

Ks. dr Piotr Karpiński
*Wyższe Seminarium Duchowne
w Łowiczu*

Paul Ricoeur: W poszukiwaniu tożsamości człowieka

Jednym z częściej powtarzanych twierdzeń na temat współczesności, jest to, że żyjemy w czasach kryzysu tożsamości człowieka, a nawet jej zagubienia. Człowiek przez to nie wie kim jest, ani dokąd zmierza. Nie wiadomo, czy są w życiu ludzkim jeszcze jakieś elementy stałe, czy też wszystko jest płynne. Wszystko w rzeczywistości ludzkiej podlega zmianie. I nawet jeśli nie będziemy zwolennikami kierowania się różnymi modami i nowinkami, to jednak musimy zgodzić się, że pewne zmiany są konieczne i niezależne od nas, jak choćby te wyznaczone przez czas.

Filozoficzne rozumienie problemu tożsamości człowieka to kwestia jego trwania w czasie. Pojawia się tutaj zasadnicze pytanie: w jaki sposób człowiek, pomimo zmian zachodzących w czasie, jak choćby wzrost, rozwój, nabywanie nowych umiejętności i doświadczeń itp. pozostaje sobą, tym samym człowiekiem? Jaki czynnik decyduje o tym, że możemy mówić wciąż o tym samym człowieku? Czy jest nim pamięć, ciało jako bytowy substrat, a może decyzja o charakterze etycznym? W niniejszym artykule spróbujemy poszukać odpowiedzi na te pytania. Nie będziemy jednak poszukiwać tożsamości człowieka na drodze psychologicznej, gdzie rozumiana ona jest jako wizja samego siebie. Interesuje nas perspektywa bardziej filozoficzna, a więc chęć zrozumienia do końca i istotowo bytu ludzkiego. Tutaj jednak za niewystarczające należy uznać ustalenia klasycznej metafizyki, która tożsamość człowieka sprowadza do zasady tożsamości bytu.

Drogę naszych poszukiwań wyznaczy myśl francuskiego filozofa Paula Ricoeura, który w swoim dziele zrozumienia człowieka tożsamość uczynił jedną z kluczowych kategorii. To, co charakterystyczne dla Ricoeura to niewiarygodna wręcz otwartość na wszystkie niemal nurty i stanowiska filozoficzne, przy jednocześnie konsekwentnym rozwijaniu własnej wizji człowieka bez popadania w naiwny synkretyzm (Huneman Ph., Kulich E., 1997, s. 168). Przyjrzymy się wpieryw jego ogólnej koncepcji człowieka, a następnie przeanalizujemy problem tożsamości, który u Ricoeura przybiera trojaką postać: tożsamość osobowa, tożsamość narracyjna i tożsamość etyczna.

1. Fenomenologia, hermeneutyka, dialektyka

W filozofii Paula Ricoeura (1913-2005) można wyróżnić trzy okresy (Grondin, 2013, s. 21). Pierwszy z nich ma charakter przygotowawczy i wstępny. Wiąże się z ukończeniem studiów filozoficznych na Sorbonie i napisaniem rozpraw „szkolnych”, prowadzących do uzyskania stopni naukowych. W 1950 r. ukazuje się jednak pierwsze w pełni samodzielne dzieło Ricoeura, zatytułowane *Le volontaire et l'involontaire* (Ricoeur, 1950). Jest to pierwszy tom *Filozofii woli* i stanowi opracowanie fenomenologicznej filozofii woli. Tak więc pierwszy etap w filozofii Ricoeura możemy określić jako fenomenologiczny. Autor omawia w nim podstawowe fenomeny ze sfery praktycznej, jak zamiar, zwyczaj, emocje. Zajmuje się także nieświadomością, ale czyni to inaczej, niż Freud. O ile ten ostatni redukuje ją do sfery biologicznej i popędowej, o tyle francuski filozof nazywa ją tym, co absolutnie niedobrowolne (*l'involontaire absolu*)¹. Na nieświadomość składają się przedstawienia i doświadczenia symboliczne, które domagają się interpretacji.

Już ten fenomenologiczny punkt wyjścia jest zapowiedzią drugiego okresu w filozofii Ricoeura, a który można określić jako hermeneutyczny. W 1960 r. ukazuje się drugi tom *Filozofii woli: Finitude et culpabilité* (Ricoeur, 1960), który zwiastuje przesunięcie badań głównie w kierunku symboli, zła i winy. Widać tutaj zainteresowanie wyrażeniami symbolicznymi, mitycznymi i poetyckimi, w których ludzkość zawarła swoje doświadczenie zła moralnego. To również wyprawa w najbardziej niezwykle rejony języka. Z tego okresu pochodzą słynne wyrażenia: „symbol daje do myślenia” (*le symbole donne à penser*), a nade wszystko „więcej wyjaśniać, by lepiej rozumieć” (*expliquer plus pour comprendre mieux*). W tym ostatnim *adagium* mamy uchwyconą istotę metody hermeneutycznej (Dau Van Hong, 2012, s. 30). Posiada ona dwa wymiary: wyjaśnianie (eksplikację), które zbliża nauki humanistyczne do nauk przyrodniczych, oraz interpretację, która nie kończy się na obserwacji empirycznej, lecz otwiera przestrzeń dyskusji między konkurencyjnymi interpretacjami. Metoda hermeneutyczna różni się też od metody fenomenologicznej: podczas gdy ta ostatnia stawia na bezpośredni opis fenomenów, hermeneutyka nie wierzy w taką bezpośredniość, lecz odczytuje prawdy zapośredniczone w języku i tekstach kultury (Drwięga, 1998, s. 82). Z tego okresu pochodzą m.in. następujące

¹ Termin *l'involontaire* jest trudny do oddania po polsku. Chodzi o rzeczownik utworzony od przymiotnika *involontaire*, czyli niechciany, mimowolny, nieumyślny, bezwiedny. *L'involontaire* to zatem obszar niezamierzonych działań człowieka, niezależnych od aktów świadomościowych, czyli myślenia, woli, sądu. W tym sensie ricoeurowskie *l'involontaire* jest niemal synonimicznie bliskie freudowskiej nieświadomości (*l'inconscient*).

dzieła Ricoeura: *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Ricoeur, 1965); *La métaphore vive* (Ricoeur, 1975); *Temps et récit* I, II, III (Ricoeur, 1983, 1984, 1985).

W 1986 r. Ricoeur zostaje zaproszony do wygłoszenia tzw. *Gifford Lectures*² na Uniwersytecie w Edynburgu. Jak sam mówi: „Poproszono mnie wówczas, by przedstawić syntezę moich prac. Pojawiło się zatem pytanie o jedność moich prac – jeśli nie systematyczną, to przynajmniej tematyczną – czterdzieści lat od moich pierwszych publikacji” (Ricoeur, 2002, s. 80). Zapis tych wykładów ukazał się w 1990 r. w postaci książki *Soi-même comme un autre – O sobie samym jako innym*, (Ricoeur, 1990, 2005). Praca ta wyznacza trzeci okres w filozofii Ricoeura, okres syntezy i wypracowywania nowej, bardziej adekwatnej koncepcji człowieka. Podmiot ludzki zostaje tutaj pojęty nie jako byt jednolity, prosty, lecz wielorako wewnętrznie złożony. Jest zespołem wielorakich syntez i powiązań, pomiędzy którymi zachodzą relacje dialektyczne. Wydaje się zatem, że trzeci okres w filozofii Ricoeura można określić jako antropologiczny, a dominująca w nim metoda to dialektyka. Ta ostatnia ma rodowód heglowski, lecz także różni się od niej. Dialektyka w ujęciu Ricoeura to konfrontowanie ze sobą różnych stanowisk i punktów widzenia, a nade wszystko szukanie „terminu średniego”, stanowiska pośredniego, które nie ulega zbyt radykalnym różnicom, ani pochopnym tożsamościom.

W niniejszym artykule interesuje nas najbardziej to ostatnie dzieło, w którym francuski filozof rozwija dość szeroko m.in. zagadnienie tożsamości człowieka. Zanim jednak prześledzimy te wątki, przyjrzyjmy się wpierw ogólnie nowej koncepcji człowieka, jaką wypracował Ricoeur.

2. Ku nowej koncepcji podmiotowości

Właściwie całą filozofię nowożytną można opowiedzieć jako dzieje ścierania się poglądów na temat człowieka pojętego jako podmiot. U Kartezjusza, ojca filozofii nowożytnej, to *Ego cogito* staje się najważniejszym problemem filozoficznym i jest ono pojmowane jako świadomość. *Ego cogito* to także świadomość siebie. Podmiot kartezjański to *Cogito* w mocnym znaczeniu, coś, co ma się stać fundamentem poznawczym i ontologicznym nowej filozofii, jej punktem archimedesowym. W ten sposób zostaje zainaugurowany w filozofii nowy nurt, do którego należy także Kant, Fichte oraz Husserl (zwłaszcza z okresu *Medytacji kartezjańskich*) – nurt afirmacji

² Wykłady Gifforda (tzw. *Gifford Lectures*) to nazwa rocznej serii wykładów, dawanych przez wybitnych uczonych na kilku szkockich uniwersytetach, m.in. Glasgow, Aberdeen, czy właśnie w Edynburgu. Zostały one ustanowione w XIX wieku i stanowią jedno z bardziej prestiżowych wydarzeń szkockiego życia akademickiego. Ich celem jest promowanie i upowszechnianie studiów z zakresu teologii naturalnej, czyli poznania Boga, a także dialogu religii z nauką.

i wyniesienia podmiotowości jako podstawowej zasady filozoficznej (Lubowicka, 2000, s. 21).

Bardzo szybko pojawia się jednak nurt przeciwny – krytyki podmiotowości. Za jego założyciela trzeba uznać Nietzschego, dla którego podmiot jest złudzeniem i kłamstwem. Współcześnie można wskazać trzy główne obszary krytyki podmiotowości: Freud i jego psychoanalizę, C. Lévi-Strauss i strukturalizm oraz Heideggera krytykę *Cogito*. Wszystkie te nurty doprowadziły do destrukcji idei podmiotowości (Drwięga, 1998, s. 94).

Filozofia Ricoeura pragnie pójść drogą środka, pomiędzy powyżej wskazanymi nurtami. Rezygnuje zarówno z bezwarunkowej afirmacji podmiotowości, jak i z pochopnego przesądzania jej destrukcji. Jeśli pierwszy nurt nazywa *Cogito* wyniesionym (*Cogito exalté*), drugi *Cogito* rozbitym (*Cogito brisé*) – to sam wprowadza metaforę *Cogito* zranionego (*Cogito blessé*). Ricoeur zatem ciągle mówi o podmiocie, ale zranionym. Jaki to podmiot? To *Cogito*, które z jednej strony wyzbyło się złudzeń, zna własne ograniczenia, ale zarazem z drugiej strony nie uległo destrukcji. Coś po podmiocie jednak zostało (Lubowicka, 2000, s. 30).

Ricoeur wskazuje na cztery zranienia, jakich doznała idea podmiotowości w filozofii nowożytnej. Pierwszym jest odkrycie przez Freuda tego, co nieświadome. Freud pokazał, że idea świadomości czystej i przejrzystej dla siebie, jak chciał Kartezjusz, to złudzenie. To, co nieświadome, wpływa, określa i determinuje Ja. Drugim zranieniem jest odkrycie Drugiego. Obok Ja istnieje jeszcze Drugi. To on wkracza w świadomość Ja, niemal całkowicie ją konstytuując. Intersubiektywność stanowi zaporę i poważne ograniczenie dla nowożytnej autonomii Ja. Trzecim zranieniem podmiotowości jest odkrycie tradycji. Świadomość podmiotu nie jest czysta, abstrakcyjna (jak u Kartezjusza), ale uwarunkowana. Podmiot jest zakorzeniony w swym życiu, w określonej kulturze, w momencie historycznym. Nie można zatem abstrahować od uwarunkowań, w które jesteśmy uwikłani. Wreszcie, jako czwarte zranienie, pojawia się odkrycie, że nasze myślenie filozoficzne jest uwarunkowane językowo. Już Nietzsche pokazał, że np. metafora nie jest tylko ozdobnikiem, ale określa samą treść języka. Język jest zawsze figuratywny, a więc kłamliwy, złudny. Istnienie *Cogito* to tylko interpretacja, uporządkowanie językowej fikcji (Lubowicka, 2000, s. 24-28).

Świadom tych wszystkich ograniczeń, Ricoeur w swojej pracy *O sobie samym jako innym* rozwija ideę podmiotu zranionego. *Cogito* zranione to podmiot dotknięty w swej ambicji bycia fundamentem, ale nie całkiem unicestwiony. To *Cogito* ciągle możliwe. Ricoeur usiłuje je odnaleźć poza alternatywą mocnego *Cogito* Kartezjusza i *anti-Cogito* Nietzschego. Podmiotowość dla Ricoeura to zdolność powrotu do samego siebie, zdolność rozumienia siebie i świata, to zdolność uzyskania świadomości siebie

samego, tego, kim się jest. Przy czym, u Ricoeura ten powrót jest powrotem do siebie od świata poprzez jego interpretację. Stąd bardzo ważnym elementem podmiotowości u Ricoeura jest refleksja (Lorenc, 2003, s. 254).

Na ricoeurowską filozofię podmiotu składają się trzy teorie, albo ściślej mówiąc trzy dialektyki. Po pierwsze, zastąpienie podmiotu rozumianego jako Ja (fr. *moi*) przez sobość, jaźń, bycie sobą (fr. *soi*). Po drugie, rozróżnienie dwóch rodzajów tożsamości podmiotu: tożsamości *idem* i tożsamości *ipse*, oraz wzajemnej dialektyki między nimi. Po trzecie, ukazanie dialektyki między sobością a Innością (*altérité*).

W dalszych rozważaniach interesować nas będzie druga teoria, mówiąca o tożsamości podmiotu. Dla jasności obrazu wspomnijmy jednak w dwóch słowach o założeniach pozostałych dialektyk. Otóż, w pierw Ricoeur zastępuje *Ego cogito* przez *Soi*. Mamy tu zmianę gramatyczną: z 1. os. l. poj. na zaimek zwrotny. Ta zamiana jest wyrazem przekonania, że dostęp do podmiotu nie jest bezpośredni, lecz pośredni, jest powrotem, mediacją, interpretacją. Stąd ricoeurowska koncepcja podmiotu nie ma charakteru fenomenologicznego, lecz jest hermeneutyką Jaźni (sobości). Uchwycenie Ja jest zawsze w 3. osobie, a więc jest niejako uchwyceniem siebie z zewnątrz, przez wytwory, a nie przez introspekcję (jak u Kartezjusza).

Teoria trzecia mówi zaś o dialektyce, czyli wewnętrznym związku siebie samego z innością. To bardzo ciekawy wątek filozofii Ricoeura, gdzie inność nie jest czymś zewnętrznym, lecz od wewnątrz przynależy do podmiotu, tworząc go. Ta inność, którą Ricoeur odnajduje wewnątrz podmiotu, przyjmuje trojaką postać: innego człowieka, ciała własnego oraz sumienia.

Tak więc podmiot w myśli Ricoeura zostaje opisany za pomocą trzech wspomnianych dialektyk. Ale jak możemy go określić? Kim jest człowiek według Ricoeura? Jego określenie, niejako definicja, jest zawarta w samym tytule dzieła *Soi-même comme un autre*. Podmiot u Ricoeura to *Soi*, sobość (teoria pierwsza), *même*, ten sam, będący sobą (teoria druga), *comme un autre*, jako inny, w wewnętrznej relacji z innością (teoria trzecia). Podmiot ricoeurowski po polsku bywa tłumaczony jako ten-który-jest-sobą-jako-inny.

Przyjrzyjmy się teraz jak wygląda problem tożsamości podmiotu, czyli jak ten-który-jest-sobą trwa w czasie i zachowuje swoją ciągłość.

3. Tożsamość osobowa

Już na samym początku swojego dzieła Ricoeur wprowadza rozróżnienie dwóch tożsamości człowieka: tożsamość w sensie *idem* (*identité-idem*) oraz tożsamość w sensie *ipse* (*identité-ipse*). Obydwa typy tożsamości są nieredukowalne

do siebie, a podstawą ich wyróżnienia jest odkrycie dwóch różnych sposobów, na które podmiot trwa w czasie, utrzymując przy tym swoją tożsamość.

Tożsamość *idem* to tyle, co identyczność (*mêmeté*), jednakowość, bycie tym samym i takim samym. Jest to zatem tożsamość substancjalna. Aby była ona możliwa, koniecznie musi istnieć jakiś niezmienny substrat, jakieś jądro rzeczy, dzięki któremu dana rzecz pozostaje tą samą rzeczą, mimo zmian, jakie w niej zachodzą (Ricoeur, 1992, s. 33). Można powiedzieć, że tożsamość *idem* to tyle, co tożsamość rzeczowa, a dość dobrze ją oddaje arystotelesowsko-tomistyczne złożenie subbytowe z substancji i przypadłości, gdzie substancja pełni rolę niezmiennika zapewniającego trwałość rzeczy.

Zupełnie czym innym jest tożsamość *ipse*. Jest to tożsamość osoby, jaźni, to bycie nie tym samym, lecz bycie sobą (*ipséité*). Jak pisze Ricoeur: „nie pociąga ona za sobą żadnego twierdzenia dotyczącego rzekomo niezmiennego jądra osobowości” (Ricoeur, 2005, s. 8). A zatem nie jest to tożsamość substancjalna. Podmiot nie jest tu niezmiennym substratem, lecz projektem, drogą do przebycia. Ten-który-jest-sobą pozostaje sobą w czasie, czyli zachowuje swoją tożsamość, w różnych następujących po sobie działaniach, dzięki projektowi „zachowania siebie” (Mazzù, 2013, s. 103). Widzimy zatem, że tożsamość *idem* jest charakterystyczna dla rzeczy, zaś tożsamość *ipse* dla bytu ludzkiego. Tym się różni tożsamość człowieka od tożsamości rzeczy: nie jest on substancją, lecz projektem zachowania siebie. Projekt ten z kolei nie jest czymś danym, gotowym, lecz zadany. Ostatecznie więc tożsamość osobowa, typu *ipse*, ma charakter głęboko etyczny. Ale czy rzeczywiście tożsamość *idem* nie ma w ogóle zastosowania do człowieka? Rozważmy ją głębiej.

3.1. Tożsamość *idem*, czyli charakter

Ricoeur w swoim dziele zauważa, że rozróżnienie dwóch rodzajów tożsamości, jako bycia tym samym (*idem*) i bycia sobą (*ipse*), jest praktycznie nieznane. Trwałość bytu w czasie jest na ogół utożsamiana z tożsamością substancjalną, typu *idem*. Ta z kolei jest pojmowana albo jako tożsamość numeryczna, albo tożsamość jakościowa (Ricoeur, 1992, s. 33).

Tożsamość numeryczna polega na tym, że „o dwóch zajściach rzeczy oznaczonej niezmienną nazwą w języku potocznym – mówimy, że nie stanowią dwóch odmiennych rzeczy, lecz jedną i tę samą rzecz” (Ricoeur, 2005, s. 193). Tożsamość znaczy tutaj tyle, co jedyność („jedna i ta sama rzecz”) i jest przeciwieństwem wielości. Jednocześnie w umyśle zachodzi operacja ponownej identyfikacji tej samej rzeczy. Dlatego Ricoeur twierdzi, że w tym ujęciu „poznać to tyle, co rozpoznać” (Ricoeur, 2005, s. 193).

Z kolei tożsamość jakościowa to krańcowe podobieństwo. Dwie rzeczy są tak podobne, niemal identyczne, że chciałoby się je utożsamić. Przykładowo, o dwóch mężczyznach mówi się, że noszą taki sam garnitur – tzn. ich ubrania są tak podobne, że nazywane są takim samym garniturem. Tutaj zachodzi inna operacja umysłowa: „operacja podstawienia bez straty semantycznej” (Ricoeur, 2005, s. 193).

Zarówno rozpoznanie, jak i podobieństwo są jednak słabymi podstawami tożsamości bytowej. Zdaniem Ricoeura, należy wprowadzić trzeci czynnik, a mianowicie wykazać niezmiennność rzeczy w czasie. Czas jawi się jako zagrożenie dla tożsamości. Jak pisze, jest on „czynnikiem odmienności, oddalenia, różnicy” (Ricoeur, 2005, s. 195). Aby wykazać niezmiennność i ciągłość rzeczy w czasie, należy uszeregować drobne zmiany rzeczy w czasie. Zmiany są na tyle drobne, że nie niszczą podobieństwa, np. dwa portrety tego samego człowieka w wieku 4 lat i 70 lat mogą nie wykazywać podobieństwa, zmiana jest zbyt radykalna, ale jeśli uszeregujemy portrety tego człowieka w kolejnych zmianach życia, wówczas podobieństwo zostaje zachowane i tożsamość osoby w czasie wykazana. Na podstawie podobieństwa i nieprzerwanej ciągłości mimo zmian zasadne jest założenie trwałości w czasie, czyli tożsamości.

Po tych analizach, Ricoeur stawia bardzo ważne pytanie: czy owa tożsamość substancjalna ma zastosowanie do człowieka? Jak pisze filozof: „czy bycie sobą zakłada taką formę trwałości w czasie, która nie byłaby sprowadzalna do określenia substratu?” (Ricoeur, 2005, s. 196). Czy istnieje taka forma trwałości w czasie, która dałaby się powiązać z pytaniem: kto?

W przypadku człowieka, pojętego przez Ricoeura jako ten-który-jest-sobą, eksponentem tożsamości *idem* jest charakter człowieka (Klimis, 2013, s. 49). Co filozof rozumie pod tym pojęciem? Pisze: „Przez charakter rozumiem ogół cech wyróżniających, pozwalających ponownie zidentyfikować ludzką jednostkę jako będącą tą samą” (Ricoeur, 2005, s. 197). Charakter osoby łączy w sobie tożsamość numeryczną i tożsamość jakościową, nieprzerwaną ciągłość i trwałość w czasie. Charakter oznacza symbolicznie bycie tym samym osoby, czyli jej identyczność, tożsamość *idem*.

Pojęcie charakteru nie jest u Ricoeura nowe. Wystąpiło ono już w pierwszej jego samodzielnej pracy, o której była mowa powyżej, *Le volontaire et l'involontaire*, gdzie zostało umieszczone w obszarze nieświadomości, tego, co mimowolne, niedobrowolne (*l'involontaire*). Chodziło mu o podkreślenie tym samym niezmienności charakteru, tego, że nie da się go wybrać, a jedynie można na niego przystać. Charakter w tym ujęciu to skończona i niewybrana przez nas perspektywa dostępu do wartości i korzystania z naszych zdolności (Klimis, 2013, s. 48). Następnie pojęcie charakteru pojawia się w drugim tomie filozofii woli, *L'Homme faillible*. Tutaj

Ricoeur ujmuje człowieka po pascalowsku, jako rozdartego między skończonością i nieskończonością, a charakter to sposób istnienia człowieka w perspektywie skończoności. To otwartość człowieka na świat rzeczy, idei, wartości i innych ludzi (Klimis, 2013, s. 48-49). Wreszcie pojęcie charakteru zostaje rozwinięte przez Ricoeura w dziele *O sobie samym jako innym*. Jawi się on już jako element tożsamości osobowej, czyli konstytuowania się tego-który-jest-sobą i jego trwania w czasie.

Czy ujęcie charakteru jako tożsamości *idem* osoby ludzkiej różni się od wcześniejszych ujęć? Przede wszystkim charakter jako bycie tym samym przestaje być czymś niezmiennym. Charakter wykazuje paradoksalny charakter: z jednej strony jest on czymś zmiennym w czasie, z drugiej strony wykazuje pewnego typu stałość. Jak to rozumieć? Otóż, na charakter składają się dyspozycje nabyte przez człowieka. Jak pisze Ricoeur: „charakter oznacza ogół trwałych dyspozycji, to, po czym rozpoznaje się osobę” (Ricoeur, 2005, s. 200). Dyspozycje zaś to nic innego, jak przyzwyczajenia. Każde przyzwyczajenie człowieka, które ten nabywa w drodze sedimentacji, ma charakter trwały i staje się dyspozycją człowieka. Zespół dyspozycji zaś to charakter. Pojawianie się przyzwyczajzeń i dyspozycji jest związane ze zmiennością w czasie, ale zarazem jest to coś stałego, coś po czym rozpoznajemy daną osobę jako będącą tą samą.

Charakter według Ricoeura to także zespół nabytych utożsamień. Człowiek utożsamia się z wartościami, normami, ideałami, wzorami, itp. i w ten sposób buduje swój charakter. Dzięki temu następuje połączenie między „rozpoznać-się-w” i „rozpoznać-po”. To dlatego, że dana osoba utożsamia się z danymi wartościami, czy bohaterami, rozpoznaje się w nich, my możemy po tym rozpoznać ją. Ten wymiar charakteru ma również pewien etyczny charakter, gdyż nie jest obojętne z czym osoba się utożsamia.

Na charakter człowieka składają się zarówno przyzwyczajenia (dyspozycje), jak i utożsamienia. W ten sposób charakter zapewnia zarówno tożsamość numeryczną, jak i tożsamość jakościową, krótko mówiąc trwałość w czasie, czyli tożsamość pojętą jako *idem*, bycie tym samym. Widzimy zatem, że tożsamość *idem*, choć najlepiej stosuje się do świata rzeczy, ma pewne zastosowanie do opisu człowieka. Człowiek jest tym samym dzięki swojemu charakterowi, który łączy stałość ze zmiennością, nowość z sedimentacją. Charakter jest tym jądrem, które przesądza o tożsamości człowieka. Przy czym nie należy zapominać o jego czasowości – charakter sam wnosi pewną historię (Klimis, 2013, s. 53).

3.2. Tożsamość *ipse*, czyli dotrzymanie obietnicy

Do tej pory, w analizach bytu ludzkiego i jego charakteru, obie tożsamości, *idem* i *ipse*, praktycznie pokrywały się ze sobą. Bycie tym sam człowiekiem było również jego byciem sobą. Ricoeur zauważa jednak taki obszar w życiu ludzkim, gdzie te dwie tożsamości są rozłączne, a pojawia się tylko tożsamość *ipse*, bycie sobą, jako coś właściwego tylko człowiekowi. O ile eksponentem tożsamości *idem* był charakter, o tyle dla Ricoeura wyrazem tożsamości *ipse* jest wierność danemu słowu. Jak pisze filozof: „Czym innym jest trwanie charakteru, czym innym trwanie wierności danemu słowu. Czym innym jest utrzymywanie się charakteru, czym innym stałość w przyjaźni” (Ricoeur, 2005, s. 205).

Dochowanie słowa, dotrzymanie obietnicy jest największym wyzwaniem rzuconym czasowi. Jest to zaprzeczenie zmiany: nawet, gdybym się zmienił, gdybym zmienił zdanie, gdyby zmieniło się moje pragnienie i nastawienie – dochowam wierności. Obietnica taka ma uzasadnienie czysto etyczne. Wynika ono z obowiązku ochrony instytucji języka (dać słowo) oraz z obowiązku odwzajemnienia zaufania, jakie ktoś pokłada w mojej wierności. Tu kończy się zbieżność tożsamości *idem* i *ipse*: „To etyczne uzasadnienie jako takie rozłącza swe własne implikacje czasowe, mianowicie tego rodzaju trwałość w czasie, która może być biegunowo przeciwstawna trwałości charakteru” (Ricoeur, 2005, s. 206).

Widzimy zatem, że wierność obietnicy jest typowo ludzkim sposobem trwania w czasie. Jest ona również wykładnikiem tożsamości *ipse*, czyli bycia sobą. Ten-który-jest-sobą pozostaje sobą w czasie dzięki projektowi „zachowania siebie”. W odróżnieniu od tożsamości *idem*, trwania niezmiennego substratu w przedmiocie, „zachowanie siebie” nie jest czymś danym, lecz zadaniem (Drwięga, 1998, s. 135). Należy je pojmować na sposób dochowania danego słowa w obietnicy. Tożsamość *ipse* ma więc charakter głęboko etyczny. Sobą pozostaje ten, kto niezależnie od zachodzących zmian fizycznych, a nawet psychicznych, dochowuje wierności podjętym zobowiązaniom.

4. Tożsamość narracyjna

Z dotychczasowych analiz mogliśmy przekonać się, że obydwa rodzaje tożsamości, *idem* i *ipse*, dadzą się zastosować do opisu człowieka. Czasem one pokrywają się, a niekiedy są rozłączne. W każdym razie nie są one wobec siebie obojętne, lecz oddziałują na siebie nawzajem. Dialektyka tożsamości *idem* i tożsamości *ipse* jest ważnym elementem w ricoeurowskim opisie człowieka. Tworzy

ona prawdziwą tożsamość człowieka, którą Ricoeur określa jako tożsamość narracyjną (Huneman Ph., Kulich E., 1997, s. 176). Kiedy człowiek podejmuje narrację, kiedy potrafi opowiedzieć swoje życie, buduje dopiero swoją tożsamość. Dzieje się tak, gdyż opowiadanie „pozwala włączyć do trwałości w czasie to, co wydaje się jej przeciwieństwem w porządku tożsamości-bycia tym samym, mianowicie różnaitość, zmienność, nieciągłość, niestałość” (Ricoeur, 2005, s. 233).

Tożsamość narracyjną Ricoeur nazywa tożsamością postaci. Zagadnienie to podjął już w dziele *Temps et Récit*, gdzie analizował tożsamość, ale tylko na płaszczyźnie zawiązania intrygi, wzorując się na tragedii greckiej. Narracja jest rzeczywistością dynamiczną, jest konkurencją między zgodnością i niezgodnością. Zgodność to zasada porządku, która kieruje układem zdarzeń; niezgodność zaś, to różnego rodzaju czynniki losowe, mogące go zaburzać. Tym, co dokonuje zapośredniczenia między zgodnością i niezgodnością jest konfiguracja, będąca syntezą zgodności i niezgodności. Opowiadanie zatem dokonuje różnych zapośredniczeń: „między różnaitością zdarzeń, a czasową jednością opowiadanej historii; między różnorodnymi składnikami działania, intencjami, przyczynami i przypadkami, a powiązaniem historii; wreszcie, między czystym następstwem a jednością formy czasowej” (Ricoeur, 2005, s. 234-235). Zawiera ono w sobie różne rozproszone epizody, ale zarazem jakąś zasadę jednoczącą je, która np. u Arystotelesa występuje jako akt *poiesis*. Opowiadanie to „niezgodna zgodność”, „synteza tego, co różnorodne”. Jak powie Ricoeur: „operacja narracyjna rozwija zupełnie oryginalne pojęcie tożsamości dynamicznej, jednającej właśnie te kategorie, które Locke uważał za wzajemnie przeciwstawne: tożsamość i różnaitość” (Ricoeur, 2005, s. 237).

By zrozumieć narracyjny charakter tożsamości osobowej należy teraz przyjrzeć się postaci. Pisze filozof: „Postacią jest ten, kto urzeczywistnia działanie w opowieści” (Ricoeur, 2005, s. 237). Współzależność między postacią a działaniem również nie jest zagadnieniem nowym. Jako pierwszy dostrzegł je i rozwinął Arystoteles, a także Ricoeur w *Temps et Récit*. Chodzi tutaj o to, że w narracji musi istnieć więź między postacią a opowiedzianą historią. To w opowiedzianej historii postać zachowuje swoją tożsamość, która nie jest bez związku z tożsamością samej historii. Ta postać następnie jest dla Ricoeura człowiekiem działającym i cierpiącym. Widać tutaj grę dwóch niezwykle ważnych kategorii fenomenologicznych, jakimi są aktywność i pasywność (Thouard, 2013, s. 93). Pomiedzy tym, który czyni, a tym, który doznaje, istnieje asymetria, będąca źródłem dylematu moralnego. Ten ostatni swoje apogeum osiąga w przemocy potężnego sprawcy wobec kogoś poddanego i bezbronnoego. Tok narracji to droga przebyta przez podmiot. Łączy ona dwa procesy: proces działania i proces postaci. Jak zauważa Ricoeur: „Opowiadać to mówić, kto zrobił co, dlaczego

i jak, przedstawiając w czasie połączenie między tymi punktami widzenia” (Ricoeur, 2005, s. 243).

Po dostrzeżeniu dialektyki, czyli wewnętrznego związku między postacią a działaniem, Ricoeur dochodzi do wniosku, że generuje ona dialektykę wewnątrz samej postaci, która jest „następstwem dialektyki zgodności i niezgodności rozwijającej się przez zawiązanie intrygi z tworzywa działania” (Ricoeur, 2005, s. 244). W postaci przebiegają jakby dwie linie. Pierwsza z nich, linia zgodności, polega na tym, że postać jest jednostką. Swoją jednostkowość czerpie ona z jedności swojego życia, która jest całością czasową. Druga linia, niezgodności, to zagrożenia tej jedności, wprowadzane przez zdarzenia nieprzewidziane, jak spotkania, wypadki, itp. Linie zgodności i niezgodności tworzą syntezę, dzięki której przypadkowość zdarzenia przyczynia się retrospektywnie do powstania historii życia, z którą następnie utożsamia się postać. Jak lapidarnie ujmie to filozof: „traf przemienia się w los” (Ricoeur, 2005, s. 244). Zmienia się teraz rozumienie tożsamości. Osoba jako postać opowieści nie jest czymś odrębnym od swoich doświadczeń, lecz przeciwnie, uczestniczy ona w opowiadanej historii. Opowieść buduje tożsamość postaci. Tożsamość historii tworzy tożsamość postaci.

Tożsamość narracyjna, czyli tożsamość postaci stanowi następnie zapośredniczenie między tożsamością *idem* i tożsamością *ipse* (Couloubaritsis, 2013, s. 130). Pamiętamy, że tożsamość *idem* to bycie tym samym, które w przypadku człowieka występuje pod postacią charakteru, zaś tożsamość *ipse* to bycie sobą, przyjmujące postać wierności danemu słowu. Tożsamość narracyjna wchodzi pomiędzy nie, stanowiąc ich łącznik (Huneman, Kulich, 1997, s. 177).

Przykładów łączenia bycia tym samym i bycia sobą przez opowiadanie dostarcza literatura. Na przykładzie różnych dzieł literackich Ricoeur pokazuje, jak narracja łączy oba rodzaje tożsamości. Jak pisze filozof: „na literaturę składa się rozległe laboratorium, w którym dokonuje się doświadczeń myślowych” (Ricoeur, 2005, s. 245). Opowiadanie łączy z jednej strony charakter człowieka, z drugiej zaś dochowanie obietnicy, przy czym spektrum jest tu ogromne. Z jednej strony postać może być potraktowana jako tylko charakter, który daje się zidentyfikować i ponownie rozpoznać jako ten sam (tożsamość *idem*) – to cecha baśni i folkloru. Z drugiej strony pojawia się powieść edukacyjna i strumień świadomości. Wydaje się w niej, że postać niemal przestała być charakterem, a jest tylko projektem. Pomiedzy obiema skrajnościami plasuje się powieść klasyczna, w której maleje, ale nie znika zupełnie możliwość identyfikacji tego samego na rzecz bycia sobą.

Widać zatem, że literaturę da się tak uporządkować, iż będzie ona odsłaniać coraz bardziej bycie sobą (tożsamość *ipse*), przy utracie oparcia postaci na byciu tym samym (tożsamość *idem*). Ale pojawia się pytanie, czym jest owo bycie sobą, jeśli

utraci swoje oparcie w byciu tym samym? Tutaj Ricoeur wskazuje na cielesność postaci. Narracje, opowiadania, fikcje są myślowymi wariacjami wokół niezmiennika, jakim jest ciało człowieka. Kondycja cielesna zaś to doświadczenie egzystencjalnego zapośredniczenia między sobą a światem (Drwięga, 1998, s. 144). Jak własne ciało osoby pozostaje w wymiarze bycia sobą, tak wariacje wyobraźni skupione wokół ludzkiej kondycji cielesnej są wariacjami nad sobą i tożsamością. Ciało, oprócz tego, tworzy nasz związek ze światem rozumianym nie jako planeta, lecz jako „mistyczne miejsce naszego cielesnego zakotwiczenia w świecie” (Ricoeur, 2005, s. 248).

Nie sposób z cielesnej kondycji człowieka uczynić zmiennej w fikcyjnym opowiadaniu. Wówczas pojawia się tragiczne pytanie postaci: czy przeżyje? W ten sposób tożsamość narracyjna, jako zapośredniczenie między byciem tym samym a byciem sobą, otwiera drogę do rozważenia tożsamości etycznej, która polega na byciu odpowiedzialnym za swoje czyny. Osoba buduje swoją tożsamość, będąc odpowiedzialną za swoje czyny, co jest dalszą konsekwencją bycia sobą, czyli wierności danemu słowu.

5. Tożsamość etyczna

Należy pamiętać, że rozwijana przez Ricoeura teoria narracji znajduje się na styku teorii działania i etyki. Filozof posługuje się triadą pojęć: opisywanie – opowiadanie – nakazywanie. Ukazuje ona teorię narracji jako pośrednie stadium między działaniem a byciem odpowiedzialnym.

Ricoeur wprowadza pojęcie narracyjnej jedności życia. Życie jest pewnym planem, projektem, ale jest też nieuchwytnie. Dlatego narracyjna jedność życia to połączenie zmyślenia (fikcji) i żywego doświadczenia. Wsparcie fikcji jest potrzebne ze względu na nieuchwytność całości życia – bez niej nie dałoby się go zorganizować, patrząc wstecz na dokonane fakty. Fikcja pozwala nanieść kontury na nasze życie, zwłaszcza zarysować początek i przewidywać zakończenie. Dopiero na nie można nanosić rzeczywiste doświadczenie. Fikcja może też, zdaniem Ricoeura, pomóc uczyć się tego, jak umierać: „czyż opowieści, jakie tworzy o śmierci literatura, nie mają tej zalety, że stępują ostrze niepokoju w obliczu nieznanego nicości, nadając jej w wyobraźni zarys takiej lub innej śmierci godnej naśladowania z tego czy innego względu?” (Ricoeur, 2005, s. 268). Rozmyślanie nad Męką Chrystusa też niejednemu pomagało zmierzyć się ze śmiercią. Na tym przykładzie widać, jak fikcja wspiera prawdziwe i rzeczywiste doświadczenie życia. W ten sposób okazuje się, że opowieść, narracja stanowi wpięty w życie, zanim opuści życie dla literatury. Ale i tak zawsze powraca do życia na różnych drogach przyswojenia.

Skoro narracja jest tak ściśle powiązana z życiem, jasnym jest, że nie jest ona pozbawiona implikacji etycznych. Przede wszystkim trzeba zauważyć, że sztuka opowiadania to sztuka wymiany doświadczeń, czyli korzystanie z mądrości praktycznej. Mądrość ta z kolei zawsze zawiera sądy i wartościowania podpadające pod kategorie etyczne. Dane działanie można przecież uznać za właściwe, albo potępić, sprawców pochwalić, albo zganić. Nawet fikcja literacka rozgrywa się w krainie dobra i zła. Tak więc w opowiadaniu sąd moralny nie zostaje zniesiony. Ricoeur stwierdza, że nawet opowieść historiograficzna, jako wydawałoby się najbardziej obojętna pod tym względem, nie jest wolna od etycznego wartościowania.

Jednakże na styku teorii narracji i etyki ujawniają się pewne trudności. Przyjmują one postać „przeciwstawnego losu tożsamości” (Ricoeur, 2005, s. 273). Tożsamość *ipse*, czyli bycie sobą, to etyczne pojęcie zachowania siebie. Zachowanie siebie to takie postępowanie, że drugi człowiek może na mnie liczyć, co przybiera postać odpowiedzialności. Realizuje się ona niezależnie od charakteru (tożsamość *idem*), a nawet wbrew niemu. Gdzie w tym wszystkim znajduje się tożsamość narracyjna? Już wyżej powiedzieliśmy, że znajduje się ona pomiędzy. Jak pisze Ricoeur: „narratywizując charakter, opowieść przywraca mu jego ruch, który zanikł w nabytych trwałych dyspozycjach, w zakrzepłych identyfikacjach-z” (Ricoeur, 2005, s. 274). Narratywizując dążenie do prawdziwego życia, opowieść nadaje charakterowi rysy lubianych lub szanowanych postaci. Tożsamość narracyjna sprawia, że obydwie krańce trzymają się razem: trwałość w czasie charakteru i trwałość zachowania siebie.

Tożsamość etyczna zatem symbolizowana jest przez zachowanie siebie. Pełni ona funkcję apologetyczną na rzecz bycia sobą (tożsamość *ipse*, wierność danemu słowu), zapobiegając myleniu go z byciem tym samym (tożsamość *idem*, charakter). Jednakże na jej styku z tożsamością narracyjną pojawia się problem: ta ostatnia bowiem może prowadzić do rozkładu tożsamości postaci (Klimis, 2013, s. 55). Pojawia się wówczas niepodmiot, ktoś kto stoi wobec hipotezy własnej nicości. Przykładem stale przywoływanym przez Ricoeura jest *Człowiek bez właściwości* Roberta Musila, który mówi dramatycznie „jestem niczym” (Thouard, 2013, s. 85). Co to jednak znaczy? Jestem sobą, ale bez wsparcia w byciu tym samym. Podmiot przechodzi przez próbę nicości własnej tożsamości.

Ale Ricoeur stawia pytanie: jak pogodzić problematyczność *ipse* na płaszczyźnie narracyjnej z asertorycznością *ipse* na płaszczyźnie etycznej? Otóż okazuje się, że tożsamość osobowa nie jest ważna. Nawet nie zostaje ocalona tożsamość *ipse*, bycie sobą, lecz jesteśmy skazani na „apofatyczne rozumienie siebie” (Ricoeur, 2005, s. 276). Wielość możliwości i charakterów, podsuwanych nam przez fikcję, oznaczała błędzenie. Teraz nie ma żadnego „co” postaci. Tutaj jednak paradoksalnie pojawia się dopiero możliwość etycznego zobowiązania się. Kiedy

upada postawa: „mogę wszystkiego popróbować”, a pojawia się głos: „wszystko jest możliwe, ale nie wszystko jest dobre”. Rozdzwięk między możliwościami tożsamości narracyjnej, a odpowiedzią podmiotu, który oczekiwanie innego uczyniło odpowiedzialnym, staje się tajemnym pęknięciem w samym sercu zobowiązania się. Ricoeurowska skromność zachowania siebie nie ma nic wspólnego ze stoicką dumą wierności sobie. Człowiek odpowiedzialny może jedynie powiedzieć do drugiego: „kim jestem ja, tak niestały, byś mimo to, ty liczył na mnie?”. Oddając się do dyspozycji drugiemu, człowiek buduje swoją prawdziwą tożsamość.

Bibliografia:

- Couloubaritsis L., (2013), *Paul Ricoeur et l'éthique aristotélicienne du temps*, (w:) *L'Éthique et le soi chez Paul Ricoeur*, red. P. Canivez, L. Couloubaritsis Lille: Presses Universitaires du Septentrion, s. 149-175.
- Dau Van Hong P., (2012), *Paul Ricoeur, Le monde et autrui*, Paris: L'Harmattan.
- Drwięga M., (1998), *Paul Ricoeur daje do myślenia*, Bydgoszcz: Wydawnictwo homini.
- Grondin J., (2013), *Paul Ricoeur*, Paris: PUF.
- Huneman Ph., Kulich E., (1997), *Introduction à la phénoménologie*, Paris: Armand Colin.
- Klimis S., (2013), «*La tragedie grecque donne à penser*». À propos de l'instruction éthico-ontologique de la philosophie par le tragique, (w:) *L'Éthique et le soi chez Paul Ricoeur*, red. P. Canivez, L. Couloubaritsis Lille: Presses Universitaires du Septentrion, s. 45-70.
- Lorenc W., (2003), *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Lubowicka G., (2000), *Sumienie jako poświadczenie. Idea podmiotowości w filozofii Paula Ricoeura*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Mazzù A., (2013), *Identité, histoire intérieure de vie et ipse*, (w:) *L'Éthique et le soi chez Paul Ricoeur*, red. Canivez P., Couloubaritsis L., Lille: Presses Universitaires du Septentrion, s. 99-123.
- Ricoeur P., (1965), *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris: Seuil.
- Ricoeur P., (1992), *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.
- Ricoeur P., (1975), *La métaphore vive*, Paris: Seuil.

- Ricoeur P., (2002), *Lectio magistralis* (w:) D. Jervolino, *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine*, Paris: Ellipses.
- Ricoeur P., (1950), *Philosophie de la volonté: I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris: Aubier.
- Ricoeur P., (1960), *Philosophie de la volonté: II. Finitude et culpabilité: 1. L'homme faillible, 2. La symbolique du mal*, Paris: Aubier. Po polsku ukazała się jak dotąd tylko druga część drugiego tomu *Filozofii woli*: P. Ricoeur, (1986), *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa: IW PAX.
- Ricoeur P., (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil. Wydanie polskie: Ricoeur P., (2005), *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, Warszawa: PWN.
- Ricoeur P., (1983), *Temps et récit t-1, L'intrigue et le récit historique*, Paris: Seuil.
- Ricoeur P., (1984), *Temps et récit t-2, La configuration dans le récit de fiction*, Paris: Seuil.
- Ricoeur P., (1985), *Temps et récit t-3, Le temps raconté*, Paris: Seuil.
- Thouard D., (2013), *Subjectivité et identité. Le sentiment de soi chez Paul Ricoeur*, (w:) *L'Éthique et le soi chez Paul Ricoeur*, red. P. Canivez, L. Couloubaritsis Lille: Presses Universitaires du Septentrion, s. 71-98.