

Janusz Sidorek

O TOŻSAMOŚCI

Poniższe uwagi sformułowane zostały przez filozofa zaproszonego do współpracy przez socjologów¹. Filozof zdaje sobie sprawę z tego, że nie wszystkie jego rozterki mogą znaleźć zrozumienie u przedstawicieli pokrewnej, ale przecież wyraźnie odróżnionej dyscypliny. Z drugiej wszakże strony chce wierzyć, że skoro go zaprosili, może sami odczuwają potrzebę namysłu nad pewnymi podstawowymi kategoriami, którymi posługują się w swej codziennej pracy. Nie, by uważał, że postępują bezrefleksyjnie i on dopiero mógłby ich pouczyć o jakimś rzekomo głębszym sensie ich działalności. Od takich uroszczeń jest jak najdalej. Ale wie też, że obowiązują ich pewne standardy naukowości, których nie wolno im bezkarnie naruszać. I właśnie dlatego proponuje spojrzenie z nieco innej niż ich własna perspektywy, mianowicie z perspektywy świadomie przyjmowanej naiwności. Jemu wolno, a im może też się na co przyda, nawet jak się na niego obruszą.

*

Legenda głosi, że w połowie VI w. przed Chrystusem, gdy Grecy dopiero wyruszyli w drogę mającą ich z czasem doprowadzić od mitu do logosu, siedmiu mędrców złożyło w ofierze Apollinowi to, co mieli najcenniejszego: maksymy „pomagające ludziom w życiu”². Sentencje te, wykute na ścianie przedsionka świątyni w Delfach, wywarły istotne piętno na kształcie greckiej kultury. Platon, który przytacza tę opowieść w swym *Protagorasie* (343 a–b), za godne odnotowania uznaje dwie z nich: przypisywane Pittakosowi z Mityleny powiedzenie „Niczego nad miarę” oraz wezwanie Chilona Lakończyka „Poznaj samego siebie”. Chwali przy tym ich „lakońską zwięzłość”, którą nazywa „sposobem filozofowania u dawnych”. Z drugiej wszakże strony to, co u „dawnych” mogło być przedmiotem podziwu, w czasach Platona zaczynało już budzić analityczną ciekawość. Cóż to bowiem znaczy, że poznajemy „siebie samych”

¹ Tekst napisany w ramach badań statutowych „Tożsamości kulturowe w Europie – ciągłość i zmiana” nr KES/S/01/14 pod kierownictwem prof. SGH dr hab. Elżbiety Firlit.

² Pauzaniusz, *Wędrówka po Helladzie*, 10, 24, 1. Autor ten jest o tyle ważny, że był prawdopodobnie ostatnim znanym nam pisarzem, który oglądał te sentencje na własne oczy.

czym takie poznanie różni się od poznania wszelkich innych rzeczy i dlaczego jesteśmy do tego wzywani? W ten oto sposób zapoczątkowany został jeden z najważniejszych tematów filozofii, przewijający się przez całą tradycję, od jej greckich początków aż po czasy współczesne. W poniższym szkicu nie będę zajmował się licznymi odpowiedziami, jakie tu padały – przedsięwzięcie takie, nawet pomyślane w sposób skrajnie uproszczony i pobieżny, wymagałoby obszernej monografii. Zamiast tego chciałbym poświęcić nieco uwagi samej strukturze pytania o tożsamość oraz rozważyć pewne płynące z niej konsekwencje.

Wydaje się bowiem, że najprostszym sposobem pójścia za wezwaniem Chilona jest postawienie sobie prostego pytania: „Kim jestem?”. Ale pytanie to można sformułować na co najmniej dwa różne sposoby, przy czym o różnicy rozstrzyga rozumienie słówka „być”. Aby więc móc to pytanie postawić, najpierw trzeba, świadomie bądź nie, dokonać zasadniczego rozstrzygnięcia ontologicznego³. Nie wchodząc w szczegóły, można tu przyjąć dwa sformułowania: „Kim się stałem?” oraz „Kim mam być?”. Różnicę między tymi sformułowaniami najprościej uchwycić, gdy zestawimy je ze sobą możliwe odpowiedzi.

I tak odpowiedź na pierwsze z tych pytań jest zwykłym zdaniem oznajmującym, które może być prawdziwe albo fałszywe. Jak wiadomo, Edyp żywił fałszywe przekonanie co do swej tożsamości, co pociągnęło za sobą tragiczne konsekwencje. Z drugiej strony Konrad Wallenrod, który dzięki zabiegom starego wajdeloty poznaje prawdę o swym pochodzeniu, także nie może uniknąć tragicznego losu. W przeciwieństwie do tego odpowiedź na drugie ze wskazanych wyżej pytań, gramatycznie będąca jawnym bądź zamaskowanym imperatywem, wymyka się prostemu kryterium weryfikacji. O kimś, kto umyślił sobie zostać milionerem, ale skończył jako żebrak, nie powiemy, że dokonał fałszywego wyboru, co najwyżej można uznać, że nieroztropnie ocenił swoje możliwości. A gdy mówimy, że życie weryfikuje nasze projekty, używamy języka w sposób metaforyczny. Projekty mogą być roztropne albo nieroztropne, realistyczne albo oderwane od rzeczywistości, ale nie prawdziwe albo fałszywe.

Jeśli jednak przyjrzymy się nieco uważniej obu pytaniom, zauważymy, że wskazana różnica – możliwość zakwalifikowania odpowiedzi jako prawdziwych lub fałszywych w pierwszym przypadku i jej brak w drugim – jest konsekwencją czegoś położonego nieco głębiej, choć dającego się uchwycić również na płaszczyźnie czysto językowej. Wprawdzie gramatycznie oba pytania sformułowane są w czasie teraźniejszym, ale logicznie pierwsze z nich wyraźnie odnosi się do przeszłości, podczas gdy drugie – do przyszłości. „Kim się stałem?” – to przede wszystkim pytanie o moją historię, o to, co już się dokonało i na co albo w ogóle nie mam wpływu, albo też

³ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 63 i n.

mam wpływ tylko ograniczony. Gdy pytam „Kim mam być?”, odnoszę się do tego, kim będę, choć może jeszcze nie jestem⁴.

Mogłoby się wydawać, że to temporalne zróżnicowanie możliwego pytania „Kim jestem?” prowadzi wprost do znanego przeciwstawienia Karla Poppera⁵: ten, kto swą tożsamość określa poprzez odwołanie się do swej historii, a więc do tak czy inaczej rozumianej przeszłości, żyje (albo przynajmniej wyobraża sobie, że żyje) w społeczeństwie zamkniętym, w którym wszystko już się rozstrzygnęło, reguły zostały ustanowione, a ich uzasadnienia dostarcza tradycja. Natomiast ten, kto otwiera się na przyszłość, na to, czego jeszcze nie ma, ale co „ma” być, sytuuje się (faktycznie albo tylko postulatywnie) w społeczeństwie otwartym. Dla pierwszego ważne jest trwanie i wszelką zmianę traktuje jako czynnik destrukcyjny, podczas gdy drugi jest świadomym podmiotem działania, w którym odnajduje samookreślenie. Pierwszy już jest, podczas gdy drugi dopiero się staje.

Takie ujęcie byłoby jednak nazbyt daleko idącym uproszczeniem. W gruncie rzeczy oba pytania zawsze są komplementarne. Edyp wprawdzie żywi fałszywe przeświadczenie co do tego, kto jest jego ojcem, ale zarazem wie (i przypadkowo tu się nie myli), że jest królewskim synem, któremu wolno zabić w równej walce każdego napotkanego intruza, nie wolno natomiast uchylić się od intelektualnego pojedynku z potworem tyranizującym gościnne miasto. Podobnie Konrad Wallenrod wie, że obowiązują go zasady rodowej zemsty, że nie wolno mu zapomnieć o swych przodkach. Można więc powiedzieć, że obaj przywołani bohaterzy kierują się formułą: „Ponieważ jestem taki a taki, muszę postąpić tak a tak”. To, kim się stałem, określa to, kim mam być. Ale pomiędzy oba człony tej formuły – oba sposoby rozumienia pytania „Kim jestem?” – wkracza tu coś jeszcze. Jestem królewskim synem, to znaczy: należę do grupy królewskich synów, więc obowiązują mnie reguły odmienne od tych, które kierują życiem zwykłych ludzi. Ponieważ jestem królewskim synem, mam być bohaterem. Jestem Litwinem, to znaczy: jestem jednym z tych, dla których zasada zemsty jest najwyższym imperatywem. Ponieważ jestem Litwinem, nie wolno mi zachować lojalności wobec morderców mych rodziców. Tak więc można powiedzieć, że w obu

⁴ W tym miejscu warto może – wbrew początkowym deklaracjom – zwrócić uwagę, że świadomość tych *modi* temporalnych po raz pierwszy pojawia się w *Wyznaniach* św. Augustyna (por. XI, zwł. 27 i n.), kiedy odkrywa on, że to właśnie teraz, poprzez sposób, w jaki odnoszę się do mojej przyszłości, zarazem określam sens przeszłości, a więc tradycyjna relacja między „Kim jestem?” i „Kim mam być?” może ulec tu odwróceniu. Później świadomość ta w całej pełni dochodzi do głosu u Kierkegarda, który swe „stadia na drodze życia” określa właśnie poprzez sposób odnoszenia się jednostki do teraźniejszości, przeszłości i przyszłości oraz konsekwencje, jakie stąd wynikają dla jej tożsamości. Choć stadia te są od siebie całkowicie niezależne, to właśnie rozpacz z powodu niemożności samookreślenia może motywować do „skoku” z jednego stadium do drugiego.

⁵ Por. K. R. Popper, *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*, tłum. H. Krahelska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, t. I, s. 221 i n.

przypadkach relacja pomiędzy odpowiedziami na pytania „Kim się stałem?” i „Kim mam być?” zapośredniczona jest przez wykraczającą poza indywidualne losy świadomość tego, kim „my” jesteśmy.

Oczywiście możemy wyobrażać sobie historie alternatywne, także w odniesieniu do bohaterów literackich⁶. Możemy pomyśleć sobie, że Edyp, przejęty grozą delfickiej wyroczni, skromnie ustąpił drogi Lajosowi, a po przybyciu do Teb nic nie chciał słyszeć o Sfinksie, Jokastę oglądał tylko z daleka i założył warsztat garncarski, w którym w spokoju ducha dożył swych dni. Możemy też wyobrazić sobie Konrada, który wprawdzie dał wiarę słowom wajdeloty, ale ożywiony wpojonym mu przez rycerzy Zakonu Szpitala Najświętszej Maryi Panny duchem chrześcijańskim porzuca myśl o zemście i staje się aktywnym działaczem na rzecz pojednania niemiecko-litewskiego. W obu przypadkach formuła „Ponieważ jestem tym a tym, mam być taki a taki” przekształciłaby się w „Mimo że jestem tym a tym, mam być taki a taki”. Odniesienie „ja” do „my” nadal pozostaje w mocy, choć teraz przybiera odmienną postać: afirmacja zostaje zastąpiona negacją.

Dotychczasowe rozważania prowadzą do wniosku, że nie mogę sobie odpowiedzieć na pytanie „Kim jestem?”, pomijając podobnie brzmiące, ale jednak wyrażnie odmienne pytanie „Kim jesteśmy?”. To pytanie, choć gramatycznie różni się od poprzedniego tylko liczbą – pojedynczą w pierwszym przypadku, mnogą w drugim – w istocie ma nieco odmienną strukturę. Widać to wyraźnie, gdy przyjrzymy się naszym historiom alternatywnym. Zapewne Edyp, który postąpiłby inaczej, niż znamy to z opowieści Sofoklesa, spotkałby się z pogardą innych królewskich synów. Podobnie Konrad, porzucając myśl o zemście, nie mógłby liczyć na szacunek swych ziomków. I wcale nie musimy sobie wyobrażać, że musiał mieć miejsce jakiś zjazd królewskich synów archaicznej Grecji, na którym – po wnikliwym rozpatrzeniu wszystkich okoliczności – zdecydowano o infamii, werdykt taki może (a nawet musi) wydać każdy, kto określa się jako królewski syn, przy czym przemawia wtedy w imieniu „nas wszystkich”. Byłby to zatem również sam Edyp, jeśli nadal utożsamiałby się ze swym królewskim pochodzeniem. Tak więc to nie liczebność owego „my” rozstrzyga o różnicy. Znacznie ważniejszy jest dołączający się tu czynnik normatywny. „Jeżeli mam być jednym z tych a tych, to powinienem stać się taki a taki” – albo w drugą stronę: „Jeżeli stałem się jednym z tych a tych, to powinienem być taki a taki”⁷. To „powinienem” stawia mnie wobec pewnych wymogów, którym mogę

⁶ Niezrównane przykłady takiego alternatywnego traktowania szacownych zabytków literackich można znaleźć w *Księdze apokryfów* Karela Čapka.

⁷ Różnica między tymi dwoma sformułowaniami jest dość istotna. W pierwszym przypadku punktem wyjścia jest drugie z przeciwstawionych na początku pytań i normy „my” kształtują odpowiedź na pierwsze, w drugim mamy do czynienia z sytuacją odwrotną: zaczynam od pierwszego i poprzez „my” dochodzę

podobać lub nie, a jeśli już, to w mniejszym bądź większym stopniu. W konsekwencji występowanie normy otwiera tu możliwość wartościowania: mogą być lepszy albo gorszy. Jeżeli więc odpowiedź na pierwsze z pytań postawionych w liczbie pojedynczej dopuszczała możliwość kwalifikacji w kategoriach „prawda – fałsz”, to w przypadku odpowiedzi na pytanie postawione w liczbie mnogiej jako analogon występuje rozróżnienie „dobro – zło”. O ile przy tym różnica między prawdą i fałszem ma charakter absolutny (półprawda jest fałszem), to między dobrem i złem rozpościera się szerokie spektrum możliwości pośrednich: pojęcia te wyznaczają krańce skali, na której możemy odróżniać to, co lepsze, od tego, co gorsze.

Należy tu jednak wyrażać się w sposób nieco bardziej precyzyjny. W filozofii analitycznej standardowo odróżnia się co najmniej trzy sposoby użycia słowa „dobry”⁸. I tak w języku potocznym najbardziej rozpowszechniony jest ten, gdy mówimy, że coś jest „dobrą rzeczą”, jest „czymś dobrym”, a więc czymś, co dobrze jest mieć (np. wiedzę, cnotę, majątek), albo dobrze jest robić (np. prowadzić zdrowy tryb życia). Co innego jednak mamy na myśli, gdy mówimy, że coś jest „dobrym czymś” – jest np. dobrym dziełem sztuki, dobrym narzędziem, albo że ktoś jest dobrym piechurkiem⁹. Generalnie chodzi o to, że coś (albo ktoś) jest dobrym reprezentantem swej klasy, że odpowiada definiującym tę klasę standardom. Różnica między tymi dwoma sposobami użycia słowa „dobry” uchwytana jest już na poziomie syntaktycznym: w pierwszym wypadku słowo to występuje w pozycji orzecznika, w drugim – przydawki. Dlatego można tu mówić o „dobru orzecznikowym” albo „predykatywnym” z jednej strony i „dobru przydawkowym” albo „atrybutywnym” z drugiej. Rzecz jasna, w potocznej, niezbyt starannej mowie nierzadko naginamy reguły gramatyki i mówimy jedno, mając na myśli drugie. Ale logiczna różnica między tymi dwoma znaczeniami słowa „dobry” jest łatwo uchwytana i na ogół kontekst wypowiedzi nie zostawia tu żadnych wątpliwości. Od tych dwu znaczeń słowa „dobry” należy wyraźnie odróżnić jego sens moralny, odgrywający pierwszoplanową rolę w etyce. Takie „dobro” w pierwszym rzędzie odnosi się do osób, a dopiero wtórnie do ich czynów, postaw, intencji itp. i poza tą sferą nie znajduje zastosowania. Filozofowie mogą spierać się o to, czy to moralne znaczenie słowa ma charakter autonomiczny, czy też za pomocą mniej

do drugiego. Można też powiedzieć, że o ile w pierwszym przypadku mamy do czynienia z aspiracjami, a w każdym razie z czymś, co leży w zakresie naszej swobody, a więc że dominuje tu perspektywa przyszłościowa, to w drugim, przeciwnie, raczej chodzi o coś, co nam się kiedyś przytrafiło (choć może było efektem naszego mniej czy bardziej świadomego wyboru) i od czego nie potrafimy albo nie chcemy uciec; w każdym razie istotne jest tu odniesienie do przeszłości.

⁸ Syntetyczny przegląd można znaleźć w: W. Galewicz, *Analiza dobra*, Wydawnictwo UJ, Kraków 1988, s. 6 i n. Częściowo korzystam tu z tej pracy.

⁹ Warto może odnotować, że właśnie taki sposób posługiwania się słowem „dobry” dominuje w dialogach Platona.

czy bardziej wyrafinowanych zabiegów da się je zredukować do któregoś ze znaczeń wyżej wskazanych, ważne jest to, że używając go, nie mamy żadnych wątpliwości co do jego odrębności.

Wróćmy teraz do naszego wyводу. Jest rzeczą oczywistą, że „dobro”, o które chodzi w rozpatrywanym przypadku, to „dobro” w sensie atrybutywnym, choć oba pozostałe znaczenia też mogą tu pobrzmiwać. Charakterystyczną cechą tak rozumianego „dobra” jest jego podwójne zrelatywizowanie: po pierwsze, to, co jest „dobrym X”, wcale nie musi być „dobrym Y” (dobry pianista nie musi być dobrym kucharzem), a po drugie, oceny zawsze mają tu charakter porównawczy i za punkt odniesienia przyjmują pewną przeciętną, która może się zmieniać (komputer dziś oceniany jako bardzo dobry jutro może okazać się marny). Tu ważna jest pierwsza z tych relatywizacji. Musimy bowiem pamiętać, że wartościowanie, które teraz mamy na uwadze, dotyczy mnie samego, tego, który idąc za wezwaniem Chilona, zadaje sobie pytanie „Kim jestem?” i od razu zostaje postawiony w obliczu zasadniczej kwestii „Cóż jestem wart?”. Otóż nietrudno zauważyć, że odpowiedź na to ostatnie pytanie w istotny sposób uzależniona jest od treści odpowiedzi na pytanie „Kim jesteście?”. Gdy kwalifikuję siebie jako „jeden z takich a takich”, zarazem wyznaczam płaszczyznę, na której jestem oceniany (lub sam siebie oceniam) jako lepszy lub gorszy. Innymi słowy: treść odpowiedzi na pytanie „Kim jesteście?” określa sens pytania „Jaki jestem?”.

Tu jednak znowu potrzebne są pewne uściślenia. O co właściwie pytam, gdy zadaję pytanie „Kim (my) jesteście?”, o jakich „nas” tu chodzi? W codziennym życiu występujemy w niezliczonej ilości rozmaitych ról, pełniemy różnorodne funkcje, wchodzimy w rozmaite interakcje ze znanymi sobie i nieznanymi osobami. We wszystkich tych sytuacjach potrzebne są nam pewne sprawności, które lepiej lub gorzej udało nam się opanować, niekiedy w sposób doskonały, a niekiedy wcale. Pewne z nich wydają nam się ważne, inne nie mają większego znaczenia, a są też takie, z których istnienia zapewne w ogóle nie zdajemy sobie sprawy. Ale z czysto formalnego punktu widzenia w każdej z takich sytuacji – chcąc nie chcąc – stajemy się elementem jakiejś klasy, jakiegoś zbioru, do którego może zostać przyłożona miara oceny. Gdy gotuję obiad, jestem kucharzem, gdy siadam za kierownicą, jestem kierowcą, gdy spotykam się z moimi dziećmi, jestem ich ojcem, a gdy staję przed studentami, jestem wykładowcą. Odpowiednio do tego mogę powiedzieć: my – kucharze, my – kierowcy, my – ojcowie, my – wykładowcy. To „my” nie implikuje żadnej więzi, która mogłaby łączyć mnie z innymi kucharzami, kierowcami, ojcami czy wykładowcami. Ważne jest tylko, że znalazłem się w gronie osób (czy może raczej zostałem do niego zaliczony), które można jednoznacznie uporządkować według skali „lepszy–gorszy” i że zostało mi na tej skali wyznaczone jakieś miejsce. „My” znaczy więc tyle co „my

– którzy jesteście pod jakimś względem porównywalni”, „my – którzy jesteście pod jakimś względem lepsi albo gorsi”.

To bycie lepszym albo gorszym niekiedy jest dla nas ważne – wówczas możemy odczuwać dumę, gdy jesteście „dobrzy”, i wstyd, gdy zawadzimy. Niekiedy traktujemy je z pewnym lekceważeniem, choć jeśli przypadkiem okazemy się wcale nie najgorsi, może nam to jakoś schlebiać, a porażkę przyjmujemy z niejakim zażenowaniem. Niekiedy jednak sama próba umieszczenia nas w takim szeregu może się wydać absurdalna. Ktoś, kto wyrobił sobie nawyk prawdomówności, może z dumą oznajmić: „Ja nie potrafię kłamać”. Taki ktoś, umieszczony w szeregu łgarzy, z całą pewnością nie będzie „dobry”, raczej zajmie on pozycję pośród „najgorszych”. Ale nie powie przecież o sobie „Jestem złym kłamcą”, ani tym bardziej nie będzie z powodu tej negatywnej oceny odczuwał wstydu, raczej będzie twierdził, że w ogóle kłamcą nie jest i nie chce mieć z nimi nic wspólnego. Będzie więc protestował przeciw temu, by wespół z nimi mówić „my”.

Można zatem powiedzieć, że pytanie o tożsamość jest pytaniem o to, jako kto chcemy (albo „mamy”) być dobrzy. Ktoś, kto świetnie gra na skrzypcach, może stąd czerpać poczucie własnej wartości. Gotów jest ze śmiechem przyznać, że marnie gotuje, jest fatalnym piechurem i w ogóle nie potrafi pływać. W niczym mu to nie przeszkadza i we własnych (a zapewne i w cudzych) oczach go nie deprecjonuje – właśnie dlatego, że pojmuje siebie jako skrzypka, a nie jako kucharza, piechura czy pływaka. Jest skrzypkiem i chce, aby tak właśnie go postrzegano, na tym polu odnosi swe życiowe sukcesy i porażki. O takim człowieku powiemy, że żyje swą sztuką i świata poza nią nie widzi. Może będziemy utyskiwać na różne praktyczne niedogodności zrodzone przez taką postawę, ale nie będziemy przecież mieli mu tego za złe, może nawet będziemy taki wybór podziwiać¹⁰.

Powyższy wywód mógłby skłaniać do wniosku, że gdy zadajemy sobie pytanie „Kim jesteście?”, na myśli mamy tych wszystkich „my”, którzy z takich czy innych względów są dla nas ważni, z którymi w większym bądź mniejszym stopniu skłonni jesteście się utożsamiać. Byliby to więc ci „my”, pośród których chcemy być raczej lepsi niż gorsi. Ta chęć bycia raczej lepszym niż gorszym często – choć nie zawsze słusznie – nazywana jest odniesieniem do wartości. Jeśli na to przystać, to można dojść do wniosku, że pytając o „nas”, pytamy zarazem o wartości, które chcemy z innymi dzielić. Albo – pomijając już całkiem owych innych – pytanie „Kim jesteście?” *de facto* redukuje się do pytania „Jakie wartości są dla mnie ważne, a jakie gotów jestem zlekceważyć?”.

¹⁰ Oczywiście tylko w pewnych granicach, o których niżej. Co dzieje się po ich przekroczeniu, to temat na odrębne rozważanie.

To ostatnie sformułowanie wyraźnie pokazuje, że omówiona tu kategoria „my”, choć może zostać uznana za konstytutywną dla odpowiedzi na pytanie „Kim jestem?”, nie do końca pokrywa się z tym, co mamy na myśli, gdy pytamy „Kim jesteśmy?”. Wyznacza ona pewną płaszczyznę oceny, ale sama nie może być źródłem żadnych ocen. Innymi słowy: gdy w ten sposób posługuję się słowem „my”, mogę jakoś opisać moją tożsamość („Jestem jednym z tych i jednym z tych itd., po części też jednym z owych itd., a z tamtymi nie chcę mieć nic wspólnego”), ale nie potrafię sobie wytłumaczyć, dlaczego mam być właśnie taki, dlaczego taka właśnie, a nie inna przynależność ma być dla mnie ważna. To pozostaje kwestią całkowicie otwartą.

Nie ma w tym niczego dziwnego. „My”, o którym wyżej była mowa, pomyślane było jako czysto abstrakcyjny zbiór, intelektualna konstrukcja, która umożliwia nam sensowne posługiwanie się słowami „dobry” i „zły” albo „lepszy” i „gorszy”. Ale nasze rzeczywiste życie nie toczy się przecież pośród abstraktów, lecz otaczają nas żywi ludzie, z którymi łączą nas rozliczne więzi, ludzie, którzy żywią najrozmaitsze przekonania, formułują sądy i oceny, manifestują swoje emocje itd. Skrzypek z przywołanego przykładu gra swój koncert nie dla abstrakcyjnego zbioru skrzypków, ale dla całkiem konkretnej publiczności, która gromkimi brawami nagradza jego mistrzostwo, albo z niesmakiem piętnuje potknięcia. To ostatnie może mieć miejsce również wtedy, gdy nasz artysta – mimo niedociągnięć – jest znacznie lepszym muzykiem niż większość jego słuchaczy. Ale posłuchać koncertu może każdy, natomiast od tego, kto wkracza na estradę, oczekujemy wirtuozerii. Oczekujemy, że nasz skrzypek okaże się dobrym skrzypkiem.

Sformułowanie „oczekujemy” odsyła nas do zupełnie innego rozumienia „my”. W naszym przykładzie będzie to znaczyło „my – publiczność zgromadzona w sali koncertowej”. Każdy z nas może swą tożsamość określać nieco inaczej, może być nawet tak, że poza chęcią posłuchania dobrej muzyki w dobrym wykonaniu nic nas nie łączy i nie istnieje żadna płaszczyzna, na której moglibyśmy być od siebie lepsi albo gorsi. A nawet gdyby taka albo takie istniały, wcale nie musimy o tym wiedzieć, to nie ma tu dla nas żadnego znaczenia. Wolno nam jednak posłużyć się pierwszą osobą liczby mnogiej, ponieważ wspólnie czegoś oczekujemy. Poza przypadkową okolicznością zgromadzenia w jednym miejscu i czasie łączy nas zatem wspólne uznanie pewnej normy, której jednak – w tym przypadku – bynajmniej nie chcemy stosować do siebie. Nie jesteśmy porównywani ze sobą, lecz to my porównujemy, nie jesteśmy oceniani, lecz to my oceniamy. Można zatem powiedzieć, że „my”, o które teraz chodzi, różni się od poprzedniego odmiennym odniesieniem do skali wartości: nie sytuuje się na niej, lecz nią rozporządza.

Jeżeli opuścimy salę koncertową i nadal będziemy chcieli posługiwać się słowem „my” w rozpatrywanym tu sensie, za punkt odniesienia możemy przyjąć

znów przypadkową okoliczność, że przyszło nam żyć w jednym miejscu i czasie¹¹, że przyszło nam żyć ze sobą. O ile „my” w znaczeniu rozpatrywanym w pierwszej kolejności zawsze wymagało jakiegoś dookreślenia (my – muzycy, my – piechurzy, my – kucharze itd.) i budowane było na przeciwstawieniu „nas” (którzy podlegamy jakiemuś wartościowaniu) „im” (którzy mu nie podlegają), a więc miało charakter ekskluzywny, o tyle teraz chodzi o coś wręcz przeciwnego. Nikogo nie chcemy wyłączać, nie tworzymy żadnych opozycji i przeciwstawień, raczej chodzi nam o tak czy inaczej rozumianych „wszystkich”. Dlatego wygodnie jest posłużyć się tu formułą „my wszyscy” – cokolwiek by to „wszyscy” miało znaczyć.

Wróćmy teraz do naszych pytań. Czy pytanie „Kim jesteśmy?” w sensie „Kim jesteśmy my wszyscy?” ma jakieś znaczenie dla sposobu, w jaki odpowiadam sobie na pytanie „Kim jestem?”, czy odpowiedź na pierwsze z tych pytań w jakikolwiek sposób determinuje treść odpowiedzi na pytanie drugie? Z pewnością jestem jednym z „nas wszystkich”, ale co z tego wynika dla pytań „Kim się stałem?” i „Kim mam być?”, czy w ogóle zachodzą tu jakieś związki? Nie chodzi przy tym o zależności o charakterze czysto empirycznym, uchwytnie w takich zjawiskach, jak moda, faktyczna stratyfikacja społeczna albo powszechnie deklarowane wartości, lecz o głębsze zależności strukturalne. Innymi słowy: Czy w ogóle mogę odpowiedzieć sobie na pytanie „Kim jestem?”, pomijając pytanie „Kim my wszyscy jesteśmy?”, a jeżeli nie, to dlaczego?

Wydaje się bowiem, że we współczesnych społeczeństwach mamy dość szeroki zakres swobody w określaniu swojej tożsamości. Samodzielnie wybieramy sobie profesje, sami określamy pola, na których jesteśmy w taki czy inny sposób aktywni, zakładamy rodziny albo żyjemy samotnie, zbijamy majątki albo klepiemy biedę, realizujemy marzenia albo pozwalamy im pozostać marzeniami i wszystko to może być dla nas mniej czy bardziej ważne. Nikt nas do niczego nie przymusza, wolno nam być takimi, jakimi być chcemy, a czy czerpiemy stąd satysfakcję, czy nie, to już kwestia naszej roztropności i stopnia, w jakim udało nam się opanować sztukę życia, choć czasem potrzebny jest też łut szczęścia. Co więcej, nie tylko sami odpowiadamy sobie na pytanie, kim być chcemy i co ma być dla nas ważne, ale także wolno nam tę odpowiedź traktować w sposób elastyczny. Piłkarz, który przez lata był bożyszczem tłumów, z wiekiem gra coraz gorzej. W takiej sytuacji może pogodzić się ze swoją porażką, uznać jej egzystencjalne uwarunkowanie i żyć wspomnieniami dawnej chwały. Nadal jest tym, kim był, choć pytanie, kim ma być, utraciło już dla niego swą doniosłość. Może jednak też powiedzieć sobie: „Wczoraj byłem zawodnikiem, dziś zostaję trenerem, sprawozdawcą sportowym albo prezesem potężnej firmy. Wczoraj

¹¹ Na przyjętym tu poziomie rozważań nie jest istotne, czy przez „miejsce” chcemy rozumieć wioskę, kraj, kontynent czy cały glob; podobnie jedność czasu może być traktowana w sposób węższy bądź szerszy.

ważne było dla mnie, by wygrać mecz, dziś nie ma to już znaczenia, znalazłem sobie inne pola, na których znów mogę być dobry, a może nawet najlepszy”. W ten sposób staje się on kimś innym, niż był, przekształca swą tożsamość, ale dzięki temu odzyskuje przyszłość¹². Tożsamość zatem jest czymś, czym możemy swobodnie rozporządzać, jest jedną z tych rzeczy, które „mamy” i z których wolno nam czynić lepszy lub gorszy użytek. „Kim mam być?” znaczy tu tyle, co „Kim być chcę?”.

A jednak nasza swoboda w rozporządzaniu tożsamością nie jest bezgraniczna. My wszyscy od każdego z nas czegoś wymagamy. Pierwsze – i może najważniejsze – ograniczenie pojawia się w sferze moralnej. Wspomniałem wyżej, omawiając trzy podstawowe znaczenia słowa „dobry”, że niektórzy filozofowie próbują znaczenie moralne wywieść z któregoś z dwóch pozostałych znaczeń. Tutaj ważna jest próba potraktowania znaczenia moralnego jako pewnej wyróżnionej odmiany znaczenia atrybutywnego. Warto teraz przyrzeć się argumentacji zwolenników takiego ujęcia¹³. Nie, by dyskutować jej zasadność ani tym bardziej, by uznawać ją za własną, ale raczej dlatego, że w sposób szczególnie wyraźny ukazuje ona związek, o który tu chodzi.

Najwygodniej zacząć od naszego skrzyпка, który „świata nie widzi” poza swą sztuką. Gdy twierdził, że nie potrafi gotować albo pływać i że wcale mu nie zależy na przyswojeniu sobie tych sprawności, gdyż chce być tylko skrzyпkiem, a nie kucharzem albo pływakiem, gotowi byliśmy przyznać mu prawo do takiej postawy. Ale gdyby takim samym tonem powiedział, że nie potrafi dotrzymać danego słowa albo powstrzymać się od rzucania oszczerstw na swych przyjaciół, oraz że go nie interesuje, czy pod tym względem jest dobry, czy zły, gdyż podobnie jak z tamtymi, i z tymi sprawnościami nie chce się identyfikować, zapewne uznalibyśmy, że przekroczona tu została granica, której nikomu przekraczać nie wolno¹⁴. Umiejętności gotowania albo pływania – podobnie jak i wirtuozerii w grze na skrzyпkach – od nikogo nie wymagamy, ale żądamy, by każdy z nas dotrzymywał słowa i potrafił powstrzymać się od rzucania oszczerstw. Co więcej, żądamy, aby każdy z nas właśnie tę sprawność – sprawność postępowania zgodnego z normami moralnymi – uznał za ważną dla siebie, a więc by włączył ją do swojej tożsamości. Dzieje się tak, ponieważ chodzi tu o normy, które

¹² Jeśli zwrot „odzyskać przyszłość” może się komuś wydać nazbyt metaforyczny, a przez to nieokreślony, zamiast tego może powiedzieć, że pytanie „Kim mam być?” znów staje się pytaniem ważnym.

¹³ Por. np. E. Tugendhat, *Wykłady o etyce*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, zwłaszcza *Wykład trzeci*.

¹⁴ Przykład ten wzorowany jest na tym, jaki podaje Ludwig Wittgenstein w swym *Wykładzie o etyce* (w: idem, *Wykłady o religii i etyce*, tłum. W. Sady, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 77), by zilustrować to, co nazywa tam „wartościami absolutnymi”. Według Wittgensteina nie sposób o nich sensownie mówić, gdyż za ich pomocą chcemy „przekroczyć granice świata, a zatem granice sensownego języka” (ibidem, s. 84). Referowane tu ujęcie dobra w sensie moralnym jako pewnej wyróżnionej odmiany dobra atrybutywnego jest próbą osadzenia tego, co absolutne, „w granicach świata”.

w ogóle umożliwiają funkcjonowanie jakiegokolwiek wspólnoty i sensowną współpracę jej członków. A ponieważ my wszyscy musimy ze sobą współżyć, każdy z nas jest zainteresowany tym, by każdy inny traktował te normy jako coś dla siebie ważnego. Nie interesuje nas, czy ktoś tego chce, czy nie; jeśli jest jednym z nas, musi tak siebie pojmować i my, nie pytając go o zgodę, tak go traktujemy. „To by znaczyło: gdy ktoś zawodzi co do tej centralnej sprawności polegającej na byciu członkiem wspólnoty, wtedy jest nie tylko złym tym a tym, złym szachistą albo złym kucharzem, lecz jest zły po prostu. Także to bycie złym należy rozumieć przydawkowo, tylko że teraz to, w czym jest się złym, nie jest jakąś funkcją pośród innych, lecz jest się złym właśnie w istotnej dla wszystkich członków wspólnoty funkcji polegającej na tym, że jest się członkiem wspólnoty”¹⁵. I właśnie dlatego dobro i zło w sensie moralnym mają charakter „gramatycznie absolutny”: nadal są zrelatywizowane do „nas”, ale teraz to już nie są „jacyś my”, lecz „my wszyscy”. Można też powiedzieć, że mamy tu do czynienia ze szczególnym przypadkiem, gdy oba przeciwstawiane wyżej znaczenia słowa „my” – „my – którzy jesteśmy lepsi albo gorsi” oraz „my wszyscy” – pokrywają się ze sobą: ci, którzy rozporządzają skalą wartości, są zarazem tymi samymi, którzy na tej skali się umieszczają¹⁶. Mówiąc językiem nieco bardziej tradycyjnym: my wszyscy wymagamy od każdego z nas, by miał on sumienie, gdyż dla nas wszystkich jest ważne, jak każdy z nas traktuje sposób, w jaki odnosi się do kogokolwiek z nas.

Niezależnie od tego, czy przedstawiona tu – z konieczności w sposób bardzo skrótowy¹⁷ – próba redukcji „dobra” w sensie moralnym do „dobra” atrybutywnego jest przekonująca, czy też nie, wydaje się, że trafnie ujmuje ona jedną z granic, jaką „my wszyscy” wyznaczamy swobodnemu rozporządzaniu swą tożsamością przez każdego z nas. Ale wyciąganie stąd wniosku, że „dobrem” w sensie moralnym jest każde „dobro” atrybutywne bezwzględnie narzucane przez nas wszystkim każdemu z nas, byłoby chyba przedwczesne. Możliwe, że my wszyscy mamy prawo żądać od każdego z nas tylko tego, by ważne dla niego było respektowanie norm umożliwiających funkcjonowanie jakiegokolwiek wspólnoty, ale *de facto* żądania te idą znacznie dalej. Nie żyjemy przecież w abstrakcyjnych „jakichkolwiek” wspólnotach, ale we wspólnotach całkiem określonych: mających swoją historię, jakoś zlokalizowanych, kultywujących takie a nie inne obyczaje. I dlatego my wszyscy – my wszyscy

¹⁵ E. Tugendhat, *Zum Begriff und zur Begründung von Moral*, w: idem, *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, s. 319.

¹⁶ Właśnie dlatego przedstawioną tu argumentację można uznać za dość swobodną parafrazę sposobu, w jaki Kant uzasadnia swój imperatyw kategoryczny, przy czym kantowski „czysty rozum” zostaje tu zastąpiony rozumną (tzn. uzasadnioną) presją społeczną.

¹⁷ Nieco szerzej pisałem o tym w szkicu *O uzasadnianiu norm moralnych według Ernsta Tugendhata*, w: *Etyka u schyłku drugiego tysiąclecia*, red. J. Ziobrowski, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2013, s. 182 i n.

tu i teraz – wymagamy od każdego z nas, by obok norm moralnych uznał on za ważne dla siebie także normy obyczajowe. Dzieje się tak z dwóch powodów. Choć na płaszczyźnie argumentacyjnej normy moralne łatwo odróżnić od norm obyczajowych – te pierwsze zawsze pretendują do słuszności, podczas gdy te drugie mają charakter konwencjonalny i na ich rzecz przemawia jedynie ustalona tradycja, właśnie utarty obyczaj, toteż o ile te pierwsze z reguły pomyślane są w sposób uniwersalny, o tyle te drugie nie tają swej lokalności – to w praktyce codziennego życia często je się ze sobą miesza, a granica między nimi jest płynna. Jest tak nie tylko z powodu naszego intelektualnego lenistwa i myślowej niefrasobliwości, ale ważną rolę odgrywają tu też względy rzeczowe, mianowicie funkcja, jaką te drugie pełnią wobec pierwszych. Niewątpliwie obowiązuje mnie moralny nakaz okazywania szacunku wobec tych, którzy na mój szacunek zasługują. Zwolennik etyki uniwersalnego szacunku może nawet uznać ten nakaz za normę podstawową, z której wywodzi wszystkie inne. Ale jeżeli mam ten szacunek okazywać tu i teraz, mogę to uczynić tylko za pomocą konwencjonalnych form i gestów tu i teraz przyjętych. Ten, kto kontestuje obyczaj, zarazem pozbawia się środków umożliwiających mu zastosowanie się do moralnego imperatywu. I właśnie dlatego my wszyscy (żyjący tu i teraz) żądamy od każdego z nas, by kultywowanie „naszych” obyczajów uznał za rzecz dla siebie ważną, by starał się być w tym „dobry”. Uchybienia w tym zakresie skłonni jesteśmy tolerować u „obcych”, ale dla „swoich” jesteśmy bezwzględni. Można to przyrównać do naszej świadomości językowej: wiemy, że różni ludzie mówią różnymi językami (w których mogą wypowiadać się mądrze lub gadać głupstwa, mogą dawać świadectwo prawdzie lub beczelnie łgać), ale jeżeli „my” mamy się ze sobą porozumieć, musimy posłużyć się „naszym” językiem, i dlatego od każdego z nas wymagamy, by go „dobrze” opanował, by był w nim „dobry”, a więc by to, jak się nim posługuje, było dla niego ważne, by włączył to do swej tożsamości.

Tego wszystkiego my wszyscy wymagamy od każdego z nas. Ale do tego dochodzi coś jeszcze. Od niektórych spośród nas wymagamy czegoś więcej. Można tu mówić o wymogach warunkowych, związanych z rolami, jakie pełniimy wobec innych. Tak jest w przypadku niektórych ról profesjonalnych. Gdyby nasz skrzypek zmienił pogląd na świat i powiedział nam: „Owszem, mogę wam zagrać koncert, ale czy to zrobię dobrze czy źle, nie ma dla mnie znaczenia, zależy mi jedynie na tym, by zgromadzić środki finansowe na przeprowadzenie ważnej dla mnie akcji charytatywnej”, zapewne przyznalibyśmy mu prawo do takiej postawy, w najgorszym razie nasz aplauz byłby nieco mniej gorący, a zebrane przezeń środki – skromniejsze. Gdybyśmy jednak usłyszeli od lekarza: „Wcale mi nie zależy na tym, czy leczę cię dobrze czy źle, to nie ma dla mnie żadnego znaczenia, ja swoje poczucie wartości czerpię z sukcesów, jakie odnoszę na polu filatelistyki”, naszą reakcją byłoby oburzenie. Nikt

nie musi być lekarzem, sędzią albo ratownikiem górskim, ale od tych, którzy nimi są, wymagamy, by się utożsamiali ze swym zawodem, by to, jak go wykonują, było dla nich czymś ważnym. Nieprzypadkowo niektóre grupy zawodowe ukształtowały własne kodeksy etyczne, które na ich członków nakładają pewne dodatkowe w stosunku do etyki powszechnej, swoiste dla danej profesji obowiązki. Ale by móc tym obowiązkom podlegać, trzeba je uznać za swoje, trzeba je włączyć do swej tożsamości.

To warunkowe wymaganie związane z rolą dotyczy zresztą bynajmniej nie tylko ról zawodowych. I tak np. nikt nie musi mieć dzieci, ale jeśli je ma, powinien być dobrą matką albo dobrym ojcem i to, jak wywiązuje się ze swych rodzicielskich obowiązków, powinno być dla niego ważne, a więc znowu: powinien utożsamiać się z tą rolą, włączyć ją do swej tożsamości. Uogólniając, można chyba powiedzieć, że my wszyscy wymagamy od każdego z nas, by jeśli pełni on rolę, którą my wszyscy uznajemy za ważną, uznał ją za ważną także dla siebie. Ta konstatacja na pierwszy rzut oka mogłaby wydać się pustą tautologią, tak jednak nie jest, gdyż zwrot „uznawać jakąś rolę za ważną” w obu jej członach występuje w odmiennych znaczeniach. My wszyscy uznajemy niektóre role za ważniejsze od innych, gdyż od tego, jak są one pełnione, zależy pomyślność każdego z nas, mamy żywotny interes w tym, by były one pełnione możliwie dobrze. Ktoś uznaje jakąś rolę za ważną dla siebie, to znaczy, że chce (albo przynajmniej zgadza się), by jego wartość oceniać poprzez to, jak tę rolę pełni, a więc od tego, czy gra ją „dobrze”, czy też „źle”, uzależniać to, czy on sam jest „dobry”, czy „zły”. Innymi słowy: doniosłość niektórych ról sprawia, że nie sposób ich pełnić mimochodem; możemy albo nie pełnić ich wcale, albo też – jeśli jednak pełnić je chcemy – musimy się z nimi utożsamiać. Jeżeli się ich podejmujemy, tym samym ograniczamy naszą swobodę dysponowania własną tożsamością.

Zgodnie z dotychczasowymi ustaleniami pytanie „Kim jestem?” w znacznej mierze da się sprowadzić do pytania „Z czego chcę być dumny i czego – w razie porażki – gotów jestem się wstydzić?”. Ale bywa przecież i tak, że uczucia dumy i wstydu wcale nie odnosimy do własnych sukcesów i porażek, ale do tego, jacy „my” jesteśmy. O jakich „nas” tu chodzi?

Znowu wygodnie będzie zacząć od przykładów. Ktoś może być dumny z tego, że jego przodkowie położyli wielkie zasługi dla Rzeczypospolitej. Jeśli wyznaje zasadę *noblesse oblige*, będzie to znaczyło tylko tyle, że chce być taki jak oni, że chce, by mierzono go ich miarą, a więc że stawia sobie wymagania znacznie wyższe niż te, które gotów jest odnosić do innych ludzi, z nie tak znacznych rodów. Treść odpowiedzi na pytanie „Kim się stałem?” służy mu za przesłankę, gdy pyta „Kim mam być?”. Ale może być i tak, że nie bierze sobie owej zasady do serca, nie traktuje zasług przodków jako osobiście do niego skierowanego przesłania, na pytanie „Kim mam być?” odpowiada w sposób całkowicie autonomiczny, a mimo to odczuwa dumę z tego, że

„my” okazaliśmy się lepsi niż inni. Ktoś inny – zagorzały zwolennik jakiejś drużyny piłkarskiej – dumny jest z wygranego przez nią meczu. Nie powie wtedy, że „oni” wygrali, lecz raczej będzie świętował „nasze” zwycięstwo. Może przy tym głęboko wierzyć, że okrzyki wznoszone przezeń na trybunie zmobilizowały piłkarzy i zwiększyły ich wolę walki, a więc że i on w jakiejś części przyczynił się do sukcesu. Ale mógł też oglądać mecz w telewizji, a mimo to odczuwa dumę, że „my” okazaliśmy się lepsi niż inni.

Oba powyższe przykłady można ująć w formułę: jestem dumny (albo odczuwam wstyd), ponieważ niektórzy spośród nas są lepsi (albo gorsi) niż porównywalni z nimi niektórzy spośród innych. Określenia „lepszy” i „gorszy” mają tu wyraźny sens atrybutywny: jesteśmy lepszymi obywatelami, lepszymi piłkarzami. Ale przecież to nie „my” nimi jesteśmy, są nimi jedynie niektórzy spośród nas. Kiedy mówię „my”, za podstawę nie przyjmuję owego abstrakcyjnego zbioru, który pozwala sensownie posługiwać się słowami „lepszy” i „gorszy”. Owszem, odczuwam dumę z powodu zwycięstwa „naszych” piłkarzy, ale z tego wcale nie wynika, że sam też chcę być oceniany jako piłkarz. Z drugiej strony to „my” nie znaczy też „my wszyscy”, lecz ma charakter zdecydowanie ekskluzywny i zawsze implikuje jakieś przeciwstawienie: „my” chcemy mierzyć się z „wami” albo z „nimi”. Mogłoby się wydawać, że – podobnie jak to miało miejsce w przypadku kategorii „my wszyscy” – „my”, o które teraz chodzi, określone jest przez czynniki w gruncie rzeczy przypadkowe: z przodkami wiąże mnie biologia, z drużyną piłkarską – najczęściej miejsce zamieszkania. Ale o ile „my wszyscy” przymuszamy niejako każdego z nas, by był „jednym z nas”, a więc stawiamy wyraźne granice swobodzie określania własnej tożsamości, o tyle tutaj to nie zachodzi; przecież nie każdy musi uznawać losy swej rodziny za powód do dumy albo wstydu, podobnie jak nie każdy musi emocjonować się sukcesami i porażkami lokalnego klubu piłkarskiego. Aby do czegoś takiego mogło dojść, sprawy te muszą stać się dla niego ważne – w takim samym sensie, jak dla naszego skrzypka ważne było to, jak gra. Różnica polega na tym, że podczas gdy skrzypek, mówiąc o sobie, „Tak, jestem skrzypkiem i tylko skrzypkiem”, wyznaczał pole, na którym – zależnie od tego, jaki był – mógł budować poczucie własnej wartości, to tutaj źródłem wartości staje się sama przynależność, a to, jaki jestem, przestaje mieć znaczenie.

Można też powiedzieć, że zgłaszając akces do tak czy inaczej określonego „my”, zarazem deklaruje, że gotów jestem mierzyć własną wartość nie tym, jaki jestem, ale raczej tym, jacy są inni – niektórzy inni. W przypadku kibica sportowego owi „niektórzy inni” to po prostu zatrudnieni eksperci, profesjonalści, którzy – tak jak i w innych dziedzinach życia – wyręczają nas w tym, co może i moglibyśmy zrobić sami, ale w sposób znacznie mniej efektywny. I dlatego wolno byłoby tutaj mówić o swego rodzaju tożsamości konsumpcyjnej, a poczucie własnej wartości traktować

jako jedno z wielu dóbr, które za rozsądną cenę można nabyć na rynku. Jednakże rozciąganie takiej kwalifikacji na wszelkie formy tak rozumianego „my” zapewne byłoby nadużyciem. Nie wolno tu bowiem zapominać o owych „przypadkowych okolicznościach”, które wprawdzie mogą być dla nas ważne albo nie, które niekiedy potrafimy całkiem unieważnić, ale żadną miarą nie potrafimy ich zmienić. Rodzinne losy, miejsce urodzenia, ojczysty język, krajobraz oglądany w dzieciństwie, ludzie, których mieliśmy szczęście albo i nieszczęście kiedyś spotkać – to wszystko może być dla nas bez znaczenia, możemy próbować się od tego uwolnić, ale nie możemy tego stworzyć na nowo. A gdy dla kogoś przynajmniej niektóre spośród tych rzeczy stają się jednak ważne, gdy zatem pozwala, by jego wartość mierzyć czymś różnym od tego, jaki jest, zarazem udziela sobie odpowiedzi na pytanie „Kim jestem?”, choć teraz rozumie to pytanie inaczej, niż starałem się to wyżej wyeksplikować.

Jak? We wszystkich przedstawionych tu rozważaniach starałem się nie wykraczać zbyt daleko poza obszar szeroko rozumianej filozofii języka. Wydaje się jednak, że oto dotarliśmy do punktu, w którym próba zrozumienia struktury pytania musi odwołać się przynajmniej do skromnej analizy fenomenologicznej, jeśli nie wręcz metafizycznej. Analiza znaczenia musi być poprzedzona choćby i pobieżnym spojrzeniem na „rzecz samą”. I dlatego warto ją odłożyć do odrębnego szkicu.

Literatura

- Augustyn, św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1982.
- Frank M., *Świadomość siebie i poznanie siebie*, tłum. Z. Zwoliński, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.
- Galewicz W., *Analiza dobra*, Wydawnictwo UJ, Kraków 1988.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Kierkegaard S., *Albo – albo*, tłum. K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1976.
- Kubiak Z., *Mitologia Greków i Rzymian*, Świat Książki, Warszawa 1998.
- Popper K.R., *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tłum. H. Krahelska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Sidorek, J., *O dobru, złu i kilku innych związanych z tym sprawach*, w: *Szkice z filozofii*, red. S. Piwko, Oficyna Wydawnicza SGH, Warszawa 2006.
- Sommer M., *Identität im Übergang: Kant*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988.
- Strawson P.F., *Freedom and Resentment and other Essays*, Methuen, London 1974.
- Taylor G., *Pride, Shame, and Guilt*, Oxford University Press, Oxford 1985.

- Tugendhat E., *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992; częściowy polski przekład: *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.
- Tugendhat E., *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretation*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979.
- Tugendhat E., *Wykłady o etyce*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.
- Wittgenstein L., *Wykłady o religii i etyce*, tłum. W. Sady, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.

On Identity

The structure of identity forms the main point of discussion in this essay. The initial question “Who I am?” is divided into fragmentary questions: “Who I became?” and “Who I’m going to be?”, which are later contrasted with similar questions: “Who we are?” and “Who we all are?”. The analysis of relations between these questions and their sensible answers, reveals a factor of prescriptive, which is explained by appealing to some particular understanding of the word “good” manifesting in such feelings like pride, shame and sense of guilt. It leads to fragmentary definition: our identity consists of everything we are proud or ashamed of. There are some limitations of our freedom in ruling of identity in that meaning, however, and they are described further in this essay.

Keywords: identity, value, pride, shame

Sur l'identité

La structure de l'identité est le principal point de discussion dans cet essai. La question initiale «Qui suis-je» est divisée en deux questions partielles: «Qui suis-je devenu?» et «Qui vais-je devenir?», qui sont ensuite en contraste avec des questions similaires: «Qui sommes-nous» et «Qui sommes-nous tous?». L'analyse des relations entre ces questions et leurs réponses révèle un facteur de prescription, qui est expliqué en se référant à une compréhension particulière du mot «bon», se manifestant dans les sentiments de fierté, de honte et de culpabilité. Cela conduit à une définition partielle: notre identité se compose de tout ce dont nous sommes fiers ou ce dont nous avons honte.

Mots-clés: l'identité, la valeur, la fierté, la honte

Об идентичности

Основная цель эссе заключается в выявлении структуры идентичности. Главный вопрос "Кто я?" делится на фрагментарные вопросы: "Кем я стал?" и "Кем собираюсь стать?", а затем контрастирует с подобными вопросами: "Кто мы?" и "Кто мы все?". Анализ связей между этими вопросами и разумными ответами на них, указывает на прескриптивный фактор, что можно объяснить, относясь к пониманию слова "хороший", проявляющимся в таких чувствах, как гордость, стыд и чувство вины. Это приводит к частичной дефиниции: наша идентичность состоит из всего того, чем мы гордимся или чего стыдимся. Тем не менее, существуют некоторые ограничения нашей свободы в управлении идентичностью в таком понимании, на что обращается внимание в дальнейшем.

Ключевые слова: идентичность, ценности, гордость, стыд