

Marcin Furman

Sobość jako najbardziej źródłowy warunek doświadczenia siebie i innych

Recenzja książki Barbary Skargi
Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne
Kraków: Wydawnictwo ZNAK, 2009

Recenzowana książka jest wznowieniem wydania z roku 1997, uhonorowanego w roku 1998 Nagrodą im. Jana Długosza. Barbara Skarga podejmuje w niej niezwykle ważne, ale też, jak się okazuje, sprawiający duże trudności problem Ja, podmiotu. Pojawiają się tu zarówno rozważania dotyczące filozofii transcendentnej, jak i egzystencjalizmu. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że rozważania są prowadzone z perspektywy bezstronnego badacza. Można by rzec, że czytelnik sam powinien przejść wszystkie stadia dyskusji. Dopiero wtedy będzie mógł znaleźć satysfakcjonujące go rozwiązanie. W tytułowej korelacji *tożsamości i różnicy* mamy zgłębić źródłowość tożsamości podmiotu. W tym celu najbardziej pomocne są metafizyczne rozważania Martina Heideggera i Emmanuela Lévinasa. Pierwszy z nich uważa, że to samotność umożliwia osiągnięcie tego, co najbardziej własne, mianowicie bycia i jego tożsamości. Drugi twierdzi natomiast, że to, co najbardziej własne, możliwe jest tylko na zasadzie zróżnicowania z Innym. Biorąc pod uwagę zakres rozważań obu filozofów, możemy uznać, że wybór ten jest trafny. Ponadto autorka zaznacza, że książka nie jest wykładem akademickim, lecz jedynie próbą dotknięcia problemu tożsamości. Dlatego czytelnik nie powi-

nien spodziewać się po jej przeczytaniu odpowiedzi na nurtujące go, a wynikające z podjętego tematu problemy. Powinien natomiast oczekiwać, że sam zostanie wywołany do odpowiedzi. To znaczy, że omawiane filozofie ukazują wprawdzie różne stanowiska i perspektywy przywołanego w tytule problemu, ale tak naprawdę nie rozwiązują kwestii tożsamości Ja. Można nawet powiedzieć, że nie chodzi o odpowiedź, albowiem każda będzie zafałszowaniem własnej podmiotowości. Skarga uważa, że każdy na podstawie doświadczenia siebie i tylko w jego zakresie może przeżyć to, co najbardziej własne.

Książka dzieli się na dwie części. Część pierwsza zawiera omówienie metafizycznych koncepcji Heideggera oraz Lévinasa. Druga część jest systematycznym wykładem poświęconym tożsamości Ja oraz związanym z tym zagadnieniem trudnościami.

W eseju *Tożsamość pojęcia czy tożsamość bycia* autorka odwołuje się do Damaskiosa interpretacji Platońskiego *Parmenidesa*. Damaskios w swych rozważaniach przenosi tematykę pojęcia Jednego z płaszczyzny semantycznej, jak ją rozważał filozof z Elei, na płaszczyznę metafizyczną. W konsekwencji przemianowuje problem dotyczący Jednego i jego identyczności na problem dotyczący Jednego w byciu. W tym duchu Skarga stwierdza, „że identyczność nie jest nigdy absolutna, doskonała”¹. Absolutyzacja, która jest wynikiem Jednego w świecie ludzkim, może być tylko czymś narzuconym arbitralnie. „Pytając zatem o tożsamość Jednego, pytamy o *logos*, a więc o [...] ład [...]”². Odpowiedź na to pytanie znajduje się jednak poza naszym poznaniem, dlatego właściwe jest na ten temat milczeć.

Esej *Filozofia i gwałt* jest głosem Heideggera z *Wprowadzenia do metafizyki*. Zaprezentowany tutaj zostaje negatywny aspekt zachodniej cywilizacji. Nauka „uczyniła z logiki trybunał najwyższy i ustaliła w ten sposób kryteria rygoru naukowego, zrodził się tak [...] europejski intelektualizm. To on jest ojcem zachodniej cywilizacji [...]”³. Przy czym odmawia „sensowności pytaniom skierowanym ku źródłom, ku temu, co fundamentalne”⁴. Dlatego Heidegger uważa, że należy wyjść poza logikę, ku byciu, które będzie objawiać siłę ducha, a nie rozumu. Dotychczasowy obraz nauki jest skutkiem dziejów historii, które podporządkowały bycie różnym systemom wartości. W ten sposób zagubił się jego autentyzm. We *Wprowadzeniu* byciem ma być siła, walka, przemoc. Termin *Dasein* Heidegger często odnosi do by-

¹ B. Skarga: *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*. Kraków 2009, s. 40.

² Ibidem, s. 28.

³ Ibidem, s. 49.

⁴ Ibidem, s. 50.

cia narodowego, dlatego może tu chodzić o siłę i przemoc narodu wybranego, a więc o naród niemiecki. Gwałt w tym przypadku jest faktycznością, wiecznie transcendującym byciem. Skarga ujawnia tym samym pejoratywny wydźwięk tak rozumianego bycia, albowiem w tamtych czasach — tu możemy się domyślać, że chodzi o czasy drugiej wojny światowej oraz niechlubną przeszłość Heideggera w szeregach nazistów — „taka konstatacja mogła zabrzmieć jak usprawiedliwienie, jeśli nie zachęta”⁵.

W części zatytułowanej *Racja i bycie* zostaje przedstawiona dyskusja Heideggera z Leibnizem. Ten ostatni stwierdzał, że istnienie racji jest najwyższą zasadą logiczną i że to ona wyznacza wszelkie poprawne rozumowanie. Heidegger uważa natomiast, że właściwy sens zasady „nic nie jest bez racji” odsłania się w słowie „jest”. „Jest” wskazuje na bycie. Dlatego zasada racji nie mówi o jakimś przedmiocie, lecz rozważa samo bycie. Racji tej nie można pojąć. Jedyne, co możemy pojmować, to faktyczność bycia, które objawia się w formie gry, której sens jest dla nas niedostępny. W rezultacie Heidegger godzi się z faktycznością. Można powiedzieć, że w imię bycia usprawiedliwiony zostaje Oświęcim i Gułag. Dlatego Skarga nie zgadza się z utożsamieniem bycia i racji. Uważa, że „W racji mieści się coś więcej, czego Heidegger nie dostrzega, a rozumiał Leibniz. Racja nie może być z byciem tożsama, chciałoby się raczej powiedzieć za Lévinasem, że [...] jest poza byciem [...]”⁶.

Esej *Tożsamość czy różnica* ma być rozstrzygnięciem kwestii: „Czy rzeczywiście Heidegger zrywa z myśleniem ukierunkowanym przez pojęcie tożsamości, właściwym tradycyjnej metafizyce [...]”⁷. Jest on jednocześnie komentarzem do *Identität und Differenz*, w którym Heidegger przedstawia swoje poglądy na temat bycia. System absolutny Hegla zostaje tu ukazany jako olbrzymi krok metafizyki w przód, ale jednocześnie jako zapomnienie tego, co najistotniejsze. I dlatego Heidegger proponuje, aby zrobić krok wstecz. W ten sposób mamy dotrzeć do tego, co zapomniane, a mianowicie do bycia, albowiem to ono ma charakteryzować tożsamość, a nie odwrotnie. Z tego powodu metafizyka tożsamości bycia i myślenia ma być czymś bardziej pierwotnym niż ich współprzynależność. Istotą tej tożsamości ma być pojęcie *Ereignis*, które Skarga próbuje zdefiniować za pomocą polskich terminów „uwłaszczenie” lub „przywłaszczenie”. Ostatecznie zgadza się jednak z Heideggerem, który stwierdza, że termin ten jest

⁵ Ibidem, s. 69.

⁶ Ibidem, s. 101.

⁷ Ibidem, s. 102.

nieprzetłumaczalny, i dlatego pozostawia go w niemieckim brzmieniu *Ereignis*. Podsumowując, autorka stwierdza, że Heidegger nie zrywa z tradycyjną metafizyką i wciąż pozostaje w kręgu filozofii utożsamiającej bycie z myśleniem.

Esaj *Emmanuel Lévinas: kultura immanencji* podejmuje problem kryzysu kultury europejskiej. Lévinas określa ją mianem kultury immanencji. Wobec jej negatywnego wydźwięku, wyrażonego utożsamieniem bytu z jego rozumieniem, Lévinas konstruuje kulturę transcendencji. Uważa, że to Inny umożliwia spotkanie z transcendencją. Dlatego ratunkiem kultury ma być powrót do jej źródeł, które utraciła przez jednostronność rozumienia. Trzeba się otworzyć na innych i uświadomić sobie, że jesteśmy również za nich odpowiedzialni. Skarga uważa, że taki „pluralizm [...] może się rozwijać także w łonie Tego-Samego, jeżeli pojęcie to będzie oznaczać nie ujednakowienie, lecz tylko wspólną właściwość, [...] decydującą [...] o tym, że każdy gest, każdy dźwięk mowy zostaje dostrzeżony jako znak, którego sens pragnie się odczytać”⁸. Chodzi więc o dopuszczenie głosów Innych do dyskusji i potraktowanie ich jako pełnoprawnych uczestników dialogu międzyludzkiego.

Czas i inne ukazuje fundamentalne różnice między stanowiskiem Lévinasa a Heideggera. Ten ostatni mówi o przynależności bycia i myślenia, podczas gdy Lévinas zasadniczo zwraca się ku Innemu. Obydwaj uważają, że samotność jest kwestią podstawową, którą trzeba uwyraźnić w rozważaniach nad tożsamością podmiotu. Lévinas uważa, że „Jest ona samą istotą ludzkiego bytowania, znakiem radykalnej separacji z drugim”⁹. Heidegger podkreśla natomiast, że tożsamość wyraża samotność bycia. Dla Lévinasa z samotności wynika jej odrębność. W niej uwidocznia się transcendencja Innego, który się tutaj pojawia w horyzoncie przyszłości. Inaczej mówiąc, relacja z przyszłością jest tożsama z relacją z Innym. Dlatego nie możemy mówić o czysto osobistym trwaniu. Tym, co się kryje u źródła wszelkich doświadczeń, jest spotkanie z Drugim. Siedliskiem czasu jest człowiek, co również zauważa Heidegger, ale Lévinas podkreśla, że o czasie mówimy tylko tam, gdzie mamy do czynienia z pluralizmem „niezależnych od siebie istnień”¹⁰. Podmiot ludzki ma być zatem wedle tego, co mówi Lévinas, identycznością stopioną z różnicą. Ma się zwrócić ku Drugiemu, który jest w etycznie uprawomocnionym społeczeństwie uzasadniony, ale ontycznie nieosiągalny.

⁸ Ibidem, s. 156.

⁹ Ibidem, s. 163.

¹⁰ Ibidem, s. 182.

Esej *Filozofia różnicy* kończy pierwszą część książki. Określa wnioski wypływające z filozofii Lévinasa. Skarga zaznacza, że „Zrozumienie, na czym polega tożsamość Ja, wymaga [...] powrotu do siebie poza byciem, gdzie [...] już uciec nie mogę przed innym, bo jest we mnie”¹¹. Chodzi tu o prawdziwy humanizm, dlatego pojęcie tożsamości ma mieć znaczenie dla indywidualnego człowieka. Ilustrując tę sytuację, można powiedzieć, że Inny jest we mnie. Lévinas opowiada się tym samym za typem myślenia różnicującego. Skarga nie zapewnia o doskonałości takiego myślenia, choć tok przeprowadzonego dyskursu mogłoby to sugerować. Zadaje natomiast pytanie: „[...] czy rzeczywiście różnica może stać się źródłem nowego humanizmu, czy nie kryje ona w sobie także zarodka dezintegracji i chaosu, czy może budować etykę, czy przeciwnie, grozi jej zniszczeniem?”¹². Pytań takich w całej książce jest wiele, wskutek czego czytelnik w lekturę angażuje się jeszcze bardziej. Dodatkowym plusem jest fakt, że sam powinien sobie na nie odpowiedzieć.

Druga część książki nosi tytuł *Tożsamość ja*. Skarga podejmuje w niej zasadnicze rozważania dotyczące tytułowej problematyki. Nie zgadza się, aby wiedza o podmiocie mieściła się tylko w ramach filozofii transcendentualnej. Do wiedzy o nim bowiem przyczyniają się między innymi język, kultura, społeczeństwo, historia. Autorka zauważa, że rozważania dotyczące istoty podmiotu nie mogą nas zadowolić, albowiem sobość w takich rozważaniach odsłania się jako struktura idealna i uniwersalna, a to, co własne, zostaje unieważnione. Dlatego „albo żadnej istoty sobości nie ma, albo stanowi o niej to, co nie pochodzi ze mnie”¹³. Nie mogę liczyć na to, że posiadam wiedzę o tym, kim jestem, albowiem źródłowa świadomość siebie „Rodzi się [...] i pogłębia w procesie poszukiwania siebie [...]”¹⁴. Dlatego nie mam pewności, co jest moim celem. Przede wszystkim chodzi jednak o doświadczenie sobości. Może się ono wahać pomiędzy tym, co bezpośrednio wynika ze mnie, a tym, co poza mną — inne. Na takie postrzeganie własnej tożsamości wpływa fakt, że jesteśmy od początku zanurzeni w świecie, w sytuacji, której nie wybieraliśmy. Autorka wszelako opowiada się za optymistyczną wersją wydarzeń i uważa, że sobość objawia się jako samokształtowanie. Moralność ma w takim kształceniu głos decydujący. Dodatkowo jednak wyłaniają się trudności związane z dialektyką konfliktu autonomiczności i heteronomicz-

¹¹ Ibidem, s. 220.

¹² Ibidem, s. 222.

¹³ Ibidem, s. 271.

¹⁴ Ibidem, s. 277.

ności, wyznaczającej istotę podmiotu jako pochodną otoczenia, w które został rzucony. Dlatego mogę tylko pragnąć być sobą, a droga, którą wybieram, jest drogą przekraczania siebie. By się na nią zdobyć, „trzeba nie tylko pragnąć pójść dalej, trzeba także, by to, co jest teraz we mnie, było czymś, co należy przewyciężyć [...]”¹⁵. W przewyciężeniu podmiot ma mieć poczucie winy, która nie ma nic wspólnego ze złymi postępkami, ani też nie jest głosem moralności. Cała etyka jest wobec tego pierwotnego fenomenu winy wtórna, sprowadza się do zrozumienia własnej istoty i tego, kim jestem. W niej ma się przejawiać sumienie, które zazwyczaj tłumione bywa gadaniną. Przywołując analizy Lévinasa, Skarga stwierdza, że jestem winien dlatego, że nie dość scalilem się z drugim. Wstydę się za to, ale ponadto wstydę się również za innych. „Wstyd jest tylko mój, słuszny lub niesłuszny, ale płynący ze mnie i być może właśnie on najsilniej odslania przede mną to, czym jestem i ku czemu idę”¹⁶. Rozpięty pomiędzy aktualnością a potencjalnością, mogę liczyć na siebie. Tylko taka bezpośredniość egzystencji jest świadectwem mojej sobości, która nie podlega żadnym określeniom ani ocenie.

Skarga w przedmowie pisze: „To książka pytań, nie odpowiedzi i też [...]”¹⁷. Trzeba powiedzieć z całą dobitnością, że autorce udaje się zrealizować ten zamiar. Klarownym językiem i z poszanowaniem czytelnika, który jest pełnoprawnym uczestnikiem dyskusji, autorka ukazuje, że to on decyduje o tym, gdzie znajduje się rozwiązanie postawionego w tytule problemu. Celem książki nie jest więc zaspokojenie czytelnika w odpowiedziach na najbardziej nurtujące pytania, dotyczące jego egzystencji. Jest wręcz odwrotnie. Nie możemy opisać własnej natury. Autorka pod koniec książki stwierdza, że poszukiwana sobość jest tym, co moje i co odróżnia mnie od innego. Tą *sobością* jest „samotność”. Ale trzeba dodać, że „Samotność z samej swej istoty jest nagim doświadczeniem siebie, bez określeń i ocen. Naga sobość, własna, odrębna, która [...] stwierdza: tak, to jestem Ja”¹⁸. Doświadczamy jej, przeżywamy ją, ale jakiegokolwiek na jej temat teoretyzowanie musi się okazać fiaskiem. Można ją odnieść do tego, co mówią przeciwnicy redukcji transcendentnej w fenomenologii Edmunda Husserla. Uważają oni, że nawet jeśli udałoby się ją przeprowadzić, nie mielibyśmy możliwości, aby inni mogli poznać jej wyniki. W takiej redukcji z doświadczenia intersubiektywnego, którego wyrazem

¹⁵ Ibidem, s. 349.

¹⁶ Ibidem, s. 361.

¹⁷ Ibidem, s. 7.

¹⁸ Ibidem, s. 380.

jest rzeczywistość międzypodmiotowa, wycofujemy się do tego, co własne i niekomunikowalne, do *sobości*. Dlatego Skarga wskazuje różne filozofie, które w bardzo rozmaity sposób rozważają istotę tożsamości podmiotu, ale żadna nie odpowiada na pytanie: czym jest istota podmiotowości. W tym sensie książka podkreśla fundamentalność doświadczenia egzystencjalnego.