

# Ewa Kochan

---

## Sprawa tożsamości

---

Nowa Krytyka 9, 228-236

---

1998

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Ewa Kochan**

### **Sprawa tożsamości**

**Vincent Descombes: To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978). Przekład B. Banasiak i K. Matuszewski. Wydawnictwo Spacja. Warszawa 1996, 228 s.\***

„Sprawa tożsamości” to jeden z możliwych tytułów książki, którą opowiada ten tekst. Mogłoby chyba być także: „Kto na Hegla rękę podnosi, temu ręka uschnie”, „Niebezpieczne zabawy albo niszczycielska moc dialektyki”, „Jak to jest nie być sobą”, „Jak filozofia doprowadziła do końca świata”. Za każdym razem byłaby to ta sama historia i historia inna. Taka to już jest książka.

Wybraliśmy „Sprawę tożsamości”. Nie jest to tytuł oryginalny. Został on wedle wszelkich reguł sztuki zapożyczony (ukradziony) od Arthura Conan Doyle’a. Bez większych trudności można zauważyć, że wiele spraw sławnego Sherlocka Holmesa to właśnie sprawy tożsa-

mości. Przykłady zaczerpnęliśmy z kolei z opowiadania „Człowiek z bliźną”.

Jest to historia oszusta, osobnika prowadzącego podwójne życie. Człowieka uprawiającego w przebraniu nadzwyczaj intratny proceder żebraka, zaś popołudniami zmieniającego się w szanowanego posiadacza i ojca rodziny. Nieszczęśliwym zbiegiem okoliczności te dwie ściśle od siebie oddzielone osoby wpadają w pułapkę tożsamości. Wychodzi na jaw ich jedność, na razie postrzegana jako niepojęty związek. Nieświadomym sprawy świadkom wydaje się zatem, że żebrak zamordował obywatela i z tajemniczych powodów ukrył jego zwłoki. Zbliża się dzień sądu.

Na szczęście do akcji wkracza Rozum (Sherlock Holmes). Zdiera maskę z twarzy żebraka i ujawnia jedność podwojonego. Odkrycie jest przy tym opatrzonym odpowiednią legendą (o prawdziwej naturze) „powrotem do siebie”, do „tożsamości prawdziwej”. Żebrak to tylko maska, kostium.

\* Tytuł oryginału: *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933–1978)*. Książka ta ukazała się w 1979 r. jednocześnie nakładem Cambridge University Press i Les Éditions de Minuit.

Maskarada winna być zatem głęboko ukryta. Odkrycie mogłoby mieć wszak niszczytelne skutki. Rozum nas nie wyda i tak wszystko kończy się dobrze.

Rozum dokonał tu odkrycia i jednocześnie zakrycia. Opowiedział się tym samym po stronie tożsamości (porządku, prawa, przyzwoitości), ustanawiając się depozytariuszem wieczystym strasznej tajemnicy. Bo tajemnica przecież pozostała, choć nie mówi się już o tym. Pozostała także obawa, groźba ruiny, a może niekiedy, w marzeniu, alternatywa szalonego powrotu. Wszystkie te następstwa rodzi i rodzić będzie już zawsze fałsz fundamentalny człowieka z bliźną.

Historia ta jest dla nas bardzo pożyteczna. Otóż w filozofii francuskiej ostatnich dziesięcioleci w wizji Vincenta Descombes można dokonać podziału podstawowego na tych, którzy uważają, że Sherlock Holmes postąpił słusznie i tych, którzy z lubością obserwowaliby proces i publiczne obnażenie podwójnej tożsamości. Ujawnienie dwoistości, jedność Rozumu i Szaleństwa, nieprzyzwoitość porządku.

W filozofii francuskiej są tacy, którzy zapuszczając się w okolice ryzykowne wierzą, że wrócą do siebie, że powrót taki jest możliwy, i tacy, którzy wiedzą, że nie ma powrotu, a „miejscę” nosimy w sobie. Z czego nie wynika wcale, że u siebie jesteście my zawsze, lecz że Obcy jest Mną, a tożsamość różnica.

Książka Vincenta Descombes jest pracą znaną i uznaną. Ma ona przy tym prawie same zalety. Jest historią współczesną, dostarcza więc informacji o znaczeniu jeszcze aktualnym. Jest krótka, co liczy się dziś bardzo, choć nie mówi się o tym zbyt często. Nie jest „obiektywna”, co zarówno dla specjalistów, jak i dla amatorów oznacza, że jest w stanie budzić pasję i poruszać fantazję. Jest próbą zaprowadzenia ładu czy raczej ujawnienia ładu. Ma to także znaczenie terapeutyczne. Łatwiej przecież zaakceptować coś, co musiało się stać – nawet to niemiłe i niechciane. Nie jest to bez wątpienia amerykańska wędrówka od przygody do przygody, lecz owoc namysłu i trudu, do trudu i namysłu zachęcający.

Książka podzielona jest na siedem części, poświęconych ko-

lejno siedmiu „epokom” filozoficznym bądź siedmiu „typom” myślicieli we Francji.

Cała sprawa rozpoczyna się powrotem do Hegla: „Jeśli istnieje znak przemiany umysłowości – rewolta przeciw neokantyzmowi, zaćmienie bergsonizmu – to jest nim silny nawrót do Hegla. Ten ostatni wygnany przez neokantystów staje się nagle, co ciekawe, autorem awangardowym, cytowanym z szacunkiem w kręgach najbardziej zaawansowanych” (s. 15). Jest to początek epoki Trzech H, to znaczy epoki Hegla, Husserla i Heideggera. Vincent Descombes wymienia dwie przyczyny renesansu heglowskiego. Po pierwsze, nową falę zainteresowania marksizmem w następstwie rosyjskiej rewolucji. (Swoją drogą, argument ten wydaje się być dość słaby. Dlaczego właśnie Hegel, a nie Marks, którego czas nastąpi znacznie później? W naszym kraju zainteresowanie rewolucją nie łączyło się, jak się zdaje, z fascynacją Heglem. Nie jest to oczywiście argument zbyt poważny. Ma on jedynie pokazać, że być

może należałoby uwzględnić „logos wewnętrzny” myśli francuskiej.) Po drugie, na zainteresowanie Heglem wpłynął Alexandre Kojève, którego cykl wykładów o Heglu, prowadzonych w latach 1933–1939, skupił wielu wybitnych myślicieli swej epoki<sup>1</sup>. Kojève – filozof w Polsce prawie nieznan, wyrastający w książce na postać cokolwiek demoniczną – jest głównym bohaterem pierwszej części tej pracy. Można by także zaryzykować hipotezę, że jest głównym bohaterem całej historii.

Co prawda, problem pochodzi od Hegla – ruch Rozumu ku Innemu – ale to Kojève dokonuje wyboru. Hegel jest dlań przede wszystkim filozofem niebezpiecznym. Jest niebezpieczny dla filozofii, gdyż kompromituje rozum wywodząc go z nierozumu. Jest niebezpieczny nie tylko dla filozofii, bo uprawomocnia niszczenie, zaszczenia fascynację siłą – to, co dokonane uznaje przecież za uprawomocnione. A Kojève lubi ryzyko i niebezpieczeństwo.

<sup>1</sup> W seminarium tym uczestniczyli m.in. Raymond Aron, Georges Bataille, Alexandre Koyré, Pierre Klossowski, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Eric Weil (por. s. 16).

Jeśli każda epoka ma swoje zakłęcie, to zakłęciem tamtych lat była „dialektyka”. Dla Kojève’a i jego następców dialektyka to tyle, co negatywność. Dialektyka jest więc siłą niszczycielską. Z negatywności wywodzi się projekt „filozofii konkretnej” będącej celem poszukiwań tych, których zwykło się nazywać egzystencjalistami. Sartre, Merleau-Ponty i inni piszą pierwsi swój program sprzeciwu, postulując w swej doktrynie *praxis* zwracanie się przeciw rzeczywistości.

Nie można się oprzeć wrażeniu, że Vincent Descombes egzystencjalistów nie lubi. Odnosi się to szczególnie do Sartre’a, w mniejszym stopniu do innych. Nie miejsce tu, by rozważać szczegółowo ocenę Sartre’a w omawianej pracy. Sprawy tej nie można jednak całkiem pominąć – zbyt rzuca się w oczy. W zakończeniu „dodatku specjalnego” do pierwszej części książki (przede wszystkim Kojève), poświęconym problemowi nicości w „L’Être et le Néant”, Vincent Descombes pisze: „Skoro byt jest tym, co tożsame, które jest tylko tożsame, podczas gdy świadomość jest różnicą, która nie powinna nigdy osią-

nać tożsamości, to stosunek obu jest koniecznie niestosunkiem, a synteza porażką. Wolno jednakże czytelnikowi zauważyć, że tym, czego brak całej sprawie, jest raczej ontologia Sartre’a niż deifikacja człowieka. Albowiem dotarłszy do ostatniej strony książki, nie będzie on wiedział, czym są byt i nicość, ani czym jest ich połączenie” (s. 67).

Zawieśmy kwestię racji. Założmy, że postulowany przez krytyka „czytelnik” po prostu stwierdza niespełnienie projektu Sartre’a: zadanie budowy ontologii dualistycznej okazało się niewykonalne. Skąd jednak wyrażna pretensja? Sartre nie jest ani pierwszym, ani ostatnim, którzy porwali się na zamiar niewykonalny. Przede wszystkim jednak Sartre jest tej książce tak potrzebny, że gdyby go nie było, to należałoby go wymyślić. Stanowi niezbędny „etap przejściowy” (oczywiście wraz z innymi egzystencjalistami) w procesie destrukcji tożsamości. Jest to etap przeniesienia kwestii różnicy do świadomości. Przy czym usiłuje się zachować kartezjańską zasadę *ego cogito*. Pojmowanie siebie jako bytu kwestionowanego to wstępny

warunek dalszego pochodzenia dialektyki negatywności, czyli dalszego rozwoju filozofii francuskiej.

Przyczyny, dla których Vincent Descombes nie lubi Sartre'a są więc niezupełnie jasne. Pewnie autor, jak każdy autor, skrywa swoją Tajemnicę. Jedno, co można zrobić w takiej sytuacji, to pozwolić sobie na ryzykowną spekulację w kwestii bardziej ogólnej: a mianowicie, jeśli autor kogoś lubi, to kogo i za co?

I oto nasuwa się wniosek zaskakujący. Właściwie Vincent Descombes nie oszczędza nikogo, choć niewątpliwie niektórych nie lubi bardziej. Demoniczny Kojève (Obcy, Rasputin) jest groźny, choć niepoważny. Sartre w zasadzie mówi od rzeczy. Merleau-Ponty ostatecznie budzi współczucie swą naiwną koncepcją „człowieka poczciwego”. Strukturaliści – no, niektórzy, podjęli trud zrobienia czegoś konkretnego (ale ci mają zwykle jakiś praktyczny zawód). Marksiści tylko naobiecywali złote góry. „Filozofowie różnicy” zdekonstruowali się sami. Jako dowód tej niezupełnie poważnej opinii niech posłuży następująca, wyrwana z kontekstu wy-

powieź: „Po tej interwencji Heideggera słowo «humanizm» przestało istnieć jako sztandar, którego każdy chciał być najbardziej godnym obrońcą. Wkrótce – to opóźniony i nieoczekiwany skutek «Listu» – rozpęta się we Francji «spór o humanizm» (1965–1966). Rywalizować będą wówczas w «antyhumanizmie» marksiści, oskarżający burżuazyjną ideologię Człowieka, Nietzscheaniści, wzdarczający doktryną resentymentu, zrodzoną w zmęczonym umyśle «ostatniego człowieka», jak też właściwi strukturaliści, którzy, na czele z Lévi-Straussem, ogłoszą projekt «zniknięcia człowieka» (s. 39–40).

Wspomniana na początku wypowiedzi „interwencja” to oczywiście Martina Heideggera „List o «humanizmie»”, w którym autor odcina się od J.-P. Sartre'a interpretacji metafizyki. Zauważmy, jak wielkie znaczenie ma w tej historii słowo Mistrza z Niemiec. Wszyscy marksiści, nietzscheaniści, a nawet prawdziwi strukturaliści wzniesli taki zamęt i jak niesforne dzieci rzucili się do walki o pierwszeństwo za sprawą tej jednej interwencji. I choć dokonujemy tu oczywiście uprosz-

czenia absolutyzując sprawczą moc Heideggera, podstawy dla takiej interpretacji są wyraźne. A może w tym przypadku „wina” francuskich filozofów jest „cudzożywność” ich myśli? Najpierw Trzej H, potem z kolei trzej „mistrzowie podejrzeń”: Marks, Nietzsche, Freud? Heidegger – jedyny żyjący – pokazał klasę za wszystkich.

Jest też całkiem możliwe, że Heidegger przemawia wyłącznie we własnym imieniu. Zwłaszcza że na męczarnie fenomenologii krytyk patrzy okiem jakby ciepłym.

Lubiany czy nie lubiany, Sartre usiłuje wykonać testament Kojève’a. W testamencie tym uwzględniono zresztą wszystkie dzieci. I te od języka, i te od historii. Dzieci przy tym, jak wiemy, dzielą się na posłuszne i zbuntowane. Maurice Merleau-Ponty – bohater drugiej części książki Vincenta Descombes – jest posłuszny, lecz uparty.

W sprzeczności wobec sartre’owskiego humanizmu powstaje projekt fenomenologii historycznej. Sens nie może bowiem pochodzić wyłącznie od człowieka. Jest to równoznaczne z tezą solipsyzmu: sens dla

mnie pochodzi ode mnie. „Począwszy człowiek” – pisze Descombes – nie zniesie takiej odpowiedzialności. Potrzebuje historii uniwersalnej jako obiektywnego źródła sensu. „Rozwiązanie polega więc na tym, że sens istnieje nie na zewnątrz ludzkości w ogóle, lecz na zewnątrz ludzkich świadomości, mianowicie **między nimi, w symbolach**. Sens jest więc **na zewnątrz mnie**, o ile jest dla nas, ponieważ owo «my» dotyczy obecnych osób (zdolnych powiedzieć «my chcemy» i anonimowej podstawy ludzkości)” (s. 89). W poszukiwaniu „faktu historii” Merleau-Ponty przechodzi od **ja** do **się**, od podmiotu osobowego do podmiotu bezosobowego i anonimowego. Owo **się** jest właśnie tym **pomędzy**, jest – i tu już przemawia nowy język – dziedziną symbolu. Problem jest jeszcze heglowski. Cel fenomenologii historycznej to jeszcze jakby duch obiektywny. Język jednak, a co ważniejsze – teoretyczne punkty odniesienia, sprzymierzeńcy i autorytety, są już nowe. Merleau-Ponty jako pierwszy powołuje się na autorytet lingwistyki i antropologii strukturalnej, tej samej lingwistyki i antropologii, która już

niedługo wystąpi z własnym programem przeciw wszelkiej fenomenologii, i w ogóle przeciw wszelkiej „korelacji podmiot-przedmiot, która zdominowała filozofię od Descartes’a po Hegla”<sup>2</sup>. Nowy program to „strukturalizm”.

Po roku 1960 filozofia tożsamości ustępuje miejsca myśli o różnicy. Sztuka jest ta sama, bohaterowie są również ci sami, tylko kostiumy wywinęto podszewką na wierzch. Dialektyka – uprzednio zasada i nadzieja heglowskiej generacji – zasiada teraz, jak pisze Descombes, na ławie oskarżonych. Jest obwiniwana o to, że w istocie sprowadza się do logiki tożsamości, gdzie **inne** pojęte jest tylko jako **to samo**. (Uwaga na rosnące znaczenie Innego!) Fenomenologia, ta dialektyka subiektywności, zostaje potępiona za ostoję tożsamości – trwały podmiot. Na scenę wtaczają się „struktury” i antropologia, jak chce tego Claude Lévi-Strauss, staje się semiologia, czyli teorią znaków. Język – ukochany przedmiot strukturalistów – nie pozostaje już na służbie człowieka, to człowiek podporządkowa-

ny jest „systemom znaczącym”. „Decydują struktury, a nie człowiek! Człowiek jest już niczym!” (s. 128).

Analiza fenomenologiczna ustępuje miejsca metodzie „dekonstrukcji”. W świecie nie-tożsamości nie będzie już przecież można poszukiwać sensu „dla mnie” – mnie już po prostu nie ma. Można badać dyskurs, interpretować jego strukturę poprzez transpozycję, demontaż *etc.*

Strukturalizm (semiologia) wraz z utratą wiary w dialektykę traci też wiarę w możliwość pogodzenia i integracji tego, co irracjonalne z rozumem. Jedyne skuteczne sposoby takiej integracji – mity i ideologie – są fałszywe fundamentalnie, to znaczy, że przekładają to, co inne, na język tego samego. Pokolenie semiologów zadaje więc sobie nową pracę, jest nią analiza zachodniego dyskursu jako dyskursu zmistyfikowanego. „Zadaniem jest teraz dekonstrukcja tego, co zjawia się u podstaw panującego języka Zachodu (logika tożsamości) i krytyka historii traktowanej odtąd jako mit, to znaczy skuteczne, pozba-

<sup>2</sup> M. Merleau-Ponty: *De Mauss a Claude Lévi-Strauss*. W: *To samo i inne...*, *Signes*. Paris 1960, s. 155 (cyt. za V. Descombes: s. 90).



wione jednak prawdy, rozwiązanie konfliktu między tym samym i innym” (s. 132).

Zanim dojdziemy do kresu czasów („Kres czasów” to tytuł ostatniej części pracy Vincenta Descombes) mamy więc po drodze jeszcze dwa przystanki. Pierwszy z nich to „Krytyka historii (Foucault, Althusser)”, drugi natomiast to „Różnica (Derrida, Deleuze)”.

Marksizm Louisa Althussera musi zatem dokonać próby zerwania z dialektyką, z historią, z człowiekiem. Musi próbować ukonstytuowania się na zasadach innych niż zmistyfikowane. Stąd pochodzi przeto projekt marksizmu jako krytyki ideologii, tu musi pojawić się „cięcie epistemologiczne”, tu wreszcie wyłoni się jako konieczny Kontynent Nauki Marksowskiej. Klęska przed-majowego marksizmu jest, z tej perspektywy patrząc, klęską niekonsekwencji i niemożności. Zinstytucjonalizowany – opowiedział się bowiem po stronie tożsamości (*status quo*) – i w ten oto sposób stoczył się na pozycje fenomenologiczne.

Konfrontacja z „przedmiotem rzeczywistym” (że posłużymy się tu określeniem Alt-

hussera) stanowiła dla francuskiej klasy intelektualnej naukę bezwzględnie pożyteczną. W jej następstwie powstał bowiem projekt rewolucyjny – metafizyka różnicy niedialektycznej, czyli Próba Przechytrzenia Hegla.

Jacques Derrida i Gilles Deleuze proponują więc filozofię prawdziwie krytyczną. Będzie to z jednej strony „myśl nieobecności”, czyli jakby ustawiczne nękanie sensu, nękanie tekstu podejrzeniem dwoistości. Z drugiej natomiast, program prawdziwego anarchizmu, bezgranicznego koczowania. I już jesteśmy u kresu czasów. Już oswoiliśmy inność, wielość, różnicę. Już wiemy, że to ona była zawsze, a tożsamość to tylko złudzenie i pycha młodości. Historia to baśń, to jedna z możliwych opowieści, które snuć się odtąd będą bez końca.

Rozum – dodajmy od siebie – osiągnął wreszcie samoświadomość, poznał siebie, uzyskując tym samym wolność absolutną. W tym samym momencie skończył przeciw Heglowi, to znaczy ustąpił pola nie-rozumowi. Albo – co jak się wydaje zakłada autor książki „To samo i inne” – to nie był ten rozum, o który cho-

dziło. Proroctwo ostatnich słów obiecuje nadzieję: „Nadejdzie niewątpliwie moment, w którym trzeba będzie ponownie rozważyć początkową hipotezę: wyrzec się **bytu** i zachować owo **dla mnie**. I wziąć pod uwagę inną możliwość: uwolnić się od tego **dla mnie**, ażeby uchronić **byt**” (s. 227).

Opowiedzenie tej książki jest opisaniem drogi, charakterystyką szlaku: „Wychodzimy na skraj lasu, idziemy przez łąki i pola, początkowo wzdłuż parkanu”<sup>3</sup>. Postawmy teraz pytania oczywiste dla każdego turysty: czy ten szlak jest tylko

dla „wprawionych i mniejszych grup”? Czy nie lepiej chadzać bezdrożem? A może utkniemy tylko w krzakach opuszczając trasy znakowane? Czy możliwe są jakieś inne szlaki? Są różne przewodniki, odpowie Stary Wytrawny Turysta. Ja polecić mogę ci ten...

I jeszcze coś o „przedmiocie rzeczywistym”. Wydawnictwo Spacja publikuje rzeczy bardzo dobre. Chciałoby się – ach, te pragnienia, czy nie należałoby ich zdemistyfikować? – czytać tę książkę wydaną bardziej wytwornie, bardziej wygodnie, a może nawet z obrazkami?

<sup>3</sup> B. Kucharski: *Ziemia Szczecińska – szlaki piesze. Przewodnik*. Poznań 1988, s. 77.