

Leszek Korporowicz

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID 0000-0002-5890-5991

DOI <https://doi.org/10.21697/ucs.2025.35.1.04>

BUDOWANIE TOŻSAMOŚCI JAKO WARUNEK DOJRZAŁEGO SENSU ŻYCIA

Building identity as a condition for a mature sense of life

Streszczenie

W artykule sformułowano tezę, że dojrzałe formy życia sensownego, a przynajmniej poczucia, iż ma ono sens, nie są możliwe bez równie dojrzałych form osobowej i wspólnotowej tożsamości. Jej tworzenie zakłada bowiem działanie wielu niezbędnych dynamizmów rozwojowych osobowości kultury i wspólnoty. Wspomagają one umiejętności przekraczania indywidualnych i społecznych partykularyzmów, wspierają budowanie perspektywnych celów strategii życiowych oraz integrują często sprzeczne i mnożone przez współczesne społeczeństwa identyfikacje. Tożsamość ma jednak charakter wielopoziomowy, może być fenomenem rytualnych, autorytarnych i zamkniętych struktur mentalnych i społecznych. Dlatego konieczne jest rozpoznanie i praktyczne wspieranie przewartościowań w życiu jednostek i wspólnot w kierunku zdolności do budowania tożsamości refleksyjnej, wybranej, korzystającej z zasobów dziedzictwa kulturowego zarówno własnego, jak i innych kultur. Tożsamość taka nie jest stanem, ale procesem, nie tyle klasyfikuje, co motywuje, nie tyle reprodukuje, co inspiruje, otwiera na wielowymiarowe zaproszenie do rozwoju.

Słowa kluczowe: tożsamość, dynamizmy rozwojowe osobowości, transgresja, wartości autoteliczne, sens życia, logotwórcze potencjały kultury

Summary

The article formulates the thesis that mature forms of meaningful life, or at least the feeling that life has a meaning, are not possible without equally mature forms of personal and community nature. Its creation assumes the operation of many necessary developmental dynamisms of the personality of culture and community. They support the ability to transcend individual and social particularisms, support the construction of prospective life strategy goals and integrate often contradictory identifications multiplied by contemporary societies. Identity, however, has a multi-level character, it can be a phenomenon of ritual, authoritarian and closed mental and social structures. Therefore, it is necessary to recognize and practically support revaluations in the lives of individuals and communities towards the ability to build a reflective, chosen identity, using the resources of the cultural heritage of both one's own and other cultures. Such an identity is not a state, but a process, it does not classify so much as it motivates, it does not reproduce so much as it inspires, it opens to a multidimensional invitation to development.

Keywords: identity, personality development dynamics, transgression, autotelic values, meaning of life, logo-creative potential of culture

Wprowadzenie

Sens życia to kategoria niezwykle złożona. Z pewnością stanowi ważny, a może nawet najważniejszy komponent życia szczęśliwego. Nie zawsze jednak to, co nadaje egzystencji sens, jest równoznaczne z subiektywnym, często sytuacyjnym i zmiennym „poczuciem sensu”. Warto odróżnić te kategorie. Pierwsza z nich ma charakter znacznie bardziej fundamentalny, źródłowy, niezależnie od tego, czy jesteśmy w stanie ów „sens” uczynić przedmiotem wystarczająco świadomej percepcji. Innymi słowy, aby mieć poczucie sensu, musi on

faktycznie zaistnieć. Wola tworzenia i sposób rozumienia działań uznawanych przez nas za sensowne może wszak być ważną i niejako autonomiczną przyczyną poszukiwania dróg życia wartościowego.

Pomijając w tym momencie wielorakie możliwości definiowania zarówno samego sensu, szczęścia, jak też umiejętności jego doświadczania, warto postawić trzy dopełniające się tezy. Po pierwsze, żadna z użytych kategorii sensu i szczęścia nie jest jakkolwiek określonym „stanem”. Są to wartości, doznania będące przedmiotem ustawicznego stawania się, często redefiniowania. Są one przedmiotem dynamicznej ewolucji, zmieniających się powiązań i funkcji. Dlatego bardzo nietrafne są wszelkie teorie „dobrostanu” w odniesieniu do warunków egzystencji zarówno konkretnej osoby, jak i wspólnot ludzkich. Ujęcie takie jest szczególnie nieadekwatne z perspektywy rozwojowej, jaka cechować musi rozumienie losu ludzkiego, zarówno porażek, jak i sukcesów. Problem ten jest podobny do tak ważnych zagadnień jak zdrowie czy bezpieczeństwo. W naukach społecznych i humanistycznych ujmuje się go w sposób procesualny co najmniej od lat 80. ubiegłego wieku, po wielkiej krytyce ujęć strukturalnych, behawioralnych, a nawet systemowych. Podejścia rozwojowe dalekie są jednak od perspektywy ewolucyjnej zakładającej stopniowe, często liniowe doskonalenie wydzielonych ludzkich kompetencji. Dramaturgia stawania się człowiekiem, a szczególnie rozwoju człowieczeństwa, daleka jest od prostej dynamiki wzrostu, optymalizacji „zachowań” i adaptacji do szeroko pojętego środowiska. O rozwoju decyduje bowiem nie tylko seria sukcesów, ale także porażek. O znaczeniu i wartości ludzkich wyborów niekoniecznie decydować musi ich indywidualna lub społeczna funkcjonalność. Realna obecność i uznanie wartości autotelicznych w poszczególnych obszarach ludzkiej aktywności i doświadczeń życiowych może mieć decydujące znaczenie dla rozpoznania i budowania ludzkiego uniwersum sensu. Specyfiką wartości autotelicznych jest ich unikalny, trudny do zastąpienia, wymiany czy zmiany charakter. Nie mają one swoich „podróbek” i funkcjonalnych odpowiedników (Kłoskowska 1985: 418–431).

Po drugie, z dużą dozą pewności możemy postawić tezę, iż dojrzałe, a więc dalekie od przypadkowości i zmienności doznań, ugruntowane doświadczenie sensu, a w konsekwencji także szczęścia nie jest możliwe bez wyraźnie wykrystalizowanej tożsamości. Nie da się jej zastąpić w odniesieniu do osobowej i kulturowej kondycji człowieka, jego osobowości, duchowych i egzystencjalnych wymiarów jego życia. Złudzenie, iż możliwe jest zbudowanie sensu w sytuacji rozbitej, podzielonej czy też hybrydalnej tożsamości, jest przedmiotem i intencją wielu manipulacji (Jaskuła 2023). Pojęcia tożsamości nie możemy przy tym mylić z pojęciem identyfikacji. Tych ostatnich mamy w życiu bardzo wiele. Są one partykularnie powiązane z różnymi elementami naszych ról, sytuacjami życiowymi, formalnymi zobowiązaniami świata organizacji oraz etykietami, które przypinają nam kolejne środowiska socjalizacji. Identyfikacje te zawsze jednak mają charakter cząstkowy, czasowy. Nader często niosą ze sobą wiele egoizmu, który utrudnia ludzką komunikację, zrozumienie dobra wspólnego, a nawet własnych potencjałów rozwojowych. Co więcej, ludzie i wspólnoty pozbawione tożsamości tracą atrybuty swojej podmiotowości, łatwiej nimi sterować i przesuwac jak meble.

Po trzecie, nawet rozwinięte teorie tożsamości nie wystarczają do opisanego wielopoziomowego charakteru doświadczania tożsamości, co w bezpośredni sposób definiuje zakres i charakter postrzeganego i świadomie budowanego sensu zarówno poszczególnych obszarów, jak i całości ludzkiego życia. Doświadczanie tożsamości może mieć bowiem naturę bardzo niejednorodną i niemal stopniową. Nie zawsze jest ono w jednakowej mierze twórcze i nie zawsze emanuje pełnią ludzkiej godności, wolności i odpowiedzialności (Tylor 2001). Dlatego różnicująca analiza wielopoziomowego charakteru tożsamości jest palącą potrzebą nauk społecznych i humanistycznych, które nader często pozbywają się perspektywy rozwojowej (Wielecki 2022: 53–76). Popadają one często w zwykły funkcjonalizm teoretyczny i środowiskowy, traktując osobowość, kulturę i tożsamość jako artefakty struktury społecznej lub liniowo ujętej sekwencji przyrostu funkcji mentalnych w dynamice zaspokajania ludzkich potrzeb.

Potrzeba otwarcia na dynamikę ludzkich przewartościowań

Cywilizacja współczesna zbudowała kilka mitów, wokół których koncentruje uwagę nie tylko nauki, ale także systemów wartości człowieka sterowanego zdominowaną logiką działania wielkich organizacji, masowego wytwarzania potrzebnych mu produktów i nieustającego postępu technologii. Tymi mitami są wiara w możliwość i sens optymalizacji wszystkich jego decyzji, przekonanie o zdolności kontrolowania podstawowych

obszarów życia zarówno jednostki, jak i zbiorowości oraz priorytetowe traktowanie korzyści kumulatywnego gromadzenia wiedzy, co w sumie prowadzić ma do całkowicie przewidywalnej i kontrolowanej linii rozwoju wszystkich aspektów rzeczywistości ludzkiej. Ubocznym rezultatem tego typu mitów są zarówno teoretyczne, jak i praktyczne konsekwencje myślenia tego, co stanowi o jednostce i osobie, zbiorowości i wspólnocie, postępie i rozwoju. To właśnie osoba, wspólnota i rozwój są kategoriami odzwierciedlającymi potencjał krytycznej i refleksyjnej oceny konkretnego stanu rzeczy, w jakim znajduje się człowiek, wyzwalaając wolę ich zmiany, a co za tym idzie, dynamizmy przewartościowań. Ich efektem może być znaczące odejście, a nawet załamanie zaplanowanej trajektorii działań. Kryzys, porażka, dezintegracja i wiele konfliktów, wywoływanych spontanicznie, ale i świadomie, stanowi o procesualnym rodowodzie zarówno zatracenia, jak i mozolnego odbudowania sensu tych dramatycznych często zdarzeń oraz wyborów (Dudek, Pankalla 2008). W rezultacie linia rozwojowa stanowić może bardzo pokiereszowany i wielce nieregularny profil życia. Ponadto może się on składać nie z jednej, a wielu krzyżujących się i wyodrębnionych według zupełnie innych kryteriów wspomnianych trajektorii. Otwarcie na możliwości ich rekonfiguracji, przebudowy i rekompozycji może stanowić warunek odnajdywania sensownych doświadczeń konkretnego okresu życia, a następnie łączenia ich w szersze sieci wartości stanowiących podstawę filarów szczęścia na równie konkretnych odcinkach drogi życia. Co istotne, okresy dezintegracji i porażek mogą być istotnym doświadczeniem warunkującym odbicie się w kierunku, który okazuje się pełnym sensu, strategicznym zwrotem o wielu pozytywnych symptomach dojrzałego już rozwoju.

Nie bez przyczyny już od lat 60. ubiegłego wieku psychologię rozwojową odróżniono od psychologii rozwoju. Ta pierwsza do dzisiaj bowiem opisuje kolejne, następujące po sobie i nieodwracalne etapy życia, a ta druga obecne w nich „poziomy”. Nie ma jednak gwarancji, że kolejne fazy to także kolejne, ale wyższe już poziomy. W efekcie powstaje swoista sinusoida realnych procesów rozwoju, które uwzględniają sytuacje graniczne w postaci zwrotów w bardzo różnych kierunkach, a więc ku poziomom niższego lub wyższego rzędu. Charakteryzowane są one według zupełnie własnych wyznaczników. Jest tu więc miejsce na konieczne uwzględnienie przesileń, transgresji, doświadczeń wyzwolenia, ale i opętania, upadku, ale i ozdrowienia, przeżyć o charakterze duchowym, mistycznym i religijnym oraz dynamizmów logotwórczych osobowości i kultury. W polskiej humanistyce do dziś nie wykorzystano możliwości, jakie daje pod tym względem teoria dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego, logoterapia Viktora Frankla, kulturalistyczna koncepcja socjologii i wartości autotelicznych Antoniny Kłoskowskiej oraz wiele innych inspiracji humanistycznych, uciekając w zredukowany aksjologicznie posthumanizm. Wszystkie nurty krytyki orientacji o charakterze antropocentrycznym w sposób zupełnie nieuzasadniony uznały, iż człowiek kieruje się wyłącznie egotyczną, niszczącą motywacją swoich działań sterowaną systemem jego potrzeb niższych. Uzasadnia to spłaszczenie piramidy dynamizmów wzrostowych i ucieczkę w koncepcje eliminujące dynamizmy rozwojowe. W ten sposób uznano, iż należy pozbawić humanizm w istocie komponentu ludzkiego poprzez ucieczkę od możliwości rozpoznania całokształtu obecnych w nim potencjałów. Tożsamość wspólnot uznano z kolei za archaiczny partykularyzm, preferując idee kosmopolityzmu pozbawione tożsamości (Beck 2000: 79–105).

Do praktyk zaciemniania obrazu potencjałów dynamiki przewartościowań w zintegrowanej strukturze osobowości wykorzystano wycinkowe podejście do problemu, preferowane w orientacjach o charakterze kognitywnym, psychoneurologicznym czy szkołach współczesnego behawioryzmu wdzierającego się we wszystkie dyscypliny nauk społecznych (Korporowicz 2016: 5–30). Wzmacniane są one przez fascynację problemem i możliwościami sztucznej inteligencji, przy czym desperacko nie uwzględnia się faktu, iż fenomen inteligencji jest tylko częścią ludzkiej osobowości i kompetencji kulturowych człowieka (Kobierzycki 2012). Redukcjonizm tych orientacji ujawnia jednak odpowiedź na bardzo proste pytanie o to, dlaczego nie istnieje sztuczna mądrość, sztuczne piękno, sztuczna godność i sztuczne człowieczeństwo? (Jaskuła 2011: 11–20). Nie sposób nie uwzględnić bowiem w analizie problemu niewystarczalności instrumentalnej wizji działań ludzkich, kultury i jedynie rzeczowych więzi w tworzeniu wspólnot ludzkich. Być może warto przypomnieć stary problem zawarty w różnicy pytania o to, „czym” oraz o to, „kim” jest człowiek? W tym kontekście pozostają pytania o różnice pomiędzy jedynie sprawczością a podmiotowością, pomiędzy jednokierunkowym przekazem a interaktywnym charakterem procesów komunikowania. Gdyby pytania te mnożyć, doszlibyśmy do kolejnych kwestii odróżniających humanistykę i humanistykę cyfrową, socjalizację i wychowanie,

wspomnianą już jednostkę i osobę. Problemy te demaskują brak otwartości na debatę o dynamice ludzkich przewartościowań, o wartościach definiujących istotę człowieczeństwa i jego rozwoju jako czegoś więcej niż umiejętności zachowania funkcjonalnej równowagi w systemie kontrolowanych potrzeb (Mariański 2023).

Rozwojowy sens tożsamości

Doświadczenie życiowego szczęścia, podobnie jak jego sensu, może koncentrować się na różnych obszarach, okresach czy też dokonaniach powstałych na horyzoncie całej linii życia i przeżyć każdej konkretnej osoby. Pomimo ich odmienności fakt, iż są one powiązane istnieniem tej samej ludzkiej podmiotowości i wyznaczają niepowtarzalną konfigurację zmagania i wysiłków tworzenia rozpoznawalnej całości, nadaje jej atrybut osobowej i społecznej tożsamości. Bez poczucia jej ciągłości, nawet w sytuacji radykalnych zmian partykularnych identyfikacji, przekonań i upodobań, człowiek nie może mieć miary swojego rozwoju, pozostając jedynie funkcjonalnym elementem zewnętrznym w stosunku do niego sytuacji. Popada w schizoidalną, a więc podzieloną i narażoną na sprzeczności alienację swoich postaw zarówno w stosunku do siebie, jak i innych ludzi. Rozpad ten dotyczy także systemów wartości, które mogą wzajemnie się zwalczać, być przedmiotem chaotycznego zagubienia. Tak zdeintegrowana i chwiejna sylwetka staje się niemal idealnym przedmiotem manipulacji, instrumentalnego traktowania przez żywioły życia społecznego, organizacje, ideologie, a nawet religie. Tożsamość staje się więc rozwojowym doświadczeniem dróg życiowych, które zasadniczo odróżnia osobowość odnajdującą swoją podmiotowość od osobowości przesocjalizowanej, zewnątrzsterownej, osobowości, która jest jedynie „funkcjonariuszem” procesów adaptacji, a w dalszym planie także moralnej anihilacji przerastających ją mechanizmów.

Nie bez przyczyny strategię ideologicznego i mentalnego zawłaszczania dusz ludzkich polegają na rozbiciu nie zawsze wygodnej, a często odpornej tożsamości. Może mieć ona charakter zarówno indywidualny, jak i społeczny, być atrybutem jednostki, jak i wspólnoty. Przeciwstawia się procesom aksjologicznego i obyczajowego anektowania środowiska wewnętrznego człowieka lub grup. Aneksja ta stanowi docelową zdobycz aparatu propagandowego, ale także dominujących lub tylko agresywnych filozofii, strategii edukacyjnych, mód lub światopoglądów. Człowiek bez tożsamości to w istocie ofiara systemu kulturowego. Systemy te są często pełne żądzy władzy, intencji sterowania i bardzo łatwo stają się narzędziem ukrytych technik pozyskiwania biernego audytorium wyznawców. Metody ich oddziaływania nie zawsze jednak mają charakter bezpośredni, co utrudnia określenie sposobu faktycznego kształtowania postaw, arsenału funkcjonalnie budowanych potrzeb i poszukiwanych form ekspresji.

Integrujący charakter tożsamości spełnia swoją rozwojową rolę zasadniczo poprzez odnajdywanie, a następnie wspieranie podmiotowości człowieka. Dokonuje się to na trzy, wzajemnie powiązane i komplementarne sposoby.

Po pierwsze, poprzez możliwość przekraczania definicji siebie wyznaczonych przez możliwości partykularnie określonych ról, pozycji społecznych czy też działań w ramach wyraźnie określonych obszarów. Samo przekraczanie jest jednak tylko częścią tego, co dokonuje się następnie na poziomie łączenia kompetencji i uzdolnień o rodowodzie cząstkowym w znacznie szerszą całość. Idea i motywująca siła tej całości pozwala na daleko posunięty relatywizm w stosunku do presji, jaką niesie ze sobą każda ze wspomnianych ról, pokonując jednocześnie jej nadmierną ingerencję w zintegrowany, a więc zespolony wizerunek i realną kondycję człowieka. Oznacza to istotną możliwość uwolnienia się od arbitralnej, historycznie i sytuacyjnie określonej „definicji”, ale i granicy naszych formalnych i nieformalnych dyspozycji, uprawnień i powinności w konkretnym miejscu, czasie i kontekście. Jesteśmy więc każdorazowo kimś więcej niż wspomnianym już „czymś”, jak na przykład konsumentem, urzędnikiem, medykiem czy policjantem. To właśnie ukierunkowująca owo stawanie się, syntetyzująca siła tożsamości przekształca i ubogaca faktyczny charakter ludzkiej osoby, ale i jej potencjalność, uwalniając trudną do zamknięcia, transgresyjną moc podmiotowości. To nie zawód, nie płeć, nie wiek, a nawet nie rodzaj upodobań i preferencji nadaje kształt ludzkiej tożsamości (Hałas, Konecki 2005).

Po drugie, rozwojowy sens tożsamości wynika z jej prospektywnego, nastawionego nie tylko na obronę już ukształtowanej, ale w równej mierze konstruowanej, zorientowanej ku temu, czego pragniemy, wizji siebie. Powstaje w ten sposób szczególna motoryka tożsamości. Wyzwala ona wspomniane logotwórcze dynamizmy

osobowości animujące sens, a więc cele i wartości, jakie jesteśmy w stanie rozpoznać i planować w realiach osobistych i społecznych (Korporowicz 1989: 109–125). Dlatego nieobecność lub też destrukcja tego rodzaju dynamizmu nie pozwala na odczucie i realizację sensu, a pośrednio szczęśliwych doświadczeń i przeżyć naszego życia. Obecność tego kreatywnego i prospektywnego wektora tożsamości jest niestety redukowana w reaktywnych, homeostatycznych modelach osobowości, które preferują funkcjonalne przystosowanie.

Przykładem teoretycznym skrajnego wyeliminowania logotwórczych dynamizmów osobowości jest koncepcja Ralpa Lintona, amerykańskiego antropologa reprezentującego pierwsze generacje behawioryzmu kulturowego. „Skoro jedyne klucza do osobowości dostarcza nam jawne zachowanie jednostki oraz widoczne relacje tego zachowania do jej potrzeb i środowiska, uzasadnione wydaje się podejście określenia treści osobowości z funkcjonalnego punktu widzenia. Możemy przyjąć jako pierwszą przesłankę, że funkcją osobowości jako całości jest umożliwienie jednostce wykazania takich form zachowania, które będą dla niej korzystne w warunkach narzucanych przez środowisko. Przyjmiemy następnie jako drugą przesłankę, że zakładając brak innych czynników, funkcja ta spełniana jest najbardziej skutecznie, gdy korzystne zachowanie wywoływane jest z minimalną zwłoką i osiągane minimalnym wysiłkiem. Warunki drugiej przesłanki spełniane są najbardziej skutecznie przez automatyczne reakcje o sprawdzonej efektywności, które określamy jako nawyki. Na bazie tych dwóch przesłanek możemy przedstawić funkcjonowanie osobowości w następujący sposób: 1. Rozwinięcie adekwatnych behawioralnych reakcji na rozmaite sytuacje. 2. Redukowanie tych reakcji do nawyków. 3. Wytwarzanie już ustalonych nawykowych reakcji” (Linton 1975: 101–102).

Widzimy tu sprowadzenie osobowości do „automatycznych reakcji o sprawdzonej efektywności, które określamy jako nawyki”. Nie ma więc nawet śladu poszukiwania jakichkolwiek transgresji, refleksyjności, ukierunkowania na cokolwiek poza doraźną „korzyścią w warunkach narzucanych przez środowisko”. Pojęcie nawyku wyczerpuje złożoność pojęcia nie tylko osobowości, ale w konsekwencji także tożsamości, na którą nie ma tu w ogóle miejsca. Byłaby ona w takim ujęciu problemu dysfunkcjonalna, problematyzowałaby bowiem metazoologiczny mechanizm uczenia się zachowań podejmowanych z minimalną zwłoką i minimalnym wysiłkiem. Trudno także poszukiwać jakiegokolwiek refleksji o dynamice rozwoju osobowości, a tym bardziej o sensie życia, co czyni tak zaproponowaną refleksję nie tylko nieprzydatną, ale wręcz destrukcyjną z punktu widzenia celów humanistyki, psychologii rozwoju, pedagogiki oraz integralnie pojętych nauk o kulturze. Powodem jest skala wielorakich redukcji. Promowane znacznie później przesocjalizowane koncepcje osobowości, które do tej pory stanowią znaczącą barierę w analizie egzystencjalnych problemów człowieka doby społeczeństwa masowego, wydają się niczym w porównaniu z tą parazoologiczną koncepcją osobowości. Behawioralnie pojęte nauki stanowią przykład alienacji nauk społecznych i humanistycznych, którym po blisko stu latach rozwoju antropologii kulturowej udało się wydobyć z tej degradującej zapaści, w jaką wprowadziły refleksję o człowieku niektóre orientacje reprezentowane przez psychokulturalizm amerykański lat międzywojennych ubiegłego wieku. Stanowią one jednocześnie przykład granicy, od jakiej należy się odbić, aby podjąć wyzwania rozumienia człowieczeństwa i kultury czasów współczesnych (Rembierz 2009: 91–101).

Po trzecie, istotnym atrybutem rozwojowego charakteru tożsamości jest zapewnianie ciągłości doświadczeń, a więc wzajemnego ich dopełniania nawet wówczas, gdy rozwój oznacza zasadniczą zmianę, przededefiniowanie, a nawet zaprzeczenie ich dotychczasowego sposobu wartościowania. Zmiana ta nie miałaby bowiem obszaru odniesienia. Zachowanie ciągłości logiki rozwojowej pozwala nie tylko kumulować istniejące już dokonania, ale jednocześnie zachować ich rolę dystynktywną, a więc odróżniającą i specyfikującą w stosunku do linii rozwojowej lub ewolucyjnej innych podmiotów zarówno indywidualnych, jak i zespołowych. Liczy się bowiem nie tylko to, co wybieramy współcześnie, bo to może mieć wiele cech wspólnych z wyborami dokonywanymi przez inne osoby, zbiorowości i wspólnoty. Sens tych wyborów odczytywalny jest dopiero w sekwencji wszystkich poprzednich. Z tego powodu tożsamość wiąże się z dyspozycją, umiejętnością, ale i praktyką kultywowania pamięci. Pamięć osobowa, pamięć wspólnotowa, pamięć historyczna i kulturowa są integralnymi komponentami tożsamości. Można z całą mocą stwierdzić, że bez pamięci tożsamość nie ma szans na zaistnienie (por. Korporowicz 2024). Z tego powodu walka z tożsamością konkretnych osób, ale i wspólnot, na przykład narodowych, praktykowana przez zaborców, zaczyna się od niszczenia ich pamięci. Co ważne, pamięć odgrywa fundamentalną rolę etyczną, jest rodzajem wierności zarówno w stosunku do samych siebie, jak i innych osób. Moralna strona pamięci ujawnia się szczególnie w odniesieniu do męczeństwa i ofiar

naszych poprzedników, których poświęcenie nabiera właściwego sensu w dokonaniach, jakie podejmujemy obecnie. To pamięć nadaje ciągłość, spójność i aksjologiczny wymiar tożsamości, szczególnie w jej wymiarze rozwojowym, a więc podmiotowym (Korporowicz 2023: 13–30).

Jak wynika z trzeciego aspektu opisanych powyżej podmiotowych form tożsamości, przekraczają one jej jednostkowy charakter. To właśnie kategoria osoby najlepiej wyjaśnia, w jaki sposób to, co w nas niepowtarzalne, ale i gotowe do rozwoju, nie dokonuje się tylko w nas samych, nie zamyka w wyalienowanym świecie izolowanego indywiduum. Aby wypełnić i wykształcić wiele „miejsc” naszej osoby, potrzebne są doświadczenia w relacji do innych i w relacji z innymi, a więc doświadczenia, uczucia i działania wspólnotowe. Dlatego sens życia każdej konkretnej osoby nigdy nie sprowadza się do sensu wyizolowanej społecznie jednostki. Jest on powiązany z tożsamością wspólnot, nawet jeśli są one modyfikowane i stanowią jedynie obszary wyboru. Dlatego tożsamość pojęta jako jedno z fundamentalnych praw człowieka w jasny sposób odnosi się do prawa wspólnot, postrzegając kategorię człowieka w jego integralnym, pełnowymiarowym sensie (por. Skorowski 1999).

To mitologiczne wręcz wynoszenie kultury indywidualizmu zredukowało rozumienie praw człowieka jedynie do praw jednostki. Gdyby jednak przyjąć nawet ten rodzaj redukcjonizmu, ochrona jej praw we współczesnej cywilizacji nie jest i nie może być ograniczana do romantycznej obrony bytu słabego, czyli upokorzonego w swej bezsilności indywiduum, wobec bytu silnego, jakim jest społeczeństwo, państwo i organizacje. Byłaby to zgoda na działania pozasystemowe, w których nasze człowieczeństwo wypada z układu przysługujących mu funkcji i norm definiowanych w szerszych horyzoncie relacji międzyosobowych i na styku z otaczającą go rzeczywistością społeczną. Sytuacja taka skłaniałaby do akceptacji w formie mniej lub bardziej pośredniej realia i warunki bycia człowiekiem w przemocowym świecie kultury totalnej o biegunowym modelu wartości: jednostkowych, istniejących w wydzielonych enklawach bycia w pojedynkę oraz wartości całkowicie zdominowane przez państwo, organizacje i kolektywistycznie pojęte wspólnoty. Pomiedzy bytem słabym a bytem silnym nie ma w istocie miejsca na żadną formę człowieczeństwa, nawet na to, o czym bezpośrednio napisano w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ z roku 1948. Wielokrotnie wymienia się w niej, jako prawo człowieka, prawo do narodowości (artykuł 15), a więc prawo do istnienia w obszarze wspólnoty, prawo do edukacji i przyjaznych relacji w obrębie innych wspólnot kulturowych (artykuł 26) (por. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ). Prawa te są częścią praw kulturowych i prawa do bezpieczeństwa kulturowego, a więc praw osobowych, które stanowić muszą ważną część egzystencji człowieka (Skorowski 2015: 215–230). Tylko wówczas można zagwarantować prawo do podmiotowo rozumianej tożsamości. Nie da się jej sprowadzić ani do tożsamości ludzkiego indywiduum, ani do jakiegokolwiek tożsamości formalnej, społecznej czy korporacyjnej.

Wielopoziomowy charakter tożsamości

Rozwojowy charakter tożsamości nie wyczerpuje się w fakcie zespolenia, a nawet transgresji partykularnych identyfikacji w wyniku aktywności trzech opisanych powyżej dynamizmów. Aby lepiej zrozumieć wspomniany już pionowy, a nie poziomy – wynikający z naturalnych etapów dojrzewania psychomotorycznego i poznawczego człowieka – rozwojowy wymiar tożsamości, trzeba dokonać kilku ważnych rozróżnień. Zwarta i spójna forma tożsamości może się koncentrować wokół zgoła odmiennych, a nawet sprzecznych typów wartości.

Różnice te dokładnie opisuje przywołana już teoria dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego (1974). Bardzo istotne w dokonywaniu tych rozróżnień jest określenie źródła procesów integracyjnych. W początkowym procesie socjalizacji są nimi na ogół funkcjonalne potrzeby środowiska społecznego, które podpowiadają gotowe wzory i konstelacje wartości stanowiące często przekaz kulturowy, etniczny czy rodzinny. Są w nich zawarte reprodukowane moduły zachowań, ale także interpretacji, a nawet transgresji. Z tego punktu widzenia aktywne procesy sensotwórcze odniesione zarówno do osób, jak i wspólnot pozostają w logosferze i modelu kulturowym o konkretnym rodowodzie społecznym. Łatwo wówczas utknąć w zamkniętym świecie o etnocentrycznym charakterze. W odniesieniu do osoby jest to horyzont doświadczeń o wyraźnie egotycznym ukierunkowaniu.

W rozwojowej wizji tożsamości stanowi to pierwotny i stosunkowo najniższy poziom potencjału, jaki oferuje przestrzeń życia, a więc i arsenał tego, co można czynić architekturą jej sensu. Wokół tak pomyślanej i praktykowanej tożsamości lokalizują się jedynie procesy zachowawcze, które z trudem reagują na zmieniające się warunki, konstelacje i procesy mobilności treści kulturowych. Tożsamość zamknięta, unikająca refleksyjnego stosunku do samej siebie może w istocie izolować zarówno od wyzwań zewnętrznych, jak i wewnętrznych. Z tych to powodów perspektywicznie pojęte dobro osoby i wspólnoty, które musi uwzględnić wyzwania o charakterze rozwojowym, nie może uniknąć swoistej formy dezintegracji, transformacji i przewartościowań (por. Tischner 1998). Konieczne staje się przejście na kolejny poziom rozwojowy. Jest to niewątpliwie trudny, a czasami dramatyczny moment w biografii podążającej tą drogą osoby, ale także historii wielu społeczności (por. Dąbrowski 1985: 46–62).

Nie ma gwarancji, że przewartościowania te okażą się twórcze i pozostawią podejmujące je podmioty w lepszej kondycji życiowej. Zależy to w znacznej mierze od woli i umiejętności rozpoznania, a następnie uruchomienia, a więc wcielenia w realne życie dynamizmów rozwojowych. Nie zawsze są one łatwe do rozpoznania. Wręcz przeciwnie, mogą nosić bardzo przykre, odstrasżające wręcz oznaczenia i być ostro zwalczane przez zwolenników zdomowionego, choć zagrożonego systemu. Słusznie widzi on w nich elementy dysfunkcjonalne. Istnieje więc wiele pokus, aby dać sobie z nimi spokój, a w przypadku porządku społecznego nie narażać się na pomówienie o postawy antyspołeczne, konfrontacyjne lub wręcz destrukcyjne. Jest w tych oskarżeniach wiele prawdy, gdyż chodzi o zbliżenie do innej formy życia społecznego, konfrontowanie dobra ze złem i budowanie nowych reguł rzeczywistości społecznej.

Umiejętność odnalezienia w procesach dezintegracyjnych dynamizmów rozwojowych sama w sobie stanowi o potencjale rozwojowym. Umiejętność ta charakteryzuje trzeci poziom procesów budowania tożsamości. Aktywizuje się wówczas poczucie niezadowolenia z tego, co decyduje o faktycznym ja i co pozwala jednocześnie odróżnić owo ja faktyczne od ja możliwego. Widzimy je oczyma naszej wyobraźni, pragnień i ambicji. Do głosu dochodzi poważne zaniepokojenie sobą, odmienne od zwykłego i egotycznego zaniepokojenia o siebie. W szczególny sposób stanowi ono o opisaney wcześniej motoryce ja prospektywnego. Dynamizmy te nie generują już tożsamości tworzonych na bazie przypisanych i gotowych znaczeń. Tożsamości tych nie można reproduковать według powtarzalnych reguł. Jest to więc krok ku kolejnym, wyższym poziomom sensu życia zorientowanym na świadome, ukierunkowane wybieranie siebie i realizację wartości zbliżających do światów zawierających komponenty pociągające ku ideałom. Niezależnie od stopnia ich realizacji, to właśnie one i umiejętność ich rozpoznawania stanowią o tym, za sprawą jakich dynamizmów uda nam się sensownie wypełnić życie własne oraz życie tworzonych przez nas wspólnot.

Wnioski

Odwieczne i stałe pragnienie szczęścia, jakie towarzyszy człowiekowi w każdym okresie i każdej epoce budowanych przez niego cywilizacji, przybiera bardzo różne i często nieporównywalne oblicze. Antropologia ludzkiego szczęścia, widziana zarówno od strony antropologii filozoficznej, jak i bardziej opisowo i sytuacyjnie zorientowanej antropologii kulturowej, wskazuje jednak, iż zawsze jest ona nierozzerwalnie związana z obecnością kategorii sensu przypisanej każdej postaci ludzkiego życia. Idąc dalej, a to nakazuje nam refleksja o cywilizacji, kulturze i społeczeństwie w warunkach współczesnych, konstatujemy, iż sens ów nie jest możliwy w sytuacji rozbitej, zatraconej lub podzielonej na kawałki tożsamości. Eskalująca współcześnie na skutek obiektywnych procesów społecznych, ale także propozycji conceptualnych wielu środowisk wielokulturowość nie może być wartością samą w sobie, o ile nie stanowi drogi do wyborów znacznie bardziej odpowiedzialnych (Vertovec 2007: 1024–1054). Wielość i różnorodność stanowią bowiem potencjał rozwojowy tylko wówczas, gdy stają się czymś więcej niż chaotycznym zagubieniem oraz formą autodestrukcji, niekończących się transformacji i niszczenia ludzkiej podmiotowości (Bock-Côté 2017). Problem ten w jasny sposób ukazują studia podejmowane z udziałem polskich uczonych przez amerykański Council for Research in Values and Philosophy działający przy Catholic University of America in Washington. Ujawniają one, jak istotna w sytuacji pluralizmu wartości jest wyrazista tożsamość wynikająca z osobowego potencjału człowieka zarówno w jego życiu indywidualnym, jak i społecznym, szczególnie w wymiarze wspólnotowym. W wydanej

przez ten ośrodek publikacji zatytułowanej *The Philosophy of Person. Solidarity and Cultural Creativity* ks. Józef Tishner oraz Anna Teresa Tymieniecka podkreślają z jednej strony potrzebę, z drugiej strony atrybuty i możliwości twórczego zaangażowania osobowych źródeł tożsamości (Tishner, Życiński, McLean 1994). Dokonywane dzięki niej wybory konieczne są także z innego, równie ważnego powodu. Jest nim agresja trudnej do pohamowania techniki, komercjalizacji oraz upolitycznienia wszystkich obszarów aktywności. Renesans osobowej prawdy o człowieku, wspólnocie i kulturze jest współcześnie jednym z najbardziej palących wyzwań refleksji humanistycznej i jej społecznych aplikacji. Myśl tę w jeszcze bardziej bezpośredni sposób wyraża kolejna publikacja Council, tym razem pod redakcją jednego z najwybitniejszych polskich socjologów kultury ks. Leona Dyczewskiego (2002), poświęcona rdzennym wartościom polskiej tradycji kulturowej. W swoim tekście otwierającym zatytułowanym *Values and Polish Cultural Identity* stawia tezę, że to właśnie tożsamość kulturowa, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym, jest i była zasadniczym filarem podmiotowości Polaków (Dyczewski 2002: 1–43). Jej zanik prowadzi narodowego upadku, jej rewitalizacja pozwalała odzyskać utraconą suwerenność.

Nawet jeśli człowiek współczesny czyni swoje życie jedynie rodzajem dodatku do fascynującej go swoją dynamiką technologii, nawet jeśli ze swojej mądrości uczynić chce już tylko rodzaj sztucznej inteligencji, to nie może wyzbyć się przywoływanego wielokrotnie pytania: „kim” ma być w tej nowej dla niego roli? Proponowana mu, choć nie bez jego udziału, tożsamość nie pozwala bezkolizyjnie i wygodnie porzucić pragnienia odczuwania siebie jako całości (Bartnik 2013). Sztuczna godność, sztuczna empatia i sztuczna miłość okazują się realizować tylko niektóre funkcje równie sztucznej osobowości, ignorując pozostałe, i to w sposób podlegający ustawicznym zmianom oraz nowym wektorom adaptacji. Zmieniona płęć, jak również wzory identyfikacji zaczynają wykazywać znikomy stopień spójności, tracą znamiona ciągłości i wykazują niewystarczające tempo ciągle dokonywanej aktualizacji. Korzystne zachowanie – jak pisał Linton – nie przychodzi z minimalną zwłoką i z minimalnym wysiłkiem. Być może warto powrócić do bardziej stabilnych i osobowych, a nie tylko sytuacyjnych, rynkowych i medialnych form tożsamości. Zamykają nas one zarówno w informacyjnych, jak i w aksjologicznych bańkach handlarzy tożsamością, które nie są w stanie dać nam nawet iluzji prawdziwego sensu życia.

Bibliografia

- Bartnik C. (2013), *Personalizm*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Beck U. (2000), *The Cosmopolitan Perspective: Sociology of the Second Age of Modernity*, „British Journal of Sociology”, vol. 51, no. 1: 79–105.
- Bock-Côté M. (2017), *Multikulturalizm jako religia polityczna*, tłum. M. Chojnacki. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Dąbrowski K. (1974), *Zdrowie psychiczne a wartości ludzkie*. Warszawa: PTHP.
- Dąbrowski K. (1985), *Fazy i poziomy rozwoju psychicznego i trzy kształtujące go czynniki*, [w:] K. Dąbrowski (red.), *Zdrowie psychiczne*, wyd. III. Warszawa: PWN, s. 46–62.
- Dyczewski L. (ed.) (2002), *Values in the Polish Cultural Tradition*. Washington D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy.
- Hałas E., Konecki K.T. (red.) (2005), *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Jaskuła S. (2011), *Informacyjna przestrzeń tożsamości*, [w:] J. Szulich-Kałuża, L. Dyczewski, R. Szwed (red.), *Tożsamość i komunikacja*. Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 11–20.
- Jaskuła S. (red.) (2023), *Rzeczywistość hybrydalna. Pomiędzy bytami*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Kłoskowska A. (1985), *Koncepcja autoteliczności kultury symbolicznej*, [w:] M. Ofierska, E. Mokrzycki, J. Szacki (red.), *O społeczeństwie i teorii społecznej. Księga poświęcona pamięci Stanisława Ossowskiego*. Warszawa: PWN, s. 418–443.
- Kobierzycki T. (2012), *Jaźń i tożsamość. Studia z filozofii człowieka*. Warszawa: Wydawnictwo Muza.
- Korporowicz L. (1989), *Logotwórcze dynamizmy kultury. Analiza porównawcza*. „Studia Socjologiczne”, nr 3: 109–125.
- Korporowicz L. (2016), *Źródła i typy redukcjonizmów we współczesnych analizach kultury*. „Roczniki Kulturoznawcze” (KUL), nr 7: 5–30.
- Korporowicz L. (2023), *Podmiotowość i prawa narodów w dyskursie wartości i postaw*. „Perspektywy Kultury”, t. 41, nr 2/2: 13–30.

- Korporowicz L. (2024), *Komunikowanie tożsamości kulturowej*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Linton R. (1975), *Kulturowe podstawy osobowości*. Warszawa: PWN.
- Mariański J. (2023), *Osoba ludzka w społeczeństwie. Z nauczania społeczno-moralnego Jana Pawła II*. Lublin: Akademia Nauk Społecznych i Medycznych.
- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ, [https://www.bb.po.gov.pl/images/Prawa/PNZ/PDPCZ \(pdf\)](https://www.bb.po.gov.pl/images/Prawa/PNZ/PDPCZ.pdf) (dostęp 24.11.2025).
- Rembierz M. (2009), *Etyka wobec postmodernistycznej nocy aksjologicznej*, [w:] E. Okońska, K. Stachewicz (red.), *Co się dzieje z wartościami? Próba diagnozy*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, s. 91–101.
- Skorowski H. (1999), *Problematyka praw człowieka*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Skorowski H. (2015), *Aksjologiczny wymiar narodowego dziedzictwa kulturowego*, [w:] H. Skorowski, *Katolicka nauka społeczna wobec aksjologicznych dylematów współczesnego świata*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, s. 215–230.
- Taylor C. (2001), *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in. Warszawa: Wydawnictwo naukowe PWN.
- Tischner J. (1998), *Nieszczęsny dar wolności*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tishner J., Życiński J.M., McLean G.F. (1994), *The Philosophy of Person. Solidarity and Cultural Creativity*. Washington, D.C.: Paideia Publishers and The Council for Research in Values and Philosophy.
- Vertovec V. (2007), *Super-diversity and its implications*. „Ethnic and Racial Studies”, vol. 30, no. 6: 1024–1054.
- Wielecki K. (2022), *Podmiotowość kulturowa*, [w:] L. Korporowicz, A. Knap-Stefaniuk, Ł. Burkiewicz (red.), *Studia kulturowe*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, s. 53–76.