

## Przestrzenie tożsamości

W samym pytaniu o tożsamość tkwi świadomość różnicy. Traktując problem w kategoriach globalnych możemy założyć, że w naszym kręgu cywilizacyjnym zarówno sam sposób stawiania problemu jak i rozmaite próby jego rozwiązywania są funkcją ukształtowanych wcześniej paradygmatów kulturowych

Kultura europejska, wieloetniczna, wielowariantowa i silnie rozwarstwiona, już od starożytności jest zdominowana między innymi przez ideę specyficznie rozumianego elitaryzmu. Ten elitaryzm, budowany na hierarchii i społecznej stratyfikacji, obecnie konsekwentnie zmierza do aksjologicznego separowania idei od materii, wytwórcy od konsumenta, teorii od praktyki. Zadaniem praktyki – zarówno w wersji *ars*, jak i *techne* – jest zaspokajanie potrzeb; zadaniem teorii – ich tworzenie i rozumienie. Tym samym stale rozwijane w naszym (sic!) obszarze świata ekstensje materialne nie idą w parze z intelektualnymi i emocjonalnymi, ale budują strukturę intencjonalnie niezależną od hierarchii tworzonej na gruncie determinant ekonomicznych, tradycji etnicznych czy ustroju politycznego. O ile wymogi materialne i wzorce zachowań emocjonalnych, choć modyfikowane w toku dziejów, są w kręgu europejskim rozumiane podobnie i akceptowane ze względu na swą niezbywalność, o tyle tworzenie nowych standardów intelektualnych wymaga niezauważalnego i niezrozumiałego poza kręgiem zainteresowanych wysiłku, często lekceważonego z uwagi na brak oczywistych i natychmiastowych efektów.

Kartezjańskie intencje zmierzające do porządkowania założeń epistemologicznych stworzyły pewien pułap, bez którego europejska refleksja nie wygenerowałaby paradygmatu naukowości i nie umocniłaby idei elitaryzmu, tak przecież sprzecznej z formalnie akceptowanymi hasłami rewolucji francuskiej i ich kolejnymi mutacjami. Paradygmat scjentyistyczny, budowany na metodologicznie warunkowanej separacji od alternatywnych sposobów poznawania, mieści się w intelektualnym standardzie kulturowym dostępnym stosunkowo nielicznej grupie specjalistów. Postmodernistyczne zachwianie autonomią tego paradygmatu za pośrednictwem ostentacyjnego emancypowania procedur epistemologicznych abstrahujących od prymatu metody lub włączania w proces poznawczy praktyki artystycznej – tylko pozornie naruszyło kształtowaną przez wieki głęboką strukturę kultury europejskiej. Postmodernizm bowiem jako zespół działań spontanicznych, sterowanych w znacznym stopniu potrzebami nienasyconego i żadnego nieustannych nowości rynku mediów, nie oparł się przecież pokusie porządkowania *ex post* skutków tej epistemologicznej homogenizacji. Nowa filozofia odwróciła wektor – zamiast, jak uprzednio, programować – zajęła się interpretacją. Dyskusja Lyotarda z Habermasem dotyczy w gruncie rzeczy uzasadniania przewagi *a posteriori* nad *a priori* lub odwrotnie, ale rozwija się przecież w obszarze ma-

leńkiej, choć chyba przeświadczonej o swej wielkości, częście przestrzeni kultury euro-amerykańskiej, ostatnio nazywanej też *cywilizacją euroatlantycką*. Bujny rozkwit hermeneutyki w jej rozmaitych odmianach wyraźnie sugeruje, że paradygmat kartezjański rozumiany dosłownie został zepchnięty do defensywy, za to żyje i dobrze się ma fundamentalna dla niego idea potwierdzania siebie i własnego istnienia poprzez autonomiczne praktyki mentalne (por. praktyki narracyjne z obszaru *critical culture studies*). Wydaje się, że współczesny świat znowu podzielił się na tych, którzy **myślą, więc są** i tych, którzy **są, gdy mają**. Trudno wyrokować o proporcjach liczbowych między nimi. Drudzy skutecznie budują zręby stratyfikacji na zróżnicowaniu standardów materialnych. Pierwsi natomiast opanowali mechanizm, zezwalający na mnożenie w nieskończoność sposobów separowania się od Drugich, przy czym część z tych sposobów wyraźnie służy także posiadaniu. Owym instrumentarium zezwalającym na utrzymywanie idei elitaryzmu opartego bardziej na rozwoju zindywidualizowanych praktyk tożsamościowych niż wspólnocie ekonomicznej jest język.

Jak każde narzędzie język przetwarza i kształtuje rzeczywistość, w której jest używany. Jest, o czym wiadomo od dawna, strukturą wielopoziomową, praktycznie polistrukturą zbudowaną na bazie jednego systemu. Poszczególne idiolekty mają niekiedy tak mało ze sobą wspólnego, że dwie osoby nominalnie posługujące się tym samym językiem naturalnym w praktyce nie osiągają porozumienia. W tej sytuacji jednym z wyznaczników elitaryzmu intelektualnego jest imperatyw jednoczesnego postrzegania nowych zjawisk i budowania języka do ich opisu. Można zakładać, że przyczyną tego stanu jest wyraźne przesunięcie aktywności twórczej z właściwych barokowemu myśleniu konceptów syntaktycznych w kierunku autonomizacji uzyskanych tą drogą sensów i kodyfikacji nowych znaczeń. Metaforyzacja metafory, traktowanie starszych metafor jako materiału wyjściowego do budowania nowych, sugeruje powolne wyczerpywanie się naturalnych zasobów języka, wskazuje na nieadekwatność tradycyjnych pojęć do budowania konstrukcji teoretycznych, wymusza balansowanie na granicy wydolności systemu semantycznego. Adekwatność zamieniona na aproksymację coraz wyraziściej odwołuje się do tezy o autonomii systemu językowego i związanego z nią przeświadczenia, że w języku można mówić tylko o języku.

Jeżeli więc TOŻSAMOŚĆ jako problem istnieje tylko w języku i język stanowi jej ontologiczną przestrzeń, to mamy do czynienia ze współczesną odmianą starego sporu o uniwersalia. Tymczasem istota problemu zdaje się dziś wykraczać poza akademickie rozważania o sposobie istnienia abstrakcji. W dyskusjach nad tożsamością częściej chodzi o znalezienie właściwych form i środków wyrazu dla nazwania zjawisk, z których istnienia przez wieki nie zdawano sobie sprawy lub też po prostu sprowadzano je do czegoś innego na mocy tradycyjnych praktyk językowych. Do takich zjawisk – mających strukturalne powiązania z teorią względności, z problemem heisenbergowskiej nieoznaczoności, z odkryciem pojawiania się i znikania kwarków błękitnych, nowymi teoriami przypadku i chaosu etc. – należy ontologiczna niestabilność wszystkich zjawisk naszego świata – nie-

stabilność tak fundamentalna, że mówienie o tożsamości czegokolwiek z samym sobą graniczy z zuchwałą naiwnością.

Jeżeli jednak właśnie **tożsamość** stała się przedmiotem wieloaspektowej refleksji, współtworzącej standard współczesnej kultury intelektualnej, można zapytać o antropologiczne źródła toczącej się nad tą problematyką dyskusji.

Wydaje się, iż początek obecnych zainteresowań **TOŻSAMOŚCIĄ** wiązać można z badaniami nad geometrią nieeuklidesową, z inspirowanym fenomenologią Husserla i Heideggera nurtem refleksji filozoficznej oraz z europejskimi i amerykańskimi praktykami temporalnymi. Najogólniej mówiąc przestrzeń bywała dla nas przede wszystkim celem ekspansji, a nasz stosunek do czasu przez wieki charakteryzował się łagodną indyferencją. Powszechnie praktykowana polichronia – w rozumieniu, jakie nadał temu pojęciu Edward T. Hall – nie ukształtowała potrzeby głębszej refleksji nad czasem jako zjawiskiem fizycznym. Czas był przez wieki domeną filozofów; fizycy zajęli się nim stosunkowo niedawno. Ale właśnie ich odkrycia, owocujące między innymi nieznaną nam wcześniej precyzyjną segmentacją czasu, uprzytomniły wszystkim zainteresowanym, że heraklitańskie *panta rei* znaczy daleko więcej niż się uprzednio wydawało.

Z istnienia wszechogarniającej zmienności zdawano sobie sprawę dość powszechnie. Kartezjusz także, twierdząc „myślę, więc jestem”, nie negował bynajmniej procesualności samego myślenia, a więc i zmienności związanej z nim własnej egzystencji. Jeżeli więc jemu zawdzięczamy paradygmat metodologiczny stabilizujący procedury epistemologiczne, to mamy do czynienia albo z wewnętrzną sprzecznością jego filozofii, albo – co bardziej prawdopodobne – z jej nieakceptowaną dzisiaj teleologią.

Sama *idea* porządkowania świata poprzez koncentrowanie się na podobieństwach jego elementów u progu wieku siedemnastego była niezmiernie ważną busolą epistemologiczną: upraszczając, pozwalała – przynajmniej w założeniu – ogarnąć całość. Ale już u schyłku wieku osiemnastego kierunek poszukiwań zaczął się odwracać – nie podobieństwa, ale różnice stały się ważne, choć z idei porządkowania całości jeszcze nie rezygnowano. Odstąpiono od niej – i to w sposób nie do końca oczywisty – dopiero w wieku dwudziestym. Właściwie nie tyle odstąpiono, ile koncentrując się na elementach rzeczywistości i stopniowo zawężając pola badawcze, uczyniono przedmiotem uwagi mikrozwiska, nieogarnialne uprzednio przez modernistyczne systemy i klasyfikacje. Wtedy to problem **TOŻSAMOŚCI** ujawnił się jako fundamentalny: o ile bowiem moderna porządkowała serie zjawisk na podstawie aspektowego podobieństwa, to postmoderna, koncentrując się na ich jednostkowości, musiała zwrócić się ku pytaniom ontologicznym. I wówczas problem zmiany endogennej każdego przedmiotu i zjawiska, problem w teorii kultury znany i opisywany, znowu okazał się fundamentalny. Na poziomie artefaktów zmienność przedmiotów, ich fizyczne starzenie się, stało się najlepszą ilustracją derridiańskiej różNICy, różnicy pozornie nieistniejącej, a przecież chwiałącej **TOŻSAMOŚCIĄ**. Na poziomie zdarzeń i zachowań tożsamość jest tylko aporią. Na poziomie narracji o nich wszystkich może być uznana za nadużycie.

**Tożsamość** stała się pojęciem bytotwórczym, przywoływanym w tej funkcji w obszarze języka polskiego już w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia. W językach anglosaskich i romańskich refleksja nad istotą **tożsamości** jako zjawiskiem autonomicznym pojawiła się wcześniej. Przekształcona z cechy w jakość estetyczną, z jakości estetycznej w kategorię epistemologiczną **tożsamość** zaczęła szybko zmierzać do uzyskania statusu ontologicznego. W procesie przydawania jej w planie dyskursu charakteru bytu, w sugestiach, że **istnieje** lub że jej **nie ma**, na przestrzeni kilku lat niepostrzeżenie dokonała się zamiana abstrakcji w konkret i relacji w zdarzenie.

Rozważania nad **tożsamością** są *eo ipso* rozważaniami nad **naturą relacji**, w których zakłada się, że pewien typ związku między dwoma przedmiotami, a także między dwoma fazami istnienia jednego przedmiotu, wytwarza nową jakość. U genezy *novum* leży fundamentalne pytanie o ewentualną jedność dwóch przedmiotów lub przeciwnie – o rodzaj przemiany zachodzącej w jednym przedmiocie i prowadzącej do szczególnego rozwarstwienia jego statusu. Podobieństwo, które jest cechą stopniowalną, może – przynajmniej teoretycznie – prowadzić do jednakowości. Obiekty **takież same** nie są jednak automatycznie obiektami **tożsamymi**. Tożsamość ujmowana w tym aspekcie wymaga bowiem intencjonalności, a co za tym idzie – deklaracji podmiotowej. To **podmiot** porównuje i niekiedy utożsamia **siebie z kimś** lub **coś z czymś**, ustalając przy okazji kryteria tej procedury lub po prostu orzekając stan. W przypadku pytania o tożsamość podmiotu lub przedmiotu, pytania stawianego w konwencji derridiańskiej, różNICa<sup>1</sup> upatrywana jest w zmianie samoistnej i niedostrzegalnej, pochodnej od determinant temporalnych. Tym samym refleksja nad tożsamością, a nade wszystko bliźniacza w stosunku do niej refleksja nad różNICĄ, jest wyraźnie spokrewniona z paradygmatem myślenia ewolucjonistycznego. Właśnie bowiem ten paradygmat współkształtowała idea wszechogarniającej zmiany, nieustannej, egzogennej i endogennej, uznawanej za naturalne źródło rozwoju. Jeżeli ideę tę pozbawimy modernistycznej teleologii eliminując z niej koncepcję postępu jako rozwoju świadomie ukierunkowanego, to pozostanie problem zmiany entropijnej, zmiany jako takiej, samej w sobie, zmiany fundującej zarówno RÓŻNICĘ, jak i różNICĘ (*différance* - różnię), ale zawsze negującej TOŻSAMOŚĆ.

Zapomniane lub zaniechane ślady tej opcji metodologicznej okazały się argumentem na rzecz „moderny jako nie dokończonego projektu”<sup>2</sup> i zaowocowały postmodernistyczną refleksją nad tożsamością traktowaną jako samoistny problem epistemologiczny. W tym nurcie myślenia jedność uzyskiwana dzięki **jednakowości**, podobnie jak jedność zanegowana poprzez **rozwarstwienie** jest przekształcana w swoistą **trzecią jakość**. Ta trzecia jakość – istniejąca jedynie dzięki dwóm poprzednim – staje się bytem nowej generacji i sama zaczyna programować nowy pułap kultury intelektualnej. Pojawiając się w polu dyskursu jako autonomiczne pojęcie, a jednocześnie jako zauważalny konceptualnie stan, będący efektem mentalnego zmaterializowania relacji – **trzecia jakość** stała się problemem intelektualnie prymarnym. Rozważania nad nim nie tylko nawiązują do

genetyzmu ewolucjonistycznego, ale i wpisują się w antropologiczną teorię kultury, której funkcjonalny odłam z kolei wyraziście sugerował, że społeczne reakcje na ludzkie oczekiwania budują wielostopniową strukturę kultury.

W jakiej przestrzeni można sytuować konkret genetycznie uzależniony od pojęciowej abstrakcji i zdarzenia relacjopochodnego? Gdzie dokonuje się ta przemiana i czy zawsze dokonuje się w tożsamej przestrzeni? W jakiej przestrzeni (jak dotąd) końcowy efekt zderzenia **siebie z sobą, kogoś z kimś lub czegoś z czymś** może być aplikowalny i jaki aspekt przestrzeni kulturowej anektuje byt, którego bycie jest postrzegane dzięki różnicy? Jaką warstwę przestrzeni kulturowej buduje lub poszerza tożsamość traktowana w kategoriach ontologicznych i na ile tak postawione pytania dadzą się utożsamić z praopcją nominalistyczną?

Struktura morfologiczna leksemu wskazuje na funkcjonującą w nim zbitkę dwóch **cząstek** pierwotnych – zaimka wskazującego TO (TEN, TA) z partykułą wzmacniającą (-Z) oraz morfemu SAM, którego znaczenie wiąże się z „nie mającym pary”, „samotnym”, „indywidualnym”, a jednocześnie będącym dla siebie ontologicznym punktem odniesienia. **TOŻSAMOŚĆ** to wyemancypowana córka **TOŻSAMEGO** chociaż nie **TEGOŻ SAMEGO**.

Poszukiwanie **różNICy** jako drugiego bieguna **TOŻ-SAMEGO** sugeruje, że w przedmiotach (ale i podmiotach) pojawia się specyficzna sfera „pomiędzy”, strukturalnie podobna do tego, co zdaniem Martina Bubera zachodzi między człowiekiem a człowiekiem.

*„Pomiędzy” to nie jakaś konstrukcja pomocnicza, lecz rzeczywiste miejsce i nośnik akcji międzyludzkiej. „Pomiędzy” nie spotkało się z należytą uwagą, ponieważ – w przeciwieństwie do duszy indywidualnej i otoczenia – nie wykazuje prostej ciągłości, lecz konstytuuje się zależnie od ludzkich spotkań za każdym razem na nowo; dlatego, naturalnie, to, co przytrafia się człowiekowi, przyłączono do elementów ciągłych, do duszy i świata<sup>3</sup>.*

– pisał Buber. Trawestując jego myśl można by powiedzieć, że i „tożsamość” nie jest konstrukcją pomocniczą, lecz rzeczywistym miejscem i nośnikiem podmiotowo postrzegalnej akcji wewnątrz-przedmiotowej lub wewnątrz-podmiotowej. Tożsamość jest odmianą buberowskiego „**pomiędzy**”. O ile jednak w „pomiędzy” fundamentalną rolę odgrywa czynnik przestrzeni, to w „tożsamości” wiodącą funkcję pełni czas. Czas chwije tożsamością; przestrzeń ją utrwała – o ile za ważną uznamy formę każdego istnienia, niemożliwą do pomyślenia poza przestrzenią. W przestrzeni istnieje zarówno konkret, jak i abstrakcja. Takie uproszczenie nie jest do końca uprawnione, bowiem obszary, w jakich sytuujemy abstrakcje są zawsze efektem mentalnej ekstrapolacji. Jeżeli jej dokonujemy, to dlatego, że nie potrafimy abstrahować od konieczności lokalizowania zjawisk<sup>4</sup>.

**Zawieranie się** jest podstawą wszelkiego typu ludzkiego postrzegania. Fenomen przyimka „**w**” polega na tym, że niemal niedostrzegalnie konstytuuje nasze myślenie. Sprawia, iż model fragmentarycznie percypowanej przez nas rzeczywistości przypomina matryoszkę – każdy jego element jest umieszczony

w czymś, w jakiejś przestrzeni, która, choć obca i czasem przypadkowa, umiejscawia go i stabilizuje na poziomie kontekstu. Jesteśmy przyzwyczajeni do tego, że wszystko istnieje w czasie i przestrzeni.

Mamy więc prawo zapytać w c z y m istnieje tożsamość? Jeżeli uznamy, że istnieje w czasie, to podążymy śladami rozstrzygnięć Derridy, który wprawdzie nie formułował tego wyraźnie, ale pisząc o przemianach *zderzenia* w *zdarzeniu* poruszał się w kręgu problematyki temporalnej. Jeżeli opowiemy się za przestrzenią, to problemem chwilowo przynajmniej nierozstrzygalnym stanie się tożsamość przestrzeni jako takiej. Pomijając wieloznaczność tej kategorii i jej wielostopniową metaforyzację możliwą do uzyskania w przestrzeni języka – progiem nie do usunięcia jest jej warunkowana temporalnie nietożsamość. Skoro przestrzeń – z ludzkiego punktu widzenia – ulega zmianie jako wszystko, co tkwi w czasie, pytanie o przestrzeń, w jakiej istnieje tożsamość, musi pozostać bez odpowiedzi. To naturalna konsekwencja zwrotu epistemologicznego, jaki stał się udziałem postmoderny, naturalna konsekwencja dekonstrukcji postrzeganej przez Derridę jako kryzys wszelkiej referencji, wzorowany zresztą na kryzysie etnologii. Tożsamość pozbawiona lokalizacji traci rację istnienia. Pozostaje jej jedynie intencjonalność.

Zanim jednak TOŻSAMOŚĆ stała się wyzwaniem ontologicznym, została przywołana jako kategoria w pełni funkcjonalna, przydatna do klasyfikowania podobieństw i różnic między ludźmi nie tyle w oparciu o kryteria zewnętrzne, co wewnętrzne, jednostkowe (a niekiedy, na poziomie deklaracji, zbiorowe) **poczucie związku** z jednymi i odmienności w stosunku do innych. To poczucie związku, silniej spokrewnione z postawą emocjonalną niż racjonalnym wyborem, zostało w dwudziestym wieku potraktowane jako prawo jednostki, ale nade wszystko jako nośnik trwałości struktur zwanych kulturami. Zasady wyodrębniania i opisu kultur, będące domeną etnologii, u progu ubiegłego stulecia były niekiedy już odbierane jako uzurpacja wynikająca z europocentryzmu.

Pułapkę epistemologiczną, jaka stała się udziałem etnologów, eksrapolujących swój model postrzegania zjawisk na badane kultury, dostrzegali już Malinowski. Malinowski jednak nie zaniechał badań i opisów, pozostawiając jednocześnie dokumentację dręczących go wątpliwości epistemologicznych<sup>5</sup>. I mimo upływu lat, mimo krytyki i wątpliwości, jego dorobek inspiruje współczesną humanistykę, a sformułowana przez niego teoria kultury przyczynia się do konstruowania współczesnego dyskursu tożsamościowego.

Nie zmienia to przeświadczenia, że TOŻSAMOŚĆ może pełnić ważką funkcję jako kategoria aproksymacyjna, sygnalizująca typ łączności postulowanej i idealizowanej, warunkowanej ludzkim typem postrzegania i kulturowymi zasadami klasyfikowania zjawisk. Przeświadczenie to ujmuje w fenomenologiczny nawias informację o odkryciu w roku 2000 genu mowy. Uwzględnienie jego obecności kazałoby zawiesić dyskurs nad tożsamością przynajmniej do czasu głębszego poznania narzędzia, które dziś utożsamiamy z podstawą wszelkiego dyskursu.

## Przypisy:

<sup>1</sup> Por. Jacques Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, przeł. Wojciech Kalaga, W: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, opr. Henryk Markiewicz, T. IV, cz. 2, Kraków 1992, s. 173.

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, *Moderna – nie dokończony projekt*, przeł. Dorota Domagała, przekład przejrzał Stanisław Czerniak, W: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. Stanisław Czerniak i Andrzej Szahaj, Warszawa 1996, s. 273–294.

<sup>3</sup> Martin Buber, *Problem człowieka*, przeł. Robert Reszke, Warszawa 1993, s. 129.

<sup>4</sup> Andrzej Lubomirski, *Henri Poincarégo filozofia geometrii*, Wrocław 1974, s. 107.

<sup>5</sup> Bronisław Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, wstęp i opracowanie Grażyna Kubica, Kraków 2002.

