

Wioletta Jedlecka

Jednostka czy wspólnota? W poszukiwaniu tożsamości

ABSTRAKT

Autorka analizuje rzeczywistą wagę legitymizacji prawa europejskiego. Wysunięto oskarżenie o utożsamianiu pojęć: legitymizacja instytucji UE, legitymizacja władzy UE, legitymizacja systemu politycznego UE, legitymizacja prawa europejskiego. W artykule możemy odnaleźć tezę o samolegitymizacji prawa europejskiego. Artykuł prezentuje różne modele legitymizacji prawa europejskiego (dla przykładu legitymację demokratyczną, społeczną legitymację, proceduralną, aksjologiczną legitymację). Jednakże te modele są niewystarczające, ponieważ odsyłają do państwa narodowego i suwerenności narodowej. Należy zauważyć, że niedawno została zaproponowana nowa teoria do rozważania miejsca prawa UE w narodowych systemach prawnych. Państwa członkowskie nie korzystają z monopolu na prawa, jakie są wiążące na ich terytorium. Osoby fizyczne nie mają jednolitego zestawu instrumentów i środków prawnych do egzekwowania swoich praw subiektywnych; stanowią one raczej przedmiot i korzyść dla systemu prawa, który ma wiele centrów (krajowe centrum, centrum UE, globalne centrum).

„Fakt, że człowiek jest istotą społeczną, oznacza, że jego żywot poza wspólnotą jest w zasadzie niemożliwy. Wspólnota stanowi warunek *sine qua non* egzystencji ludzkiej w ogóle. Człowiek jednak jest także indywiduum, które wprawdzie może realizować tkwiące w nim możliwości jedynie w oparciu o kulturę, w ramach której żyje, ale jest też osobą, która wnosi swój indywidualny wkład do życia wspólnoty”¹.

1. Uwagi wstępne dotyczące „napięcia” między tym, co wspólnotowe a tym, co indywidualne

Wizja człowieka jest osią wszelkiej doktryny politycznej. Komunitaryści, formułując swą krytyczną ocenę liberalnej teorii, szczególną uwagę skupiają na indywidualistycznej koncepcji jednostki. Czyniąc to, dowodzą, że liberalne wyobrażenie o autonomii jednostki w kreowaniu jej świata wartości moralnych jest niezgodne z oczywistym faktem obecności „innych” w kreacji osobowości tej jednostki. Wielość kultur i tradycji determinuje różnorodność postaw społecznych oraz wyobrażeń o sprawiedliwej decyzji w sytuacji wyboru moralnego. Istotnym źródłem wiedzy o człowieku jest konkretna kultura, w której uczestniczy i która go kształtuje. Liberalna teoria polityczna dąży do ścisłego oddzielenia tego, co prywatne, od

¹ B. Olszewska-Dyoniziak, *Człowiek a wspólnota. Antropologiczne aspekty w doktrynach politycznych*, Atla 2, Wrocław 2003, s. 7.

tego, co publiczne. Uniwersalizm tego, co publiczne, i partykularyzm tego, co prywatne, powoduje, że jednostka staje niejednokrotnie przed nieprzezwycięzalnym wyborem moralnym. Z jednej strony uznaje ona udział innych w kreacji jej osobowości (wymiar prywatny), z drugiej deklaruje niezależność w konstytuowaniu uniwersalnych zasad sprawiedliwości (wymiar publiczny). W następstwie wystąpienia takiej sytuacji publiczne (nie prywatne) oblicze liberalnej jednostki nie pozwala jej jasno odpowiedzieć na pytanie o cel istnienia wspólnoty, jej dobro i specyfikę zasad sprawiedliwości w niej funkcjonujących. Autonomiczna jednostka traci poczucie związku osobowego z otoczeniem, w którym żyje. Jedynym ratunkiem dla wyalienowanych jest restytucja idei wspólnoty i jej dobra osiąganego wspólnym wysiłkiem². Człowiek bowiem postrzega otaczający go świat jako naturalną, uporządkowaną rzeczywistość, odbieraną przez niego w określony sposób, a ów sposób odbierania rzeczywistości wyznaczony jest pośrednio przez wspólnotę, do której człowiek należy, a bezpośrednio przez komunikację wewnątrzspołnotową. Proces przetwarzania informacji oparty jest na wrodzonej gatunkowi ludzkiemu zdolności oceniania, porównywania, określania preferencji między alternatywnymi działaniami, które dokonywane są w oparciu o te same kryteria aksjologiczne. Ludzie, żyjąc we wspólnocie, oceniają innych na podstawie charakterystycznych dla danej wspólnoty regulacji normatywnych, systemów wartości czy ideologii. Istota ludzka dąży przy tym do współdziałania, które wyrażone jest w działaniach podejmowanych w ramach określonej wspólnoty. Ludzie, którzy współdziałają w ramach określonej wspólnoty, wyrażają zarazem swoje potrzeby co do własnego miejsca, a przez to w sposób pośredni kształtują treść i formę danej wspólnoty. Człowiek w ramach danej wspólnoty zwykle nie pozostaje biernym, lecz jest istotą ciągle poszukującą, pragnącą zmieniać, kształtować wspólnotę, w której żyje. Ważne przy tym jest także to, żeby działanie człowieka podejmowane w jakimś wspólnotowym spektrum było efektem nieskrepowanego wyboru działania, którego podstawą jest autonomia. To właśnie dzięki tym atrybutom jednostka może zapewnić sobie przetrwanie i dalszy rozwój zarówno osobniczy, jak i wspólnotowy³. Jednostka działając więc na rzecz swej wspólnoty, działa na rzecz czegoś, co można nazwać dobrem wspólnym. Niezależnie od tego, o jaką wspólnotę chodzi, traktuje się ją jako dobro służące dla realizacji określonych jednostkowych czy wspólnotowych celów⁴.

Każda koncepcja prawa musi zająć jakieś stanowisko wobec kwestii, jak rozwiązywać konflikty między prawami jednostki a dobrem wspólnym. Wprawdzie byłoby trudno i niebezpiecznie ustalać jakieś bardzo konkretne zasady, ponieważ te w znacznej mierze zależą od programów politycznych tych, którzy aktualnie sprawują władzę, a władza w społeczeństwach demokratycznych nie jest czymś danym raz na zawsze, ale powinno być oczywiste, że u podstaw każdego porządku prawnego leży określona filozofia polityczna, z której czerpie się wskazówki co do tego, jak postępować w przypadku konfliktu między prawami jednostek a dobrem wspólnym. Jeśli jednakże rozstrzygnięcia w tej sprawie nie mają być rozstrzygnięciami *ad hoc*, to powinny one zakładać ustalenie choćby tylko bardzo ogólnych i abstrakcyjnych zasad, które będą inspirować zarówno tych, którzy programy polityczne tworzą, jak i tych, którzy je realizują, czy to w procesach tworzenia prawa, czy jego stosowania i interpretacji⁵. W przypadku systemu praw-

² R. Prostack, *Rzecz o sprawiedliwości. Komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu amerykańskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 38.

³ M. Smolak, *Uzasadnianie sądowe jako argumentacja z moralności politycznej. O legitymizacji władzy sędziowskiej*, Zakamycze 2003, s. 69–70.

⁴ *Ibidem*, s. 71.

nego Wspólnot stajemy również wobec problemu określenia relacji między dobrem wspólnym a prawami jednostki, i to bez skonkretyzowanego zaplecza politycznego rozumianego w sposób występujący przy tworzeniu systemu prawnego w państwie. Wola polityczna suwerennych państw realizowania jakiejś koncepcji współpracy czy integracji, nawet jeśli jest podbudowana pewnymi ideami i wyobrażeniami na temat tego, jaka powinna być forma organizacyjna tych działań, jest jednak jakościowo czymś całkowicie odmiennym⁶.

Rozstrzygnięcia w kwestii: prawa jednostki czy dobro wspólne nie mogą być – jak podkreśla się w literaturze⁷ – rozstrzygnięciami mechanicznymi, lecz muszą opierać się na mocnych argumentach zarówno *pro*, jak i *contra*. Bowiemy dopiero po wnikliwym procesie ważenia tych argumentów można ustalić, czy zasada *in dubio pro libertate* znajduje zastosowanie, a jeśli tak, to w jakim zakresie. Dobro jednostki i dobro wspólne powinny być równoważone wynikającymi z nich interesami, co z kolei powinno być przedmiotem szczególnego zainteresowania polityków i legislatorów⁸. Chodzi więc o to, żeby zasady ustroju liberalno-demokratycznego interpretować w kontekście zasad etosu wspólnoty i zasad międzyludzkiej solidarności, a nie, by jedne drugim przeciwstawiać. Zgodzić się należy z L. Morawskim, który twierdzi, iż w kwestii pogodzenia praw jednostki z dobrem wspólnym należy kierować się rozumem, a nie fanatyzmem. Tylko w ten bowiem sposób można obronić prawo każdego człowieka do osobistej wolności, gdy będziemy bronić jego prawa do bycia z innymi i liczenia na wsparcie we wspólnym próbach uczynienia życia lepszym⁹.

Problem liberalizmu i komunitaryzmu z usytuowaniem jednostki jest problemem ściśle teoretycznym, w którym obowiązuje strategia wszystko albo nic. W praktyce bowiem nie mamy do czynienia z całkowitym zakorzenieniem jednostki w społeczeństwie, jak koncepcję komunitarystyczną widzą liberałowie, ani z postawieniem jednostki poza społeczeństwem, jak rozumieją komunitaryści sytuację pierwotną stworzoną przez liberałów. W praktyce oznacza to, że o tożsamości jednostki z jednej strony decyduje przynależność do wspólnoty, a z drugiej strony, iż jednostka może krytycznie spojrzeć i rozpoznać społeczne mechanizmy, które decydują o jej tożsamości¹⁰.

Antyliberalizm komunitaryzmu opiera się często na zabiegu interpretacyjnym utożsamiającym postawę liberalną z realizacją ideału postmodernistycznego¹¹. Współczesny człowiek,

⁵ L. Morawski, *Prawa jednostki a dobro wspólne (Liberalizm versus komunitaryzm)*, „Państwo i Prawo” 1998, nr 11, s. 26.

⁶ T. Biernat, *W kręgu zagadnień konstytucyjnych. U podstaw porządku prawnego Unii Europejskiej* [w:] S. Bielański, T. Biernat, *Wokół problematyki integracji europejskiej*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2001, s. 17.

⁷ Patrz L. Morawski, *Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w toku przemian*, Wydawnictwa Prawnicze PWN, Warszawa 1999, s. 147.

⁸ C. Mik, *Zbiorowe prawa człowieka*, Toruń 1992, s. 237.

⁹ L. Morawski, *Główne problemy...*, s. 147.

¹⁰ Za: M. Paździora, *Spór o prawa człowieka – jednostka, wspólnota, społeczeństwo* [w:] *Z zagadnień teorii i filozofii prawa. W poszukiwaniu podstaw prawa*, red. A. Sulikowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006, s. 90.

¹¹ Odmienne widzi to L. Morawski, wskazując, że liberałów uważa się zwykle za zwolenników tradycji modernistycznej, natomiast komunitarystów wiąże się na ogół z postmodernizmem. Nie przeczy jednak tezie, że spotykamy zarówno modernistów o orientacji komunitarystycznej, jak i postmodernistów, którzy bronią podstaw ustroju liberalno-demokratycznego. Zob. L. Morawski, *Główne problemy...*, s. 127.

jak dowodzi wielu komunitarystów, myśli w sposób instrumentalny, stając się miarą wszelkiego bytu. W sposób instrumentalny myśli o przyrodzie, o innych, a w skrajnych przypadkach nawet o samym sobie. Nie mając wspólnotowego odniesienia, język moralny współczesnego człowieka jest niezrozumiały dla innych¹².

Ostatnimi laty popularność zdobywa pojęcie *right talks* (gadaniny o prawach). Wszędzie, w języku polityki, mediów, a nawet życia codziennego, słychać obecnie argumentacje skupiające się na pragnieniu ochrony praw jednostki, które to prawa są jednak różnorodnie rozumiane i oceniane przez uczestników debaty publicznej. Komunitaryści argumentują ponadto, że trudno dziś oddzielić język praw od języka interesu. Stąd wszelkie konflikty grup interesów funkcjonują w przebraniu walki o fundamentalne prawa. Skoro więc *right talks* nie prowadzą do trwałej zgody na forum publicznym, to preferowaną areną walki staje się sąd. Praktyka *judicial review* ma, jak wierzą liberałowie, stanowić katalizator pokoju społecznego. Wiary tej nie podzielają komunitaryści. Decyzje sądu nie kończą bowiem sporów o „fundamentalnym” charakterze¹³.

Postmodernistyczny styl myślenia, właściwy niektórym ujęciom liberalizmu i komunitaryzmu, w sposób wyraźniejszy podkreśla niewspółmierność i różnorodność obrazów świata, niedających się sprowadzić do żadnych wspólnych wartości prawdy, piękna czy dobra. Próby łączenia czy syntezy ideologii liberalizmu i komunitaryzmu prowadzą do zacierania napięć między faktami i kryteriami oraz ucieczkę od rzeczywistości w sferę języka. Wyrazem tego są takie twory jak liberalizm komunitarny czy liberalizm ponowoczesny¹⁴. I to właśnie w liberalizmie ponowoczesnym A. Szahaj widzi potrzebną Polsce szansę na nową wizję wspólnoty i nową wizję jednostki, „indywidualizmu wyrastającego ze wspólnotowości i wspólnoty powstającej dzięki działaniu i wyobraźni indywidualistów, nowego spojrzenia na stare problemy ich interpretacji i rekontekstualizacji”¹⁵. Z kolei według A. Chmielewskiego, to właśnie liberalizm komunitarny, jako efekt dialektycznego sporu i syntezy między klasycznym liberalizmem i komunitaryzmem, najlepiej służy kształtowaniu Europy i Polski jako przestrzeni wolnych od skrajności¹⁶. A. Gawkowska natomiast wskazuje, iż u źródeł liberalizmu jako takiego leży strach przed ograniczeniem wolności jednego człowieka przez drugiego (zwłaszcza zorganizowaną grupę ludzi); strach, którego źródłem może być ostatecznie właśnie różnorodność, inność i wzajemne niezrozumienie. Pluralizm zachwyca, ale i przeraża świadomych liberałów¹⁷. Być może, słusznie współcześni liberałowie¹⁸ boją się, że realizacja głębszej wspólno-

¹² R. Prostack, *op. cit.*, s. 39.

¹³ *Ibidem*, s. 39–40.

¹⁴ A. Jabłoński, „Nędza” liberalizmu i komunitaryzmu w ujęciu Karla R. Poppera [w:], *Teorie wspólnotowe a praktyka społeczna. Obywatelskość. Polityka. Lokalność*, red. A. Gawkowska, P. Gliński, A. Kościński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 44.

¹⁵ A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 328–329.

¹⁶ A. Chmielewski, *Spółczesność otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2001, s. 290.

¹⁷ A. Gawkowska, *Jak rozwiązać obawy liberałów?* [w:] *Teorie wspólnotowe a praktyka społeczna...*, s. 51.

¹⁸ Współcześni liberałowie, którzy poddają krytycznej analizie teorie komunitarystyczne, czy jak kto woli, nawiązujące do ideału wspólnoty teorie Alasdaira MacIntyre'a, Charlesa Taylora, Michaela J. Sandela, Michaela Walzera, Amitaia Etzioniego czy Roberta N. Bellaha.

ty ograniczy lub zniesie wolność, zdominuje jednostkę, narzuci jej wartości wcale przez nią nieakceptowane i wprowadzi swój arbitralny porządek, który szybko pokaże twarz totalitarną¹⁹.

Komunitaryści przypominają nam, że nie jesteśmy istotami w pełni autonomicznymi, jeśli przez autonomię rozumiemy życie według wyłącznie własnej woli i własnego prawa, w stanie niezależności od innych. Udowadniają nam uparcie, że jesteśmy od początku kształtowani przez innych i od nich w dużej mierze zależni. Co więcej, fakt naszego zanurzenia we wspólnotę, naszego wyposażenia czy to naturalnego, czy społecznego, niesie ze sobą powinność odpłacenia się za to wyposażenie wspólnotom, które nas tworzyły i tworzą nadal. Niektórzy, jak np. MacIntyre, twierdzą nawet, że tylko na łonie jakiejś określonej wspólnoty i jej tradycji jesteśmy w stanie funkcjonować jako wolna i racjonalna jednostka. Jednym z filozofów zaś, którzy wychodzą w kierunku akceptacji wielu liberalnych ideałów, jest Charles Taylor. Będąc apologetą wspólnoty, podkreśla on w niej pozytywną rolę wolności jednostkowej, różnic między jednostkami i grupami, oraz komplementarności zamiast wykluczania i/lub ujednolicania tego, co różne. Przypomina on też, że wszyscy kształtujemy się w dialogu, który nie ma końca, więc nasze instytucje powinny po prostu uwzględniać ten fakt²⁰. Podmiot Taylora pragnie na nowo odnaleźć ukojenie w życiu wspólnotowym, ładzie moralnym, kodeksie politycznym i prawnym. Współczesny podmiot nie tylko tęskni za wygodą tożsamości, którą musi wypracować, ale jednocześnie musi ją tak skonstruować, aby pasowała do świata zmultiplikowanych kultur, z których każda jest inna i innego zaangażowania wymaga. Podmiot musi rozpoznać i uznać to, co jest w świecie inne, co różni go od jego samego²¹. Według L. Koczanowicza do koncepcji Taylora nawiązuje (mimo że wyrażona w innym języku) koncepcja wspólnoty niedziałającej J.-L. Nancy'ego. Koncepcja ta przeciwstawia się tendencji rozpatrywania wspólnoty jako społeczności powiązanej przez wspólne interesy czy nawet jako pewnego projektu urządzenia świata społecznego. Dla Nancy'ego wspólnota jest pewnym faktem leżącym u podstaw ludzkiej egzystencji, sposobem przeżywania świata, w którym podstawowym zdarzeniem jest śmierć innego. Wspólnota jest więc doświadczeniem dzielenia się tożsamością, doświadczeniem, które wpisane jest w samą ludzką egzystencję, w bycie. Koncepcja ta – podobnie więc jak koncepcja Taylora – zdaje sprawę z tego samego przekonania, że nasze życie jest w najgłębszych swych pokładach od samego początku życiem we wspólnocie. Dla Taylora jednak fakt ugruntowania wspólnoty w komunikacji, w języku, na czym poprzestaje Nancy, nie wydaje się wystarczający do stworzenia prawdziwej wspólnoty. Wymaga ona bowiem pewnych celów i wartości jako osi, które umożliwiłyby jej członkom pełną identyfikację. Powstaje jednak w tym miejscu pytanie, czy taka treściowo bogata wspólnota możliwa jest w świecie nowoczesnym, a tym bardziej ponowoczesnym²².

O holizmie pisze też Amitai Etzioni. Według niego całościowe patrzenie na jednostkę możliwe jest tylko we wspólnocie – tylko tam jest ona brana pod uwagę, zauważona, uszanowana w pełni i uznana. Co więcej, nasze wspólnotowe życie czyni nas zdolnymi do spełnia-

¹⁹ Zatrośkanie takie przejawili lub przejawiają m.in. John Rawls, Stephen Holmes, Richard Rorty, John Gray, a w Polsce Andrzej Szahaj, Magdalena Środa czy Adam Chmielewski.

²⁰ Za: A. Gawkowska, *op. cit.*, s. 52–56.

²¹ Patrz: A. Kaczmarek, *Tęsknota za tożsamością* [w:] *Kłopoty z tożsamością*, red. M. Gółka, Wydawnictwo Naukowe UAM, Człówek i Społeczeństwo XXVI, Poznań 2006, s. 42–43.

²² L. Koczanowicz, *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjne*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Wyższej Szkoły Edukacji TWP, Wrocław 2005, s. 195–196.

nia obowiązków nie tylko partykularnych, ale i uniwersalnych. Wprawdzie padło tu słowo „obowiązek”, ale uniwersalizm bliski jest przecież „rasowemu” liberałowi, który boi się, że wspólnoty mogą nas zamykać na szerszy świat i potrzeby „obcych”²³. Etzioni stara się nadać ruchowi komunitarystycznemu pewne formy instytucjonalne. Jego zadaniem byłaby reorientacja duchowa społeczeństwa, przejście od kultury konkurencji do kultury współpracy, od egoizmu do współczucia i pomocy wzajemnej, od akcentu na naturalne i niezbywalne uprawnienia jednostkowe do akcentu na odpowiedzialność za los wspólnoty, z absolutnej wolności wyboru własnego stylu życia do konieczności pozostawania w zgodzie z wartościami podzielanymi przez wspólnotę²⁴.

A. Gawkowska wskazuje również, że nie dość odkryte i nie dość wykorzystane są przez komunitarystów zasoby pewnych teorii i praktyk ekonomicznych, sprzyjających wspólnocie i jednostce zarazem, jak np. stara europejska spółdzielczość, nowa ekonomia społeczna czy ekonomia wspólnoty. W zasadzie, zdaniem autorki, praktyka społeczna w dużo większym stopniu niż teoria przekonuje, że wspólnoty mogą istnieć, nie niszcząc przy tym wolności jednostek. Nie zwalnia to jednakże teoretyków z prób poszukiwania także teoretycznych podstaw wspólnoty. W zasadzie cała socjologia ze swoją bogatą tradycją zainteresowana jest od swoich początków dotarciem do tego, co ludzi łączy. Żeby wspomnieć chociażby Simmla, który w samą naturę ludzką wpisuje potrzebę jedności, ale nie jest to, jego zdaniem, jedność niwelująca wielość jednostek. Swoje stanowisko określał on mianem indywidualizmu jakościowego, w przeciwieństwie do ilościowego, który ignorował różnice. Ten pierwszy podobny jest do holistycznego indywidualizmu Taylora²⁵.

Komunitarystyczna krytyka nie podważa liberalnych fundamentów, ale żąda większego docenienia wspólnoty. Z kolei liberalizm nie broni skrajnego indywidualizmu, lecz przekonania, że jednostkowy i wspólnotowy wymiar życia dadzą się pogodzić bez uciekania się do przymusowego podtrzymywania wspólnotowych cnót i kreowania opozycji my–oni. Dodatkowo zwraca się uwagę, iż odpowiedź na pytanie, co uznajemy za czynnik wyjaśniający życie społeczne (kategorię jednostki czy wspólnoty), nie przesądza odpowiedzi na pytanie o preferencje moralne czy też prawne w sprawie dobra wspólnoty i dobra jednostki.

Wartym odnotowania jest także fakt, że zaciekle i wzajemne ataki ustępują poszukiwaniu miejsc wspólnych i przyczyn nieporozumień, uznawaniu racji drugiej strony czy też poszukiwaniu nowych, godzących obie strony rozwiązań. Dochodzenie do pewnego kompromisu nie polega tylko na ustępstwach, ale też na powtórnym przyjrzeniu się jednej i drugiej stronie konfliktu²⁶.

Jeśli odrzucić więc komunitaryzm represyjny jako doktrynę totalitarną i zaakceptować komunitaryzm tolerancyjny jako jedynie uprawnioną metodę działania w wolnych społeczeństwach, to trzeba przyjąć, że zasady i ideały komunitaryzmu mogą mieć z punktu widzenia konstytucyjnych zasad ustroju polityczno-prawnego co najwyżej charakter wskazań, jak kształtować życie społeczne i publiczne, a nie bezwzględnie wiążących nakazów i zakazów. Mają one zatem inspirować polityków i instytucje publiczne w dziele upowszechniania etosu repu-

²³ Za: A. Gawkowska, *op. cit.*, s. 56. Patrz także na ten temat np. A. Szahaj, M. N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 142 i nast.

²⁴ Za: A. Szahaj, M. N. Jakubowski, *op. cit.*, s. 146.

²⁵ A. Gawkowska, *op. cit.*, s. 57–58.

²⁶ M. Błachut, J. Kaczor, *Kryzys legitymizacji liberalnej filozofii prawa?* [w:] *Z zagadnień teorii i filozofii prawa...*, s. 189.

blikańskiego i zasad solidarności w stosunkach międzyludzkich, a nie narzucać je tym, którzy chcą żyć inaczej. Podstawą legalizacji tych zasad może być jedynie konsensus społeczny z tolerancją dla prawa każdej jednostki do bycia innym. Komunitaryzm tolerancyjny może być zatem nie tyle alternatywą dla zasad ustroju liberalno-demokratycznego, co jego atrakcyjnym uzupełnieniem²⁷.

2. Indywidualizm jako forma zasady samostanowienia

Zasada samostanowienia ulegała ewolucji przez cały XX wiek (wartym jednakże podkreślenia jest fakt, że przynajmniej od czasów Kanta indywidualizm zawsze zakładał samostanowienie, np. w formie autonomii moralnej podmiotu). Przekształcenia tej zasady wiązały się z zakończeniem procesu dekolonizacji, a także ze zmianami politycznymi powstałymi po upadku komunizmu. Pod wpływem nowych prądów prawnych i politycznych zasada samostanowienia nabrała różnorodnych znaczeń: od teorii narodowych i demokratycznych po praktyki dewolucyjne i secesjonistyczne. Ponadto była rozumiana jako europejskie dążenia zjednoczeniowe, liberalne teorie demokracji, wewnętrzny aspekt zasady samostanowienia, dążenia ludów tubylczych do autonomii, penalizacja dominacji kolonialnej czy feministyczne żądania dotyczące uczestnictwa i partycypacji. Z kolei we współczesnej myśli politologicznej zasada samostanowienia zakorzeniona jest w liberalnych teoriach prawa do oporu przed tyranią oraz prawa do wolności stowarzyszenia, demokratycznej zasadzie suwerenności ludu, komunitariańskiej teorii wspólnoty oraz dobra wspólnego²⁸.

Zasada samostanowienia może być rozumiana w jeszcze jeden szczególny sposób, a mianowicie jako prawo do indywidualnej ekspresji. To jednostkowe prawo odnosi się w znacznej mierze do swobody kształtowania własnej tożsamości, do autonomicznego wyboru takich cech, które odzwierciedlają jednostkowe preferencje. W procesie kształtowania własnej tożsamości jednostka nie jest ograniczona, ponieważ każdy może wybrać więcej niż jedną przynależność.

Ta wielopoziomowa tożsamość i, co się z tym wiąże, lojalność jednostki widoczne są w funkcjonowaniu zasady subsydiarności (pomocniczości) w ramach Unii Europejskiej. Decentralizacja władzy, wzmocnienie samorządu terytorialnego różnicują płaszczyzny samoidentyfikacji jednostek. Przedmiotem osobistej lojalności są różne wspólnoty, jednostki zaś tworzą wieloelementową tożsamość. Tożsamość ta nie opiera się tylko i wyłącznie na przynależności państwowej, gdyż zawiera odniesienia ponadnarodowe, związane z działalnością ponadnarodowych instytucji publicznych, partii politycznych czy korporacji. W koncepcji indywidualistycznej władza państwowa toleruje nie tylko samo zjawisko wielorakiej tożsamości, ale pozytywnie wspiera sam fakt dokonywania autonomicznego jednostkowego wyboru tożsamości.

W ramach omawianego nurtu podkreśla się, iż wybór przez jednostki własnej tożsamości nie może być ograniczany przez takie czynniki jak np. przynależność etniczna czy narodowa, bowiem kreacja tożsamości ma mieć charakter wolny. W szczególności zasada samostano-

²⁷ L. Morawski, *Główne problemy...*, s. 142.

²⁸ D. Bach-Golecka, *Jednostka jako centralny punkt odniesienia w europejskim i międzynarodowym porządku prawnym [w:] Prawa stają się prawem. Status jednostki a tendencje rozwojowe prawa*, red. M. Wyrzykowski, LIBER, Warszawa 2006, s. 60.

wienia zakłada, że jednostka powinna mieć prawo do osobistego samostanowienia obywatelstwa, przynależności o charakterze ponadnarodowym, autonomicznego wyboru imienia, wyznawania lub nie jakiegokolwiek religii, wykonywania swobodnie obranego zawodu, a także wyboru płci²⁹.

Na płaszczyźnie prawnej indywidualizm wyraża się też poprzez jednostkową interpretację pojęcia autonomia, którego etymologia wskazuje z jednej strony na element subiektywnego podmiotu (*auto*), z drugiej natomiast zawiera reguły lub normy (*nomos*)³⁰. Autonomia w tym kontekście oznacza indywidualne uprawnienie każdej jednostki do dokonywania wyborów natury moralnej i politycznej zmierzających do określenia własnej tożsamości. Uprawnienie to musi być jednak przewidziane w normach prawnych i społecznie uzasadnione³¹.

Na płaszczyźnie nauk socjologicznych ruch indywidualistyczny został poddany analizie w ramach teorii sformułowanej przez R. Ingleharta³². Zgodnie z tą koncepcją poziom rozwoju gospodarczego i modernizacji kraju w pewnym stopniu wpływa na charakter wartości i przekonań jego mieszkańców. Dominującą cechą wartości w społeczeństwach rozwiniętych jest indywidualizacja, której towarzyszy instrumentalizacja, fragmentacja i odrębność wartości odnoszących się do różnych sfer życia. Upowszechniają się wartości określane jako postma-

²⁹ D. Bach-Golecka, *op. cit.*, s. 60–61.

³⁰ Warto podkreślić, iż charakteryzując ogólnie status podmiotu autonomicznego, można powiedzieć, że człowiek jest moralnie autonomiczny, jeżeli zasady postępowania, którymi się kieruje, są jego zasadami. O uznaniu moralnej zasady za własną zasadę danego podmiotu może przesądzać przyjęcie jednego z kryteriów szczegółowych wyróżnionych przez G. Dworkina. Kryteria wyróżnione przez tego autora odnoszą się do relacji pomiędzy podmiotem a zasadą, która jest motywacją dla jego zachowania. Zgodnie więc z tymi kryteriami osoba może być uznana za moralnie autonomiczną, jeśli: a) jest twórcą moralnych zasad postępowania, zgodnie z którymi działa; b) dokonuje wyboru moralnych zasad, którymi się kieruje; c) ostatecznym źródłem tych zasad jest wola; d) decyduje, które moralne zasady akceptuje jako moralnie wiążące; e) ponosi odpowiedzialność za przyjętą koncepcję moralności oraz za zasady, które stosuje; f) bez uprzedniej refleksji nie akceptuje twierdzeń innych podmiotów o tym, co jest moralnie właściwe. Kryteria te potwierdzają, jak złożona jest problematyka autonomii wymagająca analiz takich pojęć jak niezależność, odpowiedzialność, zdolność wyboru itp. G. Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge 1988, s. 34–35.

Należy przy tym dodać, iż z pojęcia autonomii korzysta się w szerokim zakresie (nawet bardzo szerokim). Na potwierdzenie tych słów wystarczy przytoczyć G. Dworkina, który pisze, że pojęcia autonomii „używa się niekiedy jako równoważnika wolności, czasem jako równoważnika wolności woli, a czasami utożsamia się autonomię z racjonalnością lub suwerennością. Wspomniany termin stosuje się do bardzo różnych przedmiotów: działań, osób, woli, pragnień, zasad, myśli”. G. Dworkin, *Autonomia* [w:] *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R. E. Goodin, Ph. Pettit, Warszawa 1998, s. 463–464.

O ujęciu podmiotowym autonomii piszą m.in.: J. Kaczor, *Autonomia i wolność a prawo* [w:] *Z zagadnień teorii i filozofii prawa. Autonomia prawa*, red. W. Gromski, Kolonia Limited, Wrocław 2001, s. 93 i nast.; Z. Pulk, *Opozycja instrumentalizm – autonomia w perspektywie filozofii prawa* [w:] *Z zagadnień teorii i filozofii prawa. Autonomia prawa...*, s. 169 i nast.; M. Błachut, *Autonomia podmiotu a neutralność moralna prawa* [w:] *Z zagadnień teorii i filozofii prawa. Autonomia ze stanowiska teorii i filozofii prawa*, red. J. Helios, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003, s. 41 i nast.; W. Jedlecka, *Podmiotowe ujęcie autonomii* [w:] *Przegląd Prawa i Administracji* LXVI, Acta Universitatis Wratislaviensis No 2748, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2005.

³¹ D. Bach-Golecka, *op. cit.*, s. 62.

³² R. Inglehart, *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, New York 1990.

terialistyczne, wyrażające potrzeby samorealizacji i samoekspresji, zainteresowanie jakością i komfortem życia, a także rosnące zainteresowanie wewnętrznymi, duchowymi aspektami wierzeń religijnych. Nadrzędnym celem staje się maksymalizacja indywidualnego dobrostanu. Natomiast w krajach przechodzących fazę opóźnionej modernizacji dominują wartości materialistyczne, związane z potrzebami bezpieczeństwa i przetrwania. Rozprzestrzenianie się indywidualizmu nie dokonuje się zatem równomiernie. Jako przykład mogą posłużyć w tym miejscu wyniki badań Europejskich Systemów Wartości (*European Values Study*)³³. Wyniki tych badań zdają się potwierdzać hipotezę postawioną przez Ingleharta, że poziom rozwoju gospodarczego i modernizacji danego kraju ma wpływ na charakter wartości i przekonań mieszkańców tegoż kraju. Głównym czynnikiem różnicującym kraje europejskie jest klasyczna opozycja między społeczeństwami typu wspólnotowego o silnej wadze religii a społeczeństwami typu stowarzyszeń o silnej względnej wadze polityki, czasu wolnego i więzi pozarodzinnych.

Tendencje indywidualistyczne mogą z jednej strony przyczyniać się do powstawania takich zjawisk jak anomia, atomizacja społeczna czy alienacja. Z drugiej jednak strony tendencje te mają silny charakter wspólnototwórczy. Są to jednakże wspólnoty nowego rodzaju: dobrowolne, czasem wirtualne, zrzeszenia ludzi mających wspólne partykularne zainteresowania czy interesy. Jednostki unikają kreacji swej tożsamości na podstawie stałych czynników. Tworzą raczej wspólnoty nowego typu, opierając się na czynnikach zmiennych³⁴.

Charakterystykę nowych form życia zbiorowego, tworzących się w związku z odmiennymi oczekiwaniami jednostek, znajdujemy m.in. w pracach Zygmunta Baumana. Charakteryzując sytuację jednostki w ponowoczesności, podkreśla Bauman stale towarzyszącą jej tendencję do poszukiwania wspólnoty. Tendencja ta, paradoksalnie, wynika z dążeń do autentyzmu i indywidualizacji własnego sposobu życia, które prowadzą do poszukiwania wsparcia u innych³⁵. Modelu ponowoczesnej wspólnoty poszukuje autor *Wieloznaczności nowoczesnej, nowoczesności wieloznacznej* u Michela Mafessolego w jego koncepcji nowoplemion. W pojęciu tym nacisk powinien być położony na określenie „nowo”. „Dzisiejsze plemiona [...] powoływane są do życia i przy życiu utrzymywane [...] przez indywidualne decyzje samotożsamienia...”³⁶.

Podobnie M. Dogan zwraca uwagę na wpływ indywidualizmu jako wartości i orientacji życiowej jednostki na więzi narodowe. Jego zdaniem tradycyjne wartości zastępowane są przez nowe, z jedną dominującą nad innymi, a mianowicie indywidualizmem. Wskazuje on przy tym, że we współczesnym społeczeństwie anonimowych tłumów rosnąca liczba ludzi umieszcza jednostkę na szczycie hierarchii wartości – ponad masami, klasami, kościołami i narodami. Dogan twierdzi dalej, że jednostki coraz częściej skłaniają się ku pogładowi, że ich

³³ Projekt EVS powstał w 1980 r. Jego inicjatorami byli profesorowie: J. Kerhofs z Katolickiego Uniwersytetu w Leuven i R. de Moor z Uniwersytetu w Tilburgu. Pierwsze badania ankietowe przeprowadzono w 1981 r. i dotyczyły one poszukiwań odpowiedzi na pytania odnoszące się do wartości, norm obyczajowych i moralnych w państwach UE. Ponowne badania przeprowadzono w 1990 r., a następne w 1999 r., obejmowały one także Polskę. Zob. *Polacy wśród Europejczyków. Wartości społeczeństwa polskiego na tle innych krajów europejskich*, red. A. Jasińska-Kania, M. Marody, Warszawa 2002.

³⁴ D. Bach-Golecka, *op. cit.*, s. 61–62.

³⁵ Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna – nowoczesność wieloznaczna*, tłum. R. Lis, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 279.

³⁶ *Ibidem*, s. 284.

własny rozwój i pomyślność nie muszą być osiągane wewnątrz narodowej wspólnoty, ale mimo bądź nawet na przekór niej³⁷.

Tendencjom tym sprzyjają także procesy, które rozgrywają się poza sferą postmodernistycznych reorientacji psychospołecznych i przemian światopoglądowych o znaczącym wpływie na formuły identyfikacji z narodem.

Zwraca się zwłaszcza uwagę na zmiany strukturalnych właściwości zbiorowych. Wskazuje się np., że jedność narodowych społeczeństw ulega z jednej strony nadwątleniu pod wpływem ponadnarodowych przemian i więzi, z drugiej zaś strony w związku z rosnącym znaczeniem regionalnych, lokalnych i etnicznych podziałów. Dodatkowo upowszechniają się ponadnarodowe systemy komunikowania i treści kultury symbolicznej. W tej sytuacji wewnętrzne utożsamianie się z narodem ustępuje stopniowo miejsca zewnętrznej tożsamości, opartej na świadomości międzynarodowych relacji konkurencji i dominacji.

Twierdzi się również, że możliwe jest pojawienie się kultury kosmopolitycznej, kultur międzynarodowych lub jednolitej kultury globalnej. Obserwując mieszanie się kultur i rosnące wpływy niewielu języków światowych, można dostrzec miejsce dla wyłonienia się „rodzin kulturowych, zwiastujących narodziny kulturowego patchworku”³⁸.

B. Smart wskazuje na prawdopodobieństwo pojawienia się układów kulturowych, które istniałyby obok tradycyjnych kultur opartych na wspólnotach etnicznych³⁹.

Na podobne kwestie zwraca uwagę J. Isański. Mianowicie twierdzi on, że obecnie pojawiają się nowe grupy odniesienia, wobec których trzeba określić swoje miejsce, pojawiają się też punkty styczności, a także sytuacje, w których dochodzi do dyfuzji wzorów kulturowych. Pewne aspekty kultury zyskują na znaczeniu, podczas gdy inne wyrażane są rzadziej niż uprzednio. Narzuca to konieczność przededefiniowania zastanych wzorów tożsamości kulturowej w celu dostosowania ich do nowego, wielokulturowego świata społecznego. Z drugiej strony daje możliwość także kształtowania całkiem nowych tożsamości, rozszerzając spektrum, z którego może być dokonany wybór. Poszerzeniu ulega również liczba podmiotów, które mogą tych wyborów dokonywać. Dlatego też większa niż kiedyś liczba możliwości, jakie ma jednostka, może rodzić wiele napięć i konfliktów. Rozgrywają się one zarówno na poziomie jednostkowym, jak i w szerszym kontekście społecznym⁴⁰.

3. W poszukiwaniu tożsamości

We współczesnych społeczeństwach jednostki dokonują ciągłych wyborów, zmieniają orientacje polityczne, kulturowe, przewartościowują swe postawy moralne. Współcześnie ludzie określają się wobec horyzontów moralnych, mogą też przechodzić od jednych systemów odniesienia do innych, ale jednak zawsze potrzebują jakiegoś systemu kategorii, które pozwoliłyby im opisywać i oceniać świat, w którym żyją. Zagrozeniem jest natomiast całkowita

³⁷ M. Dogan, *Comparing the Decline of Nationalisms in Western Europe: the Generational Dynamic*, „International Social Science Journal” 1993, nr 136, s. 191, za: Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 172–173.

³⁸ Z. Bokszański, *op. cit.*, s. 173.

³⁹ B. Smart, *Postmodernizm*, tłum. M. Wasilewski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 187.

⁴⁰ J. Isański, *Tożsamość w czasach globalizacji [w:] Kłopoty z tożsamością...*, s. 162.

indywidualizacja, która może się przejawiać zarówno przez niczym niepoahamowane dążenie do kreowania siebie samego, jak i w homogenizacji społeczeństwa, gdzie zatracone zostają pojęcia różnicowania tożsamości jednostek ze względu na przynależność do różnych wspólnot⁴¹.

Jednostki bytujące w nowej rzeczywistości muszą dokonywać wyborów tożsamościowych spośród różnych opcji, dlatego ważnym czynnikiem struktury tożsamościowej jest refleksyjne planowanie życia, które zakłada ocenę ryzyka i własnych możliwości realizacyjnych. W tym kontekście tożsamość jawi się więc jako „refleksyjny projekt”, który jednostka współtworzy, uwzględniając uwarunkowania społeczne i kulturowe, jak i dynamikę owych procesów⁴².

W przeszłości „wzorcową tożsamość” polityczną oferowały klasy społeczne, dominowała ona nad innymi identyfikacjami oraz stanowiła podstawę artykułowania się konfliktów politycznych. Współcześnie ten typ świadomości politycznej wyraźnie zanika. W tej więc sytuacji człowiek staje przed wyzwaniem zdobycia nowej tożsamości indywidualnej i grupowej⁴³.

Stawianie tez odnoszących się do kryzysu tożsamości pozostaje w modzie. Tezy te mają swoje uzasadnienie, ale są wieloznaczne. O kryzysie można mówić w różnych przypadkach, np.:

- a) gdy tożsamość przestaje odgrywać ważną rolę w życiu jednostek lub zbiorowości;
- b) gdy podmioty zmieniają dominujące tożsamości lub relacje między ich różnymi tożsamościami;
- c) gdy następują zmiany komponentów w ramach ich dominującej tożsamości, a także w ramach innych – niedominujących tożsamości w danym podmiocie.

Można powiedzieć, że z tymi wszystkimi przypadkami mamy do czynienia w Europie Zachodniej, a także Środkowo-Wschodniej⁴⁴, do czego niewątpliwie przyczynia się proces integracji europejskiej.

Tożsamość stała się problemem, z którym jednostka musi się uporać po to, aby odnaleźć swoje miejsce w zmieniającym się społeczeństwie wskutek zmian, określanych „kulturalizacją”. Polega ona, najogólniej mówiąc, na rozdziale między sferą społeczną i kulturową, przy jednoczesnym uniezależnianiu się tej ostatniej; swoistym rozdziale między sferą publiczną a prywatną, uwikłanymi w dialektykę między lokalnością i globalnością; zaprzestaniu dążeń do ujednoczenia i uniwersalizacji na rzecz różnorodności jako immanentnej cechy ponowoczesnego świata; wreszcie na rosnącym znaczeniu konsumpcji, stającej się nowym głównym źródłem społecznej stratyfikacji i regulatorem procesów społecznych. Tożsamość staje się „przedmiotem pożądania”, celem, na który skierowane są wysiłki poszukiwawcze jednostek pozbawionych dotychczasowych ograniczeń strukturalnych⁴⁵. Tożsamość przestała być stanem, stabilną strukturą, która raz ukształtowana nie ulega zasadniczym zmianom, naruszają-

⁴¹ L. Koczanowicz, *op. cit.*, s. 193.

⁴² E. Struzik, *Problem tożsamości człowieka współczesnego w kulturze ponowoczesnej* [w:] *Wartości i ich funkcje w kształtowaniu cywilizacji globalnej*, red. J. Bańka (przy współpracy S. Bukowskiej), Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004, s. 54–55.

⁴³ R. Wonicki, *Kryzys tożsamości jednostkowej i grupowej w perspektywie filozofii polityki* [w:] B. Markiewicz, R. Wonicki, *Kryzys tożsamości politycznej a proces integracji europejskiej*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2006, s. 46.

⁴⁴ T. Buksiński, *Nowe szaty modernych tożsamości* [w:] B. Markiewicz, R. Wonicki, *op. cit.*, s. 42.

⁴⁵ E. Smolarkiewicz, *Kształtowanie tożsamości a współczesne przemiany społeczno-kulturowe* [w:] *Kłopoty z tożsamością...*, s. 212–213.

cym jej podstawy. Tożsamość jest procesem o wielokierunkowym, zmiennym przebiegu, bez wyraźnie określonego punktu końcowego. Podstawowym pytaniem autonomicznej jednostki, „wyzwolonej” z ograniczeń przypisaniowości, jest pytanie: „kim jestem w tym tak szybko zmieniającym się świecie?” Tożsamość jest z tej perspektywy formą praktyki poznawczej odzwierciedlającej refleksyjność naszego usytuowania w rzeczywistości społecznej. Praktyki ukierunkowanej na przyszłość, która nie jest odległym, oczekiwanym i nieosiągalnym punktem, ale rzeczywistością, przestrzenią tworzoną tu i teraz, w której rozgrywa się bieżące życie jednostek, z konieczności czy wyboru starających się elastycznie dostosować do zmiennych warunków społeczno-kulturowych⁴⁶.

W czasach współczesnych poszukiwanie tożsamości⁴⁷ dokonuje się przede wszystkim w drodze radykalnej indywidualizacji, gdyż państwa i społeczeństwa nie dostarczają już jednostce odpowiedzi na pytanie, kim jest. W związku z tym polityczne czy społeczne spełnienie jednostki w ramach tożsamości grupowej okazuje się wtórne wobec tworzenia swojej własnej tożsamości. Państwo narodowe przestało być najlepszą formą uspołecznienia. Wspólna historia, tradycja czy język nie stanowią dzisiaj jedynych i głównych czynników kształtowania się tożsamości politycznej. Sama tożsamość wyrażana kiedyś w pojęciu obywatelstwa traci swoje pierwszeństwo na rzecz innych form przynależności grupowej⁴⁸. Imigrant, przebywając w rozwiniętym systemie ponowoczesnym, za jaki można uznać Unię Europejską, pozostaje w układzie transnarodowym, wykraczając poza zasięg państwa narodowego. W porządku ponowoczesnym państwo narodowe jest mniej suwerennym wyznacznikiem zbiorowej tożsamości. Państwo ponowoczesne jest przede wszystkim państwem jednostek i służy interesom jednostek. Stąd imigrant, odwołując się do wolności zindywidualizowania, może ukierunkować się tylko na tożsamość jednostkową. Może ona przyjmować bardziej hybrydalną postać niż zintegrowaną z tożsamością zbiorową kraju przyjmującego.

Dlatego wydaje się, iż w układach wychodzących poza tożsamości lokalne i narodowe niezbędne jest poszukiwanie szerszej tożsamości wspólnoty, która byłaby również podstawą harmonizowania pokojowych stosunków międzynarodowych⁴⁹.

Ponowoczesne środowisko w postaci złożonego systemu tym bardziej podważa główne

⁴⁶ E. Smolarkiewicz, *op. cit.*, s. 213.

⁴⁷ Tożsamość bowiem nie jest czymś „danym”, lecz jest nadawana w aktach społecznego rozpoznania. Stajemy się więc tacy, za jakich uznają nas inni. Nie oznacza to oczywiście, że jednostka rodzi się bez jakichkolwiek właściwości, przenoszonych przez jej wyposażenie genetyczne niezależnie od środowiska społecznego, w którym przyjdzie się jej rozwijać. Tożsamości nadawane są społecznie. Muszą one być także społecznie potwierdzane, i to dość regularnie. Nikt nie jest człowiekiem sam przez się i najwidoczniej nikt nie może zachować określonej tożsamości sam przez się. Każda rola w społeczeństwie niesie ze sobą pewną tożsamość. Patrz szeroko na ten temat: P. L. Berger, *Zaproszenie do socjologii*, przeł. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 95, 97. Wielu autorów podkreśla procesualny charakter tożsamości: „Tożsamość jednostki nie jest po prostu czymś danym jako wynik ciągłości jej działania, ale czymś, co musi być [...] wytwarzane i podtrzymywane przez refleksyjnie działającą jednostkę” – A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2001, s. 74, czy „Tożsamość nie jest nam dana raz na zawsze, ona się tworzy i przeobraża w ciągu naszego życia” – A. Maalouf, *Zabójcze tożsamości*, przeł. H. Lisowska-Chehab, Warszawa 2002, s. 31.

⁴⁸ R. Woniński, *op. cit.*, s. 55.

⁴⁹ E. Budakowska, *Współczesne migracje a nowe wyzwania wobec identyfikacji narodowo-kulturowej [w:] Tożsamość bez granic. Współczesne wyzwania*, red. E. Budakowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005, s. 61.

założenie formowania jednostki w duchu wielkiej narracji jako obywatela państwa narodowego. Nadto, jak podkreśla się, nasilona indywidualizacja procesów identyfikacyjnych zmniejsza znaczenie i wpływ na jednostkę tożsamości zbiorowych. Pomniejszone znaczenie takich tradycyjnych odnośników identyfikacyjnych jak historycznie zdefiniowane terytorium, kulturowa całość i polityczna suwerenność pociągają za sobą osłabienie zasady życia obywatela tylko dla własnej wspólnoty – ojczyzny. Równoległy nacisk na indywidualizm i pluralizm, zakładający tolerancję wobec różnorodności, legitymizuje wielorakie tożsamości i style życia⁵⁰.

Zgodnie z poglądami postmodernistów ludzie obecnie nie są w stanie podtrzymywać w dłuższym okresie spójnych, unikalnych obrazów samych siebie, lecz muszą posiadać kilka, czasem sprzecznych czy nieokreślonych tożsamości. Przyczyny tego stanu rzeczy są następujące:

Po pierwsze – upadek wiary w metanarrację i oświeceniowy racjonalizm, zgodnie z którym w świecie istnieje obiektywnie poznawalny porządek. Zamiast tego narodziła się tendencja do relatywizmu epistemologicznego czy kulturowego. Sprowadza się to do sytuacji, w której wielkie systemy przestały obejmować i nie wyczerpują coraz bardziej złożonych zjawisk oraz procesów społecznych.

Po drugie – relatywizm naukowy, czyli nowe nauki (przyrodnicze, społeczne) nie przyjmują jednej stałej prawdy. Postmodernizm odrzuca zasadę generalizacji w teoriach naukowych, pokazując, iż obiektywizm, do jakiego dążyła przedwspółczesna nauka społeczna, był sposobem na narzucenie ludziom określonego obrazu świata.

Po trzecie – kryzys egzystencjalny, a więc nie można poznać natury świata. Lecz także człowieka, dotrzeć do jego esencji. Oznacza to również brak zgody na istnienie jakichkolwiek niezależnych struktur społecznych.

Te czynniki przyczyniły się do rozpadu homogenicznie pojętej tożsamości. Dużą rolę w procesie fragmentacji przypisuje się nowym ruchom społecznym⁵¹, takim jak feminizm⁵²,

⁵⁰ E. Budałowska, *Wstęp* [w:] *Tożsamość bez granic...*, s. 61.

⁵¹ Nowe ruchy społeczne kładą nacisk na zupełnie inne niż dotąd, „postmaterialistyczne” wartości, zwracają uwagę na zupełnie inne problemy niż ruchy dotąd istniejące. Ich tworzeniu sprzyja postmodernistyczna idea spontanicznych, powstających *ad hoc* związków między jednostkami mającymi wspólne interesy, mniej lub bardziej długotrwałe potrzeby i cele. Na ich podstawie grupy takie tworzą „swą własną wspólnotową osobowość” – P. Gułda, *Postmodernistyczne motywy w prawie europejskim* [w:] *30-lecie Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Gdańskiego*, red. K. Kruczałak, „Gdańskie Studia Prawnicze”, tom VII, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2000, s. 188–189.

⁵² Jednym z bodźców rozwoju filozofii politycznej w ostatnich dekadach XX wieku był rozkwit myśli feministycznej. Aczkolwiek dyskurs mający na celu wyzwolenie kobiet ma długą historię, jednakże w drugiej połowie XX wieku ruch feministyczny znacznie się zradykalizował. Jego zwolenniczki i zwolennicy wyszli od hasła: „Nikt nie rodzi się kobietą”. Przystąpili do walki o uznanie różnicy pomiędzy płcią rozumianą w kategoriach biologicznych (*sex*) oraz płcią rozumianą w kategoriach kulturowych (*gender*). Główna teza głosiła, że kobieta staje się kobietą w sensie społecznym czy też kulturowym w wyniku procesu socjalizacji, uczenia się grania roli kobiety zgodnie z oczekiwaniami męskiego (i nie tylko) otoczenia. W procesie tym wpajane są jej przekonania, które odzwierciedlają dominujące sposoby konceptualizowania stosunków społecznych. Uznanie faktu, iż kobiecość jest pewnym konstruktem społecznym miało służyć pokazaniu, że jej wyobrażenie może ulec zmianie, jeśli tylko dokonano się dekonstrukcji tej jego wersji, w której mieściło się wyobrażenie kobiety jako istoty ludzkiej z definicji nieco gorszej. Patrz: A. Szałaj, M.N. Jakubowski, *op. cit.*, s. 149–150.

Feminizm, a w szczególności jego radykalne skrzydło, dokonuje swoistej dekonstrukcji neutralności

który umożliwił nowe formy identyfikacji⁵³. Zainteresowanie zróżnicowaniem tożsamości społecznych zbiegało się z dużo ogólniejszymi twierdzeniami postmodernistów, dotyczącymi fragmentacji i płynności tożsamości oraz wpisanej w język niemożliwości reprezentacji jakiegokolwiek utrwalonej czy ogólnej kategorii – takiej jak „kobieta”. Niektóre feministki odpowiedziały na tezę o zróżnicowaniu, proponując zrewidowanie feminizmu w duchu wrażliwości na różnicę i łącząc to z szerszymi koalicjami uciskanych i wykorzystywanych grup. Inne, zgodnie z postmodernistycznym sprzeciwem wobec „esencjalizmu”, optowały za gruntowną „dekonstrukcją” samej kategorii „kobieta”. Oczywistym jest w tym miejscu pytanie, co miałyby pozostać feministyczne po tym, jak zdekonstruujemy kategorię „kobieta”⁵⁴, ale to już inny problem.

Istotę genetycznego związku między postmodernizmem a feminizmem wyłożyły N. Fraser i L. Nicholson, pisząc, że obie tendencje „próbują wypracować nowy paradygmat społecznej krytyki, który nie wspierałby się na tradycyjnych filozoficznych podstawach”⁵⁵. Tezą, która stała się podstawą tegoż prądu w ostatnich czasach, jest konstatacja, że „zachodni system reprezentacji dopuszcza wyłącznie jeden jej model: dominującemu męskiemu podmiotowi każdej reprezentacji nadaje się zawsze te same cechy: centralny, jednorodny, męski”⁵⁶. Kultura, psychologia, polityka, ekonomia – to tylko niektóre z gałęzi życia społecznego, które w myśl feministycznych teorii zostały całkowicie lub przynajmniej w dużej mierze zmaskulinizowane. W postmodernistycznej perspektywie oznacza to zdominowanie ich przez patriarchalną metaopowieść, która zamyka drogę i swobodę wypowiedzi wszelkim przeciwnym sobie dyskursom. Feminizm staje się jeszcze jedną małą opowieścią podejmowaną przez jednostki na przekór obowiązującym wzorcom, jeszcze jedną próbą przezwyciężenia totalizujących tendencji i realizacji w praktyce haseł pluralizmu i aprobaty inności⁵⁷.

Koncepcję nowej polityki społecznej wobec inności, która świadczy o wadze społecznego oddziaływania postmodernizmu, opisała C. West. Autorka stwierdza, że obecnie mamy do czynienia z takimi zmianami w społeczno-kulturowej strukturze społeczeństw, potrzebach i oczekiwaniach poszczególnych grup i warstw oraz w stosunkach między nimi, że posługiwanie się dotychczasowymi poglądami i koncepcjami przestaje wystarczać. Dlatego proponuje ona wprowadzenie projektu nowej polityki społecznej. Zgodnie z założeniami tego projektu chodzi o akceptację wszelkiej inności, odmienności, odstępstw od ogólnie dotąd przyjętych norm i zasad. Wiele z tych zasad przybierać zaczęło obecnie wynaturzone formy, które nie

filozofii prawa przez poddanie jej analizie z punktu widzenia reprezentowania interesów określonej płci. Zdaniem feminizmu, taki zabieg ujawnia, że neutralność pojęć, zasad i doktryn jest pozorna, a skonstruowana została na bazie seksizmu, czyli dyskryminacji jednej płci (kobiet) przez drugą (mężczyzn). Można w niej znaleźć ukryty patriachal, dający przewagę mężczyznom. Jest to sens narzucony wszystkim tekstom prawnym na świecie, a nie tylko określonej kulturze. Można powiedzieć, że ujawnienie tego ukrytego sensu każdej kultury, w tym kultury prawnej, jest cechą operacji tekstowych każdej odmiany feminizmu. Patrz: M. Z i r k - S a d o w s k i, *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Zakamycze 2000, s. 137.

⁵³ R. W o n i c k i, *op. cit.*, s. 46.

⁵⁴ T. B e n t o n, I. C r a i b, *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*, tłum. L. Rasiński, Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2003, s. 183–184.

⁵⁵ *Za: 30-lecie Wydziału Prawa i Administracji...*, s. 189.

⁵⁶ C. O w e n s, *Dyskurs Innych: Feministki i postmodernizm* [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. N y c z, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 423.

⁵⁷ *30-lecie Wydziału Prawa i Administracji...*, s. 189–190.

mogą być tolerowane w ponowoczesnym społeczeństwie. Uderzają one bowiem w tak ważne prawa jednostek, jak wolność, prawo do odmienności, wyznawania swych poglądów, przekonań i wierzeń, realizowania swoich planów i celów czy postępowania zgodnie ze swoimi preferencjami. Ochrona tych uprawnień jednostek jest z kolei warunkiem *sine qua non* stworzenia „nowych rodzajów połączeń, związków, struktur na przekór podziałom mającym za podstawę kwestie mocarstwowe, narodowe, regionalne, rasowe, płciowe, wiekowe czy te związane z orientacją seksualną”, a te mają być następnie podstawą społeczeństwa nowego typu, społeczeństwa postmodernistycznego⁵⁸.

Jak twierdzi B. Smart, i z czym trudno się chyba nie zgodzić, żyjemy niewątpliwie w okresie poważnych przemian. Nasz świat to świat pogmatwanej ekonomii, krzyżujących się systemów znaczeń, rozpadającej się tożsamości. Nowoczesne wyobrażenia państwa narodowego, języków narodowych, zgodnych wspólnot i logicznej subiektywności, wyobrażenia dominujących ośrodków i odległych peryferii utraciły swą sensowność i wiarygodność⁵⁹. Dla ludzi związanych z lokalną rzeczywistością raczej z wyroku losu niż wyboru – rozluźnienie i rozpad więzi łączących wspólnotę oraz wymuszone zindywidualizowanie losów jest zapowiedzią zupełnie innej sytuacji i podpowiada zgoła odmienne strategie postępowania⁶⁰.

Specyficznie ponowoczesnym i, rzec można, bezprecedensowym aspektem pluralizmu dzisiejszego świata są pozostawiające wiele do życzenia korzenie instytucjonalne zróżnicowań – a więc i wynikłe stąd rozmazanie, płynność i względna krótkotrwałość tożsamości odmiennych bytów. Dzisiejsze problemy tożsamościowe polegają głównie na tym, jak raz skleconą tożsamość na dłużej utrzymać i jak znaleźć taką tożsamość, która posiadałaby minimalną choćby szansę trwałego społecznego uznania⁶¹.

W dominującym obecnie światopoglądzie konsumpcyjnym nie ma już miejsca dla dawnej powagi i modernistycznych form. W szczególności nie ma miejsca dla dawnych cnót mieszczańskich, takich jak: pracowitość, rzetelność, oszczędność, dyscyplina i samoograniczenie. Wraz z postępującą fragmentaryzacją życia i kultury zanika, to wciąż podkreślane, poczucie stabilności i bezpieczeństwa. Stawiana jest teza, że czasy ponowoczesne to „czasy ryzyka”. Zachodzące przemiany społeczne i gospodarcze nie są bezkrytycznie akceptowane. Postmodernizm oznacza równocześnie silny protest przeciwko technicyzacji, unifikacji, racjonalizacji, totalizacji cywilizacyjnej; przeciwko wielkomiejskiemu stylowi życia i mentalności konsumpcyjnej⁶². L. Nowak twierdzi, że „postmodernizm znajduje [...] miejsce dla człowieka, ale jest to miejsce podporządkowane, naczelne miejsce zajmują struktury”⁶³. Po pierwsze więc uwagę zwraca zainteresowanie filozofów postmodernistycznych tym, co międzyludzkie, tym, co istnieje nie w człowieku, ale co wytwarza on w kontakcie z otaczającym go światem, a więc między innymi – także z innymi ludźmi. A po drugie można stwierdzić, iż w postmodernizmie w pełni realizuje się myśl o destrukcji pojęcia podmiotu rozumianego w sposób tradycyjny,

⁵⁸ Za: *ibidem*, s. 187.

⁵⁹ B. Smart, *op. cit.*, s. 163.

⁶⁰ Z. Bauman, *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000, s. 119.

⁶¹ *Ibidem*, s. 218–219.

⁶² M. Żardęcka, *Postmodernizm [w:] Filozofia współczesna*, red. L. Gawor, Z. Stachowski, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz, Warszawa, Lublin 2006, s. 354.

⁶³ L. Nowak, *Postmodernizm: pewna próba wykładni metafizycznej i wyjaśnienia historycznego [w:] Wobec kryzysu kultury*, Uniwersytet Gdański, Gdańsk 1993, s. 45.

będącego podstawowym elementem dotychczasowej filozofii o antropocentrycznym charakterze. Jednostka widziana przez postmodernistyczny pryzmat zyskuje niepowtarzalny rys, indywidualne cechy, właściwe sobie jedynie określenia i charakterystykę. Postmoderniści nie chcą postrzegać świata przez pryzmat zbiorowości, ale – jednostek. Zrywają z dotychczasowym sposobem oceny i opisu ludzi: traktowani jako anonimowi członkowie mniejszych lub większych grup byli oni postrzegani jedynie w taki sposób, jaki narzucał charakter owej grupy. Teraz jednostki mają mieć prawo do manifestowania swej podmiotowej tożsamości. Można przy tym mówić o postmodernistycznej pochwalie różnorodności. Ta myśl wydaje się najważniejszym elementem wspólnym dla wszystkich koncepcji i poglądów nazywanych postmodernistycznymi. Niezależnie od tego, czy twórcy tego prądu wypowiadają się na temat interpretacji komunikatów językowych, teorii poznawania świata i kształtowania własnej osobowości czy też – roli filozofii, zawsze dochodzą do wniosków o podobnym, antytotalitarnym, tolerancyjnym charakterze, świadczącym o niechęci do uniwersalizujących metaopowieści, a szacunku do odmienności i indywidualizmu⁶⁴.

Ponowoczesność cechuje stały i silny nacisk na łamanie wszelkich ograniczeń, które zbiorowość może narzucać jednostkom⁶⁵, ale równocześnie wszystkie problemy, które w przeszłości miały charakter grupowy, jak bieda, wyzysk, bezdomność, alkoholizm, narkomania, przestępczość, brak wykształcenia, brak dostępu do kultury i informacji, zostały sprywatyzowane, czyli zindywidualizowane. Przy czym, jak podkreśla J. Chłopecki⁶⁶, nie chodzi wcale o zmianę skali społecznych zjawisk, a więc o to, że to, co w przeszłości dotyczyło wielkiej liczby ludzi, dziś dotyczy jednostek. Autor podkreśla, że to, co niedawno było problemem systemu społecznego, zamienione zostaje obecnie w osobistą porażkę. To właśnie sprawia, że problemy te, tracąc dotychczasowy charakter społeczny, nie stanowią już podstawy do działania zbiorowego⁶⁷.

Nie tylko jednakże problemy, dawniej społeczne, zostały sprywatyzowane. Jak pisze R. Kapuściński: „Powstają nowe struktury – nowe, amorficzne formy społeczne. Następuje prywatyzacja przemocy”⁶⁸. Zjawisko to jest bardzo skomplikowane. Współczesna, „postmodernistyczna” przemoc jest niekontrolowana. Coraz częściej jednak bywa „bezinteresowna”. Zamach terrorystyczny z 11 września na wieże Trade Center został porównany do dzieła sztuki. Czystą bezcelowość, bezinteresowność tego aktu terroru porównano z jedynie czystą, bezinteresowną bezcelowością dzieła sztuki⁶⁹.

Sprywatyzowanie problemów oznacza sprywatyzowanie życia. Dla jednostki następuje zmiana udziału w losie grupowym w indywidualny i przeniesienie winy z systemu na własne nieudacznictwo. Reakcją na tę sytuację jest tego typu agregacja jednostkowych losów i związanych z nimi postaw, która nie czyni z nich „substancji” dla tradycyjnych społecznych

⁶⁴ 30-lecie Wydziału Prawa i Administracji..., s. 184–186.

⁶⁵ Na proces ten zwracają uwagę w swoich pracach m.in. Bell, Giddens, Rorty czy Bauman, ale również Charles Taylor, który co prawda nie jest postmodernistą, ale w jednostce upatruje źródła ratunku przed rozkładowymi tendencjami epoki ponowoczesnej.

⁶⁶ J. Chłopecki, *Współczesna Wieża Babel* [w:] *Współczesna Wieża Babel*, red. J. Chłopecki, A. Siewierska-Chmaj, Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania z siedzibą w Rzeszowie, Rzeszów 2003, s. 43.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 44.

⁶⁸ R. Kapuściński, *Wojna czy dialog? Wykład na Uniwersytecie Latającym Znaku*, „Znak”, październik 2002, s. 37.

⁶⁹ J. Chłopecki, *op. cit.*, s. 45.

całości. W przeszłości, w systemach wspólnotowych, buntownicze były dążenia i zachowania indywidualistyczne. W systemach indywidualistycznych zaś mamy do czynienia z tendencją do tworzenia wspólnot antysystemowych – gangów, sekt, w których jednostka nie roztopia się, zachowując swoją osobność – im bardziej się wyróżniasz, tym bardziej jesteś przez grupę ceniony. W tym właśnie nawet owe antysystemowe wspólnoty odzwierciedlają istotne cechy „antywspólnotowego” systemu, w którym „miejsce sfery publicznej zajmują demonstracje tożsamości prywatnych”.

Można z tego wyprowadzić wniosek, że o ile oświecenie wyniosło na piedestał jednostkę – ponowoczesność naczelne miejsce przyznaje osobie, ale tą osobą jest „Ja”, a nie „Inny”. Człowiek ma przede wszystkim obowiązki wobec siebie, a nie innych, winien jest wierność sobie, a nie czemuś czy komuś. Podporządkowywanie się zewnętrznym standardom zachowań jest fałszem, a hamowanie własnych emocji i kontrolowanie reakcji jest hipokryzją. W cenie jest szczerłość wobec siebie. W tym postmodernistycznym świecie moralność zwrócona jest „na wewnątrz”, a nie jak dotąd „na zewnątrz”. Człowiek bowiem nic nie jest winien innym, a wszystko winien jest sobie. Nawet uczciwym powinien być w pierwszej kolejności wobec siebie, a ewentualnie w drugiej dopiero kolejności wobec innych. Stąd właśnie bierze się wielość tożsamości w miejsce dawnych niewielu tożsamości grupowych (narodowych, klasowych, religijnych)⁷⁰.

Problem współczesnej Wieży Babel polega nie tyle na rozpadzie kryształowej kuli jednego języka, co raczej na stopniowym zaniku większości tych czynników, które dają ludziom poczucie wspólnoty⁷¹.

Jednym z istotnych czynników analizowanego przez Maxa Webera procesu racjonalizacji jest zniesienie w etyce rozdziału między moralnością wewnętrzną a zewnętrzną. Dla współczesnych filozofów postmodernizmu owo zniesienie rozdziału między wewnętrzną a zewnętrzną moralnością ma podobny charakter. Rorty uważa, że „postęp moralny to zdolność, choćby w wyobraźni, do identyfikowania się z ludźmi, z którymi nie potrafili się bratać nasi przodkowie, ludźmi różnych religii, ludźmi na drugiej stronie świata, ludźmi, którzy początkowo wydawali się nam niepokojąco od «nas» odmienni”⁷². Ale żeby taki zabieg mógł mieć miejsce, musi nastąpić rozróżnienie między moralnością i własnym interesem, które sprowadza się do pojmowania „siebie jako części grupy powiązanej wzajemną lojalnością, a pojmowania siebie jako izolowanej jednostki”⁷³.

W każdym razie niezależnie od tego, jak ma to nastąpić: czy w efekcie wyzbycia się, odrzucenia, jako przesądu, sakralnego pojmowania wspólnoty, czy w wyniku swego rodzaju sakralizacji uniwersum, miejsce etycznych powinności wobec członków własnego plemienia zająć ma właśnie owo uniwersalistyczne braterstwo. Powstaje jednak pytanie: czy przypadkiem tam, gdzie wszyscy mają być braćmi, tak naprawdę nikt nikomu nie jest bratem? Siła więzi kształtuje się wszakże przez dwie reguły: regułę związku i regułę wykluczenia; przy czym obie pozostają ze sobą w relacji symetrycznej – albo obie zyskują na znaczeniu, albo obie na znaczeniu tracą⁷⁴.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 45–46.

⁷¹ *Ibidem*, s. 16.

⁷² R. Rorty, *O powinności moralnej, prawdzie i zdrowym rozsądku* [w:] *Habermas, Rorty, Kołakowski: Stan filozofii współczesnej*, Warszawa 1999, s. 70.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ J. Chłopecki, *op. cit.*, s. 16–17.

W sposób innowacyjny zagadnieniami tożsamości i integracji na przykładzie dziejów Europy zajmuje się K. Pomian⁷⁵. Według niego jednym z podstawowych czynników scalających tożsamość europejskich społeczeństw i państw jest kultura. Uzasadnia on uniwersalność kultury, oczywiście przy zachowaniu odrębności w skali narodowej i regionalnej. Stwierdza on też, że w miarę zdawania sobie sprawy ze wspólnej genezy i uniwersalności kultury europejskiej wzrastało zarazem przekonanie o tożsamości społecznej mieszkańców tego kontynentu. Wyrażna jest również teza, że integracja polityczna i ustrojowa państw europejskich jest ideą postępu nie tylko cywilizacyjnego, lecz także społecznego.

Z. Bauman stwierdza, iż tożsamość europejska jest kształtowana i będzie nadal kształtowana przez wspólnie wyznawane przez jej mieszkańców wartości⁷⁶.

Wartości kształtujące tożsamość Europejczyków zostały wypracowane jako idee i wypróbowane w praktyce właśnie w tej części świata. Do wartości tych należy przede wszystkim racjonalność. Wartość ta wpływa na tożsamość, zakłada bowiem, by normy, style życia i zachowania były osądzone przez trybunał rozumu. Następną wartością to sprawiedliwość, której jednym z najważniejszych atrybutów w sensie oddziaływania na tożsamość jest nastawienie na społeczną równowagę szans i osobowego rozwoju. Kolejną wartością to demokracja, która daje swobody obywatelskie, ale zarazem stawia wciąż nowe wyzwania. Do najistotniejszych wartości wpływających na tożsamość obywateli Europy należy także wolność w uznawaniu kulturowej różnorodności⁷⁷.

Można przyjąć, że w zespole więzi wspólnotowych występują „cztery współzależne i uzupełniające się człony: systemy wspólnych wartości, oparte na nich wspólne przekonania i postawy, wspólne cele i zasady postępowania oraz wspólne normy prawne i instytucje”⁷⁸. Unia wykorzystuje w swym rozwoju trwały dorobek cywilizacyjny Europy, ukształtowany głównie przez kulturę grecką, prawo rzymskie i uniwersalistyczne idee chrześcijańskie. Łączy ją wspólnie ukształtowane dziedzictwo praw i wolności człowieka, demokracji i rządów prawa oraz pluralizmu światopoglądowego i tolerancji⁷⁹.

W działalności wspólnotowej zasadniczą rolę odgrywają dwie zasady tworzące „rdzeń aksjologiczny” procesu integracji europejskiej:

- zasada pomocniczości (subsidiarności);
- zasada solidarności.

Pomocniczość zakłada rozwijanie działań na najbardziej racjonalnym poziomie. Jeżeli pań-

⁷⁵ K. P o m i a n, *Europa i jej narody, słowo/obraz, teoria*, Gdańsk 1992; *Idem, Drogi kultury europejskiej. Trzy studia*, IFiS PAN, Warszawa 1996.

⁷⁶ „O tożsamości Europejczyków bardziej od innych kwestii decydują właśnie wyznawane przez nich wartości” – Z. B a u m a n, *Europa. Niedokończona przygoda*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005, s. 188.

⁷⁷ W. M i s i a k, *Tożsamość a przyszłość państw narodowych [w:] Współczesne migracje a nowe wyzwania...*, s. 83. Patrz także: T. C z a r n i k, *Status wartości w czasach przemian współczesnych [w:] Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. S a r e ł o, Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1996, s. 55–61 oraz E. B o r k o w s k a - B a g i e Ń s k a, *Ewolucja współczesnej europejskiej kultury prawnej [w:] Oblicza europejskiego pluralizmu*, red. Z. D r o z d o w i c z, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2003, s. 81 i nast.

⁷⁸ Za: K. Ł a s t a w s k i, *Wspólnotowy model funkcjonowania Unii Europejskiej [w:] Unia Europejska i Polska wobec dylematów integracyjnych na początku XXI wieku*, red. M. S t o l a r c z y k, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2006, s. 36–37.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 37.

stwa mogą pozytywnie rozwiązywać narastające problemy, to nie istnieje potrzeba przeniesienia ich rozwiązań na szczebel wspólnotowy.

Natomiast zasada solidarności w UE zmierza do „wyrównania poziomów” różnic w rozwoju między państwami i regionami.

Kryzysowa sytuacja w Unii Europejskiej tworzy presję na odejście od solidarystycznego charakteru polityki wspólnotowej. Rozszerzona Unia Europejska musi dalej poszukiwać źródeł legitymizacji dla wspólnotowego systemu politycznego w skomplikowanym otoczeniu zewnętrznym. Dotychczas w ramach Unii Europejskiej najlepiej rozwiązywane są problemy ekonomiczne, słabiej polityczne, społeczne i militarne. Państwa członkowskie zachowują ukształtowane przez wiele wieków tożsamości narodowe⁸⁰. Czyni się natomiast wysiłki zmierzające do tworzenia nowej tożsamości wspólnotowej⁸¹.

Wydaje się jednak, że system wspólnotowy Unii Europejskiej wymaga dalszego rozwoju etosu współpracy między państwami członkowskimi i tworzenia poczucia solidarności w sferze ich interesów. Dopiero z biegiem czasu może tworzyć się poczucie wspólnoty ludzi i grup społecznych, trudniejsze niż przyjmowanie deklaracji, aktów prawnych i tworzenie nowych instytucji. Konieczne jest bowiem tworzenie podstaw społeczno-psychologicznej wspólnoty interesów unijnych⁸². Można postawić więc w tym miejscu pytanie: co więc zrobić, żeby zbudować wspólnotę ludzką opartą zarówno na potrzebie tożsamości, jak i na potrzebie funkcjonalnej? Taką szansę wydaje się stwarzać umiejętne łączenie narodowych patriotyzmów ukształtowanych na historycznej pamięci z europejskim patriotyzmem instytucjonalnym, wynikającym z dobrowolnego wyboru łączenia się w polityczną konstrukcję, jaką jest Unia Europejska. Pod tym względem Europa ma szansę wypracowania nowej formy politycznej, przy zachowaniu zasady, że każdy patriotyzm będzie wspierał inne patriotyzmy, nie rosząc sobie przy tym pretensji do bycia jedynym właściwym. Żeby zatem Europa mogła stać się rzeczywistą wspólnotą ludzką, musi zaistnieć i zostać zachowana równowaga między historyczną trwałością jednostki a tymczasowością wspólnoty z wyboru. Jest to zadanie trudne, szczególnie w dobie globalizacji i lansowania idei pełnej autonomii jednostki, wolnej od wszelkich zewnętrznych ograniczeń⁸³. Dalszy rozwój wspólnotowości Unii Europejskiej to także doskonalenie relacji między decyzjami wspólnotowymi a współpracą międzyrządową. Konieczne jest też wzmocnienie demokratycznej legitymizacji w procesie integracyjnym oraz poczucia tożsamości unijnej, a także zwiększenie roli Unii w skali międzynarodowej.

Rozwój wspólnoty europejskiej ułatwiają dotychczasowe jej osiągnięcia ekonomiczne, społeczne, polityczne i kulturowe oraz uzyskane już rezultaty tego procesu. Wydaje się, że to, co jej zagraża, to nie tworzenie z Unią Europejską superpaństwa, ale głównie słabości i niedoskonałość wypracowanych reguł gry wspólnotowej. Zbyt często deklaracje władz unijnych rozmijają się z możliwościami ich realizacji. Poszukiwanie nowej dynamiki rozwojowej Unii Europejskiej utrudniają też okoliczności globalne, tworzące nowe bariery integracyjne. Można do nich zaliczyć: rozwój międzynarodowego terroryzmu, wielonarodowe korporacje gospodarcze oraz negatywne zjawiska kultury masowej, kształtujące „wirtualną wspólnotę”

⁸⁰ *Ibidem*, s. 37–38.

⁸¹ Zob. R. Kuźniar, *Międzynarodowa tożsamość Europy (UE)* [w:] *Unia Europejska nowy typ wspólnoty międzynarodowej*, red. E. Haliżak, R. Kuźniar, Warszawa 2003, s. 25–44.

⁸² K. Łastawski, *op. cit.*, s. 45–46.

⁸³ M. Świt, *Europa jako wspólnota ludzka* [w:] *Oblicza europejskiego pluralizmu...*, s. 55–56.

przekonań i opinii⁸⁴. Podkreśla się, że globalizacja nie jest prowspólnotowa, a wręcz przeciwnie, raczej nie sprzyja tworzeniu się wspólnoty. Ujawnia bowiem liczne nierówności i tym samym wyznacza granice naszej solidarności⁸⁵.

Świat nie boi się wielości języków, tradycji, urzędzeń społecznych, także religii – przeciwnie, widzi w nich siły wielokierunkowego rozwoju. A rozwój wymaga różnorodności; jeśli się coś nowego rodzi, to raczej ze sporu w przejściu do tego, co inne, a nie z ujednolicenia. Chodzi jedynie o to, żeby z tych rozmaitych idei, które uległy dekonstrukcji, to znaczy przeformułowaniu, a nie radykalnemu odrzuceniu, pozostała jedna niezmienna, bo niezmienną być powinna. A mianowicie chodzi o szacunek prawa do posiadania przez indywidualnego człowieka własnych poglądów, a co za tym idzie – szacunek do godności innego człowieka⁸⁶.

ABSTRACT

Individual or community? In search of identity

Navadays people need to make difficult decisions all the times. They change their political orientations, cultural and moral orientations. In today's world people need to have their own morality system to show us what is the most important for them. Identity it is a problem you have to face to find your own place in this

constantly changing community. This article presents the problem of relation between individual and community. The author considers conflict with regard to public welfare and rights of individual. In the concept of identity we can separate an individual identity and communal identity. For identity, it is most troubling that the fragmentation of knowledge has accelerated the disappearance of the self-comprehension of humans.

Literatura

- Bach-Golecka D., *Jednostka jako centralny punkt odniesienia w europejskim i międzynarodowym porządku prawnym* [w:] *Prawa stają się prawem. Status jednostki a tendencje rozwojowe prawa*, red. M. Wyrzykowski, LIBER, Warszawa 2006.
- Bauman Z., *Europa. Niedokończona przygoda*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005.
- Bauman Z., *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna – nowoczesność wieloznaczna*, tłum. R. Lis, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Benton T., Craib I., *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*, tłum. L. Rasiński, Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2003.

⁸⁴ K. Łastawski, *op. cit.*, s. 46–47.

⁸⁵ M. Świt, *op. cit.*, s. 50.

⁸⁶ B. Skarga, *Czym jest filozofia dla Europy?* [w:] H. Machińska, *Idea Europy of Europe*, Biuro Informacji Rady Europy, Warszawa 2004, s. 22–23.

- Berger P.L., *Zaproszenie do socjologii*, przeł. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Bielański S., Biernat T., *Wokół problematyki integracji europejskiej*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2001.
- Biernat T., *W kręgu zagadnień konstytucyjnych. U podstaw porządku prawnego Unii Europejskiej* [w:] S. Bielański, T. Biernat, *Wokół problematyki integracji europejskiej*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2001.
- Błachut M., *Autonomia podmiotu a neutralność moralna prawa* [w:] *Z zagadnień teorii i filozofii prawa. Autonomia ze stanowiska teorii i filozofii prawa*, red. J. Helios, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003.
- Błachut M., Kaczor J., *Kryzys legitymizacji liberalnej filozofii prawa?* [w:] *Z zagadnień teorii i filozofii prawa. W poszukiwaniu podstaw prawa*, red. A. Sulikowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006.
- Borkowska-Bagieńska E., *Ewolucja współczesnej europejskiej kultury prawnej* [w:] *Oblicza europejskiego pluralizmu*, red. Z. Drozdowicz, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2003.
- Boksański Z., *Tożsamości zbiorowe*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Budakowska E., *Współczesne migracje a nowe wyzwania wobec identyfikacji narodowo-kulturowej* [w:] *Tożsamość bez granic. Współczesne wyzwania*, red. E. Budakowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005.
- Buksiński T., *Nowe szaty nowoczesnych tożsamości* [w:] B. Markiewicz, R. Wonicki, *Kryzys tożsamości politycznej a proces integracji europejskiej*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2006.
- Chłopecki J., *Współczesna Wieża Babel* [w:] *Współczesna Wieża Babel*, red. J. Chłopecki, A. Siewierska-Chmaj, Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania z siedzibą w Rzeszowie, Rzeszów 2003.
- Chmielewski A., *Spółczesność otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2001.
- Czarnik T., *Status wartości w czasach przemian współczesnych* [w:] *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1996.
- Dogan M., *Comparing the Decline of Nationalisms in Western Europe: the Generational Dynamic*, „International Social Science Journal” 1993, nr 136.
- Dworkin G., *Autonomia* [w:] *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R.E. Goodin, Ph. Pettit, Warszawa 1998.
- Dworkin G., *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge 1988.
- Gawkowska A., *Jak rozwiewać obawy liberalistów?* [w:] *Teorie wspólnotowe a praktyka społeczna. Obywatelskość. Polityka. Lokalność*, red. A. Gawkowska, P. Gliński, A. Kościński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2001.

- Gulda P., *Postmodernistyczne motywy w prawie europejskim* [w:] *30-lecie Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Gdańskiego*, red. K. Kruczalak, „Gdańskie Studia Prawnicze”, tom VII, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2000.
- Inglehart R., *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, New York 1990.
- Isański J., *Tożsamość w czasach globalizacji* [w:] *Kłopoty z tożsamością*, red. M. Gółka, Wydawnictwo Naukowe UAM, Człowiek i Społeczeństwo XXVI, Poznań 2006.
- Jabłoński A., „Nędza” liberalizmu i komunitaryzmu w ujęciu Karla R. Poppera [w:] *Teorie wspólnotowe a praktyka społeczna. Obywatelskość. Polityka. Lokalność*, red. A. Gawkowska, P. Gliński, A. Kościński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005.
- Jedlecka W., *Podmiotowe ujęcie autonomii* [w:] *Przegląd Prawa i Administracji LXVI*, Acta Universitatis Wratislaviensis No 2748, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2005.
- Kaczmarek A., *Tęsknota za tożsamością* [w:] *Kłopoty z tożsamością*, red. M. Gółka, Wydawnictwo Naukowe UAM, Człowiek i Społeczeństwo XXVI, Poznań 2006.
- Kaczor J., *Autonomia i wolność a prawo* [w:] *Z zagadnień teorii i filozofii prawa. Autonomia prawa*, red. W. Gromski, Kolonia Limited, Wrocław 2001.
- Kapuściński R., *Wojna czy dialog? Wykład na Uniwersytecie Łatającym Znaku*, „Znak”, październik 2002.
- Koczanowicz L., *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencyjne*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Wyższej Szkoły Edukacji TWP, Wrocław 2005.
- Kuźniar R., *Międzynarodowa tożsamość Europy (UE)* [w:] *Unia Europejska nowy typ wspólnoty międzynarodowej*, red. E. Haliżak, R. Kuźniar, Warszawa 2003.
- Łastawski K., *Wspólnotowy model funkcjonowania Unii Europejskiej* [w:] *Unia Europejska i Polska wobec dylematów integracyjnych na początku XXI wieku*, red. M. Stolarczyk, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2006.
- Maalouf A., *Zabójcze tożsamości*, przeł. H. Lisowska-Chehab, Warszawa 2002.
- Machińska H., *Idea Europy of Europe*, Biuro Informacji Rady Europy, Warszawa 2004.
- Markiewicz B., Wonicki R., *Kryzys tożsamości politycznej a proces integracji europejskiej*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2006.
- Mik C., *Zbiorowe prawa człowieka*, Toruń 1992.
- Misiak W., *Tożsamość a przyszłość państw narodowych* [w:] *Współczesne migracje a nowe wyzwania wobec identyfikacji narodowo-kulturowej* [w:] *Tożsamość bez granic. Współczesne wyzwania*, red. E. Budakowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005.
- Morawski L., *Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w toku przemian*, Wydawnictwa Prawnicze PWN, Warszawa 1999.
- Morawski L., *Prawa jednostki a dobro wspólne (Liberalizm versus komunitaryzm)*, „Państwo i Prawo” 1998, nr 11.
- Nowak L., *Postmodernizm: pewna próba wykładni metafizycznej i wyjaśnienia historycznego* [w:] *Wobec kryzysu kultury*, Uniwersytet Gdański, Gdańsk 1993.
- Olszewska-Dyoniziak B., *Człowiek a wspólnota. Antropologiczne aspekty w doktrynach politycznych*, Atla 2, Wrocław 2003.

- Owens C., *Dyskurs Innych: Feministki i postmodernizm* [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1997.
- Paździora M., *Spór o prawa człowieka – jednostka, wspólnota, społeczeństwo* [w:] *Z zagadnień teorii i filozofii prawa. W poszukiwaniu podstaw prawa*, red. A. Sulikowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006.
- Polacy wśród Europejczyków. *Wartości społeczeństwa polskiego na tle innych krajów europejskich*, red. A. Jasińska-Kania, M. Marody, Warszawa 2002.
- Pomian K., *Drogi kultury europejskiej. Trzy studia*, IFiS PAN, Warszawa 1996.
- Pomian K., *Europa i jej narody, słowo/obraz, teoria*, Gdańsk 1992.
- Prostak R., *Rzecz o sprawiedliwości. Komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu amerykańskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.
- Pulka Z., *Opozycja instrumentalizm – autonomia w perspektywie filozofii prawa* [w:] *Z zagadnień teorii i filozofii prawa. Autonomia prawa*, red. W. Gromski, Kolonia Limited, Wrocław 2001.
- Rorty R., *O powinności moralnej, prawdzie i zdrowym rozsądku* [w:] *Habermas, Rorty, Kołakowski: Stan filozofii współczesnej*, Warszawa 1999.
- Skarga B., *Czym jest filozofia dla Europy?* [w:] H. Machińska, *Idea Europy of Europe*, Biuro Informacji Rady Europy, Warszawa 2004.
- Smart B., *Postmodernizm*, tłum. M. Wasilewski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1998.
- Smolak M., *Uzasadnianie sądowe jako argumentacja z moralności politycznej. O legitymizacji władzy sędziowskiej*, Zakamycze 2003.
- Smolarkiewicz E., *Kształtowanie tożsamości a współczesne przemiany społeczno-kulturowe* [w:] *Kłopoty z tożsamością*, red. M. Gółka, Wydawnictwo Naukowe UAM, Człowiek i Społeczeństwo XXVI, Poznań 2006.
- Struzik E., *Problem tożsamości człowieka współczesnego w kulturze ponowoczesnej* [w:] *Wartości i ich funkcje w kształtowaniu cywilizacji globalnej*, red. J. Bańka (przy współpracy S. Bukowskiej), Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004.
- Szahaj A., Jakubowski M.N., *Filozofia polityki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Szahaj A., *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Świt M., *Europa jako wspólnota ludzka* [w:] *Oblicza europejskiego pluralizmu*, red. Z. Drozdowicz, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2003.
- Wonicki R., *Kryzys tożsamości jednostkowej i grupowej w perspektywie filozofii polityki* [w:] B. Markiewicz, R. Wonicki, *Kryzys tożsamości politycznej a proces integracji europejskiej*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2006.
- Żardecka M., *Postmodernizm* [w:] *Filozofia współczesna*, red. L. Gawor, Z. Stachowski, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz, Warszawa, Lublin 2006.
- Zirk-Sadowski M., *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Zakamycze 2000.