

Bartosz Wojciechowski

**Tożsamość
narracyjna
jako warunek
autentycznej
podmiotowości
prawnej**

JURYSPRUDENCJA

21/2023



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Bartosz Wojciechowski

**Tożsamość
narracyjna
jako warunek
autentycznej
podmiotowości
prawnej**

Bartosz Wojciechowski (ORCID: 0000-0002-4271-7056) – Uniwersytet Łódzki
Wydział Prawa i Administracji, Katedra Teorii i Filozofii Prawa
Center for the Theory and Philosophy of Human Rights
90-232 Łódź, ul. Kopcińskiego 8/12

REDAKTORZY

Marek Zirk-Sadowski (Uniwersytet Łódzki), *Tomasz Bekrycht* (Uniwersytet Łódzki)
Bartosz Wojciechowski (Uniwersytet Łódzki)

SEKRETARZ

Robert Krason (Uniwersytet Łódzki)

RADA PROGRAMOWA

Andrzej Bator (Uniwersytet Wrocławski), *Tadeusz Biernat* (Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego), *Luka Burazin* (Uniwersytet w Zagrzebiu), *Tomasz Gizbert-Studnicki* (Uniwersytet Jagielloński), *Mariusz Golecki* (Uniwersytet Łódzki), *Jack Hamlin* (Uniwersytet w San Diego), *Małgorzata Król* (Uniwersytet Łódzki), *Grzegorz Leszczyński* (Uniwersytet Łódzki), *Jerzy Leszczyński* (Uniwersytet Łódzki), *Leszek Leszczyński* (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie), *Jose Aroso Manuel Linhares* (Uniwersytet w Coimbrze), *Anne-Liese Kjaer* (Uniwersytet w Kopenhadze), *Tomasz Pietrzykowski* (Uniwersytet Śląski), *Radim Polčák* (Uniwersytet Masaryka w Bernie), *Haroldas Šinkūnas* (Uniwersytet w Wilnie), *Marek Smolak* (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), *Tomasz Stawecki* (Uniwersytet Warszawski), *Gülriiz Uygur* (Uniwersytet w Ankarze), *Anne Wagner* (Université du Littoral Côte d'Opale), *Sylwia Wojtczak* (Uniwersytet Łódzki), *Jerzy Zajadło* (Uniwersytet Gdański), *Wojciech Zaluski* (Uniwersytet Jagielloński)

RECENZENCI

Karolina M. Cern, *Agnieszka Bielska-Brodziak*

REDAKTOR INICJUJĄCY

Monika Borowczyk

Publikacja powstała jako rezultat projektu badawczego nr 2017/27/L/HS5/03245, „Świadomość konstytucyjna jako remedium na kryzys dyskursu i deficyt demokracji w Unii Europejskiej”, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (dec. nr DEC-2017/27/L/HS5/03245).

Zdjęcie obrazu *Johannesa Vermeera Dziewczyna czytająca list przy otwartym oknie* wykorzystano dzięki uprzejmości Gemäldegalerie Alte Meister w Dreźnie

© Copyright by Bartosz Wojciechowski, Łódź 2023

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2023

<https://doi.org/10.18778/8331-326-9>

ISBN 978-83-8331-326-9

e-ISBN 978-83-8331-327-6

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)



Johannes Vermeer, *Dziewczyna czytająca list przy otwartym oknie*

Dla Magdy
– najważniejszej Uczestniczki mojej opowieści o życiu

Spis treści

Wstęp	11
I. Nowoczesne odczytanie tożsamości i prawa do tożsamości	19
1. Wielowymiarowość i wieloznaczność pojęcia tożsamości	19
2. Kryzys tożsamości jako „atrybut” nowoczesności	30
3. Pojęcie i treść prawa do tożsamości	36
II. Narracja i tożsamość narracyjna	43
1. Pojęcie narracji i jej rola w rozumieniu tożsamości jednostki ludzkiej	43
2. Interakcyjna tożsamość narracyjna w poglądach MacIntyre’a, Taylora, Ricoeura i Giddensa	46
2.1. Cnota i tradycja jako źródła podmiotowości narracyjnej Alasdaira MacIntyre’a	46
2.2. Charlesa Taylora ideał autentyczności człowieka	52
2.3. Tekst literacki jako podstawa interpretacji sensu opowieści o życiu u Paula Ricoeura	59
2.4. Narracja jako atrybut nowoczesnego ujmowania tożsamości przez Anthony’ego Giddensa	66
3. Refleksyjność i kreacyjność podmiotowości narracyjnej	71
4. Opowieść o własnym życiu jako element jedności narracyjnej formy	75
III. Studium przypadku opowieści o własnym życiu	83
1. Kairos – moment obudzenia podmiotowej refleksji i procesu autokreacji	83
2. Sprawy sądowe osób LGBTQ+ jako moment kairotyczny dla tożsamości jednostki	91
3. Wybór stylu życia jako wyraz dążenia do autokreowania tożsamości narracyjnej	102
IV. Autentyczna podmiotowość prawna człowieka w ujęciu narracyjnym	115
1. Człowiek narracyjny a refleksyjne prawo	115
2. Uznanie prawne a tożsamość każdego podmiotu	120
3. Tożsamość narracyjna jako kategoria identyfikująca podmiotowość prawną człowieka	126
4. Prawo jako środek ochrony szczerzej opowieści o własnym życiu	133
5. Odkrywanie odpowiedzialnej podmiotowości prawnej jako kontinuum własnej narracji i historii wspólnoty	137
Podsumowanie	153
Podziękowania	167
Bibliografia	169

Wstęp

Aby żyć, trzeba opowiadać historie

Umberto Eco

Każdy podmiot ma osobistą narrację, dzięki której manifestuje swoje poglądy, ideały i jeżeli tylko zostanie wysłuchany, to istnieje szansa, że będzie rozumiany i uznany we własnej odrębności. Jak pisała Hannah Arendt, aby odpowiedzieć na pytanie „kto?”, trzeba opowiedzieć historię życia¹. Tożsamość „kto” jest więc tożsamością narracyjną, a opowiadanie historii o samym sobie staje się częścią mnie samego². Tylko wówczas „ja” może być rozumiane jako podmiot organizujący i ciągły w czasie, podmiot doświadczenia i sprawca działań. W książce uzasadnione zostanie stanowisko, zgodnie z którym pominięcie aspektu narracyjnego powoduje, że tożsamość podmiotu znajduje się w sytuacji nierozwiązywalnej antynomii między przedstawianiem go jako podmiotu identycznego z samym sobą w różnych sytuacjach lub że tożsamy podmiot jest substancjalną iluzją, której wyeliminowanie odkrywa czystą wielość pragnień, emocji i spostrzeżeń³. Problem ten zostaje rozwiązany, gdy tożsamość rozumiana jako bycie takim samym zastąpimy tożsamością ujmowaną jako bycie sobą. Przyjmuję koncepcję tożsamości, która ukazuje się i przejawia w biografii każdego, niepowtarzalnego podmiotu, zapewniając ciągłość „ja” w zmieniających się kontekstach jego życia, zarówno w ramach opowiadanej historii życia (*life history*), jak i opowieści o życiu (*life story*). Chodzi oczywiście o podmiot, który jest osadzony w czasie i którego istnienie polega na rozumieniu samego siebie oraz swojej egzystencji, a ponadto kierujący się wartościami moralnymi. Jest to podmiot działający, posiadający kontrolę nad swoimi działaniami, świadomy, co do zasady racjonalny, wolny i odpowiedzialny w podejmowaniu decyzji⁴.

¹ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, Warszawa 2020, s. 43 i n., 169.

² Por. K. Stemplewska-Żakowicz, *Koncepcje narracyjnej tożsamości. Od historii życia do dialogowego „ja”*, [w:] *Narracja jako sposób rozumienia świata*, red. J. Trzebiński, Gdańsk 2002, s. 81–113; E. Nowak, *Advancing the Human Self. Do Technologies Make Us „Posthuman”?*, Berlin 2020, s. 27 i n. Marcin Pieniążek uważa nawet, że taka narracja jest również naturalna jako narracja prawna. *Idem*, *Applying Legal Narratives. Some Comments on Bernard Jackson’s Sociolinguistic Approach in Legal Semiotics*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” 2018–2019, nr 1, s. 274 i n.

³ P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 3, *Czas opowiadany*, Kraków 2008, s. 353.

⁴ S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa 2004, s. 177. Takie rozumienie podmiotu przyjmuję w całej pracy.

Ujmowanie każdego człowieka jako istoty samointerpretującej i samorozumiejącej się dzięki posiadanej przez siebie opowieści o własnym życiu oznacza, że jest skazany na uzgadnianie z innymi ludźmi swojej tożsamości, w szczególności jako podmiot prawny. Przyjmuję tutaj Heideggerowskie ujęcie, ponieważ jako *Dasein* jestem rozumiejącym, a nie obserwacyjnym podmiotem. W ramach tego procesu podmiot zyskuje uznanie, dzięki któremu staje się konkretną i autentyczną jednostką, posiadającą określony status społeczny, pełniącą pewną funkcję i żyjącą w zgodzie ze sobą. Kwestia tożsamości dotyczy pytań o odniesienia czy konteksty zachowań i czynów określonej jednostki. W tym znaczeniu budowanie własnej tożsamości możliwe jest poprzez zagwarantowanie wolności działania, przy czym tożsamość jednostkowa co do zasady nie powinna zagrażać ani ograniczać wolności czy tożsamości innych uczestników interakcji społecznych, a więc powinna odzwierciedlać dialektykę akceptacji i tolerancji. To próba samookreślenia w oparciu o interpretację i namysł nad samym sobą, ale również nad otaczającą jednostkę rzeczywistością społeczną i kontekstami moralnymi. W tym znaczeniu nadajemy sobie pewnej sensownej postaci w danym aspekcie prowadzenia narracji. To próba nadania sensu i znaczenia, pomimo i poprzez przeciwności. Opowieść staje się odpowiedzią na coś, np. brak szacunku czy zagubienie w otaczającym jednostkę świecie społecznym.

Dążenie jednostki powinno być zatem skoncentrowane na ukształtowaniu tożsamości, która będzie zasługiwała na uznanie prawne i szacunek ze strony innych podmiotów czy całej wspólnoty, do której przynależy lub aspiruje. Zakładam przy tym, że konstruowanie tożsamości jest uświadomionym, ciągłym i dynamicznym procesem, który ujawnia się ze szczególną siłą w określonych, istotnych momentach życia, w szczególności wtedy gdy wymaga od siebie samookreślenia (np. momentach kairotycznych czy katartycznych, gdy podmiot uświadamia sobie, że nie jest mężczyzną bądź kobietą, o czym dotychczas świadczył wpis w akcie urodzenia) lub gdy takie roszczenie o określenie tożsamości wysuwane jest ze strony innych uczestników interakcji. I tak, autentyczna tożsamość jednostki znajduje swój wyraz poprzez zawierane umowy, kształtuje ją zaangażowana i refleksyjna postawa, stanowi efekt kompromisów i akceptacji, zwłaszcza w obrębie prawa, kultury i tradycji, które wpływają na ekspresję i ostateczny kształt owej jednostki⁵. Bez takiego punktu odniesienia nie jest możliwe formułowanie prawdziwej autonarracji, uwzględniającej odpowiedzialność moralną i prawną opowiadającego podmiotu.

Opowiadanie o sobie, o własnej przeszłości i narracyjne układanie planów na temat przyszłości ma dla człowieka życiowo równie doniosłe znaczenie, co dbanie o sferę materialną. Roland Barthes wskazał, że ta kategoria narodziła się „wraz z samą historią ludzkości; nie ma ani nigdy nigdzie nie było społeczeństwa

⁵ K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2006, s. 36.

nieznającego opowiadania”⁶. Opisany przez Barthesa model struktury opowiadania stanowi hipotetyczną gramatykę ludzkiej zdolności konstruowania, a więc także rozumienia struktur znaczących. Najistotniejsze z punktu widzenia interesującej nas problematyki jest rozumienie narracji jako zdolności człowieka do porządkowania zdarzeń i zachowań w całościowe, rozwijające się w czasie struktury znaczące, a więc związane z historią życia i jej relacjonowaniem, ponieważ życie z jednej strony jest opowieścią, a z drugiej poznajemy życie właśnie dzięki opowieści⁷. Narracje nadają życiu ludzkiemu sens jako rozwijającej się historii w sposób, w jaki nadaje się znaczenie przeszłości, kierując się równocześnie w stronę przyszłości⁸.

Koncepcja opowieści, na rzecz której argumentuję w tej książce, dotyczy sposobu nadawania sensu doświadczeniom życiowym jednostki, dokonywania przezeń wartościowań, tak o charakterze moralnym, jak i prawnym. Zgodnie z tą koncepcją, samo już opowiadanie jest sposobnością przeprowadzania refleksji nad egzystencją prowadzącego narrację, gdyż nadaje on sens przeszłości tu i teraz, wybiegając w przyszłość. Owa opowieść to realizacja określonego społecznego imaginarium, które nadaje znaczenie działaniom jednostki z perspektywy kulturowej, społecznej i prawnej, wzmacniając w niej poczucie sensowności, bezpieczeństwa, godności i szacunku. Ponadto przyjmuję, że nie jest możliwe kształtowanie autentycznej podmiotowości prawnej bez stworzenia dialektycznej tożsamości narracyjnej, która odzwierciedla zarówno przejawy indywidualistycznego życia jednostki, jak również wspólnotowo podzielaną kulturę, tradycję oraz wartości moralne i prawne. I w końcu, w przyjętej koncepcji narracji dokonuje ona syntezy różnorodnych i wieloaspektowych doświadczeń czasowych, które otwierają zarówno opowiadającego, jak i słuchającego na pluralistyczny obraz otaczającego nas świata społecznego. W ramach tak rozumianej opowieści zachodzi proces afirmacji odmienności, racji moralnych, które jako reprezentowane w dyskursie i usprawiedliwione przez swoje źródła i etos, nie mogą zostać zaprzeczone⁹. Aby narracje nie były tylko transmiterami wspólnych elementów

⁶ R. Barthes, *Wstęp do analizy struktury opowiadań*, [w:] *Narratologia*, red. M. Głowiński, Gdańsk 2004, s. 13.

⁷ W tym kontekście Algirdas Julien Greimas zauważa, że „generowanie znaczenia nie dokonuje się przez wytwarzanie wypowiedzi i układanie ich w dyskurs; jego przebieg wyznaczają struktury narracyjne: to one wytwarzają dyskurs usensowiony i wyartykułowany w postaci wypowiedzi” (A.J. Greimas, *Elementy gramatyki narracyjnej*, [w:] *Narratologia*, red. M. Głowiński, Gdańsk 2004, s. 57). Natomiast Pierre Bourdieu wskazuje, że „historia życia” stanowi synonim albo co najmniej podstawę dla stworzenia „biografii”, które to z kolei pojęcie należy do sfery zdrowego rozsądku i zostało przemyczone do świata nauki. P. Bourdieu, *Rozum praktyczny. O teorii działania*, Kraków 2009, s. 62.

⁸ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny nowej tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001, s. 97.

⁹ A. Kaczmarek, *Nowoczesna autentyczność. Charles Taylor wobec dylematów współczesności*, Poznań 2011, s. 222.

i mogły zaznajać słuchaczy z innością, odmiennością itd., to muszą być słyszalne i doświadczalne. Prawo ma przy tym stwarzać przestrzeń do „usłyszenia” indywidualnej opowieści. We współczesnym świecie wydobyć, nadawanie spójności i sensowności określonych narracji uzależnione jest od ochrony prawnej. Omawiam to w trzecim rozdziale, podkreślając emancypacyjną rolę orzecznictwa sądowego dotyczącego wyboru stylu życia i zagwarantowania równości jednostkom z jakichś powodów dyskryminowanych czy marginalizowanych. Styl życia rozumiem jako sferę prywatną i publiczną, w której jednostka nadaje uporządkowany sens określonym aspektom swojego życia i symbolicznym wartościom, prezentując własne roszczenia dotyczące jakości owego życia, zasługującego w jej ocenie na akceptację i troskę. W tym znaczeniu styl życia stanowi jeden z najistotniejszych elementów konstruujących tożsamość, albowiem tylko dzięki jego zachowaniu możliwe są szczere interakcje, które umożliwiają jednostce własne rozpoznanie i prawdziwe uznanie ze strony innych.

Zaprezentowana w książce koncepcja tożsamości narracyjnej kładzie nacisk na rozumienie tożsamości w kategoriach interakcjonistycznych, choć zwraca uwagę na jej postrzeganie biograficzne, w ramach którego opowieść o własnym życiu rozumiana jest jako spójna prezentacja „ja” czy „osiąganie integracji poprzez różnorodne mechanizmy”¹⁰. Refleksyjna tożsamość staje się płaszczyzną ustalania znaczenia i interpretacji podmiotu, jego miejsca oraz roli w świecie, co – jak postaram się wykazać – przyjmuje współcześnie postać opowieści o własnym życiu, autonarracji. W tym kontekście interesują mnie jednak głównie aspekty kształtowania tożsamości poprzez uwzględnienie strategii przyjmowanych przez narratorów czy ich słuchaczy (obserwatorów), a wyłącznie w ograniczonym stopniu zagadnienia kognitywne czy psychologiczne¹¹. Założeniem przyjętym w pracy jest koncepcja podmiotu, który posiada moc i kompetencję samorefleksji, zdolnego do podtrzymania ciągłości narracji o własnym życiu i opowiedzenia owej historii innym ludziom.

Innymi słowy, większa uwaga będzie zwrócona na rozumienie i kształtowanie tożsamości w działaniu aniżeli w myśleniu, podkreślając przekonanie, że „idee i obrazy są tworzone i puszczane w obieg poprzez konstrukcje

¹⁰ Za Piotrem Sztompką przyjmuję, że interakcja będzie tutaj dotyczyć wymiany idei, symboli, znaczeń, a jej istotą jest komunikacja. W tym znaczeniu interakcja stanowi „złożony proces myślowy, który rozwija się po obu stronach, od momentu zetknięcia się partnerów ze sobą. [...] Do interakcji dochodzi, kiedy spotykają się, uzgadniają, pokrywają ze sobą, a więc kiedy partnerzy się rozumieją, kiedy się dogadali”. P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2012, s. 89–91.

¹¹ Dla wyjaśnienia i rozwinięcia tej koncepcji przyjmuję perspektywę mieszczącą się w tradycji Kantowskiej, krytycznej szkoły frankfurckiej oraz filozofii hermeneutycznej, obejmującą jedynie w ograniczonym, kontekstowym zakresie analizę antropologiczną, kulturową czy społeczną. Przedmiotem rozważań nie będą objęte ujęcia behawiorystyczne, kognitywne czy neurofizjologiczne charakterystyczne dla epistemologii oraz filozofii nauki.

społeczne”¹². Opiera się dalej na założeniu, że tożsamość ma charakter relacyjny i w pewnym stopniu może być negocjowana w ramach interakcji społecznych. Jest to możliwe dzięki temu, że jednostka jest zdolna do autorefleksji, odnosząc siebie do otaczającej ją rzeczywistości społecznej, w szczególności uwarunkowań historycznych, kulturowych i prawnych. Koherentna opowieść o własnym życiu, w szczególności jej wymiarze prawnym, nie jest możliwa, jeśli wykluczmy podstawowe dla opowieści elementy, jak intencje czy cele autentycznego, refleksyjnego podmiotu – bohatera tej biografii. Mówiąc inaczej, tożsamość narracyjna jest potrzebna ludziom do tego, aby mogli kontynuować swoje istnienie w sposób świadomy i zdolny do autokreacji¹³. Podobnego zdania jest Martin Buber, który stwierdza, że

są to wielkie chwile istnienia, kiedy człowiek odkrywa swoją istotę albo odkrywa ją ponownie na wyższym planie; kiedy postanawia i postanawia ciągle na nowo stać się tym, czym jest, oraz – jako ten, który się tym staje – stworzyć prawdziwą relację do świata; kiedy heroicznie podtrzymuje swoje odkrycie i decyzję wbrew swojej codziennej świadomości oraz swojej podświadomości¹⁴.

W tym ujęciu tożsamość jest kształtowana w długotrwałym, a wręcz niekończącym się procesie, który jednak zyskuje pewne ramy dzięki prawnym, kulturowym i moralnym uwarunkowaniom. Szczególną rolę będą tutaj pełnić prawa podstawowe, demokratyczne rządy prawa, z których wynikają gwarancje dla wzajemnego i równego uznania prawnego każdej osoby.

Sformułowana w pracy koncepcja tożsamości narracyjnej opiera się na projekcie „ja”, któremu podporządkowane są wszelkie dziedziny, warunki czy style życia, a autonomiczność jednostki wyraża się w odpowiedzialnym dokonywaniu wyborów. W tym kontekście najbliższe są mi poglądy Charlesa Taylora, według którego tożsamość stanowi ekspresję ontologii i aksjologii, wyrażającą się w podejmowaniu działań, które są szanowane i respektowane¹⁵. Wynika stąd nieredukowalna wartość jednostki rozumianej jako byt autonomiczny, co jest możliwe dzięki temu, że wzmocnieniu ulegają zarówno wewnętrzne relacje podmiotu, jak również jego zewnętrzne manifestacje¹⁶.

Punktem wyjścia w prowadzonych w pracy rozważaniach jest przekonanie, że wiedzę na temat własnych pragnień i preferowanych wartości człowiek uzyskuje, posiadając narrację tożsamościową w ramach interakcji społecznych i wypracowany wspólnie horyzont moralny, które zakładają podzielenie wspólnych

¹² A. De Fina, *Narrative and Identities*, [w:] *The Handbook of Narrative Analysis*, red. A. De Fina, A. Georgakopoulou, Malden–Oxford 2015, s. 352 i n.; A. De Fina, A. Georgakopoulou, *Rethinking Narrative: Tellers, Tales and Identities in Contemporary Worlds*, [w:] *Handbook of Discourse Studies*, red. A. De Fina, A. Georgakopoulou, Cambridge 2020, s. 91–114.

¹³ D. DeGrazia, *Human Identity and Bioethics*, Cambridge–New York 2005, s. 106.

¹⁴ M. Buber, *Wina i poczucie winy*, „Znak” 1967, nr 19, s. 10.

¹⁵ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, s. 67 i n.

¹⁶ A. Kaczmarek, *Nowoczesna autentyczność...*, s. 67.

znaczeń i możliwość osiągnięcia konsensusu. W książce podkreślam doniosłość osobistej narracji i kształtowania tożsamości, ale wskazuję również, że zbiorowa, a więc zakorzeniona kulturowo i w tradycji narracja, to również moja własna narracja. Znaczące są zatem słowa Ruth Benedict, która pisze, że

zachowanie zbiorowe [...] to także zachowanie jednostek. [...] Relacje o każdej kulturze [...] muszą [...] ukazać tło standardów grupowych i opisać zachowanie jako przykład motywacji charakterystycznej dla tej kultury. [...] Między rolą społeczeństwa a rolą jednostki nie istnieje właściwie żaden antagonizm. [...] Kultura społeczeństwa dostarcza surowego materiału, z którego jednostka formuje życie¹⁷.

Istotną cechą współczesnej teorii tożsamości akcentowaną w pracy jest przekonanie, że tożsamość nie jest nadawana, narzucana, ale człowiek musi ją sam wykreować, a dodatkowo podlega ona ciągłym zmianom. Oznacza to, że człowiek aż do śmierci nie ma możliwości ostatecznego, pełnego ukształtowania tego, kim jest¹⁸.

Warto zaznaczyć, że idea, iż człowiek posiada odrębną i specyficzną tożsamość osobową, własną historię życia rozumianą jako „sekwencja niepowtarzalnych zdarzeń” osadzonych w historycznym czasie i przestrzeni kulturowej jest w zasadzie charakterystyczna dla współczesnych badań historycznych (w szczególności idei dziejów powszechnych), lecz nieznaną na przykład antycznym Grekom¹⁹. Dodatkowo owa refleksja stanowi osiągnięcie nowoczesności, która, co podkreśla Anthony Giddens,

nadaje sferze aktywności ludzkiej żywiołową dynamikę, połączoną ze zmianami w obrębie mechanizmów zaufania i środowisk ryzyka. [...] Mówiąc inaczej, w kontekście porządku posttradycyjnego „ja” staje się *refleksyjnym projektem*. Przemiany w życiu jednostek zawsze wiązały się z koniecznością psychicznej reorganizacji, która w kulturach tradycyjnych często przyjmowała zrytualizowaną postać rytuałów przejścia. Jednak w tych kulturach, w których na poziomie zbiorowości zasadniczo wszystko pozostawało bez zmian z pokolenia na pokolenie, zmiana tożsamości – jak wówczas, gdy jednostka z wieku dorastania wkraczała w dorosłość – była wyraźnie zaznaczona. W układach nowoczesnych, przeciwnie, zmiany tożsamościowe wymagają od jednostki dociekania i pracy w ramach refleksyjnego procesu, w którym przemiana osobista przeplata się ze społeczną²⁰.

¹⁷ R. Benedict, *Wzory kultury*, Warszawa 2002, s. 348–349.

¹⁸ Z. Bauman, *O tarapatach tożsamości w ciasnym świecie*, „ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura” 2003, nr 1(16), s. 18.

¹⁹ Zob. m.in. M. Freeman, J. Brockmeier, *Narrative Integrity. Autobiographical Identity and the Meaning of the „Good Life”*, [w:] *Narrative and Identity. Studies in Autobiography, Self and Culture*, red. J. Brockmeister, D. Carbaugh, Amsterdam-Philadelphia 2001, s. 77 i n.; M. Freeman, *From Substance to Story. Narrative, Identity, and the Reconstruction of the Self*, [w:] *Narrative and Identity...*, s. 284 i n.

²⁰ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. Ja i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2010, s. 52–53.

Oznacza to również, że tożsamość jest dynamiczna, staje się przedmiotem wyboru, strukturą sensotwórczą, w której urzeczywistnia się znaczenie i kształt naszego istnienia. I co ważne, tworzywem tożsamości staje się to, co nas emocjonalnie porusza i poznawczo angażuje, dzięki czemu dochodzi do indywidualizacji i upodmiotowienia jednostki poprzez przyznanie jej określonych praw i odpowiedzialności za siebie²¹.

Kolejnym założeniem przyjętym w książce jest przekonanie, że prawo do tożsamości przejawia się w uznaniu, że dobre życie może przybierać wiele rozmaitych form. Ludzka kondycja jest bowiem zbudowana z wielości wyborów między różnymi decyzjami, działaniami, stylami życia, uczuciami czy w końcu alternatywami moralnymi i prawnymi. Skłania to do uznania, że ideałem demokratycznego i pluralistycznego społeczeństwa jest akceptacja istnienia wielu form życia, przy czym wybór jest determinowany zarówno indywidualnymi preferencjami, jak również kulturowymi uwarunkowaniami, w które wpisana jest jednostka. W tym ujęciu podmiot rozumie siebie jako istotę społeczną, osadzoną w realnym świecie. Istotną cechą takiego podmiotu jest odpowiedzialność, a dodatkowo, że prawdziwa godność człowieka jest uzyskiwana właśnie wtedy, gdy człowiek może samodzielnie decydować o własnym życiu. Doniosłym zastrzeżeniem jest również przyjęcie stanowiska, zgodnie z którym tożsamość narracyjna jest niedokończonym procesem stawania się sobą. To ważne, gdy myślimy o momentach kairotycznych (czy jak nazywa to Ricoeur katartycznych oddziaływań opowieści) w życiu ludzkim, które powodują, że stajemy się kimś innym. Dotyczy to często osób wykluczonych, grup mniejszościowych, dla których poszukiwanie własnej tożsamości jest nie tylko sensem życia, ale wiąże się z fundamentalnymi zmianami w ich osobowości i sytuacji prawnej, jak na przykład określeniem innej płci czy rodzaju niż ten, który zdawał się wynikać z biologicznego punktu widzenia. Bycie sobą jest zatem (re)konfigurowane, (re)konstruowane czy akceptowane za pomocą refleksyjnie używanych struktur narracyjnych.

Podstawową perspektywą badawczą przyjętą w pracy jest perspektywa filozoficzno-prawna, w ujęciu nazwanym przez Marka Zirk-Sadowskiego jako podążanie od filozofii ku prawu²², ze szczególnym uwzględnieniem, jak już sygnalizowałem, tradycji Kantowskiej, krytycznej szkoły frankfurckiej oraz filozofii hermeneutycznej. W pewnych momentach rozważania będą miały również charakter ogólnointelektualny, w ramach którego namysł nad rozważanymi zagadnieniami będzie prowadzony przy uwzględnieniu perspektywy socjologicznej, antropologicznej czy teoretyczno-prawnej (np. przy analizie orzecznictwa), a nawet semiotycznej, gdy uznamy narratologię za jej poddziedzinę. Taka

²¹ J. Kociuba, *Narracyjna koncepcja tożsamości*, [w:] *Wokół tożsamości: teorie, wymiary ekspresja*, red. I. Borowik, K. Leszczyńska, Kraków 2007, s. 53 i n.

²² M. Zirk-Sadowski, *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Warszawa 2021, s. 23 i n.; J. Zajadło, *Filozofia prawa a teoria prawa*, [w:] *Filozofia prawa w pytaniach i odpowiedziach*, red. J. Zajadło, K. Zeidler, Warszawa 2013, s. 27 i n.

wieloaspektowa perspektywa wiąże się ze złożonością tożsamości jako problemu egzystencjalnego podmiotów prawa, które komunikują „problematyczność” działań i odczuć wiążących się z tożsamością. W sferze prawnej będzie się to zwłaszcza ujawniać w kontekście aplikacyjnym, który musi mieć na uwadze konieczność wyjaśnienia nowych zjawisk dotyczących kształtowania tożsamości, ukazania różnych możliwości interpretacji określonych zjawisk prawnych i pewnych filozoficznych konstrukcji na temat tożsamości jednostki, zagadnienia odpowiedzialności czy wartości moralnych. W literaturze podnosi się ponadto, że narracyjny zwrot w myśli prawniczej oznacza odejście od pozytywistycznego rozumienia prawa, krytycznego ustosunkowania się do abstrakcyjnej retoryki prawa, nadając interpretacji bardziej empiryczny, a niekiedy nawet emocjonalny wymiar²³.

²³ J.J.A. Shaw, *Law and the Passions: Why Emotion Matters for Justice*, New York 2020, s. 7 i n., 32 i n.; S.B. Blix, A. Minissale, *(Dis)passionate Law Stories: The Emotional Processes of Encoding Narratives in Court*, „Journal of Law and Society” 2022, vol. 49(2), s. 2, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC9321950/> (dostęp: 5.08.2023).

I. Nowoczesne odczytanie tożsamości i prawa do tożsamości

*Jestem kim jestem.
Niepojęty przypadek
jak każdy przypadek.*

Wisława Szymborska, *W zatrzęsieniu*

1. Wielowymiarowość i wieloznaczność pojęcia tożsamości

Niewątpliwie zmieniający się świat i jego nowe konteksty kulturowe, społeczne, gospodarcze i polityczne wymuszają zredefiniowanie zastanych modeli tożsamości. Potrzeba refleksyjnego spojrzenia na otaczającą nas rzeczywistość społeczną łączy się z różnorodnymi zjawiskami takimi jak kryzys tożsamości, poczucie alienacji, dekompozycja i fragmentaryzacja życia społecznego. Obok negatywnych pojawiają się również pozytywne procesy, które służą kształtowaniu się, samookreślaniu i nowoczesnemu odczytywaniu składników użytecznych w konstruowaniu indywidualnej tożsamości oraz konkretyzowaniu nowych tożsamości zbiorowych, co stanowi wyraz pluralistycznego spojrzenia na otaczającą nas rzeczywistość społeczną¹.

Pojęcie tożsamości jest niedookreślone, wieloznaczne i jako takie zastępowane bywa wieloma innymi określeniami traktowanymi jako, nie zawsze poprawnie, synonimiczne: ja, podmiotowość, osobowość, jaźń, ego, koncepcja siebie, obraz siebie, samoocena, identyfikacja². Zakres znaczeniowy powołanych pojęć wskazuje, że tożsamość odnoszona jest na poziomie definicyjnym do jednostki, a dodatkowo istotne są procesy zmierzające do samookreślenia jednostki. Co charakterystyczne, nie jest to nowe podejście. Już Hegel podkreślał istotowe pojęcie tożsamości, związane z refleksyjnym

¹ Por. m.in. M. Castells, *Siła tożsamości*, Warszawa 2009, s. 180 i n.; A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. Ja i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2010, s. 243 i n.; K. Strzyczkowski, *Tożsamość w kontekście tendencji rozwojowych społeczeństwa ponowoczesnego*, Warszawa 2012, s. 7 i n.; B. Wojciechowski, *Refleksje na temat dynamiczności i deliberatywności wykładni trudnych przypadków na przykładzie spraw dotyczących osób LGBTQ+*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2022, nr 4, s. 23 i n.

² Por. m.in. R. Szwed, *Tożsamość a obcość kulturowa*, Lublin 2003, s. 16.

odnoszeniem się, tożsamością z samym sobą, które wytwarza się w bycie, a nie jako zasada myślenia³.

Pojęcie tożsamości jest niezwykle istotne dla określenia człowieka w kontekście dwóch najważniejszych relacji: stosunku do siebie samego, które uosabia się w pytaniu „kim jestem?” oraz stosunku do innego człowieka, a więc w pytaniu „za kogo mnie uważają?”. Oczywiście jest, że brak własnej tożsamości czyni nas istotą chaotyczną, nieuporządkowaną, obiektem łatwym do manipulacji dla innych. Stąd też lęk przed utratą tożsamości stanowi lęk naturalny, obejmujący nie tylko tożsamość osobową, ale również narodową, kulturową czy seksualną. Celnie jednak zwraca uwagę Simon Blackburn, że problem polega na tym, że nie wiemy do końca, co czyni nas jedną i tą samą osobą w danej chwili, a co sprawia, że pozostajemy tą samą osobą w różnych momentach naszego życia⁴. Przechodzę zatem do pytania, za kogo uważają mnie inni. Co więcej, mogę nie mieć takiej wiedzy z powodu braku czasu, zabiegania, a także jako wynik nadmiaru informacji i ilości zadań, z uwagi na wydarzenia przełomowe w naszym życiu (śmierć najbliższych, utrata czasu, narodziny dziecka, zmiana płci itp.) i otaczającym nas świecie (pandemia, wojna, migracja). I dalej, jak jakaś zmiana życiowa wpływa na moją jedność, czy to nadal Ja. Chodzi o to, czym dla określonej osoby w jednym czasie jest bycie identyczną z jakąś osobą w czasie późniejszym⁵. Nie mam poczucia identyczności, bo przecież ciągle się staję i zmieniam, ale mimo to mam poczucie jedności. W tym kontekście Roman Ingarden zauważył, że tożsamość stanowi konieczny wymóg posiadania przez podmiot jakichkolwiek własności, podkreślał stałość tożsamości jednostki wyrażającą się w byciu tym samym człowiekiem w jego pełnej i jakościowo niezmiennie określonej naturze, która to pozwala jednostce zachować tożsamość pomimo wpływającego czasu⁶.

Należy dodatkowo zauważyć, że interesujący jest dla mnie „podmiot działający”, a więc ktoś, kto działa, sprawca zajmujący wobec rzeczywistości postawę aktywną, tzn. kontroluje zdarzenia i robi coś⁷. Piotr Sztompka twierdzi, że rozciągnięcie podmiotowości na „zwykłych ludzi”, a więc w ich codziennym życiu,

³ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, Warszawa 2014, § 115, s. 166–167. Niemiecki filozof pisze: „Istota jest w sobie pozorem (*scheint in sich*), czyli jest czystą refleksją. W ten sposób jest ona odnoszeniem się do siebie nie jako odnoszenie się bezpośrednio, lecz tylko jako odnoszenie się refleksyjne – tożsamość z sobą. Tożsamość ta jest tożsamością formalną albo rozśrodkową, o ile ob staje się przy niej, *abstrahując* od różnicy. Inaczej mówiąc, *abstrakcja* jest raczej zakładaniem formalnej tożsamości, przemianą czegoś w sobie konkretnego w tę formę prostej niezłożoności – albo tak, że część różnorodności obecnej w tym, co konkretne, jest *pomijana* (na mocy tak zwanego *analizowania*), a wydobywane jest z niej tylko coś jednego, albo tak, że różnorodne określoności zostają *ściągnięte* w jedną z pominięciem ich różności”. Szerzej na temat Heglowskiej koncepcji tożsamości B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997, s. 104 i n.

⁴ S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa 2004, s. 407.

⁵ B. Garrett, *Time, Identity and the Self: Essays on Metaphysics*, Cham 2022, s. 211 i n.

⁶ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1975, s. 42.

⁷ S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny...*, s. 296.

stanowi moment przełomowy, gdyż następuje wówczas demokratyzacja podmiotowości, która zauważa i aprobuje, że poszczególni członkowie społeczeństwa działają w pojedynkę, realizując własne, indywidualne cele. Innymi słowy, demokratyczny punkt widzenia przypisuje podmiotowość, rozumianą ogólnie jako moc sprawczą, zdolność do samorefleksji, samokształtowania się i samoprzekształcania się, wszystkim i każdemu członkowi społeczeństwa z osobna⁸.

Istotne jest również rozróżnienie pomiędzy byciem podmiotem i poczuciem bycia podmiotem. Dla potrzeb naszych rozważań istotniejsza jest ta pierwsza kategoria, która ma bardziej filozoficzny charakter aniżeli psychologiczne ujęcie podmiotu⁹. Zakładam, że w codziennym życiu jednostki dysponują „poczuciem samych siebie” i w oparciu o takie przekonanie podejmują działania teleologiczne. W tym kontekście tożsamość nie może być analizowana w sposób adekwatny w oderwaniu od autointerpretacji dokonywanych przez każdą jednostkę¹⁰. Chodzi o taki sens terminu podmiot, który zawiera w sobie teoretyczne zdolności poznawcze oraz praktyczną zdolność do działania w świecie, a dodatkowo zakłada transfakultatywną władzę formułowania sądów¹¹. Kategoria tożsamości jednostki jest ważna, ponieważ kiedy myślimy czy mówimy o tożsamości, to chcemy wyróżnić te cechy, które są właściwe wyłącznie tej konkretnej osobie, niekiedy nawet wówczas gdy ujmujemy to dodatkowo w kategoriach tożsamości zbiorowej, a więc tożsamości narodowej, kulturowej, etnicznej czy seksualnej, mając na uwadze złożoność i dynamiczność tożsamości. Wskazujemy jednak przede wszystkim na to, co określa tylko daną jednostkę i nikogo innego, a więc to, co odróżnia ją od innych, czyniąc zarazem tożsamą ze sobą. W ten sposób możemy zrealizować ideał życia autentycznego, które zakłada „szukanie swojej własnej drogi” i „wierność własnej oryginalności, tzn. temu, co tylko ja [...] mogę odkryć i wysłowić”¹². W tym kontekście zgadzam się z twierdzeniem Daniela Dennetta, że tożsamość podmiotu to pojęciowa, abstrakcyjna, narracyjna (werbalna) jedność, która powstaje doraźnie w danych warunkach kulturowych, społecznych, ekonomicznych czy geograficznych¹³.

Od pojęcia tożsamości należy – co do zasady – rozróżnić kategorię identyfikacji. Identyfikacja dotyczy przede wszystkim uczenia się roli społecznej i w tym znaczeniu ma bardziej psychologiczne i socjologiczne znaczenie. Podmiot i jego

⁸ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2012, s. 591–593.

⁹ Szerzej na ten temat zob. M. Mączyńska, *Podmiotowość a tożsamość*, [w:] *Tożsamość człowieka*, red. A. Gałdowa, Kraków 2000, s. 36 i n.

¹⁰ A. Elliot, *Koncepcje „Ja”*, Warszawa 2007, s. 11.

¹¹ K. Filutowska, *Tożsamość narracyjna jako empiryczna podmiotowość – MacIntyre, Taylor, Ricoeur*, Warszawa 2018, s. 9.

¹² Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, Kraków 2002, s. 35.

¹³ D. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston–New York–Toronto–London 1991, s. 417 i n.; D. Dennett, *The Self as a Center of Narrative Gravity*, [w:] *Self and Consciousness. Multiple Perspectives*, red. F.S. Kessel, P.M. Cole, D.L. Johnson, New York 1992, s. 103.

tożsamość ujmowane są jako pewien stan, a metodologia badań empirycznych dotyczących tych kategorii ukierunkowana jest na rejestr definicji, które muszą zawierać się w procesie autodefiniowania się jednostki¹⁴. Zbudowanie układu składającego się z definicji potrzebnych w procesie autodefinicji przemawiało za trwałymi cechami tożsamości, a więc dotyczyło statycznego rozumienia tego pojęcia. W ramach takiego ujęcia tożsamość pojmowana jest jako coś, co jednostka lub grupa posiada, w co jest wyposażona, ponieważ stanowi to warunek niezbędny zdrowia psychicznego i społecznego ładu¹⁵. W tym znaczeniu identyfikacja stanowi rozwojowy mechanizm obronny, który jest procesem, za pomocą którego jednostka w różnym stopniu upodabnia się do kogoś innego, utożsamia z drugim człowiekiem, przejmuje jego myśli, cele i zachowania¹⁶. W innym znaczeniu identyfikacja obejmuje ustalenie obiektywnych cech danego człowieka, które odróżniają go od innych ludzi.

Tożsamość ma z samej definicji charakter jednostkowy, indywidualny, który posiada z założenia ściślejszy związek z empirycznym konkretem¹⁷. Jest tak dlatego, że mówiąc o tożsamości, przede wszystkim mamy na myśli jakąś określoną jednostkę. Oczywiście tożsamości zbiorowe (np. religijna, etniczna, kulturowa) odgrywają doniosłą rolę, ale coraz częściej są one problematyzowane ze względu na związany z nimi kryzys tożsamości, o którym będzie mowa za chwilę. Punktem wyjścia dla przyjętej przeze mnie perspektywy jest filozoficzna koncepcja podmiotu i bycia podmiotem, a nie poczucia bycia podmiotem, co stanowi przedmiot badań psychologii. Pozwala to na analizę podmiotowości w znaczeniu obiektywnym, a nie subiektywnych odczuć związanych z odczuwaniem przez jednostkę faktu bycia podmiotem¹⁸.

Tożsamość jest pojęciem złożonym i wielopłaszczyznowym, którego sens odsyła do wielu kontekstów społecznych i kulturowych. Zygmunt Bauman zwraca nawet uwagę, że mamy do czynienia z wielością tożsamości. Pisze on:

Nie powinny zatem dziwić kłopoty z istnieniem wielości tożsamości, stosowane gry tożsamością (Internet bardzo często przekazuje fałszywe tożsamości), tożsamości narzucane lub utożsamiane z określonym typem homo (np. homoseksualizm, *homo politicus*, *homo sovieticus*, *homo viator*) lub też tworzenie tzw. podklasy, czyli zbieraniny ludzi¹⁹.

¹⁴ K. Bigos, *Tożsamość narracyjna w cyberprzestrzeni*, Warszawa 2010, s. 17.

¹⁵ A. Jawłowska, *Wokół problemu tożsamości*, Warszawa 2001, s. 53.

¹⁶ Por. S.S. Swayd, *Identity, „Identity” and World Religions*, „Open Journal of Philosophy” 2014, vol. 4, no. 1, s. 30 i n.

¹⁷ Z reguły, gdy myślimy o podmiocie, to chcemy wyróżnić zdolność jakiegoś indywiduum do racjonalnego myślenia i działania, a więc podkreślić, co jest w nim w jakiejś mierze uniwersalne.

¹⁸ M. Majczyna, *Podmiotowość a tożsamość...*, s. 36 i n.; K. Filutowska, *Tożsamość narracyjna...*, s. 8.

¹⁹ Z. Bauman, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchimi*, Gdańsk 2007, s. 23. Cyt. za E. Mi chałkiewicz-Kądziała, *Prawo do tożsamości człowieka w prawie polskim i prawie międzynarodowym*, Warszawa 2020, s. 15.

I tak wyróżnia się m.in.: tożsamość kulturową, tożsamość etniczną, tożsamość narodową, tożsamość zawodową, tożsamość płciową, tożsamość genetyczną. Plastycznie ujmuje to Olga Tokarczuk, wskazując, że trzeba „traktować osobowość jako grono i nie będziemy się bali uznać tożsamości zwielokrotnionej (*multiplied personality*) za zupełnie normalną i naturalną”²⁰. W literaturze proponuje się, aby te poszczególne tożsamości potraktować jako tożsamości *sensu stricto*, które miałyby tylko składać się na tożsamość *sensu largo* ujmowaną jako tożsamość człowieka²¹.

Złożoność pojęcia tożsamości widoczna jest również u Leszka Kołakowskiego, który wskazuje, że elementami konstytuującymi tożsamość osobową i tożsamość zbiorową są: substancja, pamięć, antycypacja, ciało i umiejscowiony w czasie początek²². Substancja rozumiana jest jako idea transcendentальной jedności (dla bytu osobowego może to być transcendentálne Ja, zaś transcendentálne My dla zbiorowości), doświadczanie samego siebie czy innych podmiotów oraz doświadczenia wspólnoty. Natomiast pamięć pojmowana jest przez Kołakowskiego jako warunek konieczny dla zachowania możliwości ciągłości refleksji określonej jednostki. W antycypacji istotne jest skupianie się na projektowaniu przyszłości ze świadomością przeszłych zdarzeń i wyprowadzaniem z nich wniosków. Ciało nie jest zaś ujmowane w kategoriach empirycznych, lecz jako idea nosiciela stałego układu genetycznego określającego tożsamość osobową czy idea państwa posiadającego terytorium, czyli charakteryzującą się stałą przestrzenią, zamieszkiwaną przez jego ludność, w obrębie którego państwo sprawuje wyłączną władzę (tożsamość zbiorowa). Terytorium może bowiem stanowić jeden z elementów tożsamości narodowej, w postaci określonej przestrzeni społecznej, będącej sprawiedliwie rozgraniczonym terytorium, z którym członkowie wspólnoty mogą się identyfikować i do której czują przynależność²³. Ostatni element składający się na pojęcie tożsamości w koncepcji Kołakowskiego to czasowo rozumiany początek, a więc idea narodzin, źródła czy miejsca pochodzenia. W kształtowaniu tożsamości osobowej czy zbiorowej pojawiają się w związku z tym takie kwestie, jak: „ja stąd pochodzę (my stąd pochodzimy)”, „tu są moje (nasze) korzenie”.

Pojęcie tożsamości odnosi się również do poczucia przynależności do danego społeczeństwa czy określonej grupy. W tym rozumieniu tożsamość człowieka posiada zarówno cechy obiektywne dotyczące bycia członkiem społeczeństwa,

²⁰ O. Tokarczuk, *Czuły narrator*, Kraków 2020, s. 18. Podobnie J. Kociuba, *Idea Ja i koncepcja tożsamości. Zmiana znaczenia idei Ja i koncepcja tożsamości w nauce i kulturze*, Lublin 2014.

²¹ E. Michałkiewicz-Kądziela, *Prawo do tożsamości człowieka...*, s. 15.

²² L. Kołakowski, *O tożsamości zbiorowej*, [w:] *idem, Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999, s. 156–169.

²³ A.D. Smith, *National Identity*, Reno–Las Vegas 1991, s. 9. Oczywiście rodzą się tutaj kolejne pytania, a mianowicie, co jeżeli terytorium jest niesprawiedliwie rozgranicone czy sporne i czy to jest ważne dla spornych tożsamości.

jak i subiektywne zależne od spostrzeżeń, pragnień czy przeżyć jednostki. Jan Assmann podkreśla przy tym trafnie, że

pod pojęciem tożsamości zbiorowej albo wspólnotowej rozumiemy obraz samej siebie, który tworzy określona zbiorowość i z którym utożsamiają się jej członkowie. Tożsamość zbiorowa powstaje dzięki utożsamianiu się z nią uczestniczących w niej jednostek. Nie istnieje „sama w sobie”, lecz tylko w tym stopniu, w jakim przyznają się do niej określone jednostki. Jest na tyle silna czy słaba, na ile pozostaje żywa w świadomości członków zbiorowości i na ile potrafi motywować ich myślenie i działania²⁴.

Wśród wielości koncepcji teoretycznych tożsamości wyodrębnia się dodatkowo dwa rodzaje podejść²⁵. W pierwszym wyróżnia się rozumienie tożsamości w kategoriach zbiektywizowanych, a więc pozwalających się ująć i opisać przez zewnętrznego obserwatora, czyli niezależnie od podmiotu i jego świadomości. W tym rozumieniu tożsamość podmiotu charakteryzowana jest w kategoriach jego sposobu życia, aplikowanych wzorów zachowań, jako zbiór jego nawyków czy oczekiwań kierowanych wobec podmiotu ze strony otoczenia. Natomiast w przypadku drugiego podejścia podkreśla się świadomość jednostki, a zatem dotyczy samoświadomości, samowiedzy, poznawczego ujmowania siebie w aspekcie jej świadomości innych, otoczenia społecznego, w którym jednostka się odnajduje i z którym się identyfikuje. W tym znaczeniu jednostka sama decyduje nie tylko o swojej identyfikacji, ale również o związkach i interakcjach, w których bierze udział, aktywnie tworzy bądź wybiera. Taki podmiot musi być autonomiczny, zaś społecznie konstruowana autonomia jednostki oznacza, że „nie zarządza ona jedynie wycinkiem rzeczywistości zgodnie z zestawem przekazanych reguł, ale zostaje postawiona przed koniecznością urzeczywistniania własnej podmiotowości, która wyznacza kontekst działania innych jednostek i zwrotnie podlega ich oddziaływaniu”²⁶. Dlatego też niezwykle relewantne jest rozumienie tożsamości dotyczącej aktorów społecznych jako procesu (re)konstruowania sensu w oparciu o określone atrybuty kulturowe, które stanowią źródła owego poszukiwanego sensu²⁷.

Tożsamość jest bowiem ściśle powiązana z przynależnością jednostki do wielu grup społecznych, które mogą w sposób istotny różnić się od siebie, a niekiedy pozostawać ze sobą w konflikcie²⁸. Dodatkowo w różnych okresach życia określonej jednostki jej cechy tożsamościowe mogą ulegać zmianie, na przykład

²⁴ J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2016, s. 146.

²⁵ I. Machaj, *Walory poznawcze kategorii tożsamości społecznej jednostki*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2017, t. XLIV, s. 19.

²⁶ K. Strzyczkowski, *Tożsamość w kontekście...*, s. 175.

²⁷ M. Castells, *Siła tożsamości...*, s. 22.

²⁸ J. Szacki, *O tożsamości (zwłaszcza narodowej)*, „Kultura i Społeczeństwo” 2004, nr 3, s. 36 i n.

poprzez ustępowanie tożsamości dominującej (np. religijnej) na rzecz tożsamości zróżnicowanych bądź rozproszonych (politycznej, zawodowej, narodowej itp.). Prowadzić to może do wniosku, że skoro „ja” stanowi podstawę ludzkiej godności, a tożsamość każdej jednostki jest dynamiczna, to również natura samej godności nie jest stała i ulega zmianom²⁹. Godność pociąga za sobą potrzebę uznania. Dlatego też współczesne rozumienie tożsamości przekształciło się w politykę tożsamościową, w której jednostki dopominają się publicznego uznania swojej wartości. Właśnie *thymos* jest źródłem tak rozumianej polityki tożsamościowej. Konstatacja, że pojęcie tożsamości ma swoje korzenie w *thymos*, nabrało szczególnego znaczenia dopiero współcześnie, gdy zostało powiązane z pojęciem wewnętrznego i zewnętrznego „ja” i bezkompromisowym stanowiskiem, zgodnie z którym wewnętrzne „ja” jest ważniejsze od zewnętrznego³⁰. Jest to efekt zarówno zmiany poglądów w kwestii osobowości człowieka, jak również realiów społecznych, uwzględniających politykę tożsamościową, która podkreśla autentyczność podmiotu, jego publiczne uznanie pomimo różnic, które dzielą je od innych członków społeczeństwa.

Tożsamość wymaga swojego ugruntowania w koncepcji godności człowieka. W celu przeciwstawienia się praktykom godzącym w godność człowieka i szeroko pojęty humanitaryzm (dyskryminację, wykluczenie, marginalizację) konieczne jest odnalezienie wspólnego mianownika stanowiącego esencję człowieczeństwa, a więc tego, co Francis Fukuyama nazywa czynnikiem X i co warte jest minimalnego szacunku³¹. Godność ludzka jest przyrodzona, a więc stanowi wartość samoistną, podstawową i uniwersalną. Przyrodzoność godności oznacza jej niezbywalność. Wynika stąd dalej, że posiada ją każdy człowiek niezależnie od posiadanych cech indywidualnych, czyli bez względu na rasę, wyznanie, narodowość, wzrost tudzież tuszę, uzdolnienia bądź pochodzenie itp., a zatem ma ona charakter niestopniowalny i niezbywalny, ponieważ jeżeli ktoś jest człowiekiem, to jest nim w tej samej mierze, co jakikolwiek inny człowiek³².

W pracy przyjmuję koncepcję tożsamości prezentowaną m.in. przez Francis Fukuyamę łączącą trzy różne zjawiska³³. Pierwsze dotyczy *thymos* będącego uniwersalnym aspektem ludzkiej osobowości³⁴. Drugie zjawisko odnosi się

²⁹ F. Fukuyama, *Tożsamość. Współczesna polityka tożsamościowa i walka o uznanie*, Poznań 2019, s. 27 i n.

³⁰ *Ibidem*, s. 43.

³¹ F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Kraków 2004, s. 198.

³² B. Wojciechowski, *Interkulturowe prawo karne. Filozoficzne podstawy karania w wielokulturowych społeczeństwach demokratycznych*, Toruń 2009, s. 98; E. Nowak, K.M. Cern, *Ethos w życiu publicznym*, Warszawa 2008, s. 216.

³³ F. Fukuyama, *Tożsamość...*, s. 58.

³⁴ Fukuyama używa terminu *thymos* za Platonem, przy czym zwraca uwagę, że *thymos* i pragnienie uznania było w Państwie zastrzeżone dla klasy „strażników” i wojowników, ale rozwija ją w duchu Hegla. Najogólniej mówiąc, *thymos* oznacza sferę duchowości dotyczącą

do rozróżnienia między wewnętrznym i zewnętrznym „ja” oraz postawieniem moralnej wartości wewnętrznego „ja” ponad zewnętrznym społeczeństwem. I w końcu trzecie to esencja człowieczeństwa wyrażająca się w godności osoby ludzkiej, rozumianej jako uznanie przynależne każdemu człowiekowi. Źródła koncepcji uznania odnajdujemy głównie w niemieckim idealizmie, a szczególnie w dziełach Fichtego i Hegla³⁵. Jakkolwiek także Kant zauważa, że we wzajemnym uznaniu chodzi o pewną równoczesność egzystencjalną, obcowanie intersubiektywne³⁶.

Z punktu widzenia próby uchwycenia istoty tożsamości ważny jest pogląd reprezentowany w myśli socjologicznej, zgodnie z którym tożsamość powstaje w interakcji z innymi uczestnikami, podczas wspólnych negocjacji³⁷. Erik Erikson postrzega tożsamość jako stabilny układ autodefinicji jednostki uwarunkowany przez jej otoczenie społeczne. Tożsamość oznacza więc „konsensus znaczeń, jakie wiąże się z uczestnikiem, jakie przypisuje sobie on sam i jego partnerzy w danej sytuacji”³⁸. Tożsamość człowieka rozumiana jest tutaj jako refleksyjna aktywność, zdolność do nazywania, klasyfikowania i definiowania siebie, jest miejscem wewnętrznego dialogu, efektem uczestniczenia jednostki w interakcjach z innymi podmiotami poprzez język stanowiący źródło symbolizacji rzeczywistości i służący komunikacji międzyludzkiej. W tym znaczeniu ma ona genezę społeczną, co zobowiązuje do uwzględnienia zorganizowanych interakcji tworzących określony porządek społeczny³⁹. Dlatego też podmiot pragnący zachować kontrolę nad otaczającą go rzeczywistością społeczną i własnym życiem musi nieustannie dostosowywać się do zmieniających się warunków, adaptować się, być innowacyjnym, aby zachować zdolność do realizacji zamierzonych celów. Dostrzeżenie i docenienie wpływu interakcji na kształt życia społecznego wpłynęło na powstanie teorii nazywanych interakcjonizmem, z których z punktu widzenia prowadzonych wywodów najważniejszy jest interakcjonizm symboliczny.

pragnienia uznania. Fukuyama pisze, że „*thymos* jest częścią duszy, która pragnie uznania godności” (F. Fukuyama, *Tożsamość...*, s. 14). Zagadnienie uznania i jego rolę w konstruowaniu tożsamości omawiam szerzej w podrozdziale IV.2.

³⁵ J.G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg 1995; G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, Warszawa 2002. Zob. E. Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*, Wrocław 2002. Szerzej kwestię tę omawiam w książce *Interkulturowe prawo karne*, w szczególności w rozdziale IV; także M.J. Byczyński, *Spoleczne oraz instytucjonalne wymiary uznania w teorii Axela Honnetha*, Łódź 2021, s. 23 i n.

³⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, Warszawa 1957, s. 379 i n.

³⁷ Por. A.J. Weigert, V. Gecas, *Symbolic Interactionist Reflections on Erikson, Identity, and Postmodernism*, „Identity: An International Journal of Theory and Research” 2005, no. 5(2), s. 161–171.

³⁸ E. Hałas, *Spoleczny kontekst znaczeń w teorii symbolicznego interakcjonizmu*, Lublin 1987, s. 178.

³⁹ T. Leszniewski, *Tożsamość jednostki w zmieniającym się społeczeństwie*, Toruń 2008, s. 75 i n.

Założeniem interakcjonizmu symbolicznego jest twierdzenie, że świat, w którym żyją podmioty jest konstruowany przez nie same podczas ich działania, a wyjątkowy charakter działaniu społecznemu nadaje „jaźń”. Tożsamość jednostki w ramach interakcjonizmu symbolicznego odnosi się do jej autodefinicji budowanej na podstawie reakcji interakcyjnego uczestnika oraz własnej definicji tego uczestnika interakcji. Podmiot próbuje zatem znaleźć odpowiedź na pytanie nie tylko o to, kim jestem, ale również (a może nawet przede wszystkim), jakie jest moje miejsce w grupie i otaczającym mnie świecie. Kontekst interakcyjny pozwala na rozróżnienie „ja” empirycznego i czystego „ja”, ponieważ istnieją jaźń poznająca oraz jaźń poznawana, obejmujące wszystkie właściwości, które posiada jednostka. Jaźń empiryczna będzie więc poznawaną, albowiem wywodzi się z faktu istnienia i jest nakierowana na odnajdywanie samego siebie oraz na dążenie do zachowania samego siebie⁴⁰. Andrzej Piotrowski opisuje te dwa ujęcia tożsamości w następujący sposób:

Tożsamości na poziomie ja empirycznego mają charakterystyki treściowe, dają się orzekać w kategoriach jakości, natężenia itp. Natomiast pojęcie tożsamości na poziomie czystego ja jest beztreściowym procesem scalania doświadczenia, wyznaczającym granice jego osobowego charakteru. Ten rodzaj tożsamości można określić jako tożsamość numeryczną⁴¹.

Wyróżnienie „ja” empirycznego jest doniosłe w kontekście interesującej nas tożsamości narracyjnej, ponieważ wskazuje na procesualny charakter jaźni jednostki oraz interakcyjne jej źródła, a nadto wyłania się ona w akcie komunikowania się między ludźmi. Kładzie nacisk na społeczne wzory zachowania, wskazując, że tożsamość człowieka nabiera realności w relacji z innymi, stając się pewnego rodzaju cieniem życia kolektywnego⁴². Jednak z drugiej strony tożsamość jednostki jest w tej koncepcji (przykładowo u Charlesa H. Cooleya) wytworem oddziaływań społecznych, ukazując silny determinizm społeczny, równocześnie marginalizując działania spontaniczne i indywidualne⁴³, a więc inaczej niż w przypadku tożsamości narracyjnej, o czym będzie szerzej mowa w kolejnych rozdziałach książki.

W literaturze wskazuje się, że relewantne dla problematyki tożsamości w koncepcji interakcjonizmu symbolicznego są poglądy George’a H. Meada⁴⁴. Amerykański myśliciel twierdził, że

⁴⁰ *Ibidem*, s. 77 i n.

⁴¹ A. Piotrowski, *Pojęcie tożsamości w tradycji interakcjonizmu symbolicznego*, „Kultura i Społeczeństwo” 1985, nr 3, s. 54 i n.

⁴² Por. Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2015, s. 44 i n.

⁴³ Por. J.H. Turner, *Struktura teorii socjologicznej*, Warszawa 2004, s. 398 i n.

⁴⁴ Por. Z. Bokszański, *Tożsamość, interakcja, grupa*, Łódź 1989, s. 64 i n.; T. Leszniewski, *Tożsamość jednostki...*, s. 79 i n.

jednostka doświadcza siebie samej jako takiej nie bezpośrednio, lecz tylko pośrednio, przyjmując punkty widzenia innych członków tej samej grupy społecznej lub uogólniony punkt widzenia grupy społecznej, do której należy⁴⁵.

W jego przekonaniu wyłącznie w procesie internalizacji zachowania innej osoby osiągalne jest poznanie (poczucie) wzajemności jako obustronnej „Ja – tożsamości (osobowości)”, czyli rozumienie innych ludzi realizuje się przez przyjmowanie na siebie ich ról. Mead rozumie „przejmowanie postawy innego” jako wywoływanie w sobie reakcji, którą wywołuje się u innego. Powoduje to, że uczymy się ról komunikacyjnych słuchającego i mówiącego. Pisze on, że

proces zwracania się do innej osoby (*addressing another person*) jest także procesem zwracania się do siebie i wywoływania w sobie reakcji (*halling out the response*), którą się wywołuje u innej osoby⁴⁶.

Prowadzi to do wniosku, że tożsamość może istnieć wyłącznie poprzez rozpoznanie i potwierdzenie ze strony innych członków społeczeństwa.

Giddens w tym aspekcie wskazuje, że tożsamość jednostki opiera się na językowym zróżnicowaniu „ja”, „mnie”, „ty” lub ich odpowiednikach⁴⁷. Zauważa jednak, że zaproponowana przez George’a Herberta Meada para *I* („ja”, „ja przedmiotowe”) i *me* („mnie”, „ja przedmiotowe”) nie jest zadowalającym rozstrzygnięciem kwestii tożsamości jednostki.

Z kolei Habermas podkreśla, że wymienialność perspektyw służy stopniowemu przyswajaniu na płaszczyźnie socjokognitywnej i moralnej obiektywnie danych struktur ról społecznych, które poprawnie regulują relacje interpersonalne⁴⁸. Uczestnik interakcji w procesie symbolicznej restrukturalizacji swoich orientacji wykształca tożsamość jako członek określonej wspólnoty. Habermas pisze, że

wzory zachowań [...] przyjmują zewnętrzną postać [konkretnych] norm społecznych o tyle, o ile sankcje, które są z nimi związane, zostają dzięki [mechanizmowi] przejmowania postawy *zinternalizowane*, tzn. włączone do wnętrza osobowości i tym samym uniezależnione od władzy polegającej na dysponowaniu sankcjami [...]. Internalizowany w ten sposób przez A wzór zachowania uzyskuje moc autorytetu jakiejś ponadosobowej woli arbitralnej. Pod tym warunkiem ten wzór zachowania może być przeniesiony na podobne sytuacje działania, czyli może zostać *przestrzennie i czasowo uogólniony*⁴⁹.

⁴⁵ G. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, Warszawa 1975, s. 193 i n., 215–226. „Ja-tożsamość (osobowość)” jest według szkoły Meada możliwe tylko w kontekście zmiany perspektyw. „Ja-tożsamość” oznacza tutaj inny stosunek interakcji niż przy stosunku umowy, to jest stosunek nawiązujący do stosunku uznania jako potencjalności zawierania wielu umów.

⁴⁶ G. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo...*, s. 153.

⁴⁷ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 79.

⁴⁸ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, Warszawa 2002, s. 61.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 63–64.

Przyjęcie postawy „uogólnionego innego” musi być więc poprzedzone internalizacją ról i norm przez członków określonej grupy społecznej. Habermas trafnie podkreśla, analizując Meada, że instancja uogólnionego innego stanowi o autorytecie „powszechnej woli grupowej”. Dlatego też tożsamość każdego „ja” opiera się na antycypacji symetrycznych i niewymuszonych relacji wzajemnego uznawania swych praw⁵⁰. Prowadzi to do wniosku, że podmiot internalizuje świat społeczny (zobrazowany właśnie w postaci „zgeneralizowanego innego” – części „mnie”), ale „ja” odzwierciedla także to, co niepowtarzalne, odruchowe, emocjonalne, a więc odpowiada za aktywną i podmiotową relację jednostki do otoczenia społecznego. Stanowi to wyraz przekonania, że nawet najbardziej indywidualistyczne i autonomiczne jednostki są przecież istotami społecznymi.

Uzasadnione jest więc stanowisko, że tożsamość stanowi w ujęciu Meada efekt internalizacji różnych sytuacji i doświadczeń, których byliśmy myślącymi uczestnikami. Prowadzi to do konkluzji, że tożsamość autentycznego podmiotu oznacza wciąż udoskonalający się namysł, czyli refleksję, nad własnym i cudzym działaniem, która wywiera wpływ zarówno na samą siebie, jak na tożsamość innych, ewoluje przez całe życie, w szczególności poprzez relacje z innymi podmiotami. Istotnym problemem jest zatem, jak się kształtuje tożsamość i czy jest ona ukształtowana. Habermas wskazuje, że konstruowanie tożsamości można ująć w ramach trzech rodzajów kompetencji: językowych, interakcyjnych i poznawczych.

Podobnie kwestię tę ujmuje Sheldon Stryker, który rozumie tożsamość jako oznaczenie jaźni człowieka mającej genezę społeczną, ponieważ nabywana jest ona w procesie internalizacji. Dlatego też Stryker pisze o wielu tożsamościach, zawierających się w jaźni człowieka, a które odnoszą się do różnych kontekstów interakcyjnych⁵¹. W odniesieniu do omawianej koncepcji tożsamości w teorii interakcjonizmu symbolicznego istotne jest ustalenie, że przestrzeń interakcyjna, w ramach której konstruuje się tożsamość, stanowi miejsce potwierdzenia bądź podważenia dotychczasowych kompetencji jednostki, które określają jej sposób definiowania siebie. Pojawiają się tutaj nawet wątki biograficzne pod pojęciem „kariery” dotyczącej doświadczenia życiowego i aktualnego udziału w różnych sytuacjach życia społecznego, a więc zawierające dane systemy symboliczne⁵².

⁵⁰ To ważne w kontekście przyjęcia odpowiedzialności karnej i karania za czyny niezgodne z prawem. Por. B. Wojciechowski, *Interkulturowe prawo karne...*, s. 316 i n.

⁵¹ J.H. Turner, *Struktura teorii socjologicznej...*, s. 437 i n.; T. Leszniewski, *Tożsamość jednostki...*, s. 86 i n.

⁵² T. Leszniewski, *Tożsamość jednostki...*, s. 92 i n. Jak wskazuje Zbigniew Bokszański, w tym ujęciu ujawniają się trzy poziomy zdarzeń interakcyjnych: „1) poziom «psychospołeczny» – elementarnych zdarzeń interakcyjnych kreujących tożsamości sytuacyjne; 2) poziom interakcji «ustrukturyzowanej», uwzględniający interwencje ról i statusów; 3) poziom, któremu właściwsze są trwalsze autodefinicje, mające walor transsytuacyjności: jest to poziom analizy, który dotyczy fragmentów biografii i «karier» aktorów społecznych”. Z. Bokszański, *Tożsamość, Interakcja, Grupa...*, s. 130. To naturalnie powoduje, że zagadnienie tożsamości również należy rozpatrywać

Interakcyjne ujęcie tożsamości jednostki określa zdolności emancypacyjne człowieka. Wskazuje się na zróżnicowanie kompetencji interakcyjnych, którym towarzyszą różnice w zdolnościach poznawczych i moralnych członków społeczeństwa. Owe zasoby wyrażają się w formie jednostkowego zaangażowania się w życie społeczne, uczestniczenie w konwencjach i ich przekraczanie, aby osiągnąć lub wzmocnić własną autonomię. W tym znaczeniu tożsamość jest jakością stawiającą sobie jako wyzwanie rozwiązanie konfliktu w pełnionej roli społecznej, jaką posiada dana jednostka, konfliktu ról, hierarchizowania określonych ról⁵³. Konkluzja ta jest szczególnie istotna w kontekście nowoczesnego postrzegania tożsamości i konieczności jej refleksyjnego odczytywania. Koncepcja interakcjonizmu symbolicznego choć atrakcyjna jako wymiana (kar i nagród), w szczególności gdy myślimy o tym w kategoriach prawa karnego, to zawodzi już, gdy mamy do czynienia z kwestiami transformacji czy konstruktywizmu społecznego. Jej wpływ na badania dotyczące tożsamości jest jednak doniosły, co w dużym skrócie starałem się przybliżyć.

2. Kryzys tożsamości jako „atrybut” nowoczesności

Jak obrazowo zauważa Maciej Pichlak: „Nowoczesność jest ze swej istoty czasem refleksji”⁵⁴. Znamienne dla nowoczesności jest określenie swojej tożsamości w postaci indywidualistycznych perspektyw: „jestem sobą”, „jestem, kim chcę być”, „sam wybieram, co robię i kim chcę być” czy „świadczę o sobie”. Potrzeba refleksyjnego spojrzenia na problematykę tożsamości wiąże się z różnorodnymi zjawiskami takimi jak kryzys tożsamości, poczucie alienacji, dekompozycji i fragmentaryzacji życia społecznego. Marya Schechtman zauważa, że „kryzys tożsamości” ujmowany jest jako rodzaj tożsamości⁵⁵. Jak wskazuje Fukuyama, kryzys tożsamości wywołany gwałtowną modernizacją stanowił jeden z asumptów do ruchów nacjonalistycznych w Niemczech i innych krajach europejskich. Z kolei kryzys tożsamości wielu muzułmanów powoduje, że zwracają się oni ku religii, aby odpowiedzieć sobie na pytanie „kim jestem?”, co czasami przybiera skrajną formę politycznego aktywizmu i terroryzmu⁵⁶.

na wyróżnionych poziomach interakcyjnych i uwzględnić je w procesie kreowania tożsamości jednostki.

⁵³ T. Leszniewski, *Tożsamość jednostki...*, s. 329.

⁵⁴ M. Pichlak, *Refleksyjność prawa. Od teorii społecznej do strategii regulacji i z powrotem*, Łódź 2019, s. 30.

⁵⁵ M. Schechtman, *The Constitution of Selves*, Ithaca–London 2007, s. 74.

⁵⁶ F. Fukuyama, *Tożsamość...*, s. 96 i n.

Podobnie kwestię tę diagnozuje Ulrich Beck, który pisze:

Doświadczeniowy wymiar ryzyka: odkrywanie, cierpienie, przewidywanie nieprzewidywalnego, lęk, żądza, zaskoczenie, przeblński antycypacji śmierci przemycające ryzyko do życia powszechnego – wszystko to znalazło podsumowanie, oczywiście ironiczne, w zdaniu: „Risiko, ergo sum – ważę, więc jestem. Cierpię, więc jestem. Kim jestem? Po co jestem? Dlaczego jestem tym, kim jestem, a nie tym, kim mógłbym być, a więc kim także jestem?”⁵⁷.

Oznacza to, że załamanie się obowiązującego porządku aksjonormatywnego społeczeństwa oraz brak jasności tworzących się norm społecznych w połączeniu z rozchwianiem się struktury społecznej powoduje utratę przez członków społeczeństwa wyraźnych i powszechnie akceptowanych, zewnętrznych punktów odniesienia pozwalających na samoidentyfikację, a także na identyfikację społeczną innych ludzi⁵⁸. Problematyka zmienności form tożsamości doprowadziła do postawienia pytania o właściwości modelu tożsamości we współczesnym społeczeństwie, a nawet do sformułowania kategorii tożsamości ponowoczesnej⁵⁹. Najczęściej kryzys tożsamości wiąże się jednak z wyeliminowaniem bądź znacznym ograniczeniem tradycyjnych znaczników tożsamości, jak: kraj, pochodzenie, język, naród, religia, historia, a nawet płeć czy rodzina. Tożsamość nie jest współcześnie czymś narzuconym, formą losu, ale podlega świadomemu wyborowi, nie jest też postacią sensu indywidualnego – autodeterministyczną strukturą znaczenia⁶⁰. Owa wielość tożsamości, które może mieć jednostka, rodzi jednak stres i może stanowić źródło sprzeczności w zakresie prezentowania samego siebie, jak i w określonych działaniach społecznych, które mogą stawiać jednostkę w sytuacji konfrontacyjnego wyboru, co ma czynić, jakiego dokonać wyboru. Ów kryzys jest tym bardziej wyraźny, gdy przyjmujemy, że tożsamości są źródłami sensu konstruowanymi w procesie indywidualizacji⁶¹.

Kryzys tożsamości należy wyraźnie odróżnić od kryzysu poczucia tożsamości⁶². I tak, pierwszy dotyczy relacji jednostki ze środowiskiem zewnętrznym, przejawiając się w sposobie podejmowania przez określony podmiot działań, ponieważ dotychczas podejmowane działania są dysfunkcyjne i powstaje konieczność zinternalizowania odmiennych wzorów kulturowych. Z kolei kryzys poczucia tożsamości dotyczy sfery subiektywnej danej osoby, wyrażając się w odczuwanym przez nią poczuciu braku spójności i ciągłości własnej osobowości.

⁵⁷ U. Beck, *Spoleczeństwo światowego ryzyka. W poszukiwaniu utraconego bezpieczeństwa*, Warszawa 2012, s. 16–17.

⁵⁸ T. Leszniewski, *Tożsamość jednostki...*, s. 24.

⁵⁹ Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe...*, s. 236 i n.

⁶⁰ J. Kociuba, *Idea Ja i koncepcja tożsamości...*, s. 179 i n.

⁶¹ M. Castells, *Siła tożsamości...*, s. 22.

⁶² T. Leszniewski, *Tożsamość jednostki...*, s. 23 i n.

Jednostka dokonuje analizy swojej sytuacji społecznej (w tym sytuacji prawnej) i dla jej zrozumienia stosuje kulturowe, wspólnotowo wytworzone i stosowane kategorie odnajdywania sensu społecznego okoliczności interakcji (stosunków prawnych), co w kategoriach prawnych może oznaczać określone rozumienie takich pojęć jak rodzina, małżeństwo, umowa itp.⁶³ Należy w tym miejscu zaznaczyć, że jednostka nie stosuje się bezrefleksyjnie do społecznych i kulturowych wzorców, lecz owe wzory poddaje analizie z punktu widzenia uświadamianych sobie konsekwencji praktycznych oraz ze względu na antycypowane zachowania interlokutorów oraz uczestników sytuacji społecznej⁶⁴. Oznacza to, że w dużej mierze nasze myśli, przekonania czy uczucia, dzięki którym postrzegamy i definiujemy samych siebie, stanowią pochodną życia społecznego.

Ludzie, będąc członkami określonej wspólnoty, są przez nią kształtowani, formuje ona ich sposób postrzegania rzeczywistości. W konsekwencji przynależność wspólnotowa w znacznej mierze przesądza o strategiach działania społecznego, a więc o realizowanym przez jej członków sposobie życia. Ludzie odnoszą się do siebie i oceniają wzajemnie na podstawie charakterystycznych dla określonej wspólnoty regulacji normatywnych, systemów wartości i ideologii.

W literaturze postmodernistycznej bardzo często wskazuje się na kryzys tożsamości będący efektem złożonych przemian społecznych i kulturowych. Kwestionuje się mit tożsamości zakładającej istnienie samoświadomego, stabilnego, racjonalnego i zintegrowanego podmiotu, który mógłby stanowić źródło poczucia sensu, bezpieczeństwa i kontynuacji⁶⁵. W wyniku tego tożsamość staje się płynna, fragmentaryczna i zdekomponowana, stanowiąc rodzaj synkretycznego zbioru rozmaitych elementów. I dalej tożsamość wydaje się być negocjowana, kontekstualna i rozproszona⁶⁶. Znamienne są tutaj słowa Ulricha Becka, który zauważa, że w społeczeństwie ryzyka doniosłego znaczenia nabiera

umiejętność antycypowania niebezpieczeństw, tolerowania ich, radzenia sobie z nimi w sensie biograficznym i politycznym. [...] pojawiają się kluczowe pytania: jak radzić sobie z przydzielonym nam przez los zagrożeniem i z właściwymi dlań lękami i niepokojami? Jak możemy pokonać lęk, skoro nie jesteśmy w stanie zwalczyć jego przyczyny? Jak można żyć na tym cywilizacyjnym wulkanie, nie wymazując go z pamięci, tak aby i nie tylko nie dusiły nas jego wyziewy, lecz także aby nie paraliżował nas lęk?

⁶³ B. Wojciechowski, *Wybór stylu życia a świadomość praw podstawowych*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2022, nr 2, s. 105.

⁶⁴ I. Machaj, *Walory poznawcze kategorii...*, s. 19. Oczywiście należy zastrzec, że w życiu codziennym nie analizuję wszelkich wzorców. Intensywnie się o nich myśli w okresie dojrzewania, studiów oraz gdy pojawiają się problemy, np. w związku z wielokulturowością, wielością stylów życia czy pluralizmem wartości.

⁶⁵ S. Hall, *Introduction: Who Needs 'Identity'*, [w:] *Questions of Cultural Identity*, red. S. Hall, P. du Gay, London 1996, s. 1. Kwestię tę sygnalizuję już w cytowanym artykule *Refleksje na temat dynamiczności...*, *passim*.

⁶⁶ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, Gdańsk 2006, s. 296.

Ulrich Beck zauważa przy tym, że radzenie sobie z niepewnością staje się biograficznie i politycznie podstawową kwalifikacją cywilizacyjną jednostki⁶⁷.

Wskazany kryzys tożsamości, poprzedzony kryzysem podmiotu łączy się z utratą własnej tożsamości w warunkach zmieniającej się rzeczywistości społecznej, niemożnością odnalezienia własnego stylu funkcjonowania we wspólnocie, do której należy, aspiruje, zakłóconą bądź zmniejszoną identyfikacją z wartościami wspólnoty, z której podmiot się wywodzi, niespójnością realistycznego obrazu siebie. Stanowi to wynik atomizacji życia, co według niektórych autorów oznacza, że jedyny podmiot, z jakim możemy mieć do czynienia jest zdecentralizowany, niespójny i incydentalny, a jego oparta na różnicy tożsamość to rezultat partykularnych, relatywizujących, przypadkowych dyskursów, procesów sygnifikacji i relacji społecznych⁶⁸. Diana Fuss zauważa, że kryzys dotyczy zarówno jej esencji, a więc przedmiotu odkrycia i rozpoznania istoty określającej jednostkę, jak również procesu autoidentyfikacji, który problematyzowany jest nadmiarem środków i źródeł ich konstrukcji. Dlatego też autorka *Essentially Speaking* stwierdza, że zamiast o tożsamości należy mówić o procesie identyfikacji, rozumianej jako proces nieskończony, wielopłaszczyznowy i skomplikowany ze względu na wielość krzyżujących się czy antagonistycznych dyskursów, praktyk bądź stanowisk, w ramach których dochodzi do identyfikacji i w ramach których identyfikacja jest zjawiskiem wciąż otwartym. Fuss podaje w wątpliwość kategorie tożsamościowe, zastanawiając się, czy tożsamość rzeczywiście jest wytworem naturalnym, czy raczej politycznym, psychicznym, językowym konstruktem. Stawia pytanie, czy feministki, geje lub lesbijki mogą sobie pozwolić na pozbycie się spójnej, jednorodnej i stabilnej tożsamości, czy nie przyszedł czas, aby rozpocząć budowanie strategii politycznych na czymś innym niż tożsamość, a więc zastanawia się, czym jest polityka „polityki tożsamości”⁶⁹.

W filozofii postmodernistycznej podkreśla się, że tożsamość w większym stopniu stanowi efekt konstruowania czy artykułowania jej za pośrednictwem różnicy i wykluczenia aniżeli przejaw identyczności, kontynuacji, powtarzalności czy naturalnie ustanowionej jedności⁷⁰. Z kolei w słynnej książce *Modernizacja refleksyjna* U. Becka, A. Giddensa i S. Lasha⁷¹ możemy znaleźć stwierdzenie, że dla tożsamości ponowoczesnej charakterystyczna jest jej fragmentaryzacja,

⁶⁷ U. Beck, *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa 2002, s. 98.

⁶⁸ D. Fuss, *Identification Papers: Readings on Psychoanalysis, Sexuality, and Culture*, New York–London 1995, s. 10 i n.

⁶⁹ D. Fuss, *Essentially Speaking. Feminism, Nature and Difference*, New York–London 1989, s. 100. Nie zgadzam się z tym stanowiskiem, o czym była mowa na początku tego rozdziału i do czego będę się odnosił dalej, pisząc o polityce tożsamościowej.

⁷⁰ J. Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, London 1993, s. 22; S. Hall, *Introduction: Who Needs 'Identity'...*, s. 16. Wynika to z tego, że różnica jest definiująca dla członków relacji. I tak Hegel różnicę przewyciężał w celu uniwersalizacji (do pewnego momentu także dla prawnego uznania), a tutaj to różnica definiuje.

⁷¹ U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, Warszawa 2009, s. 227 i n.

brak ciągłości, płynność granic między światem wewnętrznym i zewnętrznym. W konsekwencji dochodzi do destabilizacji podmiotu przez społeczeństwo konsumpcyjne za pomocą procesów komodyfikacji i komercjalizacji. Anthony Giddens akcentuje dodatkowo woluntarystyczny i podmiotowy wymiar ludzkiego działania, które w tym ujęciu samodzielnie tworzy strukturalne ramy, w jakich przebiega. Giddens zakłada, że człowieka charakteryzuje znaczny zakres autonomii i refleksyjnej samoświadomości⁷². Innymi słowy, tożsamość stanowi bardziej przyjmowany aniżeli przejmowany twór kulturowy.

Dodatkowo w ramach krytycznej teorii społecznej wskazuje się na konfrontacyjność autonomii jednostki i jej zewnętrznego zdeterminowania z jednej strony oraz stosunki dominacji i podległości z drugiej strony⁷³. Podkreśla się tutaj, że jednostka podlega permanentnym zagrożeniom ze strony instytucji w skali makro, takich jak państwo, rynek, korporacje międzynarodowe, społeczeństwo masowe. Prawo musi zatem wyposażać jednostkę w środki umożliwiające sprzeciw i kontrolę nad najróżniejszymi formami manipulacji, którym jest poddawana. Będzie o tym mowa bardziej szczegółowo w dalszych rozdziałach. Warto jednak już w tym miejscu zaznaczyć, że środkami ochrony przed sprowadzaniem człowieka do obiektu wydają się być regulacje dotyczące ochrony danych osobowych, prawa do prywatności, przepisy antidyskryminacyjne, przepisy zapewniające możliwość samorealizacji (a więc np. prawo wolności osobistej, swobodne wyrażanie poglądów). Chodzi zatem o unormowania, które służą zabezpieczeniu indywidualizmu, w szczególności niepowtarzalności i autentyzmu podmiotu prawa.

Pamiętać przy tym należy, że nowoczesność zrodziła nowe, bardziej indywidualizujące rodzaje zbiorowości, jak: ruchy społeczne i kulturowe, masowe protesty, mody, style życia, a więc typy kolektywnych zachowań, które poszerzają horyzonty kształtowania tożsamości i społecznych relacji. Giddens zauważa, że przyczyniły się do tego nowe technologie, systemy abstrakcyjne, które definiuje jako traktowane łącznie systemy eksperckie i środki symboliczne dające możliwość dokonywania wymian w nieskończenie różnych okolicznościach działania⁷⁴. Skomplikuje to jeszcze bardziej perspektywa ponowoczesności, ze swoimi zmianami strukturalnymi i technologicznymi (obejmującymi również sferę ekonomiczną, polityczną i prawną), których efektem staje się zjawisko problematyzacji tożsamości⁷⁵.

⁷² A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 80 i n.

⁷³ R.G. Dunn, *Identity Crises. A Social Critique of Postmodernity*, Minneapolis–London 1998, s. 60.

⁷⁴ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 33–34. Giddens pisze: „Środkami symbolicznymi są środki wymiany o znormalizowanej wartości, a więc takie, które są wymienne między różnymi kontekstami. [...] Systemy eksperckie wiążą czas i przestrzeń, rozwijając wiedzę techniczną, której prawomocność nie zależy od ekspertów ani ich klientów, którzy z niej praktycznie korzystają”.

⁷⁵ Warto tutaj zwrócić uwagę, że niektórzy reprezentatywni autorzy jak Anthony Giddens, Scott Lash czy Ulrich Beck opowiadają się za użyciem terminu „nowoczesność” jako adekwatnego

Opowiadam się tutaj za refleksyjnym rozumieniem nowoczesności, która zdaniem Giddensa, Becka i Lasha oznacza osłabienie oddziaływania kolektywnych i abstrakcyjnych struktur w rodzaju klasy, co jest zauważalne w prywatyzujących się wzorcach konsumpcyjnych, praktykach kulturowych, zachowaniach wyborczych oraz relacjach rodzinnych⁷⁶. Szczególnie ważne staje się przekonanie Giddensa, że zinstytucjonalizowana forma refleksyjności może stworzyć połączenie między codziennym doświadczaniem jednostki a systemowo wywoływaną zmianą społeczną i kulturową. Giddens zwraca uwagę, że owa zinstytucjonalizowana forma refleksyjności zwiększy swoją moc i zyska większe zaufanie jednostek, jeśli będzie miała charakter responsywnej, negocjacyjnej i otwartej na „ekspertyzy alternatywne” debaty. Takie aktywne zaufanie prowadzi do upodmiotowienia refleksyjnych obywateli dzięki akceptacji pluralizmu potencjalnych perspektyw dotyczących współczesności. Owe ekspertyzy wzmacniają możliwość zaistnienia ambiwalencji i różnorodności poglądów czy społecznej negocjacyjności określonych rozwiązań. Zauważalne jest to w szczególności przy wykorzystaniu instytucji wysłuchania publicznego⁷⁷ czy udziału instytucji pozarządowych w debacie nad określoną kwestią, w szczególności łamaniem praw mniejszości, praw kobiet, dyskusją nad ochroną środowiska czy prawami zwierząt.

Upodmiotowienie obywateli wykazuje tym samym możliwość konstruowania tożsamości obywateli dzięki i poprzez aktywne nasycanie treścią praw, które, co zasługuje na szczególne podkreślenie, przesycane są pluralistyczną wizją praw jednostki. Dla prawa niezwykle ważna jest nowoczesna koncepcja tożsamości, która bazuje na pozytywnie wartościowanym poczuciu trwałości i ładu zapewnianym zarówno przez udział we wspólnotowym życiu, jak również przez procesy autorefleksji i odróżniania od innych. Mamy zatem do czynienia ze swoistą antynomią, albowiem tożsamość kształtuje się w ramach wspólnoty, ale niekiedy również w opozycji do

określenia dla współczesności. Rozumieją oni bowiem nowoczesność jako postawę czy orientację względem nas samych, innych i warunków, w jakich funkcjonujemy. Giddens wprowadza tutaj co prawda rozróżnienie między nowoczesnością wczesną czy późną, wstępną i dojrzałą, klasyczną a uniwersalną (radyczną i autorefleksyjną), ale wskazuje ostatecznie, że współczesne zjawiska stanowią dla niego konsekwencję i dopełnienie procesów znajdujących korzenie w projekcie społeczeństwa nowoczesnego (A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 29 i n.). Z kolei Lash i Beck piszą o nowoczesności pierwszej i drugiej, aczkolwiek inaczej niż Giddens nie podkreślają elementów radykalizacji, kontynuacji i ciągłości, lecz czynniki ukierunkowujące na zmianę i nowość (U. Beck, *Ponowne odkrycie polityki: przyczynek do teorii modernizacji refleksywnej*, s. 12 i n. oraz S. Lash, *Refleksyjność i jej sobowtóry: struktura, estetyka, wspólnota*, s. 145 i n., [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna...*). Dla powołanych autorów fundament stanowi pojęcie refleksyjności, przez które rozumie się możliwość dokonywania autokorekty niekorzystnych zjawisk występujących w nowoczesności czy szerzej w historii. Chciałbym podkreślić, że takie rozumienie nowoczesności i ponowoczesności jest mi najbliższe i prezentuję je w książce.

⁷⁶ U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna...*, *passim*.

⁷⁷ P.W. Juchacz, *Deliberatywna filozofia publiczna. Analiza instytucji wysłuchania publicznego w Sejmie Rzeczypospolitej Polskiej z perspektywy systemowego podejścia do demokracji deliberatywnej*, Poznań 2015.

niej. W tym kontekście nowoczesność uczyniła jednostkę bardziej wrażliwą na nowe warunki formowania tożsamości oraz poszerzony zakres określania tożsamości grupowej w społeczeństwie masowym. Wynika stąd m.in., że lokalne, terytorialne struktury nie stanowią już przeszkody dla dyfuzji poczucia wspólnotowości⁷⁸.

Przy takim rozwiązywaniu zbliżamy się do responsywnego modelu tworzenia prawa opartego na dyskursywnych procedurach dochodzenia do konsensusu i negocjacyjnej polityce prawa⁷⁹. Wyłaniający się stąd przekaz społeczny, kulturowy i prawny charakteryzuje się heterogenicznością i wysokim poziomem przekształcania różnych dyskursów kulturowych, które umożliwiają zwielokrotnianie i ciągłą rekonstrukcję tożsamości. W szczególności multiplikacji ulegają zasoby narracyjne jednostek, zwłaszcza dzięki mass mediom czy portalom społecznościowym⁸⁰.

Rola owych środków przekazu wiąże się z procesami globalizacji, które powodują, że następuje komplikacja systemu zależności społecznych, tradycyjnego rozumienia kultury. Dochodzi do zróżnicowania jednostkowych odczytań kultury rozumianej jako powszechnie podzielany i ogólnodostępny zestaw znaczeń i wartości. Z drugiej strony nowoczesność wypracowała nowe formy wyrazu społecznej tożsamości, w szczególności w postaci ról społecznych i miejsca zajmowanego w systemie produkcji. Trafnie zwraca się uwagę na to, że w XXI w. nastąpiło zwielokrotnienie zarówno możliwych typów narracji tożsamościowych, jak i form utożsamienia. Odpowiedź na te zagadnienia stanowią koncepcje tożsamości narracyjnej, które przenoszą ciężar kształtowania tożsamości ze społecznej struktury na procesy samoidentyfikacji i indywidualizacji⁸¹.

3. Pojęcie i treść prawa do tożsamości

Treść prawa do tożsamości obejmuje wiele aspektów charakteryzujących jego rozumienie, istotę i potrzebę wyodrębnienia takich pojęć, jak: tożsamość, kultura, godność człowieka, wzajemne uznanie i w końcu dotyczy miejsca prawa do tożsamości kulturowej w systemie praw człowieka.

⁷⁸ K. Strzyczkowski, *Tożsamość w kontekście...*, s. 27.

⁷⁹ Szerzej na ten temat M. Zirk-Sadowski, *Prawo a uczestniczenie w kulturze*, Łódź 1998, s. 57 i n.

⁸⁰ Joshua Meyerowitz zauważa, że sprzyja to dyfuzji tożsamości grupowych, nazywając to zjawisko kulturą bez miejsca. Zwraca on bowiem uwagę, że różnorodne aspekty tożsamości grupowych, które uzależnione były w przeszłości od partykularnych fizycznych przestrzeni zostały dzisiaj przetworzone za sprawą mediów. Bez wątpienia stan ten jeszcze pogłębiły media społecznościowe, których rola w tym zakresie jest znacząco istotniejsza aniżeli mass mediów. W mediach społecznościowych niezwykle silnie widoczne jest eksperymentowanie z symbolicznymi przedstawieniami własnego „ja”, które przejawia się w przynależności do różnych grup followersów czy „polubiących” takie czy inne zachowanie, stanowisko bądź formę autoprezentacji. Por. J. Meyerowitz, *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behaviour*, New York 1985.

⁸¹ Kwestiom tym zostanie jednak poświęcony kolejny rozdział.

Punktem wyjścia dla rozważań na temat prawa do tożsamości jest rozumienie koncepcji praw człowieka w sposób niezależny od tego, jakie prawa zostały skatalogowane w krajowych czy międzynarodowych aktach prawnych. Wydaje się być oczywistym stwierdzenie, że niektóre niepisane prawa człowieka zasługują na ochronę, a „odkrywanie” nowych praw człowieka jest rezultatem pożądanego namysłu i krytycznej refleksji (np. prawa socjalne czy prawo do ochrony danych osobowych). W orzecznictwie i literaturze wskazuje się na identyfikację luki w skodyfikowanych prawach człowieka, która wymaga uzupełnienia nowym i niepisany prawem człowieka, nazywanym „prawem do tożsamości”⁸². Inter-American Court of Human Rights (IACourtHR) w wyroku *Gelman przeciwko Urugwajowi* wyraźnie wskazała, że możemy zidentyfikować taką lukę tylko wtedy, gdy daje się odnaleźć w skodyfikowanym prawie ogólną i podstawową ideę, która może zostać zastosowana do faktów, które nie są zabezpieczone zakresem ochrony praw spisanych⁸³. W tym kontekście IACourtHR wskazała na związek z godnością człowieka, podkreślając, że prawo do tożsamości jest „konsubstancjalne z atrybutów godności człowieka” (pkt 123). Zdaniem sądu, prawo do tożsamości stanowi podstawowe prawo wykonalne *erga omnes* jako wyraz kolektywnego interesu całej międzynarodowej wspólnoty. W dekodowaniu prawa do tożsamości bardzo istotne jest ujmowanie podmiotu jako istoty społecznej, co oznacza odnoszenie siebie do struktur społecznych pojmowanych jako relacje i zależności o charakterze zarówno aksjologicznym i instytucjonalnym, jak również dostęp do różnorodnych dóbr podlegających redystrybucji⁸⁴. Z relacyjnego charakteru tożsamości wynika, że jednostka odnajduje siebie i identyfikuje właśnie w kontaktach z innymi oraz otoczeniem społecznym, w którym funkcjonuje.

Z kolei Europejski Trybunał Praw Człowieka (ETPC) wywodzi prawo do tożsamości z art. 8 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności⁸⁵. W pierwszym okresie to prawo do poszanowania życia prywatnego i rodzinnego było rozumiane jako element prawa do prywatności. Wszelako z czasem zostało uznane za samoistne prawo, które stanowi źródło ochrony dla innych praw podmiotowych, w szczególności prawa do poznania własnego pochodzenia, prawa do nazwiska, prawa do tożsamości etnicznej czy prawa do tożsamości kulturowej. Stanowi to efekt walki o uznanie i polityk tożsamościowych określonych grup dyskryminowanych czy marginalizowanych (w szczególności osób LGBTQ+, mniejszości narodowych, kobiet). Prawo do tożsamości

⁸² P. Tiedemann, *Identity and Human Rights. Considerations on a Human Right to Identity*, „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie” 2016, Beiheft 147, s. 11.

⁸³ Wyrok Inter-American Court of Human Rights z 24 lutego 2011 r., 12.607 *Gelman przeciwko Urugwajowi*, https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_221_ing.pdf (dostęp: 16.02.2022).

⁸⁴ P. Sztompka, *Socjologia..., passim*.

⁸⁵ Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności (Dz.U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284 ze zm. – dalej EKPC lub Konwencja), <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=wdu19930610284>

zostało również rozwinięte i nadal stanowi przedmiot orzecznictwa Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej (TSUE). W prawie unijnym z prawa do prywatności określonego w art. 7 Karty Praw Podstawowych wywodzi się ochronę tożsamości człowieka⁸⁶. Prawo to ma dynamiczny charakter, stale ewoluuje na skutek zmian społecznych, kulturowych, gospodarczych, politycznych, technologicznych czy światopoglądowych, stąd też niemożliwe jest określenie jego treści w zupełny i zamknięty sposób. Doniosłe jest jednak ustalenie, że prawo do tożsamości (*sensu largo*) jest prawem złożonym z poszczególnych elementów tożsamości, obejmujących elementy obiektywne (niezależne od człowieka) oraz elementy subiektywne (kształtowane przez człowieka)⁸⁷.

W początkowym okresie kształtowania się orzecznictwa dotyczącego tożsamości ETPC wypowiadał się w kwestii obszarów służących identyfikacji jednostki, a więc służących poznaniu własnego pochodzenia, to jest genetycznych bądź biologicznych korzeni⁸⁸. Trybunał podkreślił, że art. 8 Konwencji mówi o prawie do tożsamości i osobistego rozwoju. Wskazał, że ludzie mają żywotny interes w tym, aby uzyskać informacje konieczne do poznania i zrozumienia ich dzieciństwa oraz wczesnego okresu rozwoju.

W kolejnym okresie orzecznictwo ETPC skupiło się na podkreśleniu prawa do tożsamości płciowej i orientacji seksualnej⁸⁹. Mamy w końcu grupę orzeczeń, które nawiązują do ochrony tożsamości społecznej człowieka, opartej na prawie do rozwoju osobistego oraz prawie do ustanowienia i rozwoju stosunków z innymi ludźmi oraz ze światem zewnętrznym⁹⁰. Ze wskazanych orzeczeń wynika

⁸⁶ Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej z 13 grudnia 2007 r. (Dz.Urz. UE C 202 z 7 czerwca 2016 r.), <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:12016P/TXT&from=DE>

⁸⁷ E. Michałekiewicz-Kądziela, *Prawo do tożsamości człowieka...*, s. XLVI; K. Chałubińska-Jentkiewicz, M. Nowikowska, *Bezpieczeństwo, tożsamość, prywatność – aspekty prawne*, Warszawa 2020, s. 41 i n.

⁸⁸ Zob. m.in. wyrok ETPC z 13 lutego 2003 r., skarga nr 42326/98, *Odièvre przeciwko Francji*, w którym stwierdzono, że: „1. Ludzie mają żywotny interes, aby uzyskać informacje konieczne do poznania i zrozumienia ich dzieciństwa oraz wczesnego okresu rozwoju. 2. Każdy ma prawo znać swoje pochodzenie. Nie można jednak nie respektować życzenia matki, która chce pozostać anonimowa”. Wszystkie przywoływane wyroki ETPC są dostępne w bazie HUDOC. Dalej wyroki ETPC z 13 lipca 2006 r., skarga nr 58757/00, *Jäggi przeciwko Szwajcarii*; z 18 marca 2013 r., skarga nr 33783/09, *Godelli przeciwko Włochom*.

⁸⁹ Zob. wyroki ETPC z 11 lipca 2002 r., skarga nr 28957/95, *Christine Goodwin przeciwko Wielkiej Brytanii*; z 24 czerwca 2010 r., skarga nr 30141/04, *Schalk i Kopff przeciwko Austrii*; z 3 listopada 2011 r., skarga nr 57813/00 *S.H. i inni przeciwko Austrii*; z 21 lipca 2015 r., skargi nr 18766/11 i 36030/11, *Oliari i inni przeciwko Włochom*; z 14 grudnia 2017 r., skargi nr 26431/12, 26742/12, 44057/12 i 60088/12, *Orlandi i inni przeciwko Włochom*.

⁹⁰ Trybunał wyraźnie wskazuje, że „istnieje strefa interakcji osoby z innymi, nawet w kontekście publicznym, która może wkraczać w zakres «życia prywatnego»” (zob. wyrok ETPC z 2 września 2010 r., skarga nr 35623/05, *Uzun przeciwko Niemcom*, § 43). Poszczególne aspekty „życia prywatnego” człowieka, objęte ochroną w prawie EKPC, Trybunał wyliczył m.in. w wyroku

stanowisko, że omawiany rodzaj tożsamość odnosi się do subiektywnych odczuć jednostki i jest przez nią kształtowany w sposób autonomiczny, a więc taki, który realizuje się w aplikacji zinternalizowanych przez jednostkę norm społecznych. Innymi słowy, pojęcie tożsamości wywiedzione z art. 8 EKPC ma charakter wielopłaszczyznowy, obejmujący zarówno obiektywne cechy, pozwalające zidentyfikować jednostkę jako określoną osobę, jak również dotyczy subiektywnych, intymnych sfer jej życia i autonomicznych wyborów danego podmiotu⁹¹. Do owych kształtujących tożsamość elementów zalicza się m.in: pochodzenie, więzi rodzinne, kulturę, język, religię, płeć, nazwisko, obywatelstwo⁹². Trybunał w Strasburgu wprost odnosi się w swoich wyrokach do istnienia prawa do indywidualnej tożsamości człowieka, nie definiując go, aczkolwiek umożliwiając odróżnienie od innych praw czy wartości wyinterpretowanych z prawa do prywatności⁹³. W jednym z orzeczeń podkreśla z kolei, że odmowa zgody na operację zmiany płci stanowi nie tylko naruszenie prywatnej sfery życia człowieka, ale również naruszenie sfery tożsamości osobistej⁹⁴. Trybunał zauważa, że tożsamość płciowa stanowi wyznacznik (element konstytutywny) tożsamości osobistej. Wskazuje również na prawo do samostanowienia, prawo do kształtowania i rozwoju własnej osobowości czy decydowania o sobie, do życia w sposób zgodny z własną wolą jako na prawa konieczne do kreowania własnej tożsamości⁹⁵. Z kolei akcentowane przez ETPC prawo do poznania własnego pochodzenia w kontekście tożsamości genetycznej (genetyczne pochodzenie człowieka) czy tożsamości biologicznej (prawo do poznania swoich biologicznych rodziców)⁹⁶ może mieć istotny wpływ na skonstruowanie koherentnej historii własnego życia, bez której to tożsamości biologicznej czy genetycznej może nie być możliwe pełne poznanie samego siebie i wykształcenie autentycznej autobiografii. Interesujące stanowisko, zwłaszcza

z 4 grudnia 2008 r. w sprawie *S. and Marper przeciwko UK*, skargi nr 30562/04 i 30566/04, § 66. Zob. również wyroki ETPC z 3 kwietnia 2007 r., skarga nr 62617/00, *Copland przeciwko Wielkiej Brytanii*, §§ 41–42; z 5 września 2017 r., skarga nr 61496/08, *Bărbulescu przeciwko Rumunii*, § 73; z 24 kwietnia 2018 r., skarga nr 62357/14, *Benedik przeciwko Słowenii*.

⁹¹ E. Michałkiewicz-Kądziela, *Prawo do tożsamości człowieka...*, s. 18 i n.

⁹² Wyrok z 22 lutego 1994 r., skarga nr 16213, *Burghartz przeciwko Szwajcarii*. Por. T. McCombs, J.S. González, *Right to Identity*, <http://scm.oas.org/pdfs/2007/cp19277.pdf>, s. 10 i n. (dostęp: 30.04.2023).

⁹³ Wyroki ETPC: z 11 lipca 2002 r., skarga nr 28957/95, *Christine Goodwin przeciwko Wielkiej Brytanii*, § 90; z 27 maja 2004 r., skarga nr 66746/01, *Connors przeciwko Wielkiej Brytanii*, § 82.

⁹⁴ Wyrok ETPC z 10 marca 2015 r., skarga nr 14793/08, *Y.Y. przeciwko Turcji*, § 114.

⁹⁵ Poza wskazanymi wcześniej wyrokami ETPC warto zwrócić dodatkowo uwagę na następujące rozstrzygnięcia: decyzja Europejskiej Komisji Praw Człowieka z 19 maja 1976 r., skarga nr 6959/75, *Brüggemann i Scheuten przeciwko RFN*, § 55; wyrok ETPC z 26 marca 2017 r., skarga nr 53251/13, *A.-M.V. przeciwko Finlandii*, § 76.

⁹⁶ Por. m.in. wyroki ETPC: z 7 lutego 2002 r., skarga nr 53176/99, *Mikulic przeciwko Chorwacji*; z 13 lutego 2003 r., skarga nr 42326/98, *Odièvre przeciwko Francji*; z 18 marca 2013 r., skarga nr 33783/09, *Godelli przeciwko Włochom*.

w kontekście tożsamości narracyjnej, prezentuje Timothy Macklem, który twierdzi, że pojęcie prawa do tożsamości wykracza poza regulację z art. 8 EKPC, a więc powinno być odczytywane również w kontekście szeroko rozumianej wolności wypowiedzi⁹⁷.

Ewa Michałkiewicz-Kądziała, typologizując cztery grupy, wskazuje na pewien otwarty katalog obszarów, które obejmuje swoim zakresem prawo do tożsamości:

1. Cechy zewnętrzne, czyli takie, które da się określić bez konieczności wnikania w subiektywne odczucia jednostki: wizerunek, sposób ubioru itp. Skorelowane z nimi prawa to np. prawo do wizerunku, wolność ubierania się w wybrany przez jednostkę sposób.
2. Obiektywne cechy identyfikujące, czyli te wszystkie elementy tożsamości, które zostały jednostce nadane i co do zasady są od niej niezależne: nazwisko, obywatelstwo, pochodzenie, kod genetyczny itp. Prawa chroniące ten obszar to np. prawo do nazwiska, prawo do obywatelstwa, prawo do poznania własnego pochodzenia, prawo do tożsamości genetycznej.
3. Subiektywne cechy psychiczne, czyli takie, które są zależne jedynie od jednostki i podejmowanych przez nią działań: orientacja seksualna, płeć psychologiczna, osobowość, wyrażanie poglądów, nawiązywanie relacji z innymi itp. Cechy te mają charakter wysoce indywidualizujący i jednocześnie intymny, a związane z nimi prawa to np. prawo do tożsamości płciowej, wolność orientacji seksualnej, prawo do samostanowienia, prawo do rozwijania swojej osobowości, wolności myśli i wyrażania poglądów.
4. Cechy, wynikające z ukształtowania społecznego, które zostały przez jednostkę zaakceptowane i z którymi jednostka się identyfikuje, czyli takie elementy tożsamości, na których ukształtowanie jednostka nie miała wpływu, ale które są jej przypisywane i ona wyraża na to zgodę: tożsamość zawodowa (lekarz, prawnik), tożsamość rodzinna (brat, siostra, wujek, ciocia itd.), tożsamość religijna (chrześcijanin, muzułmanin itd.). Prawa, które chronią ten obszar to m.in. wolność wyznania i praktyk religijnych, wolność wyboru zawodu i miejsca pracy⁹⁸.

Prawo do tożsamości opiera się na relacyjnym rozumieniu tożsamości jednostki. Relacje te mogą mieć charakter realny (substancjalny) i w tym znaczeniu wiążą jednostkę z innymi oraz relacji wyobrażonych, a więc jedynie świadomościowo konstruowanych przez jednostkę⁹⁹. Przejawia się to zatem w wolnym wyrażaniu swojej tożsamości poprzez wchodzenie w relacje z innymi, ale również działania podejmowane niezależnie od innych, samodzielnie¹⁰⁰. W tym znaczeniu niezwykle ważne jest budowanie szacunku wobec siebie samego, co jest możliwe poprzez identyfikację z podzielanymi we wspólnocie wartościami, która umożliwia partycypację w instytucjach. Potrzeba bycia uznanym stanowi podstawowo-

⁹⁷ T. Macklem, *Independence of Mind*, Oxford 2006, s. 11.

⁹⁸ E. Michałkiewicz-Kądziała, *Prawo do tożsamości człowieka...*, s. 46–47.

⁹⁹ I. Machaj, *Walory poznawcze kategorii...*, s. 21.

¹⁰⁰ Por. decyzja Komitetu Praw Człowieka z 31 października 1994 r. w sprawie *Coeriel i Aurik przeciwko Holandii* (skarga nr 453/1991), dotycząca naruszenia art. 17 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych, otwartego do podpisu w Nowym Jorku w dniu 16 grudnia 1966 r. (Dz.U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167), <http://hrlibrary.umn.edu/undocs/html/vws453.htm> (dostęp: 27.04.2023). Komitet odniósł się tutaj do znaczenia nazwiska dla tożsamości osobistej.

wy element ludzkiego życia, który rozpoczyna się od kształtowania tożsamości, wiary w siebie samego i szacunku do siebie, a kończy dialektyką, która wyraża wzajemną relację potrzeby ciągłej walki o uznanie i jej instytucjonalizację, stanowiąc element *thymos*, ludzkiej godności i uznania w odniesieniu do siebie samego¹⁰¹. Najogólniej mówiąc, chodzi przede wszystkim o przyznanie równego i wzajemnego uznania w stosunkach międzyludzkich podmiotom wywodzącym się z różnorodnych kultur i grup społecznych, należących do mniejszości narodowych, rasowych czy etnicznych, wyznających odmienną religię, usytuowanych niżej z powodu sytuacji materialnej, posiadających inną płęć czy rodzaj (*gender*)¹⁰².

Wzory uznania przedstawiają intersubiektywne warunki, które musimy wydobyć, jeżeli chcemy opisać pluralistyczne i demokratyczne społeczeństwo, realizujące wspólne wartości. Te wartości muszą być dalej na tyle istotne, że są gwarantowane przez prawo i realizowane w ramach społecznych instytucji, zapewniając pokojową koegzystencję różnych sposobów życia i respektując prawo do tożsamości.

Prawo do tożsamości gwarantuje, że odmienne sposoby życia będą traktowane z szacunkiem, ale bez popadania w tym zakresie w skrajność, oznaczającą aktywne stanowisko czy aprobatę dla wszystkiego, co inne, a co z gruntu jest złe (np. faszyzm czy rasizm). Prawa, również prawa człowieka, nie stanowią jednak niezmiennych, aksjomatycznych praw, nie są moralnymi absolutami, których treść jest oczywista sama przez się. Wręcz przeciwnie, są prawami, których treść zależy od panujących warunków, oczekiwań społecznych i ludzkich interesów. Prawo do tożsamości rozumiane jako niepisane prawo człowieka stanowi osiągnięcie współczesnej refleksji nad istotą człowieczeństwa, wyraz nowego postrzegania wizji dobrego życia, społecznej kooperacji i które uzyskało już zgodę w ramach dyskursu normatywnego na pewnego rodzaju uniwersalistyczne ujęcie nie tylko jako normy moralnej, ale już jako normy prawnej. Takie prawo ma wieloaspektową i złożoną strukturę, opierającą się na szerokim i nowoczesnym rozumieniu tożsamości czy kultury i które musi być przestrzegane.

¹⁰¹ B. Wojciechowski, *Wybór stylu życia...*, s. 108; M.J. Byczyński, *Spoleczne oraz instytucjonalne...*, s. 14 i n. Marcin Byczyński wskazuje za Honnethem, że „jednostka ujmuje samą siebie przez pryzmat *self-relations* (pewność siebie, poczucie własnej wartości i szacunek do siebie). Im bardziej rozwinięte są te *self-relations* (stanowiące na tym poziomie element formalny), tym bardziej jednostka jest w stanie uświadomić sobie swoje autentyczne (tzn. wynikające z ekspresyjnych zdolności jednostki i jej samostanowienia) pragnienia, uczucia, emocje czy roszczenia i inne treści tożsamości, stanowiące w tym ujęciu element substancjalny. Tym samym praktyczne działanie danej jednostki autonomizuje się i umożliwia jej samorealizację, a więc realizację autentycznych treści tożsamości jednostki”.

¹⁰² Por. F. Fukuyama, *Identity, Immigration, and Liberal Democracy*, „Journal of Democracy” 2006, no. 17(2), s. 5–20.

II. Narracja i tożsamość narracyjna

Wierzę, że nasze życie jest nie tylko sumą zdarzeń, lecz skomplikowanym spletem sensów, które tym zdarzeniom przypisujemy. Owe sensory tworzą cudowną tkaninę opowieści, pojęć, idei i można ją uznać za jeden z żywiołów – jak powietrze, ziemia, ogień i woda – które fizycznie determinują nasze istnienie i kształtują nas jako organizmy. Opowieść jest więc piątym żywiołem, który każe nam widzieć świat w taki, a nie inny sposób, rozumieć jego nieskończone zróżnicowanie i skomplikowanie, a także porządkować nasze doświadczenie i przekazywać je z pokolenia na pokolenie, z jednego istnienia w drugie.

Olga Tokarczuk, *Ognozia*¹

1. Pojęcie narracji i jej rola w rozumieniu tożsamości jednostki ludzkiej

Współcześnie tożsamość jednostki rozumiana jest jako tożsamość konstruowana przez refleksję. W tym kontekście ważne jest zastrzeżenie, że jednostka ludzka stanowi byt, który nie tylko rozpościera się w czasie, ale jego istotnym rysem ontologicznym jest także rozwój, któremu ów byt stale podlega. Prowadzi to do stwierdzenia, że zarówno tożsamość jednostki, jak i jej struktura ontologiczna stanowią zagadnienia/procesy otwarte, wymagające stałej aktualizacji i dookreślenia. Refleksyjność i myślenie stają się więc podstawowymi czynnikami konstytuującymi tożsamość jednostki. Dla zrozumienia tego użyteczne stało się pojęcie narracji, albowiem stanowi ona strukturę czasową, a więc rozwija się w czasie, posiada swój początek i zakończenie². W tym znaczeniu opowieść jest ciągiem wypowiedzi, której elementy są względem siebie ułożone i uzależnione linearnie oraz uporządkowane chronologicznie³. Innymi słowy, opowieść to struktura rozwijająca się w czasie, która odtwarza upływ czasu, dzięki czemu może ukazać relację temporalną między dwoma stanami rzeczy i zmianę sytuacji w miarę upływu czasu⁴. Pojęcie narracji jest oczywiście złożone i ujmowane w różnorodny sposób,

¹ O. Tokarczuk, *Czuły narrator*, Kraków 2020, s. 21–22.

² K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2006, s. 6–7.

³ G. Prince, *A Grammar of Stories. An Introduction*, The Hague–Paris 1973, s. 23.

⁴ *Ibidem*, s. 58–59.

eksponujący inne aspekty definiujące. Wskazuje się, że narracja zawiera opisy działań i prezentuje takie zdarzenia z przeszłości, które w przekonaniu opowiadającego i słuchającego są godne uwagi, albowiem stanowią wyjątek od zwykłych zdarzeń czy sytuacji⁵. Podkreśla się również, że wypowiedź narracyjna konstruowana jest na podstawie co najmniej dwóch odpowiednio ze sobą powiązanych zdań, a więc nie istnieją absolutne czy też samodzielne zdania narracyjne⁶. I w końcu, Hayden White w znaczący sposób rozszerzył pojęcie „struktury narracyjnej”, wprowadzając do niego intrygę: „skonstruowanie intrygi polega na nadaniu historii sensu” przez narracyjne połączenie tworzących ją zdarzeń „w jednej, wszechogarniającej lub archetypicznej formie”⁷. Człowiek nie tylko wytwarza narracje rozumiane jako teksty (wytwory) kultury (baśnie, mity, powieści czy dzisiaj także filmy, instalacje artystyczne itp.), ale własności narracyjne dotyczą również procesów mentalnych, w których podejmujemy decyzje, interpretujemy nasze doświadczenia i planujemy przyszłe zachowania⁸. Niezwykle plastycznie ujmuje to Barbara Hardy, pisząc:

Przecież zarówno nasze sny, jak i marzenia na jawie są narracjami; pamiętamy, przewidujemy, spodziewamy się, rozpaczamy, wierzymy, wątpimy, planujemy i zmieniamy plany, krytykujemy, konstruujemy, plotkujemy, uczymy się, nienawidzimy i kochamy na sposób narracyjny. W istocie, aby żyć, tworzymy opowieści o sobie i innych, o zarówno naszej osobistej, jak i społecznej przeszłości i przyszłości⁹.

Dlatego też traktuje ona narrację jako podstawowy wytwór umysłu przeniesiony do sztuki z życia. Istnieje

konieczność podstawowego rozróżnienia i zaakceptowania dwóch poziomów przedstawienia i analizy: poziomu widocznego narracji, na którym rozmaite jej manifestacje podporządkowane zostają specyficznym wymogom substancji językowej, poprzez którą narracja się wyraża oraz poziomu immanentnego, który stanowi coś na kształt wspólnego pnia strukturalnego, gdzie narracyjność istnieje i jest zorganizowana, zanim jeszcze nastąpi jej manifestacja. Wspólny poziom semiotyczny jest zatem różny od poziomu lingwistycznego i wobec niego logicznie wcześniejszy, niezależnie od języka, w którym się narracja realizuje¹⁰.

⁵ T.A. van Dijk, *Działanie, opis działania a narracja*, „Pamiętnik Literacki” 1985, z. 1, s. 145.

⁶ O. Freudenberg, *Mit i literatura starożytności*, [w:] *Semantyka kultury*, red. D. Ulicka, Kraków 2005, s. 302.

⁷ H. White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century*, Baltimore–London 1973, s. 7–8. Intryga jest tutaj rozumiana jako „zawikłanie akcji w utworze literackim wynikające ze sprzeczności dążeń poszczególnych postaci” (<https://sjp.pwn.pl/sjp/intryga;2466760.html> (dostęp: 31.05.2023)). Rola intrygi dla kształtowania tożsamości narracyjnej zostanie bliżej wyjaśniona w dalszej części, dotyczącej koncepcji narracji u Paula Ricoeura.

⁸ K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas...*, s. 7.

⁹ B. Hardy, *Towards a Poetics of Fiction*, „Novel” 1968, no. 2, s. 5 (tłumaczenie za K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas...*, s. 8).

¹⁰ A.J. Greimas, *Elementy gramatyki narracyjnej*, [w:] *Narratologia*, red. M. Głowiński, Gdańsk 2004, s. 56.

Innymi słowy, głębokie struktury narracyjne odnoszą się do płaszczyzny manifestacji językowej struktury opowiadania, a owe głębokie struktury stanowią zasadniczy obiekt zainteresowania, generowany przez struktury powierzchniowe.

Narracja uznawana jest zatem za jedną ze strategii scalających (obok wyobraźni), która sprawia, że człowiek może „zbudować spójną opowieść z tego, co doświadczane i doświadczane, wykorzystując w tym celu fragmenty rzeczywistości, w której jesteśmy zanurzeni”¹¹. Opowiadanie stanowi strukturę narzuconą przez zdarzenia, porządkującą je ze sobą i odrzucającą te z nich, które nie są istotne z punktu widzenia interesującej nas intrygi¹².

W tym ujęciu narracja jest aktem twórczym, obejmującym wypowiedź narracyjną oraz jej narracyjną treść. Narracja otwiera nas na teraźniejsze i przyszłe perspektywy, które tworzą prawdziwe życie interpretującego podmiotu. Pozwala naszej tożsamości eksplorować i eksperymentować z otaczającą nas rzeczywistością zarówno w materialnym, jak i symbolicznym wymiarze, a funkcja narracyjna wyposaża ludzką kondycję w jej otwartość i plastyczność¹³. Narracja dzięki nadawaniu światu temporalności posiada również umiejętność rozumienia świata. Narracja stanowi twór, w którym podmiot działa i z którego może czerpać wzorce, schematy poznawcze, którymi się kieruje i dzięki któremu interpretuje rzeczywistość.

Z punktu widzenia prowadzonych w niniejszej książce rozważań istotne jest takie rozumienie narracji, która nie stanowi tylko fikcji literackiej, lecz która ujmuje nasze życie oraz rozwijające się w czasie procesy i zdarzenia zachodzące w świecie w całościowe struktury sensu. Innymi słowy, fikcją literacką nie jest ani sama narracja, ani podmiot narracji będący jednocześnie przedmiotem narracji, ani wytwór narracji. Narracje są to formy rozumienia rzeczywistości posiadające podstawową strukturę i które obejmują historię zmienności losu podmiotu działającego¹⁴. Narracja kojarzona jest przede wszystkim z hermeneutyką filozoficzną. Tak zwane wielkie narracje stanowią kontekst opowieści rodzinnych, międzypokoleniowych czy osób obcych. Dlatego też wydaje się zasadne omówienie poglądów współczesnych myślicieli, którzy zagadnieniu temu poświęcili szczególną uwagę: Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Paul Ricoeur, Anthony Giddens oraz David Carr. Wymienieni autorzy nie rozważali narracyjnej koncepcji jednostki jako kategorii ontologicznej, lecz problematyka ta rozwijana jest w aspekcie rozważań z dziedziny filozofii moralnej (MacIntyre, Taylor, Ricoeur), filozofii historii (Carr, Ricoeur) oraz statusu jednostki w społeczeństwie późnej nowoczesności (Giddens).

¹¹ E. Rewers, *Więźniowie transkulturowej wyobraźni*, [w:] *Narracja i tożsamość. Narracje w kulturze*, red. W. Bolecki, R. Nycz, Warszawa 2004, s. 41.

¹² A.C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge 1965, s. 132.

¹³ J. Brockmeier, R. Harré, *Narrative. Problems and Promises of an Alternative Paradigm*, [w:] *Narrative and Identity. Studies in Autobiography, Self and Culture*, red. J. Brockmeier, D. Carbaugh, Amsterdam–Philadelphia 2001, s. 56.

¹⁴ J. Trzebiński, *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości*, [w:] *Narracja jako sposób rozumienia świata*, red. J. Trzebiński, Gdańsk 2002, s. 22, 37.

Katarzyna Filutowska trafnie wskazuje, że tożsamość narracyjna w poglądach MacIntyre’a, Taylora i Ricoeura ma charakter empiryczny, ponieważ podmiot określany jest w taki sposób, w jaki przejawia się w następujących po sobie wydarzeniach składających się na jego opowieść o życiu¹⁵. Zauważa dalej, że wszystkie narracyjne teorie tożsamości cechuje ujmowanie jaźni jako świadomości własnej osobowości powiązanej z empirią, a więc z określonym miejscem i czasem, w którym funkcjonuje dany podmiot.

Marya Schechtman zauważa, opisując typy narratywistycznych koncepcji tożsamości osobowej, że

teoretycy hermeneutyczni (np. Taylor 1989, Ricoeur 1990) utrzymują, że aby być odpowiednią osobą, musimy rozumieć nasze życie jako goszczące Dobro, podczas gdy bardziej naturalistyczni teoretycy narracyjni (np. Dennett 1992; Schechtman 1996) argumentują, że tworzymy nas samych jako trwające osoby przez doświadczanie naszego życia posiadającego w przybliżeniu formę opowieści o życiu¹⁶.

Innymi słowy, konstytuowanie osoby przybiera formę zwykłej narracji. W ujęciu Schechtman celem narracyjnego konstytuowania siebie jest uchwycenie intuicyjnej relacji pomiędzy tożsamością osobistą a czterema właściwościami. Píše ona, że

jednostki są dramatycznie zainteresowane w przetrwaniu ich samych i skoncentrowane na ich własnej przyszłości; one są moralnymi pośrednikami i są zdolne, aby otworzyć się na relacje kompensacji. Te postawy i praktyki wszystkich wydają się być związane z tożsamością, a naszym bezpośrednim zamiarem jest, aby zdefiniować koncepcję tożsamości, która leży u podstaw tego połączenia¹⁷.

2. Interakcyjna tożsamość narracyjna w poglądach MacIntyre’a, Taylora, Ricoeura i Giddensa

2.1. Cnota i tradycja jako źródła podmiotowości narracyjnej Alasdaira MacIntyre’a

W najbardziej znanym dziele MacIntyre’a, *Dziedzictwo cnoty*, narracyjna koncepcja tożsamości stanowi główny wątek, będąc podstawą nieindywidualistycznej koncepcji osobowości ludzkiej¹⁸. MacIntyre rysuje koncepcję podmiotowości

¹⁵ K. Filutowska, *Tożsamość narracyjna jako empiryczna podmiotowość – MacIntyre, Taylor, Ricoeur*, Warszawa 2018, s. 16.

¹⁶ M. Schechtman, hasło *Personal Identity*, [w:] *The Routledge Encyclopedia of Philosophy Online*, <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/personal-identity/v-2/sections/other-views> (dostęp: 2.10.2022).

¹⁷ M. Schechtman, *The Constitution of Selves*, Ithaca–London 2007, s. 99.

¹⁸ A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław 1997, s. 269.

narracyjnej, odrzucającej emotywistyczne, ahistoryczne, indywidualistyczne i subiektywistyczne idee¹⁹. Ludzkie życie i tożsamość osobową współkonstruuje w jego ujęciu dążenie do wspólnego dobra, wspólnota i tradycja.

Analiza MacIntyre'a nawiązuje do poglądów Arystotelesa, św. Tomasza czy Karola Marksa. Arystotelesowska myśl, że poszczególne dobra (cnoty) są wewnętrzne wobec różnych praktyk ludzkich oraz że „rozwój cnót wymaga istnienia określonej wspólnoty i ją z kolei podtrzymuje w jej istnieniu”²⁰ stanowią istotę jego filozoficznych poglądów. Szkocki myśliciel wskazuje, że narracja

jest *implicite* zawarta w naszych sposobach myślenia i działania. Jest więc czymś właściwym wyjść od analizy naszych najbardziej oczywistych, lecz najwyraźniej poprawnych intuicji intelektualnych na temat ludzkiego postępowania i ludzkiej osobowości, aby wykazać, jak naturalną jest rzeczą myślenie w trybie narracyjnym [podkr. B.W.]²¹.

Innymi słowy, uważa on, że zachowania ludzkiego nie powinno się rozpatrywać bez kontekstu, w którym owo zachowanie nastąpiło, a więc intencji leżącej u podstaw działania danego podmiotu oraz społecznego tła owego działania czy zaniechania. W tym aspekcie MacIntyre stwierdza, że nie można scharakteryzować zachowań w sposób niezależny od intencji i nie da się scharakteryzować intencji niezależnie od układów społecznych, które sprawiają, że owe intencje są zrozumiałe²². Co więcej, MacIntyre stwierdza, że

nie ma terażniejszości, która nie byłaby pod wpływem obrazu jakiejś przyszłości, a obraz przyszłości zawsze prezentuje się nam teraz w postaci *τέλος*, celu – czy też całej różnorodności celów – ku którym zdążamy²³.

¹⁹ J. Zdybel, *Między wolnością a powinnością. Filozofia polityczna Isaiaha Berlina i Alasdaira MacIntyre'a*, Lublin 2005, s. 265.

²⁰ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa 1996, s. 9.

²¹ *Ibidem*, s. 368.

²² *Ibidem*, s. 369.

²³ *Ibidem*, s. 385. Paweł Śpiewak zauważa, że „odnalezienie własnego *telos* jawi się w *Dziedzictwie cnoty* jako cel. Nie jest ani rzeczą, ani stanem, do jakiego się dąży i w jakim znaleźć można wytchnienie. Jest aktywnością samą w sobie, która zapewne nigdy nie znajdzie spoczynku i spełnienia, ale która jest (musi? powinna?) być stale odnawiana i ponawiana. Nie daje się opisać w czasie przeszłym dokonany, raczej w czasie terażniejszym ciągłym. Dla *telos* istotny jest stale ponawiany, z jednej strony, wysiłek samo-poznawania, powracania do siebie samego (a tym samym poznawania swego otoczenia) i, z drugiej strony, dążenie do spełnienia życia w harmonii wewnętrznej. Poszukując *telos*, pytamy siebie o szczególne dobro, jakie mamy w życiu wypełnić, a odnosząc się do *telos*, poszukujemy właściwego porządku wewnętrznego. [...] Wedle MacIntyre'a przez sam fakt postawienia pytania o cel, przez sam wysiłek samoanalizy, w samym poszukiwaniu – *quest* (szczególnie ważne pojęcie w jego słowniku) jesteśmy już na drodze wypełniania *telos*”. P. Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998, s. 264–265.

Wynika stąd, że nasze życie jako całość ma charakter narracyjny i obejmuje oraz odbiera je, uwzględniając czasowość naszej egzystencji. W dalszej kolejności MacIntyre podkreśla znaczenie „historii życia”, bez której właściwa interpretacja zachowań podmiotu nie jest możliwa. Zauważa, że określona czynność staje się zrozumiała wtedy, gdy odnajdziemy właściwe dla niej miejsce we właściwej narracji²⁴. Jak ważna jest dla MacIntyre’a narracja, świadczy następujący fragment *Dziedziectwa cnoty*:

Forma narracji jest odpowiednia do rozumienia czynów innych ludzi dlatego, że w naszym własnym życiu jesteśmy bohaterami pewnych rozgrywających się narracji oraz dlatego, że przeżywane przez nas wydarzenia ujmujemy w kategorii narracji. Z wyjątkiem fantazji, opowieści są najpierw przeżywane w realnym życiu. Opowiada się o nich dopiero później²⁵.

Jak sam wskazuje, opowiada się za poglądem Barbary Hardy, według której narracja jest strukturą znaczącą, przy czym narracja nie stanowi dla MacIntyre’a prymarnej ludzkiej struktury rozumienia, lecz strukturę nabytą w dzieciństwie. W jego przekonaniu nie da się zrozumieć jakiegokolwiek społeczeństwa, jak tylko przez analizę zbioru opowieści, które ukształtowały jego pierwotny potencjał dramatyczny²⁶. Co więcej, MacIntyre zauważa, że normy, wartości, zasady, reguły, cele oraz tożsamość jednostki są kształtowane poprzez odwołanie się do określonego kulturowego i społecznego wzorca, który ma swoje źródło w tradycji²⁷. Tradycja pełni w koncepcji MacIntyre’a rolę podstawową, ponieważ wraz z cnotą i praktyką wyraża swoistość ludzkiego świata. To, kim jest dana jednostka w teraźniejszości, w dużym stopniu jest uzależnione bowiem od tego, co odziedziczyła w ramach tradycji²⁸.

MacIntyre zdaje sobie oczywiście sprawę z tego, że zarówno nasze życie, jak i osobowość zmieniają się w czasie i przestrzeni. Narracyjne pojęcie osobowości pozwala jednak uznać, że

jestem *podmiotem* pewnej historii, która należy do mnie i do nikogo innego, która ma swój własny szczególnie sens.

Opowieść o własnym życiu jest bardzo ważna dla zachowania tożsamości danej jednostki, ponieważ

tożsamość osoby jest właśnie tożsamością zakładaną przez jedność postaci, której wymaga jedność opowieści. Bez takiej jedności nie byłoby podmiotów, o których można byłoby opowiadać historie²⁹.

²⁴ A. MacIntyre, *Dziedziectwo cnoty...*, s. 375.

²⁵ *Ibidem*, s. 378.

²⁶ *Ibidem*, s. 386.

²⁷ Por. K. Filutowska, *Tożsamość narracyjna...*, s. 174.

²⁸ Por. Z.J. Czarnecki, *Czas historyczny i wartości*, [w:] *Czas, wartości i historia. Studia nad aksjologią czasu historycznego*, red. Z.J. Czarnecki, Lublin 1990, s. 5.

²⁹ A. MacIntyre, *Dziedziectwo cnoty...*, s. 389.

Warto jednak podkreślić, że narracyjna struktura jednostki nie oznacza dla MacIntyre'a procesu samokonstituowania się w jej ramach tożsamości podmiotu. Twierdzi on, że jesteśmy tylko współautorami naszych własnych narracji, albowiem żyjemy na scenie, której nie zaprojektowaliśmy i stajemy się częścią szerszego wątku, którego nie stworzyliśmy³⁰. Ta myśl MacIntyre'a oznacza ograniczenia w konstruowaniu autonarracji i tożsamości własnej, które mają źródło w tradycji czy w społecznym, kulturowym i historycznym kontekście własnego życia i samorozumienia. MacIntyre zauważa:

Jestem częścią historii życia innych ludzi, tak samo jak oni są częścią mojej historii. Narracja czyjokolwiek życia jest częścią powiązanego zbioru narracji³¹.

I dalej:

Jako jednostka w ten sposób zdefiniowana, dziedziczy z przeszłości mojej rodziny, miasta, plemienia, mojego narodu, różnorodność długów, spadków, uzasadnionych oczekiwań i zobowiązań. One składają się na to, co w moim życiu jest dane – na mój moralny punkt wyjścia. Właśnie to nadaje w określonej mierze memu życiu jego moralną szczególność³².

Bez wątpienia jest tak, że historia każdego człowieka jest wpleciona w historię wspólnoty czy społeczności, do której przynależy i wynika w istotnej części z ich historii. Historia ma dla MacIntyre'a prymarne znaczenie, ponieważ rodzi się z określoną przeszłością i próba odcięcia się przez nas od owej przeszłości w trybie indywidualistycznym oznacza deformację naszych/moich aktualnych relacji ze światem³³. Prowadzi to do wniosku, że jednostka nie może stworzyć koherentnej i racjonalnej historii własnego życia, jeśli nie posiada określonej społecznej i historycznej tożsamości. A nawet więcej, u MacIntyre'a uznanie tego, co jest dobre i słuszne (sfera powinności) osadzone jest w narracyjnym wzorze zakorzenionym w opowieści o doniosłych wydarzeniach konstytutywnych dla określonej wspólnoty. MacIntyre sam wskazuje, że

najważniejszą sprawą dla każdej kultury jest wspólny, mniej lub bardziej złożony wzór, za pomocą którego każdy podmiot jest w stanie zrozumieć działania innych, dzięki czemu wie, jak na nie zareagować³⁴.

Dlatego też narracja historyczna (czy też bardziej zbiór takich narracji) opijająca jednostki, ich działania i emocje oraz określone miejsce, układ, w którym

³⁰ *Ibidem*, s. 381. Píše on dalej, że „każdy z nas, będąc głównym bohaterem własnego dramatu, odgrywa drugoplanowe role w dramatach innych ludzi, każdy zaś dramat narzuca pewne ograniczenia innym”.

³¹ *Ibidem*, s. 389.

³² *Ibidem*, s. 392–393.

³³ *Ibidem*, s. 394.

³⁴ A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, Warszawa 2007, s. 73.

egzystują te jednostki, tworzy kontekst i punkt wyjścia (model), na podstawie którego kształtują się tożsamości poszczególnych członków danej wspólnoty³⁵. W konsekwencji MacIntyre twierdzi, że poszczególne zachowania (czyny, czynności czy zaniechania), a więc narracyjne epizody są zrozumiałe wyłącznie

w kontekście zbioru narracji historycznych, narracji opisujących zarówno jednostki, których ów epizod dotyczy, jak i narracji dotyczących układów, w których one działają i odczuwają³⁶.

Stąd sensowne stają się dla nas takie mniej lub bardziej symboliczne, społeczne interakcje czy rytuały, jak: wręczenie orderu, złożenie ślubowania, odwołanie testamentu czy zaręczyny. Moglibyśmy uznać, że reguła ukontekstowania jako warunek *sine qua non* poprawności i czytelności wszystkiego, co robimy i mówimy, obejmuje wszelkie przejawy naszej działalności, nawet te, które są luźno zrytualizowane³⁷. Zdolność do opowiadania narracji (tzn., że jestem słyszalny, że układam zdania, że wiążę różne okresy i wydarzenia mojego życia, nadając im wspólny (jeden) sens) jest częścią kompetencji kulturowej, która odnosi się przecież do symboli, znaczeń, komunikacji itd. MacIntyre traktuje prowadzenie narracji jako kompetencję kulturową, wiążąc to z niemożnością odrzucenia tradycji i wspólnych wartości. Narracja stanowi podstawową formę wyrażania siebie przez człowieka (gdyż każdemu przyznaje się „jedną lub kilka cech-ról”³⁸), partycypacji jednostki w życiu społecznym, oznajmiania preferowanych przez nią wartości i zasad leżących u podstaw danej wspólnoty, a więc „spełnia kluczową rolę w ćwiczeniu nas w cnotach”³⁹. To zatem podmiot, który, podobnie jak u Heideggera, jest istotą rozumiejącą i projektującą swoją egzystencję. Innymi słowy, wspólnotowe źródła autokreacji wymuszają przestrzeganie określonych zasad i dozwolonych form narracji, co powoduje, że usuwa się jej dowolne czy wręcz samowolne przejawy. Zdaniem MacIntyre’a,

udane rozpoznanie i rozumienie tego, co ktoś robi, zawsze zmierza do umiejscowienia danego epizodu w kontekście zbioru narracji historycznych, narracji opisujących zarówno jednostki, których ów epizod dotyczy, jak i narracji dotyczących układów, w których one działają i odczuwają. Teraz jest już jasne, że czyny innych ludzi stają się dla nas zrozumiałe dlatego, że sam czyn ma zasadniczo charakter historyczny⁴⁰.

Oczywiście MacIntyre akceptuje fakt, że tradycja czy tło społeczne bądź kulturowe są żywe, zmieniają się, a więc stanowią płaszczyznę, na której toczy się niekończący się spór o wartości istotne dla danej społeczności. Narracja stanowi

³⁵ J. Zdybel, *Między wolnością a powinnością...*, s. 268.

³⁶ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 378.

³⁷ K. Filutowska, *Tożsamość narracyjna...*, s. 179.

³⁸ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 386.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 378.

więc podstawę do konstruowania nowych, różnorodnych tradycji, społecznych reguł i oczekiwań. Nie przeszkadza to w końcu podkreślać, że poszukiwać dobrego życia i przejawiać cnoty może wyłącznie jednostka, ponieważ to ona jest narratorem/bohaterem owej opowieści o życiu. Zauważa dalej, że konkretne dobre życie zmienia się pod wpływem określonych okoliczności i to nawet wtedy, gdy jest to „jedna i ta sama koncepcja dobrego życia i jeden i ten sam zestaw cnót zrealizowanych w życiu ludzkim”⁴¹.

Jak już zaznaczyłem, dla MacIntyre’a „koncepcja osobowości, której jedność zawiera się w jedności narracji łączącej narodziny, życie i śmierć”⁴² jest powiązana z pojęciem cnót. Cnota oznacza model postępowania, dzięki któremu możemy być autentycznymi uczestnikami życia społecznego i przekonująco odegrać naszą rolę społeczną. Mówiąc inaczej, wiem, co i jak mam czynić ja, a także i inni wiedzą, co i jak mają czynić. W końcu wiemy również i rozumiemy, czego od siebie nawzajem oczekujemy. Mam obraz całości i potrafię z tej perspektywy nadawać sens poszczególnym sytuacjom oraz ich różnorodnym konfiguracjom, a brak wspólnoty rozbija nasz obraz świata.

MacIntyre pisze więc:

Każda jednostka posiada określoną rolę i status w dobrze określonym i ściśle zdeterminowanym systemie ról i pozycji społecznych. Podstawowymi strukturami są struktury pokrewieństwa i domostwa. W takim społeczeństwie człowiek wie, kim jest, dzięki temu, że wie, jaka jest jego rola w tych strukturach; wiedza ta jest jednocześnie wiedzą o tym, co mu się należy od ludzi zajmujących wszystkie pozostałe role i pozycje, oraz o tym, co on jest winien innym. [...] Nie chodzi jednak tylko o to, że każdej pozycji społecznej przypisany jest zbiór obowiązków i przywilejów. Wiadomo również, jakich czynów musi dokonywać osoba zajmująca daną pozycję oraz jakie czynny nie licują z jej pozycją. Od każdego bowiem wymaga się jakichś czynów⁴³.

W koncepcji MacIntyre’a człowiek, choć nie jest zdeterminowany, to jednak jego czyny i wybory stanowią pochodną narracyjnych wzorców postępowania i zmitologizowanych poglądów na temat tego, jaka rola społeczna przypadła jednostce i jak powinna się ona zachowywać w związku z ową rolą⁴⁴. Dodatkowo MacIntyre zastrzega, że nie jest uprawniony wniosek, wedle którego osobowość byłaby „tylko i wyłącznie zbiorem zastanych przez nią ról społecznych”⁴⁵. Tożsamość każdego podmiotu ma bowiem swój wymiar indywidualny i społeczny, co podkreśla autonomię każdej jednostki, uniemożliwiającą sprowadzenie jej do roli wynikającej z miejsca i funkcji w przestrzeni społecznej. Tożsamość w rozumieniu MacIntyre’a jest uzależniona od empirycznych aspektów, to jest sieci wzajemnych relacji łączących członków określonej wspólnoty, wspólnej historii

⁴¹ *Ibidem*, s. 392.

⁴² *Ibidem*, s. 367.

⁴³ *Ibidem*, s. 227–228.

⁴⁴ K. Filutowska, *Tożsamość narracyjna...*, s. 183.

⁴⁵ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 74.

i tradycji oraz nawiązujących do nich zbiorowej opowieści o życiu, w której wszyscy biorą udział i którą współkształtują jako „kolektywny narrator”. W poglądach MacIntyre’a narracyjność kolektywna, czyli wyrażająca dzieje określonej wspólnoty oraz narracyjność indywidualna, a więc obejmująca własną historię i istnienie danego podmiotu tworzą wspólnie model społecznego, zbiorowego logosu, ponieważ racjonalności nie można ujmować bez odniesienia się do kulturowo i historycznie wytworzonej tradycji oraz wspólnej opowieści tej zbiorowości⁴⁶.

Tożsamość podmiotu tworzy się zatem u MacIntyre’a wyłącznie poprzez odwołanie się do fundamentalnych pojęć narracji, zrozumiałości i wyjaśnialności. Pisze on w tym aspekcie:

Pojęcia narracji, zrozumiałości i wyjaśnialności zakładają stosowalność pojęcia tożsamości osobowej, tak samo jak to ostatnie zakłada ich stosowalność, każde zaś z tych trzech pojęć z osobna istotnie zakłada stosowalność obu pozostałych. [...] Wynika stąd oczywiście, że wszystkie próby wyjaśnienia pojęcia osobowej tożsamości w sposób niezależny i w izolacji od pojęć narracji, zrozumiałości i wyjaśnialności są skazane na niepowodzenie⁴⁷.

2.2. Charlesa Taylora ideał autentyczności człowieka

Do koncepcji Alasdaira MacIntyre’a nawiązuje w wielu miejscach inny znaczący przedstawiciel narracjonizmu/narratologii – Charles Taylor. Pisze on:

Właśnie to poczucie, że moje życie nakierowane jest na coś, czym jeszcze nie jestem. Alasdair MacIntyre próbuje opisać za pomocą [...] stwierdzenia, że życie postrzegane jest jako poszukiwanie⁴⁸.

Współczesny człowiek jest zatem poszukiwaczem sensu, a dodatkowo owe poszukiwania powiązane są z artikulacją pragnień (naszymi środkami ekspresji), w której odnajdujemy właśnie sens życia⁴⁹. Zauważa, że każdy człowiek na rozmaitych etapach swojego życia jest jedynie „mniej więcej” tą samą osobą, ponieważ bierze udział w niekończącym się narracyjnym poszukiwaniu dobra. Taylor twierdzi, że każda zsubiektywizowana podmiotowość jest istotą zakorzenioną, posługującą się językiem, przestrzegającą określonych norm kulturowych i tradycji, znajdujących oparcie w „wielkich narracjach”⁵⁰.

Autor *The Secular Age* podobnie jak MacIntyre uważa, że by mieć określone wyobrażenie tego, kim jesteśmy, musimy mieć wyobrażenie tego, jak stawaliśmy

⁴⁶ K. Filutowska, *Tożsamość narracyjna...*, s. 195.

⁴⁷ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 390.

⁴⁸ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny nowej tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001, s. 97.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 37.

⁵⁰ A. Kaczmarek, *Nowoczesna autentyczność. Charles Taylor wobec dylematów współczesności*, Poznań 2011, s. 21 i n.

się sobą i dokąd zmierzamy⁵¹. Taylor również jest przekonany, że ludzie są współkształtowani przez wspólnotę, w której żyją i że w dużej mierze przesądza to o przyjmowanych przez nich strategiach działania społecznego, a zatem o sposobie realizacji ich własnego życia. To stwierdzenie oznacza, że członkowie określonej wspólnoty odnoszą się do siebie i oceniają wzajemnie na podstawie charakterystycznych dla niej systemów normatywnych, systemów wartości i ideologii⁵².

W konsekwencji Taylor zauważa, że trafny opis relacji społecznych powinien uwzględniać społeczną identyfikację jednostki. Podkreślenie elementów wspólnotowych pozwala rozumieć jednostkę jako zbiór kulturowo wytworzonych kompetencji⁵³. Oznacza to więc, że w podejmowaniu decyzji moralnych imperatyw kategorii może okazać się niedostateczną wskazówką, ponieważ wybór określonego działania powinien zostać poprzedzony poznaniem miejsca, w którym znajduje się podmiot działający oraz rozpoznaniem zobowiązań, jakie posiada jednostka względem pozostałych członków wspólnoty adekwatnie do zajmowanej pozycji i pełnionej roli społecznej. Autor *Etyki autentyczności* wskazuje, że to perspektywa społeczna nadaje sens konkretnym wyborom, zaś kultury, które manifestują samorealizację w oderwaniu od historii i tradycyjnych więzi społecznych są tworamii niestabilnymi, a wręcz sztucznymi. Zdaniem Taylora uzasadniona, krytyczna ocena określonej wspólnej kultury jest możliwa dzięki użyciu konkretnej aparatury pojęciowej (przede wszystkim języka), która jest także pewnym produktem kulturowym. Agata Bielik-Robson nazywa Taylora „współczesnym kontestatorem”, który manifestuje swój sprzeciw w stosunku do aktualnego oporu wobec ideału godziwego życia, osadzonego w kręgu dawnej *conditio humana*⁵⁴. Pisze ona, że *dyskurs mądrościowy* Taylora znajduje źródło w wewnętrznych potrzebach człowieka zakorzenionych w zewnętrznym świecie. Ideał moralny, zdaniem Taylora, określa to, czego człowiek powinien pragnąć. Powinno się pragnąć autentycznego życia, które na nieco antyczny sposób jest nierozzerwalnym splotem tego, co moralne, a zarazem tego, co stanowi wyraz (ekspresję) naszego samorozumienia. Pozwala to na odrodzenie się w zachodniej kulturze nowej duchowości opartej na prawdziwej ekspresji oraz założeniu, że człowiek posiada zdolność rozróżniania dobra i zła⁵⁵.

Tło kulturowe i społeczne, zbiorowe narracje czy fantazje, modele i schematy, a więc podzielane przez większość danej wspólnoty obrazy i wzory, zgodnie

⁵¹ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, s. 94.

⁵² Por. M. Smolak, *Uzasadnienie sądowe jako argumentacja z moralności politycznej. O legitymizacji władzy sędziowskiej*, Kraków 2003, s. 69.

⁵³ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, s. 68.

⁵⁴ A. Bielik-Robson, *Na drugim brzegu nihilizmu*, Warszawa 1997, s. 167.

⁵⁵ P.-H. Tavoillot, *Dylematy tożsamości i podmiotowości: à propos Charlesa Taylora*, [w:] *Podmiotowość i tożsamość*, red. J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 26; A. Kaczmarek, *Nowoczesna autentyczność...*, s. 53.

z którymi kierujemy naszymi zachowaniami, nazywa Taylor imaginariami społecznymi. Zauważa on:

Imaginarium społeczne to coś szerszego i głębszego niż schematy intelektualne, do których sięgają ludzie, myśląc o rzeczywistości społecznej w sposób oderwany. Chodzi mi raczej o sposoby, w jakie ludzie wyobrażają sobie swoją społeczną egzystencję, jak przystosowują się do innych, jak toczą się sprawy między nimi i bliźnimi; to także oczekiwania, które zwykle się spełniają, oraz głębsze normatywne koncepcje i obrazy, leżące u ich podstaw⁵⁶.

Taylor podkreśla dodatkowo, że chodzi o to, jak przeciętni ludzie wyobrażają sobie swoje otoczenie społeczne, co dokonuje się z reguły poprzez poznanie określonych obrazów, opowieści i legend. Dzięki temu owe imaginaria społeczne obejmują „przekonania podzielane przez duże grupy ludzi, wręcz przez całe społeczeństwa” i stanowią „wspólne rozumienie spraw, umożliwiające wspólne praktyki i powstanie poczucia prawomocności podzielanego przez szerokie grupy społeczne”⁵⁷.

Owe imaginaria społeczne stanowią szczególnego rodzaju archetypy, które silniej niż mity są związane z ideami odnoszącymi się do sfery realnego życia społecznego, bardziej do społecznej i politycznej praktyki aniżeli do symboliki o charakterze ogólnym czy mityczno-fantastycznym⁵⁸.

Kanadyjski myśliciel opowiada się za takim rozumieniem, według którego grupy społeczne organizowałyby się w oparciu o kolektywną koncepcję dobrego życia, przy jednoczesnym uznaniu najważniejszych praw podstawowych tych podmiotów, które tej koncepcji same nie wyznają. Taki porządek świata nie wymaga już poświęcenia przez jego członków ich wspólnotowo i tradycyjnie utrwalonej tożsamości. Według Taylora to właśnie z fundamentalnych różnic kulturowych wypływa warunek powszechnego uznania, a stwierdzenie istnienia rzekomego uniwersalnego potencjału człowieczeństwa jest wyrazem hegemonistycznej kultury, kultury białego człowieka, płci męskiej. W efekcie uniwersalna tożsamość ujawnia – zdaniem autora *Hegel and Modern Society* – swój dyskryminacyjny charakter, a pod pozorem uniwersalnej zasady skrywa partykularyzm, co skłania go do stwierdzenia, że „«ślepe» liberalizmy same wszak pozostają odbiciami konkretnych kultur”⁵⁹. Opowiada się w końcu za takim ujęciem wielokulturowości, które opiera się na definiowaniu tożsamości, wywodzącej się z jednostkowości oraz otaczającej ową jednostkę kultury. W tym ujęciu jednostka powinna zmierzać do samookreślenia właśnie przez ustosunkowanie się do różnic.

⁵⁶ Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, Kraków 2010, s. 37.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ K. Filutowska, *Tożsamość narracyjna...*, s. 206.

⁵⁹ Ch. Taylor, *The Politics of Recognition*, [w:] *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, red. A. Gutmann, Princeton–New Jersey 1994, s. 62.

Dla Taylora tożsamość stanowi rezultat porozumienia osiągniętego w drodze dialogu z innymi, uwarunkowany przez samo społeczeństwo. Z kolei uznanie jednostki bierze swój początek w społecznej tożsamości dzięki temu, że było oparte na kategoriach akceptowanych społecznie⁶⁰. Poglądy Taylora korespondują w tym zakresie ze stanowiskiem Karla Jaspersa, dla którego „bycie sobą i bycie-w-komunikacji łączą się nierozdzielnie”. W przekonaniu Jaspersa to z komunikacji z innym podmiotem (innym „byciem sobą”) czerpiemy podstawowy asumpt do woli bycia sobą⁶¹. Taylor zakłada, że nasza tożsamość kształtuje się w wyniku dialogu (niekiedy walki w przypadku braku uznania czy też niekorzystnego odbioru nas przez innych) z innymi, a w konsekwencji jest wynikiem procesu tworzenia siebie poprzez interakcję z otoczeniem społecznym i kulturowym.

Podobnie jak MacIntyre, również Taylor jest zdania, że podmiotowość ludzka jest dodatkowo (częściowo) konstytuowana przez autointerpretacje. Taylor twierdzi, że

podmiotami jesteśmy [...] o tyle, o ile poruszamy się w pewnej przestrzeni pytań, poszukujemy orientacji wobec dobra i wreszcie ją odnajdujemy⁶².

Ponadto nasze bycie w czasie przybiera strukturę czasową. Dzięki przyjęciu koncepcji czasowości życie posiada wymiar narracyjnego rozumienia i prowadzi nas do przyjęcia narracyjnej koncepcji tożsamości. Taylor podkreśla, że

koncepcja dobra musi być wpleciona w moje rozumienie własnego życia jako rozwijającej się opowieści. To jednak jest równoznaczne z wyróżnieniem kolejnego podstawowego warunku rozumienia własnego życia. Musimy postrzegać nasze życie jako *narrację*⁶³.

Taylor przyjmuje za Heideggerem, że owo narracyjne rozumienie mojego bycia jest zakorzenione w przeszłości („czym się staliśmy”), obejmuje możliwości związane z projektem i projektuje przyszłe bycie. Heideggerowska konstrukcja związana jest z refleksją, a każda refleksja cofa nas w już-byłe i musimy móc je zinterpretować. Z kolei terażniejszość to tylko ogląd (*Vorsicht*)⁶⁴. Rozumienie narracyjne czyni sensowną naszą egzystencję dlatego, że łączy w sobie wymienione trzy wymiary czasowe, nadając życiu ciągłość i jedność, a w rezultacie gwarantując integralność naszej tożsamości⁶⁵. Taylor pisze więc, że narracja powinna odgrywać znacznie ważniejszą rolę niż nadawanie struktury mojej

⁶⁰ *Ibidem*, s. 34–35.

⁶¹ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, München 1991, s. 546.

⁶² Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, s. 66–67.

⁶³ *Ibidem*, s. 94.

⁶⁴ Por. szerzej na ten temat K.M. Cern, *Koncepcja czasu wczesnego Heideggera*, Poznań 2007, s. 123–139.

⁶⁵ K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas...*, s. 35.

teraźniejszości. Oznacza to, że to, kim jestem, musi zostać zrozumiane jako to, kim się stałem⁶⁶. Podkreśla, że

nie wiem nic o tym, gdzie lub kim jestem, bez pewnego pojęcia na temat tego, jak się tu znalazłem i jak się takim stałem. Dla samego siebie jestem istotą, która rozwija się i staje. [...] Chodzi tu też o to, że jako istota, która rozwija się i staje, mogę znać samego siebie tylko poprzez moją historię dojrzwania i regresji, historię zwycięstw i klęsk. Moje samorozumienie ma z konieczności czasowy wymiar i opiera się na narracji⁶⁷.

W innym miejscu pisze z kolei, że

pojmowanie mojego obecnego działania, gdy nie mamy do czynienia z tak banalnymi pytaniami jak to, dokąd powinienem pójść za pięć minut, ale z kwestią mojej pozycji względem dobra, wymaga więc narracyjnego rozumienia mojego życia, wiedzy o tym, jak się stawałem, którą można przedstawić jedynie w formie opowieści. A gdy projektuję moje życie na przyszłość i próbuję jego dotychczasowy kierunek, albo też nadaję mu nowy, wówczas projektuję przyszłą opowieść, bieg całego życia, które ma nadejść, nie zaś jedynie jakiś stan najbliższej przyszłości⁶⁸.

Wynika stąd, że rozpatrywanie tożsamości w kategoriach opowieści autobiograficznej zakłada pewne warunki konieczne, tzn. odniesienie się już w punkcie wyjścia do całości życia jednostki oraz pewien horyzont konstytutywnych dla niej pytań albo sensów, które dotyczą natury dobra, wobec którego jednostka jest zorientowana oraz jak jest ona w stosunku do owego dobra usytuowana⁶⁹. Taylor wyraźnie wskazuje, że pewność, iż zmierzam w kierunku danego dobra daje mi poczucie pełni istnienia jako osoby, a więc poczucie podmiotowości, którego nic innego nie jest mi w stanie dać⁷⁰. Jak trafnie zauważa Magdalena Środa, chodzi tu o pojęcia podstawowe, związane z pojęciami dobrego życia i dobra rozumianego jako przedmiot naszej miłości⁷¹. To stanowi moralny fundament, na którym człowiek może się oprzeć, ukształtować i określić swoją tożsamość.

Taylor podkreśla, że kształtowanie się tożsamości jest uwarunkowane społecznie i kulturowo, a dodatkowo dokonuje się w języku. Podkreśla on, że

w przypadku podmiotowości język, którego nie sposób nigdy uczynić całkowicie jawnym, jest wewnętrzną czy konstytutywną częścią badanego „przedmiotu”. Badanie osób to badanie istot, które istnieją jedynie wewnątrz pewnego języka i są przezeń częściowo konstytuowane⁷².

⁶⁶ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, s. 95.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 100.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 96–97.

⁶⁹ K. Filutowska, *Tożsamość narracyjna...*, s. 227.

⁷⁰ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, s. 125.

⁷¹ M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy: współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, Warszawa 2003, s. 199 i n.

⁷² Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, s. 67–68.

W tym znaczeniu język ma charakter społeczny, ponieważ istnieje i jest podtrzymywany tylko w ramach danej wspólnoty. Prowadzi to Taylora do wniosku, że podmiotem można być tylko wśród innych podmiotów i możliwości odwołania się do innych podmiotów, wśród których dana jednostka żyje⁷³. Człowiek jest z istoty podmiotem aktywnym, działającym, zaangażowanym w relację z innymi i otaczającym go światem, ale żeby tę istotę rzeczywiście rozwijać, potrzebuje innych, również zainteresowanych i ukierunkowanych na rozwój ludzkiej natury.

Wspólnotowa egzystencja jednostki oznacza, że nawet podstawowych emocji, takich jak: gniew, miłość, lęk, samospełnienie uczymy się poprzez ich doświadczanie wewnątrz określonej, wspólnej ludzkiej przestrzeni. Wynika stąd, że nie można być podmiotem w odosobnieniu. Innymi słowy, staje się podmiotem tylko w określonej relacji do pewnych rozmówców, w szczególności relacji do tych, którzy odegrali doniosłą rolę w procesie mojego samookreślenia czy do tych, którzy obecnie mają decydujące znaczenie dla mego dalszego władania językami samorozumienia. Wynika stąd, że podmiotowość przejawia się w obrębie czegoś, co nazywa się „sieciami rozmowy”⁷⁴. Relacyjność i narracyjność nadają znaczenie tożsamości podmiotu, ponieważ poprzez odniesienie do miejsca rozmowy, mojego interlokutora oraz określającej mnie wspólnoty odpowiadają na pytanie kim jestem ja sam. Jednocześnie Taylor podkreśla, że współcześnie rozumiana tożsamość człowieka, choć składa się z już istniejących podstaw społecznych (historii, kultury, tradycji czy języka), to jednak rozumiana jest jako efekt indywidualnego wyboru, który podlega negocjacji i walce o uznanie⁷⁵.

Jeszcze raz warto przypomnieć, że według Taylora tożsamość kształtuje się w wyniku dialogu bądź walki z innymi, czego wynikiem jest uznanie i szacunek społeczny. Dialog oznacza co najmniej uwzględnianie równowartości odmiennych stylów życia, zwłaszcza zawartych w nich wartości, akcentując te, które dotyczą życia we wspólnocie. Podstawowa teza Taylora w omawianym aspekcie brzmi:

Nasza tożsamość będzie częściowo utrwalona przez uznanie lub jego brak, często przez błędne uznanie (*misrecognition*) przez innych, tak że człowiek lub grupa ludzi doznają rzeczywistej krzywdy, może doświadczyć rzeczywistej deformacji, gdy otoczenie lub społeczeństwo narzucają ograniczający, poniżający lub pogardliwy obraz ich samych. Brak uznania lub błędne uznanie może powodować cierpienie, może być formą opresji, może zamykać innego w fałszywym, zdeformowanym istnieniu⁷⁶.

⁷³ *Ibidem*, s. 68. Taylor czyni takie zastrzeżenie, traktując je jako istotne, ponieważ – w jego przekonaniu – zarówno tradycja naukowo-filozoficzna, jak również „przemienne dążenie do wolności i indywidualności” zaprzeczają takiemu założeniu. W części drugiej dzieła dokładnie analizuje, jak do tego doszło.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 70.

⁷⁵ Ch. Taylor, *Źródła współczesnej tożsamości*, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 1995, s. 12 i n.; *idem*, *Etyka autentyczności*, Kraków 2002, s. 49.

⁷⁶ Ch. Taylor, *The Politics of Recognition...*, s. 25.

Taylor podkreśla dalej, że uznanie nie jest wyrazem uprzejmości (kurtuazji), którą jesteśmy winni ludziom, lecz stanowi raczej podstawową ludzką potrzebę. Projekcja uwłaczających bądź poniżających wyobrażeń na inną osobę może być zatem źródłem wypaczeń lub ucisku w razie jej zinterioryzowania⁷⁷.

Zdaniem Taylora człowiek w procesie samouświadomienia i samointerpretacji powinien móc odnieść się do koncepcji dobra zawartej we wzorze językowym wspólnoty, której jest członkiem. Moim zdaniem trzeba jednak dodatkowo wymagać, aby relacja do samego siebie mogła rozwinąć się prawidłowo, żeby każdy człowiek miał możliwość, a więc był wolny i zdolny do tego, by nie projektować krzywdzących wyobrażeń na inną osobę.

Należy dalej wskazać, że poczucie przynależności do tej bądź innej wspólnoty nie ogranicza się jedynie do rozpoznania powiązań, ale również wartości i poglądów, dla których podstawowym źródłem odkrycia i identyfikacji jest właśnie język. Taylor, podążając za Georgiem W.F. Heglem, zauważa, że poznanie samego siebie jest powiązane z procesem doskonalenia języka:

Moja autodefinicja rozumiana jest jako odpowiedź na pytanie „kim jestem?”. To pytanie zaś czerpie swe pierwotne znaczenie z rozmowy między ludźmi. Określam to, kim jestem, poprzez określenie miejsca, z którego mówię, miejsca w drzewie genealogicznym, w przestrzeni społecznej, geografii społecznych pozycji i funkcji, w intymnych związkach z ludźmi, których kocham, oraz, co nie mniej ważne, w przestrzeni moralnej i duchowej orientacji, wewnątrz której wchodzę w najistotniejsze dla określenia mojego życia związki⁷⁸.

Taylor, znów podobnie jak MacIntyre, postrzega kształtowanie się tożsamości jako interakcyjny proces, w którym możliwość określonego sposobu życia danej jednostki przechodzi od stanu potencjalnego do istnienia realnego. Tożsamość narracyjna rozumiana jest zaś jako orientacja w przestrzeni aksjologicznej (tworzy horyzont moralny) i jako taka stanowi w ujęciu Taylora filozoficzną i etyczną konceptualizację problemu tożsamości. Innymi słowy, Taylor opowiada się za koncepcją człowieka, wedle której jest on jednostką autonomiczną, ale osadzoną we wspólnych wartościach, horyzontach moralnych czy społecznych imaginariach, które dzieli z innymi podmiotami i których realizację określa jako ideał autentyczności. Ów ideał ujmuje on następująco:

Tylko pod warunkiem, że żyję w świecie, w którym historia, albo wymogi natury, albo potrzeby moich bliźnich, albo obowiązki obywatelskie, albo głos Boży, albo jakiś inny fakt tego rodzaju ma zasadnicze znaczenie, będę w stanie sam określić się w sposób nietrywialny. Autentyczność nie jest wrogiem wymogów, które rodzą się poza podmiotem; na odwrót: zakłada istnienie takich wymogów⁷⁹.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 53.

⁷⁸ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, s. 68.

⁷⁹ *Idem*, *Etyka autentyczności...*, s. 38.

W jego ujęciu etyka ma charakter zaangażowany i może zostać zrealizowana w oparciu o zasadnicze zachodnie wartości, sięgając do kultury judeochrześcijańskiej, a przestrzeń społeczna stanowi miejsce do artykułowania własnych potrzeb oraz wyrażania własnego ja⁸⁰. Z kolei narracja ma właśnie charakter etyczny, osadzając tożsamość człowieka w kontekście moralnym, a także dialektyczny, umożliwiając podmiotowi doświadczanie samego siebie oraz w życiu wspólnoty poprzez tworzenie własnej opowieści oraz udział w innych opowieściach. Owe opowieści dotyczą najczęściej codziennego życia. Tymczasem codzienność to przecież problemy, nierówności, wzajemne lepsze bądź gorsze traktowanie się, a więc są to zmagania szarego człowieka, które dochodzą tutaj do głosu.

Jak zauważa Magdalena Filipiak, tożsamość narracyjna stanowi w koncepcji Taylora odpowiedź na

nowoczesne zmiany języka moralności, swoistego uwewnętrznienia podmiotu, zanegowania autorytetów na rzecz afirmacji codzienności czy nowych form ekspresji. Idee te znacznie rozszerzyły zakres podmiotowych treści tożsamości. Odtąd nie tylko „wyjątkowe” momenty biograficzne czy wybrane sytuacje są materiałem refleksji podmiotu, ale całość jego doświadczeń⁸¹.

Innymi słowy, życie każdej jednostki we wszelkich jego aspektach stanowi niezwykle ważny element autorefleksji, ujmowanej przez Taylora w postaci narracji.

2.3. Tekst literacki jako podstawa interpretacji sensu opowieści o życiu u Paula Ricoeura

Paul Ricoeur wielokrotnie przywoływany w kontekście analiz narracyjnych traktowany jest jako przedstawiciel nurtu, zgodnie z którym poznanie prawdy nie jest możliwe bez założenia pewnej ontologii poznania. Interpretacja dzieła literackiego scala w jeden proces referencyjność, komunikowalność, samorozumienie oraz zdolność utworu do kształtowania określonej wizji świata, dzięki czemu czytelnik, słuchacz czy nawet narrator uczy się rozpoznawania swojej realnej kondycji, określonej przez czas oraz wyrażania znaczenia podejmowanych decyzji, dokonywanych wyborów i przejawianych preferencji⁸². Nawiązuje on tym do takich klasycznych kategorii, jak: *mimesis*, fabuła (intryga, *mythos*), konfiguracja, spójność, dynamiczna tożsamość opowiadanej historii. Warto zatem poświęcić trochę uwagi rozważaniom francuskiego myśliciela w interesującej nas materii. Podobnie jak u MacIntyre’a i Taylora, również u Ricoeura mamy do czynienia

⁸⁰ *Idem, A Secular Age*, Cambridge Massachusetts, London 2018, s. 473 i n.

⁸¹ M. Filipiak, *Tożsamość narracyjna w dobie postprawdy. Pytanie o aktualność myśli Charlesa Taylora*, Poznań 2021, s. 14.

⁸² A. Warmbier, *Tożsamość, narracja i hermeneutyka siebie. Paula Ricoeura filozofia człowieka*, Kraków 2018, s. 210 i n.

z interaktywnym wpływem opowieści na jednostkę, która poprzez lekturę dochodzi do sensu, łącząc świat tekstu i świat czytelnika, a więc do fuzji horyzontów w rozumieniu Gadamera⁸³. Prowadzi to do stwierdzenia, zgodnie z którym

akt konfigurujący, który decyduje o zawiązaniu intrygi, jest aktem sądzenia, polegającym na ujęciu czegoś łącznie; ściślej, jest to akt należący do dziedziny sądów refleksyjnych czy też zwrotnych [...]. I tak [...] opowiadać to już „ponownie zwracać się ku” [...] opowiadanym zdarzeniom. Dlatego właśnie narracyjne „ujęcie czegoś łącznie” obejmuje zdolność dystansowania się do swego własnego wytworu, a w konsekwencji do rozdawania się⁸⁴.

Innymi słowy, wynikającej z opowieści konfiguracji (*mimesis* II) odpowiada akt refiguracji (*mimesis* III) stanowiący urzeczywistnienie zawartych w tekście możliwości heurystycznych prowadzących do ukształtowania rozumienia tożsamości podmiotu (czytelnika). Ricoeur pisze:

Rozumieć zaś tekst – to umieszczać wśród predykatów odnoszących się do naszej sytuacji wszystkie te sensory, które z naszego *Umwelt* (otoczenia) czynią *Welt* (świat). To właśnie owo rozszerzenie horyzontu naszej egzystencji pozwala nam mówić o referencjach odsłoniętych przez tekst lub o świecie odsłoniętym przez referencyjne roszczenia większości tekstów⁸⁵.

Autor *O sobie samym jako innym* nigdy nie redukuje podmiotu, lecz traktuje jako źródło refleksji, ponieważ podmiot charakteryzuje refleksja i umieszcza go w sytuacji relacyjności⁸⁶. Francuski filozof uważa, że jednostka poprzez opowieść kształtuje samą siebie, określa i dookreśla siebie poprzez dialektykę bycia sobą i bycia tym samym. Ricoeur przedstawia proces dochodzenia do refleksyjnego samorozumienia jako dialektykę zdarzenia, którą cechuje temporalność, referencyjność, deskryptywność i intersubiektywność oraz sensu, który jest intencjonalny językowo i wyjaśnialny. Szczególnie istotny jest referencyjny charakter tekstu, który oznacza, że rozumienie spełnia się tylko dzięki odniesieniu wewnętrznej struktury sensu do potencjalnych sposobów bycia w świecie, które odkrywa się w krytycznym akcie interpretacji⁸⁷. Taka interpretacja wymaga dodatkowo znajomości kontekstów, którymi posługujemy się w aktach komunikacji. Mówiąc inaczej, narracyjna struktura tekstu doprowadza czytelnika do odkrywania określonych przeżyć, zachowań, a więc odnosi się do prawdziwego życia. Mamy więc do czynienia z mimetyczną relacją powstającą pomiędzy opowiadaniem a praktyką, która ujawnia się w krytycznym doświadczeniu czytelnika (zachodzącym w procesie refiguracji świata tekstu i ukształtowania własnej, spójnej biografii). Ricoeur prezentuje pogląd, zgodnie z któ-

⁸³ P. Ricoeur, *Życie w poszukiwaniu opowieści*, „Logos i Ethos” 1993, nr 2, s. 230; H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Warszawa 2004, s. 420.

⁸⁴ P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 2, *Konfiguracja w opowieści fikcyjnej*, Kraków 2008, s. 101.

⁸⁵ P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, Warszawa 1989, s. 112.

⁸⁶ Ch. Taylor, *Une philosophie sans frontières*, „Magazine Littéraire” 2000, no. 390, s. 30.

⁸⁷ A. Warmbier, *Tożsamość, narracja i hermeneutyka siebie...*, s. 216.

rym istnieje ścisła zależność między postacią a opowiadaną historią, co powoduje, że narracja stanowi usprawiedliwienie i zakorzenienie tożsamości, będąc osadzoną w czasie i doświadczeniu. Poprzez opowieść podmiot dociera do samego siebie, dokonuje samorozumienia, ale równocześnie odbywa się proces rozumienia kultury i tradycji. W tym znaczeniu narracja stanowi środek do kształtowania podmiotu jako siebie samego, ale również jako uczestnika kultury, społeczeństwa, w których żyje i w które jest wpisany.

Podmiot dokonujący opisu jest jednocześnie bohaterem opowieści i jej narratorem. Sama opowieść nie jest zdepersonalizowana, lecz stanowi proces konstruowania tożsamości, która bez przerwy jest konfrontowana z otaczającą ją rzeczywistością społeczną i kulturową⁸⁸. Mówiąc inaczej, świat kreowany przez tekst literacki wyraża w sobie potencjał twórczej refiguracji, który dotyczy działania i przeżywania przez człowieka⁸⁹. Wskazuje on, że kierujemy się w stronę narracyjnej koncepcji tożsamości, gdy od działania przechodzimy do postaci, „uczniat tekstu”. I tak:

Postacią jest ten, *kto* urzeczywistnia działanie w opowieści. Kategoria postaci jest więc także kategorią narracyjną, a jej rola w opowieści wchodzi w zakres tego samego narracyjnego rozumienia, co sama intryga⁹⁰.

Ricoeur nawiązuje tutaj do Arystotelesa, dla którego intryga wysuwa się przed charakter i myśl, które wspólnie z intrygą stanowią to „coś” naśladowanego działania. Arystoteles stwierdza:

Tragedia jest bowiem naśladowaniem (*mimesis*) nie ludzi, lecz działania (akcji) i życia (od działania zależy przecież i powodzenie i niepowodzenie). Celem naśladowania jest przedstawienie jakiejś akcji, a nie właściwości postaci [...]. Toteż celem tragedii jest bieg zdarzeń, czyli fabuła, a cel jest we wszystkim rzeczą najważniejszą. Tragedia nie może przecież istnieć bez akcji, może istnieć bez charakterów⁹¹.

Ricoeur intrygę traktuje jako *mimesis* jakiejś czynności, wskazując, że mimityczna funkcja opowieści występuje najczęściej w obszarze akcji i jej czasowych wartości⁹². Innymi słowy, to intryga stanowi konstrukcję opowieści, gdyż stanowi ona świadectwo autentycznych przeżyć, splecionych z intencji i ich realizacji⁹³. Dla Ricoeura opowieść o własnym życiu stanowi wyraz refleksyjnego charakteru

⁸⁸ A. Kaczmarek, *Nowoczesna autentyczność...*, s. 218.

⁸⁹ A. Warmbier, *Tożsamość, narracja i hermeneutyka siebie...*, s. 220.

⁹⁰ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, Warszawa 2003, s. 237.

⁹¹ Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, Warszawa 1989, 1450a 16–25.

⁹² P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 1, *Intryga i historyczna opowieść*, Kraków 2008, s. 11.

⁹³ Gdy chodzi o intencję, Ricoeur pisze: „Warunkiem wystąpienia zdarzenia jest urzeczywistnienie się takiego stanu rzeczy, że prowadzi on do celu, o który chodzi; albo takiego, że zdarzenie to jest wymagane ze względu na ten cel”. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym...*, s. 132.

tożsamości, samorozumienia podmiotu. Opowieść to także próba zrozumienia losu człowieka (*mythos*), co ma nam pomóc wyjaśnić własne położenie⁹⁴.

Paul Ricoeur określił narrację strażnikiem czasu, wskazując, że nie sposób myśleć o czasie bez odwoływania się do czasu opowiedzianego⁹⁵. Ricoeur, uznając czasowy charakter ludzkiego doświadczenia i odnosząc się do kodów kultury, które nadają formę naszym doświadczeniom i pozwalają na samorozumienie, podkreślił, że czas staje się ludzkim w takiej mierze, w jakiej jest zorganizowany w sposób narracyjny⁹⁶. U Ricoeura oznacza to jednak, że opowieść przekształca sekwencję wydarzeń w znaczącą całość⁹⁷. Natomiast kody kulturowe nałożone na ów porządek zdarzeń nadają im formę, porządek i ukierunkowanie⁹⁸. W konsekwencji samorozumienie podmiotu, a więc kształtowanie jego narracyjnej tożsamości, nie jest możliwe bez zapośredniczenia przez kody kulturowe. Pamiętać jednak należy, że inaczej niż u MacIntyre'a i Taylora czasowość doświadczenia ludzkiego jest utożsamiona z tekstem kultury, a bliżej dzieła literackiego. Refleksja i zrozumienie działań ludzkich umożliwiają dyskursywne oddziaływanie tekstualności, która za pomocą konstytuującego ją potencjału semantycznego może przekształcić poprzez lekturę rozumienie czytelnika służące ukształtowaniu jego tożsamości⁹⁹.

I w końcu, od identyfikacji siebie samego przechodzimy w dialektyczną relację uchwytną na płaszczyźnie egzystencjalnej, która prowadzi właśnie do wzajemności czy obopólności¹⁰⁰. Wzajemne uznanie oznacza więc pewną równoczesność intelektualną, obcowanie intersubiektywne czy stawanie się razem¹⁰¹. Ricoeur pisze, że dialektyka uznania prowadzi od „jakiejsz rzeczy” w ogóle, przechodząc następnie przez „kogoś” i „soboś”, aby w końcu dojść do figury tożsamości osiągniętej w obopólności (greckiej *allēlōn*, czyli wzajemnie, „jeden drugiego”)¹⁰². Zasada wzajemności ma przy tym charakter uniwersalnej normy obowiązującej bez względu na różnice kulturowe¹⁰³.

⁹⁴ A. Grzegorzczak, *Filozofia Nieoczekiwanego. Między fenomenologią a hermeneutyką*, Poznań 2002, s. 301.

⁹⁵ P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 3, *Czas opowiadany*, Kraków 2008, s. 347.

⁹⁶ *Idem*, *Czas i opowieść...*, t. 1, s. 17.

⁹⁷ K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas...*, s. 131.

⁹⁸ P. Ricoeur, *Czas i opowieść...*, t. 1, s. 87 i n.

⁹⁹ *Idem*, *Czas i opowieść...*, t. 3, s. 244 i n.; A. Warmbier, *Tożsamość, narracja i hermeneutyka siebie...*, s. 221.

¹⁰⁰ Obopólność oznacza, że „każdy kocha innego *jako tego, kim on jest*” i która „nie daje się pomyśleć bez związku z dobrem tkwiącym w tym-który-jest-sobą, w przyjacielu, w przyjaźni, tak że refleksyjność siebie samego nie zostaje zniesiona, lecz jak gdyby rozdwojona przez obopólność pod kontrolą orzecznika «dobry», który odnosi się zarówno do sprawców, jak i do działań”. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym...*, s. 304.

¹⁰¹ P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, Kraków 2004, s. 146 i n.

¹⁰² *Ibidem*, s. 255.

¹⁰³ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2005, s. 75–77. W tym kontekście mówi się o *homo reciprocus*.

Ricoeur porusza również problem tożsamości jednostki funkcjonującej w czasie, a więc takiej, która się starzeje, zmienia wygląd itd., rozważając różnicę między *idem* i *ipse*. Czas i pamięć czynią tożsamość stałą, a trwanie w atemporalnej identyczności stwarza sam podmiot¹⁰⁴. Odnosi się tutaj również do tzw. *puzzling cases* Parfita, a więc do przypadków paradoksalnych wyznaczających granice tożsamości osobowej, związanych z przeszczepem mózgu, bisekcją, podwojeniem półkul mózgowych, rozdwojeniem jaźni itp.¹⁰⁵ Ricoeur jako *idem* określa „bycie tym samym”, a więc nie ma tu znaczenia upływ czasu i zmiana, jaka nastąpiła po jego upływie w danym okresie. Problematyzuje więc:

Czy bycie sobą zakłada taką formę trwałości w czasie, która nie byłaby sprowadzalna do określenia substratu, nawet w relacyjnym sensie nadanym przez Kanta kategorii substancji, słowem taką formę trwałości w czasie, która nie byłaby po prostu schematem kategorii substancji? [...] Chodzi o taką formę trwałości w czasie, która byłaby odpowiedzią na pytanie „kim jestem?”¹⁰⁶.

W celu udzielenia odpowiedzi na to podstawowe pytanie Ricoeur wskazuje na biegunowość tych dwóch wzorów trwałości osoby, która wynika z kolei stąd, że

trwałość charakteru wyraża prawie zupełne wzajemne pokrywanie się problematyki *idem* i problematyki *ipse*, podczas gdy wierność sobie w dochowaniu danego przez nas słowa wskazuje na ostateczny rozdział między trwałością siebie a trwałością tego samego [...]. Owa biegunowość [...] nasuwa myśl, że tożsamość narracyjna wpływa na ustanowienie pojęcia tożsamości osobowej, wpływa na sposób swoistej średniej miary między biegunem charakteru, na którym *idem* i *ipse* zaczynają się ze sobą schodzić, a biegunem zachowania siebie, na którym bycie sobą uwalnia się od bycia tym samym¹⁰⁷.

Szukając odpowiedzi na pytanie „kim jestem?”, musimy – zdaniem Ricoeuera pamiętać, że bycie sobą nie oznacza bycia tym samym¹⁰⁸. Rozróżnienie między *idem*, które wyraża zmienne w czasie cechy podmiotu, a *ipse*, wyrażającego wierność podmiotu wobec etycznie znaczącego projektu „bycia sobą”, stanowi kluczowe zagadnienie w filozofii francuskiego myśliciela. Ricoeur narracyjnie rozumie podmiot jako „tego-który-jest-sobą”¹⁰⁹. Marcin Pieniążek trafnie zauważa, że bycie sobą w sensie *ipse* oznacza wymóg każdorazowego etycznego poświadczania siebie, które może nie być spójne z *idem*, a więc ze zmiennymi cechami danego podmiotu. Pieniążek wskazuje, że „bycie sobą” (wierność podmiotu

¹⁰⁴ J. Kordys, *Kategorie antropologiczne i tożsamość narracyjna. Szkice z pogranicza neurosemiotyki i historii kultury*, Kraków 2006, s. 136.

¹⁰⁵ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym...*, s. 222 i n.

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 196.

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 197.

¹⁰⁸ *Ibidem*, s. 192.

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 299. Ricoeur pisze: „Powiedzieć: «ten-który-jest-sobą» nie znaczy powiedzieć «ja». Zapewne moją jest w pewien sposób zawarta w byciu sobą, lecz przejście od bycia sobą do mości obwarowane zastrzeżeniem każdorazowo”.

wobec jego etycznych zobowiązań) wynika ze złożonej przez ów podmiot komuś innemu obietnicy¹¹⁰. Jestem *ipse*, gdy dotrzymuję danego słowa niezależnie od tego, jakim zmianom fizycznym czy psychicznym uległem. Różnica między *idem* a *ipse* oznacza różnicę pomiędzy tożsamością formalną czy substancjalną a tożsamością narracyjną¹¹¹. Ricoeur pisze:

Związek bycia sobą i tożsamości narracyjnej potwierdza jedno z moich najwcześniejszych przekonań, [...] że sobość z poznania siebie samego nie jest egoistycznym i narcystycznym „ja”, którego hipokryzję oraz naiwność, a także charakter superstruktury ideologicznej oraz infantylny i neurotyczny archaizm ujawniły hermeneutyki podejrzeń. Sobość właściwa poznania siebie jest owocem życia przemyślanego, zgodnie ze słowami Sokratesa z *Obrony Sokratesa*. Otóż życie przemyślane w dużej części jest życiem oczyszczonym, objaśnionym dzięki katartycznym oddziaływaniom opowieści – zarówno fikcyjnych, jak i historycznych – jakie niesie za sobą nasza kultura. Bycie sobą jest tożsamością sobości pouczonej przez dzieła kultury, które odniosła ona do siebie¹¹².

Autor *Symboliki zła* łączy problematykę uznania z identyfikacją. Podkreśla, że taki refleksyjny charakter bycia sobą, które w chwili autodesygnacji rozpoznaje samo siebie, wymaga zaczepienia o „co” i „jak” przed dojściem do samego „kto”. Zdaniem autora *Czasu i opowieści* ów proces zachodzi w drodze komunikacyjnej autoreferencji, działania, narracji i świadomości siebie. Uznanie wymusza związek z tożsamością, oznaczającą rozumienie tego, kim się jest. Ricoeur, tak jak MacIntyre i Taylor, uważa, że obok sfery samoidentyfikacji drugą płaszczyzną jest społeczny szacunek. Dążenie etyczne podmiotu obejmuje bowiem „*zamiar osiągnięcia «życia dobrego» wraz z drugim człowiekiem i dla drugiego w sprawiedliwych instytucjach*”¹¹³. W tym aspekcie francuski filozof twierdzi:

Idea wspólnoty wartości zapowiada się wobec tego jako ewentualny horyzont nieuniknionej aksjologicznej różnorodności, która kontrastuje z domniemaną uniwersalnością praw podmiotowych określanych przez porządek prawny. Zbadanie pojęcia poważania społecznego okazuje się zatem uzależnione od typologii mediacji przyczyniających się do sformułowania horyzontu wspólnych wartości, ponieważ samo pojęcie poważania zmienia się w zależności od typu mediacji, za sprawą której ktoś staje się „godny poważania”¹¹⁴.

¹¹⁰ M. Pieniążek, *Promisyjna teoria umów na tle ontoetyki Paula Ricoeura*, Łódź 2021, s. 38–39.

¹¹¹ P. Ricoeur, *Czas i opowieść...*, t. 3, s. 353.

¹¹² *Ibidem*, s. 354.

¹¹³ *Idem*, *O sobie samym jako innym...*, s. 285.

¹¹⁴ *Idem*, *Drogi rozpoznania...*, s. 201. Ricoeur dla uzasadnienia swojego stanowiska powołuje się (s. 202) na interpretację Jeana-Marca Ferry’ego, cytując następujące słowa: „Pytanie dotyczy głównie warunków umożliwiających zachowanie i realizowanie tożsamości osoby w kontekście społecznym, w którym uznawanie osób zostaje w najwyższym stopniu zmediatyzowane przez systemowe «regulatory», takie jak znak na środkach płatniczych czy uregulowanie prawne, i przez wszystko, co w sumie tworzy «system» objawiający się w rozmaitych aspektach: technicznym, monetarnym, finansowym, biurokratycznym, sądowym, demokratycznym, medialnym, pedagogicznym, naukowym, za pomocą wszystkich związanych z nimi «znaków», będących

Istotne staje się zatem ustalenie, że formy społecznego poważania (wartościowania) zmieniają się w zależności od epoki, a więc historycznych kontekstów i symbolicznych konstytucji. Ricoeur zauważa, że fuzja horyzontów pozwala na rozwój nowych słowników, artykulację i wypowiedanie różnic, w szczególności obejmuje i afirmuje wartość pochodzenia jako konstytuującą tożsamość. Narracja łączy się bowiem z wymiarem etycznym egzystencji ludzkiej. Trudności z porozumieniem i zrozumieniem wymagają „fuzji horyzontów”¹¹⁵. Zamiana dialogicznej perspektywy oznacza zaangażowanie w symetrię, która stanowi fundament każdego aktu mowy.

Ricoeur podkreśla również, że tożsamość narracyjna tworzona jest w ramach relacji z innymi członkami wspólnoty, do której przynależy narrator, chociażby dlatego, że opowieść wymaga odbiorcy, słuchacza czy czytelnika. Stąd też zauważa on, że „działanie jest interakcją, a interakcja – współzawodnictwem między projektami na przemian konkurencyjnymi i zbieżnymi. Dodajmy do tego wszelkie przeniesienia lub przekazania przedmiotów-wartości, unarracyjniające wymianę”¹¹⁶. Narracyjna struktura rozumienia ujawnia się w dialektyce znaczącego zdarzenia i sensu, która zakłada, że ktoś mówi coś do kogoś o czymś. Dodatkowo ze względu na „bycie sobą” dochodzi do urzeczywistnienia na poziomie interpersonalnym dążeń etycznych określonego podmiotu, co umożliwiła Ricoeurowi połączenie tożsamości narracyjnej z relacją międzysobową czy ponadosobową (społeczno-instytucjonalną)¹¹⁷. Samorozpoznawanie i krytyczne odniesienie do indywidualnego istnienia możliwe jest poprzez dyskursywne oddziaływanie tekstualności, która dzięki konstytuującemu ją semantycznemu potencjałowi może przekształcić w procesie lektury rozumienie czytelnika dotyczące jego własnej tożsamości¹¹⁸. Ricoeur, ponownie jak Taylor czy MacIntyre (a także Carr), przyjmuje założenie o czasowym charakterze ludzkiego doświadczenia i wskazuje, że formalna zasada konfiguracji odwzorowuje czasową strukturę przeżywanego życia¹¹⁹. Inaczej jednak niż oni uważa, że „czasowość nie daje się wypowiedzieć w bezpośrednim dyskursie fenomenologii, lecz wymaga zapośredniczenia przez pośredni dyskurs narracji”¹²⁰. Francuski myśliciel podkreśla,

w znacznym stopniu wskaźnikami postępowania mającego na celu skoordynowanie działań jednostkowych w zbiorowych przedsięwzięciach na wielką skalę”. J.-M. Ferry, *Les Puissances de l'expérience*, Paris 1991, s. 9.

¹¹⁵ Osiągnięcie takiego stanu możliwe jest poprzez przyjęcie roli „mówiącego” bądź „słuchacza” (J. Habermas, *Faktyczność i obowiązki. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, Warszawa 2005, s. 66).

¹¹⁶ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym...*, s. 241.

¹¹⁷ M. Pieniążek, *Promisoryjna teoria umów...*, s. 39.

¹¹⁸ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 2003, s. 202 i n.

¹¹⁹ A. Warmbier, *Tożsamość, narracja i hermeneutyka siebie...*, s. 227.

¹²⁰ P. Ricoeur, *Czas i opowieść...*, t. 3, s. 347. W tym miejscu warto zwrócić uwagę, że Taylor w swoich diagnozach często nawiązywał między innymi do koncepcji Paula Ricoeura, przy czym

że logika działania przybiera postać logiki narracji, gdy kieruje się w stronę rozpoznanych konfiguracji kulturowych (znaczących kodów kulturowych), wzorców odzwierciedlających zdarzenia (historie) przekazane przez tradycję¹²¹.

2.4. Narracja jako atrybut nowoczesnego ujmowania tożsamości przez Anthony'ego Giddensa

W kategoriach biograficznych przedstawia tożsamość jednostki również Anthony Giddens. Co charakterystyczne, nawiązuje on w tym aspekcie do Taylora i MacIntyre'a¹²². Przedstawia on strukturę społeczną w formie reguł i zasobów uwikłanych w procesy reprodukcji i przekształceń. Podmioty działające przekształcają lub reprodukują strukturę przy wykorzystaniu jej właściwości¹²³. Z jednej strony mamy więc do czynienia ze stabilizacją struktury społecznej, a z drugiej z jej dynamizmem. W tym ujęciu podmiot działający jest procesem, który jest rozumiany jako „byt w powstawaniu”, korzystający z wzorów zawartych w strukturze. Procesualny charakter tożsamości jest szczególnie atrakcyjny, gdy uwzględnimy efemeryczny wymiar współczesnego podmiotu, w którego kształtowaniu nieustannie ów podmiot uczestniczy. Analizując pojęcie tożsamości, nawiązuje Giddens do *Dasein* Heideggera. Zauważa, że „bycie” jednostki, to bycie ontologicznie świadomym, a więc bycie, które nie tylko żyje i umiera, ale również jest świadome horyzontu własnej śmiertelności¹²⁴. Z kolei fenomenologia Husserla doprowadza go do wniosku, że tożsamość jaźni zakłada świadomość refleksyjną. Wynika stąd, że tożsamość jednostki nie jest czymś danym, ale czymś, co musi być stale kreowane i podtrzymywane przez jej refleksyjną aktywność¹²⁵. Przyjmuje więc, że tożsamość jest jaźnią refleksyjnie rozumianą przez daną osobę w kategoriach własnej biografii¹²⁶.

Giddens nie ma wątpliwości, że o ile tożsamość zakłada ciągłość w czasie i przestrzeni, o tyle stanowi ona „refleksyjną interpretację takiej ciągłości przez jednostkę”¹²⁷. Poczucie bezpieczeństwa ontologicznego dostarcza podmiotowi ciągłości istnienia i stabilności „ja”, ale ma to wymiar refleksyjny, co uwzględnia

przenosił kategorie, które dla autora *Symboliki zła* były wykorzystywane głównie na płaszczyźnie tekstu, na grunt społeczny i kulturowy.

¹²¹ P. Ricoeur, *Czas i opowieść...*, t. 2, s. 73.

¹²² A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. Ja i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2010, s. 82.

¹²³ *Idem*, *Stosowanie społeczeństwa. Zarys teorii strukturyzacji*, Poznań 2003, s. 30, 60 i n.

¹²⁴ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 73, 75.

¹²⁵ *Ibidem*, s. 79.

¹²⁶ Katarzyna Rosner zauważa, że u podstaw przyjętego przez Giddensa rozumienia tożsamości tkwi Heideggerowska teza o radykalnej różnicy ontologicznej między człowiekiem a innymi bytami (*Narracja, tożsamość i czas...*, s. 41).

¹²⁷ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 80.

efemeryczność rzeczywistości, rozluźnienie relacji jednostki ze wspólną tradycją i kulturą, zmiany mentalne itp. Tymczasem bezpieczeństwo takie jest stale zagrożone w związku z nieustannym niepokojem egzystencjalnym¹²⁸. Giddens przekonuje bowiem, że tożsamość jednostki opiera się na autonarracji, a więc nie jest czymś danym raz na zawsze, ale kategorią wytwarzaną, podtrzymywaną i przekształcaną przez refleksyjnie działającą jednostkę, rozważającą możliwe sposoby postępowania ze względu na ich skutki w przyszłości. W tym ujęciu autonarracja stale integruje i interpretuje nowe wydarzenia zachodzące w świecie życia, rozstrzygając, które są dla określonego podmiotu ważne. O tym, kim jesteśmy, o naszej tożsamości decyduje nasza biografia, ściślej „zdolność do podtrzymywania ciągłości określonej narracji”¹²⁹. Giddens podkreśla, że tożsamość jednostki to tożsamość ujmowana przez jednostkę w kategoriach jej biografii. Pisze:

Tożsamość zakłada ciągłość w czasie i przestrzeni, ale tożsamość jednostki jest refleksyjną interpretacją takiej ciągłości przez jednostkę. Zakłada to poznawczy element bycia „osobą”. Bycie „osobą” oznacza nie tylko, że jednostka jest refleksyjnym aktorem, ale także, że dysponuje ona pojęciem osoby (zarówno w odniesieniu do siebie, jak i innych)¹³⁰.

Zauważa, że pojęcie osoby jest uwarunkowane kulturowo, a dodatkowo we wszystkich kulturach zdolność posługiwania się wyrażeniem „ja” w zmiennych kontekstach jest elementarną cechą refleksyjnych koncepcji jaźni. Kategoria bycia osobą ma kognitywne i hermeneutyczne znaczenie, ale oznacza również, że jednostka jest w stanie uznać swoją wartość, ma szacunek dla samej siebie i jako taka refleksyjnie kontroluje rzeczywistość. Tożsamość jest więc projektem refleksyjnym, za który odpowiada sama jednostka, albowiem „jesteśmy nie tym, czym jesteśmy, ale tym, co z siebie zrobimy”¹³¹.

Wskazać jednak należy, że rodzi się tutaj kolejny problem dotyczący tezy, że autonarracja jest zapośredniczona w pojęciach kulturowych, ponieważ to coś innego niż samoświadomość. Zwrócili na to uwagę William I. Thomas i Florian Znaniecki w słynnym *Chłopie polskim w Europie i Ameryce*, opisując osoby wędrujące „przez kultury”, a więc emigrantów zarobkowych, ale dotyczy to również współczesnych emigrantów, uchodźców, czy po prostu całego pokolenia rewolucji technologicznej i informatycznej. Thomas i Znaniecki wskazali, że „autobiografia stanowi przykład «rozprzęgania się» jednostki w warunkach przejścia z jednego typu organizacji społecznej do drugiego”¹³². Mamy w takim

¹²⁸ *Ibidem*, s. 59.

¹²⁹ *Ibidem*, s. 82.

¹³⁰ *Ibidem*, s. 80.

¹³¹ *Ibidem*, s. 107.

¹³² W.I. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1, *Organizacja grupy pierwotnej*, Warszawa 1976, s. 40. Thomas i Znaniecki wykazali, że autobiografia daje możliwość badania rozwoju poszczególnych jednostek w ich relacjach ze światem wartości, a więc analizy

przypadku do czynienia z czymś, co za Thomasem i Znanieckim określa się „tożsamością pękniętą (rozprzęgniętą)”. Charakterystyczne dla tożsamości takiej jednostki jest to, że

nie może rozwinąć w pełni swoich możliwości, a równocześnie osiągnąć stałości w zakresie charakteru i jednolitości w organizacji życia, ponieważ jej otoczenie nie daje mu ani silnej i trwałej struktury społecznej, ani nie pomaga w wytworzeniu ideału osobowego. Dlatego jej życie jest łańcuchem obiektywnie niefortunnych, subiektywnie niekonsekwentnych wysiłków, ażeby wciełać w czyn różne indywidualne próby i wykorzystywać różne społeczne szanse. W tym wypadku niepowodzenie jednostki, ażeby dostosować się do struktury społecznej, wywołane zostało nie tylko brakiem rozwoju i organizacji postaw, ale i niedostateczną, nietrwałą strukturą społeczną. [...] Władek znajduje dokoła siebie społeczeństwo, którego stare formy szybko zanikają, a nowe jeszcze się nie ustaliły. W takich warunkach jednostka, której usposobienie uzależnione jest od otoczenia społecznego, idzie na bezdroża, chyba że ma odpowiedni stopień kultury, ażeby stworzyć własną organizację życia, albo dostanie się pod twórczy wpływ klas wyższych¹³³.

Pozostaje zatem problematyczne, jakimi kategoriami opisać zmianę, pęknięcie, tąpnięcie, przeskok, uskok oraz rewolucję, którym poddawana jest jednostka i jak wpływa to na kształtowanie jej tożsamości narracyjnej oraz uczestniczenie w życiu społecznym. To ważne, bo przecież zmierzamy do tego, aby nadać naszemu życiu spójny sens i chcemy opowiedzieć prawdziwą, koherentną historię życia¹³⁴.

Co istotne, Giddens stwierdza dalej, że

aby jednostka mogła na co dzień utrzymywać normalne relacje z innymi, jej życiorys nie może być całkowicie fikcyjny. Jednostka włącza do niego bieżące wydarzenia ze świata zewnętrznego, które układa w nieprzerwaną historię o sobie¹³⁵.

Poczucie własnej ciągłości biograficznej pozwala jednostce refleksyjnie odnieść się do przebiegu swojego życia i, co ważne, opowiedzieć jego przebieg innym osobom. Utrzymanie ciągłości autonarracji jest istotne dla zachowania

zależności pomiędzy subiektywną stroną zjawisk i procesów społecznych a światem obiektywnych wartości.

¹³³ *Eidem, Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 3, *Pamiętnik imigranta*, Warszawa 1976, s. 312.

¹³⁴ Pewną odpowiedź na te problemy może stanowić koncepcja uznania i konstruktywistycznej wspólnoty inkluzywnej opartej na pluralizmie wartości, która funkcjonuje dzięki założeniu kooperacji oraz umiejętności i gotowości do wykraczania poza podziały wynikające z wielości stylów życia, opierając się jednocześnie na idei godności człowieka i demokracji, a ponadto na refleksyjnym i krytycznym myśleniu o podstawach społecznych. Taka wspólnota pozwala zachować to, co cenne z idei wspólnoty, ale jednocześnie to, co dobre z idei jednostkowości, odrębności, autonomii, wielości i indywidualności. Por. szerzej na ten temat B. Wojciechowski, *Interkulturowe prawo karne. Filozoficzne podstawy karania w wielokulturowych społeczeństwach demokratycznych*, Toruń 2009, s. 267 i n. Do kwestii tej powrócę jeszcze w rozdziale IV niniejszej książki.

¹³⁵ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 82.

poczucia bezpieczeństwa, podmiotowości i szacunku dla siebie samego. Dlatego też ludzie jako uczestnicy interakcji muszą dysponować określoną wiedzą na temat warunków i konsekwencji swoich działań. Wiedza ta nie jest zupełnie zwerbalizowana, lecz obok świadomości dyskursywnej obejmującej to, co uczestnicy są w stanie zakomunikować w kwestii warunków swojego działania, czy społecznych, prawnych reguł i norm, według których przebiegają, Giddens wyróżnia „podświadomość” oraz „świadomość praktyczną” („wiedzę milczącą”), a więc to, do czego jednostka ma dostęp w toku działania, nie będąc w stanie powiedzieć, co „wie”¹³⁶.

Refleksyjność u Giddensa powstaje poprzez „podwójną hermeneutykę”, a mianowicie pierwszym pośrednikiem interpretacji jest podmiot społeczny, a drugim systemy eksperckie¹³⁷. Autor *Konsekwencji nowoczesności* zauważa, że nowoczesna ekspertyza jest wykorzystywana refleksyjnie i zorientowana na samodoskonalenie. Przyswajanie wiedzy eksperckiej wywołuje poczucie autentyczności życia codziennego¹³⁸. Rodzi to również zaufanie, które współcześnie jest umieszczane w systemach abstrakcyjnych, do których należą pieniądź, system edukacyjny, wiedza społeczna, media. W tym znaczeniu warunkująca refleksyjność instytucjonalna (zwłaszcza wiedza ekspercka) umożliwia refleksyjność jednostkową rozumianą jako obserwacja warunków własnych i cudzych działań oraz refleksyjna kontrola owych działań. Dzięki temu ludzie potrafią poddać „dyskursywnej interpretacji” podejmowane działania, określając ich intencje i uzasadnienia. Innymi słowy, refleksyjność prowadzi do konfrontowania nowych informacji lub wiedzy, nieustannego rozpatrywania kontrfaktycznych możliwości, które zwrótnie przyczyniają się do podważania pewności wiedzy, wywołując w życiu społecznym element niepewności i ryzyka.

Giddens wskazuje, że narracja tożsamościowa w ramach refleksyjnego projektu tożsamości jest z natury rzeczy krucha¹³⁹. Każdy podmiot musi sam kształtować i modyfikować swoją tożsamość, uwzględniając zmienne doświadczenia życia oraz tendencje nowoczesnych instytucji do fragmentaryzacji tożsamości jednostki. Budowanie refleksyjnego projektu własnej tożsamości wymaga systematycznego i nieustannego samorozumienia się, a więc autentyczności, bez której nie jest możliwe utrzymanie trwałej więzi z inną osobą.

Należy zwrócić uwagę, że stanowi to dzisiaj ogromny wysiłek, ponieważ kiedyś możliwych sensów dostarczała nam wspólnota, a teraz sami stajemy się

¹³⁶ A. Giddens, *Stosowanie społeczeństwa. Zarys teorii strukturyzacji*, Poznań 2003, s. 90.

¹³⁷ Podobnie S. Lash, J. Urry, *Economies of Signs and Space*, London 1994, s. 32; S. Lash, *Refleksyjność i jej sobowtóry: struktura, estetyka, wspólnota*, [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, Warszawa 2009, s. 153.

¹³⁸ A. Giddens, *Życie w społeczeństwie posttradycyjnym*, [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna...*, s. 124; A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 47 i n.

¹³⁹ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 249.

producentami sensów. Ma to miejsce w szczególności, gdy uświadomimy sobie wielki pościg po nic, jak w przypadku social mediów czy TikToka. A dzieje się tak, bo przecież każdy chce być atrakcyjnym producentem jakichś opowieści.

W tym kontekście Giddens podkreśla, że „osoba autentyczna to taka sama osoba, która zna siebie samą i, słownie lub przez swoje zachowania, potrafi przekazać tę wiedzę drugiej stronie”¹⁴⁰. Autentyczność stanowi w jego koncepcji niezwykle ważną kategorię, ponieważ określone działanie jest dobre wtedy, gdy jest autentyczne ze względu na pragnienia jednostki i jako takie powinni je postrzegać uczestnicy interakcji, a miejsce godności zajmuje właśnie autentyczność¹⁴¹. W tym znaczeniu tożsamość jest projektem refleksyjnym, za który jednostka jest odpowiedzialna. Dlatego też istotne staje się świadome zadanie sobie pytania: „Jak mogę wykorzystać ten moment, żeby coś zmienić?”¹⁴². Zauważa on, że

tożsamość jednostki nie jest rysem charakterystycznym jednostki ani nawet zespołem takich rysów. Jest to „ja” pojmowane przez jednostkę w kategoriach biograficznych. Tu także tożsamość zakłada ciągłość w czasie i przestrzeni, ale tożsamość jednostki jest refleksyjną interpretacją takiej ciągłości przez jednostkę. Zakłada to poznawczy element bycia osobą¹⁴³.

Istotne jest dalej, że bycie osobą oznacza, że jednostka dysponuje pojęciem osoby względem siebie i innych oraz że posiada atrybut refleksyjnego aktora. Wyraża się w tym przekonanie, że podmiotowość może być komunikowana innym, w szczególności jako wybór określonego stylu życia i konkretnej narracji tożsamościowej.

W ujęciu Giddensa kultura, która charakteryzuje się instytucjonalną refleksyjnością i orientacją na kontrolowanie przyszłości, jest kulturą wewnętrznie odniesionych systemów życia społecznego, a więc systemów zorganizowanych według własnych, wewnętrznych kryteriów, wolnych od ograniczeń i nakazów tradycji, a więc również od moralności¹⁴⁴. Inaczej niż Taylor czy MacIntyre uważa on, że „obszar życia wyzwala się z zewnętrznych wyznaczników związanych z istniejącymi wcześniej więziami między jednostką a innymi jednostkami i grupami”¹⁴⁵. W konsekwencji jednostka coraz mniej kieruje się w swoim życiu nakazami pochodzącymi z zewnątrz, a bardziej projektuje przyszłość w oparciu o refleksyjną organizację siebie, również refleksyjną moralność. Jednocześnie uważa, że nie wytwarza to napięcia między refleksyjnie ukształtowaną tożsamością jednostki a wspólnotą czy społeczeństwem, których jest członkiem. Raczej jest tak, że struktura społeczna i działania jednostkowe oddziałują na siebie,

¹⁴⁰ *Ibidem*, s. 250.

¹⁴¹ *Ibidem*, s. 228.

¹⁴² *Ibidem*, s. 108.

¹⁴³ *Ibidem*, s. 80.

¹⁴⁴ K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas...*, s. 43.

¹⁴⁵ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 199.

tworząc wrażliwy na wzajemne oczekiwania twór (strukturę), umożliwiający kooperację i akceptację. Jak pisze Jolanta Kociuba, „tożsamość nie jest dziś formą losu (żeby nie powiedzieć fatum), lecz postacią wyboru i indywidualnego sensu, autodeterministyczną strukturą znaczenia. Buduje się ją dziś «na własną rękę», bez odniesienia do społecznych struktur czy systemów wartości”¹⁴⁶.

3. Refleksyjność i kreacyjność podmiotowości narracyjnej

W przeciwieństwie do abstrakcyjnej, formalnej identyczności tego, co tożsame z sobą, tożsamość narracyjna zawiera w sobie element zmiany, braku stałości w ramach powiązania życia, dynamizmu, autorefleksji i autokreacji. W tym kontekście stanowi ona pewną odpowiedź na współczesne potrzeby i problemy, które dotyczą jednostek. Tożsamość narracyjna funkcjonuje już w prawie. Przykład może stanowić kwestia zmiany imienia, ponieważ aby zmienić imię, musisz uzasadnić, dlaczego chcesz to zrobić, przedstawiając określone dowody, wskazujące, że od lat inni w twoim otoczeniu zwracają się do ciebie w ważnych sprawach inaczej niż masz oficjalnie na imię.

Nieprzypadkowo używam w tym kontekście zwrotu „kreowanie własnej tożsamości”, mając w pełni świadomość, że jego znaczenie może rodzić wątpliwości i którego używam, odnosząc się do stanowiska Anthony’ego Giddensa, według którego „jesteśmy tym, co zrobimy ze sobą i swoim życiem”¹⁴⁷. Tożsamość

¹⁴⁶ J. Kociuba, *Idea Ja i koncepcja tożsamości. Zmiana znaczenia idei Ja i koncepcja tożsamości w nauce i kulturze*, Lublin 2014, s. 164.

¹⁴⁷ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 79–81, 107–112, 249–256. Pojęcie kreacji stanowiło przedmiot ożywionej dyskusji podczas Cerninarium na Wydziale Filozofii Uniwersytetu im Adama Mickiewicza w Poznaniu, w ramach którego miałem przyjemność prezentowania głównych tez i założeń książki. Mając więc na uwadze jego złożoność, pragnę podkreślić, że kreowanie tożsamości jest szczególnie adekwatne w stosunku do osób niebinarnych czy „+” w LGBTQ+, które odwołują się właśnie do uznania faktu, że podmiot ma prawo kreować swoją własną tożsamość kulturową, której nie da się wtłoczyć w zastane ramy. Kwestię tę omawiam szerzej w rozdziale III. W literaturze jest ono używane w podobny do mojego sposób. I tak Rhodri Hayward wyraźnie wskazuje, że „samo-kreowanie jest uznawane współcześnie za fundamentalne zadanie współczesnego człowieka. W tym kontekście jesteśmy wielokrotnie w czasie życia zachęcani do odkrywania naszego autentycznego ja lub kultywowania naszej indywidualności w celu zdobycia zdrowia, szczęścia, romantycznego spełnienia lub sukcesu zawodowego”. R. Hayward, *Creating Subject*, [w:] Oxford Research Encyclopedias. Psychology, <https://oxfordre.com/psychology/display/10.1093/acrefore/9780190236557.001.0001/acrefore-9780190236557-e-494?rkey=O06Ibu&result=1> (dostęp: 29.07.2023). Szerzej na temat kreacyjności pisze również David DeGrazia, który zauważa, że pytanie: „Kim jestem?” dotyczy tożsamości narracyjnej, zaś pytania: „Kim się stanę?” czy: „W jakim kierunku mam skierować swoje życie?” dotyczą kreacji samego siebie (*self-creation*). Kreowanie samego siebie jest połączone w tym ujęciu z autonomią podmiotu, ponieważ dotyczy kwestii tego, co ze sobą zrobimy w ciągu naszego życia. D. DeGrazia, *Human Identity and Bioethics*, Cambridge–New York 2005, s. 78 i n. Por. również

narracyjna odwołuje się do narracji tworzonej przez podmiot w stosunku do samego siebie i jej społecznej recepcji. Mówiąc inaczej, podmiot kreuje swój społeczny odbiór właśnie poprzez narrację. Umożliwia to założenie, że bycie sobą może być (re)konfigurowane, (re)konstruowane czy akceptowane za pomocą refleksyjnie używanych struktur narracyjnych.

Pojęcie tożsamości narracyjnej wiąże się z ujmowaniem życia jednostki w kategoriach opowieści biograficznej z perspektywy filozoficznej. To taki rodzaj podmiotowego samookreślenia, w którym o tym, kim jesteśmy, w przeważającym stopniu decyduje biografia, rozumiana jako osobista opowieść o życiu, w której jesteśmy narratorami, wiążąc role twórcy i opowiadającego ową historię.

Z kolei Erving Goffman, analizując kategorię tożsamości (biograficznej, osobistej, które to określenia stosuje zamiennie), wskazuje, że chodzi o konkretną, niepowtarzalną jednostkę, która posiada unikalną biografię, a odróżnianie jej tożsamości od obecnie realizowanej roli stanowi istotny element powszechnych sposobów schematycznej interpretacji rzeczywistości społecznej. Zauważa, że inne osoby i ja jesteśmy zbiorami komunikacyjnych funkcji, którym przypisujemy kompleksowy charakter i status jaźni. Sama zaś jaźń „nie jest jakąś jednostką na wpuł ukrytą za wydarzeniami, ale zmienną formułą dla kierowania sobą w ich trakcie”. Dodatkowo o tym, za kogo mamy uważać innych i siebie samego, rozstrzyga kultura¹⁴⁸.

To ważne, ponieważ podczas opowiadania (a więc aktu komunikacji) rozpoznajemy samych siebie i jesteśmy rozpoznawani. Z kolei jak pisze Jan Kordys: „wiedza pozwalająca odpowiedzieć (w autorefleksyjnym zwrocie bądź interlokutorowi) na pytanie «kim jestem» wymaga pamięci, odwołania do «tożsamości narracyjnej». Zawiera ona historię «ja», łączącą indywidualne ze społecznym, poczucie ciągłości z dyskretnym porządkiem zmian”¹⁴⁹. Jaźń jest także definiowana jako „autobiografia mentalna, nadzwyczaj szczegółowa opowieść o tym, czego doświadczyliśmy i co zrobiliśmy, i może mniej szczegółowa relacja o tym, czego mamy zamiar lub przynajmniej mamy nadzieję doświadczyć i zrobić”¹⁵⁰.

Dla właściwego określenia podmiotowości człowieka ważna jest tożsamość narracyjna definiowana jako taka koncepcja osobowości, której „jedność zawiera się w jedności narracji łączącej narodziny, życie i śmierć, tak jak narracja łączy początek opowieści z jej rozwinięciem i zakończeniem”¹⁵¹. Mamy zatem

A. Chmielińska, M. Modrzejewska-Świgulska, *Spreading one's Wings, Milestones, Deus ex Machina: Self-creation as a Process of Changing Your Life with the Examples of Narrations Provided by Women*, „Creativity” 2021, no. 2, s. 67–83.

¹⁴⁸ E. Goffman, *Analiza ramowa. Esej z organizacji doświadczenia*, Kraków 2010, s. 432 i n. Por. szerzej na ten temat M. Czyżewski, *Socjologia interpretatywna i metoda biograficzna: przemiana funkcji, antyesencjalistyczne wątpliwości oraz sprawa krytyki*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2013, nr 4, s. 23.

¹⁴⁹ J. Kordys, *Kategorie antropologiczne...*, s. 136.

¹⁵⁰ D. DeGrazia, *Human Identity and Bioethics...*, s. 80.

¹⁵¹ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 367.

do czynienia z rodzajem podmiotowości empirycznej. Podmiot empiryczny jest z założenia otwarty na doznania z zewnątrz, które są konstytutywne dla tożsamości podmiotu. W konsekwencji podmiot istnieje jako zależna od zmysłowych impresji substancja i stanowi ich pochodną, a więc swoistego rodzaju wtórna impresję utworzoną na bazie pierwotnych, empirycznych doświadczeń¹⁵². Taka koncepcja podmiotowości empirycznej nawiązuje do wprowadzonego przez Immanuela Kanta rozróżnienia na ja empiryczne i ja inteligibilne¹⁵³. Chodzi więc o podmiot taki, jakim jawi się sobie i podmiot jako niepoznawalną *Ding an sich*, rzecz samą w sobie, którą musimy postulować, jeżeli mamy zrozumieć jedność naszego doświadczenia¹⁵⁴. Wracając do Kanta, chodzi zawsze o jeden podmiot, o pewną całość, która jest dwoista, ponieważ obejmuje to, co jest transcendentálne i to, co jest fenomenalne, czy inaczej to, co determinuje, i to, co jest determinowane. Pojęcie narracyjności odnosi się do przyjętego przez Kanta gnoseologicznego założenia mówiącego, że odbieramy świat nie takim, jakim jest w swej istocie, a takim, jakim odbiera go nasza percypująca świadomość¹⁵⁵. Wynika to po części z przekonania, że bezpośrednia wiedza o zdarzeniach, to jest takich, jakie są czy były, nie jest osiągalna. Dzieje się tak dlatego, że pomiędzy zdarzeniem a świadomością istnieje pryzmat komunikacyjnego aktu werbalizacji, który przełamuje dopiero komunikacyjne środowisko prezentacji.

Pragnę jednak przypomnieć, że Kant nie ma na myśli języka (mowy) w hermeneutycznym sensie, który stanowi podstawę moich rozważań i gdzie język to narzędzie, a synteza zachodzi w mowie (np. egzystencjały u Heideggera opisujące strukturę troski, która okazuje się sensem bycia). Ja nie komunikuję sobie tego¹⁵⁶, co widzę, lecz to, co widzę, syntezuję w synopsji (już na poziomie oglądania).

W konsekwencji w tożsamości narracyjnej jedność jaźni rozumie się jako jedność i ciągłość czyjejs własnej opowieści (auto)biograficznej. Jak zauważa K. Filutowska, tożsamość narracyjna to rodzaj Kantowskiego ja empirycznego, a więc takiego „ja”, które się sobie przedstawia w czasie, to znaczy w kolejnych następujących po sobie zdarzeniach, jakie składają się na historię życia danej jednostki¹⁵⁷. Empiryczny, czy inaczej autentyczny podmiot to zatem taki, który nie jest określany i kształtowany jedynie czy przede wszystkim przez uniwersalistycznie

¹⁵² K. Filutowska, *Tożsamość narracyjna...*, s. 11.

¹⁵³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, Warszawa 1957, s. 267 i n.: „W syntetycznej pierwotnej jedności apercpepcji jestem świadom samego siebie nie tak, jakim się przejawiam, ani tak, jaki jestem w sobie, lecz jedynie świadomy jestem tego, że jestem. To przedstawienie jest myśleniem, lecz nie oglądaniem”. Kant jest tu wierny swoim podstawowym tezom, zgodnie z którymi nie ma poznania czysto pojęciowego bez naoczności zmysłowej.

¹⁵⁴ S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa 2004, s. 117.

¹⁵⁵ K. Friedemann, *Die Rolle des Erzählers in der Epik*, Berlin 1910, s. 26.

¹⁵⁶ Dodatkowo mamy jeszcze *aisthesis* (już u Arystotelesa) rozumianą przez Husserla jako synteza pozwalająca widzieć istotę sprawy mimo faktyczności, zmysłowości (np. że jestem człowiekiem).

¹⁵⁷ K. Filutowska, *Tożsamość narracyjna...*, s. 12.

pojętą zdolność do refleksyjnego myślenia, działania i dokonywania racjonalnych wyborów, ale również przez wydarzenia i treści doniosłe dla biografii tej jednostki, a więc konteksty i cechy, które mają charakter konkretny i zjawiskowy, a więc odzwierciedlający rzeczywistość społeczną.

Chodzi o narracyjny wymiar samookreślenia, czy inaczej doświadczenie świadomości refleksyjnej, w którym ujmujemy znaczenie „ja” i zajmujemy postawę w stosunku do własnych stanów psychicznych, emocji, zachowań, preferencji czy praktyk. W rezultacie takie elementy jak czas, procesualność, konkretne uwarunkowania społeczne, ekonomiczne, kulturowe czy historyczne będą dla danego podmiotu konstytutywne, podlegające stałemu wypracowaniu i przekształcaniu¹⁵⁸. Charakterystyczne są w tym ujęciu następujące słowa Maryi Schechtman:

Istotą tego poglądu jest twierdzenie, że jednostki konstytuują się same jako osoby przez dochodzenie do myślenia o samych sobie jako trwałych podmiotach, które miały doświadczenia w przeszłości i które będą kontynuować posiadanie doświadczeń w przyszłości, biorąc pewne doświadczenia za swoje¹⁵⁹.

Narracyjność dotyczy ogółu funkcjonowania człowieka, a więc możemy mówić o narracyjności wiedzy, komunikacji, postrzegania i rozumienia świata, narracyjności języka. Daniel Dennett wskazuje, że naszą podstawową taktyką samoobrony, autokontroli i samookreślenia jest właśnie opowiadanie historii o tym, kim jesteśmy. Owe ciągi narracji oddziałują na otoczenie, zachęcają zarówno mówiącego, jak i słuchaczy do ukonstytuowania prawdziwego podmiotu działającego, do którego słowa te należą, o którym traktują, a więc zachęcają do ustanowienia narracyjnego punktu ciężkości¹⁶⁰.

Znaczenie tożsamości narracyjnej związane jest z przekonaniem, że każdy z nas jest opowiadaniem, które wciąż, nawet nieświadomie, piszemy naszym postrzeganiem, uczuciami, myślami, działaniem, naszymi rozmowami, przekazywaniem innym tego opowiadania, malowaniem czy filmowaniem go, a nawet śpiewem. Aby to było możliwe, musimy posiadać historię swojego życia, nawet tę z jakichś powodów pisaną od nowa. Człowiek powinien żyć swoją i zmieniającą się opowieścią po to, aby być sobą, posiadać tożsamość. Doniosłe jest przy tym spostrzeżenie, że człowiek to znacznie więcej niż zbiór informacji o sobie, świecie i możliwości ich przetwarzania¹⁶¹.

¹⁵⁸ A. De Fina, *Narrative and Identities*, [w:] *The Handbook of Narrative Analysis*, red. A. De Fina, A. Georgakopolou, Malden–Oxford 2015, s. 352.

¹⁵⁹ M. Schechtman, *The Constitution of Selves...*, s. 94.

¹⁶⁰ D. Dennett, *The Self as a Center of Narrative Gravity*, [w:] *Self and Consciousness. Multiple Perspectives*, red. F.S. Kessel, P.M. Cole, D.L. Johnson, New York 1992, s. 103.

¹⁶¹ O. Sacks, *Mężczyzna, który pomylił swoją żonę z kapeluszem*, Poznań 1996, s. 144.

4. Opowieść o własnym życiu jako element jedności narracyjnej formy

Przedstawione rozumienie podmiotu oznacza, że jedność substancji zostaje zastąpiona przez jedność narracyjnej formy i własnej opowieści autobiograficznej, a także przez samą osobę narratora (przez pierwszoosobową perspektywę, jaka jest przyjmowana w takiej narracji). Jak pisze Olga Tokarczuk, zindywidualizowany punkt widzenia jest czymś naturalnym, ludzkim. Opowiadanie w pierwszej osobie stanowi coś niepowtarzalnego, wzmacnia u jednostki poczucie autonomii, świadomości siebie i własnego losu¹⁶². Polska noblistka podkreśla, że opowieść snuta w pierwszej osobie jest jednym z większych odkryć ludzkiej cywilizacji. Opowieść o własnym życiu sprawia, że słuchający dowiaduje się, co się zdarzyło w życiu opowiadającego. Chodzi tutaj o podmiot rozumiany jako podmiot działający, czyli o kogoś, kto działa, sprawcę, który coś robi i przejmuje kontrolę nad zdarzeniami¹⁶³. Warto zwrócić uwagę, że wątek, jaki wybierzemy za najważniejszy, stanie się rdzeniem, wokół którego skoncentrowane będą zarówno życiowe doświadczenia narratora, jak i rozmaite identyfikacje, którym został on poddany, zgodnie z założeniem, że mamy tożsamości różnego typu i dotyczące różnych sfer życia jednostki. Taki motyw narracji stanowi źródło, dzięki któremu nasze życie zyskuje sens i znaczenie. Innymi słowy, (re)konstruowana świadomie bądź nieświadomie historia życia opowiadającego podmiotu udziela odpowiedzi na nurtujące pytania dotyczące zagadnienia tożsamości owej jednostki i jej miejsca w świecie. Dzięki pierwszoosobowej opowieści widzimy świat oczami narratora, dostrzegamy jego ważność i gdy go słuchamy, budujemy z nim szczególną więź.

Ponadto, aby dana opowieść konstituowała czyjąś tożsamość narracyjną, osoba, której ona dotyczy (narrator/bohater) musi być zdolny do wyjaśnienia, dlaczego coś robi, dlaczego w coś wierzy i dlaczego coś czuje. Mówiąc inaczej, owa historia biograficzna będzie miała znaczenie tylko wówczas, gdy będziemy mogli zrozumieć motywację działającego (opowiadającego), a więc gdy jego czyny będą zgodne z charakterem, zdolnościami, stanem uczuć, tym wszystkim, co wiemy o danej osobie. Pojawia się tu jeszcze inny problem, a mianowicie czy jeżeli słuchacz będzie miał kłopot ze zrozumieniem owej opowieści, to czy nadal będzie ona znacząca. Odpowiedź nie jest jednoznaczna. Na pewno takie opowieści (np. imigrantów) będą trudne do zrozumienia z uwagi na język i przeżycie nam obce. Dotyczy to także opowieści wielu różnych grup, które doświadczyły tego, czego słuchacze nie przeżyli. Wymaga to od słuchaczy większego namysłu, uczenia się innych, empatii. Wszystko to jest niezwykle ważne i było podkreślane chociażby w ideologii wielokulturowości. Taylor zauważa, że z perspektywy multikulturalizmu należy wymagać uznania równej wartości odmiennych kultur czy stylów

¹⁶² O. Tokarczuk, *Czuly narrator...*, s. 264.

¹⁶³ S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny...*, s. 296.

życia¹⁶⁴. Takie ukształtowanie relacji międzyludzkich pozwoli zminimalizować poczucie niższości kultury poddanej presji asymilacji, a w rezultacie „uwolnić ludzi od poczucia bycia obywatelami drugiej kategorii”, a w dalszej perspektywie na otwarcie na opowieści innych, posiadających odmienne doświadczenia ludzi i w końcu przybliżyć zrozumienie ich narracji, co już będzie osiągnięciem.

Bez wątpienia za Schechtman należy podkreślić, że historia pretendująca do stanowiącej tożsamość narracyjną określonego podmiotu powinna realizować dwa założenia: 1. posiadać formę linearnej narracji, a więc organizować doświadczenie zgodnie z narracją, 2. dawać opowiadającemu możliwość podania motywów, przekonań, uzasadnień dla określonych działań¹⁶⁵. Dodatkowo opowieść o własnym życiu musi być zgodna z rzeczywistością.

W stosunkach społecznych adekwatne jest Kantowskie rozumienie podmiotu, który mieści w sobie teoretyczne zdolności poznawcze, praktyczną zdolność do działania w świecie oraz zakłada transfakultatywną władzę formowania sądów¹⁶⁶. Heidegger dokonuje jednak jego dekonstrukcji, podkreślając, że rozumienie jest nierozzerwalnie połączone z egzystencją. *Dasein* jest bytem rozumiejącym (a nie pojmującym jak u Kanta), ludzkim sposobem bycia w świecie, charakteryzującym się dodatkowo jeszcze jedną kategorią ontologiczną, a mianowicie czasowością. *Dasein* ma jedno bycie i ono jest rękojmią tożsamości ja, a więc nawet gdy się zatracam, to zatracam się ja-ten-sam, aczkolwiek nie taki sam¹⁶⁷. Heidegger stwierdza więc, że „jestestwo jest sobie samemu wydanym byciem – możliwym, możliwością na wskroś rzuconą. Jestestwo jest możliwością bycia wolnym ku najbardziej własnej możności bycia”¹⁶⁸, czyli nadawania sobie sensu. Czasujące rozumienie stanowi u Heideggera proces bliski strukturze narracji, o ile rozpatrujemy ją od wewnątrz, czyli z perspektywy kogoś, kto, jak bohater opowieści znajdujący się w danej sekwencji zdarzeń, przewiduje ich dalszy przebieg i planuje możliwe scenariusze przyszłych wydarzeń, mając na uwadze dotychczasowy rozwój historii¹⁶⁹. Podobnie David Carr określił narrację o życiu jednostki sposobem organizowania ludzkiego doświadczenia. W jego ujęciu narracja kieruje się w przeszłość, poddając ją interpretacji, aby jednocześnie koherentnie powiązać ją z terażniejszością i przyszłością. Carr zauważa ponadto, że stałe rewizje biografii, których człowiek dokonuje, i reinterpretacje poszczególnych wydarzeń, stanowią składnik kreowania ludzkiej tożsamości¹⁷⁰.

¹⁶⁴ Ch. Taylor, *The Politics of Recognition...*, s. 59. Problematykę tę omawiam szerzej w książce *Interkulturowe prawo karne...*, s. 37 i n.

¹⁶⁵ M. Schechtman, *The Constitution of Selves...*, s. 114 i n.

¹⁶⁶ K. Filutowska, *Tożsamość narracyjna...*, s. 9.

¹⁶⁷ B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997, s. 232.

¹⁶⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, s. 204. Szerzej na ten temat zob. K.M. Cern, *Koncepcja czasu wczesnego Heideggera...*, s. 217 i n.

¹⁶⁹ K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas...*, s. 22.

¹⁷⁰ D. Carr, *Time, Narrative and History*, Bloomington 1986, s. 45 i n.

Opowieść o własnym życiu stanowi odczytywanie rzeczywistości oparte na faktach i szukające prawdy. Poznanie świata, siebie i swojego miejsca w świecie wymaga zwrócenia się ku rzeczywistości. Potrzebujemy opowieści, która jest nośnikiem prawdy faktograficznej, moralnej, egzystencjalnej, albowiem tylko wtedy możemy wyjaśnić przeszłość i uczynić ją możliwą¹⁷¹. W tym kontekście podmiot poprzez uwzględnienie w procesach poznawczych czynników empirycznych zyskuje możliwość lepszego, bardziej trwałego i adekwatnego do faktów opisu rzeczywistości. Jednocześnie nie przestaje być zdolnym do działania, odpowiedzialnym za swoje czyny podmiotem, nawet wówczas gdy musi dokonać przewartościowań w odniesieniu do tego, jakie postępowanie uznać za racjonalne¹⁷².

David Carr podkreśla, że ludzkie doświadczenie i działanie mają charakter narracyjny niezależnie od tego, czy zostaną opowiedziane (podobne stanowisko zajmują m.in. Barbara Hardy i Alasdair MacIntyre)¹⁷³. Opowieść o własnym życiu pozwala zarówno zrozumieć siebie jako pewne źródło sensu wydobywającego się z przyszłości, jak również jako podmiot poznający refleksyjnie i kategoryzujący, co w czasie i przestrzeni mu się zjawia.

Opowieść stanowi refleksję nad samym sobą, ponieważ kiedy mówię o sobie i swoich subiektywnych przeżyciach, to również słucham. Przekonanie takie wynika stąd, że znacząca część otaczającego nas świata jest ściśle spleciona z nami samymi, z samą istotą naszego życia¹⁷⁴. Opowieść wskazuje na kontekst komunikacyjny relacji pomiędzy jej uczestnikami. To ważne zastrzeżenie, ponieważ poznanie prawa dokonuje się również przez działania komunikacyjne. Jeżeli opowieść dotyczy ważnych momentów życia, to musi spełniać wymogi etyczne, o których pisze Jürgen Habermas. Habermas twierdzi, że tego, kim jesteśmy, uczymy się jako autonomiczne podmioty na podstawie naszych relacji z innymi, a podstawową relacją w stosunkach społecznych jest działanie komunikacyjne¹⁷⁵. Odniesienie do świata obiektywnego (faktów) zachodzi w każdym typie działania (bez względu na to, czy chodzi o działanie teleologiczne czy strategiczne; zorientowane na normy; autoekspresyjne itp.). Zawsze mamy nawiązanie do świata obiektywnego, ponieważ kontrolowalna jest skuteczność naszego działania. To jest potrzebne później do stwierdzania zgodności wypowiedzi z faktami. W konsekwencji człowiek, szukając prawdy o sobie samym, szuka jej m.in. poprzez pytanie: „Jak się stałem tym, kim jestem?”. Zdaniem Habermasa problem narracji występuje jako „ukryte tło, jakim jest świat życia”¹⁷⁶. Wspólnota i podmiot

¹⁷¹ A. Bloom, *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, Poznań 1997, s. 315.

¹⁷² K. Filutowska, *Tożsamość narracyjna...*, s. 13.

¹⁷³ D. Carr, *Time, Narrative and History...*, s. 51.

¹⁷⁴ K. Michalski, *Zrozumieć przemijanie*, Warszawa 2011, s. 114–115.

¹⁷⁵ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, Warszawa 1999, s. 144 i n.

¹⁷⁶ *Ibidem*, s. 38.

zarówno w świecie mitycznym, jak też nowoczesnym istnieją w określonym przez siebie świecie, świecie opisanym przez język, którym włada ten podmiot oraz pozostali członkowie wspólnoty i którym jest on zdolny ten świat opisywać i kształtować¹⁷⁷. Niemiecki myśliciel pisze:

Dochodzenie do porozumienia przez podmioty działające komunikacyjnie odbywa się zawsze w horyzoncie świata życia. Ich świat powstaje z mniej lub bardziej rozproszonych, zawsze nieproblematicznych przeświadczeń składających się na ukryte w tle podłoże (*Hintergrunduberzeugungen*). To podłoże, jakim jest świat życia, jest źródłem definicji sytuacji zakładanych przez uczestników jako nieproblematiczne¹⁷⁸.

Narracyjne podejście widoczne jest u Habermasa w kontekście „tła” jako podstawy dla komunikacji całego społeczeństwa i podmiotu jako takiego oraz dla kreowania jego językowej kompetencji¹⁷⁹, tła rozumianego jako „dokonana praca interpretacyjna minionych pokoleń”¹⁸⁰.

Warto zaznaczyć, że okoliczność, że człowiek w różnorodny sposób opowiada o swoim życiu, nie oznacza, że dowolnie konstruuje własną historię z różnych elementów. Może to być przejawem innego odczytania dawnych wydarzeń w świetle nowych wydarzeń. Ważne jest raczej zastrzeżenie, że opowieść o własnym życiu powinna dotyczyć szczerych (autentycznych) zobowiązań, a więc działań, których rezultaty są nieodwołalne czy przekonania, które nie są jedynie zabawą intelektualną i które weryfikują się w sytuacjach egzystencjalnych, jak również dotyczą wyborów moralnych¹⁸¹. Dodatkowo partykularna treść tożsamości jednostki, jak i jej składowe są kulturowo i społecznie zróżnicowane. Powoduje to, że poszczególne opowieści różnią się między sobą nie tylko treścią, ale również formą, stylem czy motywem przewodnim¹⁸².

Wykształcenie autentycznej tożsamości narracyjnej i snucie prawdziwej opowieści o życiu staje się niemożliwe, jeżeli nie znajduje ugruntowania w szczerych relacjach społecznych czy wspólnotowych, a zatem opowiadający i słuchacz muszą mieć ze sobą jakąś wspólną rzeczywistość (możemy tu zaliczyć demokratyczną formę rządów, prawa człowieka czy reguły dyskursu). Właściwego odczytywania innych uczymy się, przy czym nauczycielami są nie tylko rodzice czy opiekunowie, ale również pełnią je bajki, legendy, mity, lektury, teatr, muzyka, filmy, a nawet gry komputerowe. A zatem gdy ktoś opowiada historię swoich przodków, aby przekazać dzieciom i wnukom również ich historię, kontekst ich życia,

¹⁷⁷ *Ibidem*, s. 98 i n.

¹⁷⁸ *Ibidem*, s. 135.

¹⁷⁹ G. Kubiński, *Narodziny podmiotu wirtualnego. Narracja. Dyskurs. Deixis*, Kraków 2008, s. 29 i n.

¹⁸⁰ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego...*, t. 1, s. 136.

¹⁸¹ D.K. Kuncewicz, *Odczytać życie. Analiza opowieści o własnym życiu z wykorzystaniem narzędzi teorii literatury*, Warszawa 2022, s. 43–44.

¹⁸² A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 82.

to owa opowieść służy przekazaniu wiedzy zarówno o samym opowiadającym, jak i o tych, o których opowiada. Taka opowieść może pomóc kiedyś słuchającym lepiej zrozumieć życie swoje i innych, a nawet odczytać i odnaleźć swoje miejsce w świecie. Opowieści dziadków są darem potrzebnym do zrozumienia siebie, oddaniem sprawiedliwości starszym, realizacją zobowiązania „pamiętaj”, cegiełką w pamięci pokoleniowej, a także budowaniem więzi międzypokoleniowej¹⁸³.

Gdy chodzi o prawo, to także zapoznane doświadczenia, niekiedy nawet negatywne innych osób, mogą wpłynąć na jego nowe odczytanie czy rozumienie, czego wymownym przykładem jest odejście od pozytywizmu prawniczego na rzecz prawnonaturalnej koncepcji prawa wskutek doświadczeń związanych z prawem III Rzeszy i hitlerowskimi zbrodniami wojennymi (np. w słynnej formule Radbrucha) czy idea tzw. sprawiedliwości tranzytywnej¹⁸⁴. Charakterystyczne jest w tym kontekście stwierdzenie Alasdaira MacIntyre’a, że człowiek nie żyje według własnej narracji, ale odczytuje narrację, którą przeżył¹⁸⁵. Jest to konieczne, aby nauczyć się rozpoznawać konteksty i dostrzegać powiązania. Niezbędne jest to także po to, aby móc zrozumieć i docenić wagę przynależności do określonej wspólnoty czy danego społeczeństwa w perspektywie międzypokoleniowej, ludzi najbliższych, wartości, ról i zadań społecznych. Uczenie się odczytywania świata musi brać pod uwagę dylematy moralne, a więc dotyczyć powinności, powiązań, wolności i wzajemnej odpowiedzialności. Chodzi tutaj również o traktowanie życia, relacji międzyludzkich i zaciągniętych zobowiązań (danego słowa) w sposób poważny i odpowiedzialny.

Opowieść o własnym życiu powinna uwzględniać fenomen odpowiedzialności (w tym odpowiedzialności moralnej i prawnej) opartej na rozumianej w sposób Kantowski wolności osoby. Odpowiedzialność jest nieuniknioną konsekwencją wolności woli ludzkiej i ugruntowanej na niej zdolności do poczytalności¹⁸⁶. Poczucie odpowiedzialności zawiera także inne, równie ważne warstwy znaczeniowe, a mianowicie odczucie powinności, czy nawet konieczności podjęcia określonego wyboru czy działania w określony sposób. Należy jednak zauważyć, że odpowiedzialność moralna (a w większości przypadków również prawna) musi odnosić się w ramach naszej wolności do wybranego i zaakceptowanego systemu wartości, który może podlegać zmianom, nowym interpretacjom, ale który nie powinien oznaczać całkowitej pustki moralnej. Zgodnie z takim poglądem odpowiedzialność jest więc ewokowana przez wybór wartości, który jest warunkiem

¹⁸³ J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2016, s. 66 i n.

¹⁸⁴ Szerzej na ten temat zob. J. Zajadło, *Formuła Radbrucha. Filozofia prawa na granicy pozytywizmu prawniczego i prawa natury*, Gdańsk 2001; A. Czarnota, *Radykalne zło a prawo, czyli jak mierzyć się z trudną przeszłością*, „Ius et Lex” 2003, nr 1, s. 349–363.

¹⁸⁵ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 383–384.

¹⁸⁶ J. Schwartländer, *Odpowiedzialność jako podstawowe pojęcie filozoficzne*, „Znak” 1995, nr 10, s. 8. Szerzej kwestię tę omówię w rozdziale IV książki.

autentycznej odpowiedzialności, a ta ostatnia nie jest możliwa bez tożsamości narracyjnej takiego podmiotu.

Rozumienie opowieści obejmuje przecież przede wszystkim Heideggerowskie samorozumienie, które nie byłoby z kolei w pełni możliwe bez dotychczasowej historii, przeżytych doświadczeń bohatera/narratora. Dzieje się tak między innymi dlatego, że bohater własnej opowieści układa i opracowuje własną przyszłość, w tym w szczególności siebie samego, uwzględniając historię swojego życia, zdobyte doświadczenia i wiedzę oraz sytuację życiową, w jakiej znajduje się w chwili snucia owych planów na przyszłość.

Uzasadniona jest zatem w pełni konstatacja, że konstituuje on samego siebie, a więc własną tożsamość. Tożsamość staje się tym samym dynamiczna, refleksyjna, nieostateczna, ciągle konstruowana w procesie samorozumienia dopóki życie ludzkie nadal trwa. W tym kontekście nasze życiowe zamiary i pragnienia stanowią treść refleksyjnie zorganizowanej trajektorii tożsamości, a więc sposobu, w jaki jednostka dynamizuje i stymuluje w kategoriach ciągłości swojej biografii zaistnienie i przebieg swoich zachowań¹⁸⁷. Odpowiada to fenomenologicznemu oddzieleniu intencjonalnego aktu „ujmowania” zarówno od samego „ujęcia”, jak i od „ujętego przedmiotu”. Mówiąc inaczej, narracja stanowi szczególnego rodzaju intencję mówiącego albo słuchającego podmiotu dyskursu, która polega na łączeniu dwóch zdarzeń: referencjalnego (opowiadanego, zaświadczanego) oraz komunikacyjnego (samo zaświadczenie (czynność) jako zdarzenie) w postaci artystycznego, religijnego, naukowego lub publicystycznego utworu¹⁸⁸.

Z kolei Carr twierdzi, że nasze doświadczanie teraźniejszości i nasze działania uwzględniają to, co wydarzyło się w przeszłości i to, jak one wpłyną na przyszłość, co zakłada ich określone znaczenie i pozwala uchwycić ich intencję. Dlatego też podmiot działający analizuje to, co nastąpiło w przeszłości, myśląc o przyszłości i rozumiejąc teraźniejszość jako stan przejściowy między przeszłością a przyszłością¹⁸⁹. Carr zakłada, że określony rodzaj narracyjnej ciągłości jest charakterystyczny dla ludzkiego działania. W tym kontekście zauważa on:

Kiedy jesteśmy pytani „co robisz?”, oczekuje się od nas, że stworzymy kompletną historię z początkiem, środkiem i końcem, relację lub opowiadanie, które jest opisem i usprawiedliwieniem wszystkiego od razu. [...] Po pierwsze, taka narracyjna aktywność, nawet pomijając jej społeczną rolę, jest konstytutywną częścią działania, a nie tylko ozdobą, komentarzem czy innym incydentalnym dodatkiem. Po drugie, czasami zakładamy, w tym sensie, że punkt widzenia publiczności, do której skierowana jest opowieść, nawet w odniesieniu do naszych własnych działań, obejmuje również dwa punkty widzenia już wspomniane – te działającego lub postaci i opowiadającego¹⁹⁰.

¹⁸⁷ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 120.

¹⁸⁸ W.I. Tiupa, *Szkic o współczesnej narratologii*, „Przestrzenie Teorii” 2020, nr 33, s. 423.

¹⁸⁹ D. Carr, *Narrative and the Real World: An Argument for Continuity*, „History and Theory” 1986, no. 2, s. 122.

¹⁹⁰ *Ibidem*, s. 125. Cyt. za K. Filutowska, *Tożsamość narracyjna...*, s. 125.

Działania ludzkie mogą być i często są rozpatrywane w kontekście ich racjonalności. Odnosi się je zatem do wprost lub pośrednio założonych celów, albowiem uznaje się, że warunkiem koniecznym (i wystarczającym) dla stwierdzenia racjonalności określonych działań jest podejmowanie tylko takich działań, które zmierzają do zrealizowania danego celu. Celowe działanie to zamierzone, czyli świadome i dowolne (w znaczeniu swobody wyboru) wywołanie określonego zdarzenia w zamiarze osiągnięcia danego rezultatu, który stanowi wartość dla podmiotu działającego. Za J.G. Fichte warto zauważyć, że do natury człowieka obok zdolności do refleksji należy zdolność chcenia, którą plastycznie przedstawia w następujący sposób: „znajduję siebie jako siebie samego tylko w chceniu”¹⁹¹. Intencja pozwala na odróżnienie działań, które są wyrazem naszych zamiarów i przekonań, czyli takich, do których dążymy i za które w związku z tym ponosimy odpowiedzialność, od innych, a więc takich jak przypadkowe znalezienie czegoś na ulicy. Stąd też znamienne są słowa MacIntyre’a, który stwierdza, że „intencje zatem muszą być uporządkowane przyczynowo oraz czasowo i oba porządki powinny łączyć się z okolicznościami dokonywanych czynów”¹⁹². W tym ujęciu opowieść stanowi całość, która nie ogranicza się tylko do zebrania twierdzeń, z jakich się składa, ale ma charakter narracyjny i tworzy wartość dodaną, wytwarzając efekt estetyczny czy symboliczny oraz uzasadniając sens naszej egzystencji. Opowiedziana historia dostarcza słuchaczowi nie tylko informacji na temat otaczającej go rzeczywistości, ale może stanowić „poszerzenie jego horyzontu egzystencjalnego czy możliwość lepszego zrozumienia siebie samego poprzez konfrontację z jakimś innym typem doświadczenia życiowego”¹⁹³.

¹⁹¹ J.G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg 1995, s. 18.

¹⁹² A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 371.

¹⁹³ K. Filutowska, *Tożsamość narracyjna...*, s. 55 i n.

III. Studium przypadku opowieści o własnym życiu

Z wolna zaczęły się wyłaniać historie, opowiadane na nowo, wspomnienia, życzenia, wyznania, pochwały. Nie spieszyły się. Słowa tworzyły przyptywy i odpływy.

Carolina de Robertis, *Cantoras*¹

1. Kairos – moment obudzenia podmiotowej refleksji i procesu autokreacji

Punkt wyjścia rozważań prowadzonych w niniejszym rozdziale stanowią słowa Isaiaha Berlina, „iż wiele jest różnych celów, do których ludzie mogą dążyć, pozostając ludźmi w pełni racjonalnymi, zdolnymi rozumieć się nawzajem. [...] Różne są formy życia, a celów i zasad moralnych jest wiele”². Oznacza to, że zaakceptowanie ludzkiej różnorodności i jej indywidualnych manifestacji ukazuje możliwość konfliktów czy napięć zarówno w stosunkach międzyludzkich, w sferze tożsamości zbiorowej, jak również dla samej tożsamości jednostki.

Jak już zostało zauważone w rozdziale I cechą charakterystyczną nowoczesności jest ciągle zaabsorbowanie stanem własnej psychiki, obserwacja międzyludzkich relacji i emocji, poszukiwanie i kształtowanie tożsamości, dążenie do odkrywania siebie samego, czemu towarzyszą destabilizujące procesy, które świadczą o zmianie lub nawet zaniku wcześniejszych, tradycyjnych form życia społecznego czy wspólnotowego. Mamy do czynienia ze zderzeniem odmiennych stylów życia, języków, tradycji, religii, dyskursów, transformacją podziału pracy, wahaniami demograficznymi, katastrofami gospodarczymi i klęskami ekologicznymi czy pandemiemi. Zjawiska te mogą przyczyniać się do wywoływania bądź wzmaganania kryzysu własnej tożsamości, do podejmowania reakcji obronnych prowadzących do fragmentaryzacji, dekompozycji czy zaniku sfery społecznej. Giddens zauważa, że procesom tworzenia nowych podstaw działania towarzyszy alienacja, wyłączenie i utrata poczucia tożsamości. Dzieje się tak dlatego, że na skutek procesów modernizacji następuje rozdzielenie przynależności grupowej oraz procesów identyfikacji, co powoduje, że członkostwo w zbiorowości

¹ C. de Robertis, *Cantoras*, Warszawa 2022, s. 443.

² I. Berlin, *O dążeniu do ideału*, [w:] *idem*, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, red. H. Hardy, Warszawa 2004, s. 10.

jako takiej nie stanowi już czynnika determinującego proces formowania tożsamości³. Wynika stąd, że jednostka w coraz większym stopniu dysponuje możliwością określania sposobu i intensywności uczestniczenia w zbiorowości.

To istotne spostrzeżenie, gdy pragniemy, aby nasze relacje społeczne oparte były na społecznej kooperacji i partycypacji, szacunku, demokratycznej formie rządów, a więc by jednostka aktywnie uczestniczyła w życiu społecznym i była poważana. Axel Honneth nazywa takie stosunki „solidarnymi”, ponieważ rodzą one „pasywną tolerancję”, a ponadto stwarzają warunki do aktywnego, kooperacyjnego uczestniczenia kulturowo, światopoglądowo czy religijnie odmiennych i zróżnicowanych osób w publicznym dyskursie. Każdy podmiot bez różnicowania i kategoryzowania swojej społecznej ważności dostaje wówczas szansę, aby doświadczyć siebie w swoich własnych działaniach i zdolnościach jako wartościowego członka społeczeństwa⁴. W ten sposób wytworzona zostaje wspólnota, która ma charakter włączający w tym znaczeniu, że jej granice i przynależność do niej są przedmiotem porozumienia, negocjacyjnie osiągniętej zgody⁵. Tak skonstruowana wspólnota uznaje fakt pluralizmu i racjonalność tezy o niewspółmierności wartości oraz stylów życia. Podstawowym spoiwem takiej wspólnoty są komunikacyjne praktyki (w szczególności gry językowe, roszczenia ważności), które pozwalają nam zrozumieć siebie nawzajem i dzięki którym członkowie owej wspólnoty zgadzają się na pewne zasady (zestaw gramatycznych zasad i reguł kultury) kształtujące taką wspólnotę czy społeczeństwo⁶. Zasady te stanowią wspólne wartości, tradycje, prawa podstawowe, kulturowe prawdy, pozwalając na spełnienie symetrycznych warunków umożliwiających wzajemny szacunek, uznanie i równe traktowanie.

Jednostka ma więc możliwość samodzielnego kształtowania własnej tożsamości w przeciwieństwie do tożsamości narzucanej czy po prostu wynikającej z pochodzenia czy miejsca narodzin. Jest to niezwykle aktualne, gdy zderzymy je z kryzysem takich tradycyjnych instytucji jak na przykład rodzina czy małżeństwo. Nowoczesność pozwala jednostce budować własną tożsamość poprzez identyfikację z innymi, którzy posiadają podobne do naszych poglądy, potrzeby i cele, a więc także te, które dotyczą outsiderów, osób wyalienowanych, marginalizowanych bądź dyskryminowanych. Dodatkowo tożsamość podlega

³ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. Ja i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2010, s. 53 i n.

⁴ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Kämpfe*, Frankfurt am Main 1994, s. 210.

⁵ A. Szahaj, *Kilka uwag o idei wspólnotowości oraz ideologii wielokulturowości*, [w:] *Pytania współczesnej filozofii polityki*, red. D. Pietrzyk-Reeves, Kraków 2007, s. 68–69. Taka konstruktywistyczna wspólnota pozwala zachować to, co cenne z idei wspólnoty, ale jednocześnie to, co dobre z idei jednostkowości, odrębności, autonomii, wielości i indywidualności.

⁶ J. Habermas, [w:] G. Borradori, *Filozofia w czasach terroru. Rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacques'em Derridą*, Warszawa 2008, s. 64.

u większości ludzi bezustannym przekształceniom jako efekt nowych doświadczeń, nowych symboli i znaczeń. Tożsamość jest procesem, jest płynna, jednostka poszukuje jej czasami bez oparcia w podzielanych, społecznych strukturach czy wspólnych wartościach. Kształtowanie tożsamości to ciągłe rozpoznawanie własnego ja, nieustanna zmiana, tragizm wyboru, eklektyczność.

Wzmaga to kryzys tożsamości i powoduje, że niekiedy jednostki mają poczucie niemożności jej odnalezienia i poznania. Jak zauważa Giddens, definiowanie własnej tożsamości odbywa się poprzez samozwrotne autodefiniowanie. Jolanta Kociuba, opisując kryzys tożsamości, podkreśla, że tożsamość coraz częściej (o ile nie zawsze) odrywa się dzisiaj od obiektywnych, rzeczywistych podstaw, opierając się na identyfikacjach symbolicznych funkcjonujących w sferze kultury. W konsekwencji tożsamość jednostki w okolicznościach jej kryzysu staje się zjawiskiem abstrakcyjnym, pozbawionym zewnętrznych korelatów (np. przynależność terytorialna czy wspólnotowa), czynników kryterialnych (jak płeć czy naród)⁷.

Potwierdza to założenie, że tożsamość jest różnorodna, wielowątkowa i złożona. Samo w sobie nie stanowi to nic złego, gdyż opiera ją na idei różnicy, ale nie powinno prowadzić do umniejszenia samej podmiotowości „ja”. Niestalość, procesualność czy różnorodność tożsamości nie może stanowić argumentu za uznaniem podmiotu za słaby czy zależny, a wręcz przeciwnie – może świadczyć o jego ewolucyjnym charakterze, otwartym na odmienności, stale poszukującym, a przez to pięknym i niepowtarzalnym. Paradoksalnie więc kryzys tożsamości może stanowić punkt zwrotny, asumpt do nowego odczytywania tożsamości, do uwzględniania odmienności i skomplikowania egzystencji ludzkiej, często trudnej do zaakceptowania z tradycyjnego punktu widzenia. Nie chodzi tu bynajmniej o kult atomistycznej jednostki, kultury indywidualizmu. Prowadzi to raczej do aprobaty dla pluralizmu wartości, wielości światopoglądów, stylów życia czy faktu wielokulturowości. Nie można również negatywnie postrzegać przekonania, że tożsamość jest czymś negocjowalnym, kreowanym i kształtowanym w ramach narracji biograficznej lub dialogu z innymi ludźmi⁸. Trafnie zauważa się zatem potrzebę zaakceptowania sytuacji braku określonej i stałej tożsamości, uznając ją za bardziej adekwatną w dzisiejszych czasach. Oczywiście wiąże się z tym pewne ryzyka i zagrożenia dla funkcjonowania zarówno samych jednostek, jak i określonej wspólnoty czy społeczeństwa, czego przykładem jest wspomniany kryzys tradycyjnych instytucji, jak małżeństwo czy rodzina.

W tym kontekście wskazuje się niekiedy na kompensacyjny i adaptacyjny charakter tendencji do prywatyzacji życia, rosnących inwestycji w relacje intymne, defetystyczne wycofanie się z życia publicznego⁹. Nie zgadzam się z tym

⁷ J. Kociuba, *Idea Ja i koncepcja tożsamości. Zmiana idei Ja i koncepcji tożsamości w nauce i kulturze*, Lublin 2014, s. 179 i n.

⁸ *Ibidem*, s. 125 i n.

⁹ K. Strzyczkowski, *Tożsamość w kontekście tendencji rozwojowych społeczeństwa ponowoczesnego*, Warszawa 2012, s. 9. Autor ten wskazuje, że mamy do czynienia ze sporą popularnością

ostatnim stwierdzeniem, ponieważ wspomniany defetyzm oznacza, że ludziom brak wiary w siebie i we własne działania. Dlatego też uciekają oni do sfery prywatnej, a często wręcz intymnej. Nie jest to zatem narcyzm, a jeżeli jest, to wtórnie nabyty, to raczej rodzaj ucieczki przed opresyjną czy krzywdzącą sytuacją społeczną. Reprezentatywne są tutaj w szczególności poglądy Richarda Sennetta, według którego współczesny narcyzm oznacza takie zajęcie się własną tożsamością, które znosi granicę między podmiotem a światem zewnętrznym, a rzeczywistość społeczna jest o tyle znacząca, o ile stanowi przyczynek do jej własnych potrzeb i aspiracji¹⁰. Sennett pisze:

„Intymność” kojarzy się z ciepłem, zaufaniem i otwartym wyrażaniem uczuć. Ale ponieważ poprzez nasze różnorodne doświadczenia doszliśmy do tego, że się spodziewamy takich właśnie korzyści psychologicznych, tymczasem posiadające sens życie społeczne nie może takich nagród zapewnić, odnosimy wrażenie, że świat zewnętrzny, świat bezosobowy, sprawia nam zawód, wydaje się skostniały i pusty¹¹.

Oznacza to, że sfera publiczna przestaje być „pożądaną” przestrzenią społecznego uczestnictwa, do którego aspiruje współczesny człowiek. Podstawową tendencją zauważalną w ramach kontaktów społecznych podejmowanych przez ludzi jest dążenie do ujawnienia własnej osobowości i równocześnie chęć potwierdzenia autentyczności samego siebie¹². Owa postępująca indywidualizacja przedstawia się jako proces uzdrawiający społeczeństwo, w którym jednostki unikają jarzma klasyfikacji, aby bez końca stanowić o swojej tożsamości. Kreowanie własnego „ja” jest tutaj niekończącym się zadaniem¹³. Trafnie przekonuje Barbara Skarga, że „sobość nieustannie się kształtuje”¹⁴.

Życie publiczne obarczone wymogiem odpowiedzialności, przestrzeganiem wspólnych norm, tradycyjnych wartości i interesów przedstawia się jako niezdolne dostarczyć jednostce autentycznej samorealizacji, miejscem, w którym utrudnione, a wręcz niemożliwe staje się spełnienie indywidualnych aspiracji, marzeń i pasji. Zdaniem Sennetta zatarcie przez kapitalizm, urbanizację, sekularyzację i upadek tradycyjnych autorytetów granic między publiczną

rozmaitych koncepcji podkreślających motywy narcyzmu, hedonizmu czy samorealizacji we współczesnym modelu osobowości. Krytycznie na ten temat zob. również B. Wojciechowski, *Refleksje na temat dynamiczności i deliberatywności wykładni trudnych przypadków na przykładzie spraw dotyczących osób LGBTQ+*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2022, nr 4, s. 37 i n.

¹⁰ R. Sennett, *Upadek człowieka publicznego*, Warszawa 2009, s. 424 i n.

¹¹ *Ibidem*, s. 14–15.

¹² T. Leszniewski, *Tożsamość jednostki w warunkach kultury indywidualizmu – problem społecznego zaangażowania. Wokół rozważań Richarda Sennetta*, „Studia Edukacyjne” 2015, nr 36, s. 207.

¹³ Por. Z. Bauman, *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne” 1993, nr 2, s. 7–31.

¹⁴ B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997, s. 172.

i prywatną sferą życia zakłóciło umiejętność współdziałania z ludźmi, których nie znamy, z którymi się nie identyfikujemy, z którymi nie pozostajemy w emocjonalnej relacji i których potrzeb nie jesteśmy w stanie rozpoznać i zaspokoić¹⁵. Perspektywa ta jest co najmniej niepokojąca, a w niektórych wymiarach może się stać niepożądana, ponieważ stanowi źródło nihilizmu, anarchizmu, różnego typu szowinizmów czy rasizmu.

Według amerykańskiego socjologa psychologizacja życia doprowadziła do powstania społeczeństwa intymnego, w którym

sprawy nie wywołują silnej namietności; zaczynają ją wywoływać dopiero w momencie, kiedy ludzie uznają je – fałszywie – za kwestie osobiste. [...] Świat intymnych uczuć zatracza granice, przestaje go ograniczać świat publiczny, w którym ludzie dla równowagi inwestują w siebie¹⁶.

W konsekwencji narcyzm jako swoistego rodzaju społeczna moda jest odpowiedzialny za splotenie relacji międzyludzkich. Doprowadza to do wypaczenia wrażliwości, co utrudnia poznanie siebie czy innego. Niekiedy poznanie w ogóle nie jest możliwe, a mianowicie tam, gdzie do głosu dochodzą autonomia czy niezależność. Ujawnianie osobistych spraw, takich jak orientacja seksualna, doświadczenia z przeszłości, poglądy religijne, historie rodzinne, nie świadczy dziś o odwadze, nie jest aktem oswojenia traumy, lecz wpasowaniem się w codzienność fundowaną przez społeczeństwo konfesyjne i kulturę indywidualizmu. To występujący powszechnie trend ekshibicjonizmu, obecny szczególnie w mediach społecznościowych, ale również w tzw. *reality show* czy wywiadach dla prasy brukowej (np. słynny wywiad z 2021 r. księcia Harry'ego i Meghan Markle dla Oprah Winfrey na temat relacji panujących w brytyjskiej rodzinie królewskiej).

Sennett mówi o erozji zewnętrznej rzeczywistości, w której życie społeczne rozpada się na jednostkowe, intymne odbieranie świata. Jest przekonany, że jednostki zostają w ten sposób pozbawione pełnowartościowych relacji społecznych. Jak pisze Jacyno, „w zaabsorbowaniu sobą i poszukiwaniu «prawdziwej jaźni» przejawia się narcyzm jaźni, dla której Inny istnieje tylko jako zwierciadło”¹⁷. W narcyzmie zaś nie ma miejsca na empatię czy wrażliwość, gdyż narcystycznie zaburzona jednostka postrzega rzeczywistość wybiórczo, maniakalnie szuka aprobaty i jest niezdolna do obiektywizmu¹⁸. Nadobecność intymności implikuje z kolei odwrażliwienie na innego. Narcystycznie zorientowana, poddana psychologizacji kultura indywidualizmu nie pozwala bowiem na przypisanie znaczenia temu, co nie jest sprawą osobistą, a więc czego jednostka nie może odnieść do swojego jestestwa

¹⁵ R. Sennett, *Upadek człowieka publicznego...*, s. 38 i n.

¹⁶ *Ibidem*, s. 17.

¹⁷ M. Jacyno, *Kultura indywidualizmu*, Warszawa 2007, s. 170.

¹⁸ Zob. Ch. Lasch, *Kultura narcyzmu: amerykańskie życie w czasach malejących oczekiwań*, Warszawa 2015.

i własnej intymności¹⁹. Tożsamość rozpoznawana jest przede wszystkim za pośrednictwem emocji, uczuć i doświadczeń, co oznacza, że oparcie relacji społecznych na wspólnocie interesów ustępuje wobec zainteresowania relacjami osobistymi.

Takie ujęcie prowadzi do zdeformowania ideału autentyczności, w którym narcyzm związany jest najczęściej z relatywizacją norm moralnych. Pojmowanie indywidualizmu, a za nim ideału autentyczności, o którym pisze Taylor²⁰, wyłącznie jako zezwolenia na egoizm, na ekspresję subiektywnej jaźni jest jego zawężeniem i wyjałowieniem. Stanowi to konsekwencję płytkiego życia publicznego i jednostkowego, bez dokonywania jakiegokolwiek wysiłku. Brak w nim aktywnej solidarności z innymi ludźmi, miłości, współdziałania, dzięki którym człowiek staje się i pozostaje jednostką wolną i niezależną, ale jednocześnie współczującą i partycypującą prawdziwie w relacjach społecznych. W tym kontekście charakterystyczne staje się stanowisko Tadeusza Kotarbińskiego, który pisze:

Wezwanie: bądź sobą – służy właściwie, czasami przynajmniej, jako zachęta do unikania sztuczności w zachowaniu się albo też jako zalecenie szczerości i nieudawania innego usposobienia niż to, które się ma. Piękne, słuszne, rozumne rady, zbawienne w obcowaniu codziennym z bliźnimi. Ale „bądź sobą” może też znaczyć: idź za własnymi upodobaniami, popędami, przyzwyczajeniami, albo: trzymaj się własnych zasad lub: słuchaj głosu własnego sumienia. O tu już potrzebna jest ostrożność, gdyż popędy bywają złe, upodobania perwersyjne, przyzwyczajenia i zasady nieraz legitymują się tylko istnieniem i uporczywością, co oczywiście nie wystarcza, a i sumienie bywa nieoświecone²¹.

Taka atomistyczna, narcystyczna postawa nie powinna stanowić współczesnego paradygmatu. Należy zrobić wszystko, aby jednostka mogła swoje indywidualistyczne plany pogodzić z członkostwem we wspólnocie. I tutaj punktem łączącym może być refleksja Charlesa Taylora, który podkreśla arbitralną rolę narracji zarówno w życiu jednostki jako indywiduum, jak również jako uczestnika interakcji społecznych²². Tożsamość podmiotu jest swoistą subiektywną narracją, a na ową opowieść składają się osobiste działania, doświadczenia czy postawy przyjmowane w życiu²³. Nie jest możliwe autentyczne uczestniczenie w życiu wspólnoty bez ukontekstualizowania podejmowanych zachowań i realizowanych planów. Konieczne jest odwołanie się do fundamentalnych kwestii, które w aspekcie prawnym kryją się pod koncepcjami praw podstawowych czy praw człowieka. Wynikające z nich wartości stanowią punkty odniesienia oraz źródło uznania i szacunku dla poszczególnych jednostek bez względu na preferowany styl życia.

¹⁹ B. Cyrek, *Wrażliwość wobec psychologizacji życia i kultury ekshibicjonizmu*, „Kultura Współczesna” 2018, nr 4(103), s. 109.

²⁰ Por. rozdział II 2.2. książki.

²¹ T. Kotarbiński, *Żyć zacnie*, Warszawa 1989, s. 123–124.

²² Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny nowej tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001, s. 94.

²³ A. Kaczmarek, *Nowoczesna autentyczność. Charles Taylor wobec dylematów współczesności*, Poznań 2011, s. 213.

Bez owych horyzontów moralnych, o których piszą w szczególności Taylor i Ricoeur może dochodzić do wspomnianego kryzysu tożsamości, który prowadzi do rezygnacji z życia publicznego jednostki, alienującego nihilizmu i powoduje bezowocną walkę o uznanie. Każdy podmiot funkcjonuje przecież w odniesieniu do horyzontu dobra i horyzontu historyczności, własnej i powszechnej, albowiem jego doświadczenia przeplatają się z doświadczeniami innych.

Wymiar aksjologiczny współczesnego prawa obowiązującego w demokratycznym państwie, któremu przyświecają idee równości, wolności i wzajemnego szacunku, manifestuje swoją obecność przez niekiedy trudny do uznania i zaakceptowania oraz wymagający kompromisów pluralizm wartości. Niewątpliwie jest tak, że konfliktowe uwikłanie rzeczywistości, asymetria dążeń i obowiązków, roszczeń i zobowiązań, wartości i powinności stanowią aktualne cechy świata i ludzkiej egzystencji. Słusznie Leszek Kołakowski pisze, że

nigdy nie będziemy żyli w społeczeństwie bezkonfliktowym; jest to założone w samej wolności naszych działań i w tym, że pragnienia nasze i potrzeby są nieograniczone, a stąd muszą się wzajem zderzać²⁴.

Pluralizm nie prowadzi do sytuacji, gdy musimy rezygnować z jednej wartości kosztem innej, lecz wyzwala w nas wrażliwość na złożoność i wysiłek poszukiwania rozwiązań, które będą w pełnijszy sposób odzwierciedlać wielowymiarowość otaczającego nas świata. Sprawiedliwe uporządkowanie przestrzeni publicznej musi odzwierciedlać jakiś godzący, słuszny respekt wyrażający rozmaite wyobrażenia i poglądy ludzi.

Współistnienie i akceptacja wielu stylów życia oznacza, że nadajemy sens naszemu życiu poprzez wzmocnienie szczególnych doświadczeń i momentów w naszym jednostkowym istnieniu. Skoro przyjmujemy koncepcję o ludzkiej czasowości jako ontologicznej własności jej struktury, to nadajemy szczególnie znaczenie pewnym wydarzeniom, które zaszły w przeszłości lub takim, które mamy nadzieję, że w najbliższej przyszłości się wydarzą. Czasowość rozumienia *Dasein* oznacza jednak destrukcję pojęcia podmiotowości. W koncepcji Heideggera – zwrócenie do przyszłości sprawia, że rozumiesz; czas biegnie „od przyszłości”, a nie do przyszłości. Heidegger ujmuje to następująco:

swoje „tu” jestestwo rozumie na podstawie „tam”. „Tu” nie oznacza „gdzie” czegoś obecnego, lecz „przy czym” od-dalającego bycia przy... w jedności z tym od-daleniem. Zgodnie ze swoją przestrzennością jestestwo nigdy nie jest zrazu tu, lecz tam, a z tego „tam” powraca do swego „tu”, to zaś w ten znów tylko sposób, że swe zatroskane bycie ku... wkłada, wychodząc od tego, co tam-poręczne²⁵.

²⁴ L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999, s. 214–215.

²⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, s. 153. Niezwykle interesujący schemat tej koncepcji manipulatywno-użytecznościowego odnoszenia się do bytów przedstawia w formie graficznej Karolina M. Cern. Zob. K. M. Cern, *Koncepcja czasu wczesnego Heideggera*, Poznań

W tym ujęciu niezwykle przydatna jest alegoria użyta przez Olę Tokarczuk w postaci Kairosa, greckiego boga, którego niedostrzeżenie powoduje pominięcie okazji do przemiany, *metanoi*, która nie jest rezultatem długiego procesu, ale niezwykle doniosłej w skutki chwili. Polska noblistka zauważa, że Kairos określa czas wyjątkowy, brzemienny w skutki moment, który zmienia wszystko. Innymi słowy, „Kairos wiąże się zawsze z decyzją podjętą przez człowieka, nie zaś z losem czy fatum, z okolicznościami zewnętrznymi”²⁶. Kairos dla Tokarczuk to bóg ekscentryczności, a przez ekscentryczność rozumie tutaj

porzucenie „centrycznego” punktu widzenia, udeptanych ścieżek myślenia i działania, wyjście poza obszary dobrze znane i niejako uzgodnione wspólnotowymi nawykami myślowymi, rytuałami, ustabilizowanymi światopoglądami. [...] Ekscentryczność oznacza spontaniczną, a przy tym pełną radości kontestację tego, co zastane i uznane za normalne i oczywiste – jest wyzwaniem rzuconym konformizmowi i hipokryzji, kairotycznym aktem odwagi, chwytania chwili i zmiany trajektorii losu²⁷.

Również dla mnie taka wyjątkowa chwila może być niezwykle istotna i obfitująca w ważne fakty. Pamiętać należy, że podmiot egzystuje w określonej przestrzeni, umożliwiającej liczne wybory pomiędzy alternatywnymi sposobami życia i decyzjami co do nich, a moment zmiany jeszcze bardziej to potęguje. Zmiana i wybór powodują, że człowiek może rozpocząć nową opowieść o sobie, ponieważ narracja pozwala mu kształtować własną tożsamość poprzez dojrzenie (dojrzewanie na nowo) i zmierzanie do lepszego dla danej jednostki życia. Współczesne kształtowanie tożsamości narracyjnej to, jak zauważyłem, proces dynamiczny, obejmujący refleksyjne spojrzenie na siebie i otaczający mnie świat, to wreszcie potwierdzenie mojego dotychczasowego życia i poszukiwania w nim nowych sensów, dróg, stylów życia czy punktów odniesienia. Taka jednostka musi posiadać środki, kompetencje, czyli coś, co Foucault nazywa technologiami siebie, które umożliwiają jednostce podjęcie działań dotyczących własnego ciała czy duszy, myślenia czy postępowania, sposobu istnienia w celu dokonania takiej zmiany siebie, która otworzy potencję dla pełnego, szczęśliwego życia²⁸.

Giddens zauważa trafnie, że najskuteczniejszą metodą analizy tożsamości jednostki jest odwołanie się do przypadków osób, które mają poczucie, że ich tożsamość jest rozbita i słaba²⁹. Powołując się na Lainga³⁰, wskazuje, że pozbawiona ontologicznej pewności jednostka może nie odczuwać konsekw-

2007, s. 147. Poznańska filozofka zauważa, iż „to, że można w pewien sposób odnosić się do bytów, jest zderzeniem przeszłości w przyszłość i przyszłości we współczesność”. *Ibidem*, s. 147–148.

²⁶ O. Tokarczuk, *Czuły narrator*, Kraków 2020, s. 24.

²⁷ *Ibidem*, s. 25.

²⁸ M. Foucault, *Technologien des Selbst*, [w:] *idem, Schriften IV. 1980–1988*, Frankfurt am Main 2005, s. 968.

²⁹ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 80.

³⁰ R. Laing, *Podzielone ja*, Poznań 1995.

tnej ciągłości biograficznej, a nawet nie uzyskać trwałego poczucia, że żyje. Podstawową cechą takiego stanu jest nieciągłość w doświadczaniu czasu, który „może przybierać postać oderwanych momentów, z których każdy oddziela uprzednie doświadczenia od kolejnych tak, że utrzymanie ciągłej «narracji» staje się niemożliwe”³¹. Dodatkowo taki podmiot nie jest w stanie zachować własnej wartości, szacunku dla siebie. Starania powinny zmierzać zatem w kierunku, aby przywrócić takiej osobie poczucie ciągłości biograficznej, pozwalając uznać własną wartość i zachować poczucie, że żyje, a więc że refleksyjnie kontroluje rzeczywistość.

To ważne także dlatego, że emancypacja nowych grup społecznych (np. osób LGBTQ+), które definiują swoją tożsamość w pewnym stopniu odmiennie od innych, powoduje, że wysuwane są przez takie podmioty roszczenia dotyczące nadania konkretnych praw na równi z innymi oraz objęcia ich ochroną przed emancypacją. Jak podkreśla Tokarczuk,

żyjemy w rzeczywistości wielogłosowych narracji wieloosobowych i zewsząd dochodzi nas wielogłosowy szum. [...] Uznaliśmy, że ten rodzaj zindywidualizowanego punktu widzenia, głos z „ja”, jest najbardziej naturalny, ludzki, uczciwy, nawet jeżeli rezygnuje z szerszej perspektywy. Opowiadać w tak rozumianej pierwszej osobie to tką absolutnie niepowtarzalny wzór, jedyny w swoim rodzaju, to mieć jako jednostka poczucie autonomii, być świadomym siebie i swojego losu. To jednak znaczy także budować opozycję: „ja” i „świat”, a ta bywa alienująca³².

2. Sprawy sądowe osób LGBTQ+ jako moment kairotyczny dla tożsamości jednostki

W nawiązaniu do zacytowanych słów Giddensa i Tokarczuk moment dany przez Kairosa jest szczególnie ważny w odniesieniu do osób, które są dyskryminowane ze względu na płeć lub orientację seksualną (w tym orientację rodziców). Co ważne, nie mamy tu do czynienia z narcystyczną kulturą indywidualizmu, lecz potrzebą konstruowania własnej autentycznej tożsamości oraz przedstawiania prawdziwej, szczerzej narracji o sobie. Moment kairotyczny w ich opowieści to określenie własnej seksualności czy tożsamości płciowej, czy wygrana w sądzie procesu o prawo do tożsamości. Konieczna jest zatem aktywniejsza ochrona tych mniejszości, które cierpiały na wielopokoleniowe wykluczenie, a w pewnych sytuacjach ich dyskryminacja nadal dotyczy podstawowych praw lub wolności (np. prawa do obywatelstwa). Różnice w płci są dodatkowo komplikowane przez inne kategorie związane z różnicami chromosomów, gonad, hormonów, fenotypów itd., a więc koniecznością klasyfikacji odbiegającej od prostego podziału na dwie płcie. Dla kategorii tych osób, np. transseksualistów, pojęcie płci jest nieadekwatne

³¹ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 81.

³² O. Tokarczuk, *Czuły narrator...*, s. 264–265.

i odpowiedniejsze staje się stosowanie pojęcia rodzaju (*gender*)³³. Płeć jest tutaj rozumiana jako społeczna konstrukcja, która podlega interpretacji i zmianom, opiera się na przekonaniu, że to płeć wynika z seksualności, a nie odwrotnie³⁴. Podobnie wypowiada się Diane Fuss, twierdząc, że różnice są konstruowane, a nie wrodzone³⁵. Zagadnienie to świetnie ilustruje pojęcie *gender identity*, które sygnalizuje problematyczność samookreślenia seksualnego, a więc dotyczącego kulturowo ukształtowanych wzorów autopercepcji osobistej seksualności³⁶. Jean Baudrillard zwraca uwagę, że pojawiła się nowa kultura erotyczna,

której wyróżnik stanowi fundamentalne pytanie: Czy jestem bytem płciowym? Jaka jest moja płeć? Czy ostatecznie płeć jest konieczna? Na czym polega różnica seksualna? Wyzwolenie postawiło wszystkich w stan nieokreślony – to zresztą prawidłowość: człowiek wyzwolony zawsze staje przed pytaniem o swoją tożsamość³⁷.

Mamy więc do czynienia z podmiotem „w ruchu”, „w procesie przemian”, „w rozwoju”, którego tożsamość ma odcienie, a niekiedy jest wręcz mozaikowa. Zwraca się również szczególną uwagę na język jako centralne narzędzie w konstrukcji „mężczyzn” i „kobiet” (a więc innych rodzajów również). I tak Julia Kristeva w koncepcji „mówiącego podmiotu” podkreśla, że język nie stanowi wyrazu jakiejś preegzystencjalnej podmiotowości, lecz podmiotowość indywiduum jest konstruowana w języku³⁸. Koncepcja *gender* jest ważna, ponieważ pozwala wyzwolić jednostkę od biologicznego determinantu w postaci płci, która bezwzględnie wyznacza społeczno-kulturową tożsamość (męską lub żeńską). Judith Butler sądzi nawet, że tradycyjne stanowisko zakładające istnienie autentycznych kulturowych tożsamości płciowych zawęża faktycznie występujące możliwości, ograniczając psychiczne, emocjonalne, prywatne czy społeczne formy autoekspresji³⁹. Rodzaj osoby jest wypadkową wpływów psychologicznych i te wpływy mogą zdominować biologiczną płeć, co ma miejsce w przypadku transseksualizmu. Wynika stąd dalej, że psychoseksualna

³³ Pojęcie rodzaj (ang. *gender*) to społecznie, kulturowo i historycznie ukształtowana charakterystyka płciowa, która w literaturze feministycznej przeciwstawiana jest płci biologicznej, choć niekiedy ją zastępuje. Płeć pozostaje nadal czymś esencjalnym w wyjaśnianiu znaczenia rodzaju, dostarcza podstawy, na której rodzaj miał być konstruowany. Por. E. Hyży, *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Kraków 2012, s. 8, 58; J. Conaghan, *Law and Gender*, Oxford 2013, s. 17–23.

³⁴ Por. S. Cowan, *Gender is No Substitute for Sex: A Comparative Human Rights Analysis of the Legal Regulation of Sexual Identity*, „Feminist Legal Studies” 2005, vol. 13, no. 1, s. 61.

³⁵ D. Fuss, *Essentially Speaking. Feminism, Nature and Difference*, New York–London 1989, s. XII.

³⁶ Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2015, s. 60.

³⁷ J. Baudrillard, *Ameryka*, Warszawa 1998, s. 62.

³⁸ J. Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, New York 1984, s. 25–26.

³⁹ J. Butler, *Uwikłani w płeć. Feminizm i polityka tożsamości*, Warszawa 2008, s. 68 i n.

tożsamość jest nie tyle wrodzona (biologiczna), co nabyta (kulturowa)⁴⁰. Rodzaj stanowiący uzupełnienie określników płci odgrywa istotniejszą rolę niż płeć w podmiotowej tożsamości, choć nie jest to pogląd powszechnie akceptowany⁴¹. Rodzaj odnosi się jednak niewątpliwie do szerszego kontekstu, w ramach którego rozumiany jest jako społeczna praktyka, struktura (ujęcie socjologiczne), jako wytwór języka i relacji władzy (ujęcie filozoficzne). Wskazuje się, że rodzaj jest raczej cechą społecznych interakcji niż cechą jednostki, a płeć traktowana jest jako materialna podstawa rodzaju, choć nie determinuje tego czy innego rodzaju. Takie eklektyczne i emancypacyjne pojęcie „poprawionej” definicji rodzaju prezentuje Johanny Foster:

Te [osoby], które określają siebie jako feministyczne teoretyczki *rodzaju*, odrzucają pojęcie *rodzaju* jako atrybutu, zmiennej roli przypisanej indywiduum na podstawie „naturalnej” kategorii płci osoby [...]. Zamiast tego, teoretyczki te rozumieją *rodzaj* [...] jako społeczne i historyczne procesy, które kreuja wielorakie znaczenia w wielorakich dziedzinach [...] od mikroświatów do makroświatów⁴².

W konsekwencji uznać należy, że taka teoria rodzaju nie postrzega cech płciowej tożsamości podmiotowej ani jako statycznych, ani jako niekwestionowanych relacji pomiędzy płcią, rodzajem i seksualnością.

W kontekście omawianej problematyki niezwykle ważnym dokumentem jest zbiór *Zasad Yogyakarty*, który zawiera katalog praw przynależnych każdemu człowiekowi bez względu na jego orientację seksualną bądź tożsamość płciową. Ów zbiór ma na celu ochronę przed dyskryminacją osób homoseksualnych lub transseksualnych, zwłaszcza w prawie do pełnego korzystania z praw człowieka. Warto zwrócić uwagę na przytoczoną w zbiorze definicję tożsamości płciowej, która jest rozumiana jako

głęboko odczuwane wewnętrzne i indywidualne doświadczenie płci społecznej, która może lub nie odpowiadać płci określonej przy urodzeniu, włączając w to osobiste odczucie własnej cielesności (które może prowadzić do modyfikacji wyglądu zewnętrznego lub biologicznych funkcji

⁴⁰ R.J. Stoller, *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*, New York 1968, s. 220 i n.; E. Hyży, *Kobieta, ciało, tożsamość...*, s. 57.

⁴¹ Krytycznie na ten temat wypowiada się Toril Moi, która uważa, że rozróżnienie płęć/rodzaj jest nieistotne z punktu widzenia koncepcji podmiotowości czy koncepcji ciała, a nawet utwierdza determinizm płci biologicznej. T. Moril, *What is a Woman? And other Essays*, Oxford 1999. Por. również A. Assister, *Enlightened Woman: Modernist Feminism in a Postmodern Age*, London–New York 1996, s. 125. Alison Assister pisze mianowicie, że „istnieje minimalny kobiecy zasób cielesnych lub biologicznych cech występujących u każdej kobiety, cech, których obecność umożliwia nam identyfikację osoby jako kobiety”. Cyt. za E. Hyży, *Kobieta, ciało, tożsamość...*, s. 61.

⁴² J. Foster, *An Invitation to Dialogue: Clarifying the Position of Feminist Gender Theory in Relation to Sexual Difference Theory*, „Gender & Society” 1999, vol. 13, no. 4, s. 435. Cyt. za E. Hyży, *Kobieta, ciało, tożsamość...*, s. 62.

metodami medycznymi, chirurgicznymi lub innymi) i inne formy wyrażania własnej płciowości przez ubiór, mowę czy sposób zachowania⁴³.

Powołana definicja jest szczególna, ponieważ wyraźnie odwołuje się do sfery wewnętrznych uczuć w zakresie kształtowania tożsamości. Dodatkowo postuluje pozostawienie jednostce swobody w decydowaniu o sobie, o swojej płciowości. Tożsamość płciowa nie zawiera się w kategoriach płci biologicznej, lecz rodzaju, który określany jest według osobistych odczuć danej osoby, a nie zewnętrznych kryteriów czy osób trzecich.

Moim zdaniem, dla kształtowania się tożsamości jednostki jako podmiotu prawa istotne są wyznaczniki wynikające zarówno z biologicznej płci, jak i społecznego rodzaju. Stąd też ważny jest zapis *Zasady 3 z Yogyakarty*, z którego wynika, że każdy ma prawo, aby uznawano jego podmiotowość prawną, a osoby o różnej orientacji seksualnej i tożsamości płciowej powinny posiadać zdolność prawną we wszystkich sferach prawnych. W proces kształtowania „ja” zaangażowane jest otoczenie społeczne, w tym określone rozwiązania prawne dotyczące form samorealizacji i samostanowienia dotyczące tak ważnych aspektów życia jednostki jak jej tożsamość płciowa, seksualna czy miejsce w rodzinie. Nie budzi wątpliwości twierdzenie, że kobiece doświadczenia życiowe różnią się istotnie od męskich. Wynika stąd dalej, że od kobiecych i męskich doświadczeń należy także odróżnić przeżycia osób transseksualnych, osób *queer*⁴⁴. Dotyczyć to będzie także innych grup i kategorii: rasowych, etnicznych, osób niepełnosprawnych, ponieważ doświadczenia przeżyte podmiotów należących do każdej z nich będą inne, a dodatkowo mogą się one przeplatać. Dostrzeganie istnienia oraz odmienności doświadczeń przeżytych jest szczególnie ważne w odniesieniu do osób, które w przeszłości były „niewidzialne” lub niedoceniane.

To ważne o tyle, że autentyczna tożsamość jednostki jest w aspekcie społecznym definiowana i poznawana przez ocenę czy opinie innych ludzi. W tym kontekście niepowtarzalna osobowość każdego człowieka jest uzgadniana i konstruowana na płaszczyźnie międzyludzkich interakcji. Pojawia się zatem pytanie, co w sytuacji, gdy owo otoczenie społeczne nie pozwala rozwinąć się prawdziwej tożsamości jednostki, negując jej opowieść o własnym życiu, narzucając w sposób opresyjny styl życia większości społeczeństwa. Staje się to niezwykle problematyczne, gdy działania takie znajdują swoje uzasadnienie w rozwiązaniach prawnych, nieuwzględniających pluralizmu wartości czy pluralizmu światopoglądowego.

⁴³ *Zasady Yogyakarty. Zasady stosowania międzynarodowego prawa praw człowieka w stosunku do orientacji seksualnej oraz tożsamości płciowej*, red. K. Remin, Warszawa 2009, s. 23.

⁴⁴ Charakterystyczne jest, że początkowo słowo *queer* było rozumiane jak „dziwny”, „dziwaczny”, „odmienny”, „podejrany” i miało znaczenie obraźliwe. Obecnie jest to neutralna nazwa używana wobec wszystkich osób, które swoim sposobem czy stylem życia wyłamują się ze stereotypowego, heteronormatywnego modelu.

Współcześnie problematyka ta znajduje się w centrum zainteresowania orzecznictwa sądowego w aspekcie przyznawania określonych praw podmiotom dyskryminowanym, czy wręcz alienowanym, w szczególności Europejskiego Trybunału Praw Człowieka bądź Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej, sądów administracyjnych⁴⁵.

W ostatnim czasie można zaobserwować, że wśród spraw rozpatrywanych przez sądy pojawiły się problemy prawne: w przedmiocie ustalenia wysokości podatku od darowizny od osoby, z którą obdarowany pozostaje w związku partnerskim; w przedmiocie ustalenia wysokości podatku dochodowego od osób fizycznych, które pozostają w związku partnerskim; w przedmiocie (odmowy) objęcia ubezpieczeniem zdrowotnym osoby, z którą pracownik pozostaje w związku partnerskim, jako osoby posiadającej status członka rodziny; w przedmiocie (odmowy) umorzenia zaległości podatkowej z tytułu nabycia spadku po zmarłym partnerze skarżącym; w przedmiocie (odmowy) wpisania w akcie urodzenia przypisku o zawarciu cywilnego związku partnerskiego z osobą tej samej płci; w przedmiocie (odmowy) transkrypcji aktu małżeństwa zawartego za granicą między osobami tej samej płci i w przedmiocie (odmowy) zmiany nazwiska na nazwisko partnera/ki; w przedmiocie standardu nakazującego prawne uznanie związków monoseksualnych⁴⁶; w przedmiocie dyskryminacji dotyczącej odmowy, ze względu na orientację seksualną danej osoby, zawarcia lub przedłużenia z nią umowy mającej na celu wykonanie przez tę osobę określonych świadczeń w ramach prowadzonej przez nią działalności na własny rachunek⁴⁷. Zdecydowana jednak większość spraw dotyczy bądź dotyczyła problemu (odmowy) transkrypcji zagranicznego aktu urodzenia dziecka, w którym jako rodzice wpisane były osoby tej samej płci, a także związanego z tym problemu (odmowy) poświadczenia obywatelstwa polskiego takiego dziecka. Prezentowane orzecznictwo pozwoli nam prześledzić sposób postrzegania i uzasadniania rozstrzygnięć w sprawach dotyczących problematyki tożsamości. Z judykatury zarówno trybunałów europejskich, jak i sądów krajowych wynika, że ich argumentacja uwzględnia kontekst tożsamości narracyjnej, ponieważ pozostaje to w ścisłym

⁴⁵ Szersze omówienie orzecznictwa sądów administracyjnych, zwłaszcza polskiego Naczelnego Sądu Administracyjnego, prezentuję w artykułach: B. Wojciechowski, *Wybór stylu życia a świadomość praw podstawowych*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2022, nr 2(31), s. 97–108 oraz B. Wojciechowski, *Refleksje na temat dynamiczności...*, s. 21–40. W tym miejscu chciałbym ograniczyć się wyłącznie do orzecznictwa trybunałów europejskich i skoncentrować się na aspektach wyrażających prawo do tożsamości z nich wynikających. Kwestia ta została również zasygnalizowana w rozdziale I książki.

⁴⁶ Wyrok ETPC z 17 stycznia 2023 r., sprawy połączone 40792/10, 30538/14, 43439/14, *Fedotova i inni przeciwko Rosji*, HUDOC. Trybunał rozstrzygnął w nim, że brak instytucjonalizacji związków monoseksualnych w Rosji stanowi naruszenie pozytywnych obowiązków państwa, wynikających z art. 8 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności (Dz.U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284 ze zm. – dalej EKPC lub Konwencja).

⁴⁷ Wyrok TSUE z 12 stycznia 2023 r., w sprawie C-356/21.

związku z korzystaniem przez konkretnych obywateli z wolności i praw gwarantowanych prawem krajowym oraz europejskim, w szczególności wolnym wyborem stylu życia odpowiadającym jednostkowej biografii.

Stosownie do art. 8 Konwencji każdy ma prawo do poszanowania swojego życia prywatnego i rodzinnego, a każda ingerencja w korzystanie z tego prawa dopuszczalna jest jedynie w przypadkach przewidzianych przez ustawę i koniecznych w demokratycznym społeczeństwie (art. 8 ust. 1 i 2 Konwencji). Istotna jest również treść art. 12 Konwencji, który wyraża prawo mężczyzn i kobiet do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny, zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z tego prawa. Korzystanie z powyższych praw, zgodnie z art. 14 Konwencji, powinno być pozbawione jakiegokolwiek dyskryminacji. I tak, Europejski Trybunał Praw Człowieka (ETPC) w sprawie *Gas i Dubois*⁴⁸, dotyczącej odmowy orzeczenia adopcji prostej dziecka biologicznego jednej z partnerek pozostających w zarejestrowanym związku partnerskim, nie uznał, aby miało miejsce naruszenie art. 14 w związku z art. 8 Konwencji. ETPC stwierdził jednak, że kwestia naruszenia art. 14 Konwencji pojawia się wówczas, gdy zachodzi różnica w traktowaniu osób znajdujących się w porównywalnych położeniach. Artykuł 14 zobowiązuje państwa-sygnatariuszy do uzasadnienia ograniczeń i kryteriów selekcji przyjętych przez władze krajowe⁴⁹. Różnica w traktowaniu osób znajdujących się w porównywalnych położeniach jest dyskryminująca, gdy nie posiada obiektywnego i rozsądnego uzasadnienia. Trybunał podkreślił, że państwa cieszą się określonym marginesem uznania (*margin of appreciation*)⁵⁰ przy rozstrzyganiu, czy i w jakim zakresie różnice w położeniach, pod innymi względami analogicznych, uzasadniają różne traktowanie, włącznie z różnicami w traktowaniu w świetle prawa. W innym wyroku Trybunał wskazał, że tylko różnice w traktowaniu oparte o cechę osobistą, przez którą osoby lub grupy osób są od siebie odróżniane, mogą stanowić dyskryminację w rozumieniu art. 14, jednak wykaz zawarty w art. 14 jest katalogiem otwartym i ma charakter przykładowy, a nie wyczerpujący, na co wskazuje sformułowanie „wszelki powód taki jak” (*notamment*)⁵¹.

ETPC konsekwentnie podtrzymuje swoje orzecznictwo, zgodnie z którym państwa-strony Konwencji wciąż korzystają z marginesu swobodnej oceny co do prawnego uznania związków jednopłciowych zawartych za granicą⁵². W szcze-

⁴⁸ Wyrok z 15 marca 2012 r., *Gas & Dubois przeciwko Francji* (sprawa nr 25951/07).

⁴⁹ Wyrok ETPC z 22 marca 2012 r., *Konstantin Markin przeciwko Rosji*, skarga nr 30078/06, § 125.

⁵⁰ Podobnie ETPC w wyroku z 18 maja 2021 r., *Valdís Fjölfnisdóttir i inni przeciwko Islandii* (sprawa nr 71552/17), HUDOC.

⁵¹ Wyrok ETPC z 4 listopada 2008 r., *Carson i inni przeciwko Zjednoczonemu Królestwu*, skarga nr 42184/05, §§ 61 i 70.

⁵² Zob. wyroki ETPC: w sprawie *Schalk i Kopff przeciwko Austrii* z 24 czerwca 2010 r. (skarga nr 30141/04), HUDOC; w sprawie *Oliari i inni przeciwko Włochom* z 21 lipca 2015 r. (skargi nr 18766/11 i 36030/11), HUDOC; w sprawie *Orlandi i inni przeciwko Włochom* z 14 grudnia

gólności istotne jest odniesienie się w sprawie *Oliari* (dotyczącej dopuszczalności zawierania związków jednopłciowych we Włoszech) i sprawie *Orlandi* (dotyczącej prawnego uznania takiego małżeństwa zawartego za granicą) do okoliczności społecznych i prawnych we Włoszech, w tym do prawnego uregulowania związków partnerskich między osobami tej samej płci w 2016 r. W powiązaniu z afirmacją poglądu dotyczącego swobody państw do stanowienia w zakresie uznania związków jednopłciowych, ETPC potwierdza, że nie w każdej sytuacji odmowy uznania takiego związku małżeńskiego zawartego za granicą doszłoby do naruszenia przepisów Konwencji. ETPC zauważył bliskość przedmiotową dopuszczalności zawierania rejestrowanych związków jednopłciowych z prawnym uznaniem (np. w drodze transkrypcji) takiego związku zawartego za granicą. ETPC w sprawie *Orlandi* nawiązywał do orzecznictwa dotyczącego rejestracji związków osób tej samej płci i wskazywał na ciągłość dorobku orzeczniczego w tym zakresie.

W dniu 14 września 2021 r. Parlament Europejski przyjął rezolucję w sprawie praw osób LGBTQ+ w UE, postulując, aby związki jednopłciowe były traktowane we wszystkich państwach członkowskich UE w jednolity sposób i podkreślając, że obywatele LGBTQ+ powinni mieć możliwość pełnego korzystania ze swoich praw, w tym z prawa do swobodnego przemieszczania się w całej Unii⁵³. Wskazać warto na przełomowy w tym zakresie wyrok Trybunału Sprawiedliwości wydany w składzie Wielkiej Izby 5 czerwca 2018 r. w sprawie C-673/16 *Relu Adrian Coman, Robert Clabourn Hamilton, Asociația Accept przeciwko Inspectoratul General pentru Imigrări i Ministerul Afacerilor Interne*⁵⁴. Trybunał Sprawiedliwości po raz pierwszy zdefiniował pojęcie „współmałżonka” z art. 2 ust. 2 lit. a) dyrektywy 2004/38/WE⁵⁵ w aspekcie prawa do swobodnego przemieszczania się, odnosząc je również do osób żyjących w związku małżeńskim z osobą tej samej płci. Z uzasadnienia wyroku wynika, że Trybunał Sprawiedliwości potraktował pojęcie „współmałżonek” zawarte w art. 2 pkt 2 lit. a) dyrektywy 2004/38/WE

2017 r. (skargi nr: 26431/12; 26742/12; 44057/12 i 60088/12), HUDOC; z 7 listopada 2013 r. w sprawie *Vallianatos i inni przeciwko Grecji*, skargi połączone nr 29381/09 i nr 32684/09, HUDOC; z 16 lipca 2014 r. w sprawie *Hämäläinen przeciwko Finlandii*, skarga nr 37359/09, HUDOC.

⁵³ Stanowi to efekt dotychczasowej linii orzeczniczej TSUE. Por. w szczególności wyroki TSUE: z 31 maja 2001 r. w sprawach połączonych C-122/99 P i C-125/99 P, *D. i Królestwo Szwecji przeciwko Radzie*, ECLI:U:C:2001:304; z 23 września 2003 r. w sprawie C-109/01, *Akrich*, ECLI:EU:C:2003:491; z 25 lipca 2008 r. w sprawie C-127/08, *Metock i in.*, ECLI:EU:C:2008:449; z 8 listopada 2012 r. w sprawie C-40/11, *Yoshikazu Iida*, ECLI:EU:C:2012:691; z 10 lipca 2014 r. w sprawie C-244/13, *Ogieriakhi*, ECLI:EU:C:2014:2068.

⁵⁴ ECLI:EU:C:2018:385.

⁵⁵ Dyrektywa nr 2004/38/WE Parlamentu Europejskiego i Rady z 29 kwietnia 2004 r. w sprawie prawa obywateli Unii i członków ich rodzin do swobodnego przemieszczania się i pobytu na terytorium państw członkowskich, zmieniającej rozporządzenie (EWG) nr 1612/68 i uchylającej dyrektywy 64/221/EWG, 68/360/EWG, 72/194/EWG, 73/148/EWG, 75/34/EWG, 75/35/EWG, 90/364/EWG, 90/365/EWG i 93/96/EWG (Dz.Urz. z 2004 r. L 158, s. 77).

jako pojęcie autonomiczne dla prawa unijnego z punktu widzenia swobody przepływu osób. Co więcej, Trybunał w Luksemburgu zwrócił uwagę na neutralne w aspekcie płci (a raczej orientacji seksualnej) sformułowanie tego pojęcia. Dlatego możliwe jest objęcie zakresem tego pojęcia małżonka obywatela UE posiadającego tę samą płć (pkt 35). Potwierdzony przez TSUE jednolity i autonomiczny charakter pojęcia współmałżonka wiąże się z faktem, że sam prawodawca unijny określił je w sposób neutralny, tj. niepowiązany z kontekstem krajowym, co wynika z konstrukcji i brzmienia art. 2 ust. 2 dyrektywy 2004/38/WE. Zawarte w art. 2 ust. 2 lit. b) dyrektywy 2004/38/WE pojęcie „partnera, z którym obywatel Unii zawarł zarejestrowany związek partnerski” jest skonstruowane w sposób potwierdzający, że prawo unijne uzależnia zaliczenie partnera do kręgu członków rodziny obywatela UE od spełnienia kryteriów zawarcia takiego związku zgodnie z prawem danego państwa członkowskiego Unii i jednocześnie uznawania tego rodzaju związków w państwie przyjmującym. W sprawie *Coman i inni* TSUE stanął przed bardzo trudnym zadaniem, gdyż mimo że w tym konkretnym przypadku chodziło o małżeństwo jako instytucję prawną, poza tym w szczególnym i ograniczonym kontekście prawa obywateli UE do swobodnego przemieszczania się, to definicja pojęcia współmałżonka, będąca efektem dokonanej wykładni postanowień dyrektywy 2004/38, dotyczy *per se* tożsamości zainteresowanych mężczyzn i kobiet, czyli ich godności, ale także indywidualnego i społecznego postrzegania instytucji małżeństwa przez obywateli Unii, które może się różnić w zależności od danej osoby i danego państwa członkowskiego. Wyrok ten ma zatem charakter precedensowy i stanowi istotny krok w zakresie ochrony małżeństw jednopłciowych wynikającej z przepisów unijnych⁵⁶. Wykładnia pojęcia współmałżonka dokonana przez Trybunał Sprawiedliwości uwzględnia prawo do poszanowania życia prywatnego i rodzinnego zagwarantowane w art. 7 Karty praw podstawowych UE, mającego – zgodnie z art. 52 ust. 3 Karty – takie samo znaczenie i zakres jak prawa gwarantowane w art. 8 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności⁵⁷.

Nie sposób w tym miejscu pominąć wyroku ETPC w sprawie *Fedotova*⁵⁸, z którego wynika skuteczne poszanowanie dla życia prywatnego lub rodzinnego chronionych w art. 8 Konwencji i w którym sformułowano europejski standard

⁵⁶ Zob. A. Frąckowiak-Adamska, *Prawo swobodnego przemieszczania się i przebywania na terytorium państw członkowskich wynikające z obywatelstwa Unii Europejskiej*, [w:] *Kamienie milowe orzecznictwa Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej*, red. S. Biernat, Warszawa 2019, s. 136 i n.

⁵⁷ Por. w szczególności wyroki ETPC z 7 listopada 2013 r. w sprawie *Vallianatos i inni przeciwko Grecji* oraz z 14 grudnia 2017 r. w sprawie *Orlandi i inni przeciwko Włochom*.

⁵⁸ Wyrok Wielkiej Izby z 17 stycznia 2023 r., sprawy połączone 40792/10, 30538/14, 43439/14, *Fedotova i inni przeciwko Rosji*, HUDOC. Skarga została złożona 20 lipca 2010 r., a wyrok Izby ETPC został wydany 13 lipca 2021 r. (skarga nr 40792/10), zaś zasadnicze wnioski z niego wynikające powtórzone w cytowanym wyroku Wielkiej Izby ETPC.

nakazujący prawne uznanie związków monoseksualnych. ETPC wskazał w tym wyroku, że celem jest tutaj ochrona jednostek przed arbitralną ingerencją ze strony organów władzy publicznej w sferach relacji pomiędzy samymi osobami prywatnymi. Trybunał w Strasburgu wypowiedział się tu wyraźnie, że brak prawnej instytucjonalizacji związków monoseksualnych w Rosji stanowi naruszenie pozytywnych obowiązków państwa, wynikających z art. 8 EKPC, przy czym wyrok ma charakter uniwersalny, a więc wiąże wszystkie państwa należące do Konwencji.

Z perspektywy podmiotowej tożsamości narracyjnej ważne było zwrócenie przez ETPC uwagi, że sytuacja uniemożliwiająca zawarcie związku monoseksualnego (choćby w formie związku partnerskiego) ma wpływ na życie osoby skarżącej, w którym zachodzi **rozbieżność między rzeczywistością społeczną i prawem**. Inne czynniki dotyczą wpływu przedmiotowego obowiązku pozytywnego na zainteresowane państwo. ETPC podkreślił, że przy normowaniu tego spornego zagadnienia należy uwzględniać sprawiedliwą równowagę, która musi zostać zachowana pomiędzy konkurującymi interesami jednostki i społeczeństwa jako takiego. Gdy chodzi o pary jedнопłciowe, ETPC zauważył, że są one zdolne do zawarcia i stworzenia stałego związku tak samo jak pary jedнопłciowe. Pary jedнопłciowe znajdują się w istotnie podobnym położeniu do par różнопłciowych, jeżeli chodzi o potrzebę formalnego uznania i ochrony prawnej ich związku. W orzeczeniu podkreśla się, istotne z punktu widzenia budowania przez jednostkę spójnej narracji, takie kwestie, jak mieszkanie ze sobą i założenie rodziny przez pary jedнопłciowe. Wskazuje się za skarżącymi, że bez formalnego uznania pary jedнопłciowe nie mogą brać udziału w programach mieszkaniowych lub pomocowych, nie mogą odwiedzać swych partnerów w szpitalu, są pozbawione gwarancji w postępowaniu karnym (prawo do odmowy złożenia zeznań na szkodę partnera) oraz praw do dziedziczenia majątku po zmarłym partnerze. Sytuacja ta stwarza konflikt pomiędzy rzeczywistością społeczną skarżących, którzy żyją w stałym związku opartym na wzajemnym uczuciu, a prawem, które odmawia ochrony najbardziej podstawowych „potrzeb” pojawiających się w kontekście par jedнопłciowych.

Co doniosłe, Trybunał Praw Człowieka nie dostrzegł jakiegokolwiek przeważającego interesu społeczeństwa, w stosunku do którego miałyby zrównoważyć prawa skarżących do poszanowania życia prywatnego i rodzinnego. Wręcz przeciwnie, ETPC zauważył, że przy doborze środków służących ochronie rodziny i życia rodzinnego państwo „musi dzisiaj brać pod uwagę zjawiska rozwojowe i zmiany społecznej percepcji problemu relacji międzyludzkich oraz statusu cywilnego, a także faktu, że [dziś] istnieje więcej niż jedna droga czy jedna opcja w budowaniu rodziny lub życia prywatnego” (pkt 209). Trybunał podkreślił, że pozwane państwo nie przedstawiło uzasadnienia braku jakiegokolwiek możliwości formalnego uznania związku skarżących, a wręcz zajął stanowisko, że przyjęcie innego rozstrzygnięcia byłoby niezgodne z wartościami leżącymi u podstaw Konwencji jako instrumentu europejskiego porządku publicznego. Prowadziłoby to bowiem do uzależnienia wykonywania praw konwencyjnych przez grupę

mniejszościową od akceptacji większości. Jak wskazuje Leszek Garlicki, konieczność poszanowania praw różnego rodzaju mniejszości była wbudowana w podejście przeciwstawiające się ideologii nazistowskiej, fundamentalizmowi religijnemu, czy też była powiązana z kwestią rozliczeń z komunistyczną przeszłością, odmawiając stosowania „marginesu oceny” do nienawiści czy dyskryminacji opieranej na kryterium etnicznym, rasowym czy religijnym, a od lat 90. poprzedniego stulecia również kryterium orientacji seksualnej⁵⁹.

Z kolei w sprawie *Menesson przeciwko Francji*⁶⁰ Europejski Trybunał Praw Człowieka stwierdził, że poszanowanie życia prywatnego wymaga, by każdy mógł ustalić szczegóły swojej tożsamości jako indywidualnej istoty ludzkiej, na co składa się prawny stosunek rodzic–dziecko. Trybunał wskazał również, że nawet jeśli art. 8 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności nie gwarantuje prawa do uzyskania konkretnego obywatelstwa, nie oznacza to, że nie jest ono elementem tożsamości jednostki. W tym kontekście podkreśla się w orzecznictwie, że zgodnie z art. 2 ust. 1 Konwencji, zakazana jest wszelka dyskryminacja ze względu na status dziecka i status jego rodziców. W przepisie tym wprowadzono w odniesieniu do dziecka zasadę niedyskryminacji, z której wynika wymóg zagwarantowania dziecku praw określonych w Konwencji, wśród których wymieniono jej art. 7 i prawo do uzyskania obywatelstwa, również bez dyskryminacji ze względu na orientację seksualną jego rodziców.

W odniesieniu do podobnego zagadnienia prawnego Trybunał Sprawiedliwości Unii Europejskiej w wyroku *V.M.A. przeciwko Stolichna obshtina, rayon „Pancharevo”*⁶¹ wskazał, że spoczywający na państwie członkowskim obowiązek dotyczy wydania dowodu tożsamości lub paszportu dziecku będącemu obywatelem tego państwa członkowskiego, gdy dziecko urodziło się w innym państwie członkowskim i którego akt urodzenia wydany przez organy tego innego państwa członkowskiego wskazuje jako jego rodziców dwie osoby tej samej płci. Z drugiej strony ów obowiązek obejmuje również uznanie więzi pokrewieństwa między tym dzieckiem a każdą z tych dwóch osób w ramach wykonywania przez to dziecko praw przysługujących mu na podstawie art. 21 TFUE i aktów prawa wtórnego, które ich dotyczą. Podkreślił, że stanowisko takie nie narusza tożsamości narodowej ani nie zagraża porządkowi publicznemu tego państwa członkowskiego. Tego rodzaju obowiązek nie oznacza bynajmniej, że państwo członkowskie, którego dane dziecko jest obywatelem, było zobowiązane do wprowadzenia w swoim prawie krajowym rodzicielstwa osób tej samej płci lub uznania, do celów innych niż wykonywanie praw wywodzonych z prawa unijnego,

⁵⁹ L. Garlicki, *Fedotova i inni przeciwko Rosji, czyli sformowanie europejskiego standardu nakazującego prawne uznanie związków monoseksualnych*, „Europejski Przegląd Sądowy” 2023, nr 2, s. 32.

⁶⁰ Wyrok ETPC z 26 czerwca 2014 r., skarga nr 65192/11.

⁶¹ Wyrok TSUE z 14 grudnia 2021 r. w sprawie C-490/20 *V.M.A. przeciwko Stolichna obshtina, rayon „Pancharevo”*, ECLI:EU:C:2021:1008.

więzi pokrewieństwa między wspomnianym dzieckiem a osobami wskazanymi jako rodzice tego dziecka w jego akcie urodzenia sporządzonym przez organy przyjmującego państwa członkowskiego (zob. analogicznie wyrok z 5 czerwca 2018 r., *Coman i in.*, sprawa C-673/16⁶², pkt 45–46).

Niezwykle ważny z perspektywy interesującej nas materii jest również wyrok w sprawie C-356/21 dotyczący rozwiązania przez TP S.A. umowy po opublikowaniu przez skarżącego i jego partnera na swoim kanale w serwisie YouTube klipu z piosenką świąteczną promującą tolerancję wobec par jedнопłciowych. Teledysk zatytułowany „Pokochaj nas w święta” przedstawiał celebrację świąt Bożego Narodzenia przez osoby tej samej płci pozostające w związkach. W omawianym wyroku TSUE przypomniał, że

zgodnie z art. 1 dyrektywy 2000/78⁶³, a także co wynika zarówno z jej tytułu i preambuły, jak i z jej treści i celu, dyrektywa ta zmierza do wyznaczenia ogólnych ram dla walki z dyskryminacją między innymi ze względu na orientację seksualną w odniesieniu do „zatrudnienia i pracy” w celu realizacji w państwach członkowskich zasady równego traktowania poprzez zaoferowanie każdej osobie skutecznej ochrony przed dyskryminacją z tego między innymi powodu⁶⁴.

Zauważył dalej w sprawie C-356/21, że chodzi o wyeliminowanie wszystkich opartych na względach dyskryminacyjnych przeszkód w zakresie dostępu do środków utrzymania i zdolności działania na rzecz społeczeństwa poprzez pracę, bez względu na to, w jakiej formie jest ona świadczona (pkt. 54)⁶⁵. TSUE podkreślił, że prawodawca unijny dąży do rzeczywistej realizacji zasady równego traktowania oraz ochrony praw i wolności indywidualnych, niezbędnych dla funkcjonowania demokratycznego społeczeństwa, równoważąc to z potrzebą zapewnienia porządku, bezpieczeństwa i zdrowia publicznego oraz zapobiegania działaniom podlegającym sankcjom karnym. W szczególności zauważyć należy, że w niektórych przypadkach wymienionych w art. 2 ust. 5 dyrektywy 2000/78 zasady w niej ustanowione nie mają zastosowania do środków powodujących odmienne traktowanie z jednej z przyczyn wymienionych w art. 1 tej dyrektywy, pod warunkiem jednak, że środki te są niezbędne dla osiągnięcia wymienionych celów (pkt 70)⁶⁶. Ostatecznie TSUE w omawianym wyroku w sprawie C-356/21 uznał, że

⁶² ECLI:EU:C:2018:385.

⁶³ Dyrektywa Rady 2000/78/WE z 27 listopada 2000 r. ustanawiającej ogólne warunki ramowe równego traktowania w zakresie zatrudnienia i pracy (Dz.U. 2000, L 303, s. 16).

⁶⁴ Wyrok TSUE z 12 stycznia 2023 r., w sprawie C-356/21, ECLI:EU:C:2023:9, pkt 41. Podobnie TSUE w wyroku z 23 kwietnia 2020 r., *Associazione Avvocatura per i diritti LGBTI*, C-507/18, EU:C:2020:289, pkt 36.

⁶⁵ Por. w wyroku TSUE z 2 czerwca 2022 r., *HK/Danmark i HK/Privat*, C-587/20, EU:C:2022:419, pkt 34.

⁶⁶ Podobnie TSUE w wyroku z 7 listopada 2019 r., *Cafaro*, C-396/18, EU:C:2019:929, pkt 41.

artykuł 3 ust. 1 lit. a) i c) dyrektywy Rady 2000/78/WE z dnia 27 listopada 2000 r. ustanawiającej ogólne warunki ramowe równego traktowania w zakresie zatrudnienia i pracy należy interpretować w ten sposób, że stoi on na przeszkodzie uregulowaniu krajowemu, które skutkuje wyłączeniem, na podstawie swobodnego wyboru strony umowy, z zakresu ochrony przed dyskryminacją, jaka ma zostać przyznana na mocy tej dyrektywy, odmowy, ze względu na orientację seksualną danej osoby, zawarcia lub przedłużenia z nią umowy mającej na celu wykonanie przez tę osobę określonych świadczeń w ramach prowadzonej przez nią działalności na własny rachunek.

Z tej krótkiej prezentacji dotyczącej judykatury trybunałów europejskich wynika, że określone linie orzecznicze mają niezwykle doniosły wpływ na kształtowanie autentycznej tożsamości prawnej jednostek dyskryminowanych czy marginalizowanych ze względu na różne czynniki, z których charakterystyczne są orientacja seksualna i tożsamość płciowa. Przyjęcie perspektywy pluralistycznej powoduje, że spraw dotyczących fundamentalnych kwestii życiowych (życie, *gender*, małżeństwo, rodzicielstwo, seksualność) nie można rozpatrywać na płaszczyźnie tradycyjnych (rozumianych konserwatywnie) barier i należy prawnie przekształcać w wybory. Albowiem to uznanie godności życia wszystkich ludzi wymaga akceptacji dla podejmowanych przez nich życiowych wyborów. I tak, godność życia osób LGBTQ+ jest równa godności osób heteroseksualnych i na przykład możliwość zawarcia przez osoby homoseksualne związku partnerskiego czy małżeństwa może stanowić istotny wyznacznik tej równości.

Pamiętać należy, że kształtowanie własnej tożsamości to proces dynamiczny, niekończący się. Opowieści o własnym życiu mogą dotyczyć odkrywania nowych horyzontów, w tym nowego bądź starego dobra, realizacji któregoś z nich, potrzeby przemiany lub czasowej orientacji wobec określonej wizji dobra⁶⁷. W tym kontekście narracje funkcjonują na różnych płaszczyznach, nadając znaczenie zindywidualizowanemu życiu. Jak pisze MacIntyre:

Każde życie ludzkie ucieleśnia zatem pewną opowieść, której kształt i forma zależy od tego, co uznaje za krzywdę i niebezpieczeństwo, i od tego, w jaki sposób rozumie się i ocenia sukces i porażkę, postęp i regres⁶⁸.

3. Wybór stylu życia jako wyraz dążenia do autokreowania tożsamości narracyjnej

Z przytoczonego orzecznictwa – jako studium przypadku – wynika, że proces interakcyjnego kształtowania się tożsamości jednostki może generować negatywne treści i skutki, w szczególności gdy wspólnotowe, stereotypowe wyobrażenia na temat roli i funkcji danej jednostki we wspólnocie mają krzywdzący,

⁶⁷ A. Kaczmarek, *Nowoczesna autentyczność...*, s. 215.

⁶⁸ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa 1996, s. 265.

stygmatyzujący charakter jak w przypadku migrantów z krajów afrykańskich czy Bliskiego Wschodu, kobiet czy osób LGBTQ+⁶⁹. Dlatego też niezbędne jest konieczne powiązanie tożsamości z walką o uznanie, ponieważ formy równego uznania stanowią istotę społeczeństw demokratycznych⁷⁰. Należy kwalifikować jako moralnie negatywne społeczne narracje, które prowadzą do wykluczenia czy dyskryminacji. Narracje społeczne powinny przecież służyć konstruowaniu tożsamości jednostki ujmowanej jako wiernej sobie i żyjącej według wybranego przez siebie stylu życia. Dzięki temu stajemy się prawdziwymi, autentycznymi podmiotami⁷¹. Taylor twierdzi, że

istnieje pewien sposób bycia człowiekiem, który jest moim sposobem. Jestem powołany, by przeżyć moje życie w taki właśnie sposób, a nie naśladować życie kogokolwiek innego. To jednak nadaje nowy sens wierności samemu sobie. Jeśli nie będę sobie wierny, przegapię sens mojego życia, przegapię to, czym człowieczeństwo jest dla mnie⁷².

⁶⁹ Przykład może tutaj stanowić wyrok NSA z 22 czerwca 2021 r. w sprawie II OSK 2608/19. NSA zauważył, że przepisy regulujące dopuszczalność zawarcia małżeństwa w Polsce stanowią naczelną zasadę zarówno prawa rodzinnego, jak i prawa o aktach stanu cywilnego dotyczącego zawierania małżeństw. Źródłem tych przepisów jest bowiem art. 18 Konstytucji RP, stanowiący, że małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny, rodzina, macierzyństwo i rodzicielstwo znajdują się pod ochroną i opieką Rzeczypospolitej Polskiej. Przepis ten nie przesądza o niemożliwości prawnego uregulowania w jakiegokolwiek formie związków osób tej samej płci, ale podkreśla szczególną ochronę małżeństwa, które jest związkiem kobiety i mężczyzny.

⁷⁰ Ch. Taylor, *The Politics of Recognition*, [w:] *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, red. A. Gutmann, Princeton–New Jersey 1994, s. 25 i n. Warto zauważyć, że również Europejski Trybunał Praw Człowieka wskazuje na konieczność ochrony szeroko pojętego stylu życia (wyrok z 27 kwietnia 2010 r., skarga nr 27138/04, *Ciubatoru przeciwko Moldawii*), tożsamości etnicznej (wyrok z 18 stycznia 2001 r., skarga nr 25154/94, *Jane Smith przeciwko Wielkiej Brytanii*) czy po prostu ochrona grupy mniejszościowej (wyrok z 20 grudnia 2001 r., skarga nr 444158/98, *Gorzelik i inni przeciwko Polsce*). Warto w szczególności zwrócić uwagę na § 90 ostatniego z przytoczonych wyroków, w którym ETPC wypowiedział się następująco: „Odwołując się do znamion «demokratycznego społeczeństwa» Trybunał przywiązywał szczególną wagę do pluralizmu, tolerancji i otwartości umysłowej. W tym kontekście Trybunał uznał, że chociaż interesy indywidualne muszą czasami być podporządkowane interesom grup, demokracja nie oznacza po prostu, że opinie większości muszą zawsze zwyciężać: musi być równowaga, która zapewnia sprawiedliwe i właściwe traktowanie mniejszości oraz unikanie jakiegokolwiek nadużywania pozycji dominującej (patrz *Young, James and Webster przeciwko Zjednoczonemu Królestwu*, z 13 sierpnia 1981, Series A nr 44, s. 25, § 63 i *Chassagnou and Others przeciwko Francji* [GC], nr 25088/95 i 28443/95, ECHR-1999-III, s. 65, § 112)” oraz § 92 w którym stwierdzono: „Pluralizm jest bowiem zbudowany na rzeczywistym uznaniu i poszanowaniu różnorodności i dynamice tradycji kulturalnych, etnicznej oraz kulturalnej tożsamości, przekonań religijnych, artystycznych, literackich i socjoekonomicznych idei i koncepcji. Zharmonizowane interakcje osób i grup o różnych tożsamościach są podstawą osiągnięcia spójności społecznej”.

⁷¹ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, Kraków 2002, s. 27 i n.

⁷² *Ibidem*, s. 30.

Stanowisko to łączy Taylor z pluralizmem ontologicznym lub aksjologicznym, który wyraża się jako akceptacja jakościowych różnic między rodzajami dobra, które istnieją w ludzkim życiu⁷³. Narracja tożsamościowa może przedstawiać nowy sens, który w życiu określonej jednostki stanowi moment kairotyczny i prowadzi do osobistej rewolucji aksjologicznej. Opowiadana historia zmienia się, niekiedy zatacza koła, a radykalna zmiana jednostki wyraża się często w zwrotach „nowy ja” czy też „stałem się inną osobą”.

Istotne założenie, które rodzi się w związku z prawami osób LGBTQ+ czy w kontekście wielokulturowości, dotyczy pojawienia się tożsamości jako kwestii do rozstrzygnięcia. Takie zjawisko stanowi efekt wykształcenia nowego układu społecznego, który z jednej strony umożliwiał, a z drugiej strony w pewnym stopniu nakładał konieczność zredefiniowania dotychczasowych relacji między jednostką a jej społecznym otoczeniem. Wynika stąd, że potencjalność, nawet hipotetyczna i *de iure*, podejmowania wyborów dotyczących tożsamości, mogła powstać wyłącznie kosztem tradycyjnych kontekstów działania, pluralizmu nowych stylów i sfer życia⁷⁴.

Formułuje się częstokroć – niesłuszne moim zdaniem – przekonanie, że nowoczesność zniszczyła wspólnotę, dzięki której jednostka miała poczucie zakorzenienia i przynależności, a więc doprowadziła z jednej strony do utraty możliwości formowania się tożsamości grupowej (zbiorowej), a z drugiej strony do wniosku o izolacji i wykluczeniu jednostki poza nawias wspólnotowego życia. W moim przekonaniu koncepcja tożsamości narracyjnej stanowi jeden z nurtów, które skoncentrowane są na powiązaniu problemu tożsamości i autentyczności z potrzebą odtworzenia i wzmocnienia roli wspólnoty w życiu jednostki.

Występuje bowiem pewien rozdźwięk między pragnieniem życia we wspólnocie a przywiązaniem do coraz szerszego zakresu swobody. Pojawia się napięcie pomiędzy kolidującymi wartościami czy preferencjami wynikającymi z tożsamości grupowej (społecznej, wspólnotowej, religijnej, etnicznej) a sferą cech wyjątkowych, specyficznych, składających się na niepowtarzalną osobowość danej jednostki⁷⁵. W tym kontekście Giddens zauważa trafnie, że z jednej strony wspólnota zapewnia spełnienie dążeń do dzielenia się doświadczeniami i identyfikowania się z innymi, daje poczucie bezpieczeństwa, przynależności, sensu i porządku (w tym prawnego), ale z drugiej strony ta sama wspólnota może mieć charakter autorytatywny, narzucający określony styl życia, wytwarzający wymuszające konformizm dyrektywy i nakazy, a więc może stanowić źródło opresji, przymusu, tłumiące przejawy zindywidualizowanych dążeń i pragnień

⁷³ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, s. 50 i n.

⁷⁴ R.G. Dunn, *Identity Crises. A Social Critique of Postmodernity*, Minneapolis–London 1998, s. 4 i n.; S. Bedi, *Beyond Race, Sex, and Sexual Orientation. Legal Equality without Identity*, New York 2015, s. 236 i n.

⁷⁵ J. Hewitt, *Dilemmas of American Self*, Philadelphia 1989, s. 191–213.

czy wprowadzając nierówności⁷⁶. Przykładem jest nierówność płciowa, która jest zakorzeniona zarówno w określonych układach społecznych (np. hierarchie społeczne dotyczące decyzji o możliwości podjęcia edukacji w odniesieniu do chłopców i dziewczynek), jak również sposobach obejmujących pewne grupy dyskryminowane i poniżane od wieków (np. kobiety), charakteryzujących takie osoby niskim poczuciem własnej wartości i siły sprawczej⁷⁷.

Nierówności płci czy problem z tożsamością płciową widoczny jest szczególnie na poziomie języka (np. gdy mówimy tylko o uczniach, a nie o uczniach i uczennicach). Brak posługiwania się neutralnymi *genderowo* określeniami może mieć niezwykle doniosłe znaczenie, ponieważ określony podmiot nie musi być traktowany w ramach prostego przeciwieństwa „mężczyzna – kobieta”. Konkretnie osadzenie kobiety i mężczyzny w określonej sytuacji lub konwencji może zmienić sens narracji⁷⁸. Stąd też użyteczne może być posługiwanie się pojęciem „osoba”, które nie nadaje prostych kategorii i stanowi *genderowo* akceptowalne określenie. W sposobie mówienia o sobie, nazywania siebie, zawiera się odpowiedź na pytanie „kim jestem/kim się jest” i może nas to ochronić przed naruszeniem czyjejś godności, równości, a nawet wolności. Wskazuje się więc, że niekiedy używanie zaimków osobowych „on” lub „ona” może być niestosowne ze względu na kontekst i świadczyć o braku wrażliwości na uczucia, a nawet o braku szacunku dla osób interseksualnych bądź transseksualnych. Określone zaimki mogą w pewnych sytuacjach stanowić naruszenie godności danej osoby.

Pomimo tego, że państwa demokratyczne bazują na uniwersalistycznej koncepcji praw człowieka, a więc uznania równej, prawnej wartości każdego człowieka, nawet w realiach zmienności kultur i rozwoju praw człowieka, a także pluralizacji sposobów życia, to jednak nierzadko mogą ujawniać się w praktyce konflikty między prywatnymi przekonaniem jednostki a publicznie kontrolowanymi zachowaniami. Prawo jest regulatorem życia społecznego opartym na wzmocnionej indywidualizacji i pluralizacji sposobów życia. Dzieje się to dzięki istnieniu obszarów realizacji wolności, które są wymagane przez coraz silniejsze wykształcanie się praw podmiotowych. Z drugiej strony nie zabezpiecza ono przed powstawaniem konfliktów, gdyż nie wszystkie zachowania akceptują stosowne wartościowania i regulacje, a przecież prawo ma służyć zapewnieniu bezpieczeństwa⁷⁹. Niemniej jednak prawa człowieka, zważywszy na ich uniwersalność i abstrakcyjność, umożliwiają i dopuszczają godzenie różnorodnych praktyk

⁷⁶ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 58 i n.

⁷⁷ E. Unterhalter, *Edukacja, zdolności i sprawiedliwość społeczna*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” 2013, nr 1, s. 21; A. Eisenberg, *A Normative Guide to the Political and Legal Assessment of Identity Claims*, Oxford 2011, s. 66 i n.

⁷⁸ S. Chutnik, *Facet czy laska?*, „Wysokie Obcasy” 2021, nr 3, s. 3.

⁷⁹ Jak wskazują Katarzyna Chałubińska-Jentkiewicz i Monika Nowikowska, „istotne znaczenie ma tu korelacja pomiędzy interesem publicznym a interesem prywatnym, interesem jednostki. Będą tu rywalizować względy bezpieczeństwa personalnego z bezpieczeństwem publicznym”.

kulturowych, o ile nie są one sprzeczne z obowiązującym porządkiem prawnym. Prawodawca musi więc zachować równowagę między prawnym, opartym na poszanowaniu godności i wolności, charakterem praw człowieka a pluralizmem kultur i związaną z nim możliwością przynależności do różnych wspólnot (grup społecznych)⁸⁰. To ważne, ponieważ stan świadomości społeczeństwa co do roli instytucji państwa, zwłaszcza w zakresie ochrony praw człowieka, prawa przez nie tworzonego i stosowanego, a szerzej – uprawnień i powinności wobec dobra wspólnego, przekłada się na poczucie tożsamości prawnej, w szczególności konstytucyjnej. Nie można przy tym pominąć różnorodności stylów życia czy światopoglądów, leżącej u podstaw koncepcji tożsamości prawnej (konstytucyjnej) oraz możliwości samookreślenia się w tych ramach konkretnego obywatela, a dalej pluralistycznego społeczeństwa.

Prezentacja własnego stylu życia to sfera, w której jednostka manifestuje swoje roszczenie dotyczące jakości swojego życia, troski o akceptację określonych, wybranych przez nią aspektów życia codziennego. Wybrany styl życia jest jednym z podstawowych czynników definiujących tożsamość danego podmiotu, ponieważ za jego pośrednictwem jednostki uzyskują w procesie interakcji możliwość własnego rozpoznania i uznania. Jest to ważne dlatego, że ów indywidualny styl życia odpowiada temu, kim jesteśmy na różnych płaszczyznach życia, a więc w życiu politycznym, światopoglądowym, ekonomicznym, kulturowym czy seksualnym. Moim zdaniem prawo powinno umożliwiać i chronić styl życia każdej jednostki, wzmacniając jej autonomię czy zdolność działania, o ile oczywiście „ów styl życia” nie jest sprzeczny z obowiązującym porządkiem prawnym (np. nie wiąże się z zachowaniami rasistowskimi, ksenofobicznymi czy przestępstwami na tle seksualnym). Podstawowe znaczenie ma tutaj założenie, że dla ludzi ważne (o ile nie najważniejsze) jest osiągnięcie i realizacja (a przynajmniej możliwość zrealizowania) autentycznych sposobów życia⁸¹. Idea ta odzwierciedla różnorodność sposobów bycia i aktywności, jakie dana osoba może uznawać za wartościowe, a więc od najprostszych (dobre odżywianie) do najbardziej złożonych (studia wyższe czy udział w życiu wspólnoty). Z kolei perspektywa zdolności, która podkreśla znaczenie substancjalnych wolności dla działań, poczucia tożsamości i upodmiotowienia każdej jednostki, uwarunkowuje nas na możliwy ograniczający wpływ uwarunkowań środowiskowych.

Giddens zauważa, że styl życia jest zjawiskiem podstawowym, czy wręcz fundamentalnym dla charakterystyki życia całych społeczeństw, ponieważ stanowi „zintegrowany zespół praktyk, które podejmuje jednostka nie tylko dlatego,

K. Chałubińska-Jentkiewicz, M. Nowikowska, *Bezpieczeństwo, tożsamość, prywatność – aspekty prawne*, Warszawa 2020, s. 278.

⁸⁰ Por. G. Lohmann, *Różne kultury – dlaczego więc uniwersalne prawa człowieka?*, „Principia” 2013, nr LVII–LVIII, s. 121–139.

⁸¹ A. Sen, *Nierówności. Dalsze rozważania*, Kraków 2000, s. 56; E. Unterhalter, *Edukacja, zdolności...*, s. 18 i n.

że są użyteczne, ale także dlatego, że nadają materialny kształt poszczególnym narracjom tożsamościowym⁸². Style życia to sposób, w jaki gramy w tożsamość lub też z tożsamością. W tym znaczeniu style życia są praktykami, dotyczącymi istotnych aspektów życia codziennego, a więc sposobu odżywiania się (np. rezygnacja z jedzenia mięsa, która w pewnych warunkach jest silnie identyfikującym kryterium), ubierania się (przynależność do różnorodnych grup subkulturowych), edukacji (przynależność do wspólnoty akademickiej), ale również tak ważnych kwestii jak pozostawanie częścią określonej wspólnoty (czy nawet danego społeczeństwa). Mówiąc inaczej, style życia to „uporządkowane” drogi nadawania pewnym aspektom życia codziennego społecznej lub symbolicznej wartości. Ważne jest również, że owe praktyki podlegają refleksji i mogą podlegać przekształceniom wraz z zachodzącymi zmianami współcześnie dość płynnej indywidualnej tożsamości i nie musi to wcale dotyczyć rudymenarnego aspektu życia (np. apostazji), lecz drobnych decyzji dotyczących właśnie naszego odżywiania się, ubioru czy sposobu spędzania wolnego czasu. W rezultacie wybory te dotyczą kwestii „kim być”, a nie tylko „co robić”. Podkreślić należy, że styl życia jako *modus vivendi* stanowi część interakcji życia codziennego w społeczeństwach nowoczesnych, pluralistycznych.

Funkcja prawa ujawnia się tutaj jako spoiwo wspólnoty opartej na takich założeniach oraz ochrony prawnej pluralistycznych i wielokulturowych społeczeństw demokratycznych. Model normatywny takiej wspólnoty opiera się na koncepcji jednostki jako uspołecznionego nosiciela zespołu ról społecznych, układu ról zinternalizowanego w procesie socjalizacji, jaki odwzorowuje on twórczo w samodzielnie realizowanych interakcjach. W tym znaczeniu zinternalizowana, a więc dobrze ukształtowana osobowość społeczna petryfikuje dość autonomiczne symbole, wzorce normatywne itp., co następnie prowadzi do ich eksternalizacji⁸³. Poprzez wspólną komunikację i negocjacje oraz dyskursywnie i responsywnie tworzone prawo domagamy się urzeczywistnienia określonych wartości i form życia, zachowując zdolność do osądzania innych ludzi, ich stylów życia i wartości. Najważniejsze staje się tutaj ugruntowanie owych praw w godności ludzkiej. Joseph Raz zauważa, że respektowanie ludzkiej godności pociąga za sobą traktowanie ludzi jako podmiotów zdolnych do planowania i projektowania swojej przyszłości. Prawo zakłada zaś, że ludzie są istotami racjonalnymi i autonomicznymi, a licząc się z takimi cechami człowieka, próbuje wpływać na ich działania⁸⁴. Za swoje podstawowe wartości przyjmujemy tu: wolność, równość, szacunek, autonomię indywidualną i prywatność, co nie jest możliwe bez akceptacji dla uniwersalnie rozumianych praw.

⁸² A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 115.

⁸³ B. Wojciechowski, *Interkulturowe prawo karne. Filozoficzne podstawy karania w wielokulturowych społeczeństwach demokratycznych*, Toruń 2009, s. 267 i n.

⁸⁴ J. Raz, *Autorytet prawa*, Warszawa 2000, s. 221 i n.

Dochodzimy tutaj do autorefleksyjnej solidarności wprowadzającej zdolność przejścia od poziomu partykularnego (praktyk życia codziennego) poprzez rutynizację, powtarzalność i nadawanie znaczeń w życiu codziennym na poziom uniwersalny, gdzie partykularyzmy otrzymują status znaku, reprezentacji, klasyfikatora i identyfikatora⁸⁵. Owa zdolność do przekroczenia partykularnego poziomu istniejących warunków społecznych na rzecz uniwersalnego poziomu samoświadomego działania stanowi szansę na przezwycięzenie negatywnych aspektów modernizacji i zaakceptowanie indywidualnego wyboru życia dokonanego przez jednostkę bez zarzucania jej narcystycznego podejścia do życia. Jak zauważają Lash i Urry refleksyjne typy wspólnotowości tym jednak różnią się od tradycyjnych, że w tradycyjnych wspólnotach się rodzą, zaś w zakresie uczestniczenia w autonomicznych wspólnotach posttradycyjnych dokonujemy wolnego wyboru, który naturalnie obciążony jest pewnym tożsamościowym ryzykiem (lękiem, niepewnością, utratą dotychczasowego statusu)⁸⁶. To powoduje więcej wyborów w naszych biograficznych narracjach, a niektóre z nich są skomplikowane i ryzykowne, choć konieczne dla kreowania prawdziwej tożsamości osobowej, jak w przypadku zmiany płci. Jest to szczególnie trudne, gdy zdajemy sobie sprawę z tego, że kryzys legitymizacji podstawowych instytucji społecznych spowodował, że to, co jeszcze niedawno uważano za normalne i bezdyskusyjne w przypadku rodziny, kariery, biografii, zostaje zakwestionowane i poddane renegocjacji. Giddens dodatkowo zwraca uwagę, że:

Przednowoczesne układy opierały się na zaufaniu, które [...] odpowiadało określonym pozycjom. [...] Pozbawione tej jakości więzy osobiste w czystej relacji wymagają nowego rodzaju zaufania. Jest to właśnie zaufanie, które można osiągnąć przez intymność. Zakłada ono otwarcie się przed partnerem, gdyż – pod nieobecność zewnętrznych punktów oparcia – świadomość, że druga strona jest w pełni oddana relacji i nie żywi resentymetu, jest jedyną podstawą, na której można zbudować zaufanie. Aby zbudować zaufanie, jednostka musi zarówno ufać, jak i być godna zaufania, przynajmniej na użytek samej relacji. Ponieważ zaufanie jest silnie związane z intymnością, wymaga takiej samej, jak intymne porozumienie, równowagi między autonomią i otwartością⁸⁷.

Jak zauważa T. Leszniewski, fragment ten celnie oddaje specyfikę tworzących się współcześnie związków partnerskich, rekompensując tradycyjne instytucje silniejszym poczuciem bliskości i wzajemnego wsparcia budowanego na dobrowolności oraz wspólnym oddaniu⁸⁸. Potwierdza to zachodzący proces indywidualizacji życia społecznego.

W tym kontekście trafne jest spostrzeżenie w zakresie ochrony praw jednostki, że nie chodzi tylko o to, aby stać się akceptowalnym lub godnym, lecz istotne jest również uznanie wartości już istniejącej, w ramach której

⁸⁵ K. Strzyczkowski, *Tożsamość w kontekście tendencji rozwojowych...*, s. 143.

⁸⁶ Por. S. Lash, J. Urry *Economies of Signs and Space*, London 1994.

⁸⁷ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 134.

⁸⁸ T. Leszniewski, *Tożsamość jednostki w zmieniającym się społeczeństwie*, Toruń 2008, s. 188.

nasze uczucia są jej częścią i zaakceptowanie ich buduje poczucie naszej wartości [...]. Każdy z nas może być dumny ze swojej rasy, przynależności etnicznej i kultury. Możemy cenić sobie nasze ciała, naszą płć i seksualność. Możemy aprobować nasze pomysły, uczucia i kreatywność⁸⁹.

Opiera się to na przekonaniu, że każdy z nas ma głęboko zakorzenione poczucie własnej wartości, wewnętrzne „ja”, które jest wyjątkowe i stanowi źródło naszej kreatywności. Dodatkowo owo wewnętrzne „ja” tkwi w każdym człowieku, ma równą wartość i co doniosłe – w świetle przytoczonych wcześniej przykładów – równa wartość wyraża się także poprzez uczucia, a nie jedynie rozum czy zdrowy rozsądek, a w końcu, że wewnętrzne „ja” jest podstawą ludzkiej godności⁹⁰. Przy czym wewnętrzne „ja” nie powinno usprawiedliwiać okrucieństwa, narcyzmu czy po prostu niegodziwości względem drugiego człowieka czy otaczającego nas świata⁹¹. Samouznianie musi uwzględniać odpowiedzialność i szacunek wobec innych, respektować wspólne horyzonty moralne, prawa podstawowe, podzielaną tradycję i kulturę⁹².

Naruszenie wzajemnego stosunku uznania, a więc naszych zobowiązań wobec innego, godzi w jego tożsamość. To zobowiązanie musi być jednak wzajemne, to znaczy, jak już wcześniej zaznaczyłem, odpowiedzialność za i wobec innego musi zakładać pełną i równą odpowiedzialność innego podmiotu. Pozbawienie kogoś prawa do bycia odpowiedzialnym dyskwalifikuje jego decyzje moralne i czyni go niepełnowartościowym, gorszym uczestnikiem interakcji społecznych, a tym samym wprowadza się nierówność w stosunku wzajemnego uznania. Odpowiedzialność powinna być zatem uznawana zarówno przez społeczeństwo, jak również przez poszczególnych jego członków uczestniczących w racjonalnym kształtowaniu woli. To członkom społeczeństwa jako indywidualom przyznaje się bowiem zdolność do wypowiedzania się w sposób racjonalny i niezależny na temat zagadnień moralnych⁹³.

Chodzi właśnie o to, żeby uznawać innego pomimo odmienności jego stylu życia, preferowanych przekonań i wartości. Innymi słowy, uznanie innego polega również na przekroczeniu i otwarciu własnego horyzontu wartości, czego

⁸⁹ *Toward a State of Self-Esteem: The Final Report of the California Task Force to Promote Self-Esteem and Personal Social Responsibility*, California State Department of Education, Sacramento 1990, s. 19, 24. Cyt. za F. Fukuyama, *Tożsamość. Współczesna polityka tożsamościowa i walka o uznanie*, Poznań 2019, s. 122–123.

⁹⁰ F. Fukuyama, *Tożsamość...*, s. 123. Fukuyama celnie zauważa, że „wewnętrzne «ja» czarnych Amerykanów nie były takie jak białych, gdyż zostały ukształtowane przez wyjątkowe doświadczenia dorastania jako czarny w nieprzyjaznym białym społeczeństwie”. *Ibidem*, s. 138. Potwierdza to zatem tezę, że doświadczenie jednostkowe odgrywa niezwykle istotną rolę w kształtowaniu tożsamości narracyjnej.

⁹¹ Pojawia się tutaj ryzyko postawy narcystycznej, które omawiam wcześniej i które należy ocenić negatywnie. Por. szerzej na ten temat Ch. Lasch, *Kultura narcyzmu...*, s. 10 i n.

⁹² Kwestię tę omawiam szerzej w rozdziałach II i IV.

⁹³ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung...*, s. 185.

przykładem może być otwarcie społeczeństw chrześcijańskich na wartości kultury muzułmańskiej. Warto zauważyć, że otwarcie na innego i przekroczenie granic wyznaczanych przez pochodzenie, płeć, religię oraz przynależność rasową czy etniczną jest wyraźnie uwypuklone w społeczeństwie opartym na idei godności osoby ludzkiej, w którym uznanie (w nawiązaniu do kooperacyjnego charakteru owej społeczności) zależy wyłącznie od aktywności jednostki. W tym znaczeniu walka o uznanie wyraża się we wszechobecnym języku tożsamości, o którym pisze Charles Taylor. W szczególności musi to oznaczać potraktowanie każdej racjonalnej istoty jako indywiduum posiadającego określoną historię, tożsamość i afektywno-emocjonalną strukturę. Seyla Benhabib zauważa, że taka perspektywa pozwoli nam lepiej zrozumieć potrzeby innego, jego motywy, cele lub życzenia⁹⁴.

Fundamentem musi być tutaj uznanie równości wobec prawa i prawo do równego traktowania. Jako podstawowy warunek społecznej integracji pluralistycznego społeczeństwa demokratycznego należy traktować integrację członków różnych wspólnot kulturowych, religijnych i światopoglądowych, mniejszości etnicznych czy seksualnych. Członkowie takich grup muszą zyskać status równych i wolnych członków kooperującego społeczeństwa (państwa), aby mogli w pełni uczestniczyć w dyskursywnej demokracji⁹⁵. Z tego punktu widzenia prawo do bycia innym musi być traktowane jako prawo podstawowe. Odmienność nie może być źródłem restrykcji czy dyskryminacji. Struktura „systemu praw” przedstawiona przez Habermasa obejmuje zatem poszczególne formy „walki o uznanie”, to jest zawiera już w sobie i uznaje zdobycze poszczególnych form tej walki, wskazując, że państwo wtedy przestaje być „ślepy na kolory”, gdy nosicielom praw podmiotowych przypisujemy intersubiektywnie pojmowaną tożsamość⁹⁶.

W tym ujęciu tożsamość ma polegać na wierności samemu sobie, w czym tkwi Taylorowski ideał autentyczności, przy czym jest ona dynamiczna i stanowi wyraz niekończących się poszukiwań⁹⁷. Taylor podkreśla, że narracje istnieją w rozmaitych kontekstach kulturowych, dotyczą różnych doświadczeń, stylów życia, światopoglądów. Innymi słowy, owe narracje odnoszą się m.in. do grup mniejszościowych, wspólnot organicznych, co powoduje, że nadają one określone znaczenia wydarzeniom czy zachowaniom w życiu indywidualnym, ale są zorientowane na wartość dobra, wynikającą ze wspólnotowo podzielanych sensów. Taką wartością mogą być prawa człowieka czy zasada demokratycznego państwa prawnego, w tym zasada równości i wymóg szacunku wobec innego człowieka, czym szerzej zajmę się w kolejnym rozdziale. Obszar publiczny staje się wówczas

⁹⁴ S. Benhabib, *Selbst im Kontext*, Frankfurt am Main 1995, s. 176.

⁹⁵ J. Habermas, *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, [w:] *idem*, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main 1999, s. 259.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 243.

⁹⁷ Ch. Taylor, *Źródła współczesnej tożsamości*, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 1995, s. 12.

plaszczyną, gdzie jednostka może realizować siebie, ale jej działanie, własna ekspresja musi odbywać się w odniesieniu do horyzontu dobra, które jest powiązane z myśleniem o innych, co przejawia się przede wszystkim w akceptacji dla praw podstawowych. Tak rozumiana afirmacja umożliwi tworzenie spójnej całości pomiędzy tym, co indywidualne, a tym, co wspólnotowe, uzupełnia się, koresponduje ze sobą i stwarza płaszczyznę, na której odbywa się akt samorealizacji, w szczególności „pragnienie bycia sobą”⁹⁸.

Oczywiście w kontekście omawianych w tym rozdziale problemów związanych z prawami osób LGBTQ+, praw mniejszości kulturowych czy etnicznych okazuje się, że skomplikowane jest rozwiązywanie swoich osobistych problemów i realizowanie własnych pragnień w oparciu o wspólnotę, przynależność do grupy. Dlatego też tak ważne jest kształtowanie się własnej, autentycznej tożsamości, szcunku do samego siebie i pełnej, zasługującej na ochronę podmiotowości prawnej, czemu ma służyć wzajemne uznanie, a dalej prowadzić do kooperacji i pokojowej współegzystencji. Człowiek uświadamia sobie bowiem głębiej swoją społeczną przynależność, swą solidarność z innymi ludźmi, a dalej uznaje uniwersalny i niezbywalny charakter pewnych praw i wartości. Perspektywa taka pozwala na przyjęcie przez każdą jednostkę odpowiedzialności za to, kim jest i jaka jawi się przed nią przyszłość. Zagadnienia te zostaną szerzej rozwinięte w kolejnym rozdziale.

W tym kontekście demokratyczne społeczeństwo stanowi przestrzeń zapewniającą współistnienie różnych tożsamości, które nie powinny podporządkowywać się nawzajem czy w jakikolwiek sposób ograniczać. Społeczeństwo powinno być obszarem wzajemnego poszanowania, kompromisu i uznania. Jak pisze M. Walzer:

Jest nieskończenie wiele możliwych żywotów społecznych, kształtowanych przez nieskończoną liczbę możliwych kultur, religii, porządków politycznych, warunków geograficznych i tak dalej. Dane społeczeństwo jest sprawiedliwe, jeżeli swe istotne życie wie dzie w określony sposób – to znaczy w sposób wierny wspólnemu rozumieniu przynależnych. (Kiedy ludzie nie zgadzają się co do znaczenia społecznych dóbr, gdy ich rozumienie wzbudza spory, wówczas sprawiedliwość wymaga, aby społeczeństwo było wierne tym kontrowersjom, wytworzyło instytucjonalne kanały ich wyrażania, mechanizmy rozstrzygania i alternatywne dystrybucje)⁹⁹.

Do tych instytucjonalnych kanałów artykulacji należy prawo, które daje możliwość adjudykacyjnych i alternatywnych form podziału, w szczególności otwartych na pluralizm stylów życia, wartości czy światopoglądów. Prawo stanowi więc instytucjonalne medium wykreowania tożsamościowej narracji i autentycznego podmiotu prawnego. Współczesna, demokratyczna i inkluzywna kultura prawna ponosi więc odpowiedzialność za każdego człowieka, respektując jego godność i uwzględniając różnicę oraz znaczenie.

⁹⁸ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2000, s. 369.

⁹⁹ M. Walzer, *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości*, Warszawa 2007, s. 472.

Dodatkowo jednostkowe doświadczenia drugiego podmiotu są dla mnie ważne, gdyż pozwalają mi uczyć się, poznawać, szanować i zrozumieć owego konkretnego innego, przezwyciężyć istniejące stereotypy. Doświadczenie innego, o czym była już mowa wcześniej, pozwala także odnaleźć moją własną tożsamość. Uznanie godności i doniosłości innej, zwłaszcza odległej mi kulturowo czy światopoglądowo osoby, stanowi podstawę, rodzaj języka pozwalającego na wspólną, pokojową koegzystencję, a wreszcie na stworzenie pluralistycznego społeczeństwa. Istotne zadanie odgrywa tutaj etyka autentyczności, która umożliwia połączenie mojego własnego sposobu bycia, a więc indywidualnej tożsamości z perspektywą wspólnotową oraz prawa każdego człowieka do wolności jako komplementarnego aspektu nowoczesnej „walki o uznanie”¹⁰⁰. Jest to możliwe, ponieważ różnorodność kręgów uczestnictwa społecznego nie musi powodować sprzeczności tożsamościowych, ponieważ bardzo często są to różne wymiary czy obszary tożsamości, np. zawodowa czy religijna. Z tego powodu należy podkreślić wieloaspektowość tożsamości, która jest czymś innym niż wielość jej ukierunkowania na gruncie tego samego aspektu, np. etnicznego. Są to jednak inne wymiary analizy, ale i samej egzystencji doświadczania tożsamości, których nie można niekiedy porównywać i łączyć ze sobą.

Stąd też pytanie o różnice pomiędzy wieloma partykularnymi identyfikacjami a tożsamością, która zmierza jednak do radzenia sobie z sytuacjami schizoidalnymi, czyli dezintegrującymi, a potrzebą integrującą pomimo występujących sprzeczności. Ciągłość i koherentność podmiotu to coś więcej niż jego funkcjonalne uwikłania. Z tego powodu rozróżnienia te wielokrotnie czyniła Antonina Kłoskowska, widząc wielorakie problemy mentalne współczesnego człowieka graniczące z problemem zdrowia psychicznego, „neurotycznej osobowości” i kondycji etycznej społeczeństw wielokulturowych¹⁰¹. W tym miejscu warto zauważyć, że referencyjne odniesienie oraz dyskursywne środki narracji stanowią jeden z warunków przyjęcia przez człowieka odmiennych sposobów rozumienia i wartościowania własnego działania, dokonywanych wyborów i odczuwania otaczającego mnie świata. Opowieść o moim życiu umożliwia mi refleksję, jest źródłem samorozumienia i odczytywania sensu świata oraz mojej w nim egzystencji. Bez tego nie jestem w stanie w sposób prawdziwy i krytyczny zinterpretować uniwersum znaków należących do otoczenia społecznego (horyzontów moralnych) i dokonywać wolnych wyborów spośród wielości różnych stylów życia, w szczególności w ramach pluralizmu wartości, światopoglądowego czy religijnego oraz stanu wielokulturowości. Nie mogę wydobyć swojego wewnętrznego

¹⁰⁰ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności...*, s. 44–45: „Tylko pod warunkiem, że żyję w świecie, w którym historia albo wymogi natury, albo potrzeby moich bliźnich, albo obowiązki obywatelskie, albo głos Boży, albo jakiś inny fakt tego rodzaju ma zasadnicze znaczenie, będę w stanie samookreślić się w sposób nietrywialny. Autentyczność nie jest wrogiem wymogów, które rodzą się poza podmiotem; na odwrót: zakłada istnienie takich wymogów”.

¹⁰¹ A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1981.

„ja”, które objawiło mi się w katartycznym fragmencie mojej narracji, a znalazło swój finał w zmianie płci czy orientacji seksualnej.

Dzięki narracji rodzi się wówczas poczucie własnego istnienia, polegające na wydobyciu przez jednostkę swojego prawdziwego „ja” spośród warstw nabytej wrażliwości społecznej¹⁰². Jak celnie podkreśla Fukuyama, owo poczucie własnego istnienia opisane przez Rousseau w *Marzeniach samotnego wędrowca* przemienia się współcześnie w doświadczenie przeżyte, które leży u podstaw współczesnej polityki tożsamościowej¹⁰³. Prowadzi nas to w końcu do zmiany w postrzeganiu podmiotowości, w ramach której jednostka myśli o sobie jako o istocie z głębią wewnętrzną. Stanowi to część doniosłej zmiany w kulturze nowożytnej ujmowanej w nowej postaci duchowości, pozwalającej na nadanie wewnętrznemu „ja” pierwszeństwa przed społecznymi konwenansami, co daje podwaliny dla współczesnej polityki tożsamościowej¹⁰⁴.

Doświadczenia przeżyte osób dyskryminowanych czy krzywdzonych powinny zostać przełożone na narracyjne doświadczenie danej wspólnoty, która ma za zadanie ochronę osób wykluczonych czy marginalizowanych. Odbywa się to właśnie poprzez wzmacnianie tożsamości narracyjnej takich osób, która ma uwzględniać nie tylko indywidualne pragnienia i przeżycia, ale również wspólny horyzont moralny, podzielane prawa i wartości. Dzięki temu możliwa jest dyskusja na ten temat i dojście do konsensusu w kwestii, jakie zachowania, wybory i dążenia mogą podlegać ochronie prawnej, ponieważ kształtują prawdziwą podmiotowość prawną i upodmiotowiają jednostki w ich obywatelskiej postawie, opierając się na kulturze tolerancji, odpowiedzialności, wzajemnego uznania, zasadzie demokratycznego państwa prawnego oraz równości wszystkich ludzi.

Tymczasem jak pisze Maria Straś-Romanowska:

Człowiek, zamiast w procesie rozwoju psychicznego „stawać się tym, kim jest” w swej najgłębszej istocie [...], zdaje się robić wszystko, żeby nie być sobą, nieustannie przebierając się, ogrywając coraz to nowe role, uwodząc, autoprezentując. Czy można od pozbawionego tożsamości człowieka oczekiwać, aby zachowywał się odpowiedzialnie?¹⁰⁵

Dlatego tak ważne jest stworzenie podstaw i ochrony prawnej dla autentycznej podmiotowości człowieka, który będzie mógł w pełni się realizować, kształtować własną tożsamość, budować odpowiedzialne interakcje, wymagać od siebie i wobec siebie poszanowania, uznania i równości.

¹⁰² Por. J.J. Rousseau, *Marzenia samotnego wędrowca*, Wrocław 1983.

¹⁰³ F. Fukuyama, *Tożsamość...*, s. 52.

¹⁰⁴ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności...*, s. 26.

¹⁰⁵ M. Straś-Romanowska, *Rozważania wokół problemu odpowiedzialności w kontekście kulturowym*, [w:] *Człowiek, idea, dzieło. Prace dedykowane Profesor Stefanii Walasek*, red. B. Jędrychowska, Wrocław 2013, s. 317.

IV. Autentyczna podmiotowość prawna człowieka w ujęciu narracyjnym

*Może nie żyłem – tylko trwałem – wrzucony bez mojej woli
W coś – nad czym trudno panować i nie sposób pojąć
Jak cień na ścianie
Więc nie było to życie
Życie całą gębą*

Zbigniew Herbert, *Życiorys*

1. Człowiek narracyjny a refleksyjne prawo

Na relację między tożsamością jednostki a nowoczesnymi instytucjami wskazuje Anthony Giddens, pisząc, że refleksyjność nowoczesności obejmuje sam rdzeń jaźni. *Ja* staje się więc refleksyjnym projektem, na który niewątpliwie wpływ mają zmiany instytucjonalne. Pisze on, że

nowoczesność radykalnie przekształca charakter życia codziennego i zmienia najbardziej osobiste doświadczenia człowieka. Nowoczesność należy rozważać na poziomie instytucjonalnym, ale transmutacje zachodzące na tym poziomie znajdują bezpośrednie przełożenie na życie jednostek i, co za tym idzie, ich tożsamość¹.

Nowoczesna refleksyjność instytucjonalna, czyli „uregulowane wykorzystywanie wiedzy o warunkach życia społecznego jako konstytutywny element jego organizacji przekształcania”, oddziałuje na tożsamość, zapośredniczając jej konstruowanie o wymiar instytucjonalny². Prowadzi to do tego, że przemiana osobista przeplata się ze społeczną, w czym istotną rolę odgrywa prawo. Brytyjski socjolog zauważa dalej, że podmiotowość jednostki warunkuje jej tożsamość.

¹ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. Ja i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2010, s. 12.

² *Ibidem*, s. 37 i n. Jak zauważa Przemysław Kaczmarek, celem refleksyjności instytucjonalnej jest „zdolność do przekształcania systemu poprzez ekspozycje czynnika podmiotowego. I dlatego w świetle refleksyjności instytucjonalnej tożsamość jednostki (w teorii strukturalizmu) staje się zadaniem, które kształtuje się w relacji między tym, co intersubiektywne, a tym, co jednostkowe”. P. Kaczmarek, *Działanie w instytucji w teoriach społecznych późnej nowoczesności Anthony’ego Giddensa i Margaret S. Archer*, [w:] *Refleksyjność w prawie. Konteksty i zastosowania*, red. K.J. Kaleta, P. Skuczyński, Warszawa 2015, s. 246–247.

Innymi słowy, jednostka posiada tożsamość właśnie dzięki osobowemu stosunkowi do samej siebie i innych, a także przez zdolność kierowania swoim życiem. Wskazuje on, że zmiany tożsamościowe wymagają doświadczania, kształtowania, a czasami rekonstruowania w ramach refleksyjnego procesu, w którym przemiana osobista przeplata się ze społeczną³. W moim przekonaniu jest to ściśle powiązane ze sferą prawną oraz odkrywaniem autentycznej podmiotowości poprzez i w ramach nowoczesnego prawa. Wiąże się to z upodmiotowieniem jednostki przez przyznanie jej określonych praw, obowiązków i odpowiedzialności za swoje działania. Oznacza to, że prawem nierozzerwalnie połączonym z byciem człowiekiem jest tożsamość osobista, albowiem każda istota ludzka z momentem nabycia podmiotowości prawnej staje się właśnie osobą.

W tym znaczeniu o tym, kim jestem, nie decyduje już w ostateczny sposób przynależność do określonej grupy, ale wybór, jakiego dokonuję jako podmiot, obywatel, człowiek⁴. Z kolei kompetencja narracyjna dostarcza nam środków, które umożliwiają tworzenie rzeczywistości podmiotowej, organizowanie życia emocjonalnego, porządkowanie doświadczeń, a w końcu ich utrwalanie w pamięci. Ludzie organizują swoje życie w sposób narracyjny, a więc myślą o sobie jako o trwałych podmiotach, które miały doświadczenia w przeszłości i będą je miały w przyszłości⁵. Tylko taki podmiot może być rozpatrywany w kontekście czterech głównych filarów egzystencji (nazywanych przez Schechtman czterema cechami): przetrwania, odpowiedzialności moralnej, troski o samego siebie i kompensacji⁶. Mamy tutaj do czynienia z tzw. udramatyzowanymi narracjami, w ramach których historia ma swój społeczny kontekst, dzięki któremu poszczególne wydarzenia i czyny są zrozumiałe dla słuchaczy bądź obserwatorów. Są to opowieści, które posiadają wstęp, rozwinięcie i zakończenie, a więc „zawierają odwrócenia i rozpoznania, zmierzają do punktów kulminacyjnych i od nich się oddalają”⁷. Co ważne, zwłaszcza w kontekście relacji prawnych, owe udramatyzowane narracje opierają się zawsze na pewnych powtarzalnych, znanych nam wzorach (schematach), których podobnie jak języka uczymy się od dziecka. Taki charakter będą miały zatem normy generalne, w których zakodowane są określone prawa, wolności, dobra, obowiązki, ciężary, interesy, wartości, cele stanowiące fundament naszej sytuacji prawnej jako człowieka i obywatela, ale również wspólnoty czy społeczeństwa, do której owa jednostka przynależy.

³ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 53, 106 i n. W tym znaczeniu bliskie jest mi ujęcie prawa jako instytucji społecznej zaproponowane przez Macieją Pichlak. Prawo stanowi tutaj zespół praktyk odpowiedzialnych za profesjonalną obsługę tekstów i norm. Por. M. Pichlak, *Refleksyjność prawa. Od teorii społecznej do strategii regulacji i z powrotem*, Łódź 2019, s. 44 i n.

⁴ Podobnie zob. J. Kociuba, *Narracyjna koncepcja tożsamości*, [w:] *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresja*, red. I. Borowik, K. Leszczyńska, Kraków 2007, s. 53 i n.

⁵ M. Schechtman, *The Constitution of Selves*, Ithaca–London 2007, s. 94.

⁶ *Ibidem*, s. 100.

⁷ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa 1996, s. 377.

W konsekwencji sposoby, jakie wybieramy, aby utrzymać lub określić tożsamość, polegają na tworzeniu i opowiadaniu innym oraz samym sobie historii o tym, kim jesteśmy⁸. Ważne dla działalności podmiotu prawnego jest spostrzeżenie, że taka opowieść jest częścią codzienności każdego z nas i żadna sfera naszego życia nie jest wyłączona poza zakres owej historii. Oznacza to również, że możemy zostać uwikłani w historie życia innych osób, a więc dziadków, rodziców, sąsiadów czy przyjaciół bądź też osób zupełnie obcych (np. przywódcy narodu, autorytetu religijnego lub moralnego), którzy często w sposób niezauważony, a niekiedy nawet niezamierzony, wkraczają w nasze codzienne życie⁹.

Zasadniczą kwestią z perspektywy prawnej (w szczególności filozoficzno- i socjologiczno-prawnej) pozostaje udzielenie odpowiedzi na pytanie, jak efektywnie połączyć koncepcje akcentujące znaczenie praktyki i świadomości jednostek z ujęciem podkreślającym abstrakcyjną bezosobowość porządku instytucjonalnego czy zmiany historycznej, którym owa jednostka jest podporządkowana i które warunkują indywidualne działania. Ujmując to inaczej, problematyczne pozostaje określenie relacji pomiędzy tym, co jednostkowe a zbiorowe, czy też autonomiczne a uwarunkowane. Wskazać bowiem należy, że w zależności od tego, co uznamy za istotny podmiot procesów życiowych, ewolucji i historii, a więc czy będzie to jednostka, czy też społeczeństwo (wspólnota, zbiorowość), to otrzymujemy różne wyjaśnienia relacji zachodzących między sferą indywidualną a zbiorową. W naukach społecznych wskazuje się w związku z tym na zainteresowanie opisem trwałych cech i zachowań indywidualnych podmiotów, przez które należy rozumieć różne przejawy życia zbiorowego, ale dodatkowo podkreśla się, że jednostkowe cechy, w szczególności osobowość jednostki, określają uniwersalne reguły i procesy zachodzące w sferze społecznej.

To spostrzeżenie jest niezwykle istotne, jeżeli weźmiemy pod uwagę klasyczne już przekonanie, że prawo jest zasadniczo kwestią porządku społecznego i jako takie określa oraz podtrzymuje wszelkie związki i relacje międzyludzkie¹⁰. Już Eugen Ehrlich zauważał, że prawo jest środkiem gravitacji tkwiącym w samym społeczeństwie. Efektem nowoczesności było zrationalizowanie szerokiej gamy zjawisk, w tym wierzeń religijnych, co oznaczało dogłębne, wielopłaszczyznowe „odczarowanie świata”. W ponowoczesnym świecie takie odczarowanie wydaje się dotyczyć również prawa. Na pierwszy rzut oka dostępność wiedzy na temat prawa (np. w Internecie) sprawia, że rozstrzyganie pewnych sporów czy wątpliwości natury prawnej staje się banalne. Z drugiej jednak strony w tzw. trudnych przypadkach jego stosowanie i rozumienie nie

⁸ J. Kordys, *Kategorie antropologiczne i tożsamość narracyjna. Szkice z pogranicza neurosemiotyki i historii kultury*, Kraków 2006, s. 136.

⁹ M. Wälde, *Narracyjna fenomenologia Wilhelma Schappa*, [w:] *O filozofii praktycznej: rozmowy polsko-niemieckie*, red. B. Markiewicz, Warszawa 1993, s. 106 i n.

¹⁰ E. Ehrlich, *Fundamental Principles of Sociology of Law*, Cambridge 1936, s. 24 i n.

jest już tak oczywiste¹¹. Nadal pozostaje również problematyczne, jak kształtuje się tożsamość jednostki w perspektywie jej normatywnych praktyk, a więc jednostek zaangażowanych i uwikłanych w sieci społeczne, a bliżej wybierających najbardziej korzystne dla siebie rozwiązania prawne.

Skomplikowane jest to w szczególności wtedy, gdy zakładamy współistnienie różnych, nakładających się na siebie przestrzeni prawnych, wnikających między siebie i zmieszanych zarówno w naszych umysłach, jak i działaniach prawnych¹². W tym kontekście życie ludzkie składa się z różnych przecinających się porządków społecznych i prawnych. Można je za Heglem ująć w trzech sferach uznania: miłość, prawo i solidarność. Max Scheler wyróżnia w tym kontekście: „wspólnotę życia” (*Lebensgemeinschaft*), „społeczeństwo” (*Gesellschaft*) i ufundowaną w solidarności „wspólnotę osób” (*Personengemeinschaft*)¹³. Z kolei Helmuth Plessner określa je odpowiednio jako: „pierwotne związki” (*Primärbindungen*), „społeczne stosunki” (*der gesellschaftliche Verkehr*) i „wspólnotę fachową” (*Sachgemeinschaft*)¹⁴. Natomiast Charles Taylor pisze o dwóch poziomach uznania, z czego pierwszy stanowi intymną sferę, gdzie poznajemy własną tożsamość i odnajdujemy siebie w kontaktach z innymi, zaś drugi dotyczy sfery publicznej, gdzie najważniejszą rolę odgrywa polityka równego uznania¹⁵. Mówiąc inaczej, normatywne zasady uznania: partykularna miłość, równy dla wszystkich szacunek oraz wartościowanie indywidualnego działania rozważane są w nawiązaniu do siebie na dwóch bądź trzech relatywnie dystynktywnych płaszczyznach społecznej aktywności: w rodzinie, społeczeństwie obywatelskim i państwie prawa¹⁶. Jeszcze inaczej kwestię tę ujmuje Marcin Byczyński, analizując relację uznania do tożsamości. Zauważa on mianowicie, że odmiennie należy rozumieć „uznanie siebie samego za osobę posiadającą immanentną wartość”, zaś czym innym jest „uznanie osobowego wymiaru drugiej jednostki, a w końcu zupełnie coś innego oznacza „instytucjonalne uznanie, z którym spotykamy się, gdy urzędy bądź osoby pełniące funkcje publiczne uznają takie a takie jednostki za posiadaczy takich a takich praw i obowiązków”¹⁷.

¹¹ W niezwykle przemawiający sposób refleksja ta wynika z lektury książki Zdzisława Brodeckiego, *Świątynia w kosmicznej wiosce. Bezpieczeństwo przyszłych pokoleń w erze sztucznej inteligencji*, Warszawa 2021.

¹² B. Santos, *Law: A Map of Misreading. Toward a Postmodern Conception of Law*, „Journal of Law and Society” 1989, no. 14, s. 297–298.

¹³ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, [w:] *Gesammelte Werke*, Bern 1966, Bd. 2, s. 509 i n.

¹⁴ H. Plessner, *Die Grenzen der Gemeinschaft*, [w:] *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main 1981, Bd. V, s. 7 i n.

¹⁵ Ch. Taylor, *The Politics of Recognition*, [w:] *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, red. A. Gutmann, Princeton–New Jersey 1994, s. 37.

¹⁶ Szerzej na ten temat zob. B. Wojciechowski, *Interkulturowe prawo karne. Filozoficzne podstawy karania w wielokulturowych społeczeństwach demokratycznych*, Toruń 2009, rozdz. IV.

¹⁷ M.J. Byczyński, *Społeczne oraz instytucjonalne wymiary uznania w teorii Axela Honnetha*, Łódź 2021, s. 13.

Jednostka, by odszukać się w rozmaitych kontekstach społecznych i prawnych, potrzebuje silnie ugruntowanej własnej tożsamości. Prawdziwe poruszanie się w publicznych przestrzeniach społecznych uzależnione jest od autentycznego doświadczania wolności, swobody interpretacyjnej, doboru kontekstów, czy w końcu udziału i opowiadania własnych historii życia. Uwzględnienia wymaga zatem codzienne doświadczenie jednostek, autentycznych podmiotów historii, wyposażonych w kulturowe znaczenia nadawane działaniu. Jednostka ludzka uczestnicząca w interakcjach społecznych staje się więc podstawowym obiektem zainteresowania.

„Człowieczeństwo” jest wymagane od człowieka także przez samo prawo, przy czym chodzi tu o prawo, któremu nie powinien się on sprzeniewierzać, bez zdrady samego siebie. Człowiek powinien respektować pozytywne normy, które odpowiadają antropologicznym standardom takim jak: godność ludzka, gwarancja możliwości rozwoju osobistej wolności w danej kulturze, respektowanie powszechnego dobra, wspólnej woli, ochrona potencjału kulturowego, wzajemne uznanie i szacunek. Ważnym elementem naszego człowieczeństwa jest to, że opowiadamy historie. Można zatem stwierdzić, iż człowiek ze swojej natury to nie tylko *homo faber* czy *homo ludens*, ale również *homo narrans*¹⁸. MacIntyre stwierdza nawet, że

człowiek w swoim postępowaniu i w swojej praktyce, jak również w swych fantazjach, jest zwierzęciem opowiadającym historie. Nie jest nim ze swej istoty, lecz staje się nim poprzez swoją historię. Jest narratorem opowieści, które pragną być prawdziwe¹⁹.

Zauważa się nawet, że nic nie wydaje się bardziej naturalne i uniwersalne dla jednostki ludzkiej niż opowiadanie historii²⁰. Opowiadamy, gdyż tylko wtedy możemy ująć upływ czasu i sekwencję zdarzeń w słowach, a dalej zaprowadzić pewien porządek w naszym życiu, którego potrzebujemy dla zrozumienia siebie i otaczającego nas świata. Opowiadanie jest jedną z najważniejszych i najpowszechniejszych form ukształtowania tekstów, i to nie tylko tekstów językowych, lecz również wytworów kultury, w tym prawa. Prawo, podobnie jak kultura, stanowi sieć bądź splot wzajemnie się określających i warunkujących zjawisk, znaczeń, gestów czy artefaktów. W prawie ważne jest zastrzeżenie, stanowiące również centralny problem narratologii, że „każde opowiadanie stanowi strukturę narzuconą przez zdarzenia, grupującą je ze sobą nawzajem i odrzucającą niektóre z nich jako niewystarczająco istotne”²¹.

¹⁸ Por. W.R. Fisher, *Narration as a Human Communication Paradigm: A Case of Public Moral Argument*, „Communication Monographs” 1984, no. 1, s. 6–10; B. Victorri, *Homo narrans: le rôle de la narration dans l'émergence du langage*, „Langages” 2002, vol. 146, s. 112–125.

¹⁹ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 385–386.

²⁰ Por. J.H. Miller, *Narrative*, [w:] *Critical Terms for Literary Study*, red. F. Lentricchia, T. McLaughlin. Chicago 1990, s. 66–79.

²¹ A.C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge 1965, s. 132. Por. również na ten temat P. Skuczyński, *Narracyjność języka prawniczego w procesie tworzenia prawa*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2020, nr 1, s. 73 i n.

Jak zauważa Ronald Dworkin, „żyjemy wśród prawa i dzięki niemu. Czyni ono nas *tymi, kim jesteśmy*”²². Prawo ma się troszczyć o człowieka, przy czym troska ta przejawia się głównie w forsowaniu i ugruntowywaniu idei sprawiedliwości i równości, a więc zastosowaniu idei świata życia w świecie systemowego społeczeństwa, z jakim mamy do czynienia współcześnie. Stąd też ważne jest przekonanie, że człowiek to także *homo iuridicus*. Człowiek według Habermasa nie staje się podmiotem prawa, ale przymiot ten stanowi jego naturalną cechę charakterystyczną. Naturalność ta jest łączona ze zdolnością do bycia uczestnikiem dyskursu. Mówiąc inaczej, człowiek przyjmuje naturalną rolę podmiotu prawa tylko wtedy, gdy chodzi o uzasadnienie (uprawomocnienie) praw. Chodzi mu – co już wcześniej zaznaczyłem – o zinstytucjonalizowanie za pomocą prawa abstrakcyjnie ustanowionej autonomii prywatnej. Stanowi to *ratio essendi* (a nawet *cognescendi*) praw podmiotowych. Wynika stąd, że bez autonomii prywatnej nie ma czegoś takiego jak prawo pozytywne. To rezultat założenia uniwersalności prawa oraz tego, że ludzie, żyjący w danej grupie czy społeczności, zachowują się i reagują w określonych sytuacjach w sposób zgodny z wzorcem (hipotezą normy) dzięki dialektycznemu procesowi interpretacji i rozumienia. Owo refleksyjne prawo rozpatrywane społecznie i antropologicznie ma przecież chronić ludzką osobowość oraz odwzorowywać życie zamknięte w symbolach. W odmiennych kulturach dane kwestie mogą być inaczej regulowane, ale większość z form aktywności społecznej i ludzkiej jest organizowana czy ujmowana w formy prawne. Takie założenie przyświeca również idei praw człowieka, z której wynika, że każdy człowiek jako człowiek powinien mieć określone prawa. Pamiętać bowiem warto, że słowo *homo* wywodzi się z greckiego *homoioi*, które rozumiano jako równi sobie w znaczeniu podobni, a więc dotyczyło osób posługujących się zrozumiąłem dla siebie językiem, posiadających podobne postawy, wartości czy zachowujących się względnie podobnie.

2. Uznanie prawne a tożsamość każdego podmiotu

Ochrona prawna stosunków społecznych i samego człowieka, szczególnie w demokratycznych państwach prawa, jest naturalna i niezbędna, a przejawia się ona m.in. w zakazie traktowania dziecka poczętego (nienarodzonego) jedynie jako rzeczy, ochronie w formie odpowiednich uregulowań codziennych poczynań ludzkich takich jak: wynajem mieszkania, zakupienie rzeczy codziennego użytku, zawarcie i rozwiązanie związku małżeńskiego, karalność kradzieży czy morderstw. Niewątpliwie dzisiejszemu człowiekowi na każdym kroku towarzyszy prawo i jego życie jest z nim nierozzerwalnie związane. Oczywiście niektóre prawa czy raczej ich rozumienie (np. zakaz aborcji, kara śmierci czy prawo do

²² R. Dworkin, *Imperium prawa*, Warszawa 2022, s. XXV.

eutanzji) budzą uzasadnione wątpliwości. Spór o ich rozumienie i zakres może również powstawać w sytuacjach kolizyjnych, przy czym kolizja może dotyczyć określonych zasad, wartości, celów czy interesów prawnych, a ponadto konfliktu z prawami zwierząt czy prawami przyrody nieożywionej, jak rzek, lasów czy gór. Prawa, w szczególności prawa człowieka, cechuje bowiem antropocentryczna perspektywa, która współcześnie budzi określony sprzeciw i wymaga głębszego namysłu. Jest to o tyle ważne, że przecież człowiek jest częścią otaczającej go przyrody i jego prawdziwe istnienie czy artykulacja określonych potrzeb (nie tylko naturalnych) są z nią ściśle powiązane.

Kondycja ludzka w zasadniczej mierze jest zaabsorbowana dwiema sprawami: tożsamością i uznaniem. Podczas gdy pierwsza koncentruje się na odkryciu samego siebie, druga jest rezultatem działania społecznego opartego na zasadach demokratycznych, wymagając tym samym respektowania inności, zróżnicowania kulturowego, światopoglądowego czy religijnego. Tożsamość nie oznacza izolacji, lecz stanowi efekt negocjacji „poprzez częściowo otwarty, częściowo zamknięty dialog z innymi”, „zależy od zdolności do dialogu z innymi”. Natomiast uznanie wywodzi się ze społecznej tożsamości (obok sfery miłości wyróżnionej przez Hegla i Honnetha) dzięki temu, że było oparte na kategoriach społecznych, które każdy brał za naturalne²³.

Tożsamość narracyjna jednostki ludzkiej pozwala rozszerzyć model podmiotowości poprzez włączenie do niego i podkreślenie roli czynników, które w tradycyjnym paradygmacie znajdują się w opozycji do tego, co racjonalne i uniwersalne, w szczególności społeczne i kulturowe uwarunkowania, element czasowy i procesualny, jak również to, co jednostkowe i przynależne wyłącznie danej jednostce²⁴. Warunkiem koniecznym, jak zauważa Taylor, dla zaistnienia wspólnego świata, a w dalszej kolejności koherentnej, podzielanej narracji, jest występowanie wspólnych wartości, celów czy poglądów, które można określić jako w jakimś stopniu zewnętrzne wobec jednostki: godność ludzka, autorytet, prawa człowieka czy prawa podstawowe. Jesteśmy bowiem członkami społeczeństwa i dzięki temu może realizować się indywidualna ekspresja jednostki, której jednym z mediów jest właśnie prawo. Człowiek, aby brać autentyczny i aktywny udział w życiu społecznym, potrzebuje podstawowych wartości, do których należą prawda, wolność czy sprawiedliwość i które gwarantują mu harmonijne życie społeczne oraz języka, w którym będą one wyrażone, w szczególności języka aktów prawnych czy orzeczeń dotyczących określonych problemów prawnych.

²³ Ch. Taylor, *The Politics of Recognition...*, s. 34–35. W pojęciu uznania zawiera się zatem moment aprobaty czy nawet afirmacji społecznej i psychospołecznej. Wynika stąd, że aprobujemy (afirmujemy) nasz udział w tworzeniu świata (moment uniwersalistyczny), jakim chcielibyśmy go widzieć (moment indywidualistyczny). Pierwszorzędne znaczenie ma więc to, co robimy i kim jesteśmy, albo raczej: kim możemy być i co moglibyśmy robić.

²⁴ K. Filutowska, *Tożsamość narracyjna jako empiryczna podmiotowość – MacIntyre, Taylor, Ricoeur*, Warszawa 2018, s. 23.

Autonomia jednostki jest konfrontowana z niezależnością innych podmiotów, stąd też wszystkich dotyczą normy realizujące prawdę i sprawiedliwość, stanowiąc medium kształtowania ich pokojowych i kooperujących relacji. W tym kontekście wolność warunkuje ludzką odpowiedzialność oraz równość wobec prawa²⁵. Człowiek stanowi bowiem czynnik sprawczy, który oddziałuje na przestrzeganie i rozumienie określonych norm prawnych i moralnych.

W moim przekonaniu odczytanie autentycznej podmiotowości prawnej człowieka nie jest możliwe bez zrozumienia relacji łączących podmiot z tożsamością osobową ujmowaną jako to, co czyni nas jedną i tą samą osobą w dowolnym czasie, miejscu i kontekście, ale oczywiście nie taką samą. Tożsamość narracyjna zakłada zmianę – np. 5 lat temu byłam jeszcze mężczyzną, a teraz jestem kimś innym. Aby zrozumieć współczesnego człowieka oraz jego reakcje na nieustannie i szybko zmieniającą się rzeczywistość społeczną, musimy skierować się w stronę tożsamości ludzkiej. Pytając o tożsamość osobową, pytamy bowiem o to, co istotne dla jednostki jako jednostki, a więc o czynnik, który umożliwia jednostce bycie sobą pomimo licznych zmian, jakich doświadcza ona jako jednostka empiryczna funkcjonująca w czasie, czyli ta, która się starzeje, zmienia wygląd, wagę, kolor włosów czy nawet płeć²⁶. Pytamy również o potencjał danej osoby do działania w określonych warunkach, o interakcyjne kompetencje jednostki, które w stosunkach międzyludzkich mogą się aktualizować. To bardzo istotne, gdy myślimy o sferze prawnego uznania podmiotu, ponieważ chodzi tu o indywidualną formę podmiotowości, a bliżej o to, co sprawia, że konkretna jednostka różni się od innych oraz że w sposób chroniony prawnie może wchodzić w określone relacje z innymi podmiotami. Daniel Dennett zauważa nawet, że nasze *ja* stanowi rodzaj werbalnej strategii samozachowawczej, ponieważ naszym środowiskiem jest język, dlatego też tkamy

pajęczce sieci w służące samoobronie ciągi *narracji*. [...] Naszą fundamentalną taktyką samoobrony, autokontroli i samookreślenia nie jest przedzenie sieci albo budowanie tam, ale opowiadanie historii [...] o tym, kim jesteśmy. [...] Te ciągi [...] narracji pochodzą [...] jak gdyby z jednego źródła [...]: oddziałują na publiczność, zachęcając [...] do [...] ustanowienia jednolitego działającego (*a unified agent*), którego słowami są, o którym są, krótko mówiąc, do ustanowienia narracyjnego punktu ciężkości²⁷.

Stąd więc w sferze stosunków prawnych najistotniejsze jest przekonanie, że występuje relatywnie symetryczna współzależność jednostki ze społeczeństwem. Moim zdaniem to jednostka dokonuje analizy swojej sytuacji społecznej

²⁵ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny nowej tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001, s. 182 i n.

²⁶ B. Garrett, *Personal Identity*, [w:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, red. E. Craig, London–New York 1998, s. 306; P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, Warszawa 2003, s. 222 i n.

²⁷ D. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston–New York–Toronto–London 1991, s. 417 i n. Cyt. za K. Filutowska, *Tożsamość narracyjna...*, s. 161.

(w tym sytuacji prawnej) i dla jej zrozumienia stosuje kulturowe, tzn. wspólnotowo wytworzone i stosowane kategorie odnajdywania sensu społecznego okoliczności interakcji (stosunków prawnych), co w kategoriach prawnych może oznaczać określone rozumienie takich pojęć jak: rodzina, małżeństwo, umowa, dziedziczenie, pokrewieństwo, obywatelstwo itp. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że jednostka nie stosuje się bezrefleksyjnie do społecznych i kulturowych wzorców, lecz owe wzory poddaje analizie z punktu widzenia uświadamiających sobie konsekwencji praktycznych oraz ze względu na antycypowane zachowania interlokutorów oraz uczestników sytuacji społecznej²⁸. Co charakterystyczne, nowoczesne liberalne prawa, w szczególności prawa człowieka, prawa obywatelskie czy regulacje z zakresu prawa pracy, prawa zobowiązań czy ochrony praw konsumentów są skierowane właśnie na jednostkę, a nie grupę²⁹.

Najważniejsze tutaj staje się spostrzeżenie, że jednostka, która jest traktowana jako wolna, równa i z szacunkiem (wzajemnie uznawana) posiada zdolności autopercepcji i autorefleksji, pozwalające na zajęcie względem siebie stanowiska uwzględniającego punkt widzenia innych ludzi. W stosunkach międzyludzkich niezwykle doniosła jest zarówno interakcja rozumiana jako transakcje jednostek zorientowanych wzajemnie ku sobie, jak i komunikacja, które zachodzą dzięki wspólnie rozpoznawanym i odczytywanym symbolom w postaci gestów i języka. W konsekwencji ludzkie działanie jest odkrywaniem i realizacją istniejących potencjalnie powiązań czy relacji.

Z prawnego punktu widzenia niezwykle istotna jest zasada równości, uwzględniająca prawa osób dyskryminowanych, marginalizowanych czy po prostu z jakichś powodów znajdujących się w trudniejszym położeniu od innych (chodzi w szczególności o względy ekonomiczne czy związane z niepełnosprawnością)³⁰. Konieczne staje się zatem sformułowanie postulatu obejmującego kognitywno-formalny stosunek uznania wszystkich jednostek w prawie (a raczej w społeczeństwie obywatelskim). Trafnie zauważa tutaj Habermas, że podstawową przestrzenią i sposobem realizacji siebie (własnej tożsamości) jest społeczeństwo obywatelskie, opierające się na społecznej kooperacji jego członków korzystających z przyznanych im praw. Niezbędne więc staje się wytworzenie warunków, w których każda jednostka będzie miała prawo do bezpieczeństwa i szacunku bez względu na przynależność do określonej grupy etnicznej, kulturowej czy religijnej.

²⁸ B. Wojciechowski, *Wybór stylu życia a świadomość praw podstawowych*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2022, nr 2, s. 104–105.

²⁹ Należy jednak zaznaczyć, że ambiwalentny w tym aspekcie charakter mają natomiast prawa następnej generacji, jak prawo do życia w czystym środowisku.

³⁰ Zob. J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, Warszawa 2005, s. 435–441; *idem*, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main 1999, s. 237–276; I.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton 1990, s. 25–39.

Uznanie prawne oznacza, że jesteśmy posiadaczami określonych praw i możemy żądać ich spełnienia, ale tylko pod warunkiem, że mamy świadomość normatywnych zobowiązań, których musimy dotrzymać wobec innego podmiotu³¹. Uznanie ma więc podwójne odniesienie: normę, czyli obowiązujący porządek prawny oraz drugiego człowieka, co zmusza każdego do identyfikowania innego podmiotu jako jednostki wolnej i równej wszystkim innym. Innymi słowy, tak rozumiane uznanie prawne stanowi połączenie uniwersalnej ważności normy i niepowtarzalności każdej osoby.

Z punktu widzenia prawa do tożsamości (zwłaszcza możliwości jej (re)konstruowania) szacunek dla samego siebie wzmaga poczucie, że jesteśmy w pełni wartościowymi, kooperującymi członkami społeczeństwa, zdolnymi do kierowania się przez całe życie zasadami określonej, własnej, wartej starań i realizacji koncepcji dobra. To ważne, by człowiek mógł żyć w sposób zapewniający mu zachowanie przyrodzonej wartości własnej godności, wyznaczonej pewnym minimum wynikłym z faktu bycia człowiekiem. Miarą tej wartości jest szacunek nas dla nas samych, nas wobec innych i innych wobec nas. W tym ujęciu uznanie prawne oznacza „łączną zależność między poszerzeniem sfery uprawnień przyznanych osobie a wzbogaceniem zdolności, które sobie przyznaje podmiot”³². Honneth i Ricoeur zauważają, że poszerzenie normatywnej sfery uprawnień odpowiada powiększeniu zdolności przyznanych podmiotom prawnym, a więc z jednej strony oznacza przedstawienie (wyliczenie) katalogu takich praw podmiotowych (uprawnień), a z drugiej przydział tych praw nowym kategoriom jednostek lub grup³³.

Mówiąc inaczej, uznanie prawne oznacza zapewnienie każdej jednostce wolności oraz prawnie zagwarantowanej partycypacji w publicznym procesie tworzenia woli, co nie jest możliwe bez zapewnienia jej tożsamości wyrażającej się w wyborze własnej drogi życiowej i umożliwieniu jej realizacji (również poprzez określony standard życia, wyrażający się na przykład w prawie do minimum socjalnego czy dostępu do edukacji)³⁴.

³¹ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Kämpfe*, Frankfurt am Main 1994, s. 174.

³² P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, Kraków 2004, s. 196.

³³ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung...*, s. 186; P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania...*, s. 197. W przedstawieniu katalogu i uzasadnieniu takich indywidualnych praw obaj autorzy nawiązują do koncepcji praw zasadniczych Roberta Alexy'ego zaprezentowanej w znanej pracy *Theorie der Grundrechte* (Baden-Baden 1986). I tak Honneth klasyfikuje je w następujący sposób: „Z pierwszą kategorią są pomyślane prawa negatywne, które chronią osobę ze względu na jej wolność, jej życie i jej własność przed nieuprawnionymi uzurpacjami państwa, z drugą prawa pozytywne, które przysługują jej ze względu na uczestnictwo w procesie kształtowania woli publicznej, a w końcu z trzecią kategorią również takie prawa pozytywne, które pozwalają uczestniczyć w sprawiedliwy sposób w dystrybucji dóbr podstawowych” (*ibidem*, s. 186).

³⁴ E. Unterhalter, *Edukacja, zdolności i sprawiedliwość społeczna*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” 2013, nr 1, s. 8 i n.

Posiadanie indywidualnych praw zakłada, że podmiot może stawiać społecznie akceptowane roszczenia, a więc prowadzić legitymowaną aktywność społeczną, będąc przekonanym przed sobą samym, że wszyscy inni członkowie społeczeństwa muszą odnosić się do niego z szacunkiem. Prawa, jak prawo do tożsamości, prawo do prywatności czy prawo do wolności wypowiedzi, pomagają w wytworzeniu szacunku względem siebie samego, umożliwiają ukształtowanie osobistej tożsamości, ponieważ wyposażają one każdą jednostkę w dodatkowy symboliczny środek wyrazu, który pozwala jej zademonstrować na zewnątrz swoje społeczne działania, zmanifestować swoją odrębność, co ma prowadzić do powszechnego uznania owej jednostki jako pełnowartościowej i niepowtarzalnej osoby.

Z kolei uznanie społecznego poważania odnosi się do właściwości, które pozwalają charakteryzować ludzi w ich osobistych odrębnościach, różnicach. Prawo stanowi płaszczyznę, w ramach której ogólne właściwości ludzi mogą być realizowane w różnicujący ich sposób. Jak już podkreślałem, prawo jest przecież symbolicznym i intersubiektywnie artykułowanym medium, które umożliwia kulturowe samorozumienie i samorealizację jednostki. Honneth zauważa, że owo kulturowe samorozumienie podaje kryteria, które stanowią warunki społecznego poważania poszczególnych osób, ponieważ dzięki temu mogą być intersubiektywnie oceniane ich zdolności i działania w kontekście wymiany kulturowo definiowanych, wspólnych wartości, które odgrywają istotną rolę w życiu społeczności i realizacji zakładanych przez nią celów³⁵.

W nowoczesnym, zróżnicowanym społeczeństwie doświadczenie społecznego poważania ma zagwarantować każdemu człowiekowi, że jego zachowania i osobiste zdolności mieszczące się w określonych, kulturowych i normatywnych wzorcach powinny zostać uznane przez innych ludzi za wartościowe i zasługujące na ochronę prawną. W tym kontekście solidarność w warunkach współczesnego, pluralistycznego społeczeństwa, zakładającego symetryczne wartościowanie między zindywidualizowanymi i autonomicznymi podmiotami, oznacza traktowanie siebie wzajemnie w świetle wartości, które pozwalają wydobyć oraz zaakceptować zdolności czy właściwości każdego podmiotu, odmiennego i innego od nas samych jako nie tylko wartościowy, ale ważny dla tworzenia wspólnej praktyki społecznej i politycznej³⁶.

W zaprezentowanym ujęciu tożsamość narracyjna podmiotu traktowana jest jako intersubiektywny proces uzasadniania roszczenia wzajemnego uznania i szacunku podmiotów interakcji społecznych. Innymi słowy, wymagane jest uznanie przez innych naszej wartości i godności³⁷. Brak uznania będzie odczuwany zaś jako upokorzenie wywołane odmową przyznania nam pełni określonych praw

³⁵ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung...*, s. 197 i n. Wydobyć i waga tych wartości oraz celów stają się szczególnie ważne w przypadku ich wielości, zróżnicowania i relatywnej doniosłości.

³⁶ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung...*, s. 209 i n.

³⁷ F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Kraków 2004, s. 68.

czy możliwości swobodnego kreowania własnej tożsamości narracyjnej. I w końcu, naruszenie stosunku wzajemnego uznania prowadzi do naruszenia godności danej jednostki, której życie może stać się mniej satysfakcjonujące, a wręcz może mieć ona poczucie dyskryminacji czy utraty poważania. Roszczenie wzajemnego uznania uzyskuje swój instytucjonalny wymiar w fundamentalnych prawach umożliwiających wolne samookreślenie, a więc w prawach przyznających człowiekowi równość, wolność, możność samostanowienia, czyli w prawach człowieka. W tym kontekście znamienne jest stwierdzenie Joela Feinberga, że „godnością ludzką nazywa się uznaną zdolność domagania się prawa”³⁸. Pamiętać przy tym należy, że taki szacunek, tolerancja i uznanie nie mają charakteru nieograniczonego³⁹. W *Deklaracji o zasadach tolerancji* UNESCO państwa członkowskie podkreślają nie tylko konieczność walki z nietolerancją i rasizmem, lecz nadto znaczenie różnorodności kulturowej⁴⁰. Samospełnianie się ludzi może realizować się w rozmaitych stylach życia. W moim przekonaniu właściwe wydaje się rozumienie tolerancji wywodzące się od Isaiaha Berlina, który, akceptując różnorodność stylów życia, traktuje ją jako rozwiązanie problemu pokojowej koegzystencji. Tolerancja stanowi dla niego ogniwo łączące pluralizm z liberalizmem, stanowi ona bowiem przejaw „praktykowania” empatycznego rozumienia innych.

3. Tożsamość narracyjna jako kategoria identyfikująca podmiotowość prawną człowieka

Postrzeżenie podmiotu jako takiego, który nie jest określony jako substancja, lecz w sposób, w jaki przejawia się w kolejnych wydarzeniach, z których składa się życie jednostki i tworzy jej własną historię życia, a więc autobiograficzną

³⁸ J. Feinberg, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton–New York 1980, s. 151.

³⁹ Por. B. Wojciechowski, *Interkulturowe prawo karne...*, s. 104, 260. Amy Gutmann celnie podkreśla, że „wzajemny szacunek wymaga szerokiej gotowości i zdolności do wyrażania naszych niezgodności, obrony ich przed innymi ludźmi, z którymi się nie zgadzamy, rozpoznawania różnicy pomiędzy niezgodnościami godnymi szacunku i niegodnymi szacunku oraz gotowości do zmiany naszych umysłów w obliczu dobrze uzasadnionej krytyki”. A. Gutmann, *Introduction*, [w:] *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition...*, s. 24. Cyt. za A. Szahaj, *E pluri-bus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Kraków 2004, s. 79.

⁴⁰ Niejako na marginesie należy przypomnieć w tym miejscu, że *Deklaracja o zasadach tolerancji* UNESCO stanowi w art. 1: „Tolerancja oznacza respekt, akceptację i uznanie dla kultur naszego świata, dla sposobów i form, w jakich manifestuje się nasze człowieczeństwo w całym ich bogactwie i różnorodności. Należy ją wspierać poprzez wiedzę, otwartość, komunikację międzyludzką oraz wolność myślenia, sumienia i wyznania. Tolerancja jest harmonią ponad różnicami. Nie jest ona tylko obowiązkiem moralnym, lecz także koniecznością polityczną i prawną. Cnota tolerancji jest szansą dla pokoju, przyczynia się bowiem do przezwyciężenia kultu wojny na rzecz kultury pokoju”, <http://www.unesco.org/cpp/uk/declarations/tolerance.pdf/> (dostęp: 17.02.2022).

narrację, wpływa na szczególną rekonstrukcję jego podmiotowości prawnej. Człowiek ze swej natury jest istotą społeczną, a prawo ma pomóc w określeniu jego roli i zasad funkcjonowania w życiu społecznym. Wytworzone przez niego reguły prawne powinny wskazywać na jego odpowiedzialność za świat i równocześnie na jego zależność od otaczającego go świata. Za Arthurem Kaufmannem możemy mówić o roli człowieka w świecie jako o „procesowym fenomenie w dyskursach o sprawiedliwości naszego świata prawnego” czy „egzystującym fenomenie w instytucjach sprawiedliwości naszego świata”⁴¹. Człowiek uświadamia sobie bowiem, kim jest, poprzez świadomość tego, co napotyka w świecie zewnętrznym, czyli także dzięki świadomości własnej egzystencji w określonej kulturze prawnej.

Opowieść o własnym życiu zapewnia podmiotowi choć w minimalnym stopniu poczucie sprawstwa, własnej wartości, kontynuacji i bycia tym-samym w różnych sytuacjach i w dowolnym czasie. Mówiąc inaczej, własna historia życia staje się źródłem samozrozumienia, umożliwiając planowanie życia⁴². W stosunkach prawnych ów opis biograficzny czy autobiograficzny przedstawia historię życia w formie nadających jej sens i znaczenie powiązanych zdarzeń czy czynności (ogólniej faktów prawnych). W tym znaczeniu autobiograficzna narracja w dużym stopniu motywowana jest chęcią nadania im określonej wagi, dokonania ich racjonalizacji, ukazania wewnętrznej logiki, spajając opowieść w jedną całość. Dla poprawnego zrozumienia i oceny działań podmiotu prawa niezbędne jest uwewnętrznienie w formie nawyku obiektywnie istniejących relacji prawnych (norm prawnych), zależności i warunków, w których do owego działania doszło i które wpływają na taką a nie inną kwalifikację prawną. W konsekwencji prawidłowe odczytanie zachowania podmiotu prawnego opisanego w owej opowieści wymaga rozpoznania całościowej sieci powiązań, w której przebiega życiowa krzywa, a więc zarówno czynników mających charakter zindywidualizowania, jak również obiektywnych relacji zachodzących pomiędzy poszczególnymi etapami ujawnionymi na życiowej drodze, w tym określonego historycznie, kulturowo, społecznie czy ekonomicznie kontekstu.

Ważne jest jeszcze jedno zastrzeżenie, a mianowicie że narracyjna tożsamość człowieka konstruująca autentyczną podmiotowość prawną jest równocześnie podtrzymywana i przekształcana wskutek nieustannie dokonywanych, indywidualnych wyborów. Tożsamość narracyjna pozwala rozpatrywać zagadnienie podmiotowości prawnej z uwzględnieniem czterech podstawowych kategorii: 1) ciągłości, to jest poczucia, że doświadczenie jednostki ma czasoprzestrzenne znaczenie, 2) integralności, a więc poczucia nienaruszalności, całości samego siebie, 3) identyfikacji, czyli poczucia bycia jak inni oraz 4) zróżnicowania

⁴¹ A. Kaufmann, *Vorüberlegungen zu einer juristischen Logik und Ontologie der Relationen, Grundlegung einer personalen Rechtstheorie*, „Rechtstheorie” 1986, no. 17, s. 257.

⁴² Por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, *passim*.

rozumianego jako możliwość odróżnienia siebie od innych⁴³. Warto jednak za Giddensem podkreślić, że tożsamość jednostki nie może odnosić się wyłącznie do trwania w czasie, albowiem tożsamość jaźni zakłada świadomość refleksyjną. Uważa on zatem, że tożsamość jednostki nie jest czymś danym raz na zawsze jako wynik ciągłości jej działania, lecz jest czymś, co musi być rutynowo wytwarzane i podtrzymywane przez refleksyjnie działający podmiot⁴⁴. Ukazuje się tutaj zmienny, wielopłaszczyznowy, pluralistyczny wymiar opowieści narracyjnej obejmującej różnorodne historie i różnorodne interpretacje malującego obraz polifonii narracyjnej⁴⁵.

To doniosłe, gdy rozpatrujemy poczucie tożsamości z perspektywy zmieniających się okoliczności, dychotomii szans i zagrożeń, uprawnień i obowiązków przypisanych podmiotowi w zależności od określonej sytuacji, w której się znalazł, znajduje lub może znaleźć na zróżnicowanych płaszczyznach funkcjonowania: w rodzinie, we wspólnocie, w państwie czy w świecie. W relacjach prawnych podkreślana przez Giddensa umiejętność refleksyjnego odniesienia się do samego siebie pozwala nadać sens działaniu owego refleksyjnego podmiotu, wyjaśnić motywy określonych zachowań czy wreszcie dokonać analizy poprawności podjętych decyzji (poprzez wskazanie korzyści i strat). Opowieści przekazywane są więc przez „meta-kody”, które mają charakter uniwersalny. Takie meta-kody pozwalają określonym przekazom przenikać do struktury kulturowej w sposób zrozumiały i empiryczny. Umożliwiają podmiotowi odniesienie określonych zdarzeń i zachowań do siebie oraz innych uczestników interakcji i ich interpretowanie w kategoriach sytuacji znanych lub nieznanymi⁴⁶. Dzięki temu można wyjaśnić czy usprawiedliwić, dlaczego określony podmiot zawarł daną umowę, dokonał czynności prawnej, zaniechał jakiegoś działania. Każdy człowiek, który odebrał podstawowe wykształcenie, jest zdolny dokonywać wyborów i podejmować decyzje, które są zgodne z prawem i dodatkowo jako obywatel potrafi negocjować z samym sobą w sytuacji konfliktu w zakresie możliwych wyborów w pierwszej kolejności bez odwoływania się do rygorów prawnych. Co więcej, co do zasady człowiek jest zdolny do społecznego kompromisu oraz samoograniczenia, w ramach którego realizowane wartości nie kolidują z żadnymi innymi⁴⁷.

Owa refleksyjność wytwarza również istotne przekonanie, że możemy samodzielnie opracowywać i ulepszać drogi własnego życia, a w konsekwencji kontrolować w pewnym stopniu otaczającą nas rzeczywistość. Autonomiczność

⁴³ Por. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, s. 100; B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997, s. 227.

⁴⁴ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 79.

⁴⁵ J. Trzebiński, *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości*, [w:] *Narracja jako sposób rozumienia świata*, red. J. Trzebiński, Gdańsk 2002, s. 13 i n.

⁴⁶ G. Kubiński, *Narodziny podmiotu wirtualnego. Narracja. Dyskurs. Deixis*, Kraków 2008, s. 24.

⁴⁷ E. Nowak, K.M. Cern, *Ethos w życiu publicznym*, Warszawa 2008, s. 171.

i dyspozycyjność naszych decyzji prawnych utrwała to przekonanie. Przejawia się to w sytuacji prawnej podmiotu, któremu prawo przyznaje kompetencje do samodzielnego kształtowania stosunków prawnych. Jak wskazuje Jacek Kaczor, tak rozumiana autonomia stanowi wyraz „prawa każdej jednostki do swobodnego wyboru wartościowych w jej oczach sposobów życia, metod ich realizacji i kształtowania stosunków z innymi jednostkami”⁴⁸. Autonomia woli oznacza więc możliwość nawiązywania i kształtowania przez podmioty prawa wiążących ich stosunków prawnych. Podmiot działający w sferze stosunków prawnych, czyli zewnętrznej w stosunku do jego wewnętrznej decyzji myślowej, musi mieć na uwadze nie tylko swoje intencje, rozumiane jako decyzje wewnętrzne, ale również ograniczające go normy prawne. W ramach swojej autonomiczności strony mają swobodę nie tylko w zakresie dokonania bądź niedokonania danej czynności prawnej, doboru strony, ale również w zakresie kształtowania treści czynności prawnej. Moim zdaniem to w gestii podmiotu posiadającego wolną wolę, autonomicznego i świadomego pozostaje zatem podejmowanie decyzji postępowania w ten lub inny sposób, zgodnie z jego intencją. Uwzględnienie uwarunkowań intencjonalnych pozwala podejmującemu działanie dokonać wyboru decyzji i zamierzonych działań spośród istniejących alternatywnie możliwości. Zdolność do w pełni swobodnego i intencjonalnego działania jest możliwa, jeśli jest się istotą świadomą i samoświadomą⁴⁹. Chodzi przede wszystkim o zdolność do uczynienia świadomych przeżyć przedmiotem własnych obserwacji wyższego rzędu oraz o zdolność do pojęciowego odróżnienia siebie i własnego ciała od wszystkich innych przedmiotów. Ponadto świadomość osoby, której chcemy przypisać działanie, musi zachowywać tożsamość w czasie. Refleksyjność wpływa jeszcze w inny sposób na wytwarzanie autonomii jednostki, ponieważ tworzy przestrzeń do ukształtowania istoty kreatywnej, zdolnej do myślenia abstrakcyjnego, wyposażonej w potencjalność decydowania o przyszłej projekcji własnego „ja”, która, będąc wyposażoną w temporalną ciągłość, odnosi projekcję siebie do tego, co było, jest i będzie. Za Taylorem możemy stwierdzić, że jednostka została przynajmniej częściowo uwolniona od swojego społecznego przeznaczenia i może stać się tym, kim chce lub kim potrafi zostać⁵⁰.

Dodatkowo należy podkreślić, że ciągłe objaśnianie siebie innym stanowi przedmiot dyskursu toczącego się w demokratycznym państwie prawnym, w ramach którego różnorodne komponenty tożsamości są werbalizowane i poddawane negocjacji z innymi uczestnikami interakcji społecznych⁵¹. Możemy przecież mówić o tożsamości z różnymi przydawkami: osobowa, kulturowa, etniczna,

⁴⁸ J. Kaczor, *Podmiotowość prywatnoprawna. Wolność – racjonalność – odpowiedzialność*, Wrocław 2019, s. 65 i n.

⁴⁹ S. Judycki, *Zachowanie i działanie*, „Diametros” 2006, nr 7, s. 86–90.

⁵⁰ Ch. Taylor, *Źródła współczesnej tożsamości*, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 1995, s. 12.

⁵¹ Szczególnym argumentem jest na przykład argument obrony przez kulturę.

narodowa, społeczna, płciowa, polityczna, obywatelska czy zawodowa. Jednostki są wolne w wyrażaniu, czego sobie życzą, gdy życzą sobie tego, co deklarują oni jako sens tożsamości, a nie ostatecznej, całej, inkluzywnej tożsamości. Samy S. Swayd opisuje to poprzez analogię do podróży i jej celu. Wskazuje, że

odczucia dotyczące podróży mogą być postrzegane przez pryzmat zabytków lub krajobrazów mijanych podczas drogi, od których przebieg podróży zależy w takim samym, o ile nie większym stopniu, aniżeli rzeczywiste przybycie na miejsce⁵².

Jest to szczególnie istotne, gdy uświadomimy sobie, że mamy do czynienia z wielością tożsamości, które mogą odmiennie wpływać na poprawność budowania relacji z innymi. Jednostkowa tożsamość nie ma przecież charakteru uniwersalnego, lecz zarówno ona sama, jak i jej części składowe są zróżnicowane kulturowo, społecznie czy światopoglądowo. Jest to szczególnie widoczne w ramach wielokulturowego czy pluralistycznego społeczeństwa, a więc niezwykle ważne staje się zbudowanie podstaw do realizacji równości formalnej. Habermas podkreśla, że równość faktyczną mierzy się obserwowalnymi społecznymi następstwami prawnych unormowań względem ich adresatów. Natomiast prawna równość odnosi się do ich kompetencji, aby w ramach ustawowego umocowania rozstrzygać w sposób wolny o własnych preferencjach⁵³. W tym kontekście należy zauważyć, że bez założenia równości nie byłyby możliwe wspólne współistnienie różnych jednostek i ich wzajemna kooperacja społeczna, które to jednostki różnią się przecież między sobą poszczególnymi, refleksyjnymi biografiami.

W moim przekonaniu pluralizm wartości czy światopoglądów, wielość stylów życia zakłada uznanie odrębnej dla każdego podmiotu tożsamości narracyjnej. Z drugiej strony, najczęściej w stosunkach prawnych w szczególności dotyczących bieżących spraw życia codziennego, zakłada się, że działanie podmiotu prawnego stanowi rezultat sposobu, w jaki jednostka definiuje siebie, rozpoznaje i określa innych, postępuje, stawiając się w położeniu innych (wymieniając perspektywę) i dostosowując swoje postępowanie do zachowań innych ludzi. Działanie w takich warunkach wymaga zatem świadomości i kontroli ze strony jednostki, ale również odniesienia się i dostosowania do „ja” innego podmiotu, uczestnika interakcji (stosunku prawnego). Takie działanie uwzględnia sposób indywidualnego ujęcia przedmiotu, sytuacji i działań innych jednostek.

Zakładamy dodatkowo, że w większości stosunków prawnych, o ile nie we wszystkich przypadkach, podmiot zachowuje się (w zakresie działań, zaniechań czy czynności prawnych) pod wpływem tego, jak zachowały się inne podmioty prawne. Oczywiście najczęściej będą to zachowania, które podlegają uogólnieniu, mając typowy charakter (np. zawieranie umów czy dostosowanie się do

⁵² S.S. Swayd, *Identity, „Idontology” and World Religions*, „Open Journal of Philosophy” 2014, vol. 4, no. 1, s. 35.

⁵³ J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie...*, s. 436.

zasad ruchu drogowego). Owo uogólnienie sytuacji pozwala nam zrozumieć zachodzącą interakcję społeczną i refleksyjnie kreować swoją rolę społeczną, aktywnie interpretując tworzące ją ewoluujące czynniki kulturowe, społeczne, prawne i ekonomiczne.

Uwidacznia się tutaj performatywny aspekt tożsamości, uwzględniający jej osadzenie w praktyce społecznej⁵⁴. I tak u Ervinga Goffmana rozważania dotyczące tożsamości są skoncentrowane na perspektywie dramaturgicznej, w ramach której interakcja pełni funkcję ekspresyjno-komunikacyjną, ponieważ dochodzi tu do komunikowania tożsamości przez wytwarzanie i kontrolę wrażeń⁵⁵. W szczególności podmiot prawny przyjmuje pewien rodzaj prezentacji siebie jako osoby określonego typu, tożsamej z kimś czy czymś, będąc np. rodzicem, pracodawcą, ubezpieczonym czy studentem. Goffman pisze:

Stosunek jednostki do innych zależy na ogół od obrazu przeszłości i przyszłości, jaki w danej chwili przekazują. Wrażenia, jakie przekazują nam inni, są przez nas na ogół traktowane jako zgłaszane *implicite* roszczenia i obietnice, roszczenia zaś i obietnice mają zwykle charakter moralny [i prawny]⁵⁶.

Nakłada to na jednostkę określone obowiązki i wzorce odnoszące się zarówno do interakcji społecznej, jak również do wykonywania określonych zadań. Goffman wskazuje dalej, że tożsamość jednostki jest wynikiem scenicznych prezentacji służących wywołaniu określonego wrażenia u partnerów interakcyjnych, prezentując zindywidualizowany obraz siebie (konkretną tożsamość), aczkolwiek szukając akceptacji u innych. Jest to szczególnie widoczne w przypadku osób walczących o uznanie, należących do grup mniejszościowych, o czym szczegółowo była mowa w rozdziale III. Ukazuje to również związek tożsamości z rolą społeczną, którą dany podmiot odgrywa w kontekście interakcyjnym.

Chodzi bowiem o identyfikację własnej osoby przez pryzmat wizerunku publicznego. Wyraźnie widoczne to jest w sprawach dotyczących transkrypcji aktu stanu cywilnego, gdzie celem dodatkowym jest uznanie par jedнопłciowych za „pełnoprawnych” rodziców. W tym kontekście indywidualna i autentyczna tożsamość człowieka jako podmiotu prawa powstaje jako rezultat zderzenia własnego i publicznego wizerunku. Jest to możliwe tylko wtedy, gdy jednostka posiada umiejętność interakcyjną, a więc zdolność wysyłania sygnałów denotujących indywidualną, empiryczną tożsamość i wpływu na sposób ich odczytania⁵⁷.

W stosunkach prawnych nie jest to możliwe bez posiadania świadomości i wiedzy prawnej, zinternalizowanej komunikacji w sferze prawa, umiejętności

⁵⁴ E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa 2000, s. 380 i n.

⁵⁵ T. Leszniewski, *Tożsamość jednostki w zmieniającym się społeczeństwie*, Toruń 2008, s. 95.

⁵⁶ E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego...*, s. 381.

⁵⁷ R. Jenkins, *Social Identity*, London 2004, s. 16–17, 50.

pogodzenia indywidualnej identyfikacji ze zbiorowo definiowanymi rolami (bez tego nie będzie możliwe prawdziwe subsumowanie zachowań jednostek pod normatywny opis stanu faktycznego, w tym odczytywanie i legitymizowanie ich tożsamości). Goffman podkreśla, że efekt komunikacyjny jednostki uzależniony jest od dwóch rodzajów działań: wrażenia, które ona przekazuje i które wywołuje⁵⁸. W konsekwencji rezultat działań określonego podmiotu będzie stanowić wynik wyważania między przekazywanymi informacjami, zdolnościami komunikacyjnymi uczestników interakcji, ich rolą społeczną, wartościami reprezentowanymi przez wspólnotę, do której należą czy wreszcie motywów, którymi się kierowali oraz warunkami, w jakich interakcja miała miejsce⁵⁹. Tożsamość podmiotu prawnego stanowi więc pewien dyskursywny proces, posiadający dynamiczną i podlegającą negocjacom strukturę, ponieważ poddawana jest ciągłej i postępującej aktualizacji stanowiącej następstwo nowych doświadczeń i wyborów życiowych.

W sferze uznania prawnego istotne są zarówno refleksyjny charakter tożsamości, stanowiący namysł nad własną biografią działającego podmiotu, jak również opracowanie wydarzeń konstruujących jednostkowe biografie dokonane poprzez odniesienie do określonej kultury prawnej, a więc nadanie im znaczenia odzwierciedlającego uniwersalne konteksty społeczne, kulturowe i ekonomiczne (np. poprzez osadzenie ich w określonym rozumieniu danych praw, w szczególności praw człowieka)⁶⁰. W tym ujęciu znaczenia określonych zachowań prawnych jednostek wyposażonych w autentyczną podmiotowość prawną są rezultatem konsensusu osiągniętego w ramach dyskursu prawniczego. Dyskurs polega na tworzeniu wiążących rozwiązań dla wszystkich dających się pomyśleć problemów, które pojawiają się w świecie życia. Dyskurs nie jest przy tym samowystarczalną grą, lecz możliwością rozwiązywania konfliktów bez użycia przemocy. Transcendentalna pragmatyka opiera się na „transcendentalnej jedności interpretacji”, która osadzona jest we wspólnocie komunikacyjnej⁶¹. To ważne zastrzeżenie, gdy przyjmiemy założenie, że każda tożsamość jest mniej lub bardziej społeczna. Prawo należy właśnie do kolektywnie i powszechnie ujmowanej tożsamości, która nie konkuruje z indywidualnym i unikalnym charakterem narracyjnej tożsamości jednostki. Gdy konstruujemy opowieść o własnym życiu, musimy uwzględnić uniwersalność prawa, umożliwiającego przecież owej jednostce życie przejawiające się w niezliczonej ilości sytuacji społecznych.

⁵⁸ E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego...*, s. 43.

⁵⁹ K. Strzyczkowski, *Tożsamość w kontekście tendencji rozwojowych społeczeństwa ponowoczesnego*, Warszawa 2012, s. 66.

⁶⁰ Istotną rolę będzie tu zatem pełnić w orzecznictwie ETPC prawo do poznania własnego pochodzenia. Por. w szczególności wyroki: z 22 lutego 1994 r., skarga nr 16213, *Burghartz przeciwko Szwajcarii*; z 13 lutego 2003 r., skarga nr 42326/98, *Odièvre przeciwko Francji*; z 18 marca 2013 r., skarga nr 33783/09, *Godelli przeciwko Włochom*.

⁶¹ K.-O. Apel, *Etyka dyskursu jako etyka odpowiedzialności – postmetafizyczna transformacja etyki Kanta*, „Principia” 1992, t. V, s. 19.

4. Prawo jako środek ochrony szczerzej opowieści o własnym życiu

Rosnąca refleksyjność czy wzrost znaczenia kulturowych kompetencji uczestników interakcji społecznych powoduje, że jednostki stają się autonomiczne i krytyczne wobec otaczających ich instytucji społecznych, w szczególności określonych regulacji prawnych⁶². Dodatkowo na podstawie podobieństwa stylów życia (podzielanych znaczeń, wartości, języka itd.) powstają „refleksyjne wspólnoty” oparte na społecznych uniwersach (np. akceptacji praw osób LGBTQ+ czy praw mniejszości etnicznych będących rezultatem ostatnich migracji). Taka refleksyjna wspólnota może być rozumiana jako rezultat decyzji, poczynań i aktów poznawczych świadomych, autentycznych podmiotów, dla których otaczająca ich rzeczywistość przejawia się jako znana i znacząca. Posiadana przez refleksyjne podmioty tożsamość, świadomość, dyskursywna kompetencja w zakresie rozstrzygania sporów wpływa na rekonstruowanie przez nie struktur społecznych obejmujących: ludzkie postępowanie i wyobrażenia, tło normatywne czy świat wartości. Prawo chroni więc nie tylko dane, które pozwalają na obiektywną identyfikację każdego człowieka, czyli nazwisko, więzi rodzinne, obywatelstwo, pochodzenie czy datę urodzenia⁶³. Ochronie podlegają również subiektywne czy wręcz intymne sfery tożsamości określonej jednostki, jak *gender*, płeć, religia, preferencje seksualne czy zdrowie⁶⁴.

Prawo powinno umożliwiać wszystkim ludziom autentyczne uczestniczenie we wspólnocie, obejmując swoją ochroną tożsamość indywidualną, w tym swobodny wybór stylu życia czy integralność fizyczną i światopoglądową każdego podmiotu poprzez ich respektowanie. Jest to możliwe poprzez sformułowanie określonych roszczeń, m.in. prawa do samostanowienia i decydowania o sobie oraz prawa do fizycznej i psychicznej integralności⁶⁵. W tym kontekście trafne są słowa Habermasa, który zauważa, że „filozoficzny dyskurs na temat sprawiedliwości nie uchwytyje owego wymiaru instytucjonalnego, na który od początku nakierowany jest dyskurs nauk społecznych na temat prawa. Bez spojrzenia na prawo jako empiryczny system działań pojęcia filozoficzne pozostają puste”⁶⁶.

⁶² S. Lash, J. Urry, *Economies of Signs and Space*, London 1994, s. 49 i n., 227 i n.

⁶³ T. McCombs, J.S. González, *Right to Identity*, <http://scm.oas.org/pdfs/2007/cp19277.pdf>, s. 1 i n. (dostęp: 30.04.2023); E. Michałkiewicz-Kądziela, *Prawo do tożsamości człowieka w prawie polskim i prawie międzynarodowym*, Warszawa 2020, s. 18.

⁶⁴ Por. wyrok ETPC z 13 lutego 2003 r., skarga nr 42326/98, *Odièvre przeciwko Francji*, w którym odniesiono się do psychicznego wymiaru kształtowania tożsamości czy wyrok z 13 lipca 2021 r., skarga nr 40792/10, *Fedotova i inni przeciwko Rosji*, z którego wynika prawo do poszanowania dla życia prywatnego lub rodzinnego.

⁶⁵ Por. wyroki ETPC: z 11 lipca 2002 r., skarga nr 28957/95, *Christine Goodwin przeciwko Wielkiej Brytanii*, § 90 (tożsamość płciowa jako element życia prywatnego); z 27 maja 2004 r., skarga nr 66746/01, *Connors przeciwko Wielkiej Brytanii*, § 82.

⁶⁶ J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie...*, s. 81; *idem*, *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat...*, s. 259.

Zasadniczą funkcją państwa jest umożliwienie wolnego wyboru przez obywateli stylu życia, wartości czy kultury, a ponadto zapewnienie równego dostępu do systemu politycznego wszystkim obywatelom bez względu na to, jaką formę życia ostatecznie wybrali. Niemiecki filozof akcentuje, że sformułowany przez niego system praw ma dzięki założeniu dyskursywnej komunikacji gwarantować i chronić różne momenty świata życia. Krytycznie uzupełnia koncepcję Taylora, wskazując, że państwo przestaje być wtedy „ślepy na kolory”, gdy nosicielom praw podmiotowych przypisujemy intersubiektywnie pojmowaną tożsamość⁶⁷. W rezultacie również problemy pluralizmu, a więc uznania równości i godności najbardziej odległych kulturowo czy światopoglądowo opcji życia należy rozwiązywać dyskursywnie, aczkolwiek podmioty prawa będą indywidualizowane tylko przez uspołecznienie. Dlatego też teoria prawa domaga się polityki uznania, która wspiera integralność jednostek także w jej wykształconych tożsamościowo związkach życia. Oczywiście wymaga to przyjęcia postawy otwartości na innych ludzi i odpowiedzialności wobec innego, „uogólnionego drugiego” podmiotu.

Pozwala to na skonstruowanie wspólnoty i prawa, które będą miały charakter inkluzywny, a więc zachęcający do przyjęcia obowiązujących zasad i dobrowolnego zostania członkiem takiej wspólnoty⁶⁸. Realizowane będzie w ten sposób również prawo do budowania i utrzymywania relacji z innymi. Wspólnota inkluzywna uwzględnia fakt, że ruchy emancypacyjne występujące w pluralistycznym społeczeństwie nie tworzą jednorodnego fenomenu. Inkluzja oznacza, że wspólnota jest otwarta na włączenie obywateli należących do różnych tradycji, ale bez zamiaru wchłonięcia tych tradycji przez uniformizację jednolitej wspólnoty narodowej⁶⁹. Równocześnie podkreśla się w tej koncepcji, że normy, co do których ważności sami przekonaliśmy się w sposób refleksyjny, mają dla nas większą moc. Wspólnota inkluzywna uwzględnia pluralizm wartości, światopoglądowy, etniczny i kulturowy, a ponadto realizuje się poprzez fundamentalne założenie kooperacji społecznej, umiejętności oraz gotowości do przekraczania

⁶⁷ J. Habermas, *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat...*, s. 243.

⁶⁸ Szerzej koncepcję takiej wspólnoty opisują w: B. Wojciechowski, *Interkulturowe prawo karne...*, s. 281 i n.

⁶⁹ Habermas przekonuje, że możliwość wytworzenia takiej wspólnoty (wspólnej kultury politycznej) zapewnia proces demokratyczny dzięki swojej obywatelskiej legitymizacji. Naturalnie podkreśla, że w tym celu kultura większości pretendująca do kultury narodowej musiałaby się uwolnić z jej fuzji z polityczną kulturą, aby umożliwić wszystkim obywatelom reprezentującym także kultury mniejszości utożsamienie z kulturą swego kraju. Niemiecki filozof wskazuje jednocześnie, że „narodowa tożsamość, która nie jest oparta przede wszystkim na republikańskim samorozumieniu i konstytucyjnym patriotyzmie, nieodwołalnie koliduje z uniwersalistycznymi regułami wzajemnej koegzystencji istot ludzkich”. J. Habermas, *Yet Again: German Identity – A Unified Nation of Angry DM – Burghers*, [w:] *When the Wall Came Down: Reactions to German Unification*, red. H. James, M. Stone, London 1992, s. 86–102. Cyt. za G. Borradori, *Filozofia w czasach terroru. Rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacques'em Derridą*, Warszawa 2008, s. 81.

podziałów wynikających z wielości stylów życia, opierając się jednocześnie na idei godności człowieka oraz na wzajemnym uznawaniu się jako członków tej społeczności i poszanowaniu siebie jako istot ludzkich⁷⁰. Jednocześnie należy pamiętać, że jednostkowość i wspólnota wzajemnie się warunkują, są niemożliwe bez siebie. Oczywiście jest założenie, że ludzie, żyjąc w określonej wspólnocie, są przez nią współkształtowani, formuje ona ich sposób postrzegania rzeczywistości. W rezultacie przynależność do określonej wspólnoty w dużym stopniu przesądza o strategiach działania społecznego, a więc o realizowanym przez jej członków sposobie życia. Ludzie traktują się i oceniają wzajemnie w oparciu o charakterystyczne dla danej wspólnoty regulacje normatywne, systemy wartości i ideologie. Komunitaryści słusznie zauważają, że adekwatny opis relacji społecznych musi uwzględniać społeczną identyfikację jednostki.

Z autentyczną, refleksyjną i inkluzywną wspólnotą mamy zatem do czynienia wówczas, gdy występuje internalizacja celów, wartości, dóbr, standardów postępowania, podzielenie znaczeń⁷¹. W szczególności zachodzi to, gdy określone normy prawne wytwarzają wolę do partycypowania we wspólnocie, życiu społecznym i politycznym. W takich warunkach refleksyjne podmioty prawne świadomie angażują się w sprawy zbiorowości, a wytwory ich działalności mają charakter abstrakcyjny i kulturowy. Innymi słowy, prawo ma zapewnić poczucie bezpieczeństwa i pewności prawnej każdej jednostce, która w sposób refleksyjny przeżywa swoją egzystencję, a więc korzysta ze spektrum możliwości wyboru w ramach przyznanej jej wolności. Chroni zatem prawo do życia w sposób zgodny z własną wolą⁷². Owa wolność czy wybór stylu życia muszą z drugiej strony uwzględniać istniejące następstwa czy konieczności określonych zachowań, czy też dostępność środków i celów służących ich realizacji. Cenne jest tu spostrzeżenie dokonane przez Giddensa, że

wielość stylów życia nie oznacza, że wszystkie możliwości są na równi dostępne każdemu albo że ludzie przy dokonywaniu wyborów są zawsze świadomi wszelkich dostępnych im możliwości⁷³.

Mówiąc inaczej, style życia zawierają margines poczucia wpływu, sensu i ontologicznego bezpieczeństwa. Określony styl życia zasługuje – co do zasady – na ochronę prawną, dlatego że stanowi strategię poznawczą pomagającą nadać społecznemu otoczeniu minimum przewidywalności i znaczenia. To ważne,

⁷⁰ B. Wojciechowski *Interkulturowe prawo karne...*, s. 285 i n.

⁷¹ S. Lash, J. Urry *Economies of Signs and Space...*, s. 7.

⁷² Por. wyrok ETPC z 24 lutego 1998 r., skarga nr 21439/93, *Botta przeciwko Włochom*, § 32, wskazując, że życie prywatne obejmuje fizyczną i psychologiczną integralność, która pozwala bez zewnętrznej ingerencji na rozwój osobowości każdej jednostki w jej relacjach z innymi ludźmi. Podobnie ETPC w wyroku z 16 grudnia 1992 r., skarga nr 13710/88, *Niemietz przeciwko Niemcom*, § 29.

⁷³ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 116.

ponieważ – jak zauważa Giddens – plany życiowe stanowią treść refleksyjnie zorganizowanej trajektorii tożsamości, a więc sposobu, w jaki jednostka dynamizuje i stymuluje w kategoriach ciągłości swojej biografii zaistnienie i przebieg swoich zachowań⁷⁴. Wiedza dotycząca stylów życia pozwala jednostce na identyfikację, dekodyfikację i zrozumienie różnorodnych aspektów związanych ze społeczną tożsamością i przynależnością grupową, a więc stanowi świadomość praktyczną, o której pisze Giddens. W tym ujęciu prawo musi być responsywne, a więc uwrażliwione na pluralizm stylów życia, a jednocześnie powinno ono kształtować świadomość prawną podmiotów w taki sposób, aby budować i rozszerzać wiedzę na temat dopuszczalnych stylów życia, a dalej chronić *modus vivendi* wielości stylów życia refleksyjnego i autentycznego społeczeństwa.

Gdy prawo (system prawny) próbuje ująć obraz człowieka jako spójną całość, której biografia i sposób dają się usystematyzować, pojawia się problem, czy rzeczywiście to prawo uznaje jednostkę za podmiot określonych praw⁷⁵. Jest raczej tak, że gdy opieramy się na przyrodzonym, niezbywalnym i nienaruszalnym charakterze pewnych praw, to prawo tylko ujmuje ową podmiotowość w instytucjonalne formy, formalizując sposoby partycypowania jednostki w instytucjach społecznych i politycznych. Rzeczywiście jest tak, że nowo narodzony człowiek jest niejako „określony” przez akt stanu cywilnego, a więc zostaje do niego przypisany na mocy ustawy (człowiek ustawy) i dopiero później dzięki instytucji umowy w wyznaczonym przez prawo momencie może sam zacząć wpływać na swój status i sytuację prawną (człowiek umowy). Tatiana Chauvin zajmuje tutaj jednak odmienną perspektywę, nawiązując do sygnalizowanego przeze mnie stanowiska Habermasa⁷⁶, które zasługuje na aprobatę. Chauvin trafnie zauważa, że podporządkowanie się jednostki wobec prawa publicznego wywołuje podwójną aporię. Mianowicie jednostka jest podporządkowana i wolna, ponieważ państwo poprzez prawo publiczne z jednej strony służy człowiekowi, a z drugiej narzuca mu swoją władzę. Powoduje to, że ustawa, choć podporządkowuje, a więc zapewnia

⁷⁴ *Ibidem*, s. 120.

⁷⁵ Por. T. Chauvin, *Homo iuridicus. Człowiek jako podmiot prawa publicznego*, Warszawa 2014, s. 29 i n. Autorka nawiązuje tutaj do figury człowieka ustawy i człowieka umowy zaproponowanej przez Alaina Supiota w *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du Droit*, Paris 2005.

⁷⁶ Por. J. Habermas, *Faktyczność i obowiązki...*, s. 420. Habermas pisze: „Pozytywna wolność osoby etycznej urzeczywistnia się w świadomym tworzeniu indywidualnej biografii i manifestuje się w owych rdzennych sferach prywatnych, gdzie dzieje życia osób należących do intersubiektywnie podzielanego świata życia splatają się ze sobą w ramach wspólnych tradycji i na płaszczyźnie prostych interakcji. Jako etyczna, wolność ta wymyka się prawnej regulacji, ale staje się możliwa dzięki wolności prawnej. I to właśnie klasyczne wolności prawa prywatnego – prawa chroniące jednostkę i osobę, autonomia umów i prawa właścicieli, prywatne prawo stowarzyszeniowe – chronią tę najbardziej wewnętrzną sferę, gdzie osoba etyczna może wyjść z za zasłony podmiotu prawnego i niejako udokumentować metaprawną, właśnie etyczną wartość użytkową wolności prawnej”.

systematyzację i stabilizację życia zewnętrznego, to równocześnie gwarantuje każdemu człowiekowi tożsamość, samostanowienie i samorealizację.

W tym miejscu należy również zauważyć, że same działania instytucjonalne, zwłaszcza konstruowane przez różne instytucje prawne, mogą wpływać i wpływają na modyfikację tożsamości jednostki. W szczególności dostarczają nowego języka, umożliwiającego (re)interpretację, adekwatne nazwanie czy ocenę jakiegoś zjawiska czy zachowania podmiotu. Dotyczy to zarówno stworzenia przestrzeni do dyskusji i krytyki zastanych poglądów i instytucji, jak również krytycznego ustosunkowania się do siebie samego⁷⁷.

5. Odkrywanie odpowiedzialnej podmiotowości prawnej jako kontinuum własnej narracji i historii wspólnoty

W odkrywaniu (dochodzeniu do) własnej autentycznej podmiotowości prawnej ważne jest, że kształtujemy ją osobistą historią poprzez naszą wrażliwość, uczucia, subiektywne postrzeganie świata, namysł, działania, decyzje, a więc wielowarstwowo i w bardzo złożony sposób. Słowa wypowiedziane w kontekście własnej podmiotowości są nośnikiem wiedzy, która odwołuje się do obrazów z życia, myśli, uczuć, zachowań i podejmowanych decyzji. Słowa i sposoby ich użycia obejmują historie dotyczące danej wspólnoty czy społeczności, rodziny, relacji jednostki z otaczającym ją światem. Nie jest to często świadoma refleksja, lecz konsekwencja (rezultat) zanurzenia w danej kulturze, wychowania, podobnych doświadczeń, które tworzą różne warstwy kontekstu. Gdy takie zanurzenie jest akceptowane przez interlokutora, to może on odczytać określone treści w podobny sposób, jeśli otrzyma informację, o jaki kontekst chodzi⁷⁸. Z punktu widzenia prawnej oceny zachowania podmiotu ważny jest pogląd MacIntyre'a, zgodnie z którym poszukiwanie przez jednostkę jej własnego dobra dokonuje się zazwyczaj poprzez uwzględnienie określonych tradycji. Zasadniczą rolę odgrywa więc narracyjne zjawisko kontekstualności, wedle którego

historia danej praktyki w naszych czasach jest na ogół i w typowy dla siebie sposób wpleciona – i dzięki temu zrozumiała – w kontekst szerszej i dłuższej trwającej historii, poprzez którą praktyka ta w jej obecnej postaci została nam przekazana⁷⁹.

Dodatkowo MacIntyre zauważa, że w narracyjnej koncepcji tożsamości założona jest czasowość i historyczność sposobu istnienia jednostki ludzkiej. Przejawia się to w koncepcji żywej tradycji, która kontynuuje niedokończoną opowieść

⁷⁷ E. Hałas, *Spoleczny kontekst znaczeń w teorii symbolicznego interakcjonizmu*, Lublin 1987, s. 183 i n.

⁷⁸ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 267, 337.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 396–397.

i zakłada istnienie nowych możliwości w przyszłości, a których rozumienie, dookreślony bądź możliwy do określenia charakter ugruntowany jest w przeszłości⁸⁰. Wpływ otoczenia, przeszłości podkreślają także inni autorzy. Przykładowo Olga Tokarczuk ujmuje to jako fatum:

Zauważmy, że to poczucie bycia zaledwie przedmiotem ruchu od nas niezależnego, a więc i w pewien sposób bycia kierowanym, poddania się sile o tajemniczym bezwładzie, wydobywa z zapomnienia stare pojęcie fatum, które rozumiemy już inaczej – jako sieć zależności od innych, jako dziedziczenie wzorów zachowań nie tylko w sensie biologicznym, ale i kulturowym, czego skutkiem jest żywa i chyba rozwijająca się dyskusja o tożsamościach⁸¹.

Podobnie postrzega to Joseph Ratzinger, który pisze, że

człowiek osiąga swe człowieczeństwo tylko w splocie całej historii, który przychodzi do niego poprzez mowę i komunikację społeczną. Ze swej strony zaś realizuje człowiek swoją egzystencję według owego zbiorowego wzoru, w którym tkwi już od dawna i który stanowi przestrzeń jego samourzeczywistniania się. Żaden człowiek nie rozwija się bynajmniej zupełnie na nowo, z siebie samego, zaczynając od zerowego punktu swej wolności. To, co własne i nowe, potrafi realizować tylko przez włączenie się we wszystko, co zostało mu dane, co wokół niego, a co wycisnęło na nim swe piętno i kształtuje całość jego człowieczeństwa⁸².

Życie ludzkie może być odczytywane jako opowieść z jej początkiem, rozwinięciem i zakończeniem. Dla podmiotu prawa będą to najczęściej narodziny (pod pewnymi warunkami poczęcie), zachowania w trakcie jego życia i śmierć, a nawet pewne zdarzenia po śmierci (np. wykonanie testamentu czy określony rytuał pogrzebu). Może to jednak przebiegać według odwrotnego schematu, gdy jakiś stosunek prawny rozpoczyna się z chwilą śmierci określonego podmiotu, stając się początkiem całej opowieści (np. śmierć władcy i historia sukcesji po nim). Zawsze jednak źródłem jedności życia jest narracja, której wzór jest adekwatny do życia danej jednostki.

Należy zgodzić się w tym aspekcie z Alasdaiem MacIntyre'em, który uważa, że opowieść jest efektem odczytania życia, które ma charakter narracyjny. Najczęściej bowiem najpierw coś się wydarzy, ktoś przeżyje określoną historię, a dopiero potem ją opowiada. Może to być zresztą efektem pewnej rodzącej się dopiero tożsamości, np. uświadomienia sobie, że nie jestem mężczyzną lub kobietą tylko kimś zupełnie innym⁸³. Znaczenia i sens określonych zachowań mogą zostać zrozumiane i opowiedziane dopiero po ich dokonaniu i przeżyciu.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 398.

⁸¹ O. Tokarczuk, *Czuły narrator*, Kraków 2020, s. 12–13.

⁸² J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa (Opera Omnia, t. IV/1)*, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2017, s. 200–201.

⁸³ W niezwykle interesujący sposób taką przemianę bohatera/ki przedstawia w swojej najnowszej powieści Olga Tokarczuk (*Empuzjon. Horror przyrodoleczniczy*, Kraków 2022) oraz Carolina de Robertis w *Cantoras*, Warszawa 2022).

Refleksja nad określonymi wydarzeniami i możliwość opowiedzenia o nich czy zakwalifikowania następuje w układzie historycznym. Aczkolwiek człowiek, opowiadając o własnym życiu, odczytuje uprzednio ustalony czynami i decyzjami (a także normami etycznymi czy prawnymi) porządek i historię. To ważne, ponieważ w prawie czynności poznawcze nakierowane są w pierwszej kolejności na ustalenie podstawy faktycznej (ustalenia związku między określonymi zdaniami o rzeczywistości a rzeczywistością) w sposób powiązany z normą prawną oraz modelem procesu poznawczego (kontradyktoryjnym bądź inkwizycyjnym).

Tożsamość narracyjna podmiotu prawa jest autentyczna, o ile dotyczy prawdziwych zachowań, które składają się na ciąg faktów prawnych będących kategorią ontologiczną. W kontekście tożsamości jednostki i jej osadzenia w relacjach prawnych ważne jest spostrzeżenie, że nasze role zawodowe czy społeczne nie są odrębne od nas samych. Kiedy opowiadamy o zawieranych stosunkach prawnych, ukazujemy, co dla nas w danym momencie jest ważne, czym się zajmujemy i co wnosimy do bliskich nam relacji. Owe stosunki dotyczą przecież wielu różnorodnych i doniosłych aspektów naszego życia: małżeństwa, edukacji, rodziny, pracy, wakacji czy stylu życia. W opowieści odzwierciedlającej naszą tożsamość narracyjną znajduje się odniesienie do tak fundamentalnych aspektów życia, jak cele, wartości, podjęte zobowiązania czy decyzje. Wszystkie te przejawy życia mają swój sens i wpływają na naszą sytuację w sferze prawa.

W tym ujęciu poszczególne słowa stają się „mikronarracjami” czy „zwiniętymi narracjami”, ponieważ odsyłają do jakiejś opowieści. Bohaterów i ich zdarzenia łączymy, aby powstała spójna i przekonująca opowieść. Jest to relewantne, gdy chodzi o prawo i podmiotowość prawną. Dlatego też ważne jest przekonanie, że

w złożonej wielowątkowej opowieści dostrzegamy spójną historię, ponieważ przeżywamy życie, w którym wydarzenia są złożone, wielowarstwowe i choć nie przebiegają w porządku liniowym, to są ze sobą powiązane⁸⁴.

W stosunkach prawnych opowieść można odczytać najczęściej według porządku narracyjnego: początek, komplikacje, punkt zwrotny, rozwiązanie⁸⁵. Nie każda historia jest tak opowiedziana, ponieważ czasami są one oddzielane innymi opowieściami z życia, które mają tylko pośredni wpływ na ocenę sytuacji, ale wedle opowiadającego podmiotu nie da się przedstawić całego ciągu

⁸⁴ D.K. Kunczewicz, *Odczytać życie. Analiza opowieści o własnym życiu z wykorzystaniem narzędzi teorii literatury*, Warszawa 2022, s. 33–35.

⁸⁵ Warto przy tym zwrócić uwagę, że obok faktów „zwykłych” pewne typy faktów mogą powstać tylko na gruncie określonych instytucji prawnych, fakty te nazywane są w literaturze faktami instytucjonalnymi (to fakty denotowane przez normatywne znamiona takie jak np. „zawarcie umowy”, „ustanowienie zastawu na wierzytelności” czy „zobowiązanie z tytułu prawa pierwokupu”). Fakt instytucjonalny to pewien zespół zjawisk empirycznych, któremu reguły instytucji prawnej nadają specjalny sens sprowadzający się do przypisania temu zespołowi zjawisk konwencjonalnych następstw.

zdarzeń bez tych fragmentów. Opowieść biograficzna jako relacja o życiu charakteryzuje się przecież swobodną budową i często nie przestrzega porządku chronologicznego⁸⁶.

Doniosłe jest stwierdzenie, że należyte odczytanie porządku celów podmiotu działającego jest konieczne dla właściwego wyjaśnienia jego zachowania i odpowiedzialności⁸⁷. W prawie odpowiedzialność wiąże się najczęściej z (nie)spełnieniem nałożonych obowiązków, a więc brak odpowiedzialności z naruszeniem obowiązujących norm. Odpowiedzialność w znaczeniu normatywnym oznacza, że społeczeństwo świadomie reguluje zachowania jego członków. Regulacja ta zmierza do uformowania odpowiednich postaw społecznych, ma wzbudzić świadomość swej odpowiedzialności i zapewnić jej trwałą realizację, opierając na niej pozytywną bądź negatywną ocenę zachowania członka danej społeczności. Warto zauważyć, iż normatywnego zagadnienia odpowiedzialności nie można rozpatrywać *in abstracto*, lecz należy odnosić je do konkretnych warunków obowiązującego porządku prawnego, a szerzej panujących stosunków społecznych, dotyczących zwłaszcza przestrzegania i dopuszczalności naruszania ustalonych norm. Wymiar retrospektywny odpowiedzialności stanowi wyraz powiązania jednostki z jej zachowaniem, a wymiar relacyjny wyraża się w odpowiedzi podmiotu na jego zachowanie, której adresatem jest nie tylko sam podmiot działający, ale również inne podmioty, które mogą zapoznać się z tą relacją⁸⁸.

Z kolei tożsamość narracyjna pozwala nam na refleksję nad cudzym i własnym życiem, umożliwia poprawne odczytanie własnej historii, dostrzeżenie wzoru, w jaki układają się zdarzenia, zdolności i wybory, a w końcu sprawdzenie, czy nasze postępowanie jest właściwe, godne kontynuacji i przez nas oczekiwane. Oczywiście nie chodzi o to, aby ślepo podążać za tradycją, w której nie wszystko przecież zasługuje na kontynuację. Przykładowo w tradycji znajduje się wiele patriarchalnych wzorców, którymi nie warto się kierować. Tożsamość narracyjna, wyrażająca się m.in. w znajomości historii i dotychczasowych przeżyciach, daje nam poczucie wpływu na własne życie, poczucie kontroli nad własnymi decyzjami i czynami. Tożsamość narracyjna pozwala nam na poszukiwanie i odnajdywanie prawdy o nas samych wynikające z indywidualnej historii, które nie jest przecież oderwane od klasycznego pytania kim jest człowiek. Opowieść o życiu czy lektura dzieła literackiego (jak u Ricoeura) pozwalają nam rozpoznać świat dzięki zdolności do mówienia (w tym do opowiadania, zwłaszcza o sobie), do bycia poczytalnym i odpowiedzialnym, z czego wynika dążenie do dobrego życia i posiadanie przekonań oraz do podlegania przysądzeniu nam czynów

⁸⁶ M. Głowiński, *Opowieść biograficzna*, [w:] M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, Wrocław 2010, s. 359.

⁸⁷ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 368–371.

⁸⁸ R.A. Duff, *Who is Responsible, for What, to Whom*, „Ohio State Journal of Criminal Law” 2005, no. 2, s. 441–461.

w ich normatywnej kwalifikacji⁸⁹. Uczenie i budowanie tożsamości przez narrację daje nam również zdolność do oceny moralnej własnego działania poprzez wykształcenie umiejętności poddania jednostkowego punktu widzenia wzorcom normującym (np. zwyczajom, nakazom, zakazom czy kodeksom honorowym), wynikającym z systemu symbolicznego, do którego podmiot działający ma dostęp. Jednocześnie ów proces kreowania swojej tożsamości jako podmiotu jest niedokończony w tym sensie, że podlega ciągłej modyfikacji w retrospektywno-antycypujących przeżyciach konstytuujących jednostkową konkretyzację.

Człowiek w swojej wyjątkowości i dojrzałości zdolny jest do posiadania sumienia, a dalej kształtowania dyspozycji do dobrego działania, a więc również przestrzegania prawa. Stąd też przy podejmowaniu kolejnych zadań i zobowiązań nie tylko dokłada wysiłku i starań, aby je zrealizować, ale również stara się je podejmować odpowiedzialnie. Roman Ingarden, podejmując się zadania określenia ontycznych warunków możliwości fenomenu odpowiedzialności, wyodrębnia cztery, w różnorodny sposób ze sobą powiązane, warianty tego fenomenu: 1. bycie za coś odpowiedzialnym (ponoszenie odpowiedzialności), 2. branie na siebie odpowiedzialności, 3. bycie pociągającym do odpowiedzialności i 4. działanie odpowiedzialne⁹⁰. Z punktu widzenia prowadzonych rozważań najistotniejsze jest wyróżnienie sfery „odpowiedzialnego działania”. Charakteryzuje się ono tym, że jego sprawca ma mniej lub bardziej pełne zrozumienie kreowanej w działaniu sytuacji aksjologicznej oraz posiada świadomość wartości motywów swego działania⁹¹. Według Ingardena „działanie odpowiedzialne” to takie, które w każdej swojej fazie sprzęga się ze świadomością działającego podmiotu, przewidującego go pozytywną bądź negatywną wartość wyniku działania, w pełni aprobującego tę wartość wyniku działania oraz uznającego słuszność jej sposobów realizacji.

Z kolei „bycie odpowiedzialnym” to bycie sprawcą czynu aksjologicznie neutralnego. Zdaniem Ingardena, „poczucie odpowiedzialności” staje się możliwe tylko przy założeniu obiektywnego istnienia wzajemnie powiązanych wartości, z ich hierarchicznym uporządkowaniem, w ramach którego wartości pozytywne zobowiązują do urzeczywistniających się i konkretyzujących je działań, zaś wartości negatywne to zakazują⁹². W rezultacie, gdyby nie istniał obiektywny świat wartości, to wszelkie odmiany odpowiedzialności straciłyby swój sens i zniknęłaby możliwość ich spełniania. I w końcu, jak wskazuje George Picht, ludzka odpowiedzialność oznacza odpowiedzialność człowieka przed samym sobą⁹³.

⁸⁹ A. Warmbier, *Tożsamość, narracja i hermeneutyka siebie. Paula Ricoeura filozofia człowieka*, Kraków 2018, s. 221.

⁹⁰ R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, [w:] *idem, Książeczka o człowieku*, Kraków 1975, s. 82.

⁹¹ *Ibidem*, s. 30.

⁹² *Ibidem*, s. 116 i n.

⁹³ G. Picht, *Pojęcie odpowiedzialności*, [w:] K. Michalski, *Zrozumieć przemijanie*, Warszawa 2011, s. 404 i n.

Człowiek jest odpowiedzialny za bycie sobą, a więc musi wiedzieć, kim jest, aby rzeczywiście czuć się odpowiedzialnym. Będzie on wówczas uważany za czynny podmiot moralny, a więc zdolny do posiadania moralnych obowiązków i ponoszenia odpowiedzialności za ich wypełnianie. To także jednostka posiadająca czynną podmiotowość prawną, to jest wyposażoną w zdolność do posiadania obowiązków i ponoszenia odpowiedzialności za ich niewykonanie⁹⁴.

W kontekście pytania o źródło jedności życia ludzkiego MacIntyre stwierdza, że leży ono w stałym zadawaniu sobie dwóch pytań: co jest dla mnie dobrem i w jaki sposób mógłbym je osiągnąć? Oraz w „uporczywych próbach udzielenia na nie odpowiedzi – czynem i słowem”⁹⁵. Sposób, w jaki rozumiemy, czym jest dobre życie, wynika z określonej tożsamości narracyjnej oraz społecznej, w której przychodzimy na świat. MacIntyre pisze w tym aspekcie:

[Najpierw] wkraczamy w ludzkie społeczeństwo z jedną lub kilkoma przypisanymi cechami – rolami, do których zostaliśmy zaangażowani – i musimy się uczyć swoich ról, aby umieć zrozumieć, w jaki sposób inni reagują na nas i w jaki sposób nasze reakcje na nich zostaną z pewnością zrozumiane. [...] Dlatego nie da się zrozumieć jakiegokolwiek społeczeństwa – w tym i naszego – inaczej jak tylko poprzez zrozumienie zbioru opowieści, które ukształtowały jego pierwotny potencjał dramatyczny⁹⁶.

Przekonanie o byciu potrzebnym, wzajemnej zależności i przynależności powodują, że podmiot prawny ujawnia się i funkcjonuje prawdziwie w relacjach oraz że może właściwie odczytać i zrozumieć własną historię, sens podejmowanych decyzji. Nie jest to możliwe bez szacunku dla samego siebie i innych podmiotów, z którymi pozostajemy w narracyjnej relacji. Takie warunki są spełnione wówczas, kiedy podmioty (obywatele) postrzegają siebie samych i siebie wzajemnie jako mających zdolności moralne, które są podstawą odpowiedzialności i równego obywatelstwa⁹⁷. Gwarantuje to życie i działanie w przeświadczeniu

⁹⁴ T. Pietrzykowski, *Podmiotowość prawna – ujęcie teoretyczne*, [w:] *O czym mówią prawnicy, mówiąc o podmiotowości*, red. A. Bielska-Brodziak, Katowice 2015, s. 24 i n.; N. MacCormick, *Institutions of Law*, Oxford–New York 2007, s. 77 i n. Bierna podmiotowość moralna oznacza sytuację, gdy komuś niezdolnemu do posiadania moralnych obowiązków przysługuje uprawnienie moralne polegające na tym, że na innych podmiotach (czynnych) ciąży względem niej określony obowiązek. Z kolei bierna podmiotowość prawna dotyczy zdolności do posiadania prawnie chronionych interesów (uprawnień). Tomasz Pietrzykowski wskazuje jednak na odrębności między czynną i bierną podmiotowością moralną oraz prawną, zwracając uwagę, że w odniesieniu do podmiotowości prawnej czynne i bierne zdolności są względem siebie mocniej połączone (np. mogą stanowić rodzaj korelatu, jak odpowiednie uprawnienia i obowiązki sprzedawcy i kupującego) oraz że zdolność podmiotu prawa do posiadania obowiązków nie jest do końca tożsama ze zdolnością do ponoszenia odpowiedzialności za ich naruszenie (np. obowiązek dbałości o środowisko naturalne).

⁹⁵ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 390.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 386.

⁹⁷ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, Warszawa 1998, s. 406 i n.

o tym, że jesteśmy na swoim miejscu, że nasze życie jest ważne. Równy szacunek i uznanie dla każdego człowieka ugruntowuje szacunek dla samego siebie, co następnie umożliwia i nakłada obowiązek przyjęcia odpowiedzialnej, własnej postawy w życiu, wymusza autorefleksję i samorozpoznanie. Habermas trafnie podkreśla, że „wtargnięcie refleksji w bieg biografii tworzy nowego rodzaju napięcie między świadomością przygodności, autorefleksją i odpowiedzialnością za własną egzystencję”⁹⁸. Wplecenie refleksji w biografię i tradycje kulturowe zwiększa indywidualizm własnych projektów życia oraz pluralizm form życia, powoduje, że stajemy się zdolnymi do kierowania się przez całe życie zasadami określonej, indywidualnej wartwej starań i realizacji koncepcji dobra. Momentem poprzedzającym i zawierającym się w uznaniu jest bowiem poczucie własnej wartości przejawiające się w utrwaleniu autentycznej tożsamości. Uznanie, o którym mowa, cechuje wzajemność, przy czym nie chodzi tylko o obopólną wzajemność, ale o szerszą relację międzyludzką.

Z punktu widzenia prawa i podmiotowości prawnej najważniejsza czy nadrzędna byłaby intencja współpracy, komunikacja, rozumiana jako czynienie wspólnym. W tym kontekście bardzo ważna jest umiejętność rozróżniania tego, co zasługuje na szacunek czy współczucie, a co z kolei na pogardę czy lekceważenie, a dalej na co można się zgodzić, a co wręcz przeciwnie – powinno budzić nasz sprzeciw i zasługiwać na odrzucenie. I dalej, zakładamy, że przestrzeganie bądź nieprzestrzeganie prawa jest aktem wolnej woli. Pełna tożsamość narracyjna kształtuje zakres odpowiedzialności za własne życie. Niekiedy jest przecież tak, że określony akt woli może być ograniczony, niepełny w danych warunkach historii życia, kształtowania się osobowości czy po prostu pewnej sytuacji⁹⁹. MacIntyre w konieczności ograniczającej wolność (poprawnie odczytaną) zauważa przynależność i nobilitację jednostkowego życia, które jest częścią czegoś większego. Myśl ta ponownie zwraca uwagę na odpowiedzialność, która jest odpowiedzialnością przed kimś. Odpowiedzialność to także podjęcie działania w odpowiedzi. A więc odpowiedzialność za dane słowo to działanie podjęte zgodnie z tym, co zostało wypowiedziane¹⁰⁰. Od każdego człowieka wymaga się uczciwości i sprawiedliwości w postępowaniu. Stanowi to jeden z imperatywów kategorycznych funkcjonowania w społeczeństwie, które każda jednostka współtworzy i jest za nie współodpowiedzialna. W konsekwencji realizacja i przestrzeganie prawa są zasadniczym fundamentem dobrego życia¹⁰¹. Warto w tym miejscu

⁹⁸ J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie...*, s. 112 i n.

⁹⁹ Por. M. McKenna, D. Pereboom, *Free Will. A Contemporary Introduction*, New York 2016, s. 1–3.

¹⁰⁰ Por. na ten temat M. Pieniążek, *Refleksyjność podmiotu prawa z perspektywy onto-etycznej Paula Ricoeura*, [w:] *Refleksyjność w prawie. Konteksty i zastosowania*, red. K.J. Kaleta, P. Skuczyński, Warszawa 2015, s. 126 i n.

¹⁰¹ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, s. 395. Por. również J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, Warszawa 2001.

przypomnieć *Boską komedię* Dantego. W *Piekle* człowiekowi przypisywana jest pełna odpowiedzialność za zło, które uczynił, ponieważ mieszkańcy właściwego piekła „wiedzieli, co czynili” i byli wolni. Mogli mieć zatem pretensje tylko do siebie, gdyż przy określaniu podstaw ich odpowiedzialności nie można było powoływać się na fatum, Baconowskie złudzenie (idola, zjawę), grzech pierworodny czy „złośliwego geniusza-oszusta” Kartezjusza. W ramach własnej narracji znali swoje ułomności i grzechy, wiedzieli, że tego, co zrobili, uczynić nie musieli.

Analiza opowieści o własnym życiu powinna być zanurzona w wiedzy uzyskanej przez pokolenia. Niemożność lub błędne odczytywanie osobistej historii życia utrudnia lub uniemożliwia człowiekowi odczytanie tego, kim ma być. Nasza własna opowieść jest w dużym stopniu uzależniona od tego, w jakim szerszym kontekście dziejów czy po prostu historii wystąpiła, ponieważ zawsze funkcjonujemy w ramach określonej wspólnoty czy społeczności. Stąd trafnie zauważa MacIntyre:

Jestem częścią historii życia innych ludzi, tak samo jako oni są częścią mojej historii. Narracja czyjegokolwiek życia jest częścią powiązanego zbioru narracji. Ponadto domaganie się wyjaśnień oraz ich podawanie samo odgrywa ważną rolę w budowaniu narracji. Pytając się, co i dlaczego zrobiłeś, wyjaśniając, co i dlaczego zrobiłem, zastanawiając się nad różnicami pomiędzy twoim rozumieniem moich czynów a moim ich wyjaśnieniem i odwrotnie, mówimy o zasadniczych składnikach wszystkich narracji, może z wyjątkiem narracji najprostszego typu. Dlatego bez zrozumiałości osobowości ludzkiej nie byłoby miejsca na łańcuchy wydarzeń składających się na wszystkie owe bardziej skomplikowane narracje. I bez tej zrozumiałości narracje te nie posiadałyby wymaganej ciągłości sprawiającej, że zarówno one, jak i czyny składające się na nie, są w ogóle zrozumiałe¹⁰².

MacIntyre podkreśla tutaj ograniczenia w konstruowaniu autonarracji i tożsamości osobistej, mających źródło w historycznym, społecznym, ekonomicznym, politycznym i w końcu prawnym kontekście naszego życia i samorozumienia. Tożsamość nie jest kształtowana od zera, ma ona swój początek, a niekiedy nawet rozwinięcie w czymś, co już zostało opowiedziane, czy w jakimś stopniu zostało zorganizowane i/lub sformalizowane. Moglibyśmy przecież wskazać, że z prawnego punktu widzenia wybór stylu życia napotyka na ograniczenia nakazujące uwzględnienie obowiązujących norm prawnych, tradycji prawnej czy nawet orzecznictwa sądowego.

Nie wydaje się zatem uzasadniona teza o „końcu wielkich narracji”, a to dlatego, że nie jest możliwe rozpoznanie i poprawne zrozumienie otaczającego nas świata i ludzi bez znajomości owych narracji i szacunku dla tradycji. Trafnie MacIntyre pisze, że rodzimy się już z przeszłością, a więc w społeczności, która posiada określoną pamięć pokoleniową i zbiorową, która jest doniosła i wpływa

¹⁰² A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 389.

na tożsamość jednostki. Możemy zatem mówić o przenikaniu się i współzależności pamięci komunikacyjnej, pokoleniowej i zbiorowej. Z kolei Jan Assmann zauważa, że o tym, „co pamięć indywidualna przyswaja i przechowuje, decydują nie tylko indywidualne zdolności i wola, ale również uwarunkowania zewnętrzne – społeczne i kulturowe”¹⁰³. Prowadzi to do tezy o pewnym łańcuchu interpretacyjnym i komunikacyjnym, procesie wymiany z innymi, w ramach którego powstają i umacniają się wspomnienia i który powoduje zarówno wzbogacenie tożsamości jednostek, jak też ich bezpieczeństwo. Język stanowi najważniejszy fundament owej wymiany. Wynika to stąd, że pamięć komunikacyjna powstaje w otoczeniu przestrzennej bliskości, regularnych interakcji, wspólnych doświadczeń i form bytowania¹⁰⁴. Innymi słowy, pamięć jednostki jest kształtowana w zbiorowości poprzez naukę języka i komunikację. Pamięć pokoleniowa, przekazywana i kształtowana w opowieściach, tworzy wspólnotę moralną, poszukującą wskazówek i prawdy, jak również ufundowaną w podzielanych prawach podstawowych. Dodatkowo przeżyta narracja, wynikające z owej narracji doświadczenia innych ludzi czy całych pokoleń zostaną przekazane pod postacią opowiadanej historii życia, przez co ulega wzmocnieniu element wspólnotowy, który może stać się istotnym aspektem opowieści oraz doświadczenia innego, nowego podmiotu.

Również Charles Taylor podkreśla, że człowiek w procesie samouświadamiania i samointerpretacji musi odnieść się do koncepcji dobra zawartej we wzorze językowym wspólnoty, której jest członkiem¹⁰⁵. Należy dalej wskazać, że poczucie przynależności do tej bądź innej wspólnoty nie ogranicza się jedynie do rozpoznania powiązań, ale również wartości i poglądów, dla których podstawowym źródłem odkrycia i identyfikacji jest – jak zauważa Taylor – język¹⁰⁶. Podobnie twierdzi Hannah Arendt, pisząc, że „nie człowiek, lecz ludzie zamieszkują ziemię i że wielość jest prawem tego świata”¹⁰⁷. Wynika stąd, że wielość i współlistnienie kreują tożsamość, która przejawia się poprzez manifestację jednostki jako świadomej samej siebie przez własne czyny, preferencje i język. Jako ludzie wchodzimy bowiem w gotowy język, instytucje, symbole oraz związki międzyludzkie, a więc stajemy się elementem sieci zależności, które współwyznaczają nasze cele i poprzez które ujawniamy swoje preferencje, pragnienia oraz które podsuwają nam język samoujawniania¹⁰⁸.

¹⁰³ J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa 2016, s. 35.

¹⁰⁴ A. Assmann, *Między historią a pamięcią. Antologia*, Warszawa 2013, s. 41–42.

¹⁰⁵ Ch. Taylor, *Human Agency and Language. Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge 1985, s. 86–89.

¹⁰⁶ *Idem*, *Źródła podmiotowości...*, s. 68.

¹⁰⁷ H. Arendt, *O myśleniu*, Warszawa 1989, s. 14.

¹⁰⁸ P. Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998, s. 151 i n.

We wszystkich filozoficznych nurtach tożsamości narracyjnej, a więc zarówno tych w większym stopniu naturalistycznych i analitycznych (Schechtman, DeGrazia, Dennett), jak również nastawionych bardziej hermeneutycznie (MacIntyre, Taylor, Ricoeur) tożsamość wpisana jest w szerszą strukturę społeczną, warunkowaną przez znaczących innych, ale także przez rozmaite narracyjne wzorce czy kulturowe scenariusze, bez których człowiek nie byłby w stanie powiedzieć, kim jest. Na pewne umownie wspólnie przekonanie tego nurtu wskazuje Vittorio Possenti, pisząc,

że bytu nie da się obiektywnie poznać, ani zdefiniować; można go zinterpretować. Poznanie bytu, do którego zdolny jest człowiek, ma naturę interpretacyjną, a nie teoretyczno-odsłaniającą. Hermeneutyka bytu opiera się ostatecznie na egzystencji człowieka rozumianej jako relacja do bytu, która podlega osobistej, nigdy nie skończonej interpretacji. [...] wydaje się, że do sedna hermeneutyki należy przekonanie, że relacja do bytu jest zawsze zapośredniczona przez *Dasein* i nigdy nie jest bezpośrednia¹⁰⁹.

Każdy człowiek jest postacią występującą w wielu narracjach, a część z nich zawiera w sobie inne, a więc nie jest możliwe zrozumienie podmiotowości bez poznania i zinterpretowania tych narracji. Takie ujęcie pozwala na stworzenie nowych wzorców podmiotowości i bardziej elastycznej teorii tożsamości, która będzie mogła efektywniej zmierzyć się z opisem realnych, faktycznych jednostek, z którymi mamy do czynienia w otaczającej nas rzeczywistości społecznej i z którymi wступujemy w stosunki prawne¹¹⁰.

W tym kontekście niezwykle ważna jest teza, zgodnie z którą konstruowanie tożsamości w procesie samorozumienia ma charakter narracyjny i dodatkowo uznanie czasowości za konstytutywny rys ontologii egzystencji ludzkiej¹¹¹. Rozumienie, które jest istotą interpretacji, wymaga stałego rozpoczynania od nowa, określania tego, co wydawało się nawet oczywiste. Wynika to również z czasowości, dziejowości znaczeń. Są one przekazywane między pokoleniami i reinterpretowane w nowych warunkach życiowych. Michel Foucault zauważa, że

historycyzm zawsze pociąga za sobą pewną filozofię, a w każdym razie pewną metodologię żywego rozumienia (w żywole *Lebenswelt*), międzyludzkiej komunikacji (na tle społecznych struktur) i hermeneutyki (rozumianej jako docieranie poprzez jawny sens dyskursu do sensu wtórnego i zarazem pierwotnego, to znaczy bardziej ukrytego, lecz podstawowego)¹¹².

¹⁰⁹ V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, Lublin 1998, s. 109–110.

¹¹⁰ M.R. Somers, *The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach*, „Theory and Society. Renewal and Critique in Social Theory” 1994, vol. 23, no. 5, s. 608 i n.

¹¹¹ K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2006, s. 23. Szerzej na ten temat rozdz. II książki.

¹¹² M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, Gdańsk 2006, s. 335.

W ten sposób odmiennie ukształtowane przez historię stany rzeczy („pozytywności”) mogą ze sobą wchodzić w interakcje, nakładać się na sposób poznania i umożliwiać odczytanie ich treści. W nawiązaniu do MacIntyre’a można stwierdzić, że rodzimy się w społeczności, od której współzależymy i w której pełniemy określone role, we wspólnocie z innymi uczymy się swojego w niej miejsca, współpracy, języka, pamięci i poznania. MacIntyre stoi na stanowisku, że w kolektywnej podmiotowości tkwią archetypowe, narracyjne wzorce postaw zachowań, postępowania, które oddają i uzewnętrzniają aksjologię leżącą u podstaw danej wspólnoty. Pogląd ten współgra z przekonaniem, że idea praw człowieka nie powstała naturalnie jako *creatio ex nihilo* i w kulturze europejskiej jest łączona zarówno z antyczną filozofią, jak również z chrześcijaństwem¹¹³. Nie można zaprzeczyć, że „zachodnia” tradycja prawna odegrała istotną rolę w przekazywaniu pewnych głęboko zakorzenionych wartości rdzennych, czyli takich, które wpływały na sposób postrzegania i interpretacji interesów w poszczególnych epokach historycznych¹¹⁴. Co więcej, filozoficzne oraz światopoglądowe koncepcje człowieka i społeczeństwa są dzisiaj na gruncie zachodniej tradycji prawnej czymś zewnętrznym względem prawa, a nawet stanowią konkurencyjne względem siebie i nie dające się ze sobą bezkonfliktowo pogodzić rozwinięcia podstawowej idei osoby ludzkiej. Owe podstawowe, uniwersalne normy i wartości określają naszą jednostkową tożsamość i wpływają na kształt naszej indywidualnej historii, będącej w pewnym stopniu kontynuacją kolektywnej narracji, bez której nasza opowieść o życiu mogłaby nie być zrozumianą, a niekiedy nawet by nie powstała, bo np. nikt już nie zna naszej historii czy nie rozumie języka, którym się posługujemy. Rozważania takie prowadzone są w szczególności w kwestii bycia Europejczykiem. I tak, zdaniem Aulisa Aarnio, który poszukuje odpowiedzi na pytanie o naszą wspólną tożsamość, to znaczy tożsamość nas, współczesnych Europejczyków, pojęcie to charakteryzuje istotowa, to jest nieusuwalna z tego pojęcia, problematyczność¹¹⁵. To ona przede wszystkim wymaga zrozumienia, które, jęgo zdaniem, odsyła nas do pytania o naszą tożsamość w przeszłości:

¹¹³ K. Bayertz, *Die Idee der Menschenwürde. Probleme und Paradoxien*, „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie” 1995, vol. 81, no. 4, s. 465; W. Becker, *Das Dilemma der menschlichen Existenz. Die Evolution der Individualität und das Wissen um den Tod*, Stuttgart 2000, s. 233 i n.; H. Bielefeldt, *Ideengeschichte(n) der Menschenrechte*, [w:] *Menschenrechte – Globale Dimensionen eines universellen Anspruchs*, red. N. Janz, Th. Risse, Baden-Baden 2007, s. 177. Ostatni autor wskazuje przede wszystkim na stoików: Senekę, Epikteta i Marka Aureliusza. Natomiast w kulturze chrześcijańskiej na biblijne psalmy (w szczególności Psalm 8).

¹¹⁴ M. Krygier, *Legal Traditions and Their Virtue*, [w:] *Prawo w zmieniającym się społeczeństwie*, red. G. Skąpska, Kraków 1992, s. 251. J. Merryman zauważa, że tradycja prawna jest zbiorem głęboko zakorzenionych, historycznie uwarunkowanych przekonania dotyczących natury prawa i jego roli w społeczeństwie. J.H. Merryman, *The Civil Law Tradition*, Stanford 1985, s. 2.

¹¹⁵ A. Aarnio, *Who Are We? On Social, Cultural and Legal Identity*, [w:] *Law and Legal Cultures in the 21st Century. Diversity and Unity*, red. T. Gizbert-Studnicki, J. Stelmach, Warszawa 2007, s. 134.

Odpowiedź na to pytanie nie może zostać odnaleziona w przyszłości, możliwe, iż nawet nie w teraźniejszości, która na wiele różnych sposobów jest nieprzenikniona. Odgrywa ona pokazną rolę w poszukiwaniu tożsamości, zabarwionej samozrozumieniem, które spoczywa [jednak] na solidnych budowlach historii, w moim przypadku, historii Europy¹¹⁶.

Poszukiwanie tego, co wspólne w historii ma sens i może być owocne wtedy, gdy myślimy i wierzymy, iż można przerzucić kładkę (przy czym nie zawsze jest przepaść) pomiędzy odmiennymi kulturami (prawnymi) – tylko lub przede wszystkim – na bazie wspólnej tradycji, dla zrozumienia której podstawowym punktem odniesienia jest, zdaniem Aarnio, przeszłość, to jest historia – Europy. Kultura prawna, w ujęciu fińskiego filozofa prawa, stanowiłaby niewątpliwe spoiwo dla wspólnej wizji normatywnego świata, w którym istniałby „twardy rdzeń” aksjologiczny wyrażający przywołane powyżej samorozumienie w katalogu niezbywalnych praw (praw człowieka) jako element bądź to tekstu prawa, bądź orzecznictwa sądowego i decyzji organów administracji publicznej, ale także potocznego myślenia adresatów prawa uczestniczących w tej kulturze, myślenia przez pryzmat tego katalogu¹¹⁷.

Z kolei Jolanta Zdybel, analizując poglądy MacIntyre’a, zauważa, że „wspólnotowa geneza autokreacji pociąga za sobą przyjęcie określonych zasad oraz dozwolonych form narracji, tym samym eliminowana jest samowola”¹¹⁸. Innymi słowy, narracyjny podmiot musi uwzględniać chronologię ludzkiego życia, odpowiedzialność za własne czyny i doświadczenia kształtujące opowieść o jego życiu, zachowania składające się na opowieść muszą być zrozumiałe i możliwe do wyjaśnienia. Dodatkowo Zdybel podkreśla za MacIntyre’em, co ma doniosłe znaczenie w sferze prawnej, że „realizowane cele i wypełniane obowiązki nie są konsekwencją zawieranych umów, lecz wynikają z przyjęcia wspólnych ideałów i dziedziczenia konkretnych zobowiązań”¹¹⁹. Takie stanowisko jest zbliżone do prezentowanego przez Taylora, gdy omawia on imaginaria społeczne, stwierdzając, że są to „przekonania podzielane przez duże grupy ludzi, wręcz przez całe społeczeństwa” i zakładają „wspólne rozumienie spraw, umożliwiające wspólne praktyki i powstanie poczucia prawomocności podzielanego przez szerokie grupy społeczne”¹²⁰. To jest ważne spostrzeżenie, ponieważ współczesnym imaginariem społecznym mogą być prawa człowieka, prawa i wolności obywatelskie czy idea demokracji, które stanowią przecież fundament społeczeństwa obywatelskiego i wolnego rynku. Co ważne, nowoczesne imaginaria społeczne nie dają się sprowadzić li tylko do ideologii. Mają one moc konstytutywną, gdyż

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 146.

¹¹⁷ Szerzej na ten temat zob. K.M. Cern, B. Wojciechowski, *Święty Graal dziedzictwem przyszłości, czyli o poszukiwaniu wspólnej kultury prawnej w praźródłach prawa unijnego*, „Principia” 2013, nr 57–58, s. 175 i n.

¹¹⁸ J. Zdybel, *Alasdair MacIntyre – narracyjna koncepcja podmiotowości*, [w:] *Studia nad ideą podmiotowości człowieka*, red. Z. Czarnecki, Lublin 1999, s. 189.

¹¹⁹ *Ibidem*, s. 190.

¹²⁰ Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, Kraków 2010, s. 37.

umożliwiają praktyki, którym nadają sens, a więc czynią je prawomocnymi¹²¹. Imaginaria stanowią uwewnętrznioną przestrzeń społeczną, która może stanowić usprawiedliwienie dla obowiązywania praw, uwzględniających wyobrażenia zwykłych ludzi, wyrażanych w opowieściach.

Narracja pozwala człowiekowi uchwycić dotychczasową interpretację danej sytuacji czy jej przedrozumienie, włączając w to samorozumienie, rozumienie innych osób, świata. W tym kontekście również Taylor proponuje nam „obraz człowieka jako istoty, która sama się interpretuje. Jest to obraz, w którym interpretacja odgrywa nie wtórną, opcjonalną rolę, lecz jest fundamentalną dla egzystencji ludzkiej”¹²². Mówiąc inaczej, tylko pod postacią narracji możliwe jest samorozumienie czy samointerpretacja, a więc nadawanie znaczeń przeżyciom, emocjom czy doświadczeniom. Jednak o tym, kim jesteśmy i w jaki sposób rozumiemy samych siebie w dużej mierze decydują kultura i tradycja, w jakich zostaliśmy wychowani, język, jakim się posługujemy czy religia, którą wyznajemy. Ważne jest zatem podkreślenie, że

w narracji personalnej (*self-narration*) stawką są fundamentalne wartości kultury. Pomimo naszej iluzji autonomii i samookreślenia – „ja piszę moją historię, ja mówię, kim jestem” – nie wymyślamy naszych tożsamości całkowicie bez odniesienia do rzeczywistości (*out of whole cloth*). Zamiast tego czerpiemy ze źródeł kultury [...], które precyzują, co to znaczy być mężczyzną, kobietą, pracownikiem, osobą w środowisku (*settings*), w którym przeżywamy nasze życie. [...] Zwykle, codzienne przedstawienie narracji personalnej ma tendencję do maskowania faktu, że uczestniczymy w systemie rządonym przez reguły; po latach praktyki działamy na automatycznym pilocie i znamy protokoły tożsamości na pamięć¹²³.

Oczywiście proste przeciwstawienie mężczyzny i kobiety nie jest już dzisiaj właściwe, a więc musimy odwołać się tutaj do nowych imaginariów, aby móc określić tzw. trzecią płęć, rodzaj czy w ogóle dyskutować nad tożsamością osób transpłciowych czy niebinarnych, o czym była mowa w poprzednim rozdziale.

W tym kontekście Taylor, akceptując różnorodność stylów życia, wskazuje, że ludzie funkcjonują w oparciu o rozmaite horyzonty (schematy pojęciowe) stanowiące podstawę dla ich sądów moralnych, od których w owej refleksji nie można abstrahować. Uważa on zatem, że

życie wewnątrz horyzontu takich mocnych jakościowych rozróżnień stanowi konstytutywną cechę ludzkiego działania i że wykroczenie poza te granice byłoby równoznaczne z rezygnacją z bycia integralną, nie zdeformowaną osobą¹²⁴.

¹²¹ *Ibidem*, s. 246.

¹²² *Idem*, *Samointerpretujące się zwierzęta*, [w:] *Filozofia podmiotu*, red. J. Górnicka-Kalinowska, Warszawa 2001, s. 295.

¹²³ P.J. Eakin, *Living Autobiographically. How We Create Identity in Narrative*, Ithaca–London 2008, s. 2223. Cyt. za K. Filutowska, *Tożsamość narracyjna...*, s. 212.

¹²⁴ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, s. 52.

Innymi słowy, posiadanie przez jednostkę horyzontu moralnego jest warunkiem jej tożsamości. Obejmowane przez ów horyzont rozróżnienia wartościujące pozwalają nam wyznaczyć własny stosunek względem dobra i skonkretyzować znaczenie przypisywane przez nas określonym rzeczom. Co interesujące, horyzont moralny razem z imaginariem społecznym pozwalają doświadczyć i zrozumieć znaczenie wiedzy o tym, jak dostosowujemy się do siebie, kiedy działamy wspólnie. Taylor wskazuje bowiem, że

umiejętność rozpoznawania przypadków idealnych jest częścią omawianego rozumienia norm [...]. Za tym ideałem stoi pewne pojęcie moralnego lub metafizycznego porządku, nadającego sens tym normom i ideałom¹²⁵.

Te rozważania wskazują, że człowiek jako jednostka posiadająca autentyczną podmiotowość to z jednej strony istota wyposażona w tożsamość narracyjną, a więc taka, która interpretuje to, w jaki sposób doświadcza siebie¹²⁶. Z drugiej zaś owa (samo)interpretacja odbywa się w ramach wspólnoty, za pośrednictwem i przy pomocy innych podmiotów, które z jakichś powodów są dla nas ważne. Hans Krämer pisze w tym kontekście o dywersyfikującym i identyfikującym uznaniu¹²⁷. Dywersyfikujące uznanie przyporządkowuje on tolerancji, a więc postuluje, aby obcość innego jako taką uznać i pozostawić. Natomiast istotniejsze jest moralne uznanie, które wychodzi naprzeciwko innemu podmiotowi, zauważając jego istnienie, jego potrzeby i respektując jego równość. Innymi słowy, moralne uznanie oznacza uznanie formalne, zaś postulat tolerancji dotyczy akceptacji konkretnego innego podmiotu w jego odmienności. Krämer zauważa, że dywersyfikujące uznanie pozwala przeciwdziałać instrumentalizacji innego podmiotu i stanowi założenie dla sformułowania zdań powinnościowych (*Sollen*), które w obcowaniu z innym zauważają jego odmienność¹²⁸.

Wspólne wyobrażenia na temat horyzontów moralnych i imaginariów społecznych mogą znaleźć odzwierciedlenie w postaci praw zasadniczych (a przynajmniej ich usprawiedliwienia). Nakłada to na uczestników interakcji i podmioty sprawujące władzę obowiązek, aby traktować nas jako podmioty zdolne do przeżywania cierpienia i porażek oraz z szacunkiem jako podmioty zdolne tworzyć i urzeczywistniać teorie myślowe dotyczące preferowanego stylu życia. Bez wątplenia wszyscy jesteśmy od siebie zależni, a zatem zarówno nasze działania, jak i nasze zaniechania mają wpływ na los innych ludzi. Dlatego też co najmniej z etycznego punktu widzenia jesteśmy za siebie odpowiedzialni¹²⁹. Narracja, poprzez kontekst opowiadania i słuchania, wyraża przekonanie o doniosłości

¹²⁵ *Idem*, *Nowoczesne imaginaria społeczne...*, s. 39.

¹²⁶ Ch. Taylor, *Samointerpretujące się zwierzęta...*, s. 263.

¹²⁷ H. Krämer, *Integrative Ethik*, Frankfurt am Main 1995, s. 73.

¹²⁸ *Ibidem*, s. 330.

¹²⁹ Z. Bauman, *Spoleczeństwo w stanie obłężenia*, Warszawa 2006, s. 23.

różnych tożsamości, ważności różnych równoprawnych stylów życia i racji, będąc elementem ich uzgadniania. Respektowanie własnych i odmiennych stylów życia, traktowanie ich z szacunkiem wytwarza i rozwija świadome przejawianie się odpowiedzialności. Jak pisze Bauman:

właśnie z tej różnorodności, z której ludzkość czerpie zdolność do przekraczania zastanych horyzontów oraz wytaczania nowych. Niezależnie od formy, jaką przyjmie ostateczne porozumienie, droga do niego prowadzi przez konsekwentne dążenie do przekuwania ludzkiej różnorodności, będącej naszym wspólnym losem, w ludzką solidarność¹³⁰.

¹³⁰ *Ibidem*, s. 29.

Podsumowanie

[...] w nieskończonej niemal ilości form opowiadanie obecne jest we wszystkich czasach, wszystkich miejscach, wszystkich społeczeństwach. Narodziło się wraz z samą historią ludzkości; nie ma ani nigdy nigdzie nie było społeczeństwa nie znającego opowiadania [...]. Opowiadanie drwi sobie z dobrej czy niedobrej literatury; międzynarodowe, ponadczasowe, ogólnokulturalne, jest zawsze obecne, jak życie.

Roland Barthes, *Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań*¹

Wszystkie narracyjne teorie tożsamości poruszają problematykę wartości, odpowiedzialności czy dylematów moralnych. Stoją one na stanowisku, że jeżeli chcemy zrozumieć i rozwiązać takie problemy, jak ciągłość doświadczenia oraz odpowiedzialności za popełnione czyny, to musimy poszerzyć jedność numeryczną czy psychologiczną o perspektywę jedności narracyjnej, ponieważ zakłada ona odniesienie się do charakteru danego podmiotu, jego cech osobowościowych, przeżyć. Odwołujemy się bowiem do czynników, które ją ukształtowały, dalej motywacji (intencji jednostki), czyli do tego, co składa się na spójną opowieść biograficzną, odzwierciedlającą egzystencję tego podmiotu. Przyjmujemy więc procesualny charakter tożsamości, która przybiera figurę obiektu będącego w ciągłym rozwoju, a nie czegoś stałego, danego raz na zawsze. Naturalnie postępujący proces wywołuje zmiany, ale nie oznacza to, że następuje przerwanie historii, zerwanie kontynuacji. Konstruowanie tożsamości rozumiane jest jako proces kontynuujący doniosłą historię/doniosłe historie podmiotu działającego, składające się – jako istotne – na jego tożsamość narracyjną.

Przyjęta koncepcja narracji ujmuje ją jako strukturę znaczenia rozwijającą się w czasie, która odnosi się do przeszłości, obejmuje teraźniejszość i dąży ku przyszłości, dzięki czemu podmiot znajduje swoją artykulację, kształtuje tożsamość, następuje zrozumienie siebie i świata. W tym kontekście ważne jest zastrzeżenie, że doświadczanie teraźniejszości rozciąga się w przeszłość i dotyczy przyszłości². Podmiot znajduje odpowiedzi na pytanie kim jestem dzisiaj dzięki

¹ R. Barthes, *Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań*, „Pamiętnik Literacki” 1968, nr 4, s. 327–328.

² Por. E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, Warszawa 1989, s. 49. Pisze on: „do istoty naoczności czasu należy to, że w każdym punkcie swego trwania

czasowej świadomości tego, kim byłem kiedyś, jak również poprzez perspektywę dokąd zmierzam, niekoniecznie nawet wierząc, że przyszłość można rzeczywiście przewidzieć³. Również w sferze prawnej istotna jest uwaga, że dopóki narracja nie jest zamknięta, to sens, jaki wiążemy z określonymi wydarzeniami, nie jest ostateczny. W pracy przyjmuję więc ujęcie narracji zaproponowane przez Katarzynę Rosner:

Narracja w tym rozumieniu nie jest już w swym znaczeniu prymarnym strukturą tekstu kulturowego – bajki, poznania czy rozumienia: jej podstawową funkcją nie jest tworzenie narracji kulturowych, lecz ujmowanie naszego własnego życia oraz rozwijających się w czasie procesów i zdarzeń zachodzących w świecie w całościowe struktury sensu. Struktury te można wykryć, analizując owe wytwory kultury, ponieważ w nich w sposób wyrazisty i zobiektywizowany się manifestują⁴.

Podmiotowość prawna człowieka oparta na jego tożsamości narracyjnej wzbogaca się z jednej strony dzięki możliwości wywierania własnego wpływu na innych uczestników interakcji, a z drugiej poprzez podleganie wpływom innych. Z punktu widzenia autentyczności podmiotowości prawnej wzmacnia to samoświadomość działań osadzonych w osobistych doświadczeniach (narracjach) jednostki, zwiększając wieloaspektowość i atrakcyjność wyboru dóbr i usług oraz łącząc praktykę własnego stylu życia ze społeczną tożsamością poprzez fenomen prawa. Prawo zwiększa bowiem poczucie swobody wyboru różnorodnych działań, bezpieczeństwa, ochrony i wiedzy w zakresie kontroli własnego życia. Tożsamość narracyjna utwierdza świadomość działania jednostki również w sferze prawa, co na pewno minimalizuje niepewność co do własnych poczynań i oczekiwań⁵. Namysł podmiotów prawa nad normami i instytucjami prawnymi połączony z refleksyjnością nad samym sobą opiera się bowiem na osobistej narracji biograficznej, co szczególnie widoczne jest w walce o uznanie czy przejawach cywilnego nieposłuszeństwa. Tożsamość narracyjna dzięki swojej refleksyjnej strukturze ma nie tylko kognitywny charakter⁶, ale przekłada się również na komunikacyjną świadomość jednostki w stosunkach społecznych⁷. Abstrakcyjne, pluralistyczne i antydyskryminacyjne prawo oraz zdolność podmiotu do refleksji

(które w refleksji możemy uczynić przedmiotem) jest ona świadomością *czegoś, co właśnie było*, a nie tylko świadomością punktu «teraz» przedmiotu jawiącego się jako trwający. W świadomości tej to, co właśnie było, jest uświadamiane w stosownym kontinuum, zaś w każdej fazie przejawia się w określony «sposób» [...], przy [zachowaniu] różnicy między «treścią» i «ujęciem»³.

³ W. Burszta, *Tożsamość narracyjna w dobie ekranu*, [w:] *Narracja i tożsamość*, red. W. Bolecki, R. Nycz, Warszawa 2004, s. 29 i n.

⁴ K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2006, s. 12–13.

⁵ Por. U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, Warszawa 2009, s. 116 i n.

⁶ S. Lash, *Refleksyjność i jej sobowtóry: struktura, estetyka*, [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna...*, s. 178.

⁷ S. Lash, J. Urry, *Economies of Signs and Space*, London 1994, s. 37 i n.

umożliwiają zarówno krytyczną ocenę indywidualnych narracji i stylów życia, jak również całego tła normatywnego i kulturowego, a więc tego, co ma bardziej aspekt wspólnotowy czy społeczny. Tożsamość powinna być połączona z konkretnymi, doniosłymi ideami, do których należą konstytucjonalizm, rządy prawa i równość wszystkich ludzi⁸.

Autentyczna, refleksyjna jednostka posiada konstruktywistyczny i zindywidualizowany punkt widzenia, będący efektem jej świadomych działań i decyzji, uwzględniający struktury społeczne, w tym porządek prawny określający granice dopuszczalnych zachowań ludzkich wyposażonych we własne wyobrażenia, stanowiska i narracje. Tożsamość staje się otwarta na propozycje i ma inkluzywny charakter, włączając zarówno doświadczenia przeżyte, jak i aktualne. Otwartość tożsamości pozwala zarówno adaptować, jak odrzucać nowe materiały (czynniki, elementy), które mogą konstruować bądź dekonstruować podmiot⁹. Dzięki temu zachowana zostaje historyczność, ciągłość i spójność podmiotu pomimo zmieniającej się, niepewnej rzeczywistości. Autentyczny podmiot może dzięki temu samodzielnie definiować i decydować, co jest wyznacznikiem jego tożsamości, a co jest już zbyteczne, stało się „insertem”, ponieważ efemeryczna rzeczywistość doprowadziła do dezaktualizacji owego wyznacznika¹⁰.

W tym kontekście ważne jest rozumienie stylu życia jako z jednej strony ustalanie znaczenia wytworów kulturowych i korzystanie z nich, a z drugiej strony jako potencjalność wyważania swojej pozycji w danej wspólnotcie czy po prostu w określonej relacji społecznej. Styl życia wyposaża zatem określone aspekty codziennej egzystencji w społeczną i symboliczną wartość¹¹. Mówiąc inaczej, styl życia jako *modus vivendi* oznacza sposób, w jaki gramy w i z tożsamością (w szczególności dotyczy to tożsamości narracyjnej) poprzez jej odczarowywanie, konstruowanie i negocjowanie. Przyjęty styl życia dotyczy pewnej wrażliwości, dzięki której jednostka dokonuje wyborów pomiędzy alternatywami dopuszczalnych sposobów postępowania i dalej wykorzystuje kulturowe źródła w celu zakomunikowania czegoś o sobie¹². Innymi słowy, wolny wybór stylu życia sprzyja kreowaniu autonomii podmiotów prawa, rozszerzając heterogeniczność

⁸ F. Fukuyama, *Tożsamość. Współczesna polityka tożsamościowa i walka o uznanie*, Poznań 2019, s. 210. Por. szerzej na ten temat m.in. A. Czarnota, M. Paździora, M. Stambulski, *Konstytucjonalizm a sfera publiczna*, [w:] *Nowy konstytucjonalizm. Polityczność, tożsamość, sfera publiczna*, red. A. Czarnota, M. Paździora, M. Stambulski, Warszawa 2021, s. 9–29.

⁹ W. Burszta, *Tożsamość narracyjna...*, s. 34 i n.

¹⁰ *Ibidem*, s. 37.

¹¹ K. Strzyczkowski, *Tożsamość w kontekście tendencji rozwojowych społeczeństwa ponowoczesnego*, Warszawa 2012, s. 146.

¹² W wielości definicji kultury najbardziej przydatne zdaje się być ujęcie normatywne, w ramach którego A.L. Kroeber i Talcott Parsons definiowali kulturę jako wytworzone oraz przekazywane treści i wzory wartości, idei i symboli (znaków) kształtujących ludzkie zachowania oraz wytwory tychże zachowań. U Talcotta o tożsamości i stabilności społeczeństwa decyduje konsensus co do wartości. Por. A. Kłosowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1981, s. 24.

życia codziennego. W zasadzie trudno sobie wyobrazić autonomiczną jednostkę, potrafiącą dokonać w sposób wolny i godny szacunku wyboru stylu życia, gdyby pozbawić ją opowieści o własnym życiu i tym samym ograniczyć bądź nawet pozbawić ją tożsamości narracyjnej.

Narracyjne pojęcie tożsamości pozwala nam ją interpretować nie tylko jako proces, który charakteryzuje się czasowością, ale również przez związki z tym, co konkretne, jednostkowe, estetyczne i pluralistyczne. Niezwykle cennie zauważa K. Filutowska, że

właśnie dlatego narratywistyczne koncepcje tożsamości mają źródłowy, transcendentalny, a co za tym idzie także silnie wolnościowy charakter, poruszają się bowiem w sferze logiki alternatywnych światów i niejako z założenia stawiają pytanie o status i warunki możliwości tego, co jest – to znaczy zarówno samej kulturowej rzeczywistości, w jakiej funkcjonujemy, jak też tego, kim jesteśmy dla siebie i innych¹³.

Tożsamość narracyjna pozwala nam uchwycić podmiot empiryczny. To ważne, gdy chodzi o autentyczną podmiotowość prawną, ponieważ dotyczy takiego podmiotu, który poznajemy przez sposób, w jaki przejawia się on w świecie. Opowiadanie stanowi przedmiot podmiotowej ekspresji, wyrażając stosunek do otaczającego świata, odniesienie do pytań o akceptowalność określonych twierdzeń i zachowań w dyskursie publicznym. Dlatego też najważniejszymi przejawami narracji są interpretacja i artykulacja. Dodatkowo proces kształtowania tożsamości narracyjnej odbywa się w pewnych ogólnych ramach: normach etycznych i prawnych, wzorcach postępowania, wiedzy ogólnej itp.

Nasza własna autonarracja ma doniosłe znaczenie dla możliwości bycia sobą, a więc dla postrzegania siebie jako tych samych osób w zmieniających się okolicznościach¹⁴. Tożsamość narracyjna uwidacznia proces kontynuacji samego siebie i swojej historii. W przekonaniu filozofów wywodzących się z kręgu narratywistów tylko uzupełnienie tożsamości numerycznej o zagadnienie tożsamości narracyjnej pozwala zasadnie postawić pytania o cechy charakteru konkretnej jednostki, jej wyznaczniki osobowe, o ustalenie, jaki ktoś jest czy o jej odpowiedzialność moralną i prawną za czyny popełnione w przeszłości¹⁵. Nie jest zatem wystarczające kryterium bycia tą samą osobą. Interesuje nas raczej osoba, która posiada własne pragnienia, ma swoją hierarchię wartości, charakter. Dzięki temu jej osobista narracja przyznaje bohaterowi/narratorowi wolność, autonomię,

¹³ K. Filutowska, *Tożsamość narracyjna jako empiryczna podmiotowość – MacIntyre, Taylor, Ricoeur*, Warszawa 2018, s. 20.

¹⁴ Por. M. Schechtman, *The Constitution of Selves*, Ithaca–London 2007, s. 7 i n.; D. DeGrazia, *Human Identity and Bioethics*, Cambridge–New York 2005, s. IX.

¹⁵ M. Schechtman, *The Constitution of Selves...*, s. 2; D. DeGrazia, *Human Identity and Bioethics...*, s. 79; P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, Warszawa 2003, s. 197; K. Filutowska, *Tożsamość narracyjna...*, s. 163.

władzę nad opowieścią, która konstruuje jej narracyjną tożsamość, ponieważ nikt inny nie opowie mojej historii lepiej ode mnie¹⁶.

Z perspektywy podmiotowości prawnej jednostki bardzo znamienne w tym kontekście są słowa Davida DeGrazii, wedle którego tożsamość narracyjna oznacza rozumienie siebie jako bohatera owej własnej *life-story* albo autonarracji. Stanowi to relewantny element prawdziwego zrozumienia siebie, które z kolei pomaga jednostce podjąć decyzję, co jest warte zrobienia, co jest dla niej ważne oraz które z cech tego podmiotu są rzeczywistością jej. Tożsamość narracyjna umożliwia dalej autokreację ujmowaną jako rozmyślnie i świadome odkrywanie czy konstruowanie swoich cech oraz samodzielny wybór kierunku życia, jego kontynuację bądź modyfikację¹⁷. To ważne stwierdzenie, ponieważ jego zaakceptowanie oznacza, że fakt, iż posiadamy czytelną, spójną osobowość zależy od tego, czy możemy stworzyć koherentną historię własnego życia. Owa koherencja oznacza, jak wskazuje Marya Schechtman, że koncepcja siebie jako osoby jest narracyjną koncepcją siebie, o tyle, o ile wypadki i doświadczenia, które tworzą jej życie, nie są widziane w izolacji, ale interpretowane jako część trwającej historii, która nadaje im ich określone znaczenie¹⁸. Oczywiście taka opowieść o życiu musi mieć sens i być zrozumiałą.

Reasumując, możemy stwierdzić, że w życiu każdego podmiotu wpisany jest i aktualizuje się w stosunkach prawnych pewien rodzaj narracyjnej modalności. Wynika to z samej struktury działania, ale również z faktu, że działanie jest umiejscowione w czasie, zyskując „formę ciągłości momentów – chronologicznych kontinuuów”¹⁹. W prawie na szczególną uwagę zasługuje koncepcja zaproponowana przez MacIntyre’a, ponieważ narracyjne pojęcie tożsamości zawiera tu jednocześnie dwa aspekty. Po pierwsze, „jestem tym, za co inni mogą mnie w uzasadniony sposób wziąć w toku przeżywania w realnym życiu pewnej opowieści, która przebiega od mych narodzin ku mej śmierci”²⁰. Po drugie, moja osobista narracja „należy do mnie i do nikogo innego” i „ma swój własny sens”²¹, ale wymaga się uwzględnienia sieci powiązanych ze sobą narracji innych podmiotów, które posiadają względem siebie różne zobowiązania i wpływają na sposób kreowania opowieści o życiu. Pierwszy aspekt oznacza odpowiedzialność za własne czyny, zaś drugi wskazuje, że nie jesteśmy monadami, lecz żyjemy w zbiorowości i musimy się liczyć z historiami innych ludzi. Wzajemne opowieści o życiu powodują, że dochodzi do wymiany społecznych oczekiwań, uzgadniania sposobów postępowania i ich interpretowania zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej.

¹⁶ Por. D. DeGrazia, *Human Identity and Bioethics...*, s. 80 in.; M. Schechtman, *The Constitution of Selves...*, s. 95.

¹⁷ D. DeGrazia, *Human Identity and Bioethics...*, s. 106.

¹⁸ M. Schechtman, *The Constitution of Selves...*, s. 97.

¹⁹ K. Filutowska, *Tożsamość narracyjna...*, s. 180.

²⁰ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa 1996, s. 388.

²¹ *Ibidem*.

Trzeba pamiętać, że podmiot narracji nie jest „samotną wyspą” i w trakcie swojego życia wchodzi w liczne relacje z innymi, co ma wpływ na kształt ich narracji. W tym ujęciu w pełni uzasadnione jest twierdzenie MacIntyre’a, że

udane rozpoznanie i rozumienie tego, co ktoś robi, zawsze zmierza do umiejscowienia danego epizodu w kontekście zbioru narracji historycznych, narracji opisujących zarówno jednostki, których ów epizod dotyczy, jak i narracji dotyczących układów, w których one działają i odczuwają. Teraz jest już jasne, że czyny innych ludzi stają się dla nas zrozumiałe dlatego, że sam czyn ma zasadniczo charakter historyczny²².

Uznać zatem należy, że w trakcie rekonstruowania, przedstawiania i słuchania (zwłaszcza opowieści historycznych) podmiot syntezuje proces poznania i nadaje mu spójną całość. Owa historyczna narracja powoduje, że jednostka osiąga świadomość, łącząc w sobie cechy podmiotu poznającego i podmiotu narracji²³. Wymaga się od takiej jednostki, aby w swoim działaniu i samorealizacji dokonała przekroczenia perspektywy indywidualistycznej, uwzględniła dotychczasową historię oraz partycypowała w życiu wspólnoty. Podmiot powinien kierować się w swoich działaniach względami moralnymi, szanując inne podmioty, kooperując z nimi w życiu społecznym, czym sam potwierdza swoją godność i uznanie.

Dlatego też bardzo ważne jest uświadomienie sobie, że

w ostatecznym rozrachunku kulturowo ukształtowane procesy poznawcze i językowe, które kierują opowiadaniem autonarracji o życiu, osiągają moc strukturyzowania doświadczenia percepcyjnego, organizowania pamięci, segmentacji i celowego budowania samych „wydarzeń” z życia. W końcu my stajemy się autobiograficznymi narracjami, poprzez które „opowiadamy o” swoim życiu. A biorąc pod uwagę kulturowe ukształtowanie, [...] stajemy się również wariantami duchowych form naszej kultury²⁴.

Wynika stąd zatem, że moja tożsamość narracyjna, dzięki której możliwe jest uzyskanie autentycznej podmiotowości prawnej, jest uwarunkowana kulturowo, zwłaszcza gdy przez kulturę rozumiemy to, co jest wspólnie uznawane i przeżywane przez określoną wspólnotę oraz to, co przynależy do owej wspólnoty jako podzielane wartości, które wpływają na postawy jej członków i wybór stylu życia. Tym, co kształtuje tożsamość narracyjną jest zatem również kultura prawna. Sensotwórczymi horyzontami są w szczególności prawa człowieka, w których podstawowe przesłanki wpisane jest prawo do życia w państwie prawnym i prawo do demokratycznego układu władzy²⁵. Za Hannah Arendt moglibyśmy stwier-

²² *Ibidem*, s. 378.

²³ J. Zdybel, *Między wolnością a powinnością. Filozofia polityczna Isaiaha Berlina i Alasdaira MacIntyre’a*, Lublin 2005, s. 269.

²⁴ J. Bruner, *Życie jako narracja*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1990, nr 4, s. 5–6.

²⁵ Por. R. Alexy, *Die Institutionalisierung der Menschenrechte im demokratischen Verfassungsstaat*, [w:] *Philosophie der Menschenrechte*, red. S. Gosepath, G. Lohmann, Frankfurt am Main 1998, s. 254 i n.; K. Günther, *Liberale und diskurstheoretische Deutungen der*

dzić, że chodzi tutaj o „prawo do członkostwa w politycznej wspólnocie”, które jest wyrazem „prawa, aby posiadać prawa”. Prawa człowieka zakładają również, że uczestnicy dyskursu publicznego i prawnego okazują sobie wzajemny respekt i szacunek, będąc przekonanymi o wartości i autentyczności innej kultury czy odmiennego stylu życia, nawet wówczas, gdy nie podzielają jego samorozumienia²⁶. Wzajemny szacunek i uznanie oznaczają, że to, co myślimy, robimy lub planujemy zrobić, liczy się dla innych, że jesteśmy relatywnie kimś ważnym. Mówiąc inaczej, to, że żyjemy, „ma dla innych jakieś znaczenie” i zasługujemy na troskę innych. W tym kontekście poszanowanie praw człowieka oznacza poszanowanie pewnych wymagań, które są niezbędne dla szacunku dla człowieka, dla jego jestestwa²⁷.

Tożsamość narracyjna pozwala nam odkryć i wyśłowić samego siebie, a owa artykulacja jest ważna, ponieważ w dalszej perspektywie ułatwia pozostanie wiernym sobie, poszukiwanie własnej drogi życia²⁸. Jednocześnie człowiek jako istota społeczna potrzebuje dla realizacji swoich planów i kształtowania swojej autentycznej tożsamości specyficznego środka, jakim jest prawo. Prawo pozwala w sposób zinstytucjonalizowany realizować specyficzną ludzką właściwość, jaką jest dialogiczność. Innymi słowy, to dzięki autentycznej podmiotowości prawnej możliwe jest uwzględnienie obu aspektów tożsamości: indywidualnego i wspólnotowego, a więc pozostawania wiernemu sobie i budowania relacji z innymi uczestnikami interakcji społecznych, w szczególności gdy chodzi o realizację praw i wolności człowieka i obywatela, które nakazują przecież uwzględnienie relacji do języka i poglądów innych ludzi oraz negocjację z moim środowiskiem, moją historią i moim przeznaczeniem²⁹. Dla mojego samookreślenia, samorefleksji i dokonywania właściwych wyborów czy podejmowania decyzji konieczne jest zatem, abym był podmiotem wolnym, uznanym, a dodatkowo dzięki mojej tożsamości wiem, co jest ważne i dobre, wartościowe dla mnie i wspólnoty, do której przynależę. Z antropocentrycznego punktu widzenia będą to właśnie prawa człowieka, ale gdy wykręcę poza owe *antropos* mogą to być także prawa zwierząt czy nawet prawa nieożywionej przyrody (rozumiane jako prawa podstawowe przynależne także innymi niż ludzie podmiotom)³⁰. Prawa człowieka

Menschenrechte, [w:] *Rechtsphilosophie im 21. Jahrhundert*, red. W. Brugger, U. Neumann, S. Kirste, Frankfurt am Main 2008, s. 338–359.

²⁶ J. Habermas, *Justice and Solidarity: On the Discussion Concerning Stage 6*, [w:] *The Moral Domain: Essays in the Ongoing Discussion between Philosophy and the Social Sciences*, red. Th.E. Wren, Cambridge 1990, s. 224–251.

²⁷ Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, Kraków 2003, s. 36.

²⁸ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, Kraków 2002, s. 30.

²⁹ *Idem*, *Źródła współczesnej tożsamości*, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków–Warszawa 1995, s. 12.

³⁰ Rozpoznanie samodzielnych praw natury, ich akceptacja i inkorporowanie do systemu prawa wymaga nie tylko zmian w prawie, ale także przeobrażenia paradygmatu myślenia o systemie prawnym, stawiającego człowieka w centrum, ale uwzględniającego potrzeby innych istot żywych i natury.

stanowią tutaj sens, fundament i paradygmat życia jednostki, której zachowania zostają wplecione w szerszą rzeczywistość czy opowieść anizeli tylko jej własne życie, ponieważ uczą ją, co jest dobre, krytycznie ustosunkowując się na przykład do wszelkich przejawów dyskryminacji bądź wykluczenia. Określona orientacja wobec wartości (np. wynikających z praw podstawowych) stanowi warunek tego, aby jednostka mogła rozumieć samą siebie i własne życie, a więc aby kształtowała spójną tożsamość³¹. Prawa podstawowe organizują życie wspólnoty, czyniąc jednostki i ich wspólnoty odpowiedzialnymi za utrzymanie równych, podstawowych wolności i autentyczną równość szans oraz zapewnienie sprawiedliwego udziału w tych dobrach wszystkim, którzy są lub chcą być kooperującymi członkami społeczeństwa. Mają one jednak stanowić wyłącznie wskazówkę, a więc człowiek ma prawo do tego, aby zbudował historię swojego życia wokół rodzaju dobra, które samodzielnie wybrał, na przykład swojej seksualności czy przekonań religijnych. Mówiąc inaczej, jednostki jako równe i wolne muszą posiadać swobodę w kierowaniu własnym życiem i oczekują, że inni, również oni sami, będą dokonywać wyborów i realizować swoje plany życiowe w sposób zgodny z publicznymi zasadami sprawiedliwości³².

Ważne jest przy tym postrzeżenie istnienia jednostki jako koherentnej opowieści. Jak pisze Taylor:

Aby mieć jakieś wyobrażenie tego, kim jesteśmy, musimy mieć wyobrażenie tego, jak stawaliśmy się i dokąd zmierzamy. [...] Stosuje się to [...] do owej kluczowej sprawy, jaką jest moje miejsce względem dobra. Wychodząc od mojego przekonania co do tego, w jakim miejscu względem niego się znajduję, pośród różnych innych możliwości – projektuję kierunek mojego życia w odniesieniu do niego. Moje życie zawsze ma ów wymiar narracyjnego rozumienia – rozumiem moje teraźniejsze działanie w formie jakiegoś „a potem”: najpierw było A (to, kim jestem), a potem robię B (to, kim zamierzam się stać)³³.

Spójna opowieść o moim własnym życiu musi więc odnosić się do mojej orientacji moralnej, wartości, które leżą u podstaw mojej egzystencji, a więc mojego stosunku wobec prawa. Tylko wtedy będę mógł w sposób usprawiedliwiony twierdzić, że jestem autentycznym podmiotem prawnym i koherentnie uzasadniać podejmowane przeze mnie działania. Refleksyjna tożsamość narracyjna docenia autonomię życia człowieka, która umożliwia kierowanie własnym życiem, ale podkreśla jednocześnie kwestię odpowiedzialności za własne czyny, decyzje czy współodpowiedzialność za innych oraz dążenie do realizacji bądź co najmniej akceptację podzielanych przez daną wspólnotę wartości, w szczególności szacunek i uznanie dla innych ludzi.

³¹ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny nowej tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001, s. 93.

³² Por. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, Warszawa 1998, s. 265.

³³ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, s. 94–95.

Omawiana w pracy perspektywa narracyjna kształtowania podmiotowości prawnej ukazuje, że o ile czynniki zewnętrzne mogą i oddziałują na każdą jednostkę, to końcowo ona sama, w oparciu o własną wolę i przekonania podejmuje ostateczne decyzje, mając na uwadze czynniki stanowiące źródło życia pozaindywidualnego (historia, kultura, relacje międzyludzkie, solidarność, odpowiedzialność za przyszłe pokolenia). Ale to właśnie autonomiczne i refleksyjne decydowanie o stylu życia i sposobie realizacji poszczególnych pragnień jest sposobem manifestowania własnej moralności, autentyczności i wierności wyznawanym wartościom. Perspektywa tożsamości narracyjnej akcentuje, że wybór ideału autentyczności nie może oznaczać przyjęcia cudzego wzoru życia, lecz polega na własnej orientacji względem innych poglądów czy stylów życia, a więc oznacza przyjęcie zindywidualizowanego stanowiska, które będzie jednak odnosiło się do „lasu symboli”, przez które Charles Taylor czy Umberto Eco rozumieją konteksty historyczne, które wrażliwa jednostka powinna starać się odczytywać³⁴.

Dzięki takiej umiejętności i posiadanej tożsamości jednostka jest w stanie określić hierarchię wartości. Co ważne, wiedzę na ten temat uzyskuje jako uczestnik wspólnotowych interakcji. Jest to łatwiejsze dzięki temu, że tożsamość narracyjna, która ma relacyjny charakter, zyskuje doniosłe znaczenie w ramach pluralizmu wartości i różnorodności kulturowej, światopoglądowej, seksualnej, etnicznej czy religijnej współczesnego świata³⁵.

W kontekście praw osób LGBTQ+, kwestii *gender* wpływających na podmiotowość prawną osób z powodów kulturowych, etnicznych czy religijnych wyalienowanych należy pamiętać, że tożsamość narracyjna oparta jest na indywidualistycznym paradygmacie, podkreślając niepowtarzalność każdej jednostki. To podmiot posiadający własną historię, w którego życiu orientacja na dobro staje się fabułą, treścią i sensem jego osobistej narracji autobiograficznej³⁶. Owa orientacja oznacza współcześnie dla zaangażowanego moralnie i estetycznie podmiotu, że będzie ona – w celu uzyskania dla swojego życia etycznej autentyczności – wymagać respektowania praw podstawowych, w szczególności równości wobec prawa, wzajemnego szacunku i uznania prawnego oraz prawa do samostanowienia o własnym życiu w granicach wynikających z godności ludzkiej. Oczywiście taki autentyczny podmiot ma prawo do ważenia określonych dóbr, interesów, zasad czy celów prawnych, które w pewnych przypadkach mogą ze sobą kolidować. Będzie to umożliwiać mu relatywnie szeroki zakres swobody w wyborze dobra, jakie jest dla niego najistotniejsze. Z perspektywy prawnej ważne staje się spostrzeżenie, że nasze przeszłe i teraźniejsze działania oraz wybory należy oceniać z perspektywy efektu finalnego, a więc zakładanego celu, któremu

³⁴ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności...*, s. 68; U. Eco, *Czytanie świata*, Kraków 1999.

³⁵ M. Filipiak, *Tożsamość narracyjna w dobie postprawdy. Pytanie o aktualność myśli Charlesa Taylora*, Poznań 2021, s. 11 i n.

³⁶ K. Filutowska, *Tożsamość narracyjna...*, s. 230–231.

podporządkowane są dotychczasowe działania i zamiary. Cel ten powinien realizować wartość, która jest zgodna z prawem, a więc liczy się z aksjologicznymi uwarunkowaniami społeczeństwa, w którym żyjemy. Oznacza to więc, że nasza refleksyjna tożsamość pozostaje, pomimo zachowania szerokiego miejsca na samoświadomość i samostanowienie, silnie zależna od różnorodnych stosunków społecznych i nie możemy sobie wyobrazić prawdziwego kształtowania naszego „ja” poza prawem i wspólnotą, w której żyjemy. Jest naturalne, że nasza egzystencja jest osadzona we wszechobecnych, symbolicznych sensach, kulturowych wzorcach, które pozwalają odnaleźć właściwą treść wartości leżących u podstaw naszych jednostkowych narracji biograficznych czy zrozumieć konteksty interakcji pomiędzy uczestnikami różnych relacji. Z drugiej strony prawo i społeczeństwo muszą nam gwarantować i zapewniać przestrzeń dla kształtowania naszej prawdziwej tożsamości. Nie mogą nam narzucać w sposób opresyjny jakiegoś jedyne, zdeterminowanego wzorca, lecz stanowić pewną kulturową ramę dla wolnego wyboru własnego stylu życia, refleksyjnego kształtowania mojej tożsamości wyrażającej się w określonej opowieści, która w sposób oczywisty jest spleciona ze wspólnotową, kulturową i prawną opowieścią.

Niezwykle trafne są w tym aspekcie słowa Taylora, że człowiek jest istotą (zwierzęciem),

którego życie emocjonalne obejmuje poczucie ważności pewnych spraw, poczucie kształtu własnych aspiracji, domagające się rozumienia i nigdy nierozumiane adekwatnie. Jego rozumienie wyraża się w każdym momencie w języku, którego używa, by mówić o sobie, o swych celach, o tym, co czuje itd. Kształtując sens istotności przeżyć i wartości, *rozumienie* kształtuje także to, co zwierzę to odczuwa³⁷.

Ludzkie życie obejmuje interpretację, w tym człowiek interpretuje samego siebie. Jeśli połączymy to z przekonaniem, że efektem owej interpretacji jest opowieść o własnym życiu, a kulturowy tekst (w tym również ten stanowiący element kultury prawnej) stanowi część opowieści, która nas charakteryzuje, to dochodzimy do wniosku, że autentyczna podmiotowość prawna nie jest możliwa poza autobiograficzną narracją. Oczywiście narracją, która odbywa się w języku, który

daje wyraz różnieniu jakościowym, poprzez które możemy mieć poczucie wyższych celów, a zatem mieć doświadczenie emocjonalne silnie wartościujące. [...] Język nasz nie jest po prostu medium, przy użyciu którego kształtujemy nasze odpowiedzi, lecz jest warunkiem umożliwiającym pytanie o to, co jest godne czy dobre. Język ludzki i językowo konstytuowane uczucia otwierają ów problematyczny obszar, którego granice nie mogą być nigdy ostatecznie wykreślone, ponieważ on sam nie może nigdy zostać wyznaczony w kategoriach zobiektywizowanych³⁸.

³⁷ Ch. Taylor, *Samointerpretujące się zwierzęta*, [w:] *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej*, red. J. Górnicka-Kalinowska, Warszawa 2001, s. 293.

³⁸ *Ibidem*, s. 294.

Wyznacza nam to pewną hermeneutyczno-antropologiczną wizję podmiotu³⁹, zdolnego do artykułowania i interpretowania własnych emocji, co stanowi podstawę dla wykształcenia dotyczących owego podmiotu znaczeń i uczuć, umożliwiających danej jednostce „zrozumienie, co to znaczy być człowiekiem”⁴⁰. Z perspektywy prawnej jest to niezwykle ważne zastrzeżenie, ponieważ definiuje nam podmiot, który dzięki swojej tożsamości narracyjnej (spójnej opowieści biograficznej) jest realnie związany z otaczającą go rzeczywistością, ze światem materialnym i zmysłowym, a jednocześnie poprzez język, uwzględniający społeczne imaginaria, wyraża swoje pragnienia, emocje, zamiary i interpretuje swoje zachowania. Co ważne, pozwala mu to na kierowanie się wybranym stylem życia, uwzględniającym przyjętą hierarchię wartości i celów, na których opiera się przy podejmowaniu konkretnych decyzji i wyborze określonych działań oraz przez które manifestuje swoje istnienie. Takie stanowisko jest zbieżne z koncepcją „współczynnika humanistycznego” Floriana Znanieckiego, zgodnie z którą człowiek porusza się wśród faktów, przedmiotów czy zjawisk, które są uwarunkowane historycznie i potwierdzone przez prawo bądź obyczaje akceptowane przez członków wspólnoty czy społeczeństwa⁴¹. Wspólne wartości i podzielane normy umożliwiają życie społeczne. Bez nich jednostka mimo posiadanej wolności czuje się zagubiona i wyobcowana, a więc popadająca w kryzys tożsamości. Bez istnienia minimalnej wspólnej kultury nie jesteśmy w stanie współpracować oraz nie będziemy uważać tych samych instytucji za legalne⁴². Zauważalna jest tu więc podwójna kierunkowość, odzwierciedlająca dialektykę powszechnego uznania praw jednostki i uznania kolektywnego opartego na prawach podstawowych wynikających ze wspólnych wartości, kultury i tradycji.

Człowiek jest bowiem zawsze uwikłany w pewną relację z inną jednostką i ze światem, a więc ważne jest, aby zachował swoją autentyczność, która czyni go wiarygodnym i odpowiedzialnym. Przestrzeń prawna jest w tym kontekście nieredukowalna, ponieważ zapewnia ona określenie własnej kondycji, płaszczyznę do negocjowania osobistej tożsamości oraz poszukiwania i afirmacji autentycznej podmiotowości w ramach pluralistycznie, wielokulturowo skonstruowanego społeczeństwa obywatelskiego. Prawo wymaga respektowania podstawowych wartości koniecznych do pokojowego współistnienia jednostek, respektowania ich odrębności i odmienności poprzez nakaz równego traktowania, wzajemnego szacunku oraz uznania prawnego. Kategoria tożsamości jest tu niezwykle istotna. Ponownie za Taylorem warto podkreślić, że tożsamość określa moje miejsce we wszechświecie, stosunek do innych ludzi, społeczeństwa, moją orientację

³⁹ K. Filutowska, *Tożsamość narracyjna...*, s. 233.

⁴⁰ Ch. Taylor, *Samointerpretujące się zwierzęta...*, s. 295.

⁴¹ Por. F. Znaniecki, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, Warszawa 1971.

⁴² Por. F. Fukuyama, *Tożsamość...*, s. 78 i n.; B. Wojciechowski, *Interkulturowe prawo karne. Filozoficzne podstawy karania w wielokulturowych społeczeństwach demokratycznych*, Toruń 2009, s. 260 i n.

czasową, a więc skąd przychodzę i dokąd zmierzam. Ma ona również charakter celowościowy, ponieważ kreuje i definiuje dążenie do uzyskania ideału dobrego życia, wyznaczonego przez nasze zaangażowanie w to, co traktujemy jako szczególnie doniosłe dla nas⁴³.

Przyjęta koncepcja tożsamości narracyjnej ma charakter potrójnej relacji: ugruntowania w podzielanych wartościach i uniwersalnych prawach, postawie autorefleksyjnej i intersubiektywnej komunikacji. W tym znaczeniu narracyjna tożsamość stanowi uzasadnienie dla stosunków, relacji, zachowań, czynów, preferencji czy sytuacji, w których autentyczny podmiot prawny się znajduje lub znalazł się. Tylko wówczas podmiot może w sferze prawa uzyskać uznanie, prawdziwie się odkrywać i realizować swoje pragnienia. Jest to niezwykle ważne, gdy myślimy o samoafirmacji czy samoodkrywaniu się osób należących do grup mniejszościowych, jednostek wyalienowanych czy outsiderów. Taka perspektywa pozwala włączyć ich do wspólnoty w drodze dialogicznie kształtowanej tożsamości i polityki uznania. Przedstawianie opowieści o moim życiu innym ludziom powoduje, że staję się rozpoznany, jednostką odpowiedzialną, moralną i godną szacunku, a nie kimś obcym, kto nie zasługuje na szacunek ze względu na wybór stylu życia odbiegający od mainstreamowego, odmienność kulturową, etniczną czy seksualną. Opiera się to na przekonaniu o przyrodzonej godności ludzkiej stanowiącej kwintesencję człowieczeństwa oraz polityce różnicowania akceptującej zachowanie odmienności jednostek i grup, w szczególności nakazie równego traktowania i uznania każdej istoty ludzkiej. Dzięki perspektywie narracyjnej możemy wyrażać siebie i doświadczać niepowtarzalności, subiektywności każdego podmiotu, ale równocześnie realizują się w niej wszelkie prawa podmiotowe, wartościowania, a w końcu odpowiedzialność prawna czy moralna jednostki. Tożsamość narracyjna porządkuje zatem nasze osobiste przeżycia i pozwala wyrazić nas samych w życiu społecznym. W tym kontekście należy zgodzić się ze słowami, że tożsamość narracyjna dostarcza podmiotom prawa sensu i poczucia przewidywalności w ich życiu zarówno jako subiektywnemu bytowi, jak również jako członkowi społeczeństwa, w szczególności realizującego ideę demokratycznego państwa prawnego upodmiotowującą obywateli danej wspólnoty. Wygenerowało to potrzebę wypracowania nowego paradygmatu prawa, który będzie wydatnie uwzględniał dyskutowany obecnie postulat szeroko oraz głęboko (w publicznych strukturach instytucjonalnych) rozumianego *upodmiotowienia obywateli*.

Upodmiotowienie obywateli ma doniosłe znaczenie dla dalszych procesów kształtowania autentycznej podmiotowości prawnej, gdyż stanowi warunek *sine qua non* budowania tożsamości narodowej czy wspólnotowej i zaangażowania jednostek w procesy prawomocnego stanowienia prawa poprzez procesy

⁴³ Por. A. Bielik, *Sources of the Self*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 5, red. B. Skarga, Warszawa 1997, s. 448.

komunikacyjnej artykulacji woli obywateli. Proponowana zmiana paradygmatu prawa, która ujmuje prawo *sui generis*, przez pryzmat nawiązania do wizji rzymskiej republiki, w której kluczową pozycję zajmował obywatel, nadaje zatem nowy, głębszy sens postulatowi integrowania systemów prawnych w ramach różnych tradycji narodowych. Tożsamość narracyjna będzie wówczas służyć integrowaniu jednostek, a nie ich dzieleniu, co ma miejsce w przypadku ruchów nacjonalistycznych czy fundamentalistycznych.

Zagadnienie to porusza również Ulrich Beck, który podkreśla, że proces indywidualizacji zmusza jednostki do podejmowania żywotnych decyzji „na własną rękę”⁴⁴. Pozostawienie ludzi samym sobie, jakiegoś zakresu swobody wiąże się z określonym ryzykiem, ale jeżeli zostanie połączone z ich upodmiotowieniem (zwłaszcza *de iure*), to być może z ich perspektywy jest to korzystniejsze. I w końcu, proces indywidualizacji kwestionuje przejawy determinizmu struktury społecznej. Owa indywidualizacja jest wytworem wieloaspektowej, warunkowej i zwiększonej socjalizacji oraz internalizacji podstawowych praw i obowiązków. W ramach refleksyjnej nowoczesności wskazany proces indywidualizacji (co najmniej częściowo) wyzwala jednostki z kolektywnych i abstrakcyjnych struktur w rodzaju nuklearnej rodziny, klasy czy narodu. W konsekwencji oznacza to kryzys tych struktur, z którymi występują równocześnie zjawiska samoorganizacji biograficznych narracji⁴⁵.

To ważne, gdy jesteśmy świadomi, że nawet w ramach demokracji liberalnej nie wszyscy ludzie są traktowani z równym szacunkiem, lecz są oceniani przez pryzmat przynależności etnicznej bądź narodowej, koloru skóry, wyglądu, płci czy orientacji seksualnej. Walka o poszanowanie godności każdej jednostki jest źródłem dynamiki polityki tożsamościowej, której jednym z podstawowych elementów jest opowiadanie na temat konkretnego, przeżytego doświadczenia dyskryminacji⁴⁶. Uznanie i przestrzeń prawna dla narracyjnej tożsamości każdej jednostki pozwala zwiększyć zakres wzajemnego szacunku, upodmiotowia każdą istotę ludzką, a następnie czyni demokrację bardziej funkcjonalną i powoduje, że przeżycia poszczególnych jednostek stają się doświadczeniem dla całego społeczeństwa obywatelskiego.

Narracja może pomóc jednostce w samorealizacji i samoscaleniu, zaś prawo w odniesieniu się do podmiotu jako koherentnej indywidualnej całości w jej diachronii, w jej rozwoju, w jej wszelkich perypetiach i przemianach. To ma wymiar normatywny, ponieważ integralność podmiotu jest wartością i prawo powinno ją tak postrzegać. Prawo nie powinno fragmentować i pogłębiać dezintegracji jednostkowej tożsamości.

⁴⁴ U. Beck, *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze od innej nowoczesności*, Warszawa 2002, s. 117.

⁴⁵ A. Giddens, *Życie w społeczeństwie posttradycyjnym*, [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna...*, s. 136 i n.

⁴⁶ F. Fukuyama, *Tożsamość...*, s. 202.

Podziękowania

W tym miejscu chciałbym podziękować prof. Karolinie M. Cern, pierwszej Czytelniczce książki, twórczyni i prowadzącej seminarium, na którym miałem przyjemność prezentować podstawowe tezy książki (cykl nazwany „Cerminariami” właśnie od nazwiska Pani Profesor). Jej niezwykle cenne i życzliwe uwagi umożliwiły uniknięcie pewnych nieporozumień czy niedociągnięć zawartych w książce, a także pozwoliły mi na przemyślenie określonych wątków. Moje wyrazy wdzięczności kieruję również do uczestników owego seminarium, zwłaszcza prof. Ewy Nowak, dr. Marcina J. Byczyńskiego i prof. Piotra W. Juchacza.

Miałem szczęście, ponieważ drugą Czytelniczką była prof. Agnieszka Bielska-Brodziak, która także poświęciła wiele namysłu nad poszczególnymi tezami książki, dzięki czemu uzyskała ona lepszy kształt. I w tym przypadku książka dyskutowana była w większym gronie. Dziękuję za poświęcony czas i cenne uwagi współpracownikom Pani Profesor, dr Marlenie Drapalskiej-Grochowicz i dr. Markowi Susce.

Szczególnie wiele zawdzięczam prof. Markowi Zirk-Sadowskiemu, zawsze zaangażowanemu w mój rozwój naukowy. Jego wsparcie i motywowanie są i będą dla mnie ważne oraz nieocenione. W tym miejscu chcę również wyrazić wdzięczność dr. Robertowi Krasoniowi, który także podobnie wspiera mnie dobrą radą i przyjaźnią.

Last but not least, dziękuję również moim koleżankom i kolegom z Izby Finansowej Naczelnego Sądu Administracyjnego, którzy po przyjacielsku wspierali mnie i wspierają w mojej pracy, także naukowej – w szczególności kieruję te słowa do dr. Krzysztofa Winiarskiego.

Dziękuję dyrekcji Gemäldegalerie Alte Meister w Dreźnie za wyrażenie zgody na wykorzystanie w książce wspaniałego obrazu Johannesa Vermeera *Dziewczyna czytająca list przy otwartym oknie*.

Bibliografia

- Aarnio A., *Who Are We? On Social, Cultural and Legal Identity*, [w:] *Law and Legal Cultures in the 21st Century. Diversity and Unity*, red. T. Gizbert-Studnicki, J. Stelmach, Warszawa 2007.
- Alexy R., *Die Institutionalisierung der Menschenrechte im demokratischen Verfassungsstaat*, [w:] *Philosophie der Menschenrechte*, red. S. Gosepath, G. Lohmann, Frankfurt am Main 1998.
- Alexy R., *Theorie der Grundrechte*, Baden-Baden 1986.
- Apel K.-O., *Etyka dyskursu jako etyka odpowiedzialności – postmetafizyczna transformacja etyki Kanta*, „Principia” 1992, t. V.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, Warszawa 2020.
- Arendt H., *O myśleniu*, Warszawa 1989.
- Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, Warszawa 1989.
- Assister A., *Enlightened Woman: Modernist Feminism in a Postmodern Age*, London–New York 1996.
- Assmann A., *Między historią a pamięcią. Antologia*, Warszawa 2013.
- Assmann J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa 2016.
- Barthes R., *Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań*, „Pamiętnik Literacki” 1968, nr 4.
- Barthes R., *Wstęp do analizy struktury opowiadań*, [w:] *Narratologia*, red. M. Głowiński, Gdańsk 2004.
- Baudrillard J., *Ameryka*, Warszawa 1998.
- Bauman Z., *O taratach tożsamości w ciasnym świecie*, „ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura” 2003, nr 1(16).
- Bauman Z., *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne” 1993, nr 2.
- Bauman Z., *Spoleczeństwo w stanie obłączenia*, Warszawa 2006.
- Bauman Z., *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, Gdańsk 2007.
- Bayertz K., *Die Idee der Menschenwürde. Probleme und Paradoxien*, „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie” 1995, vol. 81, no. 4.
- Beck U., *Ponowne odkrycie polityki: przyczynek do teorii modernizacji refleksywnej*, [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, Warszawa 2009.
- Beck U., *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa 2002.
- Beck U., *Spoleczeństwo światowego ryzyka. W poszukiwaniu utraconego bezpieczeństwa*, Warszawa 2012.
- Beck U., *Władza i przeciwładza w epoce globalnej. Nowa ekonomia polityki światowej*, Warszawa 2005.

- Beck U., Giddens A., Lash S., *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, Warszawa 2009.
- Becker W., *Das Dilemma der menschlichen Existenz. Die Evolution der Individualität und das Wissen um den Tod*, Stuttgart 2000.
- Bedi S., *Beyond Race, Sex, and Sexual Orientation. Legal Equality without Identity*, New York 2015.
- Benedict R., *Wzory kultury*, Warszawa 2002.
- Benhabib S., *Selbst im Kontext*, Frankfurt am Main 1995.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*, Warszawa 1991.
- Berlin I., *O dążeniu do ideału*, [w:] *idem, Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, red. H. Hardy, Warszawa 2004.
- Bielefeldt H., *Ideengeschichte(n) der Menschenrechte*, [w:] *Menschenrechte – Globale Dimensionen eines universellen Anspruchs*, red. N. Janz, Th. Risse, Baden-Baden 2007.
- Bielefeldt H., *Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus*, Bielefeld 2007.
- Bielik A., *Sources of the Self*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 5, red. B. Skarga, Warszawa 1997.
- Bielik-Robson A., *Na drugim brzegu nihilizmu*, Warszawa 1997.
- Bigos K., *Tożsamość narracyjna w cyberprzestrzeni*, Warszawa 2010.
- Blackburn S., *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa 2004.
- Blix S.B., Minissale A., *(Dis)passionate Law Stories: The Emotional Processes of Encoding Narratives in Court*, „Journal of Law and Society” 2022, vol. 49(2), <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC9321950/> (dostęp: 5.08.2023).
- Bloom A., *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, Poznań 1997.
- Bokszański Z., *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2015.
- Bokszański Z., *Tożsamość, interakcja, grupa*, Łódź 1989.
- Borradori G., *Filozofia w czasach terroru. Rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacques'em Derridą*, Warszawa 2008.
- Bourdieu P., *Rozum praktyczny. O teorii działania*, Kraków 2009.
- Brockmeier J., Harré R., *Narrative. Problems and Promises of an Alternative Paradigm*, [w:] *Narrative and Identity. Studies in Autobiography, Self and Culture*, red. J. Brockmeier, D. Carbaugh, Amsterdam–Philadelphia 2001.
- Brodecki Z., *Świątynia w kosmicznej wiosce. Bezpieczeństwo przyszłych pokoleń w erze sztucznej inteligencji*, Warszawa 2021.
- Bruner J., *Życie jako narracja*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1990, nr 4.
- Buber M., *Wina i poczucie winy*, „Znak” 1967, nr 19.
- Burszta W., *Tożsamość narracyjna w dobie ekranu*, [w:] *Narracja i tożsamość (I)*, red. W. Bolecki, R. Nycz, Warszawa 2004.
- Butler J., *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, London 1993.
- Butler J., *Uwikłani w pleć. Feminizm i polityka tożsamości*, Warszawa 2008.
- Byczyński M.J., *Spoleczne oraz instytucjonalne wymiary uznania w teorii Axela Honnetha*, Łódź 2021.

- Carr D., *Narrative and the Real World: an Argument for Continuity*, „History and Theory” 1986, no. 2.
- Carr D., *Time, Narrative and History*, Bloomington 1986.
- Castells M., *Sila tożsamości*, Warszawa 2009.
- Cern K.M., *Koncepcja czasu wczesnego Heideggera*, Poznań 2007.
- Cern K.M., Wojciechowski B., *Święty Graal dziedzictwem przyszłości, czyli o poszukiwaniu wspólnej kultury prawnej w praźródłach prawa unijnego*, „Principia” 2013, nr 57–58.
- Chałubińska-Jentkiewicz K., Nowikowska M., *Bezpieczeństwo, tożsamość, prywatność – aspekty prawne*, Warszawa 2020.
- Chauvin T., *Homo iuridicus. Człowiek jako podmiot prawa publicznego*, Warszawa 2014.
- Chmielewski A., *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław 1997.
- Chmielińska A., Modrzejewska-Świgulska M., *Spreading one’s Wings, Milestones, Deus ex Machina: Self-creation as a Process of Changing Your Life with the Examples of Narrations Provided by Women*, „Creativity” 2021, no. 2.
- Chutnik S., *Facet czy laska?*, „Wysokie Obcasy” 2021, nr 3.
- Conaghan J., *Law and Gender*, Oxford 2013.
- Cowan S., *Gender is No Substitute for Sex: A Comparative Human Rights Analysis of the Legal Regulation of Sexual Identity*, „Feminist Legal Studies” 2005, vol. 13, no. 1.
- Cyrek B., *Wrażliwość wobec psychologizacji życia i kultury ekshibicjonizmu*, „Kultura Współczesna” 2018, nr 4(103).
- Czarnecki Z.J., *Czas historyczny i wartości*, [w:] *Czas, wartości i historia. Studia nad aksjologią czasu historycznego*, red. Z.J. Czarnecki, Lublin 1990.
- Czarnota A., *Radykalne zło a prawo, czyli jak mierzyć się z trudną przeszłością*, „Ius et Lex” 2003, nr 1.
- Czarnota A., Paździora M., Stambulski M., *Konstytucjonalizm a sfera publiczna*, [w:] *Nowy konstytucjonalizm. Polityczność, tożsamość, sfera publiczna*, red. A. Czarnota, M. Paździora, M. Stambulski, Warszawa 2021.
- Czyżewski M., *Socjologia interpretatywna i metoda biograficzna: przemiana funkcji, antyesencjalistyczne wątpliwości oraz sprawa krytyki*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2013, nr 4.
- Danto A.C., *Analytical Philosophy of History*, Cambridge 1965.
- DeGrazia D., *Human Identity and Bioethics*, Cambridge–New York 2005.
- Delsol Ch., *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, Kraków 2003.
- Dennett D., *Consciousness Explained*, Boston–New York–Toronto–London 1991.
- Dennett D., *The Self as a Center of Narrative Gravity*, [w:] *Self and Consciousness. Multiple Perspectives*, red. F.S. Kessel, P.M. Cole, D.L. Johnson, New York 1992.
- Duff R.A., *Who is Responsible, for What, to Whom*, „Ohio State Journal of Criminal Law” 2005, no. 2.
- Dunn R.G., *Identity Crises. A Social Critique of Postmodernity*, Minneapolis–London 1998.
- Dworkin R., *Biorąc prawa poważnie*, Warszawa 1998.
- Dworkin R., *Imperium prawa*, Warszawa 2022.

- Eakin P.J., *Living Autobiographically. How We Create Identity in Narrative*, Ithaca–London 2008.
- Eco U., *Czytanie świata*, Kraków 1999.
- Ehrlich E., *Fundamental Principles of Sociology of Law*, Cambridge 1936.
- Eisenberg A., *A Normative Guide to the Political and Legal Assessment of Identity Claims*, Oxford 2011.
- Elliot A., *Koncepcje „Ja”*, Warszawa 2007.
- Feinberg J., *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton–New York 1980.
- Ferry J.-M., *Les Puissances de l'expérience*, Paris 1991.
- Fichte J.G., *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg 1995.
- Filipiak M., *Tożsamość narracyjna w dobie postprawdy. Pytanie o aktualność myśli Charlesa Taylora*, Poznań 2021.
- Filutowska K., *Tożsamość narracyjna jako empiryczna podmiotowość – MacIntyre, Taylor, Ricoeur*, Warszawa 2018.
- De Fina A., *Narrative and Identities*, [w:] *The Handbook of Narrative Analysis*, red. A. De Fina, A. Georgakopoulou, Malden–Oxford 2015.
- De Fina A., Georgakopoulou A., *Rethinking Narrative: Tellers, Tales and Identities in Contemporary Worlds*, [w:] *Handbook of Discourse Studies*, red. A. De Fina, A. Georgakopoulou, Cambridge 2020.
- Fisher W.R., *Narration as a Human Communication Paradigm: A Case of Public Moral Argument*, „Communication Monographs” 1984, no. 1.
- Foster J., *An Invitation to Dialogue: Clarifying the Position of Feminist Gender Theory in Relation to Sexual Difference Theory*, „Gender & Society” 1999, vol. 13, no. 4.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, Gdańsk 2006.
- Foucault M., *Technologien des Selbst*, [w:] *idem, Schriften IV. 1980–1988*, Frankfurt am Main 2005.
- Frąckowiak-Adamska A., *Prawo swobodnego przemieszczania się i przebywania na terytorium państw członkowskich wynikające z obywatelstwa Unii Europejskiej*, [w:] *Kamienie milowe orzecznictwa Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej*, red. S. Biernat, Warszawa 2019.
- Freeman M., *From Substance to Story. Narrative, Identity, and the Reconstruction of the Self*, [w:] *Narrative and Identity. Studies in Autobiography, Self and Culture*, red. J. Brockmeister, D. Carbaugh, Amsterdam–Philadelphia 2001.
- Freeman M., Brockmeier J., *Narrative Integrity. Autobiographical Identity and the Meaning of the „Good Life”*, [w:] *Narrative and Identity. Studies in Autobiography, Self and Culture*, red. J. Brockmeister, D. Carbaugh, Amsterdam–Philadelphia 2001.
- Freudenberg O., *Mit i literatura starożytności*, [w:] *Semantyka kultury*, red. D. Ulicka, Kraków 2005.
- Friedemann K., *Die Rolle des Erzählers in der Epik*, Berlin 1910.
- Fukuyama F., *Identity, Immigration, and Liberal Democracy*, „Journal of Democracy” 2006, no. 17(2).

- Fukuyama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Kraków 2004.
- Fukuyama F., *Tożsamość. Współczesna polityka tożsamościowa i walka o uznanie*, Poznań 2019.
- Fuss D., *Essentially Speaking. Feminism, Nature and Difference*, New York–London 1989.
- Fuss D., *Identification Papers: Readings on Psychoanalysis, Sexuality, and Culture*, New York–London 1995.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Warszawa 2004.
- Garlicki L., *Fedotova i inni przeciwko Rosji, czyli sformowanie europejskiego standardu nakazującego prawne uznanie związków monoseksualnych*, „Europejski Przegląd Sądowy” 2023, nr 2.
- Garrett B., *Personal Identity*, [w:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, red. E. Craig, London–New York 1998.
- Garrett B., *Time, Identity and the Self: Essays on Metaphysics*, Cham 2022.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. Ja i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2010.
- Giddens A., *Stosowanie społeczeństwa. Zarys teorii strukturyzacji*, Poznań 2003.
- Giddens A., *Życie w społeczeństwie posttradycyjnym*, [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, Warszawa 2009.
- Głowiński M., *Opowieść biograficzna*, [w:] *Słownik terminów literackich*, red. M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, Wrocław 2010.
- Goffman E., *Analiza ramowa. Esej z organizacji doświadczenia*, Kraków 2010.
- Goffman E., *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa 2000.
- Greimas A.J., *Elementy gramatyki narracyjnej*, [w:] *Narratologia*, red. M. Głowiński, Gdańsk 2004.
- Grzegorzczak A., *Filozofia Nieoczekiwanego. Między fenomenologią a hermeneutyką*, Poznań 2002.
- Günther K., *Liberale und diskurstheoretische Deutungen der Menschenrechte*, [w:] *Rechtsphilosophie im 21. Jahrhundert*, red. W. Brugger, U. Neumann, S. Kirste, Frankfurt am Main 2008.
- Habermas J., *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, Warszawa 2005.
- Habermas J., *Justice and Solidarity: On the Discussion Concerning Stage 6*, [w:] *The Moral Domain: Essays in the Ongoing Discussion between Philosophy and the Social Sciences*, red. Th.E. Wren, Cambridge 1990.
- Habermas J., *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, [w:] *idem, Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main 1999.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, Warszawa 1999.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, Warszawa 2002.
- Habermas J., *Yet Again: German Identity – A Unified Nation of Angry DM – Burghers*, [w:] *When the Wall Came Down: Reactions to German Unification*, red. H. James, M. Stone, London 1992.

- Hall S., *Introduction: Who Needs 'Identity'*, [w:] *Questions of Cultural Identity*, red. S. Hall, P. du Gay, London 1996.
- Hałas E., *Spoleczny kontekst znaczeń w teorii symbolicznego interakcjonizmu*, Lublin 1987.
- Hardy B., *Towards a Poetics of Fiction*, „*Novel*” 1968, no. 2.
- Hayward R., *Creating Subject*, [w:] Oxford Research Encyclopedias. Psychology, <https://oxfordre.com/psychology/display/10.1093/acrefore/9780190236557.001.0001/acrefore-9780190236557-e-494?rskey=O06Ibu&result=1> (dostęp: 29.07.2023).
- Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, Warszawa 2014.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, Warszawa 2002.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, Warszawa 1994.
- Hewitt J., *Dilemmas of American Self*, Philadelphia 1989.
- Hołówka J., *Etyka w działaniu*, Warszawa 2001.
- Honneth A., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2000.
- Honneth A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Kämpfe*, Frankfurt am Main 1994.
- Husserl E., *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, Warszawa 1989.
- Hyży E., *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Kraków 2012.
- Ingarden R., *Księżeczka o człowieku*, Kraków 1975.
- Ingarden R., *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, [w:] *idem, Księżeczka o człowieku*, Kraków 1975.
- Jacyno M., *Kultura indywidualizmu*, Warszawa 2007.
- Jaspers K., *Von der Wahrheit*, München 1991.
- Jawłowska A., *Wokół problemu tożsamości*, Warszawa 2001.
- Jenkins R., *Social Identity*, London 2004.
- Juchacz P.W., *Deliberatywna filozofia publiczna. Analiza instytucji wysłuchania publicznego w Sejmie Rzeczypospolitej Polskiej z perspektywy systemowego podejścia do demokracji deliberatywnej*, Poznań 2015.
- Judycki S., *Zachowanie i działanie*, „*Diametros*” 2006, nr 7.
- Kaczmarek A., *Nowoczesna autentyczność. Charles Taylor wobec dylematów współczesności*, Poznań 2011.
- Kaczmarek P., *Działanie w instytucji w teoriach społecznych późnej nowoczesności Anthony'ego Giddensa i Margaret S. Archer*, [w:] *Refleksyjność w prawie. Konteksty i zastosowania*, red. K.J. Kaleta, P. Skuczyński, Warszawa 2015.
- Kaczor J., *Podmiotowość prywatnoprawna. Wolność – racjonalność – odpowiedzialność*, Wrocław 2019.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, Warszawa 1957.
- Kaufmann A., *Vorüberlegungen zu einer juristischen Logik und Ontologie der Relationen, Grundlegung einer personalen Rechtslehre*, „*Rechtstheorie*” 1986, no. 17.
- Kłóskowska A., *Socjologia kultury*, Warszawa 1981.
- Kociuba J., *Idea Ja i koncepcja tożsamości. Zmiana znaczenia idei Ja i koncepcja tożsamości w nauce i kulturze*, Lublin 2014.

- Kociuba J., *Narracyjna koncepcja tożsamości*, [w:] *Wokół tożsamości: teorie, wymiary ekspresja*, red. I. Borowik, K. Leszczyńska, Kraków 2007.
- Kołakowski L., *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999.
- Kołakowski L., *O tożsamości zbiorowej*, [w:] *idem, Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999.
- Kordys J., *Kategorie antropologiczne i tożsamość narracyjna. Szkice z pogranicza neurosemiotyki i historii kultury*, Kraków 2006.
- Kotarbiński T., *Życie zaczyna się*, Warszawa 1989.
- Krämer H., *Integrative Ethik*, Frankfurt am Main 1995.
- Kristeva J., *Revolution in Poetic Language*, New York 1984.
- Krygier M., *Legal Traditions and Their Virtue*, [w:] *Prawo w zmieniającym się społeczeństwie*, red. G. Skąpska, Kraków 1992.
- Krzemiński I., *Co się dzieje między ludźmi?*, Warszawa 1999.
- Kubiński G., *Narodziny podmiotu wirtualnego. Narracja. Dyskurs. Deixis*, Kraków 2008.
- Kuncewicz D.K., *Odczytać życie. Analiza opowieści o własnym życiu z wykorzystaniem narzędzi teorii literatury*, Warszawa 2022.
- Laing R., *Podzielone ja*, Poznań 1995.
- Lasch Ch., *Kultura narcyzmu: amerykańskie życie w czasach malejących oczekiwań*, Warszawa 2015.
- Lash S., *Refleksyjność i jej sobowtóry: struktura, estetyka*, [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, Warszawa 2009.
- Lash S., Urry J., *Economies of Signs and Space*, London 1994.
- Leszniewski T., *Tożsamość jednostki w warunkach kultury indywidualizmu – problem społecznego zaangażowania. Wokół rozważań Richarda Sennetta*, „Studia Edukacyjne” 2015, nr 36.
- Leszniewski T., *Tożsamość jednostki w zmieniającym się społeczeństwie*, Toruń 2008.
- Lohmann G., *Różne kultury – dlaczego więc uniwersalne prawa człowieka?*, „Principia” 2013, nr LVII–LVIII.
- MacCormick N., *Institutions of Law*, Oxford–New York 2007.
- Machaj I., *Walory poznawcze kategorii tożsamości społecznej jednostki*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2017, t. XLIV, s. 17–31.
- MacIntyre A., *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, Warszawa 2007.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa 1996.
- Macklem T., *Independence of Mind*, Oxford 2006.
- Majczyna M., *Podmiotowość a tożsamość*, [w:] *Tożsamość człowieka*, red. A. Gałdowa, Kraków 2000.
- McCombs T., González J.S., *Right to Identity*, <http://scm.oas.org/pdfs/2007/cp19277.pdf> (dostęp: 30.04.2023).
- McKenna M., Pereboom D., *Free Will. A Contemporary Introduction*, New York 2016.
- Mead G., *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, Warszawa 1975.
- Merryman J.H., *The Civil Law Tradition*, Stanford 1985.

- Meyerowitz J., *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behaviour*, New York 1985.
- Michalski K., *Zrozumieć przemijanie*, Warszawa 2011.
- Michałkiewicz-Kądziela E., *Prawo do tożsamości człowieka w prawie polskim i prawie międzynarodowym*, Warszawa 2020.
- Miller J.H., *Narrative*, [w:] *Critical Terms for Literary Study*, red. F. Lentricchia, T. McLaughlin, Chicago 1990.
- Moril T., *What is a Woman? And other Essays*, Oxford 1999.
- Nowak E., *Advancing the Human Self. Do Technologies Make Us „Posthuman”?*, Berlin 2020.
- Nowak E., Cern K.M., *Ethos w życiu publicznym*, Warszawa 2008.
- Nowak-Juchacz E., *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*, Wrocław 2002.
- Pichlak M., *Refleksyjność prawa. Od teorii społecznej do strategii regulacji i z powrotem*, Łódź 2019.
- Picht G., *Pojęcie odpowiedzialności*, [w:] K. Michalski, *Zrozumieć przemijanie*, Warszawa 2011.
- Pieniążek M., *Applying Legal Narratives. Some Comments on Bernard Jackson's Sociolinguistic Approach in Legal Semiotics*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” 2018–2019, nr 1.
- Pieniążek M., *Promisyjna teoria umów na tle ontoetyki Paula Ricoeura*, Łódź 2021.
- Pieniążek M., *Refleksyjność podmiotu prawa z perspektywy onto-etycznej Paula Ricoeura*, [w:] *Refleksyjność w prawie. Konteksty i zastosowania*, red. K.J. Kaleta, P. Skuczyński, Warszawa 2015.
- Pietrzykowski T., *Podmiotowość prawna – ujęcie teoretyczne*, [w:] *O czym mówią prawnicy, mówiąc o podmiotowości*, red. A. Bielska-Brodziak, Katowice 2015.
- Piotrowski A., *Pojęcie tożsamości w tradycji interakcjonizmu symbolicznego*, „Kultura i Społeczeństwo” 1985, nr 3.
- Plessner H., *Die Grenzen der Gemeinschaft*, [w:] *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main 1981, Bd. V.
- Possenti V., *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, Lublin 1998.
- Prince G., *A Grammar of Stories. An Introduction*, The Hague–Paris 1973.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie do chrześcijaństwa (Opera Omnia, t. IV/1)*, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2017.
- Rawls J., *Liberalizm polityczny*, Warszawa 1998.
- Raz J., *Autorytet prawa*, Warszawa 2000.
- Rewers E., *Więźniowie transkulturowej wyobraźni*, [w:] *Narracja i tożsamość. Narracje w kulturze*, red. W. Bolecki, R. Nycz, Warszawa 2004.
- Ricoeur P., *Czas i opowieść*, t. 1, *Intryga i historyczna opowieść*, Kraków 2008.
- Ricoeur P., *Czas i opowieść*, t. 2, *Konfiguracja w opowieści fikcyjnej*, Kraków 2008.
- Ricoeur P., *Czas i opowieść*, t. 3, *Czas opowiadany*, Kraków 2008.
- Ricoeur P., *Drogi rozpoznania*, Kraków 2004.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 2003.

- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, Warszawa 1989.
- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, Warszawa 2003.
- Ricoeur P., *Życie w poszukiwaniu opowieści*, „Logos i Ethos” 1993, nr 2.
- de Robertis C., *Cantorras*, Warszawa 2022.
- Roberts P., *Political Constructivism*, London–New York 2007.
- Rosenfeld M., *Law as Discourse: Bridging the Gap between Democracy and Rights*, „Harvard Law Review” 1995, t. 108.
- Rosner K., *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2006.
- Rousseau J., *Marzenia samotnego wędrowca*, Wrocław 1983.
- Sacks O., *Mężczyzna, który pomylił swoją żonę z kapeluszem*, Poznań 1996.
- Santos B., *Law: A Map of Misreading. Toward a Postmodern Conception of Law*, „Journal of Law and Society” 1989, no. 14.
- Schechtman M., *Personal Identity*, [w:] *The Routledge Encyclopedia of Philosophy Online*, <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/personal-identity/v-2/sections/other-views> (dostęp: 2.10.2022).
- Schechtman M., *The Constitution of Selves*, Ithaca–London 2007.
- Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, [w:] *Gesammelte Werke*, Bern 1966, Bd. 2.
- Schwartländer J., *Odpowiedzialność jako podstawowe pojęcie filozoficzne*, „Znak” 1995, nr 10.
- Sen A., *Nierówności. Dalsze rozważania*, Kraków 2000.
- Sennett R., *Upadek człowieka publicznego*, Warszawa 2009.
- Shaw J.J.A., *Law and the Passions: Why Emotion Matters for Justice*, New York 2020.
- Skarga B., *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997.
- Skuczyński P., *Narracyjność języka prawniczego w procesie tworzenia prawa*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2020, nr 1.
- Smith A.D., *National Identity*, Reno–Las Vegas 1991.
- Smolak M., *Uzasadnienie sądowe jako argumentacja z moralności politycznej. O legitymizacji władzy sędziowskiej*, Kraków 2003.
- Somers M.R., *The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach*, „Theory and Society. Renewal and Critique in Social Theory” 1994, vol. 23, no. 5.
- Stemplewska-Żakowicz K., *Koncepcje narracyjnej tożsamości. Od historii życia do dialogowego „ja”*, [w:] *Narracja jako sposób rozumienia świata*, red. J. Trzebiński, Gdańsk 2002.
- Stoller R.J., *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*, New York 1968.
- Straś-Romanowska M., *Rozważania wokół problemu odpowiedzialności w kontekście kulturowym*, [w:] *Człowiek, idea, dzieło. Prace dedykowane Profesor Stefanii Walszek*, red. B. Jędrzychowska, Wrocław 2013.
- Strzyczkowski K., *Tożsamość w kontekście tendencji rozwojowych społeczeństwa ponowoczesnego*, Warszawa 2012.
- Supiot A., *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du Droit*, Paris 2005.

- Swayd S.S., *Identity, „Identity” and World Religions*, „Open Journal of Philosophy” 2014, vol. 4, no. 1.
- Szacki J., *O tożsamości (zwłaszcza narodowej)*, „Kultura i Społeczeństwo” 2004, nr 3.
- Szahaj A., *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Kraków 2004.
- Szahaj A., *Kilka uwag o idei wspólnotowości oraz ideologii wielokulturowości*, [w:] *Pytania współczesnej filozofii polityki*, red. D. Pietrzyk-Reeves, Kraków 2007.
- Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2012.
- Szwed R., *Tożsamość a obcość kulturowa*, Lublin 2003.
- Śpiewak P., *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998.
- Środa M., *Indywidualizm i jego krytycy: współczesne spory między liberalami, komunistami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, Warszawa 2003.
- Tavoillot P.-H., *Dylematy tożsamości i podmiotowości: à propos Charlesa Taylora*, [w:] *Podmiotowość i tożsamość*, red. J. Migasiński, Warszawa 2001.
- Taylor Ch., *A Secular Age*, Cambridge Massachusetts, London 2018.
- Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, Kraków 2002.
- Taylor Ch., *Human Agency and Language. Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge 1985.
- Taylor Ch., *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Warszawa 2004.
- Taylor Ch., *Nowoczesne imaginaria społeczne*, Kraków 2010.
- Taylor Ch., *Samointerpretujące się zwierzęta*, [w:] *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej*, red. J. Górnicka-Kalinowska, Warszawa 2001.
- Taylor Ch., *The Politics of Recognition*, [w:] *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, red. A. Gutmann, Princeton–New Jersey 1994.
- Taylor Ch., *Une philosophie sans frontières*, „Magazine Littéraire” 2000, no. 390.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny nowej tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001.
- Taylor Ch., *Źródła współczesnej tożsamości*, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 1995.
- Thomas W.I., Znaniecki F., *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1, *Organizacja grupy pierwotnej*, Warszawa 1976.
- Thomas W.I., Znaniecki F., *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 3, *Pamiętnik imigranta*, Warszawa 1976.
- Tiedemann P., *Identity and Human Rights. Considerations on a Human Right to Identity*, „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie” 2016, Beiheft 147.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 2000.
- Tiupa W.I., *Szkic o współczesnej narratologii*, „Przestrzenie Teorii” 2020, nr 33.
- Tokarczuk O., *Czuły narrator*, Kraków 2020.
- Tokarczuk O., *Empuzjon. Horror przyrodoleczniczy*, Kraków 2022.
- Toward a State of Self-Esteem: The Final Report of the California Task Force to Promote Self-Esteem and Personal Social Responsibility*, California State Department of Education, Sacramento 1990.

- Trzebiński J., *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości*, [w:] *Narracja jako sposób rozumienia świata*, red. J. Trzebiński, Gdańsk 2002.
- Turner J.H., *Struktura teorii socjologicznej*, Warszawa 2004.
- Unterhalter E., *Edukacja, zdolności i sprawiedliwość społeczna*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” 2013, nr 1.
- van Dijk T.A., *Działanie, opis działania a narracja*, „Pamiętnik Literacki” 1985, z. 1.
- Victorri B., *Homo narrans: le rôle de la narration dans l'émergence du langage*, „Langages” 2002, vol. 146.
- Walzer M., *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości*, Warszawa 2007.
- Warmbier A., *Tożsamość, narracja i hermeneutyka siebie. Paula Ricoeura filozofia człowieka*, Kraków 2018.
- Wälde M., *Narracyjna fenomenologia Wilhelma Schappa*, [w:] *O filozofii praktycznej: rozmowy polsko-niemieckie*, red. B. Markiewicz, Warszawa 1993.
- Weigert A.J., Gecas V., *Symbolic Interactionist Reflections on Erikson, Identity, and Postmodernism*, „Identity: An International Journal of Theory and Research” 2005, no. 5(2).
- White H., *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century*, Baltimore–London 1973.
- Wojciechowski B., *Interkulturowe prawo karne. Filozoficzne podstawy karania w wielokulturowych społeczeństwach demokratycznych*, Toruń 2009.
- Wojciechowski B., *Refleksje na temat dynamiczności i deliberytywności wykładni trudnych przypadków na przykładzie spraw dotyczących osób LGBTQ+*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2022, nr 4(33).
- Wojciechowski B., *Wybór stylu życia a świadomość praw podstawowych*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2022, nr 2(31).
- Young I.M., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton 1990.
- Zajadło J., *Filozofia prawa a teoria prawa*, [w:] *Filozofia prawa w pytaniach i odpowiedziach*, red. J. Zajadło, K. Zeidler, Warszawa 2013.
- Zajadło J., *Formuła Radbrucha. Filozofia prawa na granicy pozytywizmu prawniczego i prawa natury*, Gdańsk 2001.
- Zasady Yogyakarty. Zasady stosowania międzynarodowego prawa praw człowieka w stosunku do orientacji seksualnej oraz tożsamości płciowej*, red. K. Remin, Warszawa 2009.
- Zdybel J., *Alasdair MacIntyre – narracyjna koncepcja podmiotowości*, [w:] *Studia nad ideą podmiotowości człowieka*, red. Z. Czarnecki, Lublin 1999.
- Zdybel J., *Między wolnością a powinnością. Filozofia polityczna Isaiaha Berlina i Alasdaira MacIntyre'a*, Lublin 2005.
- Zirk-Sadowski M., *Prawo a uczestniczenie w kulturze*, Łódź 1998.
- Zirk-Sadowski M., *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Warszawa 2021.
- Znaniecki F., *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, Warszawa 1971.

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Anna Gaudy-Piątek

SKŁAD I ŁAMANIE

AGENT PR

PROJEKT OKŁADKI I STRON TYTUŁOWYCH

efectoro.pl

agencja komunikacji marketingowej

KOREKTA TECHNICZNA

Leonora Gralka

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.11101.23.0.M

Ark. wyd. 12,0; ark. druk. 11,25

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-237 Łódź, ul. Jana Matejki 34A

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. 42 635 55 77

Książka jest próbą ukazania, dlaczego opowieść o własnym życiu jest ważna dla refleksyjnego samorozpoznania, (re)konfigurowania, (re)konstruowania czy zaakceptowania samego siebie. W przyjętej koncepcji narracji dokonano syntezy różnorodnych i wieloaspektowych doświadczeń czasowych, które otwierają zarówno opowiadającego, jak i słuchającego na pluralistyczny obraz społecznego świata. Na ludzką kondycję składają się bowiem wybory między różnymi działaniami, stylami życia, uczuciami czy wartościami. Ideałem demokratycznego i pluralistycznego społeczeństwa jest akceptacja istnienia wielu sposobów życia, przy czym podejmowane decyzje są determinowane zarówno indywidualnymi preferencjami, jak i kulturowymi uwarunkowaniami, w które wpisana jest jednostka. Dlatego niezwykle ważne jest wsłuchanie się w (auto)narracje osób wykluczonych, dyskryminowanych czy marginalizowanych, dla których poszukiwanie własnej tożsamości jest nie tylko sensem życia, lecz także wiąże się z fundamentalnymi zmianami w ich osobowości i sytuacji prawnej. Tożsamość narracyjna pozwala odkryć i wysłowić samego siebie, zaś owa artykulacja jest doniosła, ponieważ w dalszej perspektywie ułatwia pozostanie wiernym sobie, odnalezienie własnej drogi życia i prawdziwej podmiotowości prawnej, a także otwiera nas na innych.

Celem serii wydawniczej „Jurysprudencja” jest publikowanie monografii z zakresu teorii i filozofii prawa, a także dyscyplin prawnych podejmujących problematykę teoretyczno- i filozoficzno-prawną w ramach własnych badań przedmiotowych. Inicjatywa powołania tego rodzaju serii wydawniczej spotkała się z dużym zainteresowaniem wszystkich ośrodków naukowych zajmujących się wskazaną problematyką, a także znanych naukowców z ośrodków zagranicznych.

Redaktorzy serii
Marek Zirk-Sadowski, Bartosz Wojciechowski

Książka dostępna również
jako e-book

 WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

 wydawnictwo.uni.lodz.pl
 ksiegarnia@uni.lodz.pl
 (42) 665 58 63



CENTER FOR THE THEORY
AND PHILOSOPHY
OF HUMAN RIGHTS
Uniwersytet Łódzki

ISBN 978-83-8331-326-9



9 788383 313269