

Grzegorz Kubiński

Narodziny podmiotu wirtualnego.
Narracja. Dyskurs. Deixis.

Kraków 2004
(publikacja Nomos, Kraków 2008)

Rodzicom

The body is obsolete.

Stelarc

Il n'ya pas dehors texte.

Jacques Derrida

I am not a poet; I am a poem.

Jacques Lacan

Przeczę sobie? No cóż, przeczę.

Walter Benjamin

SPIS TREŚCI

Słowo wstępne	3
1.Tożsamość narracyjna.....	12
2.Przestrzenie zapośredniczenia.....	39
3.Tożsamość dyskursywna.....	62
4.Tekstualna ontologia cyberprzestrzeni.....	96
5.Tożsamość podmiotu wirtualnego.....	121
6. Trzy wymiary podmiotu deiktycznego-Lacan, Baudrillard, Derrida.	141
7.Po-etyka ciała.....	165
8.Oko i Spojrzenie.....	190
Zakończenie	212
Literatura	215

SŁOWO WSTĘPNE

Pisać o kulturze współczesnej, iż charakteryzują ją zjawiska zupełnie odmienne od tych, które istniały jeszcze pół wieku temu wydaje się być truizmem. A jednak jest to truizm pozorny. Obecna dyskusja jaka toczy się w naukach humanistycznych, którą w dużym przybliżeniu ukazuje spór modernizm - postmodernizm (jakkolwiek wydaje się on już być nieco przebrzmiały) uświadamia nam, iż współczesność wciąż ogląda się za siebie. Pomimo rozwoju nie tylko nauki ale i świadomości społecznej, zwłaszcza dziś eksplodującej wręcz świadomości europejskiej, by nie powiedzieć kosmopolitycznej, globalnej wciąż szukamy jakichkolwiek relacji z przeszłością, której osiągnięcia pomimo buńczucznych manifestów radykalnego zerwania, wciąż wracają. Mówimy tu przede wszystkim o szczegółowo przeanalizowanych lecz wciąż otwartych zagadnieniach dotyczących takich problemów humanistyki jak: podmiot, tożsamość, wolność, historia, religia. We wszystkich czasach i wszystkich kulturach nabierają one specyficznego zabarwienia lecz wciąż na nowo są badane, interpretowane, opisywane.

Nie mamy w tym miejscu ambicji dać odpowiedzi na wszystkie pytania ani rozwiązać wszystkich problemów jakie współczesna humanistyka przed sobą stawia. Choć raczej to nie brak ambicji lecz przede wszystkim nakaz zawężenie pola badań oraz skoncentrowanie się na jednym problemie nakazuje nam trzymać się z dala od zbyt szerokich tematów. Zajęliśmy się zatem próbą odpowiedzi na jedno pytanie, skoncentrowaliśmy się na jednym zagadnieniu jakim jest próba opisu podmiotu wirtualnego. Zasadniczą zresztą kwestią jaką staramy się rozwiązać brzmi czy podmiot można jeszcze ujmować totalnie i całościowo. Pytanie to przekładamy na nieco inne kategorie terminologiczne, jednak badanie podmiotu wirtualnego sprowadza się właśnie do niego. Naszym celem jest ukazanie podmiotu w trzech jego aspektach, to jest narracyjnym, dyskursywnym oraz - proponowanym przez nas - deiktycznym, będącymi jak się wydaje kolejnymi etapami jego rozwoju.

Narracyjne ujęcie podmiotu wydaje się być najbliższe temu, co można odnaleźć w pismach pozytywistów, ewolucjonistów czy szkoły socjologicznej a także strukturalistycznej. Perspektywa wywodząca się od Comte'a, Spencera czy Saint-Simona zakłada istnienie ogólnego ładu, norm i zasad, które w sposób naturalny konstytuują społeczeństwo i podmiot. Rodzina, grupa społeczna, państwo, instytucje są aparatami legitymizującymi społeczną rzeczywistość, w której podmiot musi żyć. Brak wyborów jest tutaj zastąpiony poczuciem ogólnej przynależności do grupy, pojawia się poczucie

bezpieczeństwa i pewność własnej tożsamości ugruntowanej na wspólnej historii. Zatem wyraźnie dominuje tu mit, opowieść, przekaz ustny słowem wszystko to, co konieczne jest do zbudowania silnej więzi pomiędzy grupą a podmiotem. Taka perspektywa wskazuje, że najważniejszym elementem dla jednostki jest narracja rozumiana jako spójna historia jej życia. Zatem pierwszym pytaniem, jakie się nasuwa brzmi co się stanie z narracyjnym podmiotem w momencie gdy zabraknie spójności opowiadania, gdy opowieści nie dopasują się do siebie. Taki stan, który wedle diagnoz Lyotarda dotyczy współczesnej kultury może dotknąć i podmiotu i nie musi on być patologią lecz wynikać z rozmaitych zmian i procesów zachodzących współcześnie.

Wskazujemy na rzeczy tak oczywiste gdyż taką właśnie tożsamość narracyjną uznajemy za punkt wyjścia naszych rozważań. Tożsamość narracyjna odpowiada społeczeństwom preindustrialnym, w których występuje zjawisko „niskiej semiotyczności” i dominuje jungowski bardziej niż freudowski model podmiotu. Pod hasłem „niskiej semiotyczności” rozumiemy holistyczny związek pomiędzy światem a podmiotem. Stopień semiozy oznacza w naszym rozumieniu określoną perspektywę rozumienia świata, w tym konkretnym aspekcie jest ona określona przez bardzo bliską przyległość znaku do przedmiotu. Podmiot dzięki temu zjawisku postrzega świat bardzo dosłownie a granica między rzeczywistością językową a materialną jest wyrażana w kategoriach mentalistycznej teorii Whorfa – Sapira czy wittgensteinowskiego pojmowania rzeczywistości jako tego, co wyrażalne. Zatem w tożsamości narracyjnej rzeczywistość wyrażana jest bezpośrednio, podobnie jak relacje między podmiotami. Zasadzają się one na pewnej wspólności świadomości grupowej, którą może tu przybliżyć pojęcie jungowskiego archetypu jako swoistego atraktora skupiającego wszystko to, co tworzy wspólnotę. Podmioty odwołując się do pewnych archetypicznych zachowań są w stanie zbudować jedność, w której jednak brakuje wolności. Słowem istniejące podmioty są homogeniczne i uwspólnione. Tym archetypem czy może lepiej zbiorem archetypów, do których się podmiot w tym ujęciu odnosi jest używając kategorii naszej pracy narracja.

Nim przejdziemy dalej należy jeszcze poruszyć kwestię opozycji jaka pojawia się w tym właśnie momencie. Otóż szkoły socjologiczne fundowały swe ujęcie podmiotu na kilku opozycjach, z których najważniejsze wydają się być: podmiot - natura, podmiot - podmiot oraz podmiot - społeczeństwo/struktura. Pierwsza z nich dotyczy głównie ewolucjonistycznych i pozytywistycznych początków socjologii. Podmiot jest w tym ujęciu rozumiany jako część natury, jej przedłużenie, bądź dalsza forma rozwoju. Opozycja ujawnia się natomiast w pozytywistycznym pragnieniu wyrwania się z natury i stworzenia

doskonałego człowieka, gdzie nota bene pojawia się także jedna z narracji – czy lepiej metanarracji - współczesności. Stanowi ona pierwszy krok w samoświadomości podmiotu, właśnie w tym momencie zdającego sobie sprawę, że nie jest zwierzęciem. Następne rozróżnienie podmiot – społeczeństwo pojawia się przede wszystkim w durkheimowskim socjologizmie a także u Webera czy Parsonsa, gdy mamy do czynienia z faktami społecznymi, biurokracją czy systemem społecznym. Interesuje nas tu problem widzenia podmiotu jako istniejącego w opozycji do pewnej całości określanej powszechnie mianem struktury i wywierającej na niego określone naciski. I wreszcie rozróżnienie podmiot – podmiot, które wraz z rozwojem psychologizmu a także interakcjonizmu i teorii symbolicznej wymiany, wskazało na podmiot jako zależny od innych nie tylko, by tak powiedzieć od strony potrzeb fizycznych lecz także psychicznych. Słowem odkryto podmiot w podmiocie. Ze swej strony pragniemy wprowadzić jeszcze jeden podział - czy raczej uwypuklić go, nakreślić jeszcze wyraźniej - istniejący mianowicie już nie tyle na styku podmiotu i jego jakiegokolwiek otoczenia, lecz w samej kulturze współczesnej i w podmiocie jako takim. Wskazujemy, iż tworzą go takie elementy jak kapitał, wyalienowana praca, system demokratyczny czy systemy medialne, które w efekcie doprowadziły do tego co można określić jako marksowska alienacja podmiotu, a co my w swej pracy określamy terminami *duplicatio* i *ilusio*. Jednocześnie podmiot stał się przedmiotem fizycznym podlegający przede wszystkim prawom rynku. Kultura wytworzyła mechanizmy, kreujące swe własne przestrzenie, w których podmiot musi istnieć niejako z konieczności lecz nie istnieje on już tak głęboko holistycznie jak w tożsamości narracyjnej lecz raczej jako status społeczny, rola społeczna oraz funkcja dyskursu. Jakkolwiek podmiot zawsze spełniał określone role, wedle których był postrzegany, o tyle chcemy uwypuklić moment gdy rola oderwała się od podmiotu i przestał on być rozpatrywany jako podmiot a stał się elementem medialnej przestrzeni estetycznej. Kultura współczesna podwoiła się tworząc odrębną sferę, w której podmiot podlega specyficznym modyfikacjom.

Uznaliśmy za zgodne z logiką wyводу ukazać najpierw tradycyjne, narracyjne ujęcie podmiotu, by później wprowadzając *implicite* pojęcie przestrzeni zapośredniczenia i kulturowego *duplicatio*, znaleźć się w miejscu, w którym „mamy do czynienia z wielkim kolażem”¹, gdzie „coś się dzieje, i to raczej na powszechną skalę, ze sposobem, w jaki ludzie myślą o tym, kim są, kim są inni, jak chcą być przedstawiani, nazywani, rozumiani

¹ C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek, Universitas, kraków 2003, s. 110

i lokalizowani przez resztę świata”.² Zatem pojawia się wątplenie w stałość jako taką a zaczyna się gra, zabawa, parodia, pastisz. Nie są to tylko strategie odnoszące się do definiowania podmiotu przez siebie samego lecz także służące opisywaniu go przez badaczy na sposób dialogiczny czy polilogiczny, badaczy „(...) zajmujących ironiczną postawę w ramach ogólnego projektu etnograficznej subiektywności i kulturowego opisu”.³ Nastąpiło bardzo wyraźne przeniesienie akcentu zarówno badaczy jak i podmiotów ze statyki na dynamikę. Nie jest to jednak rozwój ewolucyjny i unormowany lecz raczej chaotyczny i dysseminacyjny. Teoria socjologiczna zwróciła uwagę na ten ruch prezentując nowe podejście do podmiotu, reprezentowane z jednej strony w teorii strukturyzacji Giddensa czy koncepcji socjologii dialektycznej Kauffmana, z drugiej zaś w pismach Marquarda czy Foucault. Staramy się odpowiedzieć na nasze zasadnicze pytanie, które parafrazując Touraine’a można sformułować następująco: „(...) z czego wynika spójność podmiotu pozbawionego oparcia w absolicie i opierającego się na zmianach i własnej dynamice?”.⁴ Posługując się terminami naszej pracy pytamy czy jest możliwe narracyjne i biograficzne ujęcie podmiotu w warunkach gdy składniki narracji zanikają? Co współcześnie może być uznane za stałą tożsamości podmiotu? Czy zmiany kultury współczesnej wpływają, a jeśli tak, to w jaki sposób na podmiot? By odpowiedzieć na te pytania, w których zaznaczymy, badany podmiot traktujemy jako projekt czysto teoretyczny i abstrakcyjny, zakładamy przejście całej kultury współczesnej od kultury Symbolu do kultury Znaczącego, polegające na powstaniu kultury „wysokiej semiotyczności”, to jest zaistnienia wspomianej już przez nas wcześniej samoreferencyjnej i ahistorycznej przestrzeni mediacyjnej. Podwojenie kultury zaowocowało powstaniem właśnie takiej przestrzeni - kulturowego iluzio - w której musi egzystować podmiot. Symbol jako rdzeń kultury narracyjnej zaniknął na rzecz Znaczącego, przez który rozumiemy obraz, pismo, ekran a w efekcie także i podmiot traktowany jako wartość estetyczna. Znaczące stało się dominantą współczesności, która dzięki rozwojowi przestrzeni zapośredniczenia jaką są media stała się zbiorem znaków. Innym aspektem jest fakt, iż takiej kultury nie sposób już opisywać w kategoriach klasycznych systemów i teorii wskazującej na silne dominanty socjologizmu czy psychologizmu, dlatego zdecydowaliśmy się umieścić swoje rozważania w nurcie dyskusji i teorii współczesnych, często określanych mianem postmodernistycznych. Jakkolwiek staramy się nie używać tego terminu, nie zamierzamy go

² Tamże, s. 219

³ J. Clifford, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. E. Dzurak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora, M. Sznajderman, KR, Warszawa 2000, s. 128

⁴ A. Touraine, *Socjologia akcjonalistyczna*, tłum. K. Wakar [w:] *Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, E. Mokrzycki (red.), t. II, PIW, Warszawa 1984, s.180

tutaj omawiać czy definiować, wnioski pracy mogą niewątpliwie takie określenie uznać za stosowne. Wykazane w pracy przejście od narracji do dyskursu uprawnia nas do stwierdzenia, że owa spójność, o której mówi Touraine, a którą utożsamiamy z narracją jest sprawą wysoce dyskusyjną. Dyskutując nad problemem nowej wizji podmiotu w socjologii Sztompka wskazuje⁵ kilka dystynktywnych dla niego cech. Proponując procesualne podejście do podmiotu charakteryzuje on podmiot przez obustronny wpływ działań i struktur, procesualny, rozwojowy charakter relacji między podmiotem a strukturą, odrzucenie fatalizmu i determinizmu.

Pamiętajmy, podmiot pojawia się jako coraz bardziej „rozmyty” dzięki mobilności i komunikacji przez co może on pozbawiać się lub być pozbawiany pewnych stałych elementów narracji. Czas, przestrzeń, rodzina, śmierć, narodziny stają się dyskusyjne z tego względu że narracyjne sposoby obchodzenia się z nimi zostają zastępowane przez dyskursywne, kapilarne, eksperckie. Taka tożsamość, taki podmiot będzie charakterystyczny dla społeczeństw industrialnych oraz postindustrialnych a także dla współczesnego społeczeństwa informacyjnego. Cechy te można jednak jeszcze odnieść do freudowskiego modelu podmiotu jako posiadającego stałe ego, istniejące w dialektyce zakazu - nakazu. Dla nas jednak najważniejszymi punktami, na których opieramy swoją analizę, jest wspomniane już *duplicatio* i *ilusio* kultury i podmiotu. Opierając się na pracach Marksa czy Pareta, podnosimy kwestię przemiany środowiska egzystencji podmiotu z fizycznego na sztuczne, wyimaginowane, iluzoryczne, symulakryczne czy wirtualne.. Jednocześnie wskazujemy, że sam podmiot staje się powoli iluzją, a jego byt dzięki przestrzeniom zapośredniczenia - medialnej, ekonomicznej, politycznej - może nie dawać się opisywać spójnie a przede wszystkim prawdziwie. Staje się ona egzystencją „jak gdyby” („jak gdyby” wszystko było prawdziwe). Jednocześnie staramy się znaleźć elementy, które mogą okazać się tymi, dzięki którym podmiot jest w stanie zbudować swą tożsamość jako narracyjną. Jedną z nich jest „rutyna”, którą analizujemy i traktujemy jako jeden z konstytutywnych składników iluzorycznej rzeczywistości. Wychodzimy z założenia, iż to nie pragnienie konsensusu lecz współczesny nakaz tolerancji oraz świadomość konsekwencji są tymi elementami, które nie pozwalają uciec od działań rutynowych a co za tym idzie wzmacniają one narracyjność egzystencji nawet w kulturze zdominowanej przez dyskurs i deiktyczność.

⁵ P. Sztompka, *Socjologiczna teoria podmiotowości* [w:] M. Malikowski, S. Marczyk (red.) *Socjologia ogólna*, t. I, WSP, Rzeszów 1993, s. 598

Zatem radykalizujemy swoje podejście do podmiotu i całkowicie umieszczamy go w nowej przestrzeni. Jest nią totalnie zunifikowana, skupiająca w sobie wszystkie dotychczasowe, symulakryczna przestrzeń tworząca wspomnianą już wcześniej opozycję kultura - kultura, oparta na duplikacji i iluzji. Dochodzimy w tym momencie do najważniejszego punktu naszej pracy, to jest do próby opisanie podmiotu, określonego wstępnie jako podmiot wirtualny. Socjologiczne i filozoficzne koncepcje człowieka pozwoliły naszkicować tło, dzięki któremu możemy odnosić teraz naszą propozycję do zdefiniowanych wcześniej koncepcji podmiotu narracyjnego i dyskursywnego. Obecnie przesuwamy akcent nieco dalej wprowadzając pojęcie podmiotu wirtualnego. Musimy jednak uściślić, co pod takim pojęciem będziemy rozumieć. Kategorię podmiotu prowadzimy jak już wykazaliśmy od narracji do deiktyczności, to jest od statyczności do procesualności czasu, zatem dookreślić kategorię wirtualności. Proponujemy uznać cyberprzestrzeń za pewną modelową strukturę czegoś, co określamy jako wirtualność. Wykorzystując teorie de Saussurea i Peircea, staramy się rozpatrywać cyberprzestrzeń jako strukturę z jednej strony językową a z drugiej jako kulturową i społeczną przestrzeń interakcji. Jednakże należy pamiętać, iż cyberprzestrzeń nie staje się dla nas przestrzenią odizolowaną od reszty kultury współczesnej, co więcej staje się ona raczej jej metaforą czy egzemplifikacją, swego rodzaju modelem, gdyż traktujemy ją jako kolejny element współczesnego kulturowego *duplicatio*. Cyberprzestrzeń *unaocznia* - jako fragment przestrzeni symulakrycznej – fakt, że współczesność staje się konstruktem językowym, szerzej konstruktem wizualnym, gramatologicznym. Cyberprzestrzeń jest, zatem fragmentem przestrzeni symulakrycznej w sensie baudrillardowskim, a więc zdominowanej przez znak czy dosadniej samo znaczące. Termin wirtualny jest w naszej pracy zamieniony czy też lepiej rozszerzony i nie opisuje on technologii wirtualnej, wirtualnej rzeczywistości, ale właśnie baudrillardowskie środowisko iluzji. Posługujemy się także sformułowaniem Castellsa o „wirtualności rzeczywistej” gdyż termin ten lepiej odpowiada naszym intuicjom. Kategoria ta jednak w dalszej analizie podlega ciągłej metamorfozie, lecz generalnie dobrze oddaje ją Hayles definiująca wirtualność jako takie kulturowe postrzeganie materialnych przedmiotów, w którym są one interpretowane jako porcje informacji.⁶

Dzięki zarysowanym socjologicznym horyzontom możemy wykazać cechy wyjściowe konstruktowi jakim jest dla nas podmiot wirtualny. Charakteryzujemy go poprzez opozycję pomiędzy propozycją Boltera i jego definicji „człowieka Turinga” jako logicznego, zamkniętego na innych automatu, a propozycją Jorschera opisującego człowieka

⁶ N. K. Hayles, *The Condition of Virtuality* [w:] P. Lunenfeld (ed.) *The Digital Dialectic*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England 1999, s. 69

„usięciowanego”, obecnego w globalnej sieci impulsów, przepływów, jako podmiot aktywny i mobilny. Tym samym odnosząc się do przykładowej egzystencji takiego podmiotu w cyberprzestrzeni wprowadzamy kolejną opozycję na podmiot metonimiczny i metaforyczny. Ten pierwszy definiujemy jako podmiot ukazujący się tylko jako tekst, obraz, skrót a jego głównym celem jest zdobycie informacji, swego rodzaju hermetyczność, obecność tylko jako znak na ekranie. Dominuje on głównie we - wprowadzonej przez nas - informacyjnej warstwie cyberprzestrzeni gdzie dużą rolę odgrywa dotarcie do konkretnej informacji. Jego przeciwieństwem jest podmiot metaforyczny cechujący się otwartością, płynnością, holizmem, charakterystyczny dla warstwy mediacyjnej, w której dominują kontakty interpersonalne, zakładanie wirtualnych społeczeństw i tym podobne. Oczywiście schematy te są umieszczane w środowisku wirtualnym, symulakrycznym i próba ich aplikacji do życia codziennego nie może być dokonana. Głównym naszym założeniem jest - jak to już wspominaliśmy - nakreślenie obrazu podmiotu w przestrzeni zduplikowanej kultury.

Mając naszkicowane wstępnie cechy podmiotu wirtualnego, analizujemy kolejno interesujące nas elementy występujące w trzech teoriach Lacana, Derridy i Baudrillarda. Pojawiają się tu rozwinięcia i uzasadnienia terminów *ilusio* i *duplicatio*. Otóż zakładamy, iż każda z wymienionych teorii ukazuje podmiot i społeczeństwo w określonych perspektywach. I tak, w dziele Jacquesa Lacana odnajdujemy teorie prymarnego podwojenia i iluzyjności podmiotu. Założenie Lacana, że podmiot jest pustką, znaczącym, któremu należy nadać znaczenie oraz jego podstawowa teza o „fazie lustra”, prowadzi do uznania takiego podmiotu za idealny model dla współczesności. Uważamy, że deiktyczność będąca cechą dzisiejszej kultury oparta jest na różnorodności, braku centrum, pluralizmie prawdy i wszelkich mechanizmów legitymizacyjnych. Jednocześnie obejmuje ona nie tylko całą kulturę, ale i w sposób naturalny podmiot, który stał się nomadą mówiąc językiem Deleuza czy Baumana. Jest to podmiot pozbawiony nie tylko zewnętrznego punktu odniesienia, ale i wewnętrznego rdzenia, na którym może opierać się jego tożsamość. Słowem stracone zostało „transcendentalne signifié”. Propozycja Lacana jest odpowiednia dla współczesnego podmiotu z tego właśnie powodu, iż traktuje go tylko jako znaczące, element, którym dowolnie można manipulować i który dowolnie przyjmuje swój sens. Oczywiście nie tylko podmiot, ale wszystkie elementy kultury możemy traktować w ten sposób. Jednocześnie lacanowski podmiot widzi samego siebie „w lustrze”, w którym podwaja się, zatem jego samoświadomość staje się od samego początku zduplikowana i iluzoryczna i jawi się jako błędna samoświadomość. Zatem podmiot już u swych podstaw jest iluzją. Stąd pytanie jak może budować swą narrację i jakie mechanizmy ją legitymizują. Zwłaszcza, iż na poziomie

społecznym odnosimy się do dyskusyjnej lecz interesującej i inspirującej koncepcji Jeana Baudrillarda postulującego istnienie simulacrum - to jest mechanizmu i środowiska jednocześnie, wytwarzającego sztuczną kopię rzeczywistości - jako istotę współczesności. Rzeczywistość, zatem w której egzystuje podmiot jest złudzeniem, spektaklem lecz nie zależnym od konkretnej ideologii czy utopii lecz niejako wbudowanym w kulturę, której głównymi mechanizmami są reprodukcja oraz konsumpcja. Wszystko, co może być wytworzone może być skonsumowane, lecz pod warunkiem, iż zostanie zmienione w znak, stanie się wirtualne, estetyczne. To twierdzenie Baudrillarda radykalizujemy w duchu lacanowskim i zamieniamy znak w znaczące, co oznacza, iż wszystko staje się elementem estetycznym to jest elementem, który może być w dowolny sposób traktowany a co ważniejsze służy on tylko zaspokajaniu pragnienia. I tak dochodzimy do konkluzji, że to, co jest istotą podmiotu współczesnego to konsumpcja a bardziej precyzyjnie mówiąc językiem Lacana objet petit a, to jest pragnienie pragnienia. Podmiot taki istnieje w specyficznej przestrzeni - już nie tylko symulakrycznej - lecz gramatologicznej. Odnosimy się tu do idei Jacquesa Derridy gdzie odnajdujemy najbardziej elementarne i rudymtarne założenia dotyczące współczesnego świata. Podejmując ale i modyfikując jego założenia przyjmujemy istnienie źródłowej duplikacji, difference jako zasady konstytutywnej dla współczesności. Istnienie duplikatu i ciągłego procesu reprodukcji jest tym elementem, dzięki któremu dzisiejsza kultura się rozwija. Podmiot, tak jak i cała kultura traci wedle Derridy swój związek z logosem, z signifié, co powoduje zburzenie porządku logocentrycznego i przejście do porządku gramatologicznego. Zatem stwierdzamy, że podmiot przestał być logocentryczny a stał się gramatologiczny, to jest on sam stał się elementem przestrzeni, stał się elementem estetycznym. Stało się tak na skutek „zluzowania” podmiotu mówiąc językiem Derridy. Owo „zluzowanie” pierwotne odnoszące się do znaku, stosujemy do podmiotu odseparowanego od pracy, kapitału, systemu państwowego. Współcześnie, wciąż jako główne wytyczne używając trzy wymienione teorie, stwierdzamy, iż podmiot także zluzował samego siebie od swego ciała, języka i oka. Ciało stało się elementem zmiennym, podlegającym negocjacji, język stał się strukturą zewnętrzną a oko również przesunęło się na zewnątrz podmiotu zamieniając się w spojrzenie. Jednocześnie uznajemy, że cała otaczająca przestrzeń może być porównana do języka, gdyż możliwe jest jej odczytywanie i jednocześnie jest ona językiem patrzącym na podmiot, który dzięki temu staje się znaczącym, elementem powierzchni rzeczywistości. Zatem człowiek, którego początkowo definiowaliśmy jako podmiot wirtualny, to jest istniejący w cyberprzestrzeni, przekształcił się w szerzej rozumiany podmiot, który określimy tu mianem podmiotu deiktycznego. Tożsamości narracyjną

i dyskursywną określimy, zatem jako tożsamości anaforyczne, to jest opisujące rzeczywistość odnoszącą się do siebie, hipoleptyczną, zazębiającą się i patrzącą wstecz.. Tożsamość podmiotu deiktycznego natomiast oparta na „pragnieniu pragnienia”, mówiąc bardziej dosadnie na konsumpcji jest ich przeciwieństwem. Największą różnicą jest fakt, iż taki podmiot może lub musi egzystować w samoreferencyjnym układzie odbić znaczeń, to jest w ilusio, które nie odnosi się lub prawie nie odnosi do rzeczywistości. Podmiot deiktyczny to bezcielesny podmiot, którego ciało zastąpiło oko, to podmiot mobilny, wręcz fluidyczny, podmiot istniejący tylko w jednym danym momencie „tu i teraz” a przede wszystkim będący formą nie etyczną, lecz estetyczną. Taki rodzaj podmiotu odnosić się może zarówno do cyberprzestrzeni jak i do szeroko rozumianego infopejzażu czy krajobrazu medialnego gdzie dominuje tylko i wyłącznie obraz podmiotu i to na jego podstawie wydawane są sądy i odejmowane decyzje. Jednakże podmiot deiktyczny to także konsument istniejący w świecie realnym, otaczającej go fizycznej rzeczywistości, gdy tylko zostanie ona przekształcona w formę wizualną. Taki podmiot nie domaga się pamięci, nie domaga się antycypacji, pragnie tylko chwilowego zaspokojenia, niezaspokojonego w gruncie rzeczy pragnienia.

Kraków 2004

1. TOŻSAMOŚĆ NARRACYJNA

Jak pisze Hyden White „podnoszenie kwestii istoty narracji równa się zaproszeniu do namysłu nad samą istotą kultury, a być może nawet nad istotą ludzkiej natury jako takiej”⁷. Myśl ta doskonale oddaje istotę problemu, jaki pojawia się, gdy mamy do czynienia z problemem narracji. Jest ona tak głęboko związana z kwestią egzystencji podmiotu, że niemożliwe wydaje się pozbawienie go tego właśnie elementu. Na narrację można jednak patrzeć na dwa sposoby. Po pierwsze jawi się ona jako zamknięty twór, z którego podmiot może do woli czerpać rozmaite wzorce, z drugiej jako ciągły proces prowadzący do celu.

Narracja widziana z pierwszej perspektywy traktowana jest jako rezerwuuar możliwych zachowań, klisz, adekwatnych i gotowych do użycia w każdej sytuacji, z drugiej „jest sposobem rozumienia świata przez ludzi”⁸ i to rozumieniem na sposób historyczny, widzeniem swego życia jako historii. Poznając swoje otoczenie, dorastając, ucząc się podmiot w procesie socjalizacji pierwotnej otrzymuje od swej grupy znaczących innych rozmaite schematy poznawcze, modele wedle których rozpoznaje, interpretuje rzeczywistość. Jednymi z nich są schematy oparte na relacjach celowościowych - opowieści narracyjne. Są one oparte na strukturze dramaturgicznej, to jest podmiot dostrzega w nim bohaterów, ich wartości, plany, komplikacje i trudności oraz szanse ich przezwyciężenia i oczywiście intencję ich działań.⁹ Taki schemat czy raczej takie schematy odnoszą się nie tylko do zewnętrznej rzeczywistości ale także do samego podmiotu, występując jako autonarracje, czy też narracje trzecioosobowe. Podmiot dzięki takim spójnym historiom wytwarzanym przez siebie czy też dzięki działaniom innych może podać swoje dotychczasowe, a także przeszłe i przyszłe działanie refleksji, to jest procesowi świadomości, „który uaktywnia się w sytuacji zahamowania lub zablokowania działania (np. realizacja planu) lub rozumienia i który polega na przybraniu przez człowieka postawy zewnętrznej wobec doświadczanych treści”¹⁰. Słowem podmiot może zadać sobie pytanie „o co chodzi?”, „do czego zmierzam?”. Taki proces pozwoli mu zredefiniować sytuację, zastanowić się nad dalszym działaniem, zaplanować kolejne posunięcia. Narracja jest niezbędna także jako możliwość określenia kontekstu działania oraz rozumienia i klasyfikowania poszczególnych faktów. Dzięki temu podmiot buduje swoją „narracyjną tożsamość”, która jak pisze Trzebiński: „pozwała

⁷ H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, tłum. E. Domańska, M. WiLczyński, A. Marciniak, M. Loba, Universitas, Kraków 2000, s. 135

⁸ J. Trzebiński, *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości* [w:] J. Trzebiński (red.) *Narracja jako sposób rozumienia świata*, GWP, Gdańsk 2002, s. 15

⁹ *Tamże*, s. 23

¹⁰ *Tamże*, s. 29-30

jednostce rozumieć siebie jako podmiot zmieniający się i podmiot w zmieniających sytuacjach.”¹¹ Zatem taka tożsamość nie jest czymś do końca trwałym, nie jest grupą cech stałych dla danej osoby, lecz jest „historią zmienności mojego losu”¹². Podmiot o nastawieniu narracyjnym, posiadający narracyjną tożsamość częściej przedstawia swoją i nie tylko swoją przyszłość w perspektywie czasowej - z reguły linearnej, jak to się dzieje najczęściej w kulturze zachodniej, choć także cyklicznej, kołowej lub spiralnej - używa także dużej liczby czasowników, co wskazuje na dynamizm i skłonność do działania. Te cechy pozwalają rozumieć budowanie historii jako proces dotyczący i obejmujący takie stałe ludzkiej rzeczywistości jak czas, przestrzeń, inne podmioty, siebie samego. Narracja służy zatem za system orientacyjny, mapę otaczającej rzeczywistości, poznawanej przez podmiot dzięki jego interakcjom z innymi. Narracja zmienia się w biografię jednostki, o której Florian Znaniecki napisze: „Osobowość społecznego indywiduum dostępna jest naukowemu badaniu tylko przez jego biografię społeczną, która rozpoczyna się już w wieku niemowlęcym i jest historią rozwoju jego dążeń społecznych przez odtwarzanie danej mu rzeczywistości zgodnie z kulturowymi wzorami, a zarazem i nierozdzielnie historią przetwarzania danej mu rzeczywistości przez działanie jego dążeń społecznych. Innymi słowy jest to historia udziału osobnika w świecie społecznym. Biograficzne ujęta, osobowość społeczna jest wypadkową nie tego, co wrodzone i co nabyte, lecz tego co typowe, powtarzalne, mogące być uogólniane naukowo, i tego jedyne, неповtarzalnego pierwiastka, który nazywamy indywidualnością.”¹³ Biografia jest narracyjną strukturą dynamiczną, lecz zawiera również w sobie cechy „typowe” i to na nie teraz zwrócimy uwagę.

Owe cechy określa White jako „meta - kod o charakterze uniwersalnym, który służy do przekazywania transkulturowych informacji dotyczących natury wspólnej nam wszystkim rzeczywistości, a nie tylko jednym z wielu kodów, przy pomocy których określona kultura może nadawać sens doświadczeniu”¹⁴ Oczywiście jak wiemy, narracja buduje schematy poznawcze, które później same są w nią wbudowywane lecz White wskazuje tu raczej na element statyczności narracji mówiąc, iż to dzięki niej podmiot będzie w stanie zrozumieć opowieści innych kultur.¹⁵ Oprócz refleksyjności, narracyjna tożsamość oferuje także potężne zaplecze rozmaitych możliwych posunięć, kodów postępowania, algorytmów dzięki którym

¹¹ *Tamże*, s.37

¹² *Tamże*, s.37

¹³ F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejszości a cywilizacja przyszłości*, PWN, Warszawa 1974, s. 115-116

¹⁴ H. White, *Poetyka pisarstwa...dz. cyt.*, s.136

¹⁵ *Tamże*, s. 136

podmiot może budować swoją biografię. Jak pisze Trzebiński narracja jest najbardziej naturalną, ważną i pierwotną formą powstawania świata podmiotu.¹⁶

Narracja jest więc – czy to w literaturze czy w filozofii - elementem ogniskującym podmiot w całość, opisuje jej Lebenswelt, strukturyzuje a także działa jako indywidualna instrukcja siebie samego gdyż dzięki „trzecioosobowym opowiadaniom” podmiot orientuje się w sposobie jaki jest postrzegany przez innych, i podlega socjalizacji. Jak pisze Umberto Eco „narracja to taki opis działań, który dla każdego opisanego działania wymaga agensa, zamiaru agensa, stanu czy świata możliwego, zmiany wraz z przyczyną i celem, które ją określają: do tego można by dodać stany psychiczne, emocje, okoliczności, ale opis jest relewantny (...), jeśli opisane działania są trudne i tylko wtedy, jeśli agens nie ma oczywistego wyboru co do toku działań, jakie należy podjąć, by zmienić stan rzeczy nie odpowiadający jego pragnieniom; wydarzenia jakie następują po tej decyzji, muszą być nieoczekiwane, a niektóre z nich muszą wydawać się niezwykle lub dziwne.”¹⁷ Ten opis odpowiada bardziej narracji stosowanej w historiach fikcyjnych, powieściach czy opowiadaniach. Jednakże pewne elementy są niezbywalne także i dla narracyjnego opisu rzeczywistości. Wychodząc od problemu rozumienia i postrzegania świata, Trzebiński charakteryzuje narracje jako „formy rozumienia rzeczywistości posiadające uniwersalną, podstawową strukturę: bohater z określonymi intencjami napotyka na trudności, które w wyniku zdarzeń toczących się wokół zagrożonych celów zostają bądź nie zostają przewyżczone”.¹⁸ Wydaje się, iż definicja ta jest dużo bardziej użyteczna dla naszych potrzeb, gdyż pozbywamy się tu takich utrudnień jak brak oczywistego wyboru czy nieoczekiwane wydarzenia. Tym samym definicja Trzebińskiego może być łatwiej aplikowana do opisu podmiotu. Dzięki narracji widzi on swoje życie jako jedną spójną całość, biorącą początek w jakimś wydarzeniu (głównie narodzinach lub wyznaczeniu określonego celu), osiągającą bądź nie owe dążenia (założenie rodziny, zdobycie pracy, kupno mieszkania) oraz określa swój koniec (śmierć lub nieudana próba osiągnięcia celu). Narracja daje zatem podmiotowi takie elementy jak przestrzeń, czas i inni, a te elementy pozwalają z kolei dzięki następstwu czasowemu narracji (od przeszłości przez teraźniejszość do przyszłości) rozpoznawać sytuacje jako znajome lub przynajmniej powiązane ze sobą

¹⁶ J. Trzebiński, *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości...dz.cyt.*, s.22

¹⁷ U. Eco, *Lector in fabula. Współdziałanie w interpretacji tekstów narracyjnych*, tłum. P. Salwa, Warszawa 1994, s. 157

¹⁸ J. Trzebiński, *Narracja jako sposób rozumienia świata* [w:] B. Owczarek, Z. Mitosek, W. Grajewski, (red.) *Praktyki opowiadania*, Kraków 2001, s.94

i z podmiotem. Przyjmujemy zatem, iż głównym zadaniem takiego schematu narracyjnego wykorzystywanego przez podmiot jest uprawomocnienie jego egzystencji.

Jednocześnie zakładamy zmiany w poszczególnych elementach narracji powodując zmianę nie tylko jej samej ale co ważniejsze, percepcji narracji jako takiej lub innych narracji odnoszących się do konkretnych obiektów. Podmiot nie tyle zmienia swą biografie ile sam sposób odbierania otaczającej rzeczywistości. Jej rola poznawcza jest dynamiczna i zmienna, nie jest elementem stałym a w życiu społecznym narracje są współtworzone kolektywnie, społecznie, głównie dzięki negocjacjom i osiąganemu konsensusowi. Można tu wymienić choćby osiągnięcie porozumienia przy współnianiu świata czyli obiektywizowaniu go a tym samym ustalania płaszczyzny komunikowania. Ponadto narracja bardzo często zmienia się w opowiadanie w momencie gdy sytuacja została już przeżyta i następuje refleksja a podmiot będący agensem owej historii opowiada ją innym. Ich reakcje zwrótnie wpływają na niego dając asumpt na przykład do zmiany praktyk, postaw etycznych czy schematów poznawczych. Oczywiście narracje, które służą podmiotowi mogą dotyczyć różnych spraw i rozmaitych celów. Strukturyzują one życie jednostki, jednakże dopiero autonarracje są tym, co tworzy tożsamość. Trzebiński pisze: „Doświadczamy własnych uczuć, motywów, planów jako składników określonych historii, a więc i doświadczamy własnego życia jako historii, w której coś robiliśmy, czuliśmy, wyobrażaliśmy sobie. Można tu więc mówić o narracyjnej tożsamości człowieka. (...) Narracyjna tożsamość pozwala jednostce zrozumieć siebie jako podmiot zmieniający się i podmiot w zmieniających się sytuacjach”.¹⁹ Autonarracje, a także szerzej, narracje pozwalają zrozumieć ciągłość istnienia podmiotu jako proces koherentny i określony, dający możliwość zaistnienia punktu odniesienia - czasowego, przestrzennego, podmiotowego czy przedmiotowego.

Katarzyna Rosner²⁰ pokazuje, w jaki sposób narracje mogą być problematyczne, o tyle, o ile odnoszą się do dwóch różnych rzeczy, mianowicie świata realnego i świata fikcyjnego. W tym pierwszym budują strukturę życia społeczeństwa i jednostki, w tym drugim odnoszą się raczej do tworzenia i falsyfikowania - w sensie popperowskich hipotez - rozmaitych wariantów opowieści. Jeśli porzucimy fikcjonalne tworzenie narracji pojawi się z kolei kwestia dotycząca „myślenia narracyjnego”, mianowicie czy podmiot myśli narracjami czy są one mu immanentne, jako struktury kognitywne czy też buduje on swoje życie jako narrację posługując się już zastanymi w niej kodami i algorytmami postępowania. Rosner wymieniając między innymi McIntyra i Tylora jako przedstawicieli tej pierwszej

¹⁹ *Tamże*, s. 108-109

²⁰ K. Rosner, *Narracja, tożsamość, czas*, Universitas, Kraków 2003

narrartywistycznej opcji, Ricoeura umieszcza w drugiej. Zarzuty Rosner w stosunku do ricoeurowskiej filozofii jako traktującej marginalnie narracje, skupiają się głównie na fakcie, iż w przeciwieństwie do narratywistów traktujących narracje właśnie jako strukturę myślenia, Ricoeur stara się rozumieć ją jako sam tekst, który podlega odczytaniu i interpretacji. Pisze ona: „Zasadnicza różnica między wspomnianymi autorami (McIntyre, Giddens, Taylor - przyp. G. K.) i Ricoeurem polega więc na tym, że dla tych pierwszych narracja jest strukturą ludzkiego myślenia, którą opowieści dyskursywne wykorzystują, rozwijają i sublimują. Zdaniem Ricoeura natomiast, narracja to kody tekstowe wypracowane przez kulturę; sięgamy do nich, by nadać formę i rozumieć nasze doświadczenie.”²¹ Biorąc pod uwagę choćby i fakt, że Ricoeur ujmuje „bycie sobą” w czterech wymiarach: językowym, sprawczym, narracyjnym i moralno - etycznym²² można zgodzić się z tezą Rosner. Jednak jak sam filozof pisze: „Pojęcie tożsamości narracyjnej w Temps et Recit, t.III, odpowiadało innej problematyce: przy końcu długiej podróży przez opowieść historyczną i opowieść fikcyjną zastanawiałem się czy istnieje struktura doświadczenia zdolna do scalenia dwóch wielkich klas opowieści. Sformułowałem wówczas hipotezę, wedle której tożsamość narracyjna czy to osoby czy to wspólnoty, byłaby poszukiwanym miejscem tego skrzyżowania historii i fikcji. Wedle posiadanego przez nas intuicyjnego przedrozumienia tego stanu rzeczy, czyż nie uważamy ludzkich żywotów za bardziej czytelne, gdy są objaśniane poprzez historie, jakie ludzie opowiadają na swój temat? (...) Temu intuicyjnemu pojmowaniu problemu tożsamości narracyjnej brakowało jasnego zrozumienia tego, co wchodzi w grę w samym zagadnieniu tożsamości (...) Zagadnienie krzyżowania się ze sobą historii i fikcji odwracało poniekąd uwagę od znacznych trudności związanych z zagadnieniem tożsamości jako takiej.”²³ Ricoeur sam przyznaje, iż skoncentrował się na określonych tekstach podczas tworzenia Temps et Recit, i że zagubił idee „tożsamości jako takiej”, do której chce obecnie powrócić. Tym samym zarzut o „uczynienie głównym przedmiotem analizy tekstu dyskursywnego, wytworu kultury” jakim są literackie fikcje i relacje historyczne jakkolwiek trafny, zostaje odbity przez samego myśliciela.²⁴ Podobnie sformułowanie Ricoeura, iż posiadane przez podmiot intuicyjne przedrozumienie, prowadzące wprost ku ujmowaniu ludzkiego życia jako historii nie wydaje się stać w rażącej sprzeczności z McIntyrowskim ujmowaniem wydarzeń „w kategoriach narracji”²⁵. Owo „przedintuicyjne rozumienie” faktycznie odznacza się pewną

²¹ *Tamże*, s. 131

²² P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, PWN, Warszawa 2003, s.281

²³ *Tamże*, s. 189-190, przyp. 1

²⁴ K. Rosner, *Narracja, tożsamość, czas...dz.cyt.*, s. 126-127

²⁵ A. McIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, PWN, Warszawa 2002, s.378

labilnością – można odczytać je jako konkretne kody kulturowe ale także jako przedrozumowe, pierwotne rozpoznawanie życia jako całości dzięki opowieści, procesowi powtarzania.

Pomimo tych wątpliwości dla nas jednak ważniejsze jest ogólne ukształtowanie trzech postaw (samo) poznania podmiotu - narracyjnej, dyskursywnej i deiktycznej - niż roztrząsanie tylko jednej formy tożsamości w tym wypadku narracyjnej. Wydaje się, że dzieła Ricoeura, na które się tu powołujemy dają dobry przykład narracyjnego podejścia do podmiotu.

Ricoeur rozważając pojęcie „tożsamości osobowej” koncentruje się przede wszystkim na wykazaniu pewnej dialektyki pomiędzy biegunami tejże. Dialektyka ta rozpięta jest pomiędzy tożsamością – ipse a takozsamością - idem, które stanowią jak pisze, dwa bieguny tożsamości osobowej. Tym, co nas najbardziej w wywodach filozofa zajmuje, jest jednak pojęcie „tożsamości narracyjnej”, jako elementu konstytutywnego dla współczesnego sporu o tożsamość podmiotu. Zaczynając jednak od początku musimy przyjąć za Ricoeurem, że idem rozumiane jako „tożsamość tego, co jednakowe”²⁶, „bycie tym samym”²⁷ jest tym, co konstytuuje się poprzez czas, ciągłość i strukturę. Takozsamość – idem - nie może być różna od siebie, nie może mieć rysy w sobie, która nie pozwoliła by na uznanie jej za to, co jednakowe. „Bycie tym samym”, bycie „takozsamym” jest „tożsamością numeryczną”, dana rzecz po prostu jest tą samą rzeczą, nawet w dwóch różnych sytuacjach. Podobnie wygląda sytuacja z drugą cechą idem czyli „tożsamością jakościową” określającą rzecz podobną pod każdym względem do innej. Oba te rodzaje tożsamości wspomagają stałość idem, konstruując jej rdzeń. Jednak największy problem w opisie idem stanowić może czas. Z jednej strony trwałość w czasie jest tym elementem, czy też lepiej funkcją, która opisuje ciągłość przedmiotu czy podmiotu, zakreśla linie jego trwania i dzięki temu umożliwia trwanie tego samego w jego niezmienności, z drugiej jednak strony ta temporalna trwałość jest czymś pozornym. Czas mimo, że łączy, to także dzieli swój obiekt na „przed” i „po”, tym samym ustanawiając zmianę. Obojętnie czy będzie to czasowość analogowa czy dyskretna - przemijanie czasu zostawi trwałe ślady na obiekcie.

Zatem druga kategoria „nieprzerwanej ciągłości” pomiędzy początkiem a końcem ma za zadanie ustanowić niezmiennosc podmiotu, pojmowanego jako takozsamy. Jednak i tu istnieje groźba różnicy, powstania rysy i dlatego Ricoeur decyduje się na oparcie na trzecim elemencie czyli samej strukturze, dzięki której uzyska trwały fundament. Tymi

²⁶ P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Naukowe Polskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1992, s. 33

²⁷ P. Ricoeur, *O sobie samym... dz.cyt.*, s. 8, 193 nast.

trzema ujęciami charakteryzowana jest takozsamosć, gdy tymczasem zupełnie inaczej rzecz ma się z tozsamoscią.

Iipse - bo o niej mowa, charakteryzowana jako „tozsamosć siebie samego”²⁸ lub „bycie sobą”²⁹ - jest tym składnikiem tozsamosci osobowej, która interesuje nas w tym miejscu najbardziej. Iipse opisywane jest przez filozofa za pomocą dwóch pojęć, mianowicie charakteru i dotrzymania słowa. Pierwsze z nich – charakter - Ricoeur opisuje jako „zbiór rozpoznawanych oznak, które pozwalają ponownie rozpoznać ludzką jednostkę jaką tę samą. (...) Zbiór trwałych skłonności, za sprawą których jakaś osoba jest rozpoznawana”³⁰ Do takiej definicji dodane zostaną jeszcze nawyki, normy, wzorce i tym podobne klisze, dzięki którym podmiot może funkcjonować nie tylko jako indywiduum ale także jako jednostka w relacji z grupą, lecz nadrzędnym terminem przez jaki Ricoeur opisuje tę strukturę jest „przyzwyczajenie”³¹. Dzieje się tak dlatego, iż problem czasowości jest związany z nabywaniem pewnych możliwości do działania, które z reguły, a przynajmniej w jednej z wymienianych przez Ricoeura dyspozycji, stają się przyzwyczajeniami, które „obdarzają charakter historią.” Przejawia się to w ten sposób, iż każde przyzwyczajenie stanowi, jak mówi Ricoeur, cechę charakteru czyli „wyróżniający znak, to, po czym rozpoznajemy osobę, ponownie identyfikujemy ją jako będącą tą samą (...)”³² Biorąc pod uwagę, że cechy charakteru nabywa podmiot na drodze czasowego rozwoju siebie, swojego „bycia sobą”/ipse można wedle Ricoeura stwierdzić, że „charakter posiada historię”, a tym samym otrzymuje utozsamienie per analogiam charakteru jako fikcyjnej postaci powieści z narracyjnie działającym podmiotem, który posiada możliwość „rozpoznawania się - po...”, to jest posiada właśnie opisane elementy konstytutywne dla swej tozsamosci.

Tymczasem dotrzywanie słowa „dowodzi stałości własnego „ja”, nie zakładając wcale braku zmian w czasie, lecz przyjmując wyzwanie zmienności przekonań i uczuć. Mimo tej zmienności dotrzymuję mojego słowa.”³³ Jak widzimy charakter i dotrzymanie słowa stanowią o tozsamosci podmiotu na zupełnie innym pułapie niż czasowość, ciągłość zdarzeń i struktura. Odwołują się one do cech bardziej psychicznych niż fizykalnych i bardziej indywidualnych niż ogólnych. Charakter czy słowo są mimo uogólniającego charakteru mniej ogólne niż czas czy niezmienna struktura, będące bezdyskusyjnie elementami, pod które podpada każdy obiekt na świecie. Nie powiemy o rzeczy nieożywionej, że dotrzymuje słowa

²⁸ P. Ricoeur, *Filozofia osoby...dz.cyt.*, s. 33

²⁹ P. Ricoeur, *O sobie samym... dz.cyt.*, s. 196 nast.

³⁰ P. Ricoeur, *Filozofia osoby...dz.cyt.*, s. 34, por.: P. Ricoeur, *O sobie samym dz.cyt.*, s. 197

³¹ P. Ricoeur, *O sobie samym ...dz.cyt.*, s. 201-204

³² *Tamże*, s. 201

³³ P. Ricoeur, *Filozofia osoby...dz.cyt.*, s. 34

honoru, tak wyrazimy się tylko o człowieku. Zatem ipse w oczywisty sposób odnosi się do podmiotu. Jednak istotę ludzką tworzy nie tylko idem i ipse, lecz jak już wcześniej powiedzieliśmy, są one zaledwie dwoma przeciwległymi punktami w polu całej tożsamości osobowej. Tym, co jest pomiędzy nimi rozpięte, co je łączy i co tworzy również swego rodzaju obszar tożsamości jest tożsamość narracyjna. Charakter i przyrzeczenie stanowią dwie skrajności nie tylko ricouerowskiego podejścia do narracji lecz każdorazowej próbie przyglądnięcia się temu zjawisku. Wyraźnie ukazują się tu dwa sprzeczne elementy rozpaczliwie wręcz łączone: trwałość i płynność, ruch i bezruch czasu.

Główną kwestią narracji jest podstawowe pytanie jak podmiot może określić siebie samego jako siebie samego, skoro narracja musi mieć początek i koniec, oraz niezmiennego czy przynajmniej rozpoznawalnego i rozpoznającego siebie samego aktora. Jednocześnie podmiot nie pozostaje niezmienny, lecz choćby jak w zagadce Sfinksa ulega upływowi czasu. Odrzucając problem idem jako dotyczący głównie przedmiotów, kwestia „bycia sobą” dotyczy wręcz aporetycznej dychotomii: charakter ma pozostawać niezmienny i pomimo swej historyczności i czasowości jednocześnie zaświadczać o tym, iż wciąż dotyczy on tego samego podmiotu poprzez słowo honoru, które z kolei ma pozostawać całkowicie niezmiennie w momencie zmiany charakteru podmiotu. Pojawi się tu przepaść, wiążąca się wedle Ricoeura z problemem czasu i tożsamości narracyjnej. Píše on: „Przedział (sensu – przyp. G.K.) ten zostaje utworzony, w kategoriach czasowych, przez biegunowość, jaka występuje między dwoma wzorami trwałości w czasie - trwaniem charakteru i zachowaniem obietnicy. Zapośredniczenia należy szukać zatem właśnie w sferze czasowości. Otóż pojęcie tożsamości narracyjnej zjawi się, by - moim zdaniem - zająć ten „środek”. Tak więc, umieściwszy ją w tym przedziale nie będziemy zdziwieni widząc, jak tożsamość narracyjna waha się między dwiema granicami: niższą, na której trwałość w czasie wyraża pomieszanie idem z ipse, i wyższą, na której ipse stawia pytanie o swą tożsamość bez pomocy i poparcia idem.”³⁴ Zwróćmy uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze tożsamość osobowa okazuje się być bardzo skomplikowanym konstruktem - Ricoeur odchodzi daleko od cogito - składającym się z trzech – idem, ipse, tożsamości narracyjnej. Tożsamość osobowa nie ma wciąż możliwości oparcia się na żadnym z wymienionych przez Ricera elementów. Gdyby nie wprowadzenie tożsamości narracyjnej jako elementu czasowego tożsamość osobowa byłaby nie do utrzymania. Po drugie tożsamość narracyjna „waha się” pomiędzy „dwoma wzorami tożsamości”. Mogłaby ona być zatem rozumiana jako wahanie się pomiędzy charakterem a obietnicą zawartymi w ipse. Narracja jest zatem czasowością zawartą w samym podmiocie

³⁴ P. Ricoeur, *O sobie samym...* dz.cyt., s. 206-207

– a nie w relacji podmiot – podmiot – jest sposobem jego rozwoju, dojrzewania i trwania. Oczywiście, to dzięki temu „wahaniu” podmiot ma jakąkolwiek możliwość ruchu, lecz nasuwa się tu pytanie, co stanie się z tym zwornikiem tożsamości osobowej podmiotu, gdy zmienia się składowe narracji a przede wszystkim struktura czasu? Ricoeur zakłada, iż „prawdziwa natura tożsamości narracyjnej objawia się (...) dopiero w dialektyce bycia sobą i bycia tym samym.”³⁵ Dialektyczny ruch, wahlność okazuje się tym, co dla „postaci”, dla „kto?” narracji jest jej „wewnętrzna dialektyka”, co w efekcie prowadzi do spełniania przez tożsamość narracyjną „funkcji zapośredniczającej” pomiędzy „biegunami bycia tym samym i bycia sobą, potwierdzając przede wszystkim wyobrażeniowe zmiany jakim opowieść poddaje tę tożsamość”, a sama opowieść nie „tylko dopuszcza te zmiany: ona je rodzi, poszukuje ich. W tym sensie okazuje się, że na literaturę składa się rozległe laboratorium, w którym dokonuje się doświadczeń myślowych: poddaje się próbie opowieści różne sposoby zmiany tożsamości narracyjnej.”³⁶ Czy nie można powiedzieć, że to tożsamość narracyjna jest tym laboratorium, trzecim światem Poppera, gdzie zamiast ludzi umierają ich hipotezy? W „pomiędzy” jaką jest tożsamość narracyjna podmiot próbuje skonstruować swój świat, siebie samego, swoją historię. Jest to możliwa przestrzeń w jakiej przepływa jego życie – przestrzeń historii i opowieści, a czasem i fikcji. W tym dość paradoksalnym opisie paradoksalnego tworu jakim jest „tożsamość narracyjną” widzi Ricoeur istotny element tożsamości osobowej.

Starając się wypełnić – jak sam pisze – „lukę pomiędzy przeciwnymi biegunami tożsamości: tożsamością jako jednakowością i tożsamością jako byciem sobą (selfhood)”³⁷ sprowadza swe działanie do czterech rozstrzygających narracyjnych pytań. Są nimi: „Kto mówi?”, „Kto to zrobił?”, „Kogo historię przedstawiamy?” oraz „Kto jest za ten czyn odpowiedzialny?”³⁸ Wystąpienie teorii narracji jako elementu służącego opisowi jednostki to atak - z innej nieco niż robią to postmoderniści i zapewne nie tak drastyczny - na kartezyjskie cogito. Pytające, niepewne swego istnienie cogito skupione bardziej na pytaniu „co?” („co jeszcze mogę wiedzieć?”) zostaje stopniowo zastępowane przez „kto?” („kto istnieje?”)³⁹, które to pytanie jest kluczem dla tożsamości narracyjnej, gdyż użycie tego pojęcia „ (...) w sytuacji pytania i odpowiedzi oznacza bycie zdolnym do powiązania go

³⁵ *Tamże*, s. 233

³⁶ *Tamże*, s. 237-245

³⁷ P. Ricoeur, *Filozofia osoby...dz.cyt.*, s. 37

³⁸ *Tamże*, s. 37 i nast.

³⁹ P. Ricoeur, *O sobie samym dz.cyt.*, s. 11-16

z jakąkolwiek inną częścią tej samej całości”⁴⁰. To pytanie „kto?” - jak zobaczymy poniżej - odgrywa centralną rolę w formach narracji.⁴¹ Istotny w nich jest zaimek względny „kto” przywołujący postać, bohatera narracji. Może nim być sam podmiot lub inny. Zatem lukę w tożsamości podmiotu wypełnia właśnie narracja, spoiwo tożsamości osoby. Działanie to odbywa się poprzez udzielanie odpowiedzi na kolejne z wymienionych pytań. I tak pytanie „kto mówi?” jest sprowadzone przede wszystkim do języka. Ten kto mówi, jest tym, kto jest zdolny do tego, by mówić, a tym samym do tego, by siebie samego określić. Ustanawia on w swoim języku, poprzez swoją wypowiedź siebie jako „ja”, poprzez wybranie tej a nie innej wypowiedzi z całego możliwego uniwersum. Jednocześnie, jako że mamy do czynienia z rozmową, dialogiem a nie monologiem, to „ja” ustanawia także „ty”, adresata wypowiedzi. Ustanawianie takiej opozycji umożliwia rozmięcenie siebie i innego jako dwóch bytów zdolnych i mających możliwość porozumienia, bytów równoprawnych przynajmniej w obrębie tej wspólnej komunikacji. Skoro „ja” określa się i mówi do „ty”, zatem także i „ty” może wypowiedzieć się o sobie jako „ja”. „Ja” - nadawca i „ja” - odbiorca mogą i co najważniejsze zdają sobie z tego sprawę - wymienić się rolami. W podobny sposób Ricoeur odpowiada na drugie pytanie jakim jest kwestia „Kto jest wykonawcą działania?”. Skoro „ja” wykonuję działanie, podobnie jak w języku, wiem, że i „ty” możesz je wykonać i relacja między odbiorcą działań a ich nadawcą, podobnie jak w przypadku języka może być odwrócona. Jednak występuje tu pewna różnica, o której tak pisze Ricoeur: „Dokładniej mówiąc jesteś nie tylko odbiorcą moich działań, nie tylko doznajesz ich, ale podobnie jak ja jesteś także wykonawcą działań. Aż do tego momentu relacja między działaniem i działającym jest analogiczna do relacji między wypowiedzią i wypowiadającym się. Nowy problem rodzi się, gdy nacisk zostaje położony na siłę lub zdolność, jakich wymaga wykonywanie czynności. Określić samego siebie jako wykonawcę działań to uznać swoje zdolność do działania. (...) Chciałoby się zatem powiedzieć, że szacunek kieruje się ku uzdolnionym sprawcom działań”⁴². Kwestia działania jest problemem wydaje się związanym z władzą i siłą jako elementem uzyskania określonego statusu. Takie działania poddane są w czwartym pytaniu ocenie etycznej. W odpowiedzi otrzymujemy podmiot, który jest zdolny do określania samego siebie, wypowiadający się, wykonujący działania i obecny w historii jako bohater lub narrator. Zatem szacunek i pozytywną samoocenę uzyskuje „osoba zdolna do czegoś.”⁴³ Owa „zdolność” rozumiana jak wyżej, jest wpisana,

⁴⁰ P. Ricoeur, *Czas i opowiadanie*, tłum. P. Murzański [w:] *Logos i Ethos* 2(11)2001, s. 107

⁴¹ por.: J. Culler, *Teoria literatury*, tłum. M. Bassaj, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998

⁴² P. Ricoeur, *Filozofia osoby...dz.cyt.*, s. 39

⁴³ *Tamże*, s. 42

a jednocześnie ma swe źródło w tożsamości narracyjnej, będącej odpowiedzią na trzecie pytanie – „kogo historię przedstawiamy?” - które celowo pominęliśmy. Powracając do niego teraz czytamy u Ricoeura, iż jest to pojęcie będące „niezbędnym ogniwem pomiędzy tożsamością mówiącego i działającego podmiotu oraz tożsamością podmiotu etycznie - prawnego”⁴⁴. Pierwszą cechą tejże tożsamości jest jej wymiar czasowy, który wcześniej nie był całościowo odniesiony do podmiotu. Drugą cechą jest natomiast „rozumienia narracyjne”, które zanim stanie się elementem samozrozumienia podmiotu znajdzie się w trzecioosobowych relacjach, skąd dopiero podmiot je zapożyczy jako już przetrawione i usystematyzowane. Wtedy stanie się ono stałym składnikiem tożsamości. Te trzecioosobowe historie i w ogóle historie narracyjne, odpowiadania odnoszą się jak mówi Ricoeur do „niewyczerpanego skarbcza, z którego zapożyczamy niezliczone wzorce samozrozumienia”.⁴⁵ Odnosi się on do literatury jako zastępczego przeżywania opowiadań, wyciągania z nich pouczających dla podmiotu wniosków i konkluzji. Pisze: „Toteż filozoficzna wartość pojęcia narracyjnej tożsamości polega na jej wkładzie do wyjaśnienia pojęcia tożsamości. (...) Narracyjną tożsamość można postrzegać jako pośredni stopień pomiędzy stałością charakteru (w psychologicznym sensie tego słowa) oraz pewnego rodzaju samopodtrzymywaniem, którego ilustracją jest obietnica. Ściślej mówiąc, wyobraźniowe wariacje, wywodzące się z toposu „narracyjnej tożsamości” i wspierane przez eksperymenty myślowe, które uwzniośla literatura, umożliwiają pokazanie całego szeregu związków między jednostkowością i byciem sobą (selfhood) (...) Tym co ma ostatecznie znaczenie, jest równowaga i cały szereg przypadków, które stanowią jej przykłady.”⁴⁶

Jednak istniejące zarzuty przeciw narracji - dwuznaczność pojęcia autora - czyli kwestia „kto” opowiada moją historię; „narracyjne” niedokończenie życia - nie wiemy skąd ani dokąd idziemy; powikłanie, splątanie się historii losu podmiotu z innymi - nikt nie żyje sam, lecz współgzystuje z innymi w rozmaitych sieciach społecznych powiązań; włączenie opowieści o życiu do dialektyki przypominania i antycypacji - podmiot żyje w określonych kontekście, zmierza w określonym kierunku, rzutując przeszłość na przyszłość - załamują równowagę i spójność narracji.⁴⁷ Ricoeur odpowiada⁴⁸ na powyższe oskarżenia twierdząc, iż podmiot jeśli nie jest autorem „co do istnienia” to jest nim „co do sensu” - całe swoje życie może on wypełnić tak jak chce, usensować go na swój własny, indywidualny sposób. Problem

⁴⁴ *Tamże*, s. 40 i nast.

⁴⁵ *Tamże*, s. 41

⁴⁶ *Tamże*, s. 41

⁴⁷ P. Ricoeur, *O sobie samym dz.cyt.*, s. 266-267

⁴⁸ *Tamże*, s. 268-269

dotyczący „narracyjnego niedokończenia życia” Ricoeur widzi jako możliwość ucieczki w fikcję, której zadanie jest nieznacznie uspoźnić i wspomóc obraz życia podmiotu. Z kolei problem splatania narracji zostaje odsunięty na bok dzięki – by tak powiedzieć – szkatułkowemu modelowi opowiadania polegającego na wzajemnym zawieraniu się historii. I wreszcie kwestia przypominania i antycypacji zostaje odrzucona argumentem sugerującym, że tylko dla autora rzeczy opisane zostały przeżyte i są przeszłością, dla czytelnika wszystko wydarza się teraz. Podsumowując już tylko, możemy krótko stwierdzić, że o ile dla Rosner Ricoeur nie pasował do grona narratystów, gdyż ujmował narracje na poziomie tekstu literackiego, dla nas niewątpliwie musi do tej grupy należeć. Główną przyczyną jest oczywiście fakt, że ricoeurowska tożsamość osobowa nie mogłaby funkcjonować bez tożsamości narracyjnej, jakkolwiek ta wydaje się elementem bardzo kruchym i spełnia rolę elementu umożliwiającego pogodzenie stałości tożsamości z jej czasowością.

Podobnie jak Ricoeur, również Charles Taylor opisuje podmiot używając pojęcia tożsamości narracyjnej. Wychodząc od kwestii stosunkowo prostej, iż tożsamość podmiotu określana jest poprzez jeden, istotny dla niej element, nie zadowala się tym i twierdzi, iż de facto jest ona dużo bardziej złożona. Ricoeurowskie pytanie „kto?” powtarza także Taylor. Ricoeur dla swego podmiotu wynajduje pojęcia „charakteru” i „dotrzymania słowa” traktując etap narracji jako proces dochodzenia do tego, kto owo słowo daje i kto posiada charakter. Może je mieć tylko podmiot narracyjny, oparty na historii, taki który ma określoną stabilność, stałość, swojskość. Podobnie widzi tę sytuację Taylor. W fundamentalnym pytaniu „kto?” podmiot ustanawia samego siebie a także swój stosunek do innych. Pisze Taylor: „Być kimś, kto kwalifikuje się jako potencjalny obiekt tego pytania, oznacza, że jest się takim partnerem do rozmowy pomiędzy innymi partnerami, kimś ze swoją własną pozycją i rolą, kto może mówić w swoim imieniu”. I dalej: „By jednak móc odpowiedzieć w swym imieniu, trzeba znać swoje stanowisko, trzeba wiedzieć co się chce powiedzieć. I dlatego właśnie mamy zazwyczaj skłonność do tego, by o naszej podstawowej orientacji mówić odwołując się do tego, kim jesteśmy. Utrata tej orientacji, bądź niezdolność do jej uzyskania, jest równoznaczna z utratą wiedzy o tym, kim się jest. Gdy już odzyskamy ową orientację, określa ona pozycję, z której udzielamy odpowiedzi, a więc i naszą tożsamość”.⁴⁹ I Ricoeur i Taylor koncentrują się na „kto” lecz o ile dla pierwszego jest to droga prowadząca do celu, o tyle u drugiego jest to ów cel, określona pozycja, status, miejsce

⁴⁹ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, tłum. M. Grzuszczynski, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, PWN, Warszawa 2001, s. 56-57' por.: tegoż, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Znak, Kraków 1996; *Oblicza religii dzisiaj*, tłum. A. Lipszyc, Znak 2002

w hierarchii. Tożsamość narracyjna Ricoeura prowadzi do syntezy charakteru i honoru, tożsamość Taylora zasadza się na pewnej „orientacji”, w której centrum leży zaimek względny, można by powiedzieć funkcja statusu, pytanie „kto”. Przyglądając się bliżej czynnikowi, na którym podmiot funduje taką a nie inną orientację, Taylor dochodzi do wniosku, iż jest nim dobro. Pisze: „(...) koncepcja „podmiotowości”, która wiąże ja z naszą potrzebą posiadania tożsamości, skupia się na owej podstawowej właściwości ludzkiego podmiotu polegającej na tym, że nie potrafimy poradzić sobie bez jakiejś orientacji wobec dobra; że to kim jesteśmy, jest zasadniczo określone przez stanowisko jakie zajmujemy w tej kwestii (...)”⁵⁰. Kwestia dobra jaka pojawia się w tym fragmencie nie zostanie przez nas rozważona a jedynie zasygnalizowana, jako element wyznaczający horyzont „ja” - to co różni dobro od zła jest tym co pozycjonuje podmiot na określonym stanowisku. Taylor dookreśla także pozycję podmiotu ustawiając go w opozycji do przedmiotów, wobec których i dzięki którym uzyskuje on swoją tożsamość - podmiot swój stosunek do przedmiotów ustanawia poprzez to, iż mają one jakieś dla niego znaczenie. Reasumując, wedle Taylora ujawnia się w tym fakcie sama istota „podmiotowości” a mianowicie to, że nie jest ona czymś na kształt przedmiotu w zwykłym rozumieniu tego słowa: „Nie jesteśmy podmiotami w sposób, w jaki jesteśmy organizmami, ani też nie mamy podmiotowości w sposób, w jaki mamy serca i wątroby. Jesteśmy żywymi istotami wyposażonymi w te organy niezależnie od naszego rozumienia samych siebie, naszych autointerpretacji i znaczeń, jakie mają dla nas rzeczy. Podmiotami jesteśmy natomiast o tyle, o ile poruszamy się w pewnej przestrzeni pytań, poszukujemy orientacji wobec dobra i wreszcie ją znajdujemy”⁵¹. Podmiot u Taylora jest zatem podmiotem aktywnym, ruchliwym, cały czas pyta, ustosunkowuje się i szuka. Oddziela siebie od przedmiotów lecz jednocześnie się przez nie określa, szuka dobra, które wyznacza jego pozycję, a czy szuka i pragnie innych ludzi? Filozof powie odnośnie tej kwestii, iż podmiot nie może być tworem monadycznym, jest się o tyle człowiekiem, o tyle posiada się swą własną tożsamość o ile uczestniczy się w dialogicznych i polilogicznych interakcjach z innymi. Podmiotowość pojawia się i kształtuje w obrębie „sieci rozmów”. Wedle Taylora „to właśnie ta pierwotna sytuacja nadaje sens naszemu pojęciu „tożsamości”: określając, z jakiego miejsca mówię i z kim rozmawiam, umożliwia ona odpowiedź na pytanie o to kim jestem”⁵² W przypisie do tego fragmentu Taylor zaznacza, że w jego rozumieniu język, rozmowa nie tworzy się wciąż na nowo lecz

⁵⁰ *Tamże*, s. 64

⁵¹ *Tamże*, s. 66

⁵² *Tamże*, s. 70-71

tworzy przestrzeń, w której istotną rolę odgrywają zaimki zwrotne „ja”, „ty” i tym podobne a także, że istotne dla rozmowy jest imię. Przestrzeń języka, obszar komunikacji istnieje już jako „sieć rozmowy” wcześniej niż podmioty, które się w niej znajdują. Inaczej niż u na przykład Levinasa w myśli którego, język pojawia się tam, gdzie brak wspólnoty⁵³, oraz inaczej niż u Lacana gdzie język nie jest potrzebny, gdy jest pełnia Realnego, staje się natomiast konieczny jako Symboliczne w tworzeniu podmiotu i grupy społecznej.

Tożsamość powstaje w rozmowie, relacjach międzyludzkich, w określaniu siebie i świata. Nie może być to jednak proces dowolny i niespójny. Nie wystarczy tylko, gdy podmiot określi się jako „kto” i określi innego. Konieczna jest nie tylko pozycja ale i przestrzeń, nie tylko miejsce ale i czas. Dlatego Taylor powie: „To, kim jesteśmy, nigdy nie może być wystarczającą odpowiedzią na pytanie o naszą kondycję, ponieważ zawsze podlegamy również zmianie i stajemy się”. Widać tu pragnienie zdynamizowania pojęcia tożsamości, nadanie mu ruchu, biegu. Pisz: „Dowodziłem powyżej, że po to, aby choć trochę rozumieć własne życie, po to aby posiadać jakąś tożsamość, potrzebujemy orientacji wobec dobra, czyli pewnego poczucia jakościowych rozróżnień (...). Teraz widzimy, że owa koncepcja dobra musi być wpleciona w moje rozumienie własnego życia jako rozwijającej się opowieści. To jednak jest równoznaczne z wyróżnieniem kolejnego podstawowego warunku rozumienia własnego życia. Musimy postrzegać nasze życie jako narrację.” I dalej: „(...) Wskazywano często na fakt, że pojmowanie własnego życia jako opowieści nie jest, podobnie jak orientacja wobec dobra, naddatkiem, z którego można łatwo zrezygnować; że nasze życie również znajduje się w owej przestrzeni pytań, na które odpowiedzią może być tylko spójna narracja. Aby mieć wyobrażenie tego, kim jesteśmy, musimy mieć wyobrażenie tego, jak stawaliśmy się i dokąd zmierzamy.”⁵⁴W myśli Taylora szukanie i pozycjonowanie podmiotu względem dobra, interpretacja stanu rzeczy przez podmiot, rozpoznanie kim jest inny, rozpoznanie jego statusu, artykulacja jako objaśnianie interpretacji - wszystkie te zabiegi służą jednemu celowi - uzyskaniu spójnej narracji będącej czymś więcej niż opowieścią biograficzną albowiem staje się ona totalną, całościową odpowiedzią na wszelakie dręczące podmiot pytania. Dlatego Taylor nie ukrywa, że tożsamość narracyjna jest tym do czego podmiot powinien dążyć i co powinien posiadać. Ramy jakie wyznacza mu własna historia i losy jego świata umożliwiają dalszy rozwój i dalsze życie. Taka tożsamość przypomina tradycję przodków jak i kusi telosem, nieznanym lecz zwróconym ku dobru. Podmiot bez narracji, bez ram i schematów postępowania „przechodzi straszliwy kryzys osobowości” jak

⁵³ E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 72

⁵⁴ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości ...dz. cyt.*, s. 94

powie filozof. Co gorsze jednak, podmiot taki stoi całkowicie poza językiem, wspólnotą, komunikacją, sieciami rozmowy. Nie ma on swego miejsca w przestrzeni, w czasie, nie ma punktu odniesienia jakim jest dobro, słowem jest on na skraju upadku.⁵⁵ Tożsamość narracyjna jest nie tyle kaprysem filozofii, ona jest niezbędna, by prowadzić normalne życie.

Również zdaniem Aldasira McIntyra egzystencja nie może być - i tu jest punkt wspólny z teoriami Ricoeura i Taylora - pozbawiona moralności. Koncentracja wokół problemu dobra, sprawiedliwości, prawa czy etyki wysuwa się na pierwszy plan rozważań autora „*Dziedzictwa cnoty*”, podobnie jak dominuje w całym myśleniu o tożsamości jako procesie narracyjnym. Podmiot spełniając swe role społeczne, w których się był od zawsze uwikłany, nawet ich pozbawiony jest jednakże zawsze poddany Boga i przynależy do Jego wspólnoty. Nawet jako wędrowiec czy włóczęga - metafory używane w myśli Baumana - podmiot znajduje swoje miejsce w określonej wspólnotie wiernych. Jak pisze McIntyre „jednostka nosi w sobie swoje wspólnotowe role jako część definicji własnej osobowości; niesie je nawet w zacisze swojej samotności”⁵⁶. Zawsze zatem w życiu podmiotu znaleźć można dobro, ku któremu się dąży lub któremu się podporządkowuje. Jest ono określane przez McIntyra jako cnota, lecz nie jako cnota jednostki gdyż ta rozumiana jest jako pewna, konkretna umiejętność, lecz jako ogólny cel wędrówki i poszukiwań. Pisze on: „Każda koncepcja cnót wiąże się z określonym pojęciem struktury życia ludzkiego. W schemacie moralnym średniowiecza najpopularniejszym gatunkiem narracji jest opowieść o poszukiwaniu czegoś lub o podróży. Człowiek znajduje się zasadniczo *in via*. Kresem, którego poszukuje, jest to co, - gdy to wreszcie zdobędzie - odkupi wszelkie zło, jakie w swoim życiu wyrządził.”⁵⁷ W tym już miejscu rozważań filozofa pojawia się jego główna teza zakładająca powiązanie celowych działań z dążeniem do dobra a wszystko to ma zostać ujęte w jedną spójną historię - narrację. W tym sensie dodaje on, iż „(...) narracja wyrażająca ludzkie życie ma formę, w której podmiot - może nim być jednostka ludzka albo na przykład naród Izraela, lub też obywatele Rzymu - ma do wykonania zadanie; wykonanie tego zadania stanowi osiągnięcie ludzkiego dobra; droga do wykonania tego zadania jest niedostępna wskutek licznych wewnętrznych i zewnętrznych postaci zła. Cnoty to cechy, które pozwalają pokonać zło, wykonać zadanie, dokończyć naszej podróży.”⁵⁸ Cnoty - będące niejako narzędziami służącymi do rozwiązania problemów stojących na drodze do celu - jakim jest osiągnięcie dobra, nie są tylko przypadłościami - jak

⁵⁵ *Tamże*, s. 60-61

⁵⁶ A. McIntyre, *Dziedzictwo cnoty...dz. cyt.*, s.312

⁵⁷ *Tamże*, s. 315-316

⁵⁸ *Tamże*, s. 317

już zaznaczyliśmy chwilowymi i zależnymi od kontekstu i sytuacji. Co więcej, prócz teleologicznego *sumum bonum* i czasowej historii, to właśnie cnota - w ujęciu McIntyry - jest tym, co pozwala ukonstytuować i scalić tożsamość podmiotu. "Kto rzeczywiście posiada jakąś cnotę, powinien przejawiać ją w bardzo różnorodnych sytuacjach (...) Jedność cnoty w życiu danej osoby jest zrozumiała jako cecha życia jednorodnego, życia które może być zrozumiałe i oceniane jako całość"⁵⁹ powie filozof, a co za tym idzie, uzna on, że to w istocie cnota jest tym wokół czego tożsamość jednostki jest budowana. Podmiot istnieje jednak nie sam lecz w interakcjach z innymi podmiotami. McIntyre wprowadza pojęcie „układu społecznego”, którym może być instytucja, praktyka czy jakiegokolwiek ludzkie otoczenie, które „ma swą historię, która nie tylko obejmuje, ale musi obejmować historie poszczególnych ludzi właśnie dlatego, że bez danego układu i jego przemian w czasie ich historie i zachodzące w nich przemiany byłyby niezrozumiałe”.⁶⁰

Narracja posiada zatem swą konkretną przestrzeń i czas⁶¹ zamieszkałą przez podmioty, dla których podstawą działania jest język. Należy zwrócić uwagę, że McIntyre ostro oddziela jakiegokolwiek pojmowanie działania jako „czynności ludzkiej w ogóle” to jest, odchodzi od jak sam mówi analitycznego rozumienia działania. Polega ona, jak wiadomo na rozbijaniu działań podmiotu, takich jak „on właśnie gra w piłkę” na konkretne działania przypisane zupełnie innym podmiotom w zupełnie innych uniwersach. Tymczasem dla McIntyry owo granie w piłkę jest ufundowane w historycznym czaso - przestrzennym, teleologicznym procesie, w którym nakładają się na siebie wielorakie działania skupione wokół podmiotu posiadającego, by tak powiedzieć, cnotę, moralność czy etykę. Temu opisowi tożsamości narracyjnej brakuje tylko możliwości komunikacji. Otóż jest ona dla McIntyre’a jedną z kluczowych elementów tożsamościowych, gdyż „konwersacja jest wszechobecną cechą ludzkiego świata (...)” a „rozmowa, odpowiednio szeroko rozumiana, jest bowiem formą wszelkiej ludzkiej wymiany w ogóle” i co najważniejsze z naszego punktu widzenia, zdaniem McIntyre’a „rozmowy w szczególności, a ludzkie czyny w ogóle prezentują się nam zatem jako udratyzowane narracje”. Przytacza on wypowiedź Barbary Hardy: „śnimy narracją, marzymy narracją, pamiętamy, oczekujemy, mamy nadzieje, rozpaczamy, wierzymy, wątpimy, planujemy, przewidujemy, krytykujemy, konstruujemy, plotkujemy, uczymy się, nienawidzimy i kochamy według jakiejś narracji.”⁶² Powraca tu pytanie wspólne dla Ricoeura i Taylora, „kto mówi?” odnoszące się jednocześnie do relacji „Ja - Ty”. W rozmowie, która

⁵⁹ *Tamże*, s. 367

⁶⁰ *Tamże*, s. 369

⁶¹ *Tamże*, s. 372

⁶² *Tamże*, s. 377

buduje narrację, „Ja” określa się jako bohater historii gdy mówi i gdy jego słowa wpływają na działania innej osoby. Lecz jednocześnie „Ty” odpowiadając „Ja” robi to samo, wpisując się w jego narrację. Historie, które podmiot opowiada i czyny, które wykonuje przeplatają się cały czas z mową i czynami innych, i raz jeden a raz drugi podmiot jest bohaterem narracji. Jak mówi Marquard potrzebujemy wprowadzić świata omawianego ale żyjemy w opowiadanym⁶³. I takim – podskórnym, wewnętrznym, ufundowanym jeszcze w społeczeństwie bohaterów - potrzebom, o których podmiot stara się zapomnieć odpowiada narracja, historia zarazem nieprzewidywalna i teleologiczna⁶⁴. Podmiot opowiadany w historii staje się widzianym i widzącym, jego tożsamość budują inni, tak jak on ją buduje przy pomocy innych. McIntyre konkluduje: „Możemy teraz powrócić do pytania, od którego zaczęło się niniejsze badanie natury ludzkich czynów i tożsamości: na czym polega jedność życia ludzkiego? Odpowiedź brzmi: polega ono na jedności narracji ucieleśnionej w indywidualnym życiu człowieka.”⁶⁵

Pomimo wskazywania na narrację jako opowieść skupiającą się przede wszystkim na podmiocie rozumianym jako bohater opowieści, wielokrotnie zwracaliśmy uwagę także na jej powiązanie z innymi podmiotami, czy to w ramach narracji trzecioosobowych, wzajemnego przeplatania się narracji czy też wreszcie występowania opowieści we wspólnotach językowych, „siecicach językowych”, słowem w grupach ludzi posługującym się językiem. Jak wiemy, język od jakiegoś czasu stał się elementem nie tylko komunikacji, nie tylko przedmiotem badań ale *sui generis* samoistnym bytem istniejącym w świecie tekstualności, literatury, problemów dotyczących pojęcia autora i czytelnika. Jurgen Habermas jest jednym z myślicieli, który stworzył spójną koncepcję, w której język odgrywa rolę dominującą a przy tym, dominacja ta nie jest agresywnością lecz raczej swego rodzaju „językowym panteizmem”- możliwością swobodnej komunikacji i konsensusu. Nie jest naszym celem opisywanie „teorii komunikacyjnej” Habermasa, w której zastąpione zostały paradygmaty samowiedzy i samoodniesienia na rzecz paradygmatu porozumienia i tym samym stworzenia „intersubiektywnego odniesienia komunikacyjnie uspołecznionych, wzajemnie uznających się podmiotów”⁶⁶ gdyż sam autor przedstawił to w swojej pracy, a ponadto nie to jest dla nas w tym momencie istotne. Badanie nasze prowadzimy pod kątem narracji, i taka też będzie główna perspektywa prezentacji dzieła Habermasa.

⁶³ O. Marquard, *Rozstanie z filozofia pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 98

⁶⁴ A. McIntyre, *Dziedzictwo cnoty...dz. cyt.*, s.385

⁶⁵ *Tamże*, s. 388-390

⁶⁶ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000, s. 350

Założeniem Habermasa jest przekonanie, iż może zaistnieć taki rodzaj interakcji „w których wszyscy uczestnicy wzajemnie zestrzają swe indywidualne plany działania i dlatego bez żadnych obwarowań zmagają się do realizacji swych illokucyjnych celów”.⁶⁷ Takie działanie nazywa on „działaniem komunikacyjnym”. Jednak takie działanie może spełniać „wspólnota komunikacyjna”⁶⁸, dla której dzięki językowi świat uzyskuje swoją obiektywność poprzez odwoływanie się do podzielanego przez wszystkie indywidua „świata przeżywanego”.⁶⁹ Jest on wypracowany przez „racjonalność komunikacyjną”, w której „(...) uczestnicy dyskursu przewyżniają swoje zrazu subiektywne poglądy na rzecz racjonalnie umotywowanej zgody”.⁷⁰ Jest on ustalony na zasadzie konsensusu i w nim też konsensus co do dalszych posunięć jednostek jest podejmowany. Naszym pytaniem jest pytanie o narrację, pytamy zatem czy i w takim świecie istnieje ciągłość czasu pozwalająca opisać tożsamość podmiotu.

Wydaje się, że u Habermasa problem narracji występuje jako „ukryte tło jakim jest świat życia”⁷¹. Wspólnota lub też podmiot – jak pokazuje to Habermas na przykładzie najpierw świata mitycznego a potem nowoczesnego⁷² - istnieje w określonym przez siebie świecie, ściślej, określonym przez język, którym włada, którym jest zdolny ten świat opisywać i kształtować. Każdy akt komunikacji międzyludzkiej ma, zdaniem Habermasa, służyć zbudowaniu intersubiektywnych sytuacji składających się na dobrze znany i co ważniejsze pewny Lebenswelt. Definiując go pisze Habermas: „Dochodzenie do porozumienia przez podmioty działające komunikacyjnie odbywa się zawsze w horyzoncie świata życia. Ich świat powstaje z mniej lub bardziej rozproszonych, zawsze nieproblematicznych przeświadczeń składających się na ukryte w tle podłoże (Hintergrundüberzeugungen). To podłoże, jakim jest świat życia, jest źródłem definicji sytuacji zakładanych przez uczestników jako nieproblematiczne”⁷³. Wyraźnie podkreślony aspekt „tła” jako gruntu dla komunikacji - ale przecież nie tylko - całego społeczeństwa i podmiotu jako jego części pozwala mówić o narracyjnym podejściu Habermasa nie tylko do podmiotu jako takiego, ale jego językowej kompetencji. Narracyjność – określana także jako „(...) dokonana praca interpretacyjna minionych pokoleń (...)”⁷⁴ - jest nie tylko wpisana

⁶⁷ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t.1, tłum. A.M. Kaniowski, PWN, Warszawa 1999, s. 485

⁶⁸ *Tamże*, s. 37-38

⁶⁹ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności...dz.cyt.*, s.354

⁷⁰ *Tamże*, s. 255

⁷¹ J. Habermas, *Teoria działania...dz. cyt.*, t.1, s. 38

⁷² por.: *Tamże*, s.98 i nast.

⁷³ *Tamże*, s. 135

⁷⁴ J. Habermas, *Teoria działania...dz. cyt.*, t.1, s. 136

w społeczeństwa pierwotne, nie pojawia się tylko jako element mitu. Istnieje również w świecie współczesnym, choć oczywiście coraz trudniej utrzymać jej totalność i dominację, zatem proces jej legitymizacji musi przejść od „normatywnie przypisanej zgody” do „porozumienia na drodze komunikacji”. Nawet jednak takim działaniom jak osiągnięcie konsensusu na drodze kolejnych odpowiedzi „tak” - „nie” i wyborów dokonywanych dzięki nim, musi i wciąż „towarzyszy w tle kulturowo utrwalone przedrozumienie (kulturell eingespieltes Vorverständnis)” będące nie podlegającą dyskusji wiedzą,⁷⁵ którą są przede wszystkim „przekazy kulturowe”⁷⁶ zapewniające ciągłość owego „tła”, które w najszerszym rozumieniu jawi się jako tradycja. Habermas mówi wprost, iż „uczestnicy interakcji nie ukazują się już wówczas jako autorzy, którzy za pomocą odpowiednich czynności radzą sobie z sytuacjami, ale jako wytwory tradycji, do których należą (...)”⁷⁷. Podmiot istniejący jako wytwór tradycji nie wymaga wydaje się specjalnej analizy, by upewnić nas, iż główną dominantą jego tożsamości jest właśnie narracja. Pojawia się jednak u Habermasa jeszcze jeden interesujący dla naszych rozważań wątek - teleologia. Nie chodzi tu jednak o sposoby odnoszenia się do świata, z których to właśnie jednym jest teleologia. Chodzi raczej o związki z Logosem, przenikające jak się okazuje, całe współczesne społeczeństwo. Oczywiście najwyraźniej określonym jest związek telosu z dochodzeniem do porozumienia; „dochodzenie do porozumienia tkwi jako telos w ludzkim języku”⁷⁸ - powie sam Habermas i jeśli za jedną z fundamentalnych reguł opowieści narracyjnej przyjmiemy, iż składa się na nią fabuła dążąca do konkretnego celu, powyższe twierdzenie wzmacnia naszą tezę o narratywizmie Habermasa. Konsensus ustanawia się na końcu procesu porozumiewania co znaczy, że sam ten proces, pomimo swych rozbieżności i rozmaitych zawirowań konstruuje się wokół określonego tematu. Antycypując nieco dalsze wywody, możemy powiedzieć, że istnieje pokusa, by wprowadzić Habermasa raczej w koncepcję tożsamości dyskursywnej. De facto narracja i dyskurs - jak zobaczymy dalej - są do siebie bardzo zbliżone, tym samym podkreślamy raz jeszcze, że w naszym podziale chodzi raczej o mocniejsze akcenty rozłożone na tej samej linii niż całkowite zmiany paradygmatu, przynajmniej jeśli chodzi o omawiane tu rodzaje tożsamości. Podmiot podlegający prawom tradycji, konsensus jako cel, język jako struktura dominująca w procesach intersubiektywnych mogłyby dopasować myśl Habermasa w koncepcje dyskursu. Jednakże pojęcie logosu dyskwalifikuje takie zamiary. Termin ten nie jest explicite wyrażany w „*Teorii komunikacji*”, spójrzmy jednak na następujący fragment:

⁷⁵ *Tamże*, s. 188

⁷⁶ *Tamże*, s. 137

⁷⁷ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności...dz.cyt.*, s.339

⁷⁸ *Tamże*, s. 475

„Udzielając odpowiedzi na to pytanie (pytanie o zmiany istotne dla powstawania działań normatywnych – przyp. G.K.), kieruję się hipotezą, iż funkcje społeczno - integracyjne i ekspresywne, jakie początkowo pełniła praktyka rytualna, przejmuje działanie komunikacyjne, przy czym autorytet tego co święte, zastępowany jest sukcesywnie przez autorytet konsensu uznawanego w danym przypadku za konsens mający uzasadnienie. Oznacza to wyzwolenie działania komunikacyjnego z kontekstów normatywnych chronionych sakralnie. Odczarowanie obszaru sacrum i odebranie mu mocy władczej następuje w drodze ujęzykowania rytualnie zapewnionej, podstawowej zgody normatywnej; w parze z tym idej wyzwalanie tkwiącego w działaniu komunikacyjnym potencjału racjonalności. Promieniująca z sacrum aura zachwytu i przerażenia, oczarowująco - zaklinająca moc świętości, ulega sublimacji i zarazem powszednieje przechodząc w wiążąco - spajającą moc poddawalnych krytyce roszczeń ważnościowych”.⁷⁹ Omawiając teorie Meada i Durkheima, Habermas nakreślił przejście ze sfery norm legitymizowanych sakralnie do norm będących wynikiem uzgodnionego, wypracowanego konsensu. Jednakże narzuca się tu pewna myśl - mogąca być odebrana jako postmodernistyczna jako, że pochodząca od między innymi Jacquesa Derridy - dotycząca powiązania sfery sakralnej i językowej. Otóż wydaje się, że owo przejście dokonuje się, by tak powiedzieć, na tej samej płaszczyźnie metafizycznej Obecności. Chociaż normy regulowane religijnymi nakazami nie były – w większości - poddawane żadnym próbom negocjacji, działo się tak niewątpliwie z tego względu, iż zakotwiczone były właśnie w Obecności, w Logosie. Posiadając najwyższą z możliwych legitymizacją nie podlegały dyskusji. Pojawiające się następnie działanie komunikacyjne nastawione na konsensus, mające za zadanie podtrzymywać - podobnie jak wcześniejsze normy sakralne – wspólnotę oparte na „ujęzykowieniu rytualnej zapewnionej, podstawowej zgody normatywnej” również można określić jako działanie o proveniencji sakralnej. Przychodzi tu nieodparcie na myśl religijna koncepcja „Słowa Bożego”. Samo słowo możemy zatem odebrać jako element istniejący w Logosie, w Obecności. Słowo, będące elementem języka służącego już w wypadku Habermasa tylko do negocjacji norm, można ukazać jako element logocentryczny, a tym samym, bardzo mocno związany ze sferą religijną (przypomnijmy termin *szibboleth* czy *chora* Derridy jako unaocznienie terminów będących pomiędzy sferą sacrum i profanum). Przyjmując taką perspektywę można założyć, że koncepcja Habermasa pozostaje bardzo głęboko związana z opowieścią narracyjną. Język uprawomocniający normy leży na tej samej płaszczyźnie co sacrum, gdyż obie te „struktury” powiązane są wzajemnie dzięki zapośredniczeniu słowa w Bogu - Logosie. Habermas

⁷⁹ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, tłum. A.M. Kaniowski, PWN, Warszawa 2002, s.140

dostrzega oczywiście ten problem jednak odnosi go li tylko do społeczeństw pierwotnych pisząc: „(...) rozwój umowy od rytualnego formalizmu do burżuazyjnego prawa prywatnego jako najważniejszego instrumentu posuwa nam ideę ujętykowania fundamentalnego konsensu religijnego (...).W społeczeństwach archaicznych trudno jest odróżnić ceremonialne deklaracje składane przez strony zawierające umowę od czynności rytualnych; słowami uczestników przemawia sama fundująca konsens siła sacrum (...)”, widzimy zatem, że związek pomiędzy sacrum słowem jest tu oczywisty. Odnosząc się do współczesności zauważa, iż „(...) umowa cywilnoprawna czerpie swą moc wiążącą z legalności; ale ustawa stanowiąca o jej legalności zawdzięcza z kolei, ostatecznie biorąc, ten obligatoryjny, domagający się uznania charakter systemowi prawnemu mającemu swą legitymizację w politycznym kształtowaniu woli. Tym, co wytwarza wiążący konsens, są dokonania polegające na uzyskaniu porozumienia w ramach wspólnoty komunikacyjnej złożonej z obywateli - tym czymś są same słowa tychże obywateli.”⁸⁰ Chciało by się w tym momencie wrócić do „obietnicy” Ricoeura, gdyż myśl Habermasa można odczytać nie tylko w ten sposób, iż słowa języka komunikacyjnego ustalają konsens na drodze wyboru „tak - nie” lecz, że słowa te są raczej „słowami honoru”, mającymi moc koniecznego obowiązywania, imperatywu, odniesionego najpierw do podmiotu a następnie do społeczeństwa. Konsens wynika zatem z wzajemnego zaufania, co do obietnicy złożonej przez podmiot, przez sąd, system, państwo. Jednakże, mimo wskazanej przez Habermasa różnicy: archaiczność - słowo - sacrum i współczesność - słowo - komunikacja, jeśli przyjmujemy derridiańską koncepcję logocentryzmu i ricoeurowską koncepcję „danego słowa” możemy stwierdzić, że różnica wskazana przez Habermasa nie istnieje, gdyż nadal słowo połączone jest z sacrum. W wypadku przyjęcia idei Derridy, dzieje się to, w opisany powyżej sposób, gdy przyjmujemy propozycję Ricoeura okaże się, że legitymizujące słowo jako element systemu na przykład prawnego, jest nie tyle dążeniem do konsensu, ile złożeniem obietnicy i zaufaniem drugiemu podmiotowi czy też społeczeństwu „na słowo honoru”. Ono samo zaś legitymizuje się nie samo przez się, ani nie ustanawia się w porozumieniu lecz przylega do sacrum, do Logosu. Otrzymujemy zamknięte koło, w którym odkrywamy najgłębszą cechę narracji jaką jest właśnie logocentryzm, istnienie Logosu ponad jednostkowego.

Na zakończenie prezentacji stanowiska Habermasa jeszcze kilka uwag, które wydaje się całkowicie przypieczętują ujęcie jego myśli jako narratywistycznej. Opierając się na analizach Meada pisze on wprost o fakcie użycia narracji dla ukonstytuowania podmiotu jako w pełni świadomego uczestnika interakcji. Objawia się to, w jak sam pisze „braniu na siebie

⁸⁰ *Tamże*, s. 148-149

swej biografii”, co znaczy ni mniej ni więcej tylko posiadanie „świadomości tego, kim chce się być i z tej perspektywy ślady własnych interakcji traktować tak, jak gdyby były sedymentami działań poczytalnego sprawcy, czyli podmiotu, którego postępowanie miało za podstawę refleksyjny stosunek do siebie”⁸¹. Narracja staje się jednocześnie przeszłością i przyszłością podmiotu, pozwala występować jako zsocjalizowana jednostka. Istnienie podmiotu jest istnieniem w czasowej i historycznej strukturze Lebenswelt opisywanej najlepiej przez praktyki narracyjne. Służą one, jak powie Habermas, nie tylko ciągłej potrzebie porozumiewania się podmiotów w określonym świecie lecz konieczne są do samo opisu i samorozumienia podmiotu występującego jako działający w świecie i uczestniczący w konwersacji. Zdaniem Habermasa podmioty swą „tożsamość indywidualną” mogą „wykształcić tylko wówczas, jeśli rozpoznają, że określona sekwencja ich własnych działań tworzy biografię możliwą do przedstawienia w formie narracyjnej, a tożsamość społeczną tylko wówczas, jeśli rozpoznają, że uczestnicząc w interakcjach podtrzymują swą przynależność do grup społecznych i wraz z tym wikłają się w historię zbiorowości dającą się przedstawić w formie narracyjnej.”⁸² W efekcie znów dochodzimy do wspomnianych wcześniej nie podlegających dyskusji założeniom tworzących „ukryte podłoże”, „tło” dla działań interpersonalnych. Proces „samorozumienia” i obiektywizacji podmiotu dzięki narracji umożliwia zatem istnienie konkretnego społeczeństwa określonego mniej lub bardziej precyzyjnie lecz zawsze w określonych historycznie granicach. „Działania komunikacyjne” - powie Habermas - „rozważane w funkcjonalnym aspekcie dochodzenia do porozumienia służy tradycji i odnawianiu wiedzy kulturowej; w aspekcie koordynowania działań służy ono integracji społecznej oraz wykształceniu solidarności; wreszcie w aspekcie socjalizacji służy wykształceniu tożsamości indywidualnych.”⁸³

Proces opisywany powyżej za swe zadanie ma kontynuację historii, pojawia się zatem pytanie, co dzieje się w momencie gdy zmieniają się pojęcia czasu, przestrzeni i historii? Skoro „symboliczne struktury świata życia reprodukują się w drodze kontynuowania wiedzy mającej ważność, stabilizowania solidarności grupowej i wychowania odpowiedzialnych aktorów”⁸⁴, co stanie się, gdy kontynuacja wiedzy czy też ona sama zostanie zmieniona? Nie ulega wątpliwości, że wpłynie to nie tylko na historię grupy ale i tożsamość jednostki. Czy zatem mówienie wciąż o tożsamości narracyjnej będzie uprawomocnione? Skoro opowieści składają się na rzeczywistość podmiotu, co stanie się gdy

⁸¹ *Tamże*, s. 177

⁸² *Tamże*, s. 241

⁸³ *Tamże*, s. 243-244

⁸⁴ *Tamże*, s. 244

ich zabraknie? Co się stanie, jeśli opowieści „nie zgrają się”, jeśli wystąpią luki lub pęknięcia w spójnym dramacie? W świetle tego, co zostało już powiedziane, jasnym wydaje się, iż w takiej sytuacji podmiot nie będzie w stanie zrozumieć i dostosować się do otaczającego go świata. Nastąpi zerwanie więzów z otaczającym światem i jeśli ta luka nie zostanie szybko - naturalnie bądź terapeutycznie - zlikwidowana podmiot może znaleźć się w stanie patologicznym. Skoro w narracji podmiot „rozumie siebie” oraz „odczuwa” odpowiednie motywacje i emocje, słowem świadomie działa, bez historii staje się dysfunkcyjny. Przykładami takich zawirowań w narracji mogą być określone – często wymuszone sytuacją - zmiany w postawie i sytuacji podmiotu, zwłaszcza gdy będą one od niego niezależne oraz bardzo szybkie. W tych dwóch wypadkach problemy ze skonstruowaniem spójnej historii mogą okazać się wyjątkowo trudne i nawet gdy narracja będzie traktowana jako kodeks typowych zachowań, może się okazać, iż nie znajdują się w niej elementy mogące pomóc przy tworzeniu spójnej opowieści. Taki stan nie musi być tylko patologią, może on wynikać ze zmian zachodzących w otaczającym świecie, który przestanie być stabilny, zatem i tradycyjne narracje staną się nieadekwatne do ról i sytuacji jakie przyjdzie podmiotom podejmować.

Oczywiście samo pojęcie narracji nie jest czymś postrzeganym negatywnie ani czymś, co należałoby usunąć z języka humanistyki. Uważamy jednak, iż nie wydaje się ono do końca spełniać dzisiejszych wymogów budowania współczesnej tożsamości. W ricoeurowskim rozumieniu tego pojęcia możemy zauważyć kilka dających do myślenia zagadnień. Dla filozofa tożsamość narracyjna wydaje się być pewnym konstruktem pomocniczym, niejako polem treningowym dla podmiotu w procesie budowania tożsamości. Wydaje się, że Ricoeur zakłada tożsamość już de facto istniejącą a tylko podzieloną na dwie różne tożsamości, przedzielone granicą, znajdujące się na przeciwległych biegunach – idem i ipse - tożsamości głównej czy też tożsamości osobowej, natomiast narracja służy do skupienia, zebrania w sobie tych właśnie spolaryzowanych elementów. Podobnie w pozostałych teoriach narracja służy raczej konkretnym celom, istniejącym niejako na zewnątrz podmiotu niż jemu samemu. Oscyluje ona wokół różnych „obiektów pożądania”, które stanowią konstytutywy tożsamości, jednakże to one są celami a nie sama spójność tożsamości podmiotu.

Pierwszym elementem tożsamości narracyjnej jest czas. Wymiar temporalny przyjmuje tu linię poziomą, oś na której rozkładają się kolejne następujące po sobie zdarzenia. Czas jest bodaj najbardziej podstawowym składnikiem narracji, bez przełamania dramaturgicznej jedności czasu, akcji i miejsca, niemożliwe byłoby wytworzenie historii,

podmiot - przynajmniej w literaturze - tkwiłby w wiecznej terażniejszości. Ta cecha tożsamości widoczna na pierwszy rzut oka, jest jednocześnie problematyczna. Umożliwia scalenie podmiotu w rozwijającej się fabule ale jednocześnie zakłada zmianę podmiotu. Ricoeur jak widzieliśmy unika tego problemu odwołując się do coraz to niższych struktur konstytutywnych, natomiast McIntyre stara się wprowadzić tożsamość osobową, która może podlegać zmianie, gdyż osobowość - jak mówi - zamieszkuje „pewną postać, której jedność dana jest właśnie jako jedność postaci” jednak „próby wyjaśnienia pojęcia osobowej tożsamości w sposób niezależny i w izolacji od pojęć narracji, zrozumiałości i eksplikacji są skazane na niepowodzenie.”⁸⁵ Pojawia się tu pewna aporia, w której pytanie o to, czy tożsamość narracyjna jest tożsamością niezmienną, stałą i ciągłą wymaga założenia z góry, iż tożsamość o jaką pytamy jest właśnie tożsamością niezmienną, stałą i ciągłą czyli jednym słowem narracyjną. Ucieczka w konstruowanie tożsamości osobowych opartych na psychologii rozumianej jako potok myśli i wrażeń czy narracji rozumianej jako gradacja są pozbawione sensu, z tego prostego powodu, iż nie odpowiadają na pytanie, lub co gorsza, odpowiedź pada przed zadaniem pytania.

Czas jako czynnik umożliwiający ruch, zakłada także istnienie przestrzeni – drugiego składnika narracji - w której ów ruch się odbywa. Narracja odpowiada nam, że przestrzeń ta jest przestrzenią kontekstualną, konkretnym - jak chce McIntyre - układem, uniwersum, środowiskiem. I znów spotykamy się z odpowiedzią, że tu i teraz tożsamość jest narracyjna, gdyż umieszczamy ją w określonym miejscu i co ważniejsze w relacjach z określonymi ludźmi, rzeczami i działaniami. Ukonstytuowanie się „kto?” jako pytania z jednej strony określającego podmiot, a z drugiej przez podmiot określanego oraz ustalenie języka, konwersacji jako zasady wzajemnej interakcji umożliwia budowanie i wbudowywanie poszczególnych historii w narracje. Takie działania ukazują jednak tylko to, że podmioty wytwarzają pewną przestrzeń konwersacyjną czy też, że działają w pewnej przestrzeni fizycznej, natomiast nie wskazuje posiadania tożsamości narracyjnej. Opowiadanie historii swego życia, czy też słuchanie innej historii, a także budowanie jej w oparciu o relacje „Ja” - „Ty” sprowadza się do stwierdzenia faktu o istnieniu określonej ciągłości czaso - przestrzennej. Być może to poszukiwane signifikant jest w rzeczy samej taylorowskim dobrem, levinasowską etyką Twarzy czy mcintyrowska cnotą lecz czy nie odnosimy się tu do pewnych wartości uznanych już dziś za nieco przebrzmiałe. I nie chodzi tu o instytucjonalne anachronizmy czy społeczne rebelie nieufności, ale właśnie o narracje, czy lepiej lyotardowskie metanarracje, „będące narracjami, które naznaczyły nowoczesność:

⁸⁵ A. McIntyre, *Dziedzictwo cnoty...dz. cyt.*, s. 389-390

opowieść o postępującej emancypacji rozumu i wolności, o postępującej bądź zachodzącej poprzez katastrofy emancypacji pracy (...), o bogaceniu się całej ludzkości dzięki postępowi kapitalistycznej, technologiczowanej nauki, a nawet, jeżeli zaliczyć samo chrześcijaństwo do nowoczesności (...), o zbawieniu ludzkich stworzeń dzięki zwróceniu się dusz ku chrystologicznej narracji męczeńskiej miłości⁸⁶. Niewątpliwie także koncepcja dobra jako *sumum bonum*, cnót i etyki stała się sprawą dyskusyjną. W relatywizmie, który Ernest Gellner uważa za najbardziej groźny dla współczesności⁸⁷ dobro podobnie jak i prawda ewoluuje raczej w stronę liczby mnogiej.

Zatem wymienione powyżej wartości nie wydają się być składnikami jakich poszukujemy w naszej analizie tożsamości narracyjnej. Kwestią nie jest zatem tylko dyskusja czy narracja jest potrzebna czy nie i czy może służyć opisowi podmiotu, lecz na czym ma się ona zasadzać. Spójna konstrukcja historyczna, jaką można opowiedzieć innym a także – jak już wyżej zostało wspomniane - samemu sobie a którą jest tradycja, również nie daje większych szans na zbudowanie wokół niej trwałej tożsamości, ponieważ ona sama zanika. Ricoeur mówi o „niewyczerpanym skarbie”, na który składają się właśnie te uczasowione opowiadania, z którego to skarbu podmiot czerpie „niezliczone wzorce samozrozumienia”. Owo bogactwo to pewien „topos” tożsamości narracyjnej, zatem jest to działanie odtwórcze, gdyż wydaje się, że podmiot wykorzystuje dostępne toposy w celu skonstruowania sobie samemu spójnej narracji. Nie stara się on wytworzyć wzorców nowych, lecz korzysta z zastanych, które ujawniają się w komplikowanym procesie opowiadania. Słuchacz nie tylko odbiera i przeżywa historię opowiadającego, lecz poprzez komunikowanie mu swoich stanów buduje jego własną historię – z tego, co już było. Zatem podmiot nie buduje swojej tożsamości jako aktywnej, diachronicznej funkcji, lecz raczej jako statyczny obraz opisywany raz po raz w opowiadaniach i anegdotach, a składniki tego obrazu wybiera z będącego już niejako pod ręką rezerwuaru możliwości. Taka tożsamość jest, po pierwsze jak sam Ricoeur mówi, tylko „stopniem pośrednim”, po drugie jest odtwórcza, zamyka się w obrębie zjawisk, które poniżej zanalizujemy jako „rutynę” czy „przyzwyczajenie”. Zatem nie może być wykorzystywana dla zrozumienia i definiowania podmiotu w tym sensie, w jakim chcemy mówić o nim, jako czymś współczesnym. Narracja daje tylko pewien obraz podmiotu uwikłanego w symbole, historię i tradycje.

⁸⁶ J-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*, tłum. J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1998, s. 29-30; por.: tegoż: *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1997

⁸⁷ zob. E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. M. Kowalczyk, PIW, Warszawa 1997

Intymność, o którą tak naprawdę chodzi, i która jest tą najważniejszą częścią tożsamości, jest czymś więcej niż tylko narracyjnym nadzorem nad podmiotem. Zostaje ona stopniowo unieszkodliwiana poprzez opowiadanie. Tradycja, z której czerpane są elementy budowy historii jednostki, tropy fikcyjne czy też fakty rzeczywiste, z których powstaje narracja nie zezwalają na intymność. Tożsamość bowiem, powinna być intymnością, nie wyciąganym z magazynów sztafażem możliwości, lecz czymś, co w skrytości pozwala wskazać na samo siebie jako to, poza czym nic już nie ma, coś co jest na tyle ciche, by pozwoliło żyć w spokoju a jednocześnie na tyle głośne, by życie to uczyniło aktywnym i by tak powiedzieć pozywnym. Współcześnie intymność nie jest cechą, na której można zbudować tożsamość gdyż została ona z podmiotu wypreparowana, została od niego odseparowana i wystawiona na pokaz stając się przedmiotem konsumpcji. Fragmenty egzystencji podmiotu, intymne szczegóły określające go jako ten jedyny i niepowtarzalny zostały współcześnie ujednolicone i uśrednione, zatem intymność stała się dostępna dla każdego podmiotu. Intymność przestała być intymna, stała się ogólnodostępna w rozmaitych modelach, fasonach, kolorach. Tożsamość zatem, która ma się na niej opierać może być nabywana i w dowolny sposób kształtowana. Stała się ona raczej echem tego pnia, rdzenia, signifie, które w owej intymności ukazywał się i zakrywał, zachwycając się tym co widzi i zachwycając tego, który widzi. Intymności nie znajdzie jednak podmiot w karnawale ciągłej nieskończonej i nie zmęczonej sobą samą narracji, nie znajdzie jej też w interpersonalnych rozkoszach rozmowy. Mimo, pragnień Habermasa i Levinasa, by komunikację uczynić jak najbardziej otwartą, by w niej się podmiot odkrył, by się na niej oparł Ricoeur wyraźnie i z mocą stwierdzi „dla lingwisty bowiem komunikacja jest faktem, a nawet faktem najbardziej oczywistym. Ludzie rzeczywiście porozumiewają się między sobą. Niemniej dla badań egzystencjalnych komunikacja jest zagadką, a nawet cudem. Dlaczego? Ponieważ bycie razem, jako egzystencjalny warunek możliwości dowolnego dyskursu o strukturze dialogicznej, stanowi przekroczenie i przewyciężenie fundamentalnej samotności każdej istoty ludzkiej. Mówiąc o samotności nie mam tu na myśli tego, że często czujemy się na przykład samotni w tłumie lub, że żyjemy i umieramy samotnie, lecz pojmując ją bardziej radykalnie; chodzi o to, że doświadczenie jednej osoby nie może być w całości jako takie a takie doświadczenie przekazane komuś innemu”.⁸⁸ Jak zatem przekazać cokolwiek komukolwiek, jak ukazać swą intymność, tożsamość, gdy wszelkie sposoby zawiodły? Lyotard pisze: „funkcja narracyjna traci swe funktery: wielkiego bohatera,

⁸⁸ P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff, K. Rosner, PIW, Warszawa 1989, s.84

wielkie zagrożenia, wielkie przedsięwzięcia i wielki cel.”⁸⁹ Czyż nie możemy przyjąć, że to, co przydarzyło się metanarracjom nie może przydarzyć się i poszczególnym podmiotom. Przecież skoro każdy podmiot budował swoją tożsamość w oparciu o poszczególne i stałe „układy”, tym samym wraz z ich upadkiem czy też widzialnym nawet za oknem czy na ekranie telewizora rozkładem i niemocą, również i jego narracyjna tożsamość powinna zostać zachwiana.

2. PRZESTRZENIE ZAPOŚREDNICZENIA

⁸⁹ J-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna...dz.* cyt., s. 20

Kultury posiadają swoje schematy i kody, które w innych, odebrane byłyby jako szalone, niezrozumiałe lub co najmniej nie na miejscu. Niemniej jednak mają one swoje opowieści a podmioty, które w obrębie nich funkcjonują, układają swoje historie, współbieżne z kulturowymi opowieściami. Różnorodność kultur była określana poprzez historię jej uczestników oraz poprzez cele i zadania samej konkretnej kultury. Schemat narracji jest wyraźnie widoczny nie tylko w rozumieniu konkretnej kultury ale także całego mechanizmu kulturowego. Pozycje podmiotów wyznaczała zarówno ich osobista historia jak i historia kultury w której żyli. To, w jaki sposób należy się zachowywać, jakie ma się miejsce w hierarchii zależało od określonego ciągu wydarzeń, w których podmioty nie mogły dowolnie wybierać. Określone elementy stałe, takie jak ryty przejścia, narodziny, śmierć, założenie rodziny, ślub z całą mocą sankcjonowane były przez określone „wzory kultury”. Ralph Linton podkreśla to wyraźnie pisząc: „Podsumowując, każdy system klasyfikacji i organizacji istniejący w społeczeństwach pierwotnych przypisuje jednostkom na podstawie ich pozycji w systemie pewne wzory kulturowe.”⁹⁰ Narracja jest tu konkretną opowieścią, ściśle połączoną nie tylko z jednostką czy społeczeństwem, lecz także przodkami, bogami i całym wszechświatem. Przypomnijmy tylko illo tempore i zobaczymy, że to co czynili bogowie, co czynili przodkowie także i następne pokolenia muszą czynić. Narracja rozumiana jest jako opowieść sensu stricto. Konkretnie historie opowiadane młodszym przez starszych były tym, co określamy jako tradycja określonej kultury. Elementy jednostkowe, indywidualne także znajdowały swe miejsce w tych narracjach - przypomnijmy szamanów, królów, włóczęgów - słowem jednostki, których pewne określone cechy osobiste zostały wpisane i skazane na wspólną historię. Inną sprawą było to, że jednostki takie współtworzyły czy wręcz tworzyły określoną narrację, stając się bohaterami sag i pieśni, herosami kulturowymi, półbogami. Tradycja przekładana na język symboli mogła trwać bardzo długo, jeśli były one - jak to wynikało z ich natury - wypełnione treścią owych opowieści. Nie jest naszym celem prześledzenie całej drogi kulturowego rozwoju człowieka, staramy się wskazywać tylko na jego elementy charakterystyczne, kryzysowe. Norbert Elias wskazał jakie zmiany zachodziły w świadomości podmiotu przez długi okres trwania historii. Zmiany te – dotyczące głównie tak zwanej obyczajowości - wpływają i jednocześnie wynikają z rozmaitych elementów społecznego świata - nauki, religii, polityki i ekonomii. Są one wieloaspektowe i czasem trudne do zdefiniowania czy uchwycenia, lecz jedna z nich, interesująca nas tu najbardziej, jest widoczna bardzo wyraźnie. Powstanie indywidualnej osoby, autonomicznej jednostki jest jak wiemy wydarzeniem stosunkowo późnym w historii.

⁹⁰ R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. Aleksandra Jasińska-Kania, PWN, Warszawa 2000, s. 95

Alain Renault pokazuje drogę tworzenia się świadomego, autonomicznego podmiotu w historii nowożytnej filozofii, śledząc ją od Leibniza i Hume'a aż do Heidegera i Levinasa⁹¹, jednak w tym wypadku - choć zapewne oba punkty widzenia są ze sobą zbieżne - bardziej interesujące wydaje się skupienie na elementach społecznych tego wydarzenia. Społeczeństwo - mimo iż zadano mu niewątpliwie pewne zastrzyki intelektualnych idei - było bowiem bezpośrednim „odbiorcą” a jednocześnie i „wytwórcą” modelu autonomicznego podmiotu. Jeśli za Znanieckim przyjmiemy, że kryzysem kultury „można nazwać wszelką zmianę w składzie systemu sprowadzającą zmianę jego struktury, czyli zmuszającą do jego przebudowy”, takim mianem musimy określić narodziny podmiotu.

Znaniecki opisał jako „indywidualność” proces biograficznego, historycznego i narracyjnego rozwoju podmiotu. Berger widzi go jako kształtowanie się pewnej idei, określonej „rzeczywistości psychicznej” i określonego „zbioru instytucji społecznych”.⁹² Idąc między innymi za Weberem i Voegelinem, pokazuje kulturę zachodnią jako obszar, w którym nadawano wysokie znaczenie jednostce na długo przed współczesnymi ideami. Indywidualizm - jak mówi - ukształtowany został przez judaistyczną koncepcją jedyne Boga i samotnej jednostki oraz grecką koncepcję rozumu i racjonalności jako głównego elementu samopoznania podmiotu i narzędzia poznania świata. Tradycyjne religie i systemy dalekowschodnie opisywały raczej wszechświat w ujęciach totalności i holizmu, podobnie zresztą jak wczesne, pierwotne społeczeństwa, uznające istnienie sił takich jak mana czy orenda. Grecja pojmująca rozum jako praktyczne narzędzie służące poznaniu świata oraz filozoficznej refleksji, niewątpliwie różniła się choćby od kultury babilońskiej czy egipskiej. Korzenie te - religia i rozum - doprowadziły w efekcie do ukształtowania się jednostki. Należy oczywiście zwrócić uwagę, że przez długi czas idea Boga oraz idea Rozumu traktowane były wspólnie. Widać to na przykładzie różnicy pomiędzy prawem naturalnym a prawem przyrody. Oba przez długi czas zasadały się na religijno - filozoficznych terminach takich jak nous, telos, arche czy logos, które skupiały w sobie wszystkie porządki interpretacyjne, zarówno rozumowe jak i religijne. Terminy te pełniły funkcję centrów, wokół których istniała, toczyła się narracja. Uzyskiwała ona dzięki nim spójność zarówno na poziomie czaso - przestrzennym jak i światopoglądowym, i dopiero w wieku Oświecenia, racjonalizmu, leibnizowskiej *characteristica universalis* i kartezjańskiego *cogito*, usankcjonowany w postanowieniach Rewolucji Francuskiej pojawił się Rozum wyzwolony

⁹¹ por. A. Renault, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 2001

⁹² P. L. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna*, tłum. Z. Simbierowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 1995, s.165-167

od woli Boga. Gdy podmiot uzyskał świadomość, że poznanie świata za pomocą rozumu i logiki może być prawdziwe i uwolnione od boskiego Logosu, rozpoczęła się era indywidualizmu i autonomii. Wydawać by się mogło, że narracja zaginie, że podmiot uwolniony także od tradycji i historii, którą zawsze w ten czy inny sposób sankcjonował Bóg będzie teraz całkowicie wolny. Okazało się jednak, że to nie tyle Bóg ani nie idea boskości legitymizuje historię lecz raczej pewna idea sakralności, transcendencji wymagana jest do dalszego funkcjonowania społeczeństwa. Rozum wprowadził religię „kuchennym wejściem” w nowożytny świat, stawiając ją na widoku - jako religię Rozumu - lub jako przedmiot badań naukowych. Jednocześnie widzialna religia stała się niewidzialna. Można zaryzykować twierdzenie, że owe lyotardowskie metanarracje, a także rozmaite dyskursy, dyscypliny i pedagogie były przez pewien okres niczym innym jak formą quasi - religijną. Pomimo bowiem późniejszej dominacji rozumu nie powstała znów totalna wolność lecz raczej subtelne formy zniewolenia.

Burżuazja, zastępując arystokrację, ustawiła w centrum swych ideałów obraz religijnego purytanina⁹³. Poprzez połączenie rozumu i religii, powstał model „wewnątrz światowej ascezy”, co spowodowało rozkwit kapitalizmu, rynku, demokracji. Problem istniał jednak w tym, co Daniel Bell określił jako „kulturowe sprzeczności kapitalizmu” a co można zrozumieć jako podstawowe napięcie pomiędzy wolnością a zniewoleniem. Peter Berger opisując „burżuazyjne Ja” zauważa: „Z jednej strony, kultura mieszczańska wyzwala jednostkę nie tylko z więzów urodzenia i stanu, na którym opierał się poprzedni porządek arystokratyczny, ale także z ograniczeń bytowania, na jakie skazuje ją przynależność do klasy niższej (...). Z drugiej strony jednak kultura mieszczańska narzuca jednostce nową dyscyplinę - właśnie po to, by nauczyła się działać w sposób możliwie niezależny. Jest to „represyjny” (w terminologii Freudowskiej) albo wręcz tyrański aspekt kultury burżuazyjnej”.⁹⁴ Podmiot zatem musi płacić określoną cenę za to, że wyrwał się z tradycyjnych narracji ku wolności, ta ucieczka zaowocowała uwikłaniem się w kolejne narracje, tym razem nie tak oczywiste i nie tak wyraźne lecz zamaskowane. Żyjąc swoją własną historią podmiot wikła się coraz bardziej w egzystencję „jak gdyby”, jego narracja pozostaje jednak spójna ponieważ kapitalizm i burżuazyjne, mieszczańskie wychowanie, wraz z purytańskim ideałem oferuje stabilność, takiej jakiej wymaga narracja. Emile Durkheim pytając dlaczego jednostka w społeczeństwie stając się bardziej wolna staje się w tym samym momencie od niego coraz to bardziej

⁹³ por.: M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Test, Lublin 1994; M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. Dorota Lachowska, PWN, Warszawa 2002

⁹⁴ P. L. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna...dz.cyt.*, s.186

zależna⁹⁵, wskazuje na podział pracy jako na główny element tego osobliwego paradoksu współczesnego świata. Wzrastająca rola specjalizacji, bo na tym ów „podział pracy” generalnie się zasadza⁹⁶, doprowadza do coraz większego izolowania się podmiotów względem siebie oraz do izolowania podmiotu względem wytworów swej pracy a nawet siebie samego, a Karol Marks mówi wręcz o „rozcłonkowaniu człowieka”⁹⁷. Ilość wiedzy niezbędnej do ogarnięcia całości rzeczywistości, ilość procedur koniecznych do wykonania, by się w tej rzeczywistości poruszać, przekracza niejednokrotnie możliwości pojedynczego podmiotu. Podział kompetencji, zamknięcie się każdego na jego własnym terytorium sprzyja jednocześnie dwóm przeciwstawnym procesom - z jednej strony prowadzi do indywidualizacji a z drugiej do alienacji podmiotu. Pierwszy z nich umożliwia gwałtowny rozwój jednostki nie tylko w sferze zawodowej ale prywatnej, natomiast drugi sprawia, że coraz mniej jest rzeczy, które umożliwiają tejże jednostce traktowanie siebie jako pełnoprawnego człowieka. Staje się on raczej nosicielem określonej funkcji społecznej niż indywidualum. Marks wskazuje, iż rzecz taka nie miała miejsca w czasach feudalnych, kiedy to „osobista zależność cechowała stosunki społeczne produkcji materialnej i wszystkie oparte na niej dziedziny życia. Ale właśnie dlatego, że podstawę społeczną tworzą stosunki osobistej zależności, prace i ich produkty nie potrzebują przybierać fantastycznej postaci odmiennej od ich rzeczywistej istoty. (...) Naturalne forma pracy, jej charakter szczególny - a nie ogólny jak w produkcji towarowej - jest tu jej formą bezpośrednio społeczną.”⁹⁸ Krótko mówiąc stosunki senior - wasal były społecznymi stosunkami pozbawionymi iluzoryczności, nie potrzebna była żadnego medium - w tym wypadku pieniędzy i rynku towarowego - aby ustanawiać społeczną hierarchię między podmiotami. Działo się to niejako w sposób naturalny, w którym ważne było „urodzenie” nie zaś ilość zgromadzonego kapitału. Jednostka wykonując określoną pracę doskonale wiedziała ile czasu na nią poświęciła i jakie powinna za wykonaną rzecz otrzymać wynagrodzenie. Ten związek podmiotu ze swoim własnym produktem odgrywał wydaje się istotną rolę w systemie feudalnym i oczywiście dużo wcześniej. Jak konkluduje Marks „(...) społeczne stosunki ludzi w wykonywanych przez nich pracach ujawniają się jako ich własne osobiste stosunki, a nie są przyobleczone w szatę społecznych stosunków rzeczy i produktów pracy”.⁹⁹ W społeczeństwie kapitalistycznym te „własne osobiste stosunki” zostają zafałszowane i w tym momencie „(...) imperatyw

⁹⁵ E. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, tłum. K. Wakar, PWN, Warszawa 1999, s. 50

⁹⁶ *Tamże*, s. 53, 83

⁹⁷ K. Marks, *Kapitał*, t.1, tłum. P. Hoffman, B. Minc, E. Lipiński, Warszawa 1951, s.381

⁹⁸, *Tamże*, s. 82

⁹⁹ *Tamże*

kategoryczny świadomości moralnej przybiera następująca postać: Bądź w stanie pełnić użytecznie daną funkcję”¹⁰⁰, co oznacza ni mniej ni więcej, jak tylko antycypację koncepcji Zygmunta Baumana czy Jeana Baudrillarda zakładających traktowanie podmiotu jako elementu społecznego systemu konsumpcji. Podmiot zaczyna być - jak powie Marks - traktowany jako „generał albo bankier”, staje się nosicielem określonej roli i funkcji społecznej, wchodzi w odpowiednie systemy gahlenowskiego zapośredniczenia czy też systemy eksperckie. Słowem „człowiek jako taki” pełni rolę bardzo „mizerną”¹⁰¹, w zasadzie jednym jego zadaniem jest stać się dostawcą siły roboczej, by móc wytwarzać towary. Jednocześnie on sam staje się takim towarem, gdyż tym czym może handlować, jest on sam. W momencie, gdy wytwarzanie towarów przenosi się z małych zakładów czy też wręcz domów prywatnych do manufaktur, zakładów czy fabryk efekt pracy jednostki staje się tak bardzo odległy, że jedyną rolę jaką ma ona do spełnienia jest bycie wręcz przysłowiowym trybikiem w maszynie. W efekcie powstaje iluzoryczna przestrzeń, w której egzystują same towary - i oczywiście kapitał o czym niżej - stająca się mapą społeczeństwa: jednostki nie opisują siebie w trybie narracyjnym lecz podając swą konkretną pozycję w strukturze. Marks opisuje takie zjawisko jako „fetyszizm towarowy” w następujący sposób: „Tajemniczość formy towarowej polega więc po prostu na tym, że odzwierciedla ona ludziom społeczny charakter ich własnej pracy jako przedmiotowy charakter samych produktów pracy, jako społeczne własności naturalne tych rzeczy; dlatego też społeczny stosunek wytwórców do pracy ogólnej występuje jako istniejący poza nimi społeczny stosunek przedmiotów. Dzięki temu quid pro quo produkty stają się towarami, rzeczami zarazem zmysłowymi i nadzmysłowymi, społecznymi”. Podobnie jak społeczeństwo Durkheima, „forma towarowa” jest dla Marksa czymś, co tworzy swą własną przestrzeń, w której istnieje, nakładając się na realnie istniejące stosunki społeczne. Píše on wyraźnie o fakcie, iż „(...) forma towarowa i stosunek wartościowy produktów pracy, w którym ona znajduje wyraz, nie ma absolutnie nic wspólnego z ich fizyczną naturą i wynikającymi z niej rzeczowymi stosunkami” a co więcej „(...) to tylko określony stosunek społeczny między samymi ludźmi przyjmuje tu dla nich ułudną postać stosunku między rzeczami”¹⁰² Efektem takiego postępowania jest mistyfikacja polegająca na złudzeniu, że społeczne stosunki pracy nie są tym, czym są czyli „nie bezpośrednio społecznymi stosunkami osób w samych ich pracach, lecz raczej rzeczowymi stosunkami osób

¹⁰⁰ E. Durkheim, *O podziale pracy...dz.cyt.*, s. 58

¹⁰¹ K. Marks, *Kapitał, t.1,...dz.cyt.*, s. 47

¹⁰² K. Marks, *Kapitał, t.1,...dz.cyt.*, s. 77

i społecznymi stosunkami rzeczy” natomiast same podmioty „istnieją tu (w stosunku ekonomicznym – przyp. G.K.) dla siebie nawzajem tylko jako przedstawiciele towarów” przybierając jednocześnie „ekonomiczne maski osób” będące „tylko uosobieniami stosunków ekonomicznych, które osoby te wzajemnie wobec siebie reprezentują”.¹⁰³

Podobny pogląd reprezentuje Mannheim, gdy proponując nowe społeczeństwo, zwraca szczególną uwagę na fakt kryzysu społeczeństwa Zachodu związany między innymi z marksowską wręcz alienacją podmiotu od produktów swej pracy. Dominacja homo oeconomicus w społeczeństwie kapitalistycznym powoduje traktowanie wszystkiego jako towarów będących cały czas na rynku, co prowadzi jak już pisaliśmy, do traktowania człowieka jako takiego towaru. Mannheim zauważa, iż „(...) w kapitalizmie, dla którego centralne znaczenie ma wymiana handlowa i rynek towarowy, występuje tendencja do traktowania wszystkiego jako towaru. Co więcej, nie ulega wątpliwości, że niektórzy ludzie, żyjący w tym systemie, skłonni są w każdej sytuacji zachowywać się jak kupcy, traktując wszystkie przedmioty fizyczne li tylko jako towary, a w stosunkach osobistych kierując się wyrachowaniem.”¹⁰⁴ Trudno nie dopatrzeć się w „wyrachowaniu w stosunkach osobistych” tego, o czym cały czas mówimy, mianowicie uprzedmiotowienia, utowarowienia, merkantylizacji nie tyle podejścia do podmiotu ale jego samego. Dla Mennheima oczywistą konsekwencją tego typu zachowań jest dehumanizacja i rozmaite formy psychicznego a w efekcie również i społecznego dyskomfortu. Wskazując na simmlowską analizę pieniądza i podążając tym tropem zauważa wpływ rozwiniętej przez pieniądź zdolności do myślenia abstrakcyjnego nie tylko w sferze ekonomii ale i w całym życiu społecznym. Pieniądz zatem jest drugim istotnym składnikiem kapitalizmu nie tylko ze względu na możliwość używania go jako środka wymiennego, płatniczego, traktowanie go w zasadzie jako potencjalnej możliwości posiadania dowolnej rzeczy lecz właśnie ze względu na fakt stworzenia kolejnej iluzorycznej przestrzeni.

Simmel wykorzystuje kategorię pożądania i pragnienia w odniesieniu do przedmiotów – towarów, którymi podmiot jest zainteresowany. Towar - za Marksem¹⁰⁵ - określany przez odpowiednią wartość, tworzy odrębny świat. „Tak jak świat bytu jest moim

¹⁰³ *Tamże*, s. 78 i nast., s. 90

¹⁰⁴ K. Mannheim, *Człowiek i społeczeństwo w okresie przebudowy*, tłum. A. Raźniewski, PIW, Warszawa 1974, s. 28

¹⁰⁵ por. „Towar jest wartością użytkową, czyli przedmiotem użytku- i „wartością”. Tę swoją dwoistość ujawnia on wtedy, gdy jego wartość znajduje własną, różną od jego naturalnej formy, formę przejawiania się, mianowicie formę wartości wymiennej, przy czym formy tej towar nie posiada nigdy rozpatrywany w odosobnieniu, lecz zawsze tylko w stosunku wartościowym, czyli wymiennym do towaru innego rodzaju.” K. Marks, *Kapitał*, t.1, ...dz.cyt., s. 64-65, „(...)wartość, coś czysto społecznego” K. Marks, *Kapitał*, t.1, ...dz.cyt., s. 61

przedstawieniem, tak świat wartości - moim pragnieniem” - pisze Simmel¹⁰⁶. Jest to dla naszych rozważań uwaga wręcz fundamentalna w sensie ontologicznym, pozwalająca na separację i jednocześnie ustanowienie dwóch odrębnych rzeczywistości. Tym samym „świat bytu” podlegający interpretacji staje się, by tak powiedzieć, zwyczajną fizycznością, realnością, rzeczywistością podlegającą poznaniu, lecz nie tylko jako naoczność ale i wyobrażenie. Można powiedzieć, że tam, gdzie brak „świata wartości” – świata przedmiotów - tam można się doszukiwać tylko istnienia świata podległego interpretacji. Zatem świat wartości nie podlega interpretacji, nie jest konieczne jego rozumienie, odczytywanie i poznawanie lecz jedynie zaspokajanie pragnień z niego płynących ponieważ „(...) wartość danego przedmiotu opiera się wprawdzie na tym, że jest pożądaną, ale jest to takie pożądanie, które utraciło swój wyłącznie popędowy charakter”¹⁰⁷. Oczywiście jasnym jest, że taka separacja jest stricte konstruktem teoretycznym, te dwie rzeczywistości nakładają się i przeplatają przez cały czas. Niemniej pragniemy położyć nacisk na fakt, że świat wartości i świat towarów tworzy określoną przestrzeń odmienną od świata bytu. Różnicę pomiędzy tymi światami oraz wspomniane „pożądanie bez popędu” analizuje Louis Althusser. Wychodzi on od przedstawienia podmiotu ekonomii politycznej jako podmiotu potrzeb mówiąc: „Ekonomia polityczna za źródło faktów ekonomicznych uważa potrzeby podmiotów ludzkich (...) Ma więc skłonność do sprowadzania wartości wymiennych do wartości użytkowych, a tych ostatnich (...) do potrzeb ludzkich”¹⁰⁸. Jeden z cytowanych przez niego autorów stwierdza wręcz wprost, iż kategorią centralną ekonomii jest „(...) zaspokajanie potrzeb ludzkich”¹⁰⁹. Przyjmując takie założenie Althusser konkluduje: „Pojęcie sfery potrzeb ujmuje fakty ekonomiczne w ich czysto ekonomicznej istocie, jako ugruntowane w podmiotach ludzkich odczuwających „potrzeby” (...) Swoista struktura teoretyczna ekonomii politycznej polega więc na bezpośrednim i prostym powiązaniu jednorodnego obszaru zjawisk danych z ideologiczną antropologią, ugruntowującą ekonomiczny charakter zjawisk tego obszaru w koncepcji człowieka jako podmiotu potrzeb (koncepcji homo oeconomicus jako elementu danego)”¹¹⁰. Wynika z tego jasno, że przyjęte przez ekonomię polityczną rozumienie podmiotu, jest pojmowaniem go jako podmiotu, któremu immanentny jest system potrzeb, od najbardziej podstawowych

¹⁰⁶ G. Simmel, *Filozofia pieniądza*, tłum. A. Przyłębski, Humaniora, Poznań 1997, s. 26

¹⁰⁷ *Tamże*, s. 38

¹⁰⁸ L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie Kapitału*, tłum. W. Dłuski, PIW, Warszawa 1975, s. 234-235

¹⁰⁹ *Tamże*, s. 235

¹¹⁰ *Tamże*, s. 235-236 i nast.

(pożywienie) do najbardziej wyrafinowanych (przedmioty luksusowe, dobra konesera¹¹¹). Potrzeby te tkwią w podmiocie właśnie jako popędy, podmiot podświadomie pragnie i – by tak powiedzieć - pragnie to pragnienie zaspokajać. Jednak Althusserowskie odczytanie Marksa, ukazane jest jako odmienne od przedstawionego. Marksowska krytyka zastanego stanowiska sprowadza się do prostego twierdzenia, że potrzeby, które wcześniej wyprowadzane były z antropologicznych przesłanek, mają swe źródło w historii, w ustroju, w sposobie produkcji. „Marks nie tylko wyraźnie określa owe „potrzeby” jako „historyczne”, a nie jako dane absolutne, ale w dodatku, co ważniejsze, uznaje, że pełnią one swą ekonomiczną funkcję potrzeb, pod warunkiem, że społeczeństwo jest w stanie za nie „zapłacić” - pisze Althusser i dodaje: „Jedynymi potrzebami odgrywającymi rolę ekonomiczną są te, które mogą być ekonomicznie zaspokojone: potrzeb tych nie określa natura ludzka jako taka, tylko możliwość ich zaspokojenia, to znaczy poziom dochodu, jakim dysponują jednostki, oraz natura produktów (...)”¹¹². Jak widzimy antropologiczno – psychiczna immanentność potrzeb ustąpiła ich ekonomicznej możliwości wytwarzania i zaspokojenia, podmiot marksowskiej filozofii stał się podmiotem pozbawionym popędowego charakteru potrzeb. Tym samym umożliwione zostało simmlowskie oddzielenie światów bycia i wartości i stworzenie kolejnych struktur mediacyjnych pomiędzy podmiotem a światem jakim stały się rynek, pieniądz i towar. Marks analizując przejście od ogólnej formy wartości do formy pieniężnej¹¹³ kończy swe rozważania w ten oto sposób: „Tak więc specyficzny rodzaj towaru, z którego formą naturalną zrasta się społecznie forma ekwiwalentna, staje się towarem - pieniądzem, czyli funkcjonuje jako pieniądz. Rola ogólnego ekwiwalentu w świecie towarów staje się jego specyficzną funkcją społeczną, a w konsekwencji jego społecznym monopolem”¹¹⁴. Zauważmy: pieniądz będący de facto pewnym rodzajem towaru, nabiera w określony sposób wartości ogólnie wymiennej, co pozwala mu ustanowić „monopol” już nie tylko w ramach rynku towarowego ale całego społeczeństwa, a nie jest to koniec, gdyż pieniądz jest dopiero początkiem abstrakcji znanej pod nazwą kapitału, którego obieg, cyrkulacja, pomnażanie, inwestowanie jest istotą społeczeństwa kapitalistycznego i można powiedzieć konsumpcyjnego.¹¹⁵ Cytowany powyżej fragment „*Kapitału*” był bardzo subtelny w porównaniu z innym, w którym Marks wprost zauważa, iż „właśnie ta zakończona forma świata towarów, forma pieniądza, zamiast

¹¹¹ Por.: A. Hirschman, *Lojalność, ktytyka, rozstanie*, tłum. J. Kochanowicz, I. Topińska, Znak, Kraków 1995

¹¹² L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie Kapitału ...dz.cyt.*, s.241

¹¹³ *Kapitał, t.1, ...dz.cyt.*, s. 64-75

¹¹⁴ *Tamże*, s. 74

¹¹⁵ *Tamże*, s.155

ujawniać, zarzuca rzeczową zasłonę na społeczny charakter prac prywatnych, w wiec - na społeczne stosunki prywatnych pracowników”¹¹⁶ a więc – chciało by się dodać - na relacje interpersonalne pomiędzy podmiotami. Posługując się symbolicznym towarem jakim jest pieniądz¹¹⁷, podmiot jest w stanie nie tylko kreować i zaspokajać swoje potrzeby ale wręcz utworzyć specyficzne środowisko, gdzie jego życie może upływać w pełnym zapośredniczeniu towar - pieniądz, z rzadka tylko lub być może wcale nie odnosząc się bezpośrednio do „świata bytu” czy też drugiego podmiotu. Ta nieco przerysowana uwaga odnosić się może do społeczeństwa konsumpcyjnego i dominującej w niej iluzji - nie w sensie nieistnienia lecz sztucznego kreowania - ciągłej niezaspokojonej potrzeby zaspokajania potrzeb.

Simmel powie o pieniądzu, iż ten „jest nie tylko absolutnie zastępczym przedmiotem, którego każde kwantum może zostać niezauważalnie zastąpione przez inne, ilościowo równe, lecz jest – jeśli można tak powiedzieć - uosobieniem zastępowalności rzeczy”.¹¹⁸ W tym momencie dochodzimy do istotnej kwestii czy pieniądz, szerzej kapitał możemy potraktować jako sui generis znak stwarzający określoną przestrzeń egzystencji podmiotu, swego rodzaju świat możliwy. Simmel wyraźnie podkreśla ponadindywidualny, nieco „duchowy” charakter pieniądza¹¹⁹, kojarzący się wręcz z archaicznym animizmem. Jednak pomimo tego, podobnie jak Marks odrzuca traktowanie pieniądza jako znaku. Ten pierwszy mimo, iż jak już wspominaliśmy przyznaje mu wartość symboliczną, w sensie umowności, pisze jednak wyraźnie o swoim stosunku do pieniądza jako znaku. Przytoczmy większy fragment „*Kapitału*”: „Widzieliśmy, że forma pieniężna jest tylko trwałym odbiciem w jednym towarze stosunków między wszystkimi innymi towarami. (...) Proces wymiany nie nadaje towarowi, który zamienia się w pieniądz, wartości, lecz jedynie szczególną formę wartości. Pomieszanie obu tych pojęć doprowadziło do tego, że uważano wartość złota i srebra za urojoną. Ponieważ pieniądz może być zastąpiony w pewnych funkcjach przez proste, wyobrażające go znaki pieniężne, powstało inne błędne mniemanie, jakoby był tylko znakiem. Z drugiej strony tkwiło w tym mniemaniu przeczenie, że forma pieniężna rzeczy jest czymś czysto zewnętrznym, że jest tylko formą przejawiania się ukrytych za nią stosunków ludzkich. W tym znaczeniu każdy towar byłby znakiem, gdyż jako wartość jest tylko rzeczową powłoką wydatkowanej nań pracy ludzkiej. Gdy jednak maski społeczne nadane rzeczom przez określony sposób produkcji, czyli maski rzeczowe

¹¹⁶ *Tamże*, s.81

¹¹⁷ *Tamże*, s.133

¹¹⁸ G. Simmel, *Filozofia pieniądza...dz.cyt.*, s.86

¹¹⁹ *Tamże*, s. 92

nadane społecznym określeniom pracy na gruncie danego sposobu produkcji, uznajemy za proste znaki, to tym samym czynimy je dowolnym produktem ludzkiego rozumu.”¹²⁰ Pieniądz nie jest zatem znakiem tak jako nie jest nim towar. Pieniądz to „miernik wartości” i jako taki „jest konieczną formą przejawiania się immanentnego miernika wartości towarów: czasu pracy”.¹²¹ Marks wyraża się w sposób zdecydowany, jego materializm i ekonomiczne podejście nie pozwalają na traktowanie pieniądza jako znaku zafałszowującego stosunki społeczne. Podążając za nim Simmel przeprowadza wydaję się bardziej subtelną analizę pytania o znakowość pieniądza. Zakłada on, iż „(...) substrat pieniądza nie posiada żadnej wartości poza swą funkcją pieniądza,”¹²² co oznacza brak jakiegokolwiek jego przydatności w środowisku, w którym nie zachodzi wymiana. Uznając pieniądz za element konieczny w społeczeństwie w którym są bogate struktury ekonomiczno - prawne lub mówiąc ogólnie instytucjonalnie, Simmel zakłada, że gdyby spowodować oderwanie pieniądza od jego wartości jaką jest możliwość wymiany, otrzymalibyśmy świat „platońskiej teorii idei”, w którym pieniądz stworzyłby zupełnie inną rzeczywistość. „Rzeczy uporządkowane wedle ich wartości ekonomicznej tworzą całkiem inny kosmos od ich przyrodniczo - nomotetycznej, bezpośredniej realności” - pisze Simmel - „świat wartości, unoszący się ponad światem realnym, jakby bez związku z nim, a jednak nim rządzący, znalazłby w pieniądzu „czystą formę” swej prezentacji.” Jednak „ten charakter czystej symboliczności wartości ekonomicznej jest ideałem, do którego zmierza rozwój pieniądz, nigdy go w pełni nie osiągając.”¹²³ Simmel mówi wyraźnie o dwóch ontologicznie różnych rzeczywistościach - bytu i wartości, jednak ich całkowita separacja, jak to właśnie pokazaliśmy jest niemożliwa. Oderwanie się jednej rzeczywistości od drugiej, czy lepiej oderwanie się przestrzeni pieniądza od rzeczywistości stworzyłaby swoistą ideę Pieniądza, brak referencjalności między towarem a pieniądzem, a tym samym niemożność jego wyceny. De facto pieniądz stałby się zbędny, gdyż zanikła by możliwość wymiany go na cokolwiek, skoro owo cokolwiek nijak nie mogłoby się porównać z odrębną przestrzenią Pieniądza. Przenikanie się pieniądza, towaru i podmiotu jest konieczne dla istnienia właśnie tej przestrzeni mediacji między bytami. Jednak – można użyć tego słowa - wiara w istnienie innej niż rzeczywista sfery przepływów finansowych jest bardzo silna. Wydaje się, że skoro „określony stosunek do świata uzyskujemy jedynie przez stałe abstrahowanie od zjawisk, w zgodzie z potrzebami naszych myśli i działań, wyposażając te abstrakcje we względną samodzielność związku czysto

¹²⁰ *Kapitał, t.1, ...dz.cyt.*, s. 96-97

¹²¹ *Tamże*, s. 100

¹²² G. Simmel, *Filozofia pieniądza...dz.cyt.*, s.121

¹²³ *Tamże*, s. 122-123

wewnętrznego, która ciągłość ruchu świata przekształca w obiektywny byt” to można powiedzieć, iż cały system ekonomiczny jest zbudowany na abstrakcji a w efekcie „(...) w rzeczywistym procesie, w którym system ten funkcjonuje, nierozzerwalnie powiązany jest ze swym fundamentem i końcowym efektem: z pragnieniem i jego zaspokojeniem”.¹²⁴

W Średniowieczu pieniądz znajdował oparcie w swym budulcu - złocie lub srebrze - istotna tu była jego substancja, w systemach nowożytnych - istotne było działanie tej substancji, w gospodarce kredytowej - centralną rolę spełnia już tylko samo działanie.¹²⁵ Zatem myślenie abstrakcyjne, które Simmel wyprowadza z ekonomii okazuje się na tyle szerokie i na tyle plastyczne, głównie dzięki procesowi wymiany i pożądania, że rozciąga się nie tylko na kwestie stricte ekonomiczne ale na całość ludzkiego myślenia.

Należy przyjąć istniejący odrębnie świat wartości, świat towarów, rynku i kapitału i uznać go za przestrzeń zapośredniczającą ludzkie relacje. W niej to używanie rozmaitych masek, uprzedmiotowienie podmiotów, pozór odgrywają istotną rolę. Nasze pytanie pozostaje zatem otwarte: czy można mówić o narracji, w której istnieją podmioty i wspólne im interakcje już u samych swych korzeni iluzoryczne. W konsekwencji całość okazuje się być narażona na potencjalną katastrofę jaka wyniknęła by z załamania się całego systemu.

Zafałszowanie stosunków między podmiotami, pieniądz stający się podstawowym wyróżnikiem statusu imitują relację między podmiotami. Pozycja społeczna nie zależy od urodzenia tylko od stanu konta, klasa posiadająca zmieniała się w klasę zarobkową. Skoro wszystko można kupić i co więcej wszystkich, podmiot za sprawą kapitału jest w stanie imitować kontakt i zależność z innymi zatem można już mówić o epoce autonomicznej jednostki, kupującej fragmentaryczne złudzenia wolności. Podmiot podlega czy też raczej ulega alienacji, staje się oderwany od swej wspólnoty, za to uwikłany w sieć rozmaitych niezależnych od niego działań. Wedle Bergera¹²⁶ podmiot może w tej sytuacji liczyć na instytucje, od których równowagi de facto cały czas zależał. Dwoma podstawowymi były i są rodzina i religia. Berger pisze: „Świat stworzony przez kapitalizm jest faktycznie światem „zimnym”. Jakkolwiek wyzwala, to wikła także jednostkę w niezliczone stosunki z innymi ludźmi oparte na racjonalnym rachunku („co ta osoba jest dla mnie warta?”), powierzchowne („personalizacja” talentu kupieckiego) i w sposób nieunikniony chwilowe (jako skutek samej

¹²⁴ *Tamże*, s. 39

¹²⁵ *Tamże*, s. 136

¹²⁶ P. L. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna...dz.cyt.*, s.197-198

dynamiki rynku). Stosunki międzyludzkie stają się także przedmiotem kapitalistycznej „twórczej destrukcji”. Występuje przeto nadrzędna potrzeba świata „ciepłego” dla zrównoważenia świata „zimnego”. Rodzina, Kościół, osobiste przyjaźnie, dobrowolne stowarzyszenia zapewniały tę równowagę przez cały okres rozwoju kultury burżuazyjnej i nadal ją zapewniają, mimo napięć i „sprzeczności” tej kultury.”¹²⁷ Kwestia jaką postawił Berger w przytoczonym fragmencie jest niebagatelna, jest nią pytanie o to czy i w jaki sposób narracja zostanie utrzymana. Czy faktycznie religia i rodzina na przekór rozumowi i technice będą nadal podtrzymywały ciągłość narracyjną, czy też fluktuacje rynku i „uprzedmiotowienie” podmiotu spowodują jakies radykalne zmiany, zmiany w całościowym, celowym ujęciu rzeczywistości.

Zachwianie narracji jakie rozwinęło się wraz z powstaniem wolnego rynku i kapitalizmu spotęgowało się jeszcze bardziej w społeczeństwie informacyjnym lub postkapitalistycznym. Sektor usług i informacji, o którym pisał Bell¹²⁸ został jeszcze bardziej rozwinięty i jeszcze bardziej odrealniony wraz z pojawieniem się społeczeństwa informacyjnego, w swej formie „sieciowej”. Oczywiście już wcześniej na przykład Alvin Toffler przewidywał powstanie społeczeństwa, w którym podmiot stanie się nie tylko konsumentem ale także jednym z towarów konsumpcji. Stracenie na wartości całościowej i totalnej wizji świata, dało się odczuć w zagubieniu podmiotu pośród uzależniających obrazów i wzorców proponowanych przez media. Toffler wskazuje na „odmasowienie środków przekazu”, które docierają ze swymi treściami do indywidualów a nie do odbiorcy masowego, z pośród całego audytorium przekaz kierowany jest do konkretnych grup czy też do konkretnego odbiorcy. Właśnie to zjawisko sprawia, że „zgodność poglądów chwieje się. A w wymiarze indywidualnym każdego człowieka osaczają i zewsząd atakują wyobrażenia fragmentaryczne, sprzeczne lub nie powiązane ze sobą, które podważają jego dawne idee i trafiają do świadomości w postaci jakichś niepełnych lub wyrwanych z kontekstu elektronicznych impulsów. Bo przecież prawdę mówiąc żyjemy w kulturze impulsów”¹²⁹. Ta właśnie fragmentaryzacja społeczeństwa a także podmiotu najbardziej oddziałuje na tworzenie się rozmaitych dyskursów traktowanych jako odrębne całości pozbawione centrum. Z jednej strony są one regułami formacyjnymi dla określonych przestrzeni z drugiej rozbijają je tworząc swego rodzaju kłębowisko znaczeń pozbawionych punktów odniesienia,

¹²⁷ Tamże, s. 198

¹²⁸ por.: D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, Basic Books Inc., Publishers, New York, 1973

¹²⁹ A. Toffler, *Trzecia fala*, tłum. E. Woydyłło, PIW, Warszawa 1985, s. 202; por. tegoż: *Szok przyszłości*, tłum. E. Ryszka, W. Osiatyński, PIW, Warszawa 1974; *Budowa nowej cywilizacji*, tłum. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 1996; *Zmiana władzy*, Zysk i S-ka, Poznań 2003

skupionych tylko na sobie a podmiot zamiast przyjmować gotowy model rzeczywistości jest zmuszany do „konstruowania i rekonstruowania ego modelu” co prowadzi do większej indywidualności.¹³⁰ Może ona napawać optymizmem i tworzyć nowy rodzaj podmiotu, może także doprowadzać do wniosków bardziej pesymistycznych i niepokojących. Fukuyama wyraził swe obawy w chyba najbardziej dosadny sposób pisząc o „końcu historii” i „ostatnim człowieku”. Jego zdaniem: „Historia uczy nas bowiem, że przeszłość zna ogromną liczbę horyzontów-cywilizacji, religii, kodeksów etycznych, systemów wartości. Żyjący wewnątrz nich ludzie wierzyli, że ich horyzont jest jedynym możliwym, ponieważ brakowało im naszej nowoczesnej świadomości historii. Ci, którzy narodzili się w końcowej fazie tego procesu, którzy żyją w świecie starczym ludzkości, nie mogą być tak bezkrytyczni. Nowoczesna edukacja powszechna, tak niezbędna w przygotowywaniu społeczeństw do życia w świecie nowoczesnej gospodarki, zdejmując więzy tradycji i autorytetu. Ludzie zdają sobie sprawę, że ich horyzont jest tylko horyzontem, nie stałym łądem, lecz mirażem, który znika w miarę naszego zbliżania się i ustępuje dalszemu horyzontowi. Dlatego człowiek nowoczesny jest ostatnim człowiekiem: doświadczenie historii uczyniło zeń cynika i otworzyło mu oczy na niemożliwość bezpośredniego doznawania wartości”.¹³¹ Fukuyama wskazuje na jeden z największych paradoksów czy też sprzeczności współczesnej kultury jakim jest wyrwanie podmiotu z jego otoczenia poprzez jego rozwój. Pęd ku przyszłości zamazał przeszłość, w wielu rejonach życia obowiązują już tylko dyskursywne, zrelatywizowane wartości. Ciągłe stawanie się zastąpiło bycie, co w efekcie dało rozmycie określonego porządku życia. Oczywiście na razie przynajmniej nie jest tak, że podmiot całkowicie jest zagubiony i bezradny, jakkolwiek by nie patrzeć na współczesność istnieją czy też tworzą się nowe sieci i komórki międzyludzkich kontaktów, nowe społeczności zastępują stare, mniej elastyczne. Historyczna ciągłość, która dla Zachodu stanowiła sposób istnienia jego kultury,¹³² jest już tylko traktowana jak pewne przyzwyczajenie rozumu. Łatwiejszy sposób widzenia świata prezentowany przez ciągłą narrację powoli przeżywa się i zostaje zastąpiony dyskursami. Jednak nie rozwiązuje to problemów lecz jak mówi Ulrich Beck wprowadza jeszcze jeden, nowy, dużo poważniejszy jakim jest ryzyko. Pojmowane jako zjawisko w swej skali obejmujące cały glob, ryzyko nie jest już problemem określonych (np. bogatych, inteligentnych) grup społecznych, lecz dotyka każdego z osobna. Jest globalne, niewidoczne i pozbawione końca. Istnieje i nasila się dzięki i poprzez naukę i technikę, które starają się je –

¹³⁰ A. Toffler, *Trzecia fala ...dz.cyt.*, s.204

¹³¹ F. Fukuyama, *Ostatni człowiek*, T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 152; por. tegoż: *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996

¹³² H-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, inter esse, Kraków 1993, s. 209

paradoksalnie -zniwelować. Beck mówi o „paradygmacie społeczeństwa ryzyka”, w którym chodzi o to, „jak w zaawansowanych procesach modernizacji można uniknąć systematycznie produkowanego ryzyka i zagrożeń, jak je skanalizować, zbagatelizować i udramatyzować, zaś tam, gdzie ujrzały już one światło dzienne w postaci „ukrytych skutków ubocznych”, tak je ograniczyć i rozdzielić, żeby nie przeszkodziły procesowi modernizacji ani też nie przekroczyły granic (...) ”tego co dozwolone”.¹³³ Działania takie, są coraz trudniejsze w kulturze pozbawionej naturalnych - można powiedzieć - narzędzi służących opanowywaniu ryzyka. Zerwanie więzi tradycyjnych - jak mówi Beck¹³⁴ - nie oznacza totalnej wolności lecz swego rodzaju zniewolenie jakim jest podporządkowanie się nowym wymogom rynków pracy, przepływu kapitału, decyzjom rządów, korporacji i praktykom medialnym. Narracja znów przeplata się tu z dyskursem, a akcent coraz silniej przesuwa się na stronę tego drugiego, w którym „(...) instytucjonalne i narodowe granice w pewnym określonym sensie już nie obowiązują. Prowadzimy, za pośrednictwem mediów, rodzaj podwójnej społeczno - przestrzennej egzystencji. Jesteśmy jednocześnie tu i gdzieś zupełnie indziej, jesteśmy sami a mimo wszystko słuchamy tego samego koncertu filharmonii nowojorskiej (...)” mówi Beck¹³⁵ i tym samym zwraca uwagę na nierozwiązany i wydaje się nierozwiązywalny paradoks współczesności. Z jednej strony „(...) historia kurczy się do wiecznej terażniejszości i wszystko obraca się wokół osi własnego ja, własnego życia (...)” z drugiej strony podmiot musi budować swą „samorefleksywną”, to jest skierowaną ku „zadaniu” biografię.¹³⁶ Próbę rozwiązania tego paradoksu dają Castells tworząc „społeczeństwo sieciowe”. W odpowiedzi na pytanie czym ono jest odpowiada, że to „społeczeństwo w którym żyjemy. Po prostu. Struktura społeczna epoki informacyjnej, w której wszystko co jest ważne, co ma dla nas znaczenie, co generuje władzę, pieniądze czy informację, dokonuje się za sprawą wymiany impulsów w sieci.”¹³⁷ Dzięki sieci - rozumianej tu nie tylko jako sieć komputerowa, ale przede wszystkim sieci społecznych interakcji - podmiot może jednocześnie utrzymać swoje „ja” jako centrum działania a jednocześnie może działać rozwijając się i budować swą biografię. Podmioty nadal istnieją i funkcjonują w świecie realnym jednak w społeczeństwie sieciowym coraz więcej działań odbywać się będzie w szeroko rozumianych sieciach które operowały będą swoim własnym czasem

¹³³ U. Beck, *Społeczeństwo ryzyka*, tłum. S. Cieśla, Scholar, Warszawa 2002, s. 28

¹³⁴ *Tamże*, s.197 i nast.

¹³⁵ *Tamże*, s.199

¹³⁶ *Tamże*, s. 202-203,235

¹³⁷ M. Castells, C. Barney, „Manuel Castells: *Wszystko co ma znaczenie, to wymiana impulsów w Sieci*. Wywiad z M. Castellsem przeprowadzony przez Cliffa Barney'a”, *Magazyn Sztuki*, 24/1/00, s.15

i przestrzeni. Castells¹³⁸ wprowadza pojęcia „przestrzeni przepływów” (space of flows) i „bezczasowego czasu” (timeless time). Pierwsze pojęcie jest usytuowane w opozycji do „przestrzeni miejsca”(space of place) i „(...) organizuje jednoczesność społecznych praktyk na odległość dzięki telekomunikacji i systemom informatycznym (...)”¹³⁹ w przeciwieństwie do geograficznego i fizycznego kontaktu. „Przestrzenie przepływów” umożliwiają bardziej „fluidyczny”, szybki i niewidoczny przepływ rozmaitych informacji, pieniędzy, władzy i dóbr pomiędzy podmiotami, społeczeństwami i tymi wszystkimi organizacjami, które znajdują się w oczach sieci. Natomiast „bezczasowy czas” charakteryzuje się nieciągłością i natychmiastowością (np. w hipertekście i kontroli finansowej) a w efekcie „eliminując sekwencyjność tworzy niepodzielny strumień czasu i tym samym usuwa czas”¹⁴⁰. Wprowadzone przez Castellsa pojęcia zbliżają współczesne społeczeństwo jeszcze bardziej ku formie tożsamości dyskursywnej. Polemizując z propozycją „refleksyjnej tożsamości” Giddensa, dochodzi do wniosku, iż jest ona w dzisiejszym społeczeństwie sieciowym niemożliwa do zrealizowania. Podczas gdy Giddens uważa, iż tożsamość może rozwijać się jako „dialektyczne, wzajemne oddziaływanie między lokalnym a globalnym” a podmioty mogą „negocjować style życia wybierając między różnymi opcjami”¹⁴¹, Castells wyraźnie się temu sprzeciwia zakładając całkowite, trwałe i głębokie rozdzielenie między globalnym a lokalnym. Píše: „(...) społeczeństwo sieciowe oparte jest na systemowym rozdzieleniu pomiędzy lokalnością a globalizacją dla wielu jednostek i grup społecznych.” Do tego dochodzi jeszcze „rozdzielenie i wprowadzenie różnych ram czasu - przestrzennych pomiędzy władzą a doświadczeniem. Z tych powodów, jak píše „refleksyjne planowanie życia jest niemożliwe, za wyjątkiem elit zamieszkałych beczasowe przestrzenie przepływów globalnych sieci (...)”. Zdaniem Castellsa, w takim świecie nie ma dłużej ciągłości pomiędzy logiką powstawania władzy w sieciach komputerowych i logiką uczestnictwa i reprezentacji w społecznościach i kulturach. W efekcie propozycją jest uznanie, że powstawanie podmiotu, jego konstruowanie tożsamości w społeczeństwie sieciowym opierać się będzie nie na państwach narodowych i ich tradycjach, które są w rozpadzie lecz wspólnocie oporu (communal resistance). Píše: „Podczas gdy w nowoczesności (wczesnej lub późnej) projekt tożsamości był konstytuowany przez państwo narodowe (jak w przypadku socjalizmu na bazie ruchu robotniczego), w społeczeństwie sieciowym, projekt tożsamości, wyrasta ze

¹³⁸ M. Castells, *The Power of Identity*, Blackwell Publishers, Massachusetts 1997, s. 123-126

¹³⁹ *Tamże*, s.123

¹⁴⁰ *Tamże*, s.125

¹⁴¹ *Tamże*, s.11

wspólnoty oporu”.¹⁴² Takimi ośrodkami oporu są nacjonalizm, feminizm, fundamentalizm czy etniczność.

Nim przejdziemy do współczesnych prób udzielenia odpowiedzi na to pytanie powróćmy jeszcze na chwilę do klasyków myśli socjologicznej. Problem bowiem dotyczący wolności podmiotu i jego jednoczesnego zniewolenia nie dotyczy li tylko czasów zdominowanych przez sieci komputerowe i wzrastającą konsumpcję. Nasuwające się tu przede wszystkim dzieła Foucault o wyzwoleniu się podmiotu ze struktur rodzinnych przy jednoczesnym uwikłaniu się nadzór instytucji są niewątpliwie zasadne, jednak bardziej wyraźny podział wskazuje kilku innych autorów. Jak już wiemy, wskazując na podział pracy jako na główne źródło podziału społeczeństwa a jednocześnie na problemy samej jednostki, Durkheim wprowadza również istotne rozgraniczenie na dwa rodzaje solidarności zasadzające się na dychotomicznym podziale osobowości podmiotu. Posiada on, wedle Durkheima, świadomość, w której występują dwie różne jej formy: jedną nakierowaną na podmiot świadomość siebie samego, coś subiektywnego, zatem to, co czyni z niego jednostkę. Drugi rodzaj świadomości, jest rodzajem świadomości obiektywnej, wspólnej całej grupie i to dzięki niej podmiot może przynależeć do danej społeczności.¹⁴³ Z naszego punktu widzenia jest to o tyle ciekawe, iż dzięki temu już teraz częściowo możemy odpowiedzieć na paradoksy opisywane przez Bella, Bergera czy Becka dotyczące osobliwego niezdecydowania podmiotu, co do realizacji swych własnych celów. Jak pokazuje Durkheim, podmiot dzięki uzyskaniu pewnego stopnia wolności, dodajmy uzyskanej od konkretnego systemu (niech będzie on określony choćby przez marksowskie sposoby produkcji), natychmiast popada w uzależnienie od owego systemu, płacąc taką właśnie cenę za możliwość wolności rozumianej przede wszystkim jako możliwości awansu werykalnego i zwiększony dostęp do towarów luksusowych. Takie postępowanie podmiotu jest na nim wymuszane przez konstrukcję jego własnej świadomości - z jednej strony pragnienie realizowania własnych celów, z drugiej reżimy społeczeństwa, które muszą być przestrzegane jeśli chce się w nim egzystować lub po prostu pragnienie społecznej akceptacji.¹⁴⁴ Podjęcie jakiegokolwiek decyzji jest oczywiście bardzo trudne, dlatego podmiot z reguły ucieka w możliwości narracyjnego kontrolowania swojego życia, traktując ją jako historycznie warunkowaną biografię, co w efekcie sprowadza się do uznania puli określonych możliwości dopuszczających pewien stopień samorealizacji przy jednoczesnym utrzymaniu się obrazu siebie samego w spójnej historycznie opowieści.

¹⁴² *Tamże*, s.11

¹⁴³ E. Durkheim, *O podziale pracy...* dz.cyt., s. 165

¹⁴⁴ kryzys i schizma

Z tej też przyczyny wciąż podkreślamy nie dyskretność naszego podziału tożsamości lecz jego różne akcenty, na których skupiamy swą uwagę. Zatem podmiot – przypominający tu bardzo podmiot freudowski; z jednej strony chcę z drugiej nie wolno, który to właśnie schemat zaproponowany przez Freuda odnosił się będzie przede wszystkim do podmiotu narracyjnego a jego wartość w naszych dalszych analizach będzie stopniowo słabła na rzecz koncepcji Lacana - zdaniem Durkheima i wedle jego podziału świadomości, społecznie wytwarza dwa rodzaje wspólnot odpowiadające dominacji każdej z nich. Pierwszą z nich charakteryzującą się przede wszystkim tym, iż świadomość wspólnotowa podmiotu dominuje nad jego świadomością indywidualną nazywa Durkheim „solidarnością mechaniczną” (...)”jedynie przez analogię do spójności, która łączy ze sobą dwa elementy martwej materii, w opozycji do spójności, którą wytwarza jedność w żywej materii. Nazwę tę uzasadni także to, że więzi łączące w ten sposób jednostkę ze społeczeństwem są zupełni takie same jak więzi łączące rzecz z osobą. Świadomość indywidualna rozpatrywana pod tym względem stanowi pochodną typu zbiorowego i wykonuje wszystkie jego ruchy, podobnie jak przedmiot posiadany wykonuje ruchy, jakie nadaje mu właściciel. W społeczeństwach, a których ta solidarność jest bardzo rozwinięta, jednostka (...), jak zobaczymy później, nie należy do siebie. Jest to dosłownie rzecz, którą dysponuje społeczeństwo.”¹⁴⁵ Taki rodzaj solidarności występował przede wszystkim w społeczeństwach archaicznych lecz także i w systemach feudalnych czy totalitarnych. Podmiot staje się elementem systemu na sposób wilsonowskiej socjologii, w której potrzeby indywidualne są minimalizowane czy wręcz zagłuszane i tłumione na korzyść całego społeczeństwa. Na drugim biegunie stoi „solidarność organiczna” zakładająca nie tyle „podobieństwo jednostek” ile ich wzajemne różnice. Durkheim tak charakteryzuje tę strukturę: „Tu zatem indywidualność całości rozwija się równocześnie z indywidualnością części; społeczeństwo staje się zdolniejsze do ruchu jako całość, a jednocześnie każdy jego składnik ma więcej swobody. Owa solidarność przypomina tę, którą obserwujemy w wyższych organizmach zwierzęcych. Istotnie, każdy organ ma swój szczególny charakter, swoją autonomię, a przecież jedność organizmu jest tym większa, im wydatniej zindywidualizowane są części.”¹⁴⁶ Organy - podmioty mając więcej swobody mogą aktywnie wpływać na społeczeństwo - organizm, zdecydowanie nasuwa się analogia ze współczesnym społeczeństwem, które podejmuje decyzje za sprawą decyzji swych obywateli. W solidarności mechanicznej dominującą rolę odgrywały bardzo silne struktury - religijne, plemienne, pokrewieństwa - budujące trwałe i skomplikowane biografie narracyjne. Jednak

¹⁴⁵ *Tamże*, s.166

¹⁴⁶ *Tamże*, s.167

jak zauważa Durkheim „(...) solidarność mechaniczna nie tylko łączy ludzi słabiej niż solidarność organiczna, ale ponadto w miarę ewolucji społecznej ulega coraz większemu osłabieniu”¹⁴⁷, a dzieje się tak, gdy podmiot staje się jednostką, to jest gdy maleje dominacja świadomości grupowej nad indywidualną oraz wyczerpywanie się bądź rozmywanie wspólnych dla grupy praktyk, w tym także narracji. Generalnie takie przejście polega na powiększeniu się sfery świadomości osobistej nad grupową. Utrata zamkniętych w narracji podstawowych składników egzystencji, często wymuszona zmianą systemu społecznego, powoduje odejście jednostki od grupy, jej przemianę czy też przynależność do wielu rozmaitych społeczności. Decydujące o statusie podmiotu staje się nie miejsce urodzenia lecz „środowisko zawodowe” i „pełniona funkcja”.¹⁴⁸

Problem „funkcji podmiotu” chcemy jednak teraz zamienić w „podmiot jako funkcję”. Różnica wydaje się być oczywista: w swej funkcji podmiot spełnia określone role, może być dowolnym elementem układu społecznego podczas, gdy w drugim przypadku, to on jest funkcją struktury, to ona go stwarza i ustanawia jego miejsce w swoim wnętrzu. Mieliśmy już do czynienia z jedną strukturą – narracyjną – gdzie podmiot spełniał nie tyle funkcję lecz rolę społeczną, natomiast wraz z rozwojem społeczeństwa – co wiązało się z uwalnianiem podmiotu ze struktury narracyjnej – rola zmieniła się w status społeczny jednocześnie jednak podmiot zaczął podlegać nie kilku dużym systemom strukturyzującym społeczność lecz wielu specjalistycznym, precyzyjnym instytucjom wpływającym na jego życie.¹⁴⁹

Jak zaznaczaliśmy, uzyskanie indywidualności wiązało się z określonymi kosztami a tymi kosztami było powstanie podmiotu jako określonej funkcji coraz to bardziej skomplikowanej struktury. Na skutek specjalizacji instytucji, podziału pracy, dominacji indywidualizmu zanika element wspólnotowego pojęcia początku. Odmienne od prezentowanego stanowiska narratystów pisze Althusser: „Pojęcia początku, „rodzimego gruntu”, genezy i mediacji można z góry uważać za podejrzane: nie tylko dlatego, że w większym lub mniejszym stopniu wnoszą elementy ideologii, która je wytworzyła, ale dlatego, że wytworzone wyłącznie na użytek tej ideologii są jej koczownikami, zawsze - bardziej czy mniej - przynoszącymi ją ze sobą”.¹⁵⁰ Twierdzenie to uderza w istotną dla narracji funkcję tworzenia wspólnej podstawy, „rodzimego gruntu”, do którego podmiot może się odwołać. Okazuje się, że początek jakkolwiek by nie był, zawsze stoi po stronie ideologii

¹⁴⁷ *Tamże*, s.193 i nast.

¹⁴⁸ *Tamże*, s.233

¹⁴⁹ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2...dz. cyt., s. 293-294

¹⁵⁰ L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie Kapitału ...dz.cyt.*, s.101

będącej „rodzajem totalnej struktury świadomości”¹⁵¹ lub będącej – jak chce Slavoj Žižek - samą rzeczywistością. Można się także odwołać do kategorii episteme Foucault, kategorii definiującej określone okresy historyczne, określone przestrzenie z jednego narzuconego punktu widzenia lub do khunowskiego paradygmatu definiującego w określony sposób świat. Rolą „początku” wedle Althussera jest „ujęcie w jednym słowie tego, o czym trzeba zapomnieć, by móc myśleć to, co chce się myśleć” i tak na przykład „zadaniem pojęcia genezy jest zamaskowanie produkcji czy mutacji, której uznanie zagrażałoby żywotnej ciągłości empirystycznego schematu historii. Inną wreszcie rolę pełni pojęcie mediacji: ma zapewnić magiczną, dokonującą się w pustce transmisję od zasad teoretycznych do „konkretu”(…) We wszystkich tych wypadkach mamy do czynienia z kamuflażem i szalbierstwem teoretycznym świadczącym (...) o rzeczywistej dobrej woli i pragnieniu zachowania kontroli teoretycznej nad wydarzeniami (...)”.¹⁵² Słowo „początek” zatrzymuje w sobie zatem to, co niebezpieczne ponieważ prawdziwe. Rolą tego terminu - jeśli spojrzymy na niego z perspektywy ideologii - okazuje się być wskazanie na coś, co w zasadzie początkiem nie jest, lecz tylko zasłoną, iluzją umożliwiającą myślenie. „Początek” staje się terminem dyskusyjnym, co z gruntu jest już niedopuszczalne. W narracyjnych opowieściach *illo tempore*, *axis mundi*, *imago mundi* były początkami nienaruszalnymi, nie poddawany w wątpliwość. Dopuszczenie do naruszenia tego terminu poddaje w wątpliwość całą strukturę biograficzną - złuda leży tu u samych podstaw, jakże podmiot może opierać swą historię na fałszywym, dwuznacznym niepewnym początku? Początek nabrał dwuznacznych cech szibbolethu - „przejście od jednego do drugiego w różnicy”¹⁵³ - umożliwiając nie tyle wyjście poza siebie ale właśnie ciągle przechodzenie od siebie samego do siebie samego w swej różnicy, ponieważ „początek” stał się już tylko efektem ideologicznej perspektywy. Althusser podkreśli jednak, że choć brak „prymatu jednego ośrodka”, w strukturze istnieje możliwość wielu historii nie tyle „niezależnych” od całości co „autonomicznych”.¹⁵⁴ Dopuszcza się więc istnienie wielu biografii podporządkowanych odrębnym historiom. Powróćmy zatem do kwestii podmiotu jaki istnieje w społeczeństwie, w którym „(...) nie historyczna geneza kategorii ani ich kombinacje we wcześniejszych formach pozwalają nam je zrozumieć, tylko system ich kombinacji w obecnym społeczeństwie pozwala zrozumieć dawne formacje, dostarczając nam pojęcia zmienności i kombinacji”¹⁵⁵ zatem w określonym sposobie myślenia

¹⁵¹ K. Mannheim, *Utopia i ideologia*, tłum. J. Miziński, Test, Lublin 1992, s. 49

¹⁵² L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie Kapitału ...dz.cyt.*, s.101

¹⁵³ J. Derrida, *Sziboleth dla Paula Celana*, tłum. A. Dziadek, FaArt, Bytom 2000, s. 36

¹⁵⁴ L. Althusser, E. Balibar, *Czytanie Kapitału ...dz.cyt.*, s.148

¹⁵⁵ *Tamże*, s.102

gdzie koniec stał się początkiem, punktem wyjścia nie jest przeszłość lecz teraźniejszość. I choć wydaje się, że są to spekulacje czysto historiozoficzne zobaczymy, że mają ogromny wpływ na kształtowanie się idei podmiotu.

Do tej pory przyjmowaliśmy istnienie czasu jako jednego z podstawowych funkcyj biografii, dzięki któremu mogła ona być spójnie konstruowana, ergo pozwalał on na istnienie podmiotu zachowującego ricoeuowski idem i ipse. Zmiana „sposobów produkcji” okazuje się wpływać także na zmianę postrzegania tego podstawowego pojęcia. „Czas produkcji gospodarczej w kapitalistycznym sposobie produkcji nie ma więc absolutnie nic wspólnego z oczywistością ideologicznego czasu potocznej praktyki (...). Jest to czas niewidoczny i równie nieprzeźroczysty co sama rzeczywistość całego procesu produkcji kapitalistycznej. Czas ten, stanowiący skomplikowaną „krzyżówkę” różnych czasów, różnych rytmów, obrotów (...) jest uchwytany tylko jako pojęcie, które, jak każde pojęcie, nie jest nigdy „dane” bezpośrednio, nigdy czytelne w widzialnej rzeczywistości: to pojęcie, jak każde inne, trzeba wytworzyć, zbudować.”¹⁵⁶ Czas stał się jednym z elementów zmiennych, jego również, tak jak towar, można wytworzyć i sprawić, by konkretne fakty były pojmowane właśnie według tego, nowo zbudowanego a nie innego czasu. Linia temporalna stała się składanką rozmaitych fragmentów czasowości - ekonomicznej, społecznej, indywidualnej, instytucjonalnej, ideologicznej, naukowej, religijnej. W każdym z tych czasów podmiot może egzystować współbieżnie z innymi „czasowościami”, gdyż umożliwia mu to i wręcz zmusza do tego jego uwikłanie się w coraz bardziej skomplikowane struktury społecznego świata. Jeśliby nawet dyskutować czy fakt istnienia rozmaitych przestrzeni egzystencji podmiotu, wielości jego historii był obecny także w narracji, nie wolno zapomnieć, że narracja zapewniała Ur - Grund i ściśle określała trajektorie temporalno - przestrzenne podmiotu w ramach określonej roli społecznej. Wkroczenie jednostki na miejsce podmiotu i uzyskanie przez nią statusu zlikwidowało jej możliwość odwołania się do czegokolwiek poza jeszcze istniejącymi stałymi - rodziny, religii na poziomie społecznym, ciała, samoświadomości - na poziomie indywidualnym. „Trzeba jednak powiedzieć” - podkreśla Althusser - „ że podobnie jak nie ma produkcji w ogóle, tak też nie ma historii w ogóle, istnieją tylko swoiste struktury historyczności oparte w ostatecznej instancji na swoistych strukturach różnych sposobów produkcji, swoiste struktury historyczności” będące tylko „istnieniem określonych formacji społecznych (...)”.¹⁵⁷ Te „swoiste struktury historyczności” umożliwiają nie tylko brak historii jako narracji, ale zaistnienie swoistego rodzaju podmiotu

¹⁵⁶ *Tamże*, s.151

¹⁵⁷ *Tamże*, s.161

będącego „nosicielami” określonych funkcji, których wymaga od nich podział pracy.¹⁵⁸ Oznacza to mniej więcej tyle, że podmiot zostaje przejęty przez określony „poziom struktury” i to właśnie on wyznacza funkcję dzięki której definiuje się podmiot, natomiast funkcją nadrzędną podmiotu jest produkcja oraz – co uwidoczni się w dalszym rozwoju społecznym - konsumpcja.¹⁵⁹ Althusserowska wykładnia Marksa opisując podmiot dochodzi do pewnej skrajności, w której podmiot zupełnie zanika jako konkretne indywiduum, a na jego miejscu umieszczone zostają stosunki produkcji. Konkluduje Althusser: „(...) struktura stosunków produkcji określa miejsca i funkcje zajmowane i wykonywane przez czynniki produkcji (podmioty – przyp. G.K.), które zawsze zajmują te miejsca tylko o tyle, o ile są „nosicielami” (Trager) tych funkcji. Prawdziwymi „podmiotami” (w sensie podmiotów kierujących procesem) nie są więc ci co owe miejsca zajmują i owe funkcje spełniają, nie - wbrew wszelkim pozorom, wbrew „oczywistościom” „danych” antropologii naiwnej - „konkretne indywidua”, „rzeczywiste jednostki ludzkie”, tylko definicja i podział tych miejsc i tych funkcji. Prawdziwymi podmiotami są więc owe podmioty definiowania i podziału: stosunki produkcji oraz polityczne i ideologiczne stosunki społeczne”¹⁶⁰, z czego jasno wynika rola jaka przypada podmiotowi w takim ujęciu. Podmioty to już nie realni ludzie, co więcej nie odpowiadają oni za kierowanie procesem rozwoju, lecz to ów proces kieruje nimi wykorzystując ich do swego dalszego rozwoju. Balibar wyraża się jeszcze dosadniej – zauważa mianowicie, że pojęcie „człowiek” nie tyle jest w pewien sposób wyeliminowane, lecz raczej pojawia się jako element co najmniej dwuznaczny - po pierwsze jako sprawca, po drugie jako - nosiciel praktyk, co w efekcie sprowadza się do faktu, iż „pojęcie „ludzi” jest więc tym właśnie miejscem, w którym dyskurs ulatnia się w regiony ideologii filozoficznej lub wulgarnej”¹⁶¹ a co więcej „(...) owi „ludzie” z punktu widzenia ich statusu teoretycznego nie są konkretnymi ludźmi, tymi, o których znane sformułowania głoszą, że – ni mniej ni więcej – „tworzą historię”. Są to, dla każdej praktyki i dla każdego z przekształceń tej praktyki, różne formy indywidualności, dające się zdefiniować przez ich złożoną strukturę.”¹⁶² Zwróćmy uwagę na sformułowanie „z punktu widzenia ich statusu teoretycznego” ponieważ jest ono dla nas bardzo istotne z tego względu, iż uważamy, że o ile narracyjny sposób myślenia właściwy był podmiotowi traktowanemu wręcz biologicznie o

¹⁵⁸ *Tamże*, s.166

¹⁵⁹ *Tamże*, s.235

¹⁶⁰ *Tamże*, s.260

¹⁶¹ *Tamże*, s.301

¹⁶² *Tamże*, s.363

tyłe ujęcie go jako „funkcji”, „nosiciela”, „miejsca ulotnienia się dyskursu” czy wreszcie – jak zobaczymy niżej - „funkcji dyskursu” przenosi nas niewątpliwie na inny poziom myślenia.

Opisuje ową podstawową sprzeczność - powolne załamywanie się narracji i jednoczesna niemożliwość z niej ucieczki - Zizek, posługujący się lacanowsko - marksistowską terminologią - porównując feudalne i kapitalistyczne sposoby relacji interpersonalnych. Zwraca on uwagę na fakt, iż w społeczeństwach przedkapitalistycznych stosunki między ludźmi opierały się na „relacjach dominacji i poddaństwa” podczas gdy w społeczeństwach kapitalistycznych pojawia się towar i pieniądz tworząc zniesienie tychże relacji. Pisze: „Wraz z ukształtowaniem się społeczeństwa mieszczańskiego relacje dominacji i poddaństwa zostają wyparte. Formalnie mamy na pierwszy rzut oka do czynienia z wolnymi podmiotami, których relacje interpersonalne są wolne od wszelkiego fetyszyzmu. Wyparta prawda - prawda o trwałości relacji dominacji i poddaństwa - pojawia się w symptomie, który podważa ideologiczny pozór równości, wolności itd. Ów symptom, miejsce, w którym się ujawnia prawda o relacjach społecznych, to właśnie „społeczne relacje między rzeczami” - w przeciwieństwie do społeczeństwa feudalnego gdzie” osobista zależność cechuje zarówno stosunki społeczne produkcji materialnej, jak i wszystkie oparte na niej dziedziny życia (...)”
Zatem: „Relacje społeczne między jednostkami, zamiast jawić się we wszystkich zdarzeniach jako relacje wzajemne między tymi jednostkami, zostają zamaskowane w postaci relacji społecznych między rzeczami” - jest to właśnie precyzyjna definicja symptomu histerycznego, „histerii konwersji” właściwej kapitalizmowi”.¹⁶³

Mamy zatem określony podstawowy problem naszej pracy mianowicie kwestię utrzymania narracji w systemie ze swej istoty zbudowanym na zafałszowanych stosunkach między podmiotami. Oczywiście biorąc narrację za strukturę czysto literacką możemy dopuścić egzystencję podmiotu w świecie fikcyjnym, jednak jak wykazaliśmy nie korzystamy tu z aparatu literaturoznawczego, dlatego interesują nas konkretne stosunki społeczne osadzone w świecie realnym – przynajmniej w tym momencie. Zizek w cytowanym fragmencie wskazuje wyraźnie na źródło problemu - jest to dominacja relacji pomiędzy rzeczami nad relacją pomiędzy podmiotami, idąc dalej chodzi o traktowanie podmiotów jak przedmiotów w społeczeństwie kapitalistycznym, szerzej konsumpcyjnym, co ma związek z dwoma głównymi elementami systemu kapitalistycznego: pracą i pieniądzem. Oba te składniki dają w efekcie podmiot traktowany jako towar. Staraliśmy się wykazać istnienie systemów zapośredniczenia rzeczywistości, iluzji i fantazmatów na obszarze ekonomii jako przestrzeni towaru i kapitału, co pozwoliło na uzyskanie nieco innej perspektywy na podmiot.

¹⁶³ S. Zizek, *Wzniosły obiekt ideologii...dz.cyt.*, s. 40-41

I to w niej właśnie chcielibyśmy utrzymać dalsze rozważania. Od tej pory generalnie rozpatrujemy podmiot na płaszczyźnie czysto teoretycznej, w pewnej przestrzeni, którą będziemy się starali powoli dookreślać. Przestrzeń ta wydaje się na równi wręcz iluzoryczna, jak przestrzeń ekonomiczna. Powtarza ona pewne jej elementy, między innymi zapośredniczenie, iluzoryczność podmiotów i stosunków pomiędzy nimi, pierwotne duplicatio podmiotu oraz pojawienie się różnicującego początku. By jednak móc swobodnie poruszać się dalej, proponujemy wstępne zastąpienie terminów „swoiste struktury historyczne”, „sposoby produkcji” czy „wielość historii” pojęciem „dyskursu”.

3. TOŻSAMOŚĆ DYSKURSYWNA

Propozycja tożsamości Giddensa nasuwa, z perspektywy naszej lektury jego dzieła, kilka wątpliwości. Teoria strukturacji opisuje, chciało by się powiedzieć, życie takie jakim ono jest. Struktura rozumiana jako „reguły i zasoby uwikłane w proces społecznej reprodukcji”¹⁶⁴ stanowi rdzeń rzeczywistości a jednocześnie jest jej formą statyczną. Z kolei strukturacja to tyle, co badanie sposobów w jakich stosunki społeczne są odtwarzane i wytwarzane przez refleksyjnych aktorów korzystających z określonych norm i reguł¹⁶⁵. Giddens zatem łączy w swej teorii statykę struktur z dynamiką strukturacji. Stawia go to w dość dwuznacznej pozycji. Z jednej strony, z powodzeniem wpisuje się w narratywizm jednostki, z drugiej dynamika jest zbyt duża, by można z całą odpowiedzialnością uznać proponowany przez niego model tożsamości za model narracyjny. O tej dwoistości - dodajmy programowej - która zmusza nas do zakwalifikowania tej teorii jako tożsamości dyskursywnej świadczy kilka idei przyjmowanych przez autora.

Jednym z najbardziej interesujących pojęć jest niewątpliwie refleksyjność, którą ma się wedle Giddensa charakteryzować współczesny podmiot. Autor tak pisze: „Nowoczesność jest zasadniczo porządkiem posttradycyjnym. Przekształcenie czasu i przestrzeni, wraz z mechanizmami wykorzeniającymi, odrywają życie społeczne od gotowych wzorców i ustalonych praktyk. W tych warunkach w pełni rozwija się refleksyjność, trzeci główny czynnik dynamizmu nowoczesnych instytucji. Refleksyjność nowoczesności nie jest tym samym co właściwa wszelkiej ludzkiej aktywności refleksyjna kontrola działania. Refleksyjność nowoczesności oznacza, że większa część społecznej aktywności i materialnego stosunku do przyrody jest systematycznie poddawana rewizji ze względu na nowo zdobyte wiadomości lub nabytą wiedzę.”¹⁶⁶ Po pierwsze widzimy tu od razu zachwianie podstawowych pojęć czasu i przestrzeni, na których Giddens buduje narracje czy też biografie. Są one traktowane inaczej niż w epoce tradycyjnej, gdzie były łączone za pośrednictwem miejsca¹⁶⁷ i przez nie uwpólniane a ponadto ich postrzeganie pozostawało statyczne. Pozostaje otwartym pytanie czy czas i przestrzeń w postnowoczesności są tym samym co w nowoczesności? Wydaje się, że nie i tym samym traktowanie ich na równi lub co gorsza, a co czyni Giddens, dostrzeżenie ich różnicy a pomimo tego wbudowywanie do narracji, nie jest prawomocne. Jednakże ważniejszym problemem jest w tym momencie refleksyjność. Pojmowana jest nie jako indywidualne działanie kontrolne podmiotu, lecz

¹⁶⁴ A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, tłum. S. Amsterdamski, Zysk i S-ska, Poznań 2003, s. 30

¹⁶⁵ *Tamże*, s. 64-65

¹⁶⁶ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2001, s. 29

¹⁶⁷ *Tamże*, s. 24

raczej jako pewny zewnętrznie narzucany przymus czy też wymóg do ciągłego weryfikowania swego stosunku do otaczającego świata na mocy coraz to nowych informacji i wiedzy. Ewidentnie dominujące w tym pojęciu są nie aktywność podmiotu, lecz wręcz represyjność systemów medialnych i techniki. Giddens pisze, „że po raz pierwszy w dziejach ludzkości „jaźń” i społeczeństwo” są ze sobą wzajemnie powiązane w wymiarze globalnym”¹⁶⁸. Trudno się z tym nie zgodzić zwłaszcza, że owa „globalność” jest właśnie tym, co napędza refleksyjność jednostki to jest dominującymi systemami medialno - technologicznymi, które Giddens nazywa systemami abstrakcyjnymi, reżimami, czy wykorzeniem. Te właśnie formacje, tworzą materiał jaki pojawia się w refleksyjności podmiotu, która zmusza go do interpretacji czy też re - interpretacji własnego życia. Jednak „refleksyjność nowoczesności obejmuje sam rdzeń jaźni. Mówiąc inaczej, w kontekście porządku posttradycyjnego „ja” staje się refleksyjnym projektem. Przemiany w życiu jednostek zawsze wiązały się z koniecznością psychicznej reorganizacji, która w kulturach tradycyjnych często przyjmowała zrytualizowaną postać rytuałów przejścia. (...)W układach nowoczesnych, przeciwnie, zmiany tożsamościowe wymagają odkrywania i konstruowania w ramach refleksyjnego procesu, w którym przemiana osobista przeplata się ze społeczną.”¹⁶⁹ Refleksyjność jest zatem powiązana tymczasowością i traktowaniem siebie samego jako projektu. Podmiot jest pojmowany jako proces, „ciągły strumień zachowań” a jednocześnie podmioty nie tworzą wciąż od nowa praktyk społecznych lecz je powtarzają, imitują i naśladują korzystając ze wzorców zawartych w strukturze. Refleksyjność z jednej strony opiera się na historyczności - Giddens powie, iż „ciągłość praktyk zakłada refleksyjność, ta jednak jest możliwa z kolei tylko dzięki ich ciągłości, która zapewnia, że zachowują one tożsamość w czasie i przestrzeni”¹⁷⁰ - z drugiej opisuje jednostkę funkcjonującą już w społeczeństwie posttradycyjnym, gdzie „refleksyjność społeczna” to przyzwyczajenie i umiejętność jednostki do „filtrowania” napływających informacji istotnych dla jej sytuacji, a które pomagają jej w codziennych, rutynowych działaniach¹⁷¹. W obu wypadkach refleksyjność jest formą *sui generis* sprawowania kontroli jednostki nad swoim życiem istniejącej w kulturze ponowoczesnej a jednocześnie odwołującej się wciąż do narracyjności. Jest ona tu ukazana w dość specyficznej formie. Giddens wciąż podkreśla, iż

¹⁶⁸ *Tamże*, s. 46

¹⁶⁹ *Tamże*, s. 47

¹⁷⁰ A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa...dz. cyt.*, s.40-41

¹⁷¹ A. Giddens, *Poza lewicą i prawicą. Przyszłość polityki radykalnej*, tłum. J. Serwański, Zysk i S-ka, poznań 2001, s.15; por. tegoż: *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*, tłum. H. Jankowska, KiW, Warszawa 1999

daleko mu do strukturalizmu zamykającego podmiot w strukturze statycznej¹⁷², jednakże wskazując na odrywanie się społeczeństwa współczesnego od tradycji, uznaje jej istnienie jako komiczność, lecz nie widzi jej li tylko jako pewną zamkniętą stałość lecz raczej jako „płynącą rzekę.”¹⁷³ Jak pisaliśmy wcześniej proces rozpadu tradycji czy narracji ukazuje się najbardziej dramatycznie i jaskrawie w jej newralgicznych punktach jakimi są w życiu jednostki momenty krytyczne (narodziny, śmierć), a to one właśnie stały się współcześnie „przedmiotem niezależnych decyzji”¹⁷⁴ podmiotu, zostały rozproszone na szereg dających się obłąskawić, oswoić i manipulować zjawisk. Dowolne traktowanie sytuacji dawniej poddawanych rygorom rozmaitych legislacji, staje się właśnie pożywką dla refleksyjności traktowanej jako namysł nad określonymi działaniami, możliwościami i pragnieniami. Skoro jednak refleksyjność dominuje we współczesnej kulturze, dlaczego koniecznym jest odwoływanie się ciągle do tradycji i wręcz obsesyjne budowanie przez podmiot swej tożsamości jako opowieści. Być może łatwiejszym będzie pytanie o to, co powoduje, że opowieść wciąż jest konstruowana. Kategorię refleksyjności z lubnością używaną przez Giddensa czy Becka chętnie zastąpimy kategorią absorpcji, jakkolwiek niezręcznie by to nie brzmiało. Skłania nas do tego kilka powodów. Pierwszym jest fakt, i refleksyjność tutaj omawiana nie jest refleksyjnością przyjmowaną lecz wymuszaną. Jak pisze sam Giddens refleksyjność jest „systematyczną rewizją” życia i wiedzy podmiotu ze względu na nowe informacje, przekazywane poprzez systemy zapośredniczające. Skoro tak jest, podmiot nie podejmuje - jak już wspominaliśmy - aktywnej działalności refleksyjnej lecz staje się absorbentem informacji jakie do niego docierają i na tej podstawie kształtuje swoje poglądy. Oczywiście należy tu dodać również szeroką rzeszę ekspertów, których autorytet zmusza podmiot do takich a nie innych działań. Tradycja od zawsze zasadzała się na mądrości - jak zauważy Giddens - jednak współczesny pluralizm intelektualny nie dopuszcza do stałej i trwałej wiary w jedną Prawdę. Podmiot - absorbent przechwytuje informacje, które to raczej jego kształtują niż dają mu możliwość dotarcia do jakiegokolwiek prawdziwości. Dla Ricoeura refleksja jest swoistym procesem poznania podmiotu, „wysiłkiem, by uchwycić ego z ego cogito w zwierciadle jego przedmiotów, dzieł i (...) aktów.”¹⁷⁵ Refleksja zatem nie jest „filozofią świadomości”, nie jest „świadomością samego siebie”, „nie jest intuicją”

¹⁷² por.: J. H. Turner, *Struktura teorii socjologicznej*, tłum. G. Woroniecka, J. Szmátka, A. Manterys, A. Mościskier, k. Wysińska, E. Zakrzewska-Manterys, M. Bucholc, Z. Karpiński, PWN, Warszawa 2004

¹⁷³ *Tamże*, s. 39

¹⁷⁴ *Tamże*, s. 57

¹⁷⁵ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bienkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, PAX, Warszawa 1985, s. 116

wreszcie.¹⁷⁶ Podmiot istnieje w świecie przedmiotów, zdarzeń dzięki którym jest nie tylko oddzielony od świata lecz także i samego siebie. Jego świadomość jest „świadomością fałszywą” a zadaniem refleksji jest go od niej uwolnić, dlatego też podmiot jest czymś „zadany”, jest koniecznością rozpoznania siebie dzięki refleksji działającej jako interpretująca hermeneutyka, w której ustanawia się „być”. Jak powie Ricoeur „Świadomość” siebie musi stać się „znajomością” siebie, czyli pośrednim, zapośredniczonym i pełnym podejrzeń poznaniem samego siebie¹⁷⁷, słowem musi stać się refleksyjnym procesem poszukiwania i poznawania siebie. Biorąc pod uwagę tezy Ricoeura wydaje się, że refleksyjność Giddensa jest czymś zupełnie odwrotnym. Utrzymuje się ona bliżej absorpcji i narracji niż aktywnego poszukiwania „Ja” za zasłoną iluzji. Dzieje się tak, gdyż „refleksyjne monitorowanie działalności jest chroniczną właściwością codziennych działań (...)”¹⁷⁸ a działania te, są w dużej mierze rutynowe.

Rutyna to kolejny element giddensowskiej teorii wpisujący „ja” w narrację a także utrzymującą podmiot w iluzji. Proces zrywania czy też oddalania się podmiotu od tradycji, zanikanie symboli na rzecz znaków, nie może być procesem pozostającym bez odpowiedzi. Pragnienie ciągłości stanowiące istotę kultury zachodniej, wpływające na poczucie tożsamości podmiotu, stara się on podtrzymywać także i dziś w kulturze niepewności i ryzyka. O ile ciężko się nie zgodzić z takim właśnie charakteryzowaniem ponowoczesności, opisem jej poprzez wszechobecne lęki i obawy oraz dotyczące wszystkich ryzyko, należy zauważyć, iż nie zawsze jest to ryzyko związane li tylko z wykonaniem bądź niewykonaniem określonych zadań, czy też szerzej mówiąc, nie zawsze jest ono związane z owym brakiem tradycji, a co za tym idzie, ogólnych norm i reguł postępowania. Strukturyzacja pozwala zachować tradycję i jednocześnie zwrócić uwagę na jej dynamikę, podmiot obawiając się zmian, staje się jednocześnie architektem swej tożsamości i może odwoływać się do zrutyinizowanego zestawu norm. Współczesne społeczeństwo to raczej społeczeństwo charakteryzujące się – nazwijmy to zjawisko - świadomością konsekwencji. Otóż, absorpcja, którą bylibyśmy skłonni zastąpić terminem refleksyjność, nie ma być terminem strukturalistycznym. Nie chodzi nam o fakt jednostronnego działania struktury na podmiot, i w pełni zgadzamy się z ideą dwoistości struktury, lecz istotna jest raczej niemożliwość ucieczki podmiotu – absorbenta z uniwersum informacji. Konieczność absorpcji jest istotowo różna od

¹⁷⁶ *Tamże*, s. 116

¹⁷⁷ *Tamże*, s. 120, 196-197

¹⁷⁸ A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa...dz. cyt.*, s.43

dowolności refleksyjności, ta ostatnia ma za zadanie wspomagać podmiot w kreowaniu jego tożsamości, zapewniać stabilność biografii dzięki rutynie, ta pierwsza uwypukla obowiązek przyjmowania takiego działania, nie na zasadzie dowolności lecz konieczności samej przestrzeni, w której podmiot istnieje. Przejawia się ona głównie we wspomnianej już świadomości konsekwencji i konieczności tolerancji. Nie będziemy tu rozwijać tego drugiego pojęcia, ograniczymy się tylko do stwierdzenia, mającego znaczenie czysto hipotetyczne, iż kultura współczesna nie tyle jest kulturą tolerancji ile zmusza i nakazuje tolerancję. Otwartość na poziomie innych nacji i kultur, przyzwolenie na poziomie odmiennych grup społecznych i szacunek na poziomie jednostek nie są wynikiem uczciwości podmiotu wobec innych podmiotów, nie są przemyślaną konsekwencją działania lecz raczej obowiązkiem nowego kosmopolitycznego podmiotu w globalizującym się świecie. Tolerancja jest narzucona poprzez skontrastowanie kultury zachodniej z kulturą bliskowschodnią traktowaną jako fundamentalistyczna *par excellence*. Zapomnienie o tym nakazie, jest karane z całą surowością na jaką stać kulturę zachodnią - to jest paradoksalnie karą znów jest obłudna tolerancja. Nałożenie dowolnych sankcji na ksenofobiczną jednostkę argumentowane jest byciem tolerancyjnym wobec niej i szanowaniem jej odrębności a kara ma być tylko wyrazem odmiennego zdania karzącego. Przymus tolerancji jest jednak dla nas nieco mniej interesujący niż świadomość konsekwencji, choć obie te cechy niewątpliwie są ze sobą połączone. Giddens pisze: „Główne moje twierdzenia dają się sformułować następująco: potoczne życie codzienne – w większym lub mniejszym stopniu zależne od okoliczności, kontekstu oraz kaprysów jednostki – wymaga ontologicznego bezpieczeństwa wyrażającego autonomię cielesnej kontroli w ramach przewidywanych działań rutynowych”.¹⁷⁹ Proces rutynizacji jest dla Giddensa jednym z najistotniejszych procesów mających zapewnić jednostce komfort psychiczny. Słowem chodzi o to, iż dzięki rutynie – „integralnemu aspektowi (...) ciągłości osobowości podmiotu”¹⁸⁰ – możliwe jest utrzymanie stabilnego obrazu rzeczywistości. Rutyna jest bardzo bliska temu, co określane jest jako przyzwyczajenia, nawyki, słowem to, co banalne, zwyczajne i codzienne. Z podobnego punktu widzenia proponuje rozpatrywać jednostkę Kauffman, który w swej „socjologii dialektycznej” stara się dokonać tego, co Giddens, Elias czy Bordieau, to jest połączyć stałość tożsamości z koniecznością jej ciągłej zmiany. Stwierdza on wprost: „Człowiek jest jednocześnie podwójny” stanowi otwarty proces ulegający nieustannym zmianom oaz wyjątkowo ciężką i długą zachowawczą pamięć, osadzoną w podświadomości. Zmiana i stałość ja nie mogą być określone (...) jako dwa

¹⁷⁹ *Tamże*, s. 91

¹⁸⁰ *Tamże*, s. 102, por.: 101 i nast.

odrębne byty”.¹⁸¹ Wedle Kaufmana, tym co powoduje ruch podmiotu jest refleksyjność, rozumiana jako możliwość podjęcia alternatywnej decyzji, wynikającej z konfliktów i napięć pomiędzy dostępnymi schematami działania¹⁸², natomiast stałość i narracyjność utrzymują przyzwyczajenia – „zachowawcza moc, która pochodzi z pamięci historycznej.”¹⁸³ Przyzwyczajenia zatem to „zbiór wcielonych schematów regulujących działanie”, których podmiot nie posiada, lecz z których się składa.¹⁸⁴ Działanie podmiotu jest zatem oparte przede wszystkim na przyzwyczajeniach i poddane „banalizacji”¹⁸⁵ czy „rutynizacji”. Procesy te, jakkolwiek nazwane, sprowadzić można do wspólnego mianownika dzięki mechanizmowi wpisywania podmiotu w określoną rzeczywistość, dzięki nim będącą dla tegoż podmiotu jedyną możliwą, stałą, konieczną i prawdziwą rzeczywistością. Działania rutynowe to działania bezpieczne, których konsekwencje podmiot zna i akceptuje. Poruszając się schematycznie utrzymuje on społeczny konsensus, dzięki temu odbierany jest jako działająca racjonalnie jednostka nie szaleniem. Dzięki takim działaniom porządkuje też swoje życie. „W normalnym życiu społecznym” – pisze Giddens – „aktorzy mają umotywowany interes w zachowywaniu taktownych form zachowania (...). Takt jest mechanizmem, za którego pośrednictwem podmioty działające są zdolne odtwarzać zaufanie, czy też ontologiczne bezpieczeństwo kanalizujące napięcia i poczucie niepokoju”.¹⁸⁶ Ten „umotywowany interes”, którego mechanizmem jest narracyjna, umotywowana tradycja, pamięcią i historią rutynizacja¹⁸⁷ to nic innego, jak utrzymywanie stałości podmiotu i rzeczywistości. I choć, jak słusznie zauważa Kauffman rola przyjmowana przez podmiot ma być i jest traktowana przez niego jako przeżywana naprawdę¹⁸⁸, to wydaje się, że rutyna, poprzez swą historyczność zmusza podmiot do określonego postępowania. Działa on zatem tak, jak się od niego oczekuje, a tym, co do takiego zachowania go zmusza jest świadomość konsekwencji niedostosowania się. Giddens wielokrotnie wskazuje, że to ciało jest bardzo często tym elementem, które odpowiedzialne jest za maksymalne dostosowanie się do określonej sytuacji rutyny. Przekroczenie pewnych granic wyłącza podmiot ze świata społecznego, ustawiając go na pozycji obcego i niebezpiecznego podmiotu. Zatem wszelkiego rodzaju działania rutynowe i nawykowe, są tymi działaniami, które budują iluzoryczny obraz

¹⁸¹ J.-C. Kaufman, *Ego. Socjologia jednostki*, tłum. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. 162-163

¹⁸² *Tamże*, s. 18, 156

¹⁸³ *Tamże*, s. 156

¹⁸⁴ *Tamże*, s. 151

¹⁸⁵ *Tamże*, s. 121

¹⁸⁶ A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa...dz. cyt.*, s.105

¹⁸⁷ *Tamże*, s. 129

¹⁸⁸ J.-C. Kaufman, *Ego. Socjologia jednostki...dz. cyt.*, s.187

podmiotu. Kształtują one tylko jego wizerunek i to tym bardziej fałszywy, im bardziej podmiot nie uświadamia sobie tego faktu.

Na taką iluzję już dużo wcześniej zwracał uwagę Vilfredo Pareto. Zakładając istnienie działań logicznych i pozallogicznych, sugeruje on, iż te pierwsze w zasadzie nie odgrywają w życiu podmiotu większej roli. Działania pozallogiczne natomiast, stają się tymi działaniami, które są istotą postępowania ludzkiego. Będąc przejawem działań psychicznych i uczuć istnieją jako derywacje będące wyrazem „odczuwanej przez człowieka potrzeby rozumienia logicznego.”¹⁸⁹ Tworzą one iluzoryczny obraz rzeczywistości otaczającej podmiot i jego samego poprzez tworzenie pewnych fikcyjnych celów racjonalizujących jego postępowanie¹⁹⁰ dzięki czemu załamanie całego systemu – zarówno społecznego jak i indywidualnego - jest niemożliwe. Homo irrationalis jakim jest człowiek, potrzebuje nieustannie kłamstwa, iluzji i złudy by móc opisywać swój świat w sposób racjonalny. Jak powie Pareto „(...) ludzie częściej stosują derywacje niż rozumowania logiczne, dlatego ten, kto zgodnie z logiką chciałby przewidzieć ich działania, całkowicie utraciłby kontakt z rzeczywistością.”¹⁹¹ Nie dość zatem, że działania ludzkie pozostają ukryte, to napędzane są przede wszystkim przez popędowe rezydwa, a ponadto, co dla nas bardziej interesujące „są wynikiem równania między dwiema lub wieloma ophelimité”¹⁹², która nie jest niczym więcej jak „związkiem zgodności zachodzącym między potrzebą albo pragnieniem uzasadnionym lub nieuzasadnionym a rzeczą zaspokajającą ową potrzebę bądź pragnienie”¹⁹³ a będącą czymś innym od zwykłej użyteczności (*l'utilite*). Podmiot kieruje się pragnieniem, zaspokajającym w iluzorycznym świecie fantazmatów, tworzonych tylko po to, by jego życie wydało się mu nieco bardziej poukładane.

Skoro podmiot działa rutynowo, działa ukazując i kierują się tylko i wyłącznie – użyjmy tego terminu – quasi – logicznymi derywacjami, to na jakiej podstawie można budować wzajemne zaufanie. Wydaje się, iż jeśli już mowa o takim zjawisku, to powinno być ono definiowane właśnie w sposób negatywny, to jest poprzez świadomość konsekwencji podmiotu, zaufanie nie jest założone lecz jest efektem działań rutynowych. Giddens zakłada jednak – podobnie jak Kauffman – że aktorzy nie udają, że przyjęcie roli i jej przeżywania jest konieczne, gdyż w innym wypadku, gdyby „podmioty odgrywały swe role wyłącznie na scenie, ukrywając swoje rzeczywiste „wnętrze” za przybieraną okazjonalnie maską, to świat

¹⁸⁹ V. Pareto, *Uczucia i działania. Fragmenty socjologiczne*, tłum. M. Dobrowolska, M. Rozpędowska, A. Zinserling, PWN, Warszawa 1994, s. 204

¹⁹⁰ *Tamże*, s. 256

¹⁹¹ *Tamże*, s. 287

¹⁹² *Tamże*, s. 11

¹⁹³ *Tamże*, s. 1, 103

społeczny byłby istotnie pozbawiony sensu”¹⁹⁴ i jak dalej zauważa w życiu społecznym nie chodzi o to, by być perfekcyjnym. Jest w tym stwierdzeniu trochę z wiary uczonego w sensowności celowość istnienia struktury przedmiotu badań gdyż z równą łatwością można – choćby jak czynili to Freud czy Pareto – wykazać, że świat społeczny w swej istocie jest fałszywy i pozbawiony głębszego sensu. Rzeczywistością społeczną rządzi konsensus, zasada „*l’homme moyen*”, gdzie nie chodzi o perfekcję czy jej brak ale o utrzymanie średniego poziomu zrozumienia i tolerowania innych. Świadomość tego, co mogło by się stać, gdyby zabrakło rutyny – dodajmy, iż ta świadomość również jest podejmowana rutynowo – skutecznie ogranicza możliwości jednostki. Wpisuje się ona już nie tylko w schemat tradycji lecz także w strukturę iluzji, w której „im bardziej sytuacja jest rutynowa, tym bardziej uchodzić ma jako autonomiczny ciąg wydarzeń”.¹⁹⁵

Refleksyjność i rutyna stają się wedle Giddensa elementami, które stanowią jednostkę, stanowią ją dodajmy, w procesie stawania się, projektowania. Podmiot opisywany w tej teorii jest konstrukcją freudowską, w której jednak klasyczne elementy zastąpiono nowymi pojęciami. Składowe pomiotu to „nieświadome motywy”, „świadomość praktyczna” czyli podmiot działający i „świadomość dyskursywna” to jest możliwość zwerbalizowania przez podmiot swoich oczekiwań.¹⁹⁶ Podmiot taki, jest podmiotem fizycznym, kontekstualnym opisywanym – można powiedzieć – z lokalnej, zagęszczonej perspektywy Geertza. Giddens pisze: „Ja” jest istotną właściwością refleksyjnego, monitorowania działania, nie należy go jednak utożsamiać ani z podmiotem działającym, ani z jaźnią. Przez podmiot działający, czyli aktora, rozumiem podmiot, którego siedliskiem jest cielesna czasoprzestrzeń żywego organizmu. „Ja” – inaczej niż jaźń – nie ma wizerunku. Jaźń wszakże nie jest jakimś minipodmiotem w podmiocie. Jest sumą tych form przypominania, za których pośrednictwem podmiot refleksyjnie określa „co” jest źródłem jego (czy jej) działania. Jaźń to podmiot scharakteryzowany przez siebie samego. Toteż jaźń, ciało i pamięć są ze sobą nierozzerwalnie związane”.¹⁹⁷ Fragment ten wyraźnie wskazuje na ujmowanie podmiotu jako wpisanego w narrację: jaźń określana przez przypominanie i ciało jako element stabilności tożsamości wyjdą się – wraz z rutyną – stanowić wystarczającą podstawę dla tego sądu. Giddens zresztą wyraźnie podkreślił fakt, że ludzkie życie jest „projektem biograficznym.”¹⁹⁸ Lecz pomimo to pojęcia strukturacji refleksyjności pozwalają umieszczać go w ramach projektu tożsamości

¹⁹⁴ A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa...dz. cyt.*, s.169

¹⁹⁵ *Tamże*, s. 171

¹⁹⁶ *Tamże*, s. 45

¹⁹⁷ *Tamże*, s. 91-92

¹⁹⁸ *Tamże*, s. 155 i nast.

dyskursywnej. Próby połączenia dynamiki i statyki struktur pomimo, iż wprowadzają nową jakość w pojmowaniu podmiotu jako współdziałającego i współtworzącego dynamicznie rzeczywistość, wciąż są jednak próbami opisu podmiotu posiadającego określone ego, element stały wokół którego obracają się rozmaite dyskursy. Jest to wynikiem opowiedzenia się Giddensa za szkołą freudowska a nie lacanowską, którą traktuje jako propagująca uproszczony model podmiotu na wzór strukturalistycznego marksizmu, co dodajmy jest poniekąd prawdą. Jednak istotą psychologii jednostki proponowanej przez Giddensa i wspomnianego Kaufmana pomimo wspólnej im dialektyki struktura - jednostka, jest przede wszystkim stabilne ego, współtworzone przez rutynę, przyzwyczajenie i ciało.

Wydaje się jednak, że pojęcie tożsamości podmiotu jest tu dużo bardziej skomplikowane. Giddens określa tożsamość bardzo precyzyjnie jako „ujmowaną przez jednostkę w kategoriach jej biografii”¹⁹⁹. Zakłada jak widać, historyczną narrację jednostki, z którą się ona i poprzez którą identyfikuje. Proponuje uznanie problemu tożsamości jednostki jako jednego z pytań egzystencjalnych, i odchodząc od wprowadzonego przez Meada podziału na „ja podmiotowe” i „ja przedmiotowe”, uznaje rozróżnienie „ja - ty” i „ja - mnie” jako istniejące wewnątrz języka.²⁰⁰ Użycie zaimków jako części stricte języka wpisuje tym samym podmiot w strukturę tegoż języka, z której będzie mu się bardzo trudno uwolnić. Giddens wydaje się odwoływać do koncepcji Foucault, który pozbawia „podmiot roli fundamentu i źródła” i analizuje go „jako zmienną i złożoną funkcję dyskursu”²⁰¹, zwłaszcza że sam Giddens powie o „ja”, iż jest ono „nośnikiem językowym, któremu sens nadają siatki pojęciowe stanowiące zasoby dyskursywne podmiotu”²⁰². Wygląda na to, że dokonuje on tu specyficznego rozcięcia podmiotu i jego tożsamości. Podmiot zatrzymuje w strukturach językowego dyskursu, gdy tymczasem jego tożsamość „nie jest rysem charakterystycznym jednostki ani nawet zespołem takich rysów. Jest to „ja” pojmowane przez jednostkę w kategoriach biograficznych. Tu także tożsamość zakłada ciągłość w czasie i przestrzeni, ale tożsamość jednostki jest refleksyjną interpretacją takiej ciągłości przez jednostkę.”²⁰³ Otóż mamy „ja” ujęte w języku, w dyskursie, tożsamość ujętą narracyjnie jako coś pojmowane przez „ja” a ponadto owa tożsamość nie jest charakterystyczna dla jednostki lecz jest tej ciągłości narracyjnej „refleksyjną interpretacją”. Ewokuje to następujący problem: tożsamość

¹⁹⁹ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...dz. cyt.*, s. 318

²⁰⁰ *Tamże*, s. 74

²⁰¹ M. Foucault, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, M. Kwietniewska, A. Lewańska, M.P. Markowski, P. Pieniązek, Aletheia, Warszawa 1999, s. 219

²⁰² A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...dz. cyt.*, s. 74-75

²⁰³ *Tamże*, s. 75

tak pojmowana nie może być tożsamością narracyjną, z tego powodu, że nie charakteryzuje ona w żaden sposób podmiotu. Nie ma w niej nic, co mogłoby odróżnić ją od innej tożsamości, zatem jest totalnym brakiem, pustką, która nic nie ukrywa ani nie odkrywa. Ową tożsamość, która niczym nie charakteryzuje, nie ma mocy dystynktywnej, pojmuje „ja”. Wydaje się to, o tyle dziwne, że konstytucja tożsamości narracyjnej jaką widzieliśmy u Ricoeura, Taylora, czy McIntyry pozwalała zakładać jej centrum, konkret, który utrzymywała ją, by tak powiedzieć, w stanie skupienia. Jednocześnie ta tożsamość narracyjna nie była nadawana ani pojmowana przez podmiot, ona nim po prostu była. Niewątpliwie teleologiczna tożsamość narracyjna zamykała i otaczała sobą podmiot, wyznaczając mu ramy egzystencji i jej priorytetowe wartości. Tymczasem giddensowska nie - charakterystyczna tożsamość jest zupełnie oddzielona od „ja”, zatem można zakładać, że owo „ja” jest czymś zupełnie od niej innym, że „ja” może mieć - a dlaczegoż by nie - inną tożsamość, być może wiele rozmaitych. Giddens mówi, że „tożsamość zakłada ciągłość w czasie i przestrzeni”, czyli jest tożsamością narracyjną lecz de facto tej narracji jest pozbawiona, ponieważ określana tylko przez czas i przestrzeń, pozostaje niczym nie wypełniona, nie ma ani celu, ani swej charakterystyki. Zajmuje się owa tożsamość „refleksyjną interpretacją” owej narracyjnej ciągłości.

Tożsamości nie jest dana lecz „wytwarzana i podtrzymywana przez refleksyjnie działającą jednostkę”²⁰⁴. Jak już stwierdziliśmy refleksyjność nie jest samoistnym aktem jednostki, lecz raczej czymś do czego jest ona zmuszana przez systemy zapośredniczające, których nieustanne dostarczanie coraz trudniej weryfikowalnych danych stawia jednostkę w sytuacji koniecznego odbiorcy. Nie może ona uchylić się przed strumieniem informacji, ani tym bardziej uciec od dokonujących się zamian, zatem jej refleksyjność to nie „wsobny” namysł nad życiem lecz zewnętrzny nakaz. Skoro tak tożsamość również jest modyfikowana niejako na rozkaz, bez najmniejszej możliwości odmowy. Tymczasem gdy „ja”-projekt refleksyjny, jest samym „ja” pojmowanym przez jednostkę jako biografia. Reasumując, tożsamość jednostki jako refleksyjna interpretacja biografii, jest przyjmowana przez „ja”, które jest refleksyjnym projektem, a jednocześnie tożsamość nie jest charakterystyczna dla jednostki, którego „ja” jest językowe. Słowem nie potrzebna jest tu w ogóle kategoria tożsamości biograficznej, gdyż okazuje się, że już w „ja” zawarta jest refleksyjność, refleksyjność która nie wymaga interpretacji ani podtrzymywania i wytwarzania ponieważ samo już jest zmianą per se wynikającą ze zmian systemowych. Giddens zresztą podje takie oto definicje refleksyjności: „Refleksyjność instytucjonalna

²⁰⁴ *Tamże*, s. 74

„refleksyjność nowoczesności obejmująca rutynowe włączanie nowej wiedzy lub nowych informacji do warunków działania, czego efektem jest ich przebudowa i reorganizacja” oraz refleksyjny projekt tożsamości jako „proces budowania tożsamości jednostki przez refleksyjne porządkowanie narracji.”²⁰⁵ Te słownikowe definicje zdają się potwierdzać refleksyjność jako proces zrutynizowanego przyjmowania zmian, zatem stwierdzenie Giddensa, że „jednostki nigdy biernie nie przyjmują zewnętrznych warunków działania, ale poddają je nieustannej refleksji” nieco dziwi. Według naszego rozumienia podmioty odbierając informacje, formułują i tworzą dla siebie giddensowskie „style życia” lecz ich aktywność w tej dziedzinie jest niewielka. Jednak w tej definicji tożsamości jaką podaje Giddens można znaleźć element wspólny z definicjami komunitarian. Jest to „czysta relacja”²⁰⁶ czyli relacja ufundowana na samej sobie, relacja nie wymagająca i nie wymuszająca nic od drugiego podmiotu. Oparta na intymności, oddaniu i zaufaniu, pozwalająca potwierdzić swoją własną tożsamość, jest ona czymś na wzór drogi skupiającej wokół siebie rozmaite możliwości. Ta relacja stwarza jednak jeszcze jeden problem w teorii Giddensa. Odpowiedź na pytanie czy tożsamość narracyjna jest tożsamością odpowiednią dla czasów późnej nowoczesności nie została w projekcie Giddensa dana w sposób jasny, strukturyzacja opisuje podmiot w jego twórczym niepokoju i rozedrganiu. Narracja, która powinna skupiać coś na czymś, u Giddensa rozmywa się w rozmaitych możliwościach pragnących być wyjściem z monolitu tożsamości tradycyjnej, jednak czysta relacja i ujarzmiająca refleksyjność uniemożliwiają ten zamiar. Podmiot Giddensa stoi zatem pomiędzy tradycją a późną nowoczesnością i nie ma szansy posmakować ani tego ani tego.

Narrację, historię czy też biografię warunkuje los. Jest on nie tylko powiązany z linearnym kierunkiem opowiadania czy też z celem, kresem drogi bohatera, ale tajemniczo i mrocznie dominuje on nad całą fabułą, rzeczywistością czy to fikcyjną czy to realną. Los czuwa aby nikt mu się nie wymknął i pokonanie go dopiero może świadczyć o wyrwaniu się z władzy opowieści. Taką walkę z losem można odczytać z pism Odo Marquarda, którego sceptycyzm doprowadza do „rozstania z filozofią pierwszych zasad”, co w efekcie daje jego podmiotowi możliwość, by tak powiedzieć, uniknięcia swego losu. Jednak i w myśli Marquarda można wyczuć wahanie czy owo zerwanie z losem jest jakimś wyjściem poza narrację czy też, jest to tylko działanie bohatera pod czujnym okiem fatum. Opisując sceptycyzm jako „filozofię skończoności” Marquard rozumie ją dosłownie. Końcem jest śmierć, „nikt nie jest w stanie przeżyć wszystkiego”, śmierć kończy procesy poznawcze,

²⁰⁵ *Tamże*, s. 316

²⁰⁶ *Tamże*, s. 124 i nast.

interpretacyjne, kończy życie jednostki ale pozostawia przy życiu tradycję, którą jest to, co trwa wiecznie. Filozof pisze: „Dlatego życie człowieka zawsze jest zbyt krótkie, aby od tego, czym jest, mógł się oderwać w dowolnym zakresie przez dokonanie zmian: nie ma on po prostu na to czasu. Musi więc wciąż pozostawać głównie tym, czym już historycznie był: musi nawiązywać.”²⁰⁷ A dalej doda: „Moirą łączy się z meros: częścią: nikt nie przeżywa wszystkiego, już choćby dlatego, że umiera. Żaden też los - jak się zdaje - nie jest równy innemu losowi; są wszakże losy, które przeżywają wszyscy: np. narodziny i śmierć.”²⁰⁸ To nawiązywanie spina przeszłość i przyszłość razem w teraźniejszości jaką jest podmiot, jest konieczne dla jego trwania, jego tożsamości. Jednak z drugiej strony Marquard buntuje się i zrywa z „pierwszymi zasadami”, z pryncypialnością, z koniecznością, nakazami. Zrywa z losem. Już nie ma Losu Totalnego ale losy, dla każdego indywidualne, jego własne życia, które łączą się zaledwie w kilku punktach: narodzinach, śmierci, cierpieniu. Jeśli podmiot chce się opisać, pragnie zbudować swoją tożsamość, musi dokonać wyboru – stanąć po stronie pryncypiów lub po stronie wątpienia. „Sceptycyzm jak pisze „nie jest więc apoteozą bezradności, ale tylko rozstaniem z filozofią pierwszych zasad.”²⁰⁹ Pytania, na które odpowiedziami są wielkie narracje, stają się dla niego zbyt uciążliwe, poszukiwanie Prawdy, szukanie Sensu stają się już obciążeniami nie do wytrzymania a może po prostu utraciły swą wartość, potrzebę. „Kto pyta o początek, chce być początkiem: kto zaś chce być początkiem, nie chce być człowiekiem ale absolutem.”²¹⁰ - to stwierdzenie skierowane pod adresem podmiotu narracyjnego, podmiotu wpisanego w tradycję teleologiczną, nie może być dziś traktowane jak zadanie, raczej jako zarzut. Narracja jest epifanią totalności, w jednej chwili ukazuje się wszystko, co można było zobaczyć, i odkryć, w mgnieniu oka ukazuje się spójny, choć oczywiście zawikłany fakt „bycia - tu - oto”. Podmiot w takim ujęciu, to przebrzmiałe truchło, złożone z zaskorupałych elementów rzeczywistości. Niewątpliwie jednak taki sposób bycia jest lub przynajmniej był sądzony człowiekowi. Człowiek „musi nawiązywać” do przeszłości jako, że życie ludzkie jest za krótkie, by móc przeżyć wszystko i dokonać interesujących zmian, człowiek musi wracać do przeszłości nie tylko jako do skarbnicy pamięci ale trwale kształtującego go kanonu użytecznych elementów. Nie jest możliwe oderwanie się od tego, czym się jest, zapewne też, nie jest możliwe oderwanie się od bycia człowiekiem. Przez długi czas to ograniczenie – czy też tylko to jedno ograniczenie „niemożności bycia nie - sobą” dominowało wpisując podmiot w monomityczną

²⁰⁷ O. Marquard, Rozstanie z filozofia pierwszych zasad...dz.cyt., s.17

²⁰⁸ *Tamże*, s. 69

²⁰⁹ *Tamże*, s. 19

²¹⁰ *Tamże*, s. 81

- jak mówi Marquard - rzeczywistość. Fascynacja kanonem, corpusem tego, co można zrobić ze sobą, czy może lepiej, co można zrobić z innym mi poddanym, była tak wielka, że myślenie zezwalające na dowolność było niemożliwe. Propozycje doskonałego człowieka czy doskonałego państwa wydawały się nie tylko możliwe do zrealizowania ale przede wszystkim konieczne do wykonania. Jawiły się owe wizje jako pomoc i radość niesiona narodom, które dzięki temu poznać miały co to Równość, Wolność i Braterstwo. Pomimo jednak takich górnolotnych pragnień, jedyna słuszna droga historii uniwersalnej uległa degeneracji i dopuszczono jednostkę do samostanowienia. Marquard słusznie zauważa: „To nie politeizm wynalazł jednostkę: nie musiał, ponieważ nie było jeszcze monoteizmu, który dla jednostki stanowił największe zagrożenie. Monoteizm zresztą ze swej strony też nie sam dokonał odkrycia jednostki, a tylko - właśnie on - to odkrycie prowokował, ponieważ dopiero on – monoteizm - stał się dla jednostki naprawdę niebezpieczny. Dlatego dopiero w okresie postmonoteistycznym jednostka mogła wystąpić otwarcie i - w warunkach zsekularyzowanego politeizmu podziału władz - dopiero w nowoczesności zyskać mogła rzeczywistą wolność bycia indywiduum.”²¹¹ Zerwanie z monoteizmem – w ujęciu Marquarda - a szerzej zerwanie z dominującą narracją, doprowadza do zaistnienia tożsamości, która nie musi być trwałą. Pojawia się możliwość zaczerpnięcia oddechu, pojawia się szczelina, pole manewru, dzięki której jednostka może spróbować przynajmniej samostanowić o sobie. Pojawia się możliwość nie tyle rewolucyjnej wolności, totalnego przewartościowania ile raczej rozmaitych wolności i rozdrobnionych możliwości. To rozdrobnienie być może wpływa na fakt, że podmiot podejmuje rozmaite próby zaistnienia w rozmaity sposób, być może ta miałość jest dużo lżejsza do zniesienia, przerobienia, modelowania niż totalność Narracji. Zatem tożsamość może być w końcu przez podmiot dostosowywana do niego, jednocześnie jednak zachodzi możliwość, nie tyle wymiany jej samej, lecz na pewno dowolnego przefasonowania a co za tym idzie, wystąpienia z szeregu. Nie można pytać o Początek, nie trzeba do niego wracać. Dzisiaj „losy wyróżniają” i „kreują tożsamości”. Mimo, że wszystko w ogólnym zarysie jest losem i przeszłością, „los nie jest już up to date; stał się antykwaryczny: jest powodem przyływów nostalgii i tematem finansowanych przez fundacje sympozjów. Dziś każdy żyje swym życiem samodzielnie: sam jest mężczyzną; sam jest kobietą; sam jest dzieckiem, które ma być wychowane antyautorytarnie, najlepiej już od stadium prenatalnego. Ludzie - dzięki samookreśleniu - sami kształtują i tworzą warunki swego życia: los - jak się zdaje - nie może temu zaradzić.”²¹² A zatem indywidualizm,

²¹¹ *Tamże*, s. 115

²¹² *Tamże*, s. 70

pluralizm i relatywizm. Oto wartości jakie nastały po czasie Wielkich Pytań. Samokreacja, dowolność, wolność. Marquard gdzie indziej doda: „Konieczne dla ludzi jest posiadanie nie tylko jednej jedynej lub niewielu historii, ale wielu historii; gdyby bowiem - każdy poszczególny człowiek i wszyscy ludzie łącznie - mieli tylko jedną historię, byłiby tej wyłącznej historii podlegali i wydani na jej pastwę; dopiero mając wiele historii stają się względnie wolni od każdej historii dzięki innym historiom i dzięki temu zdolni do bogacenia własnej złożoności, tzn. bycia jednostką, nawet jeśli to jednostka ogarnięta zwątpieniem, która wie: tylko jedno rzeczywiście pomaga pokonać zwątpienie: kolejne zwątpienie.”²¹³ Marquard nakazuje obecność w życiu podmiotu wielu historii, ubogacają je one i pomagają nabrać doświadczenia. Czy przypadkiem nie jest to kolejne zerwanie narracji?

Początkowo Marquard zrywa – poprzez sceptycyzm - tylko z Wielką Narracją, w tym wypadku z filozofią poszukującą rudymentów. Dzięki temu zerwaniu jednostka jest uwolniona z totalności lecz zachowuje stabilną tożsamość, poprzez połączenie z tradycją, którą traci następnie na rzecz samokreacji własnego losu, by w efekcie Marquard zezwolił jej na posiadanie wielości historii, losów, sensów i to wszystko ma usankcjonować jej „bycie jednostką”. Filozof wykorzystuje tu, wydaje się, teoretyczną możliwość istnienia wielości światów, która często wykorzystywana w literaturze - by nie powiedzieć, iż jest to jej podstawa - pozwala połączyć wiele historii w jedną. Nie rozwodząc się nad tym problemem, w tym miejscu zaznaczymy tylko podejście Umberto Eco. Określa on „świat możliwy” jako „stan rzeczy wyrażony przez zbiór zdań, gdzie dla każdego zdania p lub nie p. Jako taki, świat składa się ze zbioru indywidualów wyposażonych we własności. Ponieważ niektóre z owych własności czy predykatów są działaniami, świat możliwy może być ujmowany również jako przebieg wydarzeń. Ponieważ ów przebieg wydarzeń aktualnie nie zachodzi, ale jest właśnie możliwy, musi on zależeć od postaw propozycyjalnych kogoś, kto go potwierdza, wierzy, marzy o nim, pragnie go, przewiduje i tak dalej.”²¹⁴ Takie światy, są zatem pewnym elementem pragnienia, jednostka musi chcieć się w nich znajdować, nie gwarantują one per se swego istnienia - nie są substancyjne.²¹⁵ Wydaje się więc, że możliwość istnienia światów możliwych jest nieco ograniczona w faktycznym społeczeństwie. Zakładając, że są to światy alternatywne w stosunku do „świata głównego”, podmiot musi wyrazić zgodę na fakt przemieszczenia się z jednego do drugiego. To przyzwolenie jest o tyle ważne, że gdy go nie ma, podmiot wciąż tkwi w jednej i tej samej rzeczywistości, w tym samym świecie. Nie

²¹³ O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 74-75

²¹⁴ U. Eco, *Lector in fabula...dz. cyt.*, s.188, blumenberg

²¹⁵ *Tamże*, s. 185

mówimy tu o symulacjach, zwłaszcza tych, które zakładają podstępne wytworzenie iluzji, ale realnym i rzeczywistym świecie egzystencji podmiotu. Nawet wejście w jego najbardziej podstawową strukturę język, jest okupione zgodą na socjalizację, a dalszą jego konsekwencją, wchodzenie w coraz to inne struktury, uniwersa i wspólnoty, lecz zawsze na zasadzie zgody na ten fakt. Budowanie multi narracyjnych tożsamości zakładając, że nie ma już wielkich narracji, nie jest faktem lecz pewnym pomysłem, i to dość niefortunnym. Światy możliwe, będące alternatywami dla jednej narracji, same popadają w narracyjną pętlę i po chwili stają się narracjami dominującymi. Przejścia zresztą są zasadniczo, praktycznie niemożliwe - świat możliwy to pojęcie nie tyle alternatywy wyboru przestrzennego - albo tu albo tu - ile raczej element czasowy - albo teraz albo potem. Z tym że nie istnieje potem, świat możliwy znika w momencie jego zaakceptowania. Nie chodzi o bycie „gdzie indziej” lecz raczej o „kiedy indziej”, świadomość świata możliwego to świadomość chwili przejścia, co raczej jest nieuchwytnie.

Należy jednak zauważyć, że poprzez taką multiplikację rzeczywistości Marquard traci to, co było zwornikiem narracji jednostki - to jest los i zastępuje go uniwersum rozmaitych historii, które de facto nie mają się na czym opierać. Nie istnieje tu ani giddensowskie „ja” czy komunitarystyczne i hermeneutyczne wartości, jest tylko wielość, pluralistyczna wizja zmultiplikowanych światów. Marquard dostrzega to i podaje konsekwencje takiej kolei rzeczy. Pytanie o los, o uprawomocnienie, Prawdę, o Przeznaczenie to pytanie o Boga. Gdy rozpada się Historia, co dzieje się z Bogiem? Odpowiedzieli już na to pytanie Wielcy Podejrzliwi filozofii, Gdy świat się rozpada Bóg umiera - nauczono nas, że jest to oczywiste, ale dzieje się także coś innego, bardziej niepokojącego. Filozof pisze: „Rezultatem nowoczesnego pozbawienia Boga wszechmocy jest nie tylko oficjalny triumf ludzkiej wolności, ale również nieoficjalny powrót losu”²¹⁶. Jak to się dzieje, że pomimo detronizacji owego boskiego gwaranta Historii, który odpowiedzialny był także za losy podmiotu, ów los powrócił? Marquard podaje dwa powody tego stanu rzeczy. Jeden z nich ukazaliśmy fragmentarycznie wcześniej jako zwycięstwo nad dominującą narracją - to kres stawiania pytań o początek. Jednak opcja ta ma dwie strony - tę pozytywną, jaką jest uniknięcie totalności i tę drugą, negatywną, jaką jest pustka, wytworzona przez niechęć do stawiania tego pytania. „(...) w dobie nowoczesnej” - mówi Marquard - „wzbraniając się z korzyścią dla swego człowieczeństwa, przed rolą absolutu - rozstają się z filozofią pierwszych zasad, z arche, i opowiadają się za koncepcjami, które absolutne pytanie o początek(...)czynią

²¹⁶ O. Marquard, Rozstanie z filozofia pierwszych zasad...dz.cyt., s 80

zbędnym i zawieszają²¹⁷ Podmiot umyka od odpowiedzialności, ucieka od ponownej pułapki Jedności. Lecz pustka pozostaje, nie ma Boga, nie ma Prawdy, nie ma Historii więc podmiot musi, nie ma innego wyjścia, podjąć kroki by, się zabezpieczyć przed totalną anihilacją. Zatem zaczyna powoli nawiązywać do tradycji, do przeszłości, do swej historii, biografii i do minionych epok. Nie czyni tego, by zbudować nową narrację lecz by zbudować narrację tożsamości, swoją własną historię, czy może lepiej historyjkę, epizod. Nie zapominajmy, że mimo odczuwalnego niepokoju spowodowanego brakiem Boga, podmiot nadal żyje w rozkoszy pluralizmu, dlatego nie chce być centrum dla wszystkich, lecz raczej dla siebie tylko.

Drugim skutkiem utraty Boga jest „niemożność panowania nad następstwami”. Podmiot nie mający centrum nie ma też możliwości zaplanowania swych działań, oparcia się na transcendentalnej pewności, że to, co robi jest słuszne a także nagle okazało się, że musi robić wszystko to, co należało kiedyś do Boga. Człowiek chcąc nie chcąc, staje się absolutem. Czyni to w sposób paradoksalny. Pisze Marquard: „Absolutny zamysł ludzi, by stać się absolutnymi, rozwija się w grę „to nie my”, w sztukę przyzwalania na to, by sprawcami byli inni. Jest to pośrednie upełnomocnienie losu: im bardziej ludzie sami kreują własną rzeczywistość, w tym większym stopniu uznają ją w końcu – rozczarowani - za tą, dla której niczego nie mogą uczynić i która jest im tylko narzucana.”²¹⁸ Słowem Marquard dostrzega i podnosi do rangi totalnego, ludzkie działanie polegające na – brutalnie mówiąc - zrzucaniu winy na innego. Tym innym może być dowolna instytucja, obcy, reszta świata. Ważne jednak, że podmiot pozbywa się uczucia, iż mimo jego wszechmocy, coś się nie układa. Widocznie winę za to ponoszą inni - to w nich uobecnia się uprawomocniający los. Marquard konkluduje: „(...) w nowoczesności - kiedy nastąpił koniec Boga - istnieje związek wzajemnego uwarunkowania między fatalizmem i człowieczeństwem: w jego obrębie podejmowana przez ludzi próba, by przeciw uroszczeniom stawania się Bogiem ratować swoje człowieczeństwo, zmusza do ponownego uprawomocnienia losu”²¹⁹ i nieco dalej: „(...) nowoczesnie, po końcu losu Boga, oficjalnej defatalizacji świata towarzyszy jego oficjalna refatalizacja. (...) rezultatem nowoczesnego pozbawienia Boga wszechmocy jest nie tylko oficjalny triumf ludzkiej wolności, ale także nieoficjalny powrót przeznaczenia.”²²⁰ Zakłęte koło. Marquard wraca do punktu wyjścia. Od zerwania z Losem, poprzez indywidualne historie, narracyjne tożsamości, opowieści, rozdrobnione losy z powrotem do totalnego Losu.

²¹⁷ *Tamże*, s. 81

²¹⁸ *Tamże*, s. 88

²¹⁹ *Tamże*, s. 84

²²⁰ *Tamże*, s. 91

Tym razem jest on zafalszowany, oparty na cokolwiek paradoksalnym, aczkolwiek czystko ludzkim pragnieniu zmazania z siebie winy za nieudany świat. Jednak Bóg znów się pojawia. Bowiem może on być pojmowany nie tylko, jako Istota transcendentalna, gwarantująca społeczny ład świata lecz także jako ostateczne signifikaty, które stapia w sobie wszystkie możliwości i niemożliwości człowieka. Bóg może być postrzegany jako centrum języka, który uwspólnia międzyludzką komunikację i jeśli zamiast Niego powstaną globalne łącza światowej sieci może się okazać, że bez wspólnego Słowa podmiot nie jest w stanie się komunikować. Bóg wpisuje jednostkę w język - tak również można odczytać Marquarda - zatem bez niego istnieje tylko wielość języków, wielość słów bez znaczenia. Także i tej filozofii nie udaje się jednoznacznie zerwać z narracją, wraca ona pomimo swego pierwotnego wygnania i to tym silniejsza, iż okazało się, że ludzie nie potrafią bez niej żyć. Tym razem na imię jej Los. Wielość historii, która stara się rozbić jedną dominującą, tym razem nie zdaje egzaminu. Marquard zatacza koło a podmiot razem z nim. Znów - podobna giddensowskiej - próba ucieczki i znów nieudana.

Jedną z najbardziej klasycznych prób ucieczki przed „projektem nowoczesności” przedstawia Zygmunt Bauman. Zakłada, że odrzucenie tożsamości modernistycznej, to odrzucenie tożsamości stałej, trwałej, „odziedziczonej” istniejącej tylko i aż, jako podstawa całej struktury nie tylko plemiennej, rodzinnej czy narodowej lecz można by rzec globalnej a nawet kosmicznej. „Projekt nowoczesny” - pisze Bauman - „obiecował uwolnić człowieka od balastu tożsamości odziedziczonej. Nie sprzeciwiał się on wszakże tożsamości jako takiej - nie negował potrzeby posiadania tożsamości, a nawet i tożsamości solidnej, odpornej i od chwili zbudowania niezmienniej. Przesunął tylko problem ludzkiego jestestwa ze sfery „przypisania” do sfery „osiągnięć”; uczynił je zadaniem jednostki ludzkiej, a odpowiedzialność za jego wykonanie złożył na barki jednostki”.²²¹ „Tożsamość odziedziczona” o jakiej mówi Bauman to wspólnota rodu, plemienia, rodziny, grupy społecznej. Przypisany do niej człowiek nie mógł oddychać, żył w monomitycznym świecie Marquarda, gdzie każda możliwość była już z góry przewidziana. Skoro podmiot narodził się w tym właśnie miejscu, w takiej a takiej rodzinie, tam już musiał umrzeć. Wypadki, które pozwalały na zerwanie z tą stricte już narracyjną, czaso - przestrzenną tożsamością były rzadkie, i często zależały od działań jednostki, od jej własnych osiągnięć. Lecz osiągnięcia te - oparte na brawurze, męstwie i odwadze pokazywaną na polach bitew, zaświadczone przez sztukę i kunszt nie do prześcignięcia, czy też w końcu oparte na zbrodniczych spiskach - były tylko prelude do nowoczesnego oddzielenia podmiotu od jego biografii. To w tym właśnie

²²¹ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Sic!, Warszawa 2000, s. 41

miejscu, pojawia się idea wielu historii, wielu biografii. Pomimo dominujących Narracji, jednostka powoli może starć się o zmianę swej historii. Popada ona jednak w makabryczną pułapkę panopticonu i encyklopedii. Cesare Vasoli opisując wiek XVII, określa go wiekiem encyklopedyzmu²²², wiekiem, w którym uczeni pragną dla ludzi „jedynego Rozumu”, „jedynę Prawdy” i „niezawodnej Nauki”. Różne procedury mają wpisać podmiot w określony wizerunek świata, mają prowadzić go do Boga, czynić zeń lepszego człowieka, który zbuduje lepsze państwo i lepszy świat. Podmiot wpisany w bieg wydarzeń kosmicznych nad którymi nie panuje i o których nie ma pojęcia w wieku XVII znacznie się różni od podmiotu wpisanego w podobną strukturę w średniowieczu. Tam, mimo swej „odziedziczonej tożsamości” współistniał - choćby na przysłowiowej drabinie feudalnej - w harmonii z całym światem, w czym pomagała mu religia, władza, prawo, nauka i filozofia. Cóż jednak miał on czynić w wiekach Projektu, gdy ideologia i pedagogia zaczęły urabiać go ku lepszym celom, a on sam został skazany na wolność wyborów, choć pamiętajmy w określonych granicach.

Tożsamość jako rzecz będąca czymś niezmiennym, trwałym i konstytutywnym dla jednostki jednocześnie jest takim fundamentem dla całego Kosmosu. Uniwersalność zasad jakimi kierował się modernizm w kreowaniu jednostek, a wcześniej kultura Średniowiecza, zakładała istnienie stonowanej, okrojonej, i dokrojonej do wymogów odpowiednich uniwersów symbolicznych. Tymczasem współczesność rozpoczęła nowy rodzaj wychowywania podmiotu, nakazała mu żyć z – jak mówi Bauman – „niepewnością na stałe”²²³. Problemy²²⁴ współczesności takie jak „nowy nieład świata” polegający na ciągłych fluktuacjach społeczeństw, migracjach, podróżach, ogólnej ruchliwości jednostek, upadku granic mocarstw a także i państw, „powszechna deregulacja” nieubłaganie zacierająca sprawne kontrolowanie finansów i szeroko pojętej ekonomii, a także, co się z tym wiąże, opisująca świat w kategoriach nierównomiernie rozłożonego ubóstwa i zbyt dużej konsumpcji dokonywanej przez zbyt małą grupę osób, czy wreszcie upadek „sieci bezpieczeństwa”, sąsiedzkich wspólnot, rodzinnych zaciszy czy grup przyjaciół oraz „gruntowna niepewność co do materialnego i społecznego świata”, to jest niepewność ontologiczna i epistemologiczna spowodowana zacieraniem się różnic między fikcją a faktami, spowodowanej faktami ekranu i systemami mediacyjnymi, to wszystko powoduje że narracje tożsamościowe -wedle Baumana - sypią się w gruzy. Bauman ma jednak

²²² C. Vasoli, *Encyklopedyzm w XVII wieku*, tłum. A. Aduszkiewicz, IfiS PAN, Warszawa 1996

²²³ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień...dz. cyt.*, s.44

²²⁴ *Tamże*, s. 45 i nast.

rozwiązanie problemu jaki dotyka jednostkę w epoce ponowoczesności. Tożsamość, która jest tak wielkim problemem ma zostać od nowa skonstruowana. Tak pisze o tym fakcie: „Tożsamość (l'ipseite Ricouera), owa szczególność, jaka wyróżnia jaźń od innych jaźni, „nas” od „nich”, nie jest już „dana” w przedustawnym kształcie świata, ani nie dekretowana odgórnie. Trzeba ją dopiero skonstruować, i trzeba ją konstruować wciąż na nowo (...)”²²⁵ i gdzie indziej: „(...) strategia konstruowania wysunęła się zdecydowanie na plan pierwszy, jako że najsolidniejsze ponoć fundamenty tożsamości (w rodzaju terytorium czy rasy) okazały się w praktyce (...) niezdolne do konsolidowania, wieloznaczne i pod wieloma innymi jeszcze względami nie warte zaufania”²²⁶. Stanowisko Baumana jest, by tak powiedzieć, najbardziej oczywiste - stara tożsamość upadła, nowej nie będzie, podmiot sam musi ją sobie stworzyć. Jest to stanowisko najbardziej współcześnie nośne, oddające w zasadzie świat takim jakim jest i zbieżne nie tyle z poglądami badaczy, ile raczej z poglądami podmiotów, w tym świecie egzystujących. Jaka jednak ma być ta tożsamość, w końcu przecież musi się na czymś opierać. Bauman wyróżnia kilka typów modelowych tożsamości, z których jedna najlepiej definiuje współczesny świat. Pisze mianowicie o fakcie, iż w nowoczesności świat należał do żołnierzy i wytwórców, pielgrzymów i prawodawców. Wszystkie te postaci charakteryzują się przywiązaniem do czasu i miejsca, posiadają cel, posiadają konkretną siłę, są przydatne do konkretnego działania i wytwarzają konkretne dobra. W epoce ponowoczesnej dominują raczej figury turysty, nomada, włóczęgi, tłumacza będącymi konsumentami, kolekcjonerami wrażeń. To, co ich charakteryzuje, to mobilność, istnienie poza czasem i przestrzenią, brak celu, nastawienie na przyjemności i „zbierania wrażeń”, nie produkcja ale konsumpcja dóbr. Taki obraz ponowoczesności oddaje wedle Baumana najlepiej metafora „spółdzielni spożywców” wedle, której jej byt zasadza się na ciągłym „wytwarzaniu konsumentów”, a jednocześnie na ciągłym konsumowaniu.²²⁷ Taką „spółdzielnią” jest dla Baumana cała kultura. Zatem to, co najistotniejsze w nowej epoce to konsumpcja, uwiedzenie przez rynek, wniknięcie w ten rynek, zabawa, ciągłe poszukiwanie nowości, zmian i rozkoszy. Przyjemność obcowania z rzeczami wciąż nowymi, wciąż powstającymi nowymi zachciankami i potrzebami charakteryzuje ponowoczesność, w której rzeczy nie umierają lecz znikają.²²⁸ Tożsamość zaś, nie może być w takim wypadku ujmowana statycznie, lecz również być w ciągłym ruchu. Zatem na pytanie - wcześniej przez nas postawione - co

²²⁵ *Tamże*, s. 51

²²⁶ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, PWN, Warszawa 1996, s. 318

²²⁷ *Tamże*, s. 181 i nast., zwł. 190, 194

²²⁸ Z. Bauman, *Ponowoczesność czyli dekonstrukcja nieśmiertelności*, *Kultura współczesna*, nr. 1-2 (9-10) 1999, s. 27

konstytuuje baumanowską tożsamość ponowoczesnego podmiotu wypadaloby odpowiedzieć - konsumpcja. Konsumpcja rządząca się prawami rynku nie wymaga ani nie gwarantuje stałości, nie nakazuje konkretnych działań ani nie buduje sztywnych ram tego, co wolno, a co zabronione. Rynek tworzy wciąż w nieskończoność nowe rozkosze, nowe przyjemności, wrażenia, które podmiot kolekcjonuje, a które się ubiera i które do siebie dopasowuje. Samo pojęcie tożsamości może budzić tu poważne wątpliwości, skoro ma to być coś niezmiennego, zatem czy można mówić o tożsamości? Jednak inaczej o podmiocie mówić się zapewne nie da, bo i jak go wtedy opisywać? Jednak Baumanowska tożsamość jak żadna inna z powyżej omawianych zbliża się do granicy rozpadu. Konsumpcja, zmieniające się mody, teledyski, blichtr coraz to nowszych pomysłów przemysłu - oto czynniki, które trzymają ją w całości. „Idzie dziś głównie nie tyle o „samookreślenie” (...) ale o ciągły proces „samookreślenia” - o osobowość dobrze się w tym procesie czującą - powie Bauman.²²⁹ Uzyskaliśmy na nasze pytanie częściową przynajmniej odpowiedź - tożsamość ponowoczesna jest ciągłym konstruowaniem, ciągłym konsumowaniem. Ale czy jest to tożsamość narracyjna? Bauman wydaje się poniekąd zgadzać, iż tożsamość współczesna ma możliwość swego narracyjnego opisu, zwracając się ku wspólnotom lokalnym, partykularnym grupom, których jedynym celem jest bycie razem jednak jeśli chodzi o indywidualium, posiada ono rozległe „prawo do wyboru tożsamości”.²³⁰ Uwaga Baumana wydaje się nieco zbyt optymistyczna, podmiot ma nie tyle prawo ile przymus, wyboru właśnie a nie konstruowania tożsamości. Rynek, konsumpcja, mnogość wrażeń nie umożliwiają refleksyjnej internalizacji wzorców lecz tworzą z podmiotu absorpcyjną powierzchnię przymuszaną do tożsamościowych wyborów.

Koncepcje Baumana doprowadziły nas już w zasadzie do interesujących konkluzji, które postaramy się rozwinąć, lecz chcielibyśmy jeszcze zwrócić uwagę na koncepcję tożsamości Misztala. Proponuje on rozumienie tożsamości jako „(...) formy wiedzy, która mówi nam, jak potrafimy się określić na tle otaczającego świata. Ponieważ jest to forma wiedzy, przeto wynika z praktyki poznawczej, jaka kształtuje się w innych dziedzinach, i sama staje się taką praktyką. Poznając otaczający świat i siebie szukamy odwzorowań, które pozwolą nam uzyskać odpowiedzi na pytania kim jesteśmy.”²³¹ I dalej: „Tożsamość jest formą indywidualnego eksperymentowania z poznawanie świata i siebie. Jest więc praktyką poznawczą”²³². Tożsamość została tu zrównana jak się wydaje ze światopoglądem, który na

²²⁹ Z. Bauman, R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, *Humanista w ponowoczesnym świecie*, Zysk i S-ka, Poznań b.r.w., s. 92

²³⁰ Z. Bauman, *Ponowoczesność czyli dekonstrukcja nieśmiertelności...dz.cyt.*, s.32

²³¹ B. Misztal, *Teoria socjologiczna a praktyka społeczna*, Kraków, s. 151

²³² *Tamże*, s. 158

bazie pewnego działania, może jednostka sobie wytworzyć. Obejmuje on wtedy zarówno ją samą, jak i otaczający świat, ponadto jest on tworzony właśnie dzięki różnym praktykom poznawczym, jak chociażby nauka, interakcje, religia. Misztal pokazując statyczne rozumienie tożsamości nowożytnej, w odniesieniu do tożsamości postnowoczesnej zwraca uwagę na jej powiązania z globalizacją, co w efekcie daje obraz tożsamości, którą charakteryzuje zmiana. Misztal pisze: „Postrzeganie świata jako społecznego uniwersum, w którym po różnych trajektoriach i z różną, ciągle zmienną prędkością poruszają się inne obiekty (podmioty, grupy, klasy, narody), powoduje, że własna tożsamość podlega ciągłym korygującym zmianom, albowiem nie odnosi się ona już (...) do jednego statycznego punktu (...) ale przy pomocy zespołu zmiennych, dynamicznych odsyłaczy odnosi się do równie zmiennych elementów (...) ”krajobrazu społecznego”. Tożsamość kształtuje się w odniesieniu do zespołu ruchomych celów (...) Staje się ona: „ruchomym świętem, formowanym i przekształcanym w sposób ciągły w zależności od tego, jak jawimy się i jak odnajdujemy w systemach kulturowych, które nas otaczają”.²³³ Ta płynna i zmienna tożsamość ewokuje oczywiste pytanie jak, w takim razie, może stać się jakąkolwiek praktyką poznawczą. Skoro ona sama jeszcze nie jest ukształtowana i nic nie wskazuje nato, że takową będzie, zatem jej wartość poznawcza jest zerowa. Wygląda ona raczej jak chaotyczna skarbnica przypadków, którym wydaje się, że są istotnymi elementami świata, tymczasem brak jakiegokolwiek zwornika nie pozwala na jej wykorzystanie przy określeniu podmiotu ani też przy próbie jej użycia przez podmiot. Ta koncepcja tożsamości, wnosi dwie ważne rzeczy. Za krytykami wskazuje na ogromną ruchliwość dzisiejszego świata oraz zakłada przejście od świata monologicznego i statycznego do płynnego i dyskursywnego. Tym samym zbliżamy się do odejścia od tożsamości narracyjnej na rzecz nowej jakości. Trudno nie zgodzić się z nieprzydatnością tożsamości narracyjnej słuchając, co mówi Misztal. oraz Bauman, którego koncepcja tożsamości skupia się raczej na widzeniu świata, które sam filozof tak opisuje: „Męki (człowieka wolnego, mogącego wybierać - przyp. G.K.) są wielorakie i na różne sposoby odczuwane, ale wszystkie one sprowadzają się do uporczywego a męczącego poczucia niepewności, co przyszłość przyniesie i co człowieka czeka. Zawrotne tempo przemian wszystkiego wokół wpaja pewność co do dwóch spraw: że przyszłość będzie inna od terażniejszości i że nie sposób orzec, na czym owa inność będzie polegała. Szybkie następstwo przyszłości rozpuszczających się natychmiast po narodzeniu w serii dni dzisiejszych poucza także bez cienia wątpliwości, że dzisiejsza terażniejszość (...) w niczym nie wiąże tego, co ma nastąpić jutro, czyli terażniejszości dnia

²³³ *Tamże*, s. 151 i nast.

jutrzejszego; że więc niewiele może człowiek uczynić dla zdobycia pewności, że jego dzisiejsze działania przyniosą rezultaty, do jakich zmierza i jakich pragnie.”²³⁴ „Dzisiejsza terażniejszość w niczym nie wiąże tego co ma nastąpić jutro” - czy można tu mówić o narracji? Czy to powszechnie stosowane dziś pojęcie, jak widzieliśmy u omówionych myślicieli, ma sens w takiej rzeczywistości? Misztal na wstępie swej pracy o tożsamości zauważa, iż jest ona „złożonym fenomenem, zasadzającym się na procesie identyfikacji, czyli utożsamiania się z pewnymi konfiguracjami wartości, faktów historycznych i wzorów kulturowych.” I dalej cytując Baumana pisze: „Identyfikacja „realizuje się przez dyskurs, a tożsamości, jakie kształtują się w ten sposób, nie miałyby miejsca, gdyby nie dyskurs (Bauman). W warunkach społeczeństwa postnowoczesnego tożsamość kształtuje się nie tylko w sposób dyskursywny, ale też jest ona elastycznym i otwartym systemem odniesień (identyfikacji)”²³⁵. Jednak, uwaga poczyniona przez Misztala a wcześniej przez Baumana jest dla nas bardzo cenna, gdyż umożliwia zerwanie z pojęciem tożsamości narracyjnej i wprowadzenie pojęcia tożsamości dyskursywnej.

W tym celu wprowadzimy pojęcie dyskursu jako elementu kontrastowego w stosunku do pojęcia narracji. Wychodząc od dosyć podstawowych ujęć dyskursu możemy stwierdzić, że terminem tym możemy określić „ciągły fragment języka, zwłaszcza mówionego, dłuższy niż zdanie, często tworzącego spójną całość, taką jak kazanie, dowód, dowcip lub narracja/relacja” lub „ciąg językowy postrzegany jako posiadający znaczenie, całościowy i celowy”²³⁶. Te dwie krótkie definicje nie są dla nas jednak zbyt użyteczne, gdyż nie wprowadzają zasadniczych różnic pomiędzy dyskursem a narracją. Grabias definiując dyskurs pisze, iż jest to „ciąg zachowań językowych, których postać zależy od tego, kto mówi, do kogo, w jakiej sytuacji i w jakim celu”²³⁷. Definicja ta wydaje się odwoływać wprost do modelu aktu perswazyjnego Lasswella, definiującego komunikat jako szereg pięciu pytań: kto, co, komu, jakim środkiem i z jakim skutkiem mówi. Definicje zarówno dyskursu jak i aktu Lasswella wydają się zbieżne i mimo, iż odnoszą się do konwersacji językowej a nie jak wcześniej tekstowej - jeszcze nie wydają się zadowalające. Jednak zwracają one uwagę na podstawowe elementy - podobnie występujące w narracji - jak podmiot dyskursu, pewne warunki, kontekst, podkreślają celowość komunikatu. Kilka innych interesujących definicji znajdziemy u Fleischnera, który za Simone Winko podaje on przegląd rozmaitych

²³⁴ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień...dz. cyt.*, s.335

²³⁵ B. Misztal, *Teoria socjologiczna...dz. cyt.*, s. 143

²³⁶ D.Numan, *Introducing discourse analysis*, Penguin, London 1993, s.5

²³⁷ S. Grabias, *Język w zachowaniach społecznych*, UMCS, Lublin 1997, s. 264

definicji dyskursu dzieląc je na cztery główne grupy.²³⁸ Początkowo, jak pisze, dyskurs rozumiany był jako termin oznaczający „systematyczną rozprawę na jakiś temat”. Uszczegóławiając tę definicję jako pierwszy przytaczany jest dyskurs w ujęciu lingwistycznym traktowany jako „(...) spójna koherentna mowa, koherentne teksty.” Kolejne ujęcie to rozumienie dyskursu jako „typu komunikacji, za pomocą którego osoby porozumiewają się na temat obszaru obowiązywania norm.” Jest to podejście jakie reprezentuje głównie Habermas. Następnie mamy do czynienia z rozróżnieniem na *l’histoire* i *discourse*. Podział ten zaczerpnięty od Benveniste’a zakłada, iż na planie historii mamy do czynienia z opisem czasów minionych, słowem z narracją rozumianą jako opowiadanie²³⁹, natomiast na planie dyskursu, poprzez zaimki „ja – ty”, odnosimy się głównie do sytuacji teraźniejszej.²⁴⁰ Ostatnie rozróżnienie to interdyscyplinarne ujęcie tego terminu. Dyskurs w takim wypadku może być pojmowany jako „system myślenia i argumentowania”, który określony jest przez wspólny „przedmiot mowy”, przez „regularności mowy” i przez relacje do innych dyskursów”. W tym wypadku dyskurs nie jest zbiorem tekstów, lecz raczej połączeniem określonej wypowiedzi z określonymi warunkami jej powstania. Zbliżyliśmy się tu, do rozumienia naszego pojęcia raczej jako abstrakcyjnego pola działania władzy jak u Foucault czy też jako głosu Innego w terminologii Lacana. Teun van Dijk twierdząc, iż nie ma jednej spójnej definicji dyskursu próbuje opisać go w skrócie jako „język w użyciu”²⁴¹. Rozszerzając to podstawowe stwierdzenie dochodzi on do rozumienia dyskursu, jako procesu włączającego w niego innych ludzi, sytuacje, zdarzenia. Zatem dyskurs, będzie charakteryzowany teraz, jako specyficzne „zdarzenie komunikacyjne”, „formę interakcji werbalnej”, który posiada takie wymiary jak „użycie języka”, „przekazywania idei” i „interakcję”²⁴². Będzie to więc pewien proces komunikacyjny, do którego van Dijk włącza jeszcze pojęcie „tekstu” konkludując, iż dyskursem możemy nazwać „wypowiedź i tekst w kontekście”²⁴³. W naszej pracy pojęcia dyskurs używać będziemy w dość specyficznym, filozoficznym raczej niż socjolingwistycznym znaczeniu.

Jednak to, co nas interesuje i co będzie jedną z ważniejszych cech dotyczących dyskursu, to pojęcie referencji. Van Dijk pisze, iż: „Oznacza ono sposób, w jaki dyskurs

²³⁸ M. Fleischer, *Teoria kultury i komunikacji*, Dolnośląska Szkoła Wyższa Edukacji Towarzystwa Wiedzy Powszechnej, Wrocław, s. 371 i nast.

²³⁹ E. Benveniste, *Problemes de linguistique generale*, Galimard, Paris 1966, s. 238 i nast.

²⁴⁰ *Tamże*, s. 242 i nast.

²⁴¹ T.A. van Dijk, *Dyskurs jako struktura i proces*, [red.], tłum. G. Grochowski, PWN, Warszawa 2001, s.9

²⁴² *Tamże*, s. 10

²⁴³ *Tamże*, s.12

i jego znaczenia odsyłają do tzw. przedmiotów odniesienia (referentów), czyli do rzeczywistych lub wyobrażonych wydarzeń, o których ludzie mówią. Jedną z bardzo prostych reguł określających lokalną koherencję dyskursu mówi, że sądy muszą odnosić się do zdarzeń lub sytuacji powiązanych ze sobą (przynajmniej w opinii osoby mówiącej)”.²⁴⁴ Definicja ta wymaga z naszej strony uściślenia - od dyskursu bezwzględnie wymagamy kontekstowości, referencyjności i odniesienia do zdarzeń powiązanych ze sobą, nie tylko w opinii nadawcy ale i odbiorcy. Podobnego - przynajmniej w ogólnych zarysach - pojęcia dyskursu używa Ricoeur. Wychodzi on w swojej analizie dyskursu od pojęcia systemu językowego de Saussure’a i jego koncepcji zamkniętego znaku. Zamiast uznawanego przez strukturalistyczne językoznawstwo parole, które wedle Ricoeura także jest strukturą, tak jak langue, wprowadza on pojęcie dyskursu jako „syntetycznej konstrukcji samego zdania”²⁴⁵, złożonej z rzeczownika i czasownika. Taka koncepcja pozwala na założenie per analogiam do aktywnego, indywidualnego i chwilowego parole, dyskursu rozumianego jako zdarzenia językowego.²⁴⁶ Parole jednak - będące dla Ricoeura na równi z langue - pewną strukturą językową, w momencie pojmowania go jako dyskursu, staje się nie tylko elementem zanikającym i chwilowym ale także stałym i powtarzalnym. Ricoeur powie iż: „(...) akt dyskursu (...) może być identyfikowany i ponownie rozpoznawany jako ten sam, możemy także coś powiedzieć ponownie (powtórzyć) lub wyrazić innymi słowami”.²⁴⁷ Do tej chwili Ricoeur mówi o dyskursie jako o zdarzeniu mowy, lecz jego rozważania zmierzają ku traktowaniu dyskursu jako „dialektycznej jedności zdarzenia i znaczenia”²⁴⁸, gdzie zdarzenie jest czymś chwilowym, kontekstowym, natomiast to, co „chcemy rozumieć nie jest zdarzeniem, tzn. nie jest czymś przemijającym, lecz jest znaczeniem, czymś trwałym”²⁴⁹. Znaczenie jest więc tym, do czego dąży się, by w dyskursie uchwycić, gdyż niejako bez tego nie miałby on sensu. Skoro dyskurs przekazuje, musi przekazywać informację, sens. Jednak znaczenie pełni dla nas rolę drugorzędną, dużo ważniejsze jest zdarzenie. Zachodzi czy też lepiej wydarza się ono pomiędzy aktorami dyskursu określającymi siebie zaimkami zwrotnymi „ja”/”ty”. Dyskurs doskonale pozwala określić jego podmioty podobnie jak i sytuację, w której się znajdują. Ricoeur pisze: „(...) zaimki osobowe nie mają obiektywnego znaczenia. „Ja” nie jest pojęciem. Nie można go zastąpić wyrażeniem ogólnym, takim jak „ten, który teraz mówi”. Jediną funkcją tego zaimka jest odniesienie

²⁴⁴ *Tamże*, s.19

²⁴⁵ P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja...dz.cyt.*, s.73

²⁴⁶ *Tamże*, s.75

²⁴⁷ *Tamże*, s.76

²⁴⁸ *Tamże*, s.78

²⁴⁹ *Tamże*, s.79

całego zdania do podmiotu zdarzenia mowy. Zyskuje on nowe znacznie za każdym razem, gdy jest użyty, i za każdym razem odnosi się do pojedynczego podmiotu. „Ja” - to ktoś, kto mówiąc odnosi do siebie słowo „ja”, które pojawia się w wypowiedzianym przez niego zdaniu jako podmiot logiczny. Istnieją też inne środki, z pomocą których dyskurs odsyła do swego autora. Należą do nich formy czasowe czasownika w tym stopniu w jakim zorientowane są w stosunku do terażniejszości i tym samym odnoszą się do „teraz” zdarzenia mowy i mówiącego. Dotyczy to także przysłówków czasu, miejsca i zaimków wskazujących.”²⁵⁰ Ten fragment wnosi niezmiernie istotne sprawy. Otóż Ricoeur pokazuje, że „ja” biorące udział w dyskursie, konstytuuje się poprzez ten właśnie udział. „Ja” nie ma znaczenia obiektywnego, zatem jest wytwarzane w procesie mowy, w procesie językowym, ale uwaga, o ile jest ono wytwarzane w języku rozbija go i wkracza w rzeczywistość. „Ja” zawsze jest w dyskursie w kontakcie z „innym”²⁵¹ lecz poprzez znaczenie, które istnieje w zdarzeniu dyskursu komunikacja jest możliwa²⁵². Jednocześnie jednak struktura języka rozbija się i pojawia się referencja. Ricoeur pisze: „W odniesieniu do systemu językowego, rozumianego jako słownik, nie można mówić o referencji. Wewnątrz systemu znaki odnoszą się tylko do innych znaków. Dopiero w zdaniu język kieruje się poza siebie”.²⁵³ Ricoeur - nota bene antycypując baudrillardowskie simulacrum - wskazuje drogę ucieczki od języka i tym samym drogę komunikacji. Widzi ją w zdaniu - rozumianym za Benveniste jako problem dyskursu a nie języka właśnie - które to zdanie jest dialektyką zdarzenia i znaczenia. Zdanie kieruje się poza języka zatem Ricoeura powie, iż: „Fakt, iż ktoś odnosi do czegoś w określonym czasie, stanowi zdarzenie, zdarzenie mowy. Jednakże zdarzenie to otrzymuje strukturę od znaczenia rozumianego jako sens. Mówiący odnosi do czegoś na podstawie, czy też za pośrednictwem, idealnej struktury sensu. Sens jest przekraczany przez referencyjną intencję mówiącego. W ten sposób dialektyka zdarzenia i znaczeni wkracza, dzięki dialektyce sensu i referencji w nowa fazę rozwoju. (...) Jedynie ta dialektyka mówi nam coś o relacji między językiem a ontologiczną sytuacją bycia w świecie.”²⁵⁴ I kończąc: „Rozgrywający się dyskurs odnosi wstecz i naprzód, do mówiącego i do świata”.²⁵⁵ Dyskursywnie stworzone „ja” poprzez dialektykę zdarzenia i znaczenia, sensu i referencji wychodzi z języka ku światu, ku innemu. Tworzy się w rozmowie, w dystansie jaki jest wymagany dla wydarzenia ale jednocześnie ma możliwość komunikacji z innym. Dyskurs odnosi owo „ja” do

²⁵⁰ *Tamże*, s.81

²⁵¹ *Tamże*, s.83

²⁵² *Tamże*, s.89

²⁵³ *Tamże*, s.90

²⁵⁴ *Tamże*, s.91

²⁵⁵ *Tamże*, s.93

teraźniejszości, ono tworzy się na nowo w każdym nowym zdaniu, w każdym odniesieniu do świata i do mówiącego. W naszym rozumieniu ten językowy, ale i poza - językowy proces tworzenia „ja” jest doskonałym argumentem na rzecz zbudowania tożsamości dyskursywnej czasów ponowoczesnych. Przypomnijmy cytowanego już Baumana: „Szybkie następstwo przyszłości rozpuszczających się natychmiast po narodzeniu w serii dni dzisiejszych poucza także bez cienia wątpliwości, że dzisiejsza teraźniejszość (...) w niczym nie wiąże tego, co ma nastąpić jutro, czyli teraźniejszości dnia jutrzejszego; że więc niewiele może człowiek uczynić dla zdobycia pewności, że jego dzisiejsze działania przyniosą rezultaty, do jakich zmierza i jakich pragnie.”²⁵⁶ Ta analiza czasów współczesnych nie daje możliwości zastosowania do niej struktur narracyjnych. Ponowoczesność nie ujednolica, nie totalizuje biografii jednostki ale można powiedzieć zapewnia jej niepewność. Tożsamość, jako twór oparty na uznanych przez narrację i komunitaryzm wartościach nie jest dłużej możliwa do ufundowania chyba, że owe wartości jak Dobro, Bóg czy Ojczyzna rozdrobnimy tak, by jak mówi Bauman „nie wiązały się ze sobą”, lecz wtedy nie obejmie ich już żadna narracja.

Tożsamość dyskursywna daje możliwości wpisania się „ja”, wpisania się tożsamości, w ten proces ciągłego tworzenia, konsumowania i roztrwania. Czyni to na dwa sposoby. Pierwszym z nich jest opisana już wyżej jej językowy proces konstruowania świata i siebie, z drugim fakt bycia „tu i teraz”. Tożsamość dyskursywna jest strukturą, czy też lepiej procesem, który umożliwia odniesienie się do teraźniejszości, wskazanie na tę oto konkretną rzecz, wartość, osobę którą „ja dyskursywne” będzie w danym momencie zainteresowane. Jest ona, w rozumieniu Ricoeura semantyczna²⁵⁷, to jest odnosząca się do rzeczywistości, zachowując jednak swą momentalność, swoje eventum. Nie zmusza ona – dyskursywność - do ciągłego marquardowskiego hipoleptycznego patrzenia w przeszłość, szukania w ricoeurowskich „skarbcach” zmurszałych artefaktów z zamierzchłych czasów. Podmiot dyskursywny po prostu wskazuje, mówi: „Tego chcę!”, „Tym chcę być!”, „To mogę zrobić!”. Te słowa, te zdania automatycznie i niedowołanie tworzą tożsamość. Tworzą ją, lecz tylko na chwilę. Różnica w naszym rozumieniu dyskursu z podejściem Ricoeura wyraża się w tym, iż dla nas dyskurs jest sricte temporalny, krótkotrwały i natychmiastowy. Nie da się stworzyć z niego struktur pozwalających na powtórzenia, gdyż każde powtórzenie jest nowym aktem kreacji. Przeplatanie funkcji identyfikacyjnej – „ja” to „ja mówiące”, nikt inny, „ja” to „ja, które chce” - z funkcją orzekania – „ja jestem tu i teraz”, działałam w czasie, byłam tam wtedy i wtedy - pozwala na skomponowanie tożsamości, która naszym zdaniem

²⁵⁶ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień...dz. cyt.*, s.335

²⁵⁷ por.: P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka...dz. cyt.*

doskonale odzwierciedla czasy współczesne. Określenie takiej tożsamości sprowadza jednak inne kwestie, które wydają się problematyczne. Jest to przede wszystkim pytanie o to, co takową tożsamość spaja aby uniknąć aktu rozdrobnienia tożsamości dyskursywnej w języku, w procesie mowy. Zmusza nas to, do wytworzenia niejako „zapasowego” signifikatu – na wzór dobra, refleksyjności - które byłoby rdzeniem dyskursywnego podmiotu. Obecnie jednak bardzo trudno ustalić fundament nie tylko podmiotu ale i można powiedzieć rzeczywistości. Różnymi destabilizacjom, które obserwujemy w postnowoczesnym świecie niewątpliwie sprzyjały również kryzysy, o których pisze między innymi Anna Burzyńska.

Otóż wymienia ona cztery zasadnicze kryzysy, które można powiedzieć, ustanowiły nowy porządek świata. Są nimi kryzys mimesis, dotyczący przede wszystkim problemów związanych z językiem literackim i jego funkcjami referencyjnymi; kryzys hermeneutyki, naruszający praktyki interpretacyjne i możliwości szukania sensu; kryzys znaku, który spowodował odejście od znaku zamkniętego de Saussure’a do otwartego znaku Peirce’a i wreszcie kryzys podmiotu, prowadzący do dezintegracji podmiotu w literaturze, a co za tym idzie, w naukach humanistycznych.²⁵⁸ Te wstrząsy, które miały miejsce w różnym czasie i miały różny zasięg spowodowały zupełnie inne spojrzenie na formacje, których dotknęły. Wydaje się, że problemy związane z tożsamością będą wiązały się z dwoma problemami wymienionymi przez Burzyńską: kryzysem znaku i podmiotu. Rozpatrując kwestie podmiotu, musimy zwrócić uwagę na nieco inne ujęcie dyskursu, które w tym zakresie jest używane. Jest on traktowany raczej jako pewien obszar działań podmiotu, który jednocześnie ten podmiot konstytuuje. Przypomnijmy cytowanego już powyżej Foucaulta, który mówi o pozbawieniu podmiotu roli fundamentu i proponuje analizować go jako „zmienną i złożoną funkcję dyskursu”.

W swoim „Porządku dyskursu” rozróżnia on przynajmniej trzy podstawowe obszary na których możemy obserwować powstawanie dyskursów, ich walkę i walkę o nie, słowem batalię o posiadanie władzy. Jak sam pisze: „Historia nieustannie dowodzi, że dyskurs jest nie tylko czymś, co tłumaczy walki i systemy panowania, lecz również tym, dla czego i poprzez co walczymy - jest władzą, którą usiłujemy zdobyć.”²⁵⁹ Pierwszym niech będzie obszar wykluczenia. Obejmuje on wszelkiego rodzaju procedury wykluczenia takie jak zakaz, zasada „podziału i odrzucenia”, dotyczącą głównie szaleństwa i rozumu, oraz „opozycji prawdy i fałszu”. Te trzy formy wykluczania są elementami - jak wykazał Foucault w innym miejscu - sprawowania władzy nad podmiotem właśnie poprzez ustanawianie

²⁵⁸ A. Burzyńska, *Dekonstrukcja i interpretacja*, Universitas, Kraków 2001, s. 97

²⁵⁹ M. Foucault, *Porządek dyskursu*, tłum. M. Kozłowski, słowo/obraz terytoria, s. 8

opozycji pomiędzy tym co dozwolone a tym co zabronione, „normalne i patologiczne”, by użyć terminu Caunghillema. W swej najprostszej formie wykluczania – zakazie - dyskurs jest wyraźnie widoczny w prostym rozkazie, konkretnym stanowisku zabronienia czegoś. Oczywiście może ów zakaz przyjąć bardziej subtelne formy, jednak dużo subtelniejszy wydaje się być podział na szaleństwo i normalność²⁶⁰. Chodzi tu o subtelność materii problemu, o jego niedefiniowalność, czy raczej relatywność oglądu zwłaszcza, że jak mówi sam autor: „udaje nam się nawet przyłapać tę mowę szaleńca w naszych własnych artykulacjach, w tym maleńkim rozdarciu, przez które umyka nam to, co mówimy.”²⁶¹ Ta szczelina w języku będzie jeszcze omawiana, na razie jednak istotny jest fakt owej cienkiej zasłony oddzielającej irracjonalność od racjonalności. I wreszcie jeszcze subtelniejsza opozycja prawdy i fałszu, tym delikatniejsza, że występująca głównie w języku. Foucault napisze: „Zapewne, jeśli spojrzymy nań z perspektywy zdania wewnątrz dyskursu, podział między prawdą i fałszem nie jest arbitralny ani zmienny, nie jest instytucjonalny ani oparty na przemocy. Jeśli jednak umieścimy się na innym poziomie i zadamy sobie pytanie o to, jaką była i jaką wciąż pozostaje w obrębie naszych dyskursów owa wola prawdy w ciągu wieków naszej historii, a także o to, na czym polega, w bardzo ogólnej formie, typ podziału, który wyznacza naszą wolę wiedzy, to może się zdarzyć, że ukaże się nam coś w rodzaju systemu wykluczenia (systemu historycznego, zmiennego, opartego na instytucjonalnym przymusie)”²⁶². Ten „dyskurs prawdy” jest ustanawiany instytucjonalnie, systemami pedagogicznymi, działaniami edukacyjnymi, rozporządzeniami. Jednocześnie język i instytucje narzucają na podmiot dyskurs, który zmusza do zaakceptowania jedynej Prawdy. Kolejnym podziałem jest wyodrębnienie dyskursów opanowujących „wymiar zdarzenia i przypadku”. Foucault rozróżnia tu przede wszystkim dwa rodzaje dyskursów, te mianowicie, które się wymawia, które „mówią się” w codziennej komunikacji oraz te, które „zostały wypowiedziane” lecz do których wciąż się wraca - to jest teksty religijne, naukowe, literackie, prawne. Wprowadza dwa ważne pojęcia, komentarz - który jednocześnie mówi to, samo i to, co inne w tekście, oraz autora „rozumianego oczywiście nie jako mówiącego osobnika, który wygłosił lub napisał tekst, lecz autora jako zasadę układu dyskursów, jako jedność i źródło ich znaczeń, jako ognisko ich spójności.”²⁶³ Autor staje się sposobem ograniczenia przypadkowości dyskursu „poprzez grę tożsamości, która przybiera formę indywidualności

²⁶⁰ por.: M. Foucault, *Narodziny kliniki*, tłum. P. Pieniążek, KR, Warszawa 1999; tegoż, *Ja, Piotr Riviere, skorom już zaszlachtował moją matkę, moją siostrę i brata mego...*, tłum. T. Komendant, G. Wilczyński, *słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2002

²⁶¹ M. Foucault, *Porządek dyskursu...dz.cyt.*, s.10

²⁶² *Tamże*, s. 11

²⁶³ *Tamże*, s. 19-20

oraz „ja”²⁶⁴. Stwierdzenie to przypomina inne słynne powiedzenie myśliciela, iż „człowiek jest funkcją dyskursu” i będzie miało dla nas bardzo ważne znaczenie. Powróćmy jednak jeszcze na chwilę do „porządków dyskursu”. Ostatnim obszarem rozpoznania dyskursu są „warunki, na których wchodzi one do gry”. Jest to kwestia istotna, gdyż dotyczy samego podmiotu

- nikt mianowicie nie wejdzie w określony dyskurs jeśli nie spełni określonych wymagań z których najprostszym, najwyraźniejszym jest rytuał. Tutaj dyskurs jawi się już jako pełnia władzy ujęta w instytucje prezentujące określone doktryny, systemy edukacyjne i pedagogiki. Te sposoby pojawiania się, czy raczej dopuszczenia podmiotu do gry dyskursu - rytuał, edukacja, doktryna - kończą foucaultowskie rozróżnienie. Dopiero teraz jednak przechodzi on do opisu samego dyskursu i próby jego zdefiniowania. Proponuje kilka zasad, którymi rządzi się dyskurs i którymi powinna rządzić się metoda ich badania. Pierwszą jest „zasada odwrócenia” zakładająca, że tam gdzie powinno znajdować się źródło i centrum dyskursów – to jest autor lub wola prawdy - napotkać można jedynie „cięcia i rozrzedzania”. Pod tym ruchem dyskursów nie ma jednak nic stałego, nie ma transcendentnego signifikant. „Dyskursy” - pisze Foucault - „powinny być traktowane jako nieciągłe praktyki, które się przecinają, czasem zestawiają, lecz także często wykluczają się bądź nic o sobie nie wiedzą.”²⁶⁵ Przedostatnią zasadą jest zasada „swoistości” dyskursu zakładająca, iż nie ma uniwersalnego sensu, „czytelnej twarzy” ale „akt przemocy” dokonywany na rzeczach. Swoista praktyka, jaka zostaje im narzucona. I wreszcie zasada „zewnętrzności” zakładająca drogę odwrotną w stosunku do drogi hermeneutyki - nie podążamy do jądra dyskursu, lecz ku jego zewnątrz, ku nowym zdarzeniom, które jeszcze się nie wydarzyły. Foucault definiując dyskurs w taki sposób pisze, iż uderza on w podmiot. Dyskurs kieruje się przeciwko terminom takim jak świadomość, znak, struktura czy ciągłość. To, co on zakłada i przyjmuje, to serie nieciągłości, przeskoków, wydarzeń, serii jednorodnych lecz nieciągłych, transformacji. „Dyskurs jest tylko migotaniem prawdy rodzącej się na własnych oczach” powie Foucault i doda: „Wszędzie wokół nas krążą dyskursy”.²⁶⁶ Opisał on rzeczywistość jako twór złożony z przenikających się, ruchliwych i twórczych dyskursów, pewnych praktyk, dzięki którym władza może opanować podmiot i podporządkować go sobie.

Dla Foucault dyskurs jest jednak tworem bardziej złożonym, niż jego ricoeuowski odpowiednik, niemniej, można o nim mówić jako o pewnym uzupełnieniu. Wychodząc od

²⁶⁴ *Tamże*, s. 22

²⁶⁵ *Tamże*, s. 38

²⁶⁶ *Tamże*, s.35, 20

badania struktur, które dotychczas ujmowane były jako zamknięte, całościowe systemy - na przykład ekonomia, psychiatria czy medycyna - Foucault zawiesza ich zamkniętość na rzecz otwartości. Píše: „a gdy już raz zawiesiliśmy bezpośrednie formy ciągłości, objawia się nam cała nowa dziedzina - dziedzina bezmierna, ale dająca się określić. Tworzy ją zbiór wszystkich rzeczywistych wypowiedzi (...), w ich zdarzeniowym rozproszeniu i w jednostkowym zjawianiu się, które jest im właściwe. Nim orzekniemy z całą pewnością, że mamy do czynienia z nauką, z powieścią (...) stajemy wobec materiału, który winniśmy potraktować w jego pierwotnej neutralności - jako populację zdarzeń w ogólnej przestrzeni dyskursu. W ten sposób zjawia się zamysł opisu zdarzeń dyskursywnych jako podstawy do badania jednostek, które wśród nich się kształtują.”²⁶⁷ Zawieszenie ciągłości - zawieszenie narracji - wprowadza dyskursywną otwartość zdarzeń, które w tej przestrzeni mogą zaistnieć. Mimo faktu, iż „pole zdarzeń dyskursywnych jest zawsze zespołem skończonym”, kwestią pozostaje „jak to jest, że zawsze zjawia się właśnie ta wypowiedz, nie żadna inna (...)”²⁶⁸. Systemy które formułują tę a nie inna wypowiedz, ograniczają pole to wedle Foucault „formacje dyskursywne” (nauka czy teoria), „systemy rozproszenia” opisywane „regułami formacyjnymi”²⁶⁹. Owe „formacje dyskursywne” nie są „idealnym, ciągłym i wyzbytym szorstkością tekstem, który biegnie pod masą rozlicznych sprzeczności i sprowadza je do spokojnej jedności spójnej myśli; nie jest również powierzchnią, na której odbija się w tysiącach różnych odmian jedna sprzeczność (...) która nad wszystkim panuje. Mamy raczej do czynienia z przestrzenią licznych konfliktów, ze zbiorem różnych opozycji, których poziomy i funkcje trzeba opisać.”²⁷⁰ Dla Foucault nie istnieje jednolita historia, nawet gdy jest to historia „jednej różnicy”. To, co się jawi jako stały konstrukt, jest de facto tylko zbiorem opozycji i różnic, formacją dyskursywną w której pojawiają się te, a nie inne wypowiedzi.

Uwspólniając koncepcje Ricoeura i Foucault zakładamy, że tożsamość dyskursywna, jest jedną z wypowiedzi mieszczącą się w formacji dyskursywnej, to jest nie monolitycznie ale pluralistycznie rozumianym uniwersum jakim jest nauka, naród, ojczyzna, ale też dom, rodzina, dobro i tym podobne. Z drugiej jednak strony podmiot taki nie jest - jak już opisywaliśmy - jednolity, jest on właśnie ową „funkcją dyskursu”. Foucault powie, iż nie jest on „mówiącą świadomością, autorem sformułowania, lecz pozycją, jaką mogą zajmować

²⁶⁷ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977, s. 50-51

²⁶⁸ *Tamże*, s. 51

²⁶⁹ *Tamże*, s. 64

²⁷⁰ *Tamże*, s. 191

w określonych warunkach obojętne jednostki”.²⁷¹ Zgadzać się na takie podejście, musimy jednak odmówić przyjęcia pojęcia „obojętnej jednostki”. To, że ja dyskursywne nie jest podmiotem aktywnym nie wynika z jego obojętności lecz raczej z jej dyskursywnych cech - z jednej strony swej wewnętrznej procesualności, teraźniejszości, ruchu i dialogiczności z drugiej - jest wynikiem reguł dyskursywnych, które powodują, że to taka, a nie inna tożsamość zostanie zafiksowana.

Wydaje się jednak, że pojawia się problem sprzeczności pomiędzy tożsamością narracyjną a wizją Foucault. Oczywiście można uciec od problemu twierdząc, że pisze on z nieco innego punktu widzenia niż autorzy nurtu narracyjnego. Byłby to zaledwie unik, który nie rozwiązuje problemu. Wydaje się, że tożsamość narracyjna powinna być tworem dyskusyjnym wobec foucaultowskiego rozumienia rzeczywistości. Dyskurs jest pełen nieciągłości, a wiemy już, że nieciągłość w narracji wymaga jej szybkiego załatania, gdyż wyrwa w niej grozi szaleństwem. Dyskursy wydają się być jednak *sui generis* narracjami, czy lepiej wydają się być narracyjne. W odniesieniu do metanarracji rzeczywiście podejście dyskursywne się sprawdza, w podejściu do podmiotu sprawa się komplikuje. I narracje i dyskursy tworzą sieć, w którą wpada podmiot, często w imię swej wolności, jednak czy można połączyć oba te podejścia w tożsamości jednego podmiotu. Tożsamość narracyjna zakłada jako fakt, że podmiot jest strukturą pojedynczą, świadomą swej identyczności oraz refleksyjną. Takie ujęcie wiąże się również ze ujęciami czasu i przestrzeni, które pozwalają na umieszczenie podmiotu w stałym układzie odniesienia, a potem spokojne, przemyślane działania, którymi kierują celowe intencjonalne motywy. Katarzyna Stemplewska - Żakowicz²⁷² pokazuje jednak, że koncepcja ta, nie jest jedynym możliwym ujęciem problemu tożsamości. Pojawiły się koncepcje opisujące tożsamość jako strukturę rozproszoną, złożoną z wielu wyobrażonych obrazów, zaczęła ona być rozumiana jako formacja dialogowa czy wręcz polilogiczna. Narracje analizuje się także jako dyskursy, kładąc główny nacisk właśnie na współtworzenie interakcji, dzielenie jej z innym oraz uwzględnienie społecznego kontekstu. Dzięki temu „tożsamość jest tu ujmowana raczej jako proces niż struktura” oraz uwypukla się jej zmienne i kontekstowe warunki.²⁷³ Teun van Dijk traktując dyskurs jako „formę użycia języka” oraz jako „zdarzenie komunikacyjne”²⁷⁴ jednocześnie twierdzi, iż „dyskurs może być więc koherentny, jeżeli jego zdania traktują o

²⁷¹ *Tamże*, s. 149

²⁷² K. Stemplewska-Żakowicz, *Koncepcje narracyjnej tożsamości* [w:] J. Trzebiński (red.) *Narracja jako sposób rozumienia świata*, GWP, Gdańsk 2002, 81-113

²⁷³ *Tamże*, s. 82

²⁷⁴ T.A.van Dijk, *Dyskurs jako struktura i proces*, [red.], tłum. G. Grochowski, PWN, Warszawa 2001, s.10

faktach połączonych związkiem przyczynowym (...)”²⁷⁵. Zatem narracja i dyskurs w takim ujęciu nie tyle nie różnią się od siebie ile sobie wzajemnie nie przeszkadzają. W zależności od tego, na co położymy nacisk, otrzymamy tożsamość narracyjną lub tożsamość dyskursywną. Jeśli zwrócimy uwagę na podmiot w szerszym aspekcie kulturowym zobaczymy, że używa on kulturowo zdeterminowanych opowieści, zachowań, historii słowem korzysta z całego skarbcza tradycji, by zbudować swą stabilną tożsamość, jakkolwiek nastawioną na konkretny cel, pozwalającą na ruch i rozwój. Tymczasem, gdy przyjrzymy się podmiotowi w konkretnej sytuacji będziemy mogli stwierdzić, że w tej konkretnej interakcji buduje on swoją tożsamość ad hoc, akurat na jej użytek²⁷⁶. W analizie tego typu posługuje się pojęciem „praktyk dyskursywnych”, które odmiennie niż u Foucault odnoszą się do sposobu, w jaki ludzie poprzez rozmaite sposoby działania a głównie opowiadania historii budują własne "psychiczne realności" i dzięki nim odnajdują się w świecie społecznym.²⁷⁷ Co więcej, tworzone w ten sposób tożsamości, nie są stanami chorobowymi jak u Lainga²⁷⁸ czy Kępińskiego²⁷⁹, ale stanem jak najbardziej normalnym. Tworzą one „ja’ jako przestrzenną, dynamiczną strukturę, złożoną z wielu autonomicznych pozycji podmiotowych”, które powstają na skutek rozmaitych interpretacji faktów.²⁸⁰ Wydaje się, że nie ma istotnych różnic między narracyjnym a dyskursywnym opisem tożsamości podmiotu. Wniosek taki można wyciągnąć z jednego z ostatnich akapitów tekstu Stemplewskiej - Żakowicz. Pisze ona: „Narracyjną tożsamość można więc widzieć także jako proces wypełniania osobista treścią ogólnych wzorców, pochodzących ze wspólnego kulturowego repertuaru. Co więcej, proces ten nie przebiega w społecznej izolacji. Analiza dyskursu przekonuje, że tożsamość jednostki nie zależy jedynie od jej indywidualnych doświadczeń, przekonań, wyborów ani nawet od jej przynależności do różnych grup społecznych. Narracyjna tożsamość budowana przez jednostkę wymaga społecznej „walidacji” poprzez uzyskanie współpracy innych w dyskursywnym współkonstruowaniu autonarracji”.²⁸¹ W takim ujęciu tematu pojęcie dyskursu nie wydaje się konieczne. Narracja również jak wiemy nie polega na ślepym przyjmowaniu wzorców ale na współgraniu z otaczającą rzeczywistością, w tym także

²⁷⁵ *Tamże*, s. 19

²⁷⁶ K. Stemplewska-Żakowicz, *Koncepcje narracyjnej tożsamości...dz.cyt.*, s. 87

²⁷⁷ *Tamże*, s. 92

²⁷⁸ R.D. Laing, *Podzielone „ja”*, tłum. M. Karpiński, Rebis, Poznań 2000;

²⁷⁹ A. Kępiński, *Schizofrenia*, Sagittarius, Kraków 1992, tegoż: *Rytm życia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000

²⁸⁰ *Tamże*, s. 102

²⁸¹ *Tamże*, s. 113

z narracjami trzecioosobowymi, które zwrotnie wpływają na tożsamość podmiotu, modyfikując ją właśnie w dialogicznych interakcjach.

Interesujące są natomiast dwie sprawy, mianowicie kwestia kontekstu i wielości tożsamości. Dzięki pojęciu dyskursu rozumianemu jak wyżej, unikamy niezręcznego pojęcia „zmiany tożsamości”, które zakładać powinno całkowitą przemianę podmiotu. Jednak jak zaraz postaramy się wykazać, para narracja – dyskurs, jest zarówno parą opozycyjną jak i komplementarną. Jednak jej komplementarność wydaje się trwać tylko do jakiegoś czasu, później wydaje się, zaczyna dominować dyskursywność oraz jak postaramy się ukazać jeszcze jedna, bardziej abstrakcyjna forma tożsamości.

Tym, co jest najważniejszą regułą formacyjną dla tożsamości dyskursywnej jest język. Jest ona przecież strukturą językową, która przebija się do rzeczywistości w akcie rozumienia - pojmowania sensu. Ricoeurowskie osamotnienie podmiotu jest rozbite właśnie poprzez język. Ricoeur pisze: „Jakkolwiek obcy może być dla nas drugi człowiek, nie jest on obcy w tym sensie, w jakim niepoznawalna jest rzecz fizyczna. Różnica statusu między rzeczą a duchem domaga się więc różnicy statusu między wyjaśnianiem a rozumieniem. Człowiek nie jest radykalnie obcy dla człowieka, ponieważ, daje mu znaki swego istnienia. Rozumieć te znaki - znaczy rozumieć człowieka”.²⁸² Znaki języka, komunikacja umożliwiona przez mowę, są tym co pozwala połączyć dwie ludzkie monady. Jednakże to, co umożliwia wzajemne odczytanie znaków to interpretacja, będąca „rozumieniem pisanych ekspresji życia” oraz „dialektyką wyjaśniania i rozumienia”²⁸³. Cóż to znaczy? Otóż dla Ricoeura hermeneutyka - proces interpretowania, rozumienia - nie może być procesem li tylko epistemologicznym, odpowiadającym na „wiem” lecz musi stać się procesem ontologicznym, „odmianą „jestem””²⁸⁴. Poznawanie drugie człowieka, podmiotu, poprzez znaki języka przede wszystkim, sprowadza się w gruncie rzeczy do konstruowania go na nowo w akcie interpretacji ontologizującej. Wskazanie „ty”, zwrócenie spojrzenia na drugą osobę powoduje ukonstytuowanie się innego jako podmiotu dyskursywnego. Oba podmioty w rozumiejącym a nie wyjaśniającym dyskursie ustanawiają nawzajem swoją tożsamość. Działanie to przypomina levinasowską koncepcję spotkania z Twarzą. lecz Levinas stoi na stanowisku wręcz przeciwnym, dla niego „stosunek językowy zakłada transcendencję, radykalną separację, obcość rozmówców, objawienie się Innego dla mnie. Inaczej mówiąc, język mówi tam, gdzie między członami relacji nie ma wspólnoty, gdzie nie ma wspólnej

²⁸² P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja...dz.cyt.*, s. 201

²⁸³ *Tamże*, s. 160-161

²⁸⁴ *Tamże*, s. 192

płaszczyzny, gdzie taka płaszczyzna ma dopiero powstać. Rozmowa jest zatem doświadczeniem czegoś absolutnie obcego, „poznaniem” lub „doświadczeniem” czystym, traumatyzmem zdziwienia”²⁸⁵. Jednak i u Levinasa pojawia się zrozumienie Innego, pomimo iż „nie jest on bytem, który rozumiem, nie podpada pod żadną kategorię. Jest tym do kogo mówię - nie ma atrybutów ani jakości, odnosi się tylko do siebie”. Pojawia się jednak gdy uznamy, że „dzieło języka polega (...) na wchodzeniu w stosunek z nagością wyzuta z wszelkiej formy, ale mającą sens jako taka”, która ukazuje się „jako wartość zawsze pozytywna.”²⁸⁶ Taka nagość jest Twarzą, a rozmowa daniem siebie Innemu, jest etyką. Takie pojmowanie rozmowy jako totalnego odsłonięcia się Twarzy Innego, to już nie tylko wytworzenie innego podmiotu jako formy dyskursywnej i językowej lecz nadanie mu wymiaru moralnego.

Nie jest to obraz podmiotu rozdartego, wręcz przeciwnie, spokojnego w swej iluzji pewności. Jednak nas przede wszystkim interesuje specyficzne środowisko, jakie wytworzyło się we współczesnej kulturze, najogólniej mówiąc środowisko, które powstało wraz z „przekształcenia czasu” i „utowarowieniem przestrzeni”²⁸⁷ gdy pragnienie oddzieliło się od bytu stając się przynależne byciu.

4. TEKSTUALNA ONTOLOGIA CYBERPRZESTRZENI

Opisane wcześniej pojęcia tożsamości narracyjnej i tożsamości dyskursywnej, stanowią jak pokazaliśmy dialektyczne elementy historii. Narracja przeplata się z dyskursywnością, i pomimo, że dyskurs obecnie staje się coraz bardziej „wpływowym” elementem rzeczywistości to jednak nadal obserwujemy tylko przesunięcie pewnych

²⁸⁵ E. Levinas, *Całość i nieskończoność...dz. cyt.*, s. 71-72

²⁸⁶ Tamże, s. 74

²⁸⁷ A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa...dz. cyt.*, s.189

akcentów. Co się jednak stanie, gdy odrzucimy dyskurs czy też jeszcze bardziej go zradykalizujemy. Oczywiście nie dyskwalifikujemy żadnego z zaprezentowanych stanowisk, dodamy tylko jeszcze jedno, aby pokazać i zapytać czy dyskurs jest ostatecznością. Przypomnijmy jednak na wstępie, że nasza propozycja dotyczy przestrzeni, symulakrycznej, wirtualnej, tworzonej dzięki duplicatio kultury, specyficznego ujęcia podmiotu i nie jest propozycją totalną.

McLuhan określił współczesne mu systemy medialne - głównie telewizję, lecz także i inne media elektroniczne - jako przypominające układ nerwowy człowieka²⁸⁸ a jeszcze mocniej jako „przedłużenie” tegoż układu.²⁸⁹ Nakreślenie takiego obrazu nowoczesnego świata, stało się wyrażone jeszcze dobitniej w metaforze „globalnej wioski”, która na długi czas ustaliła sposób myślenia o współczesnej kulturze. Podmiot stał się odtąd, już nie tylko dzięki filozoficznym czy religijnym koncepcjom ale dzięki namacalnej technice, zdolny błyskawicznie odbierać przekazy z innych części świata, kontaktować się na odległość z innymi ludźmi, słowem widzieć, słyszeć i mówić w sposób przekraczający możliwości jego organizmu. Rozwój najbardziej wyrazistego medium jakim stał się internet, wzmocnił tylko jeszcze obraz „wioski”, w której każdy może porozmawiać z każdym. Harry Stine jeszcze mocniej wyrażał ideę połączenia ludzkiego organizmu z maszyną, już nie jako metaforę, lecz możliwą rzeczywistość proponując stworzenie „komputerowo wspomaganej telepatii” (computer-aided telepathy) i „sieciorowej inteligencji” (networked intelligence), która pozwoli łączyć się umysłem ludzkim w sposób bezpośredni.²⁹⁰ Nad takimi projektami pracowali oczywiście także i inni, jak J.R.Licklider czy Marvin Minsky i jakkolwiek pozostają one nadal w sferze marzeń masowego odbiorcy, stanowią jednak stałe elementy współczesnej audiowizualnej przestrzeni, w której poruszają się podmioty. Sieć bez wątpienia stała się obszarem codziennych spotkań dla wielu milionów ludzi, a telewizja, telefony komórkowe i tym podobne włączają się w tę przestrzeń informacji. Śledząc skądinąd skróconą historię podmiotu możemy z grubsza powiedzieć, iż istnieje pewna komplementarność pomiędzy czasem historycznym a postawą podmiotu, jego tożsamością. Wydaje się, że tożsamość narracyjną przypisać można społeczeństwom istniejącym do rewolucji przemysłowej, to jest społeczeństwom pre - industrialnym i industrialnym. W społeczeństwach tych, autor narracji/podmiot stara się ograniczyć wszelkie możliwości ruchu „gry tożsamości” lub też, one same są przez rozmaite ośrodki władzy ograniczane. Zadaniem narracji budowanej na

²⁸⁸ M. McLuhan, *Wybór pism*, tłum. K. Jakubowicz, WAiF, Warszawa 1975. s. 196, zob.: M. McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenie człowieka*, tłum. N. Szczucka, WNT, Warszawa 2004

²⁸⁹ *Tamże*, s. 85

²⁹⁰ G. H. Stine, *The Silicon Gods*, Dell Emerald, New York 1984, s. 205, 209

celowości i moralności, na etyce i stabilności - lecz nie statyczności - jest ucieczka od przypadku, niestałości i niepewności. Powstaje całościowo określona rzeczywistość, zarówno psychiczna jak i społeczna, dzięki czemu podmiot może określić siebie samego. W społeczeństwie post - industrialnym i także częściowo w społeczeństwie informacyjnym tożsamość narracyjna zdaje się ustępować tożsamości dyskursywnej opartej na ricoeurowskim wydarzeniu kontaktu z innym niż tylko na pragnieniu stabilizacji. Podmiot/aktor także i tutaj stara się być w centrum działań, lecz nie stara się ich uporządkować, czy podporządkować jakiejś nadrzędnej maksymie. Raczej, zdając sobie sprawę z ciągłej możliwości ruchu i zmiany, stara się dostosowywać do owych zmian poprzez rozmaite pozycjonowanie swojego „ja” i przyjmowanie różnych perspektyw. Nie ma tu oczywiście mowy o żadnych „zmianach tożsamości” a tylko o różnym odczytywaniu swojej życiowej historii i historii innych oraz dynamicznym, w większej mierze dowolnym ruchu. Nacisk położony w społeczeństwie post - industrialnym na sektor usług i pracę intelektualną wymaga wzmoczonych i wzbogaconych intelektualnie kontaktów między podmiotami. Interakcje te przemieniające się w wydarzenia, pozwalają na ciągłą redefinicję swojej tożsamości w dialogowym czy też polifonicznym procesie. Nawet kapitalizm, masowa produkcja czy rynek nie są w stanie zatrzeć całkowicie możliwości kontaktu osobowego. Podmioty posiadają ciała, posiadają określone przypadłości, imiona, adresy, życiorysy, dzięki którym można je powtórnie zidentyfikować jako „tożsame”. Narracja i dyskurs wymagają istnienia, co najmniej dwóch fizycznych podmiotów będących w jakiegokolwiek nie zapośredniczonej - co najwyżej kulturowo czy językowo - interakcji. Podmioty te muszą być konkretnymi bytami społecznymi, choćby ich kultury były bardzo odległe. Współcześnie w epoce informacyjnej czy nawet epoce post - ludzkiej czy post - biologicznej pojęcie podmiotu jako takiego i pojęcie tożsamości ulegają jeszcze dalszemu przedefiniowaniu, do jak się wydaje najbardziej skrajnej postaci. Głównym motorem napędowym tych zmian są komputer oraz sieć internet jako dwa modele współczesnego myślenia o podmiocie.

Za wzorcową przestrzeń, w której najbardziej wyraziście pojawia się podmiot, którego tożsamość staramy się opisać, proponujemy uznać internet, mówiąc bardziej obrazowo cyberprzestrzeń. Anna Cicognani²⁹¹ pokazuje problemy związane z definiowaniem tego terminu, jednocześnie podkreślając językową stronę omawianego konstruktów. Wychodząc od rozróżnienia Henri Lefebvre'a zakładającego istnienie trzech przestrzeni: fizycznej, umysłowej i społecznej przeplatających się ze sobą, Cicognani podaje

²⁹¹ A. Cicognani, On the Linguistic Nature of Cyberspace and Virtual Communities, *Virtual Reality* (1998), nr. 3, s 16-24, Springer-Verlag, London

kilka cech pomocnych przy definiowaniu cyberprzestrzeni. Pierwszą z nich jest możliwość działania (possibility of action), która umożliwia działanie w danej przestrzeni. W cyberprzestrzeni działanie to opiera się głównie na języku i jego modyfikacjach, które - jak choćby modyfikacje języków programowania - wpływają na jej kształt. Drugą cechą jest możliwość zamieszkania (livability), odpowiadająca możliwości spontanicznego tworzenia się wspólnot wirtualnych w cyberprzestrzeni. Trzecia cecha to tworzenie społeczności (construction of communities), jest ona pochodną poprzedniej i pozwala na charakteryzację, tworzenie, istnienie i rozwój społeczności istniejących poza przestrzenią geograficzną. Dwie ostatnie cechy to organizacja czasu i przestrzeni (time and spatial organisation), które decydują o specyfice cyberprzestrzeni - czas i przestrzeń są to właśnie te dwie cechy, które ulegają największym zmianom w tym środowisku. Czas, gdyż ulega on niewiarygodnemu skróceniu (zwłaszcza przy komunikacji) i staje się jak pisze autorka „bezczasowy”, natomiast przestrzeń staje się zmniejszona i umożliwia interakcje podmiotów z różnych, odległych jego zakątków, które to zjawisko Hakim Bey nazywa „psychotopologią”²⁹². Cicognani porównuje dalej model Lefebve’a do modelu „trzech światów” Karla Poppera i odnosi go do cyberprzestrzeni. Cicognani konkluduje swoje rozważania o popperowskim trzecim świecie w następujący sposób: „Biorąc pod uwagę te definicje przestrzeni, możemy przypuszczać, że cyberprzestrzeń szanuje taki sam trójpodział. Lub możemy przypuszczać, że jest czwartym rodzajem przestrzeni”²⁹³. By móc się odnieść do tego stwierdzenia przypatrzmy się popperowskiemu rozróżnieniu. Tak pisze on w „*Wiedzy obiektywnej*”²⁹⁴: „(...) można wyróżnić trzy następujące światy lub wszechświaty: pierwszy to świat przedmiotów lub stanów fizycznych; drugi to świat stanów psychicznych czy stanów świadomości, czy też behawioralnych dyspozycji do działania; oraz trzeci, świat obiektywnych treści myśli, zwłaszcza myśli naukowej i poetyckiej oraz dzieła sztuki”. Świat dla Poppera to ogół tego, co jest faktem i co w efekcie może być przekazane w formie zdań prawdziwych. To, co odróżnia te trzy światy od siebie to nie fałszywość zdań jakie mogą być z nich wyprowadzone lecz „różne sposoby istnienia rzeczy”²⁹⁵: w pierwszym świecie rzeczy fizyczne, w drugim umysłowe a w trzecim pewne twory symboliczne. Jak słusznie zauważa Habermas²⁹⁶ dla Poppera istnieje znacząca różnica pomiędzy tym, co już się ukonstytuowało w formie czy to maszyny czy to kamienia czy to dzieła a tym, co istnieje w trzecim świecie jako jeszcze nie

²⁹² H. Bey, *Tymczasowa Strefa Autonomiczna*, tłum. J. Karłowski, Frisch vom Fas, Kraków b.r.w., s.22

²⁹³ A. Cicognani, *On the Linguistic...* dz.cyt.

²⁹⁴ K. R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1992, s. 148-149

²⁹⁵ *Tamże*

²⁹⁶ J. Habermas, *Teoria działania...* dz. cyt., t.I, s. 148

upostaciowione i bez foremne. Jako coś, co dopiero naciska na język, by powstać i zaistnieć jak powie Wojciech Kalaga²⁹⁷. To, co przede wszystkim zamieszkuje trzeci świat to koncepcje i teorie naukowe które dopiero mają być odkryte: „Gdy próbujemy rozwiązać te czy inne problemy, wymyślamy nowe teorie. Teorie te są naszymi wytworami. Są one wytworem naszego krytycznego i twórczego myślenia, w którym wielką pomocą służą nam inne teorie z trzeciego świata. Z chwilą stworzenia tych teorii, one z kolei tworzą nowe, niezamierzone i nieoczekiwane problemy, problemy autonomiczne, problemy do odkrycia. Dlatego trzeci świat, który w swym pochodzeniu jest naszym dziełem, jest autonomiczny, gdy idzie o jego status ontologiczny²⁹⁸ (...) nie można interpretować trzeciego świata wyłącznie jako ekspresji świata drugiego²⁹⁹. Świat trzeci w całości nie jest jednak ani teorią czy twierdzeniem lecz „klasą przedmiotów, uniwersum dyskursu”³⁰⁰, jest to zatem otwarta struktura, która pomimo, że została stworzona przez ludzi, zachowuje swą autonomię w stosunku do nich. Co więcej, jest to świat typowo ludzki, gdyż jak twierdzi Popper „świat 3 zaczyna się dopiero wraz z powstaniem typowo ludzkiego języka. Świat językowo sformułowanej wiedzy ludzkiej uznaje za najbardziej typowy element Świata 3” lecz „zaliczam do niego takie problemy, teorie i argumenty, które nie zostały jeszcze językowo sformułowane”³⁰¹. Istnieje więc w trzecim świecie pewna potencja ku tworzeniu. Oparty na języku świat trzeci mógłby odpowiadać koncepcji Cigonani dla postawienia znaku równości pomiędzy nim a cyberprzestrzenią. Oczywiście mutatis mutandis, co jednak nie jest takie proste i oczywiste. Jak wskazuje Habermas³⁰² proces „przenoszenia” trzeciego świata z pola popperowskiej naukowej metodologii na grunt socjologii jest o tyle trudny, że podmioty działające w interakcjach społecznych musiałyby zostać zrównane z naukowcami tworzącymi konkurujące ze sobą teorie. Tymczasem jak twierdzi Habermas wywołało by to problemy w postaci zamazania różnicy między performatywnym a hipotetyczno - refleksyjnym nastawieniem wobec przekazów kulturowych, co odpowiadało by w przybliżeniu nie zróżnicowaniu między podejściem naukowym a nienaukowym oraz brakiem odróżnienia między wartościami a ucieleśniającymi je instytucjami. Dyskusja Habermasa z popperowskim modelem rzeczywistości doprowadza go w efekcie do stworzenia swego rodzaju normy komunikacyjnej „dążenia do porozumienia” co przywodzi na myśl teorie komunikacji Lasswell czy Newcomba i stawia go w nurcie myślicieli

²⁹⁷ W. Kalaga, *Mgławice dyskursu*, Universitas, Kraków 2001

²⁹⁸ K. R. Popper, *Wiedza obiektywna...* dz. cyt., s.215-216

²⁹⁹ *Tamże*, s. 205

³⁰⁰ K. R. Popper, *Wszechświat otwarty*, tłum. A. Chmielewski, Znak, Kraków 1996, s. 144

³⁰¹ *Tamże*, s. 145

³⁰² J. Habermas, *Teoria działania...* dz. cyt., t.I, s.151i nast.

modernistycznych. Jakkolwiek operacje te doprowadzają do sui generis monizmu komunikacyjnego, to uznanie języka jako narzędzia konstruującego trzeci świat odpowiada stanowisku Cicognani. Co więcej Popper wskazuje na łączność pomiędzy światem 2 i 3 właśnie za pomocą języka. Píše on; „Język ludzki wyraża procesy ludzkiego myślenia, tj. przedmioty świata 2”³⁰³ I dalej: „Jest tak przede wszystkim dlatego, że myśl, gdy zostanie sformułowana w języku, staje się przedmiotem zewnętrznym wobec nas. Taki przedmiot można poddać intersubiektywnej krytyce - może on być krytykowany przez innych, jak i przez nas samych. Intersubiektywna lub obiektywna krytyka w tym sensie wyłania się dopiero wraz z językiem ludzkim, a wraz z nim powstaje Świat 3, świat obiektywnych standardów i treści naszych subiektywnych procesów myślowych”³⁰⁴. Język zatem, który obiektywizuje subiektywne procesy myślenia świata 2 staje się dominantą dla tworzenia świata trzeciego. Cicognani definiując cyberprzestrzeń pisze, że „jest to konstrukcja językowa (linguistic construction), ponieważ każdy „obiekt” obecny w cyberprzestrzeni jest wynikiem jakiegoś rodzaju języków. Języki programowania nie tylko ustanawiają połączenia pomiędzy cyberprzestrzenią i światem, one same tworzą cyberprzestrzeń.”³⁰⁵

To właśnie język stanie się podłożem istnienia i powstania cyberprzestrzeni, staje się jej budulcem lecz należy wyjaśnić, co tak naprawdę jest on w stanie budować. Języki programowania zajmują oczywiście pierwsze miejsce wśród omawianego problemu, lecz można je raczej uznać z niższą warstwę struktury niż język ludzki. Języki takie jak C++ czy HTML są tylko narzędziami, u których podstaw wykorzystania leży język jako narzędzi komunikowania o świecie a jeszcze niżej ujawnia się myśl. W ten sposób można rozumieć trzeci świat Poppera w odniesieniu do cyberprzestrzeni: właśnie jako obiektywizację subiektywnej myśli wyrażonej w języku. I nie chodzi tu tylko o kwestie komunikacyjne typu rozmowa czy też mailing lecz właśnie ontologiczną strukturę cyberprzestrzeni. Struktura ta posiada kilka cech, które będą dla naszej analizy interesujące. Zaczniemy omówienie pokazując dwa modele języka: model jaki zaproponował Ferdinand de Saussure³⁰⁶ i model Charlesa Sandersa Peirce’a³⁰⁷.

De Saussure definiował język jako system, „którego wszystkie składniki są współzależne i w którym wartość jednego składnika wynika wyłącznie z równoczesnej

³⁰³ K. R. Popper, *Wszeczeńświat otwarty...* dz.cyt. .s. 147

³⁰⁴ *Tamże*, s. 147-148

³⁰⁵ A. Cicognani, *On the Linguistic...* dz.cyt. s. 19

³⁰⁶ F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, PWN, Warszawa 1961, por. S. Grabias, *Język w zachowaniach społecznych...* dz.cyt; U. Eco, *Nieobecna struktura*, tłum. A. Weinsberg, P. Bravo, KR, Warszawa 1996; H. Buczyńska-Garewicz, *Semiotyka a tendencje postmodernistyczne* [w:] *Kultura i Społeczeństwo*, rok XXI, nr. 2, 1997, s. 29-47

³⁰⁷ Ch.S. Peirce, *Wybór pism semiotycznych*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, PTS, Warszawa 1997

obecności innych”³⁰⁸ lub jako „społeczny wytwór zdolności mowy oraz ogółem konwencji przyjętych z konieczności przez grupę społeczną, aby jednostki mogły z tej zdolności skorzystać”³⁰⁹ i jako taki system ten był systemem abstrakcyjnym i społecznym. Język jest zatem czymś abstrakcyjnym, czymś co istnieje w społecznej świadomości i co jest lub może być wykorzystywane w sposób indywidualny. Ten abstrakcyjny system nazwał de Saussure językiem (*la langue*), który mógł ujawniać się w konkretnym akcie mówienia jako mowa jednostkowa, indywidualna (*la parole*). Język ewoluował dużo wolniej niż mowa, to ona tworzyła możliwość jego zmiany. Cały ten system wedle de Saussure’a składa się ze znaków. I to właśnie koncepcja znaku będzie dla nas szczególnie ważna. Znak w ujęciu de Saussure’a jest tworem złożonym z dwóch oddzielnych części. Pierwszą z nich jest pojęcie, coś co powstaje w umyśle osoby odbierającej znak i co umożliwia zinterpretowanie go poprzez odwołanie się do znajomości mowy jednostkowej. Pojęcie jest obrazem mentalnym jaki pojawia się u odbiorcy. Wydawać by się mogło, że drugim biegunem znaku powinien zatem być obiekt, który owo pojęcie wywołuje, tymczasem jednak de Saussure stwierdza, iż jest to nie obiekt, przedmiot lecz wyobrażenie foniczne, dźwięk akustyczny jaki słyszy odbiorca i który przywołuje określone pojęcie. Zatem znak nie jest czymś co może odnieść się do czegoś konkretnego. Diadyczność znaku de Saussure tworzy strukturę, która uniemożliwia wyjście poza język, to znaczy jak mówi Kalaga,³¹⁰ w systemie tym nie ma miejsca na referencyjność oznaczającą w tym wypadku nie tylko odniesienie znaku do przedmiotu obiektywnie postrzeganego ale także odniesienia znaku do innego znaku. To, co pozwala na jego rozróżnienie nie może być prostą referencją do przedmiotu, gdyż takowa nie jest dopuszczana, nie może być nią także przełożenie na inny znak gdyż znaki i cały zresztą język istnieje - jak mówi de Saussure - tylko jako system opozycji. Można powiedzieć, że znaki znaczą ponieważ różnią się od siebie. Minimalne różnice w ich budowie, które wyłapuje się już na poziomie fonetycznym stanowią dystynkcję znaków. Znak de Saussure’a jest zatem zamknięty w tym, co znaczone - *signifié* i tym, co znaczące - *signifiant*. Użycie tak zdefiniowanego znaku umożliwia używanie go głównie w aktach komunikacyjnych rozumianych jako działanie nastawione na dekodowanie sygnału a nie interpretacyjnych, których zadaniem ma być rozumienie.³¹¹ Inaczej rzecz się ma u Peirce’a, filozofa, który opracował odmienną kategorię znaku. Dla niego znak jest tym „co komuś zastępuje coś

³⁰⁸ F. de Saussure, *Kurs...dz.cyt.* s. 123

³⁰⁹ *Tamże*, s.25

³¹⁰ W. Kalaga, *Mgławice dyskursu...dz.cyt.* s. 21

³¹¹ *Tamże*

innego pod pewnym względem lub w pewnej roli. Zwraca się do kogoś, czyli wytwarza w umyśle tej osoby równoważny, a może i bardziej rozwinięty znak. Znak, który został wytworzony, nazywam interpretantem pierwszego znaku. Znak zastępuje coś, a mianowicie swój przedmiot. Zastępuje ten przedmiot nie pod każdym względem, ale w odniesieniu do pewnego rodzaju idei, którą czasami nazywałem podstawą reprezentamenu.”³¹² Znak zostaje w tej koncepcji utworzony z trzech różnych „części” to jest podstawy, przedmiotu i interpretanta i jest znakiem trychotomicznym, który jednak dalej dzieli się na dalsze trzy części. Jak pisze Peirce „znaki dają się podzielić wedle trzech trychotomii. Pierwsza dzieli je wedle tego, czy sam znak jest wyłącznie jakością, realnym istnieniem, czy ogólnym prawem; druga - wedle tego, czy relacja znaku do jego przedmiotu polega na posiadaniu pewnej jakości przez znak sam w sobie, czy też znak posiada ją z uwagi na egzystencjalny związek ze swym przedmiotem, czy też w końcu ma ją w relacji do interpretantu; trzecia dzieli znaki wedle tego, czy interpretant reprezentuje znak jako znak możliwości, czy jako znak faktu czy też jako znak prawa (reason)”³¹³. W pierwszym podziale znak podzielony jest na qualisignum³¹⁴, które jest jakością znaku. Jest to pewna potencja, która może zostać w znaku ucieleśniona. Jej aktywizacja następuje w drugim rozróżnieniu zwanym sensignum, które jest realnie istniejącą rzeczą lub zdarzeniem, które następnie podlega legisignum, to jest prawem, które ustanawiają ludzie, by dany znak rozpoznać. Zatem każde legisignum jest znakiem, jak powie Peirce. Kolejna trychotomia odnosząca się do korelatu drugiego, to jest sytuująca się na płaszczyźnie znak - przedmiot obejmuje po pierwsze ikon czy inaczej znak inoniczny. W tej relacji wykorzystywane jest podobieństwo przedmiotu i ikonu, obiekt realny odpowiada tu znakowi ikonicznemu na mocy przypominania i odnosi się on do doświadczenia przeszłego³¹⁵. Inaczej ma się z kolejnym elementem tej triady jakim jest indeks (wskaźnik). To rozróżnienie wskazuje na możliwość istnienia realnego przedmiotu, od którego jest zależny. Indeks nie jest uzasadniany arbitralnie lecz na mocy faktu, jak powie Peirce posiada on ze swoim przedmiotem „wspólną jakość”³¹⁶. Ma on charakter doświadczenia obecnego. Zupełnie odmiennym znakiem jest symbol, który jest legisignum sensu stricto, ponieważ jego moc opiera się na mocy czystej arbitralności w oznaczaniu i jest ustanowiona przez użytkowników znaku. Symbol nie wskazuje żadnej szczególnej rzeczy lecz rodzaj rzeczy będąc także tym

³¹² Ch.S. Peirce, *Wybór pism...dz.cyt.s.* 131, (2)228; s.137 (2)242

³¹³ *Tamże*, s. 137 (2)243

³¹⁴ *Tamże*, s. 137 i nast. (2)244 i nast.

³¹⁵ por. R. Jakobson, *W poszukiwaniu istoty języka*, t.1, tłum. M.R.Mayenowa, PIW, Warszawa 1989, s. 58

³¹⁶ Ch.S. Peirce, *Wybór pism...dz.cyt. s.* 138, (2)248

rodzajem. Odnosi się on do wydarzeń przyszłych. I wreszcie ostatnia triada odnosząca się do trzeciego korelatu jakim jest interpretant. Pierwszym elementem składowym jest w tym wypadku reumat czy znak reumatyczny. Zawiera on tylko możliwość znaczenia danego przedmiotu, nie sposób stwierdzić na jego podstawie o prawdziwości lub fałszywości przedmiotu. O tym może poinformować nas kolejny znak zwany dicentem (dicisignum) czy znakiem dicentycznym. Odnosi się on do konkretnej rzeczywistości i przysługuje mu funkcja prawdy lub fałszu, to jest daje możliwość zweryfikowania sądów. I wreszcie ostatni składowa to argument. Rozumie się go jako znak reprezentujący swój przedmiot poprzez inny znak i jako taki jest on prawem, symbolem czyli czymś ogólnym i arbitralnym. Te podziały układają się w filozofii Peirce'a w dalsze klasy lecz to już nie będzie dla nas tak ważne jak jego koncepcja znaku otwartego. Dla de Saussure'a znak diadyczny to – przypomnijmy - połączenie nie tyle rzeczy i nazwy lecz pojęcia i obrazu akustycznego zatem nie mówi się tu o faktycznej rzeczywistości. Znak jest tylko jej odbiciem ale nie tylko, jest także całością nieprzekładalną na inna całość. Słowem, znaczenie znaku przejawia się tu w różnicy pomiędzy znakami. Taki model języka jako struktury odległej od rzeczywistości nie jest modelem jaki można by zastosować do świata współczesnego oraz nie jest też wystarczający by wyjaśnić pojęcie cyberprzestrzeni oraz fenomen współczesnej kultury. Zamknięcie słowa w nim samym nie pozwala utworzyć systemu połączonych, sieciowych interpretacji obejmujących dowolne łańcuchy skojarzeń. Dlatego do tego schematu należy dodać model znaku Peirce'a, gdyż tym, co w jego definicji jest istotne to nieograniczona in potentia możliwość interpretowania znaku - słowa. Dzieje się tak dlatego, że w koncepcji tej pojawia się interpretant to jest „inna reprezentacja, której powierzono światło prawdy; a jako reprezentacja ma ona z kolei swojego interpretanta. I w ten sposób dochodzimy do jeszcze jednego nieskończonego szeregu.”³¹⁷ Oznacza to, że znaczeniem znaku jest jego przełożenie na inny znak³¹⁸, co możliwe jest właśnie za pomocą istnienia interpretanta. W nawiązaniu do modelu Peirce'a, można wskazać jeszcze dwie inne koncepcje zbliżone nieco do omawianej.

Pierwszą z nich jest koncepcja ikonosfery, Mieczysława Porębskiego. Ikonosfera opiera się na – być może nawet nieco peircowskim - uwikłaniu obrazu w trzy różne dziedziny: dziedzinę automorficzną, to jest własną dziedzinę obrazu, dziedzinę egzomorficzną czyli dziedzinę przedmiotową oraz endomorficzną dziedzinę podmiotową. Mamy więc tu rozróżnienie pomiędzy trzema znaczeniami obrazu: bezpośrednim, konwencjonalnym i symbolicznym. Ani ujęcie symboliczne obrazu, które ujmuje Porębski jako ścisłe,

³¹⁷ Ch.S. Peirce, *Wybór pism...dz.cyt.* s. 235 (1)339

³¹⁸ U. Eco, *Lector in fabula*, tłum.P. Salwa, PIW, Warszawa 1994, s. 44, przyp. 4

i jednocześnie jako odpowiednik parole,³¹⁹ a które w tej formie klóci się naszym zdaniem ze sobą gdyż płynność parole nie może być porównywana z konkretnością symbolu, ani znaczenie konwencjonalne ujmujące arbitralną i językową stronę obrazu³²⁰ nie będzie nas interesowało. Symbol bowiem w ujęciu Porębskiego nie oddaje możliwości używania go jako symbol lecz raczej jako znak w ujęciu de Saussure czyli forma arbitralna i stała. Znaczenie konwencjonalne obrazu zapośredniczone w konwencji i języku zbliża się do ujęcia go jako symbol właśnie. Natomiast pierwsze znaczenie – znaczenie bezpośrednie - wydaje się z naszego punktu widzenia godne zaprezentowania. To właśnie w tym pierwszym bezpośrednim znaczeniu istnieje ikonosfera, którą tworzy „zmienny substancjalny świat zjawisk”, który „rozciągając się w zasięgu naszych oczu, poruszeń i manipulacji, daje początek obrazom o charakterze wzrokowym lub wzrokowo - dotykowym, działając zaś na organ słuchowy tworzy rozwijające się w czasie obrazy akustyczne.”³²¹ Ikonosfera jest zatem wszystkim tym, co otacza podmiot w jego działaniu, a że jest to doznanie bezpośrednie, to jest nie zapośredniczone - u Porębskiego przez konwencję i symbol - zatem jest to raczej Umwelt niż Welt w rozumieniu o jakim pisze Ricoeur. Ikonosfera jest otoczeniem podmiotu, otoczeniem referencyjnym, które bezpośrednio wskazuje na rzecz. Cyberprzestrzeń natomiast jest zapośredniczona w znakach i jeśli chodzi o referencje, to jest ona nieobecna. Najkrócej można to wyrazić mówiąc, że w cyberprzestrzeni nie istnieje referencja ostensywna, która istnieje w rzeczywistości. Dużo bardziej jednak interesująca niż koncepcja Porębskiego, wydaje się idea jaką zaprezentował Jurii Łotman.

Kultura u jego ujęciu jawi się jako system semiotyczny oparty na dwóch sprzężonych - prymarnych i wtórnych - systemach modelujących.³²² System prymarny, to przede wszystkim język naturalny, którego pierwotność i rozległość występowania dają Łotmanowi prawo sądzić, iż na nim to właśnie zasadza się cała reszta kultury. Ową „resztę” a raczej całość i różnorodność kultury tworzą tak zwane „wtórne systemy modelujące”. Zalicza on do nich wszystko to, co - jak chociażby w ujęciu Cassirera - bywa nazywane systemami symbolicznymi. Łotman uznaje, że nadbudowują się one nad językiem, stając się nadstrukturami, przejmującymi także budowę struktury bazowej, co daje asumpt do twierdzenia, iż wtórne systemy modelujące mają strukturę podobną do systemu prymarnego – języka - zatem można je badać za pomocą semiotyki. W efekcie cała kultura - to jest wtórne systemy oraz język plus pozostałe poza - językowe zachowania - traktowana

³¹⁹ M. Porębski, *Ikonosfera*, PIW, Warszawa 1972, s. 77

³²⁰ *Tamże*, s. 74

³²¹ *Tamże*, s. 72

³²² J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, tłum. B. Żyłko, PIW, Warszawa 1998, s. 13 i nast.

jest jako system semiotyczny. Takie ujęcie proponował „pierwszy Łotman”, który później zmieniając swój punkt widzenia zaproponował pojęcie „semiosfery”³²³. Wysunął on tezę, że kultura nie może być rozumiana jako statyczne, oddzielone od siebie struktury nadbudowujące się nad sobą lecz raczej powinna być pojmowana jako continuum, ciągłość i taką jej formę właśnie nazywa Łotman semiosferą. Píše o niej następująco: „Można rozpatrywać semiotyczne uniwersum jako całokształt pojedynczych tekstów i zamkniętych w stosunku do siebie języków. Wówczas cały gmach będzie wyglądać tak, jakby się składał z oddzielnych cegiełek. Jednakże znacznie owocniejsze wydaje się przeciwstawne podejście, kiedy całą przestrzeń semiotyczną potraktuje się jako jeden mechanizm (jeśli nie organizm). Przy takim podejściu zjawiskiem prymarnym okaże się nie ta czy owa cegiełka, lecz duży system, zwany semiosferą. Semiosfera stanowi tę przestrzeń semiotyczną, poza którą nie jest możliwe samo istnienie semiozy.”³²⁴ Semiosfera jest „strukturalnie nierównomierna”, wszystko się tu miesza i łączy ze sobą w ciągłym kontinuum wytwarzania znaczeń. Łotman pisze: „hierarchia języków i tekstów jest stale naruszana: zderzają się one ze sobą, jak gdyby znajdowały się na jednym poziomie. Teksty są wprowadzane do nieadekwatnych wobec siebie języków, deszyfrujące zaś je kody mogą być w ogóle nieobecne. Wyobraźmy sobie salę w muzeum, gdzie w różnych gablotach umieszczono eksponaty pochodzące z różnych wieków, napisy w znanych i nieznanym językach, instrukcje do deszyfracji, ułożony przez metodyków przewodnik po wystawie, schematy tras wycieczek i regulamin dla zwiedzających. Jeżeli ulokujemy tu jeszcze samych zwiedzających z ich światem semiotycznym, to otrzymamy coś, co będzie przypominać obraz semiosfery”³²⁵. Łotman wymieni jeszcze takie cechy semiosfery jak niejednorodność, polegająca na istnieniu pewnych centrów i peryferii swojego konstruktu, w których „jest ciaśniej” od znaczeń. Semiosfera jest także asynchroniczna - nie wszystkie jej dziedziny rozwijają się w takim samym tempie, dialogiczna i indywidualna. Podobne cechy wykazuje idea rhizome Deleuze’a i Guattariego³²⁶, w której sugerują oni nowy rodzaj pojmowania rzeczywistości jako *sui generis* kłącza, połączenia rozmaitych „bulw”, radykalnie różniące się od korzenia, to jest formy jaką przyjmuje tradycja czy historia. Rhizome to rodzaj punktów, które są określonym skupieniem na przykład kapitału czy języka, czyli „łańcuchów semiotycznych”, jednocześnie jednak są one ze sobą połączone, przenikają się, nie posiadając centrum. Cechy rhizome to

³²³ *Tamże*, s. 15 i nast.

³²⁴ *Tamże*, s. 15

³²⁵ *Tamże*, s. 16

³²⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Rhizome* [w:] N. Lucy, (ed.), *Postmodern Literary Theory. An Anthology*, Blackwell Publishers, Oxford 2000, s. 96-101

przede wszystkim łączliwość, heterogeniczność, multiplikacja, sieciowość, odmienność od wszelkich modeli strukturalnych czy genetycznych. Na podobne cechy współczesnego sposobu myślenia wskazuje Andrea Semprini pisząc o różnorodności, multiplikacji, otwartości, subiektywności czy indeterminizmie w odniesieniu do współczesnej kultury³²⁷. Podobnie jak wspomniany wcześniej Castells, wskazuje on na sieciowość, rhizomatyczność świata, jednak o ile dla Castellsa są to konkretne sieci przepływów, to Semprini bliższy jest deleuzjańskiemu czy barthowskiemu rozumieniu sieciowości jako „nowego sposobu formowania społecznego doświadczenia”.³²⁸ Wydaje się że również koncepcja Welscha odpowiada cyberprzestrzeni jako środowisku nieustającego przepływu - chciało by się powiedzieć - możliwości zaistnienia. Ta potencjalna możliwość krystalizuje się w słowie, które odrzuca ciało. Stanowisko Wolfganga Welscha dotyczy problemu rozumu a w dalszej konsekwencji także i tożsamości. Derrida, Deleuze czy Lyotard w swych filozofiach stawiali na pierwszym miejscu proces przejściowości, sieciowości, labiryntu, rhizome. Opis ten, jak zauważa Welsch, uobecnił się w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, to jest tym okresie, w którym powstawał Internet. Dotychczas jak pisze Welsch „tradycja filozoficzna uważała się bowiem za całkowicie wolną od oddziaływania zastosowanych mediów - w formie mówionej czy pisanej - na myślenie.”³²⁹ Tymczasem McLuhan swoim słynnym „*medium is the message*” udowodnił, że wpływ technologii panującej w danym okresie wydatnie wpływa na episteme epoki. Nowe media dały asumpt do wytworzenia specyficznego sposobu myślenia, rozmaitych metafor i patrzenia na wiele spraw dotychczas będących domeną humanistyki z perspektywy techniki. Taki proces nie jest zjawiskiem negatywnym, przeciwnie jak mówi Welsch, sens nie zostaje utracony czy zanieczyszczony transmitującym go przekąźnikiem lecz bez owego przekąźnika w ogóle nie byłoby sensu.³³⁰ Koncepcja „rozumu transwersalnego” Welscha dobrze odpowiada współczesnym czasom a także współgra z naszym problemem tożsamości deiktycznej. Welsch odrzuca modernistyczny projekt rozumu, czy raczej Idei Rozumu jako czegoś totalizującego i wszechogarniającego. Twierdząc, że taki model już się przeżył i nie ma już możliwości zaistnienia w dzisiejszym świecie, z powodów jakie opisaliśmy powyżej - fragmentaryzacji, pulweryzacji, upadku narracji. Tymczasem - jak zauważa Welsch - współczesny model rozumu musi spełniać przede wszystkim dwa zadania: musi łączyć ale

³²⁷ A. Semprini, *Le societ  de flux. Formes du sens et identité dans les societ s contemporaines*, L'Harmattan, Paris 2003, s. 54-56

³²⁸ *Tamże*, s. 106

³²⁹ W. Welsch, *Sztuczne raje? Rozważania o świecie mediów elektronicznych i o innych światach*, w: M. Hopfinger, (red.), *Nowe media...dz. cyt.*, s. 469

³³⁰ *Tamże*, s. 469

nie totalizować. Pisze on: „Rozum nie jest w porównaniu z intelektem zdolnością pojmowania na wyższym i bardziej całościowym poziomie. Wprawdzie odnosi się do totalności, ale tylko na sposób powiązań i przejść. Rozum realizujący się za pomocą powiązań i przejść nazwalibyśmy tutaj „rozumem transwersalnym”. Zasadniczo różni się on od wszelkich pryncypialistycznych, hierarchicznych i formalnych koncepcji rozumu, z których wszystkie próbują pojmować bądź strukturalizować całość i w ten sposób wcielają lub upodabniają rozum do intelektu. Rozum transwersalny jest zarazem bardziej ograniczony i bardziej otwarty. Przechodzi od jednej konfiguracji racjonalności do innej, wyraża różnice, wychwytuje połączenia, przeprowadza spory i zmiany. Całe jego postępowanie przebiega poziomo i polega na przejściach, i związane jest z topologia transwersalną. Okaże się jeszcze, że rozum ten nigdy nie dochodzi do podsumowujących, całościowych syntez. Wykraczając poza formy racjonalności pozostaje jednak z nimi związany, stąd jego syntezy pozostają cząstkowe, a same procesy różnorodne. Nie „przewycięża” on pluralizmu, a tylko usuwa jego sprzeczności. Uzasadnia pluralizm jako formę rozumu.”³³¹ Trudno się oprzeć wrażeniu, że Welsch idzie na pewien kompromis pomiędzy modernistycznym Rozumem Totalnym a postmodernistycznym Rozumem Cząstkowym. Wypośredkowanie tych dwóch skrajnych tendencji w rozumie transwersalnym, który bada racjonalności, szuka możliwości przejść oraz ujednolici różnorodność owych racjonalności, umożliwia zbudowanie pewnej struktury - już nie tylko filozoficznej - lecz i socjologicznej w celu umieszczenia w niej podmiotu. Proces tworzenia tożsamości z perspektywy Welscha jest działaniem ciągłym, stawaniem się. On sam pisze o tym wyraźnie zaznaczając, że „stawanie się” jest czym innym niż „odnajdywanie siebie”. Owa „sobość” jest traktowana nie jako rzeczownik „ja” lecz zaimek „się” nastawiony na ruch ekspansywny i dynamiczny.³³² Owa działalność podmiotu jest wymuszona przez pluralizację „typów racjonalności”. Innymi słowy proces aktywności podmiotu został już zapoczątkowany, niejako za sprawą historii i niezależnie od podmiotu – co pokazaliśmy wyżej - i jako taki determinuje on działania podmiotu. Działania te z kolei polegają na ciągłych wyborach spośród „różnych typów racjonalności”, którymi są po prostu różne systemy reguł, czyli różne narracje, praktyki opowiadania. Rozum transwersalny jest zatem tym, co przynależy do logiki współczesnego świata i do logiki podmiotu egzystującego w, jak pisze Manuel Castells, w „świecie mediów elektronicznych”.

³³¹ W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998, s.406-407

³³² W. Welsch, *Becoming oneself*, online

Istnieje zatem granica, poza którą znajduje się coś, co nie jest jeszcze uwikłane w semiozę, istnieje jakaś obcość. Jest to granica osmotyczna, umożliwiająca przepływ w obie strony ale także jest to granica twórcza, gdyż poprzez jej przejście coś zewnętrznego staje się czymś wewnętrznym. To przejście od zewnętrżności do wewnętrżności jest dla nas bardzo istotne. Dotyczy on bowiem kilku ważnych spraw, z których część poruszona była już wcześniej. Pierwszą z nich jest sam proces semiozy, problem realności oraz tekst. Proces semiozy jest określany jako wszelki proces znakowy a drugi ważny termin jakim jest semiotyczność oznacza „stopień w jakim znak lub zespół znaków pośredniczy między przedmiotem i znaczeniem”.³³³ Semiotyczność określa stopień w jakim znak lub system znaków pośredniczy między przedmiotem a znaczeniem³³⁴, to znaczy określa stopień precyzji przy odnoszeniu się do przedmiotu (signifie) poprzez znaczenie (signifiant). Jeśli semiotyczność jest niska wtedy przedmiot i znaczenie odnoszą się do siebie bezpośrednio, mogą stać się także tożsame, to jest nie zapośredniczone poprzez inne znaki. Taki system widoczny jest w tym, co Borys Uspieński nazywa "semiozą nominacyjną"³³⁵ i odnosi do mitu. Semioza nominacyjna – dodajmy, że semioza to proces znakowy polegający na generowaniu klas znaków wyższej semiotyczności³³⁶ - odpowiada tu ujednoczeniu znaczenia z przedmiotem. Słowo znaczy dokładnie to, co sobą reprezentuje, nie odnosi się do niczego innego lecz tylko do jednego i tego samego przedmiotu, który denotuje. Nie oznacza - lub także nie oznacza - klasy denotatów lecz jeden i tylko jeden, konkretny egzemplarz. Zatem to, co jest nazwane, jest tym czym jest i niczym więcej. Zjawisko takie występuje w kulturach, w których mity w rozumieniu antropologii kulturowej są czymś powszechnym, na przykład levi - strausowskimi strukturami kodyfikująco - narracyjnymi³³⁷. Takie właśnie kultury - w dużej mierze będą to kultury pierwotne - określimy jako kultury o małej semiotyczności, rozumiejąc przez to określenie fakt ujednoczenia nazwy z przedmiotem, znaczenia z przedmiotem odniesienia. To, co jest dla nas bardzo istotne to fakt, że w całej strukturze semiozy można mówić o mniejszej lub większej semiotyczności, która oznacza, że zapośredniczenie przez znak jest procesem stopniowym. Zatem można mówić o większej lub mniejszym przyleganiu znaku do rzeczywistości. Dla semiotycznej teorii poznania Bense'a punktem wyjścia jest właśnie hipoteza, że każdy termin semiotyczny może zastępować fakt

³³³ M. Bense, *Świat przez pryzmat znaku*, tłum. J. Garewicz, PIW, Warszawa 1980, s. 191

³³⁴ *Tamże*

³³⁵ B. Uspieński, *Historia i semiotyka*, s. 65,74

³³⁶ por.: M. Bense, *Świat przez...dz.cyt.*

³³⁷ C. Levi-Straus, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, KR, Warszawa 2000, s. 182 i nast.

realny, fakt świata zewnętrznego.³³⁸ Można zatem przyjąć, że to, co jawi się w znakowej formie regulowanej zasadami języka jest tylko przybliżeniem rzeczywistości. Proces tego przybliżenia jest procesem semiotyczności, która nie musi odnosić się tylko do znaków lecz także do kultur czy systemów. Możemy zatem powiedzieć, że istnieją systemy o dużej i małej semiotyczności, to jest systemy, w których przynależność znaku do rzeczywistości jest mała, znak odpowiada bezpośrednio rzeczywistości – dzieje się tak na przykład w społeczeństwach pierwotnych i mitach gdzie znaki bezpośrednio przypisane są przedmiotom oraz w dyskursie rozumianym jako działanie komunikacyjne, które jest jednoczesnym i teraźniejszym aktywowaniem mowy. W takich sytuacjach podmiot wskazując konkretną rzecz używa znaków, które są tej rzeczy immanentne, można powiedzieć, że są o tyle tylko arbitralne, o ile być muszą gdyż zapośredniczone są w ciele i w języku. W strukturach o wysokiej semiotyczności mamy natomiast do czynienia ze znakiem, który odnosi się do przedmiotów poprzez szereg innych znaków - właśnie tak jak w terminologii peirceowskiej - gdzie każde znaczenie jest przełożeniem znaku na inny znak. Odległość rzeczy od znaku jest tu więc duża, a jeszcze większa jest przy zapośredniczeniu owego znaku nie tylko przez interpretant, lecz przez łotmanowska semiosferę, to jest przez wszelkie twory kulturowe jak na przykład pismo czy media. Cyberprzestrzeń oraz szerzej, współczesna kultura jest właśnie taką strukturą o dużej semiotyczności, co znaczy, że nie oddaje ona rzeczywistości lecz tylko pewien jej obraz. Można by powiedzieć, że jest pewnym znakiem, który jest zarazem pewnym przedstawieniem. Znak jakim jest cyberprzestrzeń staje się więc odbiciem rzeczywistości, jak słusznie podkreśla Łotman – odbiciem wykrzywionym, zmienionym i zniekształconym, jak każde odbicie. Znak ten jawi się jako pierwszy, to znaczy nie pokazuje rzeczy lecz siebie samego lub inne znaki. Ich rozumienie jest w zasadzie nieograniczone, gdyż semioza nie ma końca, każdy znak przekłada się na inny. Granica jaką wprowadza Łotman dla swojej semiosfery czy Eco dla semiozy, której granicą jest „granica uniwersum dyskursu”, jest tym elementem, który tworzy z rzeczy realnej znak. Łotman pisze: „Przestrzeń semiotyczna jawi się przed nami jako wielopoziomowe przecięcie rozmaitych tekstów, tworzących razem, określoną płaszczyznę ze skomplikowanymi relacjami wewnętrznymi, różnym stopniem przekładalności i przestrzeniami nieprzekładalności. Pod tą płaszczyzną mieści się warstwa „realności” - tej realności, organizowanej przez różnorodne języki, w stosunku do których znajduje się ona w hierarchii wzajemnych powiązań. Obie te warstwy tworzą semiotykę kultury. Poza jej granicami sytuuje się realność, znajdująca się poza obrębem języka”.³³⁹ Dla

³³⁸ M. Bense, *Świat przez...dz.cyt.*, s. 83

³³⁹ J. Łotman, *Kultura i eksplozja...dz.cyt.*, s. 54-55

Łotamna istnieje zatem sfera semiotyczna, nadbudowana nad sferą językową, które połączone są arbitralnością znaku. Poniżej leży sfera pozajęzykowa, sfera z której znak bierze swą potencję. W koncepcji Łotmana kultura zanurzona jest w rzeczywistości pozakulturowej, będącej strukturą rządzącą się innymi prawami i opisywaną innym językiem. Ta pozakulturowa rzeczywistość będąca światem zewnętrznym zostaje wciągnięta przez kulturę i w tym właśnie momencie, w chwili konstytuowania się faktu - Łotman powie tekstu - pozakulturowego w kulturowy następuje eksplozja.³⁴⁰ Odnosząc ten model działania do cyberprzestrzeni, możemy zobaczyć, że kultura w ujęciu Łotmana odpowiada naszemu rozumieniu cyberprzestrzeni. To ona jest zanurzona w łotmanowskiej przestrzeni pozakulturowej, którą w naszym przypadku odgrywa właśnie kultura. Cyberprzestrzeń stanowi więc przestrzeń, do której wciągane są fakty kulturowe i są one przenoszone „na drugą stronę”, z zewnętrznych stają się wewnętrzne tworząc cyberprzestrzeń. Zwróćmy jednak uwagę, że o ile u Łotmana to, co leży poza kulturą jest pewną realnością, o tyle to co leży poza cyberprzestrzenią jest tą właśnie kulturą, semiosferą, więc cyberprzestrzeń staje się strukturą o dużej semiotyczności gdyż zapośredniczenie faktu wzrasta dwukrotnie. Czysta referencja ostensywna jest tu niemożliwa – tym, co przesłania fakt jest kulturowa semiosfera i dopiero potem językowa rzeczywistość. Granice pomiędzy światem semiozy a pozasemiotycznej realności³⁴¹ Łotman przenika dzięki pojęciu eksplozji, Peirce dzięki pojęciu interpretanta, Jacques Lacan dzięki pojęciu rozkoszy. To przenikanie jest już przenikaniem czegoś, co istnieje po obydwu stronach. Jednakże w sferze semiotycznej istnieje znak, w sferze realności istnieje przedmiot. Na czym polega transformacja, w co jest przedmiot transformowany by była możliwa jego egzystencja w semiosferze, w cyberprzestrzeni, w kulturze symulakcyjnej? Bardzo dobrze przejście to przybliży Wojciech Kalaga pisząc: „ta zewnętrzna rzeczywistość oferuje coś, co jeszcze ani językowo ani semiotycznie nie istnieje, i w tym właśnie sensie „skłania”[contrives] znak do przedstawienia bytu in statu nascendi. Wysiętek znaku, by przedstawić ten wyłaniający się obiekt, odbywa się na progu poznawalności, gdzie fragment niezróżnicowanej jeszcze rzeczywistości (...) uzyskuje swą własną tożsamość i domaga się przedstawienia.”³⁴² Potencjał drzemiący w rzeczywistości rozumianej jako świat rzeczy fizycznych pojawia się w znaku jako coś, co wynurza się z nie - semiotycznego nie - bytu. Z jednej strony rzeczywistość nakazuje coś oznaczyć czy lepiej „uznakować,” skazując fragment siebie samej

³⁴⁰ *Tamże*, s. 186

³⁴¹ *Tamże*, s. 162

³⁴² W. Kalaga, *Mgławice dyskursu...dz.cyt.* s. 98

na określenie się poprzez tożsamość zawartą w znaku, z drugiej strony znak, jak mówi Heidegger „u - rzecz (bedingt) rzecz w rzecz”³⁴³. Znak wciąga rzeczywistość w siebie, „nazywanie wzywa”³⁴⁴, „zwanie jest zapraszaniem. Zaprasza rzeczy aby jako rzeczy dotyczyły ludzi”³⁴⁵ i wreszcie „rzecząc, rzeczy są rzeczami. Rzecząc wydają one Świat (...) Zwanie, które przyzywa rzeczy, przyzywa, zaprasza je i pozywa zarazem do rzeczenia, poleca je Światu z którego się one zjawiają”³⁴⁶. W myśli Heidegera to znak tworzy rzecz, wrywa ją ze świata aby później wprowadzić w Świat znany ludziom. To wyłanianie się znaku z rzeczywistości a z drugiej strony przyzywanie rzeczywistości przez znak to dwie strony tego samego procesu semiotycznego. Kwestią nie jest tu, referencyjność lecz raczej to czy proces semiozy stworzy strukturę o małej czy dużej semiotyczności. To, co powstaje na „progu poznawalności” jest tym, co jest jeszcze nieznanne, ale także tym, co wcale nie musi być poznane.

Mamy zatem do czynienia ze znakiem, lecz nie jest to znak zamknięty, lecz znak inchoatywnie będący tekstem. Znak rozumiany wedle terminologii Peirce’a staje się teraz leksemem ponieważ zostaje on ustanowiony w rzeczywistości realnej, a także zostaje on zapisany w piśmie. Pismo utrwala tą ulotność tworzenia się znaku zamieniając go w derridiański „śląd”, znak znaku. Ten znak staje się znakiem umieszczonym w strukturze języka - staje się połączony z innym elementem systemu, staje się słowem. Słowo z kolei nie jest li tylko terminem wskazującym poza siebie, lecz jest możliwością wskazującą „ku sobie”. Teoria interpretantów wskazuje właśnie na ten fakt, że łańcuch skojarzeń, lub jak mówi Fillmore „ramy interpretacyjne” czy pola semantyczne Trieria są tymi przestrzeniami, w których słowo - znak eksploduje w rozmaitych kierunkach. Jak pisze Greimas: „Leksem jest (...) wirtualną organizacją semiczną, która – z nielicznymi wyjątkami - nigdy nie urzeczywistnia się jako taka w konkretnym dyskursie. Każdy dyskurs ustalając własną izotopię semantyczną, przedstawia sobą jedynie bardzo fragmentaryczne wykorzystanie znacznych wirtualnych możliwości, jakie oferuje mu thesaurus leksematyczny; jeśli nadal kroczy on własną drogą, to pozostawia ją usiana kształtami świata, które odrzucił, ale które nadal żyją, gotowe do zmartwychwstania przy najmniejszej próbie wywołania z pamięci.”³⁴⁷ Słowo jest zbiornikiem możliwości, może być używane w rozmaity sposób, a te sposoby używania go wyznaczone są przez konteksty, które van Dijk określa jako

³⁴³ M. Heidegger, *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2000, s. 174

³⁴⁴ *Tamże*, s. 15

³⁴⁵ *Tamże*, s. 16

³⁴⁶ *Tamże*, s. 16

³⁴⁷ U. Eco, *Lector in fabula...dz.cyt. przyp.* s. 125-126

struktury, które obejmują wszystkie właściwości sytuacji społecznej, które są istotne dla wytwarzania i odbierania dyskursu³⁴⁸, będącym użyciem języka, przekazywaniem idei oraz interakcją a także obszarem, w który można włączyć nie tylko działalność bezpośrednią aktów mowy lecz także działalność pośrednią zawieszoną w tekście. Tekst włączając się w obręb tak rozumianego dyskursu rozszerza swe znaczenie i może być rozumiany nie tylko jako coś statycznego ale i dynamicznego. Dla Peirce'a tekstem może być obraz czy książka³⁴⁹ gdyż jest on pewną całością powiązaną ze sobą ale całością dynamiczną. Podobnie dla Ricoeura³⁵⁰ tekst będący utrwaleniem dyskursu oddala się od nadawcy lecz nie zmierza w stronę odbiorcy lecz raczej, tak jak dla Eco staje dziełem otwartym³⁵¹. Jest autonomiczny lecz nie absolutny w rozumieniu Ricoeura³⁵², to znaczy pozwala się interpretować lecz nie jest tworem bez pochodzenia, bez autora. Tekst nie jest tu więc tylko jednostką ponadzdaniową lecz raczej jest rozwinięciem zdania, które już implicite zawiera się w inchoatywnie tekstowym leksemie/znaku. Dopiero odpowiednie odczytanie owego słowa, zbudowanie na nim opartego zdania wbudowanego w określony kontekst dyskursu czyli jak mówi Eco w ko - tekst tworzy wypowiedź, która nie jest już informacją semantyczną³⁵³ ani zbiorem możliwości lecz wypowiedzią o małej entropii, tym samym wiadomością, która coś przekazuje. Pośród wielu innych jeszcze ujęć tekstu, głównie ujęć lingwistycznych, które chcieliśmy tu tylko naszkicować, ujęcie Łotmana i Bernsteina wydają się nam najbardziej odpowiadać. Otóż Łotman stawia tezę, iż „kultura jako całość może być rozpatrywana jako tekst”³⁵⁴ przy czym, tekst ten nie jest strukturą, jaką opisuje na przykład Renata Grzegorzczkova czy Bartmiński³⁵⁵, patrząca z pozycji lingwisty, lecz jest strukturą złożoną z „tekstów w tekście”. Dla Łotmana tożsamość zawarta w języku, rozróżnienie swoich słów i tym samym swego świata, od innego jest tym co ludzi odróżnia od siebie nawzajem, podobnie jak odróżnia ich od zwierząt to iż u człowieka rzecz jest inna niż słowo. Efektem tego jest fakt, że to co występuje w człowieku daje się przełożyć na język, który

³⁴⁸ T.A.van Dijk, *Dyskurs jako struktura i proces...dz.cyt.*, s. 28

³⁴⁹ U. Eco, *Lector in fabula...dz.cyt.* s. 49

³⁵⁰ P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja...dz.cyt.*, s.102

³⁵¹ por. U. Eco, *Dzieło otwarte*, tłum. J. Gałuszka i inni, czytelnik, Warszawa 1994

³⁵² P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja...dz.cyt.* s. 103

³⁵³ por. M. Kempisty, *Pamięć skojarzeniowa. Model cybernetyczny*, PWN, Warszawa 1968

³⁵⁴ J. Łotman, *Kultura i eksplozja...dz. cyt.* s. 118

³⁵⁵ por.: J. Bartmiński, B. Broniecka (red.) *Tekst, analizy i interpretacja*, UMCS, Lublin 1998; R.Grzegorzczkova, A. Pajdzińska, (red.) *Językowa kategoryzacja świata*, UMCS, Lublin 1996;

E. Czaplejewicz, E. Kasperski, *Polono-Slavica Varsoviensa. Koncepcje słowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1991; A. Żuk, (red.) *Granice języka*, UMCS, Lublin 1998; A. Janowska, *Funkcje przestrzenne przedrostków czasownikowych w polszczyźnie*, Wydawnictwo uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1999; R. Grzegorzczkova, Z. Zaron, (red.) *Semantyczna struktura słownictwa i wypowiedzi*, Wydawnictwo Uniwersytetu warszawskiego, Warszawa 19997; M. Abramowicz, J. Bartmiński, (red.) *Tekst ustny-Texte oral. Struktura i pragmatyka-problemy systematyki-ustność w literaturze*, Wiedza o Kulturze, Wrocław 19989

strukturalizuje to, co podmiot pragnie wyrazić. To z kolei, co było przez podmiot wyrażane jest tym, co było widziane - czy to na jawie czy we śnie. Dlatego wedle Łotmana „(...) przekształcenie widzialnego w opowiadanie nieuchronnie wzmacnia stopień zorganizowania. W ten sposób powstaje tekst. Proces opowiadania wypiera z naszej pamięci realne odbicia marzenia sennego i człowiek nabiera przekonania, iż faktycznie widział on właśnie to, o czym opowiedział. Później w naszej pamięci odkłada się ten już słowami zrelacjonowany tekst.”³⁵⁶ I takim właśnie, subiektywnym pojęciem tekstu posługuje się Łotman. Jeśli jednak przypomnimy sobie jego definicję semiosfery, która jest obszarem przenikania się tekstów, zrozumiemy, iż owo subiektywne produkowanie tekstów, staje się obiektywizowane właśnie w semiosferze, która jest de facto kulturą, czyli „tekstem w tekście”.³⁵⁷ Tekst jest w tym wypadku nie tylko efektem dyskursu, nie tylko przenosi komunikaty i informacje lecz stanowi budulec świata, oczywiście świata kulturowego, abstrakcyjnego, trzeciego świata mówiąc słowami Poppera. Podobne ujęcie kultury możemy znaleźć w koncepcji Bernsteina. Zakłada on istnienie kodów – zamkniętych i otwartych - rozumianych jako „milcząco przyswajalne zasady regulatywne, które integrują relewantne znaczenia, formę ich realizacji i ewokują konteksty”³⁵⁸ są zatem zasadami pozwalającymi przechodzić, przełączać się pomiędzy kontekstami opisanymi poprzez „zasadę interakcyjną” odpowiedzialną za budowanie w obrębie tego kontekstu przekazu, czyli zbioru możliwych w jego ramach tekstów, oraz „zasady lokacyjnej” określającej wzajemne relacje pomiędzy podmiotami a przestrzenią³⁵⁹. Przy czym, to właśnie ta pierwsza zasada jest zasadą dominującą. Natomiast kody otwarte charakteryzowane są jako odnoszące się tylko pośrednio do podłoża materialnego, nie są związane integralnie z tym, co występuje niejako poza nimi. Odmienne od tego, kod ograniczony jest przypisany bezpośrednio do podłoża materialnego, faktu i przez to staje się bardziej dosłowny³⁶⁰. Kody otwarte mogą dobrze oddawać otwartość dyskursu. Jako nie zdeterminowane przez referencyjność dyskursu i jako mniej odnoszące się do jego dosłownego znaczenia, są one predestynowane nie tylko do przenoszenia informacji lecz także do tworzenia głębszych interakcji a nawet do tworzenia światów możliwych. Intuicje te potwierdza zresztą sam Bernstein pisząc: „Stawiamy tezę, że orientacje rozwinięte i – tym bardziej – kody rozwinięte są mediami namysłu nad „niewyobrażalnym” i „niemożliwym”, ponieważ znaczenie którym dają życie, przekraczają lokalną przestrzeń,

³⁵⁶ J. Łotman, *Kultura i eksplozja...*dz. cyt. s. 71

³⁵⁷ *Tamże*, s.110

³⁵⁸ B. Bernstein, *Odtwarzanie kultury*, PIW, Warszawa 1990, s. 135

³⁵⁹ *Tamże*, s. 246-248

³⁶⁰ *Tamże*, s. 153-154

lokalny czas i kontekst, odnoszą je do czasu, przestrzeni i kontekstu transcendentnego i osadzają je w nich. Potencjałem takich znaczeń jest nieład i niespójność, ale też nowy ład i nowa spójność.³⁶¹ Kody te są nie tylko otwarte na używanie ich w dość dowolnych kontekstach, lecz także są one kreatywne, zdolne wprowadzać nowy ład. Tworząc, zmieniając, łącząc i pozwalając przenikać pomiędzy kontekstami, jest on narzędziem socjalizacji³⁶² i może być użyty jako wyznacznik odpowiedniego rozumienia określonego tekstu przez odbiorcę. W zależności od tego, kto i jakim kodem się posługuje określa to, czego pragnie w dyskursie uzyskać - czy będzie to wyłącznie uzyskanie informacji czy też interakcja. Z bernsteinowskimi pojęciami kodu i kontekstu wiąże się użycie pojęcia „struktury skontekstualizowanych znaczeń”³⁶³, którą to strukturą jest de facto każde zjawisko społeczne. Jest ono rozpatrywane właśnie jako grupa kontekstów, które możliwe są do oddzielenia przez podmioty za pomocą kodów, które ustanawiają relacje interakcyjne i lokacyjne w takiej strukturze. Szkoła, zakład pracy, państwo i naród mogą być uznane za takie skontekstualizowane struktury, to jest zamknięte i ograniczone od innych struktur, jednakowoż mogących się w sobie zawierać. Interesującym w tym przypadku jest definicja tekstu Bernsteina, który jest narzędziem komunikacji w takiej strukturze. W momencie gdy - jak mówi Bernstein - tworzenie kontekstów zostanie uznane za „wyspecjalizowane praktyki interakcyjne”, to jest za działania mające na względzie konkretny cel i konkretne korzyści, będą one jednym z elementów kodu. Drugi jego składnik, jakim są „istotne znaczenia”, zostanie zmieniony na „orientacje wobec znaczeń”, to jest na pewną aktywność podmiotu, natomiast „formy realizacji” ujęte zostaną jako „utwory tekstowe”. Zatem „(...) tekst nie jest niczym innym, jak przekształceniem wyspecjalizowanej praktyki interakcyjnej. Jest on formą stosunków społecznych, znajdujących w nim widzialną, dotykającą, materialną postać. Pierwotna wyspecjalizowana praktyka interakcyjna powinna być wykrywalna w analizie jej tekstu (lub tekstów) w właściwym mu kontekście”³⁶⁴. Tekst jest tu interakcją, czymś co pozwala zobiektywizować stosunki między podmiotami, jednocześnie umieszczając je we właściwym kontekście.

Interakcja ta może być opisana modelem Romana Jakobsona³⁶⁵, który wychodząc od teorii Karola Buchlera rozwinął model funkcji języka. Idąc za Buchlerem, Jakobson wyróżnia w akcie komunikacji trzy podstawowe składniki, jakimi są nadawca, komunikat i odbiorca.

³⁶¹ *Tamże*, s. 170

³⁶² *Tamże*, s.275

³⁶³ *Tamże*, s.128

³⁶⁴ *Tamże*, s. 223-224

³⁶⁵ R. Jakobson, *W poszukiwaniu istoty języka, ...dz.cyt.* s. 77-141, zwł. 81-88

Aby informacja okazała się zrozumiała dla odbiorcy musi zaistnieć kontekst oraz kod umożliwiające mu odebranie informacji. Dodatkowo Jakobson dodaje kontakt jako element określający fizyczny kanał pomiędzy nadawcą i odbiorcą. Do tych składników przypisane zostają funkcje językowe. Trzema pierwszymi, jakie wyróżnił jeszcze Buchler są: funkcja poznawcza, emotywna i konatywna. Pierwsza z nich - poznawcza/kognitywna/oznaczająca/denotatywna - skupiona jest na kontekście i jest istotnym elementem wszystkich komunikatów. Odpowiada ona za poznanie tematu, umożliwienie przyporządkowania przez odbiorcę tematowi odpowiednich wiadomości czy to wziętych z „encyklopedii” czy też ze świata obiektywnego. Pozwala ona odbiorcy stwierdzić faktyczność świata i umożliwia podstawę komunikacji poprzez umiejscowienie nadawcy i odbiorcy w tym samym świecie. Kolejną funkcją jest funkcja emotywna/ekspresywna, ześrodkowana na adresacie, będąca wyrazem jego uczuć i emocji, słowem tego, co ma do powiedzenia. Następne to funkcja konatywna, zorientowana na odbiorcę oraz funkcja poetycka nastawiona na sam komunikat, to znaczy na taką możliwość jego odczytania, która pozostawia wiele miejsca na interpretacje i tworzy nie tylko strukturę lingwistyczną ale przede wszystkim artystyczną. Funkcja poetycka jest zbliżona do kodu otwartego Bernsteina, gdyż wyrażać może ona wielość możliwości i nie jest, jak funkcja referencyjna bezpośrednia, lecz pośrednia. Kolejna funkcja to nakierowana na kod funkcja metajęzykowa skoncentrowana opisie samego języka. I wreszcie ostatnia funkcja, fatyczna nakierowana na kontakt, której zadaniem jest jego ciągle podtrzymywanie. Jej charakter może objawiać się na przykład w rytuałach, zabawach i tym podobnych społecznych zachowaniach.

Wszystkie te powyższe koncepcje prowadzą nas do końcowych wniosków na temat natury cyberprzestrzeni, która nie może być rozpatrywana tylko z jednego punktu widzenia. Jest ona społeczno - językowym konstruktem, opartym na tekście i języku, na których zasadzają się dopiero stosunki społeczne i gdzie mają miejsce interakcje. Dzięki związkom interpretantów, w których każdy odnosi się do innego kultura, życie codzienne oraz cyberprzestrzeń może być traktowana jako siatka tekstowa³⁶⁶, przestrzeń semiotyczna wzajemnych interpretacji. Cyberprzestrzeń traktujemy jako specyficzny rodzaj przestrzeni społecznych interakcji. Specyfika tej przestrzeni zasadza się na jej globalnej dostępności oraz ponadnarodowości. Cyberprzestrzeń rozciągnięta ponad większą częścią całego globu, pozwala na zaistnienie relacji międzyludzkich - choć zapośredniczonych przez komputer - na

³⁶⁶ U. Eco, *Lector in fabula...dz.cyt.* s. 67, por. R. Barthes, *From Work to Text* [w:] N. Lucy, (ed.), *Postmodern Literary Theory...dz.cyt.,;* tegoż: *The Pleasure of the Text*, Hill and Wang, New York 1975, *Writing Degree Zero*, Hill and Wang, New York 1980

skalę wcześniej niespotykaną. Dzięki swej fizycznej strukturze umożliwiającej magazynowanie danych oraz multi - interaktywności, cyberprzestrzeń wytworzyła quasi - realne wspólnoty. Takie twory cyberprzestrzenne jak wirtualne społeczności czy wirtualne miasta są odpowiednikami realnie istniejących zbiorowości społecznych. Cechą dystynktywną cyberprzestrzeni jest umożliwienie zaistnienia dzięki niej kontaktów międzyludzkich, zorganizowanie dla nich przestrzeni, dominacja aktywnego wyszukiwania informacji, występowanie silnej interakcji z drugim człowiekiem oraz pojawianie się autoprezentacji użytkownika a jedynym dostępnym człowiekowi - użytkownikowi "faktem" jest tekst czyli wytwór języka. Tekst jest zatem, używając terminu Bernsteina, "formą stosunków społecznych, znajdującą w nim widzialną, dotykálną, materialną postać".³⁶⁷ Wszelka reprezentacja czy to człowieka czy to zjawiska oraz zachodzące pomiędzy nimi interakcje odbywają się za pomocą szeroko rozumianego tekstu, złożonego ze zdań, przez które według Lyotarda możemy rozumieć każde fizyczne działanie.³⁶⁸ W cyberprzestrzeni ta "fizyczność zdania" jest jeszcze bardziej prawdziwa niż w rzeczywistości - każdy ciąg wyrazów jest faktem na miarę faktu fizycznego, wydarzeniem wpływającym na dalsze losy całej struktury. Sherryl Turkle tak opisuje użycie słowa w cyberprzestrzeni: "Twoje słowa są twoimi czynami, twoje słowa są twoim ciałem. Czujesz je bardzo głęboko."³⁶⁹ Język nie tylko tworzy obraz człowieka, lecz i struktury cyberprzestrzeni, jak język opisu strony (HTML) czy języki programowania. O tej właśnie właściwości cyberprzestrzeni pisze Cicognani w ten sposób "podsumowując, mamy dwa główne użycia języka w cyberprzestrzeni: komunikacja (...) oraz konstrukcja (...)"³⁷⁰. Język, a zwłaszcza jego konkretna forma tekst, pełni rolę konstrukcji nośnej całej konstrukcji cyberprzestrzeni, jest tą konstrukcją oraz jej wypełnieniem.

Użytkownicy w cyberprzestrzeni porozumiewają i kontaktują się chociaż większość z nich - co wynika z globalności Internetu - różni się od siebie. Nawet gdy przyjmiemy taką samą dla wszystkich uczestników kompetencję komunikacyjną, rozumianą za Hymesem jako zdolność posługiwania się językiem odpowiednio do sytuacji i do słuchaczy,³⁷¹ to z pewnością istnieje odmiennosc "tożsamości kulturowej". Jest ona "wyznaczona wspólnym systemem wartości, pozwalającym ujmować rzeczywistość w podobnych kategoriach

³⁶⁷ B. Bernstein, Odtwarzanie kultury...dz.cyt. s. 224

³⁶⁸ W. Welsch, Nasza postmodernistyczna...dz.cyt.,s.332

³⁶⁹ J.Brockman, Digerati: encounters with the cyber elite, Hardwired, 1996

³⁷⁰ A. Cicognani, , On the linguistic...dz.cyt. s. 22

³⁷¹ J. Strelau., Psychologia, GWP, Gdańsk 2000, t. II, s. 246

intelektualnych i w miarę podobnych kategoriach emocjonalnych"³⁷² i jest, jak twierdzi Grabias, niezbędna do utrzymania komunikacji. Z dużą pewnością można przypuszczać, iż tożsamość kulturowa została zaburzona przez nieograniczone kontakty z ludźmi z całego świata. Różnorodność postaw emocjonalnych, typów psychicznych oraz różne stopnie rozwoju intelektualnego pozwalają zakładać pojawienie się trudności w komunikacji via internet. Mimo tego jednak w cyberprzestrzeni istnieje wiele konstruktów społecznych, o jakich wspominaliśmy już wcześniej to jest wirtualnych społeczeństw, miast, kościołów. Odpowiedź na pytanie, jak się one tworzą daje nam socjolingwistyka zakładająca istnienie tak zwanych "społeczności językowych". Termin ten definiuje "grupę społeczną, która może być jedno - lub wielojęzyczna, utrzymująca się przez obecność wzorów interakcji społecznej i wyodrębniona z obszarów otaczających przez słabość powiązań komunikacyjnych"³⁷³ co więcej tak rozumiana społeczność językowa staje się "wspólnotą komunikatywną" w momencie gdy grupa taka "odczuje potrzebę wymiany informacji i potrzebę te realizuję (...)"³⁷⁴. Zatem poszczególni użytkownicy tworząc określoną społeczność językową tworzą w niej określone reguły postępowania oraz używania języka, a następnie stają się elementem jeszcze większej wspólnoty komunikatywnej. Jednakże wydaje się, że pierwotnym motywem wejścia do społeczności językowej jest intencja użytkownika. Jako, że w każdym procesie interakcji, uczestniczący w niej członkowie realizują jakąś intencje, bez której w zasadzie nie istnieje żadne interakcja³⁷⁵, należy przyjąć, iż tak jest również w środowisku cyberprzestrzennym. Wyróżniamy dwie dominujące intencje: jedną funkcjonującą w przestrzeni infostrady, drugą w cyberprzestrzeni. Pierwsza z nich opiera się na pragnieniu dowiedzenia się czegoś, znalezienia odpowiedzi na konkretne pytanie, rozwiązania dręczącego problemu. Słowem jest to intencja oparta jest na transakcyjnym wykorzystaniu języka, polegającym na wymianie określonych dóbr czy usług.³⁷⁶ W tym momencie możemy powiedzieć, że w warstwie określonej jako informacyjna czyli infostrada, dominuje - używając terminu Jacobsona - referencyjna, poznawcza funkcja języka.³⁷⁷ Jej rola polega na umożliwieniu poznania, na zdobyciu wiedzy i informacji o interesującym obiekcie. Ta rola jest dominująca w rozmaitych komunikatach informacyjnych. Jednakże intencja transakcyjna oraz referencyjna rola języka choć umożliwia stworzenie pewnych, tematycznie

³⁷² S. Grabias, *Język w zachowaniach społecznych*, UMCS, Lublin 1999, s. 265

³⁷³ A. Piotrowski, M. Ziółkowski, *Zróżnicowanie językowe a struktura społeczna*, PWN, Warszawa 1976, s.97-98

³⁷⁴ *Tamże*, s. 98

³⁷⁵ S. Grabias, *Język w zachowaniach...*dz.cyt. s. 322

³⁷⁶ D.Numan, *Introducing discourse analysis*, Penguin, London 1993, s. 18

³⁷⁷ R. Jakobson, *W poszukiwaniu istoty języka*, PIW, Warszawa 1989, T. II, s. 82

bardzo precyzyjnie określonych społeczności językowych - np. grupy dyskusyjne nastawione na wymianę informacji o komputerach, samochodach i tym podobnych - uniemożliwia jednak stworzenie wspólnot w rozumieniu Gemeinschaft Tonniesa, to jest opartych na ogólnej woli uczestników, konsensusie oraz miłości³⁷⁸. Takie wspólnoty możliwe są natomiast w cyberprzestrzeni, w warstwie mediacyjnej. Dominuje tu interpersonalne wykorzystywanie języka, opierające się w mniejszym stopniu na wymianie dóbr, lecz dotyczące bardziej procesów socjalizacji.³⁷⁹ Dominującą zatem intencją jaka pojawia się w cyberprzestrzeni jest chęć przeżycia czegoś, pragnienie przynależności do wspólnoty bądź tylko bliskiego kontaktu z drugą osobą. Dominującymi funkcjami języka w tej warstwie są funkcja fatyczna i metaforyczna. Pierwsza z nich odnosi się bezpośrednio do kontaktu z innym człowiekiem. Jednak o ile dla Jacobsona³⁸⁰ jej główną cechą było li tylko podtrzymanie kontaktu, tutaj rozszerzamy jej kompetencje - nie tylko podtrzymuje ona kontakt pomiędzy konwersującymi lecz także czyni ten kontakt nadrzędnym ponad wszystkimi innymi intencjami uczestników. Cechy tej warstwy - tj. mediacyjnej - dobrze oddaje definicja "wspólnoty wirtualnej" H. Reingholda: "Wirtualna wspólnota to społeczne zgromadzenie, które powstaje w sieci, gdy wystarczająca ilość ludzi prowadzi publiczną dyskusję, wystarczająco długo i z odpowiednim emocjonalnym zaangażowaniem, by uformować sieć relacji międzyludzkich w cyberprzestrzeni"³⁸¹ którą określa jako "konceptualna przestrzeń gdzie słowa, relacje międzyludzkie, dane, mądrość i siła są obecne dzięki ludziom używającym komunikacji komputerowej".³⁸² Jak z tego widać Reinghold bardzo silnie akcentuje istnienie i ważną rolę jaka odgrywa pierwiastek ludzkiej emocjonalności obecny w cyberprzestrzeni.

Cyberprzestrzeń można również traktować jako figurę retoryczną. Formę językową, zbudowaną i używaną w języku i przez język. Nie będzie to zatem tylko termin opisujący fikcyjną rzeczywistość stworzoną przez pisarzy fantastyki naukowej czy opisywany powyżej rodzaj społeczności, ale raczej narzędzie myślenia. Cyberprzestrzeń jest w najszerszym sensie metaforą współczesności, nie tylko dzisiejszych, nowoczesnych czasów, czyli otaczającej podmiot społeczno - ekonomicznej rzeczywistości. Ma ona za zadanie nie tylko w prozaiczny i wręcz czasami banalny sposób odbijać współczesność poprzez używane w mediach

³⁷⁸ F. Tonnies, *Wspólnota i stowarzyszenie*, PWN, Warszawa 1988, ss. 27-66, Zastosowanie teorii Tonniesa do badań nad wirtualnymi społeczeństwami zob. np.: J.Fernback, B.Thompson, Virtual communities: Abort, retry, failure?, www.cmc.com

³⁷⁹ D.Numan, *Introducing discourse analysis...*dz.cyt. s.18. Należy dodać, że podobne funkcje komunikacji wyróżnił A. Morioka. Opisuje on "ishiki tsushin" czyli "komunikacje świadomościową" służącą celom społecznej interakcji oraz "joho tsushin" czyli "komunikacje informacyjną" dotyczącą pozyskiwania informacji, zob.: K. Aoki, *Virtual communities in Japan*, www.cmc.com

³⁸⁰ R. Jakobson, *W poszukiwaniu istoty języka...*dz.cyt., T. 2, s.85

³⁸¹ H. Rheingold, *The virtual community: homesteading on the electronic frontier*,s.5, www.rheingold.com

³⁸² *Tamże*

porównania. Rzeczywistość nie wymaga od podmiotu tak prymitywnego mechanizmu wyjaśniającego, cyberprzestrzeń jest przecież dla większości ludzi problemem obojętnym a wręcz niedefiniowalnym, lecz poprzez fakt, że istnieje okazuje się, iż jest ona ważnym składnikiem współczesnego myślenia. Działając jak figura retoryczna, metafora, synekdocha, cyberprzestrzeń bierze udział w procesie myślenia nie tylko - lub być może przede wszystkim - jednostek lecz i społeczeństwa. Staje się ona terminem, który umożliwia zrozumienie określonych procesów, które wspólnie określa się jako proces globalizacji. Proponujemy myślenie o cyberprzestrzeni jako o tworze językowym, jako o zmarszczce na powierzchni społecznej rzeczywistości języka, jako o przejęzyczeniu języka rzeczywistości. Tym samym możemy używać narzędzi operujących kategoriami tekstu, znaku. Tak rozumiana cyberprzestrzeń pojawi się jako to, co Genette³⁸³ mówiąc o poezji określił jako rozsunięcie, odstępstwo (*l'ecart*). Poezja jest swego rodzaju błędem pośród języka prozy, jest także jego transgresją. Podobnie cyberprzestrzeń jest rozsunięciem, przekroczeniem zastanej społecznej rzeczywistości. Jest ona zmarszczką, wyrażeniem nonsensownym - błędem abject, grymasem, nadmiarem, śmiechem powołującym do życia sens - który by można go zrozumieć należy umieścić w kontekście sensu, który ona sama wytworzy. W tym konkretnym wypadku, mamy dwie możliwości, jakie oferuje cyberprzestrzeń.

Pierwszym z nich jest wzmocnienie sensu, z którego się wynurzyła. Mówimy tu o sensie społeczno – ekonomicznym. Istniejąca rzeczywistość, już od dawna odczuwała brak narzędzia, terminu, którym mogła by się określić. Tym samym cyberprzestrzeń stała się rysą na powierzchni tejże rzeczywistości, która choć językowo wybrakowana, używała innych metafor na opisanie samej siebie. Cyberprzestrzeń wytwarzając skurcz i element nonsensu zwróciła tylko uwagę na siebie, dzięki temu rzeczywistość uzyskała termin, którym może się posługiwać, uzyskała swe imię, choć już wcześniej istniały warunki, konotacje, które to imię wypełniły. W tym wypadku cyberprzestrzeń możemy jeszcze scharakteryzować jako twór postmodernistyczny. Cyberprzestrzeń tak rozumianą traktujemy jako specyficzną i autonomiczną formę symulakrum. Drugim sposobem jest potraktowanie cyberprzestrzeni jako zupełnie nowej jakości. Jej nonsensowność, przejęzyczenie zakłócające sens języka społecznego spowodowało wytworzenie się nowego sensu, tym razem zupełnie nowego, pustego znaczącego. Cyberprzestrzeń dopiero powoli zaczyna wbudowywać w siebie konkretne już istniejące pojęcia, terminy, denotaty oraz co najważniejsze tworzyć nowe. Nie tylko jak w pierwszym przypadku obejmuje sobą inne terminy, lecz sama staje

³⁸³ G. Genette, *Langage poetique, poetique du langage* [w:] J. Kristeva, J. Rey-Debove, D. J. Umiker, (ed.) *Essays in Semiotics-Essais de semiotique*, The Hauge-Paris, Mouton 1971

w środku nowego pola semantycznego, do którego zmierzają inne znaki, stając się figurą retoryczną tym razem charakterystyczną dla tego co ma nadejść - epoki post - postmodernistycznej. Cyberprzestrzeń generuje nowe asocjacje pomiędzy już istniejącymi oraz zupełnie nowe modele patrzenia na podmiot i rzeczywistość.

5. TOŻSAMOŚĆ PODMIOTU WIRTUALNEGO

Zredukowanie człowieka do informacji i stworzenie mu pewnego zamkniętego uniwersum dobrze pokazuje J.D. Bolter³⁸⁴. Znamienne jest, że maszyna jest tu widziana jako partner człowieka a nie tylko narzędzie³⁸⁵. Najważniejszą tezą Boltera jest stwierdzenie o "technologii definiującej", to jest technologii, która wywołuje przemożny wpływ na epokę czy też epoki, w których zaistniała.³⁸⁶ Wrzeczono, koło garncarskie, zegar, maszyna parowa czy wreszcie komputer są takimi definicjami epoki - wpływają na myślenie filozofów i naukowców, a także na sposób i styl życia zwykłych ludzi. Tymi ludźmi, żyjącymi w epoce

³⁸⁴ J.D.Bolter, *Człowiek Turinga*, tłum. T. Goban-Klas, PIW, Warszawa 1990

³⁸⁵ B. Reeves, C. Nass, *Media i ludzie*, tłum. H. Szczerkowska, PIW, Warszawa 2000

³⁸⁶ J.D.Bolter, *Człowiek Turinga...dz.cyt. s.*,39

komputerów są - jak ich nazywa Bolter - "ludzie Turinga", o których pisze: "Obiecując zastąpienie człowieka (lub grożąc nim), komputer podsuwa nam nową definicję człowieka jako "procesora informacji", a przyrody jako "informacji do przetwarzania". Tych, którzy akceptują ten pogląd nazywam ludźmi Turinga. (...) Wszyscy możemy stać się ludźmi Turinga, jeśli nasza współpraca z komputerem ma charakter osobisty i trwa odpowiednio długo, jeśli zaczynamy myśleć i mówić w kategoriach sugerowanych przez maszynę"³⁸⁷. Wyraźnie widać, że tym, co może - lecz nie musi - stać się z człowiekiem, jest jego "komputeryzacja". Podmiot nie będzie już maszyną, tak jak pisali o tym Kartezjusz czy Le Mettrie, to jest nie będzie przedmiotem, w którym istnieje rozumna dusza, lecz to właśnie owa dusza, a ściślej rozum stanie się maszyną. Cechy tego nowego rozumu, tego nowego podejścia do świata i do innych ludzi odpowiadają światu, jaki kreuje komputer. Człowiek Turinga posługuje się zatem innym rozumieniem przestrzeni. Nie jest to przestrzeń nieograniczona, przestrzeń nowoczesnej fizyki, lecz raczej powrót do starożytnego i średniowiecznego obrazu świata otoczonego kryształowymi sferami. Przestrzeń komputera, którą aplikuje do swego życia człowiek opisywany przez Boltera jest logiczna i matematyczna. Jest ona tworem, dzięki któremu i z którego tworzy się rzeczy - programy komputerowe. Logiczność przestrzeni wpływa na rozumienie czasu, dzieje się z nim to samo, staje się abstrakcyjnym i matematycznym pojęciem, surowcem, dzięki któremu można zarabiać i który wpływa realnie - dzięki jego skracaniu - na szybkość pracy maszyny i człowieka. Czas - jak pisze Bolter - jest zarówno miarą postępu, surowcem jak i produktem. Podobna zmiana dotyczy języka, programowanie komputera wymaga przecież wykorzystania jakiejś formy zapisu zrozumiałego przez maszynę. I znów, ażeby napisać kod programu umysł człowieka musi poddać się maszynie. Język staje się już nie tylko narzędziem interakcji, lecz algorytmicznym schematem, dzięki któremu komputer może zrozumieć człowieka i pracować. Niestety nie można mówić tu o interakcji między maszyną a człowiekiem, lecz o faktycznym wpływie i narzucaniu pewnych schematów pojęciowych umysłowi ludzkiemu. Od wieków pracując nad rozszyfrowaniem świata człowiek widział go jako nieograniczony, dynamiczny i nieskończony twór. Tymczasem - wedle sugestii Boltera - dzięki maszynie musiał wrócić do zamkniętego, logicznego, ograniczonego i racjonalnego aż do granic możliwości świata algorytmu. Zaczął liczyć się tylko schemat, szybkość i binarna logika liczb. Takim światem i takim stanem umysłu musiał zapłacić człowiek za możliwość stania się twórcą komputerów, programów, gier. Efekt: "Człowiek rodzi się jako przetwarzacz informacji, z pustym magazynem pamięci,

³⁸⁷ *Tamże*, s. 43

i programuje sam siebie, by jako osoba dojrzała móc rozwiązywać problemy"³⁸⁸. Człowiek Turinga jest pustym, niezaangażowanym, pozbawionym emocji, logicznym twórcą. Pozbawiony "faustowskiego zainteresowania światem", który jawi mu się jako bezduszna, ahistoryczna gra, którą można tworzyć wciąż od nowa. Budując komputer, człowiek stworzył podwaliny swojego nowego środowiska, lecz nie tylko tego, w którym przyjdzie mu żyć. Zrobił coś więcej stworzył aktywnego Wielkiego Innego, który patrzy na niego coraz bardziej świadomie. Zaistnienie maszyny o potencjalnie nieograniczonych możliwościach naruszyło naturalny porządek rzeczy zaburzając podstawowe relacje stwórcy - stworzenie, żywe - nieożywione. Nowy porządek symboliczny, w który wkroczył człowiek wraz z nastaniem ery komputera stał się o tyle odmienny od innych ludzkich twórców, że jest on potencjalnie interaktywny. Redukcja jak już widzimy, nie tylko człowieka do tekstu i informacji, lecz redukcja świata do maszynowych ograniczeń wyraźnie dowodzi, że spojrzenie Innego coraz aktywniej partycypuje w życiu jednostki.

Zatem w epoce komputerów dominował skrót, metonimia - człowiek metonimiczny. Tymczasem w latach dziewięćdziesiątych powstało nowe zjawisko zwane Internetem, cyberprzestrzenią czy najszerzej specyficznym środowiskiem medialnej symulacji,³⁸⁹ symulacją, słowem przestrzenią zduplikowanej kultury, którą się zajmujemy w naszej pracy. Lou Gerstner ujął to tak: "Znajdujemy się w tej chwili (rok 1997 - przyp. G.K.) na kolejnej wielkiej fali technologicznej: rozkwitu potężnych globalnych sieci w rodzaju Internetu. Dzieje się tu coś niezwykle ważnego. Sieci obalają fizyczne bariery dzielące narody, rynki, kultury i ludzi. Możliwość łączenia (connectivity) zmieni wszystko: sposób naszego dostępu do rozrywki i wzajemnych między nami oddziaływań"³⁹⁰. Publikacja Charlesa Jonschera "*Życie okablowane*" skąd zaczerpnięty jest powyższy fragment pokazuje nową drogę rozumienia świata współczesnego, w którym już nie pojedynczy komputer, nie indywidualistyczny, skończony i logiczny świat, lecz kosmos wszechpołączeń sieciowych istnieje jako przestrzeń aktywności człowieka. Podmiot w Sieci staje się odwrotnością człowieka Turinga. Tam gdzie dawniej istniały logiczne schematy myślenia i zamknięte drogi algorytmicznej interakcji, znajdują się teraz otwarte możliwości praktycznie nie ograniczonych niczym interakcji. Sieć jest moim życiem, Sieć jest moim domem, w Sieci nie liczą się instytucje, lecz obywatele - te hasła to sygnały narodzin nowego sposobu myślenia. Stanowią one powrót do otwartego

³⁸⁸ J.D.Bolter, *Człowiek Turinga...*dz.cyt., s. 319

³⁸⁹ E. Dyson, *Wersja 2.0. Przepisna życie w epoce cyfrowej*, tłum. G. Grygiel, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s.9

³⁹⁰ Ch. Jonscher, *Życie okablowane*, tłum. L. Niedzielski, Muza S.A., Warszawa 2001, s. 241

wszechświata, do swobodnych przepływów idei i pomysłów, do komunikacji z każdym, wszędzie i o każdej porze. Wraz z nastaniem sieci pojawiła się nowa mentalność człowieka współczesnego, człowieka sieciowego. Przede wszystkim zmieniło się samo nastawienie do komputera. Nie jest on już traktowany jak obraz zamkniętego wszechświata, lecz raczej jako część całości. Dzięki temu nastąpiło uwolnienie się spod władzy logiki binarnej na rzecz logiki rozmytej, nie nakazującej, lecz sugerującej. Nazwaliśmy owego człowieka sieciowym, lecz teraz postaramy się doprecyzować to określenie. Otóż wydaje się, iż w Sieci istnieją przynajmniej dwa obrazy człowieka. Nazwiemy je: człowiekiem metonimicznym i metaforycznym. Metonimię rozumiemy tu jako skrót, redukcję, zastąpienie całości przez część, pars pro toto, metaforę natomiast jako przeciwieństwo metonimii - coś całościowego i ogólnego. Podmiot metonimiczny odpowiada bolterowskiemu „człowiekowi Turinga” zamkniętemu i wyalienowanemu. Jednocześnie jest to model odpowiadający współczesnemu rozumieniu podmiotu wykorzystującego nowe technologie tylko w warstwie informacyjnej, bez szukania głębszego kontaktu i obojętnego na zakładanie wspólnot. Podmiot metaforyczny przeciwnie, odpowiada „usieciowionemu” człowiekowi, pragnącemu głównie dzięki warstwie mediacyjnej wykorzystać dostępne technologie do kontaktu z jak największą ilością innych. Tworzenie modelu tożsamości zarówno człowieka metonimicznego jak i człowieka metaforycznego nazwiemy procesem konstruowania tożsamości człowieka wirtualnego.

Sheryl Turkle pisze: „By opisać to, co się stało musimy powiedzieć, że przesunęliśmy się od modernistycznej kultury obliczeń do postmodernistycznej kultury symulacji”.³⁹¹ Modernistyczna kultura kalkulacji wiązała się z pierwszymi użytkownikami i twórcami komputerów. Wielkie maszyny i ogromne hale, skomplikowane programy pisane w jeszcze bardziej skomplikowanych językach programowania wskazywały, że komputer będzie gigantycznym narzędziem obliczeniowym. Tymczasem gwałtowny postęp w miniaturyzacji i rozwoju mocy maszyn pozwolił na wytworzenie nowego obrazu komputera jako małego, prostego w obsłudze i co najważniejsze dającego się połączyć z innymi urządzeniami. Komputery zmniejszają się, sieci coraz ciasniej oplatają świat. Podmiot staje się już nie tylko problemem dyskusji postmodernistów, lecz genetyków i techników. Turkle zwracając uwagę na ten fakt, zauważa, iż dzięki komputerom, które są „przedmiotami postmodernistycznymi”, dzięki ich możliwościom sieciowym kawiarniane dyskusje poststrukturalistów czy postmodernistów przestały być cczą gadaniną a zaczynają być rzeczywistością.³⁹² Lecz, pamiętajmy rzeczywistością symulacji, w której „(...) stare różnice pomiędzy tym, co

³⁹¹ S. Turkle, *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*, Touchstone, New York 1997, s. 20

³⁹² *Tamże*, głównie cz. I *The Seduction of the interface*

specyficznie ludzkie a tym, co specyficznie technologiczne stają się bardziej złożone. Zatem „Czy żyjemy na ekranie (on screen) czy w ekranie (in screen)?”³⁹³ – pyta Turkle. Zatarcie się granic pomiędzy w zasadzie wszystkimi dotychczasowymi opozycjami podtrzymującymi rzeczywistość postawiło pytanie o sposób życia podmiotu. Skoro jego definicja kulturowa - jako jednostki zamieszkującej określony obszar, w określonym czasie i powiązanej określonymi społecznymi więzami z fizycznym otoczeniem - stała się dyskusyjna, należy znaleźć nową formułę tożsamości dla nowego podmiotu. Turkle zauważa fakt, iż we współczesnym dyskursie o podmiocie dominują - wskazywane już wcześniej - pojęcia fragmentaryzacji, elastyczności, multiplikacji i heterogeniczności.³⁹⁴ Internet stał się jeszcze jednym elementem, dzięki któremu podmiot może myśleć o swojej tożsamości w kategoriach multiplikacji, uzależnienia od nieustannej zmiany. Dzięki niemu ludzkość dostała do ręki „znaczące społeczne laboratorium do eksperymentowania z konstruowaniem i rekonstruowaniem jaźni, co jest charakterystyczne dla życia w postmodernizmie. W tej wirtualnej rzeczywistości, dokonujemy samo - modelowania i samo - kreowania”.³⁹⁵ Jako przykłady takiej laboratoryjnej pracy z własną jaźnią najczęściej podaje się gry typu Multi User Domain czy kanały Internet Relay Chat. Są to przestrzenie, w których definicja własnego „ja”, „ja”, które zostanie odebrane przez innych uczestników interakcji jest najbardziej zaawansowana. Życie „na ekranie” pozwala na modelowanie przez podmiot swojego charakteru, wizerunku, imienia, przeszłości, języka, poglądów, religii i całej masy innych elementów, z których może składać się tożsamość. Fakt, że jest ona ograniczona poprzez wymogi programu i maszyny tylko czasowo wpływa na jej niedoskonałość. Wkroczenie nowych technik być może usunie wiele niedogodności. Patricia Wallace podkreśla jednak, iż mimo, że w sieci zachodzi w sposób naturalny i przyspieszony „wzorec zmiany postaw” określany jako MAMA (moratorium/achievement), gdzie „okres moratorium w tym cyklu oznacza poczucie zwątpienia i niepewności, co o tego, kim jesteśmy i co powinniśmy zrobić z naszym życiem. Kiedy znowu sobie wszystko poukładamy, przybieramy nową tożsamość, któremu to stanowi towarzyszy głębokie poczucie własnego „ja”³⁹⁶, zmiany pseudonimów sieciowych oraz sieciowych tożsamości są rzadkie.³⁹⁷ Podmiot wkłada wiele pracy w wykreowanie swej postaci, które może „żyć” przez długie lata w cyberprzestrzeni, jednocześnie jednak nie wolno zapominać, iż taka wirtualna postać

³⁹³ *Tamże*, s. 21

³⁹⁴ *Tamże*, s. 178

³⁹⁵ *Tamże*, s. 180

³⁹⁶ P. Wallace, *Psychologia Internetu*, tłum. T. Hornowski, Rebis, Poznań 2001, s. 67

³⁹⁷ *Tamże*, s. 43

(avatar) wyrabia sobie własną pozycję w określonej przestrzeni Internetu. Keneth Gergen³⁹⁸ określa tożsamość internetową jako „pastisz osobowości,” (pastiche of personalities) i traktuje ego jako pustą tubę, przez którą w odpowiednim czasie wypowiadają się adekwatne postaci. „Rozmyta jaźń” lub „elastyczne ego” doskonale nadają się na odpowiedź na pytanie, „Która z tych postaci jest prawdziwa? To zależy wyłącznie od tego, w jakim jestem nastroju”. Skoro podmiot przyjmuje rozmaite tożsamości - co robił także w tożsamości dyskursywnej - jak może się zdefiniować jako podmiot. Wydaje się, że nie ma takiej potrzeby. Turkle pisze: „Z naszymi relacjami rozciągniętych przez cały świat i naszą wiedzą o innych kulturach relatywizującą nasze postawy i odrywającą nas od norm, żyjemy w stanie ciągłej konstrukcji i rekonstrukcji; to jest świat, w którym wszystko może być poddane negocjacji. (...) Centrum zniknęło”.³⁹⁹ Obszar Internetu stał się przestrzenią ciągłej zmiany, nie jest istotna ilość zmian i sposób w jaki będą się one odbywać, ważne jest tylko by były one możliwe, dzięki czemu podmiot jest w stanie spełniać swoje pragnienia. W wielu wypadkach takie rozmycie tożsamości wygląda jak w jednym z wywiadów opisanych przez Turkle, w którym młody człowiek stwierdza, iż na ekranie jego komputera ma pootwieranych wiele okien, a prawdziwe życie jest tylko jednym z nich. „I to niekoniecznie moim ulubionym”⁴⁰⁰ – dodaje. Elastyczność i heterogeniczność tożsamości opisywanej przez Turkle i przez innych internautów i badaczy⁴⁰¹ jest dominującym punktem widzenia. Mimo takich stwierdzeń, jakie

³⁹⁸ za: S. Turkle, *Life on the Screen...* dz. cyt. s. 256

³⁹⁹ *Tamże*, s. 257

⁴⁰⁰ *Tamże*, s. 13

⁴⁰¹ zob.: P. Lunenfeld (ed.) *The Digital Dialectic. New Essays on New Media*, Cambridge, Massachusetts, London, England, The MIT Press, 1999; P. Levy, *Collective intelligence. Mankind's emerging world in cyberspace*. Cambridge, Massachusetts, Perseus Books 1997; M. Heim, *Virtual realism*. New York, Oxford, Oxford University Press 1998; M. Stefik (ed.) *Internet dreams. Archetypes, myths, and metaphors*, Cambridge, Massachusetts, London, England, The MIT Press 1996; S. Bukatman, *Terminal identity. The virtual subject in post-modern science fiction*. Duke University Press, Durham and London 1993; M. Hopfinger (red.) *Nowe media w komunikacji społecznej XX wieku*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002; A. Gwóźdź (red.) *Pejzaże audiowizualne*, Universitas, Kraków 1997; T. Zasepa, *Internet. Fenomen społeczeństwa informacyjnego*, Święty Paweł, Częstochowa 2001; B. Reeves, C. Nass, *Media i ludzie...* dz. cyt.; B. Kita, *Między przestrzeniami. O kulturze nowych mediów*, Rabid, Kraków 2003; K. Loska, *Dziedzictwo McLuhana. Między nowoczesnością a ponowoczesnością*, Rabid, Kraków 2001; S. Juszczyk, *Człowiek w świecie elektronicznych mediów - szanse i zagrożenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2000; D. De Kerckhove, *Inteligencja otwarta. Narodziny społeczeństwa sieciowego*, tłum. A. Hildebrandt, R. Glegoła, Mikom, Warszawa 2001; D. De Kerckhove, *Powłoka kultury. Odkrywanie nowej elektronicznej rzeczywistości*, tłum. W. Sikorski, P. Nowakowski, Mikom, Warszawa 1996; D. Porter, (ed.) *Internet Culture*, Routledge, New York London 1996; N. Postman, *Technopol*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, MuzaSA, Warszawa 1995; K. Wilkoszewska (red.) *Piękno w sieci*, Universitas, Kraków 1999; R. Kluszczyński, *Spółczesność informacyjna, cyberkultura, sztuka multimedialna*, Rabid, Kraków 2001; P. Sitarski, *Rozmowa z cyfrowym cieniem*, Rabid, Kraków 2002; K. Banaszkiewicz, *Nikt nie rodzi się telewidzem*, Nomos, Kraków 2000; Z. Rosińska, *Blaustein. Koncepcja odbioru mediów*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001; A. Gwóźdź (red.) *Widzieć, myśleć, być. Technologia mediów*, Universitas, Kraków 2001; A. Gwóźdź, P. Zawojski (red.) *Wiek ekranów...* dz. cyt., E. Davis, *Technoza*, tłum. J. Kierul, Rebis, Poznań 2002; M. Castells, *Galaktyka internetu*, tłum. T. Hornowski, Rebis, Poznań 2003; J. C. Hertz, *Wędrowki po internecie*, tłum. P. Sitarski, Yysk i S-ka, Poznań 1999; A. Toffler, *Trzecia fala*, tłum. E. Woydyło, PIW, Warszawa 1986

wypowiada Esther Dyson mówiąca o tym, że „sieć nie zastępuje stosunków międzyludzkich, jest tylko jednym ze sposobów ich podtrzymania, podobnie jak telefon”⁴⁰² także ona sama zauważa, że świat Internetu nie polega na swej historii, lecz na swych obywatelach⁴⁰³, a tych charakteryzuje właśnie owa elastyczność. Zarówno w kontaktach z innymi jak i z samymi maszynami. Całokształt takiego interakcyjnego środowiska zaprezentował Nicolas Negroponte określając je jako „cyfrowe życie”⁴⁰⁴. Opisał on świat współczesny w kategoriach dostępnych i przyszłych technologii, które odpowiednio wprowadzane w życie oraz odpowiednio wykorzystywane zmieniają je, tworząc nowe techno - środowisko, w którym podmiot dowolnie będzie dysponował informacją. Dominujące w nim będą takie składniki jak decentralizacja, globalizacja, dostęp, mobilność, zmiana a technologia cyfrowa stanie się „naturalną siłą wiodącą ludzi do lepszej harmonii”⁴⁰⁵. W pewnym sensie taka przyszłość przywołuje na myśl technokratyczne zapędy Saint - Simona, globalne społeczeństwo Znanieckiego lub noosferę Teilharda de Chardin, jednak to, o czym pisał Negroponte staje się powoli realne. Komputer, Internet zaczynają wtórnie oddziaływać na rzeczywistość, zaczynają ją kształtować w sposób coraz bardziej namacalny. Już nie tylko świat wewnątrz maszyny, „na” czy „w” ekranie jest tym, w którym podmiot dokonuje najrozmaitszych eksperymentów ze swoją tożsamością, teraz także świat rzeczywisty, real life, i fizyczny podmiot doświadczają na sobie zmian technologicznych. Technologia - zwłaszcza technologie teleinformatyczne - nie doprowadziły do zamiany całych społeczeństw w gigantyczne supermaszyny, jednak narzuciły im pewne środowisko i określone możliwości⁴⁰⁶. Jak donosi prasa⁴⁰⁷, niedługo w całym kraju zamontowane zostaną najnowsze plazmowe plakaty reklamowe firmy Thinking Pictures. Cała istota tychże urządzeń zasadza się na fakcie iż będą one za pomocą swych czujników rejestrować każdego przechodnia, ilość wyświetlonych reklam oraz zapisywać czas spędzony przed „plakatem”. Krótka notka kończy się stwierdzeniem, iż „koszt dotarcia do tysiąca osób zainteresowanych produktem to zaledwie czterdzieści złotych.”. Komputery i sieci skanują świat, który je otacza zbierając jak najwięcej informacji o swych twórcach. Tymczasem owi twórcy prowadzą coraz częściej życie w świecie innym niż rzeczywistość ich otaczająca lub przynajmniej czynią takie próby lub ujmując rzecz bardziej prawdziwie - próbują z rzeczywistości uczynić wirtualność.

⁴⁰² E. Dyson, *Wersja 2.0...dz. cyt.*, s. 161

⁴⁰³ *Tamże*, s. 270

⁴⁰⁴ N. Negroponte, *Cyfrowe życie*, tłum. M. Łakomy, KiW, Warszawa 1997

⁴⁰⁵ *Tamże*, s. 188-190

⁴⁰⁶ por. J. Ellul, *The Technological System, Continuum-New York, New York 1980*

⁴⁰⁷ Newsweek, 20.02.03, s.4

Opis współczesności dokonany przez Castellsa⁴⁰⁸ w terminach fluktuacji i przepływów gotówki oraz informacji na poziomie społeczno - ekonomicznym, bardzo dobrze stosuje się również do cyberprzestrzeni oraz całego medialnego symulakrum. Możliwości jakie daje podmiotom globalizacja rozumiana jako proces bądź procesy występujące w świecie realnym, znajdują także swe odpowiedniki w układach symulakrycznych. Głównym terminem opisującym przede wszystkim tożsamość współczesną – zarówno na płaszczyźnie realnej jak i wirtualnej - jest pojęcie „nomady”, wiecznego wędrowcy, koczownika. Charakterystyczna cecha nomadyzmu - przemieszczanie się z miejsca na miejsce - staje się metaforą współczesności, będącej rzeczywistością swobodnego komunikowania, swobodnego poruszania się, dowolnego zmieniania miejsca pracy, partnerów, zainteresowań. Termin ten odnosi się także do dwóch istotnych elementów to jest do struktury tożsamości podmiotu i do związanego z nią problemu narracji. Jeden z teoretyków mediów Pierre Levy stwierdza, iż „ponownie staliśmy się nomadami”⁴⁰⁹ lecz nie jest to nomadyzm oparty na przemieszczaniu się z jednego miejsca w drugie lecz „przemierzanie uniwersów problemów” czy „krajobrazów znaczeń”⁴¹⁰. Nomadyzm odnosi się tu do określonej także i w naszej pracy przestrzeni medialnej, przestrzeni iluzji, w której podmiot rządzi się opisywanymi powyżej i charakteryzowanymi poniżej prawami. Nomadyzm dotyczy w tym momencie sposobu myślenia i odczuwania przez podmiot odpowiedniej przestrzeni, o specyficznych możliwościach, która zmienia się szybciej niż sam podmiot. Dlatego jak twierdzi Levy i „my się poruszamy”.⁴¹¹ W tym miejscu dotykamy problemu, który pozwolił Virilio na stworzenie nauki nazwanej przez niego „dromologią”⁴¹², nauką o prędkości. Przemieszczanie się straciło swój status geograficzny i przestrzenny. „Centrum wszechświata nie jest już geocentryczna ziemia lub antropocentryczny człowiek. Jest nim teraz świetlisty (luminous) punkt helio - centryzmu lub lepiej lumino – centryzmu (...)” jak stwierdzi Virilio. Ta świetlistość to oczywiście odniesienie do prędkości światła, która jest dzisiaj jedyną miarą jaką można mierzyć świat. Virilio odnosić się wydaje zarówno do świata realnego jak i medialnego, lecz jednocześnie ów świat dromologiczny nakłada się zarówno na świat rzeczywisty jak i medialny, tworząc wspólną im przestrzeń przemieszczania się łączącą interfejsem oba światy. Virilio pisze: „Klasyczna opozycja pomiędzy pojęciem ciągłości pola

⁴⁰⁸ M. Castells, *Galaktyka internetu...dz. cyt.*, tegoż: magazyn sztuki

⁴⁰⁹ P. Levy, *Collective intelligence...dz.cyt.*, s.XXII

⁴¹⁰ *Tamże*

⁴¹¹ *Tamże*

⁴¹² P. Virilio, *Lost Dimension, Semiotext(e)*, New York 1991, s. 45

i nieciągłością punktów jest sama w sobie bardziej niejasna niż pojęcie interfejsu (...) teoretyczne i praktyczne pojęcie interfejsu, tej drastycznie nowej powierzchni, która anuluje klasyczny podział miejsca, chwili lub obiektu (...) na rzecz prawie natychmiastowej konfiguracji, w której obserwujący i obserwowany są połączeni i zmieszani ze sobą przez zakodowany język, z którego powstają niejasne interpretacje reprezentowanych form - obrazów, niejasności, które powracają w mediach audio - wizualnych (...)”⁴¹³. Przestrzeń audio - wizualna staje się przestrzenią czasową, ciągłą, obszar natychmiastowego kontaktu i natychmiastowego przemieszczenia się w inną przestrzeń, Virilio opisuje więc nowy rodzaj środowiska, w którym „czas raczej niż przestrzeń tworzy „powierzchnię”⁴¹⁴. Prędkość przemieszczania się jest dla Virilio kwestią nie tyle ekonomiczną i społeczną lecz raczej filozoficzną, jest tym na czym opiera się współczesny świat. „Prędkość ostatecznie pozwoli nam zatkać dziurę między fizyką a metafizyką”⁴¹⁵ powiada Virilio mając na myśli fakt powiązania osiągnięć fizyki kwantowej z filozofią. Tym razem nie język, nie ciało lecz właśnie prędkość jawi się jako dominujący element rzeczywistości, lub też nie - rzeczywistości, symulakrum, specyficznej przestrzeni egzystencji podmiotu objawiającego się jako „form - image” na płaszczyźnie interfejsu. Czas zatem przestał być prostym, eisteinowskim wymiarem, a stał się „jakościowym sposobem mierzenia przestrzeni”⁴¹⁶. Zarówno dla Virilio jak i dla Levyego przemieszczanie się nie oznacza opuszczania konkretnego, fizycznego miejsca i wydaje się, że przyjęcie takiej właśnie perspektywy - przy jej całościowym odniesieniu do podmiotu - pozwala inaczej spojrzeć nie tylko na sam podmiot ale i na całą kulturę. Propozycje Levyego dotyczące podziału przestrzeni - przestrzeń ziemską, terytorialną, handlową i wiedzy⁴¹⁷ - nie są być może specjalnie nowatorskie, jednak chodzi tu raczej o zwrócenie uwagi na możliwość zaistnienia podmiotu w określonym - w tym wypadku medialnie czy szerzej wirtualnie - świecie, w którym pojawiają się zupełnie inne możliwości. Levy pisząc, iż „ten nowy nomadyzm nie rozwija się wewnątrz żadnych terytoriów geograficznych, instytucji ani państw lecz wewnątrz niewidzialnej przestrzeni rozumienia, wiedzy i siły intelektu” jednocześnie zauważa, iż to właśnie w takiej przestrzeni „nowe jakości bycia i nowe drogi tworzenia społeczeństwa będą się rozwijać i powstawać”.⁴¹⁸ Oczywiście znać tu echo teorii czy to Durkheima, Menheima czy Teilharda de Chardin i to właśnie bardziej w koncepcji

⁴¹³ *Tamże*, s. 51-52

⁴¹⁴ *Tamże*, s.53

⁴¹⁵ *Tamże*, s. 63

⁴¹⁶ *Tamże*, s. 97

⁴¹⁷ P. Levy, *Collective intelligence...dz.cyt.*, s.131 i nast.

⁴¹⁸ *Tamże*, s. XXV

Levyego niż Virilia te klasyczne idee odżywają. Levy podchodzi bardzo idealistycznie do możliwości oferowanych przez cyberprzestrzeń, zdaje się wierzyć w wytworzenie wspólnej dla całej ludzkości „estetycznej i etycznej” „inteligencji kolektywnej”⁴¹⁹ mającej na celu połączenie wszystkich ludzi na całym świecie w jednym tylko zadaniu tworzenia wiedzy i bycia razem. Zdając sobie sprawę z faktu, iż jego projekt jest utopijny – choć jak mówi „osiągalny”⁴²⁰ - wpisuje się tym samym w Oświeceniowy projekt emancypacji ludzkości⁴²¹ i tu właśnie zaczyna się interesujący z naszego punktu widzenia paradoks. Oto mamy projekt nieco kosmiczny, porównywalny z „miastami - utopiami”, mający wyzwolić ludzkość z iluzji ograniczenia i wprowadzenia jej na drogę doskonałości, jedności i wiedzy (nota bene bardzo często u Levyego ale i u innych autorów pobrzmiewa ton nieco mistyczny) a z drugiej strony Levy pisze: „Nie jesteśmy już dłużej w czasie historycznym, z jego odniesieniem do pisma, miasta, przeszłości lecz wewnątrz poruszającej się i paradoksalnej przestrzeni, która przychodzi do nas z przyszłości” i dalej: „Znaki poruszają się”.⁴²² Wtórzuje mu Virilio: „Wraz z upadkiem miejskiej mentalności i osiowości, symboliczna i historyczna referencja zaniknie pierwsza”. Stanie się tak gdyż „Od teraz, jesteśmy bezpośrednio lub pośrednio świadkami współprodukowania zmysłu rzeczywistości, w którym bezpośredniość i mediatyzacja percepcji zlewają się ze sobą w natychmiastową reprezentację przestrzeni i otaczającego środowiska. Wielki podział - pomiędzy rzeczywistością czasu i odległością przestrzeni oraz dystansu licznych video - graficznych info - graficznych reprezentacji - skończył się. Bezpośrednia obserwacja widzialnych fenomenów zaniknęła na rzecz tele - obserwacji, w której patrzący nie ma bezpośredniego kontaktu z obserwowaną rzeczywistością”⁴²³. Reakcja Virilia na otaczającą go rzeczywistość czy też quasi - rzeczywistość jest jednak bardziej konsekwentna niż Levyego. Kładzie on nacisk na zapośredniczenie istniejące w kulturze wysokiej semiotyczności i jego tezy zrywające z historycznością i symbolem wydają się jak najbardziej na miejscu. Tymczasem Levy wpisując się w projekt Oświecenia a jednocześnie zrywając z narracją wydaje się chcieć połączyć obie te wizje w jednej, mistycyzującej wersji „kolektywnej inteligencji”. Wydaje się, że postępuje on na sposób Giddensa pragnącego uratować i totalność narracji i wolność wyboru. Z tego punktu widzenia „kolektywna inteligencja” to jeszcze jedna narracja i to może nie tyle emancypacyjna

⁴¹⁹ *Tamże*, s. 10

⁴²⁰ Levy 180

⁴²¹ *Tamże*, s. 251

⁴²² *Tamże*, s. XXV

⁴²³ P. Virilio, *Lost Dimension ...dz.cyt.* s. 30-31

co teleologiczna⁴²⁴ z wyraźną wizją specyficznego raju, wystarczy spojrzeć na progres rozwoju antropologicznego prezentowany przez Levyego, by odnieść wrażenie, iż dąży on jeśli nie do raju teleologicznego to na pewno do utopijnego społeczeństwa doskonałego. Widać to również na przykładzie tożsamości podmiotu: Levy podkreśla znany nam już fakt identyfikacji społecznej wynikającej ze statusu w społeczeństwie kapitalistycznym, która to tożsamość w następnym etapie kolektywnej inteligencji zamienić się ma na „tożsamość opartą na wiedzy”⁴²⁵ zakładającą wykorzystywanie swoich umiejętności do współpracy z innymi i tym samym zapewnianie ciągłego rozwoju ludzkości a jednocześnie definiowanie podmiotu przez jakość i rodzaj jego umiejętności. Taki rodzaj określania podmiotu spełnia wymogi projektu Oświeceniowego, lecz kłóci się nieco z innymi tezami Levyego. „Inteligentne społeczeństwo” - pisze Levy - „opisane w tej książce nie może być redukowane do statusu konwencjonalnej kultury. W inteligentnym społeczeństwie istotne jest permanentne negocjowanie rzeczy, języka, ról indywidualnych, identyfikacji i definicji obiektów, reinterpretacji pamięci. Nic nie jest stałe. (...) Przeszliśmy od Kartezjańskiego cogito do cogitamus. Daleko od mieszania indywidualnej inteligencji w jakąś nierozróżnialną magmę, inteligencja kolektywna jest procesem wzrostu, podziału i wzajemnego ożywienia indywidualności”⁴²⁶ Istotne dla nas wydają się słowa traktujące o „reinterpretacji pamięci” przy jednoczesnym zapewnieniu o braku stałości. Oczywiście wiadome jest iż pamięć jest aktywna, wpisują się do niej coraz to nowe zdarzenia, jednak w takiej płynności i wymianie o jakiej pisze Levy i jednoczesnej zgodzie na brak czy też na odgrywanie mniejszej roli przez warunki geograficzne przy określaniu tożsamości wydaje się, że kolektywna inteligencja raczej będzie pozwalała na zatracenie tożsamości niż na jej zbudowanie. Uwaga Levyego iż: „Łatwiej jest kurczowo trzymać się archaicznych wyobrażeń i stabilnej tożsamości niż produkować dynamiczne i zmienne tożsamości”⁴²⁷ wydaje się tylko to potwierdzać. Zatem konflikt jest jasny, z jednej strony narracja kolektywnej inteligencji a z drugiej płynna tożsamość oparta na wiedzy, a zwróćmy uwagę, że jeśli będzie to podstawą tożsamości nie uzyska ona w zasadzie nigdy stabilności, gdyż w propozycji Levyego wiedza ma być cały czas pogłębiana i powiększana, przy jednoczesnym czerpaniu jej zarówno od innych jak i z całej zbiorowej inteligencji. Zapewnia to tylko ciągłą zmianę tożsamości podmiotu, jako ciągły ruch podmiotowości. Propozycja Levyego dotycząca czterech rodzajów przestrzeni

⁴²⁴ P. Levy, *Collective intelligence...* dz.cyt, por. rozdz. 5

⁴²⁵ *Tamże*, s. 12

⁴²⁶ *Tamże*, s. 17

⁴²⁷ *Tamże*, s. 37

odpowiada czterem rodzajom tożsamości.⁴²⁸ I tak przestrzeń ziemską odpowiada tożsamości nomadycznej w sensie antropologicznym i archeologicznym, definiowanej przez przynależność do określonego klanu, totemu, posiadającej własne mity i rytuały, w której obszarem działania i życia jest cały kosmos. Kolejna związana z terytorium tożsamość charakteryzuje się przypisaniem do ziemi, określonego państwa, narodu, definiowana jest przez wynalazki takie jak pismo czy geometria. Z kolei trzecia tożsamość związana z przestrzenią towarów, charakteryzuje się przynależnością do określonej klasy społecznej a jej głównymi wyznacznikami są ustrój kapitalistyczny i system ekonomiczny. I wreszcie czwarta, ostatnia tożsamość istnieje w przestrzeni wiedzy, charakteryzuje się określonymi umiejętnościami, współpracą, nomadyzmem a jej przestrzenią egzystencjalną przede wszystkim jest cyberprzestrzeń i media. Levy tak ją charakteryzuje: „Wewnątrz przestrzeni wiedzy, tożsamość indywidualna jest organizowana wokół dynamicznych obrazów, które są wytwarzane poprzez eksplorację i transformację wirtualnych rzeczywistości, w których ona sama uczestniczy. Wirtualne ciało indywiduum może być widziane jako animowany obraz (...) w grze video. (...) Jednostka posiada wiele tożsamości w przestrzeni wiedzy (...) wewnątrz przestrzeni wiedzy, ludzkość staje się znów nomadyczna, pluralizuje swoje tożsamości, eksploruje heterogeniczne światy, sama jest heterogeniczna i wieloraka, w procesie stawania się, myślenia”.⁴²⁹ Wydaje się jasne, iż ujęcie tożsamości Levyego nie specjalnie odpowiada pojęciu tożsamości Ricoeura czy Habermasa ani nawet Giddensa. Podmiot „staje się molekularnym wektorem kolektywnej inteligencji, powiela swoje aktywne powierzchnie, współdzieli swoje interfejsy, cyrkuluje pomiędzy różnymi społecznościami, jednocześnie wzbogacając swoją i ich tożsamość.”⁴³⁰

Inny z krytyków cyberkultury, Michael Heim proponuje nieco inną wizję współczesności zdominowanej przez maszyny i komputery, jednak i u niego możemy znaleźć konflikt pomiędzy narracją a współczesnością. Heim nakreśla trzy drogi rozwoju współczesnego skomputeryzowanego świata, który widzi raczej przez pryzmat wirtualnej rzeczywistości określanej przede wszystkim przez interaktywność, immersję i „gęstość informacyjną”⁴³¹. Jednak rzeczywistość wirtualna, która jednak Heim wiąże na razie przynajmniej głównie ze sztukami audio - wizualnymi, stanowi tylko punkt wyjścia do dalszych rozważań skupiających się na nakreśleniu trzech głównych dróg dzisiejszego

⁴²⁸ *Tamże*, s. 151, rozdz. 9, por. tab. s.140

⁴²⁹ *Tamże*, s. 156-157

⁴³⁰ *Tamże*, s. 160

⁴³¹ M. Heim, *Virtual realism...*dz. cyt. s.7 i nast.; por.: M. Heim, *The Cyberspace Dialectic* [w:] P. Lunenfeld (ed.) *The Digital Dialectic...*dz. cyt.

myślenia o maszynie. Pierwszą z nich, którą nazywa „naiwnym realizmem”⁴³² zakłada, iż systemy medialne, zapośredniczają rzeczywistość, „tłumią rzeczywistość” i są tylko przeszkodą w poznaniu i odczuwaniu prawdziwego, realnego świata. Obawy naiwnych realistów przejawiają się między innymi w strachu przed zniszczeniem ludzkiego ducha w starciu z maszynami czy utracie kontroli nad własnymi ciałami gdy wprowadzone zostaną bio - i nano - technologie. Z kolei odmienne stanowisko proponują „sieciowi idealiści”⁴³³ wpadający w zachwyty nad osiągnięciami i możliwościami dzisiejszych komputerów zwłaszcza sprzęgniętych w potężne sieci komputerowe typu Internet. Dominuje tu przede wszystkim atmosfera wolności od realnego życia, od kontroli czy wreszcie od ciała. Tymczasem Heim proponuje trzecią drogę jaką jest „*virtual realism*”. Trudno przyznać szczególną oryginalność temu pogładowi, daleko mu do „realnej wirtualności” Castellsa, gdyż teza Heima wydaje się oczywista: jest to po prostu złoty środek. „To co nazwałem „paradoksalnym terytorium cyberprzestrzeni” (...) jest infopejzażem zawierającym zarówno ekstatyczne wzniesienia jak i beznadziejnie głębokie rozpadliny”⁴³⁴. Oczywiście pierwsze z tych określeń odnosi się do „sieciowego idealizmu” drugi natomiast do „naiwnego realizmu”. Stojąc po środku Heim naucza: „Jeżeli chcemy dobrze żyć, musimy zrozumieć tę podwójną naturę naszej pasji (to jest internetu - przyp. G.K.). Musimy z tym żyć. Musimy zachować równowagę pomiędzy entuzjazmem idealistów co do komputeryzacji życia a potrzebą zakorzenienia się głębiej w odczuwaniu rzeczywistości jako taki jak radzą realiści. Zachowanie tej niełatwej równowagi nazywam „wirtualnym realizmem”⁴³⁵. Propozycja Heima jest jednoznaczna: komputery tak ale nie za dużo gier. Nie można dać się zwariować i uznać maszyny za wszechmogące panaceum podobnie jak nie można dać się zastraszyć i nie wychodzić na ulice z obawy przed okiem Wielkiego Brata. Jednocześnie koncepcja ta skupia w sobie skrajną opozycję narracja - deixis, doradzając utrzymać równowagę Heim proponuje po prostu zdrowy rozsądek, jednak próba ta nie wydaje się również zbyt skuteczna. Posługując się przykładami głównie z dziedziny sztuki współczesnej Heim opisuje podmiot w określonym symulakrum wirtualnej rzeczywistości. I znów z jednej strony możemy zauważyć, że wirtualna rzeczywistość „zabiera nas głębiej - nie w naturę lecz w technologię” przy jednoczesnym ukazywaniu podobieństw wirtualnej rzeczywistości z szamanizmem czy różnymi religiami.⁴³⁶ Podmiot staje się „pokawałkowany, pocięty”⁴³⁷ a jego ciało

⁴³² M. Heim, *Virtual realism...* dz. cyt. s.37 i nast.

⁴³³ *Tamże*, s. 41-42

⁴³⁴ *Tamże*, s.43

⁴³⁵ *Tamże*

⁴³⁶ *Tamże*, s.73

wzmocnione „dzięki użyciu cyberciała”⁴³⁸, życie natomiast podlega „elektronicznej absorpcji” czyli jak to nazywa Heim „wirtualizacji” bądź „de - materializacji” co w efekcie oznacza „zanikanie natury”⁴³⁹. Idee te, mieliśmy już okazję zaobserwować wcześniej, tutaj jednak w omawianej koncepcji odpowiadają stanowisku idealistów. Jednak prócz tak wyraźnych śladów istnienia podmiotu wirtualnego, Heim cały czas postuluje istnienie narracji. Pisze: „Wirtualny realizm wymaga zdolności do rekonstruowania rzeczywistości poprzez komputery ale także oznacza podtrzymywanie ludzkiej tożsamości podczas wprowadzania technologii w nasze życie i naszego życia w technikę”⁴⁴⁰. Podmiot musi zatem zachować siebie samego, swą tożsamość, w momencie gdy świat coraz bardziej zaczyna przypominać gigantyczną elektroniczną pajęczynę. Sposobem na to jest ujęcie otaczającej podmiot zmediatyzowanej rzeczywistości z szerszej perspektywy, z perspektywy narracyjnej historii. Najważniejsze dla wirtualnego realizmu – jak podkreśli Heim - jest poczucie historii⁴⁴¹, poczucie perspektywy, która pozwoli jednocześnie na pamięć o tym, że nawet w kulturze wysokiej semiotyczności człowiek pozostaje człowiekiem i jednocześnie pozwoli patrzeć w przyszłość. Historia staje się bazą dla dalszych działań podmiotu, tak jak narracja jest signifikantem jednostki. Konsekwencją trzeciej drogi Heima jest istnienie podmiotu stojącego na pograniczu światów - realnego i wirtualnego. Jeśli dla Castellsa czy Baudrillarda sieci skanują rzeczywistość i tworzą określone ekonomiczno - semantyczne środowisko działania, w przypadku też Heima mamy do czynienia raczej z dwoma współbieżnymi światami - rzeczywistym i medialnym, i nawet jeśli uznać przewagę świata wirtualnego nad prawdziwym to struktura egzystencji podmiotu zostaje przeniesiona bez transformacji z rzeczywistości do wirtualności. Nawet postulat „transhumanizmu”⁴⁴², swoistego przekroczenia człowieka dzięki możliwościom połączenia sztuki i cyberprzestrzeni, opisywanego jako coś co jest „stworzone przez ludzi, inżynierów oprogramowania, lecz dzięki jego matematycznej natury i zaimplementowania w generowanych komputerowo światach, struktura transhumanizmu rozszerza człowieczeństwo swego użytkownika, rozciąga poza to czym on dzisiaj jest”⁴⁴³, zamyka się w jednoczesnym odwołaniu się do możliwości sieci komputerowych oraz mitycznych, archetypicznych struktur ludzkości. Pojęcie „wirtualnego realizmu” jawi się jako coincidentia oppositorum - dla nas analogią w stosunku

⁴³⁷ *Tamże*, s.77

⁴³⁸ *Tamże*, s.106

⁴³⁹ *Tamże*, s.149

⁴⁴⁰ *Tamże*, s.6

⁴⁴¹ *Tamże*, s.45,74

⁴⁴² *Tamże*, s.62 i nast.

⁴⁴³ *Tamże*

do niegobędzie tożsamość dyskursywna, próba zachowaniu spójnej narracji i wielości możliwości wyboru.

Podobne stanowisko kreśli John Naisbitt, który opisując „symptomy skażenia wysoką technologią”⁴⁴⁴ takie jak traktowanie technicznych nowinek jak zabawek czy fetyszyzowanie techniki, jako rozwiązanie podaje coś co nazywa „high-tech-high-touch”. Swoje pojęcie definiuje w sposób następujący: „Co to jest hightech? www.technology.com. 3D, HDTV, HTML, HTTP, CD, DVD, MCI, IBM, AOL, Intel (...) Co to jest high-touch? To widok trzy letniej nieznanej dziewczynki, oglądającej się nagle by pokazać ci swoją roześmianą twarz, to dyszeć ze zmęczenia tylko dlatego, że widok będzie wart wspinaczki, to pomaganie ojcu, gdy zauważyłeś, że męczy go schyłanie się (...) Co to jest high-tech-high-touch? To ludzka perspektywa. To używanie technologii, która zachowuje człowieczeństwo, a unikanie tej która mu szkodzi. To rozpoznawanie że technika jest integralną częścią kulturowej ewolucji (...) rozumienie, że sztuka, opowieść, zabawa, religia, natura i czas są równymi partnerami w ewolucji techniki ponieważ karmią one duszę i zapełniają jej tęsknoty. (...) High-tech-high-touch jest czerpaniem radości z osiągnięć techniki i ich współgranie z naszym bogiem, naszym kościołem i naszą duchową wiarą. To pojmowanie techniki z perspektywy ludzkiej zabawy, czasu, religii i sztuki.”⁴⁴⁵ Nasibitt stara się również wybrać trzecią drogę, drogę rozsądku w szafowaniu technologicznymi osiągnięciami. Jego rozumienie techniki i poczucia człowieczeństwa również opiera się na połączeniu narracji zachowanej właśnie w owym człowieczeństwie i możliwości zmiany ja daje technika. Jednak nie dla wszystkich problem podmiotu i techniki da się zdefiniować tak prosto.

W cyberprzestrzeni „wymyślamy samych siebie”⁴⁴⁶. Różne „wirtualne światy” jak MUDy są tymi miejscami, gdzie podmiot ma okazję „za pomocą słowa” stworzyć swą tożsamość, na nowo i od zera. Godzic referując spostrzeżenia Turkle pisze, iż podmiot w cyberprzestrzeni funkcjonuje w nieustannym ciągu negocjacji i rekonstrukcji. Wymuszony na nim zostaje proces tworzenia własnej tożsamości na drodze ciągłych interakcji. Jawi się ona w takim ujęciu jako coś płynnego i skorego do zmian, a przede wszystkim jako coś łatwego dla owej zmiany. Podmiot niewątpliwie został sprowadzony do znaku czy też znaczącego na ekranie monitora. Perice tak pisze: "(...) słowo lub znak którego używa człowiek jest tymże człowiekiem, jest nim samym. Przez fakt, że

⁴⁴⁴ J. Naisbitt, N. Naisbitt, D. Philips, *High Tech, High Touch*, Brodway Books, New York 1999, s. 5-27

⁴⁴⁵ *Tamże*, s. 29-32

⁴⁴⁶ S. Turkle, *Tożsamość w epoce Internetu*, w: Z. Rosińska, *Blaustein...dz.cyt.*, s. 134

każda myśl jest znakiem, idąc dalej i traktując życie jako ciąg myśli, uznaje się że człowiek jest znakiem; więc wtedy każda myśl jest zewnętrznym znakiem, a zatem człowiek jest zewnętrznym znakiem. Zatem, człowiek i zewnętrzny znak są identyczne, w tym sensie w jakim słowa homo i człowiek są identyczne. Zatem mój język jest całościową sumą mnie: dla człowieka jest myślą."⁴⁴⁷ Oczywiście w tym momencie można potraktować indywiduum jako li tylko semem w ujęciu Peirce'a i idąc za Eco stwierdzić, że taki człowiek - semem - jest wszelką możliwością daną w sobie, umieszczenie go w jakimkolwiek kontekście umożliwi jego odczytanie. Tak rozumiany podmiot żyje i jest opisywany przez rozmaite dyskursy: nauki, religii, mediów, instytucji czy władzy.⁴⁴⁸

Jednocześnie jak pisze Norbert Bolz „własne ja” w epoce postmodernizmu stało się „przeżytkiem”⁴⁴⁹. Coś takiego wydaje się nie istnieć, jest tylko wymysłem danej chwili, mglistym fenomenem ukrytym za złudną zasłoną znaków/słów. Możliwość powstawania tożsamości indywidualnych jest zapewniona w cyberprzestrzeni głównie przez istnienie nieskończenie wielu przestrzeni, które mogą być uznane za przestrzenie, w których podmiot chce a nie musi przebywać, lecz paradoksalnie istnieje on tylko w jednej i tej samej przestrzeni ekranu – iluzji - rzeczywistości. ”Pozór umożliwia empiryczną egzystencję” powie Nietzsche, podkreślając tym samym wagę iluzji konieczną dla funkcjonowania podmiotu. Zatem panoptikon traci swą moc, gdyż istnieje ucieczka do innej przestrzeni, mówiąc językiem Welscha do innego „typu racjonalności”, w którym panują zupełnie inne reguły. Podmiot nie musi już obawiać się że ktoś będzie go obserwował, teraz to on sam występuje w roli tego który wybiera punkt widzenia. Jak pisze Derreck de Kerckhove „w Sieci tożsamość stała się niezwykle płynna, ponieważ każdy może prezentować się w dowolny sposób” i dalej cytując Turkle „W cyberprzestrzeni istnieją setki tysięcy, jeśli nie miliony stworzonych przez użytkownika postaci online, które żyją w różnych grupach społeczności wirtualnych.”⁴⁵⁰ Tożsamość w cyberprzestrzeni jawi się jako – by tak powiedzieć -swego rodzaju dzieło sztuki performatywnej. Nie jest ona jak dawne obrazy czy nawet nie tak znów odległa sztuka fotografii czymś stałym, co można tylko oglądać a nie zmieniać. W czasach współczesnych tożsamość jest modyfikowalna za pomocą słowa, działanie podmiotu jest działaniem performerera, który za pomocą znaku zmienia samego siebie. Tożsamość może być multiplikowalna, porzucana, pożyczana. Jeszcze raz de Keeckhove:

⁴⁴⁷ za: A. Liderman, *The reception of religious television*, Acta Universitatis Upsaliensis, Upsala 1996, s. 37

⁴⁴⁸ M.Foucault, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 2000, s. 37 i 90

⁴⁴⁹ N. Bolz, *Estetyka cyfrowa*, tłum. J. Ostaszewski, w: (red.), A. Gwóźdź, *Pejzaże audiowizualne. Telewizja. Wideo. Komputer...dz.cyt.*, s. 350

⁴⁵⁰ D. de Kerckhove, *Inteligencja otwarta*, tłum. A. Hildebrandt, R. Glegoła, Warszawa 2001, s. 73

„Dzisiaj tożsamość jest punktem istnienia. Przybyły nam nowe możliwości tożsamości mieszanych, tożsamości kolektywnych, tożsamości na dana okazję, tożsamości spreparowanych.”⁴⁵¹. Podobnie wypowiada się Katherine Hayles, określając podmiot poprzez akronim „pov” - „point of view”, który istnieje jako substytut nieistniejącego ciała podmiotu w cyberprzestrzeni. „Pov” jest ruchem poprzez „datascape” dzięki którym utrzymuje on swoją narrację. Jednak jest ona odmienna od znanej nam już z wcześniejszych opisów. Narrator w takim płynnym środowisku to ten, który zna odpowiednie kody i procedury by utworzyć swą tożsamość wyłaniająca się ze znaków. Narracja nie równa się tu historii, jest to raczej dowolny ruch wyabstrahowanego i odrealnionego podmiotu tworzącego siebie samego „tu i teraz”.⁴⁵² Jak zauważa Bauman pytanie „kto?”, które określało podmiot w strukturze narracji, zostało w kulturze symulakrum zamienione na pytanie „z jakiego punktu z przestrzeni?”.⁴⁵³ Podmiot stał się momentem oglądu, tym co widziane i widzące.

Inna badaczka, Sandy Stone stwierdzając: „Tożsamości pojawiają się i znikają. Przechodzą od wirtualności do realności i od realności do wirtualności, przemykają tam i z powrotem ponad granicami”⁴⁵⁴ stawia pytanie czym są owe granice? Czy tylko przejściem pomiędzy cyberprzestrzenią a światem realnym? Na to pytanie próbuje odpowiedzieć Donna Haraway w swym „*Manifestie cyborga*”⁴⁵⁵. Otóż zakłada ona, że w dobie ponowoczesności zostały przekroczone, bądź ich przekroczenie jest kwestia czasu trzy granice. Pierwsza z nich jest zanik rozróżnienia pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem. „Nie mamy już nic co pozwoliłoby nam w przekonywujący sposób ustalić różnicę między człowiekiem a zwierzęciem”. Sprowadza to, tym samym podmiot do tylko jeszcze jednego organizmu więcej, którego być lub nie być w ogólnym, planetarnym rozrachunku nie gra roli. Druga bariera to przenikanie się sfery zwierzęco - ludzkiej i maszynowej. Początkowo maszyna była odrębna od podmiotu, wykonywała jego polecenia, zapewniała mu lżejszą pracę. W dzisiejszym stulecie maszyna stała się w pewnym sensie substytutem ciała. Nie tylko na co zwracają uwagę krytycy mediów jak Virillo czy MacLuhan czy Bolter jest ona cielesna ekstensją, lecz także a może przede wszystkim zastępuje ona ciało. Doznawanie przeróżnych bodźców zmysłowych na przykład w wirtualnej rzeczywistości jest zapośredniczone przez

⁴⁵¹ J. Zajdel, *O związku etyki i estetyki w sztuce performatywnej*, w: (red.), K. Wilkoszewska, *Piękno w sieci. Estetyka a nowe media*, Kraków 1999, s. 297

⁴⁵² N. K. Hayles, *How We Became Posthuman*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1999, s.36 i nast.

⁴⁵³ Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, tłum. E. Klelot, PIW, Warszawa 1998, s. 41

⁴⁵⁴ J. Zajdel, *O związku etyki...dz.cyt.*, s. 297

⁴⁵⁵ D. Haraway, *Manifest cyborga...dz. cyt.* s. 206-213; por. tegoż: *The Ironic Dream of a Common Language for Women in the Integrated Circuit” Science, technology and Socialist Feminism in the 1980s or A Socialist Feminist Manifesto for Cyborgs*, <http://www.rochester.edu/College/FS/Publications/HarawayCyborg.html>

maszynę. Można powiedzieć że to ona odczuwa, ciało jest wtórne w stosunku do niej. Trzecia w końcu przeszkodą która już coraz słabiej się opiera jest bardzo subtelna granica między fizycznym a nie fizycznym. Podmiot coraz częściej zaczyna – jak to widzieliśmy powyżej - tracić ciało, staje się niematerialny, wirtualny i cyfrowy. Ten, jak to określa Artur Kroker, „pęd ku wirtualizacji” sprawia że podmiot staje się znakiem skanowanym przez komputer, przesyłanym przez sieć, istniejącym na ekranie monitora. Zanik tej granicy zakończy proces przenikania podmiotu do cyfrowego świata, odcieleśnia go i stworzy możliwości niczym nie skrępowanej dyspersji tożsamości.

Podane powyżej przykłady miały za zadanie pokazać pewne elementy tożsamości współczesnego, obecnego w symulakrycznej, zduplikowanej kulturze pomiotu. W dalszej części dokładniej zanalizujemy formę tej tożsamości. Jednak dla porządku, po opisie tożsamości narracyjnej i dyskursywnej, proponujemy pojęcie tożsamości deiktycznej, jako terminu określającego dzisiejszy wirtualny, podmiot. Tożsamość owego konstruktu będzie trzecią tożsamością jaką wyróżnimy w tej pracy. Baudrillard pisze o „podmiocie fraktalnym”, który tworzy swój własny czas, swą własną przestrzeń, istniejącego w danej chwili. Cechy te przypomnijmy, posiada człowiek estetyczny. Podmiot bez historii, będący tylko punktem, „nie mający już prawa do swego obrazu, lecz tylko do ulotnego zapisu w czasie rzeczywistym”,⁴⁵⁶ jest ostatnim krokiem w naszej analizie. Skoro zatem uznaliśmy, że narracja i dyskurs są anaforyczne, skupione wokół określonego czasu i przestrzeni, wokół określonego wydarzenia i możliwe do oznaczenia przez ostatnie znaczone jakim jest ciało, tożsamość człowieka wirtualnego nie może odpowiadać tym kategoriom. Jego ulotność-programowa i manifestowana raczej niż fizyczna - nie pozwala na to. W tym momencie cofniemy się do początku pracy, do dwóch myślicieli Habermasa i Ricoeura. Obydwaj opisując narracyjną postawę wobec świata odnoszą się także do terminu deiktyczny, jako *sui generis* przeciwieństwa narracji. Już u Benveniste’a znajdziemy definiowanie terminów „dzisiaj”, „teraz”, „tutaj” przez termin deiktyczny odnoszącego się do wskazywania obecnych, charakterystycznych cech danego podmiotu lub przedmiotu w obecnego w dyskursie⁴⁵⁷. Habermas natomiast tak pisze na ten temat: „Słowo „Ja” należy wraz z pozostałymi zaimkami osobowymi, przysłówkami miejsca i czasu oraz zaimkami wskazującymi do klasy wyrażen deiktycznych (...)”⁴⁵⁸ a te z kolei są wyrażeniami singularnymi, których zadaniem jest wskazywanie konkretnego przedmiotu. Interesujące jest,

⁴⁵⁶ J. Baudrillard, *Przed końcem*, tłum. R. Lis, Sic!, Warszawa 2001, s. 66-68,

⁴⁵⁷ E. Benveniste, *Problemes de linguistique generale*, Gallimard Paris 1966, s. 253

⁴⁵⁸ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t.2, tłum. A.M. Kaniowski, PWN, Warszawa 2002, s. 183

iz „ja” pojawia się tu obok przysłówka miejsca - „tu, tutaj” oraz przysłówka czasu - „teraz”. Podsumowując wszystkie powyższe rozważania wydaje się ze triada „ja” - „teraz” - „tutaj” idealnie odpowiada nowej tożsamości podmiotu postnowoczesnego. Omawiając dalej problem wyrażen deiktycznych Habermas zaznacza wyraźnie, iż odnoszą się one do przedmiotów lub podmiotów w określonym - tu i teraz - kontekście. Trafnie też zauważa, iż nie wystarczy powiedzieć „ja” by zostać uznanym za podmiot, konieczne jest użycie zdań wyrażających przeżycia, konieczna jest zatem wypowiedź w „trybie ekspresywnym”⁴⁵⁹. Taką wypowiedz należało by określić jako przynajmniej pewną formę, być może rudymentarną gestu manierycznego, dzięki niej bowiem podmiot definiuje się jako taki. Dla określania tożsamości Ricoeur wykorzystuje podobnie jak Habermas operatory indywidualizacji wymieniając takie jak: deskrypcje określone - np. „wynalazca druku”, imiona własne, czy wskaźniki - „ja”, „ty”, „tu”, „teraz”⁴⁶⁰. Oczywiście wskaźniki te, to wyrażenia deiktyczne, opisywane tak przez Ricoeura: „W odróżnieniu od imion własnych, te wskaźniki nie mają przypisanego sobie stałego znaczenia, oznaczają za każdym razem inne rzeczy. Funkcja określająca wiąże się tu jedynie z aktem wypowiedzania, ujmowanym jako stały punkt orientacyjny.”⁴⁶¹ Wyraźnie widać fakt, iż użycie wyrazów deiktycznych wskazuje na konkretną chwilę wypowiedzi, czasu i miejsca. Jest to czyste działanie, pozbawione przeszłości i posiadające tylko możliwość możliwych do zrealizowania przyszłości. „Ja” staje się zespolone z czasem „teraz” i miejscem „tu”. Jest czystym signifiant na sekundę wypowiedzi zespolonym z signifie w pełny znak,

Proponujemy zatem następujące rozróżnienie: określimy dwie pierwsze tożsamości jako anaforyczne gdyż dominował w nich zaimek wskazujący, służący do nawiązywania zdania następującego do poprzedniego bez konieczności powtarzania rzeczownika, zatem można powiedzieć wiążące się w całość, tożsamość człowieka wirtualnego określimy natomiast jako tożsamość deiktyczną. Wedle słownika przymiotnik deiktos oznacza możliwy do wykazania, dowiedzenia.⁴⁶² Natomiast w „Tezaurusie terminologii translatorycznej” deixis oznacza funkcje wskazywania właściwą dla określonych grup wyrazów. Wyraz deiktyczny natomiast to wyraz bez stałego znaczenia denotacyjnego wskazujący na określony element konsytuacji lub kontekstu. Natomiast denotat oznacza element rzeczywistości pozajęzykowej reprezentowany przez znak, konsytuacja - psychiczne, kulturowe, przestrzenne i czasowe czynniki determinujące wartość komunikacyjną danego tworu językowego

⁴⁵⁹ *Tamże*, s.187

⁴⁶⁰ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym, ...dz.cyt.*, s. 48

⁴⁶¹ *Tamże*, s.51

⁴⁶² O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski, A-K*, tom 1, PWN, Warszawa 2000

a kontekst - otoczenie tekstowe aktualizujące znaczenie danej jednostki językowej. Deiktyczny odpowiada zatem po trosze dyskursowi poprzez wskazywanie na elementy kontekstowe, jednak w mocniejszym znaczeniu jakie występuje w „Tezaurusie” odpowiadać będzie naszym potrzebom. W tym trzecim typie tożsamości, tożsamości deiktycznej, która odpowiada podmiotowi wirtualnemu a lepiej podmiotowi deiktycznemu, tożsamość określona jest jako będąca bez stałego znaczenia denotacyjnego to znaczy nie posiadająca denotatu, czyli elementu rzeczywistości pozajęzykowej. Jest ona reprezentowana przez znak i wskazuje na określony element kontekstu to jest otoczenia tekstowego aktualizującego znacznie wyrazu, leksemu, który jest znakiem i wskazująca na określony element konsytuacji czyli psychiczne, kulturowe, przestrzenne i czasowe czynniki determinujące wartość komunikacyjną danego tworu języka. Tożsamość ta odsyła zatem do znaku czy znaczącego który może w odpowiedniej sytuacji nabrać znaczenia, i ukazać się jako forma posiadająca wnętrze, zatem zawierająca w sobie zarówno dyskursywne jak i narracyjne aspekty tożsamości. Dopuszcza ona nie istnienie fizycznego podmiotu, istnieć może tylko sytuacja znakowa, którą określa kontekst i konsytuacja, dzięki czemu podmioty mogą udowadniać swoją podmiotowość, stawać się podmiotami nie tylko estetycznymi ale i etycznymi. Tożsamość ta odnosi się jednak przede wszystkim do relacji podmiot - przestrzeń gdyż to właśnie Przestrzeń nadaje podmiotowi deiktycznemu obszar działania. Ricoeur pisze: „W odniesieniu do systemu językowego, rozumianego jako słownik, nie można mówić o referencji. Wewnątrz systemu znaki odnoszą się tylko do innych znaków. Dopiero w zdaniu język kieruje się poza siebie”.⁴⁶³ i w tym twierdzeniu możemy odnaleźć fundamentalną różnicę pomiędzy tożsamością narracyjną, dyskursywną i deiktyczną. O ile dwie pierwsze zawsze będą odnosić się do zewnętrżności, będą posiadały referencję, o tyle tożsamość deiktyczna zawsze jest umieszczona w samozwrotnym symulakrum znaczących.

⁴⁶³ P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja...dz.cyt.*, s. 90

6. TRZY WYMIARY PODMIOTU DEIKTYCZNEGO – LACAN, DERRIDA, BAUDRILLARD

Koncept homo duplex jest dla naszych rozważań na tyle istotny, że nim przejdziemy do dalszych rozważań, pozwolimy sobie na niewielką dygresję. Wydaje się, że poruszany w tym rozdziale problem, współcześnie opisywany za pośrednictwem takich pojęć jak strukturyzacja czy dyskurs, jest jednym z najstarszych problemów socjologii. Homo duplex to istota problemu człowieka traktowanego jako wypadkowa dwóch z reguły odrębnych od siebie przestrzeni. Po pierwsze było to podwojenie wynikające z opozycji człowiek – natura. Podmiot traktowany był jako dalsza część rozwoju i element świata biologicznego ale jednocześnie stał z nim w opozycji. Mimo swej biologiczności, zwierzęcości człowiek był innym bytem, separował się od swego naturalnego środowiska, tworząc kulturę. Z kolei drugim rodzajem, była duplikacja wewnątrz podmiotu, gdy w raz z nastaniem freudyzmu i psychologizmu stwierdzono istnienie nieświadomości, atawizmów i popędów. Podmiot podzielony został na „ja świadome” i „ja nieświadome”, lecz uczynił to, bez odniesienia się do innych. Następnie, jak możemy zaobserwować na przykładzie omawianych teorii, podmiot

odnosi się do innych i jest w nich i przez nich współtworzony i powielany, jak ma to miejsce u Meada, Cooleya a współcześnie Giddensa. Ta forma duplikacji odnosi się przede wszystkim do podmiotu społecznego, będącego w procesie socjalizacji lub ciągłego „projektowania”. Wydaje się jednak, że istnieje jeszcze jedna przynajmniej możliwość powielenia podmiotu, która będzie rozważana dokładniej w dalszych rozdziałach. Otóż chodzi tu, o pewne specyficzne odniesienie podmiotu już nie do natury, psychiki czy innych podmiotów, lecz do siebie samego jako swego znaczącego – powiedzmy na razie obrazu – umieszczonego w samej kulturze. To podział wewnątrz kulturowy, kształtujący obraz jednostki, będący jej podwojeniem, będący jej wizerunkiem, który jest przez nią przeżywany. Ten podział nie wiąże się tylko z rolą społeczną – tak jak absorpcja nie wiąże się z socjalizacją – lecz raczej z wprowadzeniem podmiotu w nowe rodzaje czy lepiej nowe obszary przestrzeni wytworzone współcześnie, a które jako niedostępne wcześniej lub dostępne tylko czasowo - przy pomocy odpowiednich obrzędów – nie pozwalały na tę specyficzną prowadzoną egzystencję. Jest to również nie tyle podział samego podmiotu, ile duplikacja całej kultury, oddzielenie się czy też nadbudowanie nad nią innej jeszcze warstwy, umożliwiającej istnienie, która to warstwa, odnosi się nie do innej kultury lecz właśnie do swojej własnej. Słowem Innym dla kultury zachodniej stała się on sama, tak jak Innym dla podmiotu stał się on sam⁴⁶⁴. Oczywiście nie jako fizyczność, lecz jako określona wizualizacja, symulakrum. System ten nie istnieje jednak sam przez się, jest strukturą dyssypatywną, która zasysa rzeczywistość na której pasożytuje przerabiając ją w oddzielną, symulakryczną, rzeczywistość uludy i hiperrzeczywistość. Owo "zasysanie", to nic innego, jak realne fakty istniejące poza symulakrum wprowadzane przez media, które je transformują do i w nową rzeczywistość iluzji.

Zwracając uwagę na freudowski punkt wyjścia analiz Giddensa, chcemy obecnie zaproponować rozpatrywanie podmiotu z punktu widzenia psychoanalizy Jacquesa Lacana⁴⁶⁵.

⁴⁶⁴ por. T. Kitliński, *Obcy jest w nas. Kochać według Julii Kristewej*, Aureus, Kraków 2001, P. Leszkowicz, Helen Chadwick. *Ikonografia podmiotowości*, Aureus, Kraków 2001

⁴⁶⁵ zob.: J. Lacan, *Ecrits: A Selection*, W.W. Norton&Company, New York-London, 1977; J. Lacan, *The Four Fundamental concepts of Psychoanalysis*, W.W. Norton&Co., New York-London 1981; J. Lacan, *Seminar on The Purloined Letter*, http://chaucer.library.emory.edu/carroll/lacan_pages/lacan_frame.html; J. Lacan, *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, tłum. B. Gorczyca, W. Grajewski, Warszawa 1996; E. Roudinesco, Jacques Lacan, Columbia University Press, New York 1997; A. Doda, *Pośpiech i cynizm. Wokół teorii dyskursów Jacquesa Lacana*, Humaniora, Poznań 2002; *Wokół Lacana*, [w:] *Literatura na Świecie*, nr 3-4/2003 (380-381); S. Žižek, *Patrzac z ukosa. Od Lacana przez kulturę popularną*, tłum. J. Margański, KR, Warszawa 2003; S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*, tłum. A. Chmielewski, Wrocław 2001; S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. J. Bator; P. Dybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001; S. Žižek, R. Saleci, *Gaze and Object as Love Objects*, Durham-London; P. Dybel, *Urwane ścieżki. Przybyszewski-Freud-Lacan*, Kraków 2000; J. Bator, *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2001, M. Kowalska, *Dialektyka poza Dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Aletheia, Warszawa 2000; J. Gościński, *Dyskurs psychoanalityczny w teorii Jacques'a Lacana*, *Świat Psychoanalizy* 2/95; Z. Ćwikliński, Jacques Lacan i jego lingwistyczna koncepcja psychoanalizy, *Roczniki Filozoficzne*, t.XLIV, zes. 4- 1996; U. Eco, Nieobecna

Postaramy się wykazać, iż ta koncepcja, poddana odpowiednim modyfikacjom lepiej odpowiada współczesnemu pojmowaniu tożsamości.

Lacanowski podmiot wyłania się w kilku krokach. Pierwsza faza odpowiadająca wizji "ja" jako "le corps morcele" - ciała pokawałkowanego - to moment w którym "ja" nie czuje zjednoczenia swego ciała. Wszystkie jego członki są traktowane osobno jako swoisty agregat a nie jeden organizm. Ta faza jest dla konstytuującego się podmiotu najtrudniejsza. Odczuwa on stany lękowe i depresyjne. Podmiot zdany jest całkowicie na matkę, gdyż jego lęk przed światem nie pozwala mu na wejście w to nieznane środowisko a ona staje się jedynym bezpiecznym punktem odniesienia. Jest to pierwotny porządek Realnego.

Druga faza to „faza lustra” gdzie podmiot - ego, rozpoznaje siebie jako całość, jest on nie tylko w ciele ale także istnieje jako ciało, jako jedność. Jest to najważniejsza faza w powstawaniu podmiotu. To w niej następuje reduplicatio, w którym podmiot dostrzega swoje własne odbicie w lustrze, co powoduje powstanie „iluzorycznego podwojenia”⁴⁶⁶, w którym podmiot rodzi się jako ujednolicona całość. W tym momencie podmiot wchodzi w porządek Symbolicznego i staje już po stronie kultury, społeczeństwa, oddalwszy się od chaotyczności swego pierwotnego stanu. Lacan przyjmuje, że podmiot jest nieprzygotowany do życia w świecie. Nazywa go „człowiekiem przedwcześnie urodzonym” i dlatego w fazie lustra powstaje „imago”, iluzoryczny obraz, którego zadaniem jest ustanowić relację pomiędzy światem zewnętrznym i wewnętrznym, organizmem i otaczającą go rzeczywistością. „Faza lustra” - jak powie Lacan⁴⁶⁷ - „jest dramatem, którego wewnętrznym celem jest przyspieszyć rozwój podmiotu od niewystarczalności ku antycypacji”. Działa ona w ten sposób, iż łapie podmiot w „powab przestrzennej identyfikacji” i prowadzi od „le corps morcele” - „ciała pokawałkowanego” ku „ciału totalnemu” widzianemu po drugiej stronie lustra. Ciało to nazywa Lacan „ortopedycznym”,⁴⁶⁸ to jest poddanym odpowiednim reżimom mającym za zadanie przystosować je do normalnego funkcjonowania w rzeczywistości.

Zakończenie fazy lustra to wpisanie podmiotu w społeczeństwo, pełna socjalizacja a każdy popęd jest zakazany na mocy kompleksu Edypa. Jednak to „ja”, które istnieje jako

struktura...dz. cyt.; L. Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, NLB, London 1977; M. Mesbah, *Le transfert dans le champ freudien*, L'Harmattan, Paris 1999; R. Harari, *Les Noms de Jozce. Sur une lecture de Lacan*, L'Harmattan, Paris 1999; H. Castanet, *La Perversion*, Anthropos, Paris 1999; H. Stępniewska-Gębik, *Z inspiracji lacanowskich*, WIT-GRAF, Toruń 2000; R. Dziurla, J. Groth (red.) *Pisarz i psychoanalitik*, Humaniora, Poznań 1999; L. Hentschel, *Bezdroża w polu widzenia. Postrzeganie przestrzeni, irytacja widzenia i sytuowanie płci u Vaile Export i Cindy Sherman* [w:] *Katedra Gender Studies UW 3/2001*; H-G. Vester, *Erving Goffman; s sociology as a semiotics of postmodern culture*, *Semiotica* 76-3/4 (1989), s.191-203; R. Barthes, *Elements of Semiology*, <http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/index.htm>

⁴⁶⁶ P. Dybel, *Urwane ścieżki. ...dz.cyt.*, s. 227

⁴⁶⁷ J. Lacan, *Ecrits: A Selection...dz.cyt.*, s.4

⁴⁶⁸ *Tamże*

zsocjalizowane jest tylko fantazją, istnieje w porządku Wyobrazonego. Lacan zakłada, iż podmiot w czasie swego powstania doznaje „iluzji autonomii”, „fałszywego rozpoznania” - „*meconnaissances*”.⁴⁶⁹ Zatem podmiot uwikłany jest w iluzję własnego ego, które de facto nie istnieje jako świadomość, a jedynie jako „pojęcie operacyjne” - konstrukt naukowy.⁴⁷⁰ Ego będące fundamentem świadomości, „zasadą rzeczywistości”, podmiotu zostaje opisane jako oszustwo, wzmacniane następnie przez mechanizm regulujący seksualność jakim jest kompleks Edypa.⁴⁷¹ W momencie można wspomnieć o fazie odrzucenia – abject - opisywanej przez Julie Kristevę. Abject jest co podmiot uznaje za nieczyste, brudne, co może go kłaść. Podobnie mamy u Freuda, gdy pisze o przekraczaniu granic wstrętu u dziecka.⁴⁷² Dziecko nie rozróżnia jeszcze swojego ciała, jego granice nie są wytyczone. Uznaje ono to, co jest poza nim, co zostało przez niego wydzielone czy też wydalone za część siebie. Piaget nazywa takie zjawisko adualizmem charakteryzującym brakiem świadomości samego siebie, to znaczy, iż nie ma granicy między światem wewnętrznym a zewnętrzną rzeczywistością. Dziecko zatem jest "wielokształtnie perwersyjne",⁴⁷³ gdyż nie odróżnia, by tak powiedzieć własnej podmiotowości od własnej przedmiotowości. Nie odczuwa wstrętu czy niechęci do swych wydzielin, ekskrementy traktuje z pietyzmem, dumą i zainteresowaniem.⁴⁷⁴ Abjection czyli odrzucenie i abject czyli, to co odrzucone są podzielone na trzy fazy, to jest oralną - związaną z jedzeniem, analną - związaną z ekskrementami oraz genitalną związaną z płciowością.⁴⁷⁵ Zatem abject jest tym, co od dawna wiązało się z zakazami tabu i otaczane było nimbem tajemniczości, potępienia ale także i świętości. Przypomnijmy, że jedzenie, pokarm bardzo często wiązały się z różnymi obrzędami związanymi z płodnością i lepszymi zbiorami, podobnie analność jako związana z nieczystością łączyła się głównie z pokalaniem i zanieczyszczeniem przedmiotów świętych - często spotykamy zakazy dotyczące na przykład spożywania posiłków inną ręką niż służąca do sprawowania czynności fizjologicznych. W końcu genitalność jako płciowość jest obwarowana bodaj największą ilością zakazów - zakaz dotykania czuring przez kobietę, zakaz zbliżania się do

⁴⁶⁹ *Tamże*, s. 6

⁴⁷⁰ *Tamże*, s.132

⁴⁷¹ *Tamże*, s.22

⁴⁷² Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, tłum. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, PWN, Warszawa 1982, s. 221

⁴⁷³ Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy...dz.cyt.*, s.,221-223, jest tak dlatego że: dziecko nie liczy się z podziałem na gatunki (człowiek/zwierze), przekracza granice wstrętu, przekracza zakaz kazirodztwa, przekracza granice płci, przeniesienie roli narządów płciowych na inne części ciała. To wszystko dla dorosłych jest "zbożeniem" i usuwane jest z dziecka przez socjalizację.

⁴⁷⁴ *Tamże*, s. 314

⁴⁷⁵ za: M. Bakke, *Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności*, UAM, Poznań 2000, s.25-26

kobiety w połogu czy w czasie menstruacji, współczesny zakaz uczestnictwa mężczyzn w wieczorze panieńskim czy zakaz oglądania panny młodej w sukni ślubnej przez młodą. Zatem faza abjection jest jedną z istotniejszych granic w psychoanalitycznej teorii konstituowania podmiotu - fazą wyznaczenia granic nie tylko pomiędzy ciałem chaotycznym i ciałem uporządkowanym, ale pierwotnym i społecznym, naturalnym i kulturowym, umysłowym i cielesnym, czystym i nieczystym i w końcu sacrum i profanum. Fazą ostatnią jest oddzielenie się od sfery matczynej i zwrócenie się ku paternalistycznemu porządkowi symbolicznemu, ku Wielkiemu Innemu. Proces przejścia od matczynego w gruncie rzeczy stadium kształtowania podmiotu do maskulinistycznego porządku symbolicznego nie jest jednak prostą drogą. Podmiot przechodzi pod de facto władzę Ojca - Innego, stanowiącego dla niego patrylinearny Porządek Symboliczny. Per analogiam można przytoczyć myśl Fromma, konstatującego, iż "miłość macierzyńska jest miłosierdziem i litością (...)" a „miłość ojca to sprawiedliwość”.⁴⁷⁶ Miłosierdzie jest podmiotowi dane niejako a priori na zasadzie samego tylko jego istnienia gdyż wynika ono z uczuć matki, która jest związana z dzieckiem, które używając terminologii Kristievy jest jej abject, lecz w którym abjection zostało przełamane i matka jest opiekunem dziecka. De facto sama ona staje się dzieckiem, gdyż nie czuje różnicy między ciałem dziecka a swoim własnym ciałem. Dziecko zatem, może wymagać od niej dużo więcej niż od ojca, który w swej sprawiedliwości ustanawia normatywny porządek konstytuujący uniwersum dziecka. Co ważne Kristeva podkreśla, iż porządek matczyny jest "semiotyczny"⁴⁷⁷, lecz nie w sensie Eco czy Barthesa lecz jako występujące "pre - energie" w przed - lustrzanej fazie podmiotu. Semiotyczność ta, to niezidentyfikowany, różnicujący chaos, w którym podmiot miesza się z przedmiotem i nie istnieje jednostka ani społeczeństwo. Dopiero odbicie i zobaczenie siebie w lustrze konsoliduje podmiot i wkracza on w sferę Ojca - Wielkiego Innego. Porządek semiotyczny zamienia się w porządek symboliczny. Mamy tu przejście z Realności - oczywistości i prawdziwości do rzeczywistości - ułudy i iluzoryczności, najlepiej opisywanej przez symboliczno - wyobrazeniowe struktury modelujące (język, informacja, polityka). Należy pamiętać, że sfera symboliczna to sfera przemocy symbolicznej. Przejawia się ona w tym, że podmiot bez refleksyjnie przyjmuje to, co jest mu dane, to znaczy wszelkie doświadczenie poprzez które zapoznaje rzeczywistość, istnieje jako "porządek rzeczy"⁴⁷⁸. Takie doświadczenie nie jest

⁴⁷⁶ E. Fromm, *Mieć czy być*, tłum. J. Karłowski, Rebis, Poznań 1997, s.221-222

⁴⁷⁷ M. Bakke, *Ciało otwarte. ...dz.cyt.*, s. 81-82

⁴⁷⁸ P. Bourdieu, L J.D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. A. Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s.163

czymś, co pobudza podmiot do aktywnego działania, lecz raczej, co umieszcza go w określonej tradycji, wpisuje w otaczającą rzeczywistość. Właśnie owe struktury modelujące, jak język czy władza, prowadzą do zaciemnienia, zasłonięcia realności i w tym swoim działaniu są represyjne. Michael Foucault jest jednym z tych, którzy zdecydowanie opowiedzieli się za takim podejściem uzasadniając je wytworzeniem się w społeczeństwie - głównie oświeceniowym - odpowiednich instytucji panoptycznych (będących pochodną idei doskonałego społeczeństwa Jeremyego Benthama) takich jak szpitale czy więzienia. Instytucje te, wzmacniały istnienie społeczeństwa poprzez zaprzeczenie, wypychały one mianowicie na margines tych, którzy istnieli w społeczeństwie jako elementy „niezrzeszone” i nieprzypisane do jakichkolwiek siatek wspólnotowych. Podmioty, które były lub to chore lub to niebezpieczne, a tym samym nie mogły spełniać roli jakie owe społeczeństwa im przypisywały zostawały usuwane poza jakąkolwiek racjonalność, lecz w konkretne miejsca - panoptikony. Ich ideą była możliwość obserwacji samemu nie będąc obserwowanym. Społeczeństwo więc opierało się na negatywnym fakcie istnienia w nim samym czegoś, co było mu wrogiem.

Powstanie zduplikowanego podmiotu jest sytuacją powstania tożsamości tegoż. Dzięki ujrzeniu w lustrze swego ciała podmiot może wreszcie rozpoznać siebie jako totalną całość. Tak pisze Dybel referując Lacana: „(...) aby zyskać poczucie własnej tożsamości, narodzić się dla siebie jako ja, człowiek musi poddać się iluzji idealnej jedności własnego lustrzanego odbicia, przejść trwale i nieodwołalnie na jego stronę. Ulęgając tej iluzji człowiek wyobcowuje się jednak zarazem wobec pierwotnego doświadczenia siebie - realnego, wypierając wraz z nim pamięć o własnej skończoności - o własnym bycie – w – śmierci (...) bycia poza sobą w ciągłym rozproszeniu. Ale też tylko bycie po drugiej stronie lustra, jego bycie - Narcyzem, otwiera przed nim perspektywę wyzwolenia się od naporu przyrodniczego świata (...) Jeśli więc ceną przejścia na drugą stronę lustra jest wyobcowanie się człowieka wobec siebie - realnego, to zyskiem jest ocalenie, odzyskanie pośród chaosu pamięci o sobie jako Ja”⁴⁷⁹ W tym opisie powstawanie tożsamości centralną pozycję zajmuje owo wielokrotnie wspomniane już lustro, a właściwie odbicie. Trzeba jednak - jak pisze Dybe⁴⁸⁰ - pamiętać że u Lacana istnieją dwa rodzaje odbicia. Pierwsze jest odbiciem w jednym lustrze - w tym wypadku to, co odbija się w takim lustrze jest Realnością, to znaczy właśnie pierwotnym chaosem, nierozdzieloną jednią, przed którą należy się ukryć, a która jednocześnie przyzywa. Jest to sposób widzenia jaki prezentują zwierzęta, ich obraz świata

⁴⁷⁹ P. Dybel, *Urwane ścieżki...dz.cyt.*, s. 242

⁴⁸⁰ *Tamże* s. 249 i nast.

jest podporządkowany temu, co Realne. Podmiot patrzy na świat widząc go odbitym w dwóch lustrach - pierwsze odbija Realność ku drugiemu ustalającemu kolejny - po Realnym - porządek Wyobrazonego. W tym właśnie miejscu cały świat widziany przez podmiot jest opisywany jako maja, lecz dla podmiotu to właśnie on jest prawdziwy. Obraz - zarówno podmiotu jak i świata - pojawia się zatem dla postrzegającego podmiotu, tam gdzie go być nie powinno, w sferze odbicia. Słowem jest tam, gdzie de facto go nie ma. Jednocześnie w odbiciu podmiot dostrzega innego, którym początkowo jest jego własna matka, a dopiero później inni znaczący. Jednakże tym, co jest zdecydowanie najważniejsze w koncepcji Lacana, jest pojęcie Wielkiego Innego (le grand Autre), który jest samym symbolicznym porządkiem tożsamym z językiem. Wielki Inny przejawia się w języku nieświadomości, Lacan powie o nim, iż „(...) nieświadome podmiotu jest dyskursem innego(...)”.⁴⁸¹ Przejawia się on w języku jako formie symbolicznej przemocy lecz jest także tożsamy z innym porządkiem, jakim jest zakaz kazirodztwa. Jednocześnie język jest prymarny w stosunku do tegoż zakazu ponieważ „żadna władza bowiem nie jest w stanie bez nazw określających pokrewieństwo wprowadzić porządku pierwszeństwa i tabu, wiążących i splatających poprzez pokolenia nic rodowodów”⁴⁸². Tożsamość podmiotu jest więc dla Lacana uwikłana w język. Z jednej strony, dzieje się tak za sprawą porządku symbolicznego, którym on właśnie jest i który nakazuje, a z drugiej język tworzy konkretną rzeczywistość, w której podmiot istnieje. Lacan powie „(...) słowo było na początku, i my żyjemy w tym, co stworzyło(...)”⁴⁸³. Cały proces komunikacji jest dla Lacana swoistą ucieczką od samotności. Píše on: „Ego człowieka nowożytnego uzyskało swoją formułę,(...) w dialektycznym impasie pięknej duszy, która nie rozpoznaje racji własnego bycia w demaskowanym przez siebie nieładzie świata” i dalej „Podmiot otrzymuje jednak szansę wyjścia z tego impasu, zmieniającego dyskurs podmiotu w majaczenie. Może w sposób przekonujący włączyć się w komunikację we wspólnym dziele nauki i w pracach, które nauka każe podjąć w cywilizacji powszechnej; komunikacja ta będzie skuteczna w ramach niesłuchanej obiektywizacji narzucanej przez naukę, i pozwoli mu zapomnieć o subiektywności. Będzie więc się efektywnie przyczyniał do wspólnego dzieła w swojej codziennej pracy, a czas wolny wypełni wszystkimi rozrywkami szczerzej pod tym względem kultury, które, od powieści kryminalnej po wspomnienia historyczne, do wykładów upowszechniających wiedzę po ortopedii relacji grupowych, dostarcza mu potrzebnych środków, aby zapomniał o swej egzystencji i swojej śmierci,

⁴⁸¹ J. Lacan, *Funkcja i pole mówienia ...dz.cyt.*, s. 53

⁴⁸² *Tamże* s.74

⁴⁸³ *Tamże* s. 65

i włączony w fałszywą komunikację przestał uznawać odrębny sens własnego życia.”⁴⁸⁴ Podmiot ucieka od samego siebie w tę „fałszywą komunikację” będąc jednocześnie sam dla siebie czymś fałszywym – swym duplicatio - istniejącym wśród iluzorycznych innych a podtrzymywany w tym konstrukcie przez Język - Wielkiego Innego. On to jest w podmiocie obecny i wyraża się w nim poprzez jego niedomówienia, przejęzyczenia i tym podobne. Takie przejęzyczenia będące symptomami (często chorobowymi) są „(...) znaczącym pewnego znaczonego, wypartego ze świadomości podmiotu (...)”⁴⁸⁵, tym samym struktura tożsamości jawi się jako struktura de saussureowskiego języka: opozycja znaczące - znaczone.⁴⁸⁶ W ujęciu lacanowskim, opozycja ta zanika przemieniając się w ciągłość przywodzącą na myśl strukturę peirceowskiego znaku. Znaczone czyli to, co jest wewnętrzne nie jest dla znaczącego czyli zewnętrznego niczym obcym, lecz jest ciągłym procesem przechodzenia jednego w drugie. Takie ujęcie podmiotu jest ujęciem które odpowiada dzisiejszemu pojmowaniu go jako procesu permanentnej ciągłości i zmiany. Lacanowski model dobrze współgra z dzisiejszym podejściem do problemu tożsamości, jako czegoś dynamicznego oraz jako czegoś, co istnieje nie - istniejąc.

W podobnym tonie pisze Slavoj Žižek, dokonujący z pozycji Lacana, dekonstrukcji współczesnej kultury: "(...) między opozycją "osoby - rzeczy", ich stosunkiem zastąpienia („rzeczy zamiast osób” lub pewna osoba zamiast innej albo symbol zamiast rzeczy przez niego oznaczanej...) a opozycją „struktura - jeden z jej elementów”: zróżnicowana/formalna struktura, zaciemniona przez element/fetysz, może pojawić się tylko wówczas, gdy gest zastąpienia został już wykonany. Innymi słowy, struktura zawsze jest z definicji strukturą znaczącą, jest strukturą symboli, które zstępują oznaczaną treść, nie zaś strukturą rzeczy oznaczanych. Aby mogła się pojawić zróżnicowana/formalna struktura, realność musi się podwoić w symbolicznym rejestrze; musi pojawić się duplicatio, z racji której rzeczy nie są już uznawane za to, czym bezpośrednio „są”, lecz za to, czym są ze względu na ich symboliczne miejsce. To pierwotne zastąpienie Realności bezpośredniej substancji życiowej za pomocą wielkiego Innego, Symbolicznego Porządku (w terminologii Lacana chodzi o zastąpienie J - jouissance za pomocą A - le grand Autre), prowadzi do powstania \$, czyli "odgroźzonego podmiotu", który jest wówczas „reprezentowany” za pomocą symboli, tj. w imieniu którego symbole „działają” i który działa za pośrednictwem symboli”⁴⁸⁷. Przemoc symboliczna nie przejawia się jednak tylko w fakcie, że podmiotowi zostaje

⁴⁸⁴ Tamże s. 81-82

⁴⁸⁵ Tamże s. 80

⁴⁸⁶ P. Dybel, *Urwane ścieżki...dz.cyt.*, s. 268 i nast.

⁴⁸⁷ S. Žižek, *Przekleństwo fantazji...dz.cyt.*, s.172

zarzucony określony sposób istnienia. Przejawia się ona w samym fakcie istnienia symbolu. To, że symbol istnieje, narzuca swą konwencję, że wybiega w przyszłość⁴⁸⁸ powoduje wiecznotrwałe, pierwotne zapośredniczenie w nim podmiotu, uniemożliwiając mu tym samym ucieczkę od "przybliżenia Realności", o jakim pisze Lacan/Zizek. Tu należy sytuować przemoc, jaką prokuruje symbol. Nie narzucanie, ale istnienie jest jego cechą ofensywną, w którym zamyka się podmiot, tworząc lacanowskie "odgrozione S". Podmiot jest zatem czymś, co zostało po pierwsze stworzone za wcześnie a po drugie powstało jako wynik inkluzyj.⁴⁸⁹ Wedle Lacana podmiot rodzi się, jak już powiedzieliśmy, z pewną egzystencjalną dysproporcją pomiędzy nim samym a otaczającym go światem. W swym pierwotnym odruchu nie może on wejść od razu i bezpośrednio w świat, tak jak czyni to zwierzę, lecz zależny przez długi czas od swej matki wspomaga się później protezami symboli, które kształtują go i socjalizują umożliwiając stanie się „pełnią”. Ten fakt odbija się nie tylko na samej strukturze psychiki podmiotu, jako wyparte - ciało pokawałkowane i wypierające - zduplikowane imago odbitego w lustrze podmiotu, ale staje się także potwierdzeniem tezy Freuda o kulturze jako tworze opartym na nicości. Z tym, że Lacan idzie o krok dalej, twierdząc, że już sama kultura jest iluzją.⁴⁹⁰

W przytoczonym powyżej fragmencie Zizek, wychodząc z pozycji Lacana, oraz oczywiście sam Lacan dochodzą do podobnych wniosków jak Jean Baudrillard⁴⁹¹. Dostrzegamy u nich opis procesu powstawania zasłony iluzji zbudowanej z zastępczych znaków zaciemniających rzeczywistość. Symulakrum Baudrillarda jest jak on sam mówi "mapą poprzedzającą terytorium."⁴⁹² Oznacza to, że symulakrum nie jest rzeczywistością ani nawet odbiciem rzeczywistości ale jej symulacją. Symulacja natomiast nie jest udawaniem, ponieważ jak twierdzi Baudrillard, w udawaniu podmiot po prostu udaje, że coś mu jest, że ma takie a nie inne symptomy. Tymczasem symulacja zaciera różnicę między "prawdziwym" i "fałszywym", ponieważ "skoro symulant produkuje "prawdziwe" objawy, jest czy nie jest

⁴⁸⁸ R. Jakobson, *W poszukiwaniu istoty języka...dz.cyt.*, t. I

⁴⁸⁹ P. Dybel, *Urwane ścieżki...dz.cyt.*, s. 229 i nast.

⁴⁹⁰ *Tamże*, s. 236. Podobnie Zizek powie o ideologii, że jest samą rzeczywistością.

⁴⁹¹ J. Baudrillard, *Ameryka*, tłum. R. Lis, Sic!, Warszawa 1998; J. Baudrillard, *Przed końcem*, tłum. R. Lis, Sic!, Warszawa 2001; J. Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, Ann Arbor, The University of Michigan Press 1994; J. Baudrillard, *La societe de consommation*, Gallimard, Paris 1970; J. Baudrillard, *Seduction*, www.ctheory.com; J. Baudrillard, *Selected Writings*, Stanford University Press 1988; J. Baudrillard, *Global Debt and Parallel Universe* [w:] A. M. Kroker (ed.) *Digital Delirium, New World Perspectives*, Montreal, www.ctheory.com; J. Baudrillard, *Świat wideo i podmiot fraktalny* [w:] A. Gwóźdź, (red) *Po kinie...? Audiowizualność w epoce przekazników elektronicznych*, Universitas, Kraków 1994; J. Baudrillard, *Precesja symulaków*, tłum. T. Komendant, w: (red.): *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1996; J. Baudrillard, *Porządek symulaków*, tłum. B. Kita, [w:] A. Gwóźdź (red.), *Widzieć, myśleć, być. Technologie mediów*, Kraków 2001

⁴⁹² J. Baudrillard, *Precesja symulaków...dz.cyt.*, s. 176

chory?"⁴⁹³. Istotą symulacji jest zatem podszywanie się fikcji w miejsce prawdy, a nawet dalej uznawaniu, czy też pragnieniu uprawomocnienia faktu istnienia tylko iluzji jako „prawdziwej” rzeczywistości, nazywanej przez Baudrillarda "hiperrealnością".⁴⁹⁴ Hiperrealność zastępuje realność w kilku krokach. Pierwszym z nich jest fakt, iż jawiący się podmiotowi obraz - znak jest odbiciem głębszej, istniejącej poza nim rzeczywistości. Następnie znak ten przesłania głębszą rzeczywistość. Zaczyna się zatem wysuwać przed to, co ma reprezentować, staje się bardziej widoczny. Trzecim krokiem jest przesłonięcie przez ów znak braku głębszej rzeczywistości. W tej fazie okazuje się, że tak naprawdę nie istnieje rzeczywistość, że nie istnieje nic, poza znakiem - obrazem. W stadium końcowym znak nie ma już związku z jakąkolwiek rzeczywistością i staje się swoim własnym symulakrum. Symulacja wychodzi zatem - przeciwnie do przedstawienia - od zaniku zasady referencji między znakiem a rzeczywistością. Znak nie odpowiada już rzeczywistości realnie istniejącej, lecz zaczyna odnosić się do "znaków rzeczywistości"⁴⁹⁵, które jak mówi Chris Cheser są znakami informacyjnymi zastępującymi to, co aktualne⁴⁹⁶. Pojawia się – w nomenklaturze Ricoeura - semiotyka, system samoreferencyjnych odniesień samych tylko znaków do siebie, pozostających bez żadnego związku z rzeczywistością⁴⁹⁷. Mamy tu do czynienia z zanikiem pierwotnej różnicy między faktem a fikcją, prawdą a fałszem. Referencyjność "sztucznie zmartwychwstająca w systemach znakowych"⁴⁹⁸ buduje już zupełnie inną, właśnie hiperrealną rzeczywistość. Bardzo ważnym momentem w jej powstaniu jest reduplikacja rzeczywistości przejawiająca się właśnie w powstawaniu zastępczych systemów znakowych. Rzeczywistość staje się "tym, co jest już od zawsze reprodukowalne"⁴⁹⁹, jest swoim własnym odbiciem, za którym zanika oryginał. Jak pisze Baudrillard: "Surrealizm jest ciągle solidarny z realizmem, który kontestuje, ale powtarza go przez swe zerwanie wyobraźni. Hiperrealność reprezentuje dużo bardziej zaawansowaną fazę, tak, że nawet ta sprzeczność między rzeczywistością a wyobraźnią zostaje tu wymazana. Irrealność nie pochodzi już, że snu czy fantazji, z czegoś poza lub czegoś w, ale bierze się z halucynacyjnego podobieństwa

⁴⁹³ *Tamże*, s. 178

⁴⁹⁴ *Tamże*, s.176,

⁴⁹⁵ *Tamże*, s. 177

⁴⁹⁶ Ch. Cheser, *Ontologia domen cyfrowych*, tłum. P. Aptacy, [w:] A. Gwóźdź (red.), *Widzieć, myśleć, być...dz.cyt.,* s.159

⁴⁹⁷ por. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. S. Cichowicz i inni, PAX, Warszawa 1985

⁴⁹⁸ J. Baudrillard, *Precesja symulaków...dz. cyt.,* 177

⁴⁹⁹ J. Baudrillard, *Porządek symulaków...dz.cyt.,* , s.74

rzeczywistości do niej samej".⁵⁰⁰ Znakowe reduplicatio rzeczywistości unicestwia ją samą dając w zamian złudną hiperrealność.

Różnica i to wyraźna, a także znacząca polega na subtelnym rozróżnieniu rzeczywistości. U Baudrillarda jest ona rzeczywistością namacalną, sensualną, taką z którą obcujemy na co dzień i która później dopiero jest zaciemniona przez znak, zmieniona w hiperrealność i zastąpiona symulakrą. Tu w najczystszej postaci signifikant przestaje się liczyć, a zamiast niego do głosu dochodzi signifiant. U Lacana istnieje wyraźne rozróżnienie między Realnym a rzeczywistym. Jest to różnica bardzo istotna i zarazem pierwotna przekraczająca baudrillardowskie rozróżnienie. Posługując się przykładem die Frau - Welt, Zizek pokazuje tę fundamentalną różnicę.⁵⁰¹ Otóż kobieta widziana z pewnego dystansu wydaje się nieskończenie piękna i pociągająca, seksowną i namiętną. Jawi się ona taka jeszcze przed wykonaniem gestu zaborczego, zbliżającego ją do nas. Wykonanie owego ruchu doprowadza nie tylko do jej zdobycia lecz w efekcie to najintymniejszego zbliżenia - bynajmniej nie chodzi tu o zbliżenie erotyczne. W tym zbliżeniu, nagle napotykaemy czy też zmieniamy optykę patrzenia na ową niewiastę, nagle staje się ona "obrzydliwą substancją życia"⁵⁰², jak mówili filozofowie jest tylko skórzanym (a może nawet "skórnym"?) workiem wypełnionym nieczystościami. Zizek tak to konkluduje: "Luka oddzielająca piękno od brzydoty jest więc tą samą luką, która oddziela rzeczywistość od Realności: tym, co konstytuuje rzeczywistość, to minimum idealizacji, jakiej potrzebuje podmiot, aby znieść potworność Realności"⁵⁰³. Innymi słowy marzenia zawsze powinny pozostawać na swoim miejscu. Ta właśnie idealizacja zapewnia bezpieczeństwo przed otaczającą podmiot Realnością, z której nota bene podmiot wyrusza się w swej nieodróżnialnej pierwotności, a konstytuuje się dopiero w tzw. "fazie lustrzanej". Nim jednak powiemy o podmiocie in statu nascendi, jeszcze raz przytoczymy Zizka. Cytat ten powinien do końca rozjaśnić antynomie Realnego i rzeczywistego. Pisząc o brzydocie zauważa, że istnieją dwa modusy istnienia: "pierwszy podobny do zjawiskowego bezsubstancjalny obraz („przedstawienie bez istnienia”) oraz drugi, czyli surowa materia Realności („istnienie bez przedstawienia”). I dalej: "Nie należy nie doceniać znaczenia tej luki oddzielającej „brzydotę” Realności od w pełni ukształtowanych przedmiotów w „rzeczywistości”; podstawowa teza Lacana głosi, że minimum „idealizacji”, interpozycji fantazmatycznej struktury, za pomocą której podmiot nabiera dystansu wobec Realności, konstytuuje nasze „poczucie rzeczywistości”

⁵⁰⁰ Tamże, s.72

⁵⁰¹ S. Zizek, *Przekleństwo fantazji...dz.cyt.*, s.131

⁵⁰² Tamże, s.

⁵⁰³ Tamże

– „rzeczywistość” pojawia się o tyle, o ile nie jest (o ile nie podchodzi do nas) „zbyt blisko”⁵⁰⁴. Widzimy już teraz wyraźnie różnice w podejściu Baudrillarda i Lacana, o ile ten pierwszy określa symulakrum jako coś negatywnego, odbierającego rzeczywistości jej "prawdziwość" a przez to zmuszającej podmiot do życia w ciągłym egzystencjalnym napięciu przejawiającym się w niepewności faktu, o tyle Lacan niejako uprawomocnia istnienie "idealizacji", "fantazmatu" czy "fantazji" jako granicy oddzielającej podmiot od nie - istnienia w chaotycznym początku piagetowskiej adualności, od istnienia w Realnym i wpisuje go w złudną bo "oddaloną", nie do końca widoczną, zaciemnioną przez znaki rzeczywistość, a przez to pozwalającą bezpiecznie żyć "odgrodzonemu podmiotowi". Owo zaciemnienie jest konkretyzowane przez wprowadzenie lacanowskiego pojęcia Wielkiego Innego jako Porządku Symbolicznego.⁵⁰⁵ Wielki Inny jest zasadą mediacyjną między duszą a ciałem⁵⁰⁶ a także między podmiotem a Realnością⁵⁰⁷ oraz podmiotem i podmiotem⁵⁰⁸. Napotkanie Wielkiego Innego, które pozwala zatrzymać się przed granicą Realności i zwrócić się ku rzeczywistości jest istotą istnienia podmiotu.

Opisywane zagadnienia – iluzja, reduplicatio, problem początku - współgrają z myślą innego krytyka współczesności, Jacquesa Derridy⁵⁰⁹. W jego filozofii napotykamy na pojecie „różni” (differance), która jest cechą konstytutywną dla wszelkiej różnicy jaka istnieje, dla wszelkich opozycji i uzupełnień. Tak o niej mówi Derrida: „Ślad (czysty) jest różnicnością. Nie podlega on żadnej zmysłowej pełni, słyszalnej bądź widzialnej, fonicznej bądź graficznej. Przeciwnie jest jej warunkiem. Choć nie istnieje, choć nigdy nie jest jakimś

⁵⁰⁴ *Tamże*, s.138

⁵⁰⁵ *Tamże*, s.111,140,169-176

⁵⁰⁶ *Tamże*, s.192

⁵⁰⁷ *Tamże*, s.172

⁵⁰⁸ *Tamże*, s.111

⁵⁰⁹ J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, KR, Warszawa 1999; J. Derrida, *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002; J. Derrida, *Dissemination*, The Athlone Press, London 1993; J. Derrida, *Pozycje*, Tłum. A. Dziadek, FA-art., Bytom 1997; J. Derrida, *Chora*, tłum. M. Gołębiwska, KR, Warszawa 1999; J. Derrida, *Szibolek dla Paula Celana*, tłum. A. Dziadek, FaArt, Bytom 2000; J. Derrida, *Pismo filozofii*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, P. Pieniążek, Inter Esse, Kraków 1992; J. Derrida, *Given Time: I. Counterfeit Money*, University of Chicago, Chicago-London 1992; J. Derrida, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, KR, Warszawa 2004; J. Derrida, *Semiologie et grammatologie* [w:] J. Kristeva, J. Rey-Debove, D. J. Umiker, (ed.) *Essays in Semiotics-Essais de semiotique...dz. cyt*; J. Derrida, *Structure, Sign and play in the Discourse of the Human Nature*, [w:] J. Natoli, L. Hutcheon, (ed.) *A Postmodern Reader...dz.cyt*; J. Derrida, *Psyche. Odkrywanie innego* [w:] R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów, ...dz.cyt*; J. Derrida, *Ta dziwna instytucja zwana literaturą*, [w:] *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, R. Nycz (red.), słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000; J. Derrida, G. Vattimo, *Religia*, tłum. M. Kowalska, E. Łukaszek, P. Mrówczyński, R. Reszke, J. Wojcieszak, KR, Warszawa 1999; J. Derrida, G. Bennington, *Jacques Derrida*, University of ChicagoPpress, Chicago-London 1993, Ch. Johnson, *System and writing in the Philoophy of Jacques Derrida*, Cambridge university Press, Cambridge 1993; Ch. Johnson, Derrida, tłum. J. Hołówka, Amber, Warszawa 1997; M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Homini, Kraków 2003; V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Spacja, Warszawa 1997; M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką...dz. cyt*; A. Burzyńska, *Dekonstrukcja i interpretacja*, Universitas, Kraków 2001

bytem obecnym poza wszelką pełnią, jego możliwość jest de iure uprzednia wobec wszystkiego, co nazywamy znakiem (znaczone/znaczące, teresć/wyraz itd.), pojęciem lub działaniem, poruszającym bądź zmysłowym. Ta różnicowość (differance) nie bardziej jest więc zmysłowa niż inteligibilna i umożliwia wzajemne łączenie się znaków w obszarze tego samego abstrakcyjnego porządku - na przykład jakiegoś graficznego lub fonicznego tekstu - bądź pomiędzy dwoma porządkami wyrażania. Umożliwia artykułowanie mowy i pisma - w sensie potocznym - tak jak ustanawia metafizyczne przeciwieństwo tego, co zmysłowe, i tego co inteligibilne, a następnie znaczącego i znaczonego, wyrazu i treści, itd.”⁵¹⁰ Różnica jest czymś a priori obecnym już w strukturze języka, a nawet w strukturze myślenia i postrzegania świata przez podmiot. Nie sposób jej co prawda uchwycić, ale będąc uprzednią w stosunku do znaku, jest tym samym, co ten znak tworzy - odróżnia od innych (słysząc tu echo teorii de Saussure’a) oraz jest także różnica w samym znaku (tu z kolei do głosu dochodzi teoria Peirca). Przytoczmy słowa Derridy, gdy komentuje „*Kurs*” de Saussurea: „Przedstawienie do tego stopnia zlewa się z tym, co przedstawia, że mówi się tak, jak się pisze, myśli się tak, jakby to, co przedstawiane, było tylko cieniem lub odbiciem, tego co przedstawiające.(...) W tej grze przedstawienia punkt źródłowy staje się nieuchwytny. Istnieją rzeczy, wody i obrazy, nieskończone odsyłanie jednych do drugich, nie ma jednak jednego źródła. Nie ma prostego początku. To bowiem co odbite, rozdwaja się samo w sobie, a nie tylko jako dodatek obrazu do siebie. Odbicie, obraz, sobowtór rozdwaja to, co podwaja. Początkiem spekulacji staje się różnica.”⁵¹¹ Natomiast odnośnie Peirca powie: „Właściwością owego representamen jest być sobą i innym, wytwarzać się jako struktura odesłania, oddzielać się od siebie.”⁵¹² Ta różnica istniejąca w samym znaku, to co jest rozdwajane jest ruchem, aktywnością różnicowości⁵¹³, czymś co tworzy tożsamość. Komentator Derridy, Vincent Descombes pisze w ten sposób: „Gdyby „różnica” (...) nie istniała od początku (każdorazowo gdy istnieje początek), od „pierwszego razu”, pierwszy raz nie byłby „pierwszym razem”, gdyż po nim nie następowałby „drugi raz; gdyby „pierwszy raz” był „jedynym razem”, nie leżałby na początku niczego”⁵¹⁴ początek zatem już jest powtórzeniem tego, co zaistniało jako pierwsze, jest pierwotnym rozszczepieniem. Nie istnieje - wedle Derridy - „spokojna tożsamość” lecz sam akt podwojenia. „Na początku powtórzenie”(…) a w konsekwencji nie istnieje nawet przedstawienie (representation), skoro prezentacja

⁵¹⁰ J. Derrida, *O gramatologii...dz. cyt.*, s.95

⁵¹¹ *Tamże*, s.62

⁵¹² *Tamże*, s.78

⁵¹³ *Tamże*, s.198

⁵¹⁴ V. Descombes, *Różnica*, tłum B. Banasiak, K. Matuszewski, [w:] B. Banasiak (red.) *Derridiana, inter esse*, Kraków 1994, s. 68

(presentation) (której przedstawienie to jest przywoływaniem) nie miała nigdy miejsca. Oryginał jest już kopia⁵¹⁵. Podobnie w sferze znaku: skoro „na początku był znak” jest on już sam w sobie odesłaniem, do czegoś innego, nie jest tym, czym być powinien lecz śladem czegoś, tak jak pismo jest „znakiem znaku”. W takiej perspektywie widać podobieństwa u Lacana i Derridy - zarówno jeden jak i drugi zakłada pierwotne podwojenie podmiotu, podwojenie to stawia pod znakiem zapytania pierwotność i jedność tożsamości podmiotu. Staje się ona już nie tyle czymś, co jest istniejące i przynależne do podmiotu lecz raczej staje się „śladem”, to jest złudną iluzją odbitego w lustrze czy też odbitego w samym sobie znaku. Podmiotu zatem nie możemy rozpatrywać już jako stałego, spójnego obiektu lecz jako pewną możliwość, która istnieje w ruchu stawania się, lecz pamiętać także musimy, iż owo stawanie się nie jest stawaniem się tożsamego sobie podmiotu lecz tylko tworzeniem się podmiotu iluzorycznego. Skoro oryginał już sam w sobie jest kopią znaczy to, że oddzielenie tego co faktyczne, od tego, co potencjalne jest niemożliwe. Zatem powróciliśmy do baudrillardowskiej teorii symulakrum, z tym, że tu nie tylko świat lecz także i uczestniczący w nim agens zostali zredukowani do pewnej potencjalności. Jak radzi sobie podmiot, który podwaja się i żyje w iluzji, czy jest możliwe dojście do jego prawdziwej istoty? W tym wypadku wydaje się zawodzić idea Husserla, nie można wrócić „do rzeczy samych” gdyż takowych nie ma, są tylko możliwości powstania owych rzeczy. Odpowiedź spróbujemy znaleźć w innej teorii.

Lacan określa podmiot jako „*barre sujet*”, „odgradzony podmiot”, podmiot, w którym istnieje brak, ciągle pragnienie – „*objet petit a*” - które musi zostać zaspokojone. Ten brak z kolei musi zostać zasłonięty, właśnie przez to niezaspokojone pragnienie przejawiające się w fantazmatach - inaczej w maskach przybieranych przez podmiot. Jest on zatem odgradzonym poprzez symbole podmiotem, podmiotem "w masce". Maską jest ucieczką podmiotu w prywatność. I bez znaczenia jest tu czy maska jest fałszem czy innym "Ja". Habermas wymienia cztery postawy dotyczące świata, cztery podejścia w jakich możemy go rozumieć⁵¹⁶: teleologiczny, normatywny, dramaturgiczny oraz komunikacyjny. Każdy z nich odnosi się do innych relacji pomiędzy agensem – światem - patienssem. Model teleologiczny ustanawia relację celową między podmiotem a światem. Działanie⁵¹⁷ jest realizacją celu wyznaczonego przez agensa. Model normatywny opisuje

⁵¹⁵ Tamże

⁵¹⁶ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego...dz.cyt.*, t.1, s.159-180

⁵¹⁷ Tamże, s. 181, "Działaniami nazywam tylko te ekspresje symboliczne, za pomocą których autor(...)odnosi się do przynajmniej jednego świata(ale zawsze też i do świata obiektywnego)." Habermas odwołuje się tu do popperowskiego modelu trzech światów, z którym polemizuje w swym dziele, s.148-nast.

relację nie tylko podmiot - świat lecz także jednostka - grupa, która działa na nią poprzez normy i prawa. Model komunikacyjny - proponowany przez Habermasa - zmierza do osiągnięcia porozumienia, na zasadzie binarnego wyboru pomiędzy „tak i nie”. Nas jednak w kontekście tego, co zostało powiedziane wyżej, najbardziej interesuje model dramaturgiczny opracowany przez Ervina Goffmana. Wedle Goffmana „jaźń” manifestuje się w życiu publicznym w relacjach interpersonalnych w określonej "roli". Metafora teatralna dominuje w całej propozycji Goffmana. Kulisy, role poboczne, klakierzy - to figury sceniczne, za pomocą których opisuje on ludzi w ich życiu codziennym. To, co jest najistotniejszą cechą pracy Goffmana, to zwrócenie uwagi na dwa rodzaje "symbolicznej działalności": pierwszymi z nich są wrażenia przekazywane (gives), drugimi wrażenia, które wywołuje (gives off).⁵¹⁸ Różnica pomiędzy nimi jest ogromna. Wrażenia przekazywane, są tym co "dawane", tym co jawi się jako bezpośrednio zrozumiałe, służące komunikacji bezpośredniej, przekazywaniu informacji. Jest to komunikowanie w bardzo wąskim rozumieniu tego słowa. Jest to porządek symboliczny istniejący niejako na pierwszej linii, jako struktura o bardzo małej semiotyczności, idealne odzwierciedlenie tego, co nadawca chce przekazać. Tymczasem, wrażenia wywoływane, są podejmowane nie tylko z uwagi na przekazanie informacji. Są one czymś, czego zadaniem jest zakrycie prawdy, zakrycie rzeczywistości podmiotu. Są znakiem „stop” przed wejściem na teren jaźni. Goffman pisze, że jakkolwiek oba te rodzaje działalności symbolicznej umożliwiają przekazanie fałszywej informacji, to w przypadku wrażeń przekazywanych mamy do czynienia z "fałszem" a w drugim przypadku dotyczącym wrażeń wywoływanych z "symulacją"⁵¹⁹. Tym samym zataczamy koło i znów napotykamy symulację i porządek symboliczny - symulakrum Baudrillarda i Wielkiego Innego Lacana. Dramaturgiczna teoria Goffmana koncentruje się na przypadku drugim - bada i opracowuje wrażenia wywołane, które można uznać za symulację ex definitione. Jakkolwiek – zauważmy - mamy tu do czynienia z dwoma odmiennymi porządkami działalności symbolicznej, należy zwrócić uwagę, iż każdy z nich, jest już zapośredniczeniem. Komunikacja werbalna i pozawerbalna dotycząca określonych partnerów i wplatająca ich w relację - jeśli tak rozumieć gives - istnieje i spełnia swe funkcje głównie dzięki językowi oraz kompetencjach: kulturowej i językowej. Istnienie Wielkiego Innego jest tu oczywiste. Podobnie biorąc pod uwagę wrażenia wywoływane, ich symulacyjny charakter jest oczywisty, o czym świadczy właśnie

⁵¹⁸ E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Warszawa 2000 s.32, zob. H-G. Vester, *Erving Goffman's sociology...dz. cyt*

⁵¹⁹ E. Goffman, *Człowiek w teatrze...dz.cyt.*, s.32

"teatralny" model działania społeczeństwa. Działania *gives off* mają na celu stylizację podmiotu – wykonawcy - aktora, wykreowanie go na osobę, która nie istnieje, polega na graniu roli, za pomocą całego dostępnego repertuaru środków. Rola ta, musi być tak dobrze zagrana, by całościowe i zewnętrzne postrzeganie osoby było niezachwiane, by widzowie - to jest inni aktorzy interakcji - byli pewni że mają do czynienia z osobą prawdziwą a nie odgrywanym przedstawieniem. Goffman stoi zatem na stanowisku, że to z czym uczestnicy interakcji mają do czynienia, to nie "ja" prawdziwe czyli to, co konstytuuje podmiot, lecz "postać" czy też "maska", za którym ukrywa się wykonawca - podmiot. Inna sprawa, że między postacią a podmiotem jest w zasadzie w życiu codziennym znak równości, „przyjęcie roli nie może zatem być nieokreślone lub marginalne. Wprost przeciwnie, chodzi o to, aby uprzednio zewnętrzne schematy myślenia i działania zostały nie tylko zinternalizowane, lecz głęboko wcielone. Teatralna konotacja tego terminu jest myląca, jednostka bowiem nie usiłuje grać roli, ale autentycznie i w całości pragnie być tą rolą”⁵²⁰. To jednak, co nas tu będzie najbardziej interesować, to fakt na który zwraca uwagę Goffman, mianowicie interpretowanie jednostki⁵²¹. Odnośnie granej postaci pisze, iż "choć ten obraz (granej postaci – przyp. G.K.) dotyczy jednostki, a określone „ja” jej właśnie jest przypisywane, to samo „ja” kształtuje nie jednostka, do której owo „ja”, przynależy, lecz cała sceneria jej działalności, ponieważ „ja” tworzy się dzięki temu, że świadkowie czynią jednostkę przedmiotem interpretacji”⁵²². „Ja” jest zatem "efektem scenicznym"⁵²³, jest symulowaniem czegoś czego się nie ma, lub kogoś kim się nie jest. Jednocześnie podmiot jest interpretowany, czyli czytany tak jak tekst wyłaniający się z modalności dyskursów. Zarazem jak pisze R. Ezra Park "nie jest chyba wyłącznie dziełem historycznego przypadku, że pierwszym znaczeniem słowa osoba (person) jest "maska". Jest to uznanie faktu, że każdy zawsze i wszędzie, bardziej lub mniej świadomie, odgrywa jakąś rolę (...)To właśnie w tych rolach znamy się nawzajem i znamy samych siebie"⁵²⁴. Maska czy rola staje się tekstem, który ulega dekodowaniu, lecz zafałszowanemu, nie docieramy w nim do samej tożsamości podmiotu, do jej istoty. Nie ważne jest jakie jest nastawienie wykonawcy do swojej roli, może być ono negatywne, cyniczne, pozytywne. Istotą całego przedsięwzięcia dramaturgicznego jest fakt, że używając terminu Habermasa, takie odniesienie do świata jest li tylko inscenizacją. Należy zgodzić się z Habermasem mówiącym, iż takie działanie odnosi się nie

⁵²⁰ J-C. Kaufman, *Ego. Socjologia jednostki...dz.cyt.*, s. 187 i nast.

⁵²¹ Zob.: H. Lenk, *Filozofia pragmatycznego interpretacjonizmu. Filozofia pomiędzy nauką i praktyką*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1995

⁵²² E. Goffman, *Człowiek w teatrze...dz.cyt.*, s.277

⁵²³ *Tamże*

⁵²⁴ za: E. Goffman, *Człowiek w teatrze...dz.cyt.*, s.49

do aktora czy do członka grupy społecznej lecz raczej do uczestników interakcji, którzy stają się dla siebie nieustanną publicznością ciągłego, odgrywanego przez siebie spektaklu,⁵²⁵ gdyż właśnie chodzi tu o uwypuklenie scenicznego, iluzyjnego aspektu podmiotu, którego głównym zadaniem nie jest, jak chce Kauffman przeżywanie roli, lecz jej odgrywanie dla innych.. Goffman podkreśla, że ta prezentacja postaci nie tylko jest nakierowana na publiczność lecz także służy samej jednostce w budowaniu jej tożsamości. Tym samym zbliża się on do Giddensa proponującego rozumienie tożsamości jednostki jako biograficznej ciągłości narracji, podkreślając, że warunkiem zachowania tejże tożsamości musi być fakt, że nie może ona być w całości fikcyjna.⁵²⁶ Wydaje się jednak, że całkowita fikcja tożsamości jest możliwa, zwłaszcza współcześnie gdy „na fałszywą stronę struktury społecznej nowoczesności składają się informacje, wspomnienia, wyobrażenia i inne reprezentacje, które oddzieliwszy się od podstawowych składników kultury, od „prawdziwych” widoków, wpuszczone w obieg gromadzą się w życiu codziennym. (...) teraz można już zbudować życie z tego rodzaju rzekomych elementów”.⁵²⁷ Podmiot żyjący w kulturowym *duplicatio*, istniejąc w iluzji fikcyjnej, sztucznie skonstruowanej tożsamości utożsamia się z nią i nie zauważa, że traktuje jako swoje prawdziwe "ja" – zatem fikcyjność to rutynizacja życia. Podmiot istnieje w nieskończenie wielu symulakrach, zacierających jego percepcję rzeczywistości, istnieje - innymi słowy - w wielu strukturach wysokiej lub niskiej semiotyczności.

Tak jak Goffman o masce, tak Baudrillard⁵²⁸ mówi o ekranach współtworzących współczesną kulturę, o ekranach które kodują i dekodują treści współczesności. Dochodzi w końcu do konkluzji, że same podmioty stały się monitorami a stosunki międzyludzkie to stosunki między ekranami.. Ekran - komputerów, telefonów komórkowych, telewizorów, plakatów reklamowych czy nawet witryny sklepowe - podają treść, już przerobioną, martwą, lub by tak rzec nie - umarłą, zatem jeszcze żyjącą, jeszcze ciepłą ale już na krawędzi rozpadu i agonii. Ten koniec, to koniec semantycznej referencji faktu podawanego przez media. Tylko w warstwie informacyjnej natykamy się jeszcze na referencję, na śladową obecność nie tyle prawdy aksjologicznej, co prawdy przekazu, prawdy faktu, który jest jeszcze rzeczywistością. W warstwie medialnej zanika istnienie faktu obiektywnie istniejącego w świecie a pojawia się fakt subiektywnie istniejący w ułudzie sprokurowanej przez media. Pojawia się

⁵²⁵ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego...dz.cyt.*, t.1, s.161

⁵²⁶ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. ...dz.cyt.*, s.77

⁵²⁷ D. MacCannell, *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, tłum. E. Klekot i A. Wieczorkiewicz, Muza S.A., s. 224

⁵²⁸ A. Gwóźdź, *Przez okno technologii. Wprowadzenie*, [w:] A. Gwóźdź, (red.), *Widzieć, myśleć, być. ...dz.cyt.*, s. 10

fakt ekranu. Lecz nie jest on niczym innym niż tylko znakiem współtworzącym nową rzeczywistość. Fakt ekranu, jak mniemamy, jest tak naprawdę zawartością ekranu, która poddaje się nie tyle dekodowaniu co absorpcji i asymilacji przez podmiot. Wydaje się, że nie ma możliwości wyjścia na zewnątrz symulakrum a dzieje się tak, gdyż znaczenie pojawia się tu jako przekładalność znaku na inny znak, odniesienie dwóch wzajemnych interpretantów.

Lecz pojawia się tu jeszcze jeden aspekt widzenia człowieka jako monitora/ekranu. W człowieku odbija się to, co jawi się w symulakrum. Człowiek staje się monitorem dla drugiego człowieka na skutek swojej własnej percepcji informacji/komunikatów/tekstów. Tym samym staje się on ekranem, w którym odbija się tekst kultury masowej, a jednocześnie staje się on tylko przekaznikiem - już nawet nie nadawcą czy obserwatorem - lecz tylko przekaznikiem potoku informacji. W takiej interakcji nie działa on jak aktywna istota apercepująca potok informacji lecz staje się bezwolny. Istota ludzka staje się znakiem – ekranem, na którym widać jak na dłoni, to czym się zajmuje, czym się interesuje, w co wierzy. Skóra staje się lustrzana, odbija zjawiska otaczające człowieka, dzięki czemu jest on czytany przez drugą osobę jak znak na ekranie. Swoboda ogranicza się do wyboru możliwości a nie kreatywności. Sztuczne podtrzymywanie iluzji innowacji jakie podmiot może wprowadzić w swoje życie to tylko bricolage pewnych subtelnie podsuwanych i dopuszczanych konwencji. Oczywiście można w tym momencie powiedzieć, iż tak było od zawsze. Człowiek, nawet człowiek pierwotny, o którym pisali Frazer, Durkheim czy Mauss byli istotami o pewnej "tekstowości". Skaryfikacje czy tatuaże plemienne, strój szlachcica czy chłopca za każdym razem wskazywał na kontekst i pozwalał oczekiwać takich a nie innych zachowań w określonych sytuacjach. Współcześnie również każdy człowiek, spotkany na ulicy, w sklepie, w kościele, jest pewną dozą informacji. Nawet jeśli nie odzywa się, milczy, podaje on odbiorcy, obserwatorowi pewien pakiet informacji zawarty w kodzie semiotycznym jakim jest jego strój, wygląd a także gest i spojrzenie. Te i wiele innych informacji uzyskuje tylko na skutek i dzięki spojrzeniu, zwizualizowaniu obiektu. Już w tym spojrzeniu, które jest również spojrzeniem zawłaszczającym - już nie lacanowskim lecz sartrowskim spojrzeniem Innego, rozumianego tu nie jako Porządek Symboliczny lecz Inny Człowiek - objawia się znakowość. Jednak współcześnie, gdy zamiast patrzeć „na ekran” podmiot patrzy „w ekran”, gdy pojawiła się „głębia ekranu” okazało się, że twarz ludzka straciła na wartości. Nie posiada już swej głębi, nie ukazuje tego, co kryje pod sobą, staje się tylko jednym z milionów punktów - pikseli rzeczywistości, które układają się w nowy estetyczny obraz świata. Nie reprezentuje ona tożsamości podmiotu lecz jego „wcielanie”. Jak trafnie zauważa Marek Chojnacki „poprzez interpretację twarzy nie

docieramy do tego, kim jest partner, a raczej kim proponuje być w danej sytuacji”⁵²⁹. Etyka Levinasa staje się sprawą wielce dyskusyjną.

Problem „znakowości” człowieka zasadza się na fakcie, iż ta nigdy nie była tak intensywna. Człowiek nie jest już tak mocno wpisany w siatkę charakteryzujących go odniesień takich jak religia, grupa społeczna czy rola społeczna. Obecne socjo - kulturowe środowisko człowieka jest środowiskiem społeczeństwa sieciowego, płynnego jak piszą Castells czy Semprini. Jest to zatem społeczeństwo nieustannego przepływu obrazów, faktów i informacji, społeczeństwo alienacji przez informację, bezczasowego czasu i zapośredniczonej komputerowo komunikacji. Charakteryzując się globalną, sieciową gospodarką wychodzi ponad i poza narodowe czy lokalne struktury znane dotychczasowym społeczeństwom⁵³⁰. Człowiek w takim środowisku odbiera przekazy z odległych geograficznie lecz także i czasowo formacji społeczno - kulturowych, które wpływają na niego samego i na styl jego życia, pracę czy rodzinę. Społeczeństwo to nazwiemy w naszej pracy społeczeństwem czy szerzej kulturą o wysokiej semiotyczności w przeciwieństwie do kultur o małej semiotyczności czyli takich, w których rola znaku lub łańcuch znaków w relacji znaczenie - przedmiot jest niewielka. Taką kulturą jest współczesna kultura. Proces ten opisuje Zizek dekonstruując z pozycji Lacana reklamę Coca-Coli. Pisze on: „Paradoks polega więc na tym, że Coke nie jest zwykłym towarem, którego wartość użytkowa ulega przekształceniu w wyraz auratycznego wymiaru czystej (wymiennej) Wartości (lub jest uzupełniana za jego pomocą), lecz jest ona towarem, którego bardzo szczególna wartość użytkowa jest już bezpośrednim ucieleśnieniem ponadmysłowej aury nie dającego się wyrazić duchowego nadmiaru, towarem którego materialne własności są już własnościami towaru.”⁵³¹ Proces ten ma swój kres – jak mówi dalej Zizek - w picciu dietetycznej Coli bezkofeinowej, która ani nie spełnia swych wartości odżywczych ani nie ma walorów smakowych. Podmiot zatem „pije sama nicłość”. Wykonuje on tylko pewien gest, do którego został przymuszony gest, który nic mu nie daje poza irracjonalnym spełnieniem pragnienia, które znów za chwilę będzie niezaspokojone oraz poczuciem przynależności do określonej grupy lub co bardziej prawdopodobne przynależności do globalnej kultury „*Always Coca - Cola*”. Takie działanie podmiotu świadczy o tym, iż jak mówią Bauman i Baudrillard został

⁵²⁹ M. Chojnacki, *Twarz i ekran-próba analogii*, [w:] A. Gwóźdź, P. Zawojski (red.) *Wiek ekranów. Przestrzenie kultury widzenia*, Rabid, Kraków 2002, s. 149

⁵³⁰ por. R. Levine, Ch. Locke, D. Searls, D. Weinberger, www.cluetrain.com. Koniec ery tradycyjnego biznesu, tłum. K. Thomas, M. Cichy, WIG-Pres, Warszawa 2000, K. Kelly, *Nowe reguły nowej gospodarki*, tłum. K. Środa, WIG-Press Warszawa 2001, P. F. Drucker, *Społeczeństwo pokapitalistyczne*, tłum. G. Kranas, PWN, Warszawa 1999; R. Scruton, *Co znaczy konserwatyzm*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 2002

⁵³¹ S. Zizek, *Przekleństwo fantazji...dz.cyt.*, s. 11

on „uwiedziony” przez rynek. Dawny schemat purytanina, odmawiającego sobie wszystkiego i żyjącego „po bożemu” został złamany i zastąpiony przez „człowieka zmysłowego”, „zbieracza wrażeń” którego jedynym celem w życiu jest zaznać jak najwięcej rozkoszy i przyjemności. Tymczasem, rozkosz ta, jest lacanowskim *objet petit a*, czyli pragnieniem zaspokojenia pragnienia, do którego się zmierza lecz którego się nigdy nie osiągnie. Czymś, co zaspokaja tylko na chwilę, a potem znów pojawia się uczucie głodu nowych wrażeń. *Objet petit a* jest cechą stałą, definiującą współczesnej kultury symulaków i duplikacji, wpisuje on podmiot w określoną strukturę jednak nie daje pełnego zaspokojeni, a tylko chwilową iluzję. Występuje tu perswazja i perwersja, jako elementy podstawowego mechanizmu kultury, wspomnianego już uwodzenia⁵³².

Perswazja wiąże się z jednej strony z językiem z drugiej z etyką. Musi ona mieć punkty odniesienia, prawdę lub fałsz, by mogła wpływać na wybrane fragmenty rzeczywistości. We współczesnym kryzysie etyki, świecie źle rozumianej taylorowskiej autentyczności i relatywizmu takie wartości nie istnieją. „Jeżeli nie istnieją prawda i fałsz, kłamstwo staje się niemożliwe, a wraz z nim wszystkie sztuczki perwersji i uwodzenia” mówi Baudrillard opisując świat „przestrzeni fraktalnej”, świat wartości „pomiędzy”.⁵³³ Chciałoby się dodać do tej analizy także pojęcie perswazji, gdyby nie fakt, że z tą tezą zgodzić się nie można. Wydaje się, iż uwodzenie nie musi dążyć do prawdziwości, raczej powinno być tam, gdzie istnieje niepewność, labilność, gra. Wtedy istnieje możliwość uwodzenia, gdyż binarna polityka kłamstwa jako opozycji prawdy i fałszu nie uwodzi lecz nakazuje wierzyć lub odrzucać. Uwodzenie jest pewną techniką, wpływaniem na postawę podmiotu w sposób subtelny i przyjemny. Ma być rozkoszą samą w sobie, celem, którego nie jest realizacja zamierzenia - lub jest ona drugorzędna - lecz samo uwodzenie. Gdy nie ma prawdy i fałszu a istnieje tylko znaczące jako czysta możliwość dowolnego odczytania, strategia uwodzenia jest nie tyle możliwa ile konieczna. Bez telos prawdy i kłamstwa, podmiot może poddać się tylko dowolności znaczącego, działającego nie jako przestrzenny (potrzebujący dystansu) symbol czy temporalny (liczy się tylko prędkość odniesień) znak mające wartości prawdy lub fałszu. Znaczące - obraz, ekran, słowo, pismo, ciało - posiada możliwość przekonywania o swoich racjach tylko poprzez uwodzenie, którego motorem jest rotacja perswazji i perwersji. To obrotowy ruch, przypominający lacanowski ruch wewnątrz znaku, w którym raz perswazja a raz perwersja stają się elementem widocznym, tym co może uwieść. Działają one - mimo, że współbieżnie - na innych zasadach.

⁵³² J. Baudrillard, *Seduction*, www.ctheory.com

⁵³³ J. Baudrillard, *Przed końcem*, dz.cyt., s. 96

Perwersja przybliża, działa mikroskopowo pokazując fragment w takim przybliżeniu, że jego obecność, staje się zbyt bliska. Pragnąc zerwać zasłonę rzeczywistości, stara się uchwycić fragment Realnego, znajdując przyjemność w osobliwym zbliżeniu, której podstawą jest voyeurystyczny wstyd⁵³⁴. Sytuuje zatem podmiot w roli podglądacza, który przez dziurkę od klucza w zasłonie rzeczywistości „dotyka wzrokiem” wybrany fragment Realnego, który staje się na tę chwilę, tak wielki, że zajmuje całe jego pole widzenia i jest jedynym językiem jaki może znaleźć, by oddać to co widzi.

Perswazja natomiast działa dokładnie odwrotnie. Jest makroskopowym powiększeniem rzeczywistości. Ukazuje całość, a nawet więcej, ponieważ jej celem jest wpisanie podmiotu w formułę Realnego. Jej zamiarem jest uspokoić i ukoić podmiot, dać mu możliwość - iluzorycznej, symulacyjnej, fantazmatycznej - rzeczywistości jako Realności spokojnej i bezpiecznej, nie posiadającej braku. Iluzja tego wpisania w rzeczywiste pojmowane jako Realne polega na stworzeniu przez perswazję ochronnego iluzytu, który uchroni go przed prawdziwą pustką znaczącego. Zdaje się ona mówić: „Lepiej przyjmij jako swoje to, co ci proponuje i wszystkie związane z tym skojarzenia i treści. Uznaj je za rzeczywistość, a nawet za coś więcej za spokój Realnego”. Gdy podmiot nie zareaguje na tę sugestię, skazuje się na odkrycie faktu, że poza znaczącym nie ma nic prócz przerażającego rozproszenia w Realnym. Perswazja - jako strategia uwodzenia - oferuje podmiotowi tożsamość, stabilną, odrywającą go od Spojrzenia Przestrzeni i Języka, która ma dać mu jego osobistą odrębność, podczas gdy jedyne co zostaje mu dane, to umieszczenie go w serii znaczących, jako kolejnego elementu w gigantycznej masie levinasowskiego „*il y a*”. Podobnie Ricoeur uświadamia nam, że pytanie „kto” jest niemożliwe do zadania przez podmiot obecny w strukturze, gdyż to ona odpowiada za niego. Również Lacan zwraca na ten fakt uwagę pisząc: „W rzeczy samej, Prawo pojawia się by wydać rozkaz „Baw się!” (Jouis), na który podmiot może tylko odpowiedzieć „Słyszę” (J’ouïs) (...).”⁵³⁵ Podmiot wpisany zostaje w iluzję, jego rozkosz sprowadza się do posłuszeństwa, zachłystnięcia się samą możliwością wyboru lecz wciąż musi pozostać posłuszny, nawet nakazowi osiągnięcia rozkoszy. Wprowadza ona podmiot w podstawową pułapkę współczesności, polegającej na wpisaniu podmiotu w indywidualność ale za cenę zabronienia dostępu do odrębności. Indywidualność zatem staje się identycznością, podmiot wtapia się w ekran pozwalając traktować siebie jako efekt designu, wpisując się w przestrzeń,

⁵³⁴ por.: E. Bronfen, *Killing Gazes, Killing in the Gaze: On Michael Powell's Peeping Tom* [w:] R. Saleci, S. Zizek, *Gaze and Object as Love Objects*, Durham-London.

oraz J. Lacan, *The Four Fundamental ...dz. cyt.*, s. 84

⁵³⁵ J. Lacan, *Ecrits. A Selection...dz. cyt.*, s. 319

podczas gdy odrębność staje się – przypomnijmy Bataille'a czy de Sada – paradoksalnie intymnością. Współczesność w swej grze uwodzenia, w perswazji wpisanej w przestrzeń ekranu/rzeczywistości oferuje możliwą w określonych granicach, wyhodowaną i wypielęgnowaną pozorną odrębność, kontrolowaną perwersję. Iluzyt tego działania to nieustanny ruch wicia i skręcania, dopasowywania i przelewania, nadmiaru i braku. Perwersja odsyła poza siebie, perswazja przyciąga ku sobie – to dwie strony deiktyczności jako chwilowego "eventum". Takożsamość zamiast tożsamości. Ochrona przed dysfunkcyjnością za cenę całkowitej iluzji rzeczywistości. Wydaje się, że to o tym problemie piszą Deleuze i Guattari w „*Anty-Edypie*”⁵³⁶, gdy zakładają rozróżnienie pomiędzy „Edypem”⁵³⁷ jako tworem kulturowych konieczności a „schizo”, podmiotem, który nie dał się „zedypalizować”, nie podał się konwenansom i przemocy symbolicznej, nieustając w pragnieniu poznania siebie samego i świata jako bytów otwartych i dynamicznych. Wedle Zizka nawet ideologia już niczego nie zasłania, nie ukrywa prawdy, to sama ideologia jest rzeczywistością, fałszywą, należy dodać. Pojawia się - specyficzna dla kultur wysokiej semiotyczności - zależność czy lepiej zapośredniczenie tego, co jest podmiotowi dane w znaku, o którym mówi Chris Chesher iż " bezproblemowo zastępuje to, co aktualne"⁵³⁸.

Wielość dyskursów, w jakie może być wpisana jednostka w dzisiejszym świecie ma swoje uzasadnienie w procesach globalizacji. Współcześnie nieznane podmiotowi fakty i idee są mu dostępne głównie poprzez media, lecz także inne systemy - poprzez strukturę o dużej semiotyczności, za pomocą której podmiot dokonuje absorpcji rzeczywistości. "Separacja doświadczenia", o której pisze Giddens, polega na ukrywaniu wydarzeń i faktów, które są niebezpieczne dla jednostki czy społeczeństwa z racji swego zbyt dużego potencjału emocjonalnego i egzystencjalnego - jak śmierć, choroba czy seks - oraz izolacji zrutyinizowanego życia od tychże, odseparowanych sytuacji.⁵³⁹ Tym samym powstaje życie biegnące dwoma torami. Pierwszym z nich jest codzienna działalność człowieka, rutyna wykonywanego zawodu i podejmowanych działań, natomiast z drugiej strony istnieją wyparte elementy będące nierzadko najpierwotniejszymi elementami kultury. Bo czyż doświadczenie śmierci, szaleństwa czy zbrodni nie były od zawsze trwale wpisane w strukturę społeczeństw. Szaleńcy stawali się uzdrowicielami, śmierć ewokowała potężne

⁵³⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983; zob.: B. Massumi, *A user's guide to Capitalism and Schizophrenia. Deviations from Deleuze i Guattari*, MIT Press, Massachusetts 1992

⁵³⁷ por: S. Zizek, *Patrzac z ukosa ...dz.cyt.*, s. 44-45

⁵³⁸ Ch. Chesher, *Ontologia domen cyfrowych*, tłum. P. Aptacy, [w:] A. Gwóźdź(red.), *Widzieć, myśleć, być...dz.cyt.*, s.159

⁵³⁹ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...dz.cyt.*, s.214-nast.

rytuały, zbrodnia tworzyła systemy tabuistyczne, normatywne gdyż, jak mówił Durkheim, zbrodniarze potrzebni są społeczeństwu, by mogło odróżniać dobro od zła. Brak bezpośredniego doświadczenia tychże fenomenów nie tylko zubaża podmiot w sensie emocjonalnym i intelektualnym, przede wszystkim uniemożliwia mu funkcjonowanie w grupie. Doświadczenia te są zastępowane przez fakt ekranu, doświadczenie pokazane na monitorze, w gazecie, w eterze, na stronie internetowej, to co było dotychczas namacalne, stało się odległe⁵⁴⁰. Nie istnieje już śmierć jako zjawisko blisko podmiotu, jest ona wypreparowana i zajmują się nią fachowcy. Podobnie jest z innymi problemami jak np. starością czy szaleństwem zajmują się specjaliści⁵⁴¹ - podstawowe funkctory narracji zostały rozproszone. Giddens mówi o "systemach abstrakcyjnych" obejmujących "systemy ekspercki" i "systemy symboliczne",⁵⁴² wykorzeniających człowieka z jego środowiska, uniemożliwiających mu poznanie siebie samego poprzez świat, w którym żyje, McIntyre proponuje idealne dla współczesnego świata wzorce „estety, terapeuty, menadżera”⁵⁴³ jako postawy umożliwiające normalne funkcjonowanie, Bauman zaś proponuje przejście od społeczeństwa prawodawców do tłumaczy. Zatem rozmaitej maści eksperci oferują rozwiązania, dzięki którym podmiot pozbywa się części siebie, ponieważ nie musi się o nic martwić - wiele rzeczy robi się za niego. Tak rzecz się ma przede wszystkim z możliwością wyboru: decyzja już została podjęta, przedmiot został wybrany, transakcje należy jeszcze tylko sfinalizować. Podobnie wiele rzeczy robi się dla podmiotu jak opisuje to w swoich pracach Foucault⁵⁴⁴, który termin systemy eksperckie zastępuje władzą i swego rodzaju systemami represyjnymi. Aberracje zagrażające społeczeństwu i kwestie egzystencjalne zostały ujęte w harmonijne ramy teorii i schematów naukowych czy instytucjonalnych. Dzięki temu podmiot ma łatwiej zrealizować swe pragnienia i łatwiej skanalizować swe lęki. Nie musi już odnosić się do dziwnych i nebularnych sił nadprzyrodzonych, lecz wystarczy zwrócić się do naukowca, lekarza czy bankiera. Weberowskie odczarowanie światem stało się faktem.⁵⁴⁵ Tu właśnie napotykamy Wielkiego Innego - porządek symboliczny będący u podstawy wszystkich opisanych wyżej systemów. Na mocy swej arbitralności, konwencji

⁵⁴⁰ Por.: A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej...dz.cyt.*

⁵⁴¹ por: Z. Bauman, *Ponowoczesność czyli dekonstrukcja nieśmiertelności...dz.cyt.*, tegoż: *Prawodawcy i tłumacze*, tłum. A. Ceynowa, J. Giebułtowski, IFiS PAN, Warszawa 1998, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, tłum. N. Lesniewski, PWN, Warszawa 1998

⁵⁴² A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...dz. cyt.*, s. 26 i nast.

⁵⁴³ A. McIntyre, *Dziedzictwo cnoty...dz.cyt.*, PWN, Warszawa, s. 146

⁵⁴⁴ por.: M. Foucault, *Narodziny kliniki*, tłum. P. Pieniążek, KR, Warszawa 1999, tegoż: *Nadzorować i karać*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1998, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 2000

⁵⁴⁵ por.: J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t.1...dz. cyt., M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1995

symbol łącząc rozmaite konteksty grupuje wszystkie te systemy w jedną całość tożsamość współczesną. Zatem obie drogi, jakimi biegnie życie jednostki są zafalszowane: rutyna stylu życia jest wieczną goffmanowską grą, jego gives off, podczas gdy odseparowane doświadczenie to symulakrum pilnie strzegące dostępu do lacanowskiej Realności. Ten proces separacji doświadczenia i powstanie za pośrednictwem mediów faktu ekranu, prowadzi do wzmocnienia a może i stworzenia symulaków w których partycypuje jednostka. Skoro, jak mówi Gehlen, otrzymujemy tylko rezultaty a nie przyczyny wydarzeń⁵⁴⁶, które gdzieś tam, mają miejsce i skoro wpływ na swoje własne życie jest przez podmiot zapośredniczony w rozmaitych systemach eksperckich - które należy dodać, też są mediami/strukturami o różnej semiotyczności - zatem to, co Realne jest nieosiągalne. Podmiot współczesny tkwi tylko w idealizacjach i fantazmatach.

⁵⁴⁶ A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej...dz. cyt.*, s. 205

7. PO - ETYKA CIAŁA

W początkowej fazie industrializacji podmiot wyalienował swoje wyroby za pomocą maszyny, stała się ona wytwórcą, podmiot zaś powoli przekształcał się w konsumenta. Coraz bardziej wyrafinowane potrzeby napędzały koniunkturę, która w efekcie zobiektywizowała się jako mechanizmy rynkowe tworząc „martwą rękę rynku”. W dzisiejszym społeczeństwie sieciowym, podmiot poczynił dużo więcej, mianowicie wyalienował swój własny język i własne ciało. Otóż, po pierwsze język stracił swą rolę referencyjną jaką miał od zawsze i jaka była - prócz przynależnej mu możliwości komunikacji - jego cechą najważniejszą. Stał się tworem zupełnie obcym i stojącym na zewnątrz podmiotu i jego środowiska, lecz nie jak chciałby de Saussure jako langue, którego można korzystać konstruując parole. Język stał się obcy, stał się narzędziem tworzenia a jednocześnie tym, co sam tworzy. Podkreślaliśmy już, że podmiot współczesny stoi na przecięciu rozmaitych dyskursów, jest jak powie Fredric Jameson „pastiszem”⁵⁴⁷. To jak się konstytuuje zależy właśnie od języka. Co więcej, język ten tworzy stające się tożsamościami, lecz podmiot nigdy takiej maski nie może zdjąć. Dzieje się tak gdyż tym do czego może się podmiot odnieść zdejmując taką językową maskę/tożsamość jest kolejna maska, tak samo utkana z języka. Przechodzenie pomiędzy typami racjonalności odbywa się na tyle płynnie, że gest ściągnięcia maski nic już prócz kolejnej nie pokazuje. Jedynym możliwym zapoznaniem prawdziwej tożsamości podmiotu mógłby być nie „gest ściągnięcia” lecz „gest ściągnięcia” owej językowej maski. To w tym „pustym przebiegu” pomiędzy

⁵⁴⁷ F. Jameson, *Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne*, tłum. P. Czapliński, [w:] R. Nycz (red.), *Postmodernizm...dz. cyt.*, s. 195, por. F. Jameson, Excerpts from Postmodernism, Or The Cultural Logic of Late Capitalism [w:] J. Natoli, L. Hutcheon, (ed.) *A Postmodern Reader...dz.cyt.*, s. 318-320

racjonalnościami, owej różnicy, którą byłaby w tym momencie pierwotna difference podmiot mógłby dokonać rozstrzygnięcia i ponownego rozróżnienia siebie samego od swego duplikatu. Santayana tak powie: "surowe popiersie starożytnego rzeźbiarza, ledwie uczłowieczony kamień, wyraża ducha znacznie lepiej niż ospałe spojrzenie czy przypadkowy grymas"⁵⁴⁸. Problem w tym, że takie właśnie ukazywanie się w masce, zamknięcie podmiotu w skorupie stworzonej na własne potrzeby rzeczywistości powoduje wzmocnienie istniejących symulaków, jednocześnie podtrzymując fikcyjność relacji. Ucieczką jest właśnie ów "przypadkowy grymas", wyrażony w jouissance Lacana, w rozkoszy. Jouissance jest abberacją, traumą, tikiem czy fiksacją.⁵⁴⁹ Lacan powie, o niej: "'Ja" jestem w miejscu, z którego można usłyszeć głos mówiący: "wszechświat jest skazą na nieczystości niebytu". I nie bez przyczyny, ponieważ miejsce to, chroniąc siebie, sprawia, że sam Byt się ociąga. Miejsce to nazywa się, Jouissance, a jego nieobecność sprawia, że wszechświat istnieje na próżno"⁵⁵⁰. Jouissance zatem powoduje, że wszystko, co jest, istnieje w jakimś celu, że fakt istnienia ma sens. Rozkosz owa ujawnia się w czymś, co jest pierwotniejsze niż symboliczny porządek, przejawia się w traumatycznej, wręcz patologicznej fiksacji, w niezdrowym i niekontrolowanym akcie, w którym ogrodzony symbolami podmiot ukazuje siebie. Ukazuje siebie w swym pełnym obnażeniu, jako coś, czego wcześniej on sam nawet nie wiedział, a jeśli nawet, starannie to ukrywał. Jouissance przejawia się najdobitniej w ilinkstycznej fazie zabawy Calloisa⁵⁵¹, w której wszystko to, co zabronione staje się dozwolone, gdzie nie obowiązują już żadne prawa. Przede wszystkim jednak ilinx opisuje i oznacza oszołomienie i rozkosz na granicy bólu i organicznego wyczerpania, wręcz cielesną, seksualnie orgiastyczną hiperboliczność doznania. Mimo to jouissance wydaje się iść dalej, wszak nawet w najbardziej wyuzdanej orgii symboliczność dominuje, pomimo zamroczenia umysłu faktyczność istnienia w symulakrum daje o sobie znać - choćby przez fakt istnienia ciała. Lacanowska rozkosz to akt zdejmowania maski, ukazanie aberracji podmiotu innym, obcym tak by poznanie stało się możliwe. Jouissance przypomina Levinasowskie poznanie Twarzy Innego - poznanie czegoś, co jest samą Realnością. Jednak gest ten nigdy nie nadejdzie, bo nadejść nie może z drugiego powodu - takiego mianowicie, że język jest narzędziem przemocy symbolicznej. Owa przemoc sytuuje się w dwóch miejscach - w samym języku oraz we współczesnej kulturze. Traktowanie samego języka jako narzędzia przemocy jest traktowaniem go na sposób

⁵⁴⁸ za: E. Goffman, *Człowiek w teatrze ...dz. cyt.*, s.86

⁵⁴⁹ S. Žizek, *Przekleństwo fantazji...dz. cyt.*, s. 111

⁵⁵⁰ J. Lacan, *Ecrits. A Selection...dz. cyt.*, s. 317, S. Žizek, *Przekleństwo fantazji...dz. cyt.*, s. 111

⁵⁵¹ R. Callois, *Gry i ludzie*, tłum. A. Tatarkiewicz, M. Żurowska, Volumen, Gdańsk 1997, s. 30 i nast.

Gadamera, Heideggera i oczywiście samego Lacana - to jest język rozpoznawany jako coś, co mówi przez podmiot, a podmiot jako coś, co jest mówione przez język. Lacan powie: „nie jesteśmy istotami mówiącymi, lecz mówionymi; nie myślącymi lecz myślonymi”⁵⁵². Oba te stwierdzenia dobrze oddają ów dysonans pomiędzy byciem i nie byciem, przejawiający się w rozmyciu tożsamości. Tak traktowany język jest lacanowskim Wielkim Innym, który mówi przez podmiot, ujawnia się w jego grymasach i tikach, który dochodzi do głosu poprzez to, o czym podmiot chce zapomnieć. Jednocześnie jednak taki język nawołuje podmiot do zaspokajania jego pierwotnych i ukrytych pragnień, narzuca mu nie - możliwość wyboru spośród tego, co stworzył i tworzy rynek współczesnej kultury. Kultura ta, kultura stechnicyzowana, kultura symulakryczna, zapośredniczająca, kultura wysokiej semiotyczności jest sprzymierzeńcem języka Wielkiego Innego drzemiącego w podmiocie. To właśnie ta kultura, jest jednocześnie tym Innym Języka. Tym razem głos Innego jest kuszący i namiętny, słodki i niepokojący, gdyż jest to głos uwodziciela. Kultura współczesnej techniki - jak chce Bauman - uwodzi podmiot staje się on Konsumentem przez duże K, gdyż jego istnienie nie sprowadza się już do niczego poza tym. Konsumowanie artefaktów wytworzonych przez rynek czy przedmiotów proponowanych reklamach nie jest jedyną ofertą rynku. To, co najważniejsze, to nakaz konsumpcji wzorców tożsamości. W momencie gdy znikli znaczący inni, to właśnie kultura techniki i rynek złączyli się w Innego wedle którego - a za pomocą języka, który nie opisuje i komunikuje, lecz pokazuje i nakazuje - podmioty kształtują swoją tożsamość. Możemy ją w tym momencie określić podobnie do koncepcji Lacana: tożsamość będzie systemem przechodzących w siebie znaczących i znaczonych, która tworzy się poprzez wejście w określony porządek Symboliczny, powstaje gdy podmiot napotka Wielkiego Innego. Wówczas podmiot umieszczony zostaje na jednej płaszczyźnie z innymi podmiotami, co prowadzi do uwspólnienia świata poprzez narzucający się język. Jednocześnie Język/ Wielki Inny z jednej strony nakazując (dialektyka *Jouis – J'ouis*) z drugiej uwodząc, wprowadza podmiot w welschowsko - deleuzjańskie typy racjonalności każąc pomiędzy nimi wybierać. Lecz ów wybór po pierwsze jest nakazany, po drugie nigdy nie jest pewny, gdyż to, co podmiot dostrzega, to baudrillardowskie symulakrum, zatem nie można postulować istnienia refleksyjności podmiotu w formie jaką proponuje przyjąć Giddens. Podmiot dokonuje absorpcji - zasłaniającej Brak - fantazmatycznej rzeczywistości, jest to proces nieświadomy, kierowany odgórnie, czy też raczej od wewnątrz samej rhizome. Sam podmiot z kolei jest swym własnym powtórzeniem, co sprawia, iż jego tożsamość staje się zmienną i iluzoryczną. Zatem do modelu Lacana wprowadzamy zmianę: tożsamość nie

⁵⁵² za: T. Sławek, *Między literami. Szkice o poezji konkretnej*, Wrocław 1989, s. 46

jest przenikającymi się znaczącymi i znaczonymi lecz jest to raczej stałe ustanowienie przez zastaną kulturę signifikacji wokół którego obracają się, zmieniają, przenikają rozmaite signifikants. Jeśli znaczone w tym modelu uznamy za tożsamość to znaczące musimy uznać za „tożsamość tożsamości” i to one będą podlegały ciągłej zmianie na skutek aktów języka - Wielkiego Innego. Mamy prawo wykonać taką operację lecz w tym momencie stajemy przed pytaniem czym owo signifikant jest? Co je konstytuuje? Będąc cały czas w narracyjnym modelu tożsamości, signifikant może być uznane za punkt wspólny narracji. Jak już wiemy narracja ma za zadanie podtrzymywać historyczną tożsamość podmiotu. Proponowane czynniki tegoż takie jak czas czy przestrzeń nie wystarczą już, skoro jak pisze Bauman⁵⁵³, podmioty stały się nomadami, wędrowcami, turystami. Podmioty istnieją poza czasem i przestrzenią w „bezczasowym czasie” i „przestrzeni bez przestrzeni”. Zatem ciągłość narracyjna pojmowana jako linia prosta „od – do” jest nieużyteczna w świecie ciągłych sieciowych przepływów. Podobnie tradycja, język komunikacyjny i tym podobne wymieniane już przez nas składniki modernistycznej tożsamości nie są i nie mogą być obecne w dzisiejszym świecie. Istnieją one raczej na zasadzie dystynktywnych różnic, określających stan napięcia w świecie, stan pomiędzy globalnością a lokalnością. Podmiot pozbawiony metanarracyjnego oparcia, zarówno w sensie Lyotarda jak i White’a, nie może się odnaleźć.

Tym, co może stanowić tożsamościowe signifikant wydaje się być ciało⁵⁵⁴. Przyjmijmy taką hipotezę i poddajmy ją analizie, czy rzeczywiście ciało jest stałym, ostatecznym elementem tożsamości? Przekazywane przez nie sygnały i odbierane bodźce w drastyczny sposób odzierają a przynajmniej minimalizują anonimowość. Jeśli zatem chcemy poznać przyczyny problemów z tożsamością jakie dotyczą podmiot w dobie współczesnej, musimy zwrócić się ku ciału. Wydaje się ono być jedyną ostoją podmiotu w epoce płynnej tożsamości. Jeśli zabraknie fizycznego ciała, zabraknie także tożsamości, gdyż to ono właśnie jeszcze, przez swą fizyczność jest w stanie utrzymać narrację podmiotu. Zapomnienie ciała doprowadziło do tożsamościowych paradoksów, problem ten opisuje Zizek, twierdząc że takie „tożsamościowe zamieszanie” jest „kwestionowaniem stereotypowej moralno

⁵⁵³ Z. Bauman, *Globalizacja...dz.cyt.*, Warszawa 2000, s. 93

⁵⁵⁴ M. Drwięga, *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2002; M. Maciejczak, *Świat według ciała w Fenomenologii percepcji M. Merleau-Ponty'ego*, IfiS PAN, Warszawa 2001; L. Nead, *Akt kobiecy*, tłum. E. Franus, Rebis, Poznań 1998; M. Milewska, *ocet i łzy, łowo/obraz terytorium*, Gdańsk 2001; F. Chirpaz, *Ciało*, tłum. J. Migasiński, IfiS PAN, Warszawa 1998; M. Mauss, *Sociologia i antropologia*, tłum. m. Król, K. Pomian, J. Szacki, KR, Warszawa 2001; D.J. Walmsley, G.J. Lewis, *Geografia człowieka. Podejścia behawioralne*, tłum. E. Nowisielska, PWN, Warszawa 1997; J. Kopania, *Etyczny wymiar cielskości*, Aureus, Kraków 2002; *Sztuczny człowiek*, Kwartalnik Filmowy, nr. 31-32, jesień-zima 2000; A.I. Davidson, *The Emergence of Sexuality*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London 2001; Sekcja 6, *powrót do ciała*, wrzesień-październik 2002; J.M. Law, (red), *Religious Reflections on the Human Body*, Indiana University press, Bloomington-Indianapolis 1995;

- prawniczej normy „jedna osoba w jednym ciele”.⁵⁵⁵ On to właśnie podkreśla owo „puste pasmo”, które pojawia się pomiędzy przeskakującymi tożsamościami, a którym jest właśnie sam podmiot.⁵⁵⁶ Ciało jest zatem tym, co niejako pozostało jeszcze podmiotowi na własność. Ciało rzadko kiedy było własnością człowieka, z reguły poddawano je różnym systemom represyjnym i wykorzystywane tylko i wyłącznie w określonym celu. Nie było własnością podmiotu, a także co więcej, często było przez niego zapomniane i pomijane, a nawet celowo niszczone. W obecnej stechnicyzowanej kulturze ciało stało się elementem indywidualnych potrzeb i zachcianek, stało się czymś, co przynależy tylko i wyłącznie do właściciela. Przynajmniej tak się wydaje. Wystarczy jednak uznać koncepcje rynku i kultury jako języka Wielkiego Innego i zauważymy, że to on właśnie narzuca ciału jego być albo nie być. Nie ma już określonych funkcji ani osób które są odpowiedzialne za wygląd czyjegoś ciała, dziś to raczej mechanizm wielkich korporacji, agencji reklamowych, kampanii i tym podobnych decyduje o tym, jak ma ono wyglądać. Lecz ten mechanizm jest anonimowy, on mówi w samym swoim języku, narzuca pewne możliwości i daje obietnice, lecz jest pozbawiony twarzy. Oferując możliwości wykonuje jednocześnie językowy zabieg na samym rdzeniu tożsamości indywidualnego podmiotu – na jego cielesności. Zanika wszelka intymność, tajemnica i fizyczność ciała. Zostaje ono modelowane. Z takim samym doświadczeniem spotykamy się na przykład w cyberprzestrzeni, gdzie ciało zostało zawieszane *ex definitione*, jego obecność jest niepotrzebna. Skoro zatem zanika ciało, tożsamościowy zwornik podmiotu, może on dowolnie manipulować tożsamością. W niczym nie znajdzie oparcia, nic mu nie przeszkadza. Działanie słowem w cyberprzestrzeni jeszcze bardziej przypomina operację na cielesności. To przecież w tym środowisku słowo tak doskonale zastępuje ciało. To tu podmiot można dosłownie „napisać” siebie samego na nowo. Jednak per analogiam cyberprzestrzeń pozwala zrozumieć współczesny świat. Jak pisze Scott Bukatman, podmiot stał się „the blip subject”, podmiotem, który istnieje tylko w systemie dzisiejszej kultury, która dokonała i w której dokonało się przejście od doświadczanej, fizycznej rzeczywistości do siatek, matryc i pikseli epoki informacji.⁵⁵⁷ Stał się pomiotem bezcielesnym, efemerycznym błyskiem na ekranie monitora, istniejącym w *duplicatio* kultury.

Czym zatem stało się zatem ciało? Wydaje się, że należy zgodzić się z Baumanem i stwierdzić, że ciało stało się wartością estetyczną. Podmiot sam dla siebie i dla

⁵⁵⁵ S. Žižek, *Przekleństwo fantazji...dz. cyt.*, s.210

⁵⁵⁶ *Tamże*, s. 211

⁵⁵⁷ S. Bukatman, *Terminal Identity...dz.cyt.* s.33

innych podmiotów a przede wszystkim dla Wielkiego Innego jest dziełem sztuki. Może być oceniany tylko w kategoriach piękna i brzydoty, a nie w kategoriach aksjologicznych. Tym samym upada moralny horyzont tożsamości proponowany przez Charlesa Taylora⁵⁵⁸, zamieniony zostaje w estetyczny obraz podmiotu. Ciało podlega wszelkim możliwym przemianom, staje się dowolnością. Tym samym tożsamość również musi stać się tym, czym może być, a nie tym czym być musi

U Foucault znajdujemy argumenty za przyjęciem tezy mówiącej, iż ciało człowieka od zawsze było formowane, kształtowane i poddawane rygorom. Jedynym problemem jaki był, to fakt, iż owe represje były mu narzucane z zewnątrz, przez szafarzy władzy. Wymienia on trzy niejako stany, w którym ciało traktowano jako element określonych pokazów i pouczeń dla utrzymywania ładu społecznego. Mówi⁵⁵⁹ zatem o kaźni, jako pierwszym i podstawowym zabiegu ujarzmania ciała - jak sam pisze⁵⁶⁰ podmiot „*sujet*” wziął się z „*assujettissement*” – ujarzmania - w którym to ciało wystawiano na męki do granic wytrzymałości, by władza mogła zaznaczyć nad nim swą kontrolę i wymierzyć zemstę. To najbardziej prymitywne postrzeganie możliwości represyjnych jakie daje ciało, ustąpiło wkrótce podejściu „reformatorskiemu”, szafotowi, gdzie ciało znajdowało się już nie tylko we władaniu władzy lecz i w posiadaniu ludu. Ciało nie tylko uznawało i pokutowało za swą własną winę, było ono także kozłem ofiarnym a jednocześnie służyło odstraszeniu ludu od popełniania błędów, grzechów czy wypaczeń. Ciało kształtowało duszę ludu poprzez swą mękę.⁵⁶¹ I w końcu trzeci, najbardziej humanitarny okres to ustanowienie miejsc, obszarów, przestrzeni w których ukrywano ciała, niegodne żyć w społeczeństwie⁵⁶². Tu już nie mszczono, nie nauczano lecz raczej blokowano, jak pisze Foucault, i separowano. Trzy etapy, trzy drogi ciała, trzy jego użycia: „ciało, które się maltretuje; dusz, której przedstawieniami się manipuluje; ciało, które się tresuje (...)”.⁵⁶³ Podleganie takim reżimom jest cechą charakterystyczną narracyjnej fabuły. Tresura ciała to nic innego jak wpisywanie go w jedną konkretną historię, bez możliwości ucieczki. Powstaje jednolitość wrażeń, zmysłów, pragnień, impresji budujących to czym ciało jest, a także to czym ono będzie. Ale ciało pisane słowem rozkazu jest wymyślone, stworzone przez całą encyklopedię, corpus słów i znaczeń. Zawarte to tu, to tam, w innych słowach, obrazach, fragmentach, cząstkach rzeczywistości, zapośredniczone w

⁵⁵⁸ Ch.Taylor, *Źródła podmiotowości...dz.cyt.*

⁵⁵⁹ M. Foucault, *Nadzorować i karać...dz.cyt.*, s. 156

⁵⁶⁰ *Tamże*, s. 30

⁵⁶¹ *Tamże*, s.81

⁵⁶² *Tamże*, s.176

⁵⁶³ *Tamże*, s.156

istnieniu. Ciało nie jest obnażone, lecz wymyślone - mówi Jean - Luc Nancy⁵⁶⁴. Narracja stworzyła corpus znaczeń i objaśnień ciała, modernistyczną encyclopediae funkcji, narządów, oczywistości, form, w których istniało ciało. Nie jako le corps lecz jako corpus - w formalinie słów, pisane, rozpisywane, przepisywane a potem odcyfrowywane z wysiłkiem na jaki tylko może się zdobyć „ja”, którego największym problemem jest zapomnienie. Opis i forma - tworzenie corpusu rzeczywistości. Normalność i praca. Przypomnijmy, iż przede wszystkim ciało miało spełniać określone funkcje. Bauman podkreśla, że to, do czego dążył ideał Oświecenia, do czego dążyły Wielkie Narracje, oraz ideologowie społeczeństw przemysłowych, to było ciało zdrowe, wytrzymałe, krzepkie i zdyscyplinowane. Było to przede wszystkim obrazy żołnierza i robotnika. Bauman pisze: „W czasach nowoczesnych jednostki ludzkie kształtowane były głównie wedle wytwórczo - wojskowego wzorca (...)”Indywidualność jednostkową znamionowały więc cechy następujące (...) człowiek był (...) nosicielem energii kinetycznej, (...) był aktorem zdyscyplinowanym (...) był powiązany z innymi jednostkami (...) wzorem idealnej konstrukcji (...)” a jego cechą idealną, wymaganą było zdrowie, to jest „silne ciało”⁵⁶⁵. Z drugiej strony były foucaultowskie jednostki ujarzmione, których „ja” kształtował przede wszystkim ubytek, nieodpowiedniość, słowem, brak zdrowia. „Ciało jest mną a ja ciałem” mogli by powiedzieć ludzie epoki nowożytnej. Podmiot - znak mimo wszystko cały czas posiada jeszcze owo „ostatnie signifikat”, ciało. Staje się ono znaczącym, które przez bardzo sprytny wybieg podmiotu stara się ukryć lub przemienić w znaczące, niemniej jednak możliwości uwolnienia się od ciała są znikome. Jest ono i było od zawsze traktowane jako „siedlisko tożsamości”⁵⁶⁶, tym co podmiot posiadał lub co było mu dane i co najwięcej o nim mówiło. Mimo, iż było przedmiotem rozmaitych manipulacji cały czas pozostawało podstawowym elementem jednostkowej tożsamości. Merleau - Ponty pisze: „(...) trwałość ciała własnego jest zupełnie innej natury: nie leży ono na granicy nieskończonego poszukiwania, nie poddaje się badaniu i zawsze ukazuje mi się pod tym samym kątem. Jego trwałość nie jest trwałością w świecie, ale trwałością po mojej stronie”⁵⁶⁷. Ciało jest zawsze obecne przy „ja”, konstruuje go, jest konieczne by owo „ja” mogło wejść w interakcje ze światem, gdyż „być ciałem” to „być związanym z pewnym światem; nasze ciało nie jest najpierw w przestrzeni, ale z przestrzenią”⁵⁶⁸. Dzięki ciału

⁵⁶⁴ por.: J-L. Nancy, *Corpus*, tłum., M. Kwietniewska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002

⁵⁶⁵ Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1995, s.53-54

⁵⁶⁶ A. Wiczkiewicz, *Muzeum ludzkich ciał. Anatomia sporzenia*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 11

⁵⁶⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001, s. 109, tegoż: *Oko i umysł*, słowo/obraz terytoria

⁵⁶⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji...dz. cyt.*, s.179

podmiot może o sobie powiedzieć, że istnieje w rzeczywistości. Ciałem było także słowo pisane w rozporządzeniach miejskich, słowo wbite w punkt więziennego regulaminu, wszczepione w kartę zdrowia zawieszoną na szpitalnym łóżku. Słowo krzyżane przez dowódcę garnizonu, słowo szeptane ustami pięknej intrygantki. Corpus, słownik, elementarz ciała. Z niego należało się uczyć jak być, jak się zachowywać. My - nasze ciała - nasze korpusy – nasz corpus. Dużo słów i dużo nauki. Nancy przypomni, że obce słowa nie mówią nic o naszych ciałach. Każdemu jego słowo, w którym czuje się dobrze, jak we własnym ciele. Podmioty zdefiniowane i opisane, usytuowane i rozplanowane. Ciało zostało wymyślone, wypracowane w jego języku, który był językiem władzy, prawa, instytucji. Zostało napisane i zapomniane. Pokryte kurzem strony ksiąg, wykresy anatomicznych szczegółów, drobne pismo łacińskich kaligrafów, ryciny cielesnych brył które ukształtowały nowoczesne wzorce zjednoczyły się z przedmiotem swego opisu, zamieniły się miejscami, tylko trochę przemieniając rzeczywistość. Słowo stało się ciałem. Liczono, leczono, opisywano, oglądano, uczono, rozmawiano, kochano nie ciała lecz słowa, długie rzędy możliwych znaczeń, tabele terminów, skomplikowane bazy danych, mnemotchniczne urządzenia umysłu, dzięki którym wiedziano kim jest i co ważniejsze, kim ma być podmiot. Wymyślone ciała miotają się pośród swych własnych możliwych interpretacji i przekładów, uspokajają potem, uspokajają, i milkną. Stają się stronicami równo zapisanymi rzędami znaków. W nowoczesnej biografii jednostki ciało odgrywało taką właśnie rolę słowa, które wciągało się na karty lekarskiego kajetu czy miejskiego rejestru. Foucault jasno wykazuje działanie takich strategii w stosunku do seksualności czy patologii. Przyjmując taki punkt widzenia, należy zgodzić się z faktem, iż ciało ludzkie było wymyślone czy też wymyślane w procesie teleologicznym, narracyjnym. Dzisiaj jednak, gdy nauka umożliwia nie tylko naprawę - leczenie, lecz także manipulację - zmianę, należało by założyć, iż ciało jest raczej z powrotem przypomniane niż wymyślane raz jeszcze. Podmiot zapomniał o ciele, traktowano je tak, jak traktowano siebie, „ja” było mną, było moim ciałem. Ostatnim, co przyciąga podmiot do rzeczywistości. Alicja Kępińska omawiając stanowisko Bergera w tej sprawie mówi, iż „dotychczasowy projekt kulturowy przewidywał obecność ciała w świecie prawie wyłącznie w aspekcie jego relacji z tymże światem (...) Ruchliwość i nawigacja ciała w świecie (...) pochłania całą jego orientację tak, iż stało się ono „nieobecne” dla samego siebie. (...) funkcjonuje ono niejako z przyzwyczajenia”. Dlatego Berger wprowadza dystynkcję pomiędzy określeniami „mieć ciało (having a body)” a „być ciałem (being a body)” i wykazuje, że umiejętność bycia ciałem została kulturowo stłumiona.⁵⁶⁹ Wydaje nam

⁵⁶⁹ A. Kępińska, *Ciało post-ludzkie*, (w:) *Kultura Współczesna*, nr. 1-2 (23-24) 2000, s. 144-145

się, że propozycja Bergera sama w sobie ciekawa i konieczna, powinna brzmieć jednak dokładnie odwrotnie. Można powiedzieć, że to raczej dotychczas podmiot „był ciałem” a dopiero współcześnie „ma ciało”. Przytoczone powyżej obserwacje Foucault jednoznacznie wskazują na fakt wymyślenia ciała, lecz było ono tożsame z podmiotem. To właśnie to „bycie ciałem” umożliwiało kształtowanie jednostek, to przez ciało docierano do ich duchowego wnętrza. Przymusy jakie wobec nich stosowano, koncentrowały się na ciele jako własności podmiotu, które stawało się przez chwilę władztwem oprawców i katów. Bycie ciałem jest raczej tym „funkcjonowaniem z przyzwyczajenia”, nawykiem, rutyną.. Podmiot przez długi czas „był ciałem” - zapomniał o nim do tego stopnia, tak długo się nim i tylko nim musiał posługiwać, iż w końcu stał się nim samym. Sytuacja ta zmieniła się dopiero w ponowoczesności. Bauman w dalszych swych rozważaniach o człowieku ponowoczesnym pisze, że jego indywidualność znamionują następujące cechy, ma on być „organizmem doświadczającym”, konsumującym, „punktem wyjścia” własnych działań i ma być wreszcie organizmem „sprawnym”.⁵⁷⁰ Podobnie Giddens uznaje, iż reżimy jakim poddaje się współczesne ciało ludzkie świadczą dobitnie o zmianie paradygmatu w jakim dotychczas było ono pojmowane. „Stajemy się odpowiedzialni za projekt własnego ciała (...)”⁵⁷¹ napisze. Owo projektowanie ciała widać również w przeniesieniu akcentów z etyki na estetykę. Patrzymy na ciało innego jako na rzecz estetyczną, pierwotna moralność Levinasa, została zastąpiona estetyką najnowocześniejszych osiągnięć kosmetyki i wizażu. To jednak zjawisko, które nie tylko swym blichtrzem przysłania problematykę odkrywania innego jako podmiotu moralnego, sięga ono znacznie głębiej, ku samej tożsamości współczesnego podmiotu. Agata Bielik - Robson tak opisuje ten fenomen: „Człowiek estetyczny (...) stoi przed zadaniem stworzenia samego siebie. To człowiek, który - czy tego chce czy nie - skazany jest na autokreację; który nie może być tym, czym po prostu jest, ponieważ nic już nie istnieje „po prostu” - wszystko bowiem co stałe, przechodzi w stan lotny i nietrwały.”⁵⁷² Podmiot staje się przedmiotem – podmiot tak jak przedmiot we współczesnej kulturze nie umiera lecz znika, zanika. Prawo do decydowania o sobie, własne i dowolne tworzenie siebie nie może nie prokurować pytań o etykę. Zamiana podmiotu w przedmiot estetyczny, stawia pytanie o sposób istnienia tegoż uprzedmiotowionego podmiotu. Soren Kierkegaard w swoich analizach bardzo silnie rozróżniał konflikt etyka – estetyka zakładając, iż już samo „albo - albo”, sama

⁵⁷⁰ Z. Bauman, *Ciało i przemoc...dz. cyt.*, s. 55

⁵⁷¹ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...dz. cyt.*, s. 142, por.: T. Sztucki, *Zarządzanie handlem i sprzedażą na rynku międzynarodowym*, Wyższa Szkoła Biznesu-National-Louis University, Nowy Sącz 1999

⁵⁷² A. Bielik-Robson, *Inna duchowość. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków 2000, s. 19 i nast.

możliwość wyboru, jest wpisana w formułę etyczną a nie estetyczną. Pisał: „Jedynie absolutne: albo - albo, które w ogóle istnieje, dotyczy wyboru między dobrem i złem, ale i ono ma charakter etyczny. To, co estetyczne, ma bądź charakter zupełnie bezpośredni, a przez to nie jest wyborem, bądź zatracą się po prostu w olbrzymiej różnorodności”⁵⁷³. Do istotnego rozgraniczenia między etyką a estetyką, Kierkegaard dodaje „bezpośredniość” i „różnorodność” jako dwa konieczne elementy estetyki. Trudno nie pokusić się tu o porównanie myśli filozofa ze współczesnymi, omawianymi w naszej pracy teoriami postulującymi podobne podejście. Kierkegaard opisując człowieka estetycznego kładzie największy nacisk na jego osobowość, która „uobecnia się w nastroju”, to jest, istnieje on tylko po to, by zachwycić się chwilą, kontemplować ją a po chwili iść dalej. Przypomina w tym działaniu „kolekcjonera wrażeń”, *flaneur’a* a także można zauważyć w nim pewien rys bardzo istotny z naszego punktu widzenia. Otóż człowiek estetyczny „istnieje w chwili”⁵⁷⁴. Jest to fundamentalna cecha współczesnego podmiotu - zwłaszcza w środowisku opisywanym w niniejszej pracy - która doskonale oddaje ponowoczesne podejście podmiotu do świata i do innego.

Podmiot istnieje tylko tu i teraz, reszta pozostaje nie tyle poza jego możliwością ale co ważniejsze chęcią oddziaływania. O ile wyczuwa się jeszcze pragnienie jakiegoś sprawowania kontroli nad przyszłością, o tyle przeszłość przestaje się liczyć czy raczej jak mówi Baudrillard podmiot pamięta, cofa się w głąb czasu, by uzasadnić swoje zniknięcie. „To dlatego, że dzisiaj nie istniejemy już politycznie i historycznie, że zniknęliśmy (właśnie to jest nasz problem), chcemy dowieść, iż zostaliśmy zabici między 1940 a 1945 w Auschwitz i Hiroszimie - to przynajmniej jest twarda historia”⁵⁷⁵. Historia staje się tylko udowodnianiem nieobecności współczesnego podmiotu. Fakt zniknięcia, estetyzacji czy wirtualizacji musi zostać koniecznie uzasadniony. Baudrillard powie, że „za pomocą wszystkich dostępnych środków staramy się wskrzesić paradygmat autentyczności, faktu, dowodu, początku, odniesienia”⁵⁷⁶ a czynimy to poprzez ciągle wracanie do narracji. Lecz podobnie jak z naturą, której naturalność w symulakrum staje się iluzją, tak historia z perspektywy „teraz” staje się anachronicznym tworem z którym nie bardzo wiadomo co zrobić, jej historyczność sama w sobie staje się fałszywa, polega bowiem na udowodnianiu fikcji, uzasadnianiu „zniknięcia podmiotu”. Odniesienie do przeszłości niczego nie buduje, daje tylko punkt wyjścia dla działań estetycznych, które rozmywają w jednej chwili ową wyjściową narrację,

⁵⁷³ S. Kierkegaard, *Albo-albo*, PWN, Warszawa, s. 222

⁵⁷⁴ *Tamże*, s. 311

⁵⁷⁵ J. Baudrillard, *Przed końcem*, dz.cyt., s. 42

⁵⁷⁶ *Tamże*, s.99

ponieważ „proste stwierdzenie „istnieję” nie jest poważne”⁵⁷⁷ jest grą wielu czynników w - iluzji, dystansu, nieobecności. Jednocześnie w „przestrzeni fraktalnej”, jako „bycie pomiędzy” podmiot zostaje wpisany w przestrzeń, która stała się horyzontalna. Wojciech Chyła odnosi się do „bycia jedynie w wyglądzie”, gdy pisze iż „(...) wzrasta rozziw pomiędzy olbrzymiejącą podniętą płynącą z rozbuchanej perfidnej gry powierzchowności a możliwością zaspokojeń tak nieustannie rozbudzanej podniety, bo nieograniczenie rośnie pula powierzchowności (ekranowych spektakli, technicznych wizerunków, znaczników, symulakrów) bez odpowiadających im rzeczy (ciał, ustabilizowanych znaczeń, wszelkiego rodzaju istot, materialnych bytów) (...)”⁵⁷⁸. Ostatecznie baumanowska definicja estetyzacji jako „zafascynowaniu znakami”⁵⁷⁹ w odniesieniu do podmiotu upewnia nas w konstatacji - oto podmiot jest znakiem, ściślej znaczącym w przestrzeni innych znaczących. Pozycja podmiotu jaką może on dzisiaj przyjąć, w zasadzie jako jedyną możliwą, to miejsce w porządku estetycznym, jako element Przestrzeni, swego rodzaju „dzieło sztuki”, kontemplacja form kulturowych pozbawionych swych praktycznych przypadłości. Skoro jednak kulturowe instytucje, zjawiska, obrzędy, praktyki stawiamy współcześnie w jednym rzędzie ze znaczącymi, skoro możemy je odbierać - nawet instytucje polityczne czy militarne - jako elementy czekających na wypełnienie znaczeniem Uniwersów Znaczącego, dlaczego sam podmiot nie może być tak traktowany? Ihab Hassan w swoim eseju⁵⁸⁰ podaje kilkanaście dystynkcji pomiędzy modernizmem i postmodernizmem pomiędzy którymi znajdują się takie jak znaczone - znaczące, korzeń - kłocze, głębia - powierzchnia. Myślenie w takich kategoriach o rzeczywistości stawia nie tylko ją samą jako problem, nie tylko kultura staje się problematyczna ponieważ, gdy tak się dzieje, podmiot również nie może pozostawać bez zmian. Ciało, tożsamość zanikają współmiernie do rozpadu kultury. Zmiany te, jak wskazuje Margaret Mead, dotyczą jednocześnie podmiotu i jego świata. Podmiot współczesny – jak pisze Mead - czujący się „w czasie terażniejszym jak u siebie w domu”⁵⁸¹, będący atakowany przez znaczące wyłaniające się z otaczającej go przestrzeni⁵⁸², nie może być traktowany inaczej niż owe znaczące. Dzieje się tak z powodu ustanowienia oka jako punktu centralnego, jednego z elementów tożsamości podmiotu, jednocześnie jednak oko powoduje

⁵⁷⁷ *Tamże*, s.45

⁵⁷⁸ A. Zeidler-Janiszewska (red.) *O szansach i pułapkach ponowoczesnego świata. Materiały z seminarium Profesora Zygmunta Baumana w Instytucie Kultury (jesień 1995-wiosna 1996)*, Instytut Kultury, Warszawa 1997, s. 103

⁵⁷⁹ *Tamże*, s. 100

⁵⁸⁰ I. Hassan, *Toward a Concept of Postmodernism*, [w:] J. Natoli, L. Hutcheon, (ed.) *A Postmodern Reader...dz.cyt.*, s.280-281

⁵⁸¹ M. Mead, *Kultura i tożsamość*, tłum. J.Hołówka, PIW, Warszawa 1978, s.118

⁵⁸² A. Zeidler-Janiszewska (red.) *O szansach i pułapkach...dz.cyt.*, s.102-103

obsceniczność oglądania innego podmiotu tylko jako przedmiotu, który chciało by się lepiej widzieć.⁵⁸³

Powracając do wyjściowej propozycji Bergera uznajemy „posiadanie ciała” za znak czasów współczesnych. Podmiot stał się dziś panem swego ciała, które może poddawać dowolnym, a zapewne w przyszłości być może nieograniczonym modyfikacjom. Jest on świadomy swej ciała, choć może lepiej powiedzieć cielesności. Podmiot nie posiada już jednego ciała lecz raczej jest ono tylko punktem wyjścia, możliwością a nie przymusem. Podlegając wciąż – innym, bardziej subtelnym lecz być może i bardziej nachalnym – systemom ujarzmiania, podmiot stara się dokonywać eksploracji swego ciała, jego montażu i demontażu, tym samym zmieniając go w ruchomą materię, cielesność. Po epoce etyki ciała możemy mówić o „po – etyce” cielesności, która określa stan braku etyki a jednocześnie kładzie nacisk na poetyckość, otwartość, renesansowość wciąż przekształcającej się cielesności. Ponownie i jeszcze raz podmiot ma szansę przepisać na nowo *swój corpus* ciała. Dostał szansę, by tworzyć na nowo. I to nie kolejne tomy, dodatki, apendyksy, lecz nowe cielesne dzieła. Wymyślanie ciała się nie powiodło, próbujemy je wymyślać i przypominać sobie jeszcze raz. Ale - Nancy ma rację - chodzi o zapisanie cielesności. Cielesności a nie ciała. Ale do tego nie trzeba corpusu. Nie potrzeba wejść, indeksowanych form możliwości opisu, pogrupowanych w kategorie służące poznaniu. Podmiot nie musi milczeć, gdy nie może pisać, lecz – korzystając z feministycznej *l'écriture* - może pisać słowem otwartym słowem pulsującym, migotliwym, rozproszonym w znaczeniach. Po cóż i czy jest możliwe dzisiaj „słowo ciało, które skrywa dostęp do siebie i w tej samej chwili wciela go we własną nieprzejrzyistość”. Cielesność pragnie słowa otwartego. Jedyłą możliwością jest nie historyczny opis wszystkiego lecz ruch wszystkiego. Proces, procesualność mógłby stworzyć nowe ciała, nowe jego formy i płaszczyzny, lecz nigdy tego nie uczyni. Jedyne, co dzięki nim zaistnieje to owa cielesność. Na ciało jest już za późno. Nancy powie, że ciało jest ostatnim ciężarem. I będzie miał w tym wypadku rację. To, co przeszkadza, co jednocześnie wymyka się i domaga opisu, to ciało. Słowo, które ma go uwolnić, stworzyć na nowo, przypomnieć nie może być zamknięte w alfabet, w jurydyczną litanię możliwości. Musi być otwarte, tak by mogło napisać, opisać ciało w ruchu - cielesność, a nie tylko zatrzymać go w jego przestrzeni. Ciała nie są nieprzenikliwe, są splecione to, co je oddziela to ich corpus. Gdy zniknie chęć wyrażenia ciała w „nie dającym się wyczerpać corpusie cech”, okaże się, że „rozpostarcie ja” jest możliwe. Różnice ciał to nie

⁵⁸³ M. Gołaszewska, *Estetyka w świecie. Wybór tekstów*, t.4, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1994, s. 121; por. L. Hentschel, *Bezdroża w polu widzenia...dz.cyt.*, s. 102-104

ich materia, nie kwestia posiadania lub nie posiadania cech, odmienność ta zamyka się w ich innym elementarzu, w innym czytaniu słowa. W cielesności, która nie jest *corpusem*, nie jest nawet ciałem - *le corps* - ale jest ruchem samego słowa, ruchem w samym wnętrzu tegoż nie poruszanego *corpusu*, tam kryje się to, co odmienne a za razem tożsame. Łączone przez słowo w ruchu, ciała przekształcają się w cielesność - ciągły proces polegający nie tyle na konkretnym ruchu ku, lecz raczej na nieskończonej liczbie obrotów, odkształceń, ekstensji wśród niezmierzonej liczby *corpusów*, encyklopedii, indeksów i tabel. Wijąc się wokół słowa, cielesność opisuje siebie samą poprzez ten ruch, lecz nie zatrzymując się na dłużej, nicuje samą siebie, stwarzając pozór istnienia już innego stanu, innego słowa, innego ciała, innego języka. Tymczasem cielesność obnaża ciało w jego statyczności, niszczy go, anuluje. Ciało jako ostatnie znaczone rzeczywistości, usuwa się, zanika, dysseminuje. Przestaje być już, jak mówi Nancy, „ciężarem”, staje się powoli, bardzo powoli pustką, kolapsem. Zapada się w sam środek siebie, w sam środek *corpusu*, w sam środek otwartego słowa, paszczy cielesności. Wraz z zanikaniem ciała zanika transcendentalne signifikacje, Znaczone Ojca, co prowadzi do powstania nowego języka, nowego tekstu, czy raczej opisującej ruch tekstualności.. Ciało zanika - to upadek ostatniego bastionu statycznego modernistycznego słowa, zamkniętej monady sensu. Ciało rozprzestrzenia się, zmienia w cielesność, przechodzi z powrotem przez lacanowskie lustro. Ciało wchodziło w Symboliczne jako *le corps morcele*, jako zbiór, *corpus* opisujących go słów, fragmentów nie połączonej, niezrzeszonej ze sobą materii a wychodziło skupione – *le corps*. Stawało, oglądało swe odbicie w lustrze i mimo pęknięcia, mimo nawołującego Wielkiego Innego, mimo potrzeby fantazmatu, powstawało jako całość, wspólnota symbolu. Kształtująca się i ruchliwa wymiana signifikacji i signifiantów, lecz zawsze jako całość wpisana w Symboliczne. Słowo - ciało wpisane w strukturę Języka. Drugą stroną lustra był porządek i spokój iluzytu. Jednak ciało zbuntowało się, zostało przypomniane, nie wytrzymało nakazów Symbolicznego a być może zapragnęło niepoznanej Realności czy urojeń Wyobrazonego. Ciało zmieniło się po drugiej stronie lustra. Nie wpisało się już w określony porządek, stało się buntownikiem, rebeliantem. Porzuciło stałość, przekształcając się w ruch. Porzuciło przestrzeń na rzecz czasu. Lustro Alicji zamiast skonsolidować pokawałkowane ciało danych, wypluło na drugą stronę taki sam, dynamiczny, roztańczony, buzujący energią strumień możliwości. Pojawiła się luka w Symbolicznym porządku rzeczywistości – a raczej samo Symboliczne uległo rozproszeniu, rozbiciu na drobne fragmenty, stało się uniwersami Znakowego. Lecz wydaje się, że stało się też coś innego. O ile tożsamość narracyjną wspierała tradycja, umieszczona w Symbolicznym to tożsamość dyskursywną wspierało już tylko ciało, łączące w jedno wszystkie uniwersa Znaków.

W momencie zniknięcia ciała, jego zamiany w estetyczną cielesność, ruchliwą możliwość, odejścia znaczonego ze znaku nie zostało nic prócz znaczącego. Nie tylko na poziomie tożsamości lecz i cielesności znaczące stało się formą dominującą. Uniwersa Symbolicznego zmieniły się w uniwersa Znaków a te w uniwersa Znaczącego, jeszcze drobniejsze, bardziej niestałe formy rzeczywistości. Tę przemianę możemy opisać używając idei Rolanda Barthesa. Postuluje on trzy relacje które posiadać ma każdy znak.⁵⁸⁴ Pierwszą z nich jest wewnętrzna relacja dotycząca signifié i signifiant, drugą relacja łącząca znak z innymi znakami, z uniwersum znaków z których został on wyrwany a trzecia opisuje związek znaków z innymi poprzedzającymi go lub następującymi po nim w zdaniu. Pierwszą z nich Barthes określa mianem symbolu, drugą opisuje jako relację paradygmatyczną - relację wyboru z wielu znaków, trzecią jako relację syntagmatyczną - jako łączenie poszczególnych elementów. Mówiąc o relacji symbolicznej Barthes stwierdza, iż jest ona odbierana w wymiarze głębościowym, to znaczy symbol istnieje na osi wertykalnej, jest jeszcze nie do końca wyzwuty z determinizmu, konieczności odnoszenia się do tego a nie innego obiektu. Symbol jest odzwierciedleniem większego, bardziej złożonego segmentu rzeczywistości jakimi są Uniwersa Symbolicznego. Musimy je tu jednak odzielić od uniwersów symboli i lacanowskiego Symbolicznego. Te pierwsze wykorzystują między innymi Berger i Luckman, do uprawomocnienia instytucji, do ich obiektywnego i subiektywnego uznania. Uniwersa symboli są "kolpeksami tradycji teoretycznych, które integrują różne obszary znaczenia i ujmują porządek instytucjonalny jako symboliczną całość."⁵⁸⁵ Są one podłożami dla wszelkich społecznych znaczeń, umieszcza się w nich całą historię jednostki, zapewniają one ontologiczne bezpieczeństwo, ochraniają przed sytuacjami granicznymi i są oczywiście tworzone na drodze społecznych obiektywizacji. Słowem "symboliczne uniwersum zapewnia porządek w subiektywnym postrzeganiu doświadczenia życiowego jednostki. Doświadczenia należące do różnych sfer rzeczywistości zostają zintegrowane przez włączenie do nadrzędnego uniwersum znaczeń."⁵⁸⁶ Luckmann i Berger piszą⁵⁸⁷, iż takie uniwersa są zabezpieczeniem przeciwko porażającej myśli, że cała rzeczywistość to tylko iluzja. Nie da się nie pomyśleć w tym momencie o lacanowskiej nieujarzmionej Realności i przysłaniającym ją Symbolicznym. Aby takie koszmary od siebie odsunąć mit, nauka, filozofia, religia są tymi mechanizmami, które z jednej strony tworzą a z drugiej wypierają owe uniwersa symboli, a rozmaici eksperci i terapie

⁵⁸⁴ R. Barthes, *Mit i znak*. Eseje, tłum. J. Błoński, PIW, Warszawa 1970, s. 266 i nast.

⁵⁸⁵ P.L. Berger, T. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, PIW, Warszawa 1983, s. 155

⁵⁸⁶ *Tamże*, s. 156-158

⁵⁸⁷ *Tamże*, s. 159

pozwalają je zreperować. Jednocześnie należy zwrócić uwagę, że Luckamn i Berger rozumieją język między innymi jako narzędzie pozwalające “wykraczać poza rzeczywistość dnia codziennego” a symbol za cząstkę, która “spina różne sfery rzeczywistości”, które opisuje język.⁵⁸⁸ Widzimy od razu, że uniwersa te służą przede wszystkim podtrzymaniu narracyjnej historii jednostki lub grupy, dzięki symbolicznemu ujmowaniu istniejących w ich społeczności instytucji. Bardzo mocno podkreślana przez autorów historyczność uniwersów zastanawia gdy pojawia się już nie spójny, podległy jednej narracji świat, lecz ich wielość, słowem co gdy z nowoczesności przechodzimy do ponowoczesności? Luckman i Berger piszą w odpowiedzi: “nie wolno zapomnieć, że większość współczesnych społeczeństw ma pluralistyczny charakter. Oznacza to, że mają one jedno zasadnicze uniwersum, podzielane przez wszystkich i jako takie przyjmowane bez zastrzeżeń, oraz różne uniwersa częściowe, współistniejące w stanie wzajemnej akomodacji”.⁵⁸⁹ To, co proponują autorzy znów różni się z ponowoczesnym pojęciem tożsamości, które staramy się w niniejszym rozdziale rozwinąć. Owo nadrzędne uniwersum skupia w sobie niejako całą gamę innych, pomniejszych uniwersów, w jakiś sposób zawiadując nimi lub tylko dając im możliwość rekultywacji. Jest to znów podejście historyczne i narracyjne, a przypomnijmy słowa Foucault, w dzisiejszym świecie nawet istotna różnica nie jest w stanie skupić wokół siebie niczego. Dominują pęknięcia, przecięcia, w których jest sytuowany, pikowany podmiot. Zatem i ta koncepcja nie jest dla nas przydatna w dalszych rozważaniach. Język pojmowany jako wykraczanie poza codzienność, symbol jako stworzeń innych rzeczywistości i uniwersa symboli skupiające się w jednej historii nie odpowiadają dzisiejszemu stanowi ducha. Dlatego bardziej interesująca wydaje się koncepcja Lacana, która zakłada położenie nacisku na fakt, że Symboliczne jest zrównane z językiem, zatem jakkolwiek próba socjalizacji musi odbywać się poprzez przejście zpokawałkowanego, amebowatego i chaotycznego Realnego w ustrukturyzowane Symboliczne. Przez to wejście podmiot zarzycuje łańcuch signifiantów, oznaczając się jako członek społeczeństwa. Wychodzi on z drugiej strony lustra jako całkowicie uporządkowany podmiot. Struktura języka, strukturyzująca nieświadomość podmiotu, a to ona dla Lacana stanowi tożsamość, uhistorycznia działania jednostki. Dominującą narracją jest samo Symboliczne. I tu pojawia się problem, mianowicie pytanie o możliwości pogodzenie Symbolicznego z dyskursywnością. Jakkolwiek podmiot rozumiany jako zmienne relacje między signifikatem i signifiantem wydają się pasować do modelu tożsamości współczesnej, o tyle

⁵⁸⁸ *Tamże*, s. 69 i nast., zwł. 76

⁵⁸⁹ *Tamże*, s. 196

ujednolicająca struktura Języka raczej nie. Modyfikując podejście Lacana, możemy przyjąć, że pomiot przechodząc przez lustro widzi nie tylko w nim swe odbicie i z nim się utożsamia, lecz co ważniejsze nie wychodzi on po drugiej stronie lustra jako całość. Podmiot, iluzoryczne “Ja”, które od tej chwili żyje zamiast podmiotu prawdziwego, nie zostaje wpisane w strukturę języka i nie wchodzi w porządek Symboliczny, lecz rozbija się na wielość strumieni, mnogość porządków Symbolicznych. Jednakże wolimy tu mówić o wielości uniwersów Symbolicznego, w którym każda z iluzorycznych tożsamości znajduje swoje Symboliczne i Wyobrażone. Początkowa duplikacja w lustrze zamienia się w multiplikację poza lustrem, a tym samym podmiot unika wpisania w strukturę jednostronną i narracyjną a zyskuje możliwość stania się zdarzeniem deiktycznym, chwilowym. Unika w tym momencie wielkiego oka Symbolicznego, jego Języka, lecz nie do końca ponieważ zamiast Wielkiego Innego Języka pojawia się Wielki Inny Przestrzeni. To symboliczne ujmowanie odosi się tu do rozumienia barthesowskiego, jako pojmowania symbolu w perspektywie głębokiej, wewnętrznie motywowanej, o której pisaliśmy wyżej.

Aby móc dalej rozważać istnienie tożsamości deiktycznej i wprowadzone pojęcie Innego Przestrzeni musimy rozstać się z symbolem i uniwersami Symbolicznego. Drugi rodzaj relacji znakowych opisujący relacje paradygmatyczną, jest świadomością formalną, ujmującą znak w – jak mówi Barthes - “perspektywie” innych znaków. Dopiero jednak ostatnia relacja ukazuje nam znak w jego nieskończonych modyfikacjach. Jest to wyobraźnia syntagmatyczna, w której znak jest “przewidywany”, łączy się i przenika inne znaki, krąży wśród nich, buduje między nimi powiązania. Barthes charakteryzuje ją jako wyobraźnię “stemmatyczną” - łańcuch albo sieć” gdzie “dynamika obrazu jest dynamiką układu ruchomych wymiennych części, których kombinacja wytwarza sens albo ogólniej - nowy przedmiot”.⁵⁹⁰ W czasie gdy, na co Barthes również zwróci uwagę, pojęcie symbolu się zestarzało i straciło wiele ze swej atrakcyjności⁵⁹¹ a tym samym wyobraźnia symboliczna przestała służyć już jako źródło wszelkich interpretacji, pojawia się wyobraźnia ufundowana na znaku, ciągłość przenikających się obrazów, znaczeń, potoki signifiants. Znak bowiem znaczy, idąc za Peircem mając przełożenie na inny znak, jest mobilny i transparentny. Dlatego znak nie zaciemnia rzeczywistości, ale ją imituje, stwarza jej kopię, która jest nie do odróżnienia od oryginału. Znak nie musi posiadać “ciężaru”, tak jak symbol, znak nie musi mieć ciężaru interpretacji. Może istnieć jako osobna rzecz, gdyż jego istotą jest już udawanie czegoś innego, zastępowanie. Znak, już w momencie swego pojawienia, duplikuje się tworząc

⁵⁹⁰ R. Barthes, *Mit i znak...dz.cyt.* s.272

⁵⁹¹ *Tamże*, s. 269

inną, symulacyjną rzeczywistość. „Oryginał jest już kopią.”⁵⁹² Powielenie rzeczywistości rozpoczyna się więc już w momencie ukazania się znaku, gdy zanika rzeczywistość, którą miał jakoby ukazać. Interesujące wydaje się w tym kontekście rozróżnienie Foucault, pomiędzy „podobieństwem”, któremu potrzebny jest „patron, to jest element wyjściowy, punkt wyjścia do dalszej pracy pamięci a „przypomnieniem”, które takowego punktu nie posiada, i które „rozwija się seriami bez początku i końca, a może przemierzać je w jedną i drugą stronę, bo serie te nie podlegają żadnej hierarchii, ale szerzą się przez coraz drobniejsze różnice. Podobieństwo służy przedstawieniu, które nad nim panuje; przypominanie służy powtórzeniu, które przez nie przebiega.”⁵⁹³ Takie pojmowanie znaku zrywa z podejściem prezentowanym przez Barthesa postulującym ustanowienie połączenia pomiędzy znakiem a przedmiotem. Baudrillard, umieszczając relacje znak - przedmiot w kontekście społeczeństwa współczesnego, konsumpcyjnego i postindustrialnego dochodzi do wniosku o zerwaniu barthesowskiej łączności pisząc, iż „aby przedmiot mógł być skonsumowany, musi stać się znakiem”.⁵⁹⁴ Dawna kultura, której dominantą było zagarnianie przez swój symboliczny język rzeczywistości i ustanawianie jej na nowo w rozmaitych ideologiach, ustąpiła miejsca imitowaniu. Crapanzano, Clifford czy Geertz⁵⁹⁵ zauważają brak korzeni, tradycji, przeszłości w obrębie współczesności. A jeśli nawet nie jest to brak elementarny, to zdecydowane przesunięcie kulturowych dominant w tym kierunku. Badanie takich przesunięć jest przecież de facto badaniem kultury.

Ten brak można spróbować wyjaśnić przejściem od kultury Symbolu do kultury Znaku szerzej Znaczącego. Tym samym kultura symboliczna kultura, która tworzyła i kreowała mity, narracje i historie, została zastąpiona kulturą Znaku – imitacją, iluzją, dyskursem. Kultura Znaku nie jest zainteresowana budowaniem nowej rzeczywistości, ale udawaniem tego co już jest lub wręcz tworzeniem czystej iluzji. Symbol jako element zastępujący duże i złożone obszary rzeczywistości, został rodrobniony na znak ujmujący w sobie małe odbicia rzeczywistości. Kultura Symbolu zawsze warunkowana była przez tradycyjne, historyczne i narracyjne opowieści, które poprzez swój wspólny początek i zasadniczo założony, wspólny koniec zakładała istnienie określonej tożsamości świata i podmiotu, natury i kultury. Zawsze dominowało pojęcie wzajemnej ciągłości i powiązania

⁵⁹² V. Descombes, *Różnica...dz.cyt.*, s. 68

⁵⁹³ M. Foucault, *To nie jest fajka*, tłum. T. Koendant, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1996, s. 46-47

⁵⁹⁴ J. Baudrillard, *Selected Writings...dz.cyt.*, s.22

⁵⁹⁵ zob.: M. Buchowski, (red.) *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Instytut Kultury, Warszawa 1999; C. Geertz, *Zastane światła*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2003; tegoż: *Dzieło i życie*, tłum. E. Dżurak, S. Sikora, KR, Warszawa 2000; *After the Fact*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1995; *O gatunkach zmąconych*, tłum. Z. Łapiński [w:] R. Nycz, *Postmodernizm...dz. cyt.*; James Clifford, *kłopoty z kulturą*, tłum. E. Dżurak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora, M. Sznajderman, KR, Warszawa 2000

między wszelkimi bytami. Język stanowiący najważniejszy środek poznawania i klasyfikowania świata a także narzędzie komunikacji, warunkowany symbolicznie wskazywał drogę od przeszłości do przyszłości. Współcześnie, kultura Znak odchodzi od symbolicznego ujmowania języka. Podmiot jest wbrew temu czego pragnął Marquard opisywany a nie opowiadany. Symbol, którego głębia i wielowymiarowość otwierały się na pamięć i tradycję opowiadanych historii - przypomnijmy teksty Levi - Straussa o uprawomocniającej mocy opowiadania⁵⁹⁶ - zostaje powoli zastępowana przez znaki, nie wielowymiarowe, nie sięgające ku swym wspólnym korzeniom, lecz wręcz przeciwnie układające się tylko w płaszczyźnie, łączące się ze sobą w uniwersum znaków, tłumaczących się jedne przez drugie, imitujących się nawzajem, słowem w baudrillardowską "mapę poprzedzającą terytorium". Język kultury Symbolicznej zaciemniał rzeczywistość, starał się ją poprzez swe symbole zrozumieć i opisać. Był wykładnią dla wielu nauk, dla odkrywania świata, zastępowania tego co nieznanego znanym. Był językiem metafory. Znak to język metonimii, bliskiej czy dalekiej ale jednak przyległości, równego rzędu stojącego murem pomiędzy podmiotem i rzeczywistością. Nie odkrywanie i egzegeza, nie interpretacja i hermeneutyka, lecz śledzenie śladów jest tym, co w kulturze Znak jest strategią dominującą. Interpretacja nie jest konieczna gdzieś, gdzie nie ma sensu podejmować tego działania. Z jednej strony nie ma sensu, gdyż wciąż krążyć by tylko trzeba po śladach, odnoszących się do innych, z drugiej to niekończące się śledztwo nie prowadzi do ostatecznego Sensu, ostatecznej Prawdy. Język znaku, język opisu nie pozwoli na przebicie się gdzieś poza niego. Lecz kultura Znak jest żywiołem dla podmiotu współczesnego. Opisywaliśmy go już jako tworzący się w dialogicznej - choć nie tylko, bo i polilogicznej - dyskursywności, jako punkt na przejściu dyskursów, rozproszoną możliwość, tworzącą samą siebie i innego, ciągłą zmianę. Zatem nie jest ów podmiot już dalej podmiotem lecz podmiotowością, ruchem i procesem. Przejście przez lustro nie wprowadza podmiotu do już gotowej matrycy Symbolicznego, nie daje już stałego oparcia w jednym określonym uniwersum, ale rozrywa go wprowadzając w ulotne, chwilowe, uniwersa Znaczące, w nową przestrzeń jaką jest przestrzeń obrazu, audiowizualności, medialności, teleobecności, zapośredniczenia. Życie staje się chwilą i miejscem niezliczonych przejść

Luka u samej podstawy iluzji, pustka, nie została zapełniona, lecz w zamian za to przelewa się przez nią potok otwartych możliwości, strumień pokawałkowanej cielesności, budulca nowej tożsamości. Narracja pisana przez ciało dawne, ciało zapomniane, prowadziła do konkretnego Słowa, prowadziła do historii, tradycji i do etyki. Ciało nie eksponowane lecz

⁵⁹⁶ por. C. Levi-Strauss, *Mysł nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, KR, Warszawa 2001

istniejące w zapomnieniu, po prostu będące, to ciało narracji, stałe, określone, trwałe. Wraz z przypomnieniem ciała, z nieudanym podstępem Symbolicznego, ciało znów jako *le corps morcele*, zmienia się w cielesność i pojawia się jako dyskurs. Staje się stanem, chwilą, wydarzeniem. Staje się „byciem - wyeksponowaniem bytu” jak powie Nancy. Ciało bez ekspozycji nie istnieje, jest tym, co jest widziane i tym, co jest pokazywane. Jednak ciało narracji, ciało etyki to byt inny, a raczej inny ruch bycia bytu, niż cielesność dyskursu, cielesność estetyki. Bo ten nowy byt, rebeliant materii, słowa i języka, sprawił, że dzięki swemu zatoczonemu kołu - od części przez całość, na powrót do części - etyka zmieniła się w estetykę. Cielesność nie jest statycznością, jest stanem przejściowym chwil pomiędzy multiplikacją znaków deiktycznej tożsamości. To już nie *corpus*, nie jest nawet *le corps*, lecz *le corps morcele*, ciało jeszcze nie złożone, jeszcze nie skupione, ale obecne ruchem – ograniczonej - dowolności. Ta cielesność rozlewa, wije w czasie, a nie jak ciało Nancy’ego w przestrzeni. Przestrzeń cielesności nie interesuje, bo jest to dla niej więzieniem. Świat ciał, świat mięsa, skór, wnętrzności, surowych i nieprzenikliwych jest obcy cielesności, która bawi się takim światem i zamiast jego zamkniętej i ograniczonej przestrzeni widzi estetyczne możliwości. Możliwości zabawy samą sobą. Estetyka cielesności wynika z faktu jej chwilowości, jej kaprysu, jej barocco, choć nie do końca dowolnego. Jako stan, może ona tworzyć siebie taką, jaką pragnie się widzieć, jej ekspozycja jest zależna tylko od niej a nie od narracyjnych reżimów etycznych. Reguły, które rządzą estetyką cielesności są dużo bardziej wyrafinowane – wszechobecne - a jednocześnie dużo bardziej brutalne – utajnione - niż grubiańskie i chłopskie działanie *corpusu* ciała. Cielesność jest n - wymiarową macierzą stanów jakie może przyjąć ciało w swoim pragnieniu bycia. Jest ruchem po wielowymiarowych możliwościach i ucieczką od ciała przestawianego przez Nancy’ego jako rana. Choć brzmi to okrutnie ciało jest raną, lecz nie poprzez rozdarcie i rozwłóczenie ciała ale swe obnażenie. Ciało nie ma do swej obrony niczego poza sobą, broni się gestami, mimiką, tikiem, grymasem. Broni się tym, co jest jego intonacją, akcentem, kontrapunktem, słowem różnicą, tak jak jedno słowo od drugiego różni się tembrem głosu. Broni się prozodią ciała. Patrząc na ciało widzimy ranę, która nie podlega leczeniu i nie może być zablizniona, wciąga ona wszystko dokoła niej w siebie i zakaża sobą, zakażając jednocześnie siebie. Niemoc ciała - ciała zapomnianego - obnażona jest poprzez ciało przypomniane, cielesność. W n – wymiarowej macierzy cielesności, ciało jest tylko miejscem chwilowego stanu spoczynku. Cielesność leczy ranę ciała, z jej jątrzenia się, ropienia, robaczenia czyni jego siłę i moc. Ekspozycja estetyczna staje się lekarstwem dla ciała - rany. Dowolność. Chwilowość. Czasowość. *Le corps morcele* pozostaje po drugiej stronie lustra jako czasowość i ruch,

wymienialność cech lecz nie tylko jako ich wyliczenie, ale także ich równoważność. I być może tak ciało zmienia się w cielesność.

Ciało gdy się nim zajmujemy - jako artyści, naukowcy, badacze - jest ciałem wielorakim. Nie istnieje ono już na samym początku naszego nań patrzenia. Dla jednych staje się tekstem, dla innych staje się mięsem, jeszcze inni widzą w nim wiezienie duszy, inni hedonistyczną ekspresję, tamci znów dokonują na nim eksperymentów z dziedziny biotechnologii. Ciało nie ma już na samym początku, tak jak nie ma konkretnego przedmiotu będącego jak mówi Levinas „nieprzezroczyścią bytu”. Ciało jako bycie bytu jest już rozpisane w wielości spojrzeń. Ciało stało się zwielokrotnione w dyskursach - Foucault wykazał, że one go tworzyły na zasadzie marginalizacji i przycinania, tymczasem współczesne możliwości pozwoliły na wytworzenie się retoryki umożliwiającej dyskursy jakie wcześniej były niemożliwe. I nie chodzi tu tylko o to, że nie mogły być wyrażane, gdyż nie było takich słów, lecz przede wszystkim dyskursy te odwracają foucaultowski porządek ujarzmiania. Prowadza do czegoś wprost przeciwnego, do ratowania, kreowania, przypominania ciała.

Jeśli jednak traktujemy podmiot jak znak, musimy uznać, że relację pomiędzy „ja” a ciałem mogą zostać mówiąc językiem Hegla i Derridy „zluzowane”. Dojść do tego mogło właśnie we współczesnej kulturze symulacji, która oferuje nie tylko bio - technologiczne manipulacje na poziomie ciała, ale umożliwia także zapomnienie o cielesności. Ciało zanika, na razie w dowolnej zabawie odzyskanej swobody, następnie w genetyczno - molekularnych transformacjach, w swym paradoksalnym horrorze: estetyzacja ciała utrzymująca go w ruchu zmiany, przymus bycia widzianym, eskaluje jego rozproszenie w cielesności jako konieczności patrzenia. Zatem tym, co pozostanie będzie oko. Tym, co znaczące, będzie tylko pozostałość po owym cielesnym, oko które ogląda rzeczywistość znaczących. Oko, które widzi przede wszystkim słowo. Musi to być słowo rozumiane jako obraz, pismo, „znaczące znaczącego”. Tylko wtedy unikniemy konieczności szukania sensu a zwrócimy się ku „aktywnemu ruchowi” jak powie Derrida⁵⁹⁷. Zatem podmiot, podobnie jak znak, staje się „obecnością odroczoną”, „zluzowaną.”⁵⁹⁸ Podmiot staje się „widokiem”, „obrazem”, „powierzchnią”⁵⁹⁹, słowem przestaje być logocentryczny a staje się gramatologiczny. Tym dystansem jest tu przestrzeń między podmiotem a jego ciałem, znaczącym a znaczoną. Jest to jedyna „międzyprzestrzeń” o jakiej możemy mówić, bliska

⁵⁹⁷ J. Derrida, *O gramatologii...* dz.cyt., s.79

⁵⁹⁸ J. Derrida, *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, s. 35, 123

⁵⁹⁹ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna...* dz. cyt., s.233

differance jako odroczeniu, oddaleniu,⁶⁰⁰ w której istnieje jedyna możliwość upodmiotowienia. Dyssypacja ciała pozostawia podmiot tylko jako perspektywę widzenia. Lacan powie: „moja definicja znaczącego jest następująca: znaczące jest tym co reprezentuje podmiot dla innego znaczącego”⁶⁰¹, lecz dla nas różnicy pomiędzy znaczącym i podmiotem już nie ma. Została ona zniesiona właśnie w „odroczeniu” podmiotu, tym co pozostaje jest miejsce, oko - znaczące, które nie reprezentuje już podmiotu lecz samą przestrzeń, jak powie Maurice Merleau - Ponty w swej „*Fenomenologii percepcji*”, przestrzeń będącą „możliwością” łączenia elementów, tym co podmiot może dopiero stworzyć.

Skoro jednak znak utracił – dosłownie - swą fizyczność, stał się jedynie znaczącym - możemy go zatem utożsamić już nie tylko z okiem, które ze swej istoty także jest puste ale i ze słowem. Oko jest puste, widzi ono tylko to, co zostanie mu pokazane. W naszym przypadku to, co pokaże mu iluzoryczna rzeczywistość znaczących tworząca Innego Przestrzeni - na wzór Wielkiego Innego, struktury Języka - w której skupiają się słowo i spojrzenie. Oko i słowo/znaczące po stronie podmiotu oraz spojrzenie i słowo/znaczące po stronie Innego Przestrzeni - oto aktorzy relacji jaka nawiązuje się w uniwersum znaczących.

Merleau - Ponty pisał, iż w malarstwie oko widzi to, czego normalnie nie widzi. W obrazie widzianym przez oko, w jakimkolwiek obrazie, dla nas w samym tylko znaczącym, oko może dostrzec to, czego wcześniej nie widziało, co nie zostało mu ukazane, ale co istniało lub mogłoby zaistnieć. Pytanie tylko, za jaką cenę to, co niewidzialne zjawilo się w polu widzenia? Odpowiedź na to pytanie znajdziemy u Lacana w jego teorii oka i spojrzenia. Podmiot rozumiany jako podmiot kartezjański, podmiot myśli, podmiot będący dla siebie „rodzajem geometrycznego punktu”, „punktem perspektywy”⁶⁰² jest „okiem”, które nie może dostrzec siebie samego. Jednocześnie to, na czym podmiot opiera swą konstytucję, obiekt którego nieustannie szuka i o który zabiega jest spojrzeniem, w polu którego podmiot próbuje się do niego dostosować, staje się „obiektem punktowym”. Jest to spojrzenie, które podmiot wyobraża sobie w polu Innego. Zatem dwie możliwości, dwa trójkątne graficzne przedstawienia które rysuje Lacan zostają na siebie nałożone. Pierwsze, które ukazuje podmiot reprezentacji, jako „Ja/oko”⁶⁰³ i drugie, które jest spojrzeniem ujmującym podmiot jako obraz. Spojrzenie jest zatem na zewnątrz podmiotu, który jest oglądany, staje się obrazem, jest „fotografowany”, podmiot staje się maską, za którą kryje się spojrzenie, które ją stwarza, lecz z którą jest on w stanie grać. Grać z własną tożsamością, która de facto jest

⁶⁰⁰ J. Derrida, *Dissemination...dz.cyt.*, s. 5

⁶⁰¹ J. Lacan, *Ecrits: A Selection...dz.cyt.*, s.316

⁶⁰² J. Lacan, *The Four Fundamental concepts...dz. cyt.*, s. 86

⁶⁰³ Zupacic A. *Philosophers' Blind Man's Buff*, [w:] R. Saleci, S. Zizek, (red.) *Gaze and Object...*, dz.cyt. s.35

wyobrażeniem, widzianym w polu spojrzenia Wielkiego Innego a jednocześnie ekranem oddzielającym i ochraniającym przed zbytnim zbliżeniem podmiotu i przedmiotu.⁶⁰⁴ Jednocześnie ten drugi rodzaj spojrzenia, „fotografującego” podmiot i dzięki któremu jest on widziany, jest spojrzeniem całej przestrzeni, Innego Przestrzeni. Lacan przytacza historię z puszką sardynek, którą wskazał mu rybak mówiąc, iż choć on ją widzi, ona go nie. Wpatrując się w odbicie promieni słonecznych na puszcze, Lacan jednak doszedł do wniosku, że i owa puszka - tak jak i cały świat - patrzy na niego. Z jednej strony podmiot spogląda na swój własny, wymagowany obraz w polu Innego Przestrzeni, dzięki któremu może istnieć, z drugiej Przestrzeń spogląda nań. Efektem zaś jest maska, jaką podmiot zakłada, jaką musi założyć gdy spojrzenie i oko przecinają się w miejscu, gdzie ma on powstać. Jest ona de facto samym podmiotem, powstającym w serii nieciągłych Spojrzeń Języka. Zatem jak malarstwo z tekstu Marleau - Ponty'ego, podmiot staje się widoczny dzięki spojrzeniu Przestrzeni i Języka. Widzi on z jednego, a jest widziany z wielu miejsc.⁶⁰⁵ Tożsamość podmiotu zatem wyznacza już nie ciało lecz oko, które staje się skupiskiem możliwości i konieczności działania w świecie oraz Spojrzenie Przestrzeni. Ciężar określenia podmiotu spada z ciała na oko, ciało stanie się jednym z wielu znaczących, oko znaczącym uprzywilejowanym dzięki swej możliwości widzenia. Jednak to, co oko widzi, nigdy nie jest tym co chciałoby zobaczyć.⁶⁰⁶ Iluzja ekranu/rzeczywistości jest koniecznością zasłaniającą Realne, to co niewysłowione. W tym momencie dochodzimy znów do przecięcia się naszych trzech linii kreślących kontur podmiotu - ciała, języka (szeroko rozumianego) oraz oka/spojrzenia, przecięcia dzięki któremu powstaje rzeczywistość. Przestrzeń, która patrzy na podmiot jest wedle wcześniejszych rozważań współczesną wirtualną przestrzenią Uniwersów Znaczących. Składają się na nią konkretne słowa, obrazy, pozbawione swego znaczonego czy też lepiej znów używając lacanowskiej algebry przechodzące jedno w drugie w ciągłym ruchu wzdłuż wstęgi Moebiusa. Elementy te, są zarówno Przestrzenią jak i Językiem, a także ciałem nowego podmiotu określanego przez nas jako deiktyczny.

Barbara Skarga⁶⁰⁷ mówi, że ciała zmienić się nie da, że nie można traktować go jako przedmiotu. Tymczasem powołując się znów na prasę możemy przeczytać artykuł o „Człowieku z krzemu”⁶⁰⁸, który to osobnik ma mieć nie tylko na sobie - wszyte w ubranie - ale i w sobie umieszczone rozmaite implanty wspomagające prace organizmu.

⁶⁰⁴ J. Lacan, *The Four Fundamental concepts...dz. cyt.*, s.83

⁶⁰⁵ *Tamże*, s.72

⁶⁰⁶ *Tamże*, s. 103

⁶⁰⁷ B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Znak, Kraków 1997, s. 211 i nast.

⁶⁰⁸ „Wprost”, 12/I/03, nr2

Podobnie w „Świecie Nauki”, „Technology Rewievs” czy „Wired” opisuje się nowe sposoby leczenia zakładające nie tylko zmiany genetyczne ale i wszczepianie pod skórę inteligentnych nanorobotów czy leków. To oczywiście tylko niektóre z pośród propozycji ingerencji w ciało podmiotu, ingerencji mających stworzyć „humachine” jak określił to „Technology Review”⁶⁰⁹. Ciało, które zawsze było granicą możliwości i podstawą tożsamości, samo ulega rozmyciu tak jak wiele innych kulturowych granic. „O ile dawniej znaki na powierzchni ciała pozwalały wnioskować o wnętrzu” - pisze Wieczorkiewicz - „o tyle dziś powierzchnie te są obszarem, na którym zapisuje się znaki po to by owo wnętrze stworzyć”⁶¹⁰. Kreowanie tożsamości podmiotu poprzez kreowanie swego ciała. I nie było by w tym nic dziwnego - badania antropologów wskazują wyraźnie jaką dużą rolę odgrywało ciało w społeczeństwach preindustrialnych – istotny jest natomiast fakt, że owe zabiegi jakim ciało jest poddawane są całkowicie dowolne i nie zmierzają ku utrzymaniu tożsamości ale jej rozmyciu. Jeden z najbardziej znanych artystów, pochodzący z Australii Stelarc, od lat zajmujący się eksperymentowaniem z własnym ciałem i najnowszymi technologiami tak odpowiada na pytanie, o to kto ma decydować, o tym jak tworzyć ciało: „Często myślimy, że będzie to coś w rodzaju faszyzmu, dyktatury, orwellowskiego Wielkiego Brata. Ja sam nie mam jakiegoś utopijnego, idealnego ciała, tworzę jego projekt i raczej myślę o tym w ten sposób, by ludzie nie byli zmuszani ale by chcieli zmieniać swoje ciała (...)”⁶¹¹ Dla Stelarca ciało jest barierą, którą należy wymazać, jest niepotrzebne i przestarzałe a jednocześnie jest rodzajem interfejsu, przez który kontaktuje się ze światem oraz z innymi, także i maszynami. Jednak prawdziwe zerwanie z ciałem nastąpi wtedy, gdy dzięki najnowszym technologiom ciało ludzkie zostanie zespolone z maszyną w ten sposób, że dzięki internetowi ludzkie umysły będą mogły się komunikować bezpośrednio. Zatarcie się podstawowych granic już teraz zmusza podmiot do refleksji. W jednej z najbardziej profetycznych książek dotyczących współczesnego społeczeństwa, jaką jest niewątpliwie „Data trash” Krokera i Weinsteina, postuluje się zaistnienie nowej „wirtualnej klasy”. Autorzy ci proponują ideę „pragnienia wirtualności” (will to virtuality), dzięki któremu współcześni ludzie staną się „pierwszymi (elektronicznymi) mieszkańcami uniwersum medialnej wymiany czystych symboli”⁶¹². Przejście do społeczeństwa wirtualnego odbyć się ma również dzięki nowym mediom i globalnym sieciom a także pozbyciu się ciała, które stało się całkowicie zbędne. Kroker

⁶⁰⁹ www.technologyreview.com

⁶¹⁰ A. Wieczorkiewicz, *Muzeum ludzkich ciał...dz. cyt.*, s. 195

⁶¹¹ A. M. Kroker (ed.) *Digital Delirium, New World Perspectives*, Montreal, www.ctheory.com, s.197

⁶¹² A. Kroker, M.A. Weinstein, *Data Trash. The Theory of the Virtual Class, New World Perspectives*, Montreal, www.ctheory.com, s. 51

i Weinstein piszą: „Ciało elektroniczne jest wyposażone w świadomość serfera (sieciowego – przyp. G.K.) i pragnie swego własnego rozmycia się w przestrzeniach szybkich sieci. Czysta wirtualność, elektroniczne ciało jest zawsze w locie (...)”⁶¹³. Ciało, które istniało zawsze jako ciało „ze mną”, jak pisał Merleau-Ponty stało się zbędne. W obecnej epoce potrzebne jest ciało „okablowane”, podłączone do sieci komputerowych, wyposażone w chipy, interfejsy i tym podobne. „*Will to virtuality*” wymaga ciała płynącego po przestrzeniach informacji, wymaga „cyber - ciała”, „usieciowionego ciała” (webbed body) i „ciała hipertekstowego (the hyper - texted body). Autorzy zgadzają się ze Stelarcem w kwestii zmiany ciała – w przyszłości mówią, będzie ono albo poddane przeróbkom, zmianom i manipulacji lub zniknie w cyfrowej ewolucji. „Chcemy być maszynami” piszą proponując „nano- wolność” (nano - freedom).⁶¹⁴ Bardzo to odległe wizje od propozycji burżuazji czy nawet modernistów. Nawet wizja „społeczeństwa sieciowego” Castellsa czy „społeczeństwa wirtualnego” Rheingolda jest dużo bardziej wyważona. W propozycji Krokera, Stelarca czy Orlan zmiana podmiotu w znak jest jak najbardziej realna, mało tego, wymazanie cielesności podmiotu prowadzi do zrównania go z samym tylko znaczącym, które w krokerowskiej wędrówce po sieciach komputerowych będzie raz to stawało się znaczącym dla innego znaczącego, to znów samym znaczącym. Ciekawą propozycję oferuje także Bukatman, proponując pojęcie „*terminal identity*” co można przetłumaczyć jako tożsamość terminalu, ekranu komputera, lecz także jako „nieuleczalną tożsamość”. Wydają się, że i odniesienie do ekranu jak i agonii jest tu wskazane. Korzystając z teorii Baudrillarda i Deborda, Bukatman buduje obraz podmiotu znajdującego się w zamkniętym, znakowym obiegu informacji, który uzależniony od obrazu jest „pozbawionym nadziei więźniem społeczeństwa spektaklu”, w którym „obywatel staje się „*blipsem*” krążącym wewnątrz pętli implodującego społeczeństwa.”⁶¹⁵.

Powstaje pytanie czy da się jakoś jeszcze określić tożsamość podmiotu, jeśli nie globalnie to przynajmniej pewnej grupy ludzi zachłystujących się technologicznymi nowinkami. Badacze nowych mediów wyraźnie wskazują na faktyczne istnienie podmiotu, którego tożsamość znajduje się w procesie. Sądzymy, iż nie jest to proces rozwoju tożsamości do jakiego przyzwyczaiły nas koncepcie narracyjnej i dyskursywnej tożsamości, lecz raczej próba zdefiniowania obszaru, przestrzeni podmiotu, w której jego podmiotowość porusza się, ukazując swoje różne strony. W tej przestrzeni współcześnie nakreślonej przez podmiot na

⁶¹³ Tamże, s. 20

⁶¹⁴ A. Kroker, M.A. Weinstein, *Data Trash...dz.cyt.*, s. 16-18, 28

⁶¹⁵ S. Bukatman, *Terminal Identity...dz.cyt.*, 69

nowo, istnieje specyficzna, charakterystyczna dla dzisiejszej, symulakrycznej kultury dialektyka ciała, na którą wskazuje też Godzic komentując nie tylko rozmycie podmiotu w zanikającej cielesności lecz też i rolę ciała, która wzrasta w konstruowaniu nowoczesnej tożsamości⁶¹⁶. Otóż, jak możemy sądzić porównując przytaczane powyżej uwagi, podmiot z jednej strony stara się swe ciało estetyzować a z drugiej dysseminować. Estetyzacja to utrzymanie ciała na powierzchni Przestrzeni, wbudowanie siebie, podmiotu – znaczącego w Uniwersum Znaczących, stanie się przedmiotem uwodzącym i przedmiotem uwodzenia. Zatem estetyzacja, to zjawisko obecności, zluźnianie ciała, polegające na utrzymaniu go w odpowiedniej kondycji, w której może ono jeszcze służyć za tożsamość *sui generis*. Dysseminacja jest procesem przeciwnym, stara się ona rozmyć ciało, nie tyle utrzymać go na powierzchni Przestrzeni ile zespolić się z całym symulakrycznym środowiskiem, już nie jako kulturowe *duplicatio* ale jako jego integralna część. Podmiot w zasadzie „skończył się”, nie posiada on już żadnej prywatności, intymności, odrębności. Gdyż cały czas współobecny jest w przestrzeni, zarówno tej coraz bardziej oddalającej się przestrzeni świata rzeczywistego jak i tej wirtualnej przestrzeni globalnych sieci przepływów, gdzie traci dodatkowo także i ciało. Wszechobecność znaków, zamiana tego, co dotykowe na to, co cyfrowe, powstanie „*terminal flesh*”, „wpinanie” się w potok danych sprawia, że podmiot rozpada się i rozpryskuje w niezliczonych medialnych przestrzeniach a same media stają się dominujące nad podmiotem, który staje się ich przedłużeniem, żyjącą końcówką, terminalem dzięki któremu mogą zaadaptować się do życia na planecie. Bukatman pisze: „nowy podmiot powstał: stworzony przez technologie elektroniczne oraz przez maszynę tekstu. „*Terminal identity*” jest przejściowym stanem wytworzonym na przecięciu się technologii i narracji i służy jako ważna przestrzeń dostosowania się do nowej tablicy życiowych możliwości które definiują naszą *terminal identity*”⁶¹⁷ Bukatman podobnie jak Pual Edwards⁶¹⁸ i Donna Haraway⁶¹⁹ wpisują swoje teorie w tak zwany „dyskurs cyborgów”, który jest formą określenia tożsamości współczesnej na podstawie zmian zachodzących przede wszystkim w obszarze popkultury, która niejako przetrawia najszybciej najnowsze osiągnięcia medialne. Dyskurs ten stwarza ma podstawy do określenia świata, w którym żyje współcześnie podmiot, jest on więc formą tożsamości deiktycznej, starającej się stworzyć nie tyle centrum tożsamości, co przynajmniej określić jej obszar.

⁶¹⁶ Z. Rosińska, *Blaustein...dz.cyt.*, s. 142 i nast

⁶¹⁷ Tamże, s. 22

⁶¹⁸ P. N. Edwards, *Cyberpunks in cyberspace: the politics of subjectivity in the computer age* [w:] S. L. Star (ed.) *The Cultures of Computing*, Blackwell Publishers/The Sociological Review, Cambridge 1995, s. 74-75

⁶¹⁹ por.: D. Haraway, *Manifest cyborga*, [w:] *Magazyn sztuki*, nr. 17 (1/98)

8. OKO I SPOJRZENIE

Jak widać z przedstawionych fragmentów wypowiedzi badaczy zajmujących się problemem tożsamości w cyberprzestrzeni pojawiają się zawsze te same stałe: brak ciał, łatwość komunikacji, operowanie słowem, znakiem, zmiana i anonimowość, wielość możliwych rzeczywistości. Podmiot ten istnieje w „realnej wirtualności”, na którą składa się „to, co oglądamy w TV, nasze interakcje w Sieci, nieustanny przepływ obrazów, to nasza rzeczywistość. Nie mówię, że jedyna, ale bardzo istotna.”⁶²⁰ To, co Castells nazywa „realną wirtualnością”, Baudrillard dosadnie określa jako symulakrum i hiperrealność pisząc: „Symulacja nie jest już dłużej tym co terytorium, odniesieniem do bytu lub substancji. To jest generacja modeli tego co realne bez odniesienia do początku i rzeczywistości: hiperrealność.”⁶²¹ Taka udawana rzeczywistość, iluzyt, ułudą złożona ze znaków, które stają się substytutami realności, tworzy „erę symulacji” likwidującą wszelką referencjalność. Nie istnieje prawda ani rzeczywistość. Gorzej, jak mówi Baudrillard, sztucznie zmartwychwstają one w systemach znaków.⁶²² Za idealny przykład tworu hiperrealnego podaje on Disneyland, który istnieje bez początku, bez wzoru, bez prawdy. Jest kopią nieistniejącego oryginału, totalnym mirażem, „idealnym modelem wszystkich splątanych porządków symulacji”⁶²³. Baudrillard proponuje zatem wizję rzeczywistości jako totalnej iluzji, „uzależnienia od obrazów” wymazujących swoje oryginały. W podobnym duchu pisał we wprowadzeniu do „*Spoleczeństwa spektaklu*” sytuacionista Guy Debord: „Z pewnością w obecnej epoce, która preferuje znak nad rzecz oznaczaną, kopię nad oryginał, reprezentację nad rzeczywistość, pojawianie się nad istotę (...) tylko iluzja jest święta, prawda profańska”⁶²⁴. W całej pracy Deborda odczytamy wyraźne odniesienia do społeczeństwa żyjącego w iluzorycznym świecie przedstawienia. Tylko kilka pierwszych tez powinno

⁶²⁰ castells w magazynie sztuki

⁶²¹ J. Baudrillard, Selected Writings, Stanford University Press 1988, s.166

⁶²² *Tamże.*, s. 167

⁶²³ *Tamże.*, s.171

⁶²⁴ G. Debord, *The Society of the Spectacle*, HTML version Black&Red 1983

nakreślić podejście autora do społecznej rzeczywistości. I tak Tezę 1 kończy słowami: „Wszystko co do tej pory bezpośrednio istniało zmieniło się w reprezentację” a w Tezie 15 zaznacza: „(...) spektakl jest główną produkcją współczesnego społeczeństwa.” Spektakl jest najistotniejszym znakiem współczesnego społeczeństwa. Zarówno w sferze polityki, gospodarki, kultury czy międzyludzkich interakcji podmiot natyka się na zapośredniczenie w znaku/obrazie, przez który musi się przebić by dostać się do wnętrza, do rzeczywistości. Problem jednak w tym, że owa rzeczywistość nie istnieje. Kopia jest jedyną rzeczą jaka pozostała. Baudrillard wzmacnia tezy Deborda, gdy pisze, że „to nie jest już dłużej zaraza spektaklu, który zmienia rzeczywistość, ale raczej zaraza wirtualności, która wymazuje spektakl”⁶²⁵, która podtrzymywana jest przez tak niewymierne i ulotne wskaźniki jak wzrost długu określonego państwa lub państw. Podmiot wierzy w swe istnienie widząc wzrastające cyfry na tablicach indeksów giełdowych, globalny dług rośnie, ktoś musi go spłacić zatem świat jeszcze się nie kończy podczas gdy jednocześnie zmniejszające się liczy na zegarze odmierzającym czas do 2000 roku pokazują czasowy kolaps, zanikanie czasu, jego kurczliwość do wiecznego teraz.⁶²⁶ Dla Baudrillarda czas przestaje istnieć, wszystko przechodzi w „bezczas”, skupia się w jednej chwili.⁶²⁷ Przyjmując taki punkt widzenia na rzeczywistość - jakże inną od tej opisywanej w narracji czy nawet dyskursie - ponownie pytamy o podmiot. Skoro świat w jakim przyszło mu żyć staje się lub już się stał światem pozbawionym realnej egzystencji, co dzieje się z podmiotem?

Jacques Derrida pisząc o pojęciu historii zauważa, że miało ono sens tylko w epoce logocentrycznej.⁶²⁸ Historia była zdominowana poprzez celowość, centrum, obecność dzięki czemu mogła się rozwijać. Historia jako narracja ulegała woli prawdy, której się podporządkowywała, a którą utożsamiano z określoną episteme. Jednak prawda ta wyrażana jakkolwiek w języku nauki czy w jakikolwiek sposób komunikowana, zanurzona była w logosie, pierwotnym sensie, a działo się to za sprawą języka. Logocentryzm charakteryzowany również jako fonocentryzm był ze swej istoty nigdy nie zerwanym związkiem z phone⁶²⁹ inaczej mówiąc głosem. Sięgając nawet do dawnych teorii języka Herdera czy Humboldta⁶³⁰ i nie tak znów dawnych teorii Sapira i Whorfa możemy zauważyć istotny związek pomiędzy sposobami myślenia

⁶²⁵ J. Baudrillard, *Global Debt and Parallel Universe* [w:] A. M. Kroker (ed.) *Digital Delirium...dz. cyt.*

⁶²⁶ *Tamże.*

⁶²⁷ J. Baudrillard, *Przed końcem, dz.cyt., s. 42*

⁶²⁸ J. Derrida. *O gamatologii...dz.cyt., s.22*

⁶²⁹ *Tamże, s. 30*

⁶³⁰ por.: W. Von Humboldt, *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, tłum. E.M. Kowalska, KUL, Lulin 2001; W. Von Humboldt, *O myśli i mowie*, tłum. E.M. Kowalska, PWN, Warszawa 2002; J. G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, tłum. Z. Skuza, Elipsa, Warszawa 2000

i mówienia, wyrażania rzeczywistości za pomocą symboli językowych⁶³¹. W tradycjach religijnych czy to z kręgu judeochrześcijańskiego czy to dalekowschodniego również odnajdziemy głębokie związki słowa i myśli. Co więcej, odwołanie się do tradycji religijnych pozwala uzmysłwić sobie fakt, o którym mówi Derrida w sposób następujący: „Znak i boskość mają ten sam czas i to samo miejsce narodzin. Epoka znaku ma charakter zasadniczo teologiczny.”⁶³² Znak występujący tu przede wszystkim jako znak języka mówionego, fonocentryczny znak, uznawany był przez bardzo długi okres czasu jako najbardziej zbliżony do Boga. Głos, to co znaczące, było bezpośrednio wymawiane, było zatem najbliższe myśli ludzkiej i boskiej, jednocześnie najbliższe ludzkiej duszy a ta zanurzona była w Bogu. „Słyszenie własnej mowy” stało się więc podstawą „białej mitologii”⁶³³ zachodu. Dzięki temu powstała metafizyka obecności - wypowiedziane słowo posiadało sens poprzez zanurzenie w boskim logosie. Znaczonego Ojca. Transcendentalnym signifikantem. Dzięki takiemu rozumowaniu Derrida może napisać iż: „Zachodnia metafizyka, rozumiana jako ograniczenie sensu bycia do obszaru obecności, wytwarza się jako dominacja pewnej formy językowej”⁶³⁴. Wyjście z tej patowej sytuacji widzi Derrida przede wszystkim w analizie znaku de Saussure’a. Uznanie arbitralności, lecz nie dowolności relacji między znaczącym a znaczonego, ujęcie ich obu nie jako realności lecz opozycji pojęcie - aspekt widzialny, zbudowanie języka na jego wewnętrznych opozycjach między znakami, uznanie pochodności pisma w stosunku do języka i uznanie, iż pełni ono funkcję przedstawieniową - „jedyną racją bytu pisma jest to, że jest obrazem[representer] języka”⁶³⁵ - otwiera możliwości uwolnienia się od metafizyki obecności. W pewnym momencie pismo i mowa zaczęły się ze sobą zlewać i nie sposób było rozróżnić, które z nich było wcześniejsze. Przypomnijmy cytowany już wcześniej fragment: „Nieznosna i fascynująca jest ta bliskość gmatwająca obraz z rzeczą,

⁶³¹ por.: J. Greene, *Psycholingwistyka. Chomsky a psychologia*, tłum. J. Łaszcz, PWN, Warszawa 1977; N. Chomsky, *Zagadnienia teorii składowej*, tłum. I. Jakubczak, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1982; L. J. Prieto, *Kody i sygnały*, tłum. J. Lalewicz, PWN, Warszawa 1970; U. Eco, *W poszukiwaniu języka uniwersalnego*, tłum. W. Soliński, Marabut/Volumen, Gdańsk-Warszawa 2002; J.N. Baudouin de Courtray, *Dzieła wybrane*, t. 4, tłum. zbior., PWN, Warszawa 1990; F. Kovacs, *Struktury i prawa językowe*, tłum. M. Sysak-Borońska, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1982; L. J. Prieto, tłum. J. Lalewicz, PWN, Warszawa 1977; J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem*, UAM, Poznań 1998; G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, tłum. T. P. Krzeszowski, PIW, Warszawa 1988, E. Tabakowka, tłum. A. Pokojska, *Językoznawstwo kognitywne a poetyka przekładu*, Universitas, Kraków 2001; M. R. Mayenowa, *Poetyka Teoretyczna. Zagadnienia języka*, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 2000; K. Rosner (red.) *Noama Chomsky’ego próba rewolucji naukowej*, tłum. A. Bielik, A. Graff, A. Putrament, M. Szczubiałka, M. Tempczyk, t. 1, IFiS PAN, Warszawa 1995; K. Rosner (red.) *Noama Chomsky’ego próba rewolucji naukowej*, tłum. A. Graff, J. Szafranski, Grzegorz Śpiewak, M. Tempczyk, t. 2, IFiS PAN, Warszawa 1996; E. Gellner, *Słowa i rzeczy czyli nie pozbawiona analizy krytyka filozofii lingwistycznej*, tłum. T. Hołówka, KiW, Warszawa 1984

⁶³² J. Derrida. *O gamatologii...* dz.cyt., s 34

⁶³³ por.: J. Derrida, *Marginesy filozofii...* dz. cyt.

⁶³⁴ J. Derrida. *O gamatologii...* dz.cyt., s 45

⁶³⁵ *Tamże.*, s. 54

grafię z fonią, do tego stopnia, że dzięki efektowi lustra, inwersji i perwersji mowa ze swej strony, jak się stanowi speculum pisma, które „uzurpuje sobie rolę główną”. Przedstawienie do tego stopnia zlewa się z tym, co przedstawia, że mówi się tak jak się pisze, myśli się tak, jakby to, co przedstawiane, było tylko cieniem lub odbiciem tego, co przedstawiające. Niebezpieczny promiskuityzm, zgubne współzawodnictwo odbicia i tego co odbite, które w narcystyczny sposób pozwala się uwieść. W tej grze przedstawienia punkt źródłowy staje się nieuchwytny. Istnieją rzeczy, wody i obrazy, nieskończone odsyłanie jednych do drugich, nie ma jednak żadnego źródła. Nie ma prostego początku. To bowiem co odbite, rozdwa się samo w sobie, a nie tylko jako dodatek obrazu do siebie. Odbicie, obraz, sobowtór rozdwa to co podwaja. Początkiem spekulacji staje się różnica”.⁶³⁶ To właśnie w tym momencie Derrida wskazuje na różnicę, która nie pozwala na istnienie prostego początku. Pojawia się zapomnienie początku i przemocą pisma, która ukryta w logosie istniała od zawsze. Skoro zatem nie ma początku, pismo jako znak zdaje się powoli dominować. Używając pojęć Peircea, Derrida skłania się ku twierdzeniu, że nie zaistnieje już „transcendentalne signifié”, skoro znak wedle Peircea jest doskonały tylko o tyle o ile wiecznie odnosi się do innego znaku. Odniesienie się do rzeczy przeczy idei znaku i czyni go zbędnym. Znak jest po to by znaczyć i to jest jego istotą. „Ruch znaczenia początkuje to, co uniemożliwia jego przerwanie. Rzecz sama jest znakiem”, „(...) dla Peircea samo zjawianie się nie ujawnia obecności, lecz czyni znak” i dalej już cytując Peircea mówi Derrida, iż „jeśli ciąg kolejnych interpretantów dobiega końca, znak jest przez to w końcu uznawany za niedoskonały”.⁶³⁷ Derrida dekonstruuje logocentryczną metafizykę zachodu na jej miejsce wstawiając naukę o prapismie jako pierwotności pisma znajdującej się już w samym języku oraz opierając się na zasadzie pozbawienia logocentryzmu jego pierwotnego znaczenia a na jego miejsce wstawienie różni rozumianej jako odwlekanie, odsuwanie i tworzenie różnic. Różnia staje się tym źródłem, którego w istocie nie ma, staje się śladem przenikającym znaczone, które z kolei staje się znaczącym⁶³⁸. Pismo, które Derrida skłony jest nazwać różnią⁶³⁹ i ślad to podstawowe pojęcia, dzięki którym możliwe jest uwolnienie podmiotu od metafizyki obecności. Pomimo podobieństw między pojęciem dyskursu Foucaulta a różnią czy śladem Derridy, ten drugi proponuje dużo głębszą dekonstrukcję sposobów zachodniego myślenia. Dyskursy, mimo swego przynajmniej pozornego bezładu, mimo braku centrum podlegają jednak różnym władzom i siłom, które nimi zarządzają. Różnia – można powiedzieć - siły

⁶³⁶ *Tamże.*, s. 62

⁶³⁷ *Tamże.*, s. 77-78

⁶³⁸ *Tamże.*, s. 109, 111

⁶³⁹ J. Derrida, *Pozycje...dz.cyt.*, s. 27

te wytwarza, produkuje podstawę rozróżnienia owych dyskursów, jest tym co istnieje u samej podstawy różnicy. Zestawiając ze sobą Derridę i Baudrillarda trudno nie dostrzec łączących ich czy też raczej wynikających jedno z drugiego wniosków i konsekwencji. Wydaje się, że Derrida - by tak rzec - przygotował grunt społeczeństwu symulacji, doprowadzając na płaszczyźnie myśli filozoficznej do zerwania z logocentryzmem. Kultura obrazów o jakiej piszą Debord, McLuhan, Baudrillard jest przede wszystkim kulturą wzroku i spojrzenia ale także i dotyku. Ciekawą analizę proponuje tu Krystyna Wilkoszewska wychodząc od nietzscheańskiego podziału kultury na apollińską i dionizyjską.

Otóż jak wiemy, dla Nietzsche jedną z różnic pomiędzy tymi dwoma rodzajami kultury była opozycja oka i dotyku. „Służba obrazom pełniona przez apollińską kulturę, wyrażającą się w świątyni, posągu czy homeryckim eposie, miała swój wzniosły cel w etycznym postulatcie miary, który biegnie równolegle do estetycznego postulatku piękna”⁶⁴⁰ – pisze filozof dodając jednocześnie, iż miara była miarą piękną, swoistą granicą jakiejś podmiot przekroczyć nie mógł, żył bowiem w „świecie oka”⁶⁴¹, w kulturze pozorów i iluzji, której najskrytszym celem było „zasłonięcie prawdy”⁶⁴². Z kolei kultura dionizyjska pełna werwy, zmysłowości, ekstazy i nadmiaru dysponowała przede wszystkim zmysłem dotyku. Konflikt pomiędzy uwodzającym okiem Apollina a zmysłowym dotykiem Dionizosa to konflikt współczesnej kultury, rozdział pomiędzy ciałem a ekranem, zapośredniczenie a bezpośredniością, znaczącym a znaczone i wreszcie tożsamością a takozsamością (ipse a idem). Nietzsche postulował wdarcie się nadmiarowej rozkoszy dionizyjskiej w marmurowy świat Apollina, by rozbrzmiewał krzyk rozkoszy, cierpienia i prawdy gdyż „Apollo nie może żyć bez Dionizosa”⁶⁴³ i oto współcześnie Wilkoszewska opierając się na tezach Baudrillarda i Vilema Flussera dochodzi do wniosku, iż oko i dotyk stały się nierozłączne, przynajmniej na poziomie sztuki.⁶⁴⁴ Wzrok dominuje, ciało staje się okiem, piszą zgodnie Virilio czy Vaclav Belohradsky,⁶⁴⁵ Flusser postuluje dalsze zagłębianie się w iluzję, poddanie się jej i otaczanie się coraz to nowymi jej warstwami, Baudrillard z kolei mówi, iż „ów rodzaj taktylności, o którym mowa, pozbawiony jest organicznej zmysłowości dotyku, określa jedynie bliskie zetknięcie oka z obrazem, koniec estetycznego dystansu spojrzenia. Zbliżamy się coraz bardziej do powierzchni monitora,

⁶⁴⁰ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862-1875*, tłum. B. Baran, inter esse, Kraków 1993, s. 65

⁶⁴¹ *Tamże.*, s. 63

⁶⁴² *Tamże.*, s. 65

⁶⁴³ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2001, s. 49

⁶⁴⁴ zob.: E. Wilk, *Methodology, Culture, Audiovisuality*, Instytut Kultury-Warszawa, wydawnictwo Śląsk, Katowice 1998, s. 181

⁶⁴⁵ M. Gołaszewska, *Estetyka w świecie. Wybór tekstów...dz.cyt.*, s.120

nasze oczy są równomiernie rozproszone w obrazie.”⁶⁴⁶ Podmiot dotyka okiem, widzi ciałem, staje się połączony w jedną powierzchnię z faktem ekranu i rzeczywistością na tym ekranie projektowaną. Światło ekranu ogarnia oko podmiotu, jego ciało wchłaniając go w swoją własną przestrzeń. Interesująca wydaje się również analiza McLuhana biegnąca w stronę współczesnego „taktylnego oka”, choć wydaje się, nie tak wyraźnie jak u wcześniej wymienionych autorów. Dla McLuhana wzrok zdominował kulturę wraz z wprowadzeniem alfabetu, stał się zatem angażującym podmiot elementem kulturowym, zmysłem, który jako jedyny jesteśmy w stanie włączać i wyłączać. Jednocześnie pismo, znaki którymi zdominowana jest współczesna kultura Zachodu pojawiają się na wszechobecnych ekranach, które „nie są narracyjnymi środkami przekazu i mają charakter nie tyle wizualny, ile słuchowo - dotykowy”⁶⁴⁷. Ta „eksplozja oka”⁶⁴⁸ oraz „zintensyfikowanie życia wizualnego”⁶⁴⁹ doprowadziła do wytworzenia nowego rodzaju podmiotu - „człowieka złożonego z fragmentów”⁶⁵⁰, to jest z osobnych przestrzeni, nad którymi dominuje przede wszystkim przestrzeń wizualna, ogarniająca sobą resztę rzeczywistości. Podmiot ten przypomina człowieka estetycznego, jego nietzscheańskie wydanie, dla którego świat ma prawo istnieć tylko jako „fenomen estetyczny”⁶⁵¹ a relacją pomiędzy nimi jest „stosunek estetyczny”⁶⁵², bełkotliwe, chaotyczne tłumaczenie, bardziej odczuwane niż rozumiane.

Z drugiej strony obrazu można i należy potraktować jako język, dzięki któremu tworzy się określone obszary przestrzeni a także jako odrębne znaki występujące w tejże przestrzeni. Odejście od dominacji głosu i słuchu dzięki dekonstrukcji wprowadziło możliwość myślenia o znaku nie jako o przedmiocie, lecz jako li tylko o czymś co istnieje w zastępstwie przedmiotu, lecz co go nie wskazuje, ani też wskazywać nie będzie i nie wskazywało. Zauważa to Baudrillard, gdy pisze iż: „Konsumpcja (...) jest systematycznym działaniem manipulowania znakami. (...) Aby stać się obiektem konsumpcji, obiekt musi stać się znakiem (...)”⁶⁵³. Zakłada się zatem całkowite oderwanie od rzeczywistości, zaspokojenie jest zupełne dzięki obcowaniu ze znakami w „ekstazie komunikacji”. Przedmioty „sztucznie zmartwychwstają w znakowych systemach”. Język którym posługuje się podmiot w takiej rzeczywistości, nie jest językiem osadzonym wokół

⁶⁴⁶ J. Baudrillard, *Świat wideo i podmiot fraktalny* [w:] A. Gwóźdź, (red) *Po kinie...? Audiowizualność w epoce przekazników elektronicznych*, Universitas, Kraków 1994, s.252

⁶⁴⁷ M. McLuhan, *Wybór tekstów*, tłum. E. Różalska, J.M. Stokłosa, Zysk i S-ka, Poznań 2001, s. 189

⁶⁴⁸ *Tamże*, s. 251

⁶⁴⁹ *Tamże*, s.194

⁶⁵⁰ *Tamże*, s.340

⁶⁵¹ F. Nietzsche, *Narodziny tragedii...dz.cyt.*, s 57

⁶⁵² F. Nietzsche, *Pisma pozostałe...dz.cyt.*, s. 192

⁶⁵³ J. Baudrillard, *Selected Writings...dz.cyt.*, s.22

pierwotnego sensu, lecz raczej jest możliwością poruszania się po śladach, poruszania się w poziomie i jednocześnie jest językiem patrzącym. Mowa ucieka ze świata symulaków, zostawia spojrzenie, dzięki któremu podmiot łatwiej się dostosowuje do otoczenia. Język przestaje już być foniczny, staje się gramatologiczny, z poziomu fonii przechodzi na poziom wizji. Staje się on organem widzenia. Brzmienie głosu jest naturalną koniecznością języka, lecz wzrok staje się przymusem kulturowym. Widzialność języka odkryta przez Derridę jego u podstaw jako pismo sprawiła, że możemy teraz mówić, że sam język jest wizualny. Dzięki temu staje się on także narzędziem dotyku, poznawania zmysłowego i taktylnego. Zatrącenie znaczonego, które równało się obecności fonicznego sensu, ustąpiło zatem miejsca znaczącemu pojmowanemu jako wizualne pismo, odroczone, zapośredniczone w znaku język. Podmiot widzi i jednocześnie jest widziany przez język. Parafrazując słowa Foucault o „języku utkanym z przestrzeni”⁶⁵⁴ powiedzmy, że to przestrzeń utkana jest z języka, staje się jeszcze jednym znakiem w uniwersum symulacji. Pismo jest zewnątrz języka, znak jest zewnątrz języka, podmiot zatem porusza się po zewnątrz, po cienkiej warstwie znaczących nie mając możliwości dojścia do sensu. Z jednej strony został on już zatracony, zapomniany, z drugiej nie ma takich narzędzi skoro jedyne co mu pozostało to wzrok i spojrzenie języka. Przestrzeń otaczająca podmiot nie jest więc przestrzenią mowy ale spojrzenia, dzięki czemu podmiot cały czas jest postrzegany i cały czas musi postrzegać. Przestrzeń ta nie zakłada jednak żadnego egzystencjalnego schronienia dla podmiotu. Zauważmy, że odchodząc od logosu Derrida zostawia także idee Boga jako gwaranta spójności historii, opowieści, narracji. Baudrillard zakłada istnienie „symulakrum boskości” skoro „zachód z pełną wiarą i przekonaniem opowiedział się po stronie przedstawienia: niech znak odsyła do głębi sensu, niech znak będzie wymienny na sensie niech coś gwarantuje tę wymianę, oczywiście Bóg. Ale jeśli sam Bóg może być symulowany, to znaczy sprowadzony do znaków, które świadczą o jego istnieniu? Wówczas cały system przechodzi w stan nieważkości, jest niczym więcej niż gigantycznym simulacrum (...)”⁶⁵⁵ Jednak w tym momencie pojawia się pytanie czy Bóg rzeczywiście zanika skoro język, w którym jest On wyrażany jest językiem symboli. Symbole mające określoną wartość, łączą się ze swoim znaczeniem posiadają głębszy sens. Są one metaforyczne, tymczasem znak operuje metonimią raczej. Z tym że w kulturze symulacji symbole zanikają. Zanika także i Bóg i sens. Wszystko staje się rozproszone.

⁶⁵⁴ M. Foucault, *Powiedziane, napisane...dz. cyt.*, s. 149

⁶⁵⁵ J. Baudrillard, *Precesja symulaków*, tłum. T. Komendant [w:] R. Nycz, *Postmodernizm...dz.cyt.*, s. 180

Świat, który otacza podmiot - rzeczywistość Baudrillarda, głęboko zapośredniczona w systemach medialnych - jest iluzją. Freudowskie stwierdzenie o kulturze zbudowanej na nicości, na wyparciu nabiera w pismach postmodernistycznych krytyków niepokojącej namacalności. Z drugiej strony jednak cierpienia jakie przyszykowała nam kultura biorą się z niej samej. Freud pisze, że trzy źródła cierpienia „przewagę natury, ułomność naszego ciała i niedoskonałość instytucji” zaspokajać ma kultura. Stwierdza on jednak iż: „(...) lwią część winy za naszą dzisiejszą nędzę ponosi tak zwana kultura; bylibyśmy znacznie szczęśliwsi, gdybyśmy wyrzekli się kultury i znaleźli się z powrotem w warunkach pierwotnych. Określam tę tezę mianem zdumiewającej, ponieważ (...) jest przecież pewne, że wszystkie środki, za pomocą których próbujemy się chronić przed zagrożeniem płynącym ze źródeł cierpienia, biorą się właśnie z tejże kultury”.⁶⁵⁶ Jednak kultura współczesna a raczej jej „sieciovosc” usiłuje sobie radzić z owymi źródłami cierpienia. Instytucje stają się coraz bardziej płynne, otwarte i globalne, natura zostaje zepchnięta do swego własnego rezerwatu, ciało – w swej dialektyce „fort – da” – zostaje zmienione w cielesność. Radzi sobie ona jednak w ten sposób, że staje się już nie kulturą opartą na iluzji ale kulturą iluzji. Las Vegas, Hollywood, a także MTV czy cyberprzestrzeń tworzą tkankę nadbudowującą się nad „prawdziwością” kultury, która zaczyna odnosić się do siebie samej i dla siebie samej staje się obca ponieważ w sobie znajduje Innego. Nie dzieje się to jednak tak jak chciałby Barthes⁶⁵⁷, poprzez tworzenie mitów, mających odniesienie do rzeczywistości lecz poprzez jej całkowite wymazanie. Operowanie w świecie, w którym istnieją tylko znaki wyklucza także koncepcję podmiotu jako bytu cielesnego, realnego, faktycznego na rzecz podmiotu - znaku, ściślej podmiotu - znaczącego. W opisanej powyżej fazie lustra podmiot staje się swoim własnym obrazem, widzi siebie samego tam gdzie nie istnieje⁶⁵⁸, zatem tworzy swoje środowisko również w sposób iluzytu. Podmiot upodabnia się do swojego otoczenia, zostaje zawłaszczony przez Przestrzeń i wpisany w nią. Podmiot można współcześnie rozpatrywać w kategoriach znaku powstałego z przenikających się nawzajem dyskursów/absorpcji, w których on tkwi. Znak jest pewną partią informacji, niezależnie od tego czy odbiorca przyjmuje ją od strony semantycznej czy matematycznej. Tym samym również i podmiot można traktować jako określoną porcję informacji. Nie inaczej sprawa ma się w przestrzeni medialnej. Jedynym problemem jest paradoksalne wzmocnienie strony informacyjnej człowieka a zarazem jej osłabienie. Wzmocnienie "znakowości" podmiotu w symulakrycznej

⁶⁵⁶ Z. Freud, *Pisma społeczne*, tłum. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke, KR, Warszawa 1998, s. 182

⁶⁵⁷ por.: R Barthes, *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, KR, Warszawa 2000

⁶⁵⁸ P. Dybel, *Urwane ścieżki...dz.cyt.*, s. 252

kulturze wiąże się, że specyfiką samego środowiska, które nie daje innej możliwości obecności podmiotu jak tylko jego rozproszenie w Przestrzeni. W takiej perspektywie podmiot staje się tym, czym jest jego otoczenie w myśl zasady mimikry. Odwołując się do koncepcji spojrzenia/oka Lacana, to cała przestrzeń patrzy na podmiot, który staje się jej elementem. Lacan, za Callois⁶⁵⁹, podaje przykład mimikry, stwierdzając podobieństwo pomiędzy psychastenią, w której chory czuje, jak gdyby sam stawał się przestrzenią a zjawiskiem upodobniania się do środowiska przez owady. Callois widzi w tym zjawisku uwiedzenie przez przestrzeń, zawładnięcie przez nią podmiotem, w którym następuje "depersonalizacja poprzez asymilację z przestrzenią". Wydaje się, że takie podejście byłoby interesujące przy rozpatrywaniu podmiotu w Przestrzeni Znaczących, kulturze symulacji - z tego punktu widzenia stałby się on zawładnięty przez przestrzeń, uwikłany w nią, bez możliwości wyjścia poza. Chodzi tu o wyjście poza tekst lub jakąkolwiek formę istnienia zapośredniczonego. To jak podmiot kreuje się i daje zaobserwować, jest niczym innym jak wpisywaniem w strukturę przestrzeni, która obejmuje go i wchłania. Niczym innym nie jest przecież strona WWW jak tylko ekspresją tożsamości podmiotu, na wskroś znakowej i zawładniętej przez przestrzeń, którą tworzy. W wypadku relacji podmiotu i cyberprzestrzeni mimikra posuwa się jeszcze o krok dalej, tu już nie ma udawania, tu jest się przestrzenią. Tekst wpisuje się w tekst, znak odnosi się do znaku. Jak mówi Derrida „*il n'y a pas de hors - texte*” . Lacan opisuje spotkanie się spojrzenia, spojrzenia Innego Języka z podmiotem, w wyniku którego kształtuje się obraz, reprezentacja, która odgrywa rolę pewnego konsensusu. Podmiot zostaje wprowadzony w świat i dostosowany do niego jako obraz, który jest nieobecnością tego podmiotu na którą ów się zgadza.⁶⁶⁰ Podmiot bowiem widzi rzeczywistość odbitą w dwóch lustrach, jest ona dla niego pojmowalna tylko przez proces „studium lustra”, odbicie staje się faktem.⁶⁶¹ Tylko podmiot - powie Lacan - może tak patrzeć na rzeczywistość, podmiot jest „(...) całkowicie złapany w to imaginacyjne pochwycenie. Mapuje siebie w nią. Jak? (...) oddziela się od funkcji ekranu i gra z nią. Człowiek, wie jak grać z maską jako tą poza którą jest spojrzenie. Ekran jest tutaj tylko miejscem mediacji”.⁶⁶² Podmiot pojawia się jako imago, w przestrzeni Innego traktowanego jako nieświadomość ustrukturyzowana jako język. Pole Innego to pole znaczących z jednej strony traktowanych w kategoriach różnicujących elementów, z drugiej natomiast jako

⁶⁵⁹ por.: R. Callois, *Gry i ludzie...dz. cyt.*, s. 30

⁶⁶⁰ J. Lacan, *The Four Fundamental concepts...dz. cyt.*, s.106-107

⁶⁶¹ *Tamże*, s. 145

⁶⁶² *Tamże*, s.107

łańcuch który nigdy nie odnosi się do realności a jedynie do innych znaczących.⁶⁶³ Inny staje się „miejscem skarbu znaczących” lecz nie jako „skarbnica kodów”, dzięki którym znak można odczytać lecz jako zbiór czystych opozycji.⁶⁶⁴ Tym samym Inny staje się „miejscem Mowy”⁶⁶⁵, przestrzenią, dyskursem, „łańcuchem znaczących”, która zostaje przecięta przez powstający podmiot „pikujący” łańcuch znaczących w punkcie zwanym przez Lacana *point de caption*⁶⁶⁶. Dzięki temu zabiegowi podmiot zostaje przyszyty do znaczącego jak mówi Zizek⁶⁶⁷ i na mocy słowa, którym de facto jest *point de caption* staje się podmiotem dla innych. Wchodzi w konkretny obszar języka niejako wybierając odpowiednie przestrzenie pola Innego. Mimo, iż język u Lacana występuje jako zafalszowanie prawdziwego wewnętrznego języka Innego, który ukazuje się tylko w przejęzyczeniach, podmiot skazany jest na używanie go i uzyskiwania przez niego własnej tożsamości. Zizek pisze, iż „(...)jedyną możliwą definicją tożsamości obiektu jest, że jest to obiekt, który zawsze nazywamy przez to samo znaczące - jest niejako przywiązany do tego samego znaczącego. Znaczące konstytuuje jądro „tożsamości” obiektu”⁶⁶⁸. Jednak znaczące to, nie odnosi się nigdy do jakiegoś konkretnego znaczonego, które jest represjonowane. Barthes podając opis stosunku znaczącego do znaczonego u Lacana pisze: „S/s: (...) znaczące (S) jest globalne, tworzące multi - poziomowy łańcuch (łańcuch metaforyczny): znaczące i znaczone połączone są tylko płynnymi relacjami i spotykają się tylko w pewnym punkcie zakotwiczenia (*point de caption*-przyp.G.K.); linia pomiędzy znaczącym a znaczonego posiada swą własną wartość (różną od de Saussurea): reprezentuje ona represję znaczonego.”⁶⁶⁹ Wydaje się, że Barthes dobrze wyjaśnił problematykę stosunku znaczącego do znaczonego - znaczące jest dominującym składnikiem, znaczone podlega mu i zaczyna istnieć tylko w pewnym określonym momencie „pikowania”. Podkreśli to sam Lacan gdy powie, iż: „Jedną rzeczą jest pewna: jeżeli algorytm S/s z jego podziałem jest odpowiedni, przejście od jednego do drugiego nie może mieć znaczenia. Jest to czysta funkcja znaczącego, algorytm może odkryć tylko strukturę znaczącego w jego przejściu”⁶⁷⁰. Nie możliwe jest zatem nadanie totalnego znaczenia lacanowskiej strukturze, jest ona ciągłym przejściem, w którym jak podkreśla Dybel, dominuje „prymat znaczącego w pozycji znaczącego nad znaczącym w pozycji znaczonego” a znaczone sprowadzone jest

⁶⁶³ J. Lacan, *Ecrits: A Selection...* dz.cyt., s.126

⁶⁶⁴ *Tamże*, s.304

⁶⁶⁵ *Tamże*, s. 305

⁶⁶⁶ *Tamże*, s.303

⁶⁶⁷ S. Zizek, *Wzniosły obiekt ideologii...* dz.cyt., s. 126

⁶⁶⁸ *Tamże*, s.123

⁶⁶⁹ R. Barthes, *Elements of Semiology...* dz.cyt.

⁶⁷⁰ J. Lacan, *Ecrits: A Selection...* dz.cyt., s.152

do „roli funkcji relacji między znaczącymi”. Znaczące, które znajduje się w roli znaczonego, to znaczące które zagubiło swą zewnętrzność i zostało wyparte do wewnątrz, znalazło się po drugiej stronie kreski, lecz owa utrata jest tylko pozorna. Wynikiem tego jest moment „kiedy w zakręconej spirali wstędze znaczących znaczące przechodzi chwilowo na „drugą stronę”, produkując w ten sposób efekt (pozór?) znaczenia”.⁶⁷¹

Analiza stanowiska Lacana wskazuje, iż uznanie deridiańskich i baurillardowskich propozycji może zostać oparte na pozycjach psychoanalitycznych dotyczących podmiotu. Oczywiście podmiot ten musi być pojęty właśnie w taki sposób jak proponuje Lacan lub przynajmniej podobny. Musi zostać uznany za produkt Innego, za znaczące. Lacan powie: „Jeśli podmiot jest tym czym mówię, czyli podmiotem zdeterminowanym przez język i mowę, znaczy to, że podmiot, in initi, zaczyna się w polu Innego, w którym wytwarza się pierwsze znaczące. Zatem czym jest znaczące? (...) Znaczące jest tym co reprezentuje podmiot. Dla kogo? - nie dla innego podmiotu, lecz dla innego znaczącego. Aby to zilustrować, przypuśćmy, że na pustyni znajdujecie kamień pokryty hieroglifami. Ani przez chwilę nie wątpicie, że przed wami jakiś podmiot napisał je. Ale błędem jest zakładać, że każde znaczące skierowane jest do was-udowadnia nam to fakt, że nie możecie przeczytać napisu. Z drugiej strony definiujecie hieroglify jako znaczące, przez fakt, że każdy z nich odnosi się do innych. I tak też wygląda sprawa z relacją pomiędzy podmiotem a polem Innego. Podmiot rodzi się gdy wyłania się znaczące w polu innego. Ale, co ważne, podmiot - który był niczym więcej jak tylko podmiotem budzącym się do życia - krzepnie w znaczące”.⁶⁷² Jednak podmiot Lacana jest specyficzny: nie oznacza on tym pojęciem czegoś żywego, materialnego, wcielonego logosu i tym podobnych idei. Tak skonstruowany podmiot wydaje się być odpowiedni dla współczesności. Koncepcja Lacana zakładając istnienie podmiotu jako zmiennych relacji między znaczącym a znaczonego pozwala wpisać podmiot bezpośrednio w strukturę przestrzeni medialnej. Pomimo faktu, że lacanowski podmiot nie jest fizycznym obiektem jako takim, a raczej pewną konstatacją chwilową, wydaje się że można użyć go do konstruowania tożsamości podmiotu wirtualnego. Dla Lacana podmiotu w zasadzie nie ma, jest on zapikowaniem retroaktywnym pewnego łańcucha płynnych signifiantów, i jako taki istnieje w zmiennych relacjach signifiant-signifié, które przemieniają się nawzajem na wzór wstęgi Mobieusa. Podmiot nie jest świadomością, lecz raczej nieświadomością, jest pustką, która zostaje na pewną chwilę zatrzymana w miejscu, by później znów ruszyć dalej. Wynurza się on z odmętów Realnego,

⁶⁷¹ P. Dybel, *Urwane ścieżki...dz.cyt.*, s. 270-271

⁶⁷² J. Lacan, *The Four Fundamental concepts...dz. cyt.*, s.198-199

pierwotności, która nigdy nie zostanie zsocjalizowana i patrząc na siebie w lustrze widzi po raz pierwszy swoje totalne odbicie. Zgadzając się na przekroczenie lustra, odrzucenie Matki i na przyzwalające „Tak” Ojca - Innego podmiot wchodzi w symboliczne uniwersum, które czyni z niego prawdziwego człowieka. Pomijając kwestie stricte seksualne, podmiot staje się pełnoprawnym członkiem społeczeństwa. Jest, by tak powiedzieć „w języku”, który mówi niejako przez niego, nakazuje mu, narzuca swoje widzenie i rozumienie świata. Podmiot się socjalizuje, uspołecznia, nabywa imię. Problem jednak w tym, że to czym i jak żyje podmiot, to co zobaczył w lustrze to iluzja. Tożsamość podmiotu tak naprawdę to pustka, nonsens w którym - jak w przejęzyczeniach czy snach - odzywa się prawdziwe Realne, tymczasem uwikłany w Symboliczne podmiot pozostaje w pułapce iluzytu. Podmiot stara się ratować poprzez ucieczkę w Wyobrażone, kolejny porządek, w którym stara się określić, jednak, paradoksalnie Wyobrażone widzi on w Symbolicznym. Podmiot żyje iluzją samego siebie, mieszka w swoim własnym symulakrum. Wraz z koncepcją Lacana wkraczamy na tereny, gdzie określenie ponowoczesność nie brzmi już tak bardzo ponowocześnie.

W takiej kulturze media, audiowizualność, semiosfera, transwersalność, języki i tym podobne konstrukty mają rozmywać i rozpraszać podmiot zmieniając go właśnie w podmiotowość, w ruch, w proces wiecznego szukania. Tylko ruch daje możliwość ucieczki od Realnego, którym w tym momencie stała się tradycyjna, skostniała tożsamość. Podmiot nosi ją w sobie, pragnie jej tak, jak pragnie spokoju i uporządkowania lecz Znak nie pozwala na zatrzymanie ruchu. Stagnacja skazuje podmiot na śmierć. Uniwersa Znakowego to symulakry rzeczywistości, rozbite fragmenty świata, pośród których i w których - choćby na chwilę - znajduje ukojenie. Jednakże nie jest to ruch na zewnątrz, lecz proces we wnętrzu tożsamości, w którym podmiot ukazuje raz tą raz inną stronę. Proces ten może być określany jako ruch tożsamości lecz nie jako zmiany tożsamości. Podmiotowość mimo, iż w ciągłym ruchu, utrzymuje jeszcze swe Realne, swą narracyjną biografię dzięki jednemu tylko elementowi jakim jest jej własne ciało. To ono jest Ostatnim Signifie, Ojcem, który uwspólnia rozległe płaszczyzny ruchliwej, deiktycznej tożsamości. Ciało jest rezerwuarem pamięci, a jeśli nawet nie tyle pamięci spójnej to przynajmniej wspólnym jej punktem. Dlatego i dzięki niemu w kulturze Znak, można jeszcze mówić o znaku i o podmiotowości, dlatego też możliwa jest - chwiejna co prawda i mobilna – tożsamość. Lecz jak już wykazywaliśmy powyżej, współcześnie dominuje dialektyka ciała objawiająca się w jego obsesyjnym utrzymaniu w dobrej kondycji przy jednoczesnym pragnieniu pokawałkowaniu go i usunięcia.

Tożsamość deiktyczna jako jedyna z opisywanych przez nas, może tę dialektykę przyjąć a nawet posunąć się dalej, zapomnieć o ciele⁶⁷³.

Richard Rorty krytykuje współczesne poglądy zachwycające się odkryciem „niereferencjalnego charakteru języka”⁶⁷⁴ zarzucając im, że nie pokazały nic ponad to, iż referencja i reprezentacja są li tylko iluzjami, z których przecież można zrezygnować. Oczywiście, że tak, lecz nie da się odrzucić jako czystego złudzenia całej gigantycznej maszyny medialnej, obojętnie czy wytwarzającej złudzenia czy nie, czy będziemy udowadniać czy też zaprzeczać faktom o tworzeniu przez nie nowej rzeczywistości, musimy ją uznać. O ile Mead używał pojęcia „znaczących innych” odgrywających znaczącą rolę w procesach konstruowania podmiotu, o tyle Giddens proponuje pojęcie „nieobecnego innego” aby opisać podmiot, który oddziałuje na podmiot nie wchodząc z nim w osobiste relacje, jest to inny uogólniony. Lacan używając terminu „inny” odnosi go do innego podmiotu, ale też do niejednokrotnie tu wspomnianego Innego Języka, *l'Grand Autre*, którego funkcją jest socjalizacja, mówiąc najkrócej. Biorąc niejako pod uwagę wszystkie te intuicje proponujemy pojęcie Innego Przestrzeni jako tego, który sankcjonuje podmiot. Jest on widzącą podmiot przestrzeni, nie tylko przestrzeni innych - podmiotów, bliskich czy dalekich, nie tylko struktur formalnych, nie tylko audio - wizualnej maszyny lecz przestrzeni totalnej widoczności. Foucault za Benthamem opisuje panopticon jeden ogląda innych, Bauman za Tomaszem Mathisenem i Markiem Posterem opisuje synopticon gdzie liczni oglądają nielicznych.⁶⁷⁵ Ma on działać na zasadzie nie tyle zmuszania ile uwodzenia, oferować rozrywki i rozkosze którym podmiot się poddaje z własnej woli. Mimo, iż Bauman pisze, że „Synopticon (...) ma naturę globalną, ponieważ czynność oglądania odrywa patrzących od lokalnej rzeczywistości, przenosząc ich przynajmniej duchowo, w cyberprzestrzeń, (...) nawet jeżeli ciało pozostaje nadal w tym samym miejscu”⁶⁷⁶, nie jest to model totalnego spojrzenia. Spojrzenie totalne nie jest niczym spojrzeniem, to spojrzenie całej „hiperrzeczywistości”, wszelkim możliwych struktur, spojrzenie, które obejmuje całym sobą wszelkie zmiany, różnice i szczeliny. Inny Przestrzeni to Spojrzenie Języka sama esencja współczesnych przestrzeni sieci przepływu gotówki, operacji bankowych, audycji radiowych, transmisji telewizyjnych, cyberprzestrzeni, komputerów, sieci telefon komórkowych, lecz nie tylko. Spojrzenie Innego to także struktury języka, nauki, techniki, religii, obecności,

⁶⁷³ por.: F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, Znak, Kraków 2004

⁶⁷⁴ R. Rorty, *Pragmatyzm i filozofia postnietzscheańska*, tłum. M. P. Markowski, [w:] R. Nycz (red.) *Postmodernizm...dz. cyt.*, s. 125

⁶⁷⁵ Z. Bauman, *Globalizacja...dz. cyt.*, s. 61 i nast., zwł. 64

⁶⁷⁶ *Tamże*, s. 64

wartości, znakowości. Wszystko niestałe i płynne zastyga w punktach Spojrzenia Przestrzeni. Podmiotowość - ciągły ruch tożsamości, ale nie zmian tożsamości-zastyga w momencie gdy pada na nie Spojrzenie. To nie podmiotowość, tożsamość deiktyczna, wybiera siebie jako siebie, mówiąc „Oto ja”, lecz to Wielki Inny Przestrzeni warunkuje owo „ja”. Jest on niejako sprzęgnięciem tradycyjnej biografii z deiktycznością w paradoksalnym usidleniu tożsamości nie przez tradycję czy język, lecz przez samą przestrzeń. Podmiot nie wybiera lecz jest wybierany, ale nie na sposób dziedziczenia czy dyskursu represyjnego. Podmiotowość wkraczając w dowolne uniwersum Znakowego przyjmuje jego przestrzenne warunki. Współczesny podmiot estetyczny przyjmuje rozmaite punkty widzenia, ale to nie one kształtują jego tożsamość. Zostaje ona zmieniona raczej z zewnątrz niż z wewnątrz. Znaczy to, że to nie podmiot dostosowuje się do rzeczywistości ale ona zmusza go do zmiany. Wejście w jakiś świat zmienia podmiot, który jak u Lacana widzi swoje Wyobrażone w Symbolicznym, które paradoksalnie nakazuje mu się tak właśnie widzieć - tak i tu, poddaje się Spojrzeniu zatrzymującemu go w swej Przestrzeni. To nie zmiana tożsamości lecz zmiana Przestrzeni zajmowanej przez podmiot, zmiana uniwersum Znaczącego nadaje mu tożsamość. Podmiotowość nie określa siebie ale przystosowuje siebie do Przestrzeni. Jest to możliwe dzięki: ciału, czy raczej jego dialektyce zanikania, zamieniającej go w oko, w „sposób widzenia” i „bycia widzianym”, procesowi duplicatio, co powoduje prymarne podwojenie w Znaku, którym podmiot się staje dla innego oraz ilusio rozumianemu jako widzenie podmiotu w formie wyobrażonej przejawiającej się w rutynie jako koniecznej, fantazmatycznej aktywności zmierzającej do osiągnięcia akceptacji i uzyskania świadomości konsekwencji. Podmiot jako znak, powiela się tylko w uniwersach Znaczącego, powiela się już nie tylko w iluzji nadawania samemu sobie tożsamości, która nadaje mu Spojrzenie Przestrzeni, lecz na samym początku, próbie komunikacji z Innym Przestrzeni, powiela się w samym akcie komunikacji. Tożsamość deiktyczna jest ustanawiana w każdorazowym akcie komunikacyjnym podmiotowości. Narracja nie zezwalała na takie powielanie siebie, o ile umożliwiała rozgałęzienia zawsze zmuszała by powrócić do kanonu. Potok możliwych tożsamości rozwijających się po drugiej stronie lustra nie daje innej możliwości, każda próba kontaktu kończy się powieleniem, multisignifiacją w odniesieniu do Przestrzeni - płynącego wciąż łańcucha znaków. Modyfikując Lacana nie jest tak, że to „Ja” podmiot pikuje znaczące, to raczej Przestrzeń pikuje „Ja” jako potok znaczących, zatrzymuje „Ja” w Znaku.

Świat, który jest swoim własnym podwojeniem, a co więcej, który odcina się od swej referencji wydaje się z natury stworzony jako przestrzeń dla pomiotu - imago. Zauważyć należy, że imago nie określa tu jak w przytoczonych wyżej koncepcjach rozmaitych „pozycji

podmiotu” a raczej jest ono narzucane przez zduplikowaną czy zmultipleksowaną Przestrzeń. Podmiot bowiem nie dokonuje podziału swego „Ja” po fakcie, to jest z racji koniecznych, bo wymuszonych przez innych ról czy pozycji społecznych ani też nie jest to fakt patologiczny jak u Laing. U Lacana *duplicatio* podmiotu jest źródłowe, dopiero w nim, w sztucznym obrazie, *imago*, który można traktować jako znak skoro reprezentuje to, co ukryte, podmiot jest podmiotem. Podobnie pisze Derrida. Przypomnijmy wcześniejszy cytat, w którym opisywał on pojawienie się różnicy: „Istnieją rzeczy, wody i obrazy, nieskończone odsyłanie jednych do drugich, nie ma jednak żadnego źródła.” Derrida rozwija ten pomysł analizując między innymi pisma Paula Valery a także pytając o „absolutną zewnętrżność jakiegoś zupełnie innego miejsca”⁶⁷⁷, pytając o „chorę”.⁶⁷⁸ Dla Lacana podmiot był pustką, w pewnym sensie dla Derridy również tak jest. Omawiając dzieła Valery’ego mówi: „Czyste ja, źródło wszelkiej obecności, sprowadza się zatem do jakiegoś abstrakcyjnego punktu w ogóle pozbawionego miąższności, głębi, cech, jakości, własności, trwania, które można by mu przypisać. Tego rodzaju źródło nie ma więc żadnego sensu własnego. Nie należy doń nic, co zeń wypływa. (...)To zaimek (ja, mnie) tak uniwersalny i abstrakcyjny, który nie zastępuje, nie oznacza imienia własnego żadnej szczególnej osoby (...)Toteż owo „ja” nie jest jednostką, jest prawie bezosobowe, bliskie bycia jakimś nie - ja.”⁶⁷⁹ „Ja” istnieje tylko jako pewna abstrakcja, pusta i nieokreślona. Jest czymś co jako źródło musi się „podzielić”, odbić w lustrze⁶⁸⁰ ale w tym wypadku nie po to, by się skonsolidować lecz by rozprysnąć i ukazać jako wielość możliwych odniesień. *Duplicatio* podmiotu jest zatem problematyczne, z jednej strony stwarza znak podmiotu, z drugiej rozbija go na tysiące części nie pozwalając się ujednolicić. Paradoksalnie obie możliwości wydają się być realne - podmiot ukazujący się jako znaczące powiela się w Przestrzeni. Zamiast z Języka wyłania się on z Przestrzeni, tam powstaje i tam wraca gdy Spojrzenie Przestrzeni, która jest *sui generis* Językiem odwraca się. Jednak rozważając podmiot jako znak musimy zwrócić uwagę, że Lacan mówi o pewnym momencie raczej, w którym podmiot się ujawnia niż o podmiocie jako człowieku - organizmie biologicznym. Czasy współczesne, współczesna kultura stawiają podmiot nie tylko w sytuacji granicznej - pomiędzy maszyną a organizmem, techniką a biologią ale stawiają go przede wszystkim wobec niemożliwości określenia siebie samego. Narracja i dyskurs umożliwiły połączenie poszczególnych elementów jak w przypadku dyskursu czy też etapów jak w przypadku narracji w jedną spójną czy przynajmniej łączną

⁶⁷⁷ J. Derrida, *Marginesy filozofii...dz. cyt.*, s. 11

⁶⁷⁸ por.: J. Derrida, *Chora...dz.cyt.*

⁶⁷⁹ J. Derrida, *Marginesy filozofii...dz. cyt.*, s. 346-347

⁶⁸⁰ *Tamże*, s. 350-351

całość. Współcześnie jednak, w społeczeństwie informacyjnym, społeczeństwie spektaklu narracyjne całości zostały zdewaluowane a dyskursywne praktyki wydają się namnażać w sposób nieskończony, coraz bardziej panując nad podmiotem. Algorytmy, które przekazywała narracja, składające się z pewnych stałych elementów jak czas, przestrzeń, narodziny, śmierć, rodzina, płeć, dzieciństwo, choroba, cel, wartości, naród i tym podobne zostały rozbite. Początkowo wzięte w dyskurs stały się pewnymi praktykami opisującymi podmiot z różnych perspektyw, można było pomiędzy nimi dowolnie przechodzić mimo, iż nie było centrum w postaci działającego podmiotu w czasie, istniała jednak pierwotna relacja pomiędzy podmiotami, dialogiczna czy polilogiczna, zapośredniczona przez język i kulturę. Obecnie stałe elementy narracji zostały - podobnie jak sam podmiot - rozproszone, a w najlepszej sytuacji trwają w stanie chybotliwej równowagi. Dla nas głównym tematem jest spokój iluzytu kultury „jak gdyby” jak mówi Zizek, w której wszystko robi się „jak gdyby” miało to jeszcze jakiś sens. Wszechobecność monitorów, ekranów, tekstów, obrazów i znaków potwierdza tezy Baudrillarda: „człowiek całkowicie upodabnia się do samego siebie, ponieważ rozpada się na elementy podstawowe: wszędzie zwielokrotniony, obecny na wszystkich monitorach, zawsze jednak pozostaje wierny swej własnej formule, swemu własnemu modelowi. Dlatego też mamy tu do czynienia z innym wymiarem różnicy. Nie chodzi już o różnicę między różnymi podmiotami, lecz o nieskończone wewnętrzne zróżnicowanie ego samego podmiotu”, „podmiotu fraktalnego” jak powie, „wirtualnego człowieka” uwięzionego przy komputerze i na ekranie monitora.⁶⁸¹ Przestrzeń podmiotu doskonale opisuje Deleuze wychodząc z założenia, iż każdy podmiot wytwarza swój własny osobisty świat, nieistniejący nigdzie poza nim. Świat ten jednak nie pokrywa się z podmiotem, jest on fragmentem większej całości - różni się on od niego tak jak esencja od egzystencji. Zatem, konkluduje Deleuze „to nie podmiot rozwija esencję, to raczej esencja zaczyna się zwijać, skręcać i kryć w podmiocie. Oczywiście obwijając się na sobie samej, esencja tworzy podmiotowość. To nie jednostki tworzą świat, lecz ukryte światy, esencje tworzą jednostki (...)” i dalej, korzystając wyraźnie z lacanowskiego aparatu pisze „punkt widzenia nie pokrywa się z tym, kto się w nim umieszcza, wewnętrzna jakość nie pokrywa się z podmiotem, który dzięki niej staje się jednostką”⁶⁸². Przestrzeń tworzy podmiot, mówi Deleuze, a skoro tak słowa McLuhana „nowe media to nowe środowiska. Dlatego właśnie media są przekazem”⁶⁸³ pozwalają upewnić się, iż w nowym środowisku które opisujemy,

⁶⁸¹ J. Baudrillard, *Świat wideo i podmiot fraktalny...* dz. cyt., s.247 i nast.

⁶⁸² G. Deleuze, *Proust i znaki*, tłum. M. P. Markowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 44-45

⁶⁸³ M. McLuhan, *Wybór tekstów...* dz. cyt. s.315

musi i jest to logiczna konieczność, pojawić się nowy rodzaj podmiotu. Niejednolitego, ruchliwego, niestabilnego.

Przypominają się znów słowa Derridy, że „istnieją rzeczy, wody i obrazy...”. Wielokrotne zróżnicowanie przeszło już w sferę ekstazy i nadmiaru. Przekracza ono możliwości kontroli podmiotu, bardzo często występuje on już nie jako konkretna maska ale coraz szybszy ruch we wnętrzu swej podmiotowości. Dlatego właśnie strukturę Symboliczną Lacana należy zmienić na uniwersa Znaczących, mniejsze przestrzenie z których wyłania się podmiot w tylko jednej konkretnej sytuacji. Sytuacja ta jednak nie jest tą samą sytuacją jak interakcja podmiotów tożsamości narracyjnej i dyskursywnej. Podmiot wirtualny, deiktyczny nie ma stałych elementów, wokół których może budować swą narrację, nie ma także stałego ciała do którego może nawiązać i zbudować interakcję z innym podmiotem. Taki podmiot zasadniczo nie ma innych, tych znaczących innych, ani nie ma nawet jak mówi Giddens „nieobecnych innych”. Rozpleniony podmiot ma tylko Przestrzeń, z którą nawiązuje kontakt, a zasadniczo to ona go w siebie wciąga. Przestrzeń patrzy, a jednocześnie jest tym, co mówi i tym co wypowiedane - Spojrzeniem Języka – miejscem, gdzie pojawia się żywotność, narodziny i chwilowa stabilizacja podmiotu, gdy oko napotyka na słowo patrzące na oko. Wtopiony w nią podmiot jest całkowicie pochłonięty byciem w „wiecznym teraz”, które możliwe jest tylko w medialnych systemach zapośredniczenia doświadczenia. Jedna i jedyna istniejąca chwila oraz „znaczące, które utraciło znaczone” i zostało przekształcone w „graficzny obrazek”⁶⁸⁴ stają się istotą współczesnej kultury. Można nawet zaryzykować tezę, że to nie o chwilę tu chodzi lecz o pewne „pomiędzy”, będące tym co nieuchwytnie i niekonkretne, jakimś samym ruchem i przechodzeniem podmiotu w podmiot. Bowiem podmiot zlewa się z przestrzenią, nie istnieje dla niego również czas, nie istnieje ciało. Migotliwy i możliwy, powielony i rozproszony w uniwersach Znaczących podmiot staje się dla innego podmiotu nieobecny. Podmiot przecież odsyła nie do siebie lecz do innego znaczącego, jego ruch jest wieloraki, szybki, podmiot przestaje być widoczny, staje się jeszcze jednym tekstem, migotliwym pikselem, emotikoną czy krótką wiadomością tekstową. Może być także - jak to kiedyś powiedziała prezenterka jednej z telewizji muzycznych o znanym artyście - „obecny pod postacią sampli na płycie”. Sampli - małych, zapętlonych kawałków piosenki. Przypomina się model pragnienia Lacana - objet petit a⁶⁸⁵ - i jego stwierdzenie, iż „musimy rozważać podmiot w terminach obręczy -zwłaszcza w relacji do jego/jej otworu, który konstytuuje jego istotę - jako bycie na

⁶⁸⁴ F. Jameston, *Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne...dz.cyt.*, s. 205

⁶⁸⁵ J. Lacan, *The Four Fundamental concepts...dz. cyt.*, s.144

zewnątrz”⁶⁸⁶ Objet petit a działałby jako ekran totalny przesłaniający szczelinę w ciągłości, tymczasem nie wypełniłby płaszczyzny i tła dla działań podmiotu, którego preferencje pragnienia zmieniają się zbyt szybko i co więcej bez jego większego wpływu. Możemy uznać objet petit a tylko na płaszczyźnie bardzo ogólnej za pragnienie totalne, całościowe i konieczne dążenie ku czemuś. Z takiego zresztą pragnienia, które z definicji swej jest pragnieniem poszukującym, nie znajdującym ukojenia ani swego przedmiotu, jest twórcą koniecznej iluzji możemy utworzyć pewną podstawę dla tożsamości deiktycznej. Jeśli „objet petit a” jest obiektem „wykreowanym przez samo pragnienie, należącym immanentnie do jego „ekonomii” - a nie na przykład obiektem, który je pobudził, został do niego dodany z zewnątrz”⁶⁸⁷ to może on odegrać rolę sui generis atraktora dla działań podmiotu. Podmiot pragnienia, gdyby rozpisać go nie w jego własnej ekonomii lecz w konkretnych pragnieniach podmiotu narracyjnego, byłby zapewne tylko elementem jego historii, zrealizowanym i spełnionym. Byłby nim nawet cel encyklopedystów, który choć nie spełniony dziejowo, został dogłębnie i szczegółowo opracowany. Historia zatem miała swój bardzo konkretny obiekt pragnienia, podobnie jak podmiot, którego pragnienia były niejako programowo realizowane, zapewniały to rozmaite systemy władzy: komunistyczne, faszystowskie, absolutystyczne, monarchiczne. Cele konkretne, pragnienia zaspokojone. Oczywiście nie było tak by owe pragnienia - od chleba po wolność - były zaspokajane bezkonfliktowo i bez chwili wahania. Raczej ów chleb służył nie raz za iluzję, zwodzenie pragnień jednak kończyło się zawsze tragicznie, wywoływało bowiem najpowszechniej rewolucje, przewroty, pucze, strajki i tym podobne działania, które nijak nie chciały wpisać się w określoną narrację gdyż były początkiem nowych historii. Zarazem jednak tworzyły nowe pragnienia. Iluzoryczność, jakkolwiek posiadała ogromną moc, w końcu jednak rozwiewała się i pragnienie które miała za zadanie zakryć i zamaskować dochodziło do głosu. Konieczność jego zaspokojenia była zbyt silna. Oczywiście narracje utrzymywały je w ryzach i to generalnie one były tymi mechanizmami, które wywołując je jednocześnie je zaspokajały. Po pierwsze spełniając konkretne potrzeby w konkretnym miejscu i czasie, po drugie zapewniając ciągłość pragnień dających się zrealizować i dając możliwość tej realizacji - eskalacja pragnień od posiadania chleba do posiadania wyższego statusu społecznego i bogactwa - możliwa była dzięki konkretnie wytyczonym granicom i sposobom postępowania. Po trzecie, gdy wyczerpywały się możliwości narracji w zaspokajaniu potrzeb, dochodziło do jak już wspomnieliśmy rewolucji i zamieszek. Narracja unicestwiała siebie rozwiązując problemy swoją własną

⁶⁸⁶ *Tamże*

⁶⁸⁷ S. Zizek, *Wzniosły obiekt ideologii...dz.cyt.*, s. XVIII

śmiercią, dzięki czemu w niej nierozwiązane problemy załatwiała, bądź przynajmniej ukrywała w nowej, świeżej, jeszcze nie zdyskredytowanej iluzji. Narracja – by tak powiedzieć - spełnia pragnienia. I to na wielu poziomach od czysto materialnych do kwestii ontologicznych. Mechanizmy jej działań – ideologie, religie, systemy państwowe, mitologie - zapewniają to. Jednak gdy potrzeb do zaspokojenia przybywa, pomiot zostaje zafiksowany nie na samej konkretnej potrzebie lecz na, by tak rzec, potrzebie potrzeby, pragnieniu pragnienia, objet petit a. Można przypuszczać, że objet petit a ma się tak do samego pragnienia czegoś jak piękno do wzniosłości⁶⁸⁸. Przekracza je i jednocześnie nie wyznacza granic. Pragnie by pragnąć, nie konkretyzuje się, nie chce się spetryfikować, ponieważ jest wiecznym ruchem. Objet petit a wytwarza wieczną iluzję, iluzję zaspokojenia, lecz jest ona jak delikatna pajęczyna oblegająca podmiot, jej uchwycenie równa się jej rozdarciu a łapanie fragmentów powoduje dalszą fragmentaryzację. Podmiot posiada właśnie takie pragnienie niezaspokojone, ulotne, zwiewne, rozedrgane. Nie potrzebuje on konkretnego zaspokojenia, czy też raczej nie jest mu ono dane, gdyż jego realizacje odbywają się nie tyle w stosunku podmiot - zewnętrzny świat przedmiotów czy nawet podmiot - subiektywne pragnienia podmiotu jako realizacje w i przez określoną historię, lecz raczej jako ciągły ruch podmiotu w swej podmiotowości. Podmiot porusza się niejako wewnątrz swego objet petit a, jest on czymś do czego dąży ale jest także czymś, w czym ów podmiot jest zanurzony, permanentne pragnienie osiągnięcia nowego i zaspokojenia siebie splata się z iluzyjnym zapełnianiem nieustannie uciekających pragnień. Każde konkretne pragnienie pojawia się tylko na mgnienie oka, pojawia się w punkcie oświetlonym spojrzeniem Innego Przestrzeni. Gdy podmiot zaczyna intensywnie przyglądać się owemu przedmiotowi, uznając go za realnie obecny, Inny Przestrzeni/Języka odwraca wzrok ukazując coś zupełnie innego, pragnienie pobudzone - jest to pewna analogia do pobudzenia seksualnego, które w peryhelium nie baczy już na przedmiot lecz kieruje się samym sobą, to jest pragnieniem - nie zwraca uwagi, na inność nowego przedmiotu, podąża za nim wzrokiem, pragnie uchwycić lecz Inny ponownie spogląda w inną stronę. Podmiot staje się czystą możliwością gdyż istnieje tylko w momencie patrzenia (na coś) i widzenia (przez kogoś - Innego). Pragnienie się nie realizuje, podmiot znudzony nadmiarem pragnienia, które jest mu ofiarowane przez Innego, staje się istnieniem dyskretnym, kwantowym, przeskakuje z jednego do drugiego jasnego punktu, zapominając o kierunku w którym zdąży. On już nie zmierza ku celowi, nie koncentruje się na „byciu ku czemuś” lecz „byciu dla czegoś” lecz owo „coś” to objet petit a, niezrealizowane pragnienie.

⁶⁸⁸ por.: J. Pluciennik, *Retoryka wzniosłości w dziale literackim*, Universitas, Kraków 2000

Pojawia się oczywiste pytanie dlaczego objet petit a nie może być celem, a tylko przestrzenią dla ruchu podmiotu, jego jednoczesnym zewnętrzem i wewnętrzem? Przecież wieczna pogoń za swym pragnieniem jest równie ważnym celem co droga ku Dobru. Odpowiedzią, być może jeszcze niewystarczającą bądź wręcz infantylnie oczywistą, jest sam fakt przemierzania owej drogi ku czemuś. Celowość narracji i dyskursu jest zamierzona, by tak rzec, zaprogramowana, poprzez i dzięki różnym systemom czy to będą foucaultowskie „kapilarne” naczynia władzy czy konkretne dyskursy, czy będą to benthamowskie panoptikony, posterowskie synopticony, giddensowskie reżimy, levi - strausowskie systemy binarne, encyklopedyczne corpusy i słowniki, heglowskie Aufhebung, habermasowski projekt. Celowość, ład, skrupulatność, nie zmierzach jak oceniał Sprengler lecz zmiana paradygmatów jak mówi Khun - a zatem to, co da się opisać i przewidzieć. Słowem pewność, że jutro wstanie słońce. Wiara w to, że zewnątrz nie stanie się wewnętrzem ani na odwrót. Trwałość litery kodeksu i mus słowa rozkazu. Tymczasem pragnienie – rdzeń deiktyczności - zmierza ku niepewności, do coraz większego rozbicia. Pragnienie nie jest własnością podmiotu, on nie wie czy i w jakim stopniu je posiada, nie wie jak i po co sterować tą potężną bronią. Nie wie, zatem nie korzysta z niej - z wyjątkiem jednostek może - by ogarniać telos. Podmiot, nie tyle widzący ile widziany, jest zatem miotany i szarpany momentami erupcji pragnienia bezcelowo i bezładnie, sam nie wiedząc po co. Nie ma drogi, ubitego duktu lecz chybotliwość migotliwych ścieżek, cieniutkich połączeń włoskowatych naczyń, będących pozostałościami dawno zapomnianej władzy, dziś służącymi raczej jako przebiegi spojrzeń oglądających i oglądanych. Deiktyczność jest pozbawiona celu, ponieważ pragnienie pozbawione jest celu. Jest aporetyczna - jednocześnie pragnie siebie samo zaspokoić i pozostać niezaspokojone, dlatego działa i istnieje tylko przez krótki moment, mgnienie oka.

Podmiot zatem musi wykonać gest, możemy go określić jako „manieryczny”, gdzie pod tym terminem rozumiemy gest, który niczego nie oznacza, jest wykonany dla siebie samego, jako czysto niepraktyczny. Gdy oko podmiotu i spojrzenie przestrzeni krzyżują się by w tym nałożeniu na siebie dwóch punktów widzenia uzyskać obraz innego, który musi w tym momencie wykonać gest ukazujący go jako podmiot. W innym wypadku oko i spojrzenie rozminie się – przestrzeń patrzy tylko przez chwilę - i podmiot nie zobaczy innego jako podmiotu a tylko jako przedmiot. Oczywiście i jego może pragnąć lecz jako przedmiotu, nigdy jako podmiotu. Dlatego niezbędny jest gest, który „upodmiotowi podmiot” . W kulturze Znaczących właśnie ten gest jest owym „pomiędzy”jako, że po zaspokojeniu pragnienia podmiot znów będzie szukał

w przestrzeni innego. „Pomiędzy” staje się zatem krótką chwilą interakcji, prawdziwym spotkaniem dwóch prawdziwych podmiotów. Podmiot jest dla drugiego tylko podmiotem estetycznym, nie jest już podmiotem moralnym ani etycznym. Jest tylko elementem znakowej przestrzeni. Pytanie jakie się pojawia to jakiego rodzaju ma być to gest? Odpowiedzią jest usunięcie rzeczywistości. James Clifford⁶⁸⁹ opisując dzieło Victora Segalena przytacza jedną z jego historii: „Teraz przychodzi kolej na To, co odbija się w oczach dziewczynki, zwyczajnie: - to uczesanie, ta postawa! Nawet oczy patrzące wprost na ciebie i na mnie... a może ponad naszymi głowami przestrzeń, która jest za nami? (Nie odwracaj się). Ta twarz nie zdradza emocji. Delikatne gładkie czoło, łuki brwi łagodnie wygięte, powieki zaciśnięte lub otwarte...Popatrz raz jeszcze: czysta linia ramion i dłonie złożone na brzuchu, jak nakazuje przyzwoitość i dobre wychowanie, jakby za chwilę miała się uklonąć albo ukryć krępująca cięża. We wszystkim - wielka czystość. A jednak chciałbyś wiedzieć, jaki widok czy myśl nadaje jej całemu młodemu ciału to pełne dyskrecji wzięcie.(...) Świetnie! Spójrz jej prosto w oczy, tak jak ona nam patrzy, jak się zdaje. Jeśli malarz dorównuje mistrzom (tym, którzy w źrenicy pastucha potrafili umieścić wizerunek łaciatej krowy, od głowy do ogona), jeżeli malarz jest dobrze wyszkolony i mądry, to, co odbija się w oczach, powinno zawierać wszystko, co oczy widzą lub o czym śnią. Spójrz więc zatem w nie z bliska, z bardzo bliska...Och-ten ulotny miraż, cudownie i magicznie zamknięty w małej lśniącej tarczy! Według komentarza daje się rozróżnić „dwie zupełnie nagie dziewczynki, jedna na kolanach drugiej, która ją obejmuje i pieści.” (Można dostrzec nawet opuszki palców!)Cóż za doskonałość sztuki malarza! Oto zatem scena, którą odbija twarz, którą kontempluje. A jednak oczy nadal patrzą w nasze oczy. Co jest więc źródłem tego odbicia? Nasze własne oczy? Przestrzeń za naszymi plecami?”. Drobną dziewczynką w której oczach odbija się perwersyjna scena. Detal i szczegóły. Nie wiadomo jednak czy i my to widzimy czy też ona patrzy na to co jest za nami? „Przestrzeń za naszymi plecami?” Cóż może pokazywać Przestrzeń dziś, która otaczai mówi do podmiotu. Ona sama ukrywa coś, co jest poza nią, co stoi daleko w nieobecności, wygnanym logosie. Poprzez znak nie można „przylegać do świata i do samych siebie” wedle słów Leirisa⁶⁹⁰, nie można, gdyż znak jest oddaleniem, „przejściem”, pomostem między obecnościami prawdziwymi. Zatem tylko szczelina, pęknięcie, rysa, nieciągłość może ukazać to, co jest za naszymi plecami. W tej szczelinie ma ukazać się to, „co w naszej kondycji niedokończone (dosłownie:

⁶⁸⁹ J. Clifford, *Kłopoty z kulturą ...dz.cyt.*, s. 178-179

⁶⁹⁰ por.: M. Leiris, *Lustro taumachii*, tłum. M. Ochab, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1999

nieskończone)⁶⁹¹, jednocześnie sacrum i profanum, czystość i brud. W terminologii Lacana możemy powiedzieć, iż to co podmiot chce zobaczyć, to Realne, „to, co zawsze wraca na swoje miejsce”, co jest nieujarzmione i traumatyczne, co podmiot zalepia fantazmatem. Rzeczywistość, czy raczej, uniwersa Znaczących, zasłaniają to, co Realne, zasłaniają to, do czego podejść nie można zbyt blisko, lecz także i to, co może jedynie świadczyć o prawdziwości i pierwotnej harmonii (przypomnijmy, że to z Realnego wyłania się podmiot). „Realne może być reprezentowane przez wypadek, hałas, mały element rzeczywistości, który jest dowodem na to że nie śnimy”⁶⁹². To, co za naszymi plecami, zobaczone i odkryte być musi w grymasie, nadmiarze który jest nie przystawaniem do świata, który jest czymś więcej niż tylko obecnością, jest nadmierną obecnością, obrzydliwością i perwersją. Rysą na pięknie jak u Baudelaire’a⁶⁹³ lub też jak wzniosłość, czymś piękno przekraczającym. Taki właśnie gest musi uczynić podmiot, gdy chce by inny podmiot za takowy go uznał, jeśli nie chce by spojrzenie przesunęło się po nim tylko. Wtedy podmiot znajdzie się pomiędzy, w tym miejscu które przylega do świata prawdziwego a on sam przylega do samego siebie. Jeśli tego nie czyni lub czyni to nie dość wyraźnie, zawsze będzie tylko znaczącym, elementem wirującym w przestrzeni symulacji.

⁶⁹¹ *Tamże*, s. 43

⁶⁹² J. Lacan, *The Four Fundamental concepts...dz. cyt.*, s.60

⁶⁹³ Ch. Baudelaire, *Malarz życia nowoczesnego*, tłum. J. Guze, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1998

ZAKOŃCZENIE

W naszej pracy staraliśmy się nie używać metodologii wywodzącej się z jednej konkretnej orientacji socjologicznej uznaliśmy bowiem, iż podejście takie mogłoby zbyt wąsko zawęzić nasze podejście do tematu. Śledząc jednak – z wybranej przez nas perspektywy – drogę podmiotu od narracyjnego do deiktycznego, staraliśmy się wykazać, iż podejście takie ma swe uzasadnienie w zmianach dokonujących się we współczesnym świecie. Ze swej strony zwróciliśmy uwagę głównie na wytworzenie się określonych bliżej w pracy przestrzeni zapośredniczenia podmiotu, które określiliśmy jako środowisko symulakrum, wirtualność, ilusio. Takie właśnie środowisko uznaliśmy obecnie za najsilniej oddziałujące na podmiot, to znaczy kształtujące go w sposób najbardziej wyrazisty. To ono stworzyło to, co określiliśmy jako duplicato kultury, osobną, nadbudowaną nad kulturą tkankę będącą swego rodzaju lustrem, w którym on sama się przegląda, jednocześnie jednak to ona właśnie stała się nowym domem dla współczesnego podmiotu. Jej specyfikę staraliśmy się oddać przez używanie pojęć zaczerpniętych z teorii Lacana, Baudrillarda czy Derridy. Jakkolwiek był to wybór arbitralny, uznaliśmy i staraliśmy się ukazać, iż teorie te bardzo dobrze oddają wszelkie intuicje związane z przemianami współczesnego środowiska. Idee, którymi się posługiwaliśmy nie są pomysłami najnowszymi, jednakże w literaturze dotyczącej współczesności są bardzo często spotykane. W naszej pracy staraliśmy się skonfrontować owe koncepcje ze współczesnymi, najnowszymi teoriami autorów zajmujących się współczesnością, tak na gruncie socjologicznym, filozoficznym jak i technologicznym. Porównanie wykazało niespotykaną spójność pomiędzy opisanymi konceptami i łatwość w przekładaniu jednych na drugie. Język Lacana czy Derridy doskonale nadaje się do opisu środowiska wirtualnego, cyberprzestrzeni czy nawet codziennego środowiska medialnego. Pojęcia, które stosują trzej wybrani przez nas myśliciele okazały się po niewielkich modyfikacjach odpowiednie do opisu współczesności.

W efekcie otrzymaliśmy analizę i opis podmiotu bardzo specyficznego, podmiotu, o którego istnieniu decydują określone warunki otaczającej go Przestrzeni. Określony

początkowo jako wirtualny i opisywany w cyberprzestrzeni, został następnie dookreślony jako deiktyczny, gdyż jego cechą nadrzędną jest znakowość i chwilowość, natomiast przestrzeń, w której istnieje jest dowolna. Przenosi on swoje postrzeganie innych i sam postrzegany jest bardziej z perspektywy estetycznej niż etycznej, zatem poddane w wątpliwość zostaje ujmowanie takiego podmiotu jako pełnoprawnego podmiotu moralnego. Zagadnienie to można tylko zaznaczyć, nie pokusiliśmy się o głębszą analizę tej konsekwencji naszego podejścia, gdyż praca nasza ma za zadanie zarysować tylko najistotniejsze cechy podmiotu deiktycznego. Generalnie jej zadaniem było wychodząc od pojęcia narracji i obserwując ruchy określonych zmiennych (czasu, przestrzeni, kapitału) uzyskać nowy obraz podmiotu poddanego już tym zmianom a następnie nadać nazwę i opisać podmiot jaki występuje w pracach badaczy współczesności i postarać się skupić w niej to, co najistotniejsze. Przytaczane przez nas określenia – nomada, schizo, esteta, konsument – pragnęliśmy połączyć w jednym opisie. Używając ekonomicznego pragnienia Lacana, jego koncepcji znaczącego, teorii „fazy lustra” uzyskaliśmy obraz podmiotu jako iluzji, istniejącego bez świadomego ego, opartego na tym, co wyparte, a to pozwoliło nam zbudować hipotezę, iż współczesny podmiot to zduplikowana, iluzoryczna przestrzeń znaczących czekających na nadanie sensu, objawiającego się w konkretnych, deiktycznych momentach. Dzięki Derridzie mogliśmy uznać całą otaczającą przestrzeń za Przestrzeń obrazu, przestrzeń Języka, z którego wyłania się podmiot, w momencie gdy inny człowiek czy opisywany przez nas Inny Przestrzeni zatrzyma na nim swe spojrzenie. Podmiot deiktyczny scharakteryzowaliśmy jako bezcielesny, czy lepiej istniejący w swoistej dialektyce istnienia – zanikania ciała, określając jego cechę charakterystyczną jako oko. Jest on punktem perspektywy, oglądając sam jest oglądanym, dzięki temu może istnieć. Jego egzystencja to opisana przez Baudrillarda przestrzeń symulakrum – podmiot stał się znaczącym tracąc, jak wykazywaliśmy, wszelkie narracyjne czy nawet dyskursywne przypadłości, zatem jako zluźniony względem siebie element wpisał się w otaczającą go Przestrzeń, z której wydobywa go spojrzenie innego lub Spojrzenie Języka.⁶⁹⁴

Podmiot deiktyczny to próba opisu nie tyle konkretnego osobnika, indywidualium istniejącego w relacjach bezpośrednich, ile próba stworzenia bardzo ogólnego zarysu możliwości, zachowań i cech jakie może posiadać podmiot uczestniczący wspólnie w ciągłym karnawale konsumowania i niezaspokojonego pragnienia. Jego intymność została

⁶⁹⁴ Ciekawym będzie odnotować, iż współcześnie fizyka zwróciła się ku koncepcji „holograficznego wszechświata”, której jedną z konsekwencji jest, iż przekonanie o trójwymiarowości świata jest jedynie iluzją, gdyż być może jest on jedynie płaską powierzchnią. Por.: J. D. Bekenstein, Informacja w holograficznym wszechświecie, Świat Nauki, 9 (145), s. 27-33

z niego wypreparowana i wszelka oryginalność ginie w potoku takżsamości. Dlatego podmiot deiktyczny pragnie przede wszystkim wykonać gest, który nazwaliśmy manierecznym, będący tylko i wyłącznie wynikiem zwrócenia na siebie uwagi. Paradoksalnie jednak, to pragnienie będące jednym z najgłębszych i najważniejszych, zostaje cały czas ujednolicane, gdyż każdy gest żądający oryginalności okazuje się być gestem narzuconym, uśrednionym. Nasza praca nie ma na celu dać odpowiedzi na pytania jakie taka wizja podmiotu może ewokować, ma ona na celu jedynie ukazanie odejścia od narracji ku bardziej otwartej, rozproszonej wizji podmiotu.

Przedstawiona w naszej pracy koncepcja może być, jak nam się wydaje, aplikowana zarówno do badania internetu jak i powszechnie występujących mediów, gdyż zakłada ona iż podmiot deiktyczny mimo tego, że u nas jest opisany jako typ idealny, jest częścią składową każdego podmiotu współczesnego. Środowisko współczesne wymusza bardzo często deiktyczne zachowanie. Przestrzeń w jakiej poruszają się podmioty skonstruowana jest coraz częściej tak by kontakty stawały się chwilowe, postrzeganie innych i przedmiotów było doświadczeniem estetycznym a pobudzone wciąż pragnienie domagało się choćby próby jego zaspokojenia. Jednocześnie ta sama Przestrzeń uwodzi oferowaną intymnością. Deiktyczność jest zatem raczej zbiorem cech, przestrzenią możliwości a nie konkretną tożsamością konkretnego podmiotu. Wydaje się, iż z całą pewnością jest elementem współczesnej kultury jak i narzędziem do jej opisu.

LITERATURA:

- Abramowicz M., Bartmiński J., (red.) Tekst ustny-Texte oral. Struktura i pragmatyka-
problemy systematyki-*ustność w literaturze*, Wiedza o Kulturze, Wrocław 1989
- Althusser L., Balibar E., *Czytanie Kapitału*, tłum. W. Dłuski, PIW, Warszawa 1975
- Althusser L., *Lenin and Philosophy and Other Essays*, NLB, London 1977
- Aoki K., Virtual communities in Japan, www.cmc.com
- Bakke M., *Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności*, UAM,
Poznań 2000
- Banasiak B. (red.) *Derridiana, inter esse*, Kraków 1994
- Banaszkiewicz K., *Nikt nie rodzi się telewizzem*, Nomos, Kraków 2000
- Barthes R., *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, KR, Warszawa 2000
- Barthes R., *Elements of Semiology*, <http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/index.htm>
- Barthes R., *From Work to Text* [w:] Lucy N., (ed.), *Postmodern Literary Theory. An Anthology*, Blackwell Publishers, Oxford 2000
- Barthes R., *Mit i znak. Eseje*, tłum. J. Błoński, PIW, Warszawa 1970
- Barthes R., *The Pleasure of the Text*, Hill and Wang, New York 1975
- Barthes R., *Writing Degree Zero*, Hill and Wang, New York 1980
- Bartmiński J., Broniecka B. (red.) *Tekst, analizy i interpretacja*, UMCS, Lublin 1998
- Bator J., *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2001
- Baudelaire Ch., *Malarz życia nowoczesnego*, tłum. J. Guze, słowo/obraz terytoria,
Gdańsk 1998
- Baudouin de Courtray J.N., *Dzieła wybrane*, t. 4, tłum. zbior., PWN, Warszawa 1990
- Baudrillard J., *Ameryka*, tłum R. Lis, Sic!, Warszawa 1998
- Baudrillard J., *Global Debt and Parallel Universe* [w:] Kroker A., Kroker M., (ed.)
Digital Delirium, New World Perspectives, Montreal, www.ctheory.com

- Baudrillard J., *La societe de consommation*, Gallimard, Paris 1970
- Baudrillard J., *Porządek symulaków*, tłum. B. Kita, [w:] Gwóźdź A., (red.) *Widzieć, myśleć, być. Technologie mediów*, Universitas, Kraków 2001
- Baudrillard J., *Precesja symulaków*, tłum. T. Komendant, [w:] Nycz R., (red.) *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1996
- Baudrillard J., *Przed końcem*, tłum. R. Lis, Sic!, Warszawa 2001
- Baudrillard J., *Seduction*, www.ctheory.com
- Baudrillard J., *Selected Writings*, Stanford University Press 1988
- Baudrillard J., *Simulacra and Simulation*, Ann Arbor, The University of Michigan Press 1994
- Baudrillard J., *Świat wideo i podmiot fraktalny* [w:] Gwóźdź A., (red.) *Po kinie...?* *Audiowizualność w epoce przekazników elektronicznych*, Universitas, Kraków 1994;
- Bauman Z., *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1995
- Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, PWN, Warszawa 1996
- Bauman Z., *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, tłum. E. Klelot, PIW, Warszawa 1998
- Bauman Z., Kubicki R., Zeidler-Janiszewska A., *Humanista w ponowoczesnym świecie*, Zysk i S-ka, Poznań b.r.w.
- Bauman Z., *Ponowoczesność czyli dekonstrukcja nieśmiertelności*, *Kultura współczesna*, nr. 1-2 (9-10) 1999
- Bauman Z., *Prawodawcy i tłumacze*, tłum. A. Ceynowa, J. Giebułtowski, IFiS PAN, Warszawa 1998
- Bauman Z., *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, tłum. N. Lesniewski, PWN, Warszawa 1998 .
- Beck U., *Spółczesność ryzyka*, tłum. S. Cieśla, Scholar, Warszawa 2002
- Bekenstein J. D., *Informacja w holograficznym wszechświecie*, *Świat Nauki*, 9 (145)
- Bell D., *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, PWN, Warszawa 1998
- Bell D., *The Coming of Post-Industrial Society*, Basic Books Inc., Publishers, New York, 1973
- Bense M., *Świat przez pryzmat znaku*, tłum. J. Garewicz, PIW, Warszawa 1980
- Benveniste E., *Problemes de linguistique generale*, Galimard, Paris 1966
- Berger P. L., *Rewolucja kapitalistyczna*, tłum. Z. Simbierowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 1995
- Berger P.L., Luckmann T., *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, PIW, Warszawa 1983

- Bernstein B., *Odtwarzanie kultury*, PIW, Warszawa 1990
- Bey H., *Tymczasowa Strefa Autonomiczna*, tłum. J. Karłowski, *Frisch vom Fas*, Kraków b.r.w.
- Bielik-Robson A., *Inna duchowość. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków 2000
- Bolter J.D., *Człowiek Turinga*, tłum. T. Goban-Klas, PIW, Warszawa 1990
- Bolz N., *Estetyka cyfrowa*, tłum. J. Ostaszewski, [w:] Gwóźdź A. (red.) *Pejzaże audiowizualne*, Universitas, Kraków 1997
- Bourdieu P., Wacquant L.J.D., *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. A. Sawisz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001
- Brockman J., *Digerati: encounters with the cyber elite*, *Hardwired*, 1996
- Bronfen E., *Killing Gazes, Killing in the Gaze: On Michael Powell's Peeping Tom* [w:] Zizek S., Saleci R., *Gaze and Object as Love Objects*, Durham-London 1998
- Buchowski M., (red.) *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Instytut Kultury, Warszawa 1999
- Buczyńska-Garewicz H., *Semiotyka a tendencje postmodernistyczne* [w:] *Kultura i Społeczeństwo*, rok XXI, nr. 2, 1997
- Bukatman S., *Terminal identity. The virtual subject in post-modern science fiction*. Duke University Press, Durham and London 1993
- Burzyńska A., *Dekonstrukcja i interpretacja*, Universitas, Kraków 2001
- Callois R., *Gry i ludzie*, tłum. A. Tatarkiewicz, M. Żurowska, *Volumen*, Gdańsk 1997
- Castanet H., *La perversion*, *Anthropos*, Paris 1999
- Castells M., Barney C., „Manuel Castells: Wszystko co ma znaczenie, to wymiana impulsów w Sieci. Wywiad z M. Castellsem przeprowadzony przez Cliffa Barney'a”, *Magazyn Sztuki*, 24/1/00
- Castells M., *Galaktyka internetu*, tłum. T. Hornowski, Rebis, Poznań 2003
- Castells M., *The Power of Identity*, Blackwell Publishers, Massachusetts 1997
- Chesher Ch., *Ontologia domen cyfrowych*, tłum. P. Aptacy, [w:] Gwóźdź A. (red.) *Widzieć, myśleć, być. Technologie mediów*, Universitas, Kraków 2001
- Chirpaz F., *Ciało*, tłum. J. Migasiński, IFiS PAN, Warszawa 1998
- Chojnacki M., *Twarz i ekran-próba analogii*, [w:] Gwóźdź A., Zawojski P. (red.) *Wiek ekranów. Przestrzenie kultury widzenia*, Rabid, Kraków 2002
- Chomsky N., *Zagadnienia teorii składni*, tłum. I. Jakubczak, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1982
- Cicognani A., *On the Linguistic Nature of Cyberspace and Virtual Communities*, *Virtual*

- Reality (1998), nr. 3, s -24, Springer-Verlag, London
- Clifford J., *Kłopoty z kulturą*, tłum. E. Dżurak, J. Iracka, E. Klekot, M. Krupa, S. Sikora, M. Sznajderman, KR, Warszawa 2000
- Culler J., *Teoria literatury*, tłum. M. Bassaj, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998
- Czaplejewicz E., Kasperski E., *Polono-Slavica Varsoviensa. Koncepcje słowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1991
- Ćwikliński Z., Jacques Lacan i jego lingwistyczna koncepcja psychoanalizy, *Roczniki Filozoficzne*, t.XLIV, zesz. 4- 1996
- Davidson A.I., *The Emergence of Sexuality*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London 2001
- Davis E., *Technoza*, tłum. J. Kierul, Rebis, Poznań 2002
- Debord G., *The Society of the Spectacle*, HTML version Black&Red 1983
- Deleuze G., Guattari F., *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983
- Deleuze G., Guattari F., *Rhizome* [w:] Lucy N., (ed.), *Postmodern Literary Theory. An Anthology*, Blackwell Publishers, Oxford 2000
- Deleuze G., *Proust i znaki*, tłum. M. P. Markowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000
- Derrida J. *Given Time: I. Counterfeit Money*, University of Chicago, Chicago-London 1992
- Derrida J., Bennington G., *Jacques Derrida*, University of Chicago Press, Chicago-London 1993
- Derrida J., *Chora*, tłum. M. Gołębiowska, KR, Warszawa 1999
- Derrida J., *Dissemination*, The Athlone Press, London 1993
- Derrida J., *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002
- Derrida J., *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, KR, Warszawa 1999
- Derrida J., *Pismo filozofii*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, P. Pieniążek, inter esse, Kraków 1992
- Derrida J., *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, KR, Warszawa 2004
- Derrida J., *Pozycje*, Tłum. A Dziadek, FA-art., Bytom 1997
- Derrida J., *Psyche. Odkrywanie innego* [w:] Nycz R., (red.) *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996
- Derrida J., *Semiologie et grammatologie* [w:] Kristeva J., Rey-Debove J., Umiker D. J., (ed.) *Essays in Semiotics-Essais de semiotique*, The Hauge-Paris, Mouton 1971
- Derrida J., *Structure, Sign and play in the Discourse of the Human Nature*, [w:] Natoli J.,

- Hutcheon L., (ed.) *A Postmodern Reader*, State University of New York Press, Albany 1993
- Derrida J., *Szibolec dla Paula Celana*, tłum. A. Dziadek, FaArt, Bytom 2000
- Derrida J., *Ta dziwna instytucja zwana literaturą*, [w:] Nycz R. (red.) *Dekonstrukcja w badaniach literackich, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2000
- Derrida J., Vattimo G., *Religia*, tłum. M. Kowalska, E. Łukaszek, P. Mrówczyński, R Reszke, J. Wojcieszak, KR, Warszawa 1999
- Descombes V., *Różnica*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski [w:] Banasiak B. (red.) *Derridiana, inter esse*, Kraków 1994
- Descombes V., *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Spacja, Warszawa 1997
- Dijk van T.A., (red), *Dyskurs jako struktura i proces*, tłum. G. Grochowski, PWN, Warszawa 2001
- Doda A., *Pośpiech i cynizm. Wokół teorii dyskursów Jacquesa Lacana*, Humaniora, Poznań 2002
- Drucker P. F., *Spółczesność pokapitalistyczna*, tłum. G. Kranas, PWN, Warszawa 1999
- Drwięga M., *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2002
- Durkheim E., *O podziale pracy społecznej*, tłum. K. Wakar, PWN, Warszawa 1999
- Dybel P., *Urwane ścieżki. Przybyszewski-Freud-Lacan*, Kraków 2000
- Dyson E., *Wersja 2.0. Przepisna życie w epoce cyfrowej*, tłum. G. Grygiel, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999
- Dziurla R., Groth J. (red.) *Pisarz i psychoanalityk*, Humaniora, Poznań 1999
- Eco U., *Dzieło otwarte*, tłum. J. Gałuszka i inni, Czytelnik, Warszawa 1994
- Eco U., *Lector in fabula. Współdziałanie w interpretacji tekstów narracyjnych*, tłum. P. Salwa, Warszawa 1994
- Eco U., *Nieobecna struktura*, tłum. A. Weinsberg, P. Bravo, KR, Warszawa 1996
- Eco U., *W poszukiwaniu języka uniwersalnego*, tłum. W. Soliński, Marabut/Volumen, Gdańsk-Warszawa 2002
- Edwards P. N., *Cyberpunks in cyberspace: the politics of subjectivity in the computer age* [w:] Star S. L. (ed.) *The Cultures of Computing*, Blackwell Publishers/The Sociological Review, Cambridge 1995
- Ellul J., *The Technological System*, Continuum-New York, New York 1980
- Fernback J., Thompson B., *Virtual communities: Abort, retry, failure?*, www.cmc.com

- Fleischer M., Teoria kultury i komunikacji, Dolnośląska Szkoła Wyższa Edukacji
Towarzystwa Wiedzy Powszechnej, Wrocław 2000
- Foucault M., Archeologia wiedzy, tłum. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977
- Foucault M., *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski,
Warszawa 2000
- Foucault M., *Ja, Piotr Riviere, skorom już zaszlachtowałem moją matkę, moją siostrę i brata
mego...*, tłum. T. Komendant, G. Wilczyński, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002
- Foucault M., *Nadzorować i karać*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1998
- Foucault M., *Narodziny kliniki*, tłum. P. Pieniążek, KR, Warszawa 1999
- Foucault M., *Porządek dyskursu*, tłum. M. Kozłowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002
- Foucault M., *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, tłum. B. Banasiak, T.
Komendant, M. Kwietniewska, A. Lewańska, M.P. Markowski, P. Pieniążek, Aletheia,
Warszawa 1999
- Foucault M., *To nie jest fajka*, tłum. T. Koendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1996
- Freud Z., *Pisma społeczne*, tłum. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke, KR, Warszawa 1998
- Freud Z., *Wstęp do psychoanalizy*, tłum. S. Kempnerówna, W. Zaniwicki, PWN,
Warszawa 1982
- From E., *Mieć czy być*, tłum. J. Karłowski, Rebis, Poznań 1997
- Fukuyama F., *Koniec człowieka*, Znak, Kraków 2004
- Fukuyama F., *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996
- Fukuyama F., *Ostatni człowiek*, T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 1997
- Gadamer H-G., *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, inter esse, Kraków 1993
- Geertz C., *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, tłum. Z. Pucek,
Universitas, Kraków 2003
- Geertz C., *After the Fact*, Harvard University Press, Cambridge-Massachussets 1995
- Geertz C., *Dzieło i życie*, tłum. E. Dzurak, S. Sikora, KR, Warszawa 2000
- Geertz C., *O gatunkach zmaconych*, tłum. Z. Łapiński [w:] Nycz R., (red.) *Postmodernizm
. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996
- Gellner E., *Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. M. Kowalczyk, PIW, Warszawa 1997
- Gellner E., *Słowa i rzeczy czyli nie pozbawiona analizy krytyka filozofii lingwistycznej*,
tłum. T. Hołówka, KiW, Warszawa 1984
- Genette G., *Langage poetique, poetique du langage* [w:] Kristeva J., Rey-Debove J., Umiker
D. J., (ed.) *Essays in Semiotics-Essais de semiotique*, The Hauge-Paris, Mouton 1971
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*,

- tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2001
- Giddens A., *Poza lewicą i prawicą. Przyszłość polityki radykalnej*, tłum. J. Serwański, Zysk i S-ka, Poznań 2001
- Giddens A., *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, tłum. S. Amsterdamski, Zysk i S-ka, Poznań 2003
- Giddens A., *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*, tłum. H. Jankowska, KiW, Warszawa 1999
- Goffman E., *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Warszawa 2000
- Gołaszewska M., *Estetyka w świecie. Wybór tekstów*, t.4, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1994
- Gościński J., *Dyskurs psychoanalityczny w teorii Jacques'a Lacana*, Świat Psychoanalizy 2/95
- Grabias S., *Język w zachowaniach społecznych*, UMCS, Lublin 1997
- Greene J., *Psycholingwistyka. Chomsky a psychologia*, tłum. J. Łaszcz, PWN, Warszawa 1977
- Grzegorzczkowska R., Pajdzińska A., (red.) *Językowa kategoryzacja świata*, UMCS, Lublin 1996
- Grzegorzczkowska R., Zaron Z., (red.) *Semantyczna struktura słownictwa i wypowiedzi*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1997
- Gwóźdź A. (red.) *Pejzaże audiowizualne*, Universitas, Kraków 1997
- Gwóźdź A. (red.) *Widzieć, myśleć, być. Technologie mediów*, Universitas, Kraków 2001
- Gwóźdź A. (red.) *Po kinie...? Audiowizualność w epoce przekazników elektronicznych*, Universitas, Kraków 1994
- Gwóźdź A., *Przez okno technologii. Wprowadzenie*, [w:] Gwóźdź A. (red.) *Widzieć, myśleć, być. Technologie mediów*, Universitas, Kraków 2001
- Gwóźdź A., Zawojski P. (red.) *Wiek ekranów. Przestrzenie kultury widzenia*, Rabid, Kraków 2002
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t.1, tłum. A.M. Kaniowski, PWN, Warszawa 1999
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t.2, tłum. A.M. Kaniowski, PWN, Warszawa 2002

- Harari R., *Les noms de Joyce. Sur une lecture de Lacan*, L.Harmattan, Paris 1999
- Haraway D., *The Ironic Dream of a Common Language for Women in the Integrated Circuit*”
 Science, technology and Socialist Feminism in the 1980s or A Socialist Feminist
 Manifesto for Cyborgs, <http://www.rochester.edu/College/FS/Publications/HarawayCyborg.html>
- Haraway D., *Manifest cyborga*, [w:] *Magazyn sztuki*, nr. 17 (1/98)
- Hassan I., *Toward a Concept of Postmodernism*, [w:] Natoli J., Hutcheon L., (ed.)
A Postmodern Reader, State University of New York Press, Albany 1993
- Hayles N. K., *How We Became Posthuman*, The University of Chicago Press,
 Chicago-London 1999
- Hayles N. K., *The Condition of Virtuality* [w:] Lunenfeld P. (ed.) *The Digital Dialectic*,
 The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England 1999
- Heidegger M., *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński,
 Kraków 2000
- Heim M., *The Cyberspace Dialectic* [w:] Lunenfeld P. (ed.) *The Digital Dialectic*,
 The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England 1999
- Heim M., *Virtual realism*. New York, Oxford, Oxford University Press 1998
- Hentschel L., *Bezdroża w polu widzenia. Postrzeganie przestrzeni, irytacja widzenia
 i sytuowanie płci u Vaile Export i Cindy Sherman* [w:] *Katedra Gender Studies
 UW 3/2001*
- Herder J. G., *Mysli o filozofii dziejów*, tłum. Z. Skuza, Elipsa, Warszawa 2000
- Hertz J. C., *Wędrowki po internecie*, tłum. P. Sitarski, Zysk i S-ka, Poznań 1999
- Hirschman A., *Lojalność, ktytyka, rozstanie*, tłum. J. Kochanowicz, I. Topińska, Znak,
 Kraków 1995
- Hopfinger M. (red.) *Nowe media w komunikacji społecznej XX wieku*, Oficyna Naukowa,
 Warszawa 2002
- Humboldt von W., *O myśli i mowie*, tłum. E.M. Kowalska, PWN, Warszawa 2002
- Humboldt von W., *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, tłum. E.M. Kowalska,
 KUL, Lublin 2001
- Jakobson R., *W poszukiwaniu istoty języka*, tłum. M.R.Mayenowa, t.2, PIW, Warszawa 1989
- Jakobson R., *W poszukiwaniu istoty języka*, tłum. M.R.Mayenowa, t.1, PIW, Warszawa 1989,
- Jameson F., *Excerpts from Postmodernism, Or The Cultural Logic of Late Capitalism* [w:]
 Natoli J., Hutcheon L., (ed.) *A Postmodern Reader*, State University of New York
 Press, Albany 1993

- Jameson F., *Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne*, tłum. P. Czapliński, [w:] Nycz R., (red.) *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996
- Janowska A., *Funkcje przestrzenne przedrostków czasownikowych w polszczyźnie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1999
- Johnson Ch., Derrida, tłum. J. Hołówka, Amber, Warszawa 1997
- Johnson Ch., *System and writing in the Philoophy of Jacques Derrida*, Cambridge University Press, Cambridge 1993
- Jonscher Ch., *Życie okablowane*, tłum. L. Niedzielski, Muza S.A., Warszawa 2001
- Jurewicz O., *Słownik grecko-polski, A-K, tom 1*, PWN, Warszawa 2000
- Juszczak S., *Człowiek w świecie elektronicznych mediów-szanse i zagrożenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2000;
- Kalaga W., *Mgławice dyskursu*, Universitas, Kraków 2001
- Kaufman J-C., *Ego. Socjologia jednostki*, tłum. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004
- Kelly K., *Nowe reguły nowej gospodarki*, tłum. K. Środa, WIG-Press Warszawa 2001
- Kempisty M., *Pamięć skojarzeniowa. Model cybernetyczny*, PWN, Warszawa 1968
- Kerckhove de D., *Inteligencja otwarta. Narodziny społeczeństwa sieciowego*, tłum. A. Hildebrandt, R. Glegoła, Mikom, Warszawa 2001
- Kerckhove de D., *Powłoka kultury. Odkrywanie nowej elektronicznej rzeczywistości*, tłum. W. Sikorski, P. Nowakowski, Mikom, Warszawa 1996
- Kępińska A., *Ciało post-ludzkie*, [w:] *Kultura Współczesna*, nr. 1-2 (23-24) 2000
- Kępiński A., *Rytm życia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000
- Kępiński A., *Schizofrenia*, Sagittarius, Kraków 1992
- Kierkegaard S., *Albo-albo*, PWN, Warszawa 1980
- Kita B., *Między przestrzeniami. O kulturze nowych mediów*, Rabid, Kraków 2003
- Kitliński T., *Obcy jest w nas. Kochać według Julii Kristewej*, Aureus, Kraków 2001
- Kluszczyński R., *Społeczeństwo informacyjne, cyberkultura, sztuka multimedialna*, Rabid, Kraków 2001
- Kmita J., *Jak słowa łączą się ze światem*, UAM, Poznań 1998
- Kopania J., *Etyczny wymiar cielesności*, Aureus, Kraków 2002
- Kovacs F., *Struktury i prawa językowe*, tłum. M. Sysak-Borońska, Ossolineum, Wrocław -Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1982
- Kowalska M., *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Aletheia, Warszawa 2000

- Kristeva J., Rey-Debove J., Umiker D. J., (ed.) *Essays in Semiotics-Essais de semiotique*,
The Hauge-Paris, Mouton 1971
- Kroker A, Kroker M. (ed.) *Digital Delirium, New World Perspectives*,
Montreal, www.ctheory.com
- Kroker A., Weinstein M.A., *Data Trash. The Theory of the Virtual Class*,
New World Perspectives, Montreal, www.ctheory.com
- Lacan J., *Ecrits: A Selection*, W.W. Norton&Company, New York-London, 1977
- Lacan J., *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, tłum. B. Gorczyca,
W. Grajewski, Warszawa 1996
- Lacan J., *Seminar on The Purloined Letter*, http://chaucer.library.emory.edu/carroll/lacan_pages/lacan_frame.html
- Lacan J., *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, W.W. Norton&Co.,
New York-London 1981
- Laing R.D., *Podzielone „ja”*, tłum. M. Karpiński, Rebis, Poznań 2000
- Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, tłum. T. P. Krzeszowski, PIW,
Warszawa 1988
- Law J.M., (red), *Religious Reflections on the Human Body*, Indiana University Press,
Bloomington-Indianapolis 1995
- Leiris M., *Lustro tauromachii*, tłum. M. Ochab, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1999
- Lenk H., *Filozofia pragmatycznego interpretacjonizmu. Filozofia pomiędzy nauką i praktyką*,
Oficyna Naukowa, Warszawa 1995
- Leszkowicz P., Helen Chadwick. *Ikonografia podmiotowości*, Aureus, Kraków 2001
- Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, PWN,
Warszawa 1998
- Levine R., Locke Ch., Searls D., Weinberger D., www.cluetrain.com. *Koniec ery
tradycyjnego biznesu*, tłum.K. Thomas, M. Cichy, WIG-Pres, Warszawa 2000
- Levi-Straus C., *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, KR, Warszawa 2000
- Levi-Strauss C., *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, KR, Warszawa 2001
- Levy P., *Collective intelligence. Mankind's emerging world in cyberspace*. Cambridge,
Massachusetts, Perseus Books 1997
- Liderman A., *The reception of religious television*, Acta Universitatis Upsaliensis,
Upsala 1996
- Linton R., *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. Aleksandra Jasińska-Kania, PWN,
Warszawa 2000

- Loska K., *Dziedzictwo McLuhana. Między nowoczesnością ponowoczesnością*, Rabid, Kraków 2001
- Lucy N., (ed.), *Postmodern Literary Theory. An Anthology*, Blackwell Publishers, Oxford 2000
- Lunenfeld P. (ed.) *The Digital Dialectic. New Essays on New Media*, Cambridge, Massachusetts, London, England, The MIT Press, 1999
- Liotard J-F., *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1997
- Liotard J-F., *Postmodernizm dla dzieci*, tłum. J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1998
- Łotman J., *Kultura i eksplozja*, tłum. B. Żyłko, PIW, Warszawa 1998
- MacCannell D., *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*, tłum. E. Klekot i A. Wieczorkiewicz, Muza S.A., Warszawa 2002
- Maciejczak M., *Świat według ciała w Fenomenologii percepcji M. Merleau-Ponty'ego*, IfiS PAN, Warszawa 2001
- Malikowski M., Marczuk S. (red.) *Socjologia ogólna*, t. I, WSP, Rzeszów 1993
- Mannheim K., *Człowiek i społeczeństwo w okresie przebudowy*, tłum. A. Raźniewski, PIW, Warszawa 1974
- Mannheim K., *Utopia i ideologia*, tłum. J. Miziński, Test, Lublin 1992
- Markowski M. P., *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Homini, Kraków 2003
- Marks K., *Kapitał*, tłum. P. Hoffman, B. Minc, E. Lipiński, t.1, Warszawa 1951
- Marquard O., *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994
- Marquard O., *Rozstanie z filozofia pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994
- Massumi B., *A user's guide to Capitalism and Schizophrenia. Deviations from Deleuze and Guattari*, MIT Press, Massachusetts 1992
- Mauss M., *Sociologia i antropologia*, tłum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, KR, Warszawa 2001
- Mayenowa M. R., *Poetyka teoretyczna. Zagadnienia języka*, Ossolineum, Wrocław -Warszawa-Kraków 2000
- McIntyre A., *Dziedzictwo cnoty*, PWN, Warszawa 2002
- McLuhan M., *Wybór pism*, tłum. K. Jakubowicz, WAiF, Warszawa 1975
- McLuhan M., *Wybór tekstów*, tłum. E. Różalska, J.M. Stokłosa, Zysk i S-ka, Poznań 2001
- McLuhan M., *Zrozumieć media. Przedłużenie człowieka*, tłum. N. Szczucka, WNT,

- Warszawa 2004
- Mead M., *Kultura i tożsamość*, tłum. J. Hołówka, PIW, Warszawa 1978
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001
- Merleau-Ponty M., *Oko i umysł*, słowo/obraz terytoria
- Mesbah M., *Le transfert dans le champ freudien*, L'Harmattan, Paris 1999
- Milewska M., *Ocet i lzy*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2001
- Misztal B., *Teoria socjologiczna a praktyka społeczna*, Kraków
- Mokrzycki E. (red.), *Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, t. I/II, PIW, Warszawa 1984
- Naisbitt J., Naisbitt N., Philips D., *High Tech, High Touch*, Brodway Books, New York 1999,
- Nancy J-L., *Corpus*, tłum. M. Kwietniewska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002
- Natoli J., Hutcheon L., (ed.) *A Postmodern Reader*, State University of New York Press, Albany 1993
- Nead L., *Akt kobiecy*, tłum. E. Franus, Rebis, Poznań 1998
- Negroponte N., *Cyfrowe życie*, tłum. M. Łakomy, KiW, Warszawa 1997
- Nietzsche F., *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2001
- Nietzsche F., *Pisma pozostałe 1862-1875*, tłum. B. Baran, inter esse, Kraków 1993
- Numan D., *Introducing discourse analysis*, Penguin, London 1993, s. 18
- Nycz R. (red.), *Dekonstrukcja w badaniach literackich*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000
- Nycz R., (red.) *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996
- Owczarek B., Mitosek Z., W. Grajewski, (red.) *Praktyki opowiadania*, Kraków 2001
- Pareto V., *Uczucia i działania. Fragmenty socjologiczne*, tłum. M. Dobrowolska, M. Rozpędowska, A. Zinserling, PWN, Warszawa 1994
- Peirce Ch.S., *Wybór pism semiotycznych*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, PTS, Warszawa 1997
- Piotrowski A., Ziółkowski M., *Zróżnicowanie językowe a struktura społeczna*, PWN, Warszawa 1976
- Płuciennik J., *Retoryka wzniosłości w dziele literackim*, Universitas, Kraków 2000
- Popper K. R., *Wszechświat otwarty*, tłum. A. Chmielewski, Znak, Kraków 1996
- Popper K. R., *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1992

- Porębski M., *Ikonosfera*, PIW, Warszawa 1972
- Porter D., (ed.) *Internet Culture*, Routledge, New York London 1996
- Postman N., *Technopol*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Muza SA, Warszawa 1995
- Prieto L. J., *Kody i sygnały*, tłum. J. Lalewicz, PWN, Warszawa 1970
- Reeves B., Nass C., *Media i ludzie*, tłum. H. Szczerkowska, PIW, Warszawa 2000
- Renaut. A., *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 2001
- Rheingold H., *The virtual community: homesteading on the electronic frontier*, www.rheingold.com
- Ricoeur P., *Czas i opowiadanie*, tłum. P. Murzański [w:] *Logos i Ethos* 2(11)2001
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, PAX, Warszawa 1985
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. S. Cichowicz, PAX, Warszawa 1985
- Ricoeur P., *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Naukowe Polskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1992
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff, K. Rosner, PIW, Warszawa 1989
- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, PWN, Warszawa 2003
- Rorty R., *Pragmatyzm i filozofia postnietzscheańska*, tłum. M. P. Markowski, [w:] R. Nycz (red.) *Postmodernizm...dz, cyt.*
- Rosińska Z., *Blaustein. Koncepcja odbioru mediów*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001
- Rosner K. (red.) *Noama Chomsky'ego próba rewolucji naukowej*, tłum. A. Bielik, A. Graff, A. Putrament, M. Szczubińska, M. Tempczyk, t. 1, IFiS PAN, Warszawa 1995
- Rosner K. (red.) *Noama Chomsky'ego próba rewolucji naukowej*, tłum. A. Graff, J. Szafranski, Grzegorz Śpiewak, M. Tempczyk, t. 2, IFiS PAN, Warszawa 1996
- Rosner K., *Narracja, tożsamość, czas*, Universitas, Kraków 2003
- Roudinesco E., Jacques Lacan, Columbia University Press, New York 1997
- Saussure de F., *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. K. Kasprzyk, PWN, Warszawa 1961
- Scruton R., *Co znaczy konserwatyzm*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 2002
- Sekcja 6, *Powrót do ciała*, wrzesień-październik 2002
- Semprini A., *Le societe de flux. Formes du sens et identite dans les societes contemporaines*, L'Harmattan, Paris 2003
- Simmel G., *Filozofia pieniądza*, tłum. A. Przyłębski, Humaniora, Poznań 1997
- Sitarski P., *Rozmowa z cyfrowym cieniem*, Rabid, Kraków 2002

- Skarga B., *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Znak, Kraków 1997
- Sławek T., *Między literami. Szkice o poezji konkretnej*, Wrocław 1989
- Star S. L. (ed.) *The Cultures of Computing*, Blackwell Publishers/The Sociological Review, Cambridge 1995
- Stefik M. (ed.) *Internet dreams. Archetypes, myths, and methaphors*, Cambridge, Massachusetts, London, England, The MIT Press 1996
- Stemplewska-Żakowicz K., *Koncepcje narracyjnej tożsamości* [w:] J. Trzebiński (red.) *Narracja jako sposób rozumienia świata*, GWP, Gdańsk 2002
- Stępniewska-Gębik H., *Z inspiracji lacanowskich*, WIT-GRAF, Toruń 2000
- Stine G. H., *The Silicon Gods*, Dell Emerald, New York 1984
- Strelau J., *Psychologia*, t. II, GWP, Gdańsk 2000,
- Sztompka P., *Socjologiczna teoria podmiotowości* [w:] Malikowski M., Marczuk S., (red.) *Socjologia ogólna*, t. I, WSP, Rzeszów 1993
- Sztucki T., *Zarządzanie handlem i sprzedażą na rynku międzynarodowym*, Wyższa Szkoła Biznesu-National-Louis University, Nowy Sącz 1999
- Sztuczny człowiek*, Kwartalnik Filmowy, nr. 31-32, jesień-zima 2000
- Tabakowka E., tłum. A. Pokojcka, *Językoznawstwo kognitywne a poetyka przekładu*, Universitas, Krakow 2001
- Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Znak, Kraków 1996
- Taylor Ch., *Oblicza religii dzisiaj*, tłum. A. Lipszyc, Znak 2002
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości*, tłum. M. Grzuszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, PWN, Warszawa 2001
- Toffler A., *Budowa nowej cywilizacji*, tłum. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 1996
- Toffler A., *Szok przyszłości*, tłum. E. Ryszka, W. Osiatyński, PIW, Warszawa 1974
- Toffler A., *Trzecia fala*, tłum. E. Woydyłło, PIW, Warszawa 1985
- Tonnies F., *Wspólnota i stowarzyszenie*, PWN, Warszawa 1988
- Touraine A., *Socjologia akcjonalistyczna*, tłum. K. Wakar [w:] *Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, Mokrzycki E. (red.), t. II, PIW, Warszawa 1984
- Trzebiński J. (red.) *Narracja jako sposób rozumienia świata*, GWP, Gdańsk 2002
- Trzebiński J., *Autonarracje nadają kształt życiu człowieka* [w:] J. Trzebiński (red.) *Narracja jako sposób rozumienia świata*, GWP, Gdańsk 2002
- Trzebiński J., *Narracja jako sposób rozumienia świata* [w:] Owczarek B., Mitosek Z., Grajewski W., (red.) *Praktyki opowiadania*, Kraków 2001

- Trzebiński J., *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości* [w:] J. Trzebiński (red.) *Narracja jako sposób rozumienia świata*, GWP, Gdańsk 2002
- Turkle S., *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*, Touchstone, New York 1997
- Turkle S., *Tożsamość w epoce Internetu* [w:] Rosińska Z., Blaustein. *Koncepcja odbioru mediów*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001
- Turner J. H., *Struktura teorii socjologicznej*, tłum. G. Woroniecka, J. Szmatka, A. Manterys, A. Mościskier, k. Wysieńska, E. Zakrzewska-Manterys, M. Bucholc, Z. Karpiński, B. PWN, Warszawa 2004
- Turner J.H., Turner S., *Socjologia amerykańska w poszukiwaniu tożsamości*, tłum. E. Balcerek, IFiS PAN, Warszawa 1993
- Uspieński B., *Historia i semiotyka, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 1999
- Vassoli C., *Encyklopedyzm w XVII wieku*, tłum. A. Aduszkiewicz, IFiS PAN, Warszawa 1996
- Vester H-G., *Erving Goffman; s sociology as a semiotics of postmodern culture*, *Semiotica* 76-3/4 (1989), s.191-203;
- Virilio P., *Lost Dimension*, *Semiotext(e)*, New York 1991
- Wallace P., *Psychologia Internetu*, tłum. T. Hornowski, Rebis, Poznań 2001
- Walmsley D.J., Lewis G.J., *Geografia człowieka. Podejścia behawioralne*, tłum. E. Nowisielska, PWN, Warszawa 1997
- Weber M., *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1995
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Test, Lublin 1994;
- Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. Dorota Lachowska, PWN, Warszawa 2002
- Welsch W., *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998
- Welsch W., *Sztuczne raje? Rozważania o świecie mediów elektronicznych i o innych światach*, [w:] Hopfinger M. (red.) *Nowe media w komunikacji społecznej XX wieku*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002
- White H., *Poetyka pisarstwa historycznego*, tłum. E. Domańska, M. WiLczyński, A. Marciniak, M. Loba, Universitas, Kraków 2000
- Wieczorkiewicz A., *Muzeum ludzkich ciał. Anatomia spojrzenia*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000
- Wilk E., *Methodology, Culture, Audiovisuality*, Instytut Kultury-Warszawa, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 1998
- Wilkożewska K. (red.) *Piękno w sieci*, Universitas, Kraków 1999

- Wokół Lacana*, [w:] Literatura na Świecie, nr 3-4/2003 (380-381)
- Wrang D.H., *Przesocjalizowana koncepcja człowieka w socjologii współczesnej*, tłum. M. Grabowska [w:] Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej, Mokrzycki E. (red.), t. I, PIW, Warszawa 1984
- Zajdel J., *O związku etyki i estetyki w sztuce performatywnej*, [w:] Wilkoszewska K., (red.) *Piękno w sieci. Estetyka a nowe media*, Kraków 1999
- Zasępa T., *Internet. Fenomen społeczeństwa informacyjnego*, Święty Paweł, Częstochowa 2001
- Zeidler-Janiszewska A. (red.) *O szansach i pułapkach ponowoczesnego świata. Materiały z seminarium Profesora Zygmunta Baumana w Instytucie Kultury (jesień 1995-wiosna 1996)*, Instytut Kultury, Warszawa 1997
- Zizek S., Saleci, R., *Gaze and Object as Love Objects*, Durham-London 1998
- Zizek S., *Patrząc z ukosa. Od Lacana przez kulturę popularną*, tłum. J. Margański, KR, Warszawa 2003
- Zizek S., R. Saleci, *Gaze and Object as Love Objects*, Durham-London 1998
- Zizek S., *Przekleństwo fantazji*, tłum. A. Chmielewski, Wrocław 2001
- Zizek S., *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. J. Bator; P. Dybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001
- Znanięcki F., *Ludzie teraźniejszości a cywilizacja przyszłości*, PWN, Warszawa 1974
- Zupac A. *Philosophers' Blind Man's Buff*, [w:] Zizek S., Saleci, R., *Gaze and Object as Love Objects*, Durham-London 1998
- Żuk A., (red.) *Granice języka*, UMCS, Lublin 1998