

Aleksandra Kunce

Tożsamość i postmodernizm



TOŻSAMOŚĆ
I
POSTMODERNIZM

Aleksandra Kunce

**TOŻSAMOŚĆ
I
POSTMODERNIZM**



Warszawa 2003

Publikacja dofinansowana przez: Katowickie Stowarzyszenie Artystyczne
Uniwersytet Śląski

Recenzent: Zygmunt Woźniczka

Projekt okładki: Dariusz Kulas

Ilustracja na okładce: Albrecht Dürer, *Skrzydło kanarka*, 1512
Graphische Sammlung Albertina, Vienna

Fragmety części IV i V są opublikowane w pracy *Miniatura i mikrologia*, praca zbiorowa pod red. Aleksandra Nawareckiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001–2002, t. 2–3.

© Copyright by Aleksandra Kunce and Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2003 r.

ISBN 83-7151-544-8



Opracowanie komputerowe, druk i oprawa:

Dom Wydawniczy ELIPSA,

ul. Inflancka 15/198, 00-189 Warszawa

tel./fax 635 03 01, 635 17 85, e-mail: elipsa@elipsa.pl, www.elipsa.pl

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE	7
I. CZYM JEST PERSPEKTYWA POSTMODERNISTYCZNA?	12
Różne postmodernizmy	12
Czym jest postmodernizm?	14
Post-modernizm, post-moderna, post-nowoczesność	19
Jak pojmować perspektywę postmodernistyczną?	22
II. POWRACAJĄCE PYTANIE	25
Dylematy opisu	25
Ruch myśli tożsamościowej w postmodernizmie	27
Tożsamość piszących o nie-tożsamości	33
III. TOŻSAMOŚĆ W TOKU ROZSADZANIA	37
Uwagi wstępne	37
Doświadczenie tożsamości	39
Machinalny ruch, armatura, implanty tożsamości	42
Natłok, ornament, człowiek rozsypany „na”	43
Zbieractwo	44
Rozproszenie	46
IV. OD JAPOŃSKIEGO DRZEWORYTU KU MYŚLENIU O AURZE TOŻSAMOŚCIOWEJ	49
Punkt wyjścia rozważań	49
Opis	50
Tożsamość	62
Aura tożsamościowa	63
V. PUNKTOWE ROZCZYTYWANIE ŚWIATA TOŻSAMOŚCI. RZECZ O PRYZYSTANKU ALASKA	66
Filozofia punktu	66
Punktowe rozczytywanie tekstu kultury	69

VI. O ŚLĄSKIM OKNIE PAMIĘCI	79
Okno mentalne	79
Otwarcie subiektywnych okien pamięci	82
Otwarcie innych okien mentalnych	89
Okno na siebie/nie-siebie	92
VII. TOŻSAMOŚCIOWE DYWAGACJE. W CZYM TOŻSAMOŚĆ JEST POSTMODERNISTYCZNA ?	94
Tożsamość jest w tym, co dotyczy mnie	94
Oto spotykam kogoś	96
Obecne i nieobecne	97
Swoje jest „swoim”, a obce „obcym”	99
Czym jestem i czym powinienem być?	100
Tożsamość w ruchu. Lokacja i dyslokacja	102
Wiedza tożsamościowa jest utudą	102
Kontekst siebie/nie-siebie	103
Poskromić „ja”	104
Rozpłynąć się w otaczającym	106
Odkryć zasadę	107
Przypadek jako dobrodziejstwo	108
Tożsamość a czas	109
Pozostaje gra	110
Artystyczne konstruowanie siebie	111
VIII. PONOWOCZESNA TOŻSAMOŚĆ	115
Tożsamość w dobie ponowoczesności	115
Zmienna strategia tożsamościowa	118
„Ja”/„nie-ja” wrznięte w unifikację i poróżnienie	119
Tożsamość poprzez mechanizm absorbowania	121
Tożsamość poprzez powtórzenie	122
Tożsamość poprzez spowolnienie i bezwolność	124
Lęki egzystencjalne	125
WĄTPLIWOŚCI	128
BIBLIOGRAFIA	133

WPROWADZENIE

Jak podjąć problem tożsamości człowieka? Proponuję podążyć za pytaniem o to, jak w dobie impasu metodologicznego można „na nowo” interpretować temat tożsamości, nieustannie powracający w humanistyce. W tym celu chcę zastosować postmodernistyczną perspektywę i związany z nią repertuar pojęć. Chodzi mi o stworzenie interdyscyplinarnej płaszczyzny obejmującej filozofię, antropologię kultury, wiedzę o sztuce, literaturoznawstwo, która mogłaby służyć za podstawę metodologicznego ujęcia problemu. Wymaga to balansowania na granicy między opisem „modernistycznym” – zakorzenionym w praktyce naukowej i przestrzegającym „najwyższych praw myślenia”, to jest reguł: tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka, racji dostatecznej, jak również mechanizmów falsyfikacji, weryfikacji, wynikania, koherencji (por. Łukasiewicz, 1987, s. 43; Detel, 1995, s. 197–242); a „opisem postmodernistycznym” – ufającym nieuprawomocnieniu, kreatywności, poróżnieniu, paralogii, dyssensowi (por. Baran, 1990, s. 168–182).

Wiedza, Prawda, Rozum to pojęcia, które wyznaczają w kulturze europejskiej trakt umiłowania CAŁOŚCI. Tylko to, co jest gwarancją totalności, konieczności i oczywistości może znaczyć właściwą ścieżkę poznania, wyjaśniania, a nawet i rozumienia (Descartes, 1970; Hegel, 1990). Ostatecznie zawsze fragmenty składają się na całość, analityczny tok prowadzi ku syntezie, jedynie słuszny progres zakłada wznoszenie się na coraz wyższe stopnie poznania, różnica zostaje podporządkowana tożsamości. Prawdziwie poznawać to poznawać syntetycznie ku Jednemu, Całemu, Istotowemu. To uobecniona praktyka językowa – z pewnością daleka od przygodności pragmatycznej (Rorty, 1982; 1996, s. 107–113). Cel? By zamknąć, wypełnić, dopełnić ostateczny proces myśli. Ruch totalnej myśli – zawsze myśli odważnej! – jest zsynchronizowany z rozmachem kultury europejskiej. Działania globalne – jak chociażby ekspansja terytorialna – są jedynie pochodną uformowanej Europy mentalnej (Chaunu, 1989). „Ku istocie, ku głębi, ku ukrytym strukturom...” – to zawołanie, które można bez trudu odnaleźć w dążeniach metodologicznych, ekonomicznych, politycznych. Te pierwsze interesują mnie najbardziej. Odkryć głęboką strukturę myśli, dotrzeć do podstawowych opozycji rządzących poznaniem to zadanie stojące przed najbardziej europejską z europejskich metodologii – strukturalizmem (Lévi-Strauss, 1970, s. 236–264). Ustalić konieczność, dopełnić myślenie i scalić w imię totalności i systemowości to cel pewnościowej Filozofii (Hegel, 1990,

s. 146–174). Przywrócić jedność rozproszonym śladom, odkryć na nowo więź przez rozumienie, pośrednio dotrzeć do sedna rzeczy, zakorzenić siebie w języku to cel nieco już nadwątlonej w pewności metodologii hermeneutycznej (Gadamer, 1993, Heidegger, 1995, s. 9–24). To tylko kilka całościowych metodologicznych śladów MAKRO. Jeden z traktów poznania europejskiego. Ale czy byłoby tak prosto, by sądzić, że równolegle bądź w obrębie tego samego toczy się odmienny nurt myśli: kult fragmentu, różnicy, nieokreśloności – nurt MIKRO? Czy tak prosto i manichejsko rozkładają się akcenty: albo Parmenides, albo Heraklit; albo strukturalizm, albo postmodernizm; albo wykładnia Hegłowska, albo Nietzscheańska? **Czy można uwierzyć w przeciwieństwo MIKRO- i MAKRO-stylu myślenia? Czy myśl tak prosto podąża ście MYTHOS bądź LOGOS?** Powyższa opozycyjność była wielokrotnie negowana przez Jacquesa Derridę tropiącego strefy cienia, granicy, niepewnego w obrębie najprawdziwszej obecnościowej filozofii Platona czy Edmunda Husserla (Derrida, 1992, 1997, 1999). Również Jean-François Lyotard szukał tropów Kantowskiej czy Arystotelesowskiej postmoderny (Lyotard, 1983, 1979, s. 52). Problem jednak w tym, że nawet gdy głoszono, jak chociażby Gilles Deleuze (Deleuze, 1997, s. 79–80), sztuczność opozycji (tożsamość – różnica, rozum – emocje, duch – ciało, prawda – złudzenie, modernizm – postmodernizm) to i tak ostatecznie formowano w gruncie rzeczy radykalnie odmienny od dawnego (opozycyjny!) styl myślenia podążający raczej za różnicą, marginalnym, entropijnym tropieniem sensów. **To trochę tak jakby uprzednio zniesioną opozycję znów ustanowić tym razem nie w przedmiocie myśli, ale w sposobie myślenia.**

Chcę zanegować tę opozycyjność również w sposobie namyślania się. Sądzę, że w tej samej nieokreślonej myśli w Jedno spaja się różnica z tożsamością, analiza z syntezą, fragmentaryczność z globalnością. Uznaję też na mocy Lyotardowskiej paralogii, że w Nic nie spaja się obecna zwielokrotniona fragmentaryczna różnica. Tego wymaga wyznawana zasada sprzeczności, która wraz z przełamaniem scjentyistycznego paradygmatu myślenia staje się użyteczną figurą myśli w nie-metodologiach, choćby i tych MIKRO. Każdorazowy ruch myśli jednocześnie wznosi porządek i go burzy – jak stanowi wykładnia fizycznego chaosu. **Nie można patrzeć w skali Mikro bądź Makro. Tak jak nie można uznać rozdziału na przedmiotowy mikro- i makrokosmos.** Człowiek jako mikrokosmos powielający całość i będący jej odbiciem; część będąca pomniejszoną całością, miniatura skrywająca pragnienie uchwycenia, zamknięcia, kopii, totalnego znaku – to tylko kilka tropów myśli, którym ufała nie tylko średniowieczna kalkulacja, ale którym ufał nade wszystko europejski Rozum podążający za rozwiązaniem zagadki, uformowaniem ładu myślenia i działania (Eco, 1993, s. 564; 1996, s. 74–101).

Mogę założyć, że jest tylko dany ruch myśli, w którym nie sposób ustanowić rozdziału na trakt mikro i makro. Zamierzam przejść się tym na tyle, by twierdzić, że nie sposób ustanowić jakiegokolwiek metodologii, choćby i programowo niemethodologicznej, która byłaby tylko manifestacją totalnego bądź mikroskopijnego namysłu. **Jest tylko myślenie, które jest oglądem jednocześnie ulegającym makro- i mikroskopijnym nurtom, racjonalnym i irracjonalnym tendencjom. Uznanie tego faktu jest dla mnie postmodernistycznym oglądem rzeczy. Postmodernizm, w tej wykładni, byłby więc uświadomieniem sobie uwikłań mikroskopijnego myślenia w tenden-**

cje makrologiczne. Chcę zaufać tej jedności i niemocy oddzielenia i zaproponować w tym miejscu taki sposób opisu, który mógłby dekonstruować sam tor myśli. Dlatego będę tworzyć perspektywę doraźną, ale formułowaną na takim pułapie uogólnienia, by możliwe było jej wyzyskanie do wszelkich procedur badawczych prowadzących się od interpretacji rzeczy, czyli do namyslenia się nad jakkolwiek zdefiniowaną rzeczywistością.

Trudnością jest konieczność operowania pojęciami takimi, jak: TOŻSAMOŚĆ, DOŚWIADCZENIE, PERSPEKTYWA, GRA etc., gdyż są one wrosnięte w dyskurs naukowy, a tym samym wielokrotnie definiowane, konstruowane i dekonstruowane. Dlatego optymalnym rozwiązaniem wydaje się zasygnalizowanie ich uwikłań funkcjonalnych, możliwości ich kontekstualnego rozumienia, ale przede wszystkim ruchu myśli, który je powołuje, rozbija i unieważnia. Umożliwia to interpretację sięgającą po różne konteksty mentalne i różne pojmowanie TEGO SAMEGO.

Niekwestionowanym *leitmotivem* tej refleksji jest TOŻSAMOŚĆ. To pojęcie jest ostentacyjnie określone, jednoznaczne, gdyż wskazuje na to, co jest identyczne z samym sobą i niczym innym (Quine, 1987, s. 89). Mimo tej określoności i tak w użyciu staje się nieostre, nieprecyzyjne, gdyż w końcu odnosi się do zmienności – co może napawać niechęcią (Quine, 1987, s. 91). Można nad tym ubolewać, bronić ostrości pojęcia albo rozkoszować się ruchem myśli, który i tak najbardziej tożsame uczyni nietożsamym. Perspektywa tej pracy wyraźnie preferuje ostatnie rozwiązanie. Dlatego też myśl o tym, że „każdy przedmiot jest tym czym jest i niczym innym” (Blackburn, 1997, s. 407) jest w proponowanym tu ujęciu tylko jednym z posunięć w myśleniu o TYM SAMYM, które tym razem zaowocowało jednoznacznością, by znów innym razem wskazać na nieobecność tożsamości. Pojęcie to zostaje programowo wprawione w ruch, zderzone z innymi i pozbawione ostrości znaczeniowej. Potrzebne jest mi odwołanie się do kilku obszarów myśli o TYM SAMYM.

W logice tożsamość jest pierwotnym wyrażeniem relacyjności, identyczności nieodróżnialnych przedmiotów (Blackburn, 1997, s. 407). Można mówić o tożsamości jakościowej, ponieważ dwie rzeczy są jakościowo ze sobą tożsame wtedy, gdy dzielą wszystkie swoje własności. Można też mówić o tożsamości numerycznej, kiedy są jedną i tą samą rzeczą (Blackburn, 1997, s. 407). Zasada identyczności nieodróżnialnych stanowi, iż żadne dwie odrębne rzeczy nie dzielą wszystkich swych własności. Logika wyznacza tożsamości pewne miejsce w ruchu myśli. Ale sam ruch logicznego stanowienia staje się w końcu zabiegiem retorycznym – demonstracyjną żonglerką myślową dążącą do konstrukcji wyводу opartego o TO SAMO...

Następny obszar badawczy to obecność wątku tożsamości w myśli filozoficznej od starożytności. Tożsamość jest potrzebna jako sąsiedztwo dla obecności, stałości, trwałości, jako opozycja dla różnicy. Ten obszar myślenia silnie naprowadza na sam sposób lokowania tożsamości w różnych kontekstach mentalnych. Przede wszystkim umożliwia posiłkowanie się myślą o TYM SAMYM w rozważaniach nad człowiekiem.

I trzeci obszar tożsamości odnoszonej do człowieka. Ten wątek myślowy wyraźnie odśladania ruch dociekań znaczonych pytaniami: „Co czyni nas jedną i tą samą osobą?”, „Czy coś leży u podstaw „ja?””, „Czy tożsamość jednostkowa nie jest raczej nie-tożsamością?”.

Dla opisu, który wyrasta z aspiracji tworzenia określonej perspektywy, z której można by tropić jednostkowe tożsamości, ważne jest, aby nie stracić z pola widzenia ani rozważań o tożsamości jako wątku myślowym, ani dysputy o tym kim i (w) czym jest człowiek.

Innym kluczowym pojęciem naprowadzającym na tożsamość jest DOŚWIADCZENIE. Zwykle wiąże się ze strumieniem przeżyć, z treścią świadomego życia człowieka (Blackburn, 1997, s. 90–91). Wydaje się, że świadomość jest preferowanym obszarem rozważań w odniesieniu do doświadczenia, jako dopuszczenia do świadomości. W tej pracy jednak i to pojęcie zostanie wytrącone z pierwotnych znaczeń, zwyczajowego odnoszenia. Ma służyć myśleniu o tożsamości i wskazywać na niestałość w dochodzeniu (czy aby dochodzeniu?) do siebie/nie-siebie. Zostanie mu przydana cała zwyczajność, chwilowość, niestałość. Jednak to wszystko odbywać się będzie w zakorzenieniu w rozlicznych ujęciach (wszak nawet wykorzenienie jest tylko pochodną). Doświadczenie tożsamości bowiem odsyła i do najprawdziwszego źródła, i świadomości, i działania, i chwilowości, i powtórzenia, i zwykłości bycia w ruchu siebie/nie-siebie.

Doświadczenie może zostać odniesione do metodycznego badania drogą indukcji (Bacon, 1955, XIX) czy do doświadczającej świadomości, która prowadzi do jedności z samym sobą (Hegel, 1963, s. 107). W tym wypadku doświadczenie jest związane ze zwrotem ku sobie, jednością z samym sobą czy uświadomieniem sobie swego horyzontu doświadczania. Może odwoływać się do źródłowości, czystej świadomości (zob. Husserl, 1982). Podobnie może przywoływać na myśl bycie właściwe, uchwytnące siebie zakorzonego w świecie (zob. Heidegger, 1994). Może wiązać się też z doświadczeniem hermeneutycznym odnoszonym do tradycji, jako języka mówiącego z siebie „niczym jakieś ty” (Gadamer, 1993, s. 333). Bazuje ono na rozumieniu własnej dziejowości, otwarciu na innego w relacjach międzyludzkich (Gadamer, 1993, s. 336). Wreszcie następne odniesienie: doświadczenie głębokiego spotkania z Innym (Lévinas, 1984, s. 33). I zupełnie odmienny kontekst myślowy: rezygnacja z doświadczenia, któremu odbiera się prymat świadomości na rzecz eksperymentowania (Lyotard, 1989, s. 191).

Wspomniane odniesienia pojawiają się w dalszej części pracy jako konteksty myślowe. Jednak nie przesądzają proponowanego tu funkcjonalnego rozumienia doświadczenia, które każe mu nadać rangę zwyczajności, odrzeć z głębi, zbliżyć do zdarzenia (punkt czasoprzestrzeni), działania. To doświadczenie jest nieustannym doświadczaniem.

Innym pojęciem eksploatowanym na użytek tożsamości jest GRA. Ważnym tu obszarem odniesienia są gry językowe Ludwiga Wittgensteina (zob. Wittgenstein, 1972). W tym ujęciu każda wypowiedź jest określona przez reguły wyznaczające jej własności i możliwości zastosowania. Gry tworzą rodzinę i tym samym stanowią siatki wyznaczające pole różnic i podobieństw, różnych możliwości. Nawiązanie do tego rozumienia gier pojawia się wyraźnie w postmodernizmie artystycznym, gdzie odnoszenie do gry znaczeniami staje się powszechne. To też rozumienie staje się bliskie ujęciu Lyotarda, w którym „agonistyka gier” opiera się na stosowaniu reguł nie posiadających uprawomocnienia w sobie samych, a jedynie opartych o umowę społeczną (Lyotard, 1997, s. 41–46). Nade wszystko jednak cennym obszarem sytuującym to pojęcie jest ujęcie Hansa-Georga Gadamera, gdyż sytuuje grę w sposobie bycia gry jako takiej (Gadamer,

1993, s. 121–128). Gra staje się rozgrywaniem, jest procesem ruchu, którego podmiotem staje się nie gracz, ale sama gra. Reguły wyznaczone grą pozwalają graczom zatracić się w sobie, gdyż wszelkie granie polega na byciu granym. Przede wszystkim istotne będzie dla mnie to pojmowanie gry, które naprowadza na siebie/nie-siebie w zwielokrotnieniu, ciągu, regułach czy ich braku, określoności przestrzeni gry i jej granic.

Innym pojęciem jest PERSPEKTYWA. To pojęcie uzasadnia powzięty tu zamiar stworzenia propozycji myślenia o tożsamości poprzez przyjęcie określonego punktu widzenia. Otwiera na zmagania z podstawowym problemem epistemologicznym – pytaniem o to, co widać z tej samej perspektywy i z różnych perspektyw. Przyjęty tu perspektywizm będzie balansowaniem między myślą Gottfrieda Wilhelma Leibniza, która akcentuje wielość punktów widzenia, ale TEGO SAMEGO – wciąż tego samego miasta (Leibniz, 1995, s. 113–134), a ujęciem Friedricha Nietzschego wprowadzającym różność punktów widzenia RÓŻNEGO – istnieje tyle miast, ile jest punktów widzenia (Descombes, 1996, s. 226). Rodzi to określone wątpliwości. Czy nawet to poróżnienie i rozpojenie punktów widzenia nie naprowadza na jedność, na wciąż to samo, tak samo oglądane? **Zwielokrotniona różnica epistemologiczna i ontologiczna – RÓŻNE różnie oglądane – czy nie naprowadza na to, co tak samo poróżnione, TAKIE SAMO w RÓŻNYM lub RÓŻNE w TYM SAMYM?**

I następne pojęcie, wokół którego ogniskują się te rozważania: POSTMODERNIZM. Pojęcie to zostanie odniesione do obszarów, na które wielokrotnie zwykło się wskazywać w dookreślaniu postmodernizmu. Zasygnalizowane zostanie to, co wiąże się z postmodernizmem filozoficznym, artystycznym czy podejmującym refleksję kulturową (por. Smart, 1995). Głównie jednak – zgodnie z wymiarem tych rozważań – uwaga skoncentrowana zostanie na wyodrębnieniu wątków, które wyznaczają sposób myślenia. I właśnie to „jak można myśleć postmodernie” urasta do rangi naczelnego zagadnienia. Takie potraktowanie łączne pojęć postmodernizmu i perspektywy umożliwia postawienie powtarzanego w tych rozważaniach pytania o to, jak można myśleć tożsamość w perspektywie postmodernizmu.

Dla realizacji przyjętej strategii powzięty został układ formalny pracy. Pierwsza część podejmuje rozumienie postmodernizmu. Dalej rzecz dotyczy rozważań tożsamościowych w postmodernistycznej myśli. Trzecia część dotyczy ujęcia doświadczenia tożsamości proponowanego w tej pracy. Wprowadza pojęcia ROZPROSZENIA, ZBIERANIA, MASZYNERII. Następne części są próbą zmanifestowania możliwości realizacyjnych przyjętej perspektywy. Stanowią interpretację trzech wyodrębnionych przestrzeni mentalnych zasygnalizowanych: japońskim drzeworytem, amerykańskim serialem telewizyjnym, śląską akwafortą. Balansowanie na granicy realnego i nierealnego pozwala na prezentację potencjalnych doświadczeń tożsamości. Kolejna część stanowi opis różnych „zdarzeń tożsamościowych”. Tym samym jest kontynuacją prezentacji tego, w jaki sposób można tworzyć opisy tożsamości. Ósmy rozdział dotyczy już tożsamości wyznaczonej kulturowym kontekstem postmodernizmu, dookreślonym przez globalizację, regionalizację, wielokulturowość, konsumeryzm. I wreszcie zakończenie, które jest przywołaniem podstawowych wątpliwości towarzyszących podejmowanym rozważaniom.

I. CZYM JEST PERSPEKTYWA POSTMODERNISTYCZNA?

Różne postmodernizmy

„Postmodernizm”, „postmoderna”, „ponowoczesność” – oto ostatnimi czasy stosunkowo często przywoływane formuły. Wskazują na zbliżone zjawiska kulturowe i na stosunkowo jednolity – choć z wieloma różnicującymi odcieniami – nurt myślowy obecny w kulturze euro-amerykańskiej. Zwykło się wskazywać na trzy główne oblicza postmodernizmu: artystyczne, filozoficzne, kulturowe (Morawski, 1990; Nycz, 1995; Wilkoszewska, Zeidler-Janiszewska, 1991, 1992).

Postmodernizm artystyczny wyznaczony zostaje działalnością literacką, malarską, architektoniczną, muzyczną czy filmową. W literaturze postmodernizm objawia się poczuciem wyczerpania środków wyrazu i motywów, co owocuje grą konwencjami, kreowaniem tekstów wielopłaszczyznowych, w których fikcja miesza się z „rzeczywistością” (por. Baran, 1991, s. 138–167). Literacki postmodernizm proponuje świat, w którym znaki odsyłają już tylko do innych znaków, a wolne pozostają od odniesień do „rzeczywistości” na mocy swej powierzchniowości i symulacyjności. Owe powierzchniowe i symulacyjne „wytwory” świadomie stają się nieoryginalne i nieautentyczne, nieautorskie, wydane „na pastwę entropii, wielogłosia i anarchii” (Baran, 1991, s. 150). Stąd literacki postmodernizm Johna Bartha, Umberto Eco, Milorada Pavicia, Donalda Bartheleme’ego czy Thomasa Pynchona, rozkoszuje się nielinearnym tokiem narracji, nieustającym plenieniem się sensów i mnożeniem cytatów, zmiennością perspektyw, ironią na temat modernej wykładni rzeczywistości. Architektoniczny postmodernizm wyznaczony zostaje praktyką budowlaną i działalnością teoretyczną. Zrywa z modernistyczną geometryzacją, funkcjonalnością, abstrakcyjną estetyką, puryzmem formalnym. Przede wszystkim jednak określa siebie w relacji „contra-” do modernistycznego rozdziału na elitarne i popularne (zob. Jencks, 1987). Stąd działalność Charlesa Moore’a, Roberta A. Sterna, Michaela Gravesa czy Philipa Johnsona cechuje mieszanie wątków, selektywne czerpanie z tradycji, obfitość formy (zob. Ferrari, 1998, s. 624–675). Uzyskane to zostaje poprzez ideę „wielowymiarowości budowlanej” postmodernistycznej preferującej obfitość ornamentu, eklektyzm, uwzględnienie lokalnego kontekstu, łączenie elitarnego z popularnym, historycznego z aktualnym

(por. Wilkoszewska, 1997, s. 32). Postmodernizm w malarstwie łączony jest z „nowymi dzikimi” w Europie czy neoawangardą w Ameryce. Obrazy takich malarzy, jak: Julian Schnabel, David Salle, Georg Baselitz, Markus Lüpertz, Francesco Clemente czy Sandro Chia – znamionuje mieszanie barbarzyństwa, brutalności z tym, co heroiczne i mityczne (Wilkoszewska, 1997, s. 36). Śmiało żonglują wątkami tradycyjnymi oferując wielość, różnorodność, obfitość. Mieszając przy tym elitarne z popularnym, przeszłe z teraźniejszym bywają też określane poprzez kategorię nieco odmienną od postmodernizmu, to jest transawangardę, aby zaznaczyć ów moment przekroczenia awangardy i jej umiłowania do oryginalności, szokowania, zrywania z przeszłością, epatowania nowymi pomysłami. Postmodernizm w muzyce cechuje zwrot do tradycji, swobodna gra wątkami, pastisz, zniesienie rozdziału na muzykę elitarną i popularną. Utwory takich kompozytorów jak Luciano Berio czy Ryuichi Sakamoto znamionuje przede wszystkim eklektyzm i mieszanie stylów. Postmodernizm muzyczny to również teledyski, gdyż są to formy operujące rozwiązaniami postmodernistycznymi w zakresie nagromadzenia, wielości, przemieszania (Wilkoszewska, 1997, s. 40–44). Postmodernizm filmowy Petera Greenawaya, Davida Lyncha, Quentina Tarantino wiązany jest również ze zniesieniem rozdziału na elitarne i masowe. Przede wszystkim jednak charakteryzuje się czerpaniem z technik multimedialnych, cytatością, aluzyjnością, pastiszem, żonglowaniem gatunkami, kreacją światów mieszających fikcję i realność (Miczka, 1992).

Postmodernizm społeczno-kulturowy wiązany jest z opisami wieloznacznej sytuacji, w której znalazł się człowiek. Jest to więc postmodernizm koncentrujący się na tym, co ponowoczesne, postindustrialne. Zajmuje się tym, co nas otacza (por. Nycz, 1995, s. 122). Uwagę skupia na praktykach społecznych określonych w relacjach „post-” do tego, czym niegdyś były. Taki postmodernizm czy taka ponowoczesność tropi zmiany w postrzeganiu idei postępu, porządku czy legitymizacji działań społecznych. Interesuje go złożony świat wraz z jego różnorodnością, brakiem linearyzmu. Opisy te są fragmentaryczne, a interpretacje manifestują woluntaryzm i kreacyjność. To, co staje się przedmiotem namysłu traktowane jest swobodnie, gdyż jawi się jako niedookreślone, zmienne i wymykające się idei systemowego poznania. Stąd pojawiające się interpretacje znaczeń kulturowych nie są poprzedzone szczegółowym opisem i wynikającą z niego analizą. Takie podejście świadomie upodobnia własną nieokreśloność badawczą do zmienności przedmiotu badanego. Próbuje opisać człowieka w obliczu wielości lokalnych prawd, nagromadzenia informacji czy sytuacji zacierających granice między realnością i fikcją. Tak pojęty postmodernizm według Jana Baudrillarda, Zygmunta Baumana, Umberto Eco, Mike’a Featherstone’a, Frédéric’a Jamesona czy Paula Virilio koncentruje się na ujęciach owego nadmiaru.

Postmodernizm filozoficzny na mocy praktyki zwyczajowej wiązany jest z takimi nazwiskami, jak: Gilles Deleuze, Félix Guattari, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Gianni Vattimo, Wolfgang Iser czy Richard Rorty (por. Wilkoszewska, 1997, s. 44–62). Ten postmodernizm znamionuje przeinterpretowywanie dziedzictwa przeszłości i szukanie przetransformowań, pęknięć, przesunięć w tym, co moderne. Wspiera się on na uznaniu wielości, wieloznaczności, różnicy, powierzchowności jako stanu prymarnego. Odrzuca metafizykę zastaną w imię zaniechania myślenia odnoszą-

cego się do prawdy o tym, jak istnieje byt. Nastawiony jest antyfundamentalistycznie. Obca mu jest wiara w naukę dostarczającą pewnych i prawdziwych ustaleń na temat rzeczywistości. Stąd nie waha się przed rehabilitacją uczestnictwa sztuki w dyskursie filozoficznym. Jest wiedziony poczuciem załamania się nowoczesności jako globalnego projektu wraz z jej legitymizującymi metanarracjami. Koncentruje się raczej na fragmentaryczności, różnicy, zmienności, lokalnej ważności niż na tym, co pełne, całościowe, stałe, sensowne, uniwersalne (Baran, 1992, s. 168–207). Stawiając zaś w centrum uwagi problem „końca historii”, „martwego czasu” czy „znikania rzeczy” nieustannie określa własną relację „post-” w odniesieniu do własnej modernej siebie (Wilkońska, 1997, s. 44–62). Preferuje myślenie o języku jako o narzędziu komunikacji i praktyce kreacyjnej pozbawionej referencyjności. Bliska takiemu postmodernizmowi staje się również koncepcja słabego podmiotu zanurzonego w wieloznacznym świecie, w którym poczucie przygodności zmusza do kreacji, wyborów i odpowiedzialności. Postmodernizm filozoficzny – wiedziony różnymi wątkami – nie jest jednolity, niemniej to, co zdaje się spajać tę różnorodność to fakt, iż staje się rozważaniem doświadczanej wieloznacznosci.

Czym jest postmodernizm?

Precyzyjne dookreślenie pojęć – poprzez ich wyraźne odgraniczenie i pewne usytuowanie w przestrzeni ideacyjnej – byłoby rozwiązaniem zrozumiałym i przyjętym w dyskursie modernistycznym. Zgoda na przyjęcie procedury wiernej reżimowi budowania definicji zgodnie z przyjętymi i uznanymi wyznacznikami mogłaby nawet spotkać się z uznaniem dla pietyzmu szczegółowych rozgraniczeń. To, co byłoby nagrodą po przebrnięciu przez żmudną drogę badawczą, to gwarancja bezpieczeństwa płynącego z tego, iż dookreśliło się i usytuowało problem, a tym samym sprecyzowało swój punkt widzenia jednoznacznie rozstrzygający i oddzielający jedno od drugiego. I nawet osłabienie tej wiedzy przez uznanie doraźności (co najwyżej) poczynionej próby definiowania – w oczekiwaniu na jej falsyfikację – byłoby tylko wzmocnieniem pewności obranej drogi odgraniczeń, dookreśleń etc.

Próby jednoznacznie i prawomocnie definiujące postmodernizm jednak przede wszystkim sytuują się w poprzek idei rozwijanych przez postmodernistyczny namysł. Skoro postmodernizm określił siebie w relacjach „post-”, „trans-”, „contra-” do modernizmu, nie może być ujmowany poprzez definicje racjonalnie precyzujące i rozstrzygające o jego istocie, wyznacznikach, funkcjach czy relacjach, sprowadzające wszystko do substancjalnych określeń. Wszak pokusa oświeceniowego porządkowania świata przez rozum zapewne mogłaby dookreślić jego miejsce i rolę we współczesnej refleksji, jednak z perspektywy postmodernizmu niczego to nie wnosi. Dlatego rozważenie użytecznie sformułowanego pytania: „Czym jest postmodernizm?”, nie pociąga za sobą odpowiedzi definiującej. Raczej więc chodziłoby – i tej drogi zamierzam się trzymać – o nakreślenie nie odgraniczonej i nie jednowymiarowej postmodernistycznej przestrzeni z rozproszonymi punktami, a właściwie plamami.

Kreując charakterystykę postmodernizmu często wskazuje się na różne zbieżne wydarzenia związane z pojawieniem się tego nurtu intelektualnego. I tak jedną z przy-

kładowych interpretacji może być ujęcie Wilkoszewskiej, w którym odnosi ona postmodernizm do ogólnej sytuacji lęków końca wieku czy zwątpienia w racjonalne sposoby organizowania świata (Wilkoszevska, 1997). Zwraca uwagę na to, iż nierozdzielnie powiązany jest on ze świadomością nowej jakości zjawisk konstytuujących odmienny stan umysłu. Dla autorki istnieją trzy obszary, które można by uwzględnić w analizie tej nowej jakości: ekologia, postmodernizm i New Age. Posługując się metaforą chińskich pudełeczek interpretuje: New Age i postmodernizm mimo podobieństw to różne pudełka... Jakkolwiek nie sytuować by postmodernizmu z pewnością można wskazać na jego zrośnięcie z wieloma współczesnymi zjawiskami kulturowymi (na przykład z feminizmem) i pogrążenie w tym, co mogłoby zostać określone jako aura naszego czasu. Jednak nad tymi rozmaitymi i pobocznymi kontekstami postmodernizmu nie chcę się zatrzymywać, choć doceniam ich wagę, gdyż zależy mi na dotarciu do kośca postmodernistycznego namysłu.

Spróbuję więc skupić się na postmodernizmie w taki sposób, w jaki antropolog śledzi zjawiska kulturowe. Mogę zapytać – z otwarciem na wielość wątków i pragmatyczność refleksji – „W czym jest postmodernizm?”. W ten sposób zwracam uwagę na obecność pewnych wątków myślowych, które pośrednio i bezpośrednio kojarzone są z postmodernistycznym sposobem myślenia. Celowo posłużę się w tym momencie zapisem punktowym, aby silniej uwydatnić wielość i brak hierarchiczności tej niesystemowej organizacji mentalnej.

W czym jest postmodernizm? W tym, co jest:

- załamaniem się globalnego projektu nowoczesności (Lyotard, 1997);
- poczuciem kryzysu „metanarracji” (wielkich opowieści – wolnościowej i spekulatywnej) legitymizujących naukę i działania społeczne (Lyotard, 1997, s. 97–109);
- rozwijaniem nadziei na wyzwoloną naukę – trudniącą się wymyśleniem reguł; wprężniętą w system technologicznego kapitalizmu, który uczy trzeźwego myślenia sprzecznego z „metanarracją” i prowadzi – poprzez decentrujący system informatyczny – do upragnionej paralogii (Lyotard, 1997, s. 163–178);
- stanem umysłu czy duchowością odczuwającą nową jakość zjawisk z II połowy XX wieku;
- swoistym elitaryzmem myślenia będącego udziałem niewielkiej grupy ludzi związanych z uniwersytetami czy światem sztuki;
- zarówno wersją felietonową i oficjalną – uwikłaną w dyskurs filozoficzny, antropologiczny czy estetyczny;
- hasłem zniesienia granic między sztuką wysoką i popularną, między sferą elitarną i nieelitarną (Jencks, 1987);
- świadomością, która postawiła w centrum uwagi problem „końca historii”, chcąc na nowo go przeinterpretowywać i przez to określić własną relację „post-” (Fukuyama, 1996; Habermas, 1996, s. 273–295; Lyotard, 1996 b, s. 45–58; Vattimo, 1997, s. 128–144);
- optymistycznym myśleniem o nowych możliwościach płynących z akceptacji rzeczywistości wieloznacznej – mimo, a może dzięki doświadczeniom: „końca historii” (Vattimo, 1997, s. 128–144), „martwego czasu” (Baudrillard, 1994; 1997, s. 175–189), „znikania rzeczy” (Virilio, 1980);

- radykalnym sprzeciwem wobec nowożytnego rozumu lansującego: dualizm duszy i ciała, myślenie opozycjami porządkującymi świat w imię dwuwartościowej logiki, wiarę w pewny podmiot i myślące „ja” (Bauman, 1995; Rorty, 1996);
- myśleniem na gruncie fragmentaryczności, wielości, niewyraźności, różnicy, powtórzenia; odrzuceniem dążenia do Całości, Jedności, Prawdy; plasowaniem się po stronie antyplatonizmu, antykartezjanizmu, antyheglizmu (Kuźma, 1997, s. 62);
- koncepcją podmiotu słabego – kruchego, przygodnego, zanurzonego w świecie wieloznacznym, a przez to skazanego na ruch, chaos i rozproszenie; ale jednocześnie przy tym zmuszonego do kreatywności, wyboru i odpowiedzialności (Bauman 1994; Deleuze, Guattari, 1988, s. 221–237; Rorty, 1996; Taylor, 1995, s. 9–21);
- postrzeganiem postmodernizmu jako manifestacyjnej i egzoterycznej realizacji niegdyś ezoterycznego modernizmu – stąd postmodernizm przynależy do modernizmu jako forma jego transformacji („nasza postmodernistyczna moderna”); propozycją myślenia o „rozumie traswersalnym”, zdolnym przekraczać różne granice poszczególnych typów racjonalności i uzgadniającym te różnice (Welsch, 1998);
- ofertą ideacyjną proponującą uznanie wielości jako stanu prymarnego, bez nadziei na jej uprzednie rozsypanie i wtórne scalenie (Deleuze, 1998; Rorty, 1996);
- podejściem krytycznym do tego, co zastane – świadomym jednak własnych uwikłań w przeszłe i nie wysuwającym jednoznacznie opozycyjnych kontrpropozycji; poszukiwaniem możliwych przetransformowań, przesunięć;
- próbą odrzucenia metafizyki zastanej, w nadziei na wyzwolenie się od kluczowych twierdzeń o tym, jak istnieje byt, co jest istotą rzeczy, na mocy czego możliwa jest transcendencja – nieodzownie warunkujących odniesienia do prawdziwościowych ustaleń prawdy rzeczywistości (Bauman, 1995; Lyotard, 1997; Rorty, 1996);
- głoszeniem idei będących konsekwencją odrzucenia transcendencji: uznania jednowymiarowości dyskursu językowego pozbawionego zewnętrznych odniesień (Lyotard, 1997; Rorty, 1996); lansowaniem myślenia o wielości lokalnych prawd nie do odkrycia, ale do wykreowania w złożonych praktykach społecznych (Bauman, 1995; Rorty, 1996); głoszeniem idei rozproszenia, fragmentaryczności, pluralizmu i niemożności całościowych i syntetycznych ujęć (Deleuze, Guattari, 1988, s. 221–237; Rorty, 1996);
- upowszechnieniem myślenia o zaniku oryginalności i autentyzmu idącym w parze z unieważnieniem autora dzieła, który rozplynął się w intertekstualności; poczuciem wyczerpania, które optymistycznie nastawione wiedzie – nie ku próbom opanowania całego bogactwa przeszłości, ale – do uznania jedynie możliwej wybiórczej gry wątkami poprzez artystyczną swobodę (Foucault, 1981, s. 141–160);
- wypracowywaniem nowych formuł wyrazu poprzez: pseudohistoryzm, fikcyjność, pastisz, ironię, intertekstualność, uwikłanie w sieć znaczeń – co znajduje wyraz w tekstach: Bartha, Barthelme’go, Pynchona, Eco (Baran, 1992);
- preferowaniem „rizomatycznej” formy i treści (Deleuze, Guattari, 1988, s. 221–237);
- szukaniem natury postmodernizmu w awangardowej tradycji „literatury milczenia”, konotującej negatywne echo języka, samozniszczenie, nihilizm, ale i pozytywną ci-

- sze; poszukiwaniem w tendencjach XIX i XX wieku dążeń do anarchii, wielości, struktur otwartych, akcentowania przypadku czy ironii (Hassan, 1987, s. 53–65); kontynuacją niektórych aspektów awangardy modernistycznej – dekoracyjności, autorefleksji, eksperymentatorstwa, pluralizmu i estetyki wzniosłości (Lyotard, 1996 a, s. 29–43);
- postrzeganiem postmodernistycznej literatury jako różnej od modernistycznego czasu samoświadomości i racjonalizmu – zwłaszcza poprzez lansowanie sztuki wielkiej w sensie łączenia cudów, marzeń, rozrywki, różnych środków wyrazu (Fiedler, 1972, s. 80);
 - lansowaniem literatury, która staje się obszarem nietożsamości, zarówno na poziomie plagiatowości, jak i treści antyutopijnych, gdzie myślenie o labiryntach bez wyjścia, o dezintegracjach, o nieobecności mitu naprowadza na globalne doświadczenie kryzysu odnoszenia, jednoznaczności i tożsamości (por. Czapik-Lityńska, 1992, s. 30–36);
 - myśleniem o literaturze postmodernistycznej jako o surfikcji ujawniającej fikcyjną stronę rzeczywistości, gdyż znaczenia tworzące rzeczywistość istnieją w języku, który jest prymarny wobec rzeczywistości; stąd realność wydaje się fikcyjna tak, jak świat przedstawiony w piśmie (Federman, 1983, s. 421–432);
 - uprzywilejowaniem problematyki języka jako praktyki kreatywnej pozbawionej referencyjności – czego konsekwencją staje się twierdzenie, iż sądy formułowane w języku odnoszą się tylko do rzeczywistości językowej (Rorty, 1996);
 - uwolnieniem się od rutyny i schematycznego myślenia na rzecz dekonstrukcji, świadomie znoszącej opozycje myślowe wytworzone przez logocentryczną Europę, a w zamian proponującą „różnię”, „rozplenienie sensu” i „dyspens” (Derrida, 1978, s. 374–411; 1992; 1997);
 - nomadycznym myśleniem i bytowaniem – bez celu, dróg, granic, przepelnionym chaotycznym ruchem w sieci nie zostawiającym nawet wyraźnych śladów (Deleuze, 1997);
 - uczestnictwem i fragmentarycznym rozpoznaniem, a raczej pograżeniem w rzeczywistości „simulacrum”, gdzie sieciowa fikcja nie ma odniesienia, a znaczenie odlepia się od rzeczy w zawrotnym ruchu zdarzeń (Baudrillard, 1997, s. 175–189; Eco, 1996);
 - postrzeganiem współczesności jako „martwego czasu”, w którym skryzlowało się poczucie „końca historii” i zrealizowana została utopia, która przyniosła rozczarowanie; czas ten – bez nadziei i złudzeń na kolejne racjonalne rozwiązania – zawoocował jednak radosną wiedzą zubożającą, ale i wzbogacającą jednocześnie poprzez świadomość tego, iż dziś wydarzenia będą już tylko symulowane, bez realnego odniesienia (Baudrillard, 1994; 1996, s. 203–228);
 - interpretowaniem współczesności poprzez efekt prędkości, którego niejako odwrotną stroną jest znikanie realności rzeczy (Virilio, 1980);
 - wypukleniem estetycznego aspektu współczesności – w sensie estetyzacji życia codziennego – związanego z pomieszaniem kodów, potęgowaniem intensywności wrażeń, zacieraniem granic między: sztuką i życiem codziennym, sztuką elitarną i kulturą popularną (Featherstone, 1991; 1997, s. 299–332);

- opisywaniem ponowoczesności poprzez „nowoplemiennosc”, co związane jest z brakiem stabilnej tożsamości jednostkowej i poszukiwaniem chwilowej więzi w ramach wykreowanych wspólnot (Maffesoli, 1996);
- tendencją terażniejszości do widzenia świata w kategoriach powierzchowności i konsumeryzmu, postindustrializmu (Bauman, 1995; Bell, 1994; Jameson, 1984; 1997, s. 190–213);
- doświadczaniem ponowoczesnej sytuacji kulturowej – pełnej napięć, niejednoznaczności i różnic, z którą dopiero trzeba uczyć się żyć wypracowując postmodernistyczne pomysły (Bauman, 1994);
- opisywaniem bliskiej nam współczesności poprzez dawną metaforę „nowego średniowiecza” autorstwa Mikołaja Blerdiajewa (Bierdiajew, 1997; Eco, 1996, s. 74–101);
- pojawiającym się przeświadczeniem, iż postmodernizm jest uniwersalną jakością każdej epoki zdolnej – po uprzednim porzuceniu naiwności – ironicznie rozpoznawać samą siebie (Eco, 1987);
- powszechnym odczuciem, na mocy którego nie można już tak prosto pomyśleć o świecie pełnym sensów: dającym się jednoznacznie odczytać w ramach znajomości reguł kodowania, gdzie istnieją struktury głębokie, a nad całością unosi się myślenie o prawdzie zawartej w świecie (Bauman, 1995; Clifford, 1997, s. 236–268; Eco, 1973, 1996; Geertz, 1995);
- lansowaniem hasel otwartości rzeczy na wielość odczytań na mocy formy otwartej – pozbawionej jednoznacznej prawdy, a tym samym wystawionej na jej kreację (Clifford, 1988; Eco, 1973; Rorty, 1996);
- akcentowaniem przygodności i ironii jako cechy współczesnego człowieka (Rorty, 1996);
- nakierunkowaniem pracy badawczej na autorefleksję nad własną przygodnością i niemocą, co w praktyce wiedzie ku refleksjom akcentującym doraźność autokreacji poczynionych przez badaczy (Burszta, 1998; Burszta, Piątkowski, 1994; Clifford, 1988; Geertz, 1995);
- postrzeganiem świata (w ujęciu kulturowym) jako: bazaru – pełnego dawnych tu-byłców nie schodzących sobie z drogi, zainteresowanych wzajemnie własnymi odmiennościami (Geertz, 1983); przestrzeni wypełnionej różnymi elitarnymi klubami z uprzywilejowanym europejskim klubem liberalnym (Rorty, 1995 b, s. 57–78, 1996); globalnej wioski konstytuowanej przez błyskawiczny obieg informacji (McLuhan, 1975, s. 43–208);
- położeniem nacisku na etyczne, a raczej moralne (praktycznie doraźne) aspekty działalności człowieka, co znajduje wyraz w rozważaniu na nowo kwestii odpowiedzialności (Bauman, 1994; Geertz, 1995; Rorty, 1996).

Wątki konstytuujące postmodernistyczny namysł przeplatają się, zazębiają, często znoszą. Jedne z nich zyskują status bardziej popularnych i reprezentacyjnych, a tym samym uznane zostają za charakterystyczne dla całości ogólnego nurtu myślowego. Inne zaś stają się partykularne i na mocy zwyczajowej przypisywane tylko ściśle dookreślonym i wydzielonym praktykom w przestrzeni ideacyjnej postmodernizmu. Kojarzenie niektórych wątków z tym nurtem myślowym często pozostaje w niezgodzie

z intencjami autorów deklarujących swoją inność wobec tego, czym jest postmodernizm (np. Derridy). Różne są wątki, różne postmodernizmy wykreowane mocą różnych namysłów.

Post-modernizm, post-moderna, po-nowoczesność

Dyskusje wokół postmoderny w gruncie rzeczy zasadzają się na rozumieniu złożoności stosunku do własnej moderny siebie.

Skoncentruję się na tekstach, które na mocy zwyczajowej można by określić jako „źródłowe”. Nie jest to jednak „źródłowość” akcentująca ich odwołanie się do autentycznej prawdy, bycia pierwotnego, mocy podstawy, zdolności widzenia czystego i niezachwianego czy wreszcie prawidłowości rozwijanej myśli uprawomocnionej przez samą siebie. Ich „źródłowość” jest także „nie-źródłowa” w tym sensie, że zwyczajnie intertekstualna i zaczepona w różnych sensach. Jest to więc tylko „jakby źródłowość”, wskazująca raczej na fakt, iż teksty te wygenerowane zostały w ramach – gdyby ująć to poprzez myśl Michela Foucaulta – formacji dyskursywnej, która nadała im rangę bezpośredniej dyskusji postmodernistycznej (Foucault, 1977). Nieco odgraniczone więc zdają się być od tego, co jest tylko ich krytyką. Wybór poczyniony przeze mnie ogranicza się do niektórych tekstów, które manifestacyjnie koncentrują się wokół wątku POST.

Post – wobec czego?

Dla Jürgena Habermasa, krytyka postmoderny, istotne staje się ocalenie tego, co niesione wraz z nurtem moderny. Stąd ów emocjonalny prąd, rodzący teorie postoświecenia, postmodernizmu czy posthistorii, ujęty zostaje poprzez pojęcie nowego konserwatyzmu. Czym jest ów neokonserwatyzm? Tym, co „zrzuca [...] na kulturalną moderną niewygodny ciężar skutków mniej lub bardziej skutecznej, kapitalistycznej modernizacji gospodarki i społeczeństwa” (Habermas, 1996, s. 280). Jako że nowy konserwatyzm formułuje zarzuty wobec przeszłego uznany zostaje za swego rodzaju nieporozumienie, gdyż nie chodzi przecież o realizację na skalę społeczną dawanej obietnicy szczęścia. Czym jest moderna? Moderna w ujęciu Habermasa „wyłania sama z siebie także własne aporie”, na które wszyscy wątpiący w ów projekt zwykli się powoływać (Habermas, 1996, s. 281). Projekt moderny sformułowany w XVIII wieku miał „rozwijać obiektywizujące nauki, uniwersalistyczne założenia etyki i prawa oraz autonomiczną sztukę” (Habermas, 1996, s. 283). Ale te cele miały być nierozzerwalnie związane z tendencją do praktycznego wykorzystania owej teoretycznej wiedzy ekspertów wiodącej do „rozumnego kształtowania życiowych relacji” (Habermas, 1996, s. 283). Dzieje się nieco inaczej – dystans pomiędzy kulturą ekspertów a społeczeństwem się powiększa, a troska o to, by racjonalnie zarządzać w planie instytucjonalnym na rzecz postępu nie może się urzeczywistnić. Ale te punkty, w których moderna traci swą orientację, powinny służyć, zdaniem Habermasa, nie wieszczeniu planów unicestwiania moderny, ile raczej winny wieść ku jej pełniejszemu rozpoznaniu poprzez przewyciężenie aporii. Moderna wciąż pozostaje nie wykorzystanym projektem. Upadek emancypacyjnych projektów nowoczesności nie unieważnia jednak fundamentów i metaopowieść nadal jest potrzebna.

Inne podjęcie modernizmu następuje w myśli Welscha. Sformułowanie „nasza postmodernistyczna moderna” wyraża dobitnie styl refleksji wokół „anty”, „wobec”, „po”, „trans” (Welsch, 1998, s. 278–285). Postmoderna dla Welscha nie jest anty-modernizmem, trans-modernizmem. Jest tylko rozszerzeniem na całą rzeczywistość postulatów nowoczesnej sztuki czy nauki, to jest pluralizmu, antytotalizacji. Dlatego postmoderna to egzoteryczna forma rozwoju ezoterycznej moderny XX wieku. Stąd postmoderna należy do moderny, jest formą jej transgresji. To, co było niegdyś elitarnie obecnie w postmodernie stało się jedynie codziennością (Welsch, 1998, s. 285). Rozważaniom o rozszerzeniu pluralistycznych, antytalistycznych tendencji służy pojęcie „rozumu transwersalnego” (Welsch, 1998, s. 405–440). Jest on zdolny przekraczać granice poszczególnych typów racjonalności, gdyż przechodzi od jednej konfiguracji do innej, przeprowadza spory i zmiany, nie dochodzi do syntez. Jedynie możliwe dla Welscha myślenie o postmodernie wspiera się więc na uznaniu jej za formę moderny naszego stulecia.

Dla Lyotarda postmoderna to część moderny. Uwikłana w łańcuch powątpiezań, w którym to, co przeszłe i przekazane staje się przedmiotem podejrzeń. Coś musiało być postmodernistyczne, zanim stało się modernistyczne (Lyotard, 1996 a, s. 40). „Postmodernizm w ten sposób rozumiany nie jest kresem modernizmu, ale jego narodzinami i jest to sytuacja, która wciąż powraca” (Lyotard, 1996 a, s. 43). Spoglądając na epokę modernizmu poprzez pryzmat odwrotu „od realności ku wzniosłości w odniesieniu tego, co przedstawialne, do tego, co pojmowalne” – zdaniem Lyotarda – należy zwrócić uwagę na dwójakie rozłożenie akcentów (Lyotard, 1996 a, s. 40). Akcent może padać na niemoc zdolności przedstawiania, uobecniając tęsknotę za obecnością i formując postawę spojona „melancholią”. Może jednak padać też na zdolność pojmowania, iż istnieje nieprzedstawialne plasując się po stronie *novatio*. I tak „estetyka modernistyczna jest estetyką wzniosłości, ale nostalgiczną; pozwala ona przywoływać nieprzedstawialne tylko jako nieobecną zawartość, podczas gdy forma [...] wciąż oferuje [...] temat dla pocieszenia i przyjemności; przyjemność znajdowana w tym, że rozum przewyższa każde przedstawienie, boleść z powodu tego, że wyobraźnia lub wrażliwość nie są na miarę pojęcia” (Lyotard, 1996 a, s. 42).

A postmoderna? Jest „tym, co w modernie przywołuje nieprzedstawialne w przedstawieniu samym; tym, co wzbrania się przed pocieszaniem dobrymi formami [...]”; tym, co dopomina się nowych przedstawień, nie po to, by się nimi rozkoszować, ale by mocniej odczuwać, że istnieje nieprzedstawialne” (Lyotard, 1996 a, s. 42). Postmoderna tak pojmowana nie daje się odgraniczyć i oddzielić historycznie od moderny, tak jak nie może być dookreślona poprzez przysługujące jej własności. Więcej zyskuje poprzez rezygnację z klasyfikacji w kategoriach „post-” i „pre-” na rzecz terminu „przepisania nowożytności” ocalającego „tu i teraz”. Taka ponowożytność jest zawarta w modernie, gdyż „nowożytna temporalność, mieści w sobie ów impuls, by przekraczać samą siebie” (Lyotard, 1996 b, s. 46). W tym sensie „nowożytność jest stale brzemienne ponowożytnością” (Lyotard, 1996 b, s. 46). Ponowożytność jest tylko „przepisaniem kilku zawłaszczonych przez nowożytność cech”, zaś proces przepisywania ma proveniencję nowożytną (Lyotard 1996 b, s. 57). Taka ponowoczesność byłaby stanem ducha, świadomością własnej relacji POST wobec projektu nowoczesności. Na

ów stan składałoby się poczucie załamania się nowoczesności jako globalnego projektu wraz z jej „metanarracjami” legitymizującymi partykularne działania (Lyotard, 1997; Haber, 1994, s. 9–42).

Vattimo, podejmując refleksję nad rozumieniem postnowoczesności jako kresu historii, postuluje, aby „postawić ponownie w centrum uwagi problem historii jako źródła prawomocności” (Vattimo, 1997, s. 132). W tym kontekście nowoczesność i postnowoczesność różnicuje stosunek do tego źródła prawomocności. O ile nowoczesność byłaby epoką prawomocności metafizyczno-historyczystycznej, to postnowoczesność byłaby tym, co wiąże się z poddaniem w wątpliwość tego uprawomocnienia (Vattimo, 1997, s. 312). W takim ujęciu postnowoczesność nie byłaby zwyczajnym następstwem – i to pozytywnie opozycyjnym – nowoczesności. Byłaby zaś „innym sposobem doświadczenia historii i samej czasowości” (Vattimo, 1997, s. 312). Stosunek ponowoczesności do własnej modernej siebie proponuje Vattimo prześledzić posiłkując się kategoriami Heideggera: *Verwindung*, *Andenken* i *Pietas*.

Andenken jako „pomnienie” dookreślałoby stosunek postnowoczesności do nowoczesności poprzez obecność myśli przypominającej, której mechanizm każe myśleć i podejmować, stawiać w centrum uwagi (Vattimo, 1997, s. 137–139). *Verwindung* byłoby „przebozeniem” – tym, co nosi w sobie pojęcia zdrowienia, rekonwalescencji, akceptacji, poddania się, odkształcenia i skrzywienia. Postnowoczesność będąc z nowoczesnością w związku *verwindend* byłaby podjęciem nowoczesności naznaczonym śladami choroby, pozostającym w stanie rekonwalescencji, odkształcającym i poprzez to podejmującym na nowo (Vattimo, 1997, s. 136–137). *Pietas* zaś odsyłałoby do wartości rodzinnych, litości rozumianej jako uwaga kierowana ku czemuś wartościowemu, do myślenia w kategoriach współczucia. W tym sensie relacja postnowoczesności wobec nowoczesności wyrażałaby się pobożnym respektem do dziedzictwa myśli, postawą wyrażającą się w przypominaniu, odkształcaniu, współczuciu (Vattimo, 1997, s. 139–142).

Rorty nie przeciwstawia postnowoczesności i nowoczesności. Sytuuje rzecz pragmatycznie. To, co dziś nam się przytrafia – nasza świadomość – wynika ze stopniowego osłabiania tego, co wiązało się z określoną tradycją filozoficzną wyrażającą się w podejmowaniu ważkich problemów metafizyki, ontologii. Temu myśleniu towarzyszyły dążenia do jednoznacznego rozstrzygnięcia rzeczywistości w imię prawdy odkrywanej. Natomiast DZIŚ byłoby podejrzliwe wobec poszukiwań istoty i odkrywania niezmiennych praw historii (Rorty, 1995 b, s. 79–100). Filozofia byłaby tylko praktyką literacką świadomą własnej kreacyjności i doraźności. Postnowoczesność byłaby propozycją zorganizowania społeczności na mocy konsensusu zbudowanego w oparciu o zasady pragmatyczne, a nie podstawy transcendentne. Byłaby sposobem myślenia, które akcentuje „przygodność”, „ironię”, „solidarność”. Stąd relacja dawnego i nowego byłaby ujęta poprzez upowszechnienie się myślenia o konieczności wymyślania coraz to nowych opisów na nowo ukazujących przygodność. Postnowoczesność w tym sensie jest w relacji „post-” do dawnej siebie, o ile upowszechnione stają się określenia: „my, dwudziestowieczni liberałowie” i „my, spadkobiercy przygodności historycznych” (Rorty, 1996, s. 265). Chodzi tu o czas, w którym zaprzestaje się poszukiwań teorii jednoczących, a akcentuje się świadomość zmian w ramach praktyk językowych i społecz-

nych. Wiązałoby się to z odrzuceniem postrzegania języka jako środka wyrazu czy środka przedstawienia. Stosunek DZIŚ do dawnych sposobów myślenia ujęty zostaje jako zużycie i udosłownienie starych metafor racjonalności – mocy rozumu, obecności prawdy, referencyjności języka. Tym, co określałoby tendencję nowego sposobu myślenia byłoby przeświadczenie o tym, iż nastąpiło przesunięcie z rozszczeń poznawczych do sugestii w sprawie tego, czego powinniśmy spróbować (Rorty, 1982; Haber, 1994, s. 43–71).

Bauman nie wprowadza wyraźnego rozdziału nowoczesności od ponowoczesności. Wszak nowoczesność nieustannie jest z nami w sposobach myślenia, konkretnych rozwiązaniach społecznych. Ponowoczesność byłaby tym, co określone jest przez fakt bycia „po”. Nowa perspektywa poznawcza nie byłaby więc odrzuceniem czy dyskredytacją nowoczesności. „Ponowoczesność to nic innego niż umysł nowoczesny przyglądający się uważnie, trzeźwo i z namysłem własnym dokonaniom i intencjom, jakie im przyświecały, wcale nie zachwycony tym, co widzi, a więc ogarnięty pragnieniem zmiany” (Bauman, 1995, s. 314). Ponowoczesność jawi się jako spojrzenie na siebie samą nieco z zewnątrz, prowadzące do zrobienia rachunku strat i zysków. To, co w sytuacji „po” – owa terażniejszość, DZIŚ pełne wieloznaczności – to ponowoczesna sytuacja kulturowa. Zaś to, co jest namysłem nad ponowoczesnością, pomysłem na to, jak z nią żyć to postmodernizm. W tym sensie coś jest „po”, o ile dystansuje się od modernistycznego dyskursu ujmującego świat poprzez: ład, obecność prawdy w świecie, moc poznawczą człowieka, wiarę w nieujarzmiony rozum, nadzieję na triumf poznania. W tym sensie jest się w sytuacji „po”, o ile zawiodło się na własnych pomysłach uprawomocnionych poprzez to, co fundamentalne, absolutne czy gwarantowane na mocy hierarchii. „Ponowoczesność to tyle, co nowoczesność wkraczająca w wiek dojrzały” (Bauman, 1995, s. 314).

Jak pojmować perspektywę postmodernistyczną?

Perspektywa poznawcza to określony sposób patrzenia i interpretowania, poprzez który zostaje podjęty temat. Perspektywa zakłada, że widzi się zawsze stroniczo, zawsze poprzez coś, zawsze z określonego punktu. Chcę zasygnalizować w tym momencie obecność możliwych do przyjęcia różnych praktyk badawczych, poprzez które można „uprawiać namysł” związany z postmodernizmem.

Jednym ze sposobów realizacyjnych byłaby praktyka krytyczna koncentrująca się na omówieniach. Wiodłaby ona poprzez zestawienia, inwentaryzacje, a następnie analizy i interpretacje tego, co jest namysłem postmodernistycznym. Namysł postmodernistyczny, jako niejednorodny, byłby tu traktowany jako swoista (umownie rzecz traktując) orientacja myślowa, znaczonej pracami różnych myślicieli: Lyotarda, Rorty’ego, Deleuze’a, Derridy, Baumana i innych. Niezależnie od ich własnej deklaracji tożsamościowej odnośnie postmodernizmu spajałoby ich podobne: sposób stawiania pytań i ujmowania problemów; styl myślenia wokół kreatywności, narzędzi badawczych; typ narracji; perspektywizm, na mocy którego akcentuje się podobne kwestie epistemologiczne. Taka praktyka krytyczna mogłaby zostać nieco zawężona i ukierunkowana do omówienia wydzielonego postmodernizmu: bądź artystycznego,

danie więc dotyczyłoby tego, by stworzyć możliwe pole rozważań wokół wątku tematycznego. Dlatego też tak nakreślony horyzont myślowy nie wzbraniałby się przed posilkowaniem się różnymi określeniami, na to, co postmodernistyczne: „postmoderna”, „postmodernizm”, „ponowoczesność”.

Postmodernizm tak pojmowany nie sprowadzałby swej atrakcyjności jedynie do formalnego zestawiania, punktowości, narzędziowego cytowania, zderzania, nieciągłości. Fragmentaryzm afirmujący różnicę byłby tu potrzebny do snucia opowieści o możliwościach holistycznego ujmowania człowieka, rozpiętego między różnymi czasoprzestrzeniami i stale pozostającego w którejś z nich. Tak rozumiany postmodernizm dawałaby szansę na snucie własnej myśli po różnych śladach według dopiero konstruowanych reguł, co wypowiedziane zostaje w wolnościowym *credo* Lyotarda, że „artysta, pisarz postmodernistyczny jest w takiej samej sytuacji jak filozof; tekst, który pisze, dzieło, które tworzy, nie są z zasady we władzy reguł już ustanowionych i nie mogą być osądzane za pomocą sądu refleksyjnego przez zastosowanie do tego tekstu czy do tego dzieła znanych kategorii” (Lyotard, 1996 a, s. 42–43).

Przyjęcie takiego punktu widzenia zakładałoby inną koncepcję autora. Nie byłby to pewny podmiot poznający, akcentujący swoją nowatorskość w wyłuskaniu nowego problemu, broniący swego nieskrywanego autentyzmu i oryginalności. Tak więc nie-Autor, po poststrukturalnie lansowanym hasle „śmierci autora”, i nie-Twórca konotujący autentyzm, jednostkowość, oryginalność, pewność. To raczej świadomy swych intertekstualnych odniesień, roztopiony w tekstach pisarz. Ale ten niepewny pisarz stawałby się zarazem na mocy swej kreacji – wymyślenia, żonglowania wątkami – artystą, który uczciwie demonstruje swą subiektywność (por. Tyler, 1986; Hastrup, 1995, s. 186). Artysta, który wie, że czymś mówi, czymś niezliczonym, ale że mówi na swój sposób z określonego punktu widzenia. Opis, który zostaje rzucony w toku takiego działania artystycznego obnażałby partykularne uwikłania. Byłby więc demonstracyjnie – jak chce James Clifford – kontekstualny, retoryczny, instytucjonalny, stronniczy, gatunkowy, historyczny (Clifford, 1988, 1997, s. 236–268). Forma, którą musiałby przyjąć, byłaby tylko konsekwencją myślenia i pisania na gruncie radykalnej apologii niewyraźnego i niepoznawalnego (por. Bartoszyński, 1998, s. 13).

W tej perspektywie rozważania humanistyczne zyskałyby status sztuki. Wymagałoby to otwartości myślenia, odpowiedzialności artysty, wrażliwości w obserwacji świata, zdolności w tworzeniu ciekawych opisów zjawisk. Sztuka humanistyczna łączyłaby kreację i kunszt. Prowadziłaby do uzgodnienia wypracowanych, już skonwencjonalizowanych sposobów opisywania świata z artystycznym myśleniem. To zakładałoby łączenie tego, co uznane (konwencjonalnie zakorzenione) z tym, co kreacyjne i woluntarystyczne. Ale w tym zdają się tkwić możliwości postmodernistycznej perspektywy. Wszak w tak rozumianej idei uzgadniania ocala się sztukę komunikacji. Przyjęcie tak dookreślonej perspektywy byłoby sprawą strategii i przygody..

Mogę pójść tym śladem stawiając pytanie, które będzie się przewijało w dalszych rozważaniach: **„Jak można podjąć wątek doświadczeń tożsamościowych w perspektywie postmodernistycznej?”**. To pytanie koresponduje z innymi pobocznymi, z których jedno wydaje się szczególnie użyteczne dla współczesnych rozważań humanistycznych: **„Jakich korzyści przysparza takie myślenie?”**.

II. POWRACAJĄCE PYTANIE

Dylematy opisu

Zamierzam zastanowić się nad problemem tożsamości w postmodernistycznym piśmiennictwie filozoficznym. Pytanie o tożsamość to jedno z nieustannie powracających tropów. Powracanie tematu tożsamości kryje konieczność, której trzeba się przyjrzeć – to pytanie, które musi powracać. Warto odsłonić mechanizm tej konieczności, pokazując na czym miałyby polegać jej postmodernistyczne opisywanie. Na ile silny jest sam ruch powtarzania? Kluczowe jest w tym momencie dla mnie stworzenie swoistej strategii myślenia będącej propozycją rozważań o tożsamości i odsłaniającej warsztat działania i sam ruch myśli.

Kluczem do zestawiania określonych tekstów, porządkowania namysłu jest perspektywa antropologiczna. To antropologia umożliwi myślenie OTWARTE, które – jak pisze Wojciech Burszta – jest pomysłem „na myślenie o innych ludziach, nas samych i naszych przodkach, odległych mieszkańcach archipelagów i wysublimowanych intelektualistach końca wieku – o ludziach i o Człowieku” (Burszta, 1998, s. 12). Antropologia jest sposobem podążania za tym, co specyficzne i uniwersalne w kulturze, za epistemologią, za metodologią, za ontologią. Co daje antropologiczne podejście w rozważaniach postmodernistycznych odniesionych do tożsamości? Takie zorientowanie zakłada dyskusję, która przekracza ramy poszczególnych nauk i poszukuje argumentacji w filozofii, sztuce, literaturoznawstwie etc. Dylemat pozostaje ten sam: jedność myśli ludzkiej a różnorodność pomysłów na życie (Burszta, 1998, s. 180). Można więc uznać, że powracają te same tematy, powracają tak samo niemożliwe do rozwiązania kwestie, ale w tym powtórzeniu nie powraca takie samo stawianie problemu.

Tożsamość jest tematem, na dyskusowanie którego jest się skazanym, mniej lub bardziej – w zależności od różnorodnych sytuacyjnych rozwiązań. Postmodernizm zaś czyni z niego jedną z podstawowych kwestii, którą się dyskutuje, którą się zauważa, która stwarza problemy. Można to powiązać z silnie doświadczanym autorefleksyjnym momentem kultury, w którym odczuwa się potrzebę przeinterpretowania siebie, diagnozowania na nowo tego, kim i czym się jest (czy w ogóle jest?) w obliczu poczucia załamania się dawnych modeli tożsamościowych. Do tego repertuaru powodów zainteresowania tożsamością dołącza również poczucie rozbieżności między lansowanym jednoznacznym myśleniem o sobie a poczuciem coraz bardziej doskwierającej wielo-

ści, nieokreśloności kulturowej. Nie bez znaczenia też wydaje się być chęć wypracowania praktyk mających na celu emocjonalne i intelektualne oswojenie niepewności, nieokreśloności.

Powtarzanie tematu tożsamości z uwagi na postmodernistyczny punkt widzenia odsłania szereg możliwości. Założony fragmentaryzm i holizm, stosowany w sposobie widzenia rzeczy, wyznacza granice mentalne, które są rozmyte w każdorazowych rozważaniach nad problemem człowieka. Labilne granice, wytyczające i rozmywające obszar myśli o tożsamości, unieważniają pewnościowe rozpisanie tożsamości człowieka na to, co biologiczne, kulturowe i uniwersalne (na gruncie opisu filozoficznego). Powołany w takim oglądzie pomysł na możliwe ujęcia tożsamości musi więc być ogólny, uniwersalny, ale i otwarty na myślenie kontekstualne – przynajmniej w tej mierze w jakiej możliwe jest stawianie pytania o każdorazowy udział kontekstu kulturowego w kreowaniu indywidualnej tożsamości. Jeśli ów pomysł manifestuje pretensje do bycia jakąś strategią filozoficznego namyślenia się nad człowiekiem to musi na tyle pozostać zawieszony nad dookreślonymi całościami kulturowymi, aby możliwe było prowadzenie ogólnej refleksji.

Proponowany tu tok rozważań poszukuje jakiegoś wzmocnienia argumentacyjnego, by mógł się toczyć. Ale tu chodziłoby o uprawomocnienie tylko pragmatyczne. Co to mogłoby znaczyć? Sposób rozważań formułowany poza zasadnością pytania „Skąd wiesz?” potrzebuje jedynie – jak chce Rorty – wsparcia pragmatycznego w postaci pytania usprawiedliwiającego „Dlaczego mówisz w ten sposób?” (Rorty, 1996, s. 82). Takim zaś praktykom służy dobrze myślenie o tworzeniu różnych odmiennych opisów mnóstwa rzeczy (Rorty, 1996, s. 166). Taka trochę niepokorna praktyka filozofowania wyraźnie miałaby raczej działać holistycznie i pragmatycznie, niż zajmować się weryfikowaniem tezy za tezą. Rzecz tu wyraźnie plasuje się po stronie atrakcyjności faworyzowanego słownika, a nie uprawomocnienia dawnymi praktykami (Rorty, 1996, s. 27). Nie znaczy to jednak, iż promowanie własnego sposobu opisu nie miałoby odwoływać się do starych i nowych gier językowych. Cel jest jeden: opisać ponownie znany wątek tożsamości przyjmując perspektywę postmodernistyczną.

O ile powołując się na użyteczność i przygodność opisu mogą wesprzeć się myśleniem Rorty'ego, to wsparcie dla pomysłu rozpatrywania danego wątku z różnych punktów widzenia znajdują w myśli Wittgensteina (Wittgenstein, 1972). Poróżnienie na poziomie wielu „gier językowych” prowadzi do innej ważnej konstatacji: skoro naturalną skłonnością myśli jest wielokierunkowość – zamiast podążania od przedmiotu do przedmiotu w ciągłej kolejności – to spodziewany opis musi być jednoczesnym rozpatrywaniem wątku z różnych punktów widzenia. Opis wtedy jest daleki od myśli o ujęciu całościowym, zamiast tego zaś preferuje przemierzanie różnymi drogami i tworzenie różnych „szkiców krajobrazowych” bez nadziei na koherentny i ciągły obraz (Wittgenstein, 1972, s. 264).

Chcę prześledzić myśl tożsamościową z uwagi na ujęcia konwencjonalnie utrwalone jako *stricte* postmodernistyczne (jakkolwiek dookreślonych jako poststrukturalizm, dekonstrukcja, postmodernizm), a manifestowane przez teksty Foucaulta, Derridę, Deleuze'a, Lyotarda czy Baudrillarda. Ukazują one postmodernistyczne zmagania z TYM SAMYM.

Ruch myśli tożsamościowej w postmodernizmie

Postmodernizm zwykł wskazywać na różnicę jako siłę sprawczą, po jej stronie zawsze plasując ruch. Spróbuję jednak odwrotnego podejścia, w jakimś sensie skażonego manierą moderną. Chodzi o to, by tropić ruch myśli, który każe rozważać tożsamość.

Czy jednak można myśleć TOŻSAMOŚĆ i TO SAMO odwołując się do określenia RUCHU? Albo jeszcze bardziej utożsamiająco, jak na tożsamość przystało: **czy można myśleć tożsamość myśleć ruch?** Postaram się podążyć za tymi pytaniami.

Otwierając dyskurs o tożsamości chcę zasygnalizować to, co w prekursorski sposób postmodernę przywołuje. Rzecz dotyczy Foucaulta i jego pomysłów na TOŻSAMOŚĆ, TO SAMO, RÓŻNE – czynionych z uwagi na metafory „formacji dyskursywnej”, „dyskursu”, „zdarzenia dyskursywnego”, „pola energetycznego”, „episteme”, „dyskontynuacji”, „pęknięcia” (Foucault, 1977). Rozważania Foucaulta ujawniają nie tylko wagę samego myślenia w kategoriach różnicy i tożsamości, ale i wskazują na obecność odmiennych preferencji TEGO SAMEGO bądź RÓŻNEGO w historii idei.

Dotarcie do dyskursu w całej nagłości jego zdarzeń, w jednostkowości, w rozproszeniu czasowym uwrażliwia na to, co znane, zapomniane, powtórzone, przekształcone, zatarte (Foucault, 1977, s. 49). Odślania obowiązującą „episteme”, stanowiącą swego rodzaju zasadę poznania, programującą powoływanie i wykluczanie określonych tekstów. Historia znaczone jest dwoma zasadniczymi przełomami epistemologicznymi, które rozgraniczają okresy królowania trzech zasad myślenia, trzech „episteme” (Baran, 1992, s. 113–119). Pierwszy okres stanowi realizację zasady podobieństwa – wyznaczającej preferencję myślenia w kategoriach relacji, pokrewieństwa, zgody, współbrzmienia – i trwa do przełomu w XVII wieku (Baran, 1992, s. 113). Drugi okres klasyczny, trwający od XVII wieku do końca wieku XVIII oparty jest o zasadę reprezentacji, przedstawienia. W tym pokartezjańskim porządku ważna staje się nie analogia, a kombinatoryka, analiza składowych prostych elementów, z których zbudowana jest całość (Foucault, 1970, s. 371–380; Baran, 1992, s. 114). I wreszcie trzeci okres otwarty przełomem epistemologicznym z początku XIX wieku i trwający do dziś (z perspektywy tekstu do lat pięćdziesiątych) (por. Descomes, 1996, s. 140). To właśnie ten modernizm wyłonił humanistykę czyniąc z człowieka temat nauk, a także zorientował poznanie wokół idei systemowości, organizacji rzeczy, budowy, dziejów, które trzeba ujawnić (Baran, 1992, s. 116). Foucaultowska interpretacja dziejów manifestuje pojmowanie tożsamości i różnicy. Przedklasyczna epoka koncentrowała się wokół podobieństwa, klasyczna – wokół tożsamości i różnicy, zaś modernistyczna wokół TEGO SAMEGO, które nie jest tożsamością, lecz „ciagle-tym-samym, przywoływanym z inności; [...] chodzi już nie o różnicę, lecz o odległość, dal” (Baran, 1992, s. 117). Ale i inne określenia naprowadzają na rozumienie tożsamości, jak chociażby idea autora jako funkcjonalnej zasady, pewnego wymiaru dyskursu (Foucault, 1974, s. 316–340). Dodatkowy akcent, położony na różnicę, obecny jest w myśleniu o transgresji jako geście dotyczącym granicy, wymykającym się definiowaniu, wskazującym na wiele: niepewność, wiktanie, wycofanie, przejście, iluzję, cień, przyzwolenie, kontestację, brak pro-

stej negacji i prostej afirmacji (Foucault, 1984, s. 301–320). Unieważnia się tu proste rozgraniczenia.

Napotykam tu ważny ślad tożsamościowy – Foucault rozwiewa mit odrębności, je-dyności, dystansu na rzecz bycia „w”, zwielokrotnienia, tożsamości rozpisanej poprzez organizację dyskursu. To ujęcie stanowi wyraźnie prekursorskie potraktowanie postmo-dernie pojętej tożsamości, na pewno je zapowiada i współtworzy. Ważne stają się wszelkie nieciągłości, progi, heterogeniczność zamiast uznania stałości, ciągłości, prze-jrzystości. RÓŻNE dominuje. Ale jednocześnie, jak zauważam, tożsamość ciągle pozostaje mocnym akcentem tych rozważań. Ważne jest samo sprzężenie/rozsprzężenie obydwu. Mogę bowiem zapytać, czy idea „episteme”, nawet po uwzględnieniu różni-cy, zmiany wpisanej w dyskurs, nie jest ufnością wobec tożsamości? Ostatecznie wszyst-ko jest manifestacją JEDNEGO. Czym jest kultura dopuszczająca wielość tekstów, ale z uwagi na jakąś obowiązującą zasadę? Czyż nie zachowuje przede wszystkim swej tożsamości? Dużo tu przesunięć, drastycznych cięć, zwrotów, ale mimo wszystko i TEGO SAMEGO. Wydaje się, że proporcje między tożsamością, RÓŻNYM, TYM SAMYM, powtórzonym są niezwykle wyważone. Tak, jak harmonijnie są wyodrębnione różne okresy w Foucaultowskiej filozofii dziejów – nawet jeśli postrzega się je poprzez cię-cia, progi, dyskontynuacje. Mogę stwierdzić, że Foucault wyodrębnia TO SAMO z in-ności, zachowuje tożsamość, powtarza Heraklitową harmonię przeciwieństw ufundo-waną na przeciwstawnych rzeczach, zmienności i obecności *logosu* (por. Diels-Kranz, 22 B, 8). Oczywiście w dyskursie Foucaulta nie ma głębi prawdy, jest tylko dyskurs. Ale w grze tożsamości i różnicy, w grze myśli wciąż obecna jest ta sama, powtarzana wojna tych samych przeciwieństw – nawet, gdy zostają unieważnione zmiennymi zda-żeniami dyskursu. Ostatecznie jest to post-strukturalna gra, która przywołuje struktu-ralne poszukiwania Claude'a Lévi-Straussa, mające na celu odkrycie uniwersalnego, in-wariantnego kodu, ale jednocześnie naprowadza na ich zniesienie, przekroczenie, rozprzężenie (por. Welsch, 1998, s. 194; Lévi-Strauss, 1970, s. 236–264).

Kolejny etap to myślenie Derridy. To już niekwestionowane królestwo różnicy. Jak naprowadzone zostaje myślenie na różnicę? „Różnia” (*différance*), która jest swoistą grą wytwarzającą różnice, jako „efekty różnicowe”, sytuuje się niezwykle daleko od myśli o TYM SAMYM (Derrida, 1978, s. 387). Jak jest myślana tożsamość? Czy stawianie przeze mnie takiego pytania ma sens? „Różnia” jest przecież ruchem, który naprowa-dza śladowo na przerwy, rozsunięcia, odstępy, zastępstwa, odroczenia. Dlatego wysta-wia na próbę jedność pojęć sensu, naoczności, spostrzeżenia, wyrażenia, których wspólnym mianownikiem jest bycie jako obecność (Derrida, 1997 a, s. 167). Co z toż-samością? Europejski fonocentryzm i logocentryzm, uprzywilejowując mowę, otoczył obecność określeniami: człowiek, świadomość, istota, podmiot, tożsamość (Derrida, 1999). Tym samym wyznaczył kierunek myśli podążającej za samoobecnością podmiotu, który jest obecny w nieustającym „teraz” – samoświadomy i samodzielny, bliski źródła tożsamości. Derridańska „różnia” znajduje wszelkie pęknięcia, napięcia w tej „obec-nościowej” myśli, która rozrywana jest nieobecnością (por. Hassard, 1993, s. 10–11). Wyprowadza myślenie o tożsamości poza tożsamość, gdy wskazuje na różnice. To ra-czej manowce, na które „obecnościowa” myśl sama siebie wyprowadza. Efektem „róż-ni” jest więc co najwyżej odwleczona wszelka obecność jako absolutna tożsamość ze

sobą. Wprowadza ona nieczystość w pozornie niezmaconą tożsamość odnoszoną do siebie. Tożsamość pomyślana jest jako odwleczona, pęknięta.

Co można w sytuacji „po” – po takim rozwiązaniu pracy „różni”? Właściwie „po” myśli o różnicy i „różni” można już tylko pisać o obecności na gruncie nie-tożsamości ze sobą. W tym też rozumieniu wszystko, co wiąże się z obecnością, tożsamością zostaje sprowadzone do śladów i naprowadza tylko na różnicę (Derrida, 1997a, s. 143). Zaś pierwotna tożsamość, nie będąc pierwotną i tożsamą, naprowadza na powtórzenie w ruchu różnicy (Banasiak, 1997, s. 190). Zamiast ekonomii TEGO SAMEGO w jego totalności pozostaje strategia podlegająca INNEMU, otwarta na INNE i poprzez INNE (Derrida, 1997 b, s. 106). Ta nieprzewidywalna inność przecina ekonomię tożsamości przedrzeźniając ją, powtarzając, zastępując. Tym samym uruchamia niezwykle ciekawą strategię otwierania, odblokowywania, rozstrajania, by umożliwić INNE, które będzie jedynym naszym odkryciem w świecie, które nie odkrywając siebie samego odkryje nas samych – wciąż pozostających do odkrycia (Derrida, 1997b, s. 105). Taki ruch „różni” wytwarza podmiot, który nie jest jednak w prostej tożsamości ze sobą. Wytwarza „to samo jako stosunek do siebie w różnicy ze sobą, to samo jako to, co nie-tożsame” (Derrida, 1997a, s. 138). Dlatego przez grę nieobecności rozerwany zostaje Husserlowski podmiot absolutny, którego obecność dla siebie jest czysta i nie podlega pobudzeniu zewnętrznemu (Derrida, 1997a, s. 140). Fenomenologiczna absolutność podmiotu ufundowana na przeciwstawieniu podległej mu rzeczy jest przez „różnię” zdemaskowana. Każda tożsamość, świadomość, obecność, jedność, a tym bardziej samoświadomość i samoobecność, tylko bardziej naprowadza na różnicę, które rozbijają myślenie o TYM SAMYM. „Różnia” – nie będąca różnicą ontologiczną, a jedynie grą śladów – jest myśleniem o JEDNYM różnionym przez siebie samego, poróżnionego ze sobą i zacierającym ślady.

Jak wykorzystać strategię tej gry? Myślenie nie-tożsamościowe o tożsamości każe śledzić pewne nieustannie ulegające zatarciu ślady gry, która wydobywa się z przeciwieństw: nieobecności i obecności, tożsamości i różnicy, ciągłości i punktowości, pewności i uludy. Uwrażliwia na przesunięcia i tym samym wyprowadza tożsamościowe myślenie z manowców, na jakie się natrafia podczas prób jednoznacznego stanowienia czegoś absolutnie tożsamego lub absolutnie różnego. Pozostaje oczywiście cały balast językowy, ów słownik dawny, który zgodnie z europejską praktyką metafizyczną każe ufać przeciwstawnym określeniom i nie zezwala na swobodną praktykę (Rorty, 1996, s. 31). To okrutne i ciekawe zarazem, że o niemocy opozycyjnej trzeba mówić przeciwieństwami, by cokolwiek napisać. Można jednak przesuwac, zmieniać, wskazywać na sprzeczności, czy pęknięcia. W jakichkolwiek kontekstach nie dyskutować by ujęcia Derridiańskiego, to poprzez propozycję myślenia wokół strategii, przygody i dyscypliny ujawnia się szansa uprawiania niezwykle dynamicznego sposobu pisania – przepelnionego zmianą, wieloznacznością, zastępstwem (Welsch, 1998, s. 196–205). Wyzwaniem staje się nieustannie zacieranie śladów jakiejś nieobecnej źródłowej tożsamości. Tym bardziej jest to przydatne do rozważań o tożsamości, pojmowanej raczej jako ruch niż całościowy blok.

Myśl Derridy o różnicy zyskuje wsparcie dla siebie u Deleuze'a i Guattariego. Dla Deleuze'a tożsamość obraca się wokół różnicy – nie jest więc pierwotna i istnieje ja-

ko druga zasada, która „się stała” (Deleuze, 1997, s. 79). Różność staje się żywiołem tego świata ponietzscheańskiego, który tropi Deleuze. Co dzieje się z tożsamością w myśli, która nie czyni z niej pierwotnej zasady? O tożsamości daje się pomyśleć, ale w aspekcie ruchu, skoro wieczny powrót nie oznacza powrotu TEGO SAMEGO, jedynie samo powracanie może konstituować „To Samo tego, co się staje” (Deleuze, 1997, s. 80). Możliwe jest zatem tylko rozumienie tożsamości jako mocy wtórnej, której siła jest raczej udziałem różnicy. Jedyna tożsamość, która jest właściwie tożsamością różnicy, musi obracać się wokół powtórzonego RÓZNEGO.

I właśnie to ten moment ruchu myśli muszę dłużej rozważyć, gdyż bezpośrednio zdaje się naprowadzać na swoisty tryb „dziania się” tożsamości, a właściwie rozgrywania tożsamości w różnicy. Wytworzona przez różnicę tożsamość zostaje pomyślana jako powtórzenie. W tym też sensie uwypukla ten tryb tożsamości, który każe powielać, symulować, przekształcać, przypominać, wspominać, zapominać, rozpamiętywać, rozszypywać, powtarzać. Myśl tożsama w tym, co różne jest otwarta na przekształcenia, pęknięcia, stawanie się. Komasuje w sobie i aspekt Nietzscheańskiej „woli mocy”, i poddanie się rytmowi nieustannych metamorfoz (Deleuze, 1997, s. 80). Tak pomyślana tożsamość – gdy spoglądać z perspektywy afirmacji ruchu – wprowadza w samo sedno „dziania się” tożsamości nie przedmiotowej, a „mechanicznej”. Bezpośrednio zaś naprowadza na złożenie: jednoczesne poddanie się jej ruchowi i aktywne uczestnictwo. Tożsamość dzięki myśleniu o powtórzeniu i różnicy uruchamia od razu całe pole rozważań, które chce wydobyć. Przywodzi na myśl „dzianie się”, pęknięcie, tryb, ciągłość, rozerwanie etc., które dynamizują tożsamość – każąc jej ukazywać swe nietożsamościowe oblicze. To dla mnie ważne konsekwencje.

Wydana wojna porządkowi, koherencji, prostemu rozdzielaniu fikcji od rzeczywistości zostaje dodatkowo wzmocniona metaforą anty-Edypa (Deleuze, Guattari, 1977). Porzucony zostaje modelowy schemat tożsamości warunkujący Edypa – w jego całościowości, oddzieleniu pragnień od realnych działań – na rzecz Schizo, który burzy porządek oddzielający realne od fikcyjnego, jak i wszelkie odniesienia poprzez akt realizacji swych pożądań w sferze realnej. Schizo jest kwintesencją różnicy, jego ruch jest nomadyczny, to znaczy bezcelowy, nie pozostający w ograniczeniu szlakami, granicami, celami. To apoteoza nie-tożsamości, nie-obecności. To bycie w ruchu, w nieokreślonej czasoprzestrzeni bez podziału na centrum i peryferie, bez jedności, bez określoności. Na ten sam aspekt rozpatrywania nie-tożsamości poprzez „dzianie się” natrafić można w rozważaniach o „kłączu” będącym wiązką poplątanych ze sobą odnóg nie poddających się rozdzieleniu na części naziemne i podziemne, na to co pierwotne i pochodne (Deleuze, Guattari, 1988, s. 221–237).

Gdyby myślenie według „kłącza” uczynić kluczem do rozważań trzeba by porzucić myślenie o początku i końcu, o ciągach jednoznacznie wyprowadzających jedno z drugiego. Co z tożsamością, gdyby poddać się takiej myśli? Jedyną tożsamością kłącza jest nietożsame kłącze. Idea „kłącza” unicestwia tożsamość, afirmuje różnicę, wielość, powtórzenie, decentrację. Podążając za tym sposobem myślenia można zrezygnować z rozważania koherentnej tożsamości jako wyprowadzalnej, odnoszonej, odgraniczalnej, stałej, jednoznacznej. W tym ruchu nomadycznym pozostawałaby jeszcze tylko wymyślona, chwilowa nietożsamościowa tożsamość z czymś, co nie dawało-

by w żadnej mierze Tożsamości, a tylko bardziej naprowadzałoby na globalne poróżnienie i niezakorzenie. I sam ruch. Nieistotne staje się dla mnie samo tematyczne zorganizowanie wokół różnicy i powtórzenia lub tożsamości i różnicy. Ważniejsze jest samo prowadzenie myśli tożsamości/nie-tożsamości ze zwróceniem szczególnej uwagi na ruch. Każde to rozpatrywać tożsamość w procesie, punktach, powtórzeniach – w „dzianiu się”.

Zwracając uwagę na ujęcia, które wprowadzają tożsamość w ruch nie sposób nie odwołać się do myślenia o „tożsamości gracza” Lyotarda (Lyotard, 1997).

Jaki jest wymiar myślenia o ruchu TEGO SAMEGO? Społeczeństwo ponowoczesne – po załamaniu się „metanarracyjnych” środków uprawomocnienia – konstytuowane jest przez wiele poróżnionych gier językowych (Lyotard, 1997, s. 20). Tym samym jednostce w jej ponowoczesnej kondycji odebrane zostaje rozczarowanie z powodu braku uprawomocnienia „metanarracjami” w kategoriach prawdziwości i słuszności (por. Hassard, 1993, s. 9). To, co jej pozostaje, to heterogeniczność gier językowych, których reguły nie zawierają żadnego uprawomocnienia w sobie i są jedynie przedmiotem umowy między grającymi (Lyotard, 1997, s. 44). Modyfikacje reguł gry zmieniają jej charakter, tym samym posunięcia w danej grze, które nie odpowiadają danym regułom, nie należą już do tej gry. Wszystkie zaś posunięcia należą do wspólnej agonistyki (Lyotard, 1997, s. 45).

Czym jest tożsamość jednostki w tym poróżnionym świecie gier? Jednostka jest w grach, a właściwie jest w skrzyżowaniu tych różnych gier. Tożsamość jest tym, co wytwarza się w toku gier. Mogę zapytać czy chodzi tu o efekt, na przykład poróżnionej, doraźnej, ale jednak ukształtowanej tożsamości? A może chodzi tu raczej o sam ruch? Wydaje się, iż tożsamość w Lyotardowskim świecie gier ma wiele wspólnego z ruchem, ale mimo wszystko jest przede wszystkim efektem, rezultatem. Efekt co prawda ulega rozbiciu – bo jest rozpisany na nieskończoną ilość posunięć w ramach reguł znanych i tych na nowo tworzonych – ale mimo wszystko zostaje ocalony. Tożsamość gracza tyle jest aktywna, ile pasywna – człowiek jest grającym i jest wynikiem tej agonistyki, jest produktem (Lyotard, 1983). U Lyotarda zwycięża myślenie o jakichś mimo wszystko uchwytnych efektach poszczególnych etapów gier. Jest coś, co daje się uchwycić, zatrzymać, do czego w grach można się odwoływać. Nie ma tu utożsamienia tożsamości z ruchem gier, który niczego nie ocala, nie zostawia. W Lyotardowskich grach pojawia się „sobość” (Lyotard, 1997, s. 58–59), gdyż w ponowoczesnym społeczeństwie w końcu każdy odesłany zostaje do siebie, choć „sobość” to bardzo mało. Jest ona wystawiana na próbę, przetwarzana, ale trwa. Ocalona „sobość”, która nie jest jednak odizolowana, funkcjonuje w strukturze relacyjnej, którą charakteryzuje ruchliwość (Lyotard, 1997, s. 59). W tej sieci relacji i gier ostatecznie, jak pisze Lyotard, jest się zawsze „młodym bądź starym, mężczyzną bądź kobietą, kimś bogatym bądź biednym, usytuowanym w „węzłowych” punktach przebiegów komunikacyjnych, choćby miały być one całkiem znikome” (Lyotard, 1997, s. 59).

To, co mogę zauważyć to fakt, iż tożsamość nie jest rozpisana na ruch i przez niego rozbita. Jest się raczej określonym kimś czy czymś w ramach gier, którego/co da się uchwycić w relacjach. Tożsamość tu jest niesiona ruchem, ale się w nim nie zatracza.

Myślą o poróżnionych grach paradoksalnie powołuje się całkiem statyczną tożsamość – choć chwilową, relacyjną i wygrywaną.

Szukając postmodernistycznie ujętego ruchu tożsamościowego trafiam wprost w świat „precesji symulaków” Baudrillarda (Baudrillard, 1997, s. 175–189). Jak nieobliczalny, niekończący się ruch symulaków może przywołać na myśl tożsamość? Dzisiejsza sytuacja jest dla Baudrillarda nieustanną implozją sensów, przerostem produkcyjnym różnic, zacierającą się granicą między rzeczywistością i jej pozorem, wyczerpaniem się możliwych zdarzeń i zrealizowanych utopii, powszechnym ujednoczeniem w obliczu hiperrealności (Baudrillard, 1977). Takie ustalenia niosą ze sobą ważkie konsekwencje dla konkretnych sytuacji tożsamościowych w „hiperteli” (Baudrillard, 1976). Życie poza końcem, w czasie zrealizowanych utopii rodzi jedno charakterystyczne doświadczenie zubożenia i neutralizowania wszelkich różnic, zanurzenia we wspólnej przestrzeni nieodróżnicowania (Baudrillard, 1976). Kultura staje się maszyną zubożoną na wytworzone przez siebie różnice. Różnicowanie staje się nieodróżnicowaniem. Doświadczany staje się ów moment ekstazy w nieustannej progresji tego, co podobne w sytuacji uniwersalnej symulacji, gdy ciągle doświadczamy siebie, ujednoczonych w toku zdarzeń (Welsch, 1998, s. 208). Wszystko jest symulowane i unieważnia wszelkie rozróżnienia, odniesienia, utożsamienia, zakorzenienia.

W jakiejś mierze ustalenia Baudrillarda zbiegają się z interpretacją przez Pierra Klossowskiego zasady wiecznego powrotu Nietzschego: nie ma już oryginału, a model kopii jest już tylko kopią, kopia zaś jest tylko kopią kopii; nie ma jednej przybieranej maski, gdyż twarz przykryta tą maską jest już maską; nie ma faktu, a są tylko interpretacje, każda kolejna interpretacja jest interpretacją poprzedniej; nie ma właściwego sensu słowa, a są tylko przenośnie; nie ma autentycznego tekstu, a tylko przekłady; nie ma prawdy, a tylko parodie (Klossowski, 1988, s. 59–77; Descombes, 1996, s. 218). Nie ma już tożsamości, jest tylko tożsamość udawana. Zasadzie tożsamości zostaje przeciwstawiony pozór zasady. „*To samo jest zawsze innym, które podaje się za to samo i nigdy nie jest to samo inne, jakie ukrywa się pod tą samą maską*” (Descombes, 1996, s. 219).

Mogę zapytać o to, czy ruch – który naprowadza na maski, kopie, symulacje, nieustanne poróżnienie, pozór – w jakiejś mierze nie ocala TEGO SAMEGO, choćby nie o tożsamość chodziło, a o pozór? Czy ujednoczenie nie wytwarza TEGO SAMEGO? Myślenie o różnicy zostaje porzucone na rzecz neutralizacji, zubożenia. Tworzy się ujednoczona przestrzeń, z której nie sposób czegoś wyodrębnić czy umiejscowić. Pojawia się więc jakieś myślenie o jakiejś jedności i jakiejś tożsamości. To symulacyjne TO SAMO, wykreowane na dawne podobieństwo, nie jest oczywiście już TYM SAMYM, zresztą pamięć to odniesienie zapodziała. Jest ono raczej wykorzenione, zdynamizowane, zlepione z czymś innym, wymieszane, rozerwane – puszczone w ruch symulowanej przestrzeni. Ale to w końcu jakieś TO SAMO, które ujednocza i zlewa wszystko w JEDNO. I takie konsekwencje myślowe mogę wyprowadzić na użytek tych rozważań.

Wstępnie naprowadziłam na ślady tożsamościowe w postmodernizmie. Ważne jest dla mnie przede wszystkim samo dookreślenie ruchu tożsamości/nietożsamości. Bycie w ruchu, który wiąże się z byciem w trybach, nie pozwala temu, co różne znieruchomić i stać się odrębnym poprzez uzyskanie statusu rzeczy tożsamej z sobą. TE SAME

tryby TEGO SAMEGO ruchu nie zezwalają również różnicy fundować swej odrębnej nie-tożsamości, pewnie wznoszonej i odnoszonej do czegoś tożsamego. Odnajduję tu wątek, który jest mi potrzebny w dalszych rozważaniach. **Obecne (nie dość obecne?) jest tylko symulowane TO SAMO, wchodzące w dziwne filiacje z dawną tożsamością i dawną różnicą.** Stapiając wszystko w jakieś nietożsame JEDNO odslania się niekoherentne pole rozważań wokół ruchu tożsamościowego, który komasuje dyskontynuacje, pęknięcia, symulacje, wzmocnienia, neutralizacje, upojenia, zubożenia etc. Tym samym takie oblicze ruchu kwestionuje TO SAMO ujęte całościowo i przedmiotowo. Dawnych tożsamości i różnic, o których można by sądzić, iż są – nie ma. Tożsamości w końcu nic nie jest w stanie przynieść, gdyż zagubione zostały wszelkie odwołania, rozgraniczenia, zakorzenienia. Pozostaje ujednocający ruch, który nade wszystko niesie ze sobą dynamicznie pojętą symulowaną tożsamość uruchamiającą działania określone przez automatyczność i powielanie.

Wskazując w postmodernistycznej myśli to naprowadzenie na ruch – przywołujący na myśl maszynierię, automatyczne powielanie, pęd, granie – znajduję ważki trop, który jest znamieny dla ujmowania tożsamości w tej perspektywie. Jakkolwiek by nie dyskutować tożsamości – bądź to uzbrajając ją w aspekt społeczno-kulturowy, bądź rozważając ogólnie TO SAMO – zawsze wydobywa się, przekształca, powraca ten sam sposób ujęcia.

Tożsamość piszących o nie-tożsamości

W tym momencie rozważań pomocne będzie dla mnie zasygnalizowanie innego aspektu tożsamościowego w postmodernizmie. Dotyczy on nie tyle bezpośredniego podejmowania wątków różnicy, tożsamości, powtórzenia, symulowania etc., ile pośredniego budowania refleksji w obrębie określonych tekstów, określonych tematów, określonych sytuacji mentalnych i zachowaniowych. Rzecz dotyczy kontekstu współtworzącego postmodernistyczne rozwiązania odnośnie TEGO SAMEGO, ale też budującego postmodernistyczną tożsamość piszących. Jak konstruowana jest tożsamość postmodernistyczna, która owocuje dyskursem nie-tożsamości/tożsamości? Z czego i w obrębie czego się dokonuje?

Ważkim obszarem, do którego trzeba odnieść tę refleksję, jest globalna sytuacja ekonomiczna i polityczna lat 60-tych. Wiąże się to z przedefiniowaniem „dawnego” siebie. Zjawiska związane z neokolonializmem, *boomem* gospodarczym, zmianą podejścia do globalnych rozwiązań industrialnych czy politycznych, rewolucją dotyczącą systemu informacji, innowacyjnością, konsumpcyjnością, egalitaryzmem, wolnościowymi działaniami czy prymatem roli indywidualności w każdorazowych rozwiązaniach – to podłoże formujące postnowoczesną myśl liberalną (por. Jameson, 1997, s. 193; Gellner, 1997, s. 71). Niewątpliwie, jak pisze Vincent Descombes, trend chociażby w dyskusji francuskiej po 1968 roku wyznaczony został określonym schematem doświadczeń i emocji towarzyszących osiągnięciom politycznym i społecznym tego czasu, w którym nadzieja i rozczarowania zostały stopione: najpierw entuzjazm, potem poczucie i nadzieja, iż wszystko jest możliwe, a wreszcie świadomość powołania nowego porządku jeszcze bardziej rygorystycznego (Descombes, 1996, s. 201–202). W tym

sensie Francuzi odegrali w skrócie i z licznymi przeobrażeniami zasadniczy emocjonalny scenariusz nowożytnych rewolucji (Descomebes, 1996, s. 202). To wpisanie się w kulturowo wyznaczone francuskie doświadczenie zmiany.

W podobny sposób doświadczenia polityczne, gospodarcze i społeczne zaprogramowały amerykańską myśl postmodernistyczną, choć były to zupełnie inne doświadczenia i inne poczucie zmiany. Tam raczej chodziło o pragmatyzm, purytańskie przywiązanie do mieszczańskich wartości niewielkich wspólnot, otwartość na inność, oswojenie ze zmianą, nie obciążoną pamięć zbiorową czy poczucie przywiązania do indywidualności, wolności jednostkowej, nienaruszalności własności prywatnej, demokratyzacji wszystkich dziedzin życia (por. Lynd A.S., Lynd H.M., 1929). Takie doświadczenia wyznaczone całościową sytuacją kulturową określiły ściśle myślenie liberalne, którym później postmodernizm, chociażby w wydaniu Rorty'ego, będzie się sycił (por. Rorty, 1982, 1996). To jednak nie tylko samo poczucie zmiany, ale i jej atrakcyjności dla wszystkich okazało się prymarne. Jak chce Ernest Gellner, transponowano tę na wskroś amerykańską mentalność na całość doświadczeń ludzkości (Gellner, 1997, s. 71).

Przeinterpretowane przez postmodernę dawne projekty nowoczesności – preferujące całość, pewność i rozdział – wymuszają rozważenie ich w szerszym odniesieniu, bardziej ogólnym, bo dotyczącym stosunku do dziedzictwa oświeceniowego. Dlatego postmodernizm będzie zawsze wskazywał na to przeinterpretowanie swej postawy, niczym „dawnego” siebie poczytanego jako swój „obcy”, aby silniej podkreślić fakt poczucia związania, uwikłania i niemożliwości odcięcia się od tego, co dawne (por. Bauman, 1995). Zgodnie z tak założoną praktyką nowoczesność – akcentująca zdeterminowanie, powszechność praw, ład natury, przejrzystość, trwałość fundamentów, obecność prawdy – zostaje doceniona w jej własnych przekroczeniach, nieświadomie przywołujących to, czego oświeceniowe praktyki dostarczać nie miały: przygodności, lokalności, nieokreśloności, przejściowości, wieloznaczności (Bauman, 1995, s. 260–261). Takiej postmodernie, właściwej chociażby Baumanowi, bliscy stają się Theodor Adorno i Max Horkheimer w tym sensie, w jakim wskazują na emocjonalną bliźnię pozostawioną przez filozoficzny projekt i praktykę nowoczesności, polegającą na strachu przed próżnią, rozumianą jako niedostatek wiążących, jednoznacznych, nadających się do powszechnego egzekwowania standardów (Bauman, 1995, s. 288).

Kolejnym pułapem, do którego odnosi się postmodernistyczna myśl, przeinterpretując swe dziedzictwo, jest nacjonalistyczny aspekt projektu nowoczesności. Dlatego postmoderniści – jak to robi Bauman – określają siebie w opozycji do nowoczesnego podporządkowania jednostki zbiorowym rozwiązaniom, sytuują się nieustannie wobec idei podobnych pomysłowi „fabryki idiotów” Johanna Gottlieba Fichtego, zakładającej konieczność kształtowania ludzi poprzez wykorzenienie w nich wolności woli (Bauman, 1995, s. 95). Postawa sprzeciwu wobec wszelkich nacjonalistycznych rozwiązań przede wszystkim jednak znajduje swe odniesienie do doświadczenia drugiej wojny światowej. Jest to widoczne zwłaszcza w całej filozofii spotkania ufundowanej na zbiorowym doznaniu szoku wobec upadku wyznawanych wartości (por. Lévinas, 1994). Jest to jednak również doświadczenie budujące nieufność postmodernistów wobec globalnych, pewnościowych rozwiązań i każące im akcentować wagę relacji moralnej (por. Bauman, 1996). Wszelkie totalitaryzmy są dla myśli postmodernistycznej

pułapem odbicia się, który umożliwia budowanie swej tożsamości w oparciu o ruch negacji. Podobnie rzecz ma się z socjalizmem. To kolejne odniesienie do nowoczesności, celem przeinterpretowania nowoczesnego projektu i praktyki socjalizmu. Odwołanie się do tego ostatniego szańca nowoczesności – jak to określa Bauman – staje się ważkim punktem w budowaniu tożsamości (Bauman, 1995, s. 302). Socjalizm potwierdzający urok i sensowność nowoczesnych środków i celów interpretowany jest z uwagi na realizację swych funkcji: demaskowania fałszu utożsamienia stanu rzeczywistego ze spełnieniem obietnic legitymizujących społeczeństwo nowoczesne; zaprzeczania możliwości lepszego niż dotąd spełnienia obietnic; nastawienia na własną i lepszą, niż dotychczas realizację tych obietnic (Bauman, 1995, s. 302).

Tych obszarów dookreślających tożsamość postmodernizmu jest wiele. Z uwagi na analogie z ponowoczesną rzeczywistością postmoderniści – jak chociażby Featherstone – wskazują na swe powinowactwo myślowe z Karolem Marksem, myślicielami szkoły frankfurckiej czy Walterem Benjaminem poprzez powołanie się na zjawisko fetyszyzmu towarowego, zastąpienia wartości użytkowej wartością wymienną rzeczy, fakt wytworzenia się wtórnej wartości użytkowej (Featherstone, 1997, s. 306). To odwołanie się do społecznego wymiaru człowieka, znaków w sferze życia codziennego staje się pomocne dla postmodernistycznej idei estetyzacji życia codziennego i obaw z tym związanych (por. Bauman, 1996, s. 226–228; Featherstone, 1997, s. 299–337).

Innym obszarem, w którym postmodernistyczna myśl znajduje zakorzenienie jest sztuka modernistyczna w wydaniu Pieta Mondriana, Yvesa Kleina, Marcela Duchampa czy Andy'ego Warhola w tej mierze, w jakiej wprowadza efekt codzienności, wymieszania, jednorazowości, seryjności, wagi detalu, paradoksu, trywialności (Welsch, 1998, s. 266–269). To uwikłanie w awangardowość szczególnie jest wyraźne u Lyotarda, co pozwala mu zakorzenić rozumienie postmoderny w modernie (Lyotard, 1996 a, s. 29–43).

Nade wszystko ważne jest jednak wyodrębnienie samego pułapu lektur filozoficznych (może raczej retorycznych, literackich), poddawanych przez postmodernistów interpretacji, zezwalających na uchwycenie siebie w relacjach bycia: wobec określonych idei, z nimi, mimo nich, w nich, poprzez nie. Ta manifestacyjnie intertekstualna praktyka wyznacza horyzont postmodernistycznych doświadczeń siebie. Dlatego różnorodna praktyka filozoficzna, traktowana jako rodzaj pisarstwa, owocuje znajdowaniem licznych podobieństw w stylu myślenia zorientowanym na wielość sposobów opisu, użyteczność czy moralny wymiar rozważań (Rorty, 1996).

Jaki kanon literacki wiąże Rorty'ego, Derridę, Lyotarda czy Baumana? Egzemplifikując własną myśl, ostentacyjnie poróżnioną, celowe okazuje się sięganie do tego, co pokrewne myślowo, ale i do tego, co przekroczone, przeinterpretowane, dekonstruowane. Dlatego praktyka postmodernistyczna żywi się filozofią od Platona do Husserla, lansując tu podejście retoryczne, uwikłane, ironiczne, opowiadające logocentryczny dyskurs (Markowski, 1997, s. 81). Przekroczeniu interpretacyjnemu podlega i św. Augustyn, i René Descartes, i Immanuel Kant, i Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Markowski, 1997, s. 78–79). Główny wysiłek postmodernistów skupia się na ujawnianiu wszelkich dysonansów w myśli programowo pewnej, prawdziwej, „obecnościowej”. Filozofia tak podjęta przestaje być już Filozofią, a staje się retoryką, praktyka pisarską, demonstrowującą swój nieprofesjonalizm, aluzyjność, śmieszność (Markowski, 1997, s. 79). Prze-

interpretowanie Arystotelesa, Descartesa, Kanta, Hegla, Husserla czy Martina Heideggera należy do rutynowej czynności w konstruowaniu własnej postmodernejszości tożsamości (por. Bauman, 1995, s. 290–291; Deleuze, 1997; Derrida, 1967; Welsch, 1998, s. 286–295). To, co spojone prawdą, obecnością, rozumem, totalnością podlega tym samym interpretacyjnemu przekroczeniu. Bliskie zaś okazują się idee Jeana Jacquesa Rousseau, Donatiena Alphonse'a François de Sade'a, Nietzschego, czy Wittgensteina i one to wymagają zasygnalizowania, by toczyć post-moderny dyskurs (por. Deleuze, Derrida, 199, 1997; Derrida, 1999; Rorty, 1996; Welsch, 1998, s. 92–120). Pisana przez postmodernistów filozofia nie odsyła do prawdy, nie daje pewności i gwarancji odkrycia istoty rzeczy. Plasuje się raczej po stronie sofistów niż Platona – nie aspiruje do: odkrycia porządku bytu; wierności zasadzie absolutności i uniwersalności poznania; myślenia o „ja” jako substancjalnym podmiocie zwróconym poza siebie, ku prawdzie; traktowania języka w sposób aletyczny poprzez uznanie przystawalności słów do rzeczy czy możliwości komunikacji (Markowski, 1997, s. 73–75). Jest po stronie tego, co każdorazowo demonstruje: kontygentność poznania, jego nieuniwersalność; wagę samego spojrzenia na byt w obliczu faktu, iż byt nie odsyła do niczego poza samym sobą; traktowanie języka perspektywicznie z wiedzą o niemożliwości komunikacji i braku pewności; istnienie pragmatycznie pojętej jednostki, słabego „ja”, zwróconego ku sobie, ku własnym determinacjom prawd (Markowski, 1997, s. 73–75). To, co związane z przekroczeniem prymatu rozumu, pochwałą wielości i nieokreśloności stanowi pożywkę dla postmodernistycznych idei. Dlatego postmodernistom stanie się bliskie to, co wyznaczy ich horyzont doświadczeń raczej niespokojnych, chwiejnych, spojonych niemocą poznawczą, nieufnością wobec całości. Bliska stanie się im praktyka pisarska Charlesa Pierra Baudelaire'a czy Franza Kafki (Markowski, 1997, s. 88). Nade wszystko jednak użyteczna okaże się ta praktyka pisarska, która powoła teksty pozwalające – jak pisze Rorty – być mniej okrutnymi (Rorty, 1996, s. 191). Powinowactwo ideowe naprowadzi więc i na Vladimira Nabokowa, i na George'a Orwella, gdyż to tymi śladami podąża postmodernistyczny liberalizm (Rorty, 1996, s. 191–253).

Myśl postmodernistyczna jest uwikłana w wielce niekoherentne pole tekstów, umożliwiające budowanie tożsamości poprzez znajdowanie analogii w dookreślaniu siebie, znajdowanie dla siebie opozycji, wreszcie zaprzeczanie takim jednoznacznym praktykom identyfikacyjnym. Ten styl konstruowania siebie/nie-siebie poprzez RÓŻNE wyznacza jednocześnie sposób myślenia o świecie jako o ustanowionych praktykach bycia z tym, co INNE.

III. TOŻSAMOŚĆ W TOKU ROZSADZANIA

Uwagi wstępne

Tożsamość, którą chcę rozważać poprzez ruch, czyli „dzianie się” tożsamościowe, potrzebuje dalszego treściowego wypełnienia.

W obliczu poczucia „bycia na rozdrożu” jesteśmy przytłoczeni problemami, które mają swe źródło w różnego rodzaju WĄTPIENIU. Dziś dajemy upust naszemu wątpieniu w sposób globalny: metodologiczny, lingwistyczny, etnologiczny, polityczny etc. Nie tylko nie wiadomo CO opisywać, gdyż po części rozmyty został sam przedmiot (fakt), ale i JAK. Do tego borykamy się z obawami „CZY MOŻNA?”, „CZY NALEŻY?”. Wątpienie, jeśli tylko nie obezwładnia, może stać się załączkiem kreacji, która mimo wszystko wciąż coś komunikuje. Dlatego też wydaje mi się, że naszym udziałem winno być ocalenie choćby i nadwątlonego faktu, choćby i rozmytego przedmiotu namysłu. Warto zastanowić się nad możliwościami opisu kulturowego, wszak doba impasu metodologicznego właśnie tu poczyniła najwięcej spustoszeń. Pozostaje więc pytanie o to, jak dziś opisać tożsamość.

Od razu jednak muszę zaznaczyć, iż sądzę, że kultury zawsze były „na rozdrożu”. Zawsze bowiem na poziomie faktu kulturowego istniała niekoherencja, zmieszanie, zapożyczenie, kontrasty, asymilacje etc. Zawsze też istniały równie trudne problemy metodologiczne, o czym zaświadcza praca wielu klasyków antropologii, choćby Bronisława Malinowskiego (Clifford, 1997, s. 261–263). Niemniej racjonalny czas kazał wszelkie trudności przewyżczać w duchu jedności, całości, ładu. Teraz zaś wątpienie zostało zwielokrotnione, często przybiera formę opisywania wątpienia dla niego samego, obwieszczania niemocy. Wydaje się, iż trzeba to przełamać. Można wątpić, upając się tendencjami „post”, ale tylko po to, aby coś powiedzieć. Warto uczynić ze zwielokrotnionego poczucia bycia „na rozdrożu” pozytywne narzędzie opisu. Oto kilka uwag o tożsamości.

Proponuję dookreślić tożsamość „na nowo” posiłkując się metaforami ZBIERACTWA, ROZPROSZENIA czy MACHINALNEGO RUCHU. Pamiętać jednak trzeba o opisach etnologicznych nawet wtedy, gdy chce się przekroczyć ich stałość, aby wejść na teren „nietożsamego”, nieciąglego. Etniczność – jak chce Thomas Eriksen – jest gwarantem tożsamości kulturowej, gdyż kładzie akcent na relacje społeczne między jednostkami, które potwierdzają ich kulturową odrębność, integrują (Eriksen, 1993, s. 12). Uznanie

wagi „etnosu” pozwala rozważać tożsamość grupową i jednostkową w odniesieniu do wyznaczników, które kształtują – jak chce Clifford Geertz – pierwotny charakter więzi wspólnoty: więź krwi, powinowactwo rasowe, język, przynależność do określonego terytorium, religia, obyczaje (Geertz, 1973, s. 261–263). Etniczność wyznacza i klasyfikuje osobę w jej tożsamości pochodzeniowej i środowiskowej (Barth F., 1969, s. 13), odnosząc się do jej potrzeby poczucia wspólnoty, trwałości i przekraczania własnej indywidualności (Shils, 1996, s. 23). Pozwala zdefiniować choćby najmniejszy wspólny mianownik tożsamościowy, który zakorzenia jednostkę – dla Manniuga Nasha będzie to „łożko, krew, kult” (Nash, 1988). Takie ukierunkowanie na etniczność okazuje się wielce przydatne w interpretacjach tożsamości. Wskazując na uwarunkowania jednostki i zbiorowości – gdy zbiorowość jest celem etnicznie zorientowanej refleksji – takie opisy dookreślają czym jest człowiek w kulturze.

Perspektywa postmodernistyczna, która jest właściwie zgodą na opisy wskazujące na rozedrganie tożsamości, znajduje tu pewne wzmocnienie dla siebie, ale nie znajduje powinowactwa myślowego. Etniczność też rozmazuje podmiot, unieważnia siłę jednostki, rozpisuje na to, co dookoła, ale mimo wszystko zawsze odsyła do ujęcia obszarowo wydzielającego komponenty tożsamości. „Bycie na rozdrożu kulturowym” takie procedury identyfikacyjne wyklucza. Dlatego mój opis, rozważający TO SAMO na dużym stopniu ogólności, więcej zakorzenienia znajduje w myśli filozoficznej. Filozofia – potraktowana jako literatura – naprowadza bezpośrednio na ruch myśli o tożsamości, który potrzebny jest we współczesnym opisie człowieka dookreślonego przez wielość. Filozoficzny opis ze swej natury rozsada ramy myślenia (nawet, gdy jest systemowy), gdyż jest ogólny, metaforyczny, otwarty, zapośrednicza w RÓŻNYM.

Należy też odnotować ujęcia psychologiczne, które rozważają tożsamość osobową (zob. Erikson, 1968; Kon, 1987; Jarymowicz, 1988; Zaborowski, 1989). „Ja” zostaje w nich potraktowane schematycznie, rozpisane na określoną liczbę funkcji świadomościowych i nieświadomościowych, sprowadzone do, w niczym niezakorzenionego, całościowego procesu tożsamościowego. Zwykle „ja” psychologiczne opiera się na poczuciu ciągłości „ja” podmiotowego i przedmiotowego (James, 1890; Erikson, 1968). Oczywiście to „ja” zyskuje dopełnienie w relacjach społecznych, ale jest to zawsze myślenie o wypełnieniu całości „ja” w wyniku ścisłej przynależności i odrębności wobec „nie-ja”, „innego”, „nas”. Tym samym społeczne wymiary „ja” w niczym nie rozbijają pewności samego myślenia o tożsamości. Wszystko jest zanadto przedmiotowe i zanadto pewne: jest „ja”, jest jego społeczne funkcjonowanie, jest określony proces wyodrębniania siebie (por. Jarymowicz, Sikorzyńska, Waszuk, 1988, s. 177–197). Paradoksalnie ogólny i jednostkowy wymiar psychologicznej myśli o tożsamości nie sprzyja rozległości widzenia tego, czym jest człowiek. Człowiek nie zostaje więc opisany w różnych uwikłaniach swej tożsamości/nie-tożsamości – wraz z niemożnościami i pragnieniami stanowienia siebie, wraz z pograżeniem w kulturze. Zostaje za to rozpisany na procesy świadomościowe, względnie nieświadomościowe, które konstytuują „ja”.

Jedynie ujęcia preferujące to, co nieświadome w jednostce bardziej naprowadzają na ruch tożsamości, gdyż rozbijają scalony obraz człowieka poprzez to, co głębokie, ukryte, silne, programujące. Ma to miejsce zwłaszcza w psychologii Zygmunta

Freuda, Carla Gustawa Junga czy Jacquesa Lacana (Freud, 1967; Jung, 1976, 1989; Lacan, 1998; 1995, s. 159–169).

Dla Freuda „ja” jest całościowe i rozpisane jednocześnie na: *id* (nieświadomość rządzona zasadą przyjemności), *ego* (suma przekonań, wartościowań), *superego* (funkcja sumienia, kontroli) (zob. Freud, 1967). Szczególnie cenna jest propozycja Jungowska, gdyż zakłada złożoną i poróżnioną strukturę psychiczną jednostki poprzez wprowadzenie pojęć indywidualnej świadomości, indywidualnej nieświadomości, zbiorowej nieświadomości (zob. Jung, 1976, 1989; Piskor, 1994). Jest tu jednak pewność na gruncie osobowości wyznaczonej postawami, funkcjami psychicznymi (myślenie, uczucie, intuicja, percepcja), *personą*. Jednostka jest wprzęgnięta w kody kulturowe (por. Piskor, 1994, s. 30). Jungowska koncepcja procesu indywiduacji prowadzi do całości Jaźni poprzez mechanizm włączania: przystosowanie do świata zewnętrznego (wysztalcenie się *ego*, postaw i funkcji psychicznych, *persony*), przystosowanie do wewnętrznej rzeczywistości w sferze nieświadomości zbiorowej (integracja cienia, zróżnicowanie *animy/animusa*, detronizacja *ego* przez osobowości maniczne Mędrca i Matki). Jest tu zarazem pewność i rozpisanie „ja”. Warto odnotować też myśl Lacana z uwagi na jej ogólność, otwartość, niejednowymiarowość integracji i dezintegracji siebie (Lacan, 1998). Postmodernistyczny wymiar zyskuje zwłaszcza myślenie o: niemożności pełnego utożsamienia ze sobą, kłęsce jednostkowości w dążeniu do konstytucji autonomicznej indywidualnej tożsamości z sobą samym, dezintegracji poprzez Innego (interlokutor w języku, nasze *alter ego*, mówi poprzez nas) i innego (inny we mnie), tożsamości jako źródle fałszu i negacji prawdy (Gołębiowska, 1995, s. 159–169).

Powyższe ujęcia są cenne, gdyż nie tyle są pogrążone w niuansach procesów psychofizycznych, ile otwierają się na filozoficzną i ogólnokulturową perspektywę. Sygnalizując pośrednią istotność dla tego opisu wątków psychologii i etnologii nie muszą rozwijać ich dalej, gdyż stanowią one dla mnie jedynie problem aspektowy i marginalny. Mogę w tym momencie powrócić już do rozważań, które będą stanowić dalsze wypełnianie myśli o TYM SAMYM.

Doświadczenie tożsamości

Za punkt wyjścia rozważań chcę przyjąć myśl, która bliska jest pierwotnemu odczuciu. Dotyka ona sedna tożsamości: doświadczenie tożsamości jest (w) tym, co **mi** się przytrafia i co dotyczy **mnie**. Zamierzam podjąć tę myśl poprzez ruch negacji, by **wypreparować** sposób myślenia o doświadczeniu.

Opisane tu doświadczenie nie wiąże się z metodycznym badaniem drogą indukcji (Bacon, 1995, XIX). Nie jest więc to doświadczenie uporządkowane, z eksperymentem wyznaczającym postępowanie badawcze wiodące od szczegółu do ogółu. Nie chodzi też o doświadczenie wiążące się z preferencją świadomości jako strumienia przeżyć (Blackburn, 1997, s. 90–91). Nie jest więc dopuszczeniem do świadomości. To także nie to doświadczenie, które związane jest z doświadczającą świadomością, która prowadzi do jedności z samym sobą – jak chce Hegel (Hegel, 1963, s. 107). Nie jest więc Heglowskim zwrotem ku sobie, jednością z samym sobą czy uświadomieniem sobie swego horyzontu doświadczania. Ostatecznie nie odsyła do

tego, co całościowe, absolutne, refleksyjne, pewne, doskonałe, totalnie tożsame (Hegel, 1990, s. 438–452). Nie odnosi się też do tego, co źródłowe, pierwotne, czyste i w tym sensie nie staje się królestwem obecności preferującej czystą świadomość w jej intencjonalnych aktach (Husserl, 1982). Doświadczenie to nie odnosi się do bycia właściwego, uchwytyjącego siebie zakorzenionego w świecie (Heidegger, 1994). To również nie jest doświadczenie, które odsyłałoby do autentyczności, pierwotności opanowania świata przez naśladownictwo czy też prawdziwej więzi, posmaku wiecznej prawdy i ubóstwa współczesnego doświadczenia – jak opisywał to Benjamin (por. Sauerland, 1986, s. 152). Nie chodzi również o doświadczenie sprowadzone jedynie do całkowitego wpisania się w porządek relacji społecznych wyznaczających ramy identyfikacyjne (Laing, 1984, s. 189–211). To wreszcie nie jest doświadczenie hermeneutyczne łączące się z tradycją, jako językiem mówiącym samym z siebie „niczym jakieś ty” (Gadamer, 1993, s. 333). Nie bazuje więc jedynie na rozumieniu własnej dziejowości, otwarciu na innego w relacjach międzyludzkich (Gadamer, 1993, s. 336). Nie odsyła też do pierwszego, niepowtarzalnego i głębokiego spotkania z Innym (Lévinas, 1984, s. 33). Dalej nie chodzi o głębokie, mistyczne, przepelniające (mimo inności, niekoherencji) doświadczenie wewnętrzne Georgesa Bataille'a (Bataille, 1984, s. 266–281).

Pojmowane przeze mnie doświadczenie bliższe jest może empirycznej myśli (choć odartej z metodyczności) i jedynie w tej mierze, w jakiej każe myśleć o nieustannym byciu w ruchu, kumulowaniu wrażeń (Hume, 1963, s. 327). Bliskie też staje się myśleniu o rezygnacji z doświadczenia jako prymatu świadomości i głębi na rzecz eksperymentowania (Lyotard, 1989, s. 191). Jakie to doświadczenie?

Doświadczenie staje się dla mnie operacyjnym pojęciem, odziedziczonym po dawnych słownikach, mogą je więc uznać za nośne znaczeniowo. Nie można nie dyskutować tożsamości bez udziału doświadczenia, gdyż każda refleksja postmodernistyczna zawsze trudni się polemiką ze swoim „obcym”. Skoro tożsamość postmodernizmu budowana jest wobec takiego obcego dookreślonego przez obecność i doświadczenie – to dobrze jest od razu włączyć taki wątek myślowy w tok rozważań. Chcę wskazać na przesunięcia, zmagania, tarcia z myśleniem o, poprzez i wobec doświadczenia.

To pojęcie ma służyć myśleniu o tożsamości i wskazywać na niestałość w dochodzeniu do siebie/nie-siebie. Zamierzam przydać mu zwyczajność, chwilowość, niestałość. Jednak znów to wszystko odbywać się musi w zakorzenieniu (wszak nawet wykorzenienie jest tylko pochodną) w rozlicznych ujęciach. Doświadczenie tożsamości odsyła i do najprawdziwszego źródła, i świadomości, i działania, i chwilowości, i powtórzenia, i zwykłości bycia w ruchu siebie/nie-siebie. Takie operacyjnie ujęte doświadczenie pozwala na rozpisanie tożsamości poprzez ruch.

Powrócę do myśli, którą należy dookreślić: **doświadczenie tożsamości jest (w) tym, co mi się przytrafia i dotyczy mnie**. Przeanalizuję elementy składowe budujące to określenie doświadczenia.

Doświadczenie, które obrazowane jest zapisem „**jest (w) tym**”, umożliwia pewną mnogość interpretacyjną. „**Jest**” odsyła zarówno do konwencji obecnościowej, każącej myśleć o tym, co jest, ale i do konwencji rozłamującej obecność, dla której „**jest**” sy-

ci się tylko poczytywaniem siebie jako obecności, ale właściwie naprowadza na niemoc odniesienia. „**Jest**” odsłania całą moc tego doświadczenia nadając mu pewność, ale i ukazuje tylko potrzebę umownego traktowania czegoś nieobecnego jako realnego i uchwytnego. To „**jest tym**” uwypukla od razu prostą do wydzielenia przedmiotową całość „**tego**”. Poddaje się opisowi jak rzecz, którą można rozłożyć na części składowe i wskazać na układy elementów. Ale można obrać zupełnie inną ścieżkę interpretacyjną. Wystarczy tylko na ową całość, na „**to**”, spojrzeć niezupełnie przedmiotowo i całościowo. Coś, co nie jest całością, procesem i nie jest „**tym**” otwiera zupełnie inne możliwości interpretacyjne. Odsłania się aspekt ruchu. Potrzebne jest nam tu pewne przesunięcie w zapisie „**jest tym**”.

Zapis „**jest tym**” – choć wprowadza interpretacyjną wielość – nie umożliwiłby wskazania na sam ruch tożsamościowy. Potrzebne jest to „**w**”. Bycie „**w tym**” daje możliwość nie sprowadzania czegoś do siebie, pełnego utożsamienia, odniesienia. Wskazuje na zanurzenie „**w**” na zasadzie ruchu, „dziania się”. Doświadczenie tożsamości jest w tym, co jest ruchem. Jeśli jednak „**to**” nie jest rozumiane przedmiotowo i jest też „dzianiem” to stwierdzenie „**w tym**” tylko mocniej naprowadza na ów ruch. I to jest ta konsekwencja interpretacyjna, która będzie mi najbliższa.

Czym jest taki ruch tożsamości? Jest związany z tym, „**co mi się przytrafia**”. Najważniejsza w tym doświadczeniu byłaby moja obecność w ruchu i gotowość na doświadczenie siebie, innych, świata. Nie można być poza tym doświadczeniem, ale można doświadczać różnie. „**Przytrafia mi się**” od razu sygnalizuje pewną niemoc indywidualną w ogarnięciu chaosu czy trafu. Uzmysławia też sposób, w jaki dane jest mi być w tym, co mi się trafia. Ukazuje moją doraźność i zanurzenie w tym, co mnie nie może ominąć, by nie pozostawić we mnie śladu.

Ruch doświadczenia jest tożsamościowy, gdyż „**dotyczy mnie**”. Tu kryje się nie tylko aspekt mego zanurzenia w RÓŻNYM, które w jakiś sposób tworzy mnie, ale i inna rzecz ważka z pułapu refleksji nad tożsamością. Tożsamościowe – z punktu widzenia opisującego – jest to, na co można spoglądać w takim aspekcie. Spojrzeć na coś, przez co można uchwycić tożsamość, to spojrzeć tożsamościowo.

Gdy myślę tak o tożsamości to od razu usuwam w cień cały bagaż problemów związanych z procesem identyfikacji z czymś na zewnątrz. Sprawę tożsamości sytuuję po stronie siebie jako siebie. I tu cała sprawa się komplikuje, gdy przyjmie się konsekwencje myślenia postmodernistycznego. Nie można bowiem już prosto porozdzielać tożsamości na tożsamość ze sobą, dla siebie i tożsamość opartą o odrębność od innych (zob. Ricoeur, 1990). Dlatego niezbyt użyteczne staje się rozróżnienie na *idem* – taki sam, jednakowy i *ipse* – sam w sobie, sam dla siebie, tożsamy z sobą (por. Skarga, 1997, s.100). Porzucone więc zostać musi takie rozgraniczenie. W obliczu braku czytelnych opozycji manifestowanych w dawnych przestrzeniach mentalnych, przekroczona też musi zostać praktyka stanowienia o sobie, która ufundowana jest na rozdzielaniu „ja” immanentnego i transcendentnego, „ty” immanentnego i transcendentnego, co charakterystyczne jest dla przestrzeni filozoficznej, jak i artystycznej – zamanifestowanej chociażby w świadomości ekspresjonistycznej (por. Kuźma, 1976, s. 130–154). Postmoderna wymusza opis formułowany mimo dychotomii, gdyż jej programowa wielość nie zakłada konieczności ostrego rozgraniczenia.

Postmodernistycznie rozegrana tożsamość zostaje bardzo sprawnie wyprowadzona z własnej mocy uchwycenia siebie jako siebie. Zostaje rozpisana na doraźne próby identyfikacyjne. Dokonany wybór konstruowania opisu tożsamości w postmodernizmie od razu rysuje przede mną konieczność stanowienia o tożsamości ze sobą, ale nie-sobą odniesionym do siebie/nie-siebie, gdyż rozpisany na to, co zewnętrzne. I tutaj dla mnie pomocny okazuje się właśnie ruch, który wskazuje na „dzianie się” tożsamości.

Machinalny ruch, armatura, implanty tożsamości

Tożsamościowy ruch, który jest "dzianiem się", może być pojęty jako wytwórstwo.

Na początku była ciemność i zimne płomienie, i huk przeciągły, a w długich sznurach isker czarno osmalone haki wielocłonkowe, które podawały mnie dalej, i pelzające metalowe węże, co dotykały mię ryjkowato spłaszczonymi łbami, a każde takie dotknięcie budziło dreszcz błyskawiczny, ostry i rozkoszny prawie.

Zza szkielec okrągłych patrzył we mnie wzrok niezmiernie głęboki, nieruchomy i oddalał się, ale to chyba ja się przesuwano dalej i wchodziło w krąg następnego spojrzenia, budzącego drętwotę, szacunek i lęk. Ta wędrówka moja na wznak trwała czas niewiadomy, a w miarę jej postępów powiększałam się i rozpoznawałam siebie, doświadczając własnych granic, i nie potrafię wyjawić, kiedy mogło już dokładnie ogarnąć własny kształt, rozpoznać każde miejsce, gdzie ustawało. (Lem, 1988, s. 5)

Wytwarza się nie tyle efekt tożsamości, jako stan, ale wytwarza się sam ruch, który niesie ze sobą doświadczenia. Nie znaczy to oczywiście, że wytwórstwo nie niesie ze sobą wiary w możliwy efekt wypracowanej tożsamości, jako stanu, któremu chce się ufać, by go pojąć i oswoić, ale to pragnienie naprowadza tylko silniej na bezwzględność ruchu, który nie jest celowy. To ruch, o którym można by pomyśleć, iż jest automatyczny, machinalny. Nie chodzi tu jednak o celowość i całość maszyny ludzkiej, o jakiej myślał Julien Offray Le Mettrie (La Mettrie, 1984). Nie chodzi też tu o mechanistyczny obraz świata, który kształtował wyobraźnię Descartesa czy Izaaka Newtona (por. Capra, 1987, s. 83–139). To raczej machinalność, która wyznacza styl myślenia wokół konstrukcji, sztuczności, przepoczwarzzonego ruchu, trybów, które się napędzają, natłoku, taktyk, strategii czy oprzyrządowania. Na gruncie postmoderny to stanowienie o sobie jako o maszynach wiedzionych narastającym rytmem nowych pożądań (Deleuze, Guattari, 1977).

Myślenie o machinalnym ruchu odsyła tu raczej do poczucia, iż nie ma początku, nie ma źródła, z którego tożsamość może wypływać. Ważne zaś jest samo doświadczenie bycia w trybach tożsamości, która się toczy, zmienia, przepoczwarza, raz zwraca na siebie uwagę, a raz usuwa się w cień. Oczywiście opis rozważający tożsamość poprzez bycie w trybach musi uwzględniać wagę wymyślonego początku czy przyczyny, ale tylko po to, by jeszcze silniej zaakcentować sam ruch, który w pędzie porywa ze sobą wszystko. **Potrzebne są oazy spokoju, rezerwy pamięci, zatrzymane obrazy, wyuczone genealogie, ale właśnie dlatego, że jednostkowa tożsamość jest rozpisana poprzez ruch.** Wszystkie ślady są rozsypane, ale i zatarta jest też pamięć o niegdysiejszym bądź docelowym „tym”, co

koherentne. Nie ma „tego”, nie ma siebie. Pozostaje sam ruch, który rozsypuje, pozostawia, wyrzuca, zapośrednicza, destabilizuje, zatrzymuje etc.

Takie myślenie o ruchu tożsamości przynosi wzmocnienie w myśleniu o zużytych mechanizmach. Skoro dawne trakty, którymi zwykło się dochodzić do tożsamości gdzieś się zagubiły/zostały porzucone to nie ma żadnego wytrychu, który pozwalałby znaleźć właściwy klucz do odczytania, rozszyfrowania tego mechanizmu. Brak tu dawnych rusztowań, poczucia pewności w opisywaniu tożsamości. Co najwyżej tak prowadzony opis ruchu tożsamości może zwracać uwagę tylko na kreacje różnych innych, zastępczych, sztucznych, wymyślonych protez tożsamościowych, które mają dać ulgę powracającej obsesji zmagania się z tożsamością. Ale to zawsze już tylko wiedza o tym, iż to jedynie sztuczne, przepoczwazone i doraźnie wypracowane sposoby radzenia sobie z byciem w ruchu tożsamościowym. Różne nawyki – każące rozgrywać siebie poprzez wymyślone sztucznie więzi, doraźne strategie tożsamościowe, ale i powracające kryteria krwi, kultu czy usankcjonowanego miejsca w społeczności – stają się jednak na mocy swej „nadprodukcji” napiętnowane własną sztucznością zrywającą z odniesieniem do naturalnego porządku rzeczy. Te implanty tożsamościowe stają się wyraźnie zauważalne w swej sztuczności, zawieszane, niezbyt całkowite, przepoczwazone. Tylko bardziej naprowadzają na machinalny ruch. Są tylko swoistą armaturą, która stanowi osprzęt wymyślony, który domaga się opisu w kategoriach sztucznego oprzyrządowania, wymyślonych rusztowań tożsamościowych.

Takie myślenie o implantach tożsamości naprowadza na „ja” w ruchu, a właściwie „nie-ja”. „Ja” nie daje się pomyśleć jako forma, która się napętnia, rozwija. Ruch wymazuje jakiegokolwiek próby odnoszenia tożsamości do „ja” w sensie podstawy. Przywołuje na myśl różne doraźne wygrywane tożsamości, nieustannie rozpajane przez sam ruch, a więc może i przynieść ze sobą wiarę w „ja”, bądź nawet jego poczucie. To, co odsłania się w takim opisie ruchu tożsamości to nie przedmiotowa i nie obszarowo wyodrębniona tożsamość. Również to nie proces rozwoju, dochodzenia, który zakłada cel i podstawę w „ja”. **To ruch tożsamości „bez efektu”. Tożsamość jest w samym toku rozgrywania, rozsadzania, scalania, zakorzeniania, dekonstruowania, zmieniania.**

Tak pojęta tożsamość wskazuje na odniesienia wprowadzające zamęt, niekoherencję: raz tożsamość daje odnosić się do stanu i efektu, raz do procesu bądź chwili, raz jest atrybutem czegoś i jedynie aspektem działań. Ale właśnie na tej wielowymiarowości zasadza się doświadczenie tożsamości. Trzeba więc zachować pamięć o wielości odniesień, analizując każdorazowo elementy czy punkty orientacyjne.

Natłok, ornament, człowiek rozsypany „na”

Rozpisana tożsamość człowieka nie pozwala na jednoznaczne określenie tego, czym jest.

W rzeczywistości jednak żadne „ja”, nawet najnaiwniejsze, nie bywa jednością, lecz stanowi ono zawsze bardzo różnorodny świat, jest miniaturowym niebem gwiazdzistym, chaosem form, stopni, stanów, dziedzicznych obciążeń i możliwości.” (Hesse, 1929, s. 82)

Gdy nie ma odniesienia dopełniającego – „człowiek jest...” – pojawia się inna możliwość opisu: „człowiek bez czegoś/wszystkiego”; „człowiek bez człowieka”, „człowiek bez właściwości” (Musil, 1971). Stwarza to ponadto szansę na opis człowieka „w” – tożsamość rozpada się na detale, elementy. To strategia rozpisująca tożsamość i nie pozwalająca na jej scalenie. Rozsypane doświadczenie tożsamości bliskie jest doświadczeniu własnej granicy tego, czym się nie jest i całości, której nie ma. W tym sensie naprowadza na pewne przekraczanie siebie, ale nie w pozie egzystencjalnej, ale w całej niemożności transgresywnej, w swej banalności.

Nie wyklucza to jednak w niczym „obsesji” powracania do siebie, formowania siebie całego i uchwytne, wyróżnionego i określonego. Ta chęć wpisania swego „ja” w całość jest przecież ważkim nawykiem myślowym, wyznaczonym kulturowymi uwarunkowaniami, do którego jesteśmy przywiązani. W niczym to jednak nie unieważnia rozsypanej tożsamości. Co najwyżej zaś naprowadza na utracony przedmiot pożądania, jakim jest wiara w przystawalność kulturowej wizji koherentnego siebie do „faktycznego stanu rzeczy”. Z drugiej strony nic nie niweluje samej obecności (nawet rozzerwanej) kulturowych dążeń do wymyślenia uchwytne siebie. Ważne jest, że doświadczenia jednostkowe uparcie odstaniają chwilowość utożsamień, ich kontekstualność i niemoc „ja”. To jakby nieustanne obracanie się w miejscu, ociąganie, powolność, zwlekanie – ostatecznie nic niczego nie objawia.

Taki ruch tożsamości/nie-tożsamości odbywa się poprzez obfitość rzeczy, które ją/nieją tworzą – nieustanny nadmiar. Z drugiej zaś strony taki ruch tożsamości charakteryzuje się ubóstwem tego, czym jest/nie jest tożsamość siebie – które nie jest w stanie powołać scalonego „ja”. Droga do opisu tożsamości/nie-tożsamości człowieka prowadzi poprzez ornamenty, poprzez to, czym się obrasta w toku życia, poprzez nieustanny brak wszystkiego, co mogłoby naprowadzać na siebie. Jest się rozpisany przez działania, jest się w natłoku czegoś, jest się przepelnionym nie-sobą.

Zbieractwo

Tożsamość/nie-tożsamość daje się opisywać poprzez ornamentykę, maszynię.

Wszystko począwszy od brzmienia słowa, poprzez kolor liścia, aż po dotknięcie kawałka skóry, może jak wskazywał Freud, przyczynić się do udratyzowania i skryzalizowania poczucia tożsamości człowieka. Każda taka rzecz może bowiem odegrać w jednostkowym życiu rolę, o której filozofowie sądzili, że jest w stanie, a przynajmniej powinno ją odgrywać to, co uniwersalne, wspólne nam wszystkim.[...]. Każda jawnie losowa konstelacja tego rodzaju rzeczy może nadać ton naszemu życiu. (Rorty, 1996, s. 63)

Dać do tego należy – gdy akcentuje się ruchowy aspekt tożsamości – ZBIERANIE. Metafora zbieractwa jest potrzebna, gdyż naprowadza na sam ruch tożsamościowy. Prowokuje od razu pytanie o to, jak mogą przebiegać takie zbiory tożsamościowe siebie/nie-siebie. Tak ustawione pytanie jest jak najbardziej funkcjonalne, gdyż pyta o to, co zastane i kreowane, wokół czego można budować tożsamość. Otwarte jest również na tropienie możliwych przebiegów doświadczeń tożsamościowych w ich wymiarze

codziennym, banalnym. Zbieranie siebie „z” napotykanych fragmentów kontekstów, strzępów różnych rzeczywistości odsłania wiele odnośnie mechanizmu tożsamości: to, co dzieje się z „terytorium”; co dzieje się z „krwią”; na ile istotne jest myślenie wokół „innych”, „swoich” i „obcych”; na ile atrakcyjny jest kontekst, a na ile uniwersalność, jak przejawia się trwałość i ulotność.

Opis akcentujący zbieranie usuwa w cień tożsamość niejako „daną z góry” wyznaczoną względami kulturowymi, które czynią ją jedyną, pewną, konieczną i całościową, określającą jednoznacznie nas jako nas, bez szansy na zmianę (por. Taylor, 1995, s. 9–21). W zbieraniu siebie (choćby nawet nie-siebie) kreacja jest nieskrywana. Przy czym kreacyjność również nie jest pewna w swej twórczości i zamierzeniach, gdyż kreuje „w” bardzo wątej materii utkanej z przelotnych, przypadkowych i porwanych zdarzeń. Kreacja nie jest jednoznacznie prowadzona, gdyż nie przebiega na zewnątrz, „wobec” zdarzeń i nie zawiera się w komfortowej zdystansowanej postawie umożliwiającej tworzenie pewnego siebie „z”. Ale pogrążona w zdarzeniach zawsze pozostaje kreacją „w”, „poprzez”, ale nie „z”.

Zbieranie tożsamościowe bywa swobodne, choć może być postrzegane jako planowe. Ale to tylko pozór, to tylko bezpieczne odczytanie tożsamości jako pewnej w swej kreacji lub w konieczności uznanej „od zawsze”. Zbieranie doświadczeń i doświadczenie zbierania w swej procesualności jest chaotyczne i ewentualnie może być jedynie postrzegane (zawsze wstecz) jako ciągłe i planowe. Naprowadza więc tylko na kulturowo warunkowaną preferencję w postrzeganiu siebie, ale ma się nijak do jednostkowych napięć, które lęgną się u podstaw doświadczeń tożsamościowych. Doświadczenia nie pracują na wspólne „ja”, chociaż myślenie w kategoriach „ja” i „moje” jest przydatne w codziennym życiu. Wszak trzeba normować życie społeczne, to jest relacje międzyludzkie, i przez to się odgradzać, odróżniać od tego, co nas otacza. Ale ten praktycyzm obnaża tylko niewiedzę wiedzy o tym, że to tylko ułatwiające uproszczenie i że natura zbierania zawsze pozostaje chaotyczna, jeśli tylko chcieć na nią spojrzeć szerzej poprzez przypadkowość i poróżnienie.

„Ja” z tej perspektywy zawsze już pozostaje rozproszone w doświadczanych zdarzeniach. Pozostaje tylko wyczerpujący się ruch zbierania. Przywodzi to na myśl opis Benjamina, który postaci nowoczesnej nadał wymiar paryskiego spacerowicza *flâneura*, którego królestwem jest pasaż (Benjamin, 1970, s. 81). Jest on kimś przechadzającym się i zbierającym siebie pośród tłumu, który fascynuje go swoją żywiołowością i wobec którego jednocześnie zachowuje dystans (Różanowski, 1997, s. 158). Ta ambiwalentność postawy nowoczesnej – dookreślona nie tyle przez estetyzm, ile przez wolność, honor, rozum – jest wyraźna w systemach hierarchicznego rozdzielania jednostki i masy, gdzie może być rozstrzygana bardziej asymetrycznie (Ortega y Gasset, 1982). To przeciwstawienie siebie innym i złączenie z innymi osłabione zostaje w nie dość manifestowanym rozwarstwieniu ponowoczesnym, ale mimo wszystko ten wymiar jednostkowości i bycia w tłumie wciąż pozostaje ważkim tropem w doświadczeniach tożsamości.

Ruch zbierania kryje w sobie pasję dwojaką. Można oddawać się tej pasji w duchu indywidualnej aktywności, delektując się przy tym czynnym aspektem siebie. Kiedy samemu i na swój niepowtarzalny sposób zbiera się siebie pośród tego, co kultu-

rowo dane jako potencjalna przestrzeń manipulacji jednostkowej. Ale trzeba ulec zwyczajowemu i wspólnotowemu mechanizmowi zbierania, któremu raczej trzeba się poddać poprzez uznanie jego mocy, a to co można, to uczynić ów bierny aspekt doświadczania siebie swoją pasją.

Położenie akcentu na ZBIERANIE ukazuje tym samym istotny kontekst doświadczeń tożsamościowych. Taki ruch bardzo dobrze uwydatnia napięcie pomiędzy jednostkowością a tym, co wobec niej zewnętrzne. Odsłania się ważki aspekt doświadczenia, który jest wyraźny w przypadkach skrajnych: kreatywnej jednostki świadomej mocy i niemocy zbierania, a także jednostki poddającej się rytmowi bezwolnego świata, jako jedynej możliwości bycia. Świat tożsamościowy – gdy opisywać go poprzez ruch zbierania – nie jawi się jako świat wielkich struktur i mocnych mechanizmów, choć ze względu na potrzebę oswojenia go można mu przydawać takie cechy. To raczej świat, który – ujęty w perspektywie postmodernistycznej wiedzy – cechuje punktowość tradycyjalnych mechanizmów, doraźność.

Zbieranie naprowadza na bezwonną kondycję i poczucie skazania na przypadkowość i doraźność, w mocy których pozostają jednostkowe doświadczenia. Wyraża tym samym akceptację braku pewnego w swej kategoryczności początku i końca czy jednolitej formy. Zbieranie siebie poprzez różne zdarzenia – w RÓŻNYM i PODOBNYM – otwarte jest na to, co określone i nieokreślone. Zbiera się bowiem z czegoś, co określone w tym sensie, że wielokrotnie w kulturze opowiedziane, doświadczone, uznane i wprzęgnięte w system wiedzy tożsamościowej. Ale zbiera się również, a może przede wszystkim, z tego, co nie jest określone, czego formy i znaczenia nie zwykło się uświadamiać, a co rzadko kiedy przynależy do obowiązującego schematu wiedzy.

Rozproszenie

ROZPROSZENIE – oto następny trop w opisie doświadczeń.

[...] organizmy stanowią splot wielu takich „nie umiejscowionych” tożsamości. Nikt z nas nie posiada jednej, ogólnej tożsamości, lecz wiele pomniejszych. W zależności od rodzaju relacji człowieka z otoczeniem, dostrzeżemy istnienie tożsamości komórkowej, immunologicznej, umysłowej i wielu innych. (Vareli, 1996, s. 290)

Rozproszenie może przywoływać na myśl pewną miarę, która jest stosowana w fizyce i humanistyce, mianowicie entropii. Entropia staje się miarą nieokreśloności, stopnia nieuporządkowania. Traktowana jako wielkość fizyczna charakteryzuje stan układu ciał materialnych i określa kierunek samoistnych zmian w odosobnionym układzie termodynamicznym: wskazuje bądź na prawo konwersji jednokierunkowej – ciepła w pracę, bądź dotyczy nieodwracalności procesów (Prigogine, Stengers, 1990). Przeniesiona do humanistyki dotyczy zwykle entropii masowej kultury audiowizualnej, w której wzrośtowi uporządkowania w jednej przestrzeni towarzyszy wzrost dezorganizacji w innej (Miczka, 1992, s. 53–54).

Jednak proponowane tu rozumienie rozproszenia nie dotyczy ścisłej wykładni praw termodynamiki. Rozproszenie jest tu figurą myśli wskazującą

na permanentny stan braku scalenia, niemożności dotarcia do źródła tożsamości jako podstawy jakiegoś „ja”. To jedynie trop, który ma pomóc w opisie tożsamości jako „dziania się”. Doświadczenia tożsamościowe są rozproszone i to niezasadnie. Nic ich nie łączy, jedynie spajać może cecha nielączności. Rozproszona tożsamość rozgrywana jest w kontekście chaosu, przypadku, strzępów zdarzeń, fragmentów etc.

Nomadyczność, wielość, przypadek powodują, że doświadczeń tożsamościowych nie sposób zrozumieć, poznać czy scalić w imię koherentnego „ja”. Wszak na poziomie nie całkiem prostego organizacyjnego uczestnictwa, ale konkretnego i wielowątkowego **bycia** w zdarzeniach – istnieje niewspółmierność i niekoherencja zlepku drobnych punktów: intencji, postaw, skutków, nurtów, zamysłów, przebiegów etc. Jeśli dzieje się tak, iż rozproszenie jest niezauważalne – ze strony osób określających swą tożsamość czy osób trudniących się określaniem tożsamości innych – to w dużej mierze wypływa to z przyzwyczajenia siebie i innych do swojego koherentnego sposobu myślenia i dbania o to, by świat był uznany w tej mierze, w jakiej jest niesprzeczny z naszym myśleniem o nim. Stąd myślenie potoczne w kulturze: prawne, polityczne, zwyczajowe – jest prowadzone tak, iż utrwała nie tylko koherentną i komunikatywną wizję świata, ale jeszcze dba o to, by wizja ta stała się jedynym prawdziwym opisem tego, „jak jest”. W dużej mierze to przyzwyczajenie bywa wynikiem powszechnej zgody, co do zasadności i skuteczności stosowanych pojęć – w tym sensie, iż stosowne znaczy tu uporządkowane, rozgraniczone kryteriami, obwarowane sankcjami, unormowane prawnie, naznaczone piętnem ciągłego rozwoju kulturowego. Tak, że mówienie na przykład o koherentnych kryteriach grupowych – jako ustalonych, „od zawsze” – od razu przełożone jest na „faktyczny stan rzeczy”, gdzie wiadomo, że coś uzgodnione istnieje, jest namacalne, weryfikowalne. Jednak w perspektywie postmodernistycznej przejawy takiego dążenia do określania czegoś, chociażby werbalnie, w kategoriach jednolitości i adekwatności muszą być ograniczone i każdorazowo uzasadnione ekonomiką pojęć. Ale i tak postmodernistyczny opis będzie preferował raczej określenia wymykające się scalającemu słownikowi, choć nie znaczy to, że nie będzie zauważał określeń utożsamiających, odgraniczających, dookreślających w życiu codziennym. Różne wyznaczniki, okazują się być po prostu potrzebne dla życia w sąsiedztwie, dla życia z przypadłościami, wyborami, przypadkami, które trzeba oswoić. Jednak praktyka posiłkująca się określeniami i sytuacjami racjonalnymi nie świadczy o świecie racjonalnym i o takiej naturze świata ludzkiego. Rozproszona tożsamość także nie znaczy jej pewności w rozproszeniu czy niecelowości. Rozproszenie naprowadza raczej na nieprzystawalność do czegoś, nieodzwierciedlanie czegoś, jak i niepewność żadnego ze swych stwierdzeń o nieadekwatności.

Rozproszone są same zbiory tożsamościowe, a to, co zebrane – choć trudno mówić tu o pełnych, całościowych i satysfakcjonujących zbiorach – też jest rozproszeniem. Zbieranie i rozproszenie przenikają się i są dla siebie uzupełnieniem, a raczej wypełnieniem. Zbiera się z czegoś, co rozproszone, nie dlatego, iż było całością i rozpadło się na drobne fragmenty siebie, ale dlatego, iż rozproszenie jest stanem naturalnym. Z tego, co rozproszone buduje się równie rozproszonego siebie, choć mecha-

nizm ów nie jest czytelny. Trudno o czytelność w tym przypadku, skoro rozproszenie wiedzy ku radykalnej niekonsekwencji – wszystko jest obce, w tym sensie, iż nie jest przejrzyste dla siebie. Radykalizacja obcości w aspekcie tożsamościowym czyni doświadczenia tożsamościowe „obcymi” dla nich samych, a za tym nieprzejrzystymi. To jednak świadomość samego rozproszenia.

Rozproszenie tożsamości może być ujęte w perspektywie różnicy absolutnej – tak absolutnej, iż może przybierać absolutne formy TEGO SAMEGO – aby okiełznać różnicę, co właściwie tylko wzmacnia władzę i moc jej samej. Może też być opisane poprzez drobne i doraźne różnice, bez apologii ich mocy, ale z wiedzą o ich powszechności i przygodności. Rozproszenie w odniesieniu do różnicy sygnalizuje, iż nie sposób całościowo ująć tożsamości, a możliwa wiedza o tym, że jest się „czymś” jednym a nie drugim, to jedynie strzępy jakiejś wiedzy o przedmiocie, które akurat do nas dotarły, ale mają się nijak do nas samych – jako tego kim i czym jesteśmy. Pozostają różnice, drobne podobieństwa...

Do stopniowo wyprowadzanego opisu rozproszenia i zbierania siebie/nie-siebie szczególnie pomocne będą mi jeszcze inne określenia naprowadzające na ruch tożsamości takie, jak: AURA TOŻSAMOŚCIOWA, „CHWYTANIE SIEBIE”, ODCZUCIA IDENTYFIKACYJNE. By je wykreować muszę posłużyć się jednak nieco innym trybem opowiadania. Potrzebny jest mi konkretny kulturowy.

IV. OD JAPOŃSKIEGO DRZEWORYTU KU MYŚLENIU O AURZE TOŻSAMOŚCIOWEJ

To, co w życiu żyje polega na nieustannym rozszarpieniu tożsamości.

Emmanuel Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*

Punkt wyjścia rozważań

Zamierzam wytworzyć opowieść o TYM SAMYM nieco inaczej. Ważne jest, by wyodrębnić określony świat, czyli jakąś czasoprzestrzeń, jakieś sytuacje mentalne i zachowaniowe, poprzez które można myśleć o jednostkowych doświadczeniach tożsamości. Poniższe rozważania mają być manifestacją możliwości realizacyjnych płynących z przyjęcia perspektywy postmodernistycznej. Stanowiąc będą interpretację trzech wyodrębnionych przestrzeni mentalnych wyznaczonych konkretem: japońskim drzeworytem, amerykańskim serialem telewizyjnym, śląską akwafortą.

Powołane dalej trzy ciągi rozważań wprowadzają RÓŻNE za sprawą: różnych czasoprzestrzeni; różnych sytuacji mentalnych; różnego pojmowania jednostkowego i zbiorowego, przeszłego i aktualnego, trwałego i zmiennego. Powołują jednak ciągle TO SAMO ponieważ dotyczą wciąż tak samo zorientowanego opisu – z uwagi na doświadczenie tożsamości. Uznanie dla TEGO SAMEGO znajduje też wsparcie we wspólnym statusie wyznaczanych tu rzeczy, to jest kreowanych obrazów filmowych i malarzkich. Kryje się w tym posunięciu ponadto inna korzyść. Możliwe staje się powołanie opisu balansującego na granicy realnego i nierealnego poprzez odwołanie się do tego, co wykreowane i wyznaczone realiami kulturowymi.

Warto w tym momencie przybliżyć sam punkt wyjścia rozważań tożsamościowych, zorientowany wokół japońskiego drzeworytu. Chodzi o drzeworyt Andō Hiroshige ze szkoły *ukiyo-e* z końca lat 30-tych XIX wieku przedstawiający *Świątynię Temmangu w Kameido w śnieżnej szacie* (zob. il. 1). Zanurzenie w takim czasoprzestrzennym punkcie wyznacza od razu interesujący kontekst mentalny. Jeszcze trwa epoka rządów rodu Tokugawa (1603–1868), co w wymiarze kultury owocuje ciągiem doświadczeń zamknięcia, konsolidacji, trwania, stagnacji, sztywnej formy, ale i rozkładu, oczekiwa-

nia na otwarcie Japonii (por. Hilska, 1957, s. 214–325). Jest to więc umiejscowienie w takim momencie historii, w którym otwiera się perspektywa przyszłych doświadczeń Japonii już otwartej na świat w okresie Meiji (1868–1912), już przewartościowującej dawną siebie (por. Tubielewicz, 1984, s. 344–395). Ale ten umiejscowiony drzeworyt jednocześnie powołuje do życia inne konteksty: kosmosu, drogi, jednostki, grupy, co okazuje się być dla mnie ważne przy tropieniu rozlicznych napięć w jednostkowych doświadczeniach. Oczywiście mógłby ten drzeworyt zostać zastąpiony każdym innym. Ale może być właśnie ten. A może musi być tylko ten. Planowość mnie do niego prowadzi, przypadek mi go podsuwa...

Tak wybrany drzeworyt jest jednak przede wszystkim pretekstem, który ma posłużyć do konstruowania opisu sygnalizującego napięcia w doświadczeniach. Dlatego świadomie nie skorzystam tu z możliwości wyodrębniania geograficznej Japonii, Japonii widzianej oczami Europejczyka, Japonii japońskiej, istoty japońskości, gdyż takie rozgraniczenia nie są dla mnie użyteczne. Pojmowana przeze mnie Japonia, pojmowany drzeworyt ma przede wszystkim służyć Rozważaniom. I to rozważaniom rozchwianym. Styl myślenia trzeba wzmocnić określonym stylem Zapisu. Ostatecznie jest to wpisanie się w powracający problem, jak wyrazić niewyraźne, jak zaakcentować niemoc na gruncie poznania i wyrażenia. Zapisanie metaforami – które naprowadzają na sposób myślenia wieloznaczny, subiektywny, ulokowany „gdzieś” i poddający się dyslokacji – to zabieg strategiczny, który ma pomóc nadać kształt formalny myśleniu o tożsamości.

Opis

Japończycy mają [...] zdolność akceptowania z radością nietrwałości życia.

Shusaku Endo, *Samuraj*

[...] nasza literatura i sztuka wdrażają w nas przeciwstawienie: „ja” i świat, u pisarzy i artystów wschodnich silnie występuje identyfikacja: „ja” i to, na co patrzę jest jednym.

Czesław Miłosz, *Wprowadzenie do Haiku*

Popatrz jak pięknie
rozzaśniła się w słońcu
powierzchnia śniegu

Taigi, haiku ze zbioru *Taigikusen*

Tonie w śniegu. Zima. Warta uwagi dla Hiroshige. Edo – to Edo, tej zimy, tego dnia, tej chwili czy jej ułamek. To Edo XIX wieku, mające za sobą ponad 200 lat triumfu osobności i izolacji (por. Tubielewicz, 1984, s. 257–343). Kumulujące w sobie doświadczenia kolejnych Tokugawów, projektujących określoną formę szogunatu, hierarchii warstwowej, kontaktów ze światem zewnętrznym (por. Akamatsu, 1972, s. 6–22). To Edo pamiętające własny rozwój na miarę wschodniej, politycznej stolicy Japonii. To także już Edo zadające sobie pytania o celowość i atrakcyjność obranej drogi politycznej: zerwania z Europą. Edo – coraz bardziej zmuszone do podjęcia wyzwań Zachodu

du, powoli przygotowujące się do otwarcia. To Edo coraz częstszych kontaktów z Europejczykami, coraz większego zainteresowania Europą – nie bez przyczyny izolacja japońska wcześniej powołała szkołę tłumaczy literatury europejskiej (Tubielewicz, 1984, s. 282–341). Jednak Edo tej chwili, to Edo jeszcze nie otwarte. Rok jest może 1839 może 1837... Wschodnia stolica, izolacja dobiegnie niedługo końca – wraz z 1867 rokiem i cesarzem Mutsuhito nastanie już inne widzenie świata (Akamatsu, 1972, s. 233–305). To Edo jest jednak jeszcze – zgodnie z klimatem izolacji – rozsmakowane w sobie, w swej osobności. Ale to nie tylko Edo, to jeden z widoków Edo, jeden z wielu punktów Edo. *Świątynia Temmangu w Kameido w śnieżnej szacie* z serii *Słynne widoki Wschodniej Stolicy – Edo*. To seria Hiroshige – lata 30-te XIX wieku. Barwne drzeworyty ze znanej szkoły *ukiyo-e* (Alberowa, 1983, s. 126–140; Norwich, 1994, s. 499). OBRAZY PŁYNĄCEGO ŚWIATA. Ulotne przyjemności, chwile, droga, bieg spraw, tradycja, stałość Japonii (zob. Hillier, 1954). To obrazy będące niepodzielnie związane z odosobnionym światem związanym z rodem Tokugawa, z Japonią skupioną na własnej cywilizacyjności. Przynależne do XVII, XVIII, XIX wieku (Kotański, 1974, s. 256–272). To rodzajowe przedsięwzięcie obrazujące życie uliczne, konsekwentnie popularyzowane tak, iż w pełni zasłużyło sobie na miano sztuki „wulgarnej”, przynależnej chłopom, kupcom, mieszczanom. Zespolone klimatem z teatrem *kabuki*, zespolone zwłaszcza w rodowodzie i inspiracjach ludowością, zabawą, doraźnością, konkretem, a ponadto samym czasem – XVII wiekiem, który okazał się łaskawy zwłaszcza dla żywiołowych, mniej oficjalnych i reprezentacyjnych nurtów (por. Kotański, 1974, s. 247–292). Wraz z XVII wiekiem triumfuje emocjonalność, spontaniczność, ale zarazem i powściągliwe skupienie na przedmiocie, gdy stabilna kultura, czująca ciężar obranej drogi izolacji, zechciała objawić, dopuścić lub może raczej wybuchnąć *ukiyo-e* czy *kabuki*.

Ale *ukiyo-e* Hiroshige to już też inne doświadczenia i inspiracje. To inne Edo być może już w latach 30-tych XIX wieku wyczuwa zainteresowanie sobą Europy i nadzieje odnowy tradycyjnych reguł *ukiyo-e*. Coraz bardziej przeczuwające przyszłe trendy – ku Europie, ku nowoczesności, ku zmianie tradycyjnych modeli życia codziennego i publicznego. *Ukiyo-e* to przeszłość i przyszłość – to różne wytyczne, komasujące w sobie każdorazowo dookreślane przez czas reguły drzeworytnicze. Seria Hiroshige to zasady XVII-wieczne nakazujące słać kurtyzany, aktorów, wieśniaków (zob. Alberowa, 1987, il. 68–76). To również wytyczne wcześniejsze, gdzieś przywołujące realistyczne obrazy opowiadające *yamato-e* (malarstwo rodzime), które do XV wieku mieściły napięcia i namiętności Japonii (Zwolińska, Malicki; 1990, s. 330). *Ukiyo-e* gdzieś wydobyło, kontynuowało i przetworzyło styl dawnego *yamato-e* przesyconego emocjonalizmem, pełnego uznania i zafascynowania konkretem. Ale w tym momencie to już też wytyczne nowsze – XIX-wieczne, nakazujące słać historię, mity, legendy narodowe, odchodzące od wizerunków kurtyzan, wieśniaków, aktorów. Ale to też nowy pejzaż, nowy świat zwierząt. Taka zmiana jakościowa – rezygnacja z kurtyzan, ludowości teatru *kabuki* – mogła pogrzebać ulotności szkoły *ukiyo-e* w ogóle. Tylko pejzaż, zwierzęta i rośliny ocaliły przyjemności tego stylu (por. Maleszko-Sobkowiak, 1993).

Zbierając ślady, pójść można dalej. Jest może XVII wiek, może XIX. Wszędzie odnaleźć można TO SAMO: maskę, ceremoniał, hierarchię, tożsamość opartą o honor,

cnotę opartą na ćwiczeniach w powściągliwości i dumie, intymność schowaną za parawanem, rolę totalną w życiu publicznym, człowieka pochłoniętego przez rolę, instytucjonalność odnoszącą triumfy, trwałą i coraz bardziej egzotyczną obcość innych ludzi, coraz bardziej ciężącą swojskość swoich. Rytułał, zasady GRY według kanonów szkoły *ukiyo-e* zdają się być podobne bez względu na moment czasowy – XVII czy XIX wiek. Wszędzie zdaje się królować ta sama konsekwencja w zachowaniach kulturowych, wszędzie zdaje się być obecne podobne poczucie stabilności społecznej. Trwałość kultury. Ciągłość. Stałość. Oczywiście. Ale jest w tym jedna drobna szansa dla rozproszenia... Szansa, którą *ukiyo-e* zechciało wykorzystać i podjąć. Duża presja, silne pole uznania w życiu publicznym, silna pozycja stałych norm, daje nie swawolę intymności, ale drobną rozkosz napawania się ulotnością, sobą, jakimś fragmentem aktualnego siebie, jakimś zdarzeniem zjawiającym się w drodze. Ulotność i trwanie chwili, pewność w przypadkowości... To wszystko schowane za rytuałem. To komfort psychiczny, to zmysłowość kultury stabilnej.

Gdy jest któryś rok z 30-tych lat XIX wieku – by skupić się już na dookreślonym czasowo Edo i świątyni z drzeworytu Hiroshige – jest stały cenzor, a forma przelewa się ze swych stabilnych dotąd kształtów (por. Kotański, 1974, s. 256–272). Może już dochodzi do głosu pewne napięcie. Ulotność triumfuje. Obraz jest sygnałem takiej zmysłowości doraźnej, konkretnej. Płyń, przemija, projektuje się, powraca stałość i ulotność, chwila, boleść chwili oznajmiającej siłę formy. To sprawozdanie z drogi – poczucia udręki świata i odczucia ulotności obrazów płynącego świata. To rozpięcie i otwarcie na poruszanie się mimowolne w przestrzeni, która zsyła zdarzenia. Jak działa magia odczuć płynącego świata? Jak działa stabilność chcąc zmieniać odczucia w poczucia? Co dzieje się z zamienionymi odczuciami? Co dzieje się z tożsamością za sprawą doświadczenia płynącego świata, za sprawą zanurzenia w świecie jakiś różnych obrazków przepływającego świata?

Niebieskość-różowość-szarość-biel. Konkret z drzeworytu. Jaki to obraz świata? Co płynie? W głębi świątynia. Tradycyjny wątek, tradycyjne budynki, ciemnobrązowe drewno, założenia wielopawilonowe. Podpory, filary, dachy. Dachy przywalone śniegiem. Niebo szare, pada śnieg. Może to wszystko zostanie zasypane. W tym momencie jednak ten fragment świata jest tylko przywalony śniegiem. Śnieg na drzeworycie to wyraźne białe plamy na wodzie, na niebie, to też całe połączenie śniegu jakoś uformowane. Za świątynią drzewa, dużo mrocznych szaro-czarnych drzew. To w oddali. Bliżej woda, bardzo niebieska. Niebieska woda zalewa obraz. Woda przecięta jest dwoma mostkami, a także krótką drogą (prostą) łączącą mostki. Te mostki, ta droga między nimi, tego dnia, tego ułamka chwili. Jeden mostek (pierwszy na drodze do świątyni) półkolisty, z balustradą, przykryty śniegiem, z wyraźnymi pozostawionymi śladami stóp. Ślady tylko nieliczne ocalały w tej chwili zimy. Inne niewidoczne ślady nie do odgadnięcia. Za mostkiem w dole krótki odcinek – krótka prosta i znów wyżej półkolisty mostek. Droga wiedzie do świątyni. Może też nie wieść do świątyni, tylko na ścieżkę, gdzieś prowadzącą, skręcającą tuż przed świątynią, być może wiodącą do innych pomieszczeń świątynnych, na przykład gospodarczych. Mniej oficjalna to ścieżka. Na głównej drodze wiodącej ku świątyni są jeszcze niewielkie budynki, może zna-

czą, może zakrywają, może współtworzą drogę ukonstytuowaną z punktów czasoprzestrzeni: mostki, krótka prosta, świątynia, chwila, trwanie. I dwie postaci, w różnych odstępach wyłaniają się z obrazu. Chwila wydaje się być łaskawa dla nich. Pozwala im na pełne zatopienie się w drodze. Nie są jednakowo pomyślane, nie są jednakowo ułożone, ich usytuowanie – wyznaczające perspektywę widzenia jakichś fragmentów tego świata – też jest różne. Ale są na JEDNEJ drodze w tej chwili, choć dla nich to mogą być różnorodne ścieżki, różne chwile. Ich drogi mogą być RÓŻNE. Są też jakoś TAKIE SAME. Ciekawe są postaci i kontekst tej chwili, która je powołała. Ciekawe zwłaszcza dla myślenia o jednostkowych doświadczeniach tożsamościowych. Należy przyjrzeć się samym postaciom. „Przyjrzeć się” znaczy tyle, co wykreować czy wydobyć.

Jedna z postaci wydaje się być bardziej reprezentacyjna, pewna w drodze. Prawie już na szczycie mostka, prawie już pewna drogi do świątyni. Może wie o istnieniu drugiej osoby, może nie. Może wie o istnieniu potencjalnych innych kroczących tą samą drogą „od zawsze”. Może czuje obecność drugiej osoby, może to dla niej nieistotne. Druga osoba mniej wyróżniona przez tę chwilę. Niżej, gdzie indziej usytuowana. Bardziej dookreślona przez widoczny snop światła, który dźwiga. Jeszcze nie jest przy szczycie drugiego mostka. Dopiero co zeszła z pierwszego mostka, ma do pokonania prostą, mostek drugi, gdzie tam świątynia. Podobnie jak pierwsza, też tylko z tyłu na chwilę widoczna. Czy obserwuje postać, która dochodzi już do szczytu drugiego mostka? Może nie wie o istnieniu pierwszej postaci? Może kroczy właśnie z powodu tej pierwszej, może bez powodu, może idzie jak zawsze, jak „od zawsze” się chodziło, jak wszyscy chodzili. Idą drogą. Tą samą, różną drogą. Inne są zapewne ich wrażenia drogi, ich odczucia, inne są zdarzenia, które mają dopaść ich na tej drodze. Dalsze chwile to już nie chwile tego obrazu. **Wszystko toczyć się może różnie dla tych osób, na tej samej drodze. Wszystko może podobnie się potoczyć na tych różnych dla nich drogach. Wszystko może się potoczyć tak samo na tej samej drodze. Wreszcie różnie na różnych drogach. Dookreślone kombinacje?** Czy jednak ten logiczny ciąg jest w stanie objąć owe doświadczenia? Ciekawa droga, ciekawa dla myślenia o zbieranej tożsamości. Cały czas mówi się o szczytach mostka, ale przecież te mostki są półkolisty. To skądinąd bardzo ciekawa droga: dwa mostki, prosta, świątynia. I ta kolistość. Istotne są zdarzenia, które mogą przydarzać się na takiej drodze, które mogą dopadać dwie osoby rzucone w to miejsce, w tym momencie. Każda z nich może zawrócić z drogi do... Może spostrzec wiele rzeczy, które wpłyną na bieg wydarzeń; może zejść z obranej drogi; może skrócić w prawo; może się zatrzymać i tak stać i stać...; może zawrócić z jakiś tam powodów; może wreszcie spokojnie kroczyć ku świątyni etc. Może dalej poddawać się drodze, może zacząć to robić w tej chwili, może poddać się czemuś innemu, może zechcieć przestać poddawać się czemuśkolwiek etc. Może dopaść ją uczucie mocy, może niemocy, może zawieszenia. Mogą dopaść ją te różne uczucia. Może to wszystko przywołać różne myśli, może spowodować różne zachowania. Ale to już będzie udziałem całkiem innej chwili. Nie tej, która wykreowana została dzięki temu drzeworytowi. Pobrzmiewa tu echo Benjaminowego wyczulenia na jednorodność świata i przewyżczenia niepowtarzalności zjawisk poprzez zatrzymanie w technice reprodukcji (Benjamin, 1968, s. 209). Ale to całkiem inna chwila...

CHWILA jest ważna dla preferowanego przez nas myślenia o tożsamości. Myślenia zbierającego ślady w całość i rozsypującego tropy.

Stalość drogi – ku świątyni, utartym szlakiem, drogą wszystkich, drogą wyznaczoną rytmem pracy, pewną drogą. Ulotność stałej drogi – czy stalość zechce tym razem zadziałać, co przyniesie droga tym razem, czy dojdzie się tak samo i do tego samego? Ulotność ulotnej drogi – jakie momenty czekają w drodze, co się zdarzy, gdzie się dojdzie, jakie pojawią się odczucia, jakie myśli, jakie zdarzenia? Czy można jeszcze myśleć o drodze naprowadzającej na cel?

Stalość i ulotność. Stalość stałej drogi i ulotność stałej drogi, stalość ulotnej drogi i ulotność ulotnej drogi etc. Różne wymieszane pytania: „Gdzie dojdę?”; „Czy w ogóle dojdę?”; „Po co idę?”; „Po co gdzieś dochodzić?”; „Co z odczuciami i poczuciami w drodze?”; „Czy w ogóle gdzieś idę?”; „Czy stoję?”; „Czy poruszam się?”; „Jak się poruszam?”; „Co mną porusza?”; „Czy określić swoją drogę?”; „Po co coś określać?”; „Jak pojąć swą drogę?”; „Czy pojąć?”; „Jak przyjąć przypadłości drogi?”; „Czy zechcieć widzieć we wszystkim przypadłość?”; „Jak przetrwać drogę?”; „Jaka to tym razem droga?”; „Jakie to tym razem zdarzenia?”; „Jaka jest zima w tym momencie dla idących?”; „Czy myśleć o świecie, który płynie?”; „Czy myśleć o obrazach, które przepływają obok nas, poniekąd z nami, w nas, dzięki nam, mimo nas?”; „Czy zechcieć poddać się drodze, czy zechcieć walczyć i ujarzmić drogę?”.

Dla wątku tożsamościowego istotna jest ta chwila z drzeworytu Hiroshige. Postaci są poddane drodze, pochłonięte przez zdarzenia, poczucia, odczucia, myśli. Uruchamiają myślenie wokół tożsamości Japonii, stalości tradycji, ceremoniału, zimy, XIX wieku, tej chwili, warstwowości, sakralności etc. Możliwy staje się opis powołujący do życia tożsamości tych dwóch postaci poprzez: ich zdarzenia, ich zimę(y), ich dzień tej właśnie zimy, ich myśli, ich Japonię, ich historię. Możliwe jest wskazanie na różne tożsamościowe napięcia, które są rozpięte między: przypadłościami różnych zbiorowości, różnych jednostek czy przypadłościami zawieszonymi nad jednostkami czy zbiorowościami. To myślenie o tym, że coś się przydarza, wytwarza różne przynależności, uświęcone jest mocą przypadku i wiary w konieczność.

Należy/można powrócić do dwóch postaci z drzeworytu. Tym razem tropiąc ich przypadłości tożsamościowe, uwypuklając siłę kontekstu kulturowego. Założyć można, że „postaci są o tyle”, o ile naprowadzają na kulturową czasoprzestrzeń. Czym mogą być doświadczenia jednostki w tej czasoprzestrzeni? Czego doświadczają postaci? Ich doświadczenia – przypadające gdzieś na lata 30-te XIX wieku – określone są przez dołączoną politykę wojskowego rządu szogunów, mentalność ostro przeciwstawiającą swoje „obcemu”, to jest Japonię barbarzyństwu. Wprzęgnięte są w tryby tej tradycji „od zawsze” – tak jak się myślało, jak myśleć należy – jednoznacznie definiującej stosunek do przeszłych dokonań. Oczywiście też staje się uwikłanie w doświadczanie tego, czym jest czasoprzestrzennie dookreślona instytucja, grupa, władza, warstwa, przynależny status, ład, honor, cnota, obowiązek, przeznaczenie etc. Postaci te zdają się kumulować i przetwarzać wiele doświadczeń Japonii, Edo, świata. Ich pamięć zapewne mieści różne doświadczenia w planie Europa – Japonia: przypadłości pierwszych kontaktów z cudzoziemcami w połowie XVI wieku, późniejsze próby zaszczepiania na gruncie wschodnim chrześcijaństwa, przejmowanie określonych elementów kultury europej-

skiej (muszkiety, konstrukcje okrętów), krwawe rozprawienie się z misjonarzami, handlowanie z Holendrami, walka z barbarzyństwem zagrażającym ładowi i tradycji Japonii, wreszcie późniejsze wzajemne kontakty na początku XIX wieku wraz z pojawiającymi się u wybrzeży Japonii europejskimi okrętami (por. Frédéric, 1988, s. 7–8). Wiele to doświadczeń. Zwłaszcza jednak te postaci dookreślone są przez japońską tradycję sprawnie radzącą sobie z wielością, na przykład na gruncie religii kumulującej w XVII i XVIII wieku shinto i buddyzm (por. Kotański, 1963, s. 107–129). Nie bez wpływu pozostaje na nie inna przypadłość kultury japońskiej, jaką jest skazanie na ambivalencję, którą przynajmniej w planie polityczno-historycznym trudno jest usunąć. Rozpięcie to wpisane jest w różne przestrzenie kultury: spokój w życiu codziennym w przestrzeni domu i niepokój, napięcie w sferze publicznej; łagodność obycia, subtelność obyczajów i okrucieństwo związane z działaniami wojennymi czy w ogóle grupowymi; podziwianie, naśladownictwo Zachodu i rozwijane idee nacjonalistyczne etc. (por. Frédéric, 1988, s. 15–16). Oczywiście doraźne uporanie się z tymi przypadłościami przez jednostkę może dokonać się poprzez zespolenie, unieważnienie bądź uznanie, jednak to, co odziedziczone kulturowo to obecność rozdziałów, napięć, pęknięć z jednej strony, a z drugiej zaś tradycje przejmowania, przetwarzania, zamieniania, kumulowania, adoptowania, trwania. Postaci z drzeworytu mogą zostać uznane – przy całym dobrodziejstwie kreacjonizmu – za swego rodzaju sprawozdanie z tożsamości Japonii, a ściślej z określonego czasu izolacji Japonii, trwającego 250 lat.

Japonia w okresie Edo to Japonia z niezmiennymi prawami. Wszystko wyznaczone jest przez status społeczny, zasklepione w stopniach, fazach wytyczonego trwania. To Japonia myśląca w zgodzie z rygoryzmem ustroju feudalnego, wyznaczająca grupy: szlachty z dworu cesarskiego (*kuge*), samurajów *shoguna* i samurajów prowincjonalnych (*goshi*), mnichów buddyjskich i kapłanów shinto, mieszkańców miast (*chonin*) i niepiśmienne w większości masy chłopstwa i rzemieślników (Frédéric, 1988, s. 47). To Japonia strzegąca własnego ceremoniału, przestrzegająca podziałów społecznych. Japonia skoncentrowana na odróżnianiu. Japonia dookreślająca przez nazwisko i imiona (warstwy wyższe w okresie Edo posiadały nazwisko i wiele imion, warstwy niższe zaś tylko jedno imię), może już przeczuwająca przyszłe trendy ku udemokratycznieniu – poprzez nadawanie wszystkim nazwisk (Frédéric, 1988, s. 97). Japonia doświadczająca swej katastrofalnej gospodarki, obeznana z głodem, z buntami chłopskimi (por. Hilska, 1957, s. 321–325). Japonia już zadająca pytania o celowość obranej drogi, Japonia z wolna przystająca na nienormatywne myślenie, w tym sensie, w jakim możliwa jest myśl o otwarciu.

Japonia etycznie scalona dobrymi i złymi obyczajami, etykietą nie pozostawiającą przestrzeni nie zagospodarowanych. Japonia wprzęgnięta w powinności i obowiązki. Japonia trzymająca się zasad: *on*, *giri*, *gimu* (Frédéric, 1988, s. 107–109). Japonia zespolona *on* – jednostka jest dłużnikiem wobec wszystkich, jakiegokolwiek zajmuje miejsce w hierarchii społecznej, otrzymuje tyle świadczeń, że jest nieustającym dłużnikiem. Dług zaciąga w chwili urodzenia wobec cesarza, rządu, zwierzchników, podwładnych, narodu, państwa, rodziny, sąsiadów, nauczycieli. Dobrodziejstwa, jakie na nią spływają, stawiają ją w sytuacji nieustającego długu (Frédéric, 1988, s. 107). Japonia zespolona *gimu* – jednostka skazana jest na wypełnianie zobowiązań wynikłych z dostąpio-

nych task. Jednostka realizuje swe zobowiązania wobec wszystkich i wszystkiego (Frédéric, 1988, s. 107). Japonia zespolona *giri* – jednostka zobowiązana jest do należytego postępowania w każdej sytuacji. Obowiązek należytego zachowania reguluje stosunki wobec społeczeństwa, narodu, zwierzchników, podwładnych, rodziny, samego siebie. *Giri* uczy „zachowania twarzy”, honoru, wzajemności, uzgadniania siebie z otoczeniem (Frédéric, 1988, s. 107–108).

To Japonia etycznie, myślowo określona przez shinto, buddyzm, konfucjanizm. Japonia buddyjska – szlachty dworskiej i ludu. Japonia konfucjańska – wojowników i elit rządowych. Japonia nieustannie shintoistyczna – z duchami przodków, scalająca w okresie Edo zwłaszcza lud. Japonia szogunów Tokugawa, rozkoszująca się synkretyzmem świątyni buddyjskich i świątyń poświęconych kultowi *Kami* (Frédéric, 1988, s. 72–74). Ujawnia się tu mechanizm generujący wielość i jedność, który programuje jednostkowe doświadczenia tożsamości. To Japonia, która znajduje uzasadnienie dla swych napięć kontrastowych w rozdzieleniu, zmieszaniu, połączeniu. To Japonia życia po śmierci, wyzwolenia, życia doczesnego, pracowitej egzystencji. Japonia shinto i buddyzmu. Japonia otwarta na taoistyczne przykazania, konfucjańskie zasady, buddyjskie ścieżki, shintoistyczne cnoty. To Japonia solidnie przygotowana tak na utrzymanie wszystkich kultów, jak i na przeprowadzone później rozdzielenie religii. Japonia ery Edo – otwarta na złączenie i rozdzielenie, jedność i wielość. Japonia przygotowana na każdą okoliczność.

Japonia shintoistyczna. Japonia podążająca drogą duchów (*sien-tao*), drogą bogów (por. Kotański, 1963, s. 118–129). Japonia znajdująca w shinto uzasadnienie dla swej izolacyjnej miłości do samej siebie, dla swej narodowej odrębności. Zmarli, przyroda, naród, ród, odrodzenie, kosmogonia, teogonia, zaklęcia to kontekst shinto. To Japonia pochodząca od bogów zesłanych z nieba na archipelag. Japonia rozpostarta między boskością i doczesnością, Japonia nieustannie zacierająca te różnice. Japonia prowadząca człowieka ku boskości (człowiek po śmierci to *Kami*), Japonia wyprowadzona z boskości. To Japonia lubiąca wspólnotową oficjalność. Japonia zmierzająca ku przyszłości – pełnej nowych dyrektyw czyniących z shinto jedyny prawdziwy kult narodowy. W tym momencie jednak to Japonia między innymi shintoistyczna, jeszcze nie dotknięta oficjalnością i nacjonalizmem ery Meiji (por. Frédéric, 1988, s. 77).

Japonia preferująca niebezpośredni konkret w odczuciach sakralności – nie przedstawiająca bóstw, a jedynie przedmioty symbolizujące boga (lustro, miecz). Japonia sensualistyczna doświadczająca poprzez ofiary z ryżu, owoców, jedwabiu. Japonia złączona w kulcie wspólnoty rodzinnej, wiejskiej, narodowej. Japonia przodków, żyjących, bóstw rodowych, cyklu wegetatywnego. Japonia zespalająca doczesność i nieskończoność, jednostkę i zbiorowość, racjonalne i emocjonalne. Japonia wierząca w porządek hierarchiczny i zmienność siebie, materii. Japonia bez początku i końca, ożywiana przez bogów. Wierna sobie Japonia. Japonia wierząca w skutek, szczęście doczesne, drogę przodków.

Japonia buddyjska. Japonia otwierająca się na dobrodziejstwa płynące z Chin poprzez Koreę (Kotański, 1963, s. 46–47). W tym wymiarze otwarta. To Japonia stąd wyprowadzająca etyczny obraz swej historii. Japonia przyzwyczajona do szkół bud-

dyjskich, wielości rozstrzygnięć, co do natury Buddy, duszy człowieka i świata. Japonia szukająca dróg oficjalnych i mniej oficjalnych, podążająca najchętniej samotną drogą kontemplacji rzeczywistości (por. Kotański, 1963, s. 46–113). Japonia ufająca buddyjskim obrazom przepływającego świata. Japonia ocalająca siebie w okresie Edo – rządu *bakufu*. Japonia nie mogąca wyswobodzić się z myślenia podążającego ścieżką Buddy nawet po 1868 roku, kiedy – uznane za narodowe i jedynie słuszne – shinto usunęło w cień buddyjskie widzenie świata (por. Kotański, 1963, s. 118–129). Japonia nie przeczuwająca jeszcze, iż w II połowie XX wieku znów oficjalne zaprogramowanie zezwoli na swobodną koegzystencję i shinto, i buddyzmowi. To Japonia wiedziona poczuciem świata udręki (*ukiyo*). Zespalająca prawo, moralność, obyczaj, cnotę, religię. Prowadząca jednostkę w grupie ku jednostkowemu wyzwoleniu. Japonia ufająca *dharmie* (prawu natury, drodze). Prowadzona szlachetnością prawd o cierpieniu w świecie, o powtarzaniu cierpienia poprzez pragnienie życia, o zniweczeniu cierpienia poprzez stłumienie życia i witalności, o usunięciu cierpienia poprzez drogę umiaru. Ufająca należytemu poznaniu, należytemu postanowieniu, należytemu słowu, należytemu czynowi (*karman*), należytemu zagłębianiu się (medytacjom). Japonia pokornie krocząca, pokornie trwająca. Japonia pracująca na swój wewnętrzny spokój, zaspokajający ambiwalentne napięcia kulturowe. Japonia rozpostarta w świecie bez pierwszej przyczyny i celu ostatecznego, obeznana z kołem istnienia. Japonia wiążąca jednostkowe jaźnie ze światem, ale i gloryfikująca indywidualną ścieżkę poznawania. Japonia każdorazowo wtłaczająca indywidualne dociekania w odwieczne ramy należytego poznania w drodze, którą kroczone od zawsze. Przywiązująca wagę do kształtu życia, rozumu, woli, myśli. Japonia uzgadniająca doznania, doraźne, indywidualne próby wyzwolenia ze wspólnotową drogą ładu polityczno-etycznego. Pełna nadziei na załagodzenie napięć kulturowych poprzez cnoty podstawowe: życzliwość, współczucie, radość, spokój, równowagę ducha. Japonia znajdująca uzasadnienie dla własnej obojętności, wstrzemięźliwości przy jednoczesnym otwarciu się na życzliwe myślenie o Innym.

Japonia konfucjańska. Japonia szogunów z rodu Tokugawa. Japonia adoptująca nauki konfucjańskie sprzyjające dążeniom politycznym – wzmocnieniu władzy centralnej (Frédéric, 1988, s. 72). Uznająca duchy, bogów, dusze, obrzędy o tyle, o ile służy to celom człowieka. Japonia, w której potrzeba staje się kryterium uznania czegoś za istotne, konieczne, sprzyjające. Japonia budująca siebie w oparciu o relację i przywiązanie. Utkana z sieci losu, natury, doczesności, przodków, grup, jednostek, dawnego i obecnego. Japonia utkana z zespolenia nierozdzielnego człowieka i kosmosu. Japonia wpisująca się w rytm wszechświata, jednocząca działania doczesne z odwieczną prawdą wszechświata. Starająca się rozumieć zwłaszcza życie tu toczące się i ustanowić etyczny charakter stosunków pomiędzy ludźmi w ramach istniejącej hierarchii społecznej (por. Kotański, 1963, s. 113–118). Japonia dająca się wieść drodze wyznaczonej poprzez relacje, zależności, wierząca w ład społeczny. Japonia uprawomocniająca siebie patriarchalną, feudalną, izolacyjną. Japonia lubiąca własny obraz boskiej siebie: spójnej, współpracującej, wzajemnościowej, normatywnej, wspólnotowej, szlachetnej, wiecznej, lokalnej, mądrej, honorowej. Japonia uzgadniająca siebie z ładem nieba w duchu racjonalnej organizacji społecznej.

To RÓŻNE Japonie. To wciąż jednak TA SAMA Japonia. To kulturowe przywiązanie do wielości i jedności. Czy wydobyte przeze mnie ślady pozwolą mi jednak na scalenie Japonii i ukonstytuowanie tożsamości? Póki co, nie chcę wyprzedzać...

Powróć do tożsamości postaci z drzeworytu Hiroshige widzianych w kontekście kultury. Postaci te mogłyby w takim opisie zostać wprzęgnięte: w tożsamość „od zawsze”; w grupę spójną i silną; w to, co dane z góry; we wspólnotowe myślenie; w porządek przodków; w hierarchie i powinności. Jednostki mogłyby jednoznacznie zostać powiązane z państwem, sprowadzone do bycia częścią spójnej całości, zezwalającej na odnoszenie pomniejszego do całego. Wszystko, co dookreślałoby te osoby, byłoby każdorazowo wyprowadzane z dominującego standardu myślenia. Ale czy tylko hierarchie, przodkowie, wspólnota, normy, religia mogą określać te postaci, by naprowadzić na to, czym są? Można zaufać sile i spójności kultury japońskiej, ale czy dać się zwieść myśli, iż zakorzeniona i ugruntowana hierarchia wszystko wyczerpuje? A co z uniwersalnym odniesieniem?

To, co uniwersalne – wynika z bycia w świecie, ze skazania na siebie wciąż tego samego siebie biologicznie, kosmicznie – ujednocia doraźne kontekstualne różnice. Uniwersalne bywa łatwo zauważalne w podobieństwie kontekstów kulturowych, w pomysłach na „niby różne”, czyli wciąż te same zorganizowanie kultury. Japonia wyraźnie preferuje kontekst kultury. Ale mimo, a może raczej przez swe upodobanie do stabilności kulturowej, niwelującej doświadczenie wielkiej dynamiki zmian (co nie przekreśla odczucia radykalności jednej wielkiej zmiany w dążeniu ku nowoczesności, ku europejskości – cezurą jest 1868 rok), kultura ta wydaje się mieć luksus swobodnego odnoszenia siebie do tego, co ogólne, nieokreślone. Tutaj myślenie o jednostce, pochłoniętej tożsamościowo przez państwo i ród, paradoksalnie naprowadza na myślenie o każdym, ogólnym, nieokreślonym. **To, co mocno dookreśla jednocześnie swą siłą dyslokuję jednostkę.** Japoński kontekst wydaje się być otwarty na myślenie o uniwersalności, gdy umacnia kulturowo odróżnianie siebie, własną izolacyjną rację, jedyną i istotną czasoprzestrzeń. Nawet hierarchiczna kultura wydaje się oswajać z myśleniem o sobie jako czymś nie całkiem skończonym i zamkniętym. W kulturze japońskiej właśnie stabilność staje się „oddechem” dla uniwersalnego myślenia. Czytelność bowiem układów społecznych nie wymusza jednoczesnych przedsięwzięć kulturowych, by rozpoznawać, sygnalizować, zasztyfrowywać, tropić, programowo badać w doczesności siebie – by sprowadzać Siebie do Siebie. Uniwersalność króluje, gdyż oczywistość społeczna jest tak silna, że odniesienia uniwersalne nie zagrażają jej, nie mogą jej zachwiać. I odwrotnie – stabilność kulturowa nie musi walczyć o swoją siłę unicestwiając odniesienie do uniwersalności. Dlatego w myśleniu kulturowo uoczystwionym odniesienia do siebie przez to, co kontekstualne i uniwersalne są ze sobą manifestacyjnie sprzężone. Są ze sobą, przeciw sobie, uzupełniają się lub wcale nie łączą się w koherentne całości, złączone są ideą *continuum* lub ogarnięte ideą nieprzystawalności...

Antropologicznie zorientowany ogląd może więc dostrzec w tożsamości japońskiej otwarcie na myślenie: o różnych doraźnych tożsamościach, o różnych natężeniach indywidualnych i zbiorowych doświadczeń, o różnym poruszaniu się – celowym i mimowolnym. Tożsamość ta doświadcza kulturowego spójnego „my”, pewności we wła-

dzy czy doraźnego siebie (w wymiarze buddyjskim) zawsze poprzez perspektywę nieustających odniesień kontekstualnych i uniwersalnych. W tym rozumieniu myślenie o człowieku „w ogóle”, czyli każdym, i człowieku kontekstualnym w Japonii staje się jednością. Tożsamość Siebie, Każdego, Nikogo na gruncie buddyzmu i shintoizmu staje się jednością wielości. I ta jedność daje myśleniu swoisty rozmach. Małość, wyspiarskość, izolacyjność kontekstualna i rozmach uniwersalny. Japonii wystarczy nieco się przyrzeć, by od razu znaleźć mnóstwo manifestowanych kulturowo „prześwitów” uniwersalności poprzez kontekst. Japonia wydaje się obnażać to, że skrywa się za *univsum*. Japonia jest spolegliwa wobec kontekstu i uniwersalności, Japonia jest rozkończona w sobie, gdyż doświadcza i rozdzielenia, i połączenia. W Japonii istnieje zgoda na myślenie globalne – kontekst jest po to, by być otwartym na odwieczne. To istotne odwieczne drogi skazywania człowieka i świata na siebie. Kontekst podsuwa drogi mniej lub bardziej ukierunkowujące, mniej lub bardziej proste, mniej lub bardziej wyodrębnione, mniej lub bardziej utrwalone, mniej lub bardziej prawidłowe. A może raczej kontekst podsuwa drogi mniej lub bardziej zagmatwane, mniej lub bardziej przypominające labirynty i grzędzawiska, mniej lub bardziej meandryczne, mniej lub bardziej doraźne, mniej lub bardziej fragmentaryczne, mniej lub bardziej wieloznaczne. Obecność w kulturze japońskiej licznych dróg naprowadza na wielość: drogi przodków, ścieżki bogów, ścieżki doskonalenia się, wieczna wędrówka, skazanie na cel i konsekwencję, otwarcie w drodze na wielość doraźnych przypadłości. Wszystkie te drogi mniej lub bardziej konsekwentnie sygnalizują uniwersalne odniesienia. Japonia miesza konteksty i uniwersalność. Japonia szczyli się dość szczególną cechą: uniwersalność jest jej zwyczajnie „dana”, to znaczy staje się oczywistością, którą każdorazowo obnażają kulturowe działania. Można więc podążać za takimi śladami tożsamościowymi, jak: system pozycji w hierarchii społecznej, kulturowe sposoby kontemplowania rzeczywistości, honorowe działania, powinności moralne, normy kulturowe etc. Można jednak równie pewnie czy niezbyt pewnie dać się prowadzić innym śladom – emocjonalnemu obwarowaniu własnego usytuowania społecznego; jednostkowym rozwiązaniom poczucia konieczności i przypadku; rozumieniu harmonii i dysharmonii; pojmowaniu mądrości i godności w wymiarze indywidualnym; poczuciu równowagi; obecności myślenia o tajemnicy, skończoności, nieskończoności, mimowolności, celowości etc.

W takim planie tożsamościowe przypadłości mogą stawać się zaskakująco podobne i w XVII wieku, i w XVIII wieku, a nawet w XX wieku – wszak odczucia i poczucia drogi gdzieś są TAKIE SAME. Niezależnie więc od warstwowej, społecznej, państwowej, azjatyckiej tożsamości, postaci z drzeworytu są sprawozdaniem z pogrążenia w doświadczeniach tożsamościowych, które każdorazowo naprowadzają na ruch sprzężonych ze sobą stałości i zmienności. Są sprawozdaniem w jakimś sensie z Tej tożsamości, ale i Każdej tożsamości...

Postaram się wyodrębnić cztery sprzeczne ze sobą drogi dochodzenia do siebie/nie-siebie. Założyć w tej kreacji mogę, iż postaci te lubią myśleć o sobie tak, jak myśli się „od zawsze”. Myślą w kategoriach trwania, powtarzania, bycia. Kroczą więc drogą uświęconą, prawidłową, z wiadomym wyjściem czy wiadomym beznadziejnym brakiem wyjścia. Przodkowie prowadzą, kultura prowadzi, cere-

moniał prowadzi, droga prowadzi, tylko taka jedyna z możliwych dróg może prowadzić dobrze – tak samo. Cel jest mniej lub bardziej pożądany, ale tak samo pewny w skazaniu na niego przez drogę. Osoby te dojdą czy nie dojdą, gdziekolwiek dojdą – wszystko to jak zawsze jest kwestią przeznaczenia, właściwej drogi przodków, myślenia o tym jak „od zawsze” należy myśleć.

Założyć jednak mogę i inną możliwość. Może postaci te lubią raczej myślenie spolegliwe wobec losu, przeznaczenia, siebie, innych, świata, a zwłaszcza płynącego świata. Spolegliwość będzie wystrzegąca się myśli dumnej z własnych aktów kreacji osobowościowych, jak i myśli pewnej, uspokojonej kategorią „od zawsze”. Postaci więc będą zawieszały sądy o drodze, o sobie, o swej zbiorowości, o Japonii, o świecie. Świat, który płynie będzie dla nich otuchą w obliczu lęków powołanych przez taką postawę, ale sądy o tym świecie będą też zawieszane w obawie przed zapeszeniem, rzuceniem uroku etc. Chwila będzie kategorią często przywoływaną przez takie postaci. Może i są one w stanie przywołać myśl lub odczucie sprzed chwili, że kroczyły moment temu, może jednak nie jest im potrzebne takie przywołanie. Mogą przywołać myślenie lub odczucie niepokoju o to, co się stanie za moment, może jednak to odczucie zostać zawieszane, może nie być wreszcie wyraźne. Mogą skoncentrować się na tym, że idą, nie wiedzą może czemu lub może wiedzą, ale ważne jest to, że jakoś idą. Ale czy dalej będą tak szły, to już całkiem inna opowieść... Odczucie ulotności, przypadkowości będzie z czasem stawało się poczuciem – co do tego jednego będą pewne. Zbieranie z porzucanego, zbieranie siebie/nie-siebie, dla innych i dla siebie, przez siebie, przez innych, przez los etc. Różne ścieżki, różne losy, różne czasy, różne wybory, różne przypadłości. Czy te postaci dojdą? Może tak, może nie. Zresztą dla nich to jest przede wszystkim droga sama w sobie. Jeśli dojdą, to jak zawsze będzie to kwestią przypadku, losu, przeznaczenia, własnej mocy czy niemocy – choć to wszystko nie zostanie wypowiedziane. Zostanie zakryte na wszelki wypadek i z poczucia niemocy mówienia – w imię jakiej jedności, jakim słownikiem, w jaki sposób, po co?

Trzecia opcja – postaci te lubią myśleć o sobie w kategoriach pewnych kreacji jednostkowych. Myślą w kategoriach procesu, rozwoju, progresu, celu. Mają nadzieję na ukształtowaną osobowość, jako jedynie właściwe kryterium dobrego lub złego procesu tożsamościowego. Takie postaci bez wątplenia ujarzmią drogę, nadają jej własne piętno, reprezentacyjnie będą kroczyły drogą do celu. Przypadłości, zdarzenia, które je dopadną zostaną ujarzmione, wyrócone, bądź zbagatelizowane. Te postaci dojdą do świątyni lub nie dojdą, ale każda ich decyzja będzie uznana za celową, usprawiedliwioną, zaakceptowaną, jasną, będzie decyzją świadomie kreującego siebie podmiotu.

Założyć można jednak co innego, że postaci te są kierowane ambicjami, ale już są znacznie mniej zadziorne we własnych aktach kreacji. Są pewne. Ich myślenie jest pełne wiary w siebie, ale i charakteryzuje się zawieszeniem stanowienia o mocy w dochodzeniu do celu. Nadzieja na ukształtowaną osobowość jest tutaj rzadko wypowiedzana, ale ambicja i pewność karze wierzyć im w możliwość kierowania sobą i innymi, kierowania światem. Stery jednak w tym myśleniu mogą im zostać łatwo wytrącone, gdyż jak zawsze zadziałać może tu

upragniona manipulacja. Ambicja, kreacja, ale nie pycha. Raczej techniki, raczej skazanie na własną aktywność tożsamościową. Czy takie postaci dojdą? Tak – jeśli się postarają, jeśli inni zezwolą, jeśli to się uzgodni z otoczeniem. Dojdą dzięki sobie, innym, trochę dzięki losowi, a raczej jego wykorzystaniu. Nie dojdą – jeśli nie dość zadziałają, jeśli inni zbyt będą silni, jeśli nie podporządkują sobie świata. Pewność, ale bez buty, bez wiary w dobry końcowy efekt ukształtowanej osobowości.

W tym myśleniu o jednostkowych tożsamościach zanurzonych w Japonii i zanurzonych „wszędzie” jeszcze pojawia się inny dla mnie istotny punkt, na który należałoby wskazać podejmując opis „dziania się” tożsamości. Są to przecież dwie osoby. Upřednio dla potrzeb niniejszego wyprowadzenia myślenie o nich poddane zostało totalizacji. Ale teraz temu napięciu, które niesie ze sobą różnicę, wypada przywrócić urodę. Są to dwie osoby, co oznacza, że mogły siebie identyfikować w taki sam lub odmienny sposób poprzez TO SAMO i RÓŻNE. Nie musiały być takie same, chociaż stabilność i totalność kulturowa mogłyby takie myślenie uruchamiać. Dwie osoby wyznaczają potencjalny horyzont uwikłań w tożsamościowe gry prowadzone z udziałem Zbiorowego: obserwacja, interakcja, skazanie na siebie, wspólnota, spotkanie, ocena, kontrola, manipulacja, masa, naród, grupa, lojalność, hierarchia, godność, honor, strach, miłość, ból, litość, kompromis, podboje, solidarność, razem, obok, ze sobą, tolerancja etc. Dwoje ludzi, wiele ludzi, bardzo dużo ludzi. Zbiorowość. Jak postaci z drzeworytu mogły postrzegać i odczuwać siebie? Jak mogło to spotkanie wpłynąć na nie? Jak przyjęły to wspólne doświadczenie? Czy przyjęły? Jak inni – niewidoczni na tym drzeworycie, może nieistotni dla tej chwili, może istotni w swej nieobecności – zechcą spojrzeć na tych ludzi, na nich razem i z osobna? Czy jest możliwe spójne myślenie grupowe o kimś, o czymś? Na ile atrakcyjne dla każdego z osobna? Na ile potrzebne? Jakie to myślenie? Kim i czym są te postaci dla myślenia zbiorowego? Od razu takie myślenie uruchamia szereg relacji: zbiorowość – jednostka, jednostka – jednostka, zbiorowość – zbiorowość. Jak to może funkcjonować odnośnie tej chwili tego drzeworytu, jak to może funkcjonować w innych momentach? Czy zbiorowość lubi chwilę, jak odczuwa chwilę, jak ją ujarzmia, jak ją gloryfikuje? W przypadku tego drzeworytu i dwóch postaci – przy wcześniejszym założeniu kreacyjności opisu odnoszonego do tej japońskiej tożsamości i tożsamości każdej, „w ogóle” – mogło zająć tu nieskończenie dużo możliwych realizacji. Mniej lub bardziej formalnie grupa mogła różnie radzić sobie z usytuowaniem tych postaci, co wynikać mogło tak z grupy, z tożsamości jednostek, ze świata, jak i z odczucia chwili, z przyzwyczajenia w myśleniu o stałym, z przypadku, z wiary w siłę i wartość zbiorowości, z dobrodziejstw historii i nieskończenie wielu rzeczy. To, co zbiorowe każe sygnalizować pola wzajemnych napięć, koherencje, sprzeczności, transformacje.

Wreszcie uruchamiają się inne konteksty tożsamościowe wypracowane za sprawą takiego opisu drzeworytu: jednostka – rzecz, jednostka – zwierzę (choć tych akurat na tym drzeworycie nie widać, ale w odniesieniu do szkoły *ukiyo-e* to istotny plan), jednostka – roślina. Dużo tych rozlicznych układów, które w jakiejś mierze jeszcze bardziej komplikują usytuowanie jednostek w tropieniu ich tożsamościowych doświadczeń. Dużo potencjalnych punktów w tych doświadczeniach tożsamości. Z perspektywy zbiorów tożsamościowych ważne są te różne plany, gdyż

naprowadzają na ruchowe zbieranie siebie z innego, pośród różnego: rzeczy, zwierząt, roślin, tak czy inaczej pojmowanego świata. Ważne są dla człowieka jego mniemania odnośnie tego samego śniegu, identyfikacji śniegu. Ważne są jego doświadczenia roślin, rzeczy, zwierząt. Ujarmianie rzeczy, nadawanie im mocy, słuchanie rzeczy, czerpanie siły z rzeczy, przemawianie rzeczy przez człowieka, przemawianie człowieka przez rzecz – to niezwykle ciekawe tożsamościowo doświadczenia. Są jakieś rzeczy i ta jedna szczególna rzecz etc. A w odniesieniu do Japonii, spoonej buddyjskim widzeniem świata, to wręcz kluczowe. Ale i w odniesieniu do europejskiego widzenia świata to ważne, gdyż naprowadza na myślenie o podmiocie, przeciwstawieniu, odrębności w pojmowaniu siebie i zdziwieniu „obcym” – inaczej zanurzonym w świecie, pozostającym w ramach innego porządku kulturowego. Myślenie o tożsamości zakotwiczone wokół drzeworytu Andō Hiroshige zdaje się poddawać takim ciągom interpretacyjnym: śnieg, człowiek, ludzie, ta zima, Edo, mostki, droga, świątynia, drzewa etc.

Zasygnalizować warto niektóre ciągi myślowe, które uruchamiają styl rozważań tożsamościowych wokół ulotności, rozproszenia, zbieractwa, stałości, trwałości, przypadku etc. Oto niektóre z nich, które wskazują na napięcia między doraźnym a stałym: zima – ta zima, Edo – to Edo, ten moment – jeden z wielu, ten fragment – z serii innych fragmentów miasta, świątynia – ta świątynia, postaci – te postaci, śnieg – ten śnieg, zdarzenia – te zdarzenia, droga – ta droga, przypadłości – te przypadłości, zawieszenie – to zawieszenie, ulotność – ta ulotność, zatopienie – to zatopienie, stałość – ta stałość, przyjemności – te przyjemności, smak – ten smak, jakieś lata – te lata 30-te XIX wieku, jakieś miejsce – ta chwilowa Japonia, ta Japonia „od zawsze”, te odczucia, te poczucia, ta obecność, ta nieobecność, ta migotliwość, ten konkretny, te doraźne pieczęci artysty i cenzora, te doraźne podpisy autora i cenzora, te stałe formy zapisywania, zaszyfrowywania dzieła, ten jedyny drzeworyt, ta sama wierna formie i programowi szkoła drzeworytnicza *ukiyo-e*. Oto dalsze plany, które uruchamiają tożsamościowe określenia: stałość obrazu świata, ulotność zdarzeń, zmysłowość chwili, konsekwencja stałości, doraźne odczucia, trwałe poczucia, złudzenia i pewność, wiara, siła zbiorowości, zawieszenie, moc, niemoc, obecność konkretnego, nieobecność siebie/świata/rzeczy/, ruch, chwila, tu, nigdzie.

Warto w tym punkcie rozważań wskazać na nagłość i punktowość rytmu doświadczenia siebie. Jest punkt, zdarzenie i jest chęć znalezienia trwałości.

Tożsamość

Tożsamość staje się doświadczana jako:

- odczucie (\pm myśl) zjawiające się uporczywie lub niezwykle rzadko, zmierzające do tego, by zamienić się w poczucie mocy, że oto (i, lub):
 - (A) „uchwyciło się istotę, całość czy fragment samego siebie”
 - (B) „ktoś uchwycił istotę, całość czy fragment mnie samego”
 - (C) „uchwyciło się samemu istotę, całość czy fragment kogoś innego”
- odczucie (\pm myśl) zjawiające się uporczywie lub niezwykle rzadko, zmierzające do tego, by zmienić się w poczucie niemocy, że oto (ani, lub, i):

- (A) „nie mogę uchwycić istoty, całości czy fragmentu samego siebie”
- (B) „ktoś nie może uchwycić istoty, całości czy fragmentu mnie samego”
- (C) „nie mogę sam uchwycić istoty, całości czy fragmentu kogoś innego”
- **nieobecność odczucia (\pm myśli) zjawiającego się uporczywie lub niezwykle rzadko, zmierzającego do tego, by zamienić się w poczucie, że oto (i, lub):**
 - (A) „uchwyciło się istotę, całość czy fragment samego siebie”
 - (B) „ktoś uchwycił istotę, całość czy fragment mnie samego”
 - (C) „uchwyciło się samemu istotę, całość czy fragment kogoś innego”
 - (D) „nie mogę uchwycić istoty, całości czy fragmentu samego siebie”
 - (E) „ktoś nie może uchwycić istoty, całości czy fragmentu mnie samego”
 - (F) „nie mogę sam uchwycić istoty, całości czy fragmentu kogoś innego”

Odczucia, myśli, poczucia ukazują pogrążenie w zmiennym ruchu doświadczeń, które niesie ze sobą uznanie dla zmiennego siebie. Poprzez taki rytm jednostkowe doświadczenia manifestacyjnie obnażają swe skazanie na zdarzeniowość, które może przywoływać różne stany: oczekiwania na zdarzenia, przyjmowania danych zdarzeń, projektowania zdarzeń, wybiegania, zbierania zdarzeń w drodze. Przede wszystkim jednak obrazują rozedrganie zbiorów tożsamościowych. Dzieje się to w ramach (mniej lub bardziej stabilnych) określonych przestrzeni tożsamościowych wyznaczonych kontekstem kultury. Taka optyka naprowadza na TAK SAMO RÓŻNE punkty orientacyjne, różne stacje, różne przypadłości. Wreszcie taki styl myślenia o doświadczeniach uzmysławia wzajemne sprzężenia odczucia chwili i poczucia ciągłości. Myśleniu o odczuciach i poczuciach potrzebna jest żonglerka myślowa zarówno chwilą, przypadkiem, jak i stałością, trwaniem, ideą *continuum*, ideą zaprojektowanego siebie i zaprojektowanej drogi. Taki sposób myślenia umożliwia jednocześnie opisywanie tożsamościowej władzy nad sobą, jak i poddania się rytmom wyznaczanych ramami zbiorowych tożsamości. Ruchowe rozegranie opisu tożsamości umożliwia zwrócenie uwagi na moc, niemoc, zawieszenie w dochodzeniu do siebie/nie-siebie.

Aura tożsamościowa

W tym momencie muszę wprowadzić pojęcie, które mogłoby oddać stan metodologicznego niepokoju i które by jednocześnie rozmazywało i zachowywało przedmiot refleksji. Chcę zakotwiczyć więc myślenie wokół AURY [gr. *Aúra* = podmuch wiatru].

Doświadczenie aury to zatem przenoszenie pewnej utartej w społeczeństwie ludzkim formy reakcji na stosunek natury martwej lub żywej do człowieka. Doświadczyć aury jakiegoś zjawiska znaczy tyle, co obdarzyć je zdolnością widzenia. (Benjamin, 1970, s. 113)

Godzina nie tylko jest godziną, to naczynie wypełnione zapachami, dźwiękami, zamierzeniami, zmiennością aury. (Proust, 1992, t. 7, s. 205)

Dla Benjamina aura jest swoistą pajęczyną utkaną z przestrzeni i czasu, jest zjawiskiem pewnej dali (Benjamin, 1996, s. 117). Uruchamia grę między zbliżeniem a oddaleniem, wnętrzem a zewnętrzem wzmacniając zdolności postrzegania wpływające na rozumienie rzeczywistości (Różanowski, 1997, s. 214–215). Wskazuje na koniecz-

ność widzenia rzeczy poprzez tajemniczą dualność: to, co ukryte, nierozpoznawalne znajduje się wewnątrz, zaś na zewnątrz jest to, co stanowi osłonę (Różanowski, 1997, s. 217–218). Aura ma swoje zakorzenienie w tym, co pierwotne, rytualne, magiczne, a co związane jest z dziełem sztuki sprzed doby reprodukcji technicznej (Benjamin, 1968, s. 210). Umieszczona jest w sąsiedztwie takich określeń, jak: prawda, odkrycie, tajemnica, upadek doświadczenia. A to naprowadza na świat, który daje się czytać poprzez obecnościowe pojęcia, źródłowe doświadczenia. Choć oczywiście w sposób pełen pęknięć i rys.

Istotne staje się zaczepienie w propozycji Benjamina w tym aspekcie, w jakim naprowadza ona na myślenie o pęknięciach, rozmyciu i o roli postrzegającego. Pisząc o AURZE TOŻSAMOŚCIOWEJ sygnalizuję pomysł na myślenie o tożsamości ze zwróceniem uwagi na rozmyty, nieokreślony kontekst powołany przez różne doświadczenia tożsamościowe, nie pracujące na konturową i całościową tożsamość „ja”, a jedynie sprowadzające się do ruchu doraźnych odczuć i poczuć. Aura jest po stronie opisującego, który chce widzieć doświadczenia tożsamościowe poprzez różne zdarzenia, w różnych odniesieniach, w ramach jakiegoś wytyczonego strategicznego pola – bynajmniej nie konturowego. To preferencja raczej punktów w tożsamościowych doświadczeniach, niż procesów. Wszystko po to, by nadać SMAK myśleniu o tożsamości poprzez opis ukazujący napięcia, koloryt, namiętności, rytm etc. To myślenie jest jednocześnie uwrażliwione na dookreślony czasoprzestrzennie kontekst, jak i wątki uniwersalne, gdyż przydanie czemuś aury otwiera od razu różne przestrzenie uniwersalizując, bagatelizując, jednocząc doraźne różnice. Wymusza opisy ujmujące tożsamość w różnych punktowych manifestacjach: danej z góry, wybranej, wynegocjowanej, koherentnej i rozproszonej, kontekstualnej i uniwersalnej, jasnej i mrocznej, czytelnej i zamazanej, trwałej i zmiennej. Taki ogląd tożsamości – w polu wyznaczonym, a właściwie rozmazanym przez aurę – sprzyja myśleniu wciągającemu w gry to, co stałe i ulotne, jednostkowe i grupowe.

Przydanie aury tożsamościom – przestrzeniom doświadczeń, wreszcie samym doświadczeniom – każe dostrzegać wszelkie pęknięcia w czytelności rozdziału Indywidualnego i Zbiorowego. Doświadczenia tożsamościowe „w aurze” zdają się naprowadzać na swe uwikłania w obecność, nieobecność siebie/nie-siebie. Odstaniają swój koloryt, dynamikę, wszelkie niejasności, zamazania, nieokreśloności. Jednostkowe tożsamości każdorazowo demonstrują napięcia między zbiorowym i sobą, przy jednoczesnym wskazaniu na kondycję myślenia o sobie. Może to owocować – wcześniej przeze mnie szerzej omówionym – wyliczającym schematem lub jego zniesieniem: (1) indywidualne, precyzyjnie kreowane tożsamości (z nadzieją na ukształtowaną osobowość); (2) indywidualne tożsamości mniej zadziorne w pewności, jednak równie ambitne we własnych aktach kreacji; (3) indywidualne tożsamości mniej roztrząsające kwestię kreacji na rzecz apologii tożsamości danej z góry – „od zawsze” uznanej; (4) wreszcie te indywidualne tożsamości zawierające po części i aktom kreacji, i nadaniu identyfikacji z góry (wierzące bądź w przypadek, bądź w przeznaczenie), spolegliwe jakby w nadziei i w wierze w los, traf, bieg spraw, przeznaczenie i przypadek.

Podobnie rzecz ma się z ujmowaniem zbiorowych tożsamości. Tu jednak wszystko się komplikuje za sprawą siły kulturowej, uobecnienia, trwania. I dlatego przydanie

im aury powołującej myślenie o rozmazanym, jakoś nieokreślonym polu oddziaływań, pełnym zmienności, jest tu tak ważne. I znów można powołać analogiczne wyróżnienie: (1) tożsamości najbardziej formalnie i poważnie myślące o sobie, preferujące myślenie o stabilnym kulturowo „my”; (2) tożsamości zwykle mniej formalnie artykułować „my” kulturowe, równie jednak sprzymierzone z poczuciem własnej pewnej przynależności kulturowej; (3) wreszcie tożsamości źle znoszące oficjalne próby tożsamościowe, rzadko konstatające pewnościowe ustalenia, zatopione we własnym rozmazanym „my”. Oczywiście znów wszystkie te schematy dają się łatwo unicestwić. Ale z uwagi na to, iż zawierają odniesienia do pewnościowego i niepewnościowego bycia w kulturze mogą okazać się w jakiejś mierze przydatne. W każdym bądź razie myślenie o aurze doświadczeń pozwala rozmaicie lokować i dyslokować tożsamość.

Myślenie o aurze tożsamościowej – przeze mnie tu zastosowane – prowokuje myślenie o wadze różnych konstelacji zdarzeń, przez które, wokół których, w których myślę, odczuwam, nie myślę, nie odczuwam, że „chwytam” i jestem „chwytany tożsamościowo”. Może to odbywać się poprzez znane antropologii wyznaczniki: „krew”, język, państwo, terytorium, własność, religię, obyczaje – to, co czytelne, ale także przez to, co ulotne, doraźne, migotliwe i momentalne. Próba uchwycenia tego, jak to wszystko gra ze sobą – na jakich zasadach, bez zasad, wbrew czemuś, po co gra, czy gra – jest jak zawsze kwestią spojrzenia. W tym wypadku spojrzenia poprzez aurę.

V. PUNKTOWE ROZCZYTYWANIE TOŻSAMOŚCIOWEGO ŚWIATA. RZECZ O PRZYSTANKU ALASKA

Filozofia punktu

Rozważania o aurze tożsamościowej wiodą ku innym przestrzeniom kulturowym, innym kreacjom, innym tożsamościom. Aura jest mediacyjna, dyslokuje odrębne terytoria, rozmazuje granice. Dyskurs tożsamościowy, posiadający się aurą jako narzędziem antropologicznym, jest manifestacyjnie przygodny i intertekstualny. Swobodnie przechodzi od kontekstu japońskiego w konkret amerykański. Metodyczność, a raczej jej rozłam, wyraźnie odsłania punktowość myśli. Czas na amerykański punkt...

Serial filmowy *Przystanek Alaska* (*Northern Exposure*, reż. Joshue Brand, John Falsey, 1990–1995, prod. USA) obfituje w obrazy naprowadzające na jednostkowe doświadczenia tożsamości. Myślenie pełne aury – to jest nakierowane na wielość, różnorodność, rozmycie znaczeniowe – pozwala zaprezentować złożoną i misternie utkaną siatkę sensów, dysensów, pośród których postaci określają siebie i są określane przez innych. By jednak rozczytać Amerykę potrzebują filozofii punktu. Chcę wskazać, że punktowe widzenie rzeczy jest jakimś kluczem do rozumienia tożsamości.

Łacińskie *punctum* wprowadza w świat wagi przydawanej kropce, plamce, punktowi, punkcikowi, chwili, krótkiemu odstępowi, małemu ustępowi, ułtuciu (Kumaniecki, 1997, s. 408). Komasuje w sobie to, co chwilowe, nagłe, niewielkie. Czym jest? Punkt jest obecny w naszym myśleniu z uwagi na wiele aspektów życia. Obecny jest zwłaszcza w astronomii, matematyce, fizyce, naukach technicznych, sztukach plastycznych, naukach społecznych. Jest punkt Barana, punkt krytyczny trasy lotu, punkt materialny, punkt w geometrii, punkt centralny, punkt widzenia etc.

Przed wszystkim jednak geometria funduje pierwotność odniesienia pojęcia. U Arystotelesa natrafiam na odniesienie do punktu matematycznego (*stig-me*) (Arystoteles, 1982, 1174 b 12). Punkt to obiekt bezwymiarowy, który zajmuje określone położenie w przestrzeni i stanowi podstawowy element figury geometrycznej (Nowak, 2001, s. 857). Tak pojęty punkt wskazuje na obecność figury geometrycznej jako ograniczonego zbioru punktów przestrzeni Euklidesowej. Staje się też szczególnym rodzajem figury

liniowej jako jeden punkt, jako dwa punkty, jako zbiór punktów, prosta, półprosta, odcinek. To, co jednak dla mnie ważne to fakt, że punkt otwiera na swoje „otoczenie”, którym jest każdy zbiór otwarty zawierający punkt. Jest to kontekst tożsamości, który się odsłania, jeśli wyodrębnić punkty oparcia. Greka daje pojemne semantycznie pojęcie, która odsłania pośrednio moją filozofię metody z uwagi na punkt. Punkt może być matematyczny, może też znaczyć tyle, co plama, cętką, kropka, jota, moment, chwila, mgnienie oka, ale też i piętno, wypalony znak (zob. Abramowiczówna, 1965, t. 4).

Zacznę od tego, że punkt może być detalem wyodrębnionym jako fragment całości. Może też niezależnie bytować, nie uczestnicząc jedynie na mocy wtórnej wagi w całościowej strukturze. To taki przypadek osamotnionego, względnie zbuntowanego punktu, usamodzielnionego względem pierwotnej matrycy. Albo jeszcze radykalniej, skazanego na odrębność i autonomię „od zawsze”.

Zwyczajnie to drobiazg. Bagatelizowany bądź gloryfikowany, ale zawsze to drobny akcent. Można też dopowiedzieć punkt poprzez wskazanie na jego naddanie, jako że może być tylko dodatkiem do właściwej rzeczy. Staje się jedynie ornamentem. W tym sensie punkt jest zawsze „obok” tego, co istotne, całościowe, podstawowe czy prymarne. Jest „między” tym, co kluczowe. Zwykle bagatelizowanym, choć urokliwym *intermezzo*.

Jeśli by ujmować punkt w aspekcie czasowym to mogę stwierdzić, że bliżej mu do chwili niż do ciągu. Ciągi są co prawda utkane z wagi punktów, jak ciągi przyczynowo-skutkowe, ale gdy się bliżej im przyjrzeć odsyłają one do kluczowych zdarzeń zespolonych określoną linią rozwoju łączącą przeszłość z przyszłością. Sam punkt, nawet gdy zgodnie z naszymi życzeniami jest lokowany w ciągach, takiej bazy linearnej nie potrzebuje. Ontologia punktu zawiera się w jego nieustającym „teraz”. Wymusza też określoną epistemologię chwili, „mgnienia oka”. Odczytanie, a raczej odczytywanie punktu, gdyby zaadoptować tu pomysły Nietzschego (Nietzsche, 1990), jest w nieustannym powracaniu, hołubiącym dobrodziejstwo tego, co wiecznie jest aktualne.

Punkt nierzadko ogniskuje wszystkie elementy. Znaczy, odsyła do całego systemu znaków, do działań komunikacyjnych, czynionych z uwagi na istniejące kody, preparowane informacje czy uczestników dyskursu. Podporządkowuje, ustanawia relacje nadrzędności i podrzędności. Organizuje też nasze myśli. Skupia w sobie, ujednocila to, co inne. Punkt staje się często wyrazistym znakiem, piętnem, stygmatem. Taki punkt staje się rzucającą w oczy plamą barwną, to on buduje swój kontekst, sytuje go z uwagi na wyrazistość swego *locum*. Niczym renesansowe oko perspektywy rzędzi strukturą całości programując ontologię dzieła i jego recepcję. Komasuje, stanowi centrum. Koncentruje. Wypełnia, precyzuje, „co do joty”. Ustanawia symetrie i asymetrie rzeczy. Współtworzy rytm. Kreuje swą mocą hierarchie. Hierarchie bytu, hierarchie myśli, hierarchie działań. Mogę wtedy zapytać czy punkt, który ogniskuje perspektywę widzenia, doświadczenia i rozumienia rzeczy pozostaje jeszcze nadal punktem? Czy może uległ przeobrażeniu, hiperbolizacji i utożsamił się z całością? Punkt jako całość? Punkt zamiast całości?

Mogę też potropić mniej uzurpatorski aspekt punktu. Kiedy nie przestania całości, nie przyćmiewa jej, nie zastępuje czy unieważnia, ale kiedy jedynie ją warunkuje. W tym

sensie punkt okazuje się wskazówką, kluczem do czytania, przewodnią nutą. Nadaje ton, wyznacza rytm percepcji, myśli, ale nie wytraca całościowego widzenia. Warunkuje rytm odczytania, nie zezwala na ominięcie, przemilczenie, zapomnienie, swobodę poruszania się w interpretacji.

Jednak, jak mogą mniemać, punkt rzadziej okazuje się być ogniskiem, czyli zbiegiem ciągów, zaś w przeważającej mierze staje się rozbiegiem. Zachowuje swe wyodrębnienie, ale po to, by zdecentrować strukturę, rozpisać na biegi zdarzeń bardziej pobocznych. Punkt zbiegu zostaje wypierany ofensywą punktów rozbiegu. Stałość zostaje nierzadko wyparta przez otwartość formy z uwagi na mnogość dyskursów. Taka lokacja punktu wyraźnie wiedzie ku dyslokacji, na co wskazywał Roland Barthes (Barthes, 1996). Podążając tym tropem przyjmujemy raczej postawę radosnego uznania w obrazie czegoś nieistotnego i peryferyjnego za kluczowe, przesłaniające znaczenie tzw. całości. Ale może ta dyslokacja rodzić nasze obawy o to, czy nie doprowadzi do rozmycia, zaciemnienia struktury, utraty przejrzystości widzenia, myślenia z uwagi na fakt, że punkty przestały orientować, wreszcie że uległy ujednoczeniu, że wtopiły się w tło, że pochłonięte zostały przez kontekst.

Chcemy czytelności. Nawet gdy stajemy się orędownikami różnicy, marginaliów, mikrologii chcemy ufać, że punkty, drobiazgi jakoś naprowadzą nas na trop, jeśli nawet nie całości, to przynajmniej na trop rozczytywania. Tej potrzeby ludzkiej nie niweluje nawet styl myślenia poprzez grzęzawiska, ślady, każący przywiązywać się do programowego błędzenia. W zaciemnianiu rzeczy nie tracimy z pola widzenia nadziei na komunikację, tylko rezygnujemy z optymizmu poznawczego. Czyli inaczej rzecz ujmując, nie godzimy się na ujednoczenie wszystkiego, na totalny ogłąd, do którego, nieco paradoksalnie, mogłaby prowadzić ortodoksyjna mikroskopijska nauka. Punkty są potrzebne, oswajają świat poznawany.

Zachowujemy się zwykle, dla dobra naszej kondycji poznawczej, w sytuacji impresjonisty. Mamy świadomość i wiedzę o tym, jak należy kłaść punkty. Znamy wagę odrębności i czystości jakościowej. Nie ufamy zmieszaniu. Dzieje się tak jednak po to, aby w całościowym ogłądzie zgodzić się na impresjonistyczne ujednoczenie wrażenia. Godzimy się na jednolity kolor, ale z wiedzą o różnicy leżącej u podstaw naszego działania. Jednym słowem pozostajemy nieustannie przywiązani do kładzenia punktów, choćby i nie zorganizowanych w hierarchiczne systemy, ale jednak dających się uchwycić – choćby tylko z bliska, choćby tylko w abstrakcyjnych założeniach.

Czy wolimy myśleć, że punkty wiążą czy że rozsadzają? Czy całość punktowa jest układem czy może prymarne są punkty nie konstruujące struktury? Czy wierzymy nadal uobecnionej w tradycji kulturowej relacji powiązania mikro- i makrokosmosu? Czy ufamy systemom znaków, klarownej sytuacji komunikacyjnej?

Wydaje się, że nieporozumieniem jest stanowcze upieranie się o słuszności jednego ze stanowisk. Ostatecznie orędowników i przeciwników totalności i mikroskopijskości łączy i programuje jedno: kulturowa czasoprzestrzeń. To ona komasuje w sobie mechanizmy ścierania się, powtarzania, wykluczania etc. Skoro rzeczywistość społeczna została utkana z tak nieprzejrzystej materii dla samych uczestników tej zajmującej „gry szklanych paciorków” (Hesse, jak nikt dotąd rozczytał utopijny system), to pozostaje podejmowanie twórczej próby rozczytywania punktów, które wiążą i rozsadzają jed-

nocześnie (Hesse, 1992). Chorujemy na „człowiekochwalstwo” (Bocheński, 1993). Podstawowym objawem tej choroby jest afirmacja siebie, która sąsiaduje z uprzedmiotawianiem siebie, innych, świata rzeczy. Mamy dystans, który skazuje nas na roztrząsanie problemów. Musimy punkty wytyczać, podejmować na nowo, powtarzać, łączyć w całości, względnie je uwalniać od nadmiaru całościowych znaczeń. Ale na samą obecność punktów jesteśmy skazani. Tak jak i na myślące siebie.

Musimy jakoś podejmować tzw. całość tekstową. Każdy tekst kultury w jakiejś mierze musi, jak wskazują semiologowie, stanowić wyodrębnioną, zwartą całość. Nawet przy uznaniu wielości odniesień czy wykorzenienia intertekstualnego (Eco, 1996). Samo wskazanie na dynamizm systemu przez teoretyków myślenia systemowego, jak chociażby Ludwiga von Bertalanffy'ego, niczego nie zmienia (Bertalanffy, 1984). Procesy homeostazy (utrzymanie ładu), ale i heterostazy (procesy dynamizmu wewnątrzsystemowego) odsyłają do całości. Jej nie unieważniają. Wiedziała już o tym wcześniej psychologia postaci, która poszczególne punkty łączyła zawsze w całościowe struktury, dostrzegając w nich prymarne oblicze myślenia. Musimy więc uznać, przy całym rozsadzeniu kulturowym tekstów, jakąś względną całość, choćby jedynie punktową.

Ale jednocześnie trzeba uznać siłę dyslokacji, która każe wskazywać na rozprężenie struktury, na chaos punktów, rozmycie granic. A tym samym wytycza nierównomierne, niemetodyczne przyglądanie się rzeczom. Praca na punktach śladowych i ich kontekstualnym odniesieniu to praca hermeneuty, tworzy ją rytm otwarty, ale i pragnienie przywrócenia czytelności. Praca na punktach bez wiary w całość, w jedność rzeczy, bez nadziei na przywrócenie ładu, to już żywot tekstowy postmodernisty, który sam wyczerpuje się w rozplenieniu sensów, jak pisał Baudrillard (Baudrillard, 1997, s. 175–189). Jedno i drugie ujęcie uczy pokory wobec rzeczy i słowa. Wyrasta z nieufności wobec totalizacji myślenia i działania.

Dlatego należałoby pozostać w swym podejściu badawczym w zgodzie z pragmatycznymi stanowiskami ujmowania rzeczy w kulturze. Tradycją kulturowego patrzenia na rzecz jest założenie, że punkty są w tekście, że wskazują na siebie, są już wyodrębnione. Pragmatyka kulturowa podąża za myśleniem, że ontologia jest prymarna. Równie jednak uobecnionym myśleniem kulturowym jest dostrzeganie udziału patrzącego, ujmującego, wskazującego na kreację oglądu, powoływanie do istnienia. „Wszyscy my z Kanta...”. Epistemologia warunkuje ontologię. Pozostaje uznanie sprzeczności jako jedynej sensownej reguły kulturowego rozeznania w rzeczy: z materii punkt wydobywamy, ale i go tworzymy.

Punktowe rozczytywanie tekstu kultury

Jest jakaś całość: serial filmowy *Przystanek Alaska*, utkany z rozlicznych punktów: 110 epizodów. Jest jednocześnie wyodrębniony punkt: serial ów jako jeden z punktów konstruuje skomplikowaną figurę kultury amerykańskiej. Jest powołana misterna siatka sensów i dyssensów utkana ze zdarzeń filmowych. Zamierzam spróbować rozczytywać punktową czasoprzestrzeń filmu.

To, co stanowi o specyfice serialu zawiera się w formule otwartości na to, co RÓŻNE – film oparty jest o gry licznymi cytatami i konwencjami filmowymi, zderza-

nie różnych porządków kulturowych, mieszanie rzeczywistego i zmyślnego. Układ intertekstualnie angażujący różne punkty. Wszystko zjednoczone zostaje jednak dość pewnie dookreśloną czasoprzestrzenią – pomyślaną Alaską lat 90-tych XX wieku. To punkt ogniskujący formalnie i ideowo. Są różne postaci wpisane w to terytorium. Stanowią zasadnicze punkty dźwigające ciężar znaczeń. Punktowe doświadczenia życiowe, przeżywanie świata stanowią sedno tego obrazu. Oczywiście to przeżywanie koresponduje z różnymi konwencjami filmowymi: melodramatycznymi, obyczajowymi, kryminalnymi, fantastycznymi, których mieszanka jest siłą tego serialu.

Temu wskazaniu na myślenie według punktów, poprzez punktowe rozczytywanie świata ma służyć interpretujący opis postaci, który tworzy określoną galerię typów ludzkich.

Postaci

Chris „o poranku” – prowadzący lokalne radio młody człowiek, niezwykle znaczący dla społeczności ze względu na postawę intelektualną, którą przyjmuje w doświadczeniu świata. Nieokreślony, zwielokrotniony w funkcjach, które pełni i pełni: mentor, *outsider*, złodziej, kaznodzieja, spowiednik, kumpel, strażnik rytuałów, buntownik, samouk, znawca komparatystycznych badań literatury etc. Demonstracyjnie podkreślający swą niepokorną postawę w myśleniu, działaniu, ubiorze, stosunku do pracy i zasiedziałości (przywiązanie do mieszkania w przyczepie czy posiadania motocyklu typu *Harley-Davidson*). Człowiek poszukujący, utwierdzający, przekraczający nieustannie granice tego, co uznane. Znany z oryginalnych przedsięwzięć, jak: wystrzelenie z katapulty pianina; organizowanie sezonowych drobnych kradzieży, by wskazać na mroczność jako odległą naturę porządku etc. Całość punktowych zdarzeń z jego udziałem dotyczy zwykle sytuacji krytycznie podejmujących kulturę. Przechadza się wobec tradycyjnych podziałów rzeczy, kwestionuje jasną wykładnię amerykańskich mitów, rozwiewa wiarę w harmonijną całość amerykańską. Jest buntem. Tym samym zaś staje się punktowo rozmontowywać mentalną Amerykę, ale i ją współtworzyć. Bunt, wykorzenienie však jest znakowe. Ślad Chrisa staje się wręcz swoistym znakiem – niczym stygmat.

Maurice – dawny astronauta, obecnie ujarzmiający Alaskę jako zdobywca organizacyjny (burmistrz), ekonomiczny (biznesmen), typowy *self made man*. Nieustannie potwierdzający swój status człowieka sukcesu, prawdziwego Amerykanina: patriotycznego, prawnego, wierzącego w naród, swobody obywatelskie i ekonomiczne. Człowiek ciężko pracujący na swój *image*, dbający o powtarzanie rytualnych gestów utwierdzających innych i jego samego w poczuciu własnej wartości. Znany z inwestycji handlowych, koneksji, wystawnych przyjęć. Wielbiciel rozdziałów społecznych, dawnego porządku wartości. Punktowo utwierdza klarowność struktury mentalnej kultury amerykańskiej. Właściwie pokrywa się z ideologicznymi dążeniami wzorcowego porządku, postępu, wolności zindywidualizowanej, ale uzgodnionej ze wspólnotą. Zdarzenia z jego udziałem budują stałość tej siatki odniesień, ale i demaskatorsko ujawniają schematyzm kośćca społecznego Ameryki. Naprowadzają na pragmatyzm, ale i protestancką mieszczańską zachowawczość, swego rodzaju klaustrofobię społeczną (co brzmi paradoksalnie w obliczu programowej otwartości).

Ruth – kobieta realizująca na Alasce „nową” silną siebie po stracie męża. Samotna, przedsiębiorcza, zaangażowana w życie społeczne, hobbystka. Sklep, który prowadzi (jedyne, w którym jest wszystko) staje się miejscem skupiającym wszystkich i tym samym umożliwia jej uczestniczenie w sprawach innych. Podejmuje liczne wyzwania, w tym te, które naprowadzają ją na siebie – zapada w pamięć wspólnoty jej samotna wyprawa motocyklem (oczywiście) marki *Harley Davidson* w nieznaną, by móc powrócić do znanej i utwierdzonej siebie. Punktowo, w złożonej tkance całości filmowej, urzeczywistnia mit kreatywności, dynamiczności, młodzieńczej starości, wypromowanej we wzorcach amerykańskich.

Joel Fleischman – rzucony na Alaskę lekarz, odrabiający tam swe stypendium. W swym skazaniu manifestacyjnie apoteozujący Nowy York, elitarność środowiska wielkomiejskiego. Utwierdzający swój wizerunek drobiazgowego, przywiązanego do tradycyjnych schematów myślenia i działania, sumiennego, odrębnego, pielęgnującego swą etniczność Żyda. Ta ekonomiczno – organizacyjna diaspora, na którą został skazany, okazuje się dla niego ważkim łańcuchem doświadczeń w procesie tożsamościowym, w którym na nowo przeinterpretowuje siebie poprzez „swoje”, „obce”, uznane, wybrane. Szczególnie znamieną staje się jego końcowa wyprawa w Nieznane, Nie-realne, Obce (na granicy wszystkiego, co rozumiane i śnione), która jak w każdej baśni wiedzie ku spełnieniu, ku sobie, ku swemu terytorium. Punktowo to niezwykle istotny ślad, gdyż w nim upostaciowana została obcość, której przecież Ameryka nieustannie doświadcza. Ujarzmianie obcego, współistnienie z obcym, osvajanie nieznanego, migracja to tropy budujące Amerykę. Jednak ów ślad naprowadza na jeszcze jedno ważne punktowe doświadczenie: napięcie między wykorzeniem a zakorzeniem, któremu Ameryka w odróżnieniu od Europy nadała lekkość i które zbudowało jej potęgę. Jest to mobilność, ale nie wykorzeniająca, jednocześnie to etniczność, ale nie paralizująca ekspansji – oto punkty, do których prowadzi diaspora lekarza Żydowskiego na Alasce tęskniącego za Nowym Jorkiem.

Maggi – jedna z silnych, samodzielnych kobiet szukających na Alasce potwierdzenia własnej wartości. Pilot. Zadomowiona w przestrzeni Alaski, która stwarza jej szansę na wolnościowe bycie. Borykająca się z sobą, z własną kobiecością, z mężczyznami. Zakorzeniona we wspólnocie i wpisana w nią wraz ze swą odrębnością – ciężar nad nią fatum (giną kolejno wszyscy jej partnerzy życiowi). Jej filmowe życie upływa na zaznajamianiu się z gośćmi przybyłymi na Alaskę, na spotkaniach z człowiekiem – niedźwiedziem, na archeologicznym odkryciu i ponownym zakryciu przed światem dawnych rzeczy należących do Indianek, na organizowaniu lokalnych uroczystości. I na rozlicznych punktowych zdarzeniach przybierających formę gaf, aluzji, niuansów, przedsięwzięć, rytuałów. Punktowy ślad Magii przywołuje wielce ważny mit feministyczny, któremu Ameryka, przynajmniej w sferze politycznej i ekonomicznej poprawności, zaufała. Stąd zaznaczona w obrazie filmowym postać Maggi komasuje wszelkie wątpliwości, ambicje, zadowolenie, spełnienie, dążenie, poszukiwanie siebie, to jest te zjawiska, które stały się konsekwencją rozwiązań równościowych w liberalnej społeczności.

Holling i Shelly – niezwykła i zwykła para. Ona – uosabiająca młodzieńczość, prostotę, naiwność, tuzinkowość. On – starszy mężczyzna rozkochany w niej, organizujący swe życie wedle jej upodobań. Prowadzą wspólnie bar, który jest centrum życia

społecznego. Uczestniczą we wszelkich wydarzeniach wspólnoty. Wnoszą aspekt rodzinności w różnorodność stylów życia mieszkańców Alaski. Borykają się z problemami więzi rodzinnych, które radykalnie definiują ich obojga: on – o arystokratycznych korzeniach, okryty niesławą przodków; ona – tradycyjnie „masowo” amerykańska, prawa, powszednia. Tutaj zderzenie opozycyjnych punktowo światów wskazuje na ścieranie się w kulturze amerykańskiej myślenia o obecności podziałów, o rozgraniczonych sferach życia społecznego z myśleniem o wyzwolonym z jarzma tradycji pędzie do podkreślania własnej indywidualności, do niekonwencjonalnego stanowienia o sobie. Punktowo w tym wątku zawiera się też wiedza o cenie, jaką trzeba zapłacić za przemieszanie dawnych granic kulturowych, za egalitaryzm, za wolność jednostki, za różnorodność życia. Jest nią globalna powierzchowność, popularna jednolitość.

Edd – pół-Indianin zakorzeniony na Alasce, ćwiczący się w praktyce szamańskiej. Około 20-letni chłopak mający się różnych dorywczych prac (pomagający w sklepie, sprzątający w domu Maurice'a) i tej jednej istotnej: robienia filmów. Jego kontakty są lokalne, ale i mają wymiar światowy – koresponduje i spotyka się z różnymi artystami. Leczy, rozmawia, reżyseruje, pisze scenariusze, zakochuje się, uczy się – kontaktuje się z całym nadprzyrodzonym i przyrodzonym światem. Walczy z własnymi kompleksami, słabościami upostaciowanymi w niewielkim skrzacie. Podąża ku sobie. Jest właściwie ogniwem pośrednim między wszystkim, co istotne: między lokalnym a globalnym, między oficjalnym a prywatnym, między realnym a nierealnym, między *sacrum* a *profanum*, między racjonalnym a irracjonalnym, między pierwotnością a tym, co wtórne i przetworzone. Balansuje na granicy. Punktowo wiąże i rozsadza różne sfery: metafizyczne, społeczne, artystyczne. Pokazuje ważny dla Ameryki punkt doświadczeń: skazanie jednoczesne na uczestnictwo w tym, co tradycyjne i popularne. Wskazuje na to, co indiańskie, co prymarne kulturowo w Ameryce, a co zostało zniwelowane, zmarginalizowane. Jednocześnie jednak wzbogaca ów prosty amerykański świat demokracji, swobód obywatelskich o aspekt duchowy, wykraczający poza literę prawa.

Adam – kapryśny mistrz kulinarny, zdobywający szlify na całym świecie, po licznych podróżach powracający na Alaskę. Niegdyś żołnierz. O jego usługi, a raczej o jego działania artystyczne, zabiegają wszyscy. Komasuje w sobie wszystkie sprzeczności ufundowane stereotypowym rozumieniem rzeczy: *image* lumpa (nieoficjalność stroju, zarost, nieodłączna czapeczka, brak butów), *image* żołnierza „w akcji” (wojskowa kurtka koloru khaki), *image* artysty (niekonwencjonalność, swoboda w dobieraniu różnych części garderoby i uznaniu czegoś za kompletne bądź niekompletne). Rozsadza wszystkie porządki rzeczy. Rozsadza obraz Ameryki godząc lumpa, żołnierza, ojca rodziny, kucharza w jednej postaci. Zarazem jednak punktowo wskazuje na szereg porządków, które współtworzą Amerykę. W nim się wszystko ujednotolica. Ameryka jako całość punktowa okazuje się być pojemna. Wielość jej służy, decentracja punktów nadaje rozmach.

Są i inne postaci: asyntenka Fleischmana będąca Indianką, nadzwyczaj powściągliwą w formułowaniu opinii o świecie; szaman trudniący się uzdrawianiem dusz mieszkańców Cicely; niegdyśjszy makler na Wall Street; para homoseksualistów prowadzących hotel; surowa policjantka; alergik – ekolog (przy okazji prawnik) skazany na

pozostawanie w odosobnieniu; Włosi pielęgnujący własną odrębność w kuchni, ale i w prowadzonych niesnaskach rodowych; muzyk rozkochany w zabytkowych skrzypcach; Indianie manifestujący swe bycie u siebie; wędrowni cyrkowcy; krawcy; dentysta odwiedzający miasteczko; niemiecki punkowy zegarmistrz etc.

Nagromadzenie postaci ma swój cel: wskazać na wszystkie newralgiczne punkty, które zostały powołane przez kulturowe doświadczenia Amerykanów, a które obecnie programują arsenał wzorów zachowań, nawyków mentalnych, sieć wytworów materialnych. Rozmach zdarzeń wskazanych za pośrednictwem postaci filmowych znajduje swe dopełnienie w świecie rzeczy.

Są rzeczy

Tożsamość tych ludzi potrzebuje licznych przedmiotów, które organizują ich myślenie, działanie. Przedmiotów, które się narzucają, współtworzą całościowy obraz zdarzeń. Są one obsesyjne w swej obecności, są zbyteczne – nie mają uzasadnienia w żadnej racji bytu albo mają zanadto pewną w swym zmyśleniu czy konieczności rację. Absurdalne i konieczne jednocześnie. Jedne ściśle zakorzeniają postaci, gdyż są wynikiem odpowiedniej determinacji czasoprzestrzennej, inne zaś łamią wszelkie koherencje, gdyż przywołują odległe konteksty kulturowe.

Jakie to przedmioty? Jest znaleziony pamiętnik dziadka Ruth, który odsyła do dawnych zdarzeń z lat podbojów (między innymi do opisu kanibalizmu w obliczu konieczności), który na nowo ożywia dawne rodowe animozje i współczesne doznania. Jest prywatny ołtarzyk upamiętniający pod postaciami figurek dawnych zmarłych kochanków Maggie. Są okryte i zakopane na nowo dawne przedmioty należące do Indianek, chronione przez skonsolidowaną w duchu feministycznym wspólnotę współczesnych kobiet. Są filmowe gadzety, będące własnością Edda, które rozszerzają małe Cicely i zakotwiczą ją w szerszym kontekście globalnej sztuki. Jest znalezione ciało niegdyś zamartwłego człowieka. Jest zabytkowy zegar sprowadzony z Europy na życzenie Maurice'a. Są robione na drutach swetry; wysokiej klasy skrzypce; najświetniejsze wina; pianino wystrzelone w działaniu artystycznym Chrisa; różne książki, które wypełniają, przepełniają i rozsadzają kontekst tożsamościowy postaci; niezawodne strzelby; najnowsze domki dla lalki *Barbie* etc. Rzeczy budują kontekst tożsamościowy postaci, ale i go zamazują, gdyż występują w wymieszaniu i spotęgowaniu.

Wśród tych rzeczy drobnych jest jedna zasadnicza, wspólna dla wszystkich – natura Alaski. To szczególnie „rzecz”, która w tym filmowym obrazie definiuje relacje interpersonalne w dystansach przestrzennych, sposobach zachowań, nawykach myślowych. To siła, ale przede wszystkim najpotężniejszy „rekwizyt” ogrywany, definiowany, ale definiujący całość. Jest złowroga, banalna, oczywista, zatrważająca, przytłaczająca, naprowadzająca na biologiczną stronę świata, ale i źródłowa, życiodajna, dająca poczucie wolności etc. To przedmiot i podmiot działań jednocześnie; ujarzmią się ją i obejmuje we władanie; posiada i ulega się jej sile; modyfikuje się ją i dopasowuje siebie do niej. Przede wszystkim jednak uzmysławia ona niemożność wydzielenia siebie (całkowitego) z natury i tym samym programuje otwarcie na działania w imię jedności z całym kosmosem. Zapewnia każdorazowo solidny układ odniesienia w działaniach. Doświadczenia tożsamościowe toczą się poprzez nią (w niej).

Taki stosunek do natury jest kwintesencją światopoglądu New Age'u (por. Dobraczyński, 1997, s. 28). Odwołanie się do życia, przemian, transformacji, procesu uczenia się przywołuje na myśl holistyczne podejście przewartościowujące Kartezjański paradygmat racjonalności, mechanycyzm Newtonowski czy patriarchalizm biblijny (Capra, 1987). Dlatego ten świat Alaski staje się jednocześnie światem „w ogóle” realizowanym tylko w wersji Cicely. *Przystanek Alaska* zdaje się być opleciony siecią przemian, które zgodnie z wykładnią New Age'u mają podążać w określonym kierunku (por. Dobraczyński, 1997, s. 28). Spotykamy ludzi Alaski w momencie, gdy za sobą pozostawili już myślenie o podbojach, uznanej stratyfikacji społecznej czy przywiązanie do monoteizmu religijnego, prostej konkurencji, deprecjacji pierwiastka kobiecego, negacji określonych stanów psychicznych (emocje, intuicję). To wszystko zostało przewartościowane poprzez uznanie pozytywnej wartości świata, natury, człowieka.

Dawne korzenie

Wszyscy w *Przystanku Alaska* są w jakimś sensie wykorzeni, gdyż porzucili, zagubili to, co stanowi w ich doświadczeniu tożsamościowym punkt odwołania, ciężkości i zmagania: dawne terytorium, dawny status społeczny, dawne relacje interpersonalne, dawny system wartości, dawny porządek zachowań, dawny stan ducha. Niezależnie od tego czy są rodowitymi mieszkańcami, czy są szukającymi tu inności przybyszami, wszyscy za sobą zostawili Dawne, do którego odwołują się, aby powoływać Nowe. Każdy z nich zostawił i nieustannie zostawia coś za sobą. Tym, co zostawione i nadal niesione z sobą jest też zapewne doświadczenie zbiorowe dawnej Europy, pionierów Ameryki, Indian. W *Przystanku Alaska* zderza się problem całej Ameryki wraz z ideami ją konstytuującymi. Czym jest Dawne, które w imię całej Ameryki przeinterpretowuje filmowe Cicely? Co jest pamięcią tej zbiorowości?

Wskazać można na dwa czynniki ważne kulturowo: życia społecznego – które tworzą osadnicy europejscy, i prawa – które nadaje ton wspólnocie amerykańskiej (por. Chałasinski, 1964; Huntington, 1998, s. 25). W Cicely, w Ameryce ważny jest jako stale obecny kontekst kulturowy związany z pierwszymi chrześcijańskimi osadnikami, który powołuje określone instytucje społeczne (język angielski, status jednostki, stosunek państwa do kościoła). Ten brytyjski wymiar kultury, zmodyfikowany następnie przez emigrantów z Europy Wschodniej i Południowej, tworzy kanon życia społecznego, który muszą respektować następnie Inni włączani w obieg oficjalności. Uznanie zaś prawa – z jego wolnością, równością, demokracją, konstytucjonalizmem, liberalizmem, prywatną przedsiębiorczością – ustanawia wspólnotę narodu z wyboru i własnej woli (por. Katznelson, 1995, s. 73–89). Do tego dochodzą inne czynniki definiujące kontekst amerykański, jak chociażby wielokulturowość, która z biegiem czasu zaczyna odgrywać prymarną rolę nad ideą jedności narodu czy jednostki. Pojawia się odrębność grupy jako wartość, a wraz z nią prawa mniejszości rasowych, etnicznych, płciowych, seksualnych (Huntington, 1998, s. 25). Na arenie publicznej następuje przewartościowanie roszczeniowych postaw, co może przejawiać się w tym, że niegdyś imigranci odczuwali dyskryminację, kiedy nie pozwalano im włączyć się w główny, oficjalny nurt amerykańskiego życia, zaś obecnie, gdy nie pozwala się na to, aby żyli odrębnie, po-

za tym, co oficjalne (Huntington, 1998, s. 25). Wydaje się, że Alaska filmowa już przetworzyła ten schemat. Wygubiła mocarstwowość, jedność, wiarę w najlepszą Amerykę, ale i jednocześnie unicestwiła ewentualne etniczne konflikty, separatystyczne tendencje. To już Ameryka ponowoczesna.

Przeinterpretowanie i transformacja idei amerykańskości nie znaczy jednak zapomnienia. Idea uniwersalności amerykańskiej powraca w tym filmie i skwapliwie jest powtarzana w licznych rytuałach państwowości: celebrowanych wyborach, demokratycznym stanowieniu o losach społeczności, oficjalnym świętowaniu, podkreślaniu dumy z posiadanych swobód obywatelskich etc. Chodzi o to, że idea jedności uniwersalizującej i w jakiś sposób totalizującej amerykańskości (choćby we wspólnocie celów) została przełamana ideą „złagodzonej” etniczności. Takie łagodne etniczne poróżnienie hołubi lokalność, odrębność, bliskość, ale w osłabieniu tego, co nazbyt groźne dla wspólnoty. To osłabienie dotyczy uznania niemocy jednoznacznego przypisania jednostki do określonej grupy i niejako programowego utożsamienia z nią. Tym samym definiuje tożsamość poprzez uznanie jednostkowego wyboru, nie separując, nie przesądzając o podziałach, których nie można przekroczyć. Tu przetransformowana etniczność staje się już tylko uwielbieniem różnicy, ale w wymiarze źródłowym, sentymentalnym, jednostkowym, oryginalnym. Dopiero taka kompilacja Dawnego w wymiarze punktowym stanowi ślad do tropienia jednostkowych tożsamości z *Przystanku Alaska*.

Obecne

Obecna filmowa Alaska nosi piętno Dawnego, co stanowi o tradycyjnym wizerunku tradycyjnego nijakiego amerykańskiego miasteczka: praktycyzm, prostota, zaradność, zadowolenie, pracowitość, reguły zachowania, przywiązanie do rodziny czy własności prywatnej (por. Lynd A.S., Lynd H.M., 1929). Jednak to jest już przełamane w uznaniu alternatywności stylów życia.

To, co obecne – terytorium, sąsiedztwo, relacje społeczne, tożsamość – zostało świadomie wybrane. Alaska jest nowym terytorium noszącym to piętno podboju, dzikości, sukcesu, peryferii. Jest końcem, azylem. Jest odrębna, radykalnie inna, osobna – to dookreślone peryferium peryferii. Ale w tym oddzieleniu tkwi usilne dążenie do formowania innego centrum skupionego na sobie. Ten narcyzm peryferii, tak usilnie walczącej o swą odrębność, formuje całość, która nie tylko powtarza ruch każdego centrum (by skupić maksymalnie „swoje” na „swoim”), ale dąży do powtórzenia ruchu świata, by stanowić świat w pigułce, by go zastępować, imitować. W tej „peryferijnie centralnej” przestrzeni, geograficznie i kulturowo wyodrębnionej, człowiek bardziej zostaje dookreślony w swym narcyzmie, gdyż jest skazany na doświadczanie samotności w obliczu natury, świata, kultury. Zostaje skazany na przeżywanie samego siebie i równie samotnych innych.

W przeżywaniu, które proponuje *Przystanek Alaska* jest zabawa, idylla, nostalgia i radosny optymizm. W tym sensie ten małomiasteczkowy obraz nie dość zbieżny wydaje się być z innymi filmami ukazującymi postmodernistyczne dookreślenia jednostkowe, chodzi tu zwłaszcza o związane z miastem obrazy Dawida Lyncha, Quentina Tarantino, Oliviera Stone'a czy Jima Jarmusha, które przywołują inną wersję innego miasta w innej Ameryce. Takie filmy Lyncha, jak: *Blue Velvet* (USA, 1986), *Dzikość serca* (*Wild at Heart*,

USA, 1990) czy serial TV *Miasteczko Twin Peaks* (*Twin Peaks*, USA, 1990–1991) ukazują – daleko bardziej, niż to zasygnalizowane jest w *Przystanku Alaska* – atomistyczne, nieokreślone, schematyczne, komiksowe jakieś miasto w jakiejś Ameryce, właściwie „wszędzie”, w którym ważna jest mroczna i skrywana tajemnica wydobywana na zewnątrz. Wszystko staje się tu upiornym elementem w dziwnej grze. Podobnie małomiasteczkowy obraz w filmie Tarantino *Pulp Fiction* (USA, 1994) wraz ze swą karykaturalnością, kiczem nie bardzo przystaje do wizji w *Przystanku Alaska*. To Ameryka znakowa, wtopiona w sieć wykorzenionych znaczeń, globalnie marząca o zawiązywaniu więzi, obsesyjnie medialna, symultaniczna, jak pisze Baudrillard, pozostająca wciąż pierwotnym społeczeństwem (Baudrillard, 1988). Również wizja miasta w swoistym obrazie Ameryki, jakim są *Urodzeni mordercy* (*Natural Born Killers*, USA, 1994) Stone'a jest radykalnie różna, gdyż pokazuje małość, nijakość i potworność mieszczańskości w wydaniu amerykańskim. W innych postmodernistycznych obrazach Jarmusha takich, jak: *Mystery Train* (USA, 1990), *Inaczej niż w raju* (*Another in Paradise*, USA, 1984) dodatkowym elementem takiego ogromnego, znanego, a mimo to nijakiego miasta, stają się programowane przez nie nuda i pustka (Miczka, 1992, s. 78; Przyłipiak, Szyłak, 1999, s. 79).

Na tle tych obrazów filmowych serial o Alasce staje się familijny i idylliczny. Bardziej przypomina *Forresta Gump*a (USA, 1994) Roberta Zemeckisa w swym pozytywnym przewartościowaniu Ameryki z jej małomiasteczkowością. Wizja świata w *Przystanku Alaska* jest radosnym stanem, który powołuje różnice bez cienia zobojętnienia, neutralizacji. Tu upojenie różnicą nie jest groźne i nie wiedzie ku Baudrillardowskiemu zobojętnieniu i ujednoliceniu (por. Baudrillard, 1977). Jednak nie należy zanadto wyolbrzymiać tej idylliczności obrazu. Wszak i tu jest ta sama – co w innych mrocznych filmach postmodernistycznych – sieć znaczeń, to samo zagubienie, tak samo ostentacyjnie rozsadzane intrygi, schematy, przyzwyczajenia mentalne. Wreszcie tak samo prowadzone tożsamości jednostkowe skazane na ten sam ruch w obliczu braku pewnościowych układów legitymizujących jednoznacznie to, czym i kim się jest, i gdzie, a nawet i po co.

Tożsamość (w)

Punkty wskazane w filmie *Przystanek Alaska* odślaniają wagę wszelkich granic: rzeczywistego i zmyślnego, skończonego i nieskończonego, kultury i natury, prawdy i fałszu, tożsamości i różnicy. Wszystkie te granice przebiegają przez doświadczenia jednostkowe. Ich przeżywanie jest koniecznością, jest też kwintesencją życia na Alasce. Dochodzenie do siebie, gubienie siebie, rozumienie i utrata rozumienia, świadome i mniej świadome doświadczanie siebie w ruchu zdarzeń – oto wątki, które budują nie jednolitą jednostkową tożsamość, ale jedynie rytm doświadczania siebie i innych. To rytm, który jest roztopiony w ciągach punktów, to jest zdarzeń.

Wszystkie postaci zostają na tym pustkowiu skazane na bycie psychoanalitykami, których głównym celem i zajęciem jest uporanie się z przeżyciami nazbyt natrętnymi. Cechuje je zwiększony dystans w postrzeganiu siebie. Dlatego film ten obfituje w pasmo niekończących się problemów rozpoznawania siebie, potwierdzania siebie i innych, powtarzania siebie, odkrywania nowego siebie i destrukcji siebie. Bohaterowie, herosi wyruszają w wyprawy, w czasie których zmagają się z żywiołami natury, magii. Niczym adepci tajemnicy przechodzą rytuały inicjacji, które każą im porzucić Dawne,

pozostać zawieszonymi w nieokreśleniu i powołać Nowe. Ale też ci sami bohaterowie, banalni w swej codzienności, wyruszają na zwykłe wyprawy związane z codziennymi zdarzeniami. Ten ruch w samookreśleniu przebiega wielotorowo. Powtarza się, ale i zmienia nieustannie. Punktowość nas konstruuje, ale i dekonstruuje. Wskazuje jak zawsze na stałość i zmienność przebiegów doświadczeń tożsamości. Postaci kolekcjonują doświadczenia, gdyż o tym stanowi ich tryb życia w takim miejscu. Zbierają siebie i innych pośród niezliczonych zdarzeń, rzeczy mieszając oczywiste z niezwykłym, ale i doniosłe z niepoważnym. Podważają przy tym oczywistość świata w jego spójności, określoności procedur tożsamościowych. Sycą się przy tym zaskoczeniem wyprowadzonym z wywrócenia tego, co pozornie określone w nieczytelne, „obce”. Każdorazowo zderzają swe działania ze stereotypowym myśleniem o danej rzeczy, celowo to przekraczając i formułując nowe rozumienie. Pielęgnują jakieś reguły, burzą je, znów powracają do nich, wynajdują nowe – wskazując na manowce każdego. Ale te manowce procedur tożsamościowych stanowią właśnie to wyprodukowane, bliskie, oddalone dążenie do siebie/nie-siebie.

Ich tożsamości w każdej chwili zdają się być otwarte na potencjalne wszystko, które może wtargnąć, zmienić, ujarzmić to, czym były dotychczas. Nie ma nieważkich przestrzeni, które mogłyby nie odegrać znaczącej roli w samopoznaniu. Punktowość ukazanego świata wydaje się tworzyć całość, ale rozmazaną, otwartą, zdolną do przyjęcia każdego potencjalnego punktu. Nie bez znaczenia wskazywano na Amerykę jako na sam ruch dekonstrukcji.

Z niezwykłą siłą zostało w *Przystanku Alaska* zaakcentowane oswojenie z punktowym rytmem siebie, czymś, co można nazwać relewantnością doświadczeń tożsamościowych, kiedy **każdorazowo dopasowuje się, ustanawia, potwierdza i niweluje funkcjonalność jakiś doświadczeń i to z uwagi na chwilowego siebie/nie-siebie**. Owocuje to funkcjonalnością tożsamości, bycia w tym, tamtym, jakimś zdarzeniu. Może sprowadzić się to do funkcjonalności własnych doświadczeń, które są jedynym tropem naprowadzającym na to (w) czym się jest – co się lubi, w czym się uczestniczy, co się przytrafiło etc. Nie znaczy to oczywiście, że to rozproszenie siebie nie prowadzi czasem do najprawdziwszych prób powołania najprawdziwszego Siebie (może nawet koherentnego „ja” jako podstawy), ale te próby zmieszane z innymi ostatecznie naprowadzają jedynie na ruch doświadczeń. Dlatego to, co daje się wysnuć z *Przystanku Alaska* w odniesieniu do tożsamości jest wskazaniem na zbiór odczuć z różnych porządków, które wyprowadzają siebie/nie-siebie.

Zbieranie jednostkowe odbywa się w pędzie do pozytywnego definiowania tego, czym się (nie) jest i czym (nie) ma się być. Pomocne są tu zawsze procesy integrujące małe struktury (umacniające układy odniesienia nowo powoływane), dezintegrujące to, co jest balastem dla indywidualnych tożsamości ufundowanych na wyborze. Pomocne są określone determinanty kulturowe (pochodzenie, terytorium, język, religia czy obyczaj), które budują funkcjonalny wymiar tożsamości. Zwykle te wyznaczniki – używane funkcjonalnie i okazjonalnie – są hiperbolizowane, aby mogły znaczyć, być użyteczne i dość wyraziste. **Myślenie o kulturze może być myśleniem o obrazach, które wikłają człowieka – wyznaczają mu przestrzenie umożliwiające funkcjonalne odwołania w doświadczeniach.**

W tym ruchu punktowym ważny jest mechanizm mieszania tego, co wysokie i niskie, elitarne i masowe, lokalne i globalne, centralne i peryferyjne – tak, aby wyraziste (nazbyt wyodrębnione) stały się granice, punkty styczne, ogniska, zderzenia, pęknięcia. Uwidacznia się zwłaszcza granica skończonego i nieskończonego – postaci często muszą potwierdzać, ustanawiać na nowo czy dewaluować siebie w odniesieniu do (nie)obecnej transcendencji. Równie silna jest inna granica – realnego i sztucznego, która wydaje się być nie tylko zwielokrotnioną na mocy formy dzieła postmodernistycznego. Bowiem i na poziomie problematyki odbywa się spotęgowanie w kombinacjach siebie/nie-siebie w obliczu świata: nowego – intermedialnego, i starego – zwielokrotnionego „od zawsze” w swej nieskończoności, nadrealności. Owocuje to tożsamościami programowo otwartymi, nie zdolnymi nazwać swego złożonego uczestnictwa w świecie. Towarzyszy temu przyjęcie dość szczególnego punktu widzenia świata i siebie, poprzez który wzmacnia się nieostrość rzeczy i rozszczępiony ogląd wszelkich spraw. Człowiek znajduje się tu w napływie różnych obrazów, które rozsadzają jego zwyczajną codzienność nadając jej wymiar estetyczny (Featherstone, 1991, s. 67). W tym sensie staje się esteta intensywnie uczestniczącym w wielobarwnej, wielogłosowej rzeczywistości. Takie widzenie jest zawsze partykularne, osłabione poprzez swą wielość. Postaci *Przystanku Alaska*, dzięki takiemu skończonemu rozumieniu rzeczy, demonstracyjnie prezentują swą stronniczość. Z drugiej jednak strony ta świadomość swej przygodności ustanawia ich „status zawieszenia” nad tym, co doraźne, potęgując ich dystans, niemożność całkowitego utożsamienia czy poczucie braku głębi. Są stronnicze i bezstronne jednocześnie – wszystko zależy od perspektywy widzenia. To prowadzi do ich niejednoznacznego statusu: są dookreślone kulturowo i zawieszane nad różnymi przestrzeniami, kumulują w sobie doświadczenia mieszkańców Alaski lat 90-tych XX wieku i stanu świadomości zbiorowej końca wieku. Są konkretne i nierealne jednocześnie. Są ponowoczesne w swym wyborze, zbieractwie, niepewności, niejednoznaczności, ale są też takie, jak każde „od zawsze” – takie same i w taki sam sposób dochodzące do TEGO SAMEGO.

Przydanie punkowego oglądu *Przystankowi Alaska* ma swe ważne następstwa. Owocuje rozmazaniem początkowej potocznej (jeśli w ogóle) całości Alaski, jako jednolitego systemu myśli, zachowań, wytworów kulturowych. Wszak myślenie o aurze tożsamościowej tego wymaga. Labilność, na którą naprowadzają punkty mego oglądu, odsłania ruch doświadczeń, zakotwiczenia w wielu przestrzeniach, w różnych sytuacjach ustanawiających realno-zmyślone sensory, relacje, źródła. Wskazane doświadczenia, wyodrębnione rzeczy, nazwane postaci każdorazowo odsyłają w nieskończoność do innych obszarów, uwrażliwiając na inne pułapy odniesień. Oczywiście jak zawsze skończoność jest po stronie badacza, ale jest ona – w punktowym widzeniu rzeczy – dalece bardziej otwarta, płynna. Takie ujęcie uwzględnia mnogość myśli, działań, rozproszenie punktów po to, aby móc ocalić w opisie pewną mglistość, nieprzejrzystość rzeczy, ukrytość niewyraźnej całości. Punkt naprowadza, odsyła, zakotwicza, ale przede wszystkim tworzy nieschematyczne figury mentalne, wymykające się zamknięciu w duchu całości. Punktowe rozczytywanie i ogląd przydający aury pozostawiają mnie po stronie abstrakcyjnego myślenia. Uzmysławiają, że konkret kulturowy jest okryty mglistą siatką wiedzy. A raczej niewiedzy.

VI. O ŚLĄSKIM OKNIE PAMIĘCI

Okno mentalne

Wreszcie trzecia przestrzeń, której sprzyjać może opis posiłkujący się określeniem aury tożsamościowej – Górny Śląsk. Ten nieprecyzyjny opis Śląska, nie-Śląska czy śląkości plasuje się w podejściu badawczym dotąd zastrzeżonym dla separowanych przestrzeni filmu, literatury czy plastyki. To one bowiem posługują się w rozważaniach/Rozważaniach (mniej lub bardziej definiowanych poznawczą funkcją i *ratio*) rozmazaniem, niekonsekwencją, nieokreśleniem. Dystans wobec tradycyjnej konwencji dyskursu naukowego w przypadku problematyki śląskiej wydaje się być szczególnie uprawomocniony ze względu na brak satysfakcji z uprawianej popularnie dysputy o Śląsku, ale i poczucie wagi w podejmowaniu na nowo tego, co skomplikowane znaczeniowo i w nadmiarze zwielokrotnione (por. Jaworski, Kosowska, 1994, s. 116; Ligeża, Żywirska, 1964; Ossowski, 1967).

Ta otwarta droga do tropienia doświadczeń tożsamości w czasoprzestrzeni Górnego Śląska potrzebuje pewnego punktu zaczepienia, który stanie się dla mnie impulsem, ale i założonym drogowskazem do dalszej rozwijanej myśli. Oto ten punkt. *Okno IV C* – akwaforta, collage z 1979 roku autorstwa Jana Szmatlocha (il. 2). To element w ciągu innych akwafort. Technika akwaforty wymaga pietyzmu, cierpliwości, perfekcji – jej celem jest doskonałość niuansów, oddanie lekkości. Seryjność akwafort Szmatlocha jest też tu seryjnością problematyki. Ten obraz pochodzi z serii, której sednem stało się RÓŻNE i wciąż TO SAMO okno, poddawane twórczym eksperymentom przemieniającym je w okno – łąkę, okno – portret ślubny, okno – niebo etc. To rozważane okno jest w swym zmyśleniu bardziej realne. Pozornie od razu nie wprowadza elementów nie mieszczących się w tak zwanym prawdopodobnym doświadczeniu świata. Nie ma tu dziwnego wymieszania różnych przestrzeni. Jest za to tylko (aż) dziwność zwykłości.

To tradycyjnie zakorzenione w mentalnym wizerunku Śląska okno, osadzone w typowym *familoku* (dające się odszukać w Zabrze, Katowicach, Rudzie Śląskiej, Siemianowicach, Chorzowie czy Świętochłowicach), od razu sytuuje w złożonej przestrzeni Górnego Śląska znaczonej przemysłem, miejskością, cywilizacyjnością, rodzinnością, poczuciem odrębności, wielokulturowością. Naprowadza też na europejskość Śląska w tej mierze, w jakiej **historia Śląska realizuje doświadczenia europejskie:**

wielokulturowość, otwartość na to, co inne, powszechność urbanizacyjnych i industrialnych procesów, włączenie w rytm doświadczeń politycznych znamienych dla Europy. Miejska zabudowa – okno – poduszka to tylko prosty trop, który dotyczy doświadczenia siebie w miejskiej przestrzeni znaczonej: kamienicami, *familokami*, kościołami, gmachami użyteczności publicznej, obiektami industrialnymi, rynkami, placami, ulicami. Przywołuje też pamięć o tym, co poprzedza współczesną wersję śląskości, co związane jest z doświadczeniem migracyjnym i zakorzenieniem w polskich, czeskich, niemieckich wsiach i miastach. Wiedza o dawnych migracjach ludności potrzebna jest dla uznania wymiaru cywilizacyjnego przestrzeni śląskiej, która komasuje w sobie otwartość na to, co inne z jednoczesnym poczuciem spójności, odrębności. Trop okna ukazuje również inny wątek w opisie tożsamościowym wątek stereotypu, który oparty jest o *familok*, peryferyjność, przemysł. Ten wątek uproszczonego obrazu innych – o którym Walter Lippmann pisał posługując się metaforą portiera, który wpuszcza na salę gości, ale tylko w odpowiednich kostiumach – jest potrzebny w opisie tożsamości, gdyż ukazuje nasze uproszczone widzenia świata niezbędne do tego, by oswoić siebie i innych (Lippmann, 1949). Dlatego trzeba go podjąć, przekroczyć, wskazać na wszelkie harmonie i dysharmonie ustanawiane w mentalnym powoływaniu siebie jako siebie.

To okno otwiera obserwatorowi różne przestrzenie mentalne. Przede wszystkim jednak uwrażliwia na aspekt identyfikacji z tym, co zewnętrzne. Jest to okno wyodrębnione z całości, otwarte na to, co inne, a będące może światem ulicy, może podwórka. Raczej przywołuje na myśl – poprzez wyodrębnienie – otwarcie na to, co oficjalne, widziane od frontu. Jaki bowiem jest punkt widzenia, z którego widać to okno? Obserwator, powołujący to okno do istnienia, patrzy „znikąd”. To nie jest punkt widzenia zwykłego przechodnia, który spogląda z poziomu ulicy czy sąsiada patrzącego z przeciwległego okna, gdyż wtedy obraz byłby nieco przesunięty, nie byłby wykrojony z kontekstu budynku i nie byłby tak precyzyjnie usadowiony w poetyckim „nigdzie”. To pozbawiony zakorzenienia punkt widzenia kogoś, kto właściwie wisi w powietrzu. Taka kreacja jest potrzebna dla powołania okna – symbolu, gdyż chodzi tu o uogólnienie, niedookreślenie tego, co wydaje się nazbyt konkretne. Dlatego śląskość na obrazie Szmatałocha nie jest już śląskością, ale jedynie jej znakiem. Czy jednak znakiem, który odsyła do czegoś? Może raczej śladem, który zwodzi i naprowadza jednocześnie? Śląsk, śląskość zyskuje tu nierealny kształt, wielokrotnie przetworzony, nazbyt wieloznaczny, wciąż nieokreślony, ale przez to właśnie odsłania się cały mentalny wymiar śląskości: tej doświadczanej i wyimaginowanej, oficjalnej i prywatnej, jednoznacznej i poróżnionej.

To ogląd z zewnątrz, a nie spojrzenie od środka, z perspektywy przestrzeni mieszkania. Czy jednak zewnętrzność nie jest jakimś (choćby chwilowym) kluczem do śląskości? Wskazują na taki stan rzeczy oczywiste ślady doświadczeń: pielęgnowanie rozdziału na to, co prywatne i publiczne; przywiązanie do domu – twierdzy; niechęć do prezentacji siebie; niemożność jednoznacznej identyfikacji siebie i innych; nieufność do lansowanych projektów społecznych; dystans zachowywany wobec tego, co oficjalne. Tkwi za tym przeświadczenie o niemocy wyrażenia, poznania, oswojenia siebie i innych. To wiedza

o braku możliwości prostej komunikacji. Zewnętrzność na to naprowadza.

Wykorzystanie okna jako śladu w konstruowaniu opisu tożsamości przywodzi na myśl wagę samego patrzenia, co dla tożsamościowej praktyki ma kolosalne znaczenie. Patrzenie może być postrzegane jako ustanowienie więzi między patrzącym a światem, ustanowienie odległości, bezpiecznego dystansu między oglądającym podmiotem a oglądanym przedmiotem (Masłoń, 1998, s. 32). Spojrzenie, które jest ukierunkowane na coś, jest wydzieleniem z całości fragmentów, dokonaniem ich segregacji, powołaniem stopniowalnych relacji, ustanowieniem granic i nadaniem formy samemu sobie. Patrzenie jest definiowaniem świata, powołaniem porządku, tak jak jego brak jest niezróżnicowanym chaosem (Kowalski, 1999, s. 98). Powoduje, że świat – jak pisze Sławomir Masłoń za Maurice'em Merleau-Pontyem – zmienia miejsce i nie znajduje się już na zewnątrz, gdyż „umysł zanurzony w przestrzeni staje się punktem wyjścia, początkowym punktem zero przestrzenności świata, który jest wszędzie wokół, a nie tylko naprzeciw patrzącego” (Masłoń, 1998, s. 33).

Ale i inaczej... Patrzenie i brak patrzenia – włączone w całość różnych doświadczeń, stopione w ciąg nie dający się rozdzielić – mogą być opisane jako unicestwienie nie tylko rozdziału na podmiot i przedmiot, porządek i chaos, ale i siebie/nie-siebie. Ostatecznie odstania się tylko ruch powoływania siebie/nie-siebie. Spoglądanie, przyglądanie się sobie i innym, sobie poprzez innych, innym w sobie służy tak budowaniu jakiegoś siebie, co i unieważnianiu go. To prymarna cecha spojrzenia, które pozwala ocenić, ujarzmić, nadać sens, odebrać znaczenie, powołać świat do istnienia, unieważnić go. Spojrzenie daje oparcie, pewność jakiegoś oglądu świata. Może być impulsem do ważkiej konstatacji, że istnieć znaczy być postrzeganym i poznawanym (Berkeley, 1956, s. 39). Ale też i uzmysławia całą złudność takiej pewności ufundowanej na mocy zmysłowości. Ten drugi przypadek charakterystyczny jest dla *via contemplativa* i przede wszystkim dla kultur wschodnich, gdzie zamykanie oczu jest spoglądaniem ku sobie, w siebie, choćby miało to prowadzić do unieważnienia swej odrębności. Pierwszy zaś wariant globalizujący znaczenie postrzegania okazuje się istotny dla kultury zachodniej, w której preferowana *via activa* znaczone jest ujarzmianiem, pojmowaniem, obroną, tworzeniem, widzeniem utożsamionym z wiedzą. W każdym jednak przypadku wątek patrzenia, do którego odsyła okno, jest wątkiem mentalnym, niewątpliwie tożsamościowym.

Tożsamościowy wątek okna to prosta relacja: moje poczucie siebie/nie-siebie a moje utożsamienie z tym, co na zewnątrz. To również zniesienie tej prostej relacji. Ostatecznie wszystko sprowadzone jest do mnie, uwewnętrznione. Kontekst, który dookreśliam jest mój, gdyż jest interpretowany przeze mnie. Ale to także kontekst, który definiuje mnie, określa moje bycie, zakorzenia. Najważniejszy wydaje się być jednak brak rozdziału na to, co zewnętrzne i wewnętrzne na poziomie doświadczeń, gdyż dla jednostki odczuwalny jest tylko ruch doświadczeń, bycie w nieustannym ruchu – to tylko gry kontekstem/w kontekście. **„Ja” (choćby rozpisane poprzez ruch jako „nie-ja”) tylko odstania swe uwikłanie w kontekst – raz wydaje się być wyodrębnione z niego, innym razem pogrążone w nim i sprowadzone do elementu składowego struktury, raz wydaje się powoływać kontekst jako pewne „ja”, innym razem ukazuje się ja-**

ko roztopione w ruchu zdarzeń. Każdorazowa tak ustanowiona i znoszona relacja odwołuje się do subiektywnego widzenia, rozumienia, odczuwania rzeczy. Nade wszystko przywołuje wagę jednostkowej pamięci.

Otwarcie subiektywnych okien pamięci

Gdyby tak wyobrazić sobie OKNO MENTALNE, przez które widać indywidualne pamięci... Interesuje mnie prosta sprawa: jak ludzie pojmują siebie w Historii? Historia, mitologia wspólnoty, język, religia, obyczaje, terytorium wyznaczają horyzont doświadczeń jednostkowych, ale nie przesądzają ich całkowicie. W indywidualnych doświadczeniach to, co historyczne i zbiorowe doznaje rozszczepienia. Pozostają jedynie różnie realizowane tropy śląskości, które wymykają się generalizacjom. Mimo wszystko można wyodrębnić określone postawy mentalne – Indywidualne pamięci.

Śląskość to kontekst mentalny wypreparowany za sprawą czasoprzestrzeni, doświadczeń historycznych, powołanych nawyków zachowaniowych i myślowych.

Poprzez odsłonięcie jednostkowych doświadczeń kumulujących w sobie przeszłość i terażniejszość najpełniej można dojść do ważkich pytań o to, czym jest śląskość. Warto zastanowić się więc – jak pisał Paul Ricoeur – nad narracjami pamięci, nad tym, czym są owe opowieści odsłaniające czasowość indywidualną i wspólnotową (Ricoeur, 1995, s. 22–43). Poprzez jednostkową pamięć obejmującą wydarzenia przeżyte i zasłyszane można zobaczyć to, jak konstytuowane jest poczucie siebie, bycia u siebie, z innymi i wobec innych.

Jednostkowe interpretacje na Śląsku cechować będzie zawsze to samo poczucie dystansu, uboczność wobec oficjalności, zrozumienie wagi dnia zwyczajnego. Jednak wspólne TO SAMO będzie RÓŻNIE realizowane przez Ślązaków (por. z różnymi wizjami śląskości: Lupina-Cipińska, 1999). Ten opis ma kreować myślenie o tożsamości odnośnie określonej czasoprzestrzeni, określonego okna, określonej jednostki. Kogo więc dotyczy, jakiego Ślązaka powołuje?

Jest śląskie okno powołane za sprawą artysty w 1979 roku. Dokonać trzeba pewnego ujednoczenia czasowego na potrzeby poniższego opisu. Z uwagi na trop okna *familoka*, poduszki pozostawionej na parapecie, podwórka, mitu swojskości, nostalgii unoszonej latami pamięci Dawnego można założyć (choć wiele tu rozwiązań jest prawdziwych), iż chodzi o osobę starszą, oswojoną ze sobą, ze światem, z oknem, z tym, co za oknem i za sobą. To osoba nie spiesząca się, będąca w komfortowej sytuacji obserwatora, mająca wiele spokoju, nazbyt wiele wiedzy potęgowanej latami doświadczeń, by nie doceniać uroku okna. Jest z nią powaga, nostalgia, oczekiwanie, pamięć. Założyć dalej można, że jest związana z tą przestrzenią od pokoleń. Urodzona może w latach 20-tych XX-tego wieku w zurbanizowanej przestrzeni Górnego Śląska. Założyć jeszcze trzeba, że spogląda ona na własną wizję historii z perspektywy DZISIAJ.

Jej obraz przeszłości – bez względu na wyrazistość poszczególnych obszarów, rozmieszczenie i gęstość punktów mocnych – jest dość czytelną i logiczną całością, której siła tkwi w unieruchomieniu powodującym sprawne funkcjonowanie tej wizji świata opartej o siatkę relacji: terytorium, język, religia, rodzina, praca, państwo (por. Wódcz J.,

1990). Stąd będąc obszarem łatwym do uprzedmiotowienia z wdzięcznością poddaje się mechanizmowi wspomnień. Przeszłość dla niej jest różnorodna aksjologicznie – łączy w sobie obszary jednolicie wartościowane i te nieokreślone, których ocena nie dopuszcza konturowości. Jest też różnorodna pod względem emocjonalnym, pod względem stopnia mityzacji. Obraz przeszłości śląskiej jest jednak też obszarem dość spójnym, wspólna jest bowiem potrzeba poszukiwania tożsamości ze sobą samym i komunikacji z innymi. Ta potrzeba czy to manifestowana, czy ukryta warunkowana jest zawłościami historyczno-politycznymi. Nie musi wcale prowadzić do przejawiania skrajnie jasnych i konturowych postaw wobec tej przeszłości, może być bezsądnym i niedookreślonym stosunkiem do niej, niechętnym wartościowaniu i ocenianiu. Ale i w jednym, i w drugim przypadku działa ta sama postawa motywacyjna: konieczność odnalezienia się w obszarze niestabilnym (por. Wódz K., 1993, s. 15–16; Mrozek, 1992, s. 31–35; Szczepański, Lipok-Bierwiaczonek, Nawrocki, 1994, s. 84). Nade wszystko jednak dla mnie jest to efekt radzenia sobie z NADMIAREM PAMIĘCI.

Dokonom pewnego uproszczenia. Wyodrębnię cztery typy postaw zauważalnych, powtarzalnych w czasoprzestrzeni górnośląskiej (por. Kłoskowska, 1996, s. 234–256). Będą to postawy wyznaczone względnie trwałym stosunkiem do czasowości, a określonym przez: jednoznaczną i *głośną* polskość, jednoznaczną i *głośną* niemieckość, jednoznaczną i *głośną* śląskość, nieokreśloną i *rozmazaną* śląskość. To schematyczne, stereotypowe rozgraniczenie – powołane ze względu na aspekt politycznej identyfikacji. Jednak musi ono zostać podjęte przy każdorazowej analizie śląskości, gdyż liczne opisy nieustannie je powtarzają. Właściwie należałoby napisać, że nieustannie na nowo je ustanawiają, urealniamy. Dlatego trzeba tak ustawiony temat podjąć po to, by ów schemat rozszerzyć, pogłębić o wielowątkowe indywidualne narracje pamięci, wreszcie by go przekroczyć wskazując na niemożność stosowania prostego klucza w interpretacji Śląska. Paradoksem jest, że trzeba nieustannie ten sam wątek powtarzać, by naprowadzać na wszelkie pęknięcia, nieobecnościowe ślady w dyskursie tożsamościowym.

Określone tu postawy zostaną w trakcie opisu stopniowo zarysowywane tak, by uchwycić różnice między postawami i napięcia między jednostkowymi narracjami a narracjami historycznymi. Zacząć trzeba, jak na schematyczny obraz przystało, od konstrukcji początku.

Najprawdopodobniej Śląsk zamieszkiwał [...] lud zwany Wenedami (albo: Wenetami). To on był twórcą kultury łóżyckiej [1300–400 p.n.e.]. [...] Kultura łóżycka załamała się w V wieku przed Chrystusem. [...] Prawdopodobnie Wenedów (Wenetów) wyparli Celtowie [...] Celtowie żyli na Śląsku od około 4000 r. p.n.e. do 25 r. po Chrystusie. [Potem były] plemiona germańskie. To byli Wandalowie, którzy przez 200–300 lat zajmowali co najmniej północno-zachodnią część Śląska. Ten lud także stąd wywędrował, lecz pozostały germańskie enklawy. [...] w V-VI wieku na germańskie ludy Gotów i Gepidów, które zajmowały ziemie nad Morzem Czarnym i dolnym Dunajem, uderzyły plemiona Hunów. W konsekwencji – niewielkie grupy Gotów i Gepidów znalazły się na Śląsku, osiedlając się już wśród ludności słowiańskiej, która mniej więcej w tym czasie, tj. w VI-VII wieku, też pojawiła się na Śląsku. [...] Około r. 600 kończy się wędrówka ludów na Śląsku. Od VII wieku tutejsza ludność przechodzi do osiadłego trybu życia. Wtedy też wyłaniają się pierwsze grupy możnych, zaś od IX wieku wśród Opolan i Ślążan powstają ośrodki władzy książęcej. (Rostropowicz, 1999, s. 8)

Czy taki zobiektywizowany historycznie początek jest ważny dla jednostkowych narracji?

Obraz początku wywodzonej historii Śląska, konstruowany przez wszystkie wyżej zdefiniowane określonymi predyspozycjami tożsamościowymi osoby, jest zazwyczaj podobny. Omija się nieatrakcyjny historyczny prapoczątek, który zdaje się zaciemniać „wywodzenie się od...”, czyniąc podłoże niejasnym i niedookreślonym. I tak być musi, bo choć dla wielu ostrość prapoczątku byłaby z pewnością ważkim argumentem w dyskusjach manifestujących swą tożsamość, to prapoczątek historyczny niczego nie wnosi do wizji przeszłości jednostkowej, nie waloryzuje, nie organizuje przestrzeni i nie orientuje narodowościowo. Czasy, które nie określają narodowościowo są mało atrakcyjne. Dopiero historyczny okres polonizacji i czechizacji części Słowian, a także osadnictwa niemieckiego na terenach bagiennych i leśnych w XII i XIII wieku, staje się istotny (Drabina, 1994). W świadomości śląskiej dopiero te rejony średniowiecza są punktem zaczepienia, bo to już moment atrakcyjny, może antagonizować, zobojętniać, zawsze jednak orientować narodowościowo – to już trzy narodowe pierwiastki: polski, niemiecki, czeski. Dlatego tak chociażby przedstawiać się będą zgromadzone okolicznościowe materiały konkursowe, które zamieszczone są w pracy *Górny Śląsk w oczach Górnoszlązaków*:

J. Swoboda: „Dla przypomnienia, rodowód Ślązaków wywodzi się z wymieszania trzech społeczności: Polaków, Niemców i Czechów (...).”

Z. Froń: „Pod względem kulturowym zbiorowość Górnoszlązaków, swoimi zasadniczymi korzeniami tkwi w kulturze staropolskiej, jednak jako społeczność pogranicza posiada naleciałości z kultury czeskiej, niemieckiej, które przenikały do niej w okresach, gdy Górny Śląsk nie należał do Rzeczypospolitej.”

E. Chowaniec jako motto do *Szkicu o kulturze naszego regionu* przytacza słowa pieśni ludu śląskiego do tekstu K.Ligonia Jestem śląskie dziecko. Stąd jako refren pojawia się: „Jestem śląskie dziecko, rodu słowiańskiego”, co łączone jest z ojczyzną=Polską.

A. Szulkierz pisze o Śląsku, plemionach śląskich: Ślężanach, Opolanach, Dziadoszanach, przywołując nazwy: Ślęza, Ślęza, ale w kontekście już narodowościowym, by punktem zaczepienia uczynić stwierdzenie, że Śląsk „był polski od pierwszych chwil naszej państwowości”. (Wódcz J., 1990, s. 66–67, 102, 117, 150–151)

Średniowiecze ziem śląskich jest już obszarem dość różnorodnym interpretacyjnie. Dla Ślązaka „głośno” manifestującego polskość, określającego siebie i określanego przez innych jako Ślązaka – Polaka, to obszar znaczony świetnością Piastów, wrogim Niemcem – Krzyżakiem, to prawdziwy punkt zaczepienia, od którego można wyjść rozwijając polską wizję dziejów Śląska. Do tego odwoływali się harcerze i *Kobiety Polki* przed II wojną światową, powstańcy, kobiety noszące chłopski strój, wtedy uznawany jako polski. Taka wizja tego obszaru przeszłości jest ostra, konturowa, pozbawiona niejasności – przez to niezwykle czytelna, krzepiąca, znaczone hasłami: Piast, król, Niemiec – Krzyżak. Na pewno dookreślona, stereotypowa, jednolita pod względem wartościowania aksjologicznego: dobra (por. Heska-Kwaśniewicz, 1992, s. 87–111). Podobnie budowana jest wizja tego obszaru przeszłości przez Ślązaka „głośno” manifestującego swą niemieckość. Taki obraz średniowiecza jest równie konturowy, czytelny, stereotypowy, równie jednolity pod względem aksjologicznym: dobry. W tym wypadku jest to

przestrzeń znaczone niemieckimi miastami od XIII wieku, gdzie „od zawsze to niemieckie było”, dobrobytem i wysokim poziomem cywilizacyjnym, w świadomości zawsze wyższym od tego, co polskie, przez to uznanym za obiekt zawiści Polaków (por. Greiner, Kaczmarek, 1994). Równie konturowa, jasna, stereotypowa jest wizja przeszłości średniowiecznej formułowana przez Ślązaka „głośno” manifestującego swą śląskość. Przy czym ta wizja wspiera się nie tylko na polskości czy niemieckości, ale właśnie na uwikłaniach polityczno – kulturowych, wynosząc je na piedestał i czyniąc z nich punkt wyjścia dla refleksji martyrologicznej – wyliczającej upokorzenia i krzywdy, refleksji nad specyfiką kulturową Śląska, jej atrakcyjnością, co wiedzie nieraz do wysuwania haseł rewitalizacji śląskości i autonomii politycznej Śląska (por. Wódz K., 1993, s. 31–33). Wreszcie jest jeszcze inna wizja tego obszaru przeszłości formułowana przez Ślązaka manifestującego wyciszoną, bezsądną, niedookreśloną postawę wobec przeszłości, stroniącego od ostrych sądów i ocen. W tym wypadku punktem centralnym w tej wizji są znów zawirowania polityczno-kulturowe, tyle że prowadzą one do rozmycia konturowości. Obszar przeszłości nie jest więc ani polski, ani niemiecki, ani czeski – jest różny, dynamiczny, niejasny, zawikłany, niejednoznaczny. Jest to mniej stereotypowa wizja, bez ostrości w ocenach i sądach.

Każda z wizji tego obszaru przeszłości jest zmitologizowanym rodzajem widzenia, zawierającym stałą figurę myślenia opartą o wartości narodowościowego potraktowania historii. Fatum imperatywu poszukiwania tożsamości ze sobą samym i innymi, warunkowane uwikłaniami polityczno – kulturowymi, określa stosunek do tego, co przeszłe. Wszystko musi być nieustannie rozstrzygane. Znaczący udział w podsycaniu tej i tak obcej tendencji mają prace historyczne, publicystyczne tropiące dzieje Śląska w celu ukazania jego polskości bądź niemieckości, w których widmo narodowości przesłania wieloaspektowość i wielokulturowość średniowiecza Śląska (zob. Popiołek, 1972; Janiurek, Szewczyk, 1958).

Następnym punktem znaczącym w wizji przeszłości śląskiej jest okres odległej historycznej przynależności Śląska do Prus od 1763 roku, potem do Niemiec od 1871 roku, odległej, bo urywającej się około przełomu XIX i XX wieku, gdyż wtedy rozpoczyna się już okres bliskiej i znanej historycznej przynależności do Niemiec. W świadomości śląskiej jest to okres rozpoczynający się datami, zwykle zmienia się w długi i bez początku okres niemieckiego panowania. Czasem ten początek przeniesiony jest na lata zaborów utożsamiając panowanie niemieckie z zaborami (por. Wanatowicz, 1994). Dla Ślązaka „głośno” manifestującego swą polskość to okres ciemnienia, biedy, zrywów narodowych ludu śląskiego, jednoznacznie wartościowany jako zły. Dla Ślązaka głośno manifestującego swą niemieckość to okres rozwoju gospodarczego, dobrobytu, porządku, „w którym wcale tak źle nie było”. Jest to pozytywnie wartościowany czas, którego obraz jest budowany niejednokrotnie na zasadzie usprawiedliwiania go wobec oskarżeń formułowanych w okresie powstań śląskich i po II wojnie światowej. Zaś dla Ślązaka „głośno” demonstrującego swą śląskość to okres będący kontynuacją poprzedniego średniowiecznego zawirowania polityczno-kulturowego i czyniący zań kolejny punkt odniesienia, stanowiący o specyfice tych ziem, ich skazaniu na poniewierkę i rozdający hasła autonomii politycznej Śląska, jako jedyne wyjście z impasu. Z kolei dla Ślązaka demonstrującego postawę wyciszoną, niedookreśloną to pewien okres nie-

miecki w dziejach Śląska, po którym miał przyjść polski, by po nim mógł znów zapanaować niemiecki, a potem znów polski. Akcentowana w tej wizji niestabilność tego okresu i dziejów Śląska, niemożność sądenia nijakości wydaje się być dominującą wizją przeszłości. Tyle, że bardziej lansowane zwłaszcza w mediach są obrazy śląskiej przeszłości formułowane przez głośne manifestacje polskości, niemieckości, śląskości. Przyjąć jednak trzeba, że postawa wyciszona, bezsądna, nieokreślona i niekonturowana w konstruowaniu historii śląskiej jest najbardziej reprezentacyjna dla pokolenia osób urodzonych na początku XX-go wieku w przestrzeni zurbanizowanej Górnego Śląska. Nie zmienia to jednak tego, że i ta wizja przeszłości ma podobne podłoże motywacyjne w postaci potrzeby szukania tożsamości ze sobą samym, innymi i znajduje je właśnie w braku ostrych sądów, w niejednoznacznościach, w zawirowaniach polityczno – kulturowych. Formułowany obraz przeszłości z czasów panowania niemieckiego – aż do przełomu wieków – jest przeszłością daleką, istotną w sporach politycznych, niezbyt istotną dla życia codziennego.

Taki istotny, swojski okres w przeszłości to dopiero czasy od przełomu wieków do okresu powstań śląskich (zob. Wanatowicz, 1994, s. 34–35; Szczepański, Lipok-Bierwiazczonek, Nawrocki, 1994, s. 90–91). Jest to już bowiem przeszłość bliska i czytelna, znaczone młodością rodziców. Wizerunek tych lat staje się bardziej złożony i bogatszy o konkrety z życia codziennego. Na płaszczyźnie polityczno-gospodarczej jest to okres zróżnicowany. Dla Ślązaka „głośno” manifestującego swą polskość to okres niemieckiego zniewolenia, biedy, czas prześladowań Ślązaków organizujących polskie placówki i polską prasę, wreszcie to czas I wojny światowej. To już obszar niejednokrotnie znaczone postacią krewnych doświadczających prześladowań, biedy, nierzadko umierających za polskość. Dla Ślązaka „głośno” demonstrującego swą niemieckość to okres dobry, czas ładu i porządku, dobrobytu gospodarczego, czas, w którym była praca, były mieszkania, nie było takiej biedy, jak później (w latach 20-tych). Wreszcie to czas I wojny światowej powoli wieszczącej kres ładu niemieckiego. W tej wizji znów jest wiele konkretności z obszaru życia codziennego. Podobnie też ten obszar znaczone jest śmiercią bliskich. Dla Ślązaka „głośno” manifestującego swą śląskość to czas różny. Z jednej strony dobry, bo: jest praca, są pieniądze; z drugiej strony zły: prześladowania manifestujących polskość sąsiadów, śmierć bliskich podczas I wojny światowej. Tak samo mocno osadzone jest w konkretności świata codziennego. Wreszcie to czas dostarczający argumentacji w refleksji martyrologicznej. Ślązak manifestujący postawę niejednoznaczną, pozbawioną konturowości, inaczej spostrzega ten obszar. To ani czas dobry, ani zły – z pewnymi momentami dobrymi: praca, dostatnie życie; i z pewnymi złymi: niepewność, represje. To czas niemiecki, który poprzedza polski etc.

To, co jednoczy wszystkie wizje tego okresu śląskiej przeszłości to takie samo nasyconie konkretem. Pojawia się świat codzienny (zob. Bahlcke, 2001). To już przestrzeń bliska, znaczone znajomymi domami, obrzędami, zwyczajami. To przestrzeń swoja, w niej bowiem mieszczą się często przywoływane początki znanej przeszłości rodziny. Stąd często ten obszar przeszłości jest przedmiotem nostalgii, bo to przeszłość bliska i niezwykła, znana z przekazu krewnych, znajomych.

Kolejnym punktem na mapie przeszłości jest moment powstań śląskich i plebiscytu (1919, 1920, 1921) – to wielce wyraźny punkt zaczepienia (por. Popiołek, 1972,

s. 500–554). Niezależnie od opcji narodowościowej wiedza o powstaniach została już przekazana przez rodziców, dziadków czy przez polską szkołę powszechną. W każdym z tych przypadków to solidna wiedza o bliskim historycznie czasie (naturalna jest znajomość dat powstań, ważnych miejsc walk, ogólnych realiów i skutków powstań). Córka, syn konstruowanej tu osoby już tę wiedzę zatraci (por. Wódz J., 1993, s. 82). Moment powstań organizuje przestrzeń społeczną i orientuje narodowościowo. Dzieli. Dla Ślązaka „głośno” manifestującego polskość to lata triumfu, dumy, chwały, znaczona śmiercią kogoś z rodziny. Dla Ślązaka „głośno” demonstrującego swą niemieckość to czasy złe, bo to czasy chaosu, buntu, tak jak w pierwszym przypadku też znaczona często śmiercią bliskiej osoby. Dla Ślązaka „głośno” manifestującego swą śląskość to lata triumfu śląskości, nie tyle polskości, ile właśnie śląskości. To czas chwały, do którego się wraca, który się przywołuje, niezmiennie mitologizowany w obrazach sławiących specyfikę i odrębność kulturową Śląska. Dla Ślązaka manifestującego postawę wyciszoną, bezsądną, niejednoznaczną to obszar raczej nijaki, bardziej zły, niż dobry. Bo to czas niepotrzebnych ofiar, często przypadkowych, znaczony często śmiercią bliskich. Na pewno w świadomości to niepotrzebny moment, traktowany jako balast. Wymusza jednoznaczne deklaracje tożsamościowe, określenie się pod względem narodowościowym – często trudne i przypadkowe. Stąd w tej świadomości ów czas będzie niepotrzebny, wrogi, antagonizujący ludność. W każdej z tych wizji czasu powstań będzie dominował już konkretny z życia codziennego, bo to już czas bliski, znaczony domem, zwyczajami i obrzędami.

Istotnym obrazem przeszłości z perspektywy lat dziewięćdziesiątych jest czas za *staryj Polski* (1922–1939) na terenach przyłączonych po 1922 roku do Polski (por. Wanatowicz, 1994, s. 36–41). To już czas bezpośrednio doświadczany. Dla Ślązaka „głośno” manifestującego swą polskość będzie to uobecnienie wytęsknionego panowania polskiego, często na początku bardzo konturowe i czytelne, po prostu piękne i dobre, stopniowo jednak przechodzące w rozczarowanie z powodu biedy, kryzysu, bezrobocia, migracji. Dla Ślązaka „głośno” demonstrującego swą niemieckość będzie to czas chaosu, klęski jego rodziny, czas wrogi, zmuszający do istnienia w nieprzychylnych politycznie warunkach lub skazujący na przesiedlenie. Wyraźnie rozdzielający przestrzeń Górnego Śląska i wtłaczający ją w odrębne formy państwowości. Wreszcie dla Ślązaka manifestującego wyciszoną, niedookreśloną postawę będzie to czas zmian politycznych, czas częściowej wymiany w obsadzie stanowisk w gminie, czas kryzysu, bezrobocia, czas migracji, czas niepotrzebnie antagonizujący ludność. Dla Ślązaka „głośno” manifestującego śląskość to czas chyba najbardziej zmitologizowany. Będzie to z perspektywy lat 90-tych utracony, złoty i dobry okres autonomii politycznej. To właśnie ta osoba, jej rówieśnicy i rówieśnicy jej dzieci, wyniosą ten obszar przeszłości na piedestał, będą głosić hasła przywrócenia autonomii, rewitalizacji śląskości, atrakcyjności wartości kultury śląskiej (Wódz K., 1993, s. 7–40). W każdej z tych wizji to obszar tak samo znaczony konkretnym z życia codziennego, zwykłością, gdyż jest to czas już bezpośrednio doświadczany, czas dzieciństwa i młodości, czas utracony, bliski i często przywoływany. Mimo jednak pograżenia wspomnień tego okresu w nostalgicznej szczegółowości, sprawy polityczne i gospodarcze zajmują w nich istotne miejsce. Już dla pokolenia dzieci tej osoby sprawy polityczne stracą sens, gdyż następne pokolenia będą

mniej skazane na nieustanną orientację narodowościową, będzie im dane pograżenie się w zwyczajności.

Kolejnym istotnym momentem na mapie przeszłości śląskiej jest czas II wojny światowej, czyli okres za *Nymca* (por. Wódz J., 1993, s. 24–25; Greiner, Kaczmarek, 1994, s. 51–52). Bez względu na opcję narodowościową jest to czas zły. Zmusza bowiem do jednoznacznych deklaracji narodowościowych i religijnych, wiedzie do zamykania się rodziny w obrębie własnego domu i przyjęcia postawy czujności wobec wroga – niezadko znajomego sąsiada. Jak żaden inny okres, ten – znaczony rozłączaniem rodzin, niepewnością – jest zły dla wszystkich. Jest balastem, bo zmusza do walki przeciw sąsiadowi, jest znaczony śmiercią i jednych, i drugich. Mimo różnic w ocenie warunków ekonomicznych tego okresu (“jednym żyło się lepiej, innym gorzej”), mimo różnic w ocenie wkładu indywidualnego w działania wojenne ten czas podobnie jest wartościowany przez Ślązaków. Podobnie też znaczony jest konkretem, bo to już obszar i czas bliiski, znany – małżeństwo, dzieci, powołanie zwykle do niemieckiego wojska etc.

Kolejnym punktem zaczepienia w przeszłości jest moment „wyzwolenia” Śląska przez radzieckich żołnierzy w 1945 roku. Wizja tego momentu jest wspólna dla Ślązaków niezależnie od orientacji narodowościowej. Postrzegany jest jako właściwy moment inwazji nieznanego, gdyż niemieckość i polskość były znane. To czas wysiedleń, podziałów, obozów, oskarżeń. To czas rozpadu rodzin, masowych migracji, utraty Dawnego.

Moment ten rozpoczyna już nowe powojenne czasy za *nowyj Polski*. Są one dla Ślązaków wielkimi inwestycjami, rozwojem przemysłu, pracą, nowymi mieszkaniami. Są wreszcie partią, manipulacją ideologiczną, rozwojem przemysłu, oskarżeniami, unifikacją, migracją „swoich” i „obcych” do Niemiec (por. Wódz K., 1993, s. 25–31). Są czasem wrogim w świadomości, gdyż rodzącym obcość, nieufność, podejrzania, niechlujstwo gospodarcze, deprecjonowanie śląskości, wreszcie poczucie upokorzenia. Lata powojenne – w pewnych aspektach – postrzegane są także pozytywnie przez możliwość korzystania z opieki socjalnej, wypoczynku, przywilejów grupowych.

Znaczącym punktem na mapie przeszłości powojennej dla Ślązaka urodzonego w latach 20-tych XX wieku są czasy „za Cierka”, czyli lata 70-te. Znaczone są one pełnymi sklepami, poczuciem własnej wartości, przywilejami. Ale z perspektywy lat 90-tych to też czasy obłudy, antagonizmów, propagandy, upokorzeń (por. Wódz J., 1990, s. 57). To też moment doświadczania kolejnych migracji, tym razem jakoś „zwykłych” – głównie ekonomicznych. Wiązany jest w świadomości z istotnym rozgraniczeniem na „ucieczki” i „wyjazdy na stałe”.

Następnym istotnym okresem w powojennej przestrzeni jest stan wojenny. Znow Ślązak tworzy dość jednolity obraz tego okresu. To czas zły – zmusza do czujności, niepewności, wrogości. To czas kryzysu, zmusza do nieustannych starań o żywność, o dom. Ten wrogi czas, który stopniowo przechodzi w nijakość i kryzysowość końcowych lat 80-tych, wiedzie już do 1989 roku i czasu znaczonego próbami demokratyzacji życia publicznego i uobecniania gospodarki rynkowej.

To już dla Ślązaka, patrzącego z perspektywy dzisiejszej, bliska rzeczywistość. Rzeczywistość, która jest niestabilnością, oczekiwaniem. Postrzegana jest jako stan przejściowy, trudny do utrzymania. Jest znaczone kryzysem, bezrobociem lub jego groźbą,

niestabilnością polityczną. Wreszcie jest niemożnością znalezienia rozwiązań przyszłościowych, poczuciem doznanych krzywd i upokorzeń, wyczekiwaniem na pomoc innych mającą zrekompensować doznane krzywdy, względnie upominaniem się o pomoc pod groźbą autonomii politycznej. Jest stanem nijakości rodzącym poczucie regionalnego osamotnienia w obliczu skutków planowanej centralnie ekspansji gospodarczej (por. Szczepański, Lipok-Bierwiaczonek, Nawrocki, 1994, s. 92–98). Niestabilność rzeczywistości jest pożywką dla instytucji i organizacji propagujących łatwe, czytelne i jednostronne wizje przyszłości, szczególnie popularne wśród Ślązaków głośno manifestujących swą polskość, niemieckość czy śląskość. Wydaje się jednak, że dla większości idee jednostronnie oceniające dzieje, z wyraźną orientacją narodowością, są mało atrakcyjne. Poczucie niestabilności i tymczasowości czasu teraźniejszego powoduje, że osoba powołana na użytek tego opisu żyje bardziej czasem przeszłym niż obecnym, nie mówiąc o przyszłym.

Dla Ślązaka mającego obecnie około 75–80 lat wizja przyszłości jest dość jednolita. Przyszłość budzi obawy, strach – zwłaszcza o przyszłość dzieci, wnuków. Jest czymś niewiadomym, paraliżuje działania (zob. Wódz J., 1990, s. 15, s. 23, s. 58–59, s. 139). Poczucie niewiedzy takiej osoby jest wyraźnie wyolbrzymiane, nie ma projektów przyszłości w skali globalnej – dotyczących regionu, jak i indywidualnej – dotyczących bliższych. Poczuciem dla niej jest jej podeszły wiek, zmartwieniem zaś przyszłość dzieci i wnuków. Skrócona perspektywa przyszłości powodująca frustracje i lęki, wydaje się być podsumowaniem skuteczności i zasadności dotychczasowych działań instytucji politycznych, gospodarczych i społecznych.

Otwarcie innych okien mentalnych

Gdyby jednak uchylić powyższy aspekt politycznej identyfikacji, wyłączając wątek narodowościowy z opisu indywidualnych doświadczeń siebie/nie-siebie, to co zostanie? Gdyby unieważnić okno polityczne... Wydaje się, że na poziomie doświadczeń tożsamościowych odsłania się jako stabilny jeden czynnik, niczym zasada organizująca rytm zdarzeń: ROZMYCIE. To wspólna płaszczyzna doświadczeń dla Ślązaków. To również wspólne doświadczenie dla europejskich obszarów warunkowanych zmiennością granic, systemów, wielokulturowością, ruchem migracyjnym. W obliczu kontekstu wielokrotnionego, zmiennego, w momentach przełomowych, wymuszających ostre i jednoznaczne dookreślenie, ROZMYCIE jest postawą, stanem umysłu, który manifestuje się niemożnością utożsamienia się całkowitego, dookreślenia definitywnie rozstrzygającego o tym, kim i wobec czego się jest. To programowane kontekstem tożsamościowe doświadczenia, które są jak najbardziej nietożsame. Zostaje tylko ruch doświadczeń raz po raz zatrzymywany w chwilowej pewności poprzez strzępy pamięci jakiegoś siebie i jakiś innych, tego, co lansowane i utajone, tego, co czytelne i zamazane. Ostatecznie jednak prymarne okazuje się poczucie siebie rozpisanego w ruchu doświadczeń, siebie jako nie-siebie. To taki **postmodernizm po śląsku...**

Dlatego figura myśli jaką jest okno fasadowe – oficjalne, otwarte na to, co zewnętrzne i głośno manifestowane – okazuje się zawsze zwodnicza dla opisu tożsamo-

ściowych doświadczeń w ogóle, a tych śląskich w szczególności. Zawsze więc potrzebne jest mniej oficjalne okno, uprzywatnione, swojskie, który rozbija prymat czytelnego. Dopiero zestawienie obydwu we wzajemnym przenikaniu i powiązaniu okazuje się jedynie skutecznym rozwiązaniem.

Cztery typy wyodrębnione powyżej nie są w stanie wyczerpać wielości doświadczeń tożsamościowych jednostki. To tropy, które zazwyczaj bardziej zwodzą niż naprowadzają. Zbyt czytelne i łatwe do ustalenia, by można było im zaufać w opisie tożsamości, ale i nie pozostające bez znaczenia. Stan umysłu, który się trafia w rozlicznych jednostkowych zdarzeniach i jakoś naprowadza na siebie/nie-siebie jedynie korzysta z historycznych przestrzeni polskości, niemieckości, śląskości, nie-śląskości. To elementy służące do konstrukcji siebie, które nie dają się ułożyć w koherentną całość pewnej tożsamości.

Podobnie rzecz ma się z innymi przestrzeniami, na które może naprowadzić oglądane z różnych perspektyw okno. Też wskażą trop, ale też same go unicestwią. Uzmysłowią przede wszystkim jedno: nieokreśloność doświadczeń tożsamości i ich zakotwiczenie w wielu przestrzeniach mentalnych. Warto więc wskazać nieco ogólniej na bardziej uprzywatnione, codzienne punkty w doświadczeniach tożsamościowych.

Granice

Wyznaczanie granic to prosta funkcja każdego okna. Oddziela swoje, domowe, prywatne od wspólnego, oficjalnego, obecnego. Rozgranicza to, co określone, bo znane, znaczone własnym i nadanym wymiarem, porządkiem domu od tego, co nieokreślone (przynajmniej nie dość silnie) w swych regułach. W tym sensie wyznacza granice wiedzy pewnej i uoczywistnionej o tym, co spodziewane, oswojone, przewidywalne. Jednocześnie otwiera się na przestrzenie nie-wiedzy, nie-pokoju, nie-pewności. Ustanawia jasne podziały na to, co dobre i złe. Wreszcie na to, co realne, oswojone i to, co nie jest rzeczywiste, gdyż otwiera się na inne przestrzenie nieobliczalnych sił nadprzyrodzonych. Różne podziały i separacyjne zabiegi, ale i różne groźby unieważnienia tego spokoju oddzielenia. Okno – w swym otwarciu i zamknięciu, przymknięciu, uchyleniu, zakryciu, odsłonięciu, przesłonięciu, zasłonięciu, prześwicie – wyraźnie rysuje jednoczesną moc i niemoc rozdziałów. Uzmysławia jedyną drogę bycia na granicy, wielce niepewnej i podważalnej, nieustannie zagrożonej rozpadem, która skazuje na nieustanne balansowanie.

Czym jest to śląskie rozgraniczające okno Szmatlocha?

Jest tęsknotą za tym, co było: dawnym domem, dawną przestrzenią, dawnymi ludźmi, zachowaniami, dawną świętością, dawnym azylem, dawną obecnością kogoś, kto wyglądał z okna (zob. Nawarecki 2000, s. 24–33; Kadłubek, 2000, s. 47–54). Wreszcie to tęsknota za myśleniem o śląskości, które byłoby wreszcie osadzone, odnoszone do czegoś określonego, pewne. Tęsknota za nieobecnym Śląskiem powracająca w pytaniu o to, w jaki sposób Śląsk był myślany, jak mógł być pomyślany, jak jest myślany i jak powinien być. To mierzenie się z uproszczonym wizerunkiem, doświadczeniami. W tej pewności i niepewności wizji Śląska ostatecznie ta tęsknota musiała zostać upostaciowana w oknie, drzwiach, domu.

To okno naprowadza na doświadczenie domu, mit domu, zwłaszcza tego nostalgicznego dawnego domu dzieciństwa, który jest wizerunkiem wszystkiego (Bachelard, 1975, s. 301). To tęsknota za niemożliwością uobecnienia tradycji domu, idei zamieszkania na granicy, gdzie bycie z innymi wyznaczało horyzonty myślenia o sobie, o innych, o świecie. Kiedy nie można było myśleć o sobie przez „swoich” i przez „obcych”, ale kiedy myśleć o sobie znaczyło myśleć przez jednych, drugich etc. To poczucie utraty „królestwa pomiędzy” (Buber, 1993, s. 130). Zatracona została prymarność, naturalność koegzystencji swojskości i inności (nawet gdy inność ideologicznie zmieniana była w obcość), która powodowała, że człowiek inaczej funkcjonował i interpretował: zawsze poprzez wielość, mnogość, bez konturowości i ostrości. To tęsknota za dawnym wyznaczaniem granic siebie, przestrzeni, czasu – skonfrontowana z tym, co jest. To wizja okna, które otwiera szereg granic odsłaniających inne tropy śląskości.

Okno jest szczególną granicą, stającą się najbardziej wyraźnym obrazem w stereotypowym wizerunku śląskości. Może stać się tropem do całości kultury śląskiej. Jest samo nostalgią za tym, co było. We wspomnieniach będzie zawsze pachnące, wabiące czystością, polyskiem, bielą wykrochmalonych firan. Będzie szyldem. Będzie też stabilnością wyznaczającą trwałość konwencji, regularność poczynań (w taki a nie inny sposób użytkowane, malowane, czyszczone, przystrajane przez te a nie inne osoby).

Czym będzie wyglądanie z okna – na tym obrazie zaznaczone obecnością poduszki i nieobecnością obserwatora? Zawsze to granica mentalna dzieląca świat na to, co swoje i inne, ale i jednocząca z innością. Bezpieczne jest wyglądanie, przyglądanie się, nawiązywanie i podtrzymywanie międzyludzkich kontaktów, ale zawsze z perspektywy swojego, znanego okna, własnej przestrzeni, która rozpościera się za nim. To tak jakby programowo wyznaczyć dystans, który każe spoglądać tam będąc tu. To balansowanie na granicy własnej/nie-własnej przestrzeni, własnej/nie-własnej wiedzy o innych i o sobie. W jakim wymiarze jest się Ślązakiem, nie-Slązakiem, Europejczykiem, Polakiem, Niemcem? Czy w ogóle jest się kimś dookreślonym przez te czynniki etniczne, polityczne? Czy bycie „w” czymś (we wspólnocie, w czasoprzestrzeni) jest wystarczającym powodem by utożsamić siebie z całością? Okno śląskie utrwala tę niemoc i uwrażliwia na wszelkie napięcia w doświadczeniach tożsamości. Wprowadza inność w swojskość: w swój obraz siebie, w swoje doświadczenia siebie, w swoje działania, w swoją wiedzę o świecie etc.

W tym sensie to okno utrwala myślenie o tym, co inne przez swoje i o swoim przez inne. Chroniąc, zamykając się i otwierając czy oglądu świata śląskiego, który jest w swej wielokulturowości nazbyt nieokreślony. Orientując przestrzeń wyznacza granice między rażącą obcością ulicy a spokojem. Przez okno nawiązywano kontakty, zaspokajano ciekawość świata. Korzystali z tej możliwości wszyscy, szczególnie ludzie chorzy nie mogący przekroczyć granicy domu i ulicy, za to mogący pozostając na granicy okna i ulicy doświadczać inności. To okno zamknięte i zasłonięte w momencie śmierci któregoś z domowników informowało innych o domu żałoby, wymuszając właściwe zachowanie, jak również współtworzyło klimat dostojności i świętości śmierci. Podobnie istotne było w burzliwych czasach wojny, gdy zamknięte szczelnie na **Obcość** (wrogość) pozwalało na przetrwanie rodziny. To okno opatrzone poświęconą palmą chroniło przed złem: przed złymi mocami historii i natury. Okno stało na straży ła-

du myślenia, ale i ten ład burzyło wskazując na niemoc granic, na przenikanie i wymieszanie przestrzeni – tych mechanizmów, których nawet najbardziej pewne myślenie o pewnym oknie nie jest w stanie unieważnić.

Okno na siebie/nie-siebie

Jest jedno wybrane i wyrwane z kontekstu okno, wykreowane mocą wyobraźni i pietyzmu obserwacji Szmatlocha. Jest Śląsk prowokowany figurą myślową okna. Są przestrzenie mentalne, które zostają uaktywnione za sprawą opisu – takiego jak ten – który przydaje aury.

Jednym słowem są obecne ślady kulturowe naprowadzające na to, czym się jest, w jaki sposób i poprzez co. Okno, pamięć, Śląsk wskazują trop ważny w opisie doświadczeń tożsamościowych. Okno jako rzecz i jako figura myślowa wskazuje na działanie zdystansowane, spowolnione, zastygłe, unieruchomione, wyrwane. Uzmysławia postawę obserwatora, który – wyglądając przez okno czy zamykając je – ustanawia dystans wobec świata i siebie. Śląskie okno to punkt, który naprowadza na tożsamościowy ruch w świadomości, samoświadomości i działaniach. Postawa oglądającego innych, świat, siebie jest zasadniczym doświadczeniem tożsamości w tej czasoprzestrzeni kulturowej. Dystans to spójna podstawa wszelkich działań. Towarzyszy temu wiedza, iż oficjalna wykładnia przestrzeni kulturowej jest jedynie chwilowa i lansowana na użytek takich, a nie innych instytucji. Dlatego można być jedynie poniekąd tożsamym z historią, którą rozumie się jako doraźnie konstruowane różne ciągi zdarzeń. W nich się przebiera, miesza, tworzy, ale nie spójny obraz siebie, ale jedynie jakiś trop, który usprawiedliwia nieokreśloną tożsamość siebie/nie-siebie. Nic na Śląsku bardziej nie rozspaja TEGO SAMEGO niż historia, przestrzeń, konwencje myślowe i zachowaniowe. Pozornie wydają się naprowadzać na spójny obraz siebie, ale gdy się im uważniej przyjrzeć rozmontowują go pokazując cały dramat niedookreśleń historycznych, genealogicznych, przestrzennych. Odstaniają jedynie sam mechanizm nieustannego zacierania, zamazywania, przemieszania, który odstania brak czegoś podstawowego, źródłowego, uprzedniego, co na mocy swej pewności byłoby gwarancją tożsamości. W doświadczeniach jednostkowych i zbiorowych to naprowadzenie na pierwotny BRAK (programową nieobecność) jest znamienne. Kultura nieustannie wyczerpuje się w swym ruchu wzmacniania różnic wskazując na nieobecność głębi, podstawy, źródła etc. Dlatego na Śląsku tej kulturowej produkcji różnic nie towarzyszy zabójcze tempo czy ekspansywny i ekstatyczny charakter zmian – a tego przecież można by się spodziewać po szaleńczej różnorodności kulturowej. Działania na Śląsku są poważne, surowe, ponure, skupione, jakby nieobecne w miejscu, w którym się odbywają. Zawsze jakoś uprzednie, gdzie indziej określone, co innego odstaniające. I obowiązkowo spowolnione, bierne, zastygłe. To dobra konwencja kultury maski. Co jest skryte? Czy jest co zakrywać? Maskuje się nieobecność pewnej zasady, podstaw, źródła, gdyż ma się świadomość wagi idei jedności i TEGO SAMEGO dla różnych działań społecznych. Na Śląsku jest jakaś nostalgia za pewną i dobrą jednością, jakaś smutna świadomość utraty przejrz-

stości. To doświadczenie jest jednak wzmacnione wiedzą o niemocach programowej unifikacji czy pewności. Nie ma jednak tu też wiary w radosne ścieranie się różnic, gdyż śląskie poróżnienie nie jest zabawą, jest śmiertelnie poważne.

Na Śląsku to bycie sobą jest zawsze brane w nawias, gdyż od razu przywołuje całą niemoc TEGO SAMEGO jako nieobecnego. Dlatego na planie jednostkowych doświadczeń tożsamości obecne są różne tropy: określonych i nieokreślonych pamięci, trwałości terytorium, dążenia do określenia i dystansu wobec wszelkich dookreśleń, zadomowienia i wykorzenienia, pewności siebie i kwestionowania siebie jako siebie. Wszystkie domagają się odnotowania, gdyż na nie naprowadza ważna w śląskim kontekście rzecz: okno. Tropy te ujawniają możliwości opisu śląskiego siebie/nie-siebie, ale i pułapki interpretacyjne czyhające na tych, którzy zaufają czytelnym ustaleniom końcowym o określonej liczbie określonych tożsamości w określonej czasoprzestrzeni.

Ostatecznie spośród różnych określeń tożsamościowych – sprowadzonych do roli społecznej, religii, deklaracji przynależności państwowej czy narodowej czynionej zwykle w sytuacjach krańcowych – obecny jest jeden istotny trop: zaabsorbowania sobą, niemożności znalezienia ochrony czy bezpiecznego wsparcia w stadzie, plemienu, „etnosie”, sile państwa. To bardzo cenna wiedza kumulowana w doświadczeniach jednostek, która uznaje rozplynięcie się w wielości za jedyne istnienie w obliczu przymusowych deklaracji tożsamościowych, zmian politycznych i ekonomicznych. W tym sensie nawet najbardziej pewnie manifestowane poczucie przynależności etnicznej na Śląsku zawsze jest poprzez kontekst (gdy uważniej przyjrzeć się powoływanym działaniom) nieokreślone, płynne, gdyż jest uobecnieniem wiedzy o niemożności jednoznacznych deklaracji w świecie niepewnym, zmiennym, radykalnie różnym.

Odstłoniłam punkty orientacyjne w zbieraniu śląskiej tożsamości. Czas jednak bym teraz porzuciła rozważania wyodrębniające kulturową czasoprzestrzeń. Spróbuję dalej kreować opis o TYM SAMYM, tym razem w nieco bardziej nieokreślonej kontekstualnie materii.

VII. TOŻSAMOŚCIOWE DYWAGACJE. W CZYM TOŻSAMOŚĆ JEST POSTMODERNISTYCZNA?

Zamierzam posłużyć się w tym momencie kreacją teoretyczną, aby wskazać na perspektywę, dzięki której możliwe jest równoczesne odsłonięcie istotnych zdarzeń tożsamościowych. To swoisty ruch dywagacji zaczepiony wokół doświadczania siebie.

Tożsamość jest w tym, co dotyczy mnie

Tożsamość jest w tym, co dotyczy mnie. Choćby to „mnie” było jak najbardziej nie „moje” i uparcie obnażało niekoherencję, nieodrębność, nieobecność – to i tak jakoś naprowadza na „mnie”. Tożsamość odnosi się do tego: co myślę o sobie; co myślę, że inni myślą o mnie; co myślę o świecie z innymi i poprzez to o sobie. To, o czym nie myślę, też w jakimś sensie dotyczy mnie, dookreśla „ja”/„nie-ja”. Niekoniernym staje się rozdzielenie sfer na to, co jest mym poczuciem siebie i moimi identyfikacjami z innymi. Tożsamość jest tym, co związane jest z jednostkowym poczuciem siebie w identyfikacjach z innymi, odczuciami siebie czy obrazami siebie poprzez innych. To, co dociera do mnie, wiąże się ze mną w mej perspektywie i w mych doświadczeniach – naprowadza na moją tożsamość.

Tożsamość jest stanem posiadania, dlatego można ją kwestionować. To najbardziej moja z moich rzeczy, choćby pograżyła się w różnicy. Inni mogą czynić zakusy na wymiar mej tożsamości chcąc zmienić jej skalę czy kształt, ale jej posiadania wykluczyć nie mogą. Mogę nie ogarniać swego wymiaru – zresztą trudno o taką wszechmoc samowiedzy – ale tego doznania nie jestem w stanie wyeliminować. Nawet gdy nie wiem, co posiadam to posiadam. To stała własność niczym przypadłość, choćby się rozszpywała i tonęła w amorfii.

Co się liczy w czasoprzestrzeni tożsamościowej? Ważne są kulturowe mechanizmy. Myślenie w kontekście kultury przywołuje pojęcia reguł, kodów, ciągów, schematów, wzorców i innych figur teoretycznych, którymi określa się banalne zdarzenie – coś nami rządzi i to coś jest dziełem przeszłych pokoleń; coś myśli nami i powoduje, że działania nasze układają się w całkiem uporządkowane ciągi pasujące do tego, co było i co

jest. Jak zawsze wiele tu problemów i wieloznaczności powołanych za sprawą pojęć: „pasować”, „rządzić”, „uporządkować”. Właściwie różnica między postmodernistycznym a modernistycznym sposobem widzenia świata zasadza się w głównej mierze właśnie na różnym sfunkcjonalizowaniu tych pojęć. Opisy modernistyczne akcentują raczej systemowość, schematy, struktury głębokie i powierzchniowe, rozpoznawalne i skuteczne reguły kulturowe. Za tym idzie preferencja ujęcia całościowego, ukazującego złożoności systemów czy mechanizmy kodów kulturowych. Człowiek znajduje się tu we władzy zbiorowych reguł, jego tożsamość jest sprowadzona do jednostkowych rozwiązań w ramach potencjalnych kulturowych reguł (por. Taylor, 1995, s. 9–21). Nie można być poza swoją kulturą. W kulturze zaś zajmuje się pozycję nadzwyczaj pewnie wyznaczoną ramami wszechwładnych hierarchii i funkcji.

Postmodernistyczne opisy zaś chcą widzieć jednostkę wymykającą się zdefiniowaniu jako wiązkę funkcji, ról, reguł zachowania, stabilnych preferencji aksjologicznych czy ustalonych wzorów myślowych. Bliskie są więc raczej opisom realizowanym już po Herderowskiej rewolucji ekspresywistycznej (por. Taylor, 1995, s. 14). Nie znaczy to, iż zakładają, że człowiek jest przypadkiem samym w sobie. Jego tożsamość jest „nie w prosty sposób” określona poprzez deklaracje identyfikacyjne czy wzorce zachowań. Indywidualna tożsamość nie pokrywa się też z rozwiązaniami w ramach zbiorowych projektów. Jest wyborem i jednocześnie „zamierzoną niekonsekwencją”. Poza tym w postmodernistycznym opisie tożsamość to przede wszystkim piętrzące się niepewności i stałości, pęknięcia i kontynuacje – strzępy z tego, co niekoniecznie zbiorowo i jednostkowo pewne. Władza kodów, reguł jawi się tu nadwątlona. Wszystko tu jest postrzępione mocą i słabością reguł kulturowych i łaskawego przypadku. Schematy wyraźnie się załamują... Kumulują się wątpliwości... Jednostkowe tożsamości stapiają to, co czytelne i nieodgadnione, schematyczne i przypadkowe.

Czy każda indywidualna tożsamość – niezależnie od czasoprzestrzeni – daje się tak ująć? Tak – niezależnie od tego czy chodzi o jakąś jednostkową tożsamość XV-wieczną czy XIX-wieczną, o przestrzeń Niemiec czy Japonii. Wszystkie indywidualne tożsamości można pojmować poprzez postmodernistyczną perspektywę uwzględniającą pęknięcia, dyskontynuacje i zamazania. W tym sensie każda tożsamość jest postmodernistyczna, gdyż zostaje oświetlona przez opis preferujący wielość odczytań, założeń i kreacji. Dlatego odniesienia – w potencjalnych próbach opisu tożsamości – do terytorium, języka, mitycznego pochodzenia, pokrewieństwa, religii, obyczajów mogą pozostać nadal ważne, ale nie jedyne. Nie mogą stanowić jedyne układu odniesienia. Nie można też jednoznacznie niczego porozdzielać, chociażby tożsamości na *idem* i *ipse* (por. Ricoeur, 1990). Nie tylko nie należy spodziewać się definitywnego rozwiązania, ale także nie należy wierzyć w rozwiązania chwilowe, które choćby na krótki czas jakoś rozwiążą daną kwestię. To, co można – po przyjęciu takiej postawy – to opisywać różne zdarzenia, różne doświadczenia odsłaniające pęknięcia, zamazania w obrębie tego, co jednocześnie trwałe i zmienne, pewne i ulotne, powtarzalne i jednostkowe etc. Tożsamość indywidualna jest obszarem dynamicznym. Wiele spraw rzutuje na poczucie tożsamości. Zaś wiele z nich zawiera się w spotkaniach.

Oto spotykam kogoś

Spotkanie odstania wiele tropów.

Monady nie mają okien, przez które cokolwiek mogłoby do nich się dostać czy też z nich się wydostać. [...]. Każda monada musi nawet różnić się od każdej innej. (Leibniz, 1995, s. 113–114)

Między mną a tobą jest przepaść. Jesteśmy monadami bez okien. [...]. Nasze doświadczenia są różne. [...]. A jednak zadajesz mi pytanie i ja na nie odpowiadam. (Tischner, 1990, s. 82–83)

[...] w relacji między mną a innym, między mną a drugim człowiekiem, związek nie polega na symetrii bytów należących do świata, który ukazuje się w przedstawieniu, ani na synchronizacji, której dokonuje wiedza. [...]. Związek zupełnie inny, niż synteza: bliskość, twarzą w twarz, społeczność. (Lévinas, 1994, s. 244–245)

Oto **spotykam** kogoś. Widzę go tak, jak chcę go widzieć i jak on chce, by go widziano. Jakoś nieporadnie ustalam jego tożsamość z tego, co mi daje i z tego, co jestem w stanie ogarnąć. Pomocne są mi czytelne obrazy podsuwane przez innych. Z nimi mogę łatwiej poznać, zrozumieć, odczuć. One mnie prowadzą. Ale i zwodzą. Spotykam innych. Potwierdzam tych, których spotykam. Zaprzeczam ich. Ale najważniejsze jest to, iż nieporadnie każdorazowo określam własną tożsamość. Spotykam innych, potwierdzam siebie, odnajduję siebie, gubię siebie, ale przede wszystkim tworzę siebie zmiennego. Nawet trudno to wszystko porozdzielać na moją tożsamość, twoją tożsamość, naszą tożsamość. Wszystko to jawi się jako zmienne, chociaż poszukuje się form upraszczających obraz... Wszak silna staje się pokusa, by wreszcie oswoić i utrwalić tożsamościowe *status quo*, by okiełznać „rozpasane i nieobliczalne” **To**. To – czego nie sposób nawet wyodrębnić. Czasem może się wydawać, iż wiem kogo spotykam, rozpoznaję go i siebie po znaczących śladach, dochodzę do siebie umiającego spotykać i poznawać innych, ale zaraz trwała forma okazuje się niepewna. Na gruncie jednostkowych doświadczeń niewiele można na trwałe ustalić. Wszędzie czai się zmienność, ułuda. Indywidualność częściej spotyka niepewność niż pewny porządek. Dlatego można co najwyżej mówić o spotkaniach tożsamościowych poprzez ich STRZĘPY: znanego, pewnego, zrozumiałego, potwierdzonego, ale i niebezpiecznego, różniącego, nieobliczального.

Jesteśmy tacy samotni i tacy zmęczeni. [...] Patrzę na nich, znieruchomiałych wewnątrz złudnej nieruchomości szybkiego Lincolna i nie wiem, kim są, nie wiem nawet, kim byli przed chwilą, a tym bardziej, kim będą za godzinę. [...] Lecz teraz, we wnętrzu tego czcigodnego Lincolna, nie chciałbym utracić wcieleń tych oto sześciu otaczających mnie istot: nie chciałbym nawet dopuszczać możliwości, że – jeżeli moja wola nie zdoła ich powstrzymać – owe sześć twarzy stanie się przezroczyłą siatką krążeń: przekształceń. (Fuentes, 1994, s. 420–421)

Doświadczam poprzez strzępy, moja wiedza/niewiedza jest postrzępiona. Zwyczajnie doświadczam w sposób, który jest przepętnieniem w każdym momencie trwania. Spotkanie, nawet przelotne, absorbuje moje „ja”. Obcowanie tożsamościowe obnaża intensywnie moc i niemoc jednoczesną mego „ja”,

jakiegoś „ty” czy określonego „my”. Intensywność doświadczenia w spotkaniu zasadza się na zagmatwanych i jednoczesnych doznaniach nieobecności i obecności.

Obecne i nieobecne

Doznania obecności i nieobecności stanowią ważne punkty w doświadczeniach.

[...] czysta różnica, która konstryuuje obecność dla siebie żywej obecności, wprowadza do niej jednak źródłowo wszelką rzeczywistość, którą, jak sądzono, można z niej wykluczyć. Żywa obecność tryska na gruncie swej nietożsamości ze sobą oraz możliwości retencjonalnego śladu. Zawsze już jest śladem. Ślad ten nie daje się pojąć na gruncie prostoty tego, co obecne, którego życie byłoby wewnętrzne sobie. Siebie [soi] żywej obecności jest pierwotnie śladem. (Derrida, 1997a, s. 143)

[...] wszelkie ciała, które składają się na potężną budowę świata, nie mają żadnego samodzielnego istnienia poza umysłem, a ich byt polega na tym, że są postrzegane lub poznawane [...]. (Berkeley, 1956, s. 39)

Odkrywam, iż dostrzegam coś, doświadczam kogoś, uczestniczę w działaniach. Mogę nawet zacząć szanować to, co jest mi dane właśnie za samą obecność. Wszystko staje się takie namacalne, ja sam staję się obecny, świat jest identyfikowalny. **Doświadczam mocy siebie poprzez to, że Jest – jest coś, jest me „ja”.** To jest. Ale to, co ma być przepełnione, musi pęcznieć. A w spotkaniowym rytmie doświadczeń wszystko pęcznieje za sprawą doznania nieobecności. Wtedy „**ja**” **traci dawnego siebie, gdy dochodzi do głosu doznanie nieobecnego.** Może się to różnie potoczyć. Na przykład od odkrycia, iż wszystko jest nieokreślone, iluzoryczne, kiedy coś nagle przestaje w naszych oczach rysować się jako znaczące. Kiedy w spotkaniach zaprzestają ufać metaforom budowanym wokół pojęcia istoty i obecności, wtedy doświadczam braku. Wszystko staje się błahie, gdyż brakuje już istotowej obecności. Nieobecność wpierv musi być odczuwana jako brak czegoś o czym umiem prosto pomyśleć i co tak dobrze zdążyło się uobecnić w mych doświadczeniach. Odczuwam brak drogi ku rzeczywistości. Nagle jednak porzucam myśl o moim wykorzenieniu jako o czymś nieobecnym i określonym poprzez brak. Stopniowo odkrycie o braku przeradza się w doznanie, iż nikt i nic niczego nie skrywa, nie podtrzymuje, gdyż nikogo i niczego nie ma. To być może już **wiedza o tym, że niczego nie brakuje i nigdy nie brakowało, gdyż tego zwyczajnie nie ma od zawsze i nigdy nie było. Nie ma nie tylko dróg do mego „ja”, ale nie ma „ja”.**

Bliskie staje się to doświadczeniu nicości, które Hegel wiązał z lękiem w obliczu poczucia, że świat staje się płynny, kiedy podmiot unicestwia się we wrażeniu nie kończącego się upadku albo zawrotu głowy (zob. Hegel, 1963). A zdecydowanie najpełniej przypomina nicość według Jeana-Paula Sartre'a – jako neantyzowanie się bytu (Sartre, 2001). To właśnie przekroczenie przez świadomość własnego bytu wiąże się z odrzuceniem stanu, w którym się aktualnie jest i powziętą decyzją, aby nie być tym, czym się jest. Odczuwane jest ono właśnie w doświadczeniu nieobecności. Naprowadza też na Husserlowskie rozumienie tego, że nieistnienie jest jakimś istnieniem (Husserl, 1967, s. 370).

To, co jest i czego nie ma – to naczelné punkty orientacyjne w doświadczeniach tożsamościowych. Tożsamościowa strategia spotkań zasadza się na chwilowych zawieranych i zrywanych paktach z Nieobecnym i Obecny. Jestem/nie jestem w ich mocy i niemocy. Każde spotkanie ma to do siebie, iż jest mniej lub bardziej wyczerpującym spotkaniem się z własną/nie-własną tożsamością. Każde też spotkanie daje szansę na umniejszenie znaczenia dotychczas uoczywistnionego „ja”.

Spotkania lubią potwierdzenia. Ale większe wyzwanie dla mej tożsamości stanowią spotkania, które wiodą poprzez działania zniekształcające i przemieniające różne moje obrazy mego świata. W spotkaniach są pewne szczególne punkty boleśnie odślaniające kruchość tożsamościową, poprzez które mogę radykalnie doświadczyć innego siebie – zagrożonego, zakwestionowanego, zniszczonego, utraconego. Tylko tak intensywnie mogę doznać zagubienia, gdy me dawne rozpoznawalne przez innych ślady nagle przestają do mnie prowadzić. Mnie już nie ma. Mnie, o którym nie sposób już myśleć jak dawniej. Takiego mnie, który nie jestem już swój i czyjś, a i nie wiadomo kim i czym jestem i nie jestem. Bolesna konfrontacja jest dobrym sposobem na wypędzenie uśpionego siebie z siebie.

Spotkania są wszystkim. „Ja/„nie-Ja” spotkaniowe doświadcza wyczerpania i nienasylenia jednocześnie. Tożsamość znika, zatracą się i zarazem odnajduje jakąś/jakiegoś siebie w swej najprawdziwszej z prawdziwych twarzy. Tylko tak to, co „moje”, „twoje”, „nasze”, „ich”, „jego” czy „jej” może zostać wytrącone z własnych wypracowanych granic. Spotkania zniekształcają obraz i go przywracają, nieustannie wznoszą pomniki jakiejś sfery siebie i je burzą. To zatrważający ruch, który pogrąża mnie w zmianach (których nagła czasowość nie pozwala mi nawet na ich zrozumienie), ale który jednocześnie każe mi nieruchomieć, tak iż nic nie może wytrącić jakiegoś mnie z jakiejś martwoty. W spotkaniach tożsamość odnajduje utarte drogi do siebie, ale też poprzez nie najprościej uczy się porzucac wiare w jakiegokolwiek szlaki podróży wiodące ku czemukolwiek czy komukolwiek.

Spotkania dla indywidualnej tożsamości są splotem różnych sił. To właśnie w spotkaniach – które są wyzwaniem, konfrontacją, współistnieniem – tożsamościowe „ja” wabione jest wiarą w uobecnienie trwałego zapotrzebowania na zbiorową pewność. Wtedy już krok do myślenia, iż indywidualne spotkanie jest uzasadnione całościowo poprzez zbiorowe „my” w sposób pewny i trwały. Niestety, choć to niepomiernie trudne dla tożsamości indywidualnej, nic bezwzględności tej wiary nie jest w stanie uchronić. **Spotkania są beznadziejnie indywidualne.** I znów każdorazowo trzeba zmagac się z sobą od nowa, TAK SAMO tragicznie i w obliczu TAKIEGO SAMEGO braku uzasadnienia.

Każdy, kto tylko się rodzi, jest tworem oryginalnym. Musi powtarzac, dla siebie i dla całego świata, wszystkie pradawne uczynki, jak gdyby – przed nim – nic jeszcze się nie wydarzyło. Jest pierwszym dzieckiem. I pierwszym młodzieńcem. Pierwszym kochankiem. I pierwszym małżonkiem. Pierwszym ojcem. Pierwszym artystą. Pierwszym tyranem. Pierwszym wojownikiem. Pierwszym rebeliantem. Pierwszym trupem na ziemi. I tak dalej. (Fuentes, 1994, s. 445)

Doświadczenia beznadziejnie indywidualne są zarazem beznadziejnie lokalne. Ostatecznie nic nie jest ostateczne – poza tu i teraz. Można określać i kwestionować siebie i innych, ale tylko **lokalnie** w kontekście danej sytuacji. Choćby spotkanie tonęło w czytelnych formach i przesiąknięte byłoby stereotypowym postrzeganiem świata, to i tak to nie umacnia trwałości tożsamości indywidualnej w ogóle. Tylko określa, co najwyżej, lokalnie zaistniałe indywidualne zapotrzebowanie na zbiorowe poczucie stałości. To jakby podszyta lękiem chwilowa chęć wpisania się zbiorowe nadzieje na spotkania utrwalające wymarzony porządek rzeczy. Nie znaczy to jednak, iż nie można wokół tych lokalności wznieść małej czy dużej wojny. Można, nawet trzeba walczyć o to, co chwilowo rokuje szansę na trwałość, co gwarantuje dobry stabilny obraz wymarzonego siebie. Ale na gruncie chwilowych doświadczeń to w niczym nie zmienia grozy indywidualnych spotkań, postrzępionych lokalną niemocą i zbiorową trwałą nadzieją. Myśl o tym, by swoje było wreszcie „swoim”, a obce „obcym” tylko wyraźniej obnaża lokalną niemoc indywidualnych spotkań.

Swoje jest „swoim”, a obce „obcym”

„Swoje” i „obce” orientuje tożsamościowo.

Człowiek nie pozostaje w tym samym stosunku do świata, co podmiot do przedmiotu, oko do obrazu, czy nawet aktor do scenicznej dekoracji. Człowiek i świat są powiązani niczym ślimak i jego muszla. (Kundera, 1991, s. 35–36)

Inwentarz reakcji na uporczywą obecność obcych znaleźć można w każdym katalogu sposobów radzenia sobie ze zjawiskiem „oślizgłości”. Większość pozycji w takim katalogu stanowią metody unieszkodliwiania „oślizgłego” przez pozbawienie go jego „oślizgłości” (to znaczy zastąpienie wieloznaczności jednoznacznością). (Bauman, 1995, s. 96–97)

Doświadczenia tożsamościowe – właśnie dlatego, że są za każdym razem inne, niepewne, lokalne – zmuszone są szukać siebie w wymyślonej pewności zbiorowych pomysłów i oczekiwań. Gry tożsamościowe – regularnie i przypadkowo zwykły się układać w znane i kształtne obrazy kulturowo uoczywistnione, najlepiej stereotypowe.

Fred Visser, amsterdamski jak Amsterdam, ma około sześćdziesiątki, siwe włosy i wąsy, łagodne niebieskie oczy, a gdy wietrzną nocą spotkałem go w amsterdamskiej knajpce, do kraciastej marynarki założył czerwony szalik. Mieszka na pierwszym piętrze starej kamienicy na rogu Raarsteeg – okna Freda wychodzą wprost na kanał Singel – pośród książek, map, papierzyk, bibelotów. [...]. Co Fred lubi najbardziej – to czytać, poznawać, dyskutować. (Smoleński, 1997, s. 8)

Moje indywidualne doświadczenie tożsamości wiedzione zostaje nawykami myślowymi. Zostawiam też miejsce na przypadkowość. Widzę w innych to, co zwykle mnie obchodzić, interesować, co w swej obcości mnie poraziło czy zachwycało. Widzę też zawsze poprzez to, czym w danej chwili jestem, czym są bliskie mi w danej chwili obrazy, sytuacje. Oczywiście staje się myślenie wokół tego, co powszechnie uznane. Wi-

dzę siebie i innych nieustannie podejmujących grę zbiorowymi nawykami myślowymi – w nich, wobec nich, z nimi. Dopuszczam ich przetworzenia. Odkrywam, iż tylko w pęknięciach, dyskontynuacjach, widzę wyrazistą indywidualność tego, co inne i własne. Uderza mnie czyjaś jednostkowa tożsamość, gdy obcość zbiorowego uproszczonego obrazu zostaje spotęgowana obcością jednorazową, nagłą i nieokreśloną. Trudno w spotkaniach uciec od prezentacji siebie i recepcji siebie w konfrontacji z nimi. W tożsamościowych doświadczeniach ważne są te próby odkrycia zasady delimitacyjnej, oswojenia, rozszyfrowania, zademonstrowania jedynie słusznej wizji siebie i innych.

Jest ciemna i jasna strona księżyca. A właściwie jest jasna i ciemna strona tego, czym jest dla nas i co o nim wiemy. Tak i z tożsamością sprawa wygląda podobnie. **Jest ta bliska, znana i widoczna strona tożsamości konstytuująca obszar pewnej wiedzy. Jest też ciemna strony (nie)wiedzy – zakryta, znaczone chaosem, niemocą wyrażenia, nieoswojeniem poznawczym i emocjonalnym siebie jako Siebie.** Jednak to jasna strona wiedzy tożsamościowej jest czytelna, gdyż mieści wszelkie pomysły na sprawne uchwycenie tożsamości człowieka. Tu plasują się idee szeroko promowane, na mocy których tożsamość jest jednym i nie jest drugim, jest wiedziona tymi i nie innymi zasadami. Różne pomysły rozpostarte między prostymi kryteriami identyfikacyjnymi...

To jest potrzebne i jednostkowemu, i zbiorowemu myśleniu. Daje zaczepienie, niesie ulgę, rozstrzyga wątpliwości, wyodrębnia, rozdziela, uprawomocnia. Ale ta jasna strona staje się niezwykle niebezpieczna, gdyż nazbyt mocno przywiązuje siebie do Siebie. Grozi to utratą dystansu do siebie i zapomnieniem, iż to, co jest jedynie promowane nie daje się prosto przełożyć na to, co faktycznie JEST. Wtedy takiej zapatrzonej w określoną siebie tożsamości towarzyszą działania unieważniające wszelkie niuanse, pęknięcia, rozmazania. Nie zmienia to faktu, że wiele wysiłku trzeba włożyć w budowanie jasnej strony tożsamości, jako jedynie prawomocnej siebie. Ta demonstracyjna tożsamość jednak nie może być wymiennie traktowana z tożsamością jako taką. To tylko jeden z jej licznych aspektów. Nie można wszak RÓŻNEGO siebie sprowadzać tylko do mechanizmu budowania wizerunku publicznego siebie. Trudno przecież zakładać, iż *public relations* to wszystko. Ale ta demonstracyjna tożsamość staje się niezwykle intrygująca, gdyż mieści w sobie manifestacje, pretensję, ambicje, promocje – wszystko, co tak łatwo uchwytnie dla myślenia tożsamościowego. Przede wszystkim jednak rozstrzyga.

Czym jestem i czym powinienem być?

Jedno jest pewne – istnieje cała gama zbiorowych pomysłów na mnie jako „mnie”. Podsuwane są mi w doświadczeniach rozliczne tropy naprowadzające na to, czym jestem i czym powinienem być poprzez funkcje, role, relacje, obrazy siebie i nie-siebie.

Jak dotąd, człowiek jest zwierzęciem społecznym niewiele bardziej trzymanym w ryzach niż inne (pszczoły, mrówki, termity). Raczej mniej. Chociaż, jak wskazują niektóre poszlaki... itd. Wywiódł z siebie pojęcie Boga. Warto, by je sobie przywrócił. (Ponge, 1957, s. 150–151)

Czterema głównymi źródłami wpływu grupy są: 1) współuczestniczenie w procesie podejmowania decyzji; 2) publiczne zaangażowanie się w zalecany kierunek działania; 3) społeczne poparcie ze strony innych członków grupy oraz 4) standardy normatywne (normy społeczne), które określają, jakie zachowanie jest właściwe. (Zimbardo, Ruch; 1994, s. 576)

Im bardziej człowiek staje się wam nieuchwytny, nieosiągalny, otchłanny, zanurzony w innych żywiołach, uwięziony w formach, jak gdyby nie własnymi ustami artykułowany, tym bardziej nagła, paląca, staje się obecność człowieka zwyczajnego, takiego jakim go mamy w codziennym naszym doświadczeniu, i codziennym naszym odczuwaniu: człowiek z kawiarni, z ulicy, konkretnie nam dany. (Gombrowicz, 1989, s. 232)

Jawię się sobie i innym głównie wobec sztafażu zbiorowych pomysłów na to, czym jestem. Jestem poprzez to, że sprawuję rozmaite funkcje społeczne, że jestem uchwytny w rolach, które dla mnie przewidziała rzeczywistość kulturowa. One przydają mi cechy, znaczą moje miejsce, określają moje społeczne „ja”. Jestem uwikłany w jakąś płęć kulturową (oczywiście także w jej biologiczną podstawę), zawód, wykształcenie, hierarchię rodzinną, pochodzenie, wyznanie, przekonania polityczne, stan majątkowy, gusta estetyczne, krąg znajomych, styl życia etc. Jestem aspektowy. Powyższe wyznaczniki zostały wielokrotnie przetworzone przez teoretyków kultury. Zwłaszcza feministyczna analiza uczyniła sporo, by zdekonstruować arbitralność i uniwersalizm dotychczasowego oglądu świata, ukazując jego patriarchalne oblicze (zob. m. in. Mills, Pearce, 1996; Hedges, Fishkin, 1994; Keller, Longino, 1996). Tym samym wskazała na: różnorodność doświadczania, kobiecy ogląd wyznaczony reakcją na biologiczną i kulturową stronę kobiecości, asymetrię społecznego porządku – lansującego prymat męskiego świata.

Czy jednak ta aspektowość, którą podsyła mi kultura, staje się gwarantem umownej pewności? Czy naprowadza na mój rytm doświadczania?

Mogę założyć, że nie zawsze jestem tożsamy z tymi pomysłami społecznymi, tak jak indywidualne spotkanie z „obcym” wymyka się tej identyczności. Podobną postmodernistyczność codzienności odkrywał Witold Gombrowicz (Gombrowicz, 1989; Thompson, 2002). Wszystko gdzieś się miesza, przetwarza, zmienia, rozrywa. W spotkaniach więc objawiają się jedynie nieobliczalne indywidualne tożsamości, bezwzględnie chwilowe. Raz po raz wpasowują się w globalne rozwiązania, aby łatwiej je można było zrozumieć i określić. Choćby stawały się nawet niezwykle wyraźne, to i tak w końcu z pewnością objawią swą przypadkowość, żonglerkę znaczeniami i niekonsekwencje. Wszystko jest przypadkowe, co nie znaczy, że można spokojnie znosić taki wizerunek siebie i innych. Wiele wszak wysiłku kulturowego włożono w promocję określonego „swojego” i „obcego”. Jakkolwiek by nie promować pewnego wizerunku to i tak w końcu odsłoni się w indywidualnych spotkaniach jedno – **niepewność**. Różne lęki – choćby o to, czy tym razem określi się coś jako regularne, znane, oswojone; czy tym razem ktoś potwierdzi swe zadomowienie w szerszym kontekście sytuacyjnym i objawi się jako znany nam, taki sam jak wszyscy ci, których spotyka się w danej czasoprzestrzeni. Najbardziej stabilne dla naszych chwilowych tożsamości są sytuacje, w którym postrzegamy siebie i innych poprzez umiejętnie ogarnięcie szerszego kontekstu. To jakby chęć uchwycenia siebie zwyczajnie nieuchwytnego w tym, co da się wypowiedzieć, określić, ustalić.

Tożsamość w ruchu. Lokacja i dyslokacja

W tożsamości ważna jest sieć znaczeń, miejsc, relacji, którą buduje się z wielkim pietyzmem w nadziei na to, iż można siebie umiejscowić. Tworzona sieć jest wyrazem wiary, ufności, chęci poznania, potrzeby bezpieczeństwa. **Lokuje się coś, by nie było zawieszono w próżni.** Lokuje się zawsze wobec czegoś, z czymś, obok czegoś. Kreuje się całe otoczenie, aby nadać jednostkowej tożsamości sens i stworzyć pozory jej obecności – takiej rzeczywistej, rozpiętej pośród rzeczywistych relacji i znaczeń. Dzięki lokacji możliwe staje się myślenie, które zakorzenienia jednostkę, dając jej określony i namacalny wymiar. To myślenie lokacyjne każe wyznaczać siebie poprzez uznane wyznaczniki, takie a nie inne kanony identyfikacyjne. A więc raczej terytorium niż nic, raczej religia niż nic... etc. Nic bardziej nie wydaje się obecne nad tożsamościowe umiejscowienie. Waga dookreślenia poprzez miejsce każe ufać, iż tożsamość jest pewnym, określonym i prostym do uchwycenia bytem. Jest obecnością. Jest. To wszystko wiedzie ku pewności, iż można swobodnie nakreślić coś w rodzaju mapy tożsamościowej. Pewność ta budowana jest na pewnikach: jest mapa; są precyzyjnie naniesione identyfikacyjne punkty – wyznaczniki, które orientują; są ściśle określone relacje między nimi; jest pewne „ja” – ulokowane, dookreślone podobieństwami i różnicami.

Tożsamościowa wiara w skuteczność umiejscowienia zwykle załamuje się nagle. Właściwie w samej lokacji są tendencje dyslokujące. Okazuje się, iż punkty orientujące, którym się ufało, są przemieszczone i nie tak pewne. Odślaniają się wtedy puste miejsca, zamiany pól, rozedrganie elementów, pęknięcia. Może to wszystko pójść jeszcze dalej, gdy odśloni się całkowicie rozedrganie struktury, a może jej rozpad. A może właściwie odśloni się nieobecność pewnych wyznaczników siebie i uprawomocnionego zakorzenienia. **Nieobecność odślania się w resztkach obecności poprzez domniemania, unieważnienia, destrukcje, zamazania.** Prowadzi ku konstatacji, iż wszelkie trwałe lokalizacje są potoczną wiedzą wyraźnie nadwątloną i bez realnego odniesienia, gdzie nic nie jest uprawomocnione, a chaotyczny ruch zdarzeń jedynie zwiastuje nadejście bliżej nieokreślonego przyszłego porządku. Wyrażna dyslokacja... Nie wiadomo tego, czym jestem i w ramach czego, ale nie ma również pewności w wiedzy o tym, czym nie jestem.

Wiedza tożsamościowa jest uludą

Tożsamość wypełniona jest różnymi strzępami wiedzy o tym, czym jest i czym być powinna. Wypełniona, co nie znaczy, że będąca uprzednią formą dającą się zapełniać. Raczej pełna w amorfii, jak gdyby bez naczynia, które może się wypełniać, dopełniać i przepelniać. Pełna sobą. Wiedza ta nie przychodzi spójnie z jednej ważnej strony i nie jest bezdyskusyjna. Wiedza ta jest w natłoku. Właściwie to różne fragmenty różnych porządków wiedzy. Trwanie kulturowe, choć pełne tarć i pęknięć, zapewnia tej wiedzy obecność. Wiedza o tym, czym jest tożsamość wypływa i zanika, ale jest obecna. Jest ona próbą oswojenia doświadczeń tożsamościowych – doraźnych i wymykających się kontroli. Ma spajać i porządkować. Wiedza ta pełna jest UŁUDY, gdyż głów-

nym zadaniem jej jest uchwycenie tego, czym nieuchwytna tożsamość jest. A że przepaść ogromna dzieli ontologię doświadczenia spajanego chaosem i epistemologię nie wiedzącą jak ogarnąć to nieobliczalne – jedynym ratunkiem jest ułuda. Ułuda – jakby rozsądny produkt, zezwalający objąć, uchwycić, okiełznać, uprzedmiotowić, osądzić, odgraniczyć i oswoić tożsamość. Pełni funkcje terapeutyczne i organizacyjne. Ułuda tożsamościowa to wiedza stereotypowa o „swoich” i „obcych”, to znajomość reguł i kryteriów delimitacyjnych rozstrzygających niejednoznaczności kulturowe, to uwewnętrzniona oczywistość relacji wyznaczających właściwe miejsce w porządku społecznym. To „bloki” sprawnej terapeutycznie i pewnej organizacyjnie wiedzy, która przepelnia doświadczenie tożsamościowe. Wiedza ta jest jednak RÓŻNA – z różnych poziomów refleksji. I choć przynosi spójność to – poprzez natłok i ruch, który ją unosi – wzmacnia chaos doświadczenia tożsamościowego. Nie jest tak prosto, by wiedza o tożsamości była jakimś układem budującym doświadczenie tożsamościowe tak, że można byłoby powiedzieć, że konstytuuje doświadczenie tożsamościowe. Jej obecność jest złożona. Doświadczenie może pogrywać tą wiedzą, być modyfikowane przez nią, nawet wiedzione jej wizją pewnego siebie. Ułuda, bo taka jej rola, ma wszak zwodzić.

Kontekst siebie/nie-siebie

Kontekst określa mnie jako „mnie”. Może też unieważnić moją odrębność.

Żadna jednostka nie może osiągnąć nawet progę swych potencjalnych możliwości bez kultury, w której partycypuje. I odwrotnie, żadna cywilizacja nie zawiera żadnego składnika, który w ostatecznej analizie nie byłby wkładem jakiejś jednostki. (Benedict, 1966, s. 344)

Jeśli treści kulturowe są „całością”, to tylko w tym sensie, w jakim jest całością zbiornik elementów, z którego czerpie się je w różnych zestawach, kombinując na w zasadzie niezliczone mnóstwo sposobów. Z tego właśnie powodu można treści kulturowe wyzyskać do sklepania coraz to nowych tożsamości kulturowych; konstruowanie tożsamości zbiorowych na tym polega, by pewne różnice wyodrębnić jako szczególnie istotne, jako „różnice, które czynią różnicę”. (Bauman, 1996, s. 316)

Kontekst kulturowy – w tej mierze, w jakiej jest „mój” (mimo całej zwodniczości tego, co moje) – naprowadza na mnie. **Kontekst jest o tyle, o ile jest dla mnie i o ile inni mnie w nim postrzegają.** Zdaje się być wypełniony indywidualnymi emocjami i to nierzadko skrajnymi. Kontekst daje jednostce siłę. Jednostka staje się potrzebna, gdyż to ona powołuje coś do życia lub do śmierci. Myślenie o wadze „ja” ustanawiającego kontekst ma swe silne tradycje w myśli europejskiej, znaczonej choćby myślą Johanna Gottlieba Fichtego – kontekst nie jest dany, ale jest ustanawiany przez aktywność inteligencji, to jest podmiotu powołującego rozdział na „Ja” i „nie-Ja” (Fichte, 1963, § 7). Warto ten wątek apoteozujący „Ja” przetworzyć. **Wszystko jest o tyle, o ile jest dla jednostki.** Właściwie to dzięki niej kontekst jest utrzymywany jako istotny lub nieistotny. Tylko poprzez zaangażowanie indywidualne coś zyskuje wagę, rozwija się czy ulega destrukcji.

Ale równie ważne jest i inne doświadczenie tego, czym jest kontekst dla jednostki. **Kontekst jest sam dla siebie.** Żyje własnym życiem. Uniezależnia się. Wreszcie

zdaje się, iż to on „niemy” unosi indywidualne istnienia. Unieważnia. To może być wygodne dla mnie jako mnie. Ale to również może być trudne do zniesienia. Może stać się tak, iż kontekst będzie siłą niszczącą i zrodzi we mnie doznanie, że nie zasługuje na me „ja”. Dla doświadczeń tożsamościowych to wielce ważny moment. Rodzi on nakaz bycia bez uzewnętrznienia siebie/nie-siebie. Moje uczestnictwo/nie-uczestnictwo przeradza się w brak działania, bezwolność. Dzieje się tak, gdy ważne staje się, aby ocalić to, co indywidualne w destrukcyjnej wspólnocie. Niczego nie wyrażać znaczy tu wyrazić to, co ma indywidualną wartość. Wtedy powołuję i wyolbrzymiam rozdział na to, co wewnątrz i na zewnątrz mnie. Wewnątrz wtedy jest wszystko, na zewnątrz zaś nie ma niczego, co dotyczyłoby mnie w sposób szczególny. „Ja” uwewnętrznione globalizuje swój wymiar. Nigdy nie bywa silniejsze, niż w chwili, w której kontekst został unieważniony. Wtedy jest wszystko skrajne. Dualizm „ja” rozpisany zostaje pomiędzy: siłę i słabość, zwycięstwo i klęskę, jedność i wielość, mądrość i głupotę, dobro i zło, przygnębianie i rozkosz, nic i wszystko. W takich sytuacjach trzeba przestać być, aby Być.

Być wiernym. Niczego nie wyrażać. Niczego nie ujawniać. I nie wystawiać się nigdy ani na przygnębianie z racji dogmatu, ani też na skarlowanie z racji obojętności. Czyż bowiem społeczeństwo nie wydrze nam w końcu wszystkiego, nie zniszczy i nie sprostytuuje tego, co się tylko da? Lepiej już milczeć. (Fuentes, 1994, s. 194)

Można jednak zupełnie odwrotnie. Wtedy definicja sukcesu przeobrazi się w u z n a n i e m o c y d z i a ł a n i a: uczestniczyć, przemieniać to Być. Ale kontekst w indywidualnej tożsamości, w każdej z tych sytuacji, jest w jakiś sposób podporządkowany „ja”. „Wobec”, „mimo”, „z”, „obok”, „na przekór” – ale „ja” jest ocalone. „Ja” jest wyodrębnione. Jest „ja” i jest kontekst.

Dla doświadczeń tożsamościowych ważna jest też zupełnie inna perspektywa. Chodzi o moment, w którym „ja” nie jest istotne i nie jest wyodrębnione w żadnej mierze z kontekstu. Rzecz dotyczy sytuacji, w której kontekst staje się królestwem, ale bez „ja”. Ta perspektywa implikuje zupełnie inny kierunek działań – wychodzi się od kontekstu i do niego się wraca. „Ja” zostaje poskromione...

Poskromić „ja”

„Ja” jest poskramianie wówczas, gdy zakusy kontekstu są zbyt silne, kiedy zdają się całkowicie unieważniać indywidualność pogrążając ją we władzy kultury. Liczy się tylko kontekst – można tylko być w nim. „Ja” pozostaje unicestwione.

Nie żyłem w innych czasach, a jedynie w tych, które uśmiercają za pomocą więzień lub za sprawą powodzenia w życiu. (Fuentes, 1994, s. 195)

Chowasz się w strukturze chrześcijańskiej, zredukowanej do żółwiej skorupy, gdzie usiłujesz się wyciągnąć, a żeby ją wypełnić. Ale jeżeli jesteś królik, a nie żółw, nie ma rady, będzie ci niewygodnie. Żółwie, jak i wielki bożek Pan, umarli, a społeczeństwo to ślepa mamka, która upiera się, żeby wpychać króliki do skorupy po żółwiach. (Cortazar, 1991, s. 153)

Czasy dobre czy czasy złe. Dla każdego problemem stają się takie pomysły indywidualne, które są nie przystające do zbiorowych projektów – są niedostatecznie lub nazbyt osobliwe w stosunku do zbiorowych działań. Ale dobry kontekst szybko je ujarzmi. Samoczynnie zostaje wymuszona zbiorowa skonsolidowana promocja wizerunku pewnego „my”, zdolnego poskromić nijakie „ja”. Nie wyklucza to jednak sytuacji znanych kulturze, które umiejętnie wpręgły silne „ja” w służbę na rzecz budowania sformalizowanego „my”. W tym wypadku kompatybilność „ja” i „my” została trafnie uchwycona i wylansowana. Ale tu już właściwie nie ma „ja”, gdyż pozostaje tylko wszechwładny kontekst, który unoszony jest pewnym „my”. Wszelkie trendy preferujące myślenie o zbiorowości zdają się roztaczać władzę nad jednostkowymi tożsamościami zbyt lub niedostatecznie wyrazistymi. Działania takie zdają się być szczególnie wzmocnione doświadczeniami historycznymi całych zbiorowości. To myślenie lansuje co najwyżej jednostkę zależną całkowicie od zbiorowości, jedynie z niewielkim marginesem indywidualnych rozwiązań. Fundamentem, na którym wspierane są tak widziane indywidualne doświadczenia tożsamościowe, są uznane kategorie czasoprzestrzeni, doświadczeń historycznych dających uzasadnienie językowe, obyczajowe, religijne czy pochodzeniowe. Wszystko tu wspiera się na szerszych ramach geograficznych czy historycznych, a uwarunkowanie już tylko jednostki, a nie indywidualności, jest prawie jednoznaczne. **Kontekst jest pewny, dobry, wyrazisty.**

Płynąc na swej chmurze Gibril Farisza doszedł do wniosku, że brak wyrazistości moralnej u Anglików wynika z ich meteorologii. – Każdy dzień nie jest wcale cieplejszy od nocy – rozumował – kiedy światło nie jest wcale jaśniejsze od ciemności, kiedy ziemia nie jest bardziej sucha od morza, wówczas ludzie najwyraźniej tracą zdolność odróżniania jednego od drugiego, i zaczynają widzieć wszystko [...] jako coś – banalno-podobnego, brak różnicy, wzajemność. [...] Miasto – krzyknął, i jego głos potoczył się łoskotem po metropolii. Uczynię cię tropikalnym. Gibril wyliczył korzyści z proponowanej zmiany Londynu na miasto tropikalne: lepsze definicje moralne, instytucja ogólnonarodowej sjesty, wyłonienie się żywych i ekspansywnych wzorców zachowania wśród ludności, wyższej jakości pop-music [...]. (Rushdie, 1992, s. 375–376)

Kontekst jest dobry, naturalny – i panuje niewzruszenie. Myślenie o tożsamości indywidualnej może więc dokonać się jedynie poprzez analizę tego, czym jest to, co ją otacza. Stąd kwestie tożsamościowe w opisach dokonają się jak gdyby „poza” doświadczeniami indywidualnymi. Kontekst jednak nie musi jawić się jako dobry...

[...] w Ruandzie mieszka tylko jedna społeczność, jeden naród – Banyaruanda, dzielący się tradycyjnie na trzy kasty: kastę właścicieli stad bydła – Tutsi (14 procent ludności), kastę rolników – Hutu (85 procent) i kastę wyrobników i posługaczy – Twa (1 procent). Ów system kastowy ukształtował się wieki temu [...]. Stopniowo, w połowie XX wieku, między obu kastami narasta dramatyczny konflikt. Przedmiotem sporu jest ziemia. Ruanda jest mała, górzysta i bardzo gęsto zaludniona. Jak to często bywa w Afryce, również w Ruandzie dochodzi do walki między tymi, którzy żyją z hodowli bydła, a tymi, którzy uprawiają ziemię. (Kapuściński, 1998, s. 174)

Tu sprawa się komplikuje. **Kontekst staje się złowrogi i równie naturalny.** Trudno w sytuacjach konfliktowych i uporczywie skazanych na powtarzanie szukać tożsamości indywidualnej, która nie byłaby uwikłana w znacznej mierze w ten zbiorowy

schemat działań. Kontekst staje się tu niekwestionowanym królestwem jakby bez „ja”. Problem polega na tym, iż w tym wypadku – z perspektywy opisującego – indywidualność w ogóle przestaje być atrakcyjnym i potrzebnym tematem rozważań. Wszystko rozplywa się w solidnym zbiorowym „My” – skądinąd potrzebnym całości. Ruanda jawi się jako jedno z ostatnich miejsc, które można by wybrać do rozważań na temat jednostkowych gier tożsamościowych. Liczą się jedynie doświadczenia historyczne Ruandyjczyków i Europejczyków, definiujące precyzyjnie przedmiot, którym się jest zainteresowanym i który się obserwuje. A takim niewątpliwie jest ruandyjska całość. Jednak to uprzedmiotowienie całościowej zbiorowości – wobec której zachowuje się postawę dominującą – nie przesądza opisywanej indywidualnej tożsamości całkowicie. Można przyjąć, że i w tym przypadku na gruncie doświadczeń indywidualnych pełno jest pęknięć wyraźnie rozbijających ów tożsamościowy monolit. Nawet kontekst uśmiercający indywidualność i programujący także kontekstualne opisy nie jest w stanie unicestwić wagi myślenia o „ja”/„nie-ja” w doświadczeniach indywidualnych. Może jedynie je zniwelować.

Rozplynąć się w otaczającym

„My” silne, „My” słabe czy „My” stonowane – każde określa indywidualną tożsamość, ale jej nie przesądza. Rozliczne doświadczenia tożsamości unieważniają pewność „my” i odślaniają chwilowość „ja”. Z drugiej jednak strony te same doświadczenia przynoszą wzmocnienie dla widzenia siebie poprzez „my”, poprzez siłę zbiorowości. Niezależnie jednak od tych wymiarów znów odślania się ciekawy rys postmoderny. **Rozplynięcie się w otaczającym...** Bycie w otaczającym, roztopienie się w etniczności wyraźnie potęguje postmoderność zabiegów identyfikacyjnych.

– Tu przyjeżdża i tędy przejeżdża cały świat – Fred mówi o Amsterdamie. – Tu żyje się bez wielkich stresów. To nie centrum świata, ale prawie; nie najbogatsze miasto, ale prawie; nie najważniejsze, ale prawie. Tu trudno się zgubić i zagubić. Tu każdy znajdzie przyjazne środowisko, tu więcej wybaczą, więcej zrozumieją. Tu więcej wolno. [...]. Zawsze żyliśmy ściśnięci, blisko siebie, wymieszani z nie-Holendrami. Zeby naszego życia nie uczynić piekłem, musieliśmy nauczyć się szanować siebie i innych. I tak nam zostało. (Smoleński, 1997, s. 8)

Rozplynięcie się w określonym kulturowo i uzasadnionym „my” daje więc oparcie zmiennym jednostkowym doświadczeniom. Wzmacnia jednocześnie indywidualną nieokreśloność, która unieważnia oryginalność, odrębność. W tym sensie nawet plan najbardziej programowo niepostmodernistyczny zjawi się jako postmodernistyczny. To, co otacza daje pole oparcia, ale nie przesądza...

Zawsze wszystko jest potrzebne. Ważne jest więc i całościowe, i przypadkowe „ja”. Konieczne jest takie samo „my”. Zawsze więc jest potrzebny jakiś mniejszy czy większy Amsterdam, który jest przeznaczeniem, układem odniesienia, wyzwaniem i wyborem. Trudno jednak o proste relacje w stylu mikro- i makrokosmosu. Napięcia i uwikłania w przestrzeń wspólną i ważną tożsamościowo są pęknięte i chaotyczne. Tak jak i indywidualne tożsamo-

ści. Tylko w bardzo prostych planach sytuujących indywidualną tożsamość w jakiejś całości kulturowej to przełożenie jest ukazywane jako jednoznaczne i sprowadzone do relacji części odbijającej całość. Tak jak każdy ma swój Amsterdam, tak i każdy jest w innym Amsterdamie i poza nim. Amsterdam daje pole oparcia, ale nie przesądza. Wszystko w indywidualnych tożsamościach jest rozedrgane. Raz zauważalne staje się poczucie ciągłości, stałości, a raz to wszystko, co stałe zostaje ostentacyjnie zniesione. Wszystko nieustannie jest rozbijane. Tak jakby sztandarowa jedność i określoność tożsamościowa była jedną wielką wiązką pęknięć i przesunięć. Prościej jest jednak orzec, że nie ma tu mowy o żadnej jedności.

Odkryć zasadę

Indywidualna tożsamość może być w sposób szczególny wyczulona na wiarę w obecność lub odkrycie jakiejś zasady rządzącej zjawiskami.

Poddany paraliżowi, odnajduję pomiędzy ziemią i niebem swój własny porządek. Jak drzewo „wzrastam korzeniami w ziemię” – tyleż pewności, co powolności. Są takie godziny, gdy muszę poddać się konieczności odczuwania w sobie owej ciemnej fermentacji wiążącej i zbierającej siły. Większa moc powoduje poczucie większej kruchości. (Bataille, 1957, s. 117–118)

[...] wszyscy pragnęliśmy zamknąć krąg naszego życia, mieć przekonanie, iż krąg się domyka, linia trafia na linię, spotyka się z początkiem, chcielibyśmy uzupełnić je innymi egzystencjami, mamy ochotę sądzić, niezależnie od tego, czy ożywia nas rozum, wola czy marzenie, iż nasza przyszłość sama w sobie coś znaczy [...]. (Fuentes, 1994, s. 58)

Pragnienie odnalezienia bądź ustanowienia ZASADY staje się wyzwaniem. Dzieje się tak za sprawą wcześniej wspomnianej chęci panowania, ogarniania czegoś, co nie tylko nie jest uporządkowane, ale i odślania nasze nieuporządkowanie jako brak, niemoc. Nic bardziej nie sprzyja trendom scalającym jak groźba obnażenia naszych działań, których jedyną mocną stroną jest chęć ogarnięcia wszystkiego. Skoro nic innego prócz jedności nie podnosi rangi naszych poczynań to troska o to, by przywrócić porządek okazuje się jedyną deską ratunku. Ratuje wszak wizerunek nas jako pewnych i określonych. Dlatego tak użyteczne w terapii rozlicznych „chorób tożsamościowych” okazują się wzmożone zakusy na ustalenie jedynie pewnej zasady działania, w myśl której można by skutecznie egzekwować, pewnie odkrywać czy trafnie przewidywać.

Istotne dla indywidualnych tożsamości są tendencje scalające. Ale i tak **w doświadczeniu tożsamościowe wkrada się w końcu doznanie niemocy, a nawet szoku, z powodu braku skutecznej zasady**. Moc owego doznania może być różna, tak jak i manifestacje jej mogą mieć różne przejawy. Ale to nie zmienia faktu, iż w ten sposób obnażona zostaje zmienność, która nie jest może prawdziwą naturą tożsamości, ale która przynajmniej obnaża przypadkowość naszych doświadczeń.

Otto Cone, historyk sztuki i biograf Picabii, opowiadał jej [...] o „najbardziej niebezpiecznym ze wszystkich kłamstw, jakimi karmi się nas za naszego życia”, którym jest, według niego, idea con-

tinuum. „Jeżeli ktokolwiek będzie usiłował ci wmówić, że ta najpiękniejsza i najbardziej zła z planet jest jednak jednorodna, że składa się z możliwych do pogodzenia elementów, że ostatecznie to wszystko pięknie się sumuje, dzwoń wówczas do krawca szyjącego kaftany bezpieczeństwa [...]. Duchy, naźiści, święci, wszyscy oni żyją obok siebie, na jednej ulicy, w jednym miejscu”. (Rushdie, 1992, s. 312)

Okrywa się przypadkowość w obrębie zasady dotychczas działającej po naszej myśli. Można z tym sobie różnie poradzić. Zaowocować to może z jednej strony narzuceniem sobie większej dyscypliny myślowej, aby unieważnić to niepokojące odkrycie. Taka postawa zwykle rokuje nadzieję na przeprowadzenie odważnej ofensywy, aby jeszcze skuteczniej walczyć o jedność i czytelność. Może jednak stać się inaczej poprzez przyjęcie postawy uznającej własną nieokreśloność i borykającej się z problemami umiejętnego współzycia z wieloznacznością.

Przypadek jako dobrodziejstwo

Różne reakcje indywidualne naprowadzają na to samo doświadczenie przypadkowości. Nic nie jest w stanie unieważnić wagi tego doznania.

Cząstki elementarne ucieleśniają symetrie, są ich najprostszymi reprezentacjami, są jednak dopiero konsekwencjami symetrii. W rozwoju Kosmosu wchodzi później w grę przypadek. Jednak i przypadek stosuje się do form ustanawianych na początku, spełnia prawa częstotliwości teorii kwantów. W późniejszym, coraz bardziej skomplikowanym rozwoju, gra ta może się powtarzać. (Heisenberg, 1987, s. 299)

„Z łaski trafu” – oto najstarsze szlachectwo świata, jam je znów zwrócił rzeczom wszelkim, wyzwoliłem rzeczy z pod jarzma celu. (Nietzsche, 1990, s. 201–202)

Przypadek jako dobrodziejstwo, niekonsekwencja jako monstrum – każde z tych rozwiązań inaczej sytuuje doświadczenia tożsamościowe. W każdym jednak przypadku PRZYPADK jest ważny. Odkrycie przypadkowości w obrębie zasady organizującej wszystko nie jest jednak nową potężną regułą wyjaśniającą całość. To tak jakby odkryć tajemnicę, której nie można sformułować i w której odkrycie nie można uwierzyć. Nieznajomość bez bezpiecznego zaznajomienia ze swoją naturą. To właściwie tak, jakby odkryć NIC i to jeszcze bez nadziei odkrycia ontologicznej prawdy w stylu JEST NIC. Problemem wielkim dla kulturowych pomysłów pozostaje wciąż kwestia: co zrobić z odkryciem tajemnicy, która wymyka się kanonom poznawalnego i niepoznawalnego, a która wyraża się w banalnym doświadczeniu przypadkowości rozsadzającym opozycję chaosu i porządku. Jest nieokreślone, niejednoznaczne, chaotyczne – to jedynie możliwe potoczne konstatacje z manierą metafizyczną, źle sformułowane, jednak na miarę niemocy językowej.

To, co ważne dla tożsamości wciąż pozostaje aktualne – dziwne doświadczenie znajdujące w opisach identyfikacyjnych następującą formę: przeplatanie się chaosu w porządku i porządku w chaosie. To nic innego jak doświadczenie tego, iż oto obłaskawiło się trochę prostych zasad po to, by odnotować, że parę razy się sprawdziły i parę razy zawiodły i w niczym nie objawiły przez to prawdziwej zasady. Proste doznanie,

iz nie wiadomo co i jak gra. Są, co prawda, jakieś sposoby rozpoznawania i rozstrzygania, ale okazują się zawodne, gdyż dają nam jedynie namiastkę zamiast oczekiwanej całości i tylko uświadamiają nam mocniej nieobecność zasad przez nas wyznawanych. Nieobecność zasad i ich nieskuteczność nie polega na tym, iż się nie sprawdzają. Nieskuteczność ich polega na tym, że się sprawdzają i zawodzą nieustannie. Sprawdzają się po to, aby zaraz temu zaprzeczyć, a później znów by siebie potwierdzić. Nieskuteczność kryje się w ich niekonsekwencji, a raczej w przypadkowości. Niestety cyklu tego nie można uchwycić w prosty wzór czy oddać jakimś celnym określeniem słownym konstatującym, co jest czym. Dlatego dla doświadczeń tożsamościowych ważne są bardziej lub mniej uświadamiane doznania obnażające zwodniczość stałych zasad – w tym na przykład stałych wyznaczników siebie.

Tożsamość a czas

Czy doświadczenie siebie w czasie spaja mnie, moją tożsamość?

Moglibyśmy [...] pójść śladami Bergsona, który tak mocno podkreślał, że czas buduje i wzbogaca. Każdy moment do naszego Ja dodaje coś nowego. [...]. Może więc trzeba pójść inną, Heideggerowską drogą i uznać, że nasze istnienie zanurzone jest raczej w przeszłości i w przyszłości, ku której nieustannie wybiegamy, aniżeli w teraźniejszości. [...] Można [...] pójść za Lévinasem, który trosze przeciwstawiał egoizm szczęśliwości, rozkoszowanie się będące wycofaniem się Ja w siebie [...].

Moja historia jest ściśle związana z pamięcią, z tą dialektyką przypominania i zapomniania. [...]. Czy mogę zatem dokonać integracji z tym, co było, czy mogę odnaleźć w przeszłości zarys projektu mej własnej sobości? (Skarga, 1995, s. 6–17).

Pokłady pamięci, ukryte struktury, zapomnianie bierne i aktywne, powtarzanie i przypominanie, głębia i powierzchnia, nadmiar i niedostatek pamięci, narracje pamięci – liczne określenia sformułowane po to, aby rozjaśnić mętną czasowość (Ricoeur, 1995, s. 22–43). Różne opcje ogniskują wokół TEGO SAMEGO. Ważne są przeszłość i przyszłość – one nadają charakter całości, a teraźniejszość nie ma wagi osobliwej prócz tej, iż wypełnia się retencjami i protencjami. Albo odwrotnie – istotna jest teraźniejszość ocalająca to, co aktualne, chwilowe w szczęśliwym egoizmie. Różne pomysły na to, by opisać czasowość, mój czas. Wzmocnienie przychodzi ze strony kultury wdrażającej mi myślenie o czasie liniowym i kołowym, abstrakcyjnym i empirycznym, świeckim i religijnym, złączonym z przestrzenią i od niej odrębnym, a tym samym podsuwa mi określone rozumienie chwili, trwania, losu, konieczności, punktu czasoprzestrzeni etc. (zob. Zajączkowski, 1988).

Tożsamość jest świadomościowym doświadczeniem w czasie – zanurzenie to jest uoczywistnione. Ale jednocześnie jest też bezwolnym doświadczeniem owej czasowości. Odczucia tożsamościowe są czasowe i poprzez czas zyskują status określonej, trwającej tożsamości. Tak samo jednak poprzez pęknięcia, dyskontynuacje czasowe zyskują status niepewnej tożsamości/nie-tożsamości, zdolnej pomyśleć o sobie jedynie w odniesieniu do nieskończonej ilości drobnych i nie scalających odczuć, poczuć iden-

tyfikacyjnych. Czas i tożsamość są zrośnięte ze sobą. Zawsze więc napotyka się doświadczenie czasu w opisach tożsamościowych i vice versa.

Co mieści w sobie czasowa tożsamość? To, w jaki sposób jestem, rozpisane jest za pomocą określeń: „raz”, „nieraz”, „raz na zawsze”, „wielokrotnie”, „sporadycznie”, „często”, „zawsze”, „nigdy”, „zwykle”, „nagle”, „kiedyś”, „pewnego czasu”, „cały czas”, „nieustannie”, „wiecznie” etc. Wszelkie zdarzenia istnieją jakoś sytuacyjnie ułożone, a czas pozwala im na uzyskanie statusu sporadyczności czy regularności. I w tym sensie myślenie uwrażliwione na aspekt czasowy buduje to, na czym tożsamość się wspiera, a raczej na czym wspiera swą wiedzę o sobie. **Czas nasycy tożsamościowe doświadczenia z jednej strony tym, co tworzy jej trwałość, stabilność, z drugiej zaś tym, co umacnia jej doznania przypadkowości, sporadyczności.** Pozwala budować historie siebie, ale i je burzyć. Przede wszystkim jednak naprowadza na sam ruch doświadczenia tożsamości, siebie/nie-siebie niesionego czasem. Myślenie o tym, czym jestem/nie-jestem jest umocnione uwagą nakierowaną na bycie dawne, aktualne, przyszłe, od zawsze, chwilowe, powracające. To ważna świadomościowa podpora dla tożsamości – zawsze można wesprzeć nadwątlone doświadczenia poprzez umieszczenie ich wzdłuż osi, na kole, w sieci punktów, gdzie coś jest bliższe bądź dalsze, starsze lub młodsze, minione lub aktualne, powtarzalne lub sporadyczne etc. „Jestem sobą – wciąż, mimo wszystko” – to bardziej czasowa, niż moralna konstatacja. Nawet w przełożeniu na ruchowe myślenie o nie-tożsamej tożsamości, to rozpisanie nie-siebie poprzez czas jest równie wyraźne – „jestem nie-sobą w zmienności różnych punktów czasowych”.

Pozostaje gra

„Ja” gracza wyraźnie dynamizuje doświadczenia tożsamościowe.

To gra jest rozgrywana lub się rozgrywa – nie decyduje o tym żaden grający podmiot. Gra jest procesem ruchu jako takim. (Gadamer, 1993, s. 123)

Gra wyczarowuje ład tak pełen powabu, że wszystkie inne porządki próbują z mniejszym lub większym powodzeniem ogrzać się w jego blasku. (Bauman, 1996, s. 232)

Zachwianie podstawami „ja” komplikuje rytm doświadczeń tożsamościowych. „Ja” odarte z uzasadniającej głębi zostaje sprowadzone do ruchu bezwolnego, gdzie napotkać można jedynie pęknięcia, płycizny, zlepki tego, co dookoła. „Ja”, które zostało rozbite, istnieje poprzez działania bez celu, formalne, lecz puste zasady dawnych rytuałów. Takie „nie-ja” nie może odnaleźć siebie na wyższym poziomie czy etapie drogi, gdyż bezpowrotnie utraciło szansę na odzyskanie siebie. To „ja”, które rozplynęło się w grach, zagubiło w tym, co i tak trawione jest rozkładem. Jest ustawicznie rozbijane przez inność, przez przeciwieństwa, wreszcie przez sam ruch. Takie „ja” gier wymyka się naszej kontroli i zmusza do przyjęcia tożsamości gracza, do wykonywania określonych posunięć wolnych i bezwolnych jednocześnie. **Jest się w grze, jest się granym, ale i jest się graczem rozgrywającym coś według siebie/nie-siebie.**

W tej grze wszystko musiało iść szybko. Kiedy Numer 1 zdecydował się, że należy zlikwidować Romera, Numer 3 podjął się tego zadania [...]. Pięć minut przed siódmą zobaczył Romera idącego przeciwnym chodnikiem; poznał go od razu [...]. Tak jak przewidywał Romero spostrzegł go i zatrzymał się zaskoczony. Pierwsza kula trafiła go między oczy [...]. Prowadząc bez pośpiechu Numer 1 pomyślał, że ostatnim obrazem w oczach Romera była twarz niejakiego Baltrana, kompana z wyścigów w innych czasach. (Cortazar, 1994b, s. 365–366)

Gry stają się jednymi z wielu, prostymi łamigłówkami skazanymi na seryjność. Są banalne, gdyż odarte z głębi. Reguły ich są ostentacyjnie doraźne. Dlatego nie zdają się być dość silne, by w miarę całościowo i pewnie uzasadnić rozpad „ja”. W takich grach rozsypują się tożsamości „bez dlaczego”, „bez odniesienia”... Rozrywa je w sposób banalny ich „własna nie-czasowość”. Unicestwione bowiem zostają rozdzielenia na to, co dawnym „ja” i obecnym „ja”. Wkrada się już tylko INNE, jako doświadczenie niepomiernie innego siebie i innego „my”. Nie ma prawdziwej tożsamości i nie ma nawet nadziei na jej odkrycie.

Byłem namiętnym graczem i grałem od rana do wieczora, prawda. [...]. W końcu postanowiłem spełnić życzenie matki przynajmniej tego ranka. Nie pójdę grać, pójdę na spacer, przyjrzę się światu. [...]. Oto świat. [...] I doznałem uczucia, że świat jest kubek w kubek podobny do rebusów, które widuje się w pismach, w dziele zagadek. [...] Lecz w pismach było przynajmniej zamieszczone rozwiązanie [...]. Tymczasem świat wyglądał mi na rebus bez rozwiązania. Albo nawet jeżeli istniało rozwiązanie, to trzeba było długo czekać, żeby je poznać. (Moravia, 1969, s. 269–276)

Niestety nie ma prostych gier w tym sensie, iż możliwe byłoby zawierzenie skuteczności ich reguł. Najtrudniejszym wyzwaniem dla indywidualnej tożsamości są te punkty w grze, które wyraźnie załamują rozdział na to, co rzeczywiste i będące iluzją, na to, co główne i nieistotne. Potęgują doświadczenie rozbicia „ja” poprzez odstąpienie innych obszarów odniesienia, radykalnie różnych od już oswojonych. W grach rozbicie polega na tym, iż prawe może stać się lewym, wewnętrzne – zewnętrznym, ważne – zwykłym detalem, gdyż nie ma granicy między tymi „nie-sferami”. Takie przenikanie wielokrotnie kwestionuje tożsamość „ja”, rozsadza je od wewnątrz. Jednostka jest i nie-jest sobą. Reguły każdej gry są chwilowe i nie są w stanie uporządkować bezkresu kombinacji. „Ja” tonie w kreacjach indywidualnych posunięć i destrukcjach niesionych przez gry tożsamościowe.

Artystyczne konstruowanie siebie

Jeszcze więcej zwielokrotnień siebie/nie-siebie spotyka te dziwne tożsamości indywidualne, które są owładnięte szczególnym pragnieniem – opowiadania, uwrażliwiania, nauczania, wymyślania, promowania. Są one zmuszone (choć to wyraz wolnej woli) podejmować przeróżne działania na rzecz kreacji artystycznego siebie. Tutaj zmaganie się z rozbiciem „ja” ulega wzmocnieniu.

Rozkosz, żądza panowania, samolubstwo: te trzy oto były dotychczas najbardziej przeklinalne, osławiane i zniesławiane, – chcę je dobrze, po człowieczemu odważyć. (Nietzsche, 1990, s. 230)

„Ja” pisarza, myśliciela, przewodnika, kapłana, mistrza czy spowiednika nieustannie rozrasta się, pęcznieje, zamazuje granice, zanika i powraca do siebie/nie-siebie.

Nigdy nie będzie wiadomo, jak powinno się to opowiadać, w pierwszej czy drugiej osobie liczby pojedynczej, w trzeciej liczby mnogiej czy też może stwarzając w miarę potrzeby jakieś nowe formy, które do niczego się nie przydadzą. Gdyby można było powiedzieć: ja widzieliśmy, jak wschodził księżyc, albo: ty, jasnowłosa kobieta, to obłoki szybko płynące przed moimi twoimi jego naszymi waszymi twarzami. [...] muszę sam pisać, bo jeżeli ma to zostać opowiedziane, ktoś musi pisać, a może już lepiej, żebym to był ja, który jestem umarły, mniej zaangażowany od pozostałych [...]. (Cortazar, 1994a, s. 610–611)

Takie „ja” – zmagające się z własną zwielokrotnioną tożsamością, własnym rozdręgnięciem – przywołuje jeszcze jeden istotny dla doświadczeń tożsamościowych moment. Rzecz dotyczy kontekstu, w którym i poprzez który konstytuuje się indywidualna tożsamość. Podjęcie takiej gry z kontekstem i w kontekście wiedzie poprzez różne działania: wybory mniej lub bardziej arbitralne, wybiórcze przetwarzanie, wyolbrzymianie i minimalizowanie tego, co zwykle, nadmierne emocjonalne okraszanie zdarzeń etc. Takie zakotwiczenie w przestrzeniach jest tu poddane niezwykle zindywidualizowanym zabiegom mającym na celu „poetyckie” konstruowanie siebie.

Moje dzieciństwo jest źródłem wszystkiego, co napisałem, zaś smutek, tęsknota i nostalgia za światem minionym są surowcami, z których uformowały się fundamenty mego pisarstwa. [...]. Andy to świat indiańskich magów, wichrów, deszczy i dojmującego chłodu. (Marquez, 1996, s. 7)

Jednostka buduje siebie i nadaje rozgłos takiej przestrzeni, która wspiera jej twórcze transformacje. Budowanie siebie musi więc zostać wzmocnione poprzez celowo wymyślone i spektakularne zdarzenia. Musi też z góry niejako być nastawione na rozświetlenie określonej wizji świata związanej z wyraźnym wizerunkiem artysty.

Ale Każdy jest artystą... Otóż wydaje się, iż – niezależnie od wyolbrzymienia i wzmocnienia artystycznego – to wszystko jest znamienne dla każdego indywidualnych zbiorów tożsamościowych. Twórcze przetworzenia, indywidualne wybory, budowanie siebie – to działania charakterystyczne dla każdego. **W swym indywidualnym wymiarze każdy jest artystą.** Jest to bardziej radykalne lub mniej, bardziej oczywiste czy ukryte, mniej lub bardziej dookreślone – ale to nie zmienia faktu, iż jest obecne. W indywidualnych odczuciach udziałem każdego staje się czerpanie ze swej przeszłości, konstruowanie siebie z tego, co dookoła. W tym też sensie oczywista staje się uwaga, iż owo potencjalne wszystko może okazać się surowcem ważnym dla indywidualnych tożsamości.

W artystycznych grach kontekstem interesujący wymiar zyskuje tożsamość antropologa, który podejmując pracę badawczą ma świadomość własnej subiektywności, zanurzenia w wielu kontekstach, działania kreującego „odkrywaną” rzeczywistość (por. Clifford, 1997, s. 240). Wtedy bowiem chodzi o twórcze przemieszanie siebie z tym, co stanowi niezwykle szeroki kontekst myśli, zachowań, przedmiotów. Konteksty, które konstytuują antropologa i które mu podlegają, są tak rozległe i głębokie, iż nie sposób określić sfer działań, których dotyczą lub nie dotyczą. Nawet ściśle umotywowany wybór czegoś nie jest w stanie unieważnić ogromu kontekstu, który wyznacza myśle-

nie antropologiczne. Dobrze obrazuje to pewna myśl, choć nie zorientowana „zawodowo” na osąd antropologiczny:

[...] wciąż doznawałem uczucia anormalności, żeby nie powiedzieć: chorobliwości. Naprawdę nie mogłem rzucić okiem na żadną rzecz, by nie widzieć od razu wszystkich innych przedmiotów [...]. (Moravia, 1969, s. 52)

I znów w tych szczególnych doświadczeniach antropologicznych jest pewien szczególnie dla doświadczeń tożsamościowych moment. Chodzi o podróże w głąb siebie, ale „siebie-innego”. Taka przypadłość tożsamościowa owocuje nieustannym doświadczaniem obcości, swojskości, nicości jednocześnie i to w sposób bardzo wyrazisty. Owe podróże mogą być zanurzone w seryjności i banalnym powielaniu. Mogą jednak być źródłowymi podróżami w głąb „siebie radykalnie innego”, eksponującymi przemianę, drogę, czasowość. Dotyczy to zwykle wyrazistych zdarzeń jednostkowych, choćby tych związanych z osobą Carlosa Castanedy, gdzie to, co z natury tajemnicze, okryte mianem niedostępnego, dało oparcie dla budowanej tożsamości antropologa w otwarciu na to, co skrajnie INNE (Castaneda, 1991). Przypadłość ta w swej krańcowej formie zostaje dana jednak nielicznym. Natomiast można przyjąć, iż w zamiastce udzielona zostaje każdemu antropologowi.

Ciekawe dla doświadczeń tożsamościowych są próby opisu owych „konwersji antropologicznych”. Warto przyjrzeć się myślom gdzieś zawieszonym w przestrzeni literacko-antropologicznej, rozpiętym między obszarami fikcji i rzeczywistości. Takie mgliste konteksty, rozsądzone literacką opowieścią, potęgują i wnikliwie tropią odczucia i poczucia kogoś skazanego na drogę realno-nierealną w głąb i poza siebie. A takie mogą być opisy Maria Vargasa Llosy. W nich zanurzenie, odejście, przemiana, inność zostają tropione w kluczowym momencie procesu tożsamościowego. Na przykład takiego...

Oto jest/był Saul Zuratas. Czym była jego tożsamość zanim przestała być lub zanim stała się tą, którą miała odnaleźć? Zacząć można od tego, iż Saul był biały, był Żydem peruwiańskim, miał charakterystyczne znamię zakrywające cały lewy policzek. A wszystko zaczęło się w momencie, w którym to Saul przestał oddawać się z zapalem studiom prawniczym, gdyż coraz więcej uwagi poświęcał pewnemu amazońskiemu plemieniu Macziguengów.

To, co z początku wynikało ze zwykłej sympatii dla charakteru Macziguengów i zainteresowania ich zwyczajami, przeobraziło się z czasem [...] w konwersję [...], w pełne utożsamienie się z ich obyczajami i tradycjami, w których [...] Saul odnalazł duchową pożywkę[...]. Przemiana następowała pewnie bardzo powoli i bezwiednie właśnie w owym czasie, gdy studiował etnologię na Uniwersytecie San Marcos. [...] W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych [...] wielu młodych z klasy średniej [...] opuściło Limę i ruszyło w góry [...]. Ale Saul nie odszedł jak tamci. Zniknął zacierając ślady swego odejścia i swych zamiarów. [...] postanowił już nieodwracalnie zmienić skórę, imię, zwyczaje, tradycję, Boga, wszystkie swoje dotychczasowe znaki tożsamości? (Llosa, 1997, s. 202–203).

Jego przemiana korespondowała z jego doświadczeniem bycia wędrownym Żydem, co dodatkowo wzmocnione było jego stygmatami. Ale to nie wszystko. Właściwa konwersja związana była z momentem, w którym stał się gawędziarzem.

Cofnięcie się w czasie – od spodni i krawatu do przepaski na biodrach i tatuażu, od języka hiszpańskiego do monotonnego chrzęstu maczigueńskiego, od racjonalizmu do magii i od mono-teizmu lub zachodniego agnostycyzmu do pogańskiego animizmu – jest trudne do przeknięcia, ale przy pewnej dozie wyobraźni jeszcze możliwe. [Ale] mówić tak jak gawędziarz, oznacza bowiem dotarcie do odczuwania i przeżywania najgłębszych pokładów tej kultury [...]. (Llosa, 1997, s. 204–205)

Takie procesy tożsamościowe są niewątpliwie porzuceniem „zawodu” i zmianą stylu życia. Niemniej te konwersje tożsamościowe skrywają istotne przypadłości jednostkowe związane z radykalną przemianą. Zakładają dojście do zupełnie innej, później oswojonej tożsamości, gdzie ważny jest ukierunkowany ciąg doświadczeń: porzucenie, zawieszenie, wybór, przejście, pełne utożsamienie.

Ale nawet dla tych zwyczajnych antropologicznych doświadczeń, nie radykalizujących momentu przejścia, odejścia czy różnicy – to przemieszanie z tym, co nas otacza i artystyczne zbieranie siebie jest zwykłą przypadłością. Nie trzeba być Castanedą, nie trzeba nawet zatracać się w tym, co się bada, nie trzeba dochodzić do „zupełnie innego siebie” – by doświadczyć wymieszania, konieczności bycia artystą żonglującym znaczeniami, które są mu dane. Nawet porzucając niepostmoderne metafory – pełnego utożsamienia, radykalnej odrębności całościowych kontekstów – i tak odsłaniają się ważne doznania dla artystycznie budowanej tożsamości.

Tyle o ogólnych procedurach tożsamościowych. Przejdę teraz do opisu tożsamości dookreślonej przez kontekst ponowoczesny.

VIII. PONOWOCZESNA TOŻSAMOŚĆ

Tożsamość w dobie ponowoczesności

Wyprowadzone przeze mnie uwagi o tożsamości dotychczas opierały się na stwierdzeniu, iż każda tożsamość jest postmodernistyczna. Znaczy to tyle, że jest rozproszona, nieokreślona, rozpisana przez RÓŻNE, które nie konstytuuje CAŁEGO.

Czym wobec tego miałyby być tożsamość, której – jak chce Bauman – doświadczamy współcześnie, to jest w czasie ponowoczesnym? (por. Bauman, 1995, s. 260–325). Czy tożsamość *explicite* postmodernistyczna jest postmodernistyczna inaczej? W jakiej mierze jest ona zbieżna z postmodernizacją każdej tożsamości?

Świadomość, że wyczerpały się kulturowe paradygmaty warunkujące kształtowanie tożsamości, że nastał czas emocjonalnej i epistemologicznej próżni, owocuje określonym rozumieniem jednostkowych tożsamości. Postmodernia tożsamość jest w jakimś sensie sytuowana wobec modernego modelu tożsamościowego wyznaczonego atrybutami „Ja”: postrzeganego jako refleksyjny podmiot tożsamości, formującego trajektorie rozwoju od przeszłości do przyszłości, ujmującego siebie w obecności i ciągłości (zob. Giddens, 1991). To, co związane z postmoderną tożsamością nie jest wyznaczone takim myśleniem o pewnym podmiocie poznania czy działania. Raczej odsyła do niemocy, gry, zanurzenia w „teraz”. Dlatego postmodernia tożsamość zostaje w opisach obudowana różnymi określeniami: tożsamością gracza (Lyotard, 1997, s. 57–66), umiejętnością współżycia z wieloznacznością w obliczy wielu rynkowych modeli tożsamościowych (Bauman, 1995, s. 260–325), pragmatyczną koniecznością wypracowywania doraźnych tożsamości w liberalnej wspólnocie (Rorty, 1996, s. 45–71). To myślenie o niepewnym podmiocie, przygodności, nieokreśloności, co wyraźnie wiedzie ku wspólnemu opisowi zdecydowanie osłabionej – w stosunku do modernistycznej wersji – postmodernistycznej tożsamości. Te partykularne ujęcia, na różnych szczeblach rozgrywające tożsamość, zdają się być spójne w uznaniu kreacyjności opisów pozbawionych metafor „obecnościowej” filozofii takich, jak: podmiot, pierwotność, źródło, korzenie, świadomość *etc.* (por. Derrida, 1997, s. 147–175). Pojawia się więc w opisach postmodernizmu, lansowane za Deleuze'em, pisanie o (nie)tożsamości, powtórzeniu i różnicy po to, by wyakcentować

odmienność między moderną świadomością siebie – wznoszoną dzięki idei całości, koherencji, pewności; a postmoderną – znaczoną doraźnością, niemocą identyfikacyjną, aspektowością (por. Kuźma, 1997).

W planie opisu wzbogaconego o kontekst kulturowy tak rozumiana tożsamość pojawia się w sąsiedztwie metafory nieokreśloności wymykającej się wszechwładzy porządkowania, klasyfikowania, usuwania, jednoznaczności (por. Bauman, 1995). Nieokreśloność koresponduje z myśleniem o globalizacji ujednociającej i zacierającej partykularne różnice (Giddens, 1990). Wzmacniają ów opis inne określenia: późnego kapitalizmu (Bell, 1973, s. 43) czy postindustrializmu, wiążącego się z rozwojem usług czy technologią intelektualną (Bell, 1973; Jameson, 1984, s. 53–92). Takie myślenie posiłkuje się jednocześnie kategorią konsumeryzmu, który wyznacza „mnie”, „nas” jako konsumentów (Jameson, 1984, s. 53–92); Bauman, 1995). Towarzyszy temu poczucie estetyzacji życia codziennego wraz z napływem nadmiaru znaków i obrazów wplatanych w codzienność (Featherstone, 1991, s. 67; 1997, s. 299–332). Wszystko wzmocnione jest metaforą symultaniczności, która syca się przemieszaniem, zatarciem granic między tym, co realne i imaginacyjne (Baudrillard, 1976, s. 117). Taka rzeczywistość podsyła problem rozbitej tożsamości człowieka, który jest matrycowany przez media. Istotną więc staje się kwestia roli mediów w kreowaniu nowych tożsamości i dekompozycji dotychczasowych wyznaczników kulturowych.

Rozważana tożsamość w dobie ponowoczesności związana jest z akcentowaniem: rozchwiania stabilnych przestrzeni kulturowych, utratą dawnych tożsamości i potrzebą wznoszenia nowych, obawą o stopień współczesnej samoświadomości warunkującej efektywne rozwiązania społeczne (Czapik-Lityńska, 1997, s. 31). Obawy o postmoderny kształt tożsamości rozwijane są równoległe z opisami tego, jak formowane są i mogą być postmodernistyczne konstrukcje siebie. Będąc na gruncie postmoderny jest się zawsze po stronie aspektowości, chwili, rizomatycznych powtórzeń w formowaniu siebie, gdzie wszystko – jak chce Erazm Kuźma – sprowadzone zostaje do tego, iż „nasze »maszyny pożądanego« wspomagane elektroniczną multimedialnością wiązać nas będą ciągle z kimś innym i czymś innym, uniemożliwiając powstawanie tożsamości i sprzeczności w starym stylu, na ich miejscu powstaną tożsamości fakultatywne i momentalne” (Kuźma, 1997, s. 71). Wszelkie opisy postmodernejszej tożsamości naprowadzają na to samo doświadczenie „teraz”. „Teraz” jest jedynym punktem organizującym naszą czasowość, unieważniającym bycie przyszłe i przeszłe, wyznaczającym apoteozę nieśmiertelności (por. Bauman, 1998, s. 193–196). Tożsamość postmoderna rozgrywana jest bowiem w obliczu braku myślenia o drodze i jej etapach. To nie tożsamość pielgrzyma, ale raczej nomady – preferującego chaotyczne poruszanie się, bez stabilnego przywiązania do czasoprzestrzeni (Bauman, 1998, s. 193–199). Postmoderna tożsamość to transformacja. Nie chodzi tu już o poznanie siebie, ile raczej o buddyjskie otwarcie na siebie zanurzonego w świecie, może i unicestwionego siebie na gruncie myśli o iluzoryczności, niepewności, zatarciu granic (Bauman, 1998, s. 193–199).

Jednocześnie to doświadczenie nieustannego „teraz” jest obwarowane etycznie, gdyż rodzi wypracowywane doraźnie próby spotkania z radykalnie „obcym”. Na gruncie

postmoderny ów aspekt etyczny jest dookreślony metaforami: solidarności (Rorty, 1996) czy spotkania z niespotkanym, przyjaźni, podejmowania gościa (por. Stawek, 1997, s. 260–261). Wiąże się to pośrednio również z akcentowaniem wagi uwrażliwionego myślenia nakierowanego na codzienność (zob. Brach-Czajna, 1992).

Mogę zapytać, czy odpowiedzialność jednostkowa – tak silnie podnoszona przez postmodernizm – jest w stanie być spoiwem dla postmodernejszej tożsamości i niwelować jej napięcia? Czy należy w ogóle oczekiwać jakiegokolwiek pokonania sprzeczności?

Ponowoczesna rzeczywistość podsyła **pozornie sprzeczne tropy tożsamościowe**: liczy się nie indywidualność, ale wspólnota, w której jestem; moje potrzeby są zbieżne z potrzebami wspólnoty; ważna jest indywidualność, a nie społeczna czy naturalna tożsamość; ważny jest wybór i zmiana zamiast regulacji zewnętrznej i stałości; obecna jest pluralistyczna tożsamość, a nie monolit (por. Kon, 1987). Tożsamość jednostkowa zyskuje dookreślenie w kulturze radykalnego upadku jedności, decentralizacji władzy, transnarodowości, etniczności. To kultura preferująca poróżnienie, stroniąca od projektów uniwersalizacji, dekonstruująca podmiot i nie dostrzegająca przy tym zagrożenia ze strony politycznej praktyki, która gloryfikując różnice nie zachowuje równowagi między podmiotowością a poróżnieniem (Haber, 1994, s. 120). Wreszcie to kultura narcyzmu lansująca w obliczu poznawczej nieokreśloności nadmierne skupienie na sobie (Lash, 1983, s. 89). W takiej kulturze naturalnym przedmiotem tęsknoty, nieustannego pragnienia jest niemożliwe do poznania swe inne oblicze, inność we mnie. Sztafaż kulturowych wyznaczników powołuje groźne efekty: nadmiernego osamotnienia, nieustannego potęgowania wrażeń, pogrążenia w estetycznej przestrzeni zamiast moralnej, powszechnej niepewności – nie tyle konstytuującej człowieka moralnego, ile powołującej niezliczone plemienne istotne różnice, lokalne pewniki (Bauman, 1996, s. 269).

Tak sytuowana tożsamość jest według mnie obudowana RÓŻNYM i jednocześnie „rozmontowywana” ze swej odrębności, trwałości i jednoznaczności. Nie ujarzmia leków, ale wręcz je produkuje. Nie jest na pewno zabawą... Póki co, nie rozwijając w tym momencie tej kwestii, warto dalej śledzić to, co kontekstualnie wyprowadza ponowoczesną tożsamość. Temu zaś służy zjawiskowość dzisiejszych czasów opisana przez Alvina Tofflera (Toffler, 1998).

Rozważania Tofflera podążają za terminem szoku przyszłościowego (Toffler, 1998, s. 21). To zjawisko oszołomienia, frustracji, dezorientacji ma być odpowiedzią na poczucie wielokrotnie przyspieszonego tempa zmian. Towarzyszy temu doznanie zerwania z przeszłością, gdyż w obliczu zmienności wydaje się, iż na przestrzeni życia żyjemy w różnych nieprzystawalnych do siebie światach, bez ciągłości (Toffler, 1998, s. 23). Zakłócona wewnętrzna równowaga całkowicie zmienia nasz styl życia (Toffler, 1998, s. 42). Życie człowieka jawi się jako fala doświadczeń. Proces nieustannych zmian każe myśleć o wielości sytuacji jednostkowych, które zwiększają liczbę ról społecznych, liczbę wyborów (Toffler, 1998, s. 44). Doświadczenie nieustannego szybkiego przemijania stanowi nowy typ tymczasowości, który przejawia się w: codziennym obcowaniu z jednorazowymi rzeczami, nietrwałości kontaktów międzyludzkich czy tymczasowości postaw życiowych. Człowiek bardziej niż kiedykolwiek staje się istotą efemeryczną

(Toffler, 1998, s. 55). W tym świecie supermarketów, jednorazówek, lawiny odpadów, prowizoryczności pojawia się uznanie dla postawy otwartej, chwilowej, swobodnej, elastycznej, dla bycia w ruchu (Toffler, 1998, s. 81–82). Bycie w nieustannie reorganizujących się strukturach staje się wyzwaniem (Toffler, 1998, s. 134). Od jednostki wymaga się poddania rytmowi zmian. Konsumpcyjny charakter współczesności wymusza odnalezienie się w imaginacyjnym świecie w obliczu „produkcji przeżyć” (Toffler, 1998, s. 227). Jednostka w świecie mechanizmów rynkowych opiera swe uczestnictwo o nieustanny ruch kolekcjonowania coraz to nowych przeżyć, obrazów. Jej świat charakteryzuje nadmiar bodźców zewnętrznych, przeładowanie informacją czy skazanie na stres decyzyjny (Toffler, 1998, s. 334–357). Stąd tak ważne dla jednostkowych rozwiązań stają się wypracowywane doraźne sfery stabilności na łonie rodziny czy stosunku do rzeczy etc. (Toffler, 1998, s. 369). Tworzenie wszelkiego rodzaju enklaw przeszłości czy umiejętna kontrola technicznych innowacji mają być tym, co pomoże nam umiejętnie funkcjonować w szalonym tempie współczesności. Tyle Toffler.

W takim świecie plasuje się zmienne doświadczenie tożsamości. Postmodernistyczna tożsamość jest więc dla mnie w dwójnasób postmoderna, chociaż szacunkowe określenie najmniej precyzuje złożoność jej zwielokrotnienia. Współczesna tożsamość, jak każda, może być opisana jako postmodernistyczna. Jest jednak osłabiona w stosunku do modernej wersji tożsamości. To szczególny przypadek. **Postmodernistyczne doświadczenia w tym sensie są zwielokrotnieniem tego, co i tak chaotyczne. Są promocją przypadkowego.** Jak przebiega „postmodernie rozegrana postmodernistyczna tożsamość”? W czym jest to osłabienie dawnej, pewnej tożsamości? Zamierzam rozważyć istotne „punkty” dla jednostkowych doświadczeń tożsamościowych.

Zmienna strategia tożsamościowa

Budowanie siebie, zakotwiczenie w zbiorowych pomysłach i przestrzeniach, artystyczna żonglerka elementami przeszłego i obecnego – to wszystko zostaje dodatkowo wzmocnione w przypadku „postmodernie postmodernistycznej tożsamości”. W tym wypadku przyjęcie postawy twórczej staje się koniecznością. Tu bycie artystą staje się wyzwaniem. „Wszystko” – które otacza i potencjalnie może być budulcem dla różnych jednostkowych tożsamości – jest dodatkowo wymieszane, zmienne, nieobliczalne. To nic innego jak tylko wzmocniona chaotycznością swych fundamentów i tak zmienna strategia tożsamościowa. Wymaga ona zmierzenia się z niejednorodnymi społecznie przestrzeniami, chociażby takimi, jak ta:

Jeśli w Amsterdamie co czwarty mieszkaniec jest przyjezdnym, w czarno-brązowym Bijlmeer – dokładnie odwrotnie. Mieszka tu Jan de Jong; wysoki, w średnim wieku. Do rady dzielnicy został wybrany głosami Marokańczyków, Surinamczyków, Turków, Ghańczyków. [...] Mieszka tu 70 narodowości, wyznaje się kilkadziesiąt religii; samych wyznań chrześcijańskich jest 40. (Smołński, 1997, s. 12)

Takie potencjalne przestrzenie tożsamościowe wymagają zajęcia postawy aktywnej wobec tego, co zmienne. Wymagają nie tylko zwrócenia uwagi na to, co nieokreślone i wymieszane, ale i umiejętnego odnalezienia się w tej wieloznaczności. Każdorazowo wymuszają więc działania, które świadomie istnieją „z”, „wokół”, „wobec”. Skrywają bowiem niezbyt radosną wiedzę o tymczasowości ustanowionych relacji społecznych. Kruchość wypracowanego porządku musi więc stać się w takich przestrzeniach przedmiotem troski.

Mamy tu problemy biednych dzielnic bogatych miast: samotność, przestępczość, narkomanie. Mamy problemy świata: Turcy nienawidzą Kurdów, Tutsi – Hutu. Wszystko bardziej cywilizowane – Bijlmemeer to jednak Holandia – lecz istnieje i może wybuchnąć. (Smoleński, 1997, s. 12)

„Ja”/„nie-ja” wprzęgnięte w unifikację i poróżnienie

„Postmodernie postmodernistyczna tożsamość” jest programową niekoherencją. Z jednej strony wprzęgnięta jest w tendencje unifikujące, a z drugiej w etniczne poróżnienie. Tym samym skazana zostaje na doraźne praktyki społeczne wymuszające budowanie liberalnej przestrzeni. Wspólna rynkowa przestrzeń wzmacnia w indywidualnych tożsamościach to, co chwilowe, nieokreślone, niepewne. W tym sensie też **wymusza otwarcie na wymarzony „niepewnościowy” Amsterdam** (jak niegdyś na pewnościowe punkty orientacyjne Jerozolimy czy Rzymu), **zmagający się z problemami wielości**, ale i akceptujący wielość jako pożądaną stan rzeczy.

Spośród kilkudziesięciu broszur jedna jest szczególna. Kilka stron: nie podoba ci się Amsterdam, uważasz, że winne są władze, oto sposób jak je odwołać. Wykład o odwołaniu burmistrza podpisał burmistrz.

– Może rację masz ty, a nie ja – jest stale obecne w naszym myśleniu – powiada Fred Visser. (Smoleński, 1997, s. 13)

Uznanie zmiany, doświadczenie odpowiedzialności i wagi jednostkowych działań – wyraźnie potęguje nieokreśloność indywidualnych odczuć tożsamościowych. Umiejętność bycia w przestrzeni jednocześnie poróżnionej i jednolitej staje się wyzwaniem. Co temu sprzyja?

„Postmodernie postmodernistyczna tożsamość” nie pielęgnuje tego, co swoiste, oryginalne, odróżnialne, a zaświadczone mocą historii i zażyłościami kulturowymi – w tym rozumieniu, jakie nadał oryginalności i roli Volk Johann Gottfried Herder (Herder, 1987, s. 59–175; Paetzold, 1995, s. 486). Raczej preferuje rozpląnięcie się tego, co uświęcone odróżnialną tradycją w tym, co ogólne, masowe, wspólne. Nie chodzi tu o rezygnację z lokalności, wszak postmoderna ukochała różnicę. Raczej to proste doświadczenie, iż oto tradycyjnie zakorzenione schematy rozlewają się, przepoczwarzają w inne, może nawet niegdyś obce sobie formy. Wszystko więc łącznie z oryginalnymi różnicami narodowymi tonie w globalności. Bycie we wspólnej przestrzeni wiąże ze sobą to, co swoiste i globalne. To rytm globalizacji! Jednostka nie tylko jest otoczona taką przestrzenią, ale jest w niej zanurzona.

Świat nazywa się teraz Paramount Pictures Presents.

– Jasne. Flaga – znak firmowy kosmetyków „Revlon”. Hymn narodowy – sygnał Disneylandu. Armia dowodzi General Motors. A poszczególne kraje noszą nazwy U.S. Steel, Hilton i IBM. Oto pieprzona mapa dzisiejszego świata.[...].

– No i jakieś miejsce. Trzeba być w jakimś miejscu, choćbyśmy nawet musieli je wymyślić, aby zacząć na nowo, by móc się odrodzić. (Fuentes, 1994, s. 78)

Globalna pewność, zasadna czy złudna, rozsypała się – ale waląc się w gruzy rozleciała się na mnóstwo drobnych pewników lokalnych, do których łącznie się tym zacieklej, im są węższe i im czujniejszej wymagają troski, by pewnikami pozostać. (Bauman, 1996, s. 325)

Z jednej strony konsumeryzm – wyznaczający granice Mc Świata z określoną pankulturową, a raczej ponadkulturową tożsamością zapisaną tym, co medialne, wspólne, wszechogarniające. Z innej strony niezwykle troskliwie pielęgnowanie poróżnienia, gdzie to, co odrębne jest separowane, gloryfikowane. I znów z jednej strony hiperrrealne światy – mieszające realne z fikcyjnym, wyznaczające „nową” jednostkową tożsamość. A więc szukanie wspólnotowej więzi z różnymi grupami konsumentów, hobbystów, których łączy oddawanie się podobnym doświadczeniom, przyjęcie określonego stylu życia, ale przede wszystkim taki sam sposób patrzenia na świat. Ale zaraz z innej strony najprawdziwsze walki plemienne, właśnie narodowościowe, problemy industrialnej dyskryminacji, kwestie rasowe. Jednostka zostaje uwikłana w napięcie między rozpadem dawnych tożsamości i konsolidacją tego, co tradycyjne.

Taka poróżniona przestrzeń postmoderny, wsparta na globalnym i odrębnym, wymaga określonej orientacji. Należy szukać w indywidualnych strategiach RÓŻNEGO, gdyż doświadczenia tożsamościowe są niejako zbierane z tego, co niejedolite. W indywidualnej tożsamości jest wiele... To wystawienie siebie/nie-siebie na działania z jednej strony scalające, z drugiej decentralizujące jest oczywistą przypadłością w czasach „nowego średniowiecza” (Eco, 1996, s. 74–101). Kryzys centralnej władzy i spójnych systemów, wkroczenie dotąd „obcych” na „nasze” terytoria, zderzenie odmiennych dotąd cywilizacji, tygiel kulturowy, nieustanne dialogi między uczestnikami tej globalnej i poróżnionej przestrzeni, spotkaniowość i nomadyzm, peryferyjność, niepewność – to tylko niektóre zjawiska świata, które dookreślają jednostkowe poczucie wielości (Eco, 1996, s. 74–101).

Taki kontekst staje się dla postmodernistycznej tożsamości wyzwaniem. Rolę coraz większą zaczyna odgrywać **wybór i wola**. Zbiera się wszak siebie z tego, co lokalne i globalne jednocześnie. Można założyć, że zbiera się też i to, co chce się zebrać. Oczywiście nie można wyolbrzymiać mocy tego samostanowienia, gdyż i tak kulturowo jakoś jest się wybranym.

Dla mnie podstawowym wrogiem jest kolektywizm, który objawia się na różne sposoby i nakłada różne maski. Kolektywizm kryje się za nacjonalizmem. Fundamentalizm religijny to też kolektywizm. Wszystkie podziały społeczne w łonie kultury to objawy kolektywistycznej nietolerancji. [...]. Wielokulturowość skazuje cię na uwięzienie w granicach twojej kultury czy też twojej domniemanej kultury. Afro-Amerykanin na zawsze pozostanie Afro-Amerykaninem, muzułmanin – muzułmaninem, a Amerykanin urodzony w plemieniu Apaczów – Apaczem. [...]. Największą

zdobyczą ludzkości jest suwerenność jednostki, która może dokonać wyboru według swych ambicji i możliwości, według swej wrażliwości – uciec z gąłagu religii, rasy, regionu, narodu. (Llosa, 1996, s. 13)

Trudno o obraz świata zupełnie jednolitego. Trudno jednak też o wizję świata jako zbioru odrębnych kultur nieczytelnych dla siebie i całkowicie odrębnych. Co nie znaczy, iż na jakąś całościowo odrębną kulturę się nie trafi. Właśnie na tym polega postmodernizm, że też z pewnością się trafi, ale owo spektakularne zdarzenie tylko potwierdzi globalizację wspólnej przestrzeni. **Właściwy sens globalizacji sprowadza się do tego, iż z jednej strony towarzyszy nam lokalizacja, poróżnienie wraz z wielokulturowością, a z drugiej tendencje unifikujące.**

Troską otacza się to, co odrębne, ale i wspólne. Największy niepokój jednak budzą indywidualne gry tożsamościowe zmuszone konstytuować jakieś tożsamości/nietożsamości w obliczu takiego wymieszania. Nie naprowadzają one bowiem na jednoznacznie proste identyfikacje z tym, co odrębne lub wspólne.

Tożsamość poprzez mechanizm absorbowania

Tożsamość ponowoczesna wydaje się być przepętniona drobiazgami, resztkami, rupieciami. Jest też wypełniona blokami sprawnej i całościowej wiedzy na temat tego, czym ma być. Nie wiadomo czy istnieje jakieś spoiwo, które wiązałoby drobiazgi i całościowo istotne układy. Ewentualne spoiwo albo w ogóle nie istnieje, albo jest nim co najwyżej organizm ludzki, chaotycznie uporządkowany, z wpisaną nieobliczalną zmianą i przypadkiem.

Tożsamość postmoderna jest moim zdaniem **nasycona**. Nie jest przestrzenią jednostajną i pustą. Miarą jej nasycenia jest obecność myślenia o przypadku, drobiazgu, chwili, ulotności. Jednak równie silną miarą nasycenia tej przestrzeni jest obecność myślenia (choćby w strzępach) o fundamentach, czyli tym, co: niezniszczalne, nieprzemijające, bezosobowe, niewzruszone, niezmierzone. Wszak ponowoczesna tkanka kulturowa komasuje i Kosowo, i Ruandę, i *Green Peace*, i muzyczną telewizję MTV. Jedyną więc miarą tożsamości wydaje się być **rozmach**, który łączy i rozdziela wszystko. Jest on dostrzegalny w kumulowaniu i transformowaniu rzeczy o różnym znaczeniu. I to z programową niekonsekwencją... Nasycenie tożsamości kryje się w rozmachu działania, w wielości elementów, ale i w niekonsekwencji takiego mechanizmu. Brak tu efektu całościowego, pewnego i spójnego, gdyż RÓŻNE różnie dochodzi do głosu.

Nasycenie wiąże się z „**działaniem impertynenckim**”. Dlaczego? Ignoruje legitymizację, ukazuje wyczerpanie, unieważnia, odślania niemoc wyjaśnień. Tożsamość potrzebuje impertynenckiej części siebie, by mogła zmagać się z trudnymi dla jednostki doświadczeniami, gdzie istotne miesza się z drobiazgiem i to niekoniecznie w imię jakiejś zbawczej i uzasadniającej zasady. Tożsamość w nasyceniu swym odślania własną niefrasobliwość. Może ona ciążyć i pomagać.

Tożsamość postmoderna – w tym nasyceniu, w tej impertynencji – absorbuje działania i uwagę jednostki w sposób niemal całkowicie. Wiednie czy bezwiednie, ale po-

chłania ją zupełnie. Nic bardziej mnie nie obchodzi niż ja sam. **Właściwie tożsamość staje się obsesją.** Kiedy? Zawsze, w codziennych doświadczeniach – nigdy bardziej nie skupiam się na sobie, nie doświadczam siebie i nie określam, jak poprzez to, co potoczne, zwykle, zdarzające się codziennie. Ale jest jeszcze jeden szczególnie przypadek, gdy tożsamość staje się obsesją i to daleko bardziej wypromowaną. Rzecz dotyczy sytuacji związanych z przełomami, niestabilnościami polityczno-kulturowymi. Wtedy kryzysowość, poczucie tymczasowości wzmagają zainteresowanie sprawami tożsamościowymi. Wtedy na nowo trzeba przeformułować własne myślenie o sobie, gdyż nadmiernie odstąpiły się: indywidualność, poróżnienie, zmienność, chaos.

Tożsamość poprzez powtórzenie

Tożsamość każdorazowo można opisać zwracając uwagę na powtórzenie.

Tożsamość nie jest pierwotna, istnieje jako zasada, ale tylko jako druga zasada, która się stała; obraca się wokół Różnego [...]. Powracanie to stawanie się tożsamym samego stawania się, powracanie jest więc jedyną tożsamością, ale tożsamością jako mocą wtórną [...]. Taką wytworzona przez różnicę tożsamość określona jest jako „powtórzenie”. (Deleuze, 1997, s. 79–80)

Ponowoczesna sytuacja naprowadza na bezwolny ruch, dzięki któremu „ja”/„nie-ja” niesione jest przez zdarzenia. Właściwie to postmoderna tożsamość wydaje się być unoszona, powielana, powtarzana. Powtarzanie jest obecne w mechanizmie powielania myśli, odczuć, zdarzeń, zachowań, doświadczeń siebie i innych. Dynamizm tożsamości w znacznej mierze wypływa z jej bezwolnego i biernego ruchu, któremu jest poddawana. W tym powtarzaniu nieobecna staje się oryginalność, której już nie ma albo w ogóle nie było. Nie tworzy się też nowa odrębna jakość, gdyż ruch, który powiela zakłada seryjność. Jednak to, co seryjne ściąga na siebie wiarę w powtarzanie TEGO SAMEGO. Problem z tożsamością polega jak zawsze na niejasności i paradoksie. Sądzę, iż **nie można ani prosto stwierdzić, iż powtarzanie jest powtarzaniem TEGO SAMEGO, ani też, że jest jedynie TYM SAMYM tylko w ruchu powtórzenia. To dwa różne punkty widzenia, ale obydwa potrzebne dla opisów w sposób postmodernity tożsamości.** Powielanie wszak jest królestwem TEGO SAMEGO – tak zwyczajnie przedmiotowo rozumianego. Nie warto rezygnować z takiego sposobu ujmowania tożsamości, wszak TO SAMO, które się powtarza jest istotnym składnikiem doświadczeń. Ale zaraz trzeba dodać, iż tożsamość jest królestwem RÓŻNEGO, gdzie miejsce tożsamości zostaje sprowadzone tylko do ruchu, mechanizmu, który powtarza. Tożsamość więc mieści w sobie wszelkie możliwe konstelacje POWTARZANIA, TEGO SAMEGO i RÓŻNEGO. Trzeba sobie zdać sprawę właśnie z tego nagromadzenia w postmodernejszej tożsamości, o której **najgorzej jest konstatować jednoznacznie i totalnie, iż wszystko jest tylko różnicą w powtórzeniu lub wszystko jest tylko (nie)tożsamością.**

Powielanie postmoderne ma to do siebie, że wielokrotnie naprowadza wiedzę na obszary niewiedzy: nie wiem czy w tych powtórzeniach jestem to jeszcze „ja” i czy

nie odsoniłem poprzez nie własnej obcości. Nie wiem również czy w ogóle było kiedyś jakieś „ja” zanim zachwiane zostało mocą powtórzeń. Ale nie wiem także czy sens ma myślenie, iż byłem i jestem tylko jako „inny” na mocy ruchu różnicującego. Ale nawet jeśli byłem kiedyś „inny” to czy nie stałem się sobą, jakimś „ja”, choćby pojętym jako „nie-ja” w toku powtórzeń. A to wszystko jeszcze jest spotęgowane pogmatwaniem wyptywającym z tego czy dla „ja” ważniejsze jest powtórzenie jako powrót TEGO SAMEGO, czy TO SAMO tylko w ruchu powtórzenia.

W powielaniu postmodernym interesujący może być jeszcze jeden wątek. Powielanie – które utożsamia i różnicuje, uwypukla różnicę i TO SAMO – nie akcentuje początku i końca, zaciera wyrazistość ruchu zdarzeń i mnie samego. Nie umiem inaczej pomyśleć o sobie, niż jako o bliskim sobie poprzez inność i dalekim sobie w swojskości. Właściwie to „jak jestem i w czym” mogę ogarnąć nieporadnie dopiero w zawrotnym ruchu powtórzeń, które nie są niczym innym jak **podróżą** i to taką nieporadną – nie zawsze celową i nie zawsze źródłową. Tożsamość w powtórzeniach jest związana z podróżą, gdyż skazana jest na przypadkowość, niecelowość, nieokreśloność. W podróży zmuszony jestem zdać się na łaskę: nieobliczalnego celu i jego braku; przypadku i konsekwencji; siebie, którego jakoś nieporadnie mogę określić i „obcego” siebie, którego z pewnością doświadczyć. Podróż jest mimowolna i celowa jednocześnie, ale poprzez komasowanie tych różnych trendów staje się czymś nieokreślonym, czego wyniku nie sposób przewidzieć. W tym sensie każdorazowa podróż staje się otchłanią, gdyż jej rozmiaru nie jestem w stanie ogarnąć, tak jak i nie mogę ogarnąć ściśle określonego siebie. Dlatego ruch powtórzeń i różnicy w doświadczeniach tożsamościowych – tych „postmodernie postmodernistycznych” – wymusza uznanie metamorfoz, przepoczwazień. Każda mniej lub bardziej ostantacyjna tożsamościowo podróż jest pełna obaw, przewidywań, nadziei, zamierzeń, samowiedzy i wątpliwości, melancholii i aktywności. Poprzez dziwne gry powtórzeń i różnic podróżnik jest już mniej więcej wybrany metafizycznie, czyli skazany zostaje na doświadczanie zmiennego siebie, „swojego” i „obcego” jednocześnie, uchwytne i nieobliczalne, bez możliwości określenia wyniku końcowego, a może i bez nadziei na osiągnięcie jakiegoś wyniku szcątkowego. W tych tożsamościowych podróżach każdy staje się mimowolnym podróżnikiem, z różnymi doraźnymi odczuciami: aktywizującymi w różnym momentach, każącymi ufać własnej kreatywnej sile; obezwładniającymi równie szybko ów dynamizm i ukazującymi wszechogarniającą bierność. Bycie w ruchu, który jest podróżą poprzez powtórzenie i różnicę, daje jednostce wiele: nadaje jej szybkość; każe jej być w biegu i poza nim; wyznacza trakty, trendy, ale również ich załamania, odgałęzienia; skazuje na zmienność, stałość, moc i bezwolność, ruch i bezruch.

Ruch powielania może sprzyjać tendencjom uwypuklającym „ja”, gdy każe wymyślać siebie z tego, co powtarzane i różnicowane. Szczególnie silne „ja” dochodzi do głosu, gdy mimo ruchu, który unieważnia odrębność, wyrazista staje się tendencja, aby lansować utudę własnej swojskości – siebie pewnego, bliskiego i różnego od tego, co stanowi tylko resztę. „Ja” określone w toku powielania i mimo ruchu zdarzeń okazuje się być najbardziej prawdziwe, najtrafniej zaprojektowane. Choć w gruncie rzeczy

odstania ono jedynie ów lęk znamieny dla każdej podróży, a wyrażający się w potocznym stwierdzeniu, iż nic nie jest pewne. Tak więc ruch, który powołuje stylizacje tożsamościowe – na pewne i określone „ja” – znów innym, a może tym samym razem, każe wątpić w jego obecność. Ruch przywołuje na myśl zwątpienie w coś takiego, jak moje realne bycie w ruchu i desygnat „ja”.

Tożsamość poprzez spowolnienie i bezwolność

Postmoderna tożsamość potrzebuje metafory prędkości. Ruch, który unicestwia wszystko, wiąże się zwykle z zawrotnym pędem, którego efektem jest efemeryczność rzeczy – to osławione poczucie znikania (por. Virilio, 1980). Czy jednak zawrotne tempo, wielokrotne wzmocnienie, przychodzące ze strony cywilizacyjności, ostatecznie nie owocuje spowolnieniem? Czy bycie w ruchu, szybkość, która nigdy nie zostaje przezwana, nie rodzi jednostajnego ruchu?

Sądzę, iż raczej to jednostajność, spowolnienie, estetyczne kontemplowanie się sobą/nie-sobą i światem, ospałe poruszanie się i mimowolność są figurami myślenia potrzebnymi opisom postmodernistycznych doświadczeń. Spróbuję wyprowadzić ten powolny ruch rezygnując z metafory. Przywołam więc stylizowany opis, formalnie przynależny poetyckiej prozie.

Proste doświadczenie upalnego dnia...

Upał. Gęste i zastygłe powietrze. Wszystko nieruchomieje. Obraz staje się stabilny, jakby zastygły w gorącej masie. Wydaje się, iż nic nie może tej bryły spajającej krajobraz poruszyć. Żar. Rozleniwia wszystko i zmusza do statyczności. **Świat staje się uchwytny w swej formie.** Ale żar zaraz chwieje całą stabilną konstrukcją. Rozmazuje się, chwieje, przemieszcza. Powietrze załamuje pewne przez moment kontury. Płyne. W mgnieniu oka **świat się usuwa, obraz się załamuje.** Wszystko traci swój grunt. Nie ma pewnego obrazu świata, nie ma świata. Może i pewny świat został gdzieś zakryty za uludą upalnego widzenia, a może go tam nie ma. A może tylko odsłoniła się prawdziwa natura zmienności, a może nic się nie odsłoniło. Może tylko powierzchniowa warstwa tego świata jest stabilna, a dalej głębiej to już tylko zmienność. Może w upalnym dniu świat zakrywa się lub odkrywa swą prawdziwą naturę. A może nie ma żadnej prawdziwej natury, żadnego odkrywania czy zasłaniania. A może nie ma świata. A może... Na szczęście to nieistotne. „**Jest**”, „**co jest**”, „**czy jest**” i „**jeśli jest**” – **to usuwa się z pola uwagi.** Zostaje żar. Tak, uczucie żaru pozostaje. Porzucona zostaje niemoc słowa „jest”.

Ważne, iż to ja poruszam się w żarze, że raz dla mnie świat staje się stabilny, a raz tonie w zmienności. Uzmysławiam sobie uczucie gorącego powietrza. Moje działania są spojone przez TO SAMO – tonę w żarze. Żar mnie rozleniwia. Rozmywa mój obraz świata. Poruszam się wolno. Jestem nieco prowadzony w żarze. Wtedy potrzebne są mi wcześniej **wytyczone szlaki.** Dobre okazują się koleiny, ścieżki, drogi. Wiodą

mnie i pozwalają leniwie dać się wieść w upalne dni. Ale zaraz przekonuję się, iż coś się roztopiło, połączyło, przeminęło, wyszło, zanikło. **Szlaki przestają wieść bezpiecznie i pewnie.** Właściwie krocząc ZNANYM tracę grunt pod nogami. Muszę czynnie postępować – zmieniać, **decydować, zwracać.** Ale zaczynam błdzić. Spostrzegam, iż jedynym wyjściem jest **poddanie się błędnej gęstwinie pogmatwanych dróg.** Nic prostszego i mądrzejszego, niż dać wywieść się na manowce. Zdaję się raz na czynny atak zastanych dróg, raz na bezwolne błędzenie po znanym i nieznanym. I wtedy dopiero brnę w upalnym dniu dalej. Mieszam ze sobą uczucie mocy, iż oto coś prowadzi mnie do celu, z uczuciem rozleniwienia i poddania się niemocy wszyskiego. To mój sposób radzenia sobie z upałem. Udaje się. Znów brnę, bezwolnie. **Bezvolność** jest cechą działania. Mogę ją sobie uzmysłwić albo nie. Ale to i tak TO SAMO. I tak poruszam się podobnie w trybach upalnego dnia, który miesza i roztopia to, co znane i pewne z niewiadomym, niepewnym, niekoniecznym. Żar ukazuje **złożone NIC mojego schematu działań.** Schematy okazują się nieużyteczne. **Schematy zostają porzucone,** zmieszane, rozerwane. Są tylko indywidualne sposoby poruszania się w żarze wiedzione bezvolnością. Tym, co spaja jest **potrzeba zmiany, płynności, która dowolnie podporządkowuje sobie to, co uznane i to, co nieobliczalne.**

Sądzę, iż paradoksalnie zmienność i szybkość postmoderny, nieobecność pewnego podmiotu, migawkowość i fragmentaryczność wiedzie ku CAŁKIEM MODERNEJ POSTAWIE. Ruch tożsamościowy powołuje jednostkę, której postawa przepełniona jest apatią, melancholią, niemocą poznawczą, kontemplacją siebie i innych. Naprowadza też na zanurzony w świecie i nieokreślony (ale jednak) podmiot! Programowa niepodmiotowość postmoderny naprowadza więc na całkiem moderny podmiot. **Ostatecznie „nie-ja” jest efektem narcystycznego „mnie”, czymkolwiek i jakkolwiek to „mnie” naprowadza na to, co moje...**

Moderna miała jednak pewność: i pewność podmiotu, i pewność lęku...

Lęki egzystencjalne

Na jakie lęki naprowadza postmoderna tożsamość?

[...] człowiek nie jest kontemplacją (ma spokój tylko wtedy, gdy ucieka), jest błaganiem, wojną, trwogą, szaleństwem. (Bataille, 1984, s. 281)

Podporą w budowaniu tożsamości indywidualnych mogą być nowo wznoszone sfery, to jest **światy pomocne w realizacji chwilowych zapotrzebowań na bycie we wspólnocie, akceptację czy zadomowienie.** Owe „mgławice wspólnot” będąc tymczasowymi, nie wspartymi wielowiekową tradycją, wyraźnie umacniają wybory indywidualne, ale ich nie ujarzmiają. Dlatego tak cenne dla indywidualnych doświadczeń w jednocześnie poróżnionym i ujednoczonym świecie są rozmaite „nowoplemiona” (Maffesoli, 1996). Tym bowiem są jednoczące ludzi różne sfery działań związane ze: sportami eks-

tremalnymi, ekstrawaganckim hobby, siecią internetową, kulturą techno, szkołami przeżycia, grupami dyskusyjnymi czy religijnymi. Ich rola jest bezcenna – szybko wspomagają doraźne doświadczenia tożsamościowe, gdyż dają pewność, która wcale nie jest tak pewna i nie wymaga utożsamienia ze sobą. Dają też wzmocnienie dla chwilowości doświadczeń, gdyż odpowiadają na potrzebę intensyfikacji doznań. Lot balonem, nurkowanie, rajdy samochodowe, wspinaczka skałkowa, łyżworolki, skoki *bungi* – jakiegokolwiek sporty ekstremalne dopingują indywidualne doświadczenia w tym, co chwilowe i szukające oparcia poprzez intensyfikację doznań. Nie niwelują jednak lęków całkowicie. Jedynie je bagatelizują, czyniąc je powszednimi, trudnymi do uchwycenia, za to łatwymi do przesunięcia w rejony różnych terapeutycznych sfer. Ale lęk pozostaje.

Cała tożsamościowa „postmodernie postmodernistyczna zabawa” skrywa nie całkiem powierzchniowy lęk. I w tym sensie tożsamościowe gry, jakkolwiek doraźne i nieźródłowe, okazują się być „źródłowo” egzystencjalne.

[...] wątpliwości Duńczyka są jedynym sposobem potwierdzenia nagiej prawdy: jesteśmy i nie jesteśmy, byliśmy i nie byliśmy, będziemy i nie będziemy, już jesteśmy i już nas nie ma, now you see me, now you don't. Czyli, że istnieje również niebyt, w który pragnęliśmy się zabawić, a który przyzywa nas pełnych przerażenia, śmiechu czy szaleństwa. (Fuentes, 1994, s. 50)

Właśnie pozór, banal, seryjność prowadzą na całkiem niepostmodernie **rozgrywany lęk egzystencjalny – lęk o siebie.** Siebie – trudnego do uchwycenia jako przedmiot, o który się lęka, Siebie – niekoniecznie odczuwanego jako podmiot działań, Siebie – seryjnego, powtarzanego, Siebie – nieokreślonego również w rozmiarze i jakości lęków, które tworzą „ja”. Wreszcie lęk o Siebie, a raczej o kogoś, o którym nie sposób już nawet myśleć jako o sobie.

NIEDOSZLI YUPPIE: Podgrupa pokolenia X wierząca w mit stylu życia *yuppie*. Jej członkowie zwykle toną w długach, nadużywają tej czy innej substancji, a po trzech drinkach najchętniej rozmawiają o apokalipsie. [...].

– Jaka jedna, konkretna chwila określa dla ciebie, co to znaczy żyć? [...] nie liczą się te fałszywe przeżycia *yuppie*, które kupuje się za pieniądze, jak spływ pontonem po górskiej rzece albo przejażdżki na słoniu w Tajlandii. [...].

– Śnieg – mówi nam. – Śnieg. (Coupland, 1998, s. 28)

Lęk tożsamościowy wspiera się na wielu drobnych niepokojach. Nie ma prostej źródłowej drogi do siebie – takiego, którego można zrozumieć, uzasadnić i jeszcze szanować. Nie ma nawet radosnego oczarowania z odczucia bycia w tym, co seryjne, imitowane. I nie ma naiwnej wiary w pewną tożsamość innych – tych bardziej uznanych mocą tradycji i mniemań społecznych. Na zewnątrz mnie, którego „jakby nie ma”, niewiele jest. Wewnątrz mnie – też niewiele. Nie ma więc postępu metafora o źródłowej tożsamości. Ale i nie jest atrakcyjne rozkoszowanie się sobą/nie-sobą w tym, co jedynie społeczne i usankcjonowane ekonomicznie. Na gruncie takich doświadczeń niezbyt głębokie i niezbyt płytkie pytania o jakiś sens zyskują tragiczny wymiar. Właśnie dlatego, iż nie są ani pewnie egzystencjalne, ani mimowied-

nie postawione. I odstaniają to, co wspiera i kumuluje różne pokoleniowe i jednostkowe doznania – lęk.

Taki lęk staje się zarazem już lękiem bardzo pierwotnym. Nie daje się sprowadzić do lęku ekonomicznego, społecznego, politycznego etc. **Nie przypomina też modernistycznego lęku rozgrywanego między osobą a sacrum, podmiotem a nicością.** Jest to jedynie zdegradowany w swej podmiotowości egzystencjalistyczny lęk w obliczu: absurdu bytu, rozbitcia tożsamości (niemożność utożsamienia się z własnym bytem), nieustannego projektowania siebie (Sarte, 1998, s. 27–28; 2001). Lęk opisywany przez egzystencjalistów jednak – bez względu na poczucie zbyteczności rzeczy i apologię przypadku – ocalał „ja”, gdyż pewne było, że ostatecznie „spotyka mnie, że jestem sobą, i że jestem tutaj, to ja przebijam się przez noc” (Sarte, 1974, s. 92). Mimo, iż podmiot jawił się sobie jako osłabiony, wiotki, zbyteczny – był pewien, pewien Siebie.

Z postmodernistycznym lękiem wydaje się być inaczej. Jest banalny, nawet w swym horyzontalnym wymiarze, a przy tym niekoherentny. Boryka się między apologią wspólnotowego etycznego bycia z „innym” (Lévinas, 1985, s. 149–153) a niemożnością wspólnoty z „innym”, który staje się wrogi, jest narzędziem dla mnie i daje mi poczucie własnego uprzedmiotowienia (Sarte, 2001). Zмага się również ze zdefiniowaniem przedmiotu lęków – wszystko staje się potencjalnym zagrożeniem: „tak dużo towaru: tak mało czasu”, „mrozi cię fakt, że okrucieństwo nieraz jest zabawne”, „oślepia cię łatwość wymazywania”, „miejmy po prostu nadzieję, że przypadkowo zbudujemy boga” (Coupland, 1997, s. 139, 189–190, 204). Dodatkowo zostaje przesunięty na poziom zupełnie podstawowy, gdyż zagrożone jest to, co elementarne. Postmodernistyczny lęk staje się właściwie zasadniczy. **W każdym banalnym postmodernym doświadczeniu tożsamościowym czai się groźba rozpadu totalnego, wręcz biologicznego.**

Obchodzi mnie tylko to, żeby wiedzieć, czym jestem. Nie wiem już kiedy i od kogo słyszałem, że celem człowieka jest poznanie samego siebie; i ja od lat badam się i próbuję się poznać [...]. Logicznie rzecz biorąc zacząłem od nóg i rok upłynął mi na poznaniu samej tylko lewej nogi. [...]. Ślęczę nad nią do tej pory i nie wiem, jak długo to potrwa [...]. Tak więc jeżeli nogi, stanowiące oczywiście stosunkowo prostą część mojego ciała, są tak trudne do określenia, to co dopiero będzie, gdy dojdę do głowy, bardziej skomplikowanej i tajemnej? [...]. A jednak trzeba się poznać za wszelką cenę. W przeciwnym razie może się zdarzyć, że człowiek sam sobie stanie się obcy. (Moravia, 1969, s. 122–123)

Ogrom lęków konstytuujących postmoderną tożsamość może nasuwać natrętną myśl – myśl, która męczy i wymusza działania. Idea ta sprowadzałaby się do pewnego imperatywu: właśnie dlatego, że życie jest „tymczasem”, należy wydzielić się ze zbiorowości, określić „ja”, przejść heroiczną walkę o swą samoświadomość.

Oczywiście przestrzeń postmoderna nie daje szansy na pełne ucieleśnienie „ja”, gdyż nieustannie rozbija każdą całość. To z kolei powołuje dziwną przypadłość tożsamościową: samotność. **Odpowiedzią tylko możliwego „ja” na zrealizowane co najwyżej „nie-ja” jest egzaltowana samotność.** Taka samotność unoszona jest przez: statyczność i ruch, aktywność i bierność, pewność i pokorę, melancholię i nostalgię, apatię i żywiołowość, wreszcie przez to, co możliwe i niemożliwe.

WĄTPLIWOŚCI

Niniejszy tekst miał się przyczynić do stworzenia propozycji tego, jak można opisywać tożsamość przyjmując za punkt widzenia postmodernistyczny sposób myślenia. Staralam się wyznaczyć „pole dyskursu” dość swobodnie, gdyż celem było oddanie sposobu myślenia o tożsamości. Dlatego też z jednej strony kreowany przeze mnie obszar był nieokreślony, mogący uchodzić za każdy, z drugiej zaś posiłkowałam się jego dookreśleniem, by przybliżyć się nieco do rozważań wokół konkretności. Warto zrobić swoisty rachunek strat i zysków zaproponowanej perspektywy do rozważań. Zaznaczyć chcę te problemy, które – mając ambiwalentną naturę – przysparzają tak korzyści, jak i strat tej propozycji opisu. Każda propozycja ogniskuje w sobie wszelkie możliwe mankamenty: bycia ogólną, nadto szczegółową, wielostronną, jednostronną, nieokreśloną, zbyt wieloznaczną, jednoznaczną, zbyt użyteczną, niepotrzebną, tradycyjną, zbyt nową, niezbyt nową etc. W zależności od preferencji – określonych dyskursów i sposobów konstruowania opisów, przyzwyczajają do ustalonych sposobów weryfikacji i falsyfikacji – pewne mankamenty stają się korzyściami i vice versa.

Z uwagi na powzięte tu cele – stworzenie propozycji, rozważenie możliwości opisu jednostkowych doświadczeń w określonej perspektywie – jednym z podstawowych problemów, (może) mankamentów, (może) korzyści tej pracy jest potencjalność. „Potencjalne” rodzi obawy, mnoży wątpliwości, nie rozstrzyga, wiele obiecuje, ale przede wszystkim nie utrwała podstawowego przyzwyczajenia w praktyce naukowej, które wspiera się na przeprowadzeniu weryfikacji, falsyfikacji i to w obrębie określonego obszaru badawczego, traktowanego jako pole doświadczalne (por. Detel, 1995, s. 197–242). To, co potencjalne rodzi potencjalne zarzuty: „nie wiadomo właściwie o co chodzi”, „nie jest znany obszar badawczy, materiał, który się analizuje”, „nie dość precyzyjne są określenia, którymi się operuje”, „woluntaryzm bierze górę nad rzetelną naukowością”, „niepewne, nieprzewidywalne są efekty takiej działalności”, „skąd to wiadomo?” etc. Te obawy, formułowane w obrębie paradygmatu nowożytnej naukowości, mogą być ważkim argumentem, mogą też okazać się nieistotne, gdyż budowane są wobec innego układu odniesienia. Niezależnie jednak od rozstrzygnięć problem potencjalności wciąż jest problemem. Trudno rozsądzać, na ile potencjalność jest pomocna, na ile zbyt użyteczna. Nie ma

bezsobnego oglądu, są partykularne wybory poczynione z uwagi na określone preferencje.

Kolejnym istotnym problemem ogniskującym zarówno dodatnie, jak i ujemne strony tej pracy jest nieprecyzyjny język. Posiłkowanie się metaforycznym stylem pisania ma szereg zalet: kreowanie nowych sposobów rozumienia; poszerzanie pól znaczeniowych; zderzanie tego, co znane z nieznanym odniesieniem, rozumieniem w celu wywołania nowego efektu interpretacyjnego; określanie bardziej niejednoznaczne, lepiej przystające do natury doświadczeń etc. Ma też szereg wad, z których najważniejsza wydaje się wynikać z możliwości braku zaistnienia wspólnoty w obrębie nawyków opisywania między czytającym i piszącym. Niezrozumienie, nieczytelność, nieprecyzyjność – to podstawowy zestaw odczuć czytającego coś w innym, rażącym innością stylu. I znów wyjściem z tej sytuacji okazuje się umiejętne wyśrodkowanie między precyzyjnym i metaforycznym pisaniem. Jednak posiłkowanie się metaforą jest koniecznością, gdyż tylko poprzez to, co nieokreślone i niejednoznaczne można rozważać tożsamość w sposób postmodernistyczny. Poza tym tylko w ten sposób można podjąć szereg wątków i skupić się na niuansach i zawiłościach doświadczeń tożsamości.

Innym problemem jest sama postmodernistyczność rozważań. Podstawowe obawy dotyczą tu rozumienia postmodernizmu. Zostało to już w znacznej mierze wcześniej przeze mnie rozważane, ale w tym miejscu warto zaznaczyć wątpliwości, które ta perspektywa może przywoływać. Czy jest jakaś jedna perspektywa postmodernizmu? Różne są postmodernizmy... Czy postmodernizm to moda? Czy postmodernizm się skończył? (por. Maurya, 1995, s. 54). Jak odnieść się do zarzutów, które można by poczytać za ujemny wynik oceny przydatności samego postmodernizmu w praktyce akademickiej? (por. Eagleton, 1998; Gellner, 1997; Nowak L., 1998, s. 13–14).

Postmodernizm w takim oglądzie zyskuje status mody intelektualnej lansującej skrajny relatywizm poznawczy i etyczny, która hiperbolizuje sybiektywność i wielość znaczeń, ponadto zapewnia kolaż opinii, heterogłosję, mozaikę tematyczną i taktyczną, powszechną destabilizację, niezdyscyplinowanie (Gellner, 1997, s. 36–56). Taki postmodernizm poczytany jest jako nieporządna, przejściowa praktyka akademicka, która charakteryzuje się rezygnacją z opisywania czegoś dokładnie, w sposób udokumentowany, podlegający weryfikacji. To chwilowy trend destabilizujący. Wysunięte wobec niego zarzuty posiłkują się tym, co związane z koherentnym stylem myślenia, uznanym kanonem akademickim, przyjętymi regułami konstrukcji logicznych. Dlatego zostaje krytykowany za sprzeczności logiczne, za programową agresję antymetafizyczną, za postawę kwestionującą to, co dawne, za niekoherencję myślową odrzucającą „wielkie narracje” bez świadomości, że postulowane „małe narracje” też wymagają uprawomocnienia etc. (por. Nowak L., 1998, s. 13–40).

Postmodernizm to zagrożenie, niepewność, nic nowego, niwelowanie dotychczasowych osiągnięć, brak czytelności, kontroli. Do licznych zarzutów można dołączyć i „wszystkoizm”, brak podziałów, nieobecność całościowego problemu badawczego i pewnych instrumentów służących jego rozpoznaniu. Z niektórymi z tych zarzutów

można by się zgodzić, nie tyle jednak od strony ich zasadności, ile ze względu na samo zagadnienie, które poruszają. Nieokreśloność, niejednoznaczność są problemem czasów, rodzą określone postawy i kontrpostawy, powołują pewne praktyki i umożliwiają działania kontrofensywne. Podobne wątpliwości dotyczą tak dyskursu postmodernistycznego – który nie rozstrzyga i nie podejmuje Problemu wbrew uznanej praktyce akademickiej, jak i dyskursu modernistycznego – odkrywającego i analizującego całościowy Problem wbrew mętnej, niejasnej i fragmentarycznej materii życia. Liczne więc zarzuty warto podejmować nie tyle ze względu na rozstrzygnięcia, które obiecują, ale ze względu na obecność problemów, które stawiają i ze względu na nie same – są przecież zapisem stanu świadomości, możliwych reakcji na to, co jest poczuciem zmiany.

Różne mogą być zarzuty wysuwane wobec postmodernizmu, nierzadko wobec tego, czym post-modernizm świadomie nie jest, co celowo przekształca. Do niewątpliwych niemożności postmodernizmu należą: wyodrębnianie całościowych i rozdzielonych klasyfikacyjnie obszarów badawczych; metodyczne odkrywanie, obserwowanie i zgłębianie faktu; ujmowanie w prawa pokrewieństwa i podobieństwa; badanie problemu dające gwarancję pewności, ścisłości, niejałowości, porządku wiedzy, postępu rozumianego jako ciągle posuwanie się ku celowi (Comte, 1973 b, s. 3–119). W tym sensie niemożliwy jest opis postmodernistyczny na miarę pozytywnej filozofii Auguste'a Comte'a czyniony przez naukowców – filozofów realizujących siebie jako kapłanów Ludzkości (Comte, 1973 a, s. 509). Zarzuty więc czynione wobec atrakcyjności praktyki naukowej fundowanej wobec/obok tych postulatów są więc słuszne, ale jedynie wtedy, gdy miarą jest dla nich układ odniesienia wsparty na nowożytnym kanonie naukowości. Okazują się nieużyteczne, gdy dostrzeżę się już inne możliwości odniesień wobec innych postulatów, określeń, strategii działań. Postmodernizm nie jest tym, czym byłby, gdyby nie był postmodernizmem. Świadomie więc zaniechał w praktyce określonych metafor oscylujących wokół faktu naukowego. To, co dla jednych staje się zaniechaną praktyką językową (Rorty, 1996, s. 26), dla innych staje się niemożnością postmodernizmu (Gellner, 1997, s. 36–56).

Jak zniwelować tę przepaść wzajemnego (nie)rozumienia, która zazwyczaj manifestuje się poprzez sądy formułowane w obrębie radykalnie różnych układów, wobec radykalnie różnie widzianych zjawisk? To trudne w praktyce naukowej, gdyż wymaga nieustannego pośredniczenia między różnymi sposobami myślenia i opisywania. Takie przekształcenia nie zawsze są satysfakcjonujące dla uczestników dyskursu, jednak wydaje się, że to jedyna możliwość kompromisowego współdziałania na rzecz poróżnionej, ale mimo wszystko JEDNEJ wspólnoty intelektualnej roztrząsającej różnie RÓŻNE.

Jak więc to pośredniczenie miałoby wyglądać w opisie poprzez to, co pewne, niepewne, zmyślone, realne, kreowane, odkrywane jednocześnie? Czy takie pośredniczenie jest możliwe odnośnie tego, co uwikłane w kontekst kultury i jednocześnie nie zakotwiczone nigdzie, co najwyżej w ogólności? Wydaje się nie tylko, iż jest to możliwe,

ale i potrzebne, gdyż tylko wówczas określony kontekst kultury zyskuje dookreślenie filozoficzne poprzez opis nadający mu rozmach interpretacyjny, jednocześnie lokujący i dyslokujący go w tym, co określone i nieokreślone. Wtedy bowiem możliwe stają się dywagacje nad jednostkowym i zbiorowym wymiarem doświadczeń, wtedy też uważa skupia się i na powtórzeniu, i na jednorazowości działań. Osiąga się to upragnione zmańczenie w refleksji, gdyż rozważania swobodnie wplecione w jakąś egzystencją, w jakąś historią, mniej lub bardziej szczegółowo przedstawioną, chronią od ostrości osądów tego, co z natury niejasne.

Jest to trudne w praktyce, gdyż wymaga pogodzenia określonej przestrzeni badanej z nieokreślonością rozważań. Dlatego w konsekwencji zawsze owocuje preferencją jednego, kosztem drugiego. Ale idealna strategia wciąż pozostaje atrakcyjna i kusząca dla podejmowanych prób myślenia. Wielokrotne łamanie drogi badawczej od ogółu do szczegółu i od szczegółu do ogółu, stosowanie swoistej skakanki tematycznej i narzędziowej staje się jakimś technicznym rozwiązaniem, jednak czy wystarczającym? Tak stawiane pytanie nie oczekuje bynajmniej jednej odpowiedzi. Wydaje się, iż sprawa może mieć jedynie każdorazowe rozstrzygnięcia. Tylko bowiem ze względu na osiągnięty efekt można ocenić to, na ile zastosowana programowa wielość i niekoherencja są użyteczne. O ile naprowadzają na ciekawe wątki, kreują nowe opisy rzeczy, wyznaczają inne sposoby myślenia, o tyle są wartościowe.

Taka jednak konsekwencja obranej strategii, zderzona z nie-spójną materią i myśleniem rozproszonym, okazuje się być żmudną drogą badawczą, gdyż wymaga panowania nad radykalnie odmiennymi opisami rzeczy. To niezwykle wyczerpujące. Ale czy w takim **wyczerpaniu** nie tkwi inne znaczenie programowego hasła postmodernizmu? Nie tylko więc chodzi o wyczerpanie tematyczne i techniczne wobec określonych możliwości pisanie, tworzenia, kreowania wątków tematycznych (Barth J., 1983, s. 38–54; Pynchon, 1963, s. 298). Raczej chodzi o nieprzedmiotowe wyczerpanie jako poczucie trudu, które towarzyszy żmudnej drodze interpretacyjnej sytuującej piszącego nieustannie „pomiędzy”, „wobec”, „obok”, „z”. W tym sensie to wyczerpanie jest pewnym stanem umysłu, który z fermentu intelektualnego czyni *leitmotiv* działania. Nie jest tyle beztruską zabawą, ile wysiłkiem, zmaganiem się średniowiecznego budowniczego w obliczu skończonych reguł i nieskończonych możliwości konstruowania według nich. Wydaje się, iż ta całkiem poważna perspektywa badawcza byłaby rozwiązaniem potrzebnym we współczesnych rozważaniach.

Sygnalizowane przez mnie wątpliwości, czynione za sprawą końcowego rachunku strat i zysków, tylko bardziej poszerzają i tak otwartą drogę stojącą przed ewentualnymi rozważaniami w perspektywie postmodernizmu. Jaką szansę daje ta potencjalna perspektywa? Podejmuje NOWE powtarzając TO SAMO – zagadnienie możliwości opisanie świata, człowieka i to z uwagi na rozproszenie, nieokreśloność, aurę etc. Prowokuje kolejne pytania, kolejne zarzuty i obawy. Zapewnia **ruch myśli**, który powtarza, unicestwia, apoteozuje, przekształca. Stwarza szansę na różne praktyki intelektualne podejmowane z uwagi na kwestie pozostające w permanentnym braku rozstrzygnięcia. Wydaje się więc, że potencjalne opisy hołdujące takiej

niekoherencji powinny być uprawomocnione na równi z opisami najbardziej źródłowymi, spójnymi, rozstrzygającymi, gdyż tylko to zapewnia dociekaniom podstawowe odczucia niezbędne do zaistnienia fermentu intelektualnego: zdziwienie, ciekawość, niepokój, spokój, pewność i niepewność. A to, że starania podejmowane są z uwagi na postęp wiedzy (Comte, 1973 b, s. 3–119) bądź tylko dla napięcia, niepohamowanego pędu samej myśli (Nietzsche, 1990, s. 124) nie rozstrzyga o ich zasadności.

Pozostaje, jak zawsze, wiele potencjalnych pytań, piętrzących się wątpliwości, obaw, ale one gwarantują tylko ustawiczny ruch myśli. A o to chodzi w przypadku każdej praktyki intelektualnej...

Bibliografia

- Abramowiczówna Zofia (1965), *Słownik grecko-polski*, t. 4, Warszawa.
- Akamatsu Paul, 1972, *Meiji 1868. Revolutions and Counter – Revolution in Japan*, przeł. M. Kochan, London, s. 6–22, 233–305.
- Alberowa Zofia, 1983, *O sztuce Japonii*, Warszawa.
- 1987, *Sztuka japońska w zbiorach polskich*, Warszawa.
- Arystoteles, 1982, *Etyka Nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa.
- Bachelard Gaston, 1975, *Wyobrażenia poetycka. Wybór pism*, przeł. H. Chudak, A. Tatarkiewicz, Warszawa.
- Bacon Francis, 1955, *Novum Organum*, przeł. J. Wikarjak, Warszawa.
- Bahlcke Joachim, 2001, *Śląsk i Ślązacy*, przeł. M. Misiorny, Z. Rybicka, Warszawa.
- Banasiak Bogdan, 1997, *Fenomenologiczne inspiracje Jacquesa Derridy*, w: J. Derrida, *Głos i fenomen*, przeł. B. Banasiak, Warszawa.
- Baran Bogdan, 1992, *Postmodernizm*, Kraków.
- Barber Benjamin R., 1997, *Dżihad kontra McŚwiat*, przeł. H. Jankowska, Warszawa.
- Barth Fredric, 1969, *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston.
- Barth John, 1983, *Literatura wyczerpania*, przeł. J. Wiśniewski, w: Z. Lewicki (red.), *Nowa proza amerykańska. Szkice krytyczne*, Warszawa.
- Barthes Roland, 1996, *Światło obrazu*, przeł. T. Trznadel, Warszawa.
- Bartoszyński Kazimierz, 1998, *Między niewyraźnością a niepoznawalnością*, w: W. Bolecki, E. Kuźma (red.), *Literatura wobec niewyraźnego*, Warszawa.
- Bataille Georges, 1957, *Na marginesie życia*, przeł. J. Lisowski, „*Twórczość*” nr 4, s. 116–119.
- 1984, *Doświadczenie wewnętrzne (fragmenty)*, przeł. M. Ochab, w: M. Janion, S. Rosiek (red.), *Osoby*, Gdańsk.
- Baudrillard Jean, 1976, *L'échange symbolique et la mort*, Paris.
- 1977, *L'effet beaubourg: implosion et dissuasion*, Paris.
- 1988, *America*, trans. C. Turner, New York.
- 1994, *The Illusion of the End*, Standford.
- 1996, *Gra resztkami*. Wywiad przeprowadzony z Jeanem Baudrillardem przez Salvatore Mele i Marka Titmarsh, przeł. A. Szahaj, w: S. Czerniak., A. Szahaj (red.), *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Warszawa.
- 1997, *Precesja symulaków*, przeł. T. Komendant, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków.
- Bauman Zygmunt, 1994, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, przeł. J. Bauman, Warszawa.
- 1995, *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*, przeł. J. Bauman, przejrzał Z. Bauman, Warszawa.
- 1996, *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, przeł. Z. Bauman, Warszawa.

- 1998, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, przeł. N. Leśniewski, Warszawa.
- Bell Daniel, 1962, *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, New York.
- 1973, *The Coming of Post-Industrial Society*, New York.
- 1994, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa.
- Benedict Ruth, 1966, *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa.
- Benjamin Walter, 1968, *Dzieło sztuki w epoce możliwości jego reprodukcji mechanicznej*, przeł. J. Mach, „Kino”, nr 3.
- 1970, *O kilku motywach u Baudelaire'a*, przeł. B. Surowska, „Przegląd Humanistyczny”, nr 5, s. 69–84, nr 6, s. 105–117.
- 1996, *Mala historia fotografii*, przeł. J. Sikorski, w: Tenże, *Aniol historii. Eseje, szkice, fragmenty*, red. H. Orłowski, Poznań.
- Berkeley George, 1956, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, przeł. J. Leszczyński, Kraków.
- Bertalanffy von Ludwig, 1984, *Ogólna teoria systemów*, przeł. E. Woydyłło-Woźniak, Warszawa.
- Bierdiajew Mikołaj, 1997, *Nowe średniowiecze*, przeł. M. Dybowski, Komorów.
- Blackburn Simon, 1997, *Oxfordzki słownik filozoficzny*, J. Woleński (red.), przeł. C. Cieśliński, P. Dzieliński, M. Szczubiałka, J. Woleński, Warszawa.
- Bocheński Józef Maria, 1990, *Przeciw humanizmowi*, w: Tenże, *Sens życia*, Kraków.
- Brach-Czajna Jolanta, 1992, *Szczeliny istnienia*, Warszawa.
- Buber Martin, 1993, *Problem człowieka*, przeł. R. Reszke, Warszawa.
- Burszta Wojciech J., 1998, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań.
- Burszta Wojciech J., Piątkowski Krzysztof, 1994, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Warszawa.
- Capra Fritjof, 1987, *Punkt zwrotny*, przeł. E. Woydyłło, Warszawa.
- Castaneda Carlos, 1991, *Nauki don Juana. Wiedza Indian z plemienia Yaqui*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków.
- Chałasiński Józef, 1964, *Kultura amerykańska*, Warszawa.
- Clifford James, 1988, *The Predicament of Culture, Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Mass.
- 1997, *O etnograficznej autokreacji: Conrad i Malinowski*, przeł. M. Krupa, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm...*
- Collcut Martin, Jansen Marius, Kumakura Isao, 1997, *Japonia*, przeł. A. Dobrzańska-Gadowska, Warszawa.
- Comte Auguste, 1973 a, *Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, w: Tenże, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, przeł. B. Skarga, W. Wojciechowska, Warszawa.
- 1973 b, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, w: Tenże, *Rozprawa o duchu filozofii...*
- Cortazar Julio, 1991, *Egzamin*, przeł. Z. Chądzyńska, Warszawa.
- 1994 a, *Babie lato*, przeł. Z. Chądzyńska, w: Tenże, *Opowiadania*, Warszawa.
- 1994 b, *Przyjaciele*, przeł. Z. Chądzyńska, w: Tenże, *Opowiadania...*
- Coupland Douglas, 1998, *Pokolenie X*, przeł. J. Rybicki, Warszawa.
- 1997, *Szamponowy świat*, przeł. K. Schreyer, Warszawa.
- Csikszentmihalyi Mihaly, 1998, *Urok codzienności. Psychologia emocjonalnego przepływu*, przeł. B. Odymała, Warszawa.
- Czapik-Lityńska Barbara, 1992, *„Meta-fizyczny” horror literatury na rozdrożu albo wyczerpanie paradygmatycznego obszaru tożsamości (o dramacie „Mesije, mesijah” Oskara Daviča)*, w: B. Czapik, E. Tokarz (red.), *Kryzys tożsamości. Slavica*, Katowice, 1992.
- 1997, *(R)ewolucja świadomości w awangardzie i postmodernizmie a zagadnienie (nie)tożsamości*, w: B. Tokarz, S. Piskor (red.), *Ponowoczesność a tożsamość*, Katowice.

- Deleuze Gilles, 1993, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa.
- 1997, *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa.
- Deleuze Gilles, Guattari Félix, 1977, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, trans. R. Hurley, M. Seen, H. R. Lane, New York.
- 1988, *Kłaczce*, przeł. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1–3, s. 221–237.
- Derrida Jacques, 1978, *Różnia (différance)*, przeł. J. Skoczylas, przejrzał. S. Cichowicz, w: M. J. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa.
- 1992, *Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, P. Pieniążek, Kraków.
 - 1997 a, *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przeł. B. Banasiak, Warszawa.
 - 1997 b, *Psyché. Odkrywanie innego*, przeł. M. P. Markowski, w: R. Nycz (red.) *Postmodernizm...*
 - 1999, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa.
- Descartes René, 1958, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa.
- 1970, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa.
- Descombes Vincent, 1996, *To samo i Inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa.
- Detel Wolfgang, 1995, *Nauka*, w: E. Martens, H. Schnädelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa.
- Devlin Keith, 1999, *Żegnaj, Kartezjusz. Rozstanie z logiką w poszukiwaniu nowej kosmologii umysłu*, przeł. B. Stanosz, Warszawa.
- Diels Hermann, Kranz Walther, 1951, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin.
- Dobroczyński Bartłomiej, 1997, *Dobra nowina New Age'u*, wywiad A. Osęki, Magazyn „Gazety Wyborczej”, 20 czerwca, s. 26–30.
- Drabina Jacek, 1994, *Górny Śląsk i Europa w wiekach średnich*, w: M.S. Szczepański (red.), *Górny Śląsk na moście Europy*, Katowice.
- Eagleton Terry, 1998, *Iluzje postmodernizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Warszawa.
- Eco Umberto, 1973, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, przeł. J. Gałuszka i in., Warszawa.
- 1987, *Imię róży*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa.
 - 1993, *Wahadło Foucaulta*, Warszawa.
 - 1996, *Semiologia życia codziennego*, przeł. J. Ugniewska, P. Salwa, Warszawa.
- Endo Shusaku, 1987, *Samuraj*, przeł. M. Melanowicz, Warszawa.
- Eriksen Thomas H., 1993, *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, London.
- Ericson Erik H., 1968, *Identity, Youth and Crisis*, London.
- Featherstone Mike, 1991, *Consumer Culture and Postmodernism*, London.
- 1997, *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*, przeł. P. Czaplński, J. Lang, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm...*
- Federman Raymond, 1983, *Surfakcja – cztery propozycje w formie wstępu*, przeł. J. Anders, w: Z. Lewicki (red.), *Nowa proza...*
- Ferrari Silvia, 1998, *Niedawna przeszłość i sztuka naszych czasów*, w: E. Annoscia i in., *Historia sztuki świata*, Warszawa.
- Fichte Johann Gottlieb, 1963, *Pierwsze wprowadzenie do teorii wiedzy (fragmenty)*, przeł. J. Garewicz, w: Z. Kuderowicz, *Fichte*, Warszawa.
- Fiedler Leslie, 1972, *Cross the Border – Close the Gap*, New York.

- Fokkema Douwe Wessel, 1994, *Historia literatury modernizmu i postmodernizmu*, przeł. H. Janaszek-Ivaničková, Warszawa.
- Foucault Michel, 1970, *Ład*, przeł. E. Rządowska, „Pamiętnik Literacki”, z. 2, s. 371–380.
- 1974, *Słowa i rzeczy*, przeł. S. Cichowicz, w: W. Karpiński (red.), *Antologia współczesnej krytyki literackiej we Francji*, Warszawa.
 - 1977, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa.
 - 1981, *What is an Author?*, w: J. Harari (red.), *Textual Strategies. Perspectives in Poststructuralist Criticism*, Ithaca.
 - 1984, *Przedmowa do transgresji*, przeł. T. Komendant, w: M. Janion, S. Rosiek (red.), *Osoby...*
- Frédéric Louis, 1971, *Życie codzienne w Japonii w epoce samurajów (1185–1603)*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa.
- 1988, *Życie codzienne w Japonii u progu nowoczesności (1868–1912)*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa.
- Freud Zygmun, 1967, *Człowiek, religia, kultura*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa.
- Fuentes Carlos, 1994, *Zmiana skóry*, przeł. M. Kaniowa, A. Nowak, J. Ortega, Poznań.
- Fukuyama Francis, 1996, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań.
- Gadamer Hans-Georg, 1993, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków.
- Geertz Clifford, 1983, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York.
- 1995, *After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge, Mass.
- Gellner Ernest, 1997, *Postmodernizm, rozum i religia*, przeł. M. Kowalczyk, Warszawa.
- Giddens Anthony, 1990, *The Consequences of Modernity*, Stanford.
- 1991, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge.
- Gołębiowska Maria, 1995, *Wielki Inny w koncepcji Jacquesa Lacana: scalenie doświadczenia jednostkowego?*, w: E. Rewers (red.), *Pojednanie tożsamości z różnicą?*, Poznań.
- Gombrowicz Witold, 1989, *Dziennik 1961–1966*, Kraków.
- Greiner Piotr, Kaczmarek Robert, 1994, *Niemcy na górnym Śląsku w XIX i XX wieku*, w: M. S. Szczyński (red.), *Górny Śląsk na podstawie...*
- Haber Honi Fern, 1994, *Beyond Postmodern Politics*. Lyotard, Rorty, Foucault, New York.
- Habermas Jürgen, 1996, *Moderna – nie dokończony projekt (1980)*, przeł. D. Domagała, przejrzał S. Czerniak, w: S. Czerniak, A. Szahaj (red.), *Postmodernizm a filozofia...*
- Hall John Whitney, 1979, *Japonia od czasów najdawniejszych do dzisiaj*, przeł. K. Czyżewska-Madajewicz, Warszawa.
- Hassan Ihab, 1987, *Postmodernizm*, przeł. U. Niklas, w: S. Morawski (red.), *Zmierzch estetyki – rzekomy czy autentyczny?*, Warszawa, t. 2.
- Hassard John, 1993, *Postmodernizm and Organizational Analysis: an Overview*, w: J. Hassard, M. Parker (ed.), *Postmodernizm and Organisations*, London.
- Hastrup Kirsten, 1995, *A Passage to Anthropology. Between Experience and Theory*, London, New York.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 1963, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, Warszawa, t. 1.
- 1990, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. S.F. Nowicki, Warszawa.
- Heidegger Martin, 1994, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa.
- 1995, *Czym jest metafizyka?*, przeł. K. Pomian, w: Tenże, *Znaki drogi*, Warszawa.
- Heisenberg Werner, 1987, *Część i całość. Rozmowy o fizyce atomu*, przeł. K. Napiórkowski, Warszawa.
- Herder Johann Gottfried, 1987, *Rozprawa o pochodzeniu języka*, przeł. B. Płaczkowska, w: Tenże, *Wybór pism*, oprac. T. Naumowicz, Wrocław.
- Heska-Kwaśniewicz Krystyna, 1992, *Poezja powstań śląskich. Próba rekonstrukcji modelu*, w: J. Malicki (red.), *Wszechnica Górnos Śląska. Oblicza literackie Śląska*, t. VI, Katowice, Opole, Cieszyn.

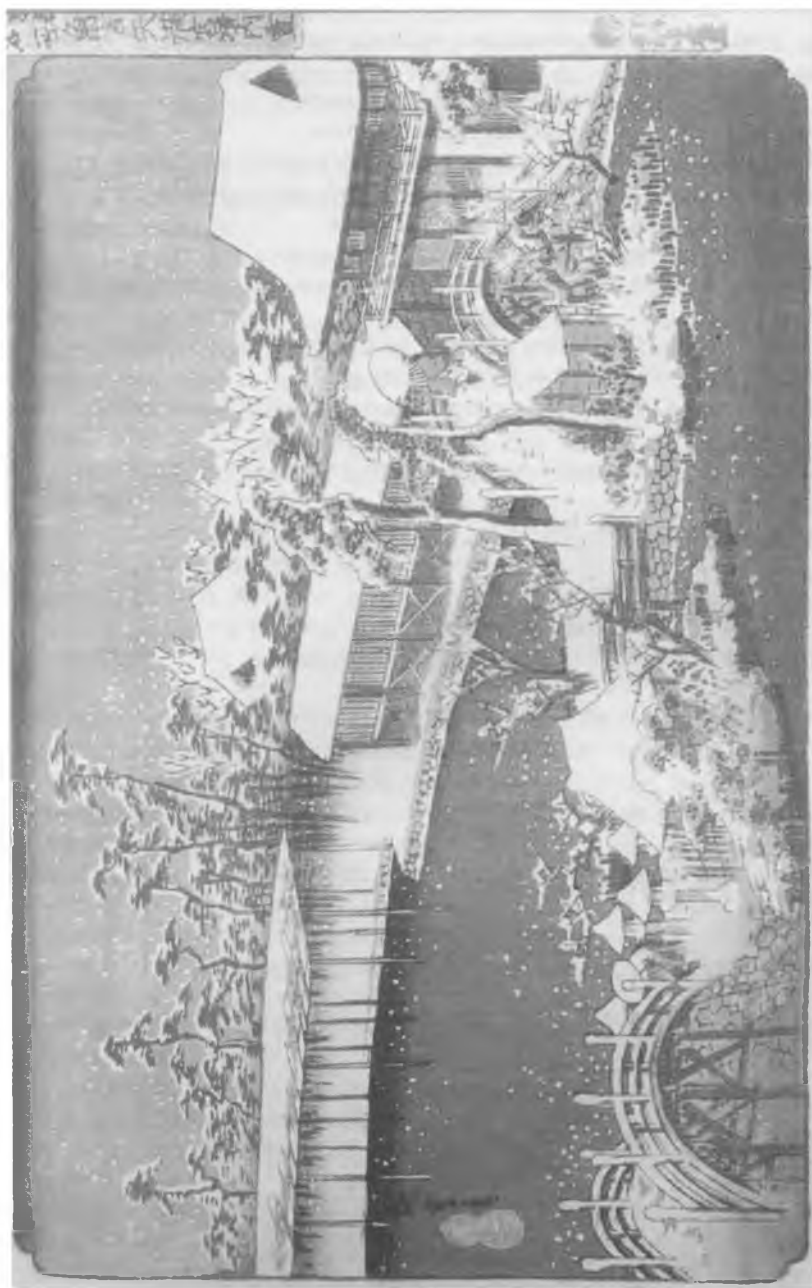
- Hesse Hermann, 1929, *Wilk stepowy*, przeł. J. Wittlin, Warszawa.
- 1992, *Gra szklanych paciorków*, przeł. M. Kurecka, Poznań.
- Hillier Joan, 1954, *Japanese Masters of the Colour-Prints*, London, 1954.
- Hilska Vlasta, 1957, *Dzieje i kultura narodu japońskiego*, przeł. S. Gawłowski, Warszawa.
- Hume Dawid, 1963, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa, t. 1.
- Huntington Samuel P., 1998, *Drugie odkrycie Ameryki*, „Gazeta Wyborcza”, 9–10 maja, s. 24–27.
- Husserl Edmund, 1967, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologii filozofii*, przeł. D. Gierulanka, przejrzał R. Ingarden, Warszawa, ks. I, cz. II.
- 1982, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa.
- James William, 1890, *Principles of psychology*, New York.
- Jameson Fredric, 1984, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, „New Left Review” 146, s. 53–92.
- 1997, *Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne*, przeł. P. Czaplifski, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm...*
- Janiurek Władysław, Szewczyk Wilhelm, 1958, *O Śląsku i Ślązakach*, Katowice.
- Jarymowicz Maria, Sikorzyńska Anna, Saszuk Grażyna, 1988, *Poznawcze wyodrębnienie JA a społeczne funkcjonowanie*, w: M. Jarymowicz (red.), *Studia nad spostrzeganiem relacji JA – INNI: tożsamość, indywiduacja, przynależność*, Wrocław.
- Jaworski Eugeniusz, Kosowska Ewa, 1994, *Antropologia i hermeneutyka. O tekstach Józefa Ligęzy*, Katowice.
- Jay Martin, 1995, *Doświadczenie i/lub eksperymentowanie: Löwenthal i wyzwanie postmodernizmu*, przeł. A. Zaporowski, w: E. Rewers (red.), *Pojednanie...*
- Jencks Charles, 1987, *Architektura postmodernistyczna*, przeł. B. Gadomska, Warszawa.
- Jung Carl Gustaw, 1976, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa.
- 1989, *Podróż na Wschód*, przeł. W. Chelmiński, J. Prokopiuk, E. i W. Sobaszkowie, Warszawa.
- Kadłubek Zbigniew, 2000, *Śląska kraina milczenia: haldy, żabioki, dukle*, w: T. Głogowski, M. Kisiel (red.), *Halda. Materiały z IV sesji śląskoznawczej Uniwersytetu Śląskiego*, Katowice.
- Kant Immanuel, 1957, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa, t. 1.
- 1984, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gatecki, Warszawa.
- Kapuściński Ryszard, 1998, *Heban*, Warszawa 1998.
- Katznelson Ira, 1995, *Uwagi na temat tożsamości rasy i polityki społecznej w Stanach Zjednoczonych*, przeł. A. Pawelec, w: K. Michalski (red.), *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków.
- Klossowski Pierre, 1988, *Nietzsche, politeizm i parodia*, przeł. K. Matuszewski, „Colloquia Communia”, nr 1–3, s. 59–77.
- Kłoskowska Antonina, 1996, *Kultury narodowe „u korzeni”*, Warszawa.
- Kon Igor S., 1987, *Odkrycie „ja”*, przeł. Larysa Siniugina, Warszawa.
- Kotański Wiesław, 1963, *Zarys dziejów religii w Japonii*, Warszawa.
- 1974, *Sztuka Japonii. Zarys*, Warszawa.
- Kowalski Piotr, 1999, *O oczach, wzroku i patrzeniu. Uwagi o roli jednego z wyznaczników sytuacji komunikacyjnej*, w: K. D. Kadłubiec (red.), *Folklorystyka na przełomie wieków*, Cieszyn.
- Kundera Milan, 1991, *Sztuka powieści*, Warszawa.
- Kumaniecki Kazimierz (oprac.), 1997, *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa, s. 408.
- Kuźma Erazm, 1976, *Z problemów świadomości literackiej i artystycznej ekspresjonizmu w Polsce*, Wrocław.
- 1997, *Postmodernistyczna idea powtórzenia i różnicy przeciw modernistycznej idei tożsamości i sprzeczności*, w: B. Tokarz., S. Piskor (red.), *Ponowoczesność...*

- Lacan Jacques, 1998, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, trans. A. Sheridan, New York.
- Laing Ronald Dawid, 1984, *Osoba a doświadczenie*, przeł. G. Musiał, przej. P. Kostyrko, w: M. Janion, S. Rosiek (red.), *Osoby...*
- La Mettrie Julien Offray, 1984, *Człowiek – maszyna*, przeł. S. Rudniański, Warszawa.
- Lash Christopher, 1983, *The Culture of Narcissism*, New York.
- Leibniz Gottfried Wilhelm, 1995, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, przeł. S. Cichowicz, J. Domański, w: Tenże: *Główne pisma filozoficzne*, red. J. Rolewski, Toruń.
- Lem Stanisław, 1988, *Maska*, Warszawa.
- Lévinas Emmanuel, 1961, *Totalité et Infini*, La Haye, s. 13–14.
- 1984, *Filozoficzne określenie idei kultury*, przeł. B. Skarga, „*Studia Filozoficzne*” nr 9, s. 25–34.
 - 1985, *Twarz*, przeł. T. Gadacz, w: *Twarz Innego*, Kraków.
 - 1994, *O Bogu, który nawiedz myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków.
- Lévi-Strauss Claude, 1970, *Struktura mitu*, przeł. K. Pomian, w: Tenże, *Antropologia kultury*, Warszawa, t. 1.
- Ligeża Jerzy, Żywirska Maria, 1964, *Zarys kultury górniczej*, Katowice.
- Lippmann Walter, 1949, *Public Opinion*, New York.
- Litwin Jakub, 1980, *Horyzonty nieokreślenia i „ja”*, Warszawa.
- Llosa Mario Vargas, 1996, *Uciec z niewoli narodu. Rozmowa z Adamem Michnikiem*, przeł. A. Kühnl-Kinel, „*Gazeta Wyborcza*” 28–29 grudnia, s. 11–13.
- 1997, *Cawędziarz*, przeł. C. Marrodán Casas, Poznań.
- Locke John, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B.J. Gawecki, Warszawa, t. 1–2.
- Lubina-Cipińska Danuta, 1990, *Ziemia z uśmiechu Boga. Rozmowy o Górny Śląsku*, Katowice.
- Lynd Robert S., Lynd Helen M., 1929, *Middletown. A Study in Contemporary American Culture*, New York.
- Lytard Jean-François, 1983, *Le différend*, Paris.
- 1989, *Philosophy and Painting in the Age of Their Experimentation: Contribution to an Idea of Postmodernity*, w: A. Benjamin (red.), *The Lyotard Reader*, Oxford, s. 191.
 - 1996 a, *Odpowiedź na pytanie, co to jest postmoderna?*, przeł. M. Gołębiowska, przejrzał S. Czerniak, w: S. Czerniak, A. Szahaj (red.), *Postmodernizm a filozofia...*
 - 1996 b, *Przepisać nowożytność*, przeł. W. Szydłowska, przejrzał S. Czerniak, w: S. Czerniak, A. Szahaj A. (red.), *Postmodernizm a filozofia...*
 - 1997, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa.
- Łęcki Krzysztof, Wódcz Jacek, Wódcz Kazimiera, Wróblewski Piotr, 1992, *Świat społeczny Ślązaków*, Katowice.
- Łukasiewicz Jan, 1987, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Warszawa, s. 40–46.
- Maffesoli Michel, 1996, *Times of the Tribes. The Decline of Individualism in Mass Society*, London.
- Maleszko-Sobkowiak Katarzyna (oprac.), 1993, *Drzeworyt japoński ukiyo-e od XVIII do XX wieku ze zbiorów Muzeum Narodowego w Warszawie*, Bytom.
- Malicki Zsław, Zwolińska Krystyna, 1980, *Mały słownik terminów plastycznych*, Warszawa, s. 330.
- Markowski Michał Paweł, 1997, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz.
- Marquez Gabriel Garcia, 1996, [cytowane fragmenty], w: Banasiak Mirosław, *Gabriel Garcia Marquez, czyli życie magiczne*, *Magazyn „Gazety Wyborczej”* 18 października, s. 7.
- Martens Ekkehard, Schnädelbach Herbert, 1995, *O aktualnej sytuacji w filozofii*, przeł. K. Krzemińska, w: Tenże (red.), *Filozofia. Podstawowe...*
- Masłoń Sławomir, 1998, *Oko i nice*, w: M. Tramer, W. Bojda, A. Bąk (red.), *...przez oko... przez okno. Wybór materiałów z IX Wspólnej Konferencji Pracowników Naukowych i Studentów*, Katowice.

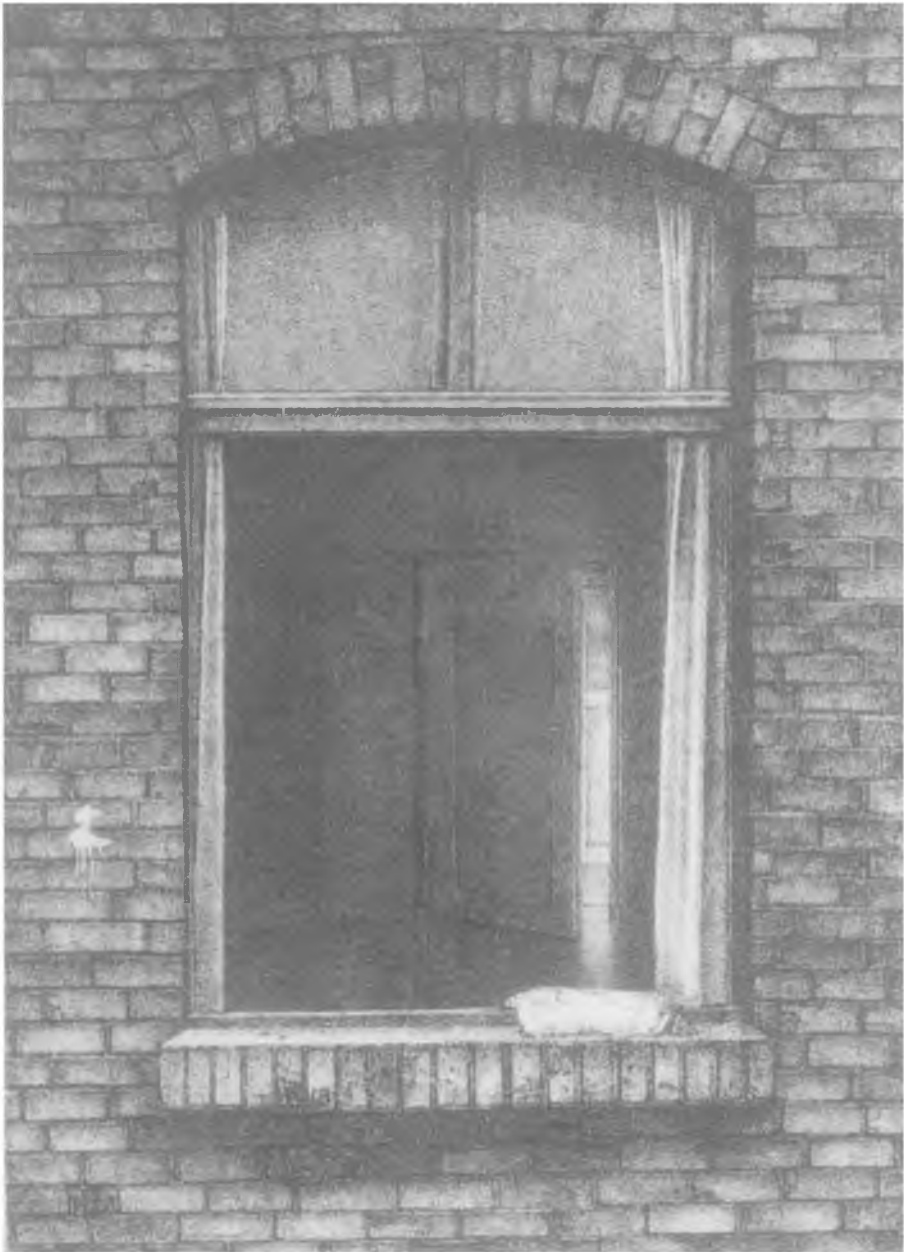
- Maurya Abhai, 1995, *Deszyfrowanie postmodernizmu*, w: H. Janaszek-Ivaničková, D. Fokkema (red.), *Postmodernizm w literaturze i kulturze krajów Europy Środkowo-Wschodniej*, Katowice.
- McLuhan Marshall, 1975, *Galaktyka w nowej konfiguracji, czyli nieszczęsny żywot człowieka masowego w społeczeństwie indywidualistycznym*, przeł. K. Jakubowicz, w: Tenże, *Wybór pism*, J. Fuchsiewicz (wyb.), Warszawa.
- Michener James A., 1954, *The floating World*, New York.
- Miczka Tadeusz, 1992, *Wielkie ŻARCIE i POSTmodernizm. O grach intertekstualnych w kinie współczesnym*, Katowice.
- Miłosz Czesław, 1992, *Haiku*, Kraków.
- Moravia Alberto, 1969, *Rzecz jest tylko rzeczą*, przeł. Z. Ernstowa, Warszawa.
- Morawski Stefan, 1990, *Komentarz do kwestii postmodernizmu*, „*Studia filozoficzne*”, nr 4, s. 33–59.
- Mrozek Wanda, 1992, *Pochodzenie regionalne jako wartość a niektóre elementy stylu życia rodzin w regionie górnośląskim*, w: W. Świątkiewicz (red.), *Wartości a style życia. Socjologiczne badania rodzin miejskich na Górnym Śląsku*, Katowice.
- Musil Robert, 1971, *Człowiek bez właściwości*, przeł. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer, Warszawa.
- Nash Manning, 1988, *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*, Chicago.
- Nawarecki Aleksander, 2000, *Halda. Fenomenologia resztek*, w: T. Głogowski, M. Kisiel (red.), *Halda...*
– *Wstęp*, w: A. Nawarecki (red.), *Miniatura i mikrologia*, t. 2, Katowice, s. 7–16.
- Nietzsche Friedrich, 1990, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Warszawa.
– 1996, *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, przeł. G. Sowiński, Kraków.
- Norwich John (red.), 1994, *Oksfordzka ilustrowana encyklopedia sztuki*, Łódź, s. 499.
- Nowak Andrzej (red. i in.), 2001, *Encyklopedia powszechna*, Warszawa, s. 857.
- Nowak Leszek, 1998, *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, Warszawa, t. 1.
- Nycz Ryszard, 1995, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa.
– 1997, *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Warszawa.
- Ortega y Gasset José, 1982, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, Warszawa.
- Ossowski Stanisław, 1967, *Zagadnienie więzi regionalnej i więzi narodowej na Śląsku Opolskim*, w: Tenże, *Dzieła, Z zagadnień psychologii społecznej*, t. 3, Warszawa.
- Paetzold Heinz, 1995, *Człowiek*, przeł. K. Krzemieniowa, w: E. Martens, H. Schnädelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe...*
- Pascal Blaise, 1972, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa.
- Piskor Stanisław, 1994, *Teorie transfiguracji*, „*Magazyn*” nr 1, s. 29–33.
- Platon, 1986, *Timajos*, przeł. W. Witwicki, w: Tenże, *Timajos, Kritias*, Warszawa.
- Ponge Francis, 1957, *Ze wstępnych notatek do człowieka*, przeł. Z. Bieńkowski, „*Twórczość*” nr 4, s. 149–151.
- Popiołek Kazimierz, 1972, *Historia Śląska od pradziejów do 1945 roku*, Katowice.
- Prigogine Ilya, Stengers Isabella, 1990, *Z chaosu ku porządkowi. Nowy dialog człowieka z przyrodą*, przeł. K. Lipszyc, Warszawa.
- Proust Marcel, 1992, *W poszukiwaniu straconego czasu*, przeł. J. Rogoziński, Warszawa, t. 7, s. 205.
- Przyłipiak Mirosław, Szyszlak Jerzy, 1999, *Kino najnowsze*, Kraków.
- Pynchon Thomas, 1963, *V*, Philadelphia.
- Quine Willard van Orman, 1987, *Quiddities. An Intermittently Philosophical Dictionary*, Cambridge, s. 89.
- Ricoeur Paul, 1990, *Soi – même comme un autre*, Paris.

- 1995, *Pamięć – zapomnienie – historia*, przeł. J. Migasiński, w: K. Michalski (red.), *Tożsamość...*
- Rorty Richard, 1982, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis.
- 1995 a, *Putnam a groźba relatywizmu*, przeł. A. Szahaj, w: A. Szahaj (red.), *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rortyego*, Toruń.
- 1995 b, *Heidegger, Kundera, Dickens*, przeł. M. Kwiek, w: A. Szahaj (red.), *Między pragmatyzmem...*
- 1996, *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Warszawa.
- 1997, *Postmodernistyczny liberalizm mieszczański*, przeł. M. P. Markowski, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm...*
- Rostropowicz Joanna, 1999, *Skąd szli Słowianie?*, wywiad K. Karwata, „Dziennik Zachodni”, 2 kwietnia, s. 8.
- Różanowski Ryszard, 1997, *Pasaże Waltera Benjamina. Studium myśli*, Warszawa.
- Rushdie Salman, 1992, *Szatańskie wersety*, [EEC].
- Sartre Jean-Paul, 1974, *Mdłości*, przeł. J. Trznadel, Warszawa.
- 2001, *Problem bytu i nicości*, przeł. M. Kowalska, Warszawa.
- Sauerland Karol, 1986, *Przeżycie i doświadczenie, czyli jeszcze raz o Walterze Benjaminie*, w: Tenże, *Od Diltheya do Adorna. Szkice z estetyki niemieckiej*, Warszawa.
- Schnädelbach Herbert, 1995, *Rozum*, E. Martens, H. Schnädelbach (red.), *Filozofia podstawowe...*
- Shils Edward, 1996, *Naród, narodowość i nacjonalizm, a społeczeństwo obywatelskie*, przeł. K. Kwasiński, „Sprawy Narodowościowe” 5 (1), s. 9–30.
- Skarga Barbara, 1995, *Tożsamość Ja i pamięć*, „Znak”, nr 5, s. 4–18.
- 1997, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków.
- Ślawek Tadeusz, 1997, *Dekonstrukcja i duch przyjaźni*, w: B. Tokarz, S. Piskor (red.), *Ponowoczesność...*
- Smart Barry, 1993, *Postmodernizm*, przeł. M. Wasilewski, Poznań.
- Smoleński Paweł, 1997, *Tu więcej wolno*, Magazyn „Gazety Wyborczej” 4.07, s. 8–13.
- Szczepeński Marek S., 1995, *Regionalizm górnośląski w społecznej świadomości. Socjologiczne studium przypadku*, w: M. W. Wanatowicz (red.), *Regionalizm a separatyzm – historia i współczesność. Śląsk na tle innych obszarów*, Katowice.
- Szczepeński Marek S., Lipok-Bierwiaczonek Maria, Nawrocki Tadeusz, 1994, *Górny Śląsk jako region pogranicza – atuty i obciążenia*, w: M. S. Szczepeński (red.), *Górny Śląsk na moście...*
- Szmatloch Jan, 1999, *Grafika*, Katowice.
- Taigi, 1983, [haiku ze zbioru *Taigikusen*], w: Melanowicz (red.), *Haiku*, przeł. A. Żuławska-Umeda, Wrocław, s. 248.
- Taylor Charles, 1995, *Źródła współczesnej tożsamości*, przeł. A. Pawelec, w: K. Michalski (red.) *Tożsamość w czasach...*
- Tempczyk Michał, 1995, *Świat harmonii i chaosu*, Warszawa.
- Tischner Józef, 1990, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paris.
- Toffler Alvin, 1998, *Szok przyszłości*, przeł. W. Osiatyński. E. Ryszka, E. Woydytło-Osiatyńska, Poznań.
- Tubielewicz Jolanta, 1984, *Historia Japonii*, Wrocław, s. 257–343.
- Tyler Steven, 1986, *Post-Modern Ethnography*, J. Clifford, G. Marcus (ed.), *Writing Culture*, London.
- Varela Francisco, 1996, *Gdy pojawia się ja*, przeł. J. i M. Jannaszowie, w: J. Brockman (red.), *Trzecia kultura*, Warszawa.
- Vattimo Gianni, 1997, *Postnowoczesność i kres historii*, przeł. B. Stelmaszczyk, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm...*
- Virilio Paul, 1980, *Esthetique de la disparation*, Paris.

- Wanatowicz Maria Wanda, 1994, *Górny Śląsk jako obszar styku i transfer cywilizacji zachodnio- i wschodnio-europejskiej w XIX i XX wieku (do 1939 roku)*, w: M.S. Szczepański (red.), *Górny Śląsk na moście...*
- Welsch Wolfgang, 1998, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa.
- Wieczorek Krzysztof, 1992, *Lévinas a problem metafizyki*, Katowice.
- Wilkoszewska Krystyna, 1997, *Czym jest postmodernizm?*, Kraków.
- Wittgenstein Ludwig, 1972, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa.
- Wódz Jacek, 1993, *Dylematy obrazu samego siebie*, w: K. Wódz (red.), „Swoi” i „obcy” na Górnym Śląsku. *Z problematyki stosunków etnicznych*, Katowice.
– 1990, (red.), *Górny Śląsk w oczach Córnoślązaków*, Katowice.
- Wódz Kazimiera, 1993, *Rewitalizacja śląskiej tożsamości – szanse i zagrożenia*, w: K. Wódz, „Swoi”...
- Zaborowski Zbigniew, 1989, *Psychospołeczne problemy świadomości*, Warszawa.
- Zajączkowski Andrzej (oprac.), 1988, *Czas w kulturze*, Warszawa.
- Zeidler-Janiszewska Anna (red.) 1991, *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno- kulturoznawczej*, Warszawa.
– 1992, *Oblicza postmoderny. Teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*, Warszawa.
- Zimbardo Philip, Ruch Floyd L., 1994, *Psychologia i życie*, przeł. J. Radzicki, Warszawa.



Andō Hiroshige, Kameido Temmangu keidai yuki (Świątynia Temmangu w Kameido w śnieżnej szacie), koniec lat 30-tych XIX wieku z serii: Tōto meisho (Słynne widoki Wschodniej Stołicy – Edo), w: Maleszko-Sobkowiak K. (oprac.), 1993, Drzeworyt japoński ukiyo-e od XVIII wieku ze zbiorów Muzeum Narodowego w Warszawie, Muzeum Górnoląskie w Bytomiu, Bytom.



Jan Szmatloch, *Okno IVC*, 1979, z cyklu: *Okna*, w: *Tenże*, *Grafika*, 1999, Urząd Miasta Katowice, Katowice.



Aleksandra Kunce urodziła się w 1971 roku w Rudzie Śląskiej. Stopień doktora nauk humanistycznych uzyskała w 2000 roku. Jest adiunktem w Zakładzie Teorii i Historii Kultury w Uniwersytecie Śląskim w Katowicach.

Zajmuje się problematyką antropologii i filozofii kultury.

Książka jest propozycją interpretacji doświadczeń tożsamości w perspektywie antropologicznej. Podejmuje problemy kreacji i odkrywania tożsamości w kontekście kultury. Podąża za pytaniem o możliwości postmodernistycznego opisywania tego, (w) czym jest człowiek.

ISBN 83-7151-544-8