

Bartosz Jastrzębski

Institut Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej
Uniwersytet Wrocławski

PODMIOT ZWANY „JA” W ŚWIECIE PONOWOCZESNYM

Słowa kluczowe: Tożsamość, Tożsamość jednostkowa, Obecność, Podmiotowość, Filozofia, Metafilozofia, Antropologia filozoficzna, Filozofia podmiotu, Filozofia współczesna, Kierunki filozoficzne, Filozofia analityczna, Fenomenologia, Filozofia nowożytna, Kartezjanizm, Ego-cogito, Współczesne kierunki humanistyczne, Psychoanaliza, Postmodernizm, Socjobiologia.

Jakkolwiek by patrzeć, podmiot jest jakby niczym. Zniknął, wyparował, rozpułnął się w ponowoczesnej mgle, w której wszystkie rzeczy są niesubstancjalne i względne, a przeto – wedle niektórych – przyjemnie lekkie, bo nieostateczne i płynne. „Tożsamość jest patetycznie absurdalnym marzeniem” – grzmi Jean Baudrillard i dodaje: „Marzymy o byciu sobą, kiedy nie mamy nic lepszego do roboty” (Baudrillard 2001b, 67). Koncepcja tożsamego z sobą podmiotu została przezwyjężona, obalona, obnażona, jest tedy niemodna (trąci epistemologicznym dogmatyzmem lub przestarzałym egzystencjalizmem): nie ma podmiotu, tożsamości, nie ma „ja” (terminy te będą stosował wymiennie, bo pozwala na to semantyczne między nimi pokrewieństwo). Wynikała wszak owa koncepcja (czy raczej cały szereg poszczególnych teorii) z błędnej substancjalizacji pojęcia „ja” (słynnego kartezjańskiego błędu polegającego na przypisaniu trwałego bytu na mocy istnienia samego określonego pojęcia) bądź z wadliwej personifikacji i subiektywizacji transcendentálnych struktur poznawczych (do czego dochodzili radykalni fenomenologowie), bądź z fałszywej idealizacji ciała („ja” byłoby jego czczym i niebezpiecznym marzeniem) tudzież z niedozwolonego hipostazowania procesów neurochemicznych (przed czym przestrzega neurobiologia i neurofenomenologia). A podmiot, jeśli w ogóle czymś, jest co najwyżej zjawiskiem, oparem, mirażem pojawiającym się lokalnie na skutek oddziaływania układów sił i struktur: układu struktur językowych (które domagają się podmiotu gramatycznego, choć od niego nie zależą), jak chcą językowi konstruktywiści, układu sił społeczeństwa i władzy (które potrzebują hipotetycznych punktów, by rozstrnuwać swą sieć i domagają się introjekcji zasad koniecznych do przetrwania stada), o czym nauczał Michel Foucault i jego zwolennicy, układu samej głębokiej struktury, w której ludzie – jak mrówki – są komórkami ciała kolektywnego, jedyne-

go prawdziwego bytu, co znowu głosili myśliciele proveniencji strukturalistycznej. Lub inaczej jeszcze: podmiot jest hipotezą powstałą na potrzeby kulturowego modelu chrześcijaństwa (przy czym upierał się już Fryderyk Nietzsche) przekształconego później w już-nie-zbawczą ekonomię nowoczesności, bądź też jest on chaotycznym, narracyjnym (więc mitycznym) amalgamatem cząstkowych autointerpretacji (na bieżąco weryfikowanych), układanką fikcyjnych elementów zlepionych fantazją i marzeniem wedle zasad podsuwanych przez szybkie, mobilne, wykorzenione, stechnologizowane, zestetyzowane i zmerkantylizowane społeczeństwo – co zdaje się niekiedy sugerować choćby Richard Rorty (2009), ale też i Zygmunt Bauman. Albo jeszcze: można go pojmować jako jeden z biegunów nierozrywalnego, dialektycznego (lub właśnie niedialektycznego) związku Tego Samego z Innym (jak u Emmanuela Lévinasa i dialogików) bądź jako hipotezę konieczną do tego, by móc obarczyć indywiduum odpowiedzialnością w sensie prawnym, etycznym i ekonomicznym. Lub w końcu podmiot byłby rachitycznym i zbolałym wykwitem na oceanie instynktownej, więc nieludzkiej, nieświadomości, co znowuż głosi nieugładzony freudyzm.

Wszystkie te koncepcje – tak różne – łączy przekonanie, iż nie istnieje podmiot sam w sobie, że nie ma takiego bytu jak „ja”, jest ono bowiem tworem wyłącznie relacyjnym, kontekstualnym, efemerycznym i płynnym, w nietrwałości swojej niemal komicznym czy raczej tragikomicznym. Zatem dobra nowina ponowoczesności jest taka, że ten nasz dobry, najlepszy (w sensie stopnia zażyłości oczywiście, nie etycznym) znajomy z codzienności jest po prostu werbalną fikcją, snem ciała, kolektywnym urojeniem podejrzanego zbioru społecznych masek. Małe, pokrętnie „ja”, co we wszystkim przeszkadza, bo wszędzie się wpycha, jest jeno rysunkiem na rozległych piaskach bytów potężniejszych i trwalszych niż ono samo. Rysunkiem na ruchomych cielskach istności bezosobowych, które przepełniają i determinują ludzką łupinkę mniej więcej tak, jak pierwotnego człowieka wypełniała *mana* i określały nieuniknione oddziaływania duchów przodków i duchów zwierzęcych pobratymców. Niektórzy – jak Foucault – wprawdzie sądzą jeszcze, że winno mimo wszystko owo „ja” dokonywać rozmaitych transgresji (podmiot jest niemodny, ale transgresja nawet bardzo), pokonywać tedy swoje rozrzedzenie, przełamywać uwięzienie, pokrywać prywatywną naturę werniksem wciąż odnawianej quasi-tożsamości (najlepiej na bieżąco uzgadnianą z „wiedzą ekspercką”; zob. Giddens 2001), ale to wszystko po to tylko, by z niesubstancjalnego „prawie niczego” stać się inną formą tego samego „niczego” (istnieje bowiem uzasadniona obawa, że wybierając jakąś opcję siebie, zawsze – niestety – pozostaje się nadal sobą, wlecze się siebie przez wszystkie wybory i transformacje i ten balast już wprzód wszelkie wybory określa), tyle że formą w większym stopniu autokreowaną i wyemancypowaną. Takie to wieści wydało z siebie – jako swe późne i nie do końca przewidziane konsekwencje – nowożytne oświecenie, do takich konkluzji doszła pokartezjańska refleksja o podmiocie, od Davida Hume’a począwszy.

1. Kłopoty z tożsamością

Rzeczywiście bowiem nietatwo (może nawet nie sposób) uchwycić tożsamość podmiotu. W czym bowiem miałyby się ujawniać? Nie w ciele i nie w stanach umysłu, bo jednak są zmienne – podobnie jak biograficzne narracje. Nie w marzeniach, planach i projektach – wszak te też na ogół długiego żywota nie mają. Nie w pamięci, bo zbyt uboga jest, selektywna, podatna na sugestię oraz służalczo wierna teraźniejszemu interesom i poglądom. Nie w uczuciach, bo te kapryszą, „kombinują”, „odwracają kota ogonem”, zamieniając się w swoje przeciwieństwa. Nie w narracji, bo przecież pytając o podmiot, pytamy właśnie o to, kto (jaki byt) owej narracji dokonuje, nie zaś o jakiegokolwiek własności samego opowiadania (zależne przecież od mnóstwa czynników pozapodmiotowych i zawsze zdadne do skrajnej nawet modyfikacji, o czym poucza psychoanaliza). Cechy narracji zależne są zresztą od mnóstwa czynników pozapodmiotowych, choćby języka (który, jak trafnie zauważa Ludwig Wittgenstein, nigdy nie jest prywatny) z jego historią, toposami, schematami organizacji fabuły i całą zawartą w nim tradycją kulturową, co sprawia, że w opowiadaniu tożsamość zostaje wtłoczona w ramy interpretacyjne uniwersalne i ponadjednostkowe, a jej szczególność gdzieś się gubi. Ponadto, jeśli tożsamość podmiotu objawia się jako zmienna i nieustannie modyfikowana historia, to musi istnieć podmiot historii (zob. Rosner 2003) – i o niego właśnie pytamy. Zatem o to, komu życie się przydarza i kto stara się je zinterpretować, nie zaś o to, jak to robi. Koncepcje narracyjne podmiotu raczej zatem przenoszą problem na swoisty metapoziom, niż go rozstrzygają. Czyżby więc podmiot ujawniał się w sekwencjach rutynowych społecznych funkcji, póź i kompulsywnych nawyków – jak twierdził Erving Goffman? Powiada on, że

(...) samo 'ja' kształtuje nie jednostka, do której owo 'ja' przynależy, lecz cała sceneria jej działalności, ponieważ 'ja' tworzy się dzięki temu, że świadkowie czynią jednostkę przedmiotem interpretacji. Właściwie odegrana i wystawiona scena powoduje, że publiczność przypisuje jakies 'ja' przedstawionej postaci, ale to przypisanie jest **rezultatem** zaprezentowanej sceny, a nie jej **przyczyną**. Tak więc 'ja' jako odgrywana postać nie jest czymś organicznym, umiejscowionym w określony sposób, czymś, czego przeznaczeniem są narodziny, dojrzałość i śmierć; jest efektem scenicznym, który rodzi przedstawiana scena (Goffman 2000, 277).

Jednak chyba nazbyt często sceniczne występy odczuwane są jako uwierające, uciążliwe, monotonne, męczące, sztuczne, na siłę dolepione, deindywidualizujące właśnie, by można je uznać za istotę tożsamości. Co zatem pozostaje prócz zdjęć z rodzinnego albumu oraz pakietu codziennych, prywatnych przyzwyczajaję i namiętności? Nie ma z czego skroić „ja”...

2. Apologia *pro domo sua*

I wszystko to jest przekonywujące, bo dobrze uzasadnione, solidnie wyłożone, a nawet empirycznie okazane. Co więcej, to wręcz (powinno być) wesołe i odstresowują-

ce, że to „ja”, co przez wieki miało być takie ważne, zbawione, potępione, wieczne i wiecznie odpowiedzialne, wiedzące i niewiedzące, szlachetne i miałkie, cierpiące męki i wzlatujące w rozkoszy ku Niebiosom po prostu nie istnieje, że więc problem rozwiązał się sam czy też problemu nigdy nie było, a tylko błędne mniemanie, że jest, nie pozwalało spokojnie spać. Bez „ja” może być przecież „fajnie”, lekko i afirmatywnie. Językowe wytwory mogą „bujać” sobie jak chcą, tworzyć, co tylko zechcą, nieobciążone imperatywem zgodności z czymkolwiek. Kulturowe determinanty mogą osiadać spokojnie, tworząc „człowieka naszych czasów”, estetycznego konsumentystę ze skłonnością do wsobności, turystycznej włóczędzy oraz planowania siebie jak pokupnego towaru, który trzeba sprzedać, by przetrwać w zekonomizowanym świecie. Nie ma tu już predylekcji do dogmatyzmu, co kazał ludziom upierać się przy swoim i powodował, że nie każdy z każdym mógł siedzieć przy jednym stole. Przeminięły bowiem mroczne czasy obstawania przy jakichkolwiek prawdach. Można zatem spokojnie oddać się prądom stawania się, można płynąć zwiewnie jak piórko po powierzchni wody, można zwyciężyć czas, który nie jest przemijaniem, lecz twórczością. Można też po nietzscheańsku i ponowocześnie wygrywać własny język (lub słownik) przeciw innym, by cieszyć się zwycięstwem i upojnym aromatem uznania i mocy; można w końcu – a nawet trzeba – odetchnąć wolnością, bo żadne związki nie są na zawsze i zrywanie ich winno być lekkie jak zrywanie kwiatów. Bowiem stała, substancjalna tożsamość, na którą składałyby się niezmiennie cechy – gdyby istniała – byłaby źródłem nieustannych utrapień, ograniczeń, trudności adaptacyjnych, ogólnej egzystencjalnej sztywności. Utrudniałaby swobodny spływ z nurtem czasu i trendów. Słowem, wcześniej czy później stałaby się – brutalnie mówiąc – zużyta, niemodna i nudna. Bauman powiada w tym kontekście:

Takie postawy, jak dbałość o spójność, przywiązanie do zasad, przestrzeganie precedensów oraz wierność logice ciągłości, zamiast zmiennych i krótkotrwałych okazji to dla większości mieszkańców płynnego nowoczesnego świata nic obiecującego. Jeśli są w ogóle tacy, którzy je przyjmują (nie dobrowolnie, tego można być pewnym!), natychmiast zaczynają oznaczać upośledzenie społeczne, piętno przegranego życia, klęskę, niedowartościowanie i niską pozycję społeczną. (...) Postępowanie zgodne z wybranymi zasadami i dochowywanie im wierności przez całe życie (...) oznacza złą prasę i utratę wszelkiej atrakcyjności (Bauman 2007b, 52).

Stąd też nie powinno dziwić, że agonię obdarzonego trwałymi własnościami podmiotu tak niewielu opłakuje – wszak chciałoby się zawsze móc być kimś innym. Na tym ma przecież polegać wolność.

I, powiadam raz jeszcze, wszystko byłoby dobrze, gdyby nie to, iż powyższy obraz kontrastuje (przynajmniej niekiedy) w wyraźny i dokuczliwy sposób z ludzką wrażliwością i poczuciem siebie. Owa wrażliwość podpowiada (wbrew wszelkiej oczywistości), że drugi człowiek jest jednak kimś, jakąś nietransparentną i nieprzechodnią *quidditas*, „takością” posiadającą, jeśli już nie specyficzny zespół niezmiennych cech, to przynajmniej swoją własną niepowtarzalną „aurę”, promieniującą jądro, które powoduje, że wszystkie akty spełniane przez drugiego mają jego własną, specyficzną sygnaturę, jakby wypalony na sobie znak właściciela. Jest on wszak w swym byciu jakiś szczególny – choć chwiejny i pokruszony, to jakby pokruszony

z jednego materiału w różny sposób usypywanego. Wrażliwość ta pozwala dostrzec delikatny, rzucany przez niego cień, w którym jest on czasem bardziej niż w sobie, pozwala dojrzeć ślad i smugę, które po sobie pozostawia (w istocie bowiem: drugi jest niekiedy bardziej obecny właśnie wtedy, gdy go nie ma, przez nieobecność obrys jego staje się wyraźniejszy). Bywa więc, że nawet nie w tym, co mówi, lub w tym, co robi, można owej aury doświadczyć, lecz gdzieś „między wierszami”, na ścieżkach, które przebiega jego spojrzenie, w blasku tego spojrzenia, w sposobie życia jego dłoni, w sposobie, w jaki bierze głębszy oddech, gdy sprawy mają się nie najlepiej, w bałaganie lub porządku, jaki po nim pozostaje. Ujrzeć można drugiego w tym, jak zabiera się do tego, by powiedzieć rzecz trudną i niewdzięczną, także w jego twarzy, gdy zapatrzony jest okrutnie i całkiem nie w tym miejscu myślą przebywa – zdradza go wówczas jego ciało, tak jak wiszące w szafie ubranie zdradza niektóre sekrety właściciela. Jest inny obecny w skłonności do tych samych błędów, w sekwencjach zachowań i mowy, i w zgnieceniu prześcieradła, jakie po sobie pozostawia. I w wielu innych rzeczach także go znajdziemy niepoznanego i obcego, czającego się tuż pod progiem swych własnych zachowań i wyglądom, a trochę też w nich.

I świadczy o nim też ta przedziwna gra bez trwałych zasad, gra między mną a innym, polegająca na osiągnięciu i traceniu wspólnego horyzontu odczuwania i rozumienia spraw. Nieraz pojawia się wrażenie widzenia rzeczy tych samych i tak samo, zatem wrażenie, które mogłoby inność bliźniego niebezpiecznie zredukować przez uczynienie go Tym Samym, co ja. Wskazuje na to Lévinas:

To, że rozum przejawia się ostatecznie jako wolność, która neutralizuje i wchłania inność, nie powinno dziwić, skoro zostało powiedziane, że suwerenny rozum zna tylko siebie, że nie ogranicza go nic innego. Neutralizacja innego, stającego się tematem lub przedmiotem (...) oznacza właśnie jego redukcję do Tego Samego (Lévinas 1998, 32).

Jednak owo odczucie podobieństwa lub nawet identyczności innego ze mną raz po raz przełamywane i rozbijane jest przez odmiennosc jego rozumienia – co zresztą stanowi przyczynę licznych zgrzyot i ułomności związków międzyludzkich i jest po prostu denerwujące: niezrozumienie każdorazowo (choć na ogół niezbyt mocno) podważa i mnie, i jego. Tym samym wskazuje jednak, że obaj jesteśmy – tyle że źle się go domyślałem, fałszywy jego obraz w myślach stworzyłem.

3. O Innym: że (też) jest

O tym, że drugi człowiek – tożsamy w czasie z sobą – jest, świadczy też pragnienie tego innego, a nie mniej niechęć ku niemu. Ten oto człowiek jest upragniony we wszystkim, co robi, bo we wszystkim tym on jest, ten zaś jest wstrętny z tych samych powodów. Uczucie zarysowuje swój przedmiot, choć może to być oczywiście tylko projekcja. Nie każdy jednak nadaje się do tego, by „zawiesić” na nim płomienny obraz wywołujący namiętność i nie każdemu doklejamy gorzką i niejadalną aurę rodzącą repulsję. I mimo że uczucia żywione wobec bliźniego w dłuższych okresach mogą ulec diametralnej zmianie, to jednak istnieje wyraźna świadomość, iż to ten

sam człowiek; choć „zmienił się” lub ja się „zmienilem”, to Iks pozostaje Iksem. Kiedyś go lubilem, poważałem, kochałem, dziś go nie cierpię, bo zużyła się zażyłość i wyschła – ale to bez wątplenia on. Wydaje się, że jedynie niektóre ciężkie przypadki psychoz skutecznie łamią świadomość tożsamości innego.

Ta tak zwana konstytucja drugiego jest oczywiście kształtowana na podstawie doświadczania samego siebie, *per analogiam*. Jak powiada Anthony Elliott, „przyglądając się własnym myślom, odczuciom i postawom, możemy także interpretować działania innych” (Elliott 2007, 36). Ja zaś czuję i doświadczam siebie tak, iż przekonany jestem, że musi istnieć punkt odniesienia wszystkich przeżyć, centrum aktowe, jak mówił Edmund Husserl, jakkolwiek same treści tych przeżyć są indukowane przez kulturę, język, społeczeństwo. Te trzy ostatnie, chociaż niezbędne do rozwoju „ja”, nie są w stanie go wytworzyć, a jedynie modyfikować. Są warunkiem koniecznym, lecz niewystarczającym, zakładają bowiem istnienie plastycznej, reagującej w nie do końca przewidziany sposób podstawy. Podsuwają modele i ramy, w których możliwe jest kształtowanie samorozumienia, warunkują sposoby działania i przeżywania, co nie likwiduje jednakże głębokiego poczucia nieredukowalności i tożsamości siebie (choć niekoniecznie identyczności) we wszystkim, co robię, myślę i czuję. Nie sposób się więc pozbyć wrażenia pod-miotowości i, istnienia podłoża, na którym rozbiło się obozem jednostkowe uposażenie intelektualne i afektywne. To poczucie siebie w szczególny sposób daje o sobie znać w sytuacjach granicznych, w momentach lęku przed śmiercią, szaleństwem, krzywdą, bólem. Trwoga indywidualizuje, uprzytamnia i przywołuje do siebie, bo wzmacnia doświadczenie siebie jako własnego i jedyne. Jak powiada Martin Heidegger:

Lękać się może tylko byt, któremu w jego byciu o nic samo chodzi. Lękanie się otwiera zagrożenie tego bytu, jego zdanie na samego siebie. Lęk odślania zawsze, chociaż z zmienną wyrazistością, jestestwo w jego byciu *tu oto* (Heidegger 2005, 181).

Co więcej, w *Byciu i czasie* wprowadził on także pojęcie poczucia winy, że najbardziej własna możliwość bycia tak rzadko bywa podejmowana, bo z reguły pozostaje niepoznana:

Przyzywający od-zew sumienia daje jestestwu do zrozumienia, że ma ono (...) powrócić ku samemu sobie z zatury w Się, to znaczy, że jest winne. (...) Pozwanie ku byciu winnym oznacza wówczas przyzywanie ku możliwości bycia, którą zawsze już jako jestestwo jestem (tamże, 361).

Słowem, cała chwiejność, zmienność, niewyraźność, niemożność uchwycenia i określenia nie uchyla rzeczywistości „ja”. Nie uchylają jej również momenty obcości względem samego siebie, odczuwania egzystencjalnej pustki, niewiedzy i dezorientacji. Przeciwnie, nieswojość, trwoga, niepokój przywołują „ja” z mglistej nieokreśloności, w której zwykło się było skrywać, czyniąc je nagim, drżącym, zakreślonym ostrym konturem i w swojej małości wypełniającym wszechświat. Z kolei zmienność biograficznej narracji oraz niestabilność wiecznie modyfikowanego projektu tożsamości świadczą o nieustannym poszukiwaniu, o tym, że człowiek jest pragnieniem, pragnieniem tego, czego mu odmówiono lub co utracił i co pozostaje

zagadką i tajemnicą. Ta tajemnica jest czymś, co niesie on w sobie, jak okruh ognia, czymś, co przyjemnie ogrzewa i boleśnie pali w jednakim stopniu.

4. Zamiast podsumowania

Dlatego w końcu – gdy życie dopiecze, a zdarza mu się to nierzadko – filozoficzne pytania przechodzą w krzyk pytań nie tyle domagających się odpowiedzi, ile raczej wskazujących na nią przez samo swoje pojawienie się. Kto bowiem cierpi, kto jest nihilistą, co wszędzie widzi jeno pustynię? Kto czuje się niewolnikiem pustyni, znacznie rzadziej jej panem? Kto ma w sobie ducha ciężkości, resentymentu i zemsty, ducha, który w środku jest pusty i przez to właśnie niszczący? Kto jest oskarżycielem istnienia swojego własnego lub istnienia w ogóle? Kto wątpi, boi się i czeka? Kto snuje opowieść o przemijaniu, która sama jest przemijaniem? Po czyim domu smutek i znużenie pałęta się cicho i cierpliwie jak szary kot? Cóż mogłoby unieważnić te krzyczące pytania, których brzmienie całkowicie pochłania chude i ościste wątpliwości wszelakich impersonalistów?

Wszystko to, o czym powyżej, nie likwiduje, rzecz jasna, pojawiającego się czasem wrażenia, że inny (podobnie jak ja) jest przypadkowym wytworem zewnętrznych oddziaływań i determinant, agregatem socjogenetycznych klisz – wrażenie to jednak przynajmniej w jakimś stopniu rekompensuje. W pełni owej impresji refutować się nie da, ponieważ wszystko to, co o poczuciu podmiotowości powiedziano, może zostać wyjaśnione bez trudu: dzięki psychologii, socjologii, teorii komunikacji werbalnej i niewerbalnej, fizjologii itp. Wyjaśnione tak, by nie było potrzeby zakładania istnienia spójnej, ciągłej w czasie tożsamości, skoro wystarczy założyć ciągłą aktywność jedynie jej projektu. Ponadto, jak wiadomo, odwoływanie się do wrażliwości i poczucia jest metodologicznie błędne: wszak różne rzeczy czują ludzie, a wrażliwość ich rozpięta jest wachlarzem pomiędzy ekstremami znieczulicy i chorobliwej nadreaktywności, i zawsze jednak niepewna i wybiórcza.

Być może te doświadczenia „mimo wszystko twardej podmiotowości” to jedynie skutek nie do końca jeszcze wywietrzałych pozostałości po europejskiej, esencjalistycznej metafizyce, która nakazywała wierzyć, że istnieją istoty wszystkich rzeczy, w tym także człowieka, zaś chrześcijaństwo dodawało: człowieka konkretnego. I choć metafizyka umarła, umarło też chrześcijaństwo, to odruch poszukiwania istoty wciąż pozostaje. Stare poznawcze schematy i związane z nimi wartości, choć już nieadekwatne, nie chcą zejść ze sceny (pewny też dlatego, że nie mają zbyt atrakcyjnej konkurencji). Jest to tym bardziej dokuczliwe i niewygodne, że tradycyjna, lokalna wspólnota – szafarz istot i porządków – już nie istnieje, ponowoczesne społeczeństwo zaś oferuje tak wiele, że jakby nic. Kierunkowskazy przez nie konstruowane są z reguły odrażające, śmieszne bądź głupie, i raczej osłabiają poczucie tożsamości, niż je wzmacniają. Opresyjny, a wszechwładny, porządek ekonomiczny utrudnia rzeczywiste odkrywanie i kreowanie własnej tożsamości, zainteresowany jest bowiem

jedynie funkcjonalnością elementów układu, a nie ich nieprzewidywalnym i beużytecznym z jego perspektywy odsłonięciem i samookreśleniem.

Zatem ponadjednostkowe mechanizmy funkcjonowania kultury i społeczeństwa stają się coraz bardziej przejrzyste, jednostka zaś, jako coraz mniej klarowna – coraz bardziej wątpliwa. Ciągłe lepiej widać, co wspólne i społeczne, ciągle gorzej – co jednostkowe i niepowtarzalne. By pozbyć się niewygodnej niewiedzy, to ostatnie najlepiej więc wykluczyć lub konsekwentnie wyjaśniać poprzez pierwsze.

Tylko po co to wyjaśniać? Co nam po takich wyjaśnieniach? Czy naprawdę warto człowieka takiego ubogiego, bo nazbyt przejrzystego, stwarzać? Czy warto wierzyć w jego ścisłą, sprawdzalną i obowiązującą wyjaśnialność? Prawdą jest, że wiedza uwalnia od lęku, ale równie skutecznie – niestety – uwalnia od nadziei. Odczarowuje – zatem pozbawia smaku. Dobrze więc pamiętać, że za sto, dwieście lat być może niewiele z tego, co twierdzą dziś nauki o człowieku i świecie, uznawane będzie za prawdę. Nauka ulega totalnym metamorfozom, rewolucjom, skokom i przełomom, a ludzkie „ja”, kruche i słabe, wbrew jakby swej naturze trwa wciąż, niewielkim w gruncie rzeczy ulegając przemianom. Niewiele ono bowiem ewoluowało od czasów Koheleta, Hioba i Platona: pakiet bied, pytań i trudności wciąż ten sam. Bo bez względu na to, czy uznamy Słońce za płonącą kulę wielkości dobrze wyrosniętej dyni, czy też za gigantyczną chmurę eksplodujących gazów, prażyć nas będzie ono tak samo. W prażeniu jest bowiem problem, nie w Słońcu.

Z tożsamością jest zatem tak, jak z czasem u św. Augustyna: kiedy mnie nie pytają – wiem, czym jest, kiedy pytają – niestety już nie. Pozostaje więc – póki co – do niezbywalnego poczucia, że się sobą jest, włączyć nadzieję, że się jest kimś naprawdę (nie zaś tylko na mocy autoiluzji) i ten ktoś wypłynie w końcu na powierzchnię, przestanie skrywać się w głębiach i w półmroku niepoznanego, i opowie wreszcie swoją historię (pełną, niezafałszowaną, ostateczną, z wyraźną konkluzją), czyli swą prawdę. Opowie sobie, może też innym, bo dobrze jest słuchać historii, nawet tych smutnych. I może komuś zrobi się żal, gdy opowiadacz w końcu zamilknie. Wówczas wiadomo przynajmniej będzie, że naprawdę istniał. Bo być może ostatecznym potwierdzeniem istnienia tożsamości jest dopiero puste, mrozące chłodem miejsce, które powstaje, gdy już jej nie ma.