

Robert Grzywacz, SJ
Akademia Ignatianum w Krakowie

Człowiek i jego przekonania z perspektywy narracyjnej koncepcji tożsamości

Dyscypliną określającą zakres poniższych rozważań jest filozoficzna antropologia, uprawiana w podejściu hermeneutycznym, które zakłada przechodność pomiędzy perspektywą pierwszoosobową (subiektywną) a trzecioosobową (obiektywną). Przyjęcie takiej perspektywy w filozofii człowieka stanowi z jednej strony wyraźne nawiązanie do Heideggerowskiej koncepcji ludzkiego jestestwa jako tego bytu, którego sposób bycia źródłowo określa rozumienie. Z drugiej wszelako strony w prezentowanym dalej ujęciu owo rozumienie nie sprowadza się tylko do tematykacji przedrefleksyjnego egzystencjalno-ontologicznego ukonstytuowania ludzkiej rzeczywistości, danej bezpośrednio. Przemierza ono także fazę krytyczną, polegającą na pośredniej konfrontacji z wytworami kultury, które poszerzają człowiecze doświadczenie i wzbogacają jego samopoznanie. Niniejsze studium podejmuje zadanie sprawdzenia hipotezy, wedle której wypracowana w obrębie podejścia hermeneutycznego koncepcja tożsamości narracyjnej trafnie zdaje sprawę z czołowego miejsca czynników przekonaniowych w rozumieniu przez człowieka samego siebie. Ujawnia ona również swoją produktywność w ustaleniu głównych zrębów etyczno-politycznego modelu pokojowej koegzystencji wielości przekonań. Badane ujęcie zostaje ponadto poddane próbie pod względem swojej operatywności jako szeroko zakrojony model krytyki dziedzictwa tradycji, zwłaszcza w sporze z głosami sceptycznymi wobec prezentowanego, narracyjnego podejścia do tożsamości.

Pojęcie tożsamości narracyjnej

Spojrzenie wstecz na dwudziestowieczną humanistykę pozwala stwierdzić, iż mniej więcej od połowy lat 60. idea narracji zaczęła w niej robić imponującą

karierę, i to do tego stopnia, że można wręcz mówić o zauważalnym w jej obrębie „zwrocie narratystycznym”¹. Nawet jeżeli uwzględni się głosy krytyczne wobec nadmiernego uogólniania tego stwierdzenia, z pewnością da się wykazać obecność narratystycznych tendencji we współczesnej filozofii, zwłaszcza na gruncie refleksji nad tożsamością człowieka i moralnością ludzkiego działania. Tytułem przykładu wystarczy przywołać trzech przedstawicieli owej tendencji, aby następnie, prezentując pewne przemawiające za tym racje, więcej uwagi poświęcić ostatniemu z wymienionych autorów.

Alasdair MacIntyre pisze o „koncepcji osobowości, której jedność zawiera się w jedności narracji łączącej narodziny, życie i śmierć, tak jak narracja łączy początek opowieści z jej rozwinięciem i zakończeniem”². Taka koncepcja, jego zdaniem, jest „*implicite* zawarta w wielu naszych sposobach myślenia i działania”³. Oznacza to, iż trafne rozumienie czy rozpoznawanie ludzkich działań odbywa się zawsze przy udziale opowieści, w których zostają one osadzone i w których relacjonuje się charakterystyki i związki osób oraz układy ich działania czy współdziałania. Właściwa dla narracji forma, jak utrzymuje MacIntyre,

[...] jest odpowiednia do rozumienia czynów innych ludzi dlatego, że w naszym własnym życiu jesteśmy bohaterami pewnych rozgrywających się narracji oraz dlatego, że przeżywane przez nas wydarzenia ujmujemy w kategorii narracji.⁴

Opowieść (narracja) stanowi u niego rozwijającą się w czasie, dynamiczną i dokonującą autokorekty strukturę rozumienia zdarzeń ludzkiego życia⁵. Omawiany autor usiłuje również stawić czoła podnoszonemu nieraz zarzutowi arbitralności konstruktywistycznych ujęć tożsamości. Wskazuje on na czynniki ograniczające dowolność samorozumienia, takie jak: wymóg uzgadniania autonarracji z innymi opowieściami, usytuowanie społeczne, tradycja⁶. Z jednej bowiem strony, każdy może o sobie powiedzieć: „Jestem p o d m i o t e m pewnej historii, która należy do mnie i do nikogo innego, która ma swój własny szczególny sens”⁷. Owo bycie podmiotem całościowej narracji przekłada się w tej perspektywie na odpowiedzialność za składające się nań czyny i doświadczenia. Z drugiej wszakże strony,

¹ Por. A. Burzyńska, *Kariera narracji. O zwrocie narratystycznym w humanistyce*, „Teksty Drugie” 2004, nr 1-2, s. 43-64. Niemniej, faktyczność owego zwrotu w wymiarze globalnym bywa kwestionowana: zob. np. P. Bohuszewicz, *Tożsamość narracyjna: problemy*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1-2 (139-140), s. 305-322.

² A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 367.

³ *Ibidem*, s. 368.

⁴ *Ibidem*, s. 378.

⁵ Por. K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Universitas, Kraków 2003, s. 28.

⁶ Por. *ibidem*, 29-30.

⁷ A. MacIntyre, *op. cit.*, s. 388.

[...] nie tylko ja jestem odpowiedzialny [...]. Jestem częścią historii życia innych ludzi, tak samo jak oni są częścią mojej historii. Narracja czyjegokolwiek życia jest częścią powiązanego zbioru narracji.⁸

Innym reprezentantem charakteryzowanego tutaj podejścia jest kanadyjski filozof, Charles Taylor. Rozwijając aksjologiczne aspekty interesującej nas koncepcji, zauważa on, m.in., że

[...] po to, aby choć trochę rozumieć własne życie, po to, aby posiadać jakąś tożsamość, potrzebujemy orientacji wobec dobra, czyli pewnego poczucia jakościowych rozróżnień, jakiegoś wyobrażenia na temat tego, co nieporównanie wyższe.⁹

Należy przy tym dodać, iż „owa koncepcja dobra musi być wpleciona w moje rozumienie własnego życia jako rozwijającej się opowieści. [...] Musimy postrzegać nasze życie jako n a r r a c j ę”¹⁰. Samorozumienie ma dla Taylora nieodzownie czasowy wymiar i to m.in. sprawia, że uzyskuje ono narracyjną strukturyzację¹¹. Podstawowym jednak czynnikiem pozostaje w tym względzie życiowe ukierunkowanie oparte na tzw. silnych wartościowaniach:

[...] z konieczności musimy orientować się względem dobra, dlatego też nieuchronnie próbujemy określić nasze miejsce w stosunku do niego, a także nadać kierunek naszemu życiu, stąd zaś wynika, że musimy pojmować nasze życie w formie narracji, jako „poszukiwanie”.¹²

Elementy te tworzą „nieuniknione warunki strukturalne ludzkiego działania”¹³. W zaproponowanym przez siebie narracyjnym ujęciu tożsamości Taylor uwypukla ponadto niektóre dodatkowe faktory, takie jak: język, wspólnota czy wreszcie „znaczący inni”¹⁴.

Myślicielem, którego koncepcję tożsamości narracyjnej przedstawimy najobszerniej, jest francuski hermeneuta, Paul Ricoeur. Po dokonaniu wstępnego szkicu jego teorii podamy racje owego wyróżnienia. Wspomniany autor utrzymuje, iż narracyjna tożsamość „opiera się na strukturze czasowej zgodnej z modelem tożsamości dynamicznej, wywodzącej się z poetyckiej kompozycji tekstu narracyjnego”, co znaczy dlań, że bycie sobą jest „refigurowane przez refleksyjne zastosowanie konfiguracji narracyjnych”¹⁵. Ricoeur odróżnia w tym punkcie abstrakcyjną identyczność czegoś, co z biegiem czasu pozostaje takie samo (*idem*) – tożsamość typu substancjalnego bądź formalnego, od ludzkiej tożsamości, dopuszczającej zmiany czy chwiejność w obrębie powiązań życia pewnego

⁸ *Ibidem*, s. 389.

⁹ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 93-94.

¹⁰ *Ibidem*, s. 94.

¹¹ Por. *ibidem*, s. 100.

¹² *Ibidem*, s. 104.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Por. K. Rosner, *op. cit.*, s. 36-37.

¹⁵ P. Ricoeur, *Czas i opowieść 3. Czas opowiadany*, przeł. U. Zbrzeźniak, Universitas, Kraków 2008, s. 353.

podmiotu – jednostki lub zbiorowości (*ipse*). Ta ostatnia, narracyjna tożsamość kształtuje się w interpersonalnej albo kulturowej interakcji. „Bycie sobą – powiada Ricoeur – jest tożsamością sobości pouczonej przez dzieła kultury, które odniosła ona do samej siebie”¹⁶. Za przykład może tu posłużyć doświadczenie psychoterapeutyczne (psychoanalityczne), praca historiografa, czy też konstytuowanie się przynależności religijnej członków jakiejś wspólnoty wyznaniowej opartej na fundamentalnych (kanonicznych) dla niej teksty¹⁷. Warto podkreślić, iż tak rozumiana tożsamość kształtowana jest przez opowieści różnego rodzaju: jednym bliżej do kronikarskiej niemal sprawozdawczości, drugie upodabniają się bardziej do literackich fikcji, przy czym jest rzeczą obojętną, czy relacjonują wspomnienia czy projektują zamiary lub marzenia. Podczas gdy te pierwsze stabilizują narracyjną tożsamość, drugie ją destabilizują¹⁸. W omawianej koncepcji chodzi bowiem o tożsamość postaci powiązaną z tożsamością pewnej intrygi (historii), jednoczącą dynamicznie składowe stałe i zmienne, a także umożliwiającą ciągłe przechodzenie od działania do postaci¹⁹. Z tego dynamicznego punktu widzenia postać to „ten, kto urzeczywistnia działanie w opowieści”²⁰. Ricoeur dostrzega trudności, którym musi sprostać jego propozycja teoretyczna. Odnosząc się do stanowiska MacIntyre’a, wymienia wśród nich m.in.: niejednoznaczność pojęcia autora w przypadku opowieści o własnym życiu; niedokończenie życia z perspektywy narracyjnej; splatanie się życiowych historii różnych ludzi (postaci); uwikłanie opowieści autobiograficznych w dialektykę przypominania i antycypacji. Niemniej francuski myśliciel nie sądzi, by wyliczone trudności „zdołały [...] wykluczyć samo pojęcie z a s t o s o w a n i a fikcji do życia”²¹. Dla Ricoeura zastosowanie to obejmuje zróżnicowane hierarchicznie, celowościowo i pod względem zasięgu płaszczyzny działania człowieka: praktyki, plany życiowe, aż po historię życia (tworzące tzw. narracyjną jedność życia). Tym samym, „[o]powiadając życie, którego autorem nie jestem co do istnienia, staję się jego współautorem co do sensu”²². Pojęcie narracyjnej jedności życia sygnalizuje z kolei chwiejny związek fikcji i żywego doświadczenia – chwiejny przede wszystkim z racji ulotności rzeczywistego życia, w którego uchwyceniu pomaga fikcja, nawet jeśli czyni to jedynie doraźnie i podlega korektom. Ricoeurowskie stanowisko uwydatnia wreszcie inny jeszcze istotny aspekt narracyjnej konstytucji tożsamości człowieka: ponieważ „nie ma opowieści obojętnej etycznie”²³, toteż narracja jako taka „okazuje

¹⁶ *Ibidem*, s. 354.

¹⁷ Por. *ibidem*, s. 354-355.

¹⁸ Por. *ibidem*, s. 356.

¹⁹ Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 234-237, 244-245.

²⁰ *Ibidem*, s. 237.

²¹ *Ibidem*, s. 267. Por. *ibidem*, s. 262-267.

²² *Ibidem*, s. 268.

²³ *Ibidem*, s. 191-192.

się pierwszym laboratorium sądu moralnego²⁴. Dlatego właśnie w ważnej dla własnego antropologicznego projektu pracy *O sobie samym jako innym* francuski hermeneuta zamieścił teorię narracyjnej tożsamości na styku językowo-działaniowych określeń ludzkich zdolności i określeń etyczno-moralnych²⁵.

Dynamiczny charakter tożsamości typu narracyjnego oznacza wszelako u Ricoeura coś jeszcze. Sygnalizuje on specyficzną dla niej oscylacyjność i biegunowość, wyznaczaną z jednej strony przez czynnik względnie trwały, który referowany autor nazywa „charakterem”, a z drugiej strony przez faktor swoiście ludzkiej stałości: wierność – czyli dochowanie słowa²⁶. Obydwa te czynniki mają status deskryptywno-emblematyczny i zdają sprawę z czasowego wymiaru tożsamości, reprezentując odmienne modele trwałości w czasie. W pierwszym przypadku mamy do czynienia ze wzorcem zbliżonym pod niektórymi względami do substancjalnego (tę bliskość ilustruje np. trwałość kodu genetycznego jednostki biologicznej²⁷), aczkolwiek w innych punktach podatnym na modyfikacje i narracyjne opracowania. Ten ostatni rys charakteru wynika z jego podobieństwa do ogółu trwałych dyspozycji, pojmowanych jak u Arystotelesa²⁸. Mówi się tutaj zarówno o dyspozycjach już nabytych, jak i dopiero nabywanych – stąd wypływa podatność charakteru na zmiany. Dyspozycje owe tworzą się wskutek rozmaitych przyzwyczajęń, wynikających z kolei z dokonywanych utożsamień, które każdorazowo łączą się z jakimś wartościowaniem. W obrębie tego wzorca tożsamościowego jest zatem miejsce tyleż na nowatorstwo podejmowanych wciąż decyzji, co na nawarstwianie się zaistniałych identyfikacji. Przeciwny biegun narracyjnej tożsamości – dochowanie słowa – nie dopuszcza już tym podobnych, obiektywizujących przedstawień. Wierność różni się od charakteru zasadniczo: „stanowi wyzwanie rzucone czasowi, zaprzeczenie zmiany: nawet gdyby zmieniło się moje pragnienie, nawet gdybym zmienił zdanie, upodobanie, »dotrzymam«”²⁹. Zgodnie z deklaracją autora omawianej koncepcji, zarysowana opozycja charakteru i zachowania siebie przez dotrzymanie słowa – polaryzacja konstytutywna dla narracyjnej tożsamości – służy przede wszystkim uwypukleniu etycznego wymiaru bycia sobą: dążenia do dobrego, spełnionego życia³⁰. A w urzeczywistnianie tego dążenia wpisane jest spotkanie z innością, która kwestionując i wyzuwając nas z niektórych dotychczasowych utożsamień, powoduje egzystencjalny kryzys tożsamości, przeciwdziałając jej usztywnieniu i zamknięciu na obcość³¹.

²⁴ *Ibidem*, s. 232.

²⁵ Zob. *ibidem* miejsce badania V i VI w stosunku do pozostałych.

²⁶ Por. *ibidem*, s. 196-207.

²⁷ Por. *ibidem*, s. 195.

²⁸ Por. *ibidem*, s. 200-204.

²⁹ *Ibidem*, s. 205.

³⁰ Por. *ibidem*, s. 274.

³¹ Por. *ibidem*, s. 276-279.

Dokonawszy szkicowej prezentacji głównych elementów narracyjnej koncepcji tożsamości w sformułowaniu P. Ricoeura, zapytajmy o powody jej wyróżnienia na tle pozostałych przywołanych ujęć. Narracyjna teoria w ogólności zawiera niewątpliwie punkty, które stanowią przedmiot pewnych kontrowersji i spotkały się już z wieloma zastrzeżeniami. Wśród słabych stron zarysowanego projektu krytycy wyliczają m.in.: naiwność i przestarzałą prostotę samego stosowanego modelu narracji, pojętej jako struktura integrująca i teleologiczna, która jest próbą „wprowadzania starego porządku przy użyciu nowej, atrakcyjnej kategorii”³²; dalej przecenianie w procesie formowania się tożsamości zarówno funkcji transcendentальной apercepcji, jak i jej językowego wyrazu, a także samej użyteczności fikcji (literackich zapośredniczeń) dla urzeczywistniania owego procesu³³. Oznacza to, zdaniem cytowanych autorów, z jednej strony powrót do zainteresowań unifikujących, do poszukiwań spójności, z gruntu obcych pierwotnym intencjom tzw. małych narracji, zwróconych programowo przeciwko wszelkiej totalizacji. Z drugiej strony wymienione dążenia narratywizmu sygnalizują nadmierny optymizm w kwestii relacji odpowiedniości zachodzącej między światem fikcyjnym a rzeczywistym. Poczynając od potrzeby zweryfikowania doboru literackich odniesień w konstrukcji narracyjnego wzorca, należałoby również wziąć pod uwagę po części przynajmniej nieteleologiczny, stochastyczny, strukturalnie niekonieczny („sieciowy”) charakter rzeczywistych zdarzeń życiowych, różniących się pod tymi względami od fikcyjnych opowieści³⁴. Tak sformułowane zarzuty pod adresem narracyjnej koncepcji tożsamości, niepozbawione pewnych racji, wydają się wszelako najmniej celne w odniesieniu do propozycji Ricoeura³⁵, co właśnie przesądziło o jej uwydatnieniu w ramach bieżącego studium. Można wprawdzie domyślać się intencji przyświecającej stwierdzeniom w rodzaju tego, iż

Gdyby Ricoeur zamiast *Czarodziejskiej góry* i *Poetyki* Arystotelesa czytał *Drame Sollersa* i *Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań* [...] Barthes’a, to mógłby napisać, [...] że opowiedzieć można nie tylko los spełniony, ale i taki, który nie potrafi się wyartykułować, ponieważ artykulacja bywa podważana przez „siły przeciwnarracyjne”.³⁶

Wydaje się jednak, że w zamyśle francuskiego hermeneuty właśnie bardzo konsekwentnie i mocno położony został nacisk na wysoce analogiczny (bo obejmujący także opowieść historyczną, dzięki udziałowi pojęć-przełączników: quasi-intrygi, quasi-postaci i quasi-zdarzenia) i otwarty charakter narracyjnej tożsamości. Co więcej, wręcz definiuje ją wewnętrzna dialektyka tworzenia się

³² A. Burzyńska, *op. cit.*, s. 57.

³³ Por. P. Bohuszewicz, *op. cit.*, s. 310-312.

³⁴ Por. A. Burzyńska, *op. cit.*, s. 59-64; P. Bohuszewicz, *op. cit.*, s. 317-321.

³⁵ Zauważa to skądinąd sam Bohuszewicz: por. *idem*, *op. cit.*, s. 317-318, 320.

³⁶ *Ibidem*, s. 310.

i rozpadu³⁷. Dobrego kontekstu teoretycznego do rozpatrzenia stopnia trafności przywołanych zarzutów dostarcza Ricoeurowska koncepcja przekonań, silnie sprzężona z ideą tożsamości narracyjnej. Jej to będą poświęcone dalsze uwagi.

Narracyjna tożsamość a krytyka przekonań

Odnotujmy wpieryw, iż pojęcie przekonania pojawia się w ramach narracji jako aksjologicznie określonej. Wedle słów autora *O sobie samym jako innym*, wyraża ono

[...] stanowiska, z których wynikają znaczenia, interpretacje, wartościowania odnoszące się do rozmaitych dóbr wyznaczających hierarchię *praxis*, poczynając od praktyk i ich immanentnych dóbr, poprzez plany życia, historie życia, aż do tworzonej samotnie lub wspólnie przez ludzkie istoty koncepcji tego, czym byłoby spełnione życie.³⁸

Dookreślone w ten sposób przekonanie służy Ricoeurowi na dalszym etapie realizacji jego projektu „małej etyki”, gdy w grę wchodzi problematyka wielości dóbr – i ich zróżnicowania tak w odniesieniu do pojedynczych osób, jak i wspólnot ich przynależności – oraz niezgodnych norm działania, a przeto także wynikające z owego pluralizmu kontrowersje. W takich konfliktogennych sytuacjach, zdaniem francuskiego filozofa, rozstrzygający głos należy przyznać arbitrażowi praktycznej mądrości, czerpiącej z przekonań, acz nie bezkrytycznie. Właśnie w celu uściślenia charakteru owego mądrościowego osądu sytuacyjnego Ricoeur sugeruje przeformułowanie przeważnie antagonistycznie pojmowanej relacji argumentacji i konwencji na dialektyczny związek krytycznej argumentacji i ugruntowanych przekonań³⁹. Dlaczego widzi on potrzebę takiej modyfikacji?

Stanowisko francuskiego myśliciela stanowi w tym punkcie próbę syntezy mocnych stron proceduralnej teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa i etyki dyskusji Jürgena Habermasa, gdyż, według niego, poddają się one komplementarnemu traktowaniu⁴⁰. O ile jednak pierwsza pojawia się w ramach „małej etyki” przy okazji przejścia od przedkrytycznego poczucia sprawiedliwości do powszechnie akceptowalnych zasad sprawiedliwości, o tyle druga koncepcja sytuuje się na drodze powrotnej, wiodącej od abstrakcyjnych i uniwersalnie przyjętych reguł działania do ich implementacji w konkretnej ludzkiej wspólnotcie⁴¹. Z Rawlsem podziela Ricoeur zasadę częściowego konsensu, proponującą oparcie czysto proceduralnej politycznej idei sprawiedliwości na racjach i motywach wynika-

³⁷ Por. P. Ricoeur, *Czas i opowieść 1. Intryga i historyczna opowieść*, przeł. M. Frankiewicz, Universitas, Kraków 2008, s. 239-310; *idem*, *Czas i opowieść 3. Czas opowiadany*, s. 356.

³⁸ Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 479.

³⁹ Por. *ibidem*, s. 477-482.

⁴⁰ Por. P. Ricoeur, *Le Juste 2*, Éditions Esprit, Paris 2001, s. 276.

⁴¹ Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 378-396, 474-482.

jących z metafizycznych (rozległych, substancjalnych) doktryn czy poglądów, uznawanych przez obywateli demokratycznych społeczeństw, czyli z ich przekonań. Równocześnie ów częściowy konsens dopuszcza istnienie między zwolennikami odmiennych rozległych doktryn rozumnej niezgody w sprawach istotnych, lecz niewchodzących w zakres politycznej koncepcji sprawiedliwości⁴². Z kolei z autorem *Teorii działania komunikacyjnego* łączy Ricoeura zasada dyskursu i uniwersalizacji. Pierwsza z nich ustala ważność jedynie tych norm działania, które zaaprobowałiby wszyscy zainteresowani uczestnicy racjonalnego dyskursu. Natomiast druga zasada wprowadza dodatkowe zastrzeżenie dla ważności praktycznych norm, a mianowicie powszechną i swobodną akceptację przewidywalnych następstw i ubocznych skutków uniwersalnego obowiązywania tych norm, przy czym chodzi o zgodę wszystkich potencjalnie dotkniętych takimi konsekwencjami. Dzieląc z Habermasem uniwersalizujące i idealizujące założenia praktyki argumentacyjnej w ogóle, stanowiącej przypadek działania komunikacyjnego, Ricoeur jednakowoż dystansuje się względem postulowanej przez Frankfurczyka eliminacji z tej praktyki czynników konwencjonalnych, tradycyjnych, przekonaniowych⁴³. Albowiem to im właśnie argumentacja zawdzięcza ukonkretnienie i możliwość kontekstualnego zastosowania. Zarazem za ich pośrednictwem ujawnia się określone pojmowanie dobra, czy też wychodzą na jaw pewne specyficzne i partykularne sposoby wartościowania. Te dwie właściwości przekonań – konkretność i partykularyzm – sprawiają, iż z jednej strony należy je umieścić na linii zastosowania norm działania, w ramach osądu praktycznej mądrości w sytuacjach konfliktowych, spornych. Z drugiej strony praktyka argumentacyjna pełni rolę krytyczną w obliczu stronniczości czynników przekonaniowych, aby te ostatnie mogły pretendować do rangi „rozważnych”, jak chciał tego Rawls. Inaczej przeto przedstawia się dla Ricoeura rezultat tak umiejscowionej etyki dyskusji. Nie prowadzi ona do sprawdzenia i ugruntowania jakiegś ogólnej normy działania, lecz do zweryfikowanego krytycznie przekonania. Wynika stąd, że przedmiotem konsensu może się stać nie tylko uniwersalna i abstrakcyjna reguła, ale również pogląd ufundowany na tym, co Taylor nazywa „silnym wartościowaniem”⁴⁴. Francuski hermeneuta wymienia prawa człowieka jako sztandarowy przykład rzeczowego konsensu i proponuje dla jego wyniku miano „kontekstowych powszechników” (fr. *universels en contexte*)⁴⁵. W ten sposób manifestuje się także ich transcendentalno-historyczny status.

⁴² Por. *ibidem*, s. 433; P. Ricoeur, *Le Juste*, Éditions Esprit, Paris 1995, s. 112-120.

⁴³ Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, *op. cit.*, s. 467-471, 476. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, iż w późniejszych pracach Habermas zmienił swoje stanowisko na dużo zyczliwsze wobec elementów tradycyjnych i przekonaniowych; zob. J. Habermas, *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, przeł. M. Pańków, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

⁴⁴ Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 477-480; *idem*, *Le Juste 2*, s. 193-211.

⁴⁵ Inne nazwy dla tych powszechników to: „potencjalne” (fr. *potentiels*), „inchoatywne” (fr. *inchoatifs*), bądź też „domniemane” (fr. *présûmés*); por. *idem*, *O sobie samym jako innym*, s. 480-482; *idem*, *Le Juste 2*, s. 284-285.

Dookreśliwszy tym samym miejsce, które Ricoeur rezerwuje dla przekonań, powróćmy do ich związku z ludzką tożsamością. Natychmiast okazuje się, że owa więź jest fundamentalna, gdyż obejmuje obydwie bieguny narracyjnego ukonstytuowania człowieka: charakter jako ogół względnie trwałych, „nawarstwionych” identyfikacji wartościujących oraz dochowanie słowa – to, czego aktualnie się trzymam, przy czym trwam, a więc przekonanie w ścisłym sensie, jak je pojmuje autor *O sobie samym jako innym*⁴⁶. W świetle przeprowadzonych ustaleń można by zatem powiedzieć, upraszczając nieco sprawę dla celów syntezy, iż Heideggerowskie ujęcie bycia ludzkiego jestestwa na sposób rozumienia siebie zostaje u Ricoeura uściślone i przeformułowane na bycie sobą samym, którego modus wyznacza krytyka przekonań⁴⁷. W zasadzie formuła ta odzwierciedla podstawowy rys całego jego dzieła. Tytułem konkluzji przyjrzymy się sumarycznie, z punktu widzenia przekonań, kilku wybranym aspektom tego filozoficznego projektu, wziętego jako całość. Jednocześnie skonfrontujemy je z przytoczonymi uprzednio zarzutami krytyków narratywizmu, pytając o zasadność tych obiekcji. Weźmiemy pod uwagę kwestie newralgiczne dla hermeneutyki Ricoeura w ogólności, a mianowicie epistemologiczny status całego projektu, wraz z zagadnieniem źródła sensu i miejsca w nim dla ewentualnej teleologii.

Znamienną cechą przytoczonych zastrzeżeń pod adresem narracyjnej koncepcji tożsamości jest nacisk, z jakim ich autorzy usiłują wykazać nieadekwatność krytykowanego ujęcia względem rzeczywistości, życia. Anna Burzyńska zauważa np., że opowiadanie w tej samej mierze może być „porządkującą»strukturą« sensu, co jego podważaniem, jednoczesną integracją i dezintegracją, porządkowaniem przemieszonym z eksperymentowaniem, konstrukcją splecioną z dekonstrukcją”. I tak podsumowuje poczynione obserwacje:

A może po prostu jest tak, że narracja to raczej *narrative desire* – najkrótsza formuła naszego dążenia do usensowniania świata, figura naszych snów o porządku, nie zaś reprezentacja porządku jaki jest.⁴⁸

Natomiast Paweł Bohuszewicz deklaruje:

Z narratywistami nie mogę się zgodzić o tyle, o ile optymistycznie zakładają oni, że całe życie da się przenieść w pole opowieści, narracji i sensu, tak, że staje się ono „na miarę literatury”. Wydaje mi się, że coś się wtedy traci. Co dokładnie? Przypadek, brak celu, sensu i wolnej woli, przeznaczenie i uwodzenie [...] – to, z czym wiąże się życie „przeżywane”, które nie zostało jeszcze opowiedziane.

Przyznaje dalej, iż wprawdzie

⁴⁶ Por. *idem*, *O sobie samym jako innym*, s. 485-486. Dokładniej rzecz ujmując, na płaszczyźnie ontologicznej przekonaniu odpowiadałby ten rodzaj inności w byciu sobą samym, który zwie się sumieniem.

⁴⁷ Zasadne wydaje się w tym kontekście przywołanie sugestywnego tytułu wywiadu-rzeki z P. Ricoeurem: zob. *idem*, *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z François Azouvim i Markiem de Launay*, przeł. M. Drwiega, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, zvl. s. 8-9, 199.

⁴⁸ A. Burzyńska, *op. cit.*, s. 62-63.

[...] narratywizm zdaje sobie sprawę z owej zewnętrżności, która jest konieczna do tego, żeby zaistniała wewnętrzność – wszak „o sobie samym” można pomyśleć tylko „jako innym”. Akcentując tę zewnętrżność, podkreśla jednak możliwość zapanowania nad nią.

I kończy:

To, moim zdaniem, zbyt duży optymizm. Nie jesteś autorem własnego życia – to oczywiste; nie jesteś jednak nawet autorem sensu, który w nie wpisujesz, logocentrycznie je przemagając.⁴⁹

Te dłuższe passusy uwag krytycznych – czy może życzliwie sceptycznych – okazują się bardzo wymowne. Wydają się one bowiem upatrywać w diskutowanym stanowisku pewnej domkniętej, całościującej i, co więcej, reprezentacjonistycznej teorii ludzkiej tożsamości.

Tymczasem wyróżnione miejsce krytyki przekonań w myśli Ricoeura sugeruje coś zgoła innego: ma ona być nade wszystko nośnikiem potencjału krytycznego, a nawet dostarczać swoistego modelu krytyki tradycji – partykularnej silnej przynależności⁵⁰. Jako taka, w zamierzeniu nie podejmuje się ona stworzenia prostej reprezentacji obiektywnego stanu rzeczy, przekładu jakiegoś wyczerpującego opisu życia człowieka na kategorii literackie *salva veritate*. Hermeneutyczna krytyka przekonań stanowi przedsięwzięcie w duchu konstrukcjonizmu, w którym nierozdzielnie traktuje się odkrywanie i wynalazczość, z istotnym dlań pojęciem refiguracji na czele⁵¹. Konstrukcjonizm ten służy wpieryw wzbogacaniu rozumienia przez człowieka samego siebie, wychodząc od wstępnego rozumienia (przedrozumienia), a dochodząc do jego postaci krytycznej, choć nigdy nie finalnej. Między tymi krańcowymi etapami rozumienia pośredniczy ściśle metodyczna faza wyjaśniania, polegająca na korygowaniu wyjściowego rozumienia z kulturowymi obiektywizacjami, które dokonują jego transformacji. Ponieważ jednak zarówno początkowy, jak i docelowy moment nie mają charakteru metodycznego, trafniejszym wydaje się określenie całego owego modelu jako podejścia mądrościowego niż naukowego. Interpretację tę potwierdza ponadto rola istotnego dla Ricoeura pojęcia poświadczenia (fr. *attestation*) – nieodłącznego od przekonania – które to pojęcie dobitnie wskazuje na epistemologiczno-ontologiczny czy też teoretyczno-praktyczny status rozpatrywanego projektu⁵².

⁴⁹ P. Bohuszewicz, *op. cit.*, s. 321.

⁵⁰ Por. P. Ricoeur, *Ku hermeneutyce krytycznej*, przeł. A. Dutka, „Pamiętnik Literacki” 83/1992, z. 1, s. 182-192.

⁵¹ Jak wiadomo, pojęcie to zastąpiło określenie używane wcześniej przez omawianego autora w stosunku do wypowiedzi metaforycznych: „redeskrpcja”; por. *idem*, *Czas i opowieść 1. Intryga i historyczna opowieść*, s. 106-119; *idem*, *Czas i opowieść 3. Czas opowiadany*, s. 229-262.

⁵² Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 37-41, 480 (p. 116), 497-503; *idem*, *Model tekstu. Znaczące działanie rozważane jako tekst*, przeł. B. Baran, [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2, red. A. Jasińska-Kania A. i in., Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006, s. 1010-1019; *idem*, *Filozofia osoby*, przeł. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1992, s. 19-31. Przypomnijmy, że przeciwieństwem poświadczenia jest dla Ricoeura podejrzenie – para ta stanowi odpowiednik przeciwstawienia przekonania i krytyki.

Do wniosków zbieżnych z powyższymi prowadzi również sposób funkcjonowania pojęcia prawdy w obrębie rozpatrywanego stanowiska. Jego charakter różni się od swoistej dla reprezentacjonizmu korespondencji, a ujmowany jest komunikacyjnie – a więc znowu zgodnie ze wzorcem krytyki przekonań – jako wtórny dopiero sprawdzian uznawanych wstępnie roszczeń prawdziwościowych, bądź też domniemania sensowności (w przypadku fikcji), których nośnikami są wypowiedzi pochodzące z tradycji, z przekazu kulturowego⁵³. Co więcej, w tak pojętej krytyce chodzi bardziej o uwalnianie nowych potencjałów znaczeniowych niż o ustalanie ostatecznie obowiązującego sensu i unifikowanie odmiennych propozycji rozumienia ludzkiego świata⁵⁴. Toteż twierdzenia w rodzaju tego, iż narratywizm akcentuje „możliwość zapanowania” nad zewnętrżnością czy innością przenoszoną przez kulturę, że usiłuje zawładnąć sensem życia, „logocentrycznie je przemagając”⁵⁵, mogą jedynie zbijać z tropu. Szczególnie w odniesieniu do myśli Ricoeura wydają się być nieporozumieniem. Filozof ów pisze bowiem o przyswojeniu sobie tekstowych propozycji świata przez rozumiejącego siebie w ich świetle czytelnika następująco:

Tak rozumiane przyswojenie nie jest już rodzajem posiadania, sposobem kontrolowania rzeczy; przeciwnie, zakłada ono moment wyłączenia egoistycznego i narcystycznego *ego*. [...] Tylko interpretacja, która czyni zadość płynącym od tekstu zaleceniom, która podąża za sensem i próbuje myśleć zgodnie z nim, staje się źródłem nowego samorozumienia.⁵⁶

I na innym miejscu:

Odtąd więc rozumieć – to pojmować siebie w obliczu tekstu. Nie polega to na tym, by narzucić tekstowi własną skończoną zdolność rozumienia, lecz na tym, aby się na działanie tekstu wystawić i uzyskać odeń siebie poszerzonego, jako propozycję istnienia odpowiadającego w najstosowniejszy sposób na oferowaną w dziele propozycję świata. Rozumienie jest więc przeciwieństwem takiej konstytucji, do której klucz byłby w posiadaniu podmiotu. Słuszniej byłoby rzecz, że „ja” odbiorcy jest konstytuowane przez to, co nazwalibyśmy „sprawą tekstu”.⁵⁷

Wreszcie, czytelny wyraz intencji zgoła przeciwnej próbom przemagania inności, lub też dążeniom totalizującym, unifikującym daje Ricoeur na ostatnich stronach książki *O sobie samym jako innym*, do której właśnie Bohuszewicz czyni aluzję:

Czy należy pozostawić w takim stanie rozproszenia trzy wielkie doświadczenia b i e r n o ś c i [...], które wprowadzają trzy postaci i n n o ś c i na płaszczyźnie „wielkich rodzajów”? Wydaje mi się ostatecznie, że to rozproszenie odpowiada samej idei inności. Tylko dyskurs inny od samego siebie [...] odpowiada meta-

⁵³ Por. P. Ricoeur, *Czas i opowieść 3. Czas opowiadany*, s. 328.

⁵⁴ Por. *ibidem*, s. 311-313, 338-339.

⁵⁵ P. Bohuszewicz, *op. cit.*, s. 321.

⁵⁶ P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, przeł. K. Rosner, P. Graff, PIW, Warszawa 1989, s. 187.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 244; por. *idem*, *O interpretacji*, przeł. J. Margański, [w:] *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M. P. Markowski, Znak, Kraków 2006, s. 209-210.

kategorii inności, bo w przeciwnym razie inność zostaje zniesiona, stając się tym samym, co ona sama...⁵⁸

Zaledwie naszkicowane tutaj stanowisko nie budzi zresztą zdziwienia w odniesieniu do autora, który za formalno-metodologiczny wykładnik nadziei w strukturze filozoficznego dyskursu uznaje jego otwartość⁵⁹. Skądinąd wprost tematyzuje on związane z życiem niedomknięcie, sygnalizujące granice opowiadania, niezbędnego jeszcze w swej pośredniczącej funkcji dla pamięci⁶⁰. W takiej jak Ricoeurowska perspektywie, jeżeli w ogóle jest miejsce na teleologię różną od teleologii dążenia do dobrego życia⁶¹, poddawanego przecież, jak widzieliśmy, krytycznemu testowi uniwersalizacji, to można mówić tylko o teleologii „ontologicznej” nadziei. Jej przedmiotem byłby udział badaczy w części ostatecznie jednej prawdy, bo dotyczącej tej samej rzeczywistości. W żadnym razie nie oznacza ona wszakże jakiegokolwiek dostępnego już oglądu, a wręcz wiąże się z wyrzeczeniem się nawet wyobraźniowych projekcji na ten temat, np. jakiegoś religijnego jej spełnienia⁶².

Reasumując, koncepcja narracyjnej tożsamości w wydaniu Paula Ricoeura, przekładalna na etyczno-polityczny model krytyki przekonań, stawia w centrum sprawę życia przemyślanego, poddawanego nieustannie katartycznemu oddziaływaniu innych sensownych propozycji bycia sobą. Wzbogacane w wyniku tej interakcji rozumienie siebie nie zastępuje tutaj życia, działania, lecz otwiera je na przeobrażenia. Wyobraźnia nie zajmuje miejsca woli, ale może dostarczyć jej impuls do przemiany⁶³ – przede wszystkim w wymiarze dążenia do dobrego życia, kształtując ludzkie pragnienia. Podmiot tożsamości narracyjnej przestaje tym samym panować nad sensem nadawanym życiu, dowolnie go wytwarzać, natomiast staje się uczniem – krytycznym słuchaczem tradycji, tj. przekazu docierającego do nas poprzez szeroko pojęte teksty kultury. Jako człowiek „zdolny”, działający i cierpiący zarazem, pozostaje otwarty na stałą możliwość terapeutycznej rekonstrukcji swojej tożsamości, choćby oznaczała ona nade wszystko transformację jego dążenia do dobrego życia – „terapię pragnienia”⁶⁴.

⁵⁸ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 591-592.

⁵⁹ Por. P. Ricoeur, *Nadzieja a struktura systemów filozoficznych*, przeł. E. Pulkowska, „Znak” 9/1973, nr 231, s. 1133-1147.

⁶⁰ Por. P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2007, s. 667; *idem*, *Życie aż do śmierci oraz fragmenty*, przeł. A. Turczyn, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2008, s. 62.

⁶¹ Zob. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 282-298.

⁶² Por. P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris 2001, s. 66-68; *idem*, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, przeł. S. Cichowicz i in., IW Pax, Warszawa 1991, s. 56, 194-197; *idem*, *Życie aż do śmierci...*, s. 75-83.

⁶³ Por. P. Ricoeur, *Czas i opowieść 3. Czas opowiadany*, s. 356-357.

⁶⁴ Zob. V. Busacchi, *Entre narration et action. Herméneutique et reconstruction thérapeutique de l'identité*, « Études Ricoeuriennes » / « Ricoeur Studies » 2010, vol. 1, nr 1, s. 21-33. Wyrażenie „terapia pragnienia” zapożyczam od niejednokrotnie cytowanej przez Ricoeura w etycznym kontekście M.C. Nussbaum. Zob. *eadem*, *The therapy of desire: theory and practice in Hellenistic ethics*, Princeton University Press, Princeton 1994.

Robert Grzywacz SJ

Man and His Beliefs from the Perspective of the Concept of Narrative Identity

Abstract

This paper presents an attempt of arguing that a narrative concept of identity, such as the one elaborated in the hermeneutical approach of Paul Ricoeur, exactly points out the leading position of beliefs in human self-understanding. The concept in question reveals also its productivity in setting the main elements of a ethical-political model of peaceful coexistence of a plurality of beliefs. Finally, the examined theory is tested as to its utility to be a widely operating model of critique of traditional heritage. In particular, this function of the concept of narrative identity is verified in confrontation with the views of some of its critics.

Keywords: Paul Ricoeur, hermeneutics, narrative identity, beliefs, critique, pluralism.

