

Jan Wawrzyniak
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Esej o narodzinach zagadnienia tożsamości w historii filozofii

1.

Problem tożsamości ogniskuje mnogość filozoficznych, logicznych, psychologicznych, kulturowo-społecznych i historycznych aspektów, stwarzając szerokie spektrum interpretacyjnych możliwości. W konotacyjnych ramach pojmowania tożsamości funkcjonuje dialektyka aksjologicznej identyfikacji sobości: indywidualnego o - s o b o w e g o Ja wobec zewnętrznego Nie-Ja. Aby mogła zaistnieć relacja utożsamiania się podmiotu z kimś/czymś, muszą zachodzić dwa warunki psychologiczne: jakiś dostateczny stopień samouświadomionej osobowej odrębności podmiotu od nie-Ja oraz potrzeba silnych emocjonalnych więzi z układem odniesienia współdzielonej identyczności, np. społecznej. Ujmując rzecz w szerszej perspektywie konceptualnej, problematykę tożsamości widzimy jako ściśle skorelowaną z pojęciami: (i) religijności, czyli naturalnej, wrodzonej potrzeby odniesień (relacji) jednostkowej egzystencji do zewnętrznych bytów lub całości (struktur), wyznaczających pozycję tejże egzystencji w porządku aksjo-metafizycznym, a także (ii) aksjolokacji, czyli instynktowym ‘nastawieniu na wartość’, inaczej mówiąc stałej podmiotowej gotowości do swoistego (tj. wartościującego) typu intencjonalnej nieobojętności wobec komponentów środowiska życia; jest to adaptacyjnie funkcjonalne (teleonomiczne), ciągłe szukanie czegoś do kochania/nienawidzenia, swoisty ‘napęd aksjologiczny’ człowieka jako istoty ewolucyjnie wyselekcjonowanej w swej zdolności do przetrwania dzięki przetwarzaniu środowiska, czyli narzędziowej realizacji projektów (ideacji) stanów świata, które mają zaspokajać aktualne potrzeby danej populacji *Homo sapiens*.¹

¹ Pojęcia aksjolokacji, ideacji i instynktu w: Wawrzyniak 2000: 87, 95-96; pojęcie religijności w: Wawrzyniak 2015: 77. Dodajmy, iż D. Hume wskazuje (np. 2005: 238-262) na

W powyższym kontekście jednostkowe Ja odróżnia się lub upodabnia do całości zewnętrznych, identyfikuje się z nimi lub pryncypialnie przeciwstawia, czyniąc to samoświadomie (kreatywnie) lub nie (bezrefleksyjnie). U zarania filozoficzno-antropologicznej autorefleksji zaistniał zatem wewnętrzny — do dziś obecny w pojmowaniu samej tożsamościowości — konflikt. Z jednej strony tożsamość człowieka pryncypialnie implikowała bycie o-sobą, czyli samosterownym wolicjonalno-decyzyjnie, bo samoświadomym, choć niekoniecznie — w przypadku osób z ubytkami psycho/neuro-fizycznymi — behawioralnie pełnosprawnym podmiotem. Stąd np. bez minimalnego zwrotnego kontaktu komunikacyjnego (słownego, słuchowego, dotykowego *etc.*) z otoczeniem, nie jest się osobą (podmiotem autotelicznym), co wyklucza tożsamość. Współcześnie takie stanowisko — utylitarystu preferencji — reprezentuje P. Singer.²

Druga koncepcja preferuje quasi-tożsamość bezrefleksyjną na poziomie świadomości indywidualnego człowieka. Jest ona 'etykietalna' i egzogeniczna, bo zadecydowana (ustanowiona) i wpojona przez makroukład instytucjonalno-edukacyjny o charakterze państwowym, czyli politycznym. Polega ona na odgórnym i selekcyjnym umiejscowieniu jednostki w hierarchicznym porządku grup społecznych, z jednoczesnym ukształtowaniem jej przekonań o indywidualnej predestynacji w typologicznym podziale ról w ramach puli obowiązków wyznaczanych państwowo. Przesłanki obu stanowisk znajdujemy u Sokratesa, a ich opozycyjność ujawnia się w filozofiach Arystypa i Antystenesa (niezależnie od różnic między ich koncepcjami) z jednej strony, a Platona z drugiej. Generalnie — filozoficzne pojmowanie tożsamości u Greków nie dopuszcza sytuacji, w której indywidualne Ja pozostawałoby nieświadome swej orientacji światopoglądowej, czy przekonań, jako dobrowolnie wybranych. Grecy cenili wolność rozumianą jako intelektualna samodzielność, racjonalna metaświadomość własnych możliwości wolicjonalno-egzystencjalnej samosterowności podmiotu, z uwzględnieniem jej społecznych ograniczeń.

Poniżej wskazuję na te komponenty współczesnego spektrum skojarzeń semantycznych 'tożsamości', które pierwotnie zaistniały w klasycznej filozofii greckiej. Dla językowego porządku zaznaczyć należy, iż z zagadnieniem

instynktowną ludzką potrzebę (*resp.* nawyk) porządkującego łączenia przyczynowo-skutkowego i uregulowania zdarzeń świata, czyli intelektualną potrzebę nomologizacji dynamiki rzeczywistości danej obserwatorowi zjawiskowo.

² Kwestia takiego rozumienia tożsamości jest istotna dla decyzji eutanastycznych wobec pacjentów pozostających w tzw. przetrwałym stanie wegetatywnym. Na gruncie koncepcji P. Singera powstaje problem logiczny: czy można mówić o eutanastycznym działaniu na rzecz — zadecydowanego zastępczo (np. przez sąd) — dobra podmiotu jako osoby, właśnie dlatego, że osobą — uznawano — już przestał być?

tożsamości skojarzony pozostaje leksem αὐτός (*autós*): „sam; ten sam; właściwy; właśnie ten; on sam, właściwy, właśnie ten; sam samorzutnie, spontanicznie działający; sam we własnej osobie; tak samo; jednocześnie”. Wypada jeszcze zauważyć, iż już w treści mitu o Prometeuszu i jego intelektualnym pojedynku z Zeusem zaznacza się — w bogatej strukturze symbolicznych subznaczeń tego mitu — motyw tożsamościowy, poprzez wyeksponowanie takich atrybutów człowieczeństwa, jak spryt i racjonalność, umysłowość praktyczno-instrumentalna i przewidująca (tu: swoisty *homo faber*), co można także odnieść do pojęcia *frónesis* (sztuki życia codziennego, roztropności praktycznej). A w świetle teorii ewolucji gatunek *Homo sapiens* cechuje się specyficznym „przeróbczym” sposobem funkcjonowania w biosferze; człowiek walczy o swe miejsce w porządku przyrody głównie za pomocą nauki i techniki.³

2.

Problemat tożsamości wyłonił się w ramach etyki, która jako zakres refleksji filozoficznej zaistniała wraz z tryumfem *pólis*, a następnie reaktywnie towarzyszyła upadkowi tej formuły organizacji zbiorowości ludzkiej; w szczególności w Atenach, w warunkach powstałego wówczas systemu obywatelskiej demokracji bezpośredniej, czyli mniej więcej w latach 480–323 p.n.e., tj. od najazdu Persów na Grecję do śmierci Aleksandra Macedońskiego, ze szczególnym uwzględnieniem samowyniszczającej Grecję wojny peloponeskiej (431–404 p.n.e.). Początki etyki pozostają związane osobowo z Sokratesem i liderami tzw. szkół (post)sokratejskich: Platonem, Antystenesem i Arystypem.

Dzięki zjednoczeniu się na czas wojen perskich, Grecy utrwaliли pewne poczucie wspólnoty kulturowej (stąd inność etniczno-kulturowo-językowa, to dla nich wroga, a co najmniej prymitywna obcość: *bárbaros*), ale nie narodowej, czy makropolitycznej. Bliższe im były własne miasta-państwa (niczym współczesne kluby sportowe ich kibicom) i lokalno-polityczna obywatelskość niż transcendentna plemienność językowa. To już raczej opozycja (nie wiadomo jak silna) subkultur doryckiej i jońskiej mogła mieć jakiś odbłask w filozofii, np. u Arystypa. Dopiero imperialny model zjednoczenia przez metakulturową wspólnotę języka *koine*, wprowadzony przez Aleksandra Macedońskiego stworzył szeroki fundament greckiej — a zarazem panetnicznej (hellenistycznej) — tożsamości jako kultury intelektualnej. Natomiast wojna peloponeska wygenerowała sytuację osamotnienia, swoistego osierocenia

³ *Słownik* 2000: 111; Jacob 1999: 109-111; tamże interpretacja symboliki zawartej w micie o Prometeuszu.

indywidualnego człowieka przez instytucję państwa. Grecja tamtych czasów była gospodarczo wyniszczona, religijnie oraz społecznie zdekonstruowana i rozanarchizowana, o wysokim poziomie bezrobocia, bezdomności i przestępczości. *Pólis* zawiodła, nie zapewniła stabilizacji i bezpieczeństwa swym obywatelom, zdradziła ich, zmuszając do nowego samookreślenia poza dotychczasowym systemem przynależności i wynikających z niego obowiązków. Po owej wojnie następuje w filozofii zwrot w kierunku egzystencjalistyczno-indywidualistycznym i eudajmonistycznym (będącym syntezą aretaizmu w wersji perfekcjonistycznej oraz felicytologii, czyli etyki szczęścia), jako swoistej metasatisfakcji podmiotu z realizacji własnych możliwości, utrzymania wolności i sprawności egzystencjalnej. Indywidualne Ja staje się silne, autarkiczne, samostwarzające się i sensownie autoteliczne. Etyki Arystypa i Antystenesa to typowo indywidualistyczne odpowiedzi na upadek formuły *pólis*. Natomiast Platon, a następnie Arystoteles retrospektywnie „zaklinają” ideę/mit wspólnotowej *pólis*, która to instytucja odeszła do historii za ich życia.

Wspomniana na wstępie złożona dwoistość kategorii tożsamości zaczyna funkcjonować u Sokratesa (470–399). Zagadnienie wyłania się z dialektyki dwojakiego typu obowiązków: obywatelskich (propaństwowych) vs. prywatnych (sumieniowych) jednostki wobec siebie; inaczej mówiąc z opozycji powinności egzogennych wobec autonomii (wolności) woli osobowej. W jego myśli współistnieją oba typy rozumienia tożsamości jednostki, z czego wyłania się dramatyczna synteza aksjologiczna: obywatelskie sumienie Ja, wybierające tożsamość prawno-wspólnotową (ten sam typ stanowi deklaracja przynależności do np. klubów, stowarzyszeń, partii *etc.*), czyli współdzieloną, a więc będącą jakimś rodzajem nieodróżniania indywidualnego X-a od Y-a. Kłania się tu zarazem spór o powszechniki oraz nasuwają skojarzenia z Hegłowskim rozumieniem wolności jako zrozumianej (uświadomionej) przez indywidualny podmiot konieczności — a wiemy jak bardzo Hegel podziwiał Sokratesa. U greckiego Mistrza mamy zarazem do czynienia z początkiem rozumienia tożsamości jako patriotyzmu małych ojczyzn, czyli wspólnot bardziej terytorialno-sąsiedzkich i eko-środowiskowych niż językowych, wyznaniowych, czy etnicznych; to motyw silnie obecny np. w XX-wiecznej prozie E. Wiecherta i G. Grassa.

W myśli Sokratesa zakorzenione jest także procesualne pojmowanie tożsamości: indywidualne Ja stwarzane jest w podmiotowym działaniu, zachowującym koherencję z poglądami. Pojawia się normatywny (etyczny) wątek spójności osobowej w czasie. Ja pozostaje aktywistyczne i ciągle w indywidualnym życiu potwierdzone. Ten topos uwydatni się później np. u Arystypa, Arystotelesa, Epikura, Michela de Montaigne’a i J.-P. Sartre’a. Zarazem Sokrates inicjuje konfrontacyjno-dialogowy charakter tożsamości indywidu-

alnego podmiotu: tożsamość jako odwaga bycia sobą w obliczu życiowych wyzwań, pokus czy szantaży. Tym samym tożsamość Ja staje się honorem i godnością tegoż Ja.

Sokrates wprowadza do filozofii indywidualną duchowość, którą, w formie — tak intelektualnego, jak i społecznego — arystokratyzmu, Platon (427–347) zawężająco transponuje na rozumność. Platon jest uważany za ‘ojca duchowego’ europejskich totalitaryzmów (v. K.R. Popper, *Państwo otwarte i jego wrogowie*). W platońskim modelu relacji społecznych, państwo jawi się jako instytucja wszechkontroli, a nie struktura obywatelskiej wspólnoty (umowy społecznej). Jednostka ginie w społecznej masie psychicznie (czyli duchowo) zdeterminowanych trybików idealnego państwa, gdzie każdy jest charakterologicznie predestynowany do określonego typu i zakresu zadań, nie mając możliwości awansu społecznego, ani indywidualnej, ani społecznej kariery, pozostaje więc egzystencjalnie ubezwłasnowolniony. Diagnoz, selekcji i modelowania ludzkich cech charakterologicznych i przekonań jednostki o jej roli społecznej dokonuje się w modelu Platońskim wyłącznie na drodze wieloletniej, państwowej edukacji szkolnej; przy czym szkoła i państwo zastępują rodzinę. Owo skazanie jednostki na petryfikację społecznej pozycji, to skutek ideologizacji procesu edukacji (swoistej tresury), którego koncepcja została wyłożona w *Państwie* (i nieco złagodzona w *Prawach*). Aczkolwiek imprinting szkolny mógł wykształcić u danego człowieka jakieś niejasne ‘poczucie’ przynależności do grupy społeczno-zawodowej, mającej wyznaczone (bo będące odwzorowaniem idei) miejsce i rolę w swoistym *sacrum* państwowości, to jednak w etyce społecznej Platona dochodzi do drastycznej redukcji tożsamości (samoświadomości) indywidualnego Ja i zinstrumentalizowania obywatelskości jako bezrefleksyjnego posłuszeństwa.

Zbuntowany uczeń Platona Arystoteles (384–322) w swej wizji *politei* jako najlepszego z ustrojów, przywraca jednostce poczucie społeczno-państwowej ważności. Marzy mu się kooperacyjna wspólnota, aczkolwiek wewnątrznie rozwarstwiona (jako struktura klasowa) i zhierchizowana, kierowana przez arystokratów ducha i intelektualistów. U Arystotelesa zaistniały początki emancypacji etyki od polityki, czyli prywatności od obywatelskości, dzielności etycznej konkretnego człowieka jako człowieka, od jego dzielności etycznej jako elementu (czy to w roli przełożonego, czy to jako podwładnego) struktury obywatelskich powinności w — generalnie szczęściotwórczym — państwie. Wprawdzie bezpośrednio problematyką tożsamości jako takiej zajmuje się on jedynie akcydentalnie, jednakże wprowadza w jej obręb istotne konteksty konceptualne (*Metafizyka*, ks. V. 9 — 1018a [Arystoteles 1983: 120-121]).

Najważniejsza jest kategoria formy, dynamizująca metafizyczne uniwersum, a w jej ramach rozróżnienie możliwości (potencji) oraz aktywnego

działania (energii) na rzecz empirycznego urzeczywistnienia owych potencjalnych możliwości (predyspozycji), np. ludzkich uzdolnień. Forma to zespół transcendentálních, wspólnych atrybutów jakiegoś zbioru elementów, czyli ich typ. Ale to także jedność strukturalna danego obiektu lub stanu świata, czyli jego tożsamość w upływie czasu, mimo wymiany elementów składowych (np. klon jakiegoś organizmu nie zachowuje identyczności numerycznej, lecz typologiczną). O tożsamości — rozumianej jako identyczność — danego człowieka decyduje właśnie owa formalna jedność ontogenetyczna, mimo np. ciągłej wymiany pojedynczych komórek organizmu. Jednakże zawarty w arystotelesowskiej metafizyce preformizm czyni tożsamość jednostki apriorycznie (w sposób wrodzony) daną na zawsze, a zarazem osiągnięcie entelechii, czyli pełna realizacja potencji (dziś powiedzielibyśmy, że zawartej w gatunkowym genomie), kończy rozwój indywidualnego człowieka. To Arystotelesowska preodpowiedź na tzw. problem statku Tezeusza, postawiony wieki później przez Plutarcha (Andrzejewski 2011: 123 i n.; Miller 2017: 7-11).

Etyka Arystotelesa, a w szczególności ośrodkowa dla niej kategoria cnotliwości, czyli dzielności etycznej, wyznacza bardziej dynamiczną i kreatywną perspektywę dla ludzkiej tożsamości. Jawi się ona bowiem jako projekt pozostający w ciągłej realizacji konkretnego, osobowego, autosterownego życia; kształtuje się ona w — pełnej zaskoczeń i konieczności racjonalno-decyzyjnego (*proairesis*) wybierania dróg — podróży przez życie. Na końcu owej podróży, obfitującej w bogactwo międzyludzkich relacji i kulturowych zdarzeń, ostatecznie spotykamy siebie. Życie to ciąg autoreinterpretacji Ja, inspirowanych wpływami interakcji społecznych. Motyw ten silnie powróci u Montaigne'a, a także w teorii dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego. Arystotelesowski eudajmonizm ma charakter aretaiczno-felicytologiczny: szczęście jako rezultat osobistego/podmiotowego doskonalenia się w sztuce życia. Istnieje jednak niebezpieczeństwo: taki aretaiczny perfekcjonizm łatwo powadzi do narcystycznej obojętności wobec świata oraz swoistego szaleństwa zwanego dziś *self-help junkie*, czyli tożsamości permanentnie ściganej, będącej negowaniem swego *Dasein* i projektem ciągle niespełnionym, a stąd frustrującym. Ale na to Arystyp — o którym dalej — powiedziałaby: „ucz się cieszyć tym, co masz”.

Natomiast w etycznej myśli i postawie Antystenesa (440–po 366) i cyników programowo wyeksponowana jest alterpaństwowa tożsamość grupowa, klasowa, zawodowa, dążąca ku ideałowi niezaangażowania społecznego, ale w konsekwencji ku samouprzedmiotowaniu jednostki. Jest to etyka solidarności z odrzuconymi, pokrzywdzonymi i tymi, którym państwo nie stworzyło możliwości ani samorealizacji personalnej, ani powodzenia materialnego. Etyka ostentacyjnej, lecz biernej, niemal apatycznej kontestacji, a nie czynnego buntu makrospołecznego, która zarazem — paradoksalnie — utrwała

społeczną niesprawiedliwość i wykluczenie. Fragmenty zachowanych wypowiedzi Antystenesa i opinii o nim pozwalają na wielość interpretacji wątków zawartych w jego — oraz innych cyników — myśli etycznej. Odnajdujemy tam zarówno tendencje anarchistyczne (z dzisiejszej perspektywy Antystenes był pierwszym punkiem), ale zarazem masochistyczne i resentymentowe (Taylor 2001: 91; Diogenes Laertios 1982: 115, 316-317).

Powyższy motyw wiedzie ku porównaniu z typem tożsamości reprezentowanym np. przez potoczną samoświadomość społeczeństwa polskiego. W cynickiej etyce silnie obecny jest bowiem, kulturowo toksyczny czynnik tożsamości negatywnej, budowanej na ksenofobii i pretensjach do świata o niedoceniecie. Towarzyszy mu swoisty kult zaściankowości, izolacyjności, zgrzebności umysłowej i niekompetencji, co nie przeszkadza łączyć go z megalomanią ‘plemienną’, wraz z zazdrością wobec innych nacji o elitarny monopol historycznego — rzekomego lub nie — pokrzywdzenia. Potocznie i masowo rozumiana ‘polskość’ nie istnieje bez nienawiści i zawiści, pozostając — w swej metasakralizacji pustki aksjologicznej oraz braku konstruktywnych propozycji dla społeczności międzynarodowej i biosfery — wyrazem kompleksu niższości atrybutywnie zawartym w pojęciu „bycia Polakiem”. Współczesna polskość uległa wiktylizacji (a to utrudnia wyjście ze społecznego megakryzysu wartości). Co więcej, tego typu negatywizm — otwarcie promujący hipokryzję, konformizm i oportunizm — stosuje szantaż emocjonalny w przestrzeni komunikacji publicznej, gdyż ma tendencje autoterrorystyczne, tzn. wyklucza ze wspólnoty etnicznej, językowej czy religijnej, nie mówiąc już o społeczno-obywatelskiej, wszelkich ‘innowierców’ o odrębnych przekonaniach co do „polskości”. Z perspektywy etyki greckiego oświecenia (z wyjątkiem może Platona) taki negatywizm jest tożsamością fałszywą, bo ideologicznie wpojona i funkcjonująca jako instrument politycznej manipulacji; typowym przykładem jest aksjoleksem „patriotyzm”, wobec którego naukowa historiografia, a w konsekwencji podręczniki szkolne, pozostaje nieco bezradna, nie wyjaśniając kulturowych przemian konotacji tego pojęcia.

3.

Przyjrzyjmy się filozofom konstytuującym swymi poglądami klasyczny hedonizm etyczny (KHE), czyli Arystypowi, Epikurowi i Michelowi de Montaigne. W tej formacji intelektualnej następuje przejście od „poznaj samego siebie”, do „bądź sobą w działaniu”, buduj siebie w sytuacjach życiowych wyzwania (to egzystencjalistyczny motyw zapoczątkowany przez Sokratesa, rozwinięty przez Arystotelesa, a powracający u J.P. Sartre’a). Tożsamość staje się — tu odzywa się dziedzictwo metafizyki Heraklita — pro-

cesualno-kreacyjna, jako dążenie do siebie wymarzonemu i spójnym (poglądy normatywne równają się działaniom). W myśli KHE, konkretne, empiryczne Ja jest introspekcyjnym doświadczeniem o-sobowości w procesie realizacji wyznawanych wartości. A wartości owe mają charakter zdecydowanie opozycyjny wobec rzeczywistości społecznej, a szczególnie jej zinstytucjonalizowanych form. Kontestują je w imię wolności osobowej. KHE jest — szczególnie w wersjach Arystypa i Montaigne’a — skrajnym indywidualizmem. Wyłączają się tu przynajmniej trzy istotne konsekwencje.

Po pierwsze, w kręgu KHE zaistniało rozumienie tożsamości jako (i) *m e t a ś w i a d o m o ś c i* racjonalnie i normatywnie identyfikującej Ja czasoprzestrzennie. Można bowiem wyobrazić sobie, że ktoś nie akceptuje siebie, czyli chce pozbyć się części lub całości dotychczasowego Ja, a układem odniesienia mogą być różne (niekoniecznie kulturowo najbliższe) systemy wartości afirmowane przez podmiot. Osobowe Ja wstydzi się siebie i jest metaświadome swej ułomności (np. o charakterze dewiacyjnym). Ale może być i tak, że świadome swej inności Ja, pozostaje — na przekór społecznemu Się — pielęgnowane, szukając dla siebie racji aksjologicznych.

Zauważmy, iż w zwrocie „kreowanie się na...” (np. na autorytet w danej dziedzinie), będącym wyrazem ukrytej dezaprobaty wobec kogoś, kto się — w szczególności publicznie — tak a tak prezentuje, uwypuklony jest komponent fałszu i zwodniczego działania owego kreatora obrazu siebie (np. cech charakteru, dokonań, kompetencji *etc.*). O takich oszustach, wykorzystujących frazeologiczną efektywność swych działań — tu: działań językowych (np. oratorskich) w celach perlokucyjnych, co wywodzi się z filozofii języka zapoczątkowanej przez sofistów — mówi się, iż „zakładają maski; maskują się”. U Cycerona *persona* to wyrazisty charakter, osoba, ale pierwotnie termin ten oznaczał maskę, odgrywanie roli. I do tego motywu wraca obecnie tzw. narracyjna teoria podmiotu: autonarracje to tożsamości życzeniowe, czyli ukrywające meta-nieakceptowane komponenty swojego Ja (co demaskuje w swych późnych filmach I. Bergman). Można więc mówić o istnieniu swoistej tożsamości aktorskiej, typowej np. dla polityków, dyplomatów, biznesmenów, pracowników korporacji. Zatem w zakres konotacji „meta-Ja” wchodzi spójne (*v.* pojęcie sokratejskiej etyczności podmiotowej) wcielanie się w różne społeczno-sytuacyjnie funkcjonujące Ja (Austin 1993: 646 i n.; Wawrzyński 2015: 155-158; Witko 2015: 518-521).

Po wtóre i trzecie. KHE uwypuklił szczególny — instrumentalno-atrybutywny — status (ii) cielesności w tożsamości Ja, która pozostaje kontekstem (iii) procesualnego stwarzania normatywnej (tu: eudajmonistycznej) o-sobowości na poziomie duchowym (*personhood*, a nie *personality*). Opozycja duchowość ↔ cielesność pozostaje linią główną KHE w zagadnieniu tożsamości humanistycznej (egzystencjalnej i społecznej). KHE dostrzegł dialektyczno-

-konfliktową spójnię duchowości i cielesności w konstytuowaniu tożsamości indywidualnego Ja, ciągłą reaktywność tych dwóch komponentów Ja, która jest dla kategorii tożsamości niezbywalna. Przemiany cielesne (np. choroby, nabyte defekty, starzenie się) są wyzwaniem dla tożsamości. Relacje cielesności i duchowości pozostają złożone i nigdy którykolwiek z tych elementów, konstytuujących doświadczenie tożsamości indywidualnego Ja, może być teoretycznie i praktycznie wyrugowany. Cielesność pozostaje nieszczęściem, które przyszło do człowieka, a on je wykorzystał (tu: C. Norwid *Fatum*). Tożsamość to jedność racjonalnego meta-Ja w czasie, a więc zachowanie identyczności numerycznej podmiotu, niezależne od kształtu cielesności, Duchowe meta-Ja, samorozpoznaje się jako Ja-ciągłe-to-samo, choć cielesnie nie takie samo. Dla jedności czasowej (dziania się) Ja ważny jest umysł, a dopiero przeszczep lub neuronowa destrukcja mózgu odebrałyby podmiotowi tożsamość. Czy chorzy na Alzheimera pozostają tymi samymi ludźmi dla ich bliskich, lecz już nie dla siebie?

KHE zapoczątkowuje, rozważaną wieki później przez J. Locke'a, kwestię wzajemnej relacji komponentów cielesności i duchowości (umysłowości) w tożsamości osobowej, a więc dylemat jej podwójnej natury i dynamiki; Locke odrzuca reinkarnacyjny model platoński (i częściowo arystotelesowski formalizm) dowartościowując cielesność: tożsamość jest materialna, a nie formalna; konkretna, a nie abstrakcyjna; indywidualna, a nie typologiczna. Ja — w etyce hedonizmu i u Locke'a — to cielesne *Dasain*, trwające w całej egzystencji danej istoty żywej i tylko w jej trakcie. Przy czym, w KHE cielesność jest opresyjna, kłopotliwa, pozostając niebezpiecznym i zdradzieckim komponentem Ja, podobnie jak nieakceptowane przezeń słabości emocjonalne, czy charakterologiczne (*ēthos* = charakter), ale zarazem stanowi układ odniesienia dla budowania duchowej tożsamości normatywnej w ramach eudajmonistycznego modelu etyki normatywnej. Tożsamość jest samorealizacją, ciągłym ćwiczeniem w trakcie życia; doskonalącą się, nigdy doskonałą.⁴

Zauważmy, iż niezbywalność cielesności dla ludzkiej tożsamości uwiadczenia się szczególnie gdy duchowość (zdolność do metabolizmu informacyjnego) danej istoty odczuwającej jest upośledzona od urodzenia, np. dla dzieci głucho-niewidomych pomostem zwrotnego informacyjnie kontaktu ze światem jest przede wszystkim dotyk. Zarazem wskaźmy na milczące założenie o idealnej racjonalności podmiotu, funkcjonujące w poglądach filozofów z czasów antycznych, a i oświeceniowych, które w świetle współczesnej psychologii czy psychiatrii wydaje się zbyt mocne: trudno bowiem o metara-

⁴ Locke 1955: 460-493; zauważmy, iż immanentna dialektyka tożsamości to swoisty problem filozoficzny, nieidentyczny z metafizyczną kwestią relacji dusza ↔ ciało

cyjność samoidentyfikacji podmiotu np. w przypadkach osobowości typu *borderline*.⁵

Filozoficzne aspekty tożsamości zawarte w KHE zakładają — zgodnie z tradycją sokratejską — samoakceptację Ja, a w konsekwencji spójność przekonań z działaniami. I tu pojawia się kolejny wątek możliwych rozważań: tożsamość jako sposób bycia. Jak w tym kontekście diagnozować polityków, dyplomatów, czy nawet aktorów. Te grupy społeczne zawodowo maskują się, a nawet kłamią. A naukowiec? Wszak, z samej istoty poznania naukowego, nie powinien przywiązywać się do koncepcji/teorii i być gotowy na zmiany (świato)poglądowe, generowane nowymi odkryciami; czy jego tożsamość jest intelektualnym paradoksem, skoro zawodowo pozostaje człowiekiem 'bez właściwości'?

3.1.

Dla Arystypa (435–350) duchowość Ja była reaktywnie związana z czasoprzestrzennie determinowaną cielesnością, zwrotnie ją ograniczającą. KHE z tymi ograniczeniami walczył — w imię duchowej wolności Ja — na różne sposoby, z których jeden polegał na intelektualno-analitycznej „obróbce” egzystencjalnych doświadczeń zmysłowo-emocjonalnych. Hedonista wytwarza w formie meta-Ja specyficzny dystans duchowy (intelektualno-wolijonalny) do świata i siebie jako podmiotu doznającego. Jest to dystans epistemiczny. Egzystencjalne negatywy stają się przedmiotem filozoficznej eksploracji, która jako taka — np. w koncepcji Epikura — staje się zabiegiem psychoterapeutycznym. Duchowość w etyce KHE była nadrzędna wobec osobowo, wyłącznie doczesnej, związanej z nią cielesności i nie wcielała się reinkarnacyjnie w inne obiekty. Jednakże hedonista etyczny ceni cielesność, gdyż urok jej kusicielskiej mocy pozwala mu dookreślić i budować duchową siłę wolności, właśnie od hedomanii, co jest fundamentalnym — nie do końca rozumianym nawet przez filozofów — intelektualnym wyrafinowaniem KHE.

Analiza poglądów Arystypa, w tym wątków zawartych *implicite* w jego wypowiedziach i zachowanych informacjach od współczesnych mu intelektualistów, uruchamia spektrum — ówczesnie przez niego zainicjowanych — filozoficznych aspektów problematyki tożsamości. Wskażmy na niektóre z nich, ogniskujące się w pojęciu wolności, jakim operował ten filozof. Przybył z Cyreny do Aten (ok. 416 r. p.n.e), by zostać uczniem Sokratesa, będąc podwójnie obcym: prawnie metojkiem, a (sub)etnicznie Dorem. Stąd w jego etyce podkreślanie odrębności, a nawet obcości, jednostki wobec kontekstów

⁵ Locke 1955: 460-493; Wawrzyniak 2000: 83-86, 161-162. Pomijamy tu — wprawdzie skorelowane, lecz w swym gigantycznym obszarze tematycznym osobne — zagadnienie tożsamości w odniesieniu do *nonhuman animals*.

zewnątrznym. Arystyp był człowiekiem pograniczności (wiemy, że wiele podróżywał), a przez konsekwentny indywidualizm, czyli sobość w auto-podróży, przez egzystencjalne konteksty sytuacyjne, buduje bezpieczeństwa Ja. Tożsamość narzucona jest niego przekleństwem, któremu trzeba rzucić humanistyczne wyzwanie wolności. Filozof ten proponuje kulturowo-językowe, ponadetniczne ramy tożsamości. Idąc intelektualnym szlakiem swego Mistrza, szuka tożsamości jednostki w jej duchowości, szczególnie w sferze wolności od cielesnej presji, pokus, szantażów zewnętrznym, uzależnień własnych(np. hedomanii), a zarazem w dialogowości, czyli odróżnialności poszczególnych Ja. Pojawia się etyczny wzór osobowy radykalnego indywidualizmu, a w rezultacie kosmopolityzm i tożsamość jako wspólnota intelektualistów, będących obywatelami świata.

Jest to też wspólnota języka, w którym dokonuje się konfrontacja i zapis interpodmiotowych i intergrupowych dyskursów. Jeśli można spisać we wspólnym języku protokół różnic (np. światopoglądowych) poszczególnych Ja, to tym sposobem eksponują one i dookreślają swoje indywidualne tożsamości, a zarazem odnajdują transcendentalne wspólności jako części owych indywidualizmów. Arystyp świetnie czułby się nie tylko w imperium macedońskim, Cesarstwie Rzymskim lub Karola Wielkiego czy Austro-Węgry, a także w Unii Europejskiej. Był pierwszym Europejczykiem.

Tożsamość w etyce Arystypa jest świadomym działaniem zmierzającym w podróży życia ku doskonaleniu Ja, jest autoteliczna. Jest poznawaniem i spełnianiem Ja, które nie musi dbać o społeczne uznanie, czy nawet zrozumienie. Inni ludzie i samo państwo stanowią — jako ci Obcy — inspirację do procesualnego i opozycyjnego budowania wolnościowego Ja. Dla Arystypa istotna jest samoakceptacja, a więc kategoria normatywna (tu: aretyczna), realizowana w procesie bycia wolnym: tak od zaborczości środowiska zewnętrznego, jak i podstępnej presji cielesno-zmysłowego składnika Ja. U Arystypa tożsamość jest osobowa, spełniająca się w świadomej autonomii decyzyjnej wobec społecznie danej obcości. Istotnym dla Ja jest komponent autorefleksyjności i sceptycyzmu (tu: wpływ sofistów). To pryncypialna opozycja etyczna wobec bezmyślnej, wygodnej identyfikacji człowieka z jakąś strukturą zewnętrzną, która — jeśli narzucona w imię rzekomej nadrzędności aksjologicznej danej wspólnoty, która sama ową nadrzędność definiuje — staje się samoubezwłasnowolnieniem. Arystyp kontynuuje tradycję sokratejskiego Daimoniona, która po wiekach powróci w personalistycznej aksjometafizyce prawa moralnego u I. Kanta. Z dzisiejszego punktu widzenia Arystyp broni prywatności człowieka przed naruszeniem przez tzw. media społecznościowe, czyli 'rynek linczu wartości'. Filozof ten za utratę tożsamości uważa zarówno stan niewolnictwa, czy posłuszeństwa lub oportunisty, jak i stan władzy, gdyż władca schlebując wyborcom, upodabnia się do nich

i traci wolność, czyli samotożsamość (Diogenes Laertios 1982: 113-132; Ksefont 1967: 72-73).

Tożsamość o-sobowa to samoidentyfikacja duchowej (psychicznej) ciągłości Ja w życiowo zmiennych okolicznościach okołopodmiotowych, pomimo zmian cielesnych. Pozostaje ona trwała w czasie, zakłada zatem introspekcyjne pamiętanie siebie. Kryteria tożsamości są autogenne i zachowana zostaje czasoprzestrzenna ciągłość metaświadomości Ja, niezależnie od *status quo* lub przemian komponentu cielesnego. Zauważmy jeszcze, iż cielesność np. w perspektywie platońskiej metempsychozy w ogóle nie jest istotna. Jednakże w trakcie odczuwania przez podmiot bólu lub przyjemności, cielesność/zmysłowość 'chce' zdominować Ja, stąd Arystyp buduje koncepcję wolności praktycznej; a Epikur zaproponuje swoisty egzystencjalnie stan *ataraxii*, a nawet dopuści eu-samobójstwo jako akt potwierdzenia Ja.

Dla Arystypa to indywidualny człowiek pozostaje swoistym „statkiem Tezeusza”, zachowując ciągłość numeryczną, czyli identyczność w wpływającym czasie, jako niezmienna struktura wartości i pamięć przeżyć. W nomenklaturze Arystotelesa: zachowuje formę (normatywną!) siebie. Inaczej bowiem suma chwil przyjemnych w całym życiu danego człowieka nie składałaby się — jak uważał — na jego osobiste szczęście egzystencjalne. Z perspektywy Arystypowej wersji KHE tożsamość to jedność (numeryczna = to samo, choć nie takie samo) Ja na poziomie metasamoświadomości, zachowywana w procesie egzystencjalnie doświadczanych zmian psychosomatycznych, a więc w procesie starzenia się (inaczej: umierania od urodzenia). Owa metasamoświadomość podmiotu czyni go o-sobą, także i w szczególności, gdy rejestruje on przemiany własnych poglądów oraz zwroty charakterologiczne, odniesione do wyznawanych wartości i powinności. Przemiany takie oddają funkcjonujące w uzusie frazemy „wrócić do siebie”, czy „byłem (*resp.* jestem teraz) wtedy innym człowiekiem”. Może to być powrót do wpojonych w dzieciństwie, a potem buntowniczo zanegowanych, pryncypiów moralnych. Tożsamość (tu: identyczność numeryczna/logiczna) Ja musi więc mieć charakter metaświadomościowo-autorefleksyjny wobec działań z własnego wyboru.

Arystyp nie był liberałem, lecz libertarianinem, wprowadzającym w konotację „tożsamości” komponent wolności zarówno jako (i) braku uzależnień, jak (ii) afirmację stanu posiadania. Nierozsądne i zgubne bowiem życiowo (etycznie oraz w perspektywie *phrónesis*) pozostaje inkorporowanie w bieżące Ja-jestem marzeń o Ja-chcianym, jakim mogłoby ono być. Arystyp proponuje swoiste wyzwolenie od sugestywności egzystencjalnych planów, dystans mentalny i emocjonalny od potencjalnej przyszłości, która może się nigdy ziścić. Szczęście to suma chwil przyjemnych, a przyjemności tylko jako chwilowe mogą istnieć w życiowym doświadczeniu podmiotu. Taka postawa

antycypuje nowożytną, aktywistyczno-sytuacyjną aksjologię kapitalizmu. Podmiot wykonawczy etyki Arystypa to typowy *self-made man*.⁶

Natomiast w filozofii Epikura (342–271) powraca — zapoczątkowany przez Antystenesa — komunitarianizm, idea wspólnoty lokalnej. W etyce społecznej Epikura obecna jest nieufność wobec państwa, które zwiódło, zdradziło jednostkę i skazało na samodzielne radzenie sobie z niebezpieczeństwami życia. Stąd koncepcja małych samopomocowych grup społecznych i odpowiedzialnej przyjaźni jako instrumentu spójności i dyscypliny koegzystencji w zbiorowości. W przeciwieństwie do późniejszego, rzymskiego stoicyzmu, epikureizm nie zachęca do aktywności politycznej, lecz proponuje alterspółczeństwo przyjaciół, który to motyw zostanie rozbudowany w etyce Michela de Montaigne’a. Epikurovi marzy się opozycja przyjaciół wobec zaborczości zinstytucjonalizowanego układu społecznej presji na jednostkę. Różne mutacje tej koncepcji reprezentowali po wiekach J. Kalwin (wspólnota religijno-gospodarcza), czy I. Kant (wspólnota istot rozumnych). Państwo nie jest potrzebne, wystarczy regulacja interakcji społecznych oparta na walorach duchowych indywiduów, a zatem szacunek dla osób: nie wolno traktować innych instrumentalnie, lecz považać jako osobowe odrębności, współtworzące pulę różnorodności kulturowej.

W myśli okresu hellenistycznego tożsamość pozostaje praktyczno-procesualna, a Ja stanowi samotworzone, autoteliczne dzieło. W postnatalno-ontogenetycznej podróży budowanie siebie — za sprawą doświadczanych sytuacji i spotkań z ludźmi — bywa bolesne, ale na metapoziomie filozoficznej ‘obróbki’ doświadczeń okazuje się twórcze. Tożsamość eudajmonistycznego Ja weryfikuje się w konfrontacjach z własną cielesnością i słabościami wobec zaskakujących (a nie zaaranżowanych) ataków ze strony zewnętrznego świata. Hellenizm — którego filozoficznym fundamentem jest sceptycyzm, rozumiany nie tylko jako opcja epistemologiczna, ale także będący etyczną postawą dystansu podmiotu do świata i siebie — był kulturą panetnicznej (pannarodowej) duchowości typu intelektualnego, której istotnym spoiwem była standaryzacja językowa (tu: *koine*). Z tej perspektywy, indywidualne Ja broni się przed — samobójczym dla tożsamości jako takiej — uzależnieniem od cielesności, a w konsekwencji defekty cielesne czy przeszczepy nie wpływają na tożsamość (idealnego) Ja. Jednakże np. klonowanie już rodzi taki problem, a hipotetyczny przeszczep mózgu czy niektóre operacje neurologiczne już taką tożsamość wydają się wykluczać.

W obrębie KHE tożsamość ma charakter duchowy i dynamiczny, a zarazem jedynie doczesny. Zachowane pozostają również: (i) sokratejska spójność

⁶ Odnotujmy tu sukces życiowy i finansowy Arystypa, który wiedzę potraktował, w duchu sofistycznej humanistyki (szerzej: oświecenia greckiego) i praktyki, jako towar, a zmarł jako osoba społecznie poważana.

przekonań i działań oraz (ii) arystotelesowskie rozumienie cnoty jako ciągłego ćwiczenia dzielności etycznej Ja, łącznie z doświadczeniem umierania i chwili śmierci. Epikur, dobitniej nawet niż Arystyp, akcentuje, iż człowiek pozostaje w całym życiu pod presją cielesności, co znaczy, iż egzystencjalny zakres możliwej nieakceptacji siebie jest spory. Stąd preferuje on w swej etyce nie przyjemności chwilowe, lecz bezból i traktuje eudajmonistyczną metasatisfakcję podmiotu z własnej aretaicznej sprawności życiowej w utrzymaniu owego bezbólu, jako istotnego komponentu *ataraksji*, czyli duchowego spokoju. Ataraksja to osobowy metaogląd siebie, obejmujący samoakceptację, jak i samonieakceptację; to także refleksja nad bólem i autorefleksja nad osobową reakcją na odczuwanie bólu. Ataraksji przysługuje walor analgetyczny i bez owego spójnego metaoglądu tożsamościowa jedność podmiotu zostałaby rozbita i niemożliwa stałaby się realizacja Ja w procesie dążenia do eliminacji cech nieakceptowanych. Ataraksja to poziom (meta)samoświadomości, a stąd ocalenia jedności egzystencjalnej (czasowej i substancjalnej) siebie.

W epikurejskiej etyce opozycja cielesności wobec duchowości przybiera formę dialektyki: *aponía* (bezbolesność cielesna) ↔ *ataraksía* w ramach koncepcji tzw. przyjemności negatywnej (spoczynkowej-katastematycznej; nieco zbliżonej do współczesnej kategorii *wellbeing*). Z uwagi na niemożliwość życia całkowicie bezbólowego tożsamość osobowa zogniskowana zostaje w ataraksji i metaprzyjemności (*chará* — radość; satysfakcja), typu eudajmonistycznego, właśnie z umiejętności zachowania stanu ataraksji (tu: stabilności Ja) w czasowej skali całej egzystencji osobowej, nękaney niedomaganiem ciała. Tożsamość indywidualnego podmiotu staje się u Epikura etycznym postulatem prawidłowej — na rzecz utrzymania ataraksji — praktyki egzystencji; szczególnie w konfrontacji z sytuacyjnymi (np. chorobowymi) stanami bólowego dyskomfortu.

3.2.

Michel de Montaigne (1532–1590) wprowadza model tożsamości jako jedności autonarracyjnej na poziomie metaświadomości i zrozumienia siebie w całości egzystencjalnej; rozumienia samego doświadczenia egzystencji w całej jej różnorodności, w tym doświadczenia nieakceptacji siebie. Tożsamość jest metaakceptacją (czyli wraz ze słabościami Ja) sobości. Montaigne łączy w swych poglądach (niezmiernie bogatych i wielowątkowych) podziw dla Sokratesa (tj. dla tożsamości osobowej polegającej na koherencji poglądów z działaniami), indywidualizm Arystypa, alterpaństwową wspólnotowość Epikura i pesymistyczny sceptycyzm (tu: postawę egzystencjalną Antystenesa. Był świadomy, czemu daje świadectwo w *Próbach*, że poznajemy się w empirii wyborów, zaś autonarracje kreują złudzenia o sobie i maski

obronne. Narracja nie jest czysto opisowa, lecz preferencyjna. Stąd Montaigne rozumie tożsamość jako samoświadczanie egzystencji w formie ciągłej opowieści o sobie, realizowanej działaniami i autokrytyką. A owa swoista *metanarracja* chroni Ja przed osobowościowym rozpadem.

W rozważaniach Montaigne'a wyeksponowany jest transcendentálny aspekt tożsamości: Ja-jako-Inny (temat eksplorowany np. przez H.-G. Gadamera, E. Lévinasa, czy P. Ricoeura); a w tej perspektywie dominuje przyjaźń i empatyczna interkulturowość. Rodzi się rozumienie tożsamości jako symetrii (zastępowalności) aksjologicznej: czy na moim miejscu postąpiłbyś tak samo?", a to już jest kwestia interpretacji (preferencyjnego tłumaczenia) swego miejsca w świecie; tu przypomnijmy, iż tożsamości to różne autonarracje, także te oszukańcze i maskowe. Ciekawe, że preferując alterpaństwowy kult przyjaźni (tj. opartej na transcendentálnej wspólnotocie wartości), Montaigne nie buntuje się przeciwko instytucji państwa. Uważa, że zawsze będzie ono istnieć, wraz z jego strukturalną niesprawiedliwością, polegającą na niezmienniej — niezależnie od obsady układu władzy — opozycji: rządzący (uprzywilejowani) ↔ rządzeni (pokrzywdzeni); i w tym aspekcie podziela przekonania Antystenesa.

W dziele Montaigne'a możemy też szukać inspiracji dla rozważań o transcendentalizmie interpokoleniowym: czy dane Ja jest efektem presji konkretnych warunków środowiskowych na jego organizm, a więc pozostaje jedną z możliwych wersji Ja-genotypowego?; a jeśli owo Ja zawiera w sobie genetyczną historię swej rodziny, a nawet ludzkości, to czy jest ono w ogóle osobistą wyłącznością tegoż Ja? Czy tożsamość jako o-sobowość wydaje się definicyjnie związana jedynie z autonomią racjonalno-decyzyjną konkretnego Ja? Zwróćmy też uwagę na tautologiczność pojmowania tożsamości przez *definiens* „pochodzenia” lub „tradycji historycznej”; a jeśli argumentacja miałaby polegać na przekonywaniu kogoś do jakichś powinności np. z racji etnicznych, których on/ona nie traktuje normatywnie, to mielibyśmy do czynienia z tzw. błędem naturalistycznym. Z kolei szukanie tożsamości w samym języku też rodzi problemy: wszak nie wszyscy mówiący po angielsku to Anglicy, a po niemiecku Niemcy, a *koiné* czy łacina pełniły rolę makrowiązań interkulturowych. KHE proponuje raczej transcendentálną wspólnotę człowieczeństwa, a posthedonistyczna myśl Alberta Schweitzera zmierza nawet w kierunku Wspólnoty Życia istniejącej w formie biosferycznej struktury konkretnych istot żywych.

3.3.

Montaigne nie cenil współczesnego mu szkolnictwa przykościelnego, gdyż niszczyło ono indywidualność dzieci i wpajało ocenzone Ja, mające funkcjonować społecznie jako To. Preferował wychowanie domowe, podróże,

własne interpretacje — także wykraczających poza szkolny kanon — lektur, doświadczanie siebie i jego autonarracyjny zapis. W tej etyce znajdujemy wzmożenie, typowej dla KHE, metaakceptacji Ja zmieniającego się, nie tylko fizycznie, ale także mentalnie i aksjologicznie. Tożsamość Ja — ufundowana na interpersonalnym, intergrupowym i interkulturowym zróżnicowaniu — jest dynamicznie dialogowa, a nie wyłącznie endogenna i biernie porównawcza; może być także samorealizacją ‘powołania’ (np. z normatywnej racji indywidualnych uzdolnień) w pracy zawodowej lub aktywności społecznej.

Jak dalece jednak trzeba, w budowaniu autoidentyfikacji Ja, przejmować się opiniami innych? A jeśli podmiot opinie owe odrzuca, to czy wsobnie utrwała w ten sposób przekonania o tym kim/czym nie jest? Czy prowadzi to kategorię tożsamości do stanu autarkii negatywnej? W tym kontekście warto zapytać raz jeszcze o „P/polskość”. Jeśli tzw. tożsamość narodowa (a i sama „narodowość” jest pojęciem dyskusyjnym) nie jest typu genetycznego, lecz kulturowego, to „polskość” może być decyzyjna (dla każdego indywidualnie), a zarazem umowna (tu: różne konotacje funkcjonujące w potocznej świadomości podmiotu zbiorowego). Jeśli dzielimy Polaków — jak chcą nacjonałiści — na prawdziwych i nieprawdziwych, to czy polskość w ogóle istnieje, a jeśli tak, to w jaki sposób? Na pewno pozostaje aksjojęzykowym manewrem politycznym. Polskość nacjonalistyczna, czyli niekulturotwórcza, jest zawsze anty-czemukolwiek-co-nie-zostanie-nazwane-polskością. Perlokucyjnym celem byłby zatem adialektyczny izolacjonizm tożsamości, a takowy pozostaje kategorią wewnątrznie sprzeczną.

Natomiast socjotechniczny fenomen tzw. mediów społecznościowych katalizuje szczególne niebezpieczeństwo transcendentalizmu: rozmycie tożsamości Ja (tożsamość rozproszona) wraz z introdukcją podmiotowej nieokreśloności w wielokanałowy obieg informacji publicznej. Pojawiają się narracje roszczeniowe — zamieniające właściwości osobowe i powinności obywatelskie podmiotów na formalizm ich uprawnień — milcząco odwołujące się do samego ich istnienia jako obiektów somatycznych. Dochodzi do ostentacyjnej afirmacji: autoinstrumentalizmu, bezrefleksyjnej reaktywności, koniunkturalizmu sięgającego samoupodlenia, interesowności, aksjologicznego wariabilizmu. Tożsamość (w istocie złudzeniowa) współczesnego człowieka sięgnęła paradoksu: staje się nią bycie Specjalnym jak Każdy *eo ipso* Nikim Szczególnym.

4.

Procesualna aksjometafizyka KHE prowadzi do innych jeszcze — obecnych we współczesnej etyce — aspektów zagadnienia bycia konkretnego (samo-o-sobowego) Ja w jego czasie egzystencjalnym, a zarazem w społecznym

owego Ja postrzeganiu. Filozofowie z kręgu KHE antycypowali istotność — wyróżnioną po wiekach przez J. Locke’a — subiektywnego doświadczania w pamięci Ja jego/jej/trans ciągłości osobowej jako parametru tożsamości. Czy numeryczna ciągłość duchowa indywidualnego Ja generuje logicznie nieusuwalność odpowiedzialności, nie tylko sumieniowej, ale i formalno-prawnej? Tożsamość jest wszak kategorią normatywną, a więc współkonstyтуowaną przez aksjo-metafizyczny wymiar upływu czasu. Czy np. zmiana płci (poprzedzona kuracją hormonalną) po popełnieniu przestępstwa znosi odpowiedzialność za nie? Czy znoszą ją: wypadkowa amnezja, gwałtowne zmiany psychiczne i/lub neurologiczne? Czy jakiegokolwiek uszkodzenie introspekcyjnego doświadczenia czasowo-numerycznej ciągłości Ja znosi odpowiedzialność obecnego Ja za czyny Ja przeszłego? W tym kontekście wątpliwości Thomasa Reida wobec Locke’a koncepcji tożsamości wydają się uzasadnione. Aczkolwiek wprowadzenie przez współczesny neonaturalizm metaetyczny kategorii Podmiotu Transcendentalnego (tu: pojmowania Sobości jako zmiennego w czasie zespołu rozpoznawalnych przez numerycznie to samo Ja atrybutów siebie) pozwala pojmować tożsamość jako metapamięć, więc świadomość, że się czegoś (np. własnych czynów) ze swego — ciągle własnego — życia już nie pamięta (Olsen 2017: 11; Wawrzyniak 2000: 175-180, 190, 205-21, 268-277; 2015: 30-35, 203-207, 557-569).

W powyższym tropie myślowym filozoficzna analiza zagadnienia tożsamości ujawnia: (i) Ja będące odczuwaniem (reaktywnością sensoryczną organizmu); (ii) Ja będące introspekcyjnie uświadomionym odczuwaniem; (iii) meta-Ja, czyli analizę siebie jako podmiotu odczuwającego; (iv) meta-meta-Ja, czyli świadomość siebie analizującego własne odczuwanie (v) meta-meta-meta-Ja, będące ciągłym uświadamianiem sobie własnych przemian osobowościowych, ze szczególnym uwzględnieniem metaświadomości niepamiętania siebie jako podmiotu przeszłych działań, co nie znaczy, że działania owe były wykonane przez inne osobowe Ja. I tak też problem stawia KHE: meta-Ja świadome jest możliwych zmian charakterologicznych Ja-bieżącego, pod wpływem doświadczeń życiowych, w tym chorób i/lub destrukcji starczej. Tożsamość transcendentalnego Ja nie unicestwia konkretnej osoby, lecz koryguje jej odpowiedzialność z uwagi na normatywną przynależność do jakiejś wspólnoty (np. ludzkości). W etyce Arystypa zagadnienie to ogniskuje się w koncepcji wolności, u Epikura w kategorii *ataraxii*, a w myśli M. de Montaigne’a w metaautonarracji (tzn. także w — typowej dla sceptycyzmu — obserwacji siebie nieakceptowanym).⁷

⁷ Pojmowanie wartości jako faktu w aksjomatyzacji neonaturalistycznej v.: Wawrzyniak 2000: 175 i n., 221 i n., 268-277; 2015: 22-40.

Literatura:

- Andrzejewski, A. (2011), *Problem zmiany a identyczność numeryczna*, „Filozofia Nauki” 2 (74).
- Arystoteles (1982), *Etyka Nikomachejska*, przekł., opracowanie i wstęp D. Gromska, Warszawa: PWN.
- Arystoteles (1983), *Metafizyka*, przekł. wstęp, komentarz, K. Leśniak, Warszawa: PWN.
- Austin, J.L. (1993), *Mówienie i poznawanie: rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył oraz skorowidze sporządził B. Chwedeńczuk; przekł. przejrzał J. Woleński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Boaz, D. (2005), *Libertarianizm*, przeł. D. Juruś, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Diogenes Laertius (1982), *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. K. Leśniak, I. Kosińska, B. Kupisa, W. Olszewski Warszawa: PWN.
- Hume, D. (2005), *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa: ALETHEIA.
- Jacob, F. (1999), *Mysz, mucha i człowiek*, przeł. W. Jadacka, Warszawa: PIW.
- Krokiewicz, A. (1969), *Etyka Demokryta i Hedonizm Arystypa*, Warszawa: Iw Pax.
- Krokiewicz, A. (2002), *Hedonizm Epikura*, Warszawa: ALETHEIA.
- Ksenofont (1967), *Pisma sokratyczne*, przekład i wstęp L. Joachimowicz, Warszawa: PWN.
- Locke, J. (1955), *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (t. I, ks. II, rozdz. 27), przeł. B. Gawęcki, Warszawa: PWN.
- Miller., K. (2017), *Statek Tezeusza*, „Filozofuj!”, nr 1 (13).
- Montaigne, de M. (1957), *Próby*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa: PIW.
- Olsen, E. (2017), *Tajemnicza operacja*, „Filozofuj!”, nr 1 (13).
- Słownik grecko-polski*, t. 1 (2000), oprac. O. Jurewicz, Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN.
- Platon (1994), *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Warszawa: ALFA.
- Platon (1997) *Prawa*, przeł. W. Witwicki, Warszawa: ALFA.
- Taylor, Ch. (2001), *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński [et al.], naukowo oprac. T. Gadacz, wstępem poprzedziła A. Bielik-Robson, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wawrzyński, J. (1995), *Rekonstrukcja systemowa etyki Epikura*, [w:] *Wartość i świadomość w filozoficznej drodze*, (red. E. Czerwińska), Poznań: IH UAM.
- Wawrzyński, J. (2000), *Teoretyczne podstawy neonaturalistycznej bioetyki środowiskowej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM.
- Wawrzyński, J. (2015), *Etyka eutanazji. Studium filozoficzno-aksjologiczne*, Poznań: WN UAM.
- Witko, K. (2015), *U zarania łacińskiego pojęcia osoby (persona). Przyczynek do teologicznego myślenia o sobie*, „Vox Patrum” 35, t. 64.
- Wójcicka, M. (2016), *Tożsamość w procesie komunikacji*, „Artes Humanae” Vol. 1, s. 55-67, na: www.arteshumanae.umcs.pl
- Zilioli, U. (2012), *The Cyrenaics*, Durham (UK): Acumen Publishing Ltd.

Jan Wawrzyniak

An Essay on the Origin of the Issue of Identity in the History of Philosophy

Abstract

The issue of human identity has been present in philosophical studies since the time of historical rise of ethical issues. Its beginning and further development can be seen in anthropocentric-normative thought of Socrates as well as in eudaimonistic content of classical ethical hedonism. Philosophical concepts of the time were a reaction to both prosperity and the crisis and disintegration of the *polis* concept. What is crucial here is to examine the models of society that create conceptual spectrum of personalisation vs. depersonalisation of the human — present in the ethics of the Post-Socratic schools of Plato, Aristippus and Antisthenes in the context of their references to current disputes over identity (e.g. European citizenship vs. nationalism). In these reflections, there is a reference to existentialism tradition of Aristippus and Michel de Montaigne and Communitarianism of Antisthenes and Epicurus. Additionally, the liberation of ethics initiated by Aristotle (aretaic personalism) from the politics (civic deontology) is pointed to.

Keywords: axiolocation, corporeality, dispersed identity, eudemonism, classical ethical hedonism, freedom, I-myself, meta-awareness, meta-narration, negative identity, processual personhood, selfness, religiousness, self-awareness, spirituality, State, transcendental.