

ISBN 97883-242-1157-9

Michał Warchala

Autentyczność i nowoczesność

universitas

© Copyright by Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków

TAiWPN UNIVERSITAS

Projekt okładki i stron tytułowych
Ewa Gray

www.universitas.com.pl

Michał Warchał

Autentyczność i nowoczesność

Figury autentyczności

I

Autentyczność to obsesja epoki nowoczesnej. Obsesja z pewnością nie jedyna, ale w każdym razie jedna z najważniejszych. Lionel Trilling, autor najlepszej jak dotąd książki poświęconej autentyczności, zauważył, że pojęcie to stało się częścią swego rodzaju „moralnego slangu”, którym posługujemy się na co dzień.¹ Ma swoje miejsce w psychologicznych poradnikach i w przemyśle reklamowym. „Bądź sobą, wybierz Pepsi” – tego typu slogany świadczą o wysokiej wartości, jaką przypisuje się owemu „byciu sobą”, cokolwiek by ono nie znaczyło.

Autentyczność jako pewien moralny postulat mieści w sobie całą tradycyjną problematykę rzeczywistości i pozoru. Tęsk-

¹ Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge 1972, s. 93.

nocie za „autentycznym istnieniem” towarzyszy stały lęk przed nieautentycznością, udawaniem, sztucznością i kojarzącą się z nimi manipulacją. Ogromna popularność i status kulturowości przyznawany takim filmom jak *Matrix* doskonale obrazuje owe lęki, manifestujące się nie tylko w potocznej świadomości, ale i na poziomie uczonej refleksji. Boimy się, że nasza egzystencja i nasza rzeczywistość jest tylko pozorem, przedstawieniem, za którego kulisami czają się manipulujące siły, współczesne wcielenie Kartezjańskiego złego demona. Dla Kartezjusza jedyną ucieczką przed złym demonem było zawierzenie Bogu, który stawał się gwarantem realności tego, co nas otacza. W epoce post-oświeceniowej taki fundament nie wydaje się już wystarczająco trwałe i rzeczywistość okazuje się pustką: *Welcome to the desert of the real*, mówi jeden z bohaterów *Matrixa*. Pozytywne pragnienie autentyczności i lęk przed jej przeciwnieństwem wykorzystuje (paradoksalnie) telewizja, medium najczęściej dziś oskarżane o utrwalanie wszechwładzy *simulacrum*. Telewizyjny voyeryzm *reality shows* nie jest niczym innym niż eksploatowaniem pragnienia widowni, by ujrzeć autentyczne, nieskrępowane publicznymi konwencjami zachowania, nawet jeśli miałyby to być jedynie „autentyczność” obrzydliwości, strachu bądź upokorzenia. Fenomen popularności tych widowisk nie jest jedynie objawem zmęczenia schematyczną i repetytywną z konieczności filmowo-telewizyjną fikcją czy chęcią poszukiwania coraz mocniejszych wrażeń za wszelką cenę (mocnych wrażeń nie brakuje bądź co bądź w każdym wydaniu telewizyjnych wiadomości, gdzie relacjonuje się krwawe wojny i katastrofy). Wyraża pragnienie ujżenia, „jaki kto naprawdę jest” w sytuacjach, gdy zapośredniczająca zasłona fikcyjności zostaje zerwana. Czy jednak bohaterowie *Big Brothera* zachowują się „naturalnie”, okazują „autentyczne” emocje, czy też grają świadomości obecności kamery? Gdzie przebiega granica między autentycznym zachowaniem, autentycznym okazywaniem emocji a udawaniem, grą i fikcją?

Zwykły widz, o ile nasuwają mu się tego typu refleksje, nie znajduje się w dużo gorszej sytuacji od badacza, który pragnie precyzyjnie określić znaczenie autentyczności. Mnogość kon-

tekstów, w jakich pojęcie to funkcjonuje, sprawia, że samo zidentyfikowanie autentyczności (nie mówiąc już o w miarę precyzyjnej definicji) w języku filozofii czy psychologii nastęrcza niemałych trudności. Sytuacji nie ułatwi porzucenie kontekstu medialnego, zdemaskowanie go, uznanie za *ex definitione* sztuczny, manipulatorski, generujący jedynie iluzję. Gdy zajmujemy się sytuacjami, które można obserwować bezpośrednio na co dzień, trudność pojawi się na nowo. Autentyczność jest tu równie trudna do określenia jak przeciwstawna jej „sztuczność”, udawanie czy pozór. Skomplikowane i w znacznej mierze bezskuteczne wysiłki Johna Austina mające na celu wyznaczenie definicyjnej granicy między tym, co „udawane”, i tym, co „autentyczne” czy „rzeczywiste”, są dobrym świadectwem tego stanu rzeczy.² W analizowanym przez Austina kontekście zachowań jako ekspresji uczuć granice między jednym a drugim pozostają płynne. Czy kiedy robię groźną minę i tupię nogą w podłogę, to jestem rozgniewany czy tylko gram, udaję gniew? Jakie zewnętrzne oznaki pozwalałyby odróżnić „rzeczywistą” (Austin woli nie używać terminu „autentyczną”, ale chodzi tu w gruncie rzeczy o to samo) emocję od jej udawania? Wszelkie kryteria i rozróżnienia w tej materii okazują się zbyt sztywne w obliczu chaotyczności potocznych intuicji i potocznych użycy języka.

Rozczarowanie czeka również tego, kto w poszukiwaniu definicji sięgnie po specjalistyczne leksykony i encyklopedie filozofii. W fundamentalnej wielotomowej *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, równie obszernej amerykańskiej *Encyclopedia of Philosophy* wydawnictwa Macmillan czy w niemieckim *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*³ pojęcie autentyczności w ogóle nie figuruje. Więcej szczęścia będzie miał czytelnik francuskiego *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* André Lalande’a⁴, włoskiej *Enciclopedia Filosofica* oraz pol-

² John L. Austin, *Udawanie*, w: *idem, Mówienie i poznawanie*, przeł. B. Chwedeńczuk, PWN, Warszawa 1993, s. 335–358.

³ Kösel Verlag, München 1973.

⁴ PUF, Paris 1960.

skiego *Słownika terminów i pojęć filozoficznych* Antoniego Podsiada.⁵ *Vocabulaire* wymienia trzy znaczenia autentyczności: historyczne, prawnicze – oba dotyczą autentyczności w sensie autorstwa czegoś (dokumentów, świadectw) – oraz trzecie, najbardziej nas tu interesujące: autentyczny to „uprawniony, pierwotny, szczery, zgodny ze swą postacią, zasługujący na nazwę, którą otrzymuje”. Znaczenie to określone jest jako „literackie” i opatrzone charakterystyczną krytyczną adnotacją, która nie zaleca jego używania ze względu na „niejednoznaczny” charakter. Włoskie i polskie hasła poza podaniem zbliżonej definicji autentyczności jako szczerości, braku obłudy i zgodności z samym sobą wskazują przede wszystkim na użytek czyniony z tego pojęcia przez różne odcienie egzystencjalizmu.

II

Faktycznie autentyczność najczęściej bywa kojarzona właśnie z egzystencjalizmem. Wstępne rozważania na temat autentyczności nie mogą zatem obyć się bez nawiązania do dwóch najważniejszych jego przedstawicieli, Heideggera i Sartre’a. Obaj traktują autentyczność jako coś fundamentalnego, choć opisują ją w odmienny sposób. Heidegger w *Byciu i czasie* wpisuje autentyczność, *Eigentlichkeit*, w samo centrum egzystencji *Dasein*. To ostatnie egzystuje autentycznie, „właściwie” (*eigentlich*), o ile jest otwarte na wymiar bycia. Otwarcie, czyli poszukiwanie sensu bycia, stanowi warunek *sine qua non* autentycznej egzystencji. Autentyczność jest zatem równoznaczna z wyjściem poza wąskie ramy monadycznego *cogito* ku czemuś, co go przekracza i stanowi jego fundament. W praktyce oznacza to zdolność doświadczenia lęku, poprzez który bycie się odsłania, a zwłaszcza umiejętność zmierzenia się z faktem śmierci bez

⁵ Pax, Warszawa 2000.

uciekania od bycia-w-świecie. Określanie *Eigentlichkeit* za pomocą takich terminów jak otwarcie czy tym bardziej „troska” (*Sorge*) wskazuje, że dla Heideggera autentyczność jest tożsama z moralnym wymiarem istnienia. Wszystkie nakazy etyczne są wtórne wobec bycia i nadbudowane na egzystencjalne troski. Heidegger określa autentyczność w sposób pozytywny jako fundamentalną aprioryczną cechę konstytucji *Dasein*, jednak w logice *Bycia i czasu* jako równie fundamentalna jawi się dyspozycja ku nieautentyczności, ku „zapomnieniu o byciu”. W pewnym momencie Heidegger uznaje nawet te dwie cechy za „nieodróżnialne” na poziomie ontologicznym. Nieautentyczność jako zapomnienie o byciu, ucieczka od bycia-ku-śmierci manifestuje się jako rozpuszczenie *Dasein* w fałszywie rozumianym byciu z innymi, które Heidegger dość jednoznacznie kojarzy ze sferą potocznych opinii. Ta sfera określana jako bezosobowe „się” (*Man*) nie jest jednak czymś tylko zewnętrznym wobec *Dasein* – opinia publiczna jest tylko jej ontyczną manifestacją. Tak naprawdę „się jest egzystencjałem i jako źródłowy fenomen należy do pozytywnego ukonstytuowania *Dasein*”⁶. Wkrótce relacja między autentycznością i nieautentycznością staje się relacją między tym, co zasłanianie, a tym, co zasłaniające – choć z ontologicznego punktu widzenia „się” i autentyczne istnienie są równie pierwotne, to jednak fenomenologiczna obserwacja ukazuje autentyczność jako możliwość przedarcia się *Dasein* przez zasłoną oddzielającą je od samego siebie, od źródłowego otwarcia na bycie. Autentyczność w jej ontycznej relacji do „się” opisywana jest z pomocą metafory maski: „Gdy [*Dasein*] na własny sposób odkrywa świat i przybliża go sobie, gdy otwiera samemu sobie swe właściwe bycie, to owo odkrywanie «świata» i otwieranie *Dasein* następuje zawsze jako usuwanie zakryć i zaciemnień, jako kruszenie masek (...)”. *Eigentlichkeit* jako bycie sobą *Dasein* okazuje się ostatecznie modyfikacją „się”, wydobyciem tego, co skrywane pod maską: „Właściwe bycie Sobą nie opie-

⁶ Martin Heidegger, *Bycie i czas*, § 27, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 183.

ra się na jakimś odciętym od Się stanie wyjątkowym podmiotu, lecz jest pewną egzystencyjną modyfikacją Się jako istotowego egzystencjału.”⁷

Również dla Sartre’a autentyczność jest czymś fundamentalnym, choć odrzuca on sporą część Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej i charakterystycznych dla niej rozróżnień (byt – bycie, ontyczne – ontologiczne), wychodząc od bardziej tradycyjnego stanowiska fenomenologicznego. Postulat autentyczności sprowadza się do akceptacji trwania indywidualnej świadomości określanej przez Sartre’a jako byt-dla-siebie w konfrontacji z nieodróżnicowaną i pozbawioną sensu masą bytu-w-sobie, która ją otacza. Świadomość jednostki tworzy w owej masie metafizyczną „szczelinę”, szczelinę nicości, która stwarza miejsce dla interpretacji i sensu. Nicość jest równoznaczna z wolnością. Synonimem nieautentyczności jest natomiast coś, co Sartre w *Bycie i nicości* określa mianem „złej wiary”. Jest ona fenomenem bardziej jeszcze fundamentalnym i uniwersalnym niż Heideggerowskie *Man*. Możliwość złej wiary i zarazem jej uniwersalność wynika z samej konstytucji świadomości jako sfery nicości. Świadomość jako byt-dla-siebie nigdy nie może po prostu „być czymś”, zawsze jest czymś, równocześnie tym nie będąc. Proste bycie czymś, prosta tożsamość przysługuje jedynie bytowi-w-sobie. Natomiast w przypadku jednostki ludzkiej to, czym ona jest, zawsze stanowi, jak określa to Sartre, jedynie pewną „reprezentację” – „Jestem tym tylko na sposób *bycia tym, czym nie jestem*.”⁸ Zła wiara polega, z grubsza rzecz biorąc, na usunięciu z pola widzenia tej permanentnej dwuznaczności, na zastosowaniu do bytu-dla-siebie świadomości zasady prostej tożsamości obowiązującej w przypadku bytu-w-sobie. To rodzaj oszustwa, którego jednostka dokonuje na samej sobie, uznając, że jest tym, czym „tak naprawdę” nie jest. Zaporą dla złej wiary nie może być postulat szczerości, który Sartre poddaje szczegółowej krytycznej analizie. Szczerość rozumiana właśnie jako za-

⁷ Oba cytaty *ibidem*, s. 184–185.

⁸ Por. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 2001 (1943), s. 95.

mierzenie „bycia tym, czym się jest”, stanowi bowiem znakomity przykład egzystencjalnego projektu, w którym zła wiara tkwi od samego początku i który zostaje przez nią zniszczony niczym jabłko przez tkwiącego w nim robaka. Autentyczność musi być projektem znacznie bardziej radykalnym, wyjściem poza krąg złudzeń wspieranych przez szczerość, zaakceptowaniem własnej nicości jako jedynej cechy przysługującej podmiotowi.⁹

Losy filozoficznego pojęcia autentyczności wypracowanego przez egzystencjalistów są ściśle związane z losami podmiotowości w dyskursie filozoficznym. *Eigentlichkeit* wraz ze „zwrotem” filozofii Heideggera zdaje się odchodzić w przeszłość tak jak i cała problematyka jednostkowego *Dasein* ustępująca miejsca pojęciom losu, *Geschick*, czy pozajednostkowego „wydarzania”, *Ereignis*. Satre’owska filozofia bytu i nicości schodzi ze sceny wraz ze „zwrotem semiotycznym”¹⁰, ofensywą strukturalizmu i post-strukturalizmu, które, nawiązując do późnego Heideggera, wieszczą śmierć podmiotu i „śmierć człowieka”. Czy zatem autentyczność i refleksja nad nią jest tylko elementem przebrzmiałego już dyskursu, Foucaultowskim „śladem na piasku” zmytym przez kolejną falę? Autentyczność taka, jak ją rozumieli wczesny Heidegger czy Sartre operujący bardzo tradycyjnym mimo wszystko filozoficznym idiomem, z pewnością należy do przeszłości. Projekty jej ratowania, godzenia filozofii podmiotu *à la* Husserl z radykalną krytyką inspirowaną poglądami Nietzschego – podejmowane na przykład przez Paula Ricoeura w jego *Soi-même comme un autre* – wydają się mimo wszystko anachroniczne.¹¹ Skrzyżowanie tradycyjnie uj-

⁹ *Ibidem*, s. 105, przypis.

¹⁰ Celowo używam tu tego określenia zapożyczonego od Vincenta Descombes’a zamiast utartego terminu „postmodernizm”. W kontekście autentyczności wydaje mi się ono lepiej odzwierciedlać rzeczywistą treść rewizji tradycji filozoficznej, której dokonali Lacan, Derrida, Deleuze czy de Man. Por. Vincent Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej 1933–78*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Spacja, Warszawa 1996, s. 93 i nast.

¹¹ Paul Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chęłstowski, PWN, Warszawa 2003. Por. zwłaszcza *Przedmowę*, w której Ricoeur przedstawia „kompromisowy” charakter własnego projektu.

owanej problematyki tożsamości i różnicy z analityczną filozofią języka daje jedynie poczucie wyczerpania pewnego filozoficznego idiomu. Na stawiane przez dekonstrukcję pytania o fikcję i jej relację wobec podmiotowej narracji autobiograficznej, pytania kluczowe dla problemu autentyczności, narracyjna filozofia Ricoeura odpowiada kompromisową ideą, zgodnie z którą jednostkowa tożsamość „byłaby (...) miejscem skrzyżowania historii i fikcji”¹². Rzecz w tym jednak, że fikcja nie daje się zamknąć w obrębie jednego z członów alternatywy, nie jest tylko użytecznym formalnym dodatkiem umożliwiającym przejrzyste uporządkowanie biograficznych „faktów”. Fikcja może kształtować to, co nazywamy „historią”, a wtedy samo pojęcie historii staje się problematyczne. „Twarzy” nie można już odróżnić od „maski”. Narratywizm Ricoeura mimo wprowadzania użytecznych modyfikacji tradycyjnej terminologii (tożsamość *idem* – tożsamość *ipse*) z chwilą osiągnięcia pewnego poziomu analizy może udzielać jedynie wymijających odpowiedzi będących świadectwem jego bezsilności. Dla poszukiwania odpowiedzi na pytanie o autentyczność potrzeba innego języka i innych źródeł inspiracji.

III

Paradoksalnie refleksję nad autentycznością umożliwia właśnie zrozumienie i docenienie „zwrotu semiotycznego”, wpływających zeń nurtów post-strukturalizmu i dekonstrukcji, ich osiągnięć i ograniczeń. Oba one są świadectwem pewnego stadium wyczerpania języka filozofii, w którym rozpoczyna się jego zasadnicza rewizja. W tym przypadku przybrała ona postać namysłu nad „językowym” i retorycznym charakterem owego języka, o których filozofowie często zapominali. „Językowość”

¹² *Ibidem*, s. 190, przypis – ta kompromisowa idea została przez Ricoeura pierwotnie sformułowana w trzecim tomie książki *Temps et récit*.

i retoryczność oznacza tu pewną samodzielność i nieprzejrzystość, wewnętrzne zapętlenie, w którym mechanizmy metafory, metonimii, poetyckie tropy, symbole, alegorie same w sobie zaczynają mieć istotne znaczenie dla „treści”. To zerwanie z iluzją przejrzystego języka zbliżającego do prawdy. Nieprzypadkowo źródłem rewizyjnego impulsu były dziedziny takie jak językoznawstwo czy psychoanaliza badające zjawisko języka w rozmaitych kontekstach. Semiotyczna rewizja na gruncie filozofii eksperymentuje z językiem, bawi się tekstem, testuje jego możliwości, wykrywa aporie, które on generuje, a które zawsze (świadomie czy nieświadomie) starano się ukrywać. Lacanowski *bricolage* nawiązujący formą do „poszatowanego” języka psychotyków, Derridiańska dekonstrukcja przypominająca chwilami dziecięce zabawy słowami, wreszcie rozmaite wizje języka–maszyny bądź tekstu–maszyny pracującego to na niskich, to na wysokich obrotach – wszystko to można potraktować jako ludyczny gwałt na języku i tekście filozofii, dzięki któremu wychodzi na jaw ich bliskie pokrewieństwo z tym, co filozofia niemal od zawsze traktowała z pewnego rodzaju wyższością i co starała się zawsze podporządkować, wmontować we własny system znaczeń poprzez opisanie we własnym, „wyższym” idiomie: z fikcją, poetycką wizją, wyobraźnią. Filozoficzne rozszerezenia do „prawdy” zostają zdemaskowane jako jeden z gatunków fikcyjnej opowieści, jako system tropów, niekiedy wręcz jako świadectwo działania specyficznej logiki znaku i „pisma”. Powtarzane i interpretowane w nieskończoność *dictum* Nietzschego o prawdzie jako „ruchomej armii metafor” ma wskazywać, że jedynym bezspornym faktem jest stwarzanie dyskursu, odnoszącego się już tylko do siebie samego i w tym samoodniesieniu stwarzającego iluzję „zewnątrznej” referencji.

Ta rewizyjna siła semiotycznego zwrotu kryje w sobie zarazem istotną słabość. „Poza-tekst nie istnieje”, zauważa Derrida – *signifiant* dzierżący zawsze swój „prymat nad *signifié*” jest demiurgiem odpowiedzialnym za wszelkie zjawiska w intelektualnej historii, tradycji, stwarzający od początku i modyfikujący to, co wydaje się indywidualnym wkładem jednostkowym. Jednostkowość jest przezeń od początku zarażona powtarzal-

nością i wtórnością, która zgodnie z Freudowskimi intuicjami oznacza śmierć. Wszelki tekst, zauważa z kolei Paul de Man, jest w ostatecznej instancji zawsze przypowieścią o sobie samym. „Autentyczność” może więc stanowić albo trop, element mniej lub bardziej „nasyconego” systemu tropologicznego, albo może odnosić się do owej nieprzejrzyistości i zapętlenia, „przewrotności i obłędu”, które ucieleśnia dyskurs.¹³ Wizja to, jak się zdaje, nazbyt jednostronna, płodny impuls rewizyjny uległ w niej zdogmatyzowaniu, zadowalając się konstatacją o absolutnej władzy tekstu czy języka, który reprodukuje sam siebie *ad infinitum*. Dogmatyzm semiotyczny dorównuje dogmatyzmowi niegdysiejszej filozofii, daleko mu do samoświadomej „mądrości”. Poza jego polem widzenia pozostaje cała sfera lęków oraz wątpliwości dotyczących możliwości „autentycznego” spełnienia. Te ostatnie są świadectwem indywidualistycznej wrażliwości zakładającej, że to, co dopiero się pojawia, choć zawsze nosi na sobie piętno wtórności, zawsze zarazem stwarza przynajmniej możliwość jakiegoś nowego początku. Ta kreatywność powtórzenia jest „kłamstwem” wobec przeszłości, w której „wszystko już było” i w której powtórzenie jest czymś pierwotnym retroaktywnie wytwarzającym wszelkie „początki”. Dekonstrukcja traktuje to „kłamstwo” jako kolejny zaprogramowany z góry element gry dyskursu z samym sobą, jako aporię, w której raz jeszcze zostaje potwierdzona jego samowystarczalność. Jednak to „kłamstwo” można równie dobrze traktować jako moment egzystencjalny, zakłócenie niezaprogramowane, moment rzeczywistego napięcia wytwarzającego przestrzeń dla czegoś, co nowe i oryginalne.¹⁴ Nowość jest krucha – zawsze wisi nad nią groź-

¹³ Por. Paul de Man, *Pojęcie ironii*, przeł. A. Przybysławski, w: *idem, Ideologia estetyczna*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 276 – cytowane określenie pochodzi od Friedricha Schlegla, którego rozprawę *O niezrozumiałości* de Man analizuje w tym tekście.

¹⁴ To dwojake rozumienie „kłamstwa” w przypadku Paula de Mana i Harolda Blooma jest elementem bardziej fundamentalnego sporu wokół natury twórczości, retoryki i tropów poetyckich. Spór to o tyle istotny dla naszego przedsięwzięcia, że obaj jego uczestnicy dystansują się na swój sposób od tradycyjnego języka filozoficznego, obaj czerpią z tego samego Nietzscheańskiego źródła,

ba kapitulacji i utraty własnego przyczółka – niemniej sama jej możliwość nie ulega wątpliwości.

Tu właśnie, w tym napięciu między wszechwładzą autoteleologicznego dyskursu a podważającą tę wszechwładzę możliwością nowego początku, mieści się problem autentyczności. Rewizja semiotyczna, zwracając się ku kompleksowi języka-tekstu-dyskursu, uniemożliwia naiwne rozumienie autentyczności zakorzenione w tradycyjnej post-kratezjańskiej filozofii podmiotu zakładającej samoprzejrzystość języka filozoficznego dokładającego kolejne elementy do „historii idei” będącej zawsze historią rozwoju uniwersalnego sensu, o której Husserl pisał w swym *Kryzysie nauk europejskich*, ostatnim chyba dziele z dziedziny tak rozumianej filozofii. By móc ująć i opisać autentyczność rozumianą nie-naiwnie, konieczna jest refleksja, która, uwzględniając uwikłanie człowieka w język i struktury komunikacji, nie usunie zarazem z pola widzenia problematyki antropologicznej. Taki typ refleksji reprezentuje na przykład Hans Blumenberg piszący w duchu bliskim Nietzschemu o naturalnej „metaforyczności” kondycji ludzkiej. Retoryka, tropy, metafora okazują się tu niezbędnym narzędziem, dzięki któremu czło-

dochodząc jednak do całkiem odmiennych konkluzji. Ten spór, jeśli przyjrzeć mu się bliżej, obrazuje również interesujący fakt, że semiotyczny dogmatyzm zadziwiająco łatwo wchodzi w tradycyjne koleiny filozoficznego dyskursu. De Man przyjmuje założenie o zasadniczo poznawczym charakterze tropu, dzięki czemu może następnie (wzorem Nietzschego) demaskować uroszczenia języka do referencyjności, wskazując na „kłamliwy” charakter metafory i wszelkiej figuratywności. W „retorycznej analizie” de Mana referencja okazuje się (jak u wielu innych przedstawicieli „zwrotu semiotycznego”) wtórnym wytworem systemu znaczących. Dla Blooma twórczość ma charakter agoniczny – jest ścieraniem się indywiduum z przemożną siłą tradycji zakodowanej w języku. „Kłamstwo”, jakim jest trop, nie świadczy o potędze języka, ale stanowi świadectwo zmagania indywidualnej woli, sprawdzian siły jednostki, która usiłuje wywalczyć dla siebie miejsce w obrębie tradycji. Szerzej na temat tych dwóch wizji twórczości por. Agata Bielik-Robson, *Duch powierzchni. Romantyczna rewizja i filozofia*, Universitas, Kraków 2004 (zwłaszcza rozdział V, s. 327 i nast.) oraz Adam Lipszyc, *Międzyludzie. Koncepcja podmiotowości w pismach Harolda Blooma*, Universitas, Kraków 2005.

wiek, niejako „oszukując” nieprzyjazne mu przyrodnicze otoczenie, może utrwalić swoją w nim obecność. Opisuując siebie i swoje otoczenie za pomocą metafor tworzących z kolei struktury dyskursu i komunikacji człowiek nadrabia brak, z którym pozostawia go przyroda, brak instynktu umożliwiającego płynne poruszanie się w świecie. Egzystencja ludzka pozostaje tym samym zawsze niepewna i prowizoryczna, skazana na niepewność i uwikłana w fikcyjność metafor i tropów, której daleko do filozoficznej pewności. Filozofia, dyskurs uprzywilejowany, dążący do absolutnej pewności „racji dostatecznej”, zapoznaje ten zasadniczo prowizoryczny charakter bytowania, przyznając retoryce status „fałszu” i „fikcji”. Tymczasem na ową „fikcję”, argumentuje Blumenberg, jesteśmy skazani, kształtuje ona to, co nazywamy „tożsamością”. Solidna substancjalność tego terminu obrazuje właśnie subtelne „oszustwo”, dzięki któremu człowiek może zachować swoje istnienie. „Substancjalizm tożsamości uległ zburzeniu; tożsamość trzeba realizować, staje się ona rodzajem dokonania, a jego *pendant* stanowi patologia tożsamości. Tematem antropologii jest już tylko «natura ludzka», która nigdy «naturą» nie była i nigdy nie będzie. Że występuje w stroju alegorycznym – jako zwierzę i jako maszyna, jako nawarstwianie się i jako strumień świadomości, w opozycji do Boga i we współzawodnictwie z Bogiem – nie usprawiedliwia oczekiwania, że u kresu wszelkich religii i wszelkich moralistyk ukaże się nam bez osłonek. Człowiek pojmuje siebie tylko za pośrednictwem tego, czym nie jest. Nie tylko jego sytuacja, lecz zgoła jego konstytucja jest potencjalnie metaforyczna.”¹⁵ Namysł nad autentycznością, nad „byciem sobą”, musi uwzględniać ten kontekst metaforycznej kondycji człowieka. Autentyczność mieści się w płynnym obszarze, gdzie negatywność fikcji nabiera charakteru egzystencjalnego, nie jest tylko pozorem, który będzie można odrzucić w następnym ogniwie dialektycznego łańcucha

¹⁵ Hans Blumenberg, *O aktualności retoryki w wymiarze antropologicznym*, w: *idem, Rzeczywistości, w których żyjemy*, przeł. W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 1997, s. 128.

i musi być traktowana z należąą powagą. Nawet, jeśli nie stoi za nią żadna „racja dostateczna” pozwalająca przyznać jej status jednoznacznej „prawdy”.

Niniejsza praca stawia sobie za zadanie podjęcie tego rodzaju wysiłku refleksji nad autentycznością. Zgadając się z krytyką, jakiej Theodor Adorno poddał egzystencjalistyczny „żargon autentyczności”, świadomie rezygnujemy z pójścia tropem Heideggera czy Sartre’a.¹⁶ Pragniemy posłużyć się językiem po Shelleyowsku „bardziej subtelnym”, uwzględniającym napięcie, w które uwikłana jest autentyczność. Adorno słusznie pokazuje, że przy pozorach zaabsorbowania „konkretnością” widocznych w samym sposobie mówienia o nim, *Dasein* pozostaje martwą, niemal scholastyczną abstrakcją. Manifestowana wielokrotnie pogarda Heideggera dla psychologii odzwierciedla w istocie próbę ominięcia subtelności związanych z autentycznością – rzeczywistej natury emocji, zahamowań czy lęku, z którym Heideggerowski *Angst* nie ma wiele wspólnego. Próbując zawłaszczyć dla siebie poetycki idiom Hölderlina, Heidegger wykoślawia go i podporządkowuje obcym mu całkowicie intencjom. Język *Eigentlichkeit*, co wykazała także nasza fragmentaryczna lektura *Bycia i czasu*, jest w gruncie rzeczy wtórny wobec, sięgającej głębiej w historię, aż do Rousseau i romantyzmu, metaforyki maski i twarzy, teatru i życia.

Subtelniejszy język mówienia o autentyczności musi przede wszystkim sięgnąć do owych głębszych źródeł. Z tego wynika z kolei jego polimorficzny charakter. W refleksji nad autentycznością tradycyjna filozofia i jej idiom tracą swój uprzywilejowany status naczelnego języka opisu na rzecz innych typów: fikcyjnej narracji, jej interpretacji w teorii literatury i krytyce literackiej, psychoanalizy itp. Rewizja semiotyczna rozbiła w znacznej mierze prymat tradycyjnie rozumianej filozofii, jednak zarazem skazała autentyczność na byt czysto iluzoryczny.

¹⁶ Por. Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1967, zwł. s. 79 i nast.

Naszym celem zaś jest wyrwanie autentyczności z objęć apodyktycznego dyskursu tradycyjnej filozofii, ale i jednocześnie pokazanie, że jest ona tym, o co chodzi w literaturze, we wszelkiej twórczości, w fakcie zaistnienia fikcji, której służy język rozumiany szeroko jako zbiór znaczących. Wiersz czy psychoanalityczna historia przypadku będzie tu bardziej istotna niż filozoficzny system kategorii, przy czym nie chodzi o redukcję jednego do drugiego, traktowanie odmiennych typów narracji jako *exemplum* potwierdzającego bądź nie jakąś aprioryczną filozoficzną tezę. Specyficzny charakter fikcji, napięcia wewnątrz narracji, problem fantazji i symbolizacji, kwestia tego, co „przedstawione”, pewne ściśle psychologiczne aspekty tworzenia (emocje, zahamowania, lęki) – wszystko to staje się częścią refleksji nad autentycznością. Psychoanalityczne pojęcia nerwicy i psychozy mogą okazać się bardziej przydatne przy śledzeniu losów autentyczności niż tradycyjne podziały i schematy dotyczące historii myśli europejskiej.

Autentyczność jako problem i postulat moralny jest u swych początków ściśle związana ze specyficznym rodzajem nowoczesnej autobiografii, której przykładem są *Wyznania* Jana Jakuba Rousseau czy *Preludium* Williama Wordswortha. Poszukiwanie autentyczności to w równym stopniu poszukiwanie języka i stylu, który idealnie odzwierciedlałby „ja”. Poprzez opis przeżyć, związanych z nimi „stanów duszy” modyfikowanych przez kolejne warstwy wspomnień może dojść do głosu „ja” traktowane jako zarazem *summa* doświadczeń i nienaruszalny substrat kolejnych figur i metamorfoz.

Ta nowoczesna forma literackiej autobiografii stanowi, rzecz jasna, tylko jedną z postaci procesu eksploracji „autentycznego ja”. Zawarty w niej element odsłaniania, demaskacji, przechodzącej niekiedy w swoisty ekshibicjonizm, stał się podstawowym narzędziem psychoanalizy, warunkiem powodzenia proponowanej przez nią procedury terapeutycznej. Punktem wyjścia jest w niej przedarcie się przez najbardziej zewnętrzną warstwę „fałszywego tekstu” świadomości, co umożliwia dotarcie do „myśli”, poprzez którą dopiero można próbować rekonstruować nieświadome pragnienie przenikające np. do jawnej

treści snu. Nieświadomość jako taka nigdy się tu nie „odsłania” – jej „epifania” jest zawsze negatywna, stanowi bardziej motor pracy marzenia sennego niż ukryty tekst, który można by zdekodować. Nieświadomość w postaci pragnienia realizuje się wewnątrz fantazmatów i przedstawień ograniczonych barierami mechanizmów obronnych. Wraz z nader heretycką hermeneutyką Freuda odchodzimy bardzo daleko od sentymentalnych marzeń Rousseau o przejrzystości „ja” i jego niezapśredniczonym, introspekcyjnym objawieniu. Psychoanaliza pozostaje jednak dzieckiem rewolucji, która uczyniła aktualnym marzenie o najsztubniejszym, niemal „prywatnym” języku, prywatnym wszechświecie symboli, wewnątrz którego może nastąpić uprzywilejowany moment epifanii „autentycznego ja”. Realizacja takiego zamierzenia skażona jest nieuchronnym napięciem, które czyni z niej coś zbliżonego do pogoni za cieniem. Freud określił marzenia senne mianem „prywatnej mitologii”. Przywodzi ona na myśl projekt „nowej mitologii” rozwinięty przez Friedricha Schlegla – nowa mitologia to właśnie wzorzec języka na tyle subtelny, by wyrazić syntezę wymiaru uniwersalnego i jednostkowego. Analogicznej syntezy dokonuje Freud. W jego przypadku staje się ona kluczem do eksploracji psychiki i fundamentem nowej antropologii, która stanowi szczytowy moment poszukiwań jakże charakterystycznych dla naszej epoki.

IV

Już z tego, co zostało dotąd powiedziane, łatwo się zorientować, jak bardzo „wielobarwnym” pojęciem jest autentyczność. Pierwszym zadaniem subtelniejszej analizy byłoby nakreślenie swego rodzaju mapy związków znaczeniowych, w jakich autentyczność występuje. Na mapie tej mogłyby się znaleźć trzy podstawowe ośrodki znaczenia. Po pierwsze, „natura” i „naturalność” odnoszące się do jednego z najważniejszych mitów nowoczesności, mitu „człowieka naturalnego”, istoty pierwotnej,

spontanicznej i nieskrępowanej, którą można odkryć w każdym z nas, o ile odrzuci się wszystkie kolejne warstwy sztucznej „cywilizacji”. Po drugie, „szczerłość” traktowana często jako równoważnik autentyczności, będąca jednak czymś odrębnym, a nawet (jak wskazują przywoływane wcześniej analizy Sartre’a) przeciwnym autentyzacji. Po trzecie wreszcie, „niepowtarzalność”, „jedyność”, „własny charakter” jednostkowej egzystencji, przeciwstawiana zwykle uniformizującemu wpływowi społecznych relacji.

Te obszary znaczenia w pewnej mierze nakładają się na siebie. „Szczerłość” ma bliski związek z „naturalnością”, a ta z kolei kojarzona jest często ze „spontanicznością” – gdyby zaryzykować sformułowanie ich wspólnego mianownika, można by powiedzieć, że chodzi tu o autentyczność jako *principium individuationis*. Wewnątrz każdego obszaru autentyczność bywa często określona przez negację – autentyczne jest to, co nie jest sztucznością, zakłamaniem, udawaniem, fałszem, obłudą itd. Sztuczność czy stwarzanie pozorów to zasłanianie, niszczenie bezpośredniości, utrudnianie dostępu do tego, co indywidualne. Za wroga autentyczności bywa zwykle uznawana zbiorowość, która narzuca sztuczne konwencje podporządkowane zewnętrznym, obcym jednostce celom, wplątuje jednostkę w oszukańczą grę masek, w której traci się „samego siebie”. Czym (albo kim) jednak jestem „ja sam”? I jakie warunki muszę spełnić, bym mógł powiedzieć, że „jestem sobą”?

Nowożytna filozofia udzielała na to pytanie odpowiedzi, przedstawiając kolejne wersje Kartezjańskiego *cogito*, Locke’owskiej *tabula rasa*, Kantowskiego podmiotu transcendentalnego. W tę tradycję wpisują się, przy całej swej oryginalności, Heideggerowskie *Dasein*, Sartre’owska filozofia świadomości-jako-nicości, a nawet syntezy Ricoeura. Nowoczesna kultura autentyczności, jak nazywa ją Charles Taylor¹⁷, nie traktuje jednak tych odpowiedzi jako obowiązujących. Są one dla niej nazbyt

¹⁷ Por. jego książkę *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Znak, Kraków 1996, s. 18 i nast.

suche i „bezosobowe”, nawet jeśli skądinąd wywierają na nią podskórny wpływ, nawet jeśli zawłaszcza ona pewne wchodzące w ich skład kategorie. Kultura autentyczności jest dzieckiem Oświecenia i nie proponuje prostego regresu wobec oświeceniowego *Ausgang*. „Zwrot ku wewnętrżności” (by posłużyć się raz jeszcze określeniem Charlesa Taylora¹⁸), stopniowy demontaż dawnej kosmologii wpisującej jednostkę w mityczne bądź religijne ramy sensu, którego dokonuje nowożytność, znajduje w kulturze autentyczności swoje ukoronowanie. Jednak zamiast surowego i abstrakcyjnego oświeceniowego podmiotu, „ja” stającego naprzeciw uprzedmiotowionej natury w centrum uwagi, stawia ona osobowość, która ma być „miejszem” realizacji postulatu autentyczności.

Bez pojęcia osobowości trudno sobie wyobrazić duchowy pejzaż nowoczesności. Osobowość to właściwy wyraz naszego „ja”, tego, czym jesteśmy. Osobowość jest przedmiotem troski i kultu, skarbem, który łatwo można utracić i który w związku z tym należy za wszelką cenę chronić i rozwijać. Osobowość jest właściwym nośnikiem autentyczności, obszarem, w którym autentyczność nabiera właściwych kształtów i dzięki swoistej estetyzacji staje się czymś uchwytym. Estetyzacja w naturalny sposób odsyła do sztuki i literatury jako procesów twórczych, które w kulturze autentyczności stają się wzorcem kształtowania osobowości i zarazem zwierciadłem, w którym autentyczność może się odbijać. Kultura nowoczesności jest, jak zauważa Harold Bloom, kulturą *par excellence* literacką. Oznacza to, że wraz ze zmierzchem dawnej, poza-językowej, symbolicznej składni rządzącej jednostka otrzymuje możliwość uformowania własnego idiomu, „subtelniejszego języka”, jak określa go Shelley, w którym może dokonać „zapisu” samej siebie. W tym kontekście pojawiają się od razu dwa bardzo ściśle związane ze sobą pytania. Po pierwsze, czy ów język i zapis adekwatnie sym-

¹⁸ Por. Charles Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekł. zbiorowy pod red. T. Gadacza, wstęp A. Bielik-Robson, PWN, Warszawa, s. 212 i nast.

bolizuje moje pragnienia, sekretne poruszenia duszy, czy zatem jest autentyczny i po drugie, czy rzeczywiście jest „subtelniejszy” od innych, czy zagwarantuje mi niepowtarzalność. Pytania rodzą niepewność i lęk, estetyczna autokreacja jest daleka od triumfalizmu. Czy to, co w ten sposób tworzymy, nie jest tylko zinternalizowanym obrazem nas samych narzucanym przez innych, słabym odbiciem przytłaczającej konwencji? I czy jakoś wybija się na tle przeszłości, czy tylko powtarza to, co już było? *Born originals, we die copies* – zauważa melancholijnie Arthur Young u progu epoki nowoczesnej. Ta aforystyczna uwaga odzwierciedla lęk i napięcie charakterystyczne dla nowoczesnego ideału autentycznej osobowości.

Osobowość traktowana jako unikalny zapis pełni cech podmiotowych to w pewnym sensie zaprzeczenie „osoby”, *personae* w jej pierwotnym znaczeniu. Osobowość to coś, co tkwi u podstaw wszystkich ról, w jakie wcielamy się na co dzień; jest ich substratem, warunkiem ich umiejętnego odgrywania i zarazem czymś, co zawsze powinno przebijać spod „publicznej” maski.¹⁹ Osobowość tkwi „wewnątrz”, ale jest nieustannie prezentowana na „zewnątrz”, w relacjach z innymi – wszak podstawowym wyznacznikiem kondycji ludzkiej jest bycie wśród innych. Jaki wpływ zewnętrzna prezentacja wywiera na wewnątrz? Czy to ostatnie w toku ciągłych prezentacji może zachować „autentyczny” charakter?

To kolejny element napięcia, który w szczególny sposób uwidacznia się w najbardziej chyba popularnej i efektownej koncepcji posługującej się metaforą teatru, czyli koncepcji „prezentacji ja” Ervinga Goffmana.²⁰ Jeśli wyjdziemy poza warstwę czysto empirycznego opisu, poza zawarte w książce błyskotliwe studia przypadków, okaże się, że Goffman ma ogromny problem

¹⁹ Pojęcie osobowości jako „substratu” ról pojawia się u Helmutha Plessnera – por. *Przyczynek do antropologii aktora*, przeł. M. Łukasiewicz, w: *idem, Pytanie o conditio humana*, PIW, Warszawa 1988, s. 209.

²⁰ Erving Goffman, *Presentation of Self in Everyday Life*, przekład polski: *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. i P. Spiewakowie, wstęp J. Szacki, KR, Warszawa 2000.

ze skonceptualizowaniem tego, czym jest *self* i „rzeczywistość”, a czym „gra” i „rola”. Powraca opisywana przez Austina kwestia rozróżnień: jak wytyczyć granice między udawaniem, odgrywaniem a rzeczywistością i czym jest owa „rzeczywistość”? Wprowadzane rozróżnienia (na prezentacje „szczerze” i „nieuczciwie”, na „osobę” i „postać”, na „scenę” i „kulisy”) tylko powiększają zamieszanie. W końcu Goffman zmuszony jest prosić czytelnika, by nie traktował metafory teatru zbyt poważnie...²¹ Spod czysto metodologicznych dywagacji zdaje się wyzierać pewien niepokój. Tacy krytycy Goffmana, jak Alasdair MacIntyre, wskazują, że w jego koncepcji podmiotowość ulega zanikowi, rozpłaszcza się w wielobarwności kolejnych scen i ról, zredukowana do roli „wieszaka” dla kolejnych „kostiumów”.²² Ta krytyka nie jest chyba do końca sprawiedliwa. Goffman pragnie w istocie zachować odrębny względem ról charakter „ja”, choć niezliczone przykłady zachowań komentowane w jego książce skłaniają do wręcz przeciwnego wniosku. Ta osobliwa sprzeczność odpowiedzialna za niejasność i chwiejność jego teoretycznych konkluzji bierze się z chęci wyrażenia w języku, który wytyczył nie-naruszalną granicę między wewnątrz i zewnątrz, obserwacji wskazujących na to, iż gra czy maska są na tyle wszechobecne, że odróżnienie ich od „prawdy” i „rzeczywistości” jest właściwie niemożliwe.

Jerzy Szacki, zastanawiając się we wstępie do polskiego wydania *Presentation of Self* nad fenomenem popularności Goffmana, zwraca uwagę, że jej przyczyną nie może być sam koncept „teatralności”. Wszak metafora teatru była obecna niemal od zawsze w kulturze Zachodu – pojawiają się tu przykłady Szekspira, Rousseau oraz kilku wpływowych teoretyków „roli społecznej”. Stwierdzenie to, niewątpliwie trafne w odniesieniu do samego Goffmana, zawiera jednak pewne pomieszanie pojęć. Istnieje fundamentalna różnica między Szekspirowskim „świat jest teatrem, aktorami ludzie” a gniewnymi diatrybami

²¹ *Ibidem*, s. 278–279.

²² Por. Alasdair MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, przeł. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996, s. 76–77.

Rousseau i późniejszymi teoriami. Zwracają na to uwagę Lionel Trilling i Richard Sennett, podkreślając rozziw między nowoczesną osobowością a „osobą” czy „postacią” należącą do przednowoczesnego *theatrum mundi*. W tej tradycji, do której należy Szekspir, brak gniewnego protestu tak charakterystycznego dla Rousseau czy owego skrywanego niepokoju, który ujawnia Goffman. Dla Szekspirowskiego dramatu najważniejsze jest pojęcie szczerości (*sincerity*), które ma zasadniczo „publiczny” charakter. Szczerość to „wierność samemu sobie”, ale „samemu sobie” oznacza tu „swemu publicznemu wizerunkowi”, temu, jak wyglądam wobec innych. „Szczerość, zauważa Trilling, to unikanie fałszywości wobec kogokolwiek poprzez bycie w zgodzie z własnym ja”²³, przy czym owo „ja” jest konsekwencją działań podejmowanych w przestrzeni publicznej, a zatem „rolą” (choć nie w Goffmanowskim sensie tego słowa) odgrywaną wobec otaczającej publiczności. Ideał *sincerity* jest z samej swej istoty ideałem „społecznym” – jego narodziny zbiegają się w czasie z narodzinami społeczeństwa jako autonomicznej przestrzeni spotkania.

W porównaniu z tym język epoki post-oświeceniowej, język „rozbity” i pozbawiony odniesienia do stałego wszechświata symboli jest coraz bardziej nacechowany czymś, co Richard Sennett określa mianem *self-absorption* i co sam w pewnym stopniu utożsamia z wprowadzonym do społeczno-politycznych analiz przez Christophera Lascha pojęciem narcyzmu.²⁴ Dla jednostki zaabsorbowanej sobą zewnętrżność staje się podejrzana, fałszywa; jednostka chroni się do wewnątrz, gdzie tkwi ukryta jej „istota”, osobowość, dla której „zewnętrzne” zachowanie jest jedynie kostiumem, mającym sprawiać określone wrażenie. Między wnętrzem i zewnątrzem istnieje dystans, właściwa tożsamość, to, „kim jestem”, kryje się zawsze wewnątrz. Zewnątrz

²³ Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity*, op. cit., s. 5.

²⁴ Por. Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, s. 4 i nast.; Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*, Norton, New York 1979.

służy skrywaniu i zarazem (zawsze niedoskonałemu) odsłanianiu tego, co ukryte.

Analizy Sennetta poruszające się w kręgu problematyki komunikacji społecznej zmierzają do pokazania, że owo narcystyczne zaabsorbowanie osobowością stanowi właściwą przyczynę kryzysu polityczności rozumianej jako działanie jednostki w autonomicznej sferze, działanie, w którym jednostka „staje się sobą”. Przyjmując określoną publiczną konwencję w formie rozpoznawalnego zbioru znaków (ubiór, fryzura, gest itd.), indywiduum zyskuje właściwą tożsamość. Kontaktując się z innymi, człowiek nie musi „udawać”, ponieważ jego publiczna rola jest jego właściwą tożsamością. Konwencjonalność i spontaniczność są ze sobą nierozzerwalnie splecione. Sytuacja ulega zmianie wraz z odkryciem osobowości jako autonomicznego wewnętrznego wymiaru. Publiczna tożsamość definiowana przez określony układ znaków staje się maską w Goffmanowskim sensie, znak staje się zaledwie symbolem tego, co „wewnętrzne”, jednostkowe, niepowtarzalne. Publiczne zachowanie przestaje określać człowieka, staje się „kluczem” do sfery ściśle prywatnych uczuć, która z kolei staje się zagadką i źródłem permanentnej niepewności. Rozpoczyna się gra stwarzania pozorów i ich przenikania w poszukiwaniu „autentycznej subiektywności”²⁵.

Ta diagnoza upadku „człowieka publicznego” w interesujący sposób podchodzi do wielokrotnie wcześniej poruszanego problemu nowoczesnego indywidualizmu, wykraczając poza stereotypowe narzekania na zanik obywatelskości i brak zaangażowania w sprawy wspólnoty. Skupienie na kontekście społeczno-politycznym powoduje jednak, że sam problem autentyczności, autentycznej osobowości, schodzi na dalszy plan. Sennett przy całej oryginalności swych analiz obstaje przy sztywnej dychotomii prywatne – publiczne. Określenie zjawiska *self-absorption* w kategoriach triumfu prywatności nad tym, co publiczne²⁶, utrudnia w istocie refleksję nad rzeczywistym charakterem

²⁵ *Ibidem*, s. 152 i nast.

²⁶ *Ibidem*, s. 26.

„wewnętrzności” i „autentycznego ja”. Christopher Lasch, krytykując Senneta w tym właśnie duchu, zwraca uwagę na istotny element całego zagadnienia: ważniejsza od relacji prywatne–publiczne jest specyficzna dialektyka, w którą wplątana jest „narcystyczna osobowość naszych czasów”: im większe zaabsorbowanie sobą, tym paradoksalnie mniej trwałe i mniej uchwytnie wydaje się owo wewnętrzne jądro, tym większy lęk przed jego rozpadem.²⁷ Nad implikacjami tej dialektyki przyjdzie nam się jeszcze zastanowić w dalszej części niniejszej pracy.

Inny niż w przypadku analiz Sennetta problem sprawia przywoływana już wcześniej interpretacja nowoczesnego ideału autentyczności przedstawiona przez Charlesa Taylora. Taylor stawia sobie za cel ponowną „artykulację” ideału autentyczności, którego treść (leżąca u podstaw charakterystycznego dla współczesnej kultury ideału samorealizacji) roztopiła się, jego zdaniem, w równie dla owej kultury charakterystycznym płytkim relatywizmie. To, co pierwotnie było postulatem łączności z naturą, „epifanii” natury w konkretnym medium dzieła sztuki, kształtowania własnej egzystencji poprzez indywidualne przetworzenie inspiracji płynących z zewnątrz, zmieniło się w wulgarną ideologię akceptacji wszelkich form ekspresji. Ideał jednostkowej niepowtarzalności, za którym tęsknili Schiller, Herder czy Novalis, uległ monstualnemu wynaturzeniu. Kultura współczesna w ujęciu Taylora cierpi na swego rodzaju globalną amnezję analogiczną do Heideggerowskiej *Seinsvergessenheit*, z której powinna się otrząsnąć poprzez wewnętrzną artykulację analogiczną do tej, jakiej dokonuje sam Taylor. Zarazem krytyka współczesnej kultury musi, wedle Taylora, uwzględniać ten aspekt pokrewieństwa, inaczej będzie tylko jałowym narzekaniem na upadek obyczajów. Taylor intensywnie forsuje własny postulat, co sprawia, że sama treść autentyczności jako ideału „wierności samemu sobie” pozostaje niejako z boku, w pewnym niedookreśleniu. Taylorowi bardziej niż na wnikliwej analizie zależy na „rehabilitacji” rozmaitych współczesnych form indywidualizmu poprzez wykazanie ich odległego, ale jednak pokre-

²⁷ Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*, op. cit., s. 29 i nast.

wieństwa z ideami Schillera czy Novalisa. Z drugiej strony autentyczność jest dla niego elementem historiozoficznego projektu (nawiązującego wyraźnie do Heglowskiej *Fenomenologii ducha*) poszukiwania „źródeł nowoczesnej tożsamości”. Rezultatem tych poszukiwań jest dialektyczny schemat odzwierciedlający historyczny rozwój relacji podmiot–świat: nowożytny zwrot ku wewnętrzności stanowi antytezę wcześniejszych koncepcji ładu kosmicznego, z kolei romantyczna autentyczność jest syntezą: wyobcowany, „oderwany” podmiot kartezjański „powraca” do świata, odzyskując bezpośredni związek z naturą. W nim natura osiąga pełnię, która jednak nabiera cech oryginalności związanej z niepowtarzalnym charakterem każdego indywiduum posiadającego ową *eigenes Mass*, „własną miarę”, o której pisał Johann Gotfried Herder. Bycie „autentycznym” oznacza postępowanie wedle tej miary i dbanie, by nie została utraciona. Autentyczność odgrywa zatem w historycznym schemacie Taylora jedną z kluczowych ról, jednak przez to właśnie brakuje tu głębszej analizy tego pojęcia, zwłaszcza zaś analizy napięć, które są w nim zawarte. Autentyczność jako ideał jednostkowej niepowtarzalności w analizie Taylora wydaje się czymś oczywistym i wewnętrznie spójnym. To przekonanie między innymi chcielibyśmy w niniejszej pracy podważyć – tak naprawdę analiza autentyczności musi zacząć się dokładnie w tym miejscu, gdzie Taylor ją zakończył.

Charakterystyczne wady analiz Taylora wskazują na jeszcze inny problem. Jak łatwo zauważyć, Taylorowska „kultura autentyczności” w swej zasadniczej części pokrywa się z europejskim romantyzmem – to w romantycznej rewolcie przeciw Oświeceniu tkwią źródła ideału autentyczności. Takie postawienie sprawy powoduje jednak pojawienie się w analizie Taylora całego szeregu stereotypowych wyobrażeń na temat romantyzmu, które, co prawda, ułatwiają prowadzenie wywodu, ale zarazem przesłaniają istotę zagadnienia. Taylor trzyma się dość wiernie poglądów swego mistrza, Isaiaha Berlina. Stamtąd czerpie pojęcie romantyzmu jako przede wszystkim reakcji na Oświecenie, stamtąd też pochodzi „nieproblematyczne” w znacznej mierze pojęcie autentyczności. Berlin traktuje postulat autentyczno-

ści jako kluczowy składnik romantyzmu, od samego początku miesza jednak autentyczność ze szczerością, traktując oba pojęcia jako synonimy. Zdając sobie doskonale sprawę z heterogeniczności zjawisk opatrywanych zwykle etykietką romantyzmu, Berlin usiłuje jednak podporządkować je jednemu schematowi. „Autentyczność” staje się swego rodzaju workiem, do którego wrzucony zostaje „człowiek naturalny” *à la* Rousseau, Schillerowskie „estetyczne wychowanie człowieka”, Kantowska autonomia, Fichteańskie „absolutne ja”, Herderowski „ekspresywizm”, Byronowska demoniczność, Hoffmannowskie *das Unheimliche* itd. Wszystko to tworzy wrażenie bogactwa, ale w końcu sprowadza się do banalnego wspólnego mianownika „egocentryzmu” i „apoteozy woli”. Romantyczna autentyczność w interpretacji Berlina nie wychodzi poza stan swoistej magmy, w której wszystko łączy się ze wszystkim i w której zarazem rodzą się niemal wszystkie potwory nowoczesności. Z drugiej strony, kiedy Berlin dostrzega pozytywny element w romantycznej autentyczności, to osobliwie zgadza się on z jego własnym filozoficznym stanowiskiem przewijającym się niczym *leitmotiv* przez wszystkie eseje. W myśl tego stanowiska niemożliwe jest „pogodzenie ze sobą ludzkich ideałów” oraz „stworzenie pewnego rodzaju racjonalnego porządku, w ramach którego tragedii, słabości i głupoty, będących w przeszłości przyczyną tak wielkiej destrukcji, można będzie w końcu uniknąć”.²⁸ Romantyzm od Rousseau aż po Maxa Stirnera jest tu więc w ostatecznej instancji nieproblematyczną afirmacją swoistości naszego ja sprzeciwiającą się oświeceniowemu uniwersalizmowi i „jednowymiarowości”.

U Charlesa Taylora pozostaje sporo z tego osobliwie „magmowatego” charakteru romantyzmu, jednak tam, gdzie Taylor jest w stanie poza niego wyjść, wskazuje pewne interesujące tropy. Najważniejszym spośród nich jest (znacznie wyraźniejsze niż u Berlina) podkreślanie związku między ideałem autentyczności i problematyką języka jako pewnego całościowego wymia-

²⁸ Isaiah Berlin, *Korzenie romantyzmu*, red. H. Hardy, przeł. A. Bartkiewicz, Zysk i s-ka, Poznań 2004, s. 23.

ru, wewnątrz którego „rozgrywa się” ludzka egzystencja. Taylor trafnie dostrzega, że charakterystyczne dla współczesnej filozofii nastawienie hermeneutyczne i zaabsorbowanie językiem jako systemem symbolicznym przekraczającym jednostkę pozostaje w pewnym związku z romantycznym zagadnieniem „subtelniejszego języka”. Człowiek jako jedyne zwierzę obdarzone językiem jest istotą „ekspresywną”, wyrażającą siebie. Jego język współtworzy jego samego, jest nieuchronną instancją zapośredniczającą myśl i wolę. Wynika z tego wspomniane już wcześniej w kontekście osobowości napięcie, któremu jako pierwszy dał wyraz Rousseau: jak wyrazić siebie, by siebie nie utracić, jak przedstawić autentyczne ja, by nie zagubić się w szeregu konwencjonalnych opisów, jak zaznaczyć obecność owego ja w publicznej przestrzeni komunikacji, gdzie nieuchronnie grozi nam roztopienie w spojrzeniu innych? Czy możliwy jest język w pełni wyrażający „własną miarę”, miarę autentyczności, nie będący tylko maską wymuszoną przez obcowanie z innymi? W którym momencie przestaję wyrażać siebie i staję się jedynie odbiciem przekonań innych? Emocja i ekspresja, przeżycie i symbolizacja, oryginalność i powtórzenie, ja i spojrzenie innego – romantyczna kultura autentyczności w znacznej mierze antycypuje wątki, które później staną się tak istotne dla Sartre’a, Heideggera i całej współczesnej filozofii. Jednocześnie tak potraktowana autentyczność pozostaje odległa od bezpiecznej abstrakcji transcendentального ja, które ustanawia samo siebie, ustanawiając jednocześnie „nie-ja jako określane przez siebie”, i które zawsze zachowuje dystans „dążenia” (*Streben*) wobec konkretnych faktów świadomości i rzeczy. Romantyzm, wbrew niektórym sugestiom jego przedstawicieli, wbrew kanonicznym sformułowaniom Hegłowskiej *Estetyki* podchwycyłym przez Kierkegaarda i współczesnych komentatorów (Ernst Behler, Peter Szondi), n i e jest po prostu przeróbką, estetyczną wariacją na temat kantowsko-fichteńskiego transcendentalizmu. Związek między tymi dwiema formacjami jest nader skomplikowany, a przepływ inspiracji z pewnością obustronny, jednak nie da się objaśnić romantyzmu przy pomocy Fichteńskiej *Wissenschaftslehre*. Romantyzm wypracowuje autonomiczny względem transcenden-

talizmu model relacji między ja i światem, model pod wieloma względami bardziej skomplikowany.²⁹ Przyjęcie od razu takiego założenia wydaje się istotne dla zrozumienia problemu autentyczności w jej romantycznym wydaniu i uniknięcia nieporozumień w rodzaju tych, w jakie wpłataje się Isaiah Berlin.

V

Z powyższych wywodów Czytelnik może już w dużym stopniu zorientować się co do charakteru niniejszej książki, jej metody i obszaru poszukiwań. Chciałbym potraktować ideę autentyczności jako przewodni motyw nowoczesnego poszukiwania fundamentu jednostkowej tożsamości. Nieuchronnym punktem wyjścia będzie twórczość Rousseau (rozdział 1), przede wszystkim pisma autobiograficzne (*Wyznania*, *Przechadzki samotnego marzyciela*) oraz te, w których na plan pierwszy wysuwa się problem teatralności życia, społecznych relacji jako gry masek (*List do d'Alemberta o widowiskach*). Rousseau z pewnością nie był pierwszym autorem, którego fascynowały pozory i maski, jednak to u niego po raz pierwszy, jak trafnie zauważa Jean Sta-

²⁹ O autonomii romantycznej ironii wobec fichteanizmu pisze Paul de Man w przytaczanym już wcześniej eseju poświęconym ironii Schlegla – ta ostatnia mimo powierzchownych podobieństw okazuje się być raczej zakwestionowaniem czy wręcz destrukcją postulatów Fichteaniskiej dialektyki niż ich realizacją. „Kategorie ja, historii i dialektyki – zauważa de Man – są kategoriami rozbitymi przez Schlegla w sposób radykalny” (*Ideologia estetyczna*, *op. cit.*, s. 278). W zupełnie inny sposób autonomię romantyzmu wobec transcendentalizmu analizuje Agata Bielik-Robson we wspomnianej wcześniej pracy *Duch powierzeni* (*op. cit.*, s. 151 i nast.). Romantyczną podmiotowość traktuje ona jako samoświadomą egzystencjalną fikcję w rodzaju tych, o których pisał wspomniany wyżej Hans Blumenberg. Fikcja ta jako „formacja zaczepno-obronna” rzuca wyzwanie rzeczywistości, ale zarazem akceptuje jej moc i wpływ, jaki może ona wywierać. Transcendentalizm, traktując ową fikcję dosłownie, przenosi ją na sferę obiektywnych „warunków możliwości doświadczenia”, likwiduje zawartą w niej ambiwalencję i tworzy sztywną dogmatyczną strukturę, której iluzoryczność natychmiast wychodzi na jaw.