

Stanisław Buda
Kraków

Inny – Drugi – Ty – Ja

Czy pytanie o tożsamość osoby jest szczególnym przypadkiem pytania o tożsamość czegokolwiek? A może należałoby najpierw pytać o tożsamość w znaczeniu najbardziej fundamentalnym, która zapewne przysługuje absolutowi? Tak czy inaczej, kwestia tożsamości czegokolwiek zdaje się zależeć od odpowiedzi na pytanie o t o ż s a m o ś ć j a k o t a k ą . Czy jednak można rozważać tożsamość jako taką, a więc nie jako tożsamość czegoś, co jest jednym, lecz jako moment, który stanowi samą jedność jednego? Na początku spróbujmy ustalić takie, najbardziej fundamentalne znamiona tożsamości.

I

W wielu językach (m.in. w angielskim, niemieckim, francuskim, rosyjskim) słownikowym odpowiednikiem słowa ‘tożsamość’ jest przede wszystkim słowo ‘identyczność’. Również słowniki języka polskiego¹ jako pierwsze znaczenie tego słowa podają „identyczność”. Jednak w gruncie rzeczy znaczenie tych słów jest odmienne. Identyczność, to tyle, co brak różnic (jednakowość, równość, ekwiwalencja, czyli równoważność pod pewnym względem, *resp.* względami). Zakłada się, że brak jakiegokolwiek różnicy pomiędzy domniemanymi obiektami oznacza, że faktycznie mamy do czynienia z jednym (i tym samym) obiektem. Wówczas coś (ktoś) *jest tożsame* z czymś (kimś). W innym sensie mówimy, że ktoś *utożsa-*

¹ *Słownik języka polskiego PWN*, [https://sjp.pwn.pl/sjp/to%C5%BCsamo%C5%9B%C4%87;2530211, ostatnia wizyta 16 lipca 2017]; *Słownik współczesnego języka polskiego*, red. B. Dunaj, Wydawnictwo Wilga, Warszawa 1996.

mia się z kimś lub czymś. Chodzi wówczas o jego przekonanie o własnej z nim jedności, ale tylko pod pewnym względem².

Od bycia tożsamym (z czymś, z kimś) i utożsamiania się (z czymś lub kimś) należy odróżnić posiadanie tożsamości i pozostawanie tożsamym. Posiadać tożsamość to tyle, co być ukonstytuowanym jako indywidualna podmiotowość. Stanowi ona jej istotę, jej „co” („kto”), jej sobość³, a więc po prostu ją samą. To ona decyduje o jedności czegoś (kogoś). Jednoczy całość jego ukwalifikowania, podmiotując wszystkim konstytuującym je oraz przysługującym mu elementom. W całości, którą stanowi jedno, można zatem wyróżnić dwojakiego typu momenty: po pierwsze, momenty stanowiące je, a więc ściśle związane z jego podmiotowością; po drugie, momenty przynależące doń w sposób luźniejszy (zapodmiotowane w nim). Tutaj interesują nas te pierwsze, ale wszystko wskazuje na to, że mogą się one wyrażać tylko za pośrednictwem tych drugich. Dociekania filozoficzne wskazują, że indywidualnej podmiotowości (czyli tego, co kryje się pod nazwą własną) nie da się wyeksplikować⁴. Można uznać, że jest ona jedną prostą jakością, ukrywającą się za ogółem jakości, którym podmiotuje⁵. To za ich pośrednictwem w jakiejś jednak mierze docieramy do niej, a nawet operujemy nią. Wprowadzając możliwie neutralne określenie: „momenty związane ściśle z indywidualną podmiotowością”, mam na myśli jakości, które wprawdzie są zapodmiotowane, jednakże relacje pomiędzy każdą z nich i jakością podmiotu oraz relacje pomiędzy nimi samymi mają charakter jedno-jednoznaczny. Niemniej ich zbiór nie równoważy jakości podmiotującej (tzn. nie wyczerpuje jej, nie eksplikuje jej całkowicie), nie jest też domknięty ani niezmienny. Rozważając więc tych momentów z jakością podmiotującą, musimy wykluczyć ich pierwotność względem niej⁶. Są one względem niej wtórne, ale ich rola nie sprowadza się do jej reprezentowania czy eksplikowania. Ich znaczenie ukazują się wyraźniej, przy kwestii pozostawania tożsamym.

W kwestii ewentualnych zmian tożsamości rozumianej jako podmiotowość można zadać wiele bardziej szczegółowych pytań. Najważniejszym z nich wydaje się to, czy zmianom może ulegać sama jakość podmiotująca? Ale można również zapytać o możliwość zmian pośród momentów ściśle z nią

² B. Skarga: jeśli chodzi o sens pojęcia tożsamości, „Łacina proponuje nam tu dwa terminy: *ipse* i *idem*. [...] Gotowa jestem pierwszy tłumaczyć przez tożsame, drugi przez identyczne. O tożsamym mówimy tam, gdzie jakieś A odnosi się do siebie, o identycznym – w przypadku odniesienia się A do jakiegoś B. [...] Problem identyczności pojawia się zazwyczaj tam, gdzie nie jest ona całkowita, lecz względna” (B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Znak, Kraków 1997, s. 168-169).

³ Por. niem. *Selbst*, *Selbsttheit*, fr. *le Soi*, ang. *the Self*.

⁴ Już Arystoteles stwierdził, że „dla rzeczy konkretnych [...] nie istnieje definicja [...]” (*Metafizyka* 1036 a, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1983). Współcześnie podejmowali ten temat m.in. R. Ingarden (por. jego rozważania dotyczące natury konstytutywnej), P.F. Strawson, S. Kripke czy J. Hintikka.

⁵ Można by przyjąć, że wszystko, co da się o konkretnym czymś powiedzieć stanowi tylko jego postać, czyli przedmiot, który ma się tak do skrywającej się za nim podmiotowości, jak symbol do tego, co symbolizowane.

⁶ Owa domniemana pierwotność mogłaby polegać np. na nadbudowywaniu się jej nad nimi na wzór jakości postaciowej czy też na jej pojawianiu się w rezultacie emergencji.

związanych: albo w zależności od pozytywnej lub negatywnej odpowiedzi na pierwsze pytanie, albo niezależnie od nich. Jak się wydaje, ewentualne zmiany jakości podmiotującej musiałyby oznaczać jednoczesne zmiany pośród wspomnianych momentów. Bardziej wątpliwa jest zależność odwrotna. Należałoby rozstrzygnąć, jak dalece mogą sięgać ewentualne zmiany jakości podmiotującej bez rozbijania konstytuowanej przez nią jedności oraz jak dalece mogą sięgać zmiany w związanych z nią momentach bez zniszczenia jej samej. Trzeba by też zapytać o przyczyny ewentualnych zmian samej jakości podmiotującej bądź związanych z nią momentów. Nie można wykluczyć, że w pewnych przynajmniej wypadkach jakieś zmiany podmiotowości (czyli samej jakości podmiotującej lub związanych z nią momentów) są konieczne po to, aby konstytuowaną przezeń jedność utrzymać.

Zmiany podmiotowości zachodziłyby albo w obrębie tożsamości jednego, albo sięgałyby samej jego tożsamości. Różnica między tymi przypadkami byłaby zasadnicza. W pierwszym z nich jedno pozostawałoby tym samym, ale w nieco inny sposób. W drugim mielibyśmy do czynienia z przełamaniem jedności: jedno stawałoby się innym jednym. W przypadku osób – o których trzeba założyć, że swoją tożsamość konstytuują – mielibyśmy do czynienia z drugim z tych przypadków. *O s o b a k o n s t y t u u j e w ł a s n ą t o ż s a m o ś ć d e c y d u j ą c o s w o j e j j e d n o ś c i .* Zmiany jej podmiotowości nie są ograniczone jej jednością, w szczególności nie są podporządkowane zachowaniu jej jedności. Jest na odwrót: jej jedność jest pochodną jej podmiotowości, lub raczej zmian jej podmiotowości. W związku z tym pojawia się potrzeba nowego określenia pojęcia tożsamości. *T o ż s a m o ś ć o s o b y* nie może znaczyć podporządkowanej jednemu indywidualnej podmiotowości. Ponieważ jej zmiany podtrzymują lub przełamują konstytuowaną przezeń jedność (a więc decydują o niej), tożsamość powinna w tym wypadku funkcjonować jako zasada owych zmian. Jest ona zatem w swej istocie stała i zarazem dynamiczna. *J E S T N I E T Y L K O T O Ż S A M O Ś C I ą P R O C E S U N I E U S T A N N E G O P R Z E B U D O W Y W A N I A W Ł A S N E J P O D M I O T O W O Ś C I , L E C Z R Ó W N I E Ż T O Ż S A M O Ś C I ą P R O C E S U W Ł A S N Y C H M O D Y F I K A C J I .* W tym sensie oznacza nie tylko modyfikowaną podmiotowość, i nie tylko podlegającą również modyfikacjom zindywidualizowaną ideę regulatywną tych zmian (kryjący się za nimi aksjologiczny zamysł), lecz nade wszystko generalny, niezmienny, *a k s j o l o g i c z n y z a m y ś ł* kierujący owymi modyfikacjami⁷. Ten ostatni, trwały rdzeń tożsamości osoby decyduje o tym, iż modyfikując swoją tożsamość, jest ona w stanie przełamywać granice własnej jedności⁸.

Tożsamość osoby konstytuowana jest przez nią samą, aczkolwiek – jak powiedzieliśmy – nie ona zasadniczo rozstrzyga o jej stałym, najbardziej we-

⁷ P. Ricoeur mówi w tym kontekście o „projekcie zachowania siebie” (P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005).

⁸ Por. tzw. Ja aksjologiczne w koncepcji J. Tischnera.

wewnętrznym, decydującym o całym jej charakterze, aksjologicznym rdzeniu. Może go jednak poddawać pewnym modyfikacjom. Natomiast tożsamość przedmiotu konstytuowana jest w całości przez osobę. Jak się wydaje, podmiotowość i tożsamość przedmiotu mogą również podlegać radykalnym zmianom, ale o nich samych i o ich granicach decyduje w całości osoba. Z uwagi na decydowanie przez osobę o własnej jedności, a więc możliwość radykalnych zmian jej tożsamości, tożsamość osoby jest kategorią bardziej zasadniczą niż tożsamość przedmiotu.

Pozostają nam jeszcze dwie podstawowe kwestie. Pierwsza: czy tożsamość absolutu jest pewnym, bardzo szczególnym, przypadkiem tożsamości osoby, czy też należy ją traktować jako kategorię jeszcze bardziej fundamentalną? Druga: jak ma się tożsamość osoby do tożsamości rzeczywistości?⁹

Absolut pojmujemy jako jedyne źródło i rację jego samego oraz wszystkiego, co nim nie jest. W kwestii tożsamości absolutu wypowiediano się rozmaicie. Najbardziej radykalne ujęcia odrzucają w ogóle jej sensowność¹⁰. Stwierdza się, że nawet minimalistyczne określenie: „Jedno” nie jest w tym wypadku właściwe, ponieważ absolut transcenduje całą rzeczywistość, a zatem również wszelkie możliwe określenia. Niemniej filozofowie próbowali na rozmaite sposoby włączyć absolut w swój dyskurs, a dokładniej mówiąc – dostrzegali nieodzowność takiej kategorii. Jako fundament filozoficznych spekulacji często przyjmowano opozycję: rzeczywistość – absolut. Relację między tymi kategoriami i zarazem je same precyzowano na dwa przeciwstawne sposoby. Jeden z nich – zazwyczaj stosowany – polega na traktowaniu absolutu jako dostarczającego racji i sensu rzeczywistości jako takiej oraz pewnym jej aspektem. Przyjmując pewne tezy odnośnie do rzeczywistości (jej istnienia i charakteru), docieka się o absolutie jako uprawomocniającym je¹¹. Drugi ze sposobów – z którym mamy do czynienia znacznie rzadziej – wychodzi od spekulacji dotyczących samego absolutu, doprecyzowując je następnie na podstawie założenia o istnieniu pochodzącej od niego rzeczywistości¹². Powtórzmy: w obydwu przypadkach już w punkcie wyjścia przyjmuje się opozycję rzeczywistość – absolut. Dalsze dociekania przebiegają już w przeciwnych kierunkach. W przypadku pierwszym ich założeniem jest nie-absolutna rzeczywistość; w drugim – odwieczny, niezrelatywizowany i doskonale obywający się bez rzeczywistości absolut¹³. Idąc zwłaszcza tym drugim tropem, można wnioskować o jedności, jedyności i indywidualności absolutu. Można też

⁹ Te skrajnie trudne kwestie były ze sobą związane m.in. w myśli hinduskiej (por. utożsamienie atmana z brahmanem) oraz w systemie G.W.F. Hegla.

¹⁰ Por. np. Platon w *Sofiście* i *Parmenidesie*, komentujący go Damaskios, Plotyn.

¹¹ Por. np. tzw. pięć dróg św. Tomasza z Akwinu.

¹² Por. np. tzw. filozofię tożsamości F.W.J. Schellinga.

¹³ Określenie „doskonale obywający się bez czegoś” należałoby tu rozumieć znacznie mocniej, niż jako „nie potrzebujący tego czegoś w charakterze środka”. Należałoby przyjąć, że powstała za sprawą absolutu rzeczywistość (czy to za jego wolą, czy w sposób bezwolny) nic nie dodaje ani nie ujmuje jemu samemu. A jednak zaangażował się w dzieło stwórcze. Takie założenia są skrajnie nieintuicyjne i chyba niemożliwe do dyskursywnego ugruntowania.

wnioskować, że jego jedność ogranicza się do jego podmiotowości, ta zaś – do niewyrażalnej jakości podmiotującej (nie przysługuje mu zatem żadna jakość, ponieważ wszystko, co byłoby jego, byłoby nim samym). Kwestia ewentualnych zmian tej jakości upada nie tyle z powodu jej absolutnej prostoty czy braku jakiegokolwiek odniesienia, co raczej dlatego, że do absolutu nie stosuje się żaden sens pojęcia „zmiana”. Albo inaczej: jakakolwiek jego zmiana zachowywałaby jego identyczność z samym sobą. Jako źródło i racja samego siebie, jest absolut samokreującym się i samopodtrzymującym się aktem. Zakładając jego samostanowienie w każdym możliwym sensie, należałoby uznać, iż akt stwórczy ma charakter całkowicie świadomy i wolny. Absolut jest więc osobą, i to osobą *par excellence*, ponieważ jest źródłem całej swej podmiotowości i – dodatkowo – pierwszym źródłem podmiotowości wszelkich innych osób. Jego osobę i tożsamość trzeba więc traktować jako kategorie bardziej fundamentalne niż analogiczne kategorie związane z pochodzącą od niego rzeczywistością.

I jeszcze kwestia tożsamości rzeczywistości: czy ta kategoria ma również charakter bardziej fundamentalny niż tożsamość osoby (można sądzić, że osoba sytuuje się we wnętrzu rzeczywistości, *resp.* stanowi jej element), czy też jest raczej na odwrót (jeśli traktować rzeczywistość jako przedmiot konstytuowany przez osobę)? Pytanie dotyczy więc umocowania osoby w rzeczywistości. Niewątpliwie, osoba jest rzeczywista, lecz czy stanowi konieczny element rzeczywistości? Skłaniając się ku odpowiedzi pozytywnej, wypada nam uznać, że tożsamość rzeczywistości ma charakter osobowy, lecz wtórny względem tożsamości osoby. Rzeczywistość nie jest więc osobą, natomiast osoba konstytuuje swą podmiotowość, konstytuując jednocześnie podmiotowość rzeczywistości. Konstytuując samą siebie, odnosi się do całości rzeczywistości, której jest istotnym elementem. Decyduje o jej jedności wyznaczając jej granice i wykraczając poza nie, czyli transcendując ją. Modyfikując czy zmieniając w sposób bardziej radykalny własną podmiotowość, osoba czyni to samo z podmiotowością całej rzeczywistości. W ten sposób rzeczywistość jest rzeczywistością osoby. Ponieważ rdzeń podmiotowości osoby jest niezmienny, analogicznie musi być z podmiotowością rzeczywistości, której osoba jest istotnym elementem.

II

Skoncentrujmy się teraz na kwestii konstytuowania się tożsamości osoby. Wielu podejmującym ten temat filozofom współczesnym towarzyszy, podzielane również przeze mnie, przekonanie, iż tożsamość osoby kształtuje się w jej odniesieniu do o s o b y i n n e j. Ściślej mówiąc, należałoby tu rozróżnić przynajmniej następujące możliwości: odnoszenie się do Innego, jako wszelkiej możliwej osobowej inności (czyli do całej możliwej mnogości wszelkich możliwych osób niebędących mną); odnoszenie się do Drugiego jako jakiegokolwiek innej osoby; odnoszenie się

do konkretnej innej osoby (dla której rezerwuję zaimek osobowy Ty); odnoszenie się do samego siebie jako potencjalnie innego¹⁴.

Zapytajmy najpierw, dlaczego osoba musi odnosić się do tak czy inaczej rozumianej osobowej Inności? Nie sędzę, aby odpowiedź wymagała uznania – jak się to zazwyczaj czyni – zasadniczej pasywności osoby w jej odnoszeniu się do Innego. Twierdzi się, że to nie do niej należy pierwotna inicjatywa, nie ona wychodzi Innemu naprzeciw, ale to właśnie Inny niejako wytrąca ją z naturalnego dla niej stanu inercji. Argumentuje się, że Inności nie sposób samemu wykreować; że gdybym to ja sam był jej źródłem, nie byłaby to Inność w stosunku do mnie rzeczywiście radykalna; że trzeba jej wpiery doświadczyć, aby zyskać względem siebie odpowiedni dystans; że trzeba doświadczyć nieodpartego, przenikającego całą osobę wezwania, aby następnie – idąc za tym głosem i odpowiadając nań – zaangażować się całym sobą, kształtując swą tożsamość. Zauważmy jednak, że skoro tożsamość musi mieć charakter pozytywny, absolutnie niepowtarzalny i nieprzypadkowy, Inność, do której się odnosi, musi być również bezwzględna, nie zaś przypadkowa, nie może być po prostu różnicą, różnieniem się. Czy więc bezwzględna Inność może być w ogóle doświadczana?¹⁵ A jeśli nie, to czy pozostaje nam przyjąć, że jest ona przez osobę w jakiś sposób generowana? Pomimo, że ta opcja wydaje się zrazu jeszcze bardziej absurdalna niż poprzednia, sędzę, że idąc jej tropem, można wypracować satysfakcjonujące rozwiązanie. Oprzemy się na intuicji, zgodnie z którą generowanie Inności polega na konstytuowaniu samego siebie jako bezwzględnie Innego, tzn. jako uprzedzającego wszelką możliwą Inność, wychodzącego jej niejako naprzeciw.

Konieczność odnoszenia się do Innego jest więc w istocie koniecznością samoodnoszenia się polegającego na mierzeniu się z samym sobą jako innym w podwójnym znaczeniu: jako radykalnie innym, lecz nadal tożsamym oraz jako bezwzględnie Innym (innym niż wszelka możliwa, nie utożsamiająca się ze mną osobowa inność). Postulowane powszechnie samoodnoszenie się jako podstawowy atrybut osoby nie może polegać na zwrotnej relacji pomiędzy sobą jako odnoszącym się i sobą jako przedmiotem tego odniesienia¹⁶. Nasuwa się jednak rozwiązanie, które polega – najogólniej – na ujmowaniu samego siebie w świetle swej bezwzględnej powinności¹⁷. Jestem o tyle sobą, o ile traktuję własną Inność

¹⁴ Szczególnie głębokie są w tym względzie rozważania E. Lévinasa i P. Ricoeura.

¹⁵ Na paradoksalność takiego doświadczenia wskazuje B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 49.

¹⁶ Wskazują już na to aporie, jakie napotykaamy próbując opisać podstawowy element mechanizmu odnoszenia się do siebie, jakim jest samowiedza czy samoświadomość (zob. np. M. Frank, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, przeł. Z. Zwoliński, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002; R. Pilat, *Aporie samowiedzy*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2013).

¹⁷ We współczesnej filozoficznej refleksji dotyczącej konstytuowania się osoby dość powszechnie uznaje się, że nie sposób się w niej obejść bez takich kategorii, jak sumienie, wezwanie, powinność, odpowiedzialność, obietnica, poświadczenie, zobowiązanie, zawierzenie, dobro itp.

jako powinność. W ten sposób Inność jest wpisana w moją tożsamość. Generując własną bezwzględną Inność, generuję Inność jakiegokolwiek Innego.

Istotą tożsamości osoby jest przeto zamysł *przełamania granic własnej osobowej jedności*. Jak wcześniej sugerowaliśmy, zamysł ów stanowi trwałą aksjologiczny rdzeń tożsamości, decydujący o takich jej modyfikacjach, które pozwalają nam mówić jednocześnie o tożsamym i Innym. Zatrzymajmy się przy kilku kwestiach z tym związanych.

Zapytajmy najpierw, jaką mogę mieć pewność, że generuję Inność naprawdę bezwzględną? Jediną gwarancją wydaje się być wola maksymalnie radykalnych modyfikacji własnej tożsamości, będąca następstwem uznania całego siebie po-winnym. Chodzi o źródłowe dla mojego „być albo nie być” przeświadczenie, że jestem o tyle, o ile jestem po-winnym, że więc moje bycie jest byciem po-winnym (powinnością). Komu w ten źródłowy sposób jestem winien samego siebie? Oczywiście Drugiemu, który stanowi jedyną rację mojego doskonalenia czy zgłębiania własnej Inności. Czynię to nie tylko po to, abym poza własną Innością mógł dostrzec jego Inność, lecz po to, by on sam mógł w ogóle zaistnieć jako Drugi. Moja Inność jest więc podporządkowana jego Inności. Dlaczego nie zachodzi tutaj symetria? Ponieważ tak zasadnicza po-winność jest z natury swej asymetryczna. Owszem, skoro mogę istnieć tylko na sposób po-winny, zapewne w ten sam sposób istnieje Drugi. Jednak to moja po-winność warunkuje zarówno moje, jak i jego istnienie, bo wszelka Inność (w jakimkolwiek znaczeniu) jest ostatecznie moją Innością (czyli jest wtórna względem konstytuowania przeze mnie samego siebie jako bezwzględnie Innego). Moja bezwzględna Inność nie ma swojego negatywu, przeciwdziedziny, nie podlega dopełnieniu. Drugi nie sytuje się więc poza horyzontem mojej Inności, lecz zawsze w jego obrębie¹⁸. W jaki sposób? Mówiąc najkrócej, Drugi jest po-winnością mojej Inności; jest racją mojego ukierunkowania na Inność, a więc ostatecznie racją mojej dynamicznej tożsamości.

III

Skonkretyzujmy nieco mechanizm zgłębiania Inności – bo tak przecież można określić konstytuowanie swej tożsamości przez osobę. Pojawia się przede wszystkim kwestia odniesienia osoby do konkretnego Drugiego, czyli relacji Ja – Ty. Jak bowiem można sądzić, dopiero jej wyjaśnienie umożliwia dalsze dociekania, m.in. natury spotkania czy dialogu. Zasadną wydaje się hipoteza, iż w zgłębianiu

¹⁸ Por. nasze uwagi na temat tożsamości rzeczywistości. Na różne sensory obecności Innego w konstytuującej się osobie wskazywano wielokrotnie. Najbardziej dobitnie uczynił to P. Ricoeur w pracy pod znamienym tytułem *O sobie samym jako innym* (*Soi-meme comme un autre*); formułę tę niektórzy tłumaczą zgodnie z sensem całego tekstu: „ten-który-jest-sobą-samym-jak-i-innym” albo bardziej dosłownie: „będąc samym sobą, jak i kimś/czymś innym”.

Inności, odniesienie Ja – Ty odgrywa zasadniczą rolę, tzn. nie jest ono tylko szczególnym przypadkiem odniesienia do Drugiego. Związana koniecznie z osobową tożsamością samoświadomość (Ja) rodzi się tylko w odniesieniu do konkretnego Drugiego (Ty)¹⁹. Problem w tym, w jaki sposób powstaje to odniesienie.

W tym kontekście niejednokrotnie przywoływano pewne znamienne rysy fenomenu miłości. Zwraca się uwagę, że miłosna relacja angażuje jej podmioty w sposób całościowy: osoba kochająca odnosi się pozytywnie do *c a ł o ś c i* osoby kochanej i ze swej strony ofiaruje jej *c a ł o ś ć* samej siebie²⁰. Nasza trudność polega na tym, że miłość, którą postrzega się zazwyczaj jako stan, w którym aktywność i pasywność są nie do rozdzielenia, chcemy tu pojmować jako (jednostronny) akt²¹. Wiąże się to z tym, że nawet konkretny Drugi musi pozostawać Innym.

Powróćmy w związku z tym do mechanizmu modyfikowania własnej tożsamości. Powiedzieliśmy, że musi tu chodzić o modyfikacje radykalne, przekraczające granice własnej podmiotowości i zakreślaną przez nie jedność, a więc zakładające samotranscendowanie. Skąd jednak pewność, że pojawiający się zamysł modyfikacji tożsamości jest odpowiednio radykalny? Skąd pewność, że poświęcając się konkretnemu Drugiemu kwestionują naprawdę całego siebie?

Proponowane rozwiązanie wyglądałoby w zarysie następująco. Najpierw postulat: projektując różne strategie modyfikacji własnej tożsamości należy je radykalizować do tego stopnia, aby ich wzajemna konfrontacja stwarzała sytuację dylematyczną. Mamy wówczas do czynienia ze strategiami, których radykalności nie można bezpośrednio porównać (nie chodzi przy tym o strategie alternatywne, gdyż te są w zasadzie równoważne, czyli porównywalne, a więc możliwe do przekroczenia). Co ma więc decydować o wyborze jednej z nich? Otóż zgłębianie własnej tożsamości można sobie wyobrazić jako wyseparowywanie z niej tego, co do niej w gruncie rzeczy nie przynależy, tego, co ogranicza własną radykalną Inność. Rozważając dylematyczne strategie, mam więc obraz tego, co każda z nich wyseparowuje z mojej tożsamości. Takie *separatum* należałoby potraktować jako potencjalnie zapodmiotowane w Drugim, gdyż to jego dobru podporządkowuję swoją dynamiczną tożsamość. Ponieważ zaś dobrem tym jest nic innego, jak zgłębianie przezeń własnej tożsamości, spośród wchodzących w grę *separata* powinienem zdecydować się na to, które – przyswojone przezeń – posłuży mu do tego najlepiej.

¹⁹ Pewne intuicje z tym związane rozwijali M. Buber, F. Rosenzweig i inni filozofowie dialogu.

²⁰ Por. np. J. Maritain: „To, dzięki czemu podmiotowość uświadamia sobie samą siebie, [...] – to opanowanie siebie, aby siebie ofiarować. [...] [Uświadamia się sobie w] całości pełnej poznania i miłości i przez miłość osiągniętej najwyższy poziom istnienia – istnienia jako dającego siebie” (*idem, Pisma filozoficzne*, przeł. J. Fenrychowa, wprowadzenie J. Turowicz, Kraków 1988, s. 96); J.-L. Marion: „Miłość proponuje własną darowiznę, taką darowiznę, w której ofiarodawca [...] ściśle pokrywa się z darem” (*idem, Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1996, s. 80).

²¹ Zasadniczą asymetrię tej relacji postulował, aczkolwiek nie przeprowadził jej dość konsekwentnie, E. Lévinas.

Traktuję więc *separatum* jako dar. Daję to, co pochodzi ode mnie. Najpierw wydawało się być częścią mnie samego, ale okazało się, że tylko przynależy do mnie, a przynależność nie musi. Darowanie nie jest jednak wyzbywaniem się, porzucaniem. Każdy dar ma swoją intencję; właściwie jest nim sama owa intencja. Zakładając jego stosowne wykorzystanie, buduję własną tożsamość. Domniemując, że to, co wcześniej współstanowiło mnie, a później było już tylko moim, funkcjonuje teraz jako nie-moje, współstanowiąc konkretnego Drugiego – nawiązując z nim bezpośrednią więź i jednocześnie sam utwierdzam się względem niego. Zarówno moja, jak i jego tożsamość zyskują w swej dynamice indywidualny wymiar, konstytuując się więź Ja – Ty. Pojmowanie swej dynamicznej tożsamości jako mechanizmu obdarowywania konkretnej osoby stwarza perspektywę samozgłębiania. Dopiero ta perspektywa umożliwia mi wgląd w aksjologiczny rdzeń własnej osoby, a co za tym idzie – umożliwia uzyskanie spójności wszelkich, dotyczących własnej tożsamości zamysłów.

Jak można sądzić, relacja Ja – Ty stanowi podstawę, na której buduje się opozycja Ja – Drugi, ta zaś podstawę opozycji Ja – Inny. Rozważenie tych kwestii musimy jednak odłożyć na inną okazję.

Stanisław Buda

The Other – You – Me

Abstract

This article addresses some of the key questions about personal identity. One of them is the possibility of its changes and their possible scope. The author assumes that the person constitutes his dynamic identity. It is not only the identity of the process of continual rebuilding of one's own subjectivity, but also the identity of the process of its own modification. In this sense, it means not only the modified subjectivity, and not only the modifying individualized regulatory idea of these changes, but above all the general, unchanging, axiological intent that governs these modifications. The last, lasting core of the identity of the person decides that by modifying his identity, he is able to break the limits of his unity. Recognizing that the identity of the person is shaped in its relation to another person, the author does not share the conviction of the original passivity of the subject. The basic assumption of further analysis is summarized as follows: I am as much as myself, as long as I treat my own Innocence as a duty towards a particular Other. The author analyzes the relationships that take place between oneself as another, whichever Other and particular Other.

Keywords: personal identity, subjectivity, self-awareness, self-transcendence, I, you, the Other, duty.

