

## ARTYKUŁY

**JOANNA HAŃDEREK**

(Kraków)

### KŁOPOTY Z TOŻSAMOŚCIĄ – KŁOPOTY ZE WSPÓŁCZESNOŚCIĄ

Gdybym chciał trochę dłużej rozwodzić się nad swym pochodzeniem, musiałbym sprecyzować, że urodziłem się w łonie greckokatolickiej społeczności melchitów, którzy uznają zwierzchnictwo papieża, jednocześnie pozostają wierni niektórym obrządkom bizantyjskim<sup>1</sup>.

Jako członek niewielkiej zaratusztriańsko-perskiej mniejszości w hindusko-muzułmańskim społeczeństwie – nigdy nie sądziłem, że mógłbym mieszkać gdzie indziej. Po latach zadaję sobie pytanie: jak wyglądałoby moje życie, gdyby nie definiujące je nierozwiązywalne napięcia między kulturami i krajami, napięcia, które stanowiły podstawę całej mojej pracy<sup>2</sup>.

Stopniowo porzucałem Anglię, którą nasiąknąłem wcześniej za pośrednictwem moich wiktoriańskich podręczników [...]. Franny i Zoomy, Holden Caulfield i Rabbit Angstrom spowodowali powolną erozję tej części mnie samego, która dotychczas pozostawała całkowicie angielska. [...] Nie wiedziałem wówczas, że oto dryfuję od jednej postkolonialnej formy subiektywności [...] do drugiej<sup>3</sup>.

Problemy z tożsamością wydają się specjalnością człowieka. Uwikłany w historię, kulturę, rozliczne narracje i relacje społeczne, w mity i wierzenia człowiek próbuje rekonstruować swoje bycie w świecie.

---

<sup>1</sup> A. Maalouf, *Zabójcze tożsamości*, przeł. H. Lisowska-Chehab, WN PWN, Warszawa 2002, s. 25.

<sup>2</sup> H. Bhabha, *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. XIV.

<sup>3</sup> A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005, s. 7–8.

Wiek XX przyniósł rozwój indywidualizmu, lokując w centrum pytania o tożsamość ten właśnie wewnętrzny wymiar jednostkowości. Dlatego nie dziwi, iż tacy myśliciele, jak Arjun Appadurai czy Homi K. Bhabha, zaczynają od wewnętrznych wyznań. W XX wieku rozwinęło się też pamiętnikarstwo egzystencjalne, a dzieła takich filozofów, jak André Malraux, Maine de Biran, Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre, wskazują, iż rozważania dotyczące tożsamości człowieka opierają się na egzystencjalnym przeżyciu, na poszukiwaniach autora przekładających się na jego filozofię. Tożsamość stała się zagadką, konstytuowaną w szeregu narracji wymagających skupienia i często próby restytucji „ja”. Paul Ricoeur w książce o znamienym tytule *O sobie samym jako innym* stara się prześledzić znaczenie, status i sens podmiotowości, wchodząc w dyskurs z całą tradycją dwudziestowieczną. Śledząc różne znaczenia podmiotowości, Ricoeur w swej pracy używa określenia „ten-który-jest-sobą”, któremu nadaje różnoraki kontekst i rozmaite znaczenia. Kluczowa dla zrozumienia podmiotowości jest w tej filozofii aktywność podmiotu<sup>4</sup> – jego kontekstowość, relacja z drugim człowiekiem<sup>5</sup>, ale również język<sup>6</sup>, etyka<sup>7</sup> czy poszukiwanie siebie. Z jednej strony podmiot współkreuje relacje i otaczającą go rzeczywistość, z drugiej zaś tworzy swoiste ramy własnego istnienia, poprzez które stwarza siebie. Typowy dla podmiotowości – oprócz dynamiki i relacyjności – jest jej całościowy charakter. „[...] ten-który-jest-sobą poszukuje swej tożsamości właśnie na szczyblu całego życia”<sup>8</sup>.

Inną perspektywę badawczą – wychodzącą poza ten egzystencjalno-hermeneutyczny dyskurs i zmierzającą w stronę etyki – daje Charles Taylor w książce *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Rozważania Taylora organizują się wokół jego koncepcji etyki, a poszukiwanie podmiotowości ma na celu ustalenie podmiotu etycznego. W ten sposób próby określenia kondycji człowieka wkraczają w głęboką problematykę, w której drugi człowiek i aksjosfera odgrywają kluczową rolę. Taylor wskazuje na podmiotowość jako procesualność, możliwość działania i źródło doświadczenia własnego „ja”. Podmiotowość w myśli Taylora posiada jednak pewien szczególny rys.

<sup>4</sup> Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, WN PWN, Warszawa 2003, s. 124 i n.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 298 i n.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 88 i n.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 280 i n.

<sup>8</sup> Tamże, s. 191.

Określamy człowieka jako podmiotowość. [...] odnosimy go do ludzi, mając przy tym na myśli to, że są oni istotami obdarzonymi głębią i złożonością w stopniu wystarczającym do tego, by mogli posiadać tożsamość<sup>9</sup>.

Podmiotowość zatem to podstawowa cecha człowieka, wyróżniająca go na tle innych istot. Dlatego właśnie Taylor odmawia podmiotowości zwierzętom. Analizując opisane w „Science” przykłady rozpoznania w lustrze siebie samych przez szympansy, Taylor podkreśla, że jest to proste behawioralne zachowanie, które wcale nie zakłada głębi rozumienia własnej indywidualności, jednostkowości i samoświadomości. Podmiotowość nie jest też dla Taylora działaniem intencjonalnym – czy jak nazywa je strategicznym<sup>10</sup> – lecz działaniem zorientowanym na sferę aksjologiczną (dobro)<sup>11</sup>.

W swych rozważaniach Taylor łączy kwestię podmiotowości i tożsamości, tłumacząc, że podmiotowość, a więc szczególne działanie wpływające z samoświadomości człowieka, odpowiadające za relację z innymi i nastawienie wobec wartości, staje się warunkiem zaistnienia tożsamości. Podmiotowość odpowiada na potrzebę posiadania tożsamości, warunkuje jej zaspokojenie dzięki orientacji człowieka w świecie kulturowym<sup>12</sup>. Podmiotowość i tożsamość stanowią finalny produkt namysłu człowieka nad rzeczywistością i nad sobą samym. „Podmiotami jesteśmy o tyle, o ile poruszamy się w pewnej przestrzeni pytań, poszukujemy orientacji wobec dobra i wreszcie ją znajdujemy”<sup>13</sup>. W koncepcji Taylora ujawniają się dwa bardzo ważne aspekty: pierwszy wskazuje na nierozzerwalny związek podmiotowości i tożsamości ze społeczeństwem i jeszcze szerzej z kulturą. Człowiek izolowany, odcięty od świata kultury, społeczeństwa (o ile taka jednostka jest możliwa do pomyślenia) nie byłby w stanie wypracować sobie podmiotowości i przez nią uzyskać tożsamości. Drugi aspekt, jaki ujawnia Taylor, to fakt wyróżnienia podmiotowości jako ściśle ludzkiej cechy i odróżnienia przez to człowieka od świata zwierząt. Społeczny charakter podmiotowości wskazuje, iż w dwudziestowiecznych filozofiach perspektywy zarówno egzystencjalna, jak i kulturowa, etyczna i społeczna stanowią model formułowania tej podstawowej kwestii. Podmiotowość,

<sup>9</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i in., WN PWN, Warszawa 2001, s. 63.

<sup>10</sup> Por. tamże.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 64.

<sup>12</sup> Por. tamże.

<sup>13</sup> Tamże, s. 67.

zdaniem Taylora i wielu innych myślicieli, choć ma charakter historyczny i kulturowo względny – każda epoka i każda kultura daje inne warunki wyjściowe do konstruowania podmiotowości i tożsamości – jest typowym elementem odróżniającym człowieka od zwierzęcia. Co za tym idzie, dzięki podmiotowości człowiek staje się sobą, próbując zapanować nad oddziałującymi nań determinacjami<sup>14</sup>.

Pytając o człowieka – o jego kondycję, istnienie, sytuację w świecie – należy pamiętać, że jest to pytanie nie tylko stare, niemalże odwieczne, lecz także obciążone ogromną tradycją namysłu nad tym problemem. Należy również uświadomić sobie, że naszą pierwszą odpowiedzią, nasuwającą się nam niemalże od razu, będzie idea podpowiadana nam, czy wręcz wpisana w nas, przez naszą własną kulturę. A zatem to, kim jesteśmy, jest tym, co często możemy wiedzieć o sobie i swojej tożsamości, osobowości, kondycji ludzkiej. Potrzebny jest dopiero zabieg pewnej eksplikacji i dystansu do siebie samego, aby móc na to pytanie odpowiedzieć z innej perspektywy. Już sam fakt uświadomienia sobie, że to, co wiem o moim istnieniu, ma kulturowy charakter, wymaga od nas metaperspektywy. Innymi słowy, to, co uznajemy za naturalne, musimy potraktować jako kulturowy konstrukt, pozbawiony takiej oczywistości, jaką zwykliśmy mu nadawać.

Klasyczne już dziś badania Marcela Maussa przeprowadzone na wielu etnicznych i kulturowych grupach pokazują, że problem ze zrozumieniem, czym jest jednostka, jej podmiotowość i tożsamość, ma ścisły związek ze środowiskiem kulturowym, w jakim ona wyrasta. W badaniach Indian Północnej Ameryki Kwiakiultów Mauss wskazuje na przynależność klanową jako pierwszy element definiujący tożsamość człowieka<sup>15</sup>. Z kolei u Indian z plemienia Zuni przynależność klanowa, pełniąca również zasadniczą rolę, związana jest z porą roku i okresem życia człowieka<sup>16</sup>. Imiona – będące tutaj wyznacznikiem tożsamości – zmieniają się bowiem wraz z porą roku (każdy ma dwa i używa ich stosownie do pory) oraz pojawiają się nowe wraz z wiekiem. Przykład ten wskazuje nie tylko na kulturowe warunkowanie, ale również na pojmowanie tożsamości człowieka jako czegoś, co jest płynne, przechodnie i zależne od okoliczności: tak społecznych, jak przyrodniczych, a często i kosmicznych.

---

<sup>14</sup> Tamże, s. 66.

<sup>15</sup> Por. M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, PWN, Warszawa 1973, s. 488 i n.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 489 i n.

W badaniach Maussa ujawnia się fenomen imienia. Jak pisał Charles Taylor „każdy człowiek musi mieć imię, ponieważ się go wzywa, tzn. zwraca się do niego”<sup>17</sup>. W rozważaniach Taylora założona jest ogólna zasada identyfikacji obejmująca wszystkich niezależnie od ich kulturowej przynależności. W każdej kulturze wraz z rozmową, wezwaniem drugiego, skierowaniem na niego uwagi następuje utożsamienie rozmówcy. Imię jest tu pierwszym momentem identyfikacji. Fakt wagi imienia podkreślony jest przez znaczenie, jakie ono w wielu kulturach ze sobą niesie. Nazwanie kogoś konkretnym imieniem desygnuje nazwanego, przypisuje mu pewne cechy charakteru, a nawet przesądza o jego losie.

W wielu kulturach wierzy się, że imię uchwytuje, a nawet konstytuuje, istotę lub moc osoby. Dlatego też w pewnych społeczeństwach prawdziwe imiona utrzymywane są w tajemnicy przed obcymi, zaś w pewnych tradycjach religijnych [...] przywiązuje się olbrzymią wagę do imienia boga<sup>18</sup>.

Imię zatem wyróżnia człowieka, nadaje mu status, czyni go w pełni człowiekiem. Borges w swym opowiadaniu *Nieśmiertelni* opisał doskonale stan wyjścia poza kondycję ludzką. Tytułowi nieśmiertelni otrzymawszy wieczne trwanie, utracili tak typową dla człowieka temporalność. Zanurzeni w bezczasie, zapomnieli swoich imion, zapominając o sobie, zatracając tożsamość i podmiotowość bycia człowiekiem. Utrata imienia, i to dobrowolna, spotyka również Odyseusza, który uciekając z wyspy Polifema, by uniknąć kary, przedstawia się jako Nikt. Dla Adorna i Horkheimera w *Dialektyce oświecenia* oznacza to utratę samego siebie. Jak piszą filozofowie, Odyseusz za cenę przetrwania utracił własną osobowość, stając się zasadą wydajności dążącą do celu pomimo wszystko<sup>19</sup>.

Imię, wyróżniając, nadaje status podmiotowości. Ch. Taylor wskazując na zabieg odbierania ludziom imion – przez nazistów w obozach czy w więzieniach – ujawnia ów podmiotowy charakter imienia. Wraz z odebraniem imienia człowiek przestaje być podmiotem działań moralnych, a zaczyna być przedmiotem. Dlatego łatwo go zabić lub potraktować jak nieistotną rzecz<sup>20</sup>. Podmiotowość implikowana w imieniu, zarówno w micie Odyseusza opowiadany przez Adorna i Horkhei-

<sup>17</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 71.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Por. M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IPIŚ PAN, Warszawa 1994.

<sup>20</sup> Por. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 71.

mera, jak i w ujęciu Taylora, oznacza nabywanie pewnych szczególnych kwalifikacji moralnych, bez których człowiek przestaje być sobą – nawet jeśli przeżyje i osiągnie swe cele.

Mauss, analizując plemiona australijskich Arunta, Loritja i Kaka-du, dodaje do tego aspektu podmiotowego jeszcze jeden bardzo ważny fenomen: łączności i zależności pokoleniowej. Każda kultura opiera się na swoistym przekazie międzypokoleniowym. Jak tłumaczył to bowiem Arnold Gehlen, tradycja i jej ciągłość stanowią podstawowe spoiwo kulturowej rzeczywistości. W plemionach Arunta i Loritja ciągłość ta ma głęboki wymiar kosmologiczny i etyczny. Każdy dziedziczy imię po swoim przodku: dziadku bądź prapradziadku (co drugie lub co piąte pokolenie imię przechodzi z przodka na potomka)<sup>21</sup>. Wraz z odziedziczonym imieniem dziecko przejmuje tożsamość swojego przodka. Nadanie imienia jest więc w tym wypadku utożsamieniem z duchem zmarłego, wpisaniem człowieka w szerszy kontekst kulturowego i kosmicznego trwania.

Podmiotowość człowieka i jego tożsamość są budowane i nabywane na dwóch płaszczyznach: świadomej – jak pokazał bowiem Mauss, wielu ludzi w różnych kulturach rozumie, że za pomocą rytuału została nadana im pewna tożsamość – i nieświadomej – gdzie tożsamość zostaje przyjęta jako stan istnienia niezależny od naszych decyzji. Pomimo tych różnic ma ona charakter czysto kulturowego przepracowywania osobowości ludzkiej.

Pamiętając o historyczności tych konstruktów kulturowych, należy zauważyć, że XX wiek w kulturze Zachodu obfitował w wiele prądów intelektualnych i ruchów społecznych, które kazały jednostkom coraz bardziej świadomie podchodzić do tego, co nazywają sobą, tożsamością czy osobą. Richard Jenkins w *Social Identity*, próbując wyjaśnić, czym są podmiotowość i tożsamość, zaczyna swe rozważania od dość znamiennego obrazu. Czytelnik zostaje poproszony o wyobrażenie sobie, że jest młodą dziewczyną wchodzącą do dyskoteki, pasażerem taksówki jadącej przez ogarnięty zamieszkami Belfast, klientem sklepu wysyłkowego, imigrantem przekraczającym nielegalnie granice kraju<sup>22</sup>.

Zabieg Jenkinsa pozwala uzmysłwić sobie fakt pewnego współkonstyтуowania tożsamości człowieka. Z jednej strony to sam człowiek – mniej lub bardziej świadomie – konstytuuje swoją tożsamość, czyniąc

<sup>21</sup> Por. M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, dz. cyt., s. 470 i n.

<sup>22</sup> Por. R. Jenkins, *Social Identity*, Routledge, London – New York 2003, s. 1–2.

swoiste identyfikacje: z grupą rówieśniczą, zawodową, klasą społeczną, wyznaniową. Manifestuje też przy tym swoje potrzeby, pragnienia i cele (nierzadko ukrywając pewne cechy swego charakteru czy egzystencji). Z drugiej jednakże tożsamość człowieka jest mu nadawana przez drugiego człowieka. W opowieściach Jenkinsa tożsamość jest wypadkową tego, co jednostka chce sobą reprezentować, czy tego, z czym się utożsamia, oraz tego, co jest jej przypisywane przez drugiego człowieka, z którym jest w interakcji. Ów społeczny charakter, jego interakcyjność, zdaje się mieć podstawowe znaczenie w myśli Jenkinsa, stanowiąc nie tylko punkt wyjścia do badania tożsamości i podmiotowości, ale również główne źródło eksplikacji.

Interakcyjność społeczna i kulturowa tworząca tożsamość człowieka ma wymiar egzystencjalny: odbywa się w relacji jednostek, w zamkniętym gronie, gdyż dotyczy sytuacji prywatnej bądź ograniczonej do bezpośredniej reakcji dwojga ludzi; może też odbywać się w sferze publicznej, światopoglądowej, a nawet politycznej. Jenkins pisze o wszelkich ruchach społecznych, poprzez które ludzie mogą manifestować swe poglądy, potrzeby czy cele, zyskując też własną tożsamość. W takim przypadku często dochodzi do przeniesienia tożsamości indywidualnej na tożsamość społeczną. Człowiek zatem przez fakt bycia aktywistą ochrony środowiska, homoseksualistą, feministą, poprzez przynależność do konkretnego ruchu, zyskuje tożsamość społeczną, a przez fakt emocjonalnego zaangażowania lub zaksjologizowania danego ruchu może również zyskać tożsamość indywidualną<sup>23</sup>.

Te wstępne rozważania przynoszą rozumienie tożsamości jako interakcji społecznej bądź interakcji pomiędzy poszczególnymi ludźmi, stanowiącej podstawę do mniej lub bardziej świadomej konstytucji własnej tożsamości nie tylko dzięki zrozumieniu danej sytuacji, ale również dzięki emocjom, ukrytym potrzebom, pragnieniom, zakładanym celom czy poszukiwaniom jednostki. Tożsamość zatem zostaje zdefiniowana na swoim bazowym poziomie przez Jenkinsa w następujący sposób:

[...] tożsamość (*identity*) może być rozumiana tylko jako proces, jako istnienie lub stawanie się. Tożsamość człowieka – czy też tożsamości, mamy tu bowiem do czynienia zarówno z liczbą pojedynczą, jak i mnogą – nigdy nie jest ostateczna i zdefiniowana. Nawet śmierć nie petryfikuje tego dziania się: tożsamość może być bowiem reprodukowana bądź dopiero pośmiertnie nadawana<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 3 i n.

<sup>24</sup> Tamże, s. 5, przeł. J. H.

Tożsamość jest zatem tym, jak rozumiemy siebie i jak rozumiemy innych ludzi, to sposób patrzenia na byt, gdzie takie określenia jak imiona, zawody, tytuły naukowe stanowią element gry, którą człowiek podejmuje z sobą samym i z rzeczywistością w akcie nabywania tożsamości (a często i jej poszukiwania).

Takie rozumienie tożsamości związane jest wedle Jenkinsa z wymogami codzienności. Jak pokazał Elijah Anderson w swej książce *Streetwise. Race, Class, and Change in the Urban Community*, odkąd tylko człowiek zamieszkał w przestrzeni urbanistycznej, musiał wypracować sobie ów zmysł miejski. *Streetwise*, niczym instynkt, pozwala człowiekowi poruszać się nie tylko w wyznaczonym celu, ale w głównej mierze pomiędzy ludźmi, dając rozpoznanie, kto jest kim, a więc kogo należy unikać, a z kim ostatecznie można zamienić kilka zdań. Instynkt miejski opiera się na wypracowanym klasyfikowaniu ludzi, dobieraniu ich tożsamości i ocenie, czy stanowią zagrożenie, czy nie<sup>25</sup>. Analogicznie do ewolucji, w której człowiek nabył zdolność poruszania się na dwóch nogach, abstrakcyjnego myślenia czy posługiwania się językiem, w toku przystosowania kulturowego człowiek nauczył się klasyfikować i rozpoznawać innych ludzi – co ułatwia (a czasami wręcz umożliwia) nie tylko przetrwanie, ale również wszelkiego rodzaju relacje.

Kategoria *streetwise* Andersona tłumaczy przekonanie Jenkinsa, że bez tożsamości nie bylibyśmy w stanie funkcjonować w społeczeństwie. Nie mielibyśmy możliwości rozpoznania, kto jest kim i jak postępować wobec poszczególnych ludzi, jakie z nimi budować relacje. Wiedza ta jest podstawą codziennego życia – a zatem tożsamość ma swe źródła w codzienności<sup>26</sup>. Związanie tożsamości z codziennością wyznacza pięć płaszczyzn jej realizacji: językową, polityczną, rynkową, genderową i podróżniczą.

Językowa płaszczyzna budowania tożsamości związana jest ze wspomnianym już nazywaniem, czy też nadawaniem imienia. Zwracając się do kogoś lub przedstawiając siebie, człowiek nie tylko prezentuje, kim jest lub jak postrzega drugą osobę; równocześnie czyni utożsamienie, w którym rozpoznaje określone kwalifikacje swoje bądź drugiej osoby (często zarówno swoje, jak i drugiej osoby, tak jak zwracając się do kogoś po imieniu, identyfikujemy tę osobę jako zna-

---

<sup>25</sup> Por. E. Anderson, *Streetwise. Race, Class, and Change in the Urbane Space*, University of Chicago Press, Chicago 1990, s. 167 i n.

<sup>26</sup> Por. R. Jenkins, *Social Identity*, dz. cyt., s. 7.



jomą i równocześnie siebie utożsamiamy jako zaprzyjaźnionego czy przyjacielskiego).

Polityczna płaszczyzna tożsamości to nie tylko identyfikacja z danym systemem politycznym, ale również określenie, co jest dla jednostki ważne, wartościowe, słuszne. W tym aspekcie inni uzyskują tożsamość przez nadanie im zadań, celów lub postaw z perspektywy przyjętej aksjologii. Na tej płaszczyźnie identyfikacji dokonuje się również konstytucja tożsamości społecznej umożliwiająca szersze interakcje z innym społeczeństwem, inną religią czy polityką<sup>27</sup>.

Identyfikacja oparta na płaszczyźnie rynkowej rozgrywa się pomiędzy dwiema kategoriami: konsumenta i sprzedawcy, producenta bądź socjotechnika. Jedna strona chce coś zyskać – druga jej to daje. Jenkins, pisząc w podobnym tonie jak Baudrillard, wskazuje, że wybór danego produktu jest już tak naprawdę wyborem pewnego statusu, tak samo sprzedaż produktu jest już oferowaniem pewnej identyfikacji. Rynek, podobnie zresztą jak polityka, kreuje pewne zapotrzebowania, dostarcza modeli tożsamości, w różny sposób – od bardzo ukrytego, gdzie proces przebiega subtelnie, po bardzo dosadny. Zwłaszcza w tych wszystkich produktach, które mają dać człowiekowi nowe zdolności, możliwości, stworzyć moje nowe, lepsze „ja”, widać wyraźnie takie agresywne przepracowywanie potrzeb i włączanie konsumentów w pewien określony model tożsamości. Przez fakt emocjonalnego oddziaływania ludzie często poddają się takiej indoktrynacji, wierząc, że wraz z danym zakupem mogą posiąść dane kwalifikacje (któż nie chciałby być piękny, młody i bogaty).

Przedmiotem identyfikacji przeprowadzanej na polu rynkowym są nie tylko produkty materialne, ale również przemysł, który można by nazwać „duchowym”, dającym/sprzedającym wartości (rozrywka, popkultura), przeżycia i intelektualny rozwój (kursy samokształcenia, psychoterapie, programy religijne). W ten sposób człowiek cały czas nabywa samoświadomość, możliwość rozwoju, cały czas przepracowuje siebie wobec oferowanych mu usług i produktów. Taka identyfikacja prowadzić może jednak do odrzucenia jej przedmiotu czy zniechęcenia, stąd, wedle Jenkinsa, rozwój wszelkich antyglobalizacyjnych czy antykonsumpcyjnych ruchów społecznych – będących swoją drogą też produktem sprzedawanym i nabywanym.

Genderowa płaszczyzna stwarzania tożsamości jest produktem dwudziestowiecznych przemian społecznych. Wprawdzie od zawsze

---

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 9–10 i n.

kultura stwarzała płęć człowieka, wskazując na modele tak zwanego kobiecego i męskiego postępowania, myślenia, mówienia, działania, odczuwania, wzory potrzeb i celów – jednak, jak pokazała to Butler, dopiero wiek XX pozwolił na wybieranie swego genderowego modelu nieczym stroju. Co najważniejsze, tożsamość genderowa to przyjmowanie modelu, jaki się uznaje za właściwy w postępowaniu w życiu codziennym. Model ten ma jednak zasięg zarówno prywatny, jak i społeczny czy polityczny. Tożsamość genderowa tworzy silne grupy społecznego nacisku i rozprzestrzeniania idei uznawanych za istotne.

Najciekawsza wydaje się płaszczyzna podróży. Wedle Jenkinsa w procesie identyfikacji ważną rolę odgrywają różnica i podobieństwo. Podróżny, emigrant, uchodźca, przypadkowy wędrowiec, turysta, znużony spacerowicz konstituują swą tożsamość poprzez te dwie kategorie i tak samo wobec tych osób postępują ci, którzy uchodzą za tubylców. Niezależnie od przestrzeni (miejskiej, wiejskiej, części świata) pojawienie się kogoś obcego wywołuje różne reakcje: serdeczności, wrogości, antagonizmu, zainteresowania. Obcy jest jak wprowadzony w rzeczywistość kryształ: odbija to, co dobre, i to, co złe. Wobec inności tożsamość pozostałych ludzi umacnia się, czy wręcz zostaje sobie przez nich uświadomiona. Inny w zetknięciu z tożsamością pozostałych ma możliwość dokonania podobnego procesu: zrozumienia siebie. Obcość wydobywa specyfiki.

Proces tożsamości – przepracowywania jej, modyfikacji czy nabywania – zakłada dwie wyżej wspomniane kategorie: podobieństwa i odróżniania. Tożsamość identyfikuje człowieka z czymś: z poglądami, potrzebami, grupą innych ludzi, zasad, idei. Tak samo tożsamość odróżnia w człowieku to, co jego, własne, wyjątkowe. Według Jenkinsa te dwie kategorie równocześnie oddziałują na człowieka, w swoistej dialektyce tworząc jego tożsamość. Sytuacja podróżnego najlepiej ilustruje ten fenomen. Jest też ona charakterystyczna dla współczesności. Od XX wieku wypracowuje się bowiem w kulturze Zachodu model podróżowania, wakacji, zwiedzania, elementów, które na stałe wchodzi w skład kulturowych zachowań i potrzeb. Dzięki temu modelowi podróż przestaje być tylko zmianą zamieszkania, koniecznością, przykrym obowiązkiem czy ucieczką przed politycznymi bądź ekonomicznymi problemami. Podróżowanie dla przyjemności, dla samego przemieszczania się, oderwania od codzienności czy w celu zwiedzenia nowych, nieznanych miejsc, daje możliwość otwarcia się człowieka na to, co inne, co znajduje się poza obrębem jego kultury. W ten sposób każdy uczestnik kultury (a nie tylko specjalista, badacz kulturowy,

antropolog) może doświadczyć odmienności. Nawet nieprzygotowana jednostka w tym doświadczeniu zyskuje uzupełnienia własnej tożsamości, dookreślenia siebie. Zwłaszcza gdy wraca i konfrontuje się z codziennością, z której wyruszyła.

Problem tożsamości nieuchronnie wiąże się z jej dwoma aspektami: tożsamością indywidualną i społeczną. Jenkins podkreśla w swoich rozważaniach, że te dwa rodzaje tożsamości, choć możliwe do rozdzielania (pierwsza ma zawsze mocniejsze egzystencjalne zabarwienie), stanowią jedność. Nie można rozważać tożsamości indywidualnej bez uwzględnienia społecznej. Innymi słowy, można powiedzieć, że mamy tu do czynienia z dwoma, wzajemnie uzupełniającymi się aspektami bycia człowieka w świecie kultury. Na poparcie swej koncepcji Jenkins przedstawia pięć kluczowych cech tej jedności:

- indywidualizm i zbiorowość tworzą jeden wymiar stawania się człowieka,
- indywidualność i zbiorowość są ze sobą nierozzerwalnie powiązane,
- indywidualna i społeczna tożsamość powstają tylko w interakcjach z innymi,
- proces powstawania i odtwarzania każdej z tych tożsamości ma charakter analogiczny,
- wszelka analiza tożsamości zawsze przeprowadzana jest na granicy pomiędzy tożsamością indywidualną a społeczną<sup>28</sup>.

Wedle Jenkinsa specjaliści badający kulturę dokonują rozróżnienia tych dwóch aspektów tożsamości, patrząc na nie przez pryzmat własnych specjalizacji. Nie dziwi zatem, że psychologia będzie badać aspekt indywidualny tożsamości, a socjologia społeczny. Jak sądzę, filozofia kultury jest dobrym przykładem ujmowania procesu tożsamości na tych dwóch płaszczyznach, poprzez uwzględnienie ich dialektycznego charakteru.

Tę dialektyczność Jenkins ujmuje w trzech porządkach wyłaniania się tożsamości:

- indywidualnym,
- interakcji,
- instytucji.

Indywidualny porządek – akcentując niepowtarzalność, wyjątkowość czy własne „ja” – powstaje na podstawie relacji z innymi. Istotny w tym porządku jest fakt pewnej samodzielności. To „ja” staje się

---

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 9–10.

ośrodkiem budowania własnej tożsamości, będącej samoidentyfikacją. Tożsamość ufundowana na indywidualnym porządku daje pierwotną tożsamość (*primary identity*) nabytą podczas pierwszych lat socjalizacji. Ma ona charakter bazowy i jak zauważa Jenkins, często pozostaje podstawą samoidentyfikacji i samookreślenia człowieka przez całe jego życie. Zmiana w tożsamości pierwotnej wymaga głębokiego przepracowania, niemalże złamania własnej osobowości<sup>29</sup>.

Interakcyjny porządek akcentuje relację z drugim człowiekiem. Tożsamość tak nabywana oparta jest nie tylko na sposobie naszej samoidentyfikacji, ale również na akceptacji takiej naszej identyfikacji bądź jej negacji przez innych ludzi. Jak podkreśla Jenkins, najważniejsza jest w tym przypadku zwrotność. Zarówno akceptacja, jak i negacja tożsamości przez innych wywołują reakcję: walcząc o swój sposób prezentacji bądź poddając się, człowiek wytwarza własną tożsamość. W tym wypadku bardzo dobrze widać wcześniej postulowaną przez Jenkinsa jedność społecznej i indywidualnej tożsamości. Spojrzenie drugiego człowieka nigdy nie pozostawia obojętnym, zawsze wywołuje pewną reakcję, zawsze też nadaje pewien walor postępowaniu tego, na kogo pada<sup>30</sup>.

Instytucjonalny porządek obejmuje identyfikację grupy, budowanie tożsamości danej klasy społecznej, grupy zainteresowań lub potrzeb. Tożsamość ta, choć mogłaby się zdawać całkowicie oparta na tożsamości społecznej, wedle Jenkinsa ma charakter kolektywny. Kolektywność zaś oznacza dlań aktywne lub biernie uczestniczenie jednostek w danej zbiorowości. Innymi słowy, grupa konstituuje się przez udział jednostek. Tożsamość ta staje się tożsamością wspólnotową, akceptowaną i wyrabianą przez poszczególnych ludzi należących do grupy<sup>31</sup>.

Przyglądając się jednak bliżej próbom określenia tożsamości indywidualnej i społecznej oraz relacjom między nimi, jeszcze raz stajemy przed problemem historyczności tych pojęć. Moim zdaniem, cała problematyczność owego zagadnienia bierze się z jego historycznej ewolucji. Tożsamość i podmiotowość, tak jak pojęcia człowieka, czasu, indywiduum, stanowią współcześnie cały splot narastających warstwa po warstwie, niczym w geologii, znaczeń. Dodatkowo, na gruncie filozofii kultury, która z istoty swej ma interdyscyplinarny charakter, po-

---

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 18–19.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 20.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 21–22.

jawia się kłopot związany z użyciem tych pojęć w wielu dziedzinach i dyscyplinach naukowych.

Jak sądzę, problem ten może do pewnego stopnia rozjaśnić i przybliżyć praca ucznia Clifforda Geertza – Martina Sökefelda. W swej rozprawie *Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology* kwestie tożsamości i podmiotowości Sökefeld umieszcza nie tylko w kontekście ich historycznych znaczeń, ale również odmiennych aspektów znaczeniowych tych pojęć, jakie pojawiają się w różnych dziedzinach naukowych. Znaczenie filozoficzne pojęcia podmiotowości i na nim ufundowanej tożsamości Sökefeld (podobnie zresztą jak wielu badaczy przed nim) lokuje w tradycji kartezjańskiej. To od Kartezjusza, jak wiadomo, zaczyna się myślenie o *cogito* i *ego* jako odrębnej, samostandownej względem świata substancji. Do istoty *cogito* należy myślenie, jako samodzielna, specyficzna działalność rozpoznająca świat, posiadająca moc docierania do różnych aspektów rzeczywistości. Myślenie nie tylko poznaje, ale i panuje, gdyż może poprzez naukę zapanować nad światem. W ten sposób pojawia się w dziejach filozofii zachodniej pojęcie podmiotowości jako świadomego, autoświadomego aktywnego myślenia i ośrodka działania. Podmiotowość gwarantuje zarówno wszelkie akty intelektualne, jak i szeroko rozumianą percepcję oraz swoistą wyjątkowość i indywidualność. Jak wspomniałam, takie określenie podmiotowości w duchu postkartezjańskim znajduje się nie tylko u Sökefelda<sup>32</sup>, ale również u Alaina Renauta<sup>33</sup>, Colina Birda<sup>34</sup> czy Charlesa Taylora<sup>35</sup> i wielu innych.

W ten sposób tradycja filozoficzna rozpoczyna interpretowanie podmiotowości jako szczególnego podłoża świadomości, aktywności, ale również wyjątkowości i indywidualności. Podmiot ma bowiem charakter jednostkowy. Każdy człowiek staje się – czy jest – podmiotem, wykorzystując możliwości swej podmiotowości na swój określony sposób. W ten sposób też, jak sugeruje Sökefeld, w tradycji kultury zachodniej pojawia się indywidualizm, rozumiany jako szczególny stan, predyspozycja, zdolność człowieka. Tak rozumiana podmiotowość

<sup>32</sup> Por. M. Sökefeld, *Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology*, „Current Anthropology” 40, 1999, nr 4, s. 417 i n.

<sup>33</sup> Por. A. Renaut, *Era Jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, przeł. D. Leszczyński, Wydawnictwo im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 2001, s. 23 i n.

<sup>34</sup> Por. C. Bird, *Status, Identity, and Respect*, „Political Theory” 32, 2004, nr 2, s. 217 i n.

<sup>35</sup> Por. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 302 i n.

zostaje z kolei przeciwstawiona podmiotowości w rozumieniu kultury Wschodu. Kultura Zachodu buduje koncept podmiotowości w wymiarze „egocentrycznym” czy można powiedzieć inaczej „cogitalnym”, a kultura Wschodu w wymiarze „socjocentrycznym”<sup>36</sup>. Takie ujęcie podmiotowości jest jednak zbyt ogólne i przede wszystkim zbyt kolonialne. Aby uzyskać postkolonialne rozumienie podmiotowości – wychodzące poza powierzchowność i swoisty przesąd intelektualny, Sökefeld proponuje przywrócić się tradycji socjologicznej i antropologicznej użycia pojęć podmiotowości i tożsamości.

Już w filozofii w XX wieku zaczyna się przepracowanie tego konceptu na gruncie postmodernistycznego i postkolonialnego myślenia. Wyrazem takiego nowego podejścia jest koncepcja Michela Foucaulta. Foucault odwraca kartezjańską tradycję. Podmiot nie jest źródłem doświadczenia i poznania, nie stwarza świata swej wiedzy i nie panuje. Podmiot wraz ze swoją tożsamością jest wynikiem oddziaływania nań świata – to kulturowy twór, powstały z paradygmatów, idei i wzorów panujących w danej kulturze i epoce. Dlatego podmiotowość nie stanowi niczego trwałego ani stałego. Nie ma też charakteru samoistnego i fundującego, lecz jest zależna od kulturowych czynników i warunkowana przez nie. Foucault przez otwartość swych wywodów wychodzi poza filozoficzny kontekst, inspirując teorie kulturoznawstwa i socjologii. Dla Sökefelda myśl Foucaulta jest otwarciem znamiennej tendencji panującej w XX wieku: dyskredytującej podmiotowość i nadającej tożsamości ludzkiej charakter kontekstowy.

W sukurs takiej tendencji w filozofii przychodzą psychologia, mówiąca o wielu tożsamościach czy multiplikujących się tożsamościach<sup>37</sup>, i antropologia, wprowadzająca rozumienie tożsamości i podmiotowości jako konstruktu kulturowego, wobec którego ludzie danej kultury dokonują identyfikacji (w mniej lub bardziej świadomy sposób)<sup>38</sup>. Tożsamość zatem, podobnie jak u Foucaulta, nabiera tu charakteru relacyjnego, gdyż zależy od danej kultury. Co więcej, nie jest ona ufundowana na niezmiennym podmiocie, bowiem i ten koncept zmienia się wraz z kulturowymi metamorfozami. Wspomniane już rozróżnienie podmiotowości „egocentrycznej” i „socjocentrycznej” w tym ujęciu może mieć również zastosowanie w postkolonialnej antropologii. Najlepszym tego przykładem są badania Clifforda Geertza. Podkreślając

---

<sup>36</sup> Por. M. Sökefeld, *Debating Self, Identity...*, dz. cyt., s. 430.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 417.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 418.

tradycję kultury zachodniej związanej z pojmowaniem podmiotowości jako czegoś wyjątkowego, aktywnego i indywidualnego, Geertz zestawia doświadczenie podmiotowości zachodniej z analogicznym na Bali. W ten sposób amerykański badacz wykazuje różnicę. Podmiotowość Zachodu ma charakter „podmiotowości-dla-siebie”, a więc skupionej na sobie i budującej własną niepowtarzalność. Tymczasem podmiotowość na Bali ma charakter „podmiotowości-w-sobie”, skupionej na manifestowaniu jedności z grupą społeczną i kulturową, pełnej integracji z tym, co społeczne<sup>39</sup>.

Sökefeld, pisząc o konflikcie tożsamości w społeczeństwie pakietańskiego miasta Gilgit i zamieszkujących tam szyitów i sunnitów, ukazuje kolejny poziom kłopotów związanych z rozumieniem podmiotowości. Jak pokazał Geertz, każda kultura jest swoistym tygłem narodowościowym, etnicznym i kulturowym. Nie ma i nie było kultury monadycznej, zamkniętej w sobie, a przez to opartej na homogenicznym społeczeństwie. To przekonanie towarzyszy Sökefeldowi w jego badaniach terenowych, gdy zauważa, że wszędzie tam, gdzie w sposób otwarty dochodzi do ścierania się wielu kulturowych paradygmatów i wzorów kulturowych, tam, gdzie mieszą się religie i i tradycje, siłą rzeczy dochodzi do multiplikacji podmiotowych konstruktów i tożsamości. Zatem zarówno przestrzeń wielkich metropolii, jak i multietnicznych skupisk staje się wyzwaniem dla żyjących w nich jednostek i pojawiających się modeli podmiotowości, a interpretacje Foucaulta nabierają tam swej szczególnej żywotności.

Jak pokazuje Sökefeld, w Gilgit można dostrzec co najmniej sześć płaszczyzn kształtowania się tożsamości człowieka: przynależność religijną, język, przynależność regionalną, rodową, klanową i polityczną<sup>40</sup>. Co istotne, na wszystkich tych płaszczyznach funkcjonuje jednostka budująca swą tożsamość. Opisując przypadek Ali Hassana, antropolog wskazuje na fakt, iż tożsamość rozwijająca się na tylu płaszczyznach może mieć charakter skonfliktowany. Będąc bowiem szyitą, Ali ma w swojej rodzinie krewnych sunnitów, chociaż mieszka i identyfikuje się z Gilgit i klanem Gujur, to równocześnie łączy go więzy krwi z klanem Yeskun; przestrzegając szariatu, jednocześnie przestrzega zmodyfikowanego w Gilgit prawa zwanego riwaj. W swej analizie Sökefeld pokazuje, jak życie tego człowieka opiera się na nieustannym przepracowaniu własnej tożsamości, poprzez dokonywanie aktów

---

<sup>39</sup> Por. tamże.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 419.

utożsamienia z daną sytuacją, klanem czy religijnym wymaganiem; Ali raz kieruje się w swym utożsamianiu wymogiem szariatu, innym razem daje pierwszeństwo prawu riwaj, raz opiera swą tożsamość na posługiwaniu się sziną, a innym razem przeprowadza identyfikację poprzez ziemię, które zamieszkuje, i ich specyfikę<sup>41</sup>. Nigdy jednak tożsamość ta nie może nabrać charakteru zamkniętego i ukonstytuowanego, gdyż w tak skomplikowanej rzeczywistości kulturowej i społecznej Ali Hassan po prostu by nie przeżył, zamykając się w obrębie jednego systemu tożsamości.

By wytłumaczyć ów problem z multiplikowaną tożsamością oraz ciągłym konstytuowaniem opartym na nieustannym stwarzaniu podmiotowości, charakterystycznym tak naprawdę dla wielu współczesnych ludzi, Sökefeld proponuje odwołać się do Derridy i jego konceptu *differance* (na język polski przełożone jako „różnicie”). Rozbieżność między *difference* i *differance* leży nie tylko w modyfikacji zapisu, ale w samym znaczeniu. *Difference* to różnica. *Differance* to możliwość pojawienia się różnicy, będąca równocześnie ruchem, zróżnicowaniem i przemieszczaniem znaczeń. W ten sposób *differance* uruchamia

[...] zmianę znaczeń rozprzestrzeniającą się i reprodukcją w sieci znaków i symboli. [...] Tożsamość jest strukturą znaczącą, której podstawą jest *differance*, stając się grą rozróżnień i przesunięć. [...] dlatego też tożsamość nie jest fundamentem. Ujmowana przez człowieka tożsamość nie pozostaje niezmienna, a jej znaczenia nieustannie się modyfikują, przechodząc transformację znaczeń i treści<sup>42</sup>.

Pamiętając o powyższych trudnościach, proponuję przyjrzeć się dwóm przedstawicielom filozofii kultury, którzy lokują zagadnienie człowieka na styku problemów związanych z podmiotowością, tożsamością i za tym idącymi kwestiami jednostkowości i bytowania człowieka. Co ciekawe, tożsamość i podmiotowość w koncepcjach tych ujęte są *implicite*, jako kulturowy konstrukt.

Odo Marquard – filozof często zaliczany do grona postmodernistów, sam unikający takiego określenia – daje ciekawy obraz ludzkiego bytu. W *Apologii przypadkowości* pisze wprost: „my ludzie zawsze jesteśmy bardziej dziełem naszych przypadków – niżli naszego wyboru [...] nie jesteśmy bowiem istotami absolutnymi, ale skończonymi”<sup>43</sup>. Dla Marquarda pytanie o człowieka i kulturę prowadzi do jednej konstatacji,

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 422.

<sup>42</sup> Tamże, s. 423, przeł. J. H.

<sup>43</sup> O. Marquard, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa Terminus, Warszawa 1994, s. 136–137.



tylko pozornie prostej: przypadkowość i skończoność rządzi ludzkim działaniem. Przyglądając się jednak bliżej jego tekstom, można zauważyć, że przypadkowość ta nie prowadzi do absurdu, nie jest też pasmem zdarzeń, nad którymi człowiek nie ma żadnej kontroli. Jest tylko swoistym fenomenem, związanym z ograniczeniem – skończonością ludzkiego bytu. Dla Marquarda człowiek jest istotą, jak to określił Heidegger, ku śmierci. Perspektywa zamkniętej temporalności staje się istotna w momencie, kiedy człowiek zaczyna działać: poznawać, tworzyć, budować świat kultury. W każdym aspekcie ludzkiego postępowania widać, wedle Marquarda, tę skończoność. To dlatego wszelkie konstrukty naszego „ja” ujmowane w postaci teorii dotyczących podmiotowości i tożsamości mają charakter niepełny, zawsze pomijają pewne aspekty, nie wyczerpując całej specyfiki. Człowiek jest w swej skończoności nigdy niekończącym się wysiłkiem, poszukiwaniem, a nigdy nie jest stałym, określonym podmiotem czy posiadającą określoną tożsamość istotą. Skończoność wpisuje w ludzki byt przypadkowość.

Przypadkowość nie wyklucza racjonalnego, celowego działania, jak chce Marquard, jednak nadaje mu ona niepełny wyraz. Zawsze coś człowiekowi umyka, zawsze coś pozostaje do zrobienia. Przypadkowość współtworzona przez różnorodność: w świecie człowiek spotyka miriadę sytuacji, różnorodnych opcji postępowania, sam reagując na rzeczywistość w coraz to nowy sposób. Dlatego przypadkowość ufundowana jest na różnorodności, ta z kolei oznacza ludzką wolność. Przypadkowość dzięki różnorodności pozwala na korzystanie z wielu aspektów.

Gdy zestawić opowieść Sökefelda o Ali Hassanie z wypowiedzią Marquarda, pojawia się ciekawa interpretacja ludzkiej tożsamości:

[...] jest zatem korzystne dla człowieka – z uwagi na konsekwencje dla wolności – mieć wiele przekonań: nie wcale ich nie mieć bądź mieć tylko jedno, ale mieć ich wiele; korzystne jest też dla niego mieć wiele tradycji i historii, a także wiele dusz...<sup>44</sup>

To, co dla Sökefelda było pewną koniecznością kulturową, dla Marquarda jest przywilejem, jaki może uzyskać świadomy swej sytuacji bytowej człowiek. Marquard wskazuje, że właśnie w różnorodności tkwi swoiste zawieszenie skończoności ludzkiej. I choć nadal jesteśmy byciem-ku-śmierci, to różnorodność, z której czerpiemy, pozyskiwanie nowych opcji i możliwości, rozbija ludzkie niedookreślenie. Jeden akt konstytucji, nabycie jednej tożsamości byłoby w tym kontekście

<sup>44</sup> Tamże, s. 139.

zanurzeniem się w skończoności, poddaniem ograniczeniu naszej kondycji. Jednakże otwarcie na różnorodność i przyjęcie wielu aspektów własnej tożsamości, idei, poglądów powoduje, że człowiek daje odpór i zawiesza swoją skończoność. Ciesząc się wielością, cieszy się całym światem, którego i tak nie byłby w stanie całościowo ogarnąć.

Wedle Richarda Rorty'ego „słowo «ja» jest równie puste, jak słowo «śmierć»”<sup>45</sup> – w swych pismach amerykański badacz podkreśla nie tyle przygodność ludzkiego bytu, co jego wieloznaczność i swoistą nieokreśloność. To dlatego proces kultury jest ciągłym nabywaniem pewnych cech i kompetencji, by zapełnić ową pustkę. Zestawienie „ja” z pojęciem śmierci może dziwić czytelnika tylko początkowo. Wedle Rorty'ego śmierć jest takim samym jak podmiotowość umysłowym konstruktem zrelatywizowanym do kulturowych aspektów przeżywania i nastawienia wobec skończoności. Ponieważ tak naprawdę człowiek nie wie, czym jest śmierć, zmitologizował jej fenomen, nadał jej rangę i realność. Tak samo ponieważ człowiek nie wie, kim jest, zmitologizował swoje własne istnienie, stworzył szereg teorii i opowieści uprzystępniających mu to, nad czym do końca nie panuje i nie może zapanować. Odpowiedzią na takie zmitologizowane myślenie jest filozofia ujmująca człowieka i jego akty myślenia oraz przeżycia w sferze przygodności. Apodmiotowy, multitożsamy człowiek jest przygodnością.

[...] życie każdego człowieka jest wypracowywaniem złożonej idiosynkratycznej fantazji, a [...] ów proces nigdy nie zostaje ukończony przed śmiercią. Nie może zostać ukończony, nie ma bowiem czego kończyć, istnieje tylko sieć relacji, którą można na nowo nicować, sieć, którą czas z każdym dniem rozciąga<sup>46</sup>.

Tym samym człowiek nie jest niczym więcej jak kulturowym konstruktem. W perspektywie niniejszych rozważań kluczowa dla filozofii Rorty'ego jest koncepcja postmodernistycznego mieszczańskiego liberalizmu. Teoria ta wyrasta na gruncie kilku założeń (i oczywiście samego momentu historycznego, w jakim Rorty pisze). Wydaje mi się jednak, że dwa spośród wielu czynników zasługują tutaj na szczególną uwagę. Pierwszy związany jest z koncepcją wartości, drugi z koncepcją człowieka.

Rorty opisując podstawę postmodernistycznego mieszczańskiego liberalizmu, funduje jego istnienia na praktyce dnia codziennego.

<sup>45</sup> R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996, s. 46.

<sup>46</sup> Tamże, s. 70.

Opisując multietniczne, multikulturowe społeczeństwo amerykańskie, zakłada istnienie pierwszego czynnika, o którym wspomniałam. Świat wartości w klasycznej metafizycznej wykładni przyjmowany był przez wielu myślicieli według modelu Platońsko-Schelerowskiego – jako istniejących niezależnie od człowieka, wiecznie i transcendentnie bytujących idealnych istności. Wedle Rorty’ego taka filozofia, może nawet piękna w swych opisach, jest jednak nie tylko dość błędna, ale i niebezpieczna. Zakładając, że mamy do czynienia z jednym systemem wartości, że istnieje tylko jedno dobro samo w sobie, piękno samo w sobie i taka prawda, skazujemy nasze myślenie na dość szczególną waloryzację. Szybko może się okazać, że to, co jedna grupa społeczna uważać będzie za wartości najwyższe i czemu będzie przypisywać wieczne trwanie, inna grupa społeczna może negować. W ten sposób konflikt pomiędzy odmiennymi poglądami może się przełożyć na konflikt pomiędzy odmiennymi grupami społecznymi. W artykule *The Demonization of Multiculturalism* Rorty wyraźnie pokazał, że w społeczeństwie o tak złożonej strukturze społecznej i etnicznej jak społeczeństwo amerykańskie wszelkie sztywne założenia mogą się okazać antagonizujące strony i konfliktogenne<sup>47</sup>.

Pierwsze zatem założenie postmodernistycznego mieszczańskiego liberalizmu prowadzi do odrzucenia modelu wartości w duchu Platońsko-Schelerowskim. Wartości, które przyjmuje takie społeczeństwo, można by nazwać nie tyle wiecznymi i idealnymi, ile utylitarnymi. Wraz z takim podejściem do świata aksjologicznego pojawia się drugi czynnik: koncepcja człowieka. Człowiek dla Rorty’ego, jak wiemy, jest konstruktem kulturowym. Wszelkie człowieczeństwo pochodzi zatem od kultury, z którą dana jednostka się utożsamia. Wszelkie rozumienie jej podmiotowych decyzji i stanowiska w świecie, czy jej tożsamość, ufundowane są na kulturze, w której wyrasta. Uświadomienie sobie tego fenomenu może zmierzać do uchwycenia prostej prawdy, że wszyscy jesteśmy nosicielami kulturowych tożsamości. Z drugiej strony nikt nie uczestniczy w jednej, wiecznej istocie człowieczeństwa, nie uosabia czegoś, co można by nazwać humanizmem – każdy równoprawnie tworzy swoje człowieczeństwo. To założenie otwiera na innych ludzi. Różnorodność modeli postępowania, przyjmowanych tożsamości, staje się w tym układzie czymś oczywistym i inspirującym. Ale jest to możliwe tylko przy „uznaniu «ja» moralnego, ucieleśnienia racjonalności

---

<sup>47</sup> Por. R. Rorty, *The Demonization of Multiculturalism*, „The Journal of Blacks in Higher Education” 7, 1995, s. 75.

[...] za układ przekonań, pragnień i emocji pozbawionych zaplecza – za atrybuty pozbawione podłoża”<sup>48</sup>.

W ten sposób tożsamość człowieka rozumiana jako wypracowywanie złożonej idiosynkratycznej fantazji zostaje obciążona podmiotowością „ja” moralnego. Dla klasycznych myślicieli Rorty odziera człowieka z jego podmiotowości i zabiera mu warunki umożliwiające działanie. Jak bowiem, zapytaliby idealiści czy jak sam Rorty chce kantyści, można działać, nie posiadając podmiotowości, stałego i niezmiennego ośrodka decyzyjnego? Jak można stawać się sobą, jeżeli cały czas pozostaje się idiosynkratyczną fantazją? Paradoksalnie Rorty pokazuje, że dopiero wówczas można działać. Zdaniem amerykańskiego myśliciela wszelkie klasyczne systemy zamiast w człowieka wierzyły w transcendentne bądź transcendentalne systemy. Rorty wskazuje na praktykę dnia codziennego, w której ludzie z różnych środowisk, klas społecznych i grup etnicznych są w stanie żyć obok siebie, nie dlatego, że wyznają wyższy porządek wartości czy też transcendencji, ale dlatego, że chcą przeżyć. Skazani na siebie, muszą nauczyć się wspólnego języka, zaczynają więc wypracowywać wspólny kod rozumienia i wspólne kierunki postępowania. Faktem jest, że taka analiza nie daje nam górnolotnej etyki z rozwiniętym systemem powinności czy aksjologii, ale według Rorty’ego człowiek tak naprawdę takowej systematyki nie potrzebuje. Inaczej mówiąc, żeby podnieść dziecko, które upadło na ulicy, nie potrzebuję wielkiego systemu etycznego ani przekonania o stałości mojej podmiotowej istoty<sup>49</sup>. Wystarczy, że słysząc płacz, zareaguję na niego. W ten sposób z kolei zaczynam stwarzać siebie, nabywać tożsamości człowieka, który przynależy do takiego, a nie innego środowiska. Dzięki takiej postawie nie waloryzuję też, nie zastanawiam się, czy dziecko, które podnoszę, jest małym muzułmaninem (potencjalny terrorysta?), katolikiem (potencjalny fanatyk religijny?) czy ateistą (potencjalny nihilista?). Działam i poprzez proste akty mojego postępowania konstytuuję rzeczywistość. Kimkolwiek jest to dziecko, jak każdy człowiek odpowiada na moje działanie, a więc wraz z moim działaniem zaczyna stwarzać naszą kulturową rzeczywistość.

Tożsamość, jak pokazał Richard Jenkins, może stać się swoistym spłotem własnych i cudzych narracji dotyczących człowieka. W ten sposób zarówno sama jednostka, jak i ludzie wokół niej konstytuują

<sup>48</sup> R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, przeł. J. Marjański, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 296.

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 300.

tożsamość. Homi K. Bhabha pokazuje, w jaki sposób tożsamość staje się właśnie elementem gry, w której drugi człowiek może, narzucając swój ogląd, warunkować tożsamość. Ponadto warunkowanie kulturowe powoduje, iż tożsamość człowieka nabiera dodatkowych kategorii, wobec których budowane jest zarówno poczucie tożsamości, jak i zewnętrzny ogląd klasyfikujący przynależność do kulturowej rzeczywistości.

W celu przeanalizowania problemu tożsamości człowieka Bhabha proponuje przyjrzeć się Franzowi Fanonowi – urodzonemu na Martynice francusko-algierskiemu psychiatrze. W *Peau noire, masques blancs* Fanon wskazuje na sposoby kształtowania tożsamości drugiego człowieka, a dokładniej na odbieranie mu tożsamości pierwotnej, czy podstawowej, i w zawłaszczającym osądzie nadawanie mu nowej, będącej w postrzeżeniu drugiego człowieka właściwą i jedyną.

Musiałem spotkać się ze wzrokiem białego człowieka. Poczulem na sobie zupełnie nieznany ciężar. W białym świecie kolorowy człowiek napotyka trudności z rozwinięciem swojego schematu ciała. [...] Zostałem rozbity tam-tamami, kanibalizmem, upośledzeniem intelektualnym, fetyszyzmem, defektami rasowymi<sup>50</sup>.

Praca Fanona, wedle Bhabhy, przedstawia proces uprzedmiotowienia i zawłaszczania tożsamości drugiego człowieka prowadzący do tego, iż on sam ma kłopoty z samoświadomością i zrozumieniem własnej tożsamości. Tożsamość w tym ujęciu staje się elementem gry kulturowej pomiędzy ludźmi, w której jedni, zawłaszczając, próbują zapanować nad świadomością drugiego człowieka, a inni, podporządkowani, starają się przełamać to uprzedmiotowiające spojrzenie, poszukując własnej, autentycznej tożsamości.

Proces kształtowania tożsamości jest nie tylko zwrotny, ale również oddziałuje na podmiot konstytuujący cudzą tożsamość i na przedmiot jego zabiegów.

Czarna obecność rozwija reprezentatywną narrację zachodniej osobowości: jej przeszłość, przykuta do zdradzieckich stereotypów prymitywizmu i degeneracji, nie utworzy historii postępu obywatelskiego [...]. Wzrok białego rozbija ciało czarnego, a dokonując tego aktu epistemicznej przemocy, narusza swój własny układ odniesienia i zakłóca swe własne pole widzenia<sup>51</sup>.

Uprzedmiotowiające konstytucje drugiego człowieka stają się tym samym uprzedmiotowieniem samego wytwarzającego dany obraz.

<sup>50</sup> F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, cyt. za: H. Bhabha, *Miejsca kultury*, dz. cyt., s. 29.

<sup>51</sup> H. Bhabha, *Miejsca kultury*, dz. cyt., s. 29–30.

Bhabha nie bez przyczyny sięga po prace i doświadczenie Frantza Fanona, gdyż poprzez bazowanie na kolonialnej problematyce daje on opis swoistego laboratorium kształtującego tożsamość człowieka. Działalność kolonizatorska była jaskrawym przykładem oddziaływania na tożsamość drugiego człowieka, gdyż nachalnie klasyfikowała i przypisywała określone cechy tożsamości bez uwzględnienia stanu faktycznego. W ten sposób narzucana przez kolonizatorów tożsamość stawała się zewnętrzna, obca dla skolonizowanych ludzi, czyniąc ich zamkniętymi, niemalże zniewolonymi przez to agresywne działanie. Z drugiej strony widać również wyraźnie, w jaki sposób pracuje sama zwrotność tej relacji uprzedmiotowienia. Kolonizatorzy, wprowadzając swą wizję tożsamości w postrzeganie skolonizowanych, wytwarzają własną tożsamość: nadrzędną, rządzącą, silną, doskonałą. Ta absolutyzacja zamyka w obrębie modelu kolonizacyjnego, nie pozwalając na wprowadzenie modyfikacji i zmuszając do przejścia tego właśnie modelu. Niczym w *Panoptikonie* analizowanym przez Michela Foucaulta, zarówno więźni, jak i strażnik stają się zakładnikami swoich funkcji i swoich wzajemnych relacji. Więźni czyni strażnika dominującym, równocześnie nie pozwala mu swą obecnością zrezygnować z obranej funkcji, gdyż wycofanie się z bycia strażnikiem spowodowałoby uwolnienie samego więźnia. W tym dialektycznym paradoksie, wedle Foucaulta, kryje się prawda o relacjach społecznych, w których wzajemnie wobec siebie odtwarzamy i podtrzymujemy pewne zachowania i kulturowe modele.

Dla Bhabhy ta zwrotność jest istotna, pozwala bowiem wytłumaczyć, w jaki sposób człowiek, zniewalając innych, narzucając im własny model kulturowy, staje się zamknięty i również zniewolony w obrębie własnego modelu. Tożsamość niewolnika jest elementem, wobec którego konstytuuje się tożsamość wolnego człowieka. Dodatkowo mit rozwoju, ewolucji kulturowej, która miała prowadzić do skonstruowania społeczeństwa otwartego, liberalnego, tym samym *postępu obywatelskiego*, jak chce Bhabha, zostaje zdekonstruowany wraz z uwidocznieniem stereotypowego postrzegania innych kultur, w którym widać dawne kolonizatorskie działania. Powracająca kolonialna i rasistowska wykładnia tożsamości ludzi spoza kultury Zachodu demitologizuje ideę *postępu obywatelskiego* oraz rozwoju tożsamości. „Zarówno Murzyn zniewolony swą niższością, jak i biały zniewolony swą wyższością zachowują się w sposób neurotyczny”<sup>52</sup>. *Cień skolonizowania*

---

<sup>52</sup> F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, cyt. za: H. Bhabha, *Miejsca kultury*, dz. cyt., s. 31.

i *kolonizowania* pozostaje wpisany w model myślenia o własnej i cudzej tożsamości.

Jeżeli potraktować kolonialne praktyki jako laboratorium wypracowywania tożsamości poprzez kulturowe oddziaływanie, widać wyraźnie, iż tożsamość człowieka jest splotem wpływów zarówno historycznych czynników, elementów kulturowego kształtowania społeczeństw, jak i interakcji międzyludzkich, poprzez które to dopiero zaczynamy rozumieć siebie. Tożsamość staje się procesem, w który pozostał zapisany ślad wcześniejszych aspektów, sytuacji i manifestacji innych.

Dodatkowo Bhabha pokazuje, iż proces narzucania tożsamości drugiemu człowiekowi ma na tyle silny charakter – zwłaszcza gdy wytwarza się w kolonialnym układzie supremacji zarówno politycznej, prawnej, jak i społecznej – że potrafi doprowadzić do wewnętrznego konfliktu osobowości człowieka mu poddanego. Wedle Bhabhy bardzo łatwo w sytuacji opresyjnej przyjąć narzucany model tożsamości, który staje się, niczym wdrukowany zapis, niezwykłym elementem samoświadomości. Wobec supremacji drugiego człowieka, innej kultury, narzucanego obrazu własnego „ja” dochodzi do nieustannego negocjowania z samym sobą oraz nie tylko z tym, kto w sposób dosłowny narzuca swe spojrzenie i rozumienie tożsamości, ale też z niewidzialnym spojrzeniem. Bhabha zauważa, iż w rzeczywistości postkolonialnej wciąż funkcjonuje uprzedmiotowienie kolonialne, które noszą w swej tożsamości wyzwoleni ludzie.

[...] te powtarzające się negacje tożsamości podkreślają niemożność odnalezienia źródła „Ja” (lub Innego) w tradycji reprezentacji pojmującej tożsamość jako zaspokojenie totalizującego i przepelnionego znaczeniem przedmiotu widzenia. Zaburzając stałość ego ukazaną w równoczesności obrazu i tożsamości, tajemna sztuka niewidzialności [...] zmienia sposób, w jaki postrzegamy drugą osobę<sup>53</sup>.

W ten sposób z jednej strony tożsamość jest poddana wpływowi wciąż istniejących stereotypów czy oglądów innego, z drugiej strony nabiera charakteru nieprzejrzystego dla samego jej posiadacza. Uprzedmiotowienie narzucające tożsamość pozbawia człowieka samodzielności, przynosząc chęć bycia niewidzialnym czy czyniąc właściwe cechy tożsamości ukrytymi, zaciemnionymi dla innych.

Bhabha wymienia trzy warunki właściwe dla kształtowania się tożsamości i dla zrozumienia jej funkcjonowania. Są nimi: bycie z innością, samoidentyfikacja człowieka uwikłanego w pragnienia i potrzeby oraz

<sup>53</sup> H. Bhabha, *Miejsca kultury*, dz. cyt., s. 35.

sam obraz tożsamości. W przypadku bycia z innością człowiek zmagając się z oglądem innego, a także odpowiadając na inność, współkonstruuje swoją tożsamość. Równocześnie zachodzi też konstytuowanie tożsamości tego, kto staje się źródłem naszej samokonstytucji. W drugim przypadku dochodzi do zderzenia własnych potrzeb z potrzebami i wizją drugiego człowieka, własnych możliwości z okolicznościami narzucającymi pewien określony typ działania i rozumienia. W trzecim przypadku następuje ścieranie się własnego obrazu „ja”, własnej tożsamości, z jej zmianą, wynikającą zarówno z upływu czasu (Bhabha bierze pod uwagę fakt, iż człowiek się zmienia, tym samym sam przepracowuje tożsamość, co wpływa na jej obraz), jak i ze zmiany warunków, wobec których tożsamość zostaje nabywana i modyfikowana<sup>54</sup>.

Opowieść o tożsamości Bhabhy łączy, moim zdaniem, wiele wcześniej przeze mnie wspomnianych koncepcji, pokazując w głównej mierze, że człowiek, choć przyzwyczaił się do myślenia o sobie w stałych kategoriach niezmiennego „ja”, jest równocześnie istotą podatną na warunkowanie kulturowe, wytwarzającą siebie samego wobec drugiego człowieka. Tożsamość w takim rozumieniu staje się zapisem przeżycia zarówno wewnętrznego, egzystencjalnego, jak i historycznego, czy też śladem uwikłania w przeróżne zdarzenia, spotkania z innymi ludźmi, konteksty historyczne oraz to, co po danych systemach pozostało w kulturze i pamięci ludzi.

## DIFFICULTIES WITH IDENTITY

### Summary

The article refers to the problem of identity, analyzing its interpretation in relation to contemporary philosophy of culture. Basing my argument on the thought of such thinkers as Ariun Appadurai, Homi Bhabha, as well as 20th century classics, such as Paul Ricoeur or Charles Taylor, I present identity as a conscious answer to cultural conditioning and the involuntary influence of patterns. Referring to contemporary research, identity can be understood on several fundamental levels: existential (introspective), social (answering to social conditions as well as passive inscription into the institutional context) or cultural (the constitution of identity in relation to cultural conditioning). The article can be considered as an attempt to present the possibilities of such an understanding of identity and its formulation on the aforementioned levels.

*Joanna Hańderek*

---

<sup>54</sup> Por. tamże.