
Komentarze

Tożsamość jako niewygoda. Dwie genealogie nowoczesnej hamartii

Leszek Koczanowicz

TEKSTY DRUGIE 2018, NR 2, S. 335–353

DOI: 10.18318/td.2018.2.21

1. Jasnowidzenia nowoczesności

W maju 1871 roku niespełna 17-letni Arthur Rimbaud pisze dwa listy, w których wykłada swoją koncepcję poezji¹. Wiodącą ideą obu listów jest wyraźne przekonanie, że „Ja to ktoś inny” (*Je est un autre*). W liście do Paula Demeny to jasne poczucie nieuchronnej obcości jaźni wiąże się z radykalną krytyką kultury „ja”.

Bo JA to ktoś inny. Jeśli miedź budzi się jako trąbka, nie ma w tym jej winy. To dla mnie oczywiste: jestem obecny przy wykluwaniu się mojej myśli: oglądam ją, słucham jej; pociągam smyczkiem: symfonia zaczyna drgać w głębiach lub jednym skolem zjawia się na scenie.

Gdyby starzy durnie nie znaleźli jedynie fałszywego znaczenia JA, nie musielibyśmy wymiatać tych

Leszek

Koczanowicz – politolog, filozof, psycholog. Jest obecnie profesorem w SWPS Uniwersytecie Humanistyczno-społecznym, Filia we Wrocławiu. Główne obszary badań: filozofia współczesna, myśl polityczna, filozofia kultury. Jest autorem i redaktorem dwunastu książek i wielu artykułów naukowych w języku polskim i angielskim. Kontakt: lkoczanowicz@swps.edu.pl

1 A. Rimbaud *Do Jerzego Izambard i Do Pawła Demeny*, w: *Ja to ktoś inny: Korespondencja Artura Rimbaud*, wybór, przeł. i oprac. J. Hartwig, A. Międzyrzeczki, Czytelnik, Warszawa 1970, s. 55-66.

milionów kościotrupów, które od nieogarnionych czasów gromadziły wytwory swojej podejrzanej inteligencji, obwieszczając się autorami.²

Rimbaud jest pewien, że jedyna droga do tego, by stać się poetą (jasnowidzem, gdyż oba określenia są dla niego tożsame), wiedzie przez samounicestwienie własnego „ja”, przez wyjście naprzeciw sile, która go kształtuje poza jego świadomością.

Chcę być poetą i pracuję nad tym, aby stać się j a s n o w i d z e m: Pan tego nie rozumie, a ja niemal nie umiałbym Panu wytłumaczyć. Idzie o to, by dojść do niewiadomego poprzez rozprężenie w s z y s t k i c h z m y s ł ó w. Cierpienia są ogromne, ale trzeba być silnym, trzeba urodzić się poetą, ja zaś uznałem się za poetę. Nie ponoszę za to bynajmniej winy. Niesłusznie jest mówić: ja myślę. Należałoby powiedzieć: Mnie myślą. Przepraszam za grę słów.³

On me pense, coś bezosobowego przynosi cierpienia, ale daje też niezwykle poznanie i (być może) wielkość. „Poeta jest więc naprawdę złodziejem ognia”⁴. Poeta, prawdziwy poeta jednak, jest zawsze nie na swoim miejscu, ponieważ już sama idea miejsca czy miejscobrazu (*placescape*), żeby użyć wyrażenia wybitnego fenomenologa Edwarda Casey zawiera już w sobie zakorzenienie, bliskość, intymność relacji między ciałem a przestrzenią⁵. Bycie poza miejscem, bycie poza sobą jest dla Rimbauda osiowym doświadczeniem tych, którzy zostali wybrani, bo „Poezja nie będzie już rytmizowała działania; b ę d z i e w y p r z e d z a ł a”⁶.

Czy jednak zawsze wyjście poza „ja”, poza swe miejsce sprawia, że prometejski sen staje się rzeczywistością. Czego z przemiany uczy się Gregor Samsa, bohater słynnego opowiadania Franza Kafki, kiedy przebudził się ze snu? „Gdy Gregor Samsa obudził się pewnego rana z niespokojnych snów, stwierdził, że zmienił się w łóżku w potwornego robaka. Leżał na grzbiecie

2 Tamże, s. 59.

3 A. Rimbaud *Do Jerzego Izambard...*, s. 57.

4 Tamże, s. 61.

5 E.S. Casey *Getting Back into Place Toward Renewed Understanding of the Place-World*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis 1993, s. 17–18.

6 A. Rimbaud *Do Jerzego Izambard...*, s. 62.

twardym jak pancerz, a kiedy uniósł nieco głowę, widział swój sklepiony, podzielony sztywnymi łukami brzuch, na którym ledwo mogła utrzymać się całkiem już ześlizgująca się kołdra”⁷. Przemiana, jakiej doświadcza Samsa, bliska jest doświadczeniu Rimbauda, przynajmniej w tym sensie, że również bohater Kafki zdaje sobie sprawę, że jest kimś innym, że jakaś zewnętrzna siła zdecydowała, że nie jest już na swoim miejscu. On również poznaje nowe obszary rzeczywistości z perspektywy owada, również zмага się z bólem, ale w odróżnieniu od poety-jasnowidza nie może liczyć na wielkość. Jest odwróconą figurą Prometeusza. Tak go potraktował Leszek Kołakowski, który w zakończeniu pierwszego tomu swych monumentalnych *Głównych nurtów marksizmu* pisze: „Tak to Prometeusz budzi się ze snu o potędze jako Kafkowski Grzegorz Samsa”⁸.

Ta efektowna, choć nieco zagadkowa formuła, jeżeli nie jest tylko figurą stylistyczną, zdaje się zwracać uwagę na jeszcze jeden aspekt poczucia radykalnej alienacji tożsamości. Zarówno dla Rimbauda, jak i dla Samsy przemiana w „innego” jest naznaczona cierpieniem. Cierpienie to ma jednak charakter egzystencjalny, dotyczy wyłącznie tego, kto tej przemianie podlega, lub co najwyżej wąskiego kręgu bliskich mu osób. Kołakowski przytoczonym wyżej zdaniem zamyka rozważania dotyczące odpowiedzialności Marksa za ekscesy Lenina i Stalina. W argumentacji stwierdza, że choć trudno winić Marksa bezpośrednio za tyranie realnego komunizmu, to jednak w swej teorii nie zablokował on takiej m o ż l i w o ś c i. Marzenie o jedności, zniesieniu alienacji muszą w praktyce politycznej prowadzić do likwidacji wolności.

Jedność doskonała realizuje się jako zniesienie wszystkich instytucji mediacji społecznej, to znaczy zniesienie demokracji przedstawicielskiej oraz prawa jako samodzielnego narzędzia regulacji konfliktów. Pojęcie wolności negatywnej zakłada rzeczywistość społeczeństwo konfliktowe. Przy założeniu, że społeczeństwo konfliktowe to tyle, co społeczeństwo klasowe, a społeczeństwo klasowe to tyle, co społeczeństwo, gdzie jest własność prywatna – nie ma nic rażącego w twierdzeniu, że akt przemocy, który znosi własność prywatną znosi zarazem potrzebę wolności negatywnej, czyli wolności po prostu.⁹

7 F. Kafka *Przemiana*, przeł. J. Kydryński, w: tegoż *Opowieści i przypowieści*, PIW, Warszawa 2016, s. 127-186, cytat s. 127.

8 L. Kołakowski *Główne nurty marksizmu Tom I Powstanie*, PWN, Warszawa 2009, s. 450.

9 Tamże, s. 450.

Tęsknota za niepodzielną całością, iluzja przewyżczenia alienacji, przy najmniej w wymiarze społecznym, są wstępem do totalitaryzmu. Samsa zamieniony w ohydnego robaka reprezentuje dla Kołakowskiego właśnie to totalitarne marzenie o jedności, które paradoksalnie staje się prawdziwym spełnieniem prometejskiego snu. Jeżeli dla Rimbauda poeta-jasnowidz jest złodziejem ognia, zapowiedzią nowego człowieczeństwa, choćby tylko (na czas jakiś) dla wybranych, to dla Kołakowskiego każde zniesienie wyobcowania niesie ze sobą groźbę przemocy.

2. Pierwsza genealogia: hamartia jako wyobcowanie

Bycie nie sobą, bycie nie na swoim miejscu, które jest znakiem rozpoznawczym nowoczesności i ponowoczesności, można opisać, używając kategorii hamartia. Szczegółowo omawiam różne wymiary tej kategorii w innym miejscu¹⁰, tu więc podsumuję jedynie to, co z rozważań wynikało. Hamartia jako jeden z tropów literackich oddaje sytuację, w której bohater utworu nie jest winien biegowi wypadków prowadzących do tragicznego końca. Nie jest winien, ponieważ nie zdaje sobie sprawy ze swej prawdziwej sytuacji, nie wie, że jest nie na swoim miejscu. Tragedia nie wynika więc ze starcia dwóch przeciwnych, niemożliwych do uzgodnienia stanowisk etycznych czy świadomej transgresji norm moralnych, ale z nierozpoznania tego, kim się jest naprawdę. Los tragiczny spełnia się mimochodem, poza możliwością sprawczą tego, kogo tragedia dotyka. W sztuce Sofoklesa Edyp wyraża to dobitnie: „Biada mi, straszną rzuciłem ja klątwę, / Jak się wydaje, nieświadom na siebie”¹¹.

Ten rodzaj biegu wydarzeń zarezerwowany był jednak dla postaci wybitnych, które musiały zmagać się z oddzieleniem swego losu od pragnień i działań. Nowoczesność natomiast „demokratyzuje” hamartię. Staje się ona udziałem milionów ludzi, którzy doznają ujmującego poczucia, że są kimś innym, niż są naprawdę, że stoją nie na swoim miejscu. O ile jednak odczucie takie jest powszechne i, można powiedzieć, zbanalizowane jako nieodłączna przypadłość nowoczesności, to jego źródła i konsekwencje wymagają szczegółowego namysłu. Co kryje się pod powierzchnią codzienności?

Na to pytanie odpowiem, opisując zawile drogi genealogii dwóch nowoczesnych hamartii. Każda z tych dróg wiedzie do tego samego celu, którym

¹⁰ L. Koczanowicz *Angor animi czyli kultura lęku*, „Ethos” nr 4 (108)/2014, s. 122-136.

¹¹ Sofokles *Król Edyp*, przeł. K. Morawski, <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/krol-edyp.pdf>, s. 32.

jest fenomen poczucia bycia nie na swoim miejscu. Każda z nich jednak rozpoczyna się od innego miejsca i choć czasami się przecinają, to przebiegają inaczej

Paradoksalnie nowoczesna hamartia pojawia się wkrótce po kulturowym ukonstytuowaniu silnego, odpowiedzialnego, sprawczego i jednolitego podmiotu. Niemiecka reformacja i włoski renesans są dwoma filarami zachodniego indywidualizmu. Przekonanie o tym, że to my sami odpowiadamy za nasze decyzje życiowe, wybory moralne i skuteczność naszego działania, była niezwykle mocna w obu tych kręgach ideowo-kulturowych. Autonomiczne i sprawcze „ja” staje się, żeby użyć spopularyzowanego przez Charlesa Taylora wyrażenia, częścią imaginarium społecznego. Prawie równocześnie jednak rozwija się przekonanie, że realne ludzkie istnienie nie może nigdy być w pełni spełnione, gdyż zawiera w sobie nieuchronnie elementy (samo)alienacji. Człowiek zawsze stoi w niewłaściwym miejscu i nie jest to przez niego zawinione!

Polem, na którym pojawiały się wątpliwości co do pełnej autonomii jednostki, była polityka. Nowożytna koncepcja polityki, której najbardziej znaczącym, choć nie najbardziej charakterystycznym przykładem jest „Księżę” Niccolò Machiavelliego, zakłada właśnie autonomiczny, działający i wolny podmiot. Jak argumentuje Maurizio Viroli, księżę jest wybawicielem, który prowadzi ludzi do pełnej emancypacji. We współczesnym Machiavellemu kontekście włoskim chodziło o emancypację narodową, ale jak pokazuje interpretacja Antonio Gramsciego, koncepcję tę da się bez trudu rozszerzyć na kwestie społeczne¹². Polityka jest obszarem, na którym ludzie są w stanie realizować nie tylko idee, ale także realizować siebie, spełniać swe egzystencjalne przeznaczenie. W prawie sto lat później napisanym *Lewiatanie* Thomasa Hobbesa mamy już do czynienia z koncepcją polityki, której kamieniem węgielnym jest nie egzystencjalna swoboda, ale ograniczenie. Kontrakt leżący u podstaw powstania państwa: oddanie wolności za bezpieczeństwo, zmiana też egzystencjalną sytuację człowieka. (Samo)narzucone ograniczenie sprawia, że jednostka musi się odnaleźć we wrogim jej państwie, w którym poddana jest woli suwerena. Nie wchodząc w zawilości i komplikacje traktatu Hobbesa, możemy powiedzieć, że wskazuje on na alienację jednostki jako podstawę polityki i ogólnie życia społecznego. Społeczeństwo staje się sferą bycia-poza-sobą dla wszystkich z wyjątkiem, być może, suwerena.

12 M. Viroli *Reedemning the Prince. The Meaning of Machiavelli Masterpiece*, Princeton University Press, 2014, Chapter I.

Myślicielem jednak, który dowiódł, że (samo)alienacja społeczeństwa jest podstawą nowoczesności, był bez wątpienia Jean-Jacques Rousseau. Według niego nie na swoim miejscu jesteśmy nie tylko w polityce, ale też w kulturze. Jednostka pozostaje nieuchronnie w kręgu antynomii, których nie jest w stanie przekroczyć: między stanem natury a obcą nam, choć przez nas ukonstytuowaną, kulturą i władzą. Konsekwencją tego jest zachwianie poczucia tożsamości. Bronisław Baczko w swej monumentalnej monografii o twórczości Rousseau zauważa: „Człowiek, który istnieje nie «sam dla siebie», ale ze względu na innych, ze względu na «opinię», ze względu na to, co inni o nim sądzą, oddaje się we władzę cudzych poglądów i cudzych przesądów. Im bardziej komplikują się stosunki zewnętrzne, tym bardziej deprawuje się wewnątrz człowieka, i na odwrót – zależność jest tu wzajemna. W tym skażonym świecie jednostka czerpie z zewnątrz, z opinii innych nie tylko racje, ale i poczucie własnego istnienia, szczęścia, zadowolenia, własnej godności”¹³. W *Emilu* Rousseau pisze: „Własna nasza osoba jest dla nas najnieznacznieszczą częścią nas samych”¹⁴.

Francuski myśliciel, który był bystrym obserwatorem pojawiających się dopiero trendów nowoczesności, stoi w ten sposób u podstaw takiego o niej myślenia, które na plan pierwszy wysuwa nieuchronną alienację. Oprócz wymiaru jednostkowego, jaki już pokrótce przedstawiłem, pojawia się też wymiar polityczny. Dla Rousseau jedną z najbardziej dotkliwych bolączek nowoczesności jest chroniczna nieprzejrzystość polityki, która pogłębia i radykalizuje hamartię jednostki. Odpowiedź autora *Emila* na obie dolegliwości jest wewnątrznie sprzeczna. Lekarstwem na alienację jednostki jest samotność, a na nieprzejrzystość polityki wola powszechna. Uciec od swej wspólnoty bądź utożsamić się z nią, każda z tych dróg wiedzie w innym kierunku, choć na ich końcu czeka podobna nagroda, możliwość zniesienia alienacji, stanięcia wreszcie na swoim miejscu. Rousseau bez wątpienia nadał ton myśleniu o tożsamości jako istnieniu podzielonym na autentyczne i nieautentyczne, przy czym to pierwsze jest jedynie postulatem rozumu, a drugie rzeczywistością realnych społeczeństw. Realna tożsamość jest więc wrogiem, z którym należy się zmagać, gdyż zakrywa ona możliwość nieklamanej egzystencji.

Kolejnym ogniwem w tym genealogicznym łańcuchu jest pokazanie, że opozycja ta może być przewyżczona w perspektywie filozofii dziejów, czego

13 B. Baczko *Rousseau: samotność i wspólnota*, PWN, Warszawa 1964, s. 29.

14 J.-J. Rousseau *Emil*, Wrocław 1955 t. 1, s. 74 (cytat za B. Baczko, *Rousseau: samotność i wspólnota* s. 29).

dokonał G.W.F. Hegel. Alexandre Kojève w swej wpływowej interpretacji *Fenomenologii ducha* podkreśla, że zdaniem Hegla, walka o uznanie, walka o czysty prestiż jest cechą prawdziwego człowieczeństwa. Innymi słowy, mamy raz jeszcze do czynienia z rozpoznawaniem się w oczach Innego. Tym razem to rozpoznanie przybiera dramatyczną formę, jest ono walką o przetrwanie, która ma jednak swoje ograniczenia, ponieważ „gdyby wszyscy ludzie byli tacy, jak właśnie powiedziałem, każda Walka o prestiż kończyłaby się śmiercią przynajmniej jednego z przeciwników. Tzn. ostatecznie zostałyby na świecie tylko *jeden* człowiek i – według Hegla – nie byłby on już istotą *ludzką*, ponieważ rzeczywistość ludzka nie jest niczym innym niż tym, że *jeden* człowiek uznany jest przez *drugiego* człowieka”¹⁵. Stąd rozpoczyna się droga do powszechnego uznania, dzięki któremu „Człowiek może się w pełni urzeczywistnić i objawić, tzn. w sposób ostateczny zaspokoić...”¹⁶. Droga ta jednak wiezie, jak wiadomo, przez rozszczepienie świadomości na Pana i Niewolnika, co zdaniem francuskiego myśliciela konstituuje zarówno proces historyczny, jak i antycypuje jego kres. „Człowiek narodził się, a Historia zaczęła się wraz z pierwszą Walką, która doprowadziła do pojawienia się Pana i Niewolnika. Tzn. – w swym początku – Człowiek – jest zawsze bądź Panem, bądź niewolnikiem; i prawdziwy Człowiek jest tylko tam, gdzie jest Pan i Niewolnik. (Trzeba przynajmniej dwóch, żeby można było być istotą ludzką.) I historia powszechna, historia interakcji między ludźmi i ich interakcji z Przyrodą, jest historią interakcji między Panami wojownikami a Niewolnikami pracownikami. W rezultacie Historia zatrzymuje się w momencie, gdy Pan przestanie być Panem, ponieważ nie będzie miał już Niewolnika, a Niewolnik przestanie być Niewolnikiem, ponieważ nie będzie miał już Pana, nie stając się zresztą z kolei sam Panem, ponieważ nie będzie miał Niewolnika”¹⁷. W tej interpretacji więc Hegłowska wizja rozwoju historii jest w gruncie rzeczy rozpoznaniem hamartycznej natury nowoczesności. Jej znaczenie jednak polega na tym, że Hegel jest w stanie pokazać, że bycie nie na swoim miejscu może być ostatecznie zniesione. Nie jest więc ono nieuchronną koniecznością wynikającą z relacji jednostki z kulturą jako totalnością, ale sprowadza się do stosunków panowania, które mają historyczny charakter i mogą być zlikwidowane.

15 A. Kojève *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Aletheia, Warszawa 1999, s. 192.

16 Tamże.

17 Tamże, s. 194.

Ta zhistoryzowana hamartyczna antropologia została nasycona konkretną polityczną i ekonomiczną treścią w pracach Karola Marksa. Autor *Ideologii niemieckiej* obsesyjnie wręcz tropi wszystkie przejawy i aspekty, które decydują o powszechnym poczuciu pozostawania poza swoim miejscem. Konstatacja, że wyobcowanie (*Entfremdung*) jest nieodłączne od kapitalizmu, stała się dla Marksa jednym z punktów wyjścia dla druzgocącej krytyki tego systemu. We wczesnych pismach krytyka ta ma raczej charakter etyczny, Marks szczegółowo rozpatruje różne rodzaje i aspekty alienacji: produktu pracy, aktu produkcji, pracy wyobcowanej. Ten ostatni wymiar leży u podstaw wyobcowania człowieka ze swej istoty gatunkowej, gdyż właśnie praca jest czynnikiem decydującym o tym, że człowiek jest człowiekiem. Jeżeli praca pozostaje poza nim, poza jego empirycznym bytowaniem, to nieuchronna jest mocna konkluzja: „człowiek (robotnik) odczuwa jako nieprzymuszone tylko swe funkcje zewnętrzne, jedzenie, picie i płodzenie, co najwyżej jeszcze mieszkanie, ubieranie się itd., i w swych ludzkich funkcjach czuje się tylko zwierzęciem. To, co zwierzęce, staje się ludzkie, a to, co ludzkie, zwierzęce”¹⁸. Trudno chyba o bardziej radykalne określenie nowoczesnej hamartii. W wizji Marksa nie tylko znajdujemy się na nie swoim miejscu, ale wręcz wychodzimy poza człowieczeństwo. Nie jest to jednak nasza wina, ale konsekwencja usytuowania jednostki w określonym społeczeństwie i na określonej pozycji.

W późniejszych pracach Marksa tematyka ta pojawia się jednak w nowej formie tzw. fetyszyzmu towarowego. W słynnym fragmencie *Kapitału* poświęconym temu zjawisku dwa wątki wydają się najważniejsze dla moich rozważań¹⁹. Po pierwsze, zjawisko to jest związane ze stosunkami kapitalistycznymi; w społeczeństwie feudalnym, przy całym jego okrutnym wyzysku jednych klas przez inne, relacje międzyludzkie mają jednak charakter personalny, wiadomo zarówno, przez kogo towar został wytworzony, jak też, komu się on należy. Po drugie, Marks, jak wiadomo, porównuje zmistyfikowane stosunki towarowe do religii, ale również ten aspekt fetyszyzmu towarowego nabiera szczególnej treści w nowoczesności. „Dla społeczeństwa wytwórców towarów, których ogólnospołeczny stosunek produkcyjny polega na tym, że odnoszą się oni do swych produktów jako do towarów, czyli do wartości, i w tej rzeczowej formie porównują swe prywatne prace jako jednakową pracę

18 K. Marks *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, w: K. Marks, F. Engels *Dzieła*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1976, s. 551.

19 K. Marks *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1: *Proces wytwarzania kapitału*, w: K. Marks, F. Engels *Dzieła*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1968, s. 82-96.

ludzką, dla takiego społeczeństwa chrześcijaństwo z jego kultem abstrakcyjnego człowieka, zwłaszcza w jego burżuazyjnych odmianach rozwojowych, jak protestantyzm, deizm itd. – stanowi najodpowiedniejszą formę religii²⁰. Tutaj winne hamartii nie są raczej stosunki panowania i podporządkowania, ale bardziej abstrakcyjny charakter produkcji kapitalistycznej.

Sądzę, że istnieje pewien rozdział między przywoływanymi wyżej poglądami Marksa z dwóch okresów twórczości. W pierwszym z nich nacisk jest położony na gatunkową naturę ludzką, która zostaje wyalienowana w rzeczywistości kapitalistycznej. W *Kapitale* wątek ten znika i perspektywą jest sprzeczność między abstrakcyjnie pojmowanym towarem a pracą konkretną, czego wynikiem jest proces alienacji.

Rozdział ten obrazuje trudności, na jakie napotykają ci, którzy starają się nie tylko opisać nowoczesną hamartię, ale też interpretować ją w perspektywie teoretycznej. Można bowiem odwołać się do ogólnie pojmowanej natury ludzkiej, ale oznacza to przyjęcie silnych założeń ontologicznych lub, unikając takich deklaracji, interpretować hamartię jako wynik wewnętrznej gry sił w obrębie nowoczesności. W tym drugim przypadku jednak można co prawda skonstatować dotkliwe poczucie bycia nie w swoim miejscu, ale trudno określić „właściwe miejsce”, do którego można by powrócić. W pierwszym przypadku odwołujemy się do tak czy inaczej definiowanego „autentycznego istnienia”, od którego odejście jest miarą wyobcowania. W drugim przypadku natomiast samo to wyobcowanie jest pewną konstrukcją i jego miarą jest przede wszystkim siła odczuwanych i wyrażanych emocji, a nie odejście od idealnego wzorca autentyzmu.

Emblematem pierwszego podejścia jest Fryderyk Nietzsche, który w *Genealogii moralności* demaskuje dominującą moralność jako zbudowaną na resentymencie: „Gdy wszelka dostojna moralność wyrasta z tryumfującego potwierdzenia siebie samej, moralność niewolnicza mówi z góry «nie» wszystkiemu, co «poza nią», co «inne», co nie jest «nią samą»: i to «nie» jest jej twórczym czynem. To odwrócenie ustanawiającego wartości spojrzenia – ten k o n i e z n y kierunek na zewnątrz, miast wstecz ku samemu sobie – jest właśnie właściwe uczuciu *resentiment*”²¹. Moralność niewolnicza więc jest nieuchronnie skazana na niesamodzielność, jej treść maskuje rzeczywiste jej znaczenie. Tak skonstruowana kultura musi wymuszać dotkliwie odczuwane

20 Tamże, s. 91.

21 F. Nietzsche *Genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. Leopold. Staff, Wydawnictwo Jakub Morkiewicz, Warszawa 1904, s. 31.

nieautentyczne istnienie. Narracja Nietzschego jest więc paralelna w stosunku, do tej, którą stworzył Marks, nie tylko w tym, że używając określenia Ricœura, obaj są „mistrzami podejrzeń”, ale dlatego też, że obaj opisują konsekwencje przemocy, zdominowania społeczeństwa przez jedną grupę, która podporządkowała je sobie w imię własnych celów. Różnica polega jednak na tym, że o ile Marks dostrzega perspektywę zmiany tego stanu rzeczy poprzez zmierzch formacji kapitalistycznej i nadejście komunizmu, to u Nietzschego szansa taka w *Z genealogii moralności* się nie pojawia.

Drugie podejście reprezentują przede wszystkim przedstawiciele nauk społecznych, szczególnie socjologii, którzy analizowali powstające społeczeństwa nowoczesne i starali się zrozumieć nową sytuację jednostki, która tracąc więź ze wspólnotą, *musi* stawać się coraz bardziej autonomiczna i wolna. Zależność tę sformułował dobitnie Émile Durkheim: „Rozwój osobowości indywidualnej i wzrost podziału pracy zależą więc od tej samej przyczyny. Nie można zatem pragnąć pierwszego, nie pragnąć drugiego. **Zresztą dzisiaj nikt nie zaprzecza, że obowiązuje nas zasada, która nakazuje nam być w coraz większej mierze sobą**”²². Liczni krytycy nowoczesności wskazują, że dylemat sformułowany przez francuskiego socjologa jest jedną z osiowych cech tej epoki. Ludzie *m u s z ą*, choć bardzo często *n i e c h ą*, stawać się autonomicznymi i wolnymi jednostkami, nie jest to jednak konsekwencją ich wewnętrznego rozwoju, ale zewnętrznych uwarunkowań, przede wszystkim podziału pracy. Ich wolność jest konsekwencją przymusu. Rezultatem tej sytuacji jest traktowanie siebie, własnej osobowości jako czegoś obcego, wymuszonego przez okoliczności i dlatego „nienaturalnego”.

Co więcej, ta wewnętrzna gra sił w obrębie nowoczesności sprawia, że nie ma szans na odzyskanie „autentycznego” istnienia, pozostaje ono jedynie iluzorycznym punktem odniesienia, w realnym życiu skazani jesteśmy na taką czy inną, narzuconą nam formę, żeby użyć określenia Witolda Gombrowicza, który chyba w najbardziej sugestywny sposób opisał to doświadczenie naszej epoki. „Lecz w Rzeczywistości sprawa przedstawia się, jak następuje: że istota ludzka nie wyraża się w sposób bezpośredni i zgodny ze swoją naturą, ale zawsze w jakiejś określonej formie i że forma owa, ów styl, sposób bycia nie jest tylko z nas, lecz jest nam narzucony z zewnątrz – i oto dlaczego ten sam człowiek może objawiać się na zewnątrz mądrze albo głupio, krwawo albo anielsko, dojrzałe albo niedojrzałe, zależnie od tego, jaki styl mu się napatoczy

22 É. Durkheim *O podziale pracy społecznej*, PWN, Warszawa 2011, s. 509.

i jak uzależniony jest od innych ludzi”²³. Doświadczenie formy niemożliwej do uniknięcia, doświadczenie zależności od innych ludzi, od „cudzego spojrzenia”, utrata rousseauistycznej autentyczności jest stratą nie do odrobienia. Jedynym sposobem radzenia sobie z tą przypadłością jest ironia, podważanie formy inną formą lub autoironiczna refleksja nad własną formą.

3. Druga genealogia: hamartia jako cnota

W *Krytyce władzy sądenia* Immanuel Kant wiąże pojawienie się *sensus communis* ze zdolnością stawiania się w miejscu innego: „Przez *sensus communis* należy jednak rozumieć ideę zmysłu wspólnego, tzn. taką władzę wydawania o czymś sądów, która w swej refleksji uwzględnia w myślach (*a priori*) sposób przedstawienia właściwy też każdemu innemu człowiekowi, by przez to niejako skonfrontować swój sąd z całym rozumem ludzkim i uniknąć dzięki temu złudzeń [wypływających] z subiektywnych warunków indywidualnych, które mogą łatwo być uważane za obiektywne i wyrzucić ujemny wpływ na sąd. Odbywa się to w ten sposób, że konfrontujemy swój sąd nie tyle z rzeczywistymi, ile raczej z możliwymi tylko sądami innych [ludzi], **wstawiamy siebie w miejsce każdego innego [człowieka]**... [wyróż. – L.K.]”²⁴. Używając frazy „*sich in die Stelle jedes anderes verset (zen)*”, filozof z Królewca wskazuje na możliwość traktowania nowoczesnej hamartii nie jako wady, która bądź jest nieusuwalna, bądź może być zniesiona w odległej perspektywie przez radykalną zmianę społeczną, ale jako cnoty, jako wartości, do której należy dążyć. Bycie nie w swoim miejscu, stawianie się w miejscu innego człowieka jest krokiem decydującym w osiągnięciu pełni człowieczeństwa.

Niemniej jednak to nie Kant, a wcześniej od niego działający szkocki filozof Adam Smith pierwszy chyba sformułował tezę o wadze „innego spojrzenia” w kształtowaniu relacji międzyludzkich. Znaczący twórczości Smitha podkreślają, że myśl ta została rozwinięta w *Teorii uczuć moralnych* w polemice z Rousseau dotyczącej komercyjnego społeczeństwa²⁵. Dla Rousseau,

23 W. Gombrowicz *Ferdynand*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 78.

24 I. Kant *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1986, s. 209–210, por. S. Jons-son *Dialog, walka, uniwersalność. Uwagi o historyczności demokracji*, w: *Między rozumieniem a porozumieniem: eseje o demokracji niekonsensualnej*, red. L. Koczanowicz, K. Liszka, R. Włodarczyk, PWN, Warszawa 2015, s. 21–36.

25 D.C. Rasmussen *The Problems and Promise of Commercial Society. Adam Smith's Response to Rousseau*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania 2008, s. 77.

jak pisałem powyżej, patrzeć na siebie oczami innych, stawianie się w ich miejscu jest jaskrawym przejawem nieautentyczności egzystencji w nowoczesnym społeczeństwie podziału pracy. Smith zgadza się z francuskim myślicielem, że taka sytuacja jest nieuchronna we współczesnej im epoce, ale, przeciwnie niż Rousseau, uważa, że stanowi ona podstawę uczucia sympatii, bez którego niemożliwa jest więź społeczna. Już na pierwszych stronach swego dzieła pisze o znaczeniu umiejętności stawiania się w położeniu innego: „Skoro nie doświadczamy bezpośrednio, co czują inni ludzie, jedynym sposobem przedstawienia sobie, co oni przeżywają jest wyobrażenie, co my sami czulibyśmy w takiej samej sytuacji”²⁶. Ta zdolność do stawiania siebie w sytuacji innego człowieka współgra z koniecznością spostrzegania siebie oczami innych, dzięki czemu uzyskujemy obiektywny ogląd naszej własnej sytuacji moralnej, co Adam Smith uogólnił w figurze „bezstronnego obserwatora”. Używając porównania do zwierciadła, szkocki filozof pisze: „Gdyby to było możliwe, że istota ludzka dorastałaby do wieku dojrzałego w odludnym miejscu, bez kontaktów z przedstawicielami swego gatunku, to o swoim własnym charakterze, słuszności czy niesłuszności własnych uczuć i postępowania, o zaletach czy ułomności swego umysłu nie mogłaby bardziej myśleć niż o zaletach i ułomnościach własnej twarzy [...]. Gdy stanie się członkiem społeczeństwa, natychmiast zyskuje zwierciadło, którego przedtem pragnął. Zwierciadło to znajduje się w wyrazie twarzy i zachowaniu żyjących z nim ludzi, które zawsze odbijają to, czy ludzie włączają się w jego uczucia, czy je dezaprobuja. I właśnie tu widzi on najpierw, czy uczucia jego są właściwe, czy niewłaściwe, widzi zalety czy ułomności swego charakteru”²⁷. Choć jako zasada moralna, sympatia, wyłaniająca się z cudzego spojrzenia, jest uniwersalna, to jasne jest również, że Smith jej rozwój widzi przede wszystkim w nowoczesnym społeczeństwie kapitalistycznym. Zorganizowane jest ono wokół wymiany handlowej, a jego osiową cechą jest podział pracy. W obu przypadkach mamy do czynienia z koniecznością ekonomiczną wręcz stawiania się w miejscu innego, patrzenia na siebie przez jego oczy. Tak się dzieje podczas negocjacji kupna i sprzedaży, ale też podczas kooperacji w procesie produkcji. Można sądzić, że im bardziej złożone są procesy ekonomiczne, tym więcej będzie różnorodnych okazji, by spojrzeć na siebie „z zewnątrz”, oczami innych.

Prace szkockiego filozofa legły u podstaw socjologicznej teorii „jaźni odzwierciadlonej”, której główne założenie głosi, że jesteśmy czy stajemy się

26 A. Smith *Teoria uczuć moralnych*, przeł. D. Petsch, PWN, Warszawa 1989, s. 5-6.

27 Tamże, s. 163-164.

tacy, jakimi spostrzegają nas inni ludzie. Dzięki tej zdolności odnajdywania się w cudzym spojrzeniu dokonuje się nasza socjalizacja. Konsekwencją tych założeń jest odrzucenie podziału na „autentyczne ja” i „społeczne ja” jako odrębne i często przeciwstawne sfery osobowości, z wyraźnym faworyzowaniem tej pierwszej. W zamian teoretycy jaźni odzwierciedlonej proponują taki obraz człowieka, w którym jego nieuchronne wyobcowanie jest warunkiem jego istnienia jako istoty społecznej, a przez to i ludzkiej. Koncepcja taka pojawia się w pracach psychologicznych Williama Jamesa, rozwinięta zostaje przez socjologa Hortona Cooleya, by znaleźć swe najgłębsze sformułowanie w koncepcji George’a Herberta Meada i poprzez jego prace przeniknąć do etnometodologii i symbolicznego interakcjonizmu.

Mead, łącząc różne wątki myśli nowoczesnej, stworzył oryginalną koncepcję jaźni jako procesu, którego kluczowym momentem jest to, co zostało przez niego określone jako „przyjmowanie roli innego”. Nie jest to oczywiście ani introjekcja ani internalizacja cudzych przekonań, ale aktywna zdolność do widzenia siebie samego przez oczy innych i zgodnego z tym działania. Mead, można powiedzieć, przekształcił pojęcie „wzucia” swego nauczyciela Wilhelma Diltheya tak, by nabrało ono obiektywnego charakteru. Posłużył się przy tym pojęciem gestu, popularnym w ówczesnej psychologii ewolucyjnej, który dla amerykańskiego pragmatysty jest podstawowym i pierwotnym sposobem reagowania na działania innych i dostosowywania naszych własnych działań do postrzeganych ich intencji. Przejście od komunikacji za pomocą gestów do komunikacji symbolicznej jest oczywiście ogromną, jakościową zmianą, ale pozostaje wspólne podłoże, dzięki któremu zapewniona jest intersubiektywna natura języka. Znaczenia konstytuowane są w wyniku wymiany działań, czy to mających charakter gestów, czy symboli. Kształtowanie umysłu i jaźni dokonuje się więc poprzez postawienie się w miejscu kogoś innego. W początkowych okresach rozwoju konfrontujemy się z konkretnym innym, realnym czy wyobrażonym, a następnie z innym uogólnionym²⁸.

Przyjmując rolę coraz bardziej uogólnionego innego, jesteśmy w stanie też w coraz większym stopniu uniwersalizować własną perspektywę, aż do momentu przyjęcia perspektywy całej ludzkości. Trzeba jednak podkreślić, że ta uniwersalność nie ma charakteru apriorycznego, jest efektem złożonego procesu stawania w cudzym miejscu i patrzenia na siebie oczami innego.

28 Szczegółowo omawiam koncepcję jaźni Meada w swej książce *Jednostka-działanie-społeczeństwo. Koncepcje jaźni w filozofii amerykańskiego pragmatyzmu*, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 1994.

Filozoficznie rzecz ujmując, Mead przedstawił radykalnie antyrousseauistyczną koncepcję antropologiczną, w której nie ma miejsca na autentyczne istnienie przeciwstawione sztucznej konstrukcji kulturowej i społecznej. Mead, ale też jego kolega i współpracownik John Dewey, otworzyli w ten sposób drogę do ujmowania uspołecznienia nie jako uwewnętrznienia norm, ale jako aktywnego procesu przechodzenia od swej własnej pozycji do perspektywy kogoś innego. Ta zdolność patrzenia na siebie oczami innych, zwana w psychologii decentracją, ma kluczowe znaczenia dla polityki, umożliwia powstanie i rozwój systemu demokratycznego. Jest on bowiem konsekwencją coraz bardziej złożonych interakcji, w których człowiek stawia się w pozycji innego. Dwie linie tych interakcji to handel i religia. W obu przypadkach mamy do czynienia ze świadomym spoglądaniem na siebie oczami innego. W pierwszym przypadku jest to akt wymiany, w drugim umiejętność odniesienia się do innego jako swego drugiego „ja” („kochaj bliźniego jak siebie samego”). Ostatecznie to demokracja staje się systemem politycznym i społecznym, w których obie linie zostają zuniwersalizowane: społeczeństwo demokratyczne jest społeczeństwem, gdzie może następować pełna wymiana pozycji podmiotowych.

Poprawa systemu demokratycznego jest też celem Richarda Rorty'ego, filozofa w dużej mierze inspirowanego przez tradycję pragmatyczną. Zaproponował on współcześnie koncepcję liberalizmu, dla którego kluczową sprawą jest odrzucenie wszelkich metafizycznych poglądów. Koncepcja ta ucieleśniona jest w postaci ironistki, która jest w stanie dystansować się od wszelkich utrwalonych przekonań. „Ludzi tego rodzaju nazywam «ironistami», ponieważ świadomość, że poprzez nowy opis sprawić można, iż każda rzecz będzie wyglądać dobrze bądź źle, oraz wyrzeczenie się prób sformułowania kryteriów wyboru pomiędzy finalnymi słownikami stawia ich w pozycji, którą Sartre nazwał «meta-stabilną»: nigdy nie są do końca w stanie traktować siebie poważnie, cały czas mają bowiem świadomość, że słowa, za pomocą których opisują siebie, podlegają zmianie, stale pamiętają o przygodności i kruchości swych finalnych słowników, a przeto i swoich jaźni”²⁹. Rorty nie buduje więc koncepcji antropologicznej, ale raczej łączy pewien typ przekonań epistemologicznych z poglądami i działaniami politycznymi. Agnostycyzm epistemologiczny, jak można by określić proponowaną przez niego postawę, wiąże z poczuciem politycznego wyobcowania: „Ironiści nie potrafią się obyć bez czegoś, w co by powątpiewali, od czego

29 R. Rorty *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, W.A.B., Warszawa 2009, s. 141.

byliby wyobcowani”³⁰. To wyobcowanie i agnostycyzm epistemologiczny z kolei przekłada się w zdolność do bezpośredniego odczuwania cierpienia i solidarności. Ironistka „Uważa, że tym, co jednoczy ją z pozostałymi przedstawicielami gatunku, jest nie wspólny język, lecz jedynie podatność na ból, a zwłaszcza na ów szczególny rodzaj bólu, którego nie dzielą z ludźmi zwierzęta – na upokorzenie. W jej ujęciu solidarność ludzka nie polega na dzieleniu wspólnej prawdy albo wspólnego celu, lecz na dzieleniu wspólnej samolubnej nadziei, nadziei, że nasz świat, owe drobne rzeczy wokół nas, które wpleliśmy w nasz słownik finalny, nie ulegną zniszczeniu”³¹. Rorty zdaje się mówić, że nieposiadanie własnego miejsca, ciągły dystans do własnych poglądów uniemożliwia nam eskamotowanie cierpienia innych przez język. Posiadanie swojego miejsca jest dla amerykańskiego filozofa tożsame z całkowitą akceptacją pewnej perspektywy widzenia świata, co może prowadzić do dążenia do zniszczenia tych, którzy takiego obrazu świata nie podzielają. Ironistka, przez to, że takiego własnego miejsca nie ma, pozbawiona jest też takich pokus. Świat więc, w którym społeczeństwo byłoby społeczeństwem ironistek, byłby światem lepszym, a przynajmniej bezpieczniejszym.

4. Marzenia (po)nowoczesności: teorie i strategie

W obu genealogiach nowoczesnej hamartii znajdujemy tę samą kluczową figurę: rozszczępioną jednostkę, oddzieloną od samej siebie i pragnącą powrócić do własnego „ja”. Niezależnie bowiem od tego, jak to rozszczępienie jest waloryzowane, jest ono tak czy inaczej albo poważną usterką antropologiczną, albo etapem w doskonaleniu jaźni i jej relacji ze światem zewnętrznym. Jednak nawet ta bardziej optymistyczna wersja nie unieważnia pytania o życie w świecie hamartii. Na pytanie to musimy bowiem odpowiadać tu i teraz, jeżeli chcemy nadać sens naszej egzystencji. Historię myśli nowoczesnej można więc traktować jako ciąg odpowiedzi na to właśnie pytanie. Możemy znaleźć w niej liczne próby normalizowania rozszczępienia i strategie jego osławiania.

Pierwszą ze strategii, które chciałbym tutaj przedstawić, jest uznanie rozszczępienia na ja i ja-jako-ktoś-inny za niezwykły rys natury ludzkiej. Jaskrawym przykładem takiej strategii jest psychoanaliza. Michel Foucault

³⁰ Tamże, s. 168.

³¹ Tamże, s. 178.

w swej analizie nowoczesnej myśli humanistycznej wymienia trzy cechy, które decydują o wadze tej teorii. Po pierwsze, psychoanaliza „Usiłując sprawić, by przez świadomość przemówił dyskurs nieświadomości [...] zmierza w stronę fundamentalnego regionu, w którym rozgrywają się relacje reprezentacji i skończoności”³². Po drugie, w psychoanalizie „mamy przed sobą skończoność, dzięki której jesteśmy, myślimy i wiemy – to egzystencja realna i zarazem niemożliwa, to myśl, której nie możemy myśleć, to przedmiot naszej wiedzy, który zawsze jej się wymyka”³³. Po trzecie, „analityczna wiedza jest [...] nieuchronnie związana z praktyką, z owym zacieśnianiem relacji między dwiema osobami, z których jedna słucha języka drugiej, uwalniając jej pragnienie od utraconego przedmiotu (każąc jej usłyszeć, że go utraciła) i wybawiając od nieustannie powtarzalnego sąsiedztwa śmierci (każąc usłyszeć, że któregoś dnia umrze)”³⁴. Każdą z wymienionych wyżej charakterystyk można sprowadzić do konfrontacji z innością, czy to reprezentacji, czy wiedzy, czy wreszcie terapeuty. Każda z tych konfrontacji prowadzi do porażki podmiotu, który nie jest w stanie ukonstytuować się jako podmiot pełny i zamknięty, który nie wymaga zewnętrznego oglądu. Jedyne, co psychoanaliza może nam obiecać, to „zrozumienie” i akceptację takiego stanu, jako nieuniknionej kondycji ludzkiej egzystencji.

Trzecia z tych charakterystyk psychoanalizy, wskazując na wagę relacji z inną osobą, prowadzi nas do drugiej strategii, którą można nazwać dialogiczną. Nieprzypadkowo ujęcia dialogiczne są jednym z głównych emblematów nowoczesności. Oczywiście dialog od starożytności miał specjalne znaczenie i zawsze jedną z jego najważniejszych funkcji było umożliwienie samorozumienia poprzez wymianę myśli z realnym czy wymyślonym interlokutorem³⁵. To jednak właśnie nowoczesność uczyniła z dialogu główną zasadę zarówno antropologii, jak i epistemologii. Ujęcia dialogiczne w swych różnych postaciach, pozwalają, w wyobraźni czy w myśli, znieść, a przynajmniej oswoić granicę między ja a ja-jako-inny. Możliwe jest dzięki temu, że każda koncepcja dialogiczna zakłada nieuchronność tego rozszczepienia, ale jednocześnie pokazuje, że może być ono wzbogacające, szczególnie dlatego,

32 M. Foucault *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 335-336.

33 Tamże, s. 336.

34 Tamże, s. 338.

35 Por. D. Nikulin *Dialectic and Dialogue*, Stanford University Press, Palo Alto 2010, s. 119-152.

że nasza własna jaźń nieuniknienie staje się ruchem, procesem przesuwania się między obydwooma biegunami.

Takie ujęcie prowadzi nas z kolei do trzeciej strategii, jaką byłaby reformulacja samego pojęcia podmiotu. Może ona prowadzić albo do całkowitej dekonstrukcji podmiotu, albo do zmiany jego treści. Jean-Luc Nancy w przedmowie do redagowanej przez siebie książki *Kto przychodzi po podmiocie* broni tezy, że nie powinno się mówić ani o całkowitej dekonstrukcji podmiotu, ani też o powrocie do silnego podmiotu. Strategią, którą preferuje, jest szukanie tego, *kto* może zastąpić tradycyjnie pojmowany podmiot Kartezjusza, Hegla czy nawet Husserla³⁶. Różnym odpowiedziom na tak postawione pytanie wspólne jest, że zrywają one ze schematem, w którym, jak wyraziła to Sylviane Agacinski, „podmiot wierzy, że może zacząć od samego siebie, od własnej jedności i wolności, czyli, że musi także stworzyć podwaliny pod wszelkie możliwe sposoby dzielenia się [z innym]”³⁷. Inaczej mówiąc, strategia ta zmierza do takiego określenia podmiotu, w którym zanikłyby podziały na „ja” i „my”, czyli odwołując się jeszcze raz do Nancy’ego, możliwe by się stało „bycie pojedynczo mnogie” (*être singulier pluriel*), które byłoby podstawą nowej politycznej wspólnoty: „uznałem, że warto zaryzykować wyrażenie *communauté désœuvrée*, „rozdzielona wspólnota”, do określenia sposobu, w jaki mogliśmy ukierunkować nasze myślenie o byciu-razem, nie ulegając przy tym pragnieniu by uczynić dziełem „wspólnotę” lub to, co „wspólne” jako takie. Bycie-wspólnie nie jest „dziełem” i nie może tworzyć „dzieła” całości osiągającej doskonałą postać i zyskującej ostateczne znaczenie. Bycie-wspólnie jest bowiem z istoty otwarte i mnogie, chociaż mnogość ta nie sprowadza się do indywidualistycznego atomizmu”³⁸.

Ruch ku wyobrażonej wspólnotcie przyszłości jest jednak kontrowany przez ruch ku wyobrażonej wspólnotcie przeszłości. W tej strategii, którą można określić jako defensywną (obronczą) nowoczesność, mamy do czynienia z iluzją powrotu do siebie samego *via* komunii ze wspólnotą, religijną np. czy narodową, która jest wtedy ekstatyczną jednością. Ekstaza takiej wspólnoty, jej zachwyty, a nie cierpienie, staje się źródłem

36 J.-L. Nancy *Introduction*, w: *Who Comes after the Subject*, ed. by E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy, Routledge, London 1991, s. 5.

37 S. Agacinski *Another Experience of the Question, or Experiencing the Question Other-Wise*, w: *Who Comes after the Subject*, s. 14.

38 J.-L. Nancy *Rozdzielona wspólnota*, przeł. M. Gusin, T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe DSW, Wrocław 2010, s. 5.

jedności „ja”, podmiotu, który w działaniu, we wspólnym celebrowaniu wartości odzyskuje swą podmiotowość. Oczywiście są polityczne konsekwencje takiej strategii. Otwiera ona przestrzeń takiej transformacji tego, co polityczne, która w p o l i t y c z n y m d z i a ł a n i u prowadzić ma do ukonstytuowania całościowego podmiotu.

W końcu wspomnieć należy o najbardziej rozpowszechnionej, ale przez to najtrudniejszej do filozoficznego ujęcia strategii, która jest konsekwencją technologii, Internetu i wirtualnej rzeczywistości. W interakcjach i grach komputerowych, w nierzeczywistej rzeczywistości wirtualnych gogli dokonuje się normalizacja rozszczerzonego „ja”. Nie jest ono ani przedmiotem celebracji, ani przerażenia, ale staje się z a b a w ą, grą, którą można rozpocząć i przerwać. Jeżeli stanie się to nawykiem, a wiemy, że nasze kategorie teoretyczne z nawyku się wywodzą, to trudno sobie będzie wyobrazić przemiany pojęcia podmiotu, które z a w d z i ę c z a ć będziemy technologii.

5. Lęki ponowoczesności

Gilles Deleuze w wielu miejscach powtarza znamiennej frazę: *si vous êtes pris dans le rêve de l'autre, vous êtes foutu*.

Abstract

Leszek Koczanowicz

UNIVERSITY OF SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES (WROCLAW)

Identity as Discomfort: Two Genealogies of Modern Hamartia

Koczanowicz explores one of the most interesting effects of modernity, namely the universal sense that we are someone else. This sense is rooted in modernity's key developments, such as the division of labour, social stratification, the collapse of universally accepted values and the appearance of the individual as a separate social category. These developments promote the notion that our identity is imposed from outside. Koczanowicz analyses this state by drawing on the concept of hamartia, borrowed from ancient poetics. But while in antiquity hamartia was linked with exceptional figures who did not recognize their actual situation, in modernity it has become more democratic, belonging to almost all people.

Keywords

modernity, identity, alienation, hamartia, genealogy