

Koncepcja tożsamości narracyjnej w perspektywie spotkania z innością – ku etyce bycia pedagogiem

„Kim jest człowiek?” to pytanie, które z racji wszechogarniającej go wiedzy o nim i przez niego wyprodukowanej, wydaje się co najmniej paradoksalnie „nie na miejscu”. W dobie magii nauki człowiek jest dla nas - bez względu na to, jakie towarzyszą temu intencje badaczy - przedmiotem badań. Można powiedzieć, że sam się nim uczynił „w drodze do trwałości” - by odwołać się chociażby do rozważań Zygmunta Bauman o przyczynach istnienia kultury, dookreślmy kultury człowieka Zachodu. Oto bowiem świadomość śmierci uruchomiła w nas działanie ukierunkowane „na trwałość”. Z jednej strony chodzi o nadanie swojemu życiu i temu, co się na nie składa, znaczeń, z drugiej - o trwanie jak gdyby po śmierci, o pozostawienie po sobie jakiegoś śladu. Jak mówi Z. Baumann - są to wysiłki, które człowiek nieustannie podejmuje, bo trwałość, o którą mu chodzi, nie jest stałością. I być może dlatego „wy-tłumaczenie” człowieka przez pryzmat różnych teorii z różnych dziedzin nauki nie ma końca z jednej strony, z drugiej - ciągle jest na nie popyt. Ale jak mówi z kolei Martin Buber - wszędzie tam, gdzie uprzedmiotawia się człowieka, znika on sam jako osoba, a pozostaje tylko jego osłona. Można zaryzykować stwierdzenie, że o ile nie nastrocza nam więcej trudności odpowiedzenie na pytanie: „o wyposażenie” fizyczno- psychiczno- społeczne człowieka, o tyle pytanie „kim jest człowiek, czyli co stanowi o jego człowieczeństwie?” okazuje się pytaniem niewygodnym, bo uświadamiającym nam właśnie nie tyle tymczasowość odpowiedzi na nie, ile konieczność stawiania go sobie. W naszej kulturze i na nie istnieje „pakiet” możliwych odpowiedzi - począwszy od antropologii religijnej, jako elementu każdej doktryny religijnej po antropologię filozoficzną aż do tzw. „gorącej wiedzy”, odwołującej się głównie do doświadczania życia przez człowieka. Ale problematyczność tego pytania polega na tym, że bez względu na możliwość przyjęcia określonych nań odpowiedzi, ma moc „dopadania” człowieka w toku jego życia. Komentując przypadek bohatera „Człowieka bez właściwości” Roberta Musila, Paul Ricoeur pisze: „W tych momentach skrajnego огоłocenia, brak odpowiedzi na pytanie *Kim jestem?* odsyła nie

do nicości, ale do nagości samego pytania”¹. Nie będąc „czymś”, człowiek nie jest również „niczym”. W najgorszym razie, jak mówi Ricoeur, jest tym, „Kto” zadaje pytanie o własną tożsamość, nie znajdując na nie odpowiedzi.

„Kim jest człowiek?” i „Kim ma być?” to pytania, które, choć nie zawsze wprost artykułowane i nie w tym porządku chronologicznym postawione, wpisują się także w obecny i historyczny dyskurs pedagogiczny. Bo czy w centrum rozważań pedagogicznych nie znajduje się człowiek? Dookreślmy - człowiek i jego wychowanie. Można w tym miejscu zaryzykować stwierdzenie, że u podstaw każdorazowej wizji wychowania – o czym przekonuje nas historii myśli pedagogicznej oraz współczesne nurty i kierunki wychowania - leży jakaś wizja człowieka. W tym miejscu rodzi się jednak pewna uwaga, która uzasadnia treść niniejszego tekstu. Przyglądając się np. rynkowi publikacji pedagogicznych, można skonstatować, że „królują” na nim pozycje wszechstronnie omawiające i interpretujące tzw. rzeczywistość pedagogiczną wraz z pozycjami, które można opatrzyć tytułem: „Instrukcja obsługi”. Chcę jedynie przez to powiedzieć o moim wrażeniu - choć i ono poparte jest licznymi głosami wielu badaczy przyglądających się i badających różne aspekty kondycji współczesnego człowieka. Otóż np. przyznaje się pierwszeństwo pytania „Jak mam z kimś pracować?” (pytanie o metodę) przed pytaniem „Kim on jest?”, „Kim ja sam jestem?” „Dlaczego pracować z nim?” (pytanie o sens np. mojego i wspólnego działania). I choć - o czym pisze np. Erich Fromm, Victor Emil Frankl i inni - przede wszystkim dwa pierwsze z nich są pytaniami, z którymi coraz częściej nie może się uporać konkretny człowiek, doświadczając frustracji egzystencjalnej albo włączając w swoje życie liczne mechanizmy obronne w postaci chociażby racjonalizacji postulowanej „dyspozycyjności” a nawet „kreatywności”, wydaje się, że są one „nie w modzie”. „W świetle najbardziej wpływowych nurtów filozofii współczesnej, myślenie, refleksja i wręcz świadomość jako taka („samoobecność” lub „obecność przy sobie”, jak to ujmował Sartre, odróżniająca intencjonalną refleksję od sposobu, w jaki doświadczają siebie świadomość nierefleksyjna) okazują się zjawiskami wtórnymi wobec nieświadomych popędów, stosunków społeczno-ekonomicznych, języka lub po prostu rzeczywistości fizyczno-biologicznej. Akt bezpośredniej refleksji uchodzi dziś na ogół za akt nie tylko nieźródłowy, ale też poznawczo jałowy lub, co gorsza, mający charakter samomistyfikacji przesłaniającej rzeczywistą naturę ludzkiego (i wszelkiego) bytu”². Stawiam, być może niemożliwe w pedagogicznej refleksji, pytanie o tożsamość pedagoga, o to kim jest jako pedagog – o

¹ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, Warszawa 2005, PWN, s. 276.

² M. Kowalska, *Wstęp [w:] op. cit., P. Ricoeur, O sobie..., s. VIII).*

jego kondycję bycia pedagogiem we współczesnym świecie, w którym z kolei modną stała się kategoria Innego. Treść artykułu proponuję traktować, jako streszczenie koncepcji tożsamości narracyjnej w perspektywie spotkania z Innością – ku etyce bycia pedagoga.

O narracyjnym ujęciu tożsamości. Paula Ricoeur'a koncepcja tożsamości narracyjnej. Rozumienie narracyjne jako składnik samozrozumienia

„Tożsamość jest nie tylko czyjąś tożsamością, ale zawsze jest tożsamością dla kogoś”³. Filozof Morris Cohen zapytany kiedyś o to, kim jest, odparł: „A kto pyta?”. Pytam o obraz/obrazy tożsamości pedagoga jako pedagog, a zatem nie bez znaczenia jest moja odpowiedź na dwa pytania: dlaczego i po co pytam? Poniższy tekst jest próbą odpowiedzi na te pytania.

Paul Ricoeur, podejmując próbę zdefiniowania tożsamości osobowej, rozróżnił dwa pojęcia tożsamości, a w zasadzie dwa jej bieguny:

- tożsamość „tego, co jednakowe, takie samo” - „bycie tym samym (łac. idem)
- tożsamość „siebie samego” - „bycie sobą” (łac. ipse)⁴.

Tożsamość idem oznacza jedną i tę samą rzecz w odróżnieniu od wielu rzeczy (tożsamość numeryczna) oraz rzecz taką samą, o identycznych cechach w odróżnieniu od innej, niepodobnej lub podobnej częściowo (tożsamość jakościowa). Pomimo upływu czasu potrafimy identyfikować rzeczy, ale i konkretnego człowieka, wskazując na przynajmniej względnie stałe ich cechy. Po nich rozpoznajemy rzecz lub osobę, jako pozostającą tą samą w rozmaitych okolicznościach jej pojawiania się. Cechy te określają, czym dana rzecz lub osoba jest. Umożliwiają odpowiedź na pytanie „co?” - „Co jest pewnym stałym jądrem - „substratem?” Tożsamość idem jest zawsze problematyczna. Określenie „substratu” jest całkowicie umowne i odsłania ostateczną jego nierozstrzygalność. To z kolei prowadzi Ricoeur'a do „ujawnienia” różnicy między „co” i „kto”. Pyta on o inny możliwy sens tożsamości - tożsamości wyłącznie ludzkiej. Chodzi mu o ukazanie tożsamości człowieka nie tylko jako trwałego jądra przemian, substratu, zbioru trwałych cech, ale o ukazanie tożsamości jako możliwości działania i doznawania. „/.../ tożsamość w sensie ipse nie pociąga za sobą żadnego twierdzenia dotyczącego rzekomo niezmiennego jądra osobowości”⁵.

³ T. Grzegorek [w:] Gałdowa A. (red.), Tożsamość człowieka (Psychologia Osobowości IV), Kraków 2000, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 61

⁴ Porównaj P. Ricoeur, op. cit., O sobie...

⁵ Tamże, s. 8).

Celem, jaki sobie postawił, było znalezienie takiej kategorii, która wypełniałaby istniejącą pomiędzy nimi przestrzeń. Obu tym pojęciom postawił pytanie o trwałość w czasie: „*Na pierwszy rzut oka trwałość w czasie wydaje się związana wyłącznie z tożsamością typu idem /.../. Najpierw wchodzi tu w grę tożsamość numeryczna, kiedy mówimy, że dwa rozpatrywane przedmioty stanowią jedną i tę samą rzecz. Na drugim miejscu znajduje się tożsamość jakościowa, czyli innymi słowy najwyższe podobieństwo, które pozwala na wzajemne zastępowanie*”⁶. Ale biorąc pod uwagę upływ czasu, to właśnie tożsamość jakościowa nie jest taka sama - identyczna - na każdym etapie życia człowieka (i nie tylko na etapie w ujęciu chronologicznym). Dla niego czas jest bowiem czynnikiem odmienności, oddalenia, różnicy. Ricoeur proponuje dwa wzorce (sam je nazywa modułami), które niezależnie od nieuniknionych zmian (a może raczej, przy uprzednim respektowaniu zasady o dynamizmie - zmienności - życia), są formą trwałości w czasie, będącą odpowiedzią na pytanie „Kim ja jestem?”. Owymi wzorcami są charakter i dochowane słowo.

Charakter traktuje jako „zbiór stałych skłonności, za których sprawą jakaś osoba jest rozpoznawalna” przy czym podkreśla, że do „*skłonności wynikających z wyuczonych nawyków powinniśmy dodać zbiór wyuczonych sposobów identyfikacji z wartościami, normami, ideałami, wzorcami, w których określona osoba, lub społeczność, rozpoznaje samą siebie*”⁷. W „O sobie samym jako innym” Ricoeur używa określenia „trwałe dyspozycje”, z którymi wiążą się pojęcie przyzwyczajenia i „nabytych utożsamień”. Przyzwyczajenie dzieli na te, które dopiero nabywamy i na te już nabyte. To drugie, stając się trwałą dyspozycją, stanowi właśnie cechę charakteru w powyższym ujęciu. Tożsamość osoby lub wspólnoty tworzą także takie „utożsamienia” - „utożsamienia” z wartościami, normami, ideałami, wzorami, bohaterami, w których osoba lub wspólnota się rozpoznają. „*/.../ tożsamość charakteru wyraża pewne przyleganie „co? do „kto?”. Charakter to naprawdę „co” pewnego „kto”*”⁸.

Dochowane, czy też dotrzymane słowo (samopodtrzymywanie) - ilustracją tego jest obietnica - jest dowodem stałości własnego ja, nie zakładającej wcale braku zmian w czasie, wiernością w obliczu zmian np. przekonań, upodobań i uczuć. Dochowane słowo wpisuje się tylko w wymiar „kto?”. Ale jak sam podkreśla, czym innym jest trwanie w czasie charakteru, a czym innym trwanie w czasie wierności danemu słowu. „Aby dochowanie danego słowa było sensowne, /.../ wystarczające jest ściśle etyczne

⁶ Ricoeur P., *Filozofia osoby*, Kraków 1992, Wydawnictwo Naukowe PAT, s. 33.

⁷ Tamże, s. 34.

⁸ P. Ricoeur, op. cit., *O sobie...*, s. 203.

uzasadnienie obietnicy, jakie możemy wysnuć z obowiązku ochrony instytucji języka i odwzajemnienia zaufania, pokładanego przez innego w mojej wierności”⁹.

Pomostem łączącym tożsamość idem i ipse - dwóch biegunów tożsamości osobowej - jest tożsamość narracyjna, uwzględniająca wymiar czasowy. Stanowi ona także warunek dla zaistnienia dialektyki pomiędzy tymi dwoma rodzajami tożsamości. Dzięki niej człowiek ma poczucie kontynuacji i bycia tym samym w różnych sytuacjach i w różnym czasie. Narracyjna tożsamość człowieka jest zarazem i ukształtowana, i ciągle się tworząca. Jednoczy ona te kategorie, które często uznawane są za przeciwstawne: tożsamość i różnaitość. Jeżeli przyjmiemy, że w rozważaniach o tożsamości chodzi o „bycie sobą” to - idąc dalej tropem myśli P. Ricoeur’a, który proponuje określenie „sobość”, będące nie tym samym, co „ja” - trzeba uznać, że nie jest ono faktem pierwotnym i podstawowym w istnieniu człowieka. Człowiek jako „sobość”, czy tak jak proponuje M. Kowalska we wstępie do „O sobie samym jako innym” „ten-który-jest-sobą”, nie ujmuje siebie w sposób bezpośredni. Odpowiedzi na pytanie „Kim ja jestem?”, „Co to znaczy być sobą?”, nie przynosi żadna bezpośrednia refleksja. Co najwyżej jest ona czymś wtórnym do tego, w jakich sposobach przejawia się człowiek w świecie, w jakich istnieje „poza sobą” - m.in. w relacjach z innymi. Aby do siebie dotrzeć („powrócić”), człowiek - w ujęciu Ricoeur’a - jest skazany na metodę pośrednią: na analizę i interpretację tego, co, jak i dlaczego mówi, tego, co, jak i dlaczego robi, czyli na analizę i interpretację tego, jak i dlaczego jest. A zatem „sobą” jest ten, kto może działać, zarazem wskazując na siebie (oznaczając siebie) jako sprawcę działania. „Oznaczanie siebie” jest aktem refleksji, która aby miała miejsce, musi być zakorzeniona w faktycznym działaniu lub przynajmniej w zdolności do niego. Ricoeur rozróżnia wiele rodzajów i modalności działania, a wśród nich mówienie, które realizuje się na rozmaite sposoby - można opisywać, opowiadać, nakazywać, ale i rozmawiać, zwracać się do kogoś i odpowiadać. I nie chodzi tylko o językowy wymiar mowy, a raczej o jej wymiar ontologiczno-egzystencjalny, odsyłający człowieka w akcie mówienia do obszaru istnienia z Innym, również samym sobą jako Innym. Jak pisze P. Ricoeur: „/.../ jest bycie sobą zarazem w swej różnicy w stosunku do bycia tym samym i w swym dialektycznym związku z innością”¹⁰.

Na tożsamość z perspektywy narracyjnej można również spojrzeć, uwzględniając w rozważaniach na ten temat rozumienie człowieka jako egzystencji - bytu stojącego się, nie osiagającego raz ostatecznie swojej tożsamości, lecz ciągle ją tworzącego przy

⁹ Tamże, s. 206.

¹⁰ Tamże, s. 503.

uprzednim zobowiązaniu się - podjęciu pierwotnej decyzji (J.P. Sartre, K. Jaspers, G. Marcel).

O dwóch przedzałożeniach rozumienia tożsamości pedagoga w kategorii narracji. Przedzałożenie I - relacja ja - ja sam jako inny wyznacza relację ja - ty jako inny. Przedzałożenie II - relacja ja - ty jako inny jest egzemplifikacją (ale i formą sprawdzianu) relacji ja - ja sam jako inny i relacji ja - inne ty

Ryszard Kapuściński w swoim eseju „Spotkanie z Innym jako wyzwanie XXI wieku” pisze: *„Za wyrwanie ze swojej kultury płaci się wysoką cenę. Dlatego tak ważne jest posiadanie własnej, wyraźnej tożsamości, poczucie siły, wartości i dojrzałości. Tylko wówczas człowiek może śmiało konfrontować się z inną kulturą. W przeciwnym wypadku będzie chować się w swojej kryjówce, bojaźliwie odgradzać od innych. Tym bardziej, że Inny to zwierciadło, w którym się przegląda czy - w którym jestem oglądany, to lustro, które mnie demaskuje i obnaża, a tego wolelibyśmy uniknąć”*¹¹. Nie odwołując się do kategorii Innego w kulturowym ujęciu, jak to czyni R. Kapuściński, Anna Gałdowa - z kolei z psychologicznej perspektywy - podkreśla także znaczenie współzależności tych podstawowych relacji interpersonalnych: „Dojrzałość i trwałość relacji ja - ja sam określa dojrzałość i trwałość relacji ja - inni. Ta druga jest jednak sprawdzianem i obiektywizacją pierwszej, dostarczając jej zarazem przesłanek dla zmian i rozwoju w kierunku dojrzałości”¹².

Dokonując pewnej trawestacji wypowiedzi Josepha Campbella o znaczeniu m.in. mitów jako opowieści o życiu, można powiedzieć, że nie tylko słuchamy historii, aby zrozumieć świat, zasady nim rządzące, aby wprowadzić harmonię między naszym życiem a rzeczywistością, aby „otrzymać” pewną perspektywę, „/.../ w której możesz umieścić wydarzenia ze swojego życia”, ale je jednocześnie opowiadamy, „dając” sobie taką perspektywę¹³. Nasze opowieści - ich fabuła, klimat, bohaterowie, główne problemy i sposoby ich rozwiązania - wiele mogą powiedzieć o nas samych. Ale ich równie ważną funkcją, jak nie najważniejszą, jest funkcja integrująca. Rozumowanie narracyjne, podobnie jak wątek w opowiadaniu, wiąże kolejne wydarzenia życia w logiczny, przyczynowo-skutkowy ciąg, a poprzez to także nadaje im sens, a zarazem prawo do istnienia. W tych opowieściach zawsze też znajduje się Inny – drugi człowiek.

¹¹ R. Kapuściński, *Ten Inny*, Kraków 2006, Wydawnictwo Znak, s. 72.

¹² A. Gałdowa [w:] A. Gałdowa op. cit., *Tożsamość...*, s. 16.

¹³ J. Campbell, *Potęga mitu*, Kraków 2007, Znak, s. 20.

I dla P. Ricoeur'a bycie sobą obejmuje relacje z innymi. I to dopiero poświadczanie siebie w stosunkach z innymi ustanawia „sobość” jako tożsamość jednoczącą wiele rodzajów działań i choć będąc w ciągłym ruchu zakładającym i zmianę, trwającą w czasie. P. Ricoeur wyraźnie podkreśla też, że bycie sobą nie tylko nie wyklucza bycia innym, ale tego wręcz wymaga. Ta inność w pewien sposób zawarta jest w człowieku i właśnie o tyle jest sobą, o ile jest zarazem inny od samego siebie i o ile to, co jest od niego inne, jest zarazem tym, co jego własne. Inność nie ma jakiegoś jednego sensu - ma ich wiele i są one do siebie nieredukowalne - zdaniem P. Ricoeur'a. W tym sensie bycie sobą może się w pełni aktualizować dopiero na poziomie etyki, co zostanie rozwinięte w dalszej części niniejszego tekstu.

Powyższe stanowisko P. Ricoeur'a, osadzone w kontekście przykładowych wypowiedzi na ten temat badacza kultury - R. Kapuścińskiego i psychologa - A. Gałdowej - zarazem stanowi i dla mnie istotne przedzałożenie rozumienia tożsamości pedagoga, a wyrażone w podtytule niniejszego fragmentu. Ponadto ma to i dalsze konsekwencje w postaci analizy związku między etyką i tożsamością. Otóż w proponowanej przeze mnie koncepcji tożsamości narracyjnej pedagoga nie tylko podkreślona zostaje etyka relacji Ja - Ty jako Inny, ale również etyka relacji Ja - Ja sam jako Inny. W tym miejscu wyraźnie chcę odwołać się również do rozważań M. Heideggera, dla którego istnieje stosunek bezpośredniej zależności między byciem sobą - Selbstheit - a sposobem bycia, jakim każdorazowo jesteśmy, na ile jesteśmy bytem, któremu w jego byciu chodzi o własne bycie¹⁴. Dzięki tej zależności między sposobem rozumienia bycia sobą a sposobem bycia sobą w świecie, bycie sobą może zostać umieszczone pośród egzystencjałów - jest kategorią „obecności, bycia jako obecnego”.

Opowieści, jakie budujemy, nie są wiernym odwzorowaniem, odbiciem rzeczywistości, w której jesteśmy i którą doświadczamy. Jest raczej tak, że nasza opowieść jest jakąś jej interpretacją. Podobne idee odnajdujemy w hermeneutyce. Epistemologicznym założeniem jest tutaj twierdzenie, że bezpośrednio poznanie świata nie jest możliwe, obiektywny opis świata nie jest nam dostępny a zatem nie ma możliwości bycia uprzywilejowanym w określaniu rzeczywistości i posiadania tym samym patentu na najlepsze, najtrafniejsze, a nawet może jedyne jej określenie. Wszystko, co wiemy o świecie, wiemy za pośrednictwem naszego doświadczenia. Narzędziem zaś poznawania go jest interpretacja. Nie istnieje „samo życie” bez jego interpretacji, a język, w którym ujęta jest opowieść, zawsze występuje jako nośnik

¹⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, s. 452.

indywidualnego znaczenia. Ponieważ proces poznawania jest i procesem rozumienia, to każda interpretacja - by odwołać się w tym miejscu do określenia używanego przez Martina Heideggera - jest „wypowiedzią”. A zgodnie z zasadą hermeneutyczną, rozumienie jest swoistym ruchem pomiędzy „przedrozumieniem czegoś” a jego „rozumieniem jako coś”. „Rozumienie czegoś jako coś” prowadzi do „wypowiedzi”, w której dopiero sens, będący celem „rozumienia”, konkretyzuje się i wypełnia. „Wypowiedź” jest zawsze interpretacją, ze względu chociażby na fakt istnienia „przedrozumienia”. Martin Heidegger „wypowiedź” określał jako ukazywanie, orzekanie i przekazywanie tego, co było „przyczyną” i „celem” „rozumienia”. Dlatego każda „wypowiedź” jako interpretacja, która utożsamiana jest z samym „rozumieniem”, jest inna. Kategoria INNOŚCI, poprzez którą określa się „wypowiedź”, stanowi jednocześnie jej własną granicę. A jeżeli jest wypowiedzią, to jest aktem i „wytworem” mowy. Ten wątek rozważań zostanie rozszerzony w dalszej części niniejszego tekstu.

W tym miejscu chciałabym zaznaczyć, że mówiąc o relacji Ja - Ty jako Inny i Ja jako Inny dla siebie samego (o czym pisał P. Ricoeur), mówię o takiej relacji, która charakteryzuje się „sprzężeniem zwrotnym”, a narracyjny jej wymiar przybiera zawsze postać interpretacji. Dla M. Heideggera interpretować to rozwinąć rozumienie, mówiąc jako „co” „coś” rozumiemy. Konstruowana opowieść o tożsamości jest też interpretacją: interpretacją relacji Ja - Ja sam jako Inny i Ja - Ty jako Inny. Narracja jest bowiem sposobem, w jaki rozumiemy, czy wręcz - tworzymy życie, nadajemy sens poszczególnym zdarzeniom, porządkujemy doświadczenia, które bez tej formy pozostałyby bezkształtne i bez znaczenia (por. np. badania nad morfologią bajki jako „małego mitu” V.I. Proppa, dla którego istotna była nie sama warstwa słowna tekstu, lecz to, co się za nim kryje, czyli pewna zdolność człowieka do ujmowania zdarzeń – narracja. Ostatecznie sens i jedność bycia sobą - jak również zauważa P. Ricoeur - są kwestią interpretacji, przy czym dopuszczalnych interpretacji jest zawsze więcej niż jedna i często pozostają z sobą w konflikcie¹⁵. Narracja jest tu rozumiana nie tylko w kategoriach wytworu mowy, ale czegoś, co go także umożliwia, skoro jej funkcją jest organizowanie doświadczenia i nadawanie spójności działaniom. Dzięki niej wzajemnie do siebie odnoszą się przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. To dzięki narracji uzyskujemy świadomość zmienności naszego życia, zachowując jednocześnie poczucie własnej tożsamości¹⁶. Zatem to, kim się stałem, kim jestem jest egzemplifikacją mojej

¹⁵ P. Ricoeur za: M. Kowalska, Wstęp [w:] P. Ricoeur, op. Cit., O sobie..., s. XXII.

¹⁶ Np. Mc Adams, [McAdams D.P., Biography, narrative, and lives: An introduction, [w:] Journal of Personality, 1988, 56 (1), s. 1-18.]

narracji. Jej źródłem z kolei jest interpretacja, będąc zarazem jej główną zasadą i „punktem dojścia”.

O podstawowych założeniach traktowania tożsamości pedagoga w kategoriach narracji opowieści o byciu w relacji ja - ja sam jako inny i relacji ja - ty jako inny, będących współzależnymi relacjami (perspektywa hermeneutyczna)

1. Odwołując się m.in. do P. Ricoeur'a, ludzkie życie może być interpretowane jako swoisty tekst - opowieść.
 - 1a. Tożsamość pedagoga może być interpretowana jako tekst - opowieść, która podlega regułom hermeneutycznej interpretacji.
2. Tożsamość pedagoga jest tożsamością narracyjną; jest tożsamością pomiędzy tożsamością idem i ipsem, zarazem konstruując je w akcie mowy pod postacią „wypowiedzi”.
 - 2a. „Wypowiedź” ujęta jako narracja jest interpretacją tego, co ją konstytuuje.
 - 2b. Interpretacja jest zakotwiczona w horyzoncie określonych znaczeń, które nadajemy lub które przyjmujemy (przedzałożenia), dlatego jest możliwych wiele interpretacji, co z kolei chroni przed ostatecznym „zdefiniowaniem” tożsamości (siebie jako) pedagoga przez jedną opowieść.
3. Narracja, czy raczej narracje, są artykułowane w języku symbolu.
 - 3a. Dana wypowiedź - tożsamość pedagoga - odsyła nas do czegoś, co znajduje się „jak gdyby” poza nią, odsyła nas do nadawanych przez niego znaczeń relacji Ja - Ja sam jako Inny i Ja - Ty jako Inny
 - 3b. Relacje te odsyłają nas do symboliki Innego -
4. Jednym z kluczowych pojęć dla hermeneutycznego ujęcia narracji jest pojęcie symbolu, ponieważ interpretację rzeczywistości ujmujemy właśnie w symbole. Podstawową funkcją symbolu jest uobecnienie czegoś lub wskazanie na coś, co jest poza czymś „oczywistym”, naocznym;
5. Horyzont narracji określają - odwołując się do określenia Ricoeura - dwa, zazwyczaj nie artykułowane wprost, pytania - „co?” i „kto?”, czyli pytania „czym jestem?” i „kim jestem?”. Przyjmując w tym miejscu stanowisko hermeneutyczne - postawienie pytania nigdy nie wypływa z jakiejś niewiedzy. W przeciwnym razie nie moglibyśmy postawić pytania, bo nie wiedzielibyśmy o co pytać. Dlatego w

każdym stawianym pytaniu - zwłaszcza typu egzystencjalnego - zawarta jest już jakaś wiedza. W moich rozważaniach o tożsamości narracyjnej pedagoga, udzielając odpowiedzi na pytania „co?” i „kto?”, czyli pytania „czym jest pedagog?” - „co może stanowić o jego względnie trwałym „substracie” i „kim jest?” - „jaka jest jego formacja etyczna?” odwołuję się do koncepcji tożsamości idem i ipse P. Ricoeur. Ponieważ w centrum moich rozważań znajduje się analiza relacji Ja - Ty jako Inny i Ja - Ja sam jako Inny jako medium tworzenia się i wyrażania tożsamości pedagoga, w obszarze tożsamości idem interesuje mnie przede wszystkim jej kulturowy aspekt, a w obszarze tożsamości ipse - etyczny aspekt - etyka bycia (z) sobą, bycia (z) Innym, przy czym „inne” nie sprowadza się tylko do inności innego człowieka. Kategoria inności „/.../ *nie przyłącza się do bycia sobą z zewnątrz, /.../ lecz przynależy do zawartości sensu i do ontologicznej struktury bycia sobą /.../*”¹⁷.

6. Ważność tożsamości pedagoga dla niego samego - wpisująca się w obszar refleksji nad nią i o niej - z jednej strony jest egzemplifikacją uznania ważności tożsamości Innego człowieka, z drugiej – jest jej warunkiem owego uznania. Stanowi etyczne kryterium bycia pedagogiem.

Od bycia w kulturze (tożsamość idem) do kultury w nas (tożsamość ipse) Ku etyczności tożsamości - odsłona I

Za filozofami egzystencjalnymi, takimi jak J.P. Sartre, G. Marcel, K. Jaspers, można powiedzieć, że wysiłki w kierunku określenia swojej tożsamości są „moralną odpowiedzialnością” człowieka wobec siebie samego i innych. „Kim jestem jako pedagog?” to pytanie, które odsyła nas do jednej ze sfer egzystencji człowieka. Poszukiwanie na to pytanie odpowiedzi jest formą „zobowiązania (się)” człowieka do określenia siebie samego przez pryzmat pełnionej roli w obszarze różnych spotkań z drugim człowiekiem. To poszukiwanie można określić w kategoriach wędrówki, czy też podróży po jednej drodze lub wielu jednakowych lub różnych drogach. A mówiąc metaforycznie, każdy z nas wyrusza z jakiegoś miejsca po to, by dotrzeć do jakiegoś innego (lub tego samego) miejsca. W kulturze zachodu podkreśla się przede wszystkim konieczność znalezienia takiej drogi lub dróg, w filozofii buddyjskiej ważne jest samo bycie - być może - na jakiejś drodze. Nie kontynuując w tym miejscu owego wątku, chciałabym jedynie zaznaczyć, że o tożsamości pedagoga, ujętej w kategoriach narracji,

¹⁷ P. Ricoeur, op. cit., O sobie..., s. 528.

mówię jako o ruchu odśrodkowym i dośrodkowym. Chodzi o to, aby zwrócić uwagę na poszukiwanie i odnajdywanie drogi/dróg, ale także na bycie na drodze/drogach. Inaczej mówiąc: z jednej strony jest to proces formowania się tożsamości, z drugiej - jej „ujawnianie się”, czy też bycie jako tożsamości ukształtowanej, i właśnie ze względu na jej narracyjny wymiar - nie zamkniętej. *„Jaka jest zawartość i struktura tożsamości, która wiąże ze sobą przeszłość, teraźniejszość i przyszłość danej osoby, a także zapewnia jej życiu jedność i cel? Czy różne konfiguracje tożsamości mogą być, w oparciu o obserwowalne wzorce zawartości i struktury, pogrupowane w jakieś kategorie? Czy można rozróżniać różne typy tożsamości?”*¹⁸ Te pytania wyznaczają zasadniczy obszar zainteresowań psychologów badających tożsamość narracyjną. Podobne pytania leżą także u podstaw niniejszej koncepcji tożsamości.

Clifford Geertz, współczesny badacz kultury reprezentujący stanowisko relatywizmu opisowego (narracyjnego) w antropologii kultury, uważa, że ludzka myśl symboliczna jest jednolitością. Robin Horton określił ją z kolei jako wspólny mianownik, wokół którego koncentruje się zespół uniwersalnie podzielanych idei bazowych – teorii prymarnych – zdroworozsądkowych, potoczno doświadczalnych¹⁹. Ale z drugiej strony nie możemy zapominać - i tego przede wszystkim doświadczamy – o różnorodności efektów tej myśli w postaci odmiennych kultur i społeczeństw. Zatem to, co jest treścią owych teorii - ich egzemplifikacją - różni kultury od siebie, a nawet poróżnia.

W tym miejscu można również odwołać się do teorii archetypów Carla Gustava Junga i psychologii postjungowskiej²⁰. Jung uważał je za niezmiennie wzorce, zakorzenione w nieświadomości zbiorowej, wspólne wszystkim ludziom. Determinują one pewien sposób myślenia, postrzegania świata, odczucia, reakcje oraz zachowania ludzi. Między owymi strukturami nieświadomości zbiorowej a ludzkim doświadczeniem w ogóle istnieje wzajemne uwarunkowanie. Z jednej strony wielokrotnie powtarzane doświadczenia stanowią źródło i początek praobrazów, z drugiej – archetypy mają fundamentalny wpływ na doświadczenia człowieka. Kiedy niewidzialny archetyp przyjmuje formę widzialną staje się symbolem. To konkretyzacja tego, co niewyraźne i niejasne a język symboli pozwala nam zrozumieć archetypy i uświadomić je sobie. Wszystkie archetypowe motywy stanowią fundament tworzenia, funkcjonowania i

¹⁸ Mc Adams, op. cit., 1983, s. 18.

¹⁹ Za: W. Burszta, Antropologia kultury, Warszawa 1999.

²⁰ K. G. Jung, Archetypy i symbole, Warszawa 1976, Czytelnik.

W. Z. Dudek, A. Pankalla, Psychologia kultury. Doświadczenia graniczne i transkulturowe, Warszawa 2005, Wydawnictwo Psychologii i Kultury ENETEIA.

rozwoju każdej kultury. Są one w niej zarówno manifestowane, jak i interpretowane – każda kultura wyraża w unikalny dla siebie sposób fundamentalne archetypy, jak np. anima i animus, stary mędrzec, wielka matka, jaźń, cień. To, co człowiek spotyka w kulturze, jest treścią pochodną od archetypów. Wskazuje ona na transcendentne wartości, bez których życie każdego człowieka nie uzyskuje sensu. Obok archetypów naturalnych (psychicznych) wyróżniamy właśnie archetypowe symbole kulturowe, które są symbolicznymi i metaforycznymi wytworami psyche i kultury (wyobrażenia) i wyrażają powszechne wzorce kulturowe, względnie autonomiczne wobec psychologii jednostki. Zawierają one treści i znaczenia ukształtowane w długotrwałym procesie tworzenia tradycji i przemian cywilizacyjnych, ale są relatywne w wymiarze czasu i przestrzeni. Archetypowymi symbolami kulturowymi, obok wyżej wymienionych, są np.: wyobrażenie anioła, szatana, demiurga, wampira, role maga, czarownicy, trikстера, króla, kozła ofiarnego, idea zbawiciela, reinkarnacja, piekła, królestwa niebieskiego, życia pozagrobowego.

Po tym wstępie chcę zaproponować cztery - komplementarne ze sobą - „elementy składowe” tożsamości idem pedagoga. Pamiętajmy, że stanowią one horyzont narracji - opowieści o sobie jako pedagogu w relacji z Ty jako Innym i z sobą samym jako Innym:

1. Ja jako bohater opowieści - archetypowy bohater wewnętrzny jako egzemplifikacja archetypowych wartości kulturowych – koncepcja S.C. Person: sierota, męczennik, wojownik, wędrowiec, mag (czarodziej).

W tym miejscu warto przytoczyć główne założenia dotyczące związku archetypów i tworzenia się doświadczenia człowieka. Otóż – na co również wskazuje C.S. Person, archetypy wpływają na:

- uformowanie się specyficznych typów osobowości
- głęboko uwarunkowanych zachowań
- kształtowanie podstawowych faz i etapów życia
- kształtowanie się światopoglądu
- indywidualne preferencje zachowań społecznych
- twórczą aktywność człowieka;

Każdy z w/w bohaterów ujawnia specyficzne cechy zachowań w „teatrze kultury” i właśnie na owe cechy chciałabym zwrócić szczególną uwagę, ponieważ rzutują one na sposób wchodzenia w relacje z innymi ludźmi, jak również traktowanie odgrywanych przez siebie ról w społeczeństwie. Przykład: wędrowiec w filozofii, polityce, wychowaniu podchodzi z nieufnością do rozwiązań tradycyjnych i ortodoksyjnych. Czasami ignoruje

zdanie autorytetów. Podejmuje się różnych ról z własnej woli, a nie z przymusu. Dylematem wędrowca jest napięcie między pragnieniem rozwoju, przełamania barier i ograniczeń a pragnieniem dostosowania się (bycia "w porządku"). Wędrowiec przekonuje się, że można mieć miłość będąc takim, jakim się jest, a nie za odgrywanie roli, której wymaga otoczenie (lub, której wyuczili go rodzice, której wyuczył się w procesie kształcenia). Wojownik jest typowym obrazem bohatera w naszej kulturze. Wyraża on ideę, że sami możemy usuwać problemy i uczynić świat lepszym. Szukając własnej tożsamości, wojownik realizuje swoją wolę. Własny obraz lepszego świata stara się wprowadzić w życie. Mit wojownika wpływa na swoiste elementy kultury i wyraża się w dążeniach do wojny, ale także w sporcie, biznesie, religiach czy teoriach ekonomicznych i wychowawczych (walka klas, konflikt pokoleń itp.). Jeśli wojownik przyswoi sobie opiekuńczość, potrafi walczyć nie tylko za siebie, ale także w interesie innych.

2. Doświadczenia graniczne - ich obecność w umyśle i życiu człowieka. Doświadczenie graniczne nie musi być, jak w psychiatrycznym ujęciu, przeżyciem traumatycznym (jak np. wypadek, czyjaś śmierć) czy też – jak chce A. Maslow, doświadczeniem szczytowym (np. mistycznym, ekstatycznym). Nie musi być też nagłe i jednorazowe, dlatego np. cierpienie i lęk, które trudno określić w kategoriach jednorazowego aktu o stałym natężeniu, zalicza się właśnie do doświadczeń granicznych. Jak mówi Andrzej Pankalla „Gdyby podać kryteria tego doświadczenia, to podstawowym jest podmiotowo, subiektywnie przeżywane złamanie bariery (granicy) psyche – kultura, uczucie przejścia, transgresji, wejścia w obszar nieciągłości, które jednostka obdarza dużym znaczeniem”²¹. Przykłady takich doświadczeń mogą np. dotyczyć relacji ja – osoba znacząca (autorytet), obcowania z wyjątkowym filmem, książką. Mogą być bliskie doświadczeniom ekstremalnym: życie – śmierć, zdrowie – choroba. Doświadczenia graniczne to konfrontacja z sytuacją graniczną, którą w psychologii kultury w ujęciu Zenona W. Dudka określa się mianem inicjacyjnej. Są one zjawiskami, które nadają kształt indywidualnemu ja na tle życia społecznego. Wśród nich wymienia: inicjację seksualną, społeczną, racjonalną, religijną i kulturową. Ze względu na założenie mówiące o wzajemności relacji Ja – Ty jako Inny i Ja – ja sam jako Inny, w których horyzoncie tworzy się tożsamość pedagoga, jak również uwzględniając podstawowy fakt, że owym pedagogiem jest zawsze kobieta lub mężczyzna, analizie można poddać kobiecość i męskość jako doświadczenia graniczne. Patrząc z perspektywy psychologii kultury, nie

²¹ A. Pankalla, W.Z. Dudek, op. cit., s. 149.

jest bez znaczenia, czy terapeutą jest mężczyzna czy kobieta, i w obszarze jakich wzorców płci oni działają. Analogiczne stwierdzenie można sformułować do bycia pedagogiem przez kobietę i mężczyznę. Tym bardziej, że problematyka kobiecości i męskości łączy się z problematyką archetypowych wartości kulturowych.

3. Identyfikacja z wartościami - by móc zrozumieć siebie i dać się innym zrozumieć potrzebne jest „odsłonięcie” świata wartości - czym one są dla człowieka, jakie one są, jak je poznaje (poznał), jak je urzeczywistnia.

4. Przebranie - kulturowo-psychologiczna interpretacja maski z perspektywy „radzenia sobie” z rzeczywistością. By móc zobaczyć nie tylko w jakich rolach człowiek występuje, ale jak je realizuje, jak radzi sobie ze świadomością bycia bytem „niedokończonym” i „niedoskonałym” (K. Jaspers) trzeba zwrócić uwagę na jego „przebranie”. To metaforyczne określenie kryje w sobie również pewne przyjęte teorie związane np. z pełnieniem danej roli - w tym roli pedagoga - w społeczeństwie.

Odwołanie się do pewnych wspólnych elementów kulturowych nie jest przypadkowe. Wychodzę bowiem z założenia - jeżeli relacja Ja - Ty jako Inny sama w sobie jest opowieścią, będącą zawsze procesem rozumienia i interpretacją, to - bez względu na to, jak się potoczy - jest właśnie możliwa ze względu na wspólną ich „podstawę kulturową”.

Natomiast główna linia tematyczna - osnowa, czy też główna oś, która nadaje i wyznacza kierunek ruchu powyższych „elementów” to „intencja działania”. I również w tym miejscu odwołuję się do rozważań P. Ricoeur’a na ten temat. Wychodzę z założenia, że tym, co odróżnia działanie spośród innych zdarzeń, jest właśnie intencja. Do tych działań stosuje się pytanie „dlaczego?”, na które uzyskanie twierdzącej odpowiedzi dostarcza racji - przyczyny działania. W tym sensie pytanie „dlaczego?” rządzi pytaniem „co?”. Pytanie to wraz z pytaniem „dlaczego?” i „kto” tworzą sieć wzajemnych znaczeń w tym sensie, że móc odpowiedzieć na jedno z nich to móc odpowiedzieć na każde inne. Intencje i działanie daje się przypisać sobie samemu i innemu niż sam. Działanie bowiem zależy od sprawcy, choć o wielu z nich mówi się, że są wykonywane niezależnie od woli, mimowolnie. Przymus i niewiedza mają wyraźną wartość usprawiedliwienia, zdjęcia jak gdyby odpowiedzialności za owe czyny. Ale jeśli przyczyna wszelkich czynów tkwi w działającym, to od niego zależy, czy ich dokona, czy też nie. Nawet wówczas, gdy łańcuch intencji gubi się we mgle wpływów wewnętrznych (wyposażenie psychiczne) i zewnętrznych (wyposażenie np. kulturowe). Dlatego sprawcę - by chociażby odwołać się ponownie do rozważań P. Ricoeur’a - czyni się zasadą (arché) jego działań. Mówiąc, że

działanie zależy od jego sprawcy, to stwierdzić zarazem, że znajduje się ono w jego mocy, tego, który zawsze posiada już swoją własną historię będącą jakąś interpretacją siebie samego w świecie. Kategoria „mocy” łączy się z kategorią „wyboru”, a ta z pojęciem „oszacowania moralnego” - wchodzimy zatem w obszar etyki. „Ja mogę” można zatem uznać za sam „początek” przyczynowości - intencji - działania. I chodzi tutaj o posiadaną przez sprawcę pewność, że może coś zrobić, tzn. może wywoływać zmiany w świecie. „Powiedzieć: pewność - to powiedzieć dwie rzeczy. To przede wszystkim, na płaszczyźnie epistemologicznej zwrócić uwagę na /.../ - zjawisko poświadczenia. Jesteśmy pewni pewnością, która nie jest wierzeniem, jakąś doxa, podrzędną wobec wiedzy, że możemy robić zwykłe gesty /.../”²². Ale pierwotny fakt możliwości-robienia czegoś wchodzi także w skład grupy faktów pierwotnych należących do ontologii siebie.

Jeżeli przyjmiemy, że podstawową kategorią pedagogiczną jest wychowanie, to by móc je zrozumieć trzeba najpierw „odszyfrować” jego znaczenie – znaczenie w kulturze, znaczenie dla wychowanka, znaczenie dla wychowawcy – by odwołać się do dwóch głównych jego bohaterów. Pytaniem otwartym - w tym miejscu - jest pytanie: dlaczego wychowanie? Rozpatrując tożsamość idem pedagoga warto zatem przyjrzeć się możliwym intencjom jego działań wyznaczonym perspektywą (perspektywami) odpowiedzi na powyższe pytanie.

„To, co różni ludzi, to nie fakt posiadania tożsamości (każdy człowiek ją posiada), ale to, jaka jest ta tożsamość. /.../ różne tożsamości to po prostu różne zbiory właściwości”²³. Powyższy fragment jest próba odpowiedzi na pytanie o jakim zbiorze właściwości można mówić w odniesieniu do tożsamości pedagoga.

Powyższe rozważania wprowadzają w jeszcze jeden obszar problematyki tożsamości pedagoga. Mówiąc o poczuciu tożsamości podkreśla się jej intrapsychiczny i świadomościowy aspekt. To wykracza poza obszar moich zainteresowań i kompetencji badawczych. Tym bardziej, że niezmiernie trudno jest uchwycić poza sobą w bezpośrednim doświadczeniu czyjeś poczucie tożsamości - „Kiedy ktoś nie wie, kim jest, tzn. nie potrafi wymienić swoich najważniejszych właściwości i nie zna w podstawowym zarysie swojej biografii, powiemy raczej, że ma kłopoty z samowiedzą niż z poczuciem tożsamości /.../”²⁴. Dlatego prowadzenie dywagacji o tożsamości pedagoga, określenie jej typów i „elementów składowych”, czy też właściwości może

²² P. Ricoeur, op. cit., O sobie..., s. 187.

²³ T. Grzegorek [w:] A. Gałdowa, op. cit..., s. 70.

²⁴ Tamże.

tylko ukierunkować na poczucie tożsamości siebie jako pedagoga, ale nigdy nie jest gwarantem na to, że posiadając cały (cały?) pakiet wiedzy na ten temat, ktoś będzie owo poczucie miał. Pozostaje to w gestii każdego z pedagogów. Tym bardziej, że poczucie tożsamości jako jej reprezentacja może ulegać zmianie. Zagadnienie poczucia tożsamości nie zostaje jednak zupełnie pominięte. Bo właśnie ze względu na nie na scenę rozważań o tożsamości wkracza zagadnienie człowieka jako bytu etycznego. Z drugiej strony należy również uwzględnić stanowisko P. Ricoeur'a w kwestii możliwości wielości interpretacji sensu i jedności bycia sobą, ze względu na którą bycie sobą nigdy nie jest dane w sposób pewny. I choć poczucie tożsamości idem wydaje się być bardziej odporne na zwątpienie, o tyle tożsamość ipse może okazać się krucha. Dlatego należy ją ująć w kategoriach etycznych, bo - tak jam sam na to wskazywał, to, co jest kruche, czyni nas odpowiedzialnymi za nie.

Ja - pedagog jako byt tożsamy. Ku etyce tożsamości - odsłona II

„/.../ działania zorganizowane w opowieść ukazują cechy, które dają się opracować tematycznie dopiero w ramach etyki. Inaczej mówiąc, teoria narracyjna stanowi zapośredniczenie między opisem a nakazem dopiero wtedy, gdy poszerzenie obszaru praktycznego i antycypacja aspektów etycznych zawiera się w samej strukturze czynności opowiadania. /.../ nie ma opowieści obojętnej etycznie.”²⁵

Koncepcja tożsamości narracyjnej „wiąże się” z koncepcją człowieka jako bytu etycznego - samoświadomego, będącego źródłem i punktem odniesienia dla wszelkiego rodzaju aktywności człowieka. Być tożsamym versus mieć poczucie tożsamości przybiera postać wartościującą - to pewna wartość i „zaszczyt”. I w tym miejscu obie te kategorie współlistnieją. Bycie w relacji to bycie w doświadczeniu - to bycie w ruchu, a w doświadczeniu dany jest zawsze człowiek, który „jest” - bytuje (wymiar ontologiczny) i który „działa”, czy też „dokonuje czegoś” (wymiar egzystencjalny). Pytanie, które się nasuwa, brzmi:

- ↪ skoro jestem pedagogiem - a jestem nim w relacji z Innym i poprzez nią, to jak mam ją „opowiadać”, czyli
- ↪ jak mam „być” z Innym aby konstytuować i „podtrzymywać” (by użyć sformułowania P. Ricoeur'a) swoją tożsamość pedagoga versus poczucie owej tożsamości?

²⁵ P. Ricoeur, op. cit., O sobie..., s. 191-192.

Etyczny wymiar tożsamości narracyjnej odwołuje nas do takiego rozumienia mowy, która nie tyle wykracza poza warstwę sensu stricte językową, ile stanowi preludium „mówienia”. Emmanuel Lévinas pisze o mówieniu w następujący sposób: „Upřednie wobec znaków, które łączy, upřednie wobec systemów językowych i niuansów semantycznych - będąc przedmową języków - jest bliskością jednego wobec drugiego, zobowiązaniem do zbliżenia, stawaniem się jeden za drugiego, znaczącą siłą znaczenia”²⁶.

Doświadczenie szeroko rozumianej inności wobec „bycia sobą” odsyła nas do etyczności „bycia sobą” w ten sposób, że - traktując „bycie sobą” w kategoriach projektu - odsłania związek między „byciem sobą” a byciem Innym, dialektykę „sobości” w ujęciu P. Ricoeur’a. Jak już wiadomo, być sobą nie oznacza być tym samym. Ricoeur, rozróżniając dwa nieredukowalne sensory tożsamości: tożsamość w sensie idem i tożsamość w sensie ipse, zadaje sobie pytanie: czy i jak „bycie sobą trwa w czasie?” i odpowiada na nie w postaci postulatu etycznego: ten-który-jest-sobą pozostaje sobą w czasie, to znaczy zachowuje tożsamość w różnych następujących po sobie działaniach, dzięki projektowi „zachowania siebie”²⁷. Jest ono sposobem dochowania słowa danego w obietnicy, jest „zobowiązaniem się” i warunkiem trwania tożsamości ipse w czasie. Zobowiązanie to jest zobowiązaniem wobec siebie samego i wobec innego, ale również wobec siebie samego jako Innego. W ten sposób tożsamość ipse jest związana z dialektyką „sobości” i „inności”. Ale stworzyć tożsamość ipse w czasie dokonuje się w opowieści o tej jedności w czasie - jest ona opowiadaniem o sobie, a w istocie rzeczy jest to opowiadanie siebie. Ta opowieść jest podporządkowana - jak pisze P. Ricoeur - „podwójnej zasadzie określania się”. Bliska jest ona hermeneutycznego rozumienia tekstu polegającego na wymianie całości i części. Tożsamość narracyjna to gra podwójnego określania się - poprzez całość w części i poprzez część w całości.

Mówiąc o trwaniu w czasie tożsamości ipse pedagoga – „trwanie etycznej kondycji jego tożsamości” – można odwołać się również do rozważań Sartre’a, Jaspersa, Heideggera czy Marcela na temat bycia wolnym – bycia autentycznym (bycia autentycznego) – i jego warunków, tj. właśnie podjęcia tzw. „pierwotnej decyzji”, czy „pierwotnego wyboru” bycia nim i dotrzymywania zobowiązania wobec siebie samego jako projektu siebie.

Symbolika innego. Ty jako inny dla mnie. Ja jako inny dla siebie

²⁶ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, Warszawa 2000, Fundacja Aletheia, s. 5.

²⁷ Op. cit., M. Kowalska, *Wstęp* [w:] P. Ricoeur, 2005, s. XIX.

„Dopóki pozostajemy w kręgu tożsamości rozumianej jako bycie tym samym, inność innego niż (ten) sam nie stanowi nic oryginalnego: „inny” znajduje się /.../ mimochodem, na liście antonimów „(tego) samego”, obok „przeciwego”, „odrębnego”, „różnego” etc. Sprawa ma się inaczej, jeśli łączymy inność w parę z byciem sobą . /.../ bycie sobą w przypadku siebie samego zakłada inność w stopniu tak głęboko wewnętrznym, że jedno nie daje się pomyśleć bez drugiego”²⁸

Odwołując się do powyższego cytatu, w swoich rozważaniach skoncentruję się przede wszystkim na symbolice Innego, która to symbolika może odsłaniać „znaczące” dla konstytuowania się tożsamości relacji Ja - Inny.

Inny, ujęty jako symbol, wskazuje na coś poza sobą – wskazuje na pewne relacje człowieka z drugim człowiekiem, jak również relacje z samym sobą jako Innym. Mają one charakter indywidualny, wyznaczony uwarunkowaniami np. historycznymi, kulturowymi, jak i uniwersalny, transcendujący wszelkie oddziaływania historyczne czy kulturowe. Ujęcie Innego jako symbolu pewnych relacji – stosunku do Innego - „odsłania” nie tylko „jedno z jego znaczeń”, ale „zespół znaczeń”. W ten sposób tworzy się jego „obraz”, na który składają się różne relacje, jakie zachodzą w ramach spotkania z Nim. Poniżej przedstawiony zostanie możliwy „obraz” Innego w spotkaniu w wymiarze uniwersalnym, „odsłaniający” podstawowe sposoby myślenia o Innym, odczucia Jego i zachowania się wobec Niego. Te same obrazy odnoszą się także do samego siebie. Przy czym nie zakładam, aby stosunek do samego siebie implikował taki sam stosunek do Innego – drugiego człowieka. Wszędzie tam, gdzie człowiek występuje w jakiejś roli, mamy do czynienia z przedstawionym wcześniej jako jednym z elementów tożsamości idem, „przebraniem” – maską. Nie wdaję się tutaj w dyskusję z różnymi stanowiskami psychologicznymi w tej kwestii (np. z zakresu psychologii społecznej, psychologii osobowości). Interesuje mnie przede wszystkim – zgodnie z przyjętym wcześniej stanowiskiem, w którym odwołuję się do m.in. P. Ricoera – odpowiedź na pytanie:

↪ „kim jest Inny dla mnie, jeśli jest tym, który konstytuuje moją tożsamość pedagoga ujętą w kategorii tożsamości narracyjnej?”,

↪ „kim ja sam jestem jako Inny dla siebie samego, jeśli ja jako Inny wyznacza drogę do tożsamości mnie jako pedagoga?” i równie ważne ze względu na charakter spotkania z Innym:

↪ „kim jestem ja dla Innego?”.

²⁸ P. Ricoeur, Op. cit., O sobie..., s. 9.

Poprzez ukazanie możliwych odpowiedzi na te pytania, rodzi się już teraz kolejne pytanie:

☞ „jak mogę być jako Inny dla Innego, czyli

☞ jak mogę opowiadać aby opowieść ta – jak wcześniej już sygnalizowano – miała walor opowieści etycznej?”.

Te pytania wyznaczają kierunek możliwych poszukiwań, opatrzony w tym miejscu tytułem „Ku etyce tożsamości pedagoga”. Ujęcie symboliki Innego w wymiarze uniwersalnym koreluje z powyższym kierunkiem poszukiwań. Mówiąc o etyce bycia z drugim człowiekiem, dla drugiego człowieka i poprzez niego, wychodzę wprawdzie z kręgu rozważań na ten temat obecnych w kulturze zachodu, niemniej jednak uważam, że takie ujęcie symboliki Innego pozwala nie tyle na zniesienie podziałów np. kulturowych, ale na możliwość spojrzenia dalej poza ten obraz, który wyznacza nam obecność w danej kulturze.

Spotykający się ze sobą ludzie są na siebie „zdani”, lecz nie na siebie skazani. Spotkanie z tym lub z innym człowiekiem rodzi się z wyboru – bycie ze sobą nie ma w sobie nic z konieczności, choć niekiedy tak jest traktowane. Wybór ten dotyczy przede wszystkim deklaracji jednego człowieka wobec siebie samego i wobec drugiego. W jaki sposób istniejemy w stosunku do siebie zależy przede wszystkim od tego, jak rozumiemy siebie nawzajem jako będący „naprzeciw siebie” ludzie. Rozumienie Innego jest ważne, ponieważ ujawnia ono „intencję działania”, czyli odpowiedź na pytanie „dlaczego?”. A odpowiedź na to pytanie wyznacza odpowiedź na kolejne pytania: jak działać?”, czyli „jak być w relacji z Innym, jeżeli Inny obchodzi nas w sensie pozytywnym, to znaczy jeżeli nie jest obojętna nam Jego sytuacja a on sam jako właśnie Inny zobowiązuje nas do jego ochrony?” - by odwołać się w tym miejscu chociażby do filozofii Innego E. Lévinasa. Ponadto jest to sytuacja, w której „świadczymy o sobie”, co dla Ricoeur’a znaczy dawać świadectwo własnej tożsamości (w sensie ipse) wobec Innego i wobec siebie samego jako Innego. Wiąże się ono z „zawierzeniem” i zaufaniem. To ja zobowiązuje się do tego, że Innego nie zawiodę i niezależnie od tego, co się stanie, będzie mógł na mnie liczyć, że dotrzymam danego słowa. Taką postawę można nazwać wiernością sobie poprzez wierność wobec Innego. Dlatego Ricoeur pisze: „/.../ wszelkie posuwanie się do przodu mówcy lub sprawcy w kierunku bycia sobą posiada drugą stronę w postaci porównywalnego posuwania się do przodu partnera w jego inności”²⁹. Ta inność jest swoistego rodzaju, ponieważ to w sytuacji „rozmowy” nie zostaje ona

²⁹ Tamże s. 76.

„zniesiona”, lecz „wyniesiona” do rangi wartości samej w sobie. Dlatego sytuacja „rozmowy” ma - z jednej strony, jak pisze Ricoeur - wartość zdarzenia znaczącego dla wzajemnego tworzenia się i podtrzymywania tożsamości jej uczestników. Ale wartość tę ma tylko w tej mierze, w jakiej wraz z mówiącymi podmiotami „/.../” pojawia się ich doświadczenie świata, ich perspektywa postrzegania świata, której nie można zastąpić żadną inną³⁰. Dlatego w przedstawieniu symboliki Innego ukażę te jej znaczenia, które korespondują z powyższymi stanowiskami.

Zgodnie z przyjętym założeniem, że Innego można ująć jako symbol istniejących pomiędzy ludźmi różnych relacji, zaprezentuję w tym miejscu możliwe „odsłony” relacji interpersonalnych (i intrapersonalnych) wynikających z rodzajów rozumienia Innego.

A oto krótka prezentacja symboliki Innego „odsłaniająca” etyczny wymiar relacji ja - Inny.

- I. Inny jako „Drugi - Taki, jak Ja”
- II. Inny jako „Obcy - Nieprzystający do mnie”
- III. Inny jako „Obcy - Tajemnica”
- IV. Inny jako „Obcy - Nieznany”
- V. Inny jako wartość
 - V a. Inny jako wartość in concreto
 - V b. Inny jako wartość sama w sobie
 - V c. Inny jako byt uprzywilejowany ze względu na realizację wartości

I. Inny jako „Drugi - Taki, jak Ja”

Mając prymarny szacunek do siebie samego jako bytu istniejącego w świecie kultury Ty jako Inny nie jesteś różny ode mnie, lecz tak jak ja zawieszony jesteś w „sieci znaczeń”, które sam tkasz - jak za M. Weberem mówi o kulturze C. Geertz - by odnaleźć swoje w nich miejsce, by nadać (albo odkryć) swemu życiu sens - by uzasadnić swoją rację bycia, jak by z kolei określił to Z. Baumann. A zatem, człowiek - Ty i ja - bez względu na miejsce i czas, w którym przyszło nam żyć, żyje zawsze w „świecie sztucznym” wyznaczonym przez myślenie symboliczne - w świecie kultury, której jest kontemplatorem, konserwatorem i twórcą. Ludzka myśl symboliczna jest jednolitością, ale spotykamy się z różnorodnością efektów tej myśli w postaci chociażby odmiennych kultur i społeczeństw - o czym pisał współczesny badacz kultury reprezentujący stanowisko relatywizmu opisowego (narracyjnego) w antropologii kultury - C. Geertz. Ujęcie Innego jako Drugiego - takiego, jak ja odsłania pewną wspólną nam bazę

³⁰ (Ricoeur, 2005, s. 83).

doświadczeń, które mogą przybrać różną postać, ale co do istoty swej nie różnicującą nas w obszarze ontologicznym. Można powiedzieć, że ostateczne źródło - przyczyna i zasada naszego istnienia w świecie - arche - nie tyle nas łączy, co nie różnicuje.

II. Inny jako „Obcy - Nieprzystający do mnie”

Odwołując się tutaj chociażby do stanowiska J.P. Sartre'a, warto zauważyć, że spotykając drugiego człowieka spotykam się z Jego doświadczeniem, które choć dzieje się np. w tej samej przestrzeni i czasie, w tej samej kulturze, to jednak nie jest moim doświadczeniem - nie mogę zamienić się na jego doświadczenie, nie mogę „wejść w nie”, ponieważ nie mogę opuścić samego siebie. Jest ono tylko Jemu dostępne w tym sensie, że jest tylko przez Niego samego przeżywane. Nie mogę przeżyć Twojego doświadczenia, to powoduje o pozytywnej nieprzystawalności Ciebie do mnie, o niemożności zamiany naszych egzystencji. Twoja egzystencja jest tylko Twoją własnością - jest Twoją „sobością”, tak jak moja jest moją „sobością”. Inność, o której tutaj mowa wskazuje na status prywatności własnych egzystencji i jej nienaruszalności.

III. Inny jako „Obcy - Tajemnica”

K. Jaspers powiedział: „człowiek jest czymś więcej, niż wie o sobie” i może właśnie to, co człowieka zaskakuje o drugim człowieku (ale i o sobie samym), to o czym nie wiedział wcześniej, czego nawet nie przeczuwał powoduje, że drugi (on sam) jest „Obcym - Tajemnicą”³¹. Inny jako Tajemnica wciąż się wymyka drugiemu człowiekowi, gdy chce w Niego wejrzeć i poznać i zrozumieć. Jako byt, który jest w ruchu i który sam siebie może „zaskoczyć” - bytem (przynajmniej potencjalnie) nie mogącym ostatecznie określić się przed samym sobą, czyli bytem nie mogącym raz na zawsze zamknąć się w jakiegoś pojęciu - może nas intrygować i - jako właśnie Tajemnica - pociągać ku sobie.

IV. Inny jako „Obcy - Nieznany”

Różnorodność efektów myśli symbolicznej obecnych jako różnorodne sposoby życia - różnorodne kultury - zakłada zarazem ich wielość. Ile jesteśmy w stanie poznać? Poza tym ta swoista niewiedza o sposobie życia drugiego człowieka przyczynia się do mojego „zatrzymania się” i zwrócenia na niego mojej uwagi. To zaciekawienie nim samym wynikające z mojej nieobojętności na to, co jawi mi się jako coś odmiennego od tego, co już znam, od tego, czego sam doświadczam, co jest dla mnie jakąś „swojskością”. Zyski ze spotkania np. z Innym jako nosicielem „innej” kultury (nawet w obrębie wspólnej nam kultury) „rozłożone są” po obu stronach - po Jego i po mojej. Chodzi bowiem o uczynienie „ludzi” z innej kultury i ich działań znaczącymi, o

odkrywanie nowych potencjałów i możliwości przeżywania życia, ale także o odkrywanie „własnej” kultury - dostrzeżenie sensów i znaczeń wewnątrz „własnej” kultury. Dostrzeżenie relatywnego charakteru „własnej” kultury pozwala ochronić jej inność, jak również inność kultury „innej” niż moja.

Ujęcie Innego jako Obcego w powyższych odsłonach ujawnia jego pozytywny aspekt. To, co „obce” pozostaje bowiem poza sferą własności. Nie przynależy do mnie. Inny pozostaje poza sferą możliwego władania nim. Każda zaś próba „zawłaszczania”, podjęta chociażby z chęci zniesienia w sobie uczucia niepokoju i zagrożenia, które rodzi się pod wpływem spotkania z „obcością” lub z chęci uczynienia jej przewidywalną w działaniach „swojskością”, godzi w inność Innego. Godzi we mnie samego jako Innego.

V. Inny jako Wartość

V a. Inny jako wartość in concreto

V b. Inny jako wartość sama w sobie

V c. Inny jako byt uprzywilejowany ze względu na realizację wartości

Inność drugiego człowieka może objawiać się nam również poprzez „dzieła”, które on tworzy - czy szerzej poprzez jego działanie. Jest on wówczas Inny dla mnie nie tylko „dzięki” swoim np. talentom, umiejętnościom, możliwościom, lub według nas ich braku lub „sprzeniewierzeniom się nim, ale jest on przede wszystkim Inny „jakoś”. Zazwyczaj patrzymy na Innego i „odgradzamy” go od siebie - w sensie pozytywnym lub negatywnym, a to, co pozwala nam tak uczynić sprawia nasze wartościowanie jego dzieł (działania) - a w istocie rzeczy jego samego, którego wartość ujawnia się poprzez dzieła (działanie). Jest on dla nas wartością in concreto, ponieważ jest urzeczywistnieniem jakiejś wartości - nazwijmy ją w tym miejscu - obiektywnej. Jego dzieło (działanie) jest dla nas wartościowe - określa nam jego jakość. Jego wartość stanowi dla nas o jego inności.

Kiedy spotykam się z drugim człowiekiem, z Innym bytem, choć takim jak ja, nie tyle „intryguje” mnie jego inność, ile on sam jako wartość sama w sobie. Wartość, którą przyjmuję bez żadnych supozycji i jej uzasadnień (w przeciwieństwie np. do patrzenie na niego jako na wartość in concreto). Ale dlaczego mnie „intryguje?”. Wynika to z samej natury wartości. Człowiek, stojąc naprzeciw drugiego ulega jego „mocy magnetycznej” - zostaje przez niego „pociągnięty ku sobie”. Tym, co może nas przyciągnąć do siebie jest ujawniająca się w jakimś „prześwicie” jego doskonałość. Nie jest to doskonałość w pełni urzeczywistniona (wówczas przedstawiałaby się nam jako wartość in concreto), ale przede wszystkim doskonałość potencjalna. W tym sensie to, co dzieje się między mną a

drugim człowiekiem - czy też, co może się dziać - wymaga od nas uruchomienia jakiejś (być może wrodzonej) wrażliwości na drugiego. Ale oprócz owej "mocy magnetycznej" drugi człowiek jako wartość jest zupełnie bezsilny. Jako wartość sama w sobie ma charakter aprioryczny i istnieje w sposób obiektywny, niezależny od istnienia siebie jako wartości in concreto. Samo istnienie drugiego jako wartości nie determinuje jeszcze "urzeczywistnienia" go jako takiej wartości dla innego człowieka. Musi ona w jakimś sensie sama się o to upomnieć. Musi też zostać posłyszana przez nas samych, a zatem musi do nas "przemówić". Stąd drugi jako wartość jest tym, co ku sobie pociąga ze względu na jakąś potencjalną doskonałość, zarazem "apelując do nas" o jej "urzeczywistnienie". O ile inny, jako wartość sama w sobie, samą swoją obecnością może "poruszyć" w drugim człowieku jego na siebie wrażliwość, o tyle "poczucie się", czy też "zobowiązanie się" wobec niego jako wartości, wyrażające się w woli i działaniu mającym na celu jej urzeczywistnienie, nie jest w żaden sposób od niego zależne. I jak o tym wypowiada się jeden z przedstawicieli fenomenologicznej koncepcji wartości N. Hartmann, wola jest wolna wobec wartości nie jest przymuszona, by postępować za moralnym domaganiem się ich. W tym kontekście rozważań jawi się także nasze ukierunkowanie na Innego i wynikające z niego działanie, które można określić w kategoriach odpowiedzialności jako otwartości na Innego i troski w ujęciu Heideggera, czy nieobojętności na Innego Lévinasa.

Spotykając Innego, spotykamy jego rzeczywistość wartości i sensów, w którym on żyje i które uzasadniają dane w doświadczeniu cele i zadania, jakie przed sobą w życiu stawia, jego marzenia i tęsknoty, wybory, jakich w życiu dokonuje, które zdradzają np. powody jego lęku, poczucia winy, poczucia skrzywdzenia, poczucia niemożności zmiany swojego losu, czy też powody dumy, zadowolenia, radości. W tym kontekście rozważań Inny ujmowany może być również jako nosiciel i realizator wartości a jego świat wartości jest czymś, co istnieje poza tym, który go spotyka. Jest „faktem” rzeczywistym, pewnym wypełnionym wartościami „naczyniem”, które by móc je poznać i zrozumieć trzeba „zajrzeć” do niego od wewnątrz. Nie ulega jednak wątpliwości, że poprzez Innego mamy kontakt ze światem wartości - reprezentowanym przez Innego człowieka jako wyróżnionego bytu do odczuwania, poznawania, odczytywania (rozumienia) i urzeczywistniania wartości.

Symbolika Innego, przedstawiona powyżej, stanowi dla mnie możliwy horyzont - perspektywę, w której zakotwiczone jest pytanie o to, jak być z Innym by nie znosić Jego inności, lecz ją wzmacniać. „Zachowanie siebie” - dotrzymanie słowa - to taki sposób

działania, że Inny może na mnie „liczyć” - Ty jako Inny i Ja jako Inny. Pojęcie odpowiedzialności łączy dwa znaczenia: liczyć na..., być obliczalnym w... Łączy je, dodając do nich zasadę odpowiedzi na pytanie „Gdzie jesteś?”, postawione przez innego, który mnie wzywa. Ukazanie się to ukazanie swojej twarzy - jakby powiedział E. Lévinas - którą można przyrównać do „zachowania siebie” - tożsamości siebie. Ale „zachowanie siebie” nie jest tym samym, co posiadanie siebie, ponieważ - jak za E. Lévinasem, G. Marcellem mówi i P. Ricoeur - ono samo nie jest tym, co ważne. Chodzi bowiem o dialektykę posiadania i wyzucia z własności.

Również ja sam jako pedagog w różnych „opowieściach” spotykam się z sobą jako z Innym. Pytaniem otwartym staje się pytanie, jak siebie samego określam mianem Innego? Jeśli za P. Ricoeur'em – siebie samego jako Innego będziemy traktować w kategoriach etycznych, to w tym miejscu na plan pierwszy wysuwa się rozumienie siebie – Innego jako Projektu. Można tutaj chociażby odwołać się do rozważań na ten temat egzystencjalistów, którzy podkreślali konieczność „rzucania” siebie jako Projektu przed samym sobą. Chodzi tutaj o potraktowanie swojej tożsamości bycia pedagogiem nie jako czegoś „danego”, ale „zadanego”.

Powyższe rozważania o tożsamości narracyjnej pedagoga prowadzą do obszaru zagadnień, który można opatrzyć tytułem *„O etycznej egzemplifikacji symboliki innego, czyli o podstawach etyki relacji ja - ty jako inny oraz relacji ja - ja sam jako inny, czyli o zachowaniu i wzmacnianiu „inności”*. Mogą one stanowić treść kolejnego artykułu.