersalny charakter rozumienia odpowiadałby tu przyjęciu pewnej formy życia charakterystycznej właśnie dla człowieka, jako bytu, który na sposób językowy i rozumiejący odnosi się do świata¹⁵. To sprawia, że Inny, choć może reprezentować całkowicie odmienną i daleką kulturowo perspektywę świata, jest jednak mimo wszystko uczestnikiem procesu dziejowego, uczestnikiem hermeneutycznego dialogu. *Logos* wypowiedzany w języku Innego jest tym samym logosem, który obecny jest w moim języku, ponieważ, jak stwierdza Gadamer, „Raczej to, czym jest świat, nie różni się od obrazów, w postaci których świat się prezentuje”¹⁶.

Jaźń zreinterpretowana

¹² H.-G. G a d a m e r: *Prawda i metoda...*, s. 596 i 637.

¹³ W. L o r e n c: *Hermeneutyczne koncepcje...*, s. 138

¹⁴ Por. H.-G. G a d a m e r: *Prawda i metoda...*, s. 564, zwłaszcza podrozdział *Język i Verbum*.

¹⁵ Przychodzi tu na myśl oryginalna uwaga Wittgensteina: „gdyby lew umiał mówić, nie potrafilibyśmy go zrozumieć” oznaczająca, że odmienność formy życia, z jaką mamy do czynienia pomiędzy człowiekiem a lwem ucina jakkolwiek możliwość porozumienia. Stąd wynika, że jeśli przyjmiemy bycie człowiekiem za jedną formę życia, uznamy tym samym, że zrozumienie w granicach tej formy jest możliwe. Por: L.

W i t t g e n s t e i n: *Dociekania...*, s. 313.

¹⁶ H.-G. G a d a m e r: *Prawda i metoda...*, s. 601.

W krytyczny dyskurs podmiotowości wpisuje się także Paul Ricoeur, dokonując swoistej destrukcji kartezjańskiego *cogito*, która, mając w tle heideggerowskie odkrycie prestruktury rozumienia, sięga raczej ku konkretnym „hermeneutykom” takim jak na przykład psychoanaliza Freuda czy demistyfikujące teksty Nietzschego i Marksa¹⁷. Ricoeur próbuje połączyć to krytyczne podejście do podmiotu z podejściem refleksyjnym, wskazując, że wszelkie analizy semantyczne i językowe czynione są na próżno, jeśli nie staną się jednocześnie momentem rozumienia samego siebie¹⁸. „Ale podmiot – pisze filozof francuski – który interpretuje siebie interpretując znaki, to nie jest już *cogito*; to byt egzystujący, który odkrywa dzięki egzegezie swojego życia, że jest już ustanowiony z byciem, nim jeszcze sam się ustanowi i należy do siebie”¹⁹. Idąc tym heideggerowskim tropem, stwierdza Ricoeur, że podjęcie problemu podmiotu, problemu Ja, możliwe jest tylko w ruchu regresywnym, wychodzącym od fenomenu „bycia-w-świecie”. Pytanie o to, „kim jestem?” nie jest dane, lecz jest problemem, gdyż w pierwszym kroku refleksji jest ono zakryte. Należy zatem kroczyć drogą wytyczoną już przez *Prawdę i metodę*, z tą jednak różnicą, że nie można poprzestać na ogólnym charakterze spekulacji, co można by powiedzieć o Gadamerze, lecz należy wprowadzić do rozważań element krytyczny poprzez powiązanie ich z innymi rodzajami dociekań, od analitycznej filozofii języka aż po rozważania estetyczne z zakresu literatury. Odnajdywanie śladów podmiotowości będzie więc wiodło poprzez psychoanalizę Freuda i analizy językowe aż do pojęcia narracji. Spróbujmy prześledzić tę drogę.

Zdaniem autora *Egzystencji i hermeneutyki*, lektura pism Freuda przekonuje nas przede wszystkim o tym, jak bardzo prawda o nas samych jest zakamuflowana i zafalszowana. Świadomość jest bowiem oddzielona od źródła własnego sensu i jawi się jako symptom antycypujący istnienie ukrytych mechanizmów psychicznych. To, co tworzy obraz człowieka, to głównie jego przeszłość indywidualna, jego przeżycia, które są jednak także przeszłością o charakterze ponadindywidualnym, gdyż za sprawą

¹⁷ Por.: P. Ricoeur: *Interpretacja a refleksja*. W: *Egzystencja i hermeneutyka: rozprawy o metodzie*. Tłum. S. Cichowicz. Warszawa 1985, s.146

¹⁸ Tamże, s. 190.

¹⁹ Tamże.

symboli i mitów przynależą do tradycji i kultury. Badanie psychoanalityczne, jak pisze Freud, ma między innymi dowieść, że Ja nie jest „panem we własnym domu, lecz poprzestać musi na skąpych wieściach o tym, co odbywa się nieświadomie jego życiu duchowym”²⁰. Dlatego też, zdaniem Ricoeura, psychoanaliza stanowi wyzwanie, jakie refleksja nad podmiotowością powinna podjąć, a jest nim ujęcie siebie, swojego Ja, nie bezpośrednio lecz poprzez interpretujące odwołanie się do sfery sensu. Psychoanaliza nie tylko obala roszczenia klasycznej problematyki podmiotu, lecz „dokonuje odnowienia problematyki egzystencji jako pragnienia”²¹ i skierowuje tok refleksji na inny poziom, poziom zapośredniczeń i uzewnętrznionych ekspresji życia, jakimi są język, tekst i „pomniki kultury”. Tak więc, pożytek z psychoanalizy jest podwójny: wskazując uwikłanie podmiotu w całokształt czynników determinujących jego egzystencję, wskazując na jego wyobcowanie w stosunku do prawdy o samym sobie, przygotowuje tym samym miejsce do właściwego punktu wyjścia ku prawdzie Ja, oraz cel konstruktywny, czyli budowanie silnego *ego*, nowej świadomości, bogatszej o to, co do tej pory kryło się w mrokach podświadomości. Dodajmy, iż nie jest to po prostu poszerzenie wiedzy o sobie samym. Jest to raczej reinterpretacja tego, co już było w psychice obecne i całkowita tego akceptacja²².

Jak już podkreśliłem, charakterystycznym rysem refleksji hermeneutycznej jest zwrócenie się ku językowi jako ekspresji życia, ekspresji tego, co zawiera doświadczenie podmiotu. Specyfiką podejścia Ricoeura jest jednak to, że w swoim poszukiwaniu tożsamości podmiotu nawiązuje obszernie do szczegółowych analiz językowych, będących częścią dookolnej drogi do samorozumienia, na którą skazuje nas, jak to pokazałem wyżej, destrukcja kartezjańskiego paradygmatu *cogito*. Tylko w ten zapośredniczony sposób podmiot może się przejawiać w różnych językowych formach. Ricoeur ujmuje to tak: „Uciekanie się do analizy, w sensie nadawanym temu terminowi przez filozofię analityczną, jest ceną, jaką trzeba zapłacić za hermeneutykę, która znamionuje pośredni status ustanawiania tego-który-jest-sobą (sobości) [...]. Ale

²⁰ Z. F r e u d: *Wstęp do psychoanalizy*. Tłum. S. K e m p n e r ó w n a, W. Z n a n i e w i c k i. Warszawa 1982, s. 289

²¹ P. R i c o e u r: *Egzystencja i hermeneutyka...*, s. 144.

²² A. B i e l i k - R o b s o n: *Na drugim brzegu nihilizmu. Filozofia współczesna w poszukiwaniu nowego podmiotu*. Warszawa 1997, s. 83.

impuls płynie z pytania *kto?*. Dzieli się ono na dwa bliźniacze pytania: *O kim się mówi, gdy w sposób referencyjny oznacza się osobę różną od rzeczy? I kto mówi, oznaczając siebie samego jako rozmówcę [...]?*²³. Dodajmy, że ten-który-jest-sobą to nie *cogito*, lecz raczej jaźń, wyłaniająca się z procesu interpretacji i zapośredniczeń. Do tych pytań dochodzi jeszcze inne, mieszczące się w granicach filozofii działania, a mianowicie: *kto działa?* Francuski filozof konfrontuje ze sobą różne koncepcje językowe dotyczące pojęcia podmiotu, aby poprzez swoistą fuzję tych różnych horyzontów dojść do konstruktywnej koncepcji podmiotu.

Prześledźmy tę drogę, zaczynając od analiz semantycznych, pragmatycznych na pojęciu narracyjności kończąc.

Pojęciem, od którego trzeba tu wyjść jest dyskurs. Pojęcie to pozwala francuskiemu filozofowi uwypuklić kilka kluczowych cech języka takich jak: to, że dyskurs jest zdarzeniem, realizującym się w określonym czasie i miejscu, pokazuje on „kto” mówi, odsyła więc do podmiotu, jako użytkownika języka, na przykład za pomocą zaimków osobowych oraz zawsze odnosi się do świata, opisując go i przedstawiając. Te wszystkie cechy odróżniają dyskurs od systemu w znaczeniu strukturalistycznym (*langue*), który jest bezosobowy, niezwiązany z miejscem i czasem oraz nie odnosi się bezpośrednio od konkretnych stanów rzeczy, do świata. Istotą dyskursu jest jednak przede wszystkim to, że w procesie rozumienia dyskurs przekracza siebie, stając się znaczeniem. To przejście zdarzenia w znaczenie określa Ricoeur w terminach fenomenologicznych jako intencjonalność języka przejawiającą się w relacji między *noema* i *noesis*. A zatem to, co wypowiedziane, znaczenie, wyodrębnia się od samego aktu wypowiedzenia. Dyskurs, jako dialog jest przewyciężeniem samotności podmiotu, jednak nie przez to, że jest on przekazaniem subiektywnego doświadczenia jako takiego, ale dzięki temu, że przekazuje znaczenie tego doświadczenia, jego sens, który w takim ujęciu staje się sensem publicznym²⁴.

W tak rozumianym fenomenie, jakim jest dyskurs, Ricoeur poszukuje Ja, nawiązując w pierwszym rzędzie do analiz semantycznych. Podstawową cechą

²³ P. Ricoeur: *O sobie samym jako innym*. Tłum. B. Chęłstowski. Warszawa 2005, s. 31.

²⁴ P. Ricoeur: *Język, tekst, interpretacja*. Tłum. P. Graff, K. Rosner. Warszawa 1989, s. 228.

semantycznego ujęcia języka jest dla niego pojęcie identyfikującej referencji, to znaczy faktu, że język może wskazywać i zidentyfikować coś, co jest poza nim samym²⁵. Na tym poziomie pojawia się osoba jako podstawowy konkret, w swoim najprostszym ujęciu, w którym nie jest zasadniczo odróżniona od rzeczy. Strategia ta polega na wydzieleniu spośród wszystkich konkretów dających się językowo zidentyfikować tych, które są uprzywilejowane i należą do pewnego typu tzw. konkretów podstawowych. Są nimi ciała i osoby. Ich podstawowy charakter polega na tym, że nie można stwierdzić tożsamości czegokolwiek, nie odsyłając ostatecznie do tych właśnie konkretów²⁶. Problem jednak polega na tym, iż takie ujęcie nie oddaje specyfiki Ja jako podmiotu. Akcent jest tu bowiem położony nie na *kto*, lecz na „*co* konkretów, o których się mówi”²⁷. Ostatecznie więc chodzi tu o lokalizację czasoprzestrzenną akcentującą konkret (jakim jest na przykład ciało osoby) a jednocześnie eliminującą świadomość i zdarzenia mentalne. Choć mowa jest tu także o predykatkach psychicznych, które przypisuje się podmiotowi logicznemu, to jednak predykaty te zachowują swoją ważność bez względu na to, czy są kierowane do mnie czy do kogoś innego, pomijając specyfikę i niepowtarzalność Ja. Rzecz w tym, że orzeczniki psychiczne, jakie przypisujemy osobie, mogą być wyrażane nie tylko w pierwszej i drugiej osobie, lecz także w trzeciej. Są one zatem przypisane anonimowemu *komuś*.

To, co nie daje się odkryć na poziomie semantycznym, wychodzi na jaw przy analizie aktów mowy²⁸, będących istotnym elementem pragmatyki. Podstawową kwestią w pragmatycznym podejściu do dyskursu jest to, iż na plan pierwszy nie wysuwa się wypowiedź i zdanie, lecz sama czynność mowy, akt wypowiedzi, który jednocześnie wskazuje refleksyjnie na kogoś, kto dokonuje tego aktu. Nie wnikając tu w specyfikę i poszczególne rodzaje aktów mowy należy podkreślić, iż dzięki nim udaje się zidentyfikować lokutora (nadawcę) jako konkretne indywiduum bądź w

²⁵ Ricoeur nawiązuje tu do koncepcji indywiduów P. Strawsona przedstawionej w książce: *Indywidua. Próba metafizyki opisowej*. Tłum. B. Chweńc z u k. Warszawa 1980.

²⁶ P. Ricoeur: *O sobie samym...*, s. 53.

²⁷ Tamże, s. 56.

²⁸ Teoria aktów mowy (*speech acts*) została wyłożona w pracach J.L. Austina: *Jak działać słowami* i J. R. Searle'a *Czynności mowy*.

pierwszej bądź w drugiej osobie, a więc w relacji: ja mówi do ty²⁹. Przykładem może tu być akt illokucyjny, który dotyczy tego, co lokutor czyni mówiąc. Dana wypowiedź może mieć różną „siłę”, ze względu na którą liczy się ona w kontekście dialogu, np. jako rozkaz, prośba lub obietnica. „A oto – pisze Ricoeur – w jaki sposób, od razu zaznacza się tu problem *ja*: wypowiedzi performatywne mają moc »robienia mówiąc« tylko wtedy, gdy są wyrażone przez czasowniki w pierwszej osobie liczby pojedynczej czasu teraźniejszego trybu orzekającego”. Dlatego wypowiedź „obiecuję ci” ma swoisty sens obietnicy, którego nie ma wypowiedź „on obiecuje”³⁰. Ricoeur nie ukrywa jednak, że podejście pragmatyczne, choć posuwa nas w poszukiwaniu podmiotu dalej, prowadzi nieuchronnie do pewnych paradoksów. Po pierwsze, podstawowym pojęciem teorii aktów mowy jest właśnie akt, a nie „sprawca”. Akt illokucyjny można więc ująć jedynie jako pewną typologię, bez wzmianki o autorze wypowiedzi, można go zatem całkowicie odpsychologizować. Jednak, zdaniem Ricoeura, proces odpsychologizowania ma swoje granice, trzeba bowiem przyjąć jakieś Ja, jako sprawcę i autora czynności mowy. Po drugie, następuje tu redukcja aktu wypowiedzi jedynie do faktu, który wydarza się w tym samym świecie, co inne fakty i stany rzeczy. Refleksyjność, jaka miałyby być zaletą tej teorii, jest ostatecznie refleksyjnością skierowaną nie do podmiotu wypowiadania się, lecz do samego aktu wypowiadania się. Paradoks więc polega na tym, że Ja, które wyłania się z refleksji dotyczącej aktów mowy, znajduje się na tym samym poziomie, co inne zdarzenia i stany rzeczy. Tym samym samoodniesienie, o jakim tu mowa, fakt, że język odsyła poza siebie ku jakiemuś Ja, nie przekracza perspektywy świata, do którego przecież Ja i tak się odnosi. Problem więc pojawia się wówczas, gdy: „zapytujemy o status mówiącego podmiotu jako takiego, nie zaś tylko o akt wypowiadania się traktowany jako fakt, jako zdarzenie zachodzące w świecie, w tym samym świecie, do którego należą rzeczy; rzeczy, do których dokonujemy odniesienia *ad extra*”³¹. Ricoeur przypomina, że obecność podmiotu w dyskursie, a konkretnie w sytuacji dialogu objawia się na przykład tym, że podmioty wypowiedzi wykorzystując możliwości

²⁹ P. Ricoeur: *O sobie samym...*, s. 113.

³⁰ Tamże, s. 72

³¹ Tamże, s. 83.

tkwiąc w języku dokonują wymiany doświadczeń, a sytuacja ta może mieć miejsce tylko wtedy, gdy mamy do czynienia z podmiotami „z krwi i kości”, mającymi swoje własne doświadczenie świata, swoją własną perspektywę, której nie można zastąpić żadną inną. Nazywa on ten problem „aporią umocowania” wiążącą się, przypomnijmy, z pytaniem, jak połączyć jednostkowego mówcę z wieloma przypadkami jego wypowiedania się. Jeżeli wypowiedzi te stanowią konkretne zdarzenia zachodzące w świecie, to czy wspólny podmiot tych wypowiedzi też jest zdarzeniem? A zatem „jaki sens powinniśmy łączyć z pojęciem punktu *jednostkowej perspektywy* na świat?”³². Problem podmiotu, jako uprzywilejowanej perspektywy na świat; podmiotu, który nie jest *w świecie* ponieważ jest jego granicą, nie jest problemem nowym. Borykał się z nim. L. Wittgenstein, który rozważał dwie gry językowe z tym związane. Stwierdzenie „ja widzę” oznaczać może, iż dana osoba, identyfikowana przez imię i nazwisko „widzi”, ale może też oznaczać, że „*Ja* widzę”, gdzie *Ja* oznacza granicę świata. Nieprzystawalność pomiędzy *Ja*, jako granicą świata, a *Ja*, jako imieniem własnym oznaczającym rzeczywistą osobę prowadzi więc do rozbieżności, którą francuski filozof, wbrew koncepcjom podkreślającym niesprowadzalność do siebie tych gier językowych, próbuje pokonać, dokonując ich połączenia³³. Mamy więc z jednej strony pojęcia obiektywizujące, takie jak: zdarzenie, przyczyna, fakt, wyjaśnienie. Z drugiej zaś strony: działanie, motyw, plan, zamiar. Analizując teksty Ricoeura można wysnuć wniosek, że chcąc dociec specyfiki *Ja*, określić jego tożsamość, autor ten odchodzi od pojęcia prawdy jako weryfikacji i opisu, które charakteryzowały przedstawione wyżej językowe analizy i podąża raczej w stronę refleksji nad wartościami i etyką. Zauważa, że specyfiką bycia człowiekiem są takie fenomeny jak „poświadczenie” związane z kwestią prawdomówności, zaufanie i wyznanie, związane z możliwością akceptacji lub jej braku, obietnica i zamiar. Wszystkie te pojęcia składają się na specyfikę podmiotu, wyróżniając człowieka spośród innych istot i wchodzą w zakres nie tyle

³² Tamże, s. 88.

³³ Por.: L. Wittgenstein: *Dociekania...* par. 404, 410. Można stwierdzić, że Ricoeur próbuje połączyć to, co autor *Dociekań...* widział jako niesprowadzalną do siebie sieć gier językowych, które łączy jedynie pokrewieństwo. Podobnie ma się rzecz z wyrażeniami: przyczyna i motyw lub powód.

faktów i opisu, co raczej w zakres możliwości i przyszłości, jako miejsca realizacji obietnic lub zamiarów³⁴.

Kolejny ślad podmiotowości odnajduje Ricoeur w pojęciu narracji, a więc fenomenie charakterystycznym przede wszystkim dla tekstów literackich. Przypomnijmy, że stoi to w zgodzie z początkowym hermeneutycznym założeniem, iż śladów podmiotowości należy szukać w szeroko pojętym tekście. W dotychczasowych analizach Ja wyłaniało się na różne sposoby w wypowiedzi i mowie. Wszędzie tam jednak nie dochodziło do wyodrębnienia specyfiki i niepowtarzalności tego-który-jest-sobą. Teraz francuski filozof poszukuje Ja w opowieściach, historiach, tekstach z fabułą i akcją, z intrygą i bohaterami powieści. Tego rodzaju rozważania są przekroczeniem poszukiwań semantycznych i pragmatycznych w stronę teorii działania ukazując Ja jako byt, który ma swoją własną, niepowtarzalną historię³⁵. Ludzkie istnienie, zdaniem tego filozofa, jest z istoty narracyjne, co oznacza, że każdy człowiek jest swoją historią a jednocześnie istotą chcącą wyrazić i opowiedzieć tą historię oraz przekazać ją innym. W tego rodzaju narracjach tworzymy swoją własną tożsamość, a więc jest to droga do współtworzenia nas samych. Podmiot działania może, jego zdaniem, ogarnąć swoją egzystencję jako sensowną i etyczną tylko wtedy, gdy egzystencja ta zostaje streszczona w formie opowieści³⁶: „Właśnie z powodu nieuchwytności rzeczywistego życia potrzeba nam wsparcia fikcji, by zorganizować to ostatnie, patrząc wstecz na dokonane fakty, nawet jeżeli uważamy, że wszelki schemat zawiązania intrygi zapożyczony z fikcji bądź z historii podlega rewizji i jest tymczasowy”³⁷. W istocie mamy tu do czynienia z relacją kolistą ponieważ opowieść stanowi część życia, zanim opuści życie dla literatury, by następnie znów powrócić do życia na rozmaitych drogach przyswojenia. Najważniejszym więc punktem tej sytuacji jest zetknięcie ze sobą świata tekstu i świata czytelnika oraz przeniesienie korzyści, jakie odnaleźć można w teorii narracji na poziom życia i odnieść je do samego siebie. Przyswojenie (niem. *Aneignung*, ang. *Appropriation*), o którym tu mowa, definiuje

³⁴ M. D r w i ę g a: *Paul Ricoeur daje do myślenia*. Bydgoszcz 1998, s. 122.

³⁵ P. R i c o e u r: *O sobie samym...*, s. 189.

³⁶ Tamże, s. 262.

³⁷ Tamże, s. 268.

Ricoeur w swojej teorii interpretacji³⁸. Jest ono finalnym momentem aktu rozumienia, polegającego na odniesieniu świata tekstu do własnego horyzontu egzystencji czytelnika, przy czym świat tekstu to nic innego jak pewna „propozycja bycia w świecie”, pewien „projekt świata”. „Przyswojenie, jak czytamy w *Języku. Tekście. Interpretacji*, jest procesem, przez który odsłonięcie nowych sposobów istnienia – albo, jeżeli ktoś woli Wittgensteina od Heideggera, nowych »form życia« – daje podmiotowi nowe możliwości poznania siebie”³⁹. Sytuacja przyswojenia jest zatem momentem w którym Ja czytelnika przyjmuje postawę bierną, „wystawiając” się na działanie tekstu. W tym momencie Ricoeur ponownie odwołuje się do Freuda sugerując, że przyswojenie jest „momentem wywłaszczenia narcystycznego *ego*”⁴⁰. Podobnie, jak w procesie psychoanalizy *ego* pacjenta poddane zostaje gruntownej analizie, która prowadzić ma do lepszego poznania samego siebie, lepszego rozumienia własnej egzystencji, a w końcu poszerzenia świadomości. W efekcie „*ego* czytelnika uwalnia się od siebie”, ulega niejako zawieszeniu i zdystansowaniu się do siebie samego poprzez wejście w rolę lub sytuację przedstawioną w świecie tekstu⁴¹.

Zakończenie

Jaki wniosek można wysnuć z powyższych poszukiwań podmiotowości? Z pewnością obie przedstawione tu koncepcje nie dają pełnej i jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o tożsamość Ja, o to, czym jest podmiot, choć, z drugiej strony, nie poprzestają tylko na negatywnym głoszeniu śmierci podmiotu. Choć mamy tu także, podobnie jak w skrajnie dekonstrukcyjnych koncepcjach postmodernistycznych, do czynienia z krytyką metafizyki i odrzuceniem wielu podstawowych dla tradycyjnej filozofii pytań dotyczących człowieka, to koncepcje hermeneutyczne próbują, na różne sposoby, odnaleźć we współczesnym dyskursie filozoficznym ślady i wyznaczniki podmiotowości. Odwrót od dawnej metafizyki przejawia się choćby odejściu od

³⁸ Por.: P. Ricoeur: *Język, tekst, interpretacja...*, s. 228 oraz rozdział: *Hermeneutyczna funkcja dystansu*.

³⁹ Tamże, s. 287.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 284.

badania osobno człowieka i świata, ponieważ, jak zauważa W. Lorenc⁴², czymś logicznie pierwotnym okazuje się dialektyczna relacja ich obu. W Gadamerowskim pojęciu doświadczenia hermeneutycznego człowiek ujęty zostaje jako byt rozumiejący, a to, co rozumiane, nie jest obiektem lub rzeczą, lecz sensem. Jedno nie daje się ująć należycie bez drugiego. Przypomnijmy, że samookreślenie, ustanowienie własnej tożsamości, dokonuje się w koncepcji Gadamera tylko w konfrontacji z Innym, w trakcie której dostrzegamy dopiero w dostatecznej ostrości to, czym sami jesteśmy. W podobnym kierunku kroczy Ricoeurowska droga zapośredniczeń, która w efekcie ma doprowadzić również do samopoznania; z której wyłonić się ma nie *ego cogito* lecz jaźń, ten – który – jest – sobą, a który także istnieje na sposób dialektyczny, to jest tylko poprzez to, czym sam nie jest. Można więc powiedzieć, że tak pojęta jaźń ujawnia się tylko w konfrontacji i konflikcie interpretacji, na skrzyżowaniu ze sobą różnych gier językowych czy form życia, co widoczne jest zwłaszcza w dziele Ricoeura. Człowiek jawi się więc, podobnie jak w tekstach postmodernistów, jako jedynie miejsce przenikania narracji⁴³. W tym sensie podmiot jest rozproszony, rozczłonkowany, rozbity, co wzmacnia poczucie jego zagubienia. Stąd francuski filozof mówi o „diasporze”, jako sytuacji wyjściowej człowieka, który musi odzyskać siebie samego, „przezwyciężyć swoje zagubienie i wyjść poza pokawałkowany i rozproszony sposób istnienia”⁴⁴.

Wiąże się to z kolei z innym ważnym elementem, czyli uwikłaniem Ja w różnorakie uwarunkowania. Zauważmy, że podmiot jako *cogito*, które jest dane, okazuje się być konstytuowane przez to, co od-podmiotowe, czyli: przesady, gry językowe, narracje, opowieści i wreszcie przez podświadomość. Człowiek nie jest jednak jedynie pustym miejscem przenikania się narracji, a uwarunkowanie od wszelkich ponadjednostkowych struktur nie oznacza braku możliwości autokreacji podmiotu. Oczywiście, z przedstawionych tu koncepcji wynika, że nie jest możliwa wolność całkowita tak, jak nie jest możliwe jednoznaczne zdefiniowanie Ja, jednak

⁴² W. L o r e n c: *Hermeneutyczne koncepcje człowieka...*, s. 111.

⁴³ Taką wizję roztacza Lyotard, przywołując słownictwo z teorii systemów pisząc, że człowiek jest miejscem usytuowanym w „węzłowych punktach przebiegów komunikacyjnych”. Por.: J.-F. L y o t a r d: *Kondycja ponowoczesna*. Tłum. M. K o w a l s k a, J. M i g a s i Ń s k i. Warszawa 1997, s. 59.

⁴⁴ W. Lorenc: *Hermeneutyczne koncepcje człowieka...*, s. 271.

fakt uwarunkowania wolności nie jest jej całkowitym zaprzeczeniem. Sprawa polega na tym, jak zauważa Agata Bielik-Robson, że akceptacja swoich uwarunkowań, a zatem akceptacja granic swojego poznania, rozumienia i granic swej egzystencji, wcale nie oznacza zgody na nieograniczone oddziaływanie na nas owych uwarunkowań. „Przeciwnie, pisze autorka, oznacza gotowość do autointerpretacji, do wyzwolenia się z ich rzekomej »faktyczności«. Nie wyzwala nas wprawdzie całkowicie. *Cogito* jest teraz wolne tylko w ramach relacji do swych »uwarunkowań« – nie może się jednak poza te relacje wymknąć, ani uwolnić się od ich istnienia. Może jednak je interpretować na dowolną ilość sposobów, w ten sposób odbierając im ich prosty warunkujący charakter”⁴⁵. Uwarunkowania nie są bowiem faktami, lecz, jak chciał Nietzsche, interpretacjami. Interpretujące Ja indywidualizuje owe anonimowe wpływy, poddaje je jednostkowej wykładni i, można powiedzieć w duchu Ricoeura, wplata je w swą opowieść, w narrację swojego życia.

⁴⁵ A. B i e l i k - R o b s o n : *Na drugim brzegu nihilizmu...*, s. 122.