

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W
POZNANIU
WYDZIAŁ FILOZOFICZNY

Paulina Mendeluk

**Podmiotowość narracyjna a prawo w
kontekście kategorii autentyczności
Charlesa Taylora**

*„Narrative Subjectivity and Law in the Context of Charles Taylor's
Authenticity Category”*

Rozprawa doktorska
napisana pod kierunkiem
dr hab. prof. UAM Krzysztofa Przybyszewskiego

Poznań 2023

.....
data i podpis promotora

Poznań,.....2023

Oświadczenie

Ja, niżej podpisana Paulina Mendeluk, oświadczam niżej, że przedkładaną pracę doktorską, zatytułowaną: *Podmiotowość narracyjna a prawo w kontekście kategorii autentyczności Charlesa Taylora*, napisałam samodzielnie.

Oznacza to, że przy pisaniu pracy – poza niezbędnymi konsultacjami – nie korzystałam z pomocy innych osób, a w szczególności nie zlecałam opracowania rozprawy lub jej osobom. Nie odpisywałam także tej rozprawy lub jej części od innych osób. Oświadczam również, że egzemplarz pracy dyplomowej w formie wydruku jest zgodny z egzemplarzem pracy dyplomowej w formie elektronicznej.

Przyjmuję do wiadomości, że gdyby powyższe oświadczenie okazało się nieprawdziwe, decyzja o przyznaniu mi dyplomu zostanie cofnięta.

Wyrażam zgodę na udostępnienie mojej pracy w czytelni Archiwum UAM i na udostępnianie mojej pracy w zakresie koniecznym do ochrony mojego prawa do autorstwa lub praw osób trzecich.

.....

Paulina Mendeluk

Spis treści

WSTĘP.....	7
Cel rozprawy.....	7
Struktura pracy.....	12

CZĘŚĆ PIERWSZA

Rozdział I PODSTAWOWE UJĘCIA PODMIOTOWOŚCI W FILOZOFII

1.1. Wprowadzenie.....	15
1.2. Klasyczna filozofia podmiotowości.....	19
1.2.1. Podmiot w myśli René Descartesa (Kartezjusza).....	20
1.2.2. Pojęcie podmiotu w filozofii Johna Locke'a.....	23
1.2.3. Pojęcie podmiotu w filozofii Davida Hume'a.....	26
1.2.4. Podmiot w filozofii Immanuela Kanta.....	28
1.2.5. Pojęcie podmiotu w ujęciu neokantystów.....	33
1.2.5.1. Podmiot w filozofii Heinricha Rickerta.....	34
1.2.5.2. Podmiot w filozofii Bruno Bauch'a.....	38
1.2.5.3. Podmiot w filozofii Hermanna Cohena.....	40
1.2.5.4. Podmiot w filozofii Paula Natorpa.....	42
1.2.6. Pojęcie podmiotu w filozofii Georga Wilhelma Friedricha Hegla.....	44
1.2.7. Pojęcie podmiotu w filozofii Friedricha Wilhelma Josepha von Schellinga.....	49
1.2.8. Pojęcie podmiotu w filozofii Friedricha Nietzsche'go.....	52
1.2.9. Pojęcie podmiotu w filozofii Martina Heideggera.....	57
1.3. Pojęcie podmiotu etycznego w filozofii Emmanuela Lévinasa.....	60
1.4. Podmiot w filozofii M. Foucaulta.....	65
1.5. Podmiot w filozofii feministycznej.....	70

1.6. Podmiotowość narracyjna naturalistyczna.....	77
1.6.1. Koncepcja tożsamości narracyjnej w ujęciu Daniela Dennetta.....	78
1.6.2. Koncepcja tożsamości narracyjnej Marya Schechtman.....	84
1.6.3. Koncepcja tożsamości narracyjnej Davida DeGrazia.....	90
1.7. Podmiotowość narracyjna hermeneutyczna.....	94
1.7.1. Podmiot narracyjny w filozofii Paula Ricoeura.....	95
1.7.2. Podmiot narracyjny w filozofii Alasdaira MacIntyre'a.....	101
1.7.3. Podmiot narracyjny w filozofii Charlesa Taylora.....	107
1.8. Podsumowanie.....	113

CZEŚĆ DRUGA

Rozdział II PODMIOTOWOŚĆ BYTU LUDZKIEGO W KONTEKŚCIE JEGO UWARUNKOWANIA SPOŁECZNO – KULTUROWEGO

2.1. Wprowadzenie.....	115
2.2. Horyzont moralny i horyzont znaczeń a podmiotowość.....	119
2.2.1. Normy społeczne.....	127
2.2.1.1. Podmiotowość jednostki wobec norm moralnych.....	130
2.2.1.2. Podmiotowość jednostki wobec norm obyczajowych.....	148
2.2.1.3. Podmiotowość jednostki wobec norm religijnych.....	162
2.2.1.4. Podmiotowość jednostki wobec norm zwyczajowych.....	176
2.3. Podsumowanie.....	195

Rozdział III PODMIOTOWOŚĆ NARRACYJNA A NORMY PRAWNE W KONTEKŚCIE KATEGORII AUTENTYCZNOŚCI CHARLESA TAYLORA

3.1. Wprowadzenie.....	196
3.1.1. Autentyczność a autonomia w kontekście podmiotowości narracyjnej.....	204
3.1.2. Wielowymiarowość demokracji w kontekście podmiotowości narracyjnej.....	220
3.2. Podmiotowość narracyjna jednostki wobec norm prawnych.....	231
3.2.1. Struktura norm prawnych.....	232
3.3. Podmiotowość narracyjna jednostki wobec norm prawnych nakazujących.....	232
3.3.1. Przykłady podmiotowości narracyjnej wobec przepisów nakazujących..	235
3.4. Podmiotowość narracyjna jednostki wobec normy zakazującej.....	256
3.4.1. Zakaz aborcji a podmiotowość narracyjna.....	260
3.5. Podmiotowość narracyjna jednostki wobec normy zezwalającej.....	276
3.5.1. Przykład podmiotowości narracyjnej „ <i>Kościola Latającego Potwora Spaghetti</i> ”.....	281
3.6. Podsumowanie.....	287

CZĘŚĆ TRZECIA

Rozdział IV ŚWIADOMA NEGACJA CZYNU ZABRONIONEGO PRAWEM JAKO WYRAZ (NIE) AUTENTYCZNEGO INDYWIDUALIZMU

4.1. Wprowadzenie.....	289
4.2. Pojęcie czynu zabronionego prawem.....	293
4.2.1. Pojęcie subkultury w kontekście czynu zabronionego prawem.....	296
4.2.2. Subkultura <i>grafficiarzy</i> a (nie) autentyczny indywidualizm w kontekście czynu zabronionego prawem.....	299
4.2.3. Subkultury kibiców piłkarskich a (nie) autentyczny indywidualizm w kontekście czynu zabronionego prawem.....	324
4.3. Podsumowanie.....	356
Rozdział V AUTENTYCZNA I NIEAUTENTYCZNA PODMIOTOWOŚĆ NARRACYJNA W ŚWIECIE REWOLUCJI CYFROWEJ	
5.1. Wprowadzenie.....	360
5.1.1. Autentyczność vs. Nieautentyczność w „świecie wirtualnej rzeczywistości”.....	361
5.2. Wspólnota Internetu – prawdziwe „Ja” vs wirtualny wizerunek narcystycznej jednostki w kontekście narracyjnej podmiotowości.....	371
5.3. <i>Haker</i> : współczesny przestępca czy rewolucjonista w kontekście narracyjnej podmiotowości.....	388
5.4. Podsumowanie.....	401
ZAKOŃCZENIE.....	404
BIBLIOGRAFIA.....	407
SUMMARY.....	429
TABLE OF CONTENTS.....	430

WSTĘP

W okresie, gdy tempo przemian jest bezprecedensowe w skali historycznej, a granice rozróżnienia pomiędzy prawem, etyką, podmiotowością oraz tożsamością stają się zatarte, niniejsze studium ma na celu analizę i interpretację określonego zakresu rzeczywistości. Konkretnie dotyczy to procesu kształtowania się narracyjnej podmiotowości w kontekście współczesnych zachodnich struktur społecznych.

Cel rozprawy

Na wstępie niniejszego opracowania należy jednoznacznie zaznaczyć, że jego zakres nie obejmuje rekonstrukcji doktryny społecznej i politycznej kanadyjskiego myśliciela Charlesa Taylora. Nie jest to analiza mająca na celu potwierdzenie lub odrzucenie słuszności jego filozoficznych poglądów, nie koncentruje się również na ocenie ich spójności czy też ewentualnych niekonsekwencji¹. Nie jest to również praca o charakterze apologetycznym bądź krytycznym względem rozważań Taylora. Zadaniem niniejszego studium jest przedstawienie innej, wyraźnie odrębnej ścieżki badawczej.

W świecie nauk humanistycznych każda koncepcja filozoficzna, a w szczególności ta, która stara się wyjaśnić zawiłości życia społecznego i politycznego, znajduje swoich orędowników oraz krytyków. Orędownicy często entuzjastycznie podkreślają jej zalety, podczas gdy krytycy nieustannie zwracają uwagę na słabości i niedociągnięcia. Wielu naukowców wybiera jedną z tych stron, starannie analizując mocne i słabe strony przyjętych założeń czy też specyfikę argumentacji autorów tych teorii. Moje podejście w tej rozprawie jest jednak inne i wynika z mojego wykształcenia na kierunku filozofia ze specjalnością życie publiczne. Zostałam nauczona łączyć teoretyczne rozważania z obserwacją rzeczywistości społeczno-politycznej i badaniem różnych sposobów pojmowania współczesnego świata oraz zmian, które w nim zachodzą, zależnie od przyjętego punktu widzenia.

Nie jestem w stanie jednoznacznie stwierdzić, czy pomysł podmiotowości narracyjnej, który przedstawia Taylor, jest właściwy czy też nie. Jednak trudno zaprzeczyć, że jego

¹ Na przykład Michał Warchał w książce *Autentyczność i nowoczesność*, podnosi że Taylor'owi brakuje głębszej analizy pojęcia autentyczności w kontekście napięć jakie ta idea ze sobą niesie. Twierdzi on, że analiza autentyczności musi zacząć się dokładnie w tym miejscu, gdzie Taylor ją zakończył. Wskazuje, że źródła autentyczności Taylor wywodzi ze stereotypowego rozumienia romantyzmu w duchu interpretacji Isaiha Berlina jako reakcji na Oświecenie. (Por M. Warchał. *Autentyczność i nowoczesność*, Universitas, Kraków 2007, s.27).

koncepcja przyciąga uwagę. Widać to po liczbie publikacji z różnych dziedzin humanistyki, które odwołują się do jego myśli – od książek, przez artykuły, po dysertacje.

Wydaje mi się, że dla niektórych ludzi podejście Taylora to cenny klucz do zrozumienia dzisiejszego świata. Dla nich oraz dla wszystkich, którzy są ciekawi tej koncepcji i zmian, jakie zachodzą wokół nas, napisałam tę pracę. Chciałabym pokazać, jak można użyć teorii Taylora do analizy społecznych, politycznych i kulturalnych zjawisk, które obserwujemy obecnie.

Chcę zbadać, w jaki sposób można interpretować i rozumieć współczesne zjawiska społeczne, polityczne i kulturalne, korzystając z koncepcji podmiotowości narracyjnej zaproponowanej przez Charlesa Taylora. Chciałabym także podkreślić, że moim celem nie jest przekonanie czytelników do poglądów Taylora ani ich krytyka. Moja praca to eksploracja i próba interpretacji różnych wymiarów naszej rzeczywistości przez pryzmat jego teorii. Mam nadzieję, że to podejście pozwoli dostrzec nowe perspektywy na tematy i wyzwania, z którymi mierzy się dzisiejszy świat i jego mieszkańcy.

Celem niniejszej pracy jest dogłębne zbadanie kluczowych kategorii, które stanowią oś rozważań Taylora – w tym autentyczności, moralnych i znaczeniowych horyzontów, indywidualizmu, podmiotowości oraz tożsamości. Studium to zakorzenione jest w tradycji teorii społecznych, które kładą nacisk na rolę symboli i interpretacji w codziennych interakcjach. Szczególnie istotna stanie się tu analiza procesu formowania się narracyjnej podmiotowości, uwzględniająca kontrast między autentycznym a nieautentycznym indywidualizmem, oraz wpływ, jaki normy społeczne – w szczególności prawne – wywierają na ten proces.

Centralne dla niniejszej rozprawy są pojęcia autentycznego i fałszywego indywidualizmu, które Charles Taylor przedstawia jako kluczowe dla zrozumienia dynamik społecznych. Zgodnie z jego rozumieniem, autentyczny indywidualizm wiąże się z uznaniem i szacunkiem dla horyzontu moralnego oraz horyzontu znaczeń. To przeciwieństwo fałszywego indywidualizmu, który odrzuca te horyzonty, promując przekonanie o absolutnej dominacji jednostki nad wspólnotą.

W duchu Taylor'owskiej myśli, zamierzam zanalizować indywidualizm jednostki, która przyjmuje istnienie horyzontów moralnych i znaczeniowych, lecz równocześnie wyraża wobec nich opór. Taka perspektywa pozwala na zbadanie, jak formuje się osobisty stosunek do autentyczności wobec norm prawnych, które są przez jednostkę świadomie akceptowane lub odrzucane, co z kolei oddaje jej relację do wspomnianych horyzontów.

Niniejsza praca doktorska znajduje się na przecięciu myśli społeczno-politycznej Charlesa Taylora i wybranych wątków z interakcjonizmu symbolicznego. Chociaż nie opieram

się bezpośrednio na metodologii interakcjonizmu symbolicznego, to jednak czerpię z niego pewne inspiracje, szczególnie w zakresie takich narzędzi jak pojęcia rozstrzygające i uwrażliwiające². Pojęcia te, w myśl interakcjonizmu symbolicznego, podlegają ciągłemu doskonaleniu z powodu ich naturalnej wieloznaczności.

Zwracam uwagę na interesujące pokrewieństwo między Taylor'owskim spojrzeniem na kulturę a elementami interakcjonizmu symbolicznego. Kultura stanowi tło dla wszelkich interakcji społecznych i zajmuje ważne miejsce zarówno w refleksji Taylora, jak i w teorii interakcjonizmu symbolicznego. W tym drugim podejściu przyjmuje się, że fundamentem rzeczywistości społecznej są interakcje, które wymagają nieustannej interpretacji. Dlatego też interakcjonizm symboliczny przyjmuje paradygmat interpretacyjny, który próbuje wyjaśnić zachowania jednostek poprzez ich światopogląd i koncentruje się na analizie trwających procesów, aby zrozumieć subiektywne doświadczenie świata³.

Charles Taylor sam zauważył pewne podobieństwa między swoim podejściem a myślą George'a Herberta Meada, chociaż w *Źródłach podmiotowości* wyraził krytyczne stanowisko wobec behawiorystycznych aspektów teorii Meada⁴. Jednakże w *Etyce autentyczności*⁵, u Taylora możemy odnaleźć pozytywne odniesienie się do wkładu Meada, zwłaszcza z „uznaniem” wyraża się o jego koncepcji „znaczących innych”. Ta pozytywna ocena świadczy o uznaniu przez Taylora znaczenia społecznych interakcji dla kształtowania się tożsamości, co nawiązuje do kluczowych założeń interakcjonizmu symbolicznego, gdzie „znaczący inni” są fundamentalni dla procesu tworzenia znaczeń i tożsamości jednostki. Należy zgodzić się z Michałem Warchalą, że Taylor trafnie dostrzega, że charakterystyczne dla współczesnej filozofii nastawienie hermeneutyczne i zaabsorbowanie językiem jako systemem symbolicznym przekraczającym jednostkę pozostaje w pewnym związku z romantycznym zagadnieniem „subtelniejszego języka”⁶. Stąd też bierze się moja inspiracja, by spojrzeć na filozofię Taylora w oparciu o kontekst wyznaczony przez interakcjonizm symboliczny.

² Por. H. Blumer, *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*, tłum. G. Woroniecka, Nomos, Kraków, 2007, E. Hałas, *Interakcjonizm symboliczny. Społeczny kontekst znaczeń*, PWN, Warszawa 2012.

³ Moje obserwacje w tej rozprawie będą polegać na analizie społecznych interakcji, a także wydarzeń społecznych w których to jednostka sama bądź w grupie manifestowała swoją tożsamość, a w sprzeciwie wobec norm społecznych wyrażała, by nie powiedzieć broniła swojej podmiotowości, tego typu analizy będą miały miejsce przede wszystkim w Części Drugiej i Trzeciej.

⁴ Por. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekł. Marcin Gruszczyński, Olga Latek, Adam Lipszyc, Agnieszka Michalak, Agnieszka Rostkowska, Marcin Rychter, Łukasz Sommer, oprac. naukowe Tadeusz Gadacz, wstępem opatrzyła Agnieszka Bielik – Robson, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012 s.70. (to zdystynasowanie się jest obecne w przypisie 12).

⁵ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, przekł. A. Pawalec, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s.22.

⁶ M. Warchala. *Autentyczność i nowoczesność*, op. cit., s.29.

Przyglądając się filozofii Taylora przez pryzmat interakcjonizmu symbolicznego, doszłam do przekonania, że jego teorie mogą być cennym źródłem inspiracji dla moich badań nad podmiotowością narracyjną. Choć bez wątplenia istnieją momenty zgodności i niezgodności, to właśnie w tych miejscach dyskursu, gdzie nasze ścieżki by się rozchodziły, dostrzegam największy potencjał dla głębokiego zrozumienia i rozwinięcia nowych interpretacji.

W mojej analizie podchodzę do koncepcji Taylora w duchu badacza interakcjonizmu symbolicznego, traktując jego idee autentycznego i nieautentycznego indywidualizmu nie tylko jako pojęcia uwrażliwiające, które pomagają odkrywać subtelne niuanse społecznej rzeczywistości, ale też używam horyzontów moralnych i znaczeń jako pojęć rozstrzygających. Te ostatnie pomagają mi określić, w jaki sposób jednostki wchodzą w interakcje z zasadami społecznymi – zarówno tymi ustanowionymi, jak i niepisanymi – co pozwala na lepsze zrozumienie dynamicznego procesu kształtowania się tożsamości w obrębie danych ram społecznych.

Jest to interdyscyplinarne podejście, które łączy filozofię Taylora z perspektywą interakcjonizmu symbolicznego, oferuje rzeczywiście interesujące narzędzie do analizy i zrozumienia procesów społecznych. Przez pryzmat pojęć rozstrzygających, normy społeczne i prawne stają się elementami, które umożliwiają kategoryzację i nadawanie znaczeń różnym aspektom rzeczywistości społecznej. W ten sposób zjawiska takie jak indywidualizm mogą być badane nie tylko jako abstrakcyjne idee, ale jako konkretne manifestacje w działaniach i interakcjach jednostek w ramach społeczeństwa. W pracy badam, jak interakcje społeczne ujawniają tożsamość narracyjną. Rozważam, jak wybory jednostki wobec norm prawnych pokazują jej sprawczość. Opowiedzenie się za lub przeciw tym normom widzę jako kluczowe dla kształtowania osobistej tożsamości i działania społecznego. Przyjmując podejście interakcjonizmu symbolicznego zastanawiam się jak interakcje kreują znaczenia przez komunikację. Symbole werbalne i niewerbalne pozwalają na wzajemne oddziaływanie. Znaczenia nie są stałe; zmieniają się w kontekście interakcji. To oznacza, że te same słowa czy gesty mogą być rozumiane inaczej, w zależności od sytuacji.

Moje zainteresowanie tym, w jaki sposób normy społeczne i prawne kształtują indywidualizm, jest kluczowe dla zrozumienia zarówno teorii Taylora, jak i praktyk społecznych. To połączenie teoretyczne i praktyczne umożliwia, w moim odczuciu, szersze zrozumienie dynamiki społeczno-politycznej w społeczeństwach demokratycznych „kultury zachodniej”.

Niniejsza praca doktorska przekracza ramy tradycyjnej analizy filozoficznej, łącząc koncepcje Taylora z bardziej ogólną teorią interakcji społecznych i procesów tworzenia tożsamości. Zakładam, że podmiotowość narracyjna nie jest statyczną strukturą, ale dynamicznym zjawiskiem ujawniającym się w ciągłym procesie interpretacji i negocjacji moralnych oraz prawnych decyzji jednostki. Taka perspektywa pozwala nam zrozumieć, jak ludzie tworzą sens swojego życia i działania w świecie, który jest jednocześnie twórcą i produktem ich własnych narracji. To ujęcie pozwala zwrócić uwagę na fakt, że podmiotowość jednostki kształtuje się nie tylko poprzez wewnętrzne dążenia i przekonania, ale także poprzez zewnętrzne interakcje i normy, które są interpretowane i przyswajane (lub odrzucane) w ciągu całego życia. Otwiera to pole do badania różnorodnych aspektów życia społecznego i politycznego, w tym zagadnień związanych z konformizmem, buntownictwem, indywidualną i kolektywną moralnością oraz wpływem prawa na formowanie się tożsamości osobistej i zbiorowej.

Przystępując do badania autentyczności i nieautentyczności indywidualizmu w świetle elementów interakcjonizmu symbolicznego, praca ta angażuje się w zrozumienie, jak jednostki w kulturze zachodniej interpretują i wdrażają normy prawne. To ma pomóc zrozumieć również w jaki sposób te interpretacje wpływają na formowanie ich tożsamości i subiektywne poczucie autentyczności. Rozpatrywanie autentyczności indywidualizmu wymaga analizy sposobów, w jakie jednostki znajdują lub kreują własną unikalność w obrębie akceptowanych wartości społecznych i prawnych, badania ich narracji życiowych oraz podejmowanych wyborów moralnych. Natomiast zrozumienie nieautentyczności indywidualizmu pozwala dostrzec, jak odrzucenie lub powierzchowne przyjęcie norm społecznych i prawnych wpływa na kształtowanie się tożsamości jednostek, które mogą być postrzegane jako nieautentyczne, oraz rozważyć konsekwencje takich postaw dla spójności społecznej i działań politycznych. W świetle tego podejścia, interesującym jest zbadanie motywów, dla których jednostki czasami negują normy prawne, czy wynika to z dążenia do autentyczności lub też stanowi formę nieautentyczności, a także konieczna wydaje się refleksja nad oceną skutków takiego zachowania dla samej jednostki i szerszego społeczeństwa. W ten sposób praca stara się odsłonić mechanizmy kształtowania indywidualizmu poprzez badanie, jak dynamika między normami indywidualnymi a zbiorowymi wpływa na tworzenie się indywidualizmu oraz jak te procesy są wyrażane, negocjowane i ustanawiane w ramach społeczeństw demokratycznych. Dzięki takim analizom, rozprawa ta ma na celu zapewnienie wszechstronnego wglądu w interakcje między jednostką a społeczeństwem, ukazując, w jaki sposób prawa i normy

kształtują pojęcia indywidualizmu, autentyczności i tożsamości, które są kluczowe dla zrozumienia samej struktury współczesnych społeczeństw demokratycznych.

Rozważania zawarte w niniejszym opracowaniu podejmują wyzwanie zgłębienia, jak postawy indywidualne, które wydają się afirmować istotę i znaczenie horyzontów moralnych oraz znaczeniowych, jednocześnie mogą manifestować ich świadome kwestionowanie. Praca ma ukazać złożoność sytuacji, w której jednostki przyznają wartość wspólnie uznanym normom, a mimo to wybierają drogę niepełnego lub wybiórczego podporządkowania się im, co może prowadzić do zarysowania nowego obrazu autentyczności w ramach współczesnych demokracji zachodnich. Innymi słowy, praca ta dąży do zrozumienia implikacji takiego podejścia dla definicji autentycznego indywidualizmu, w szczególności w kontakcie z prawem, które wyraża zbiorowe normy. Rozważana jest kwestia, czy jednostka, która rozumie i jest świadoma istniejących horyzontów moralnych i znaczeniowych, ale mimo to nie podporządkowuje się im całkowicie, może być wciąż uważana za autentyczną. Zastanawiać się będziemy jak jej decyzje w zakresie prawa odzwierciedlają ten stan.

Podsumowując, rozprawa ta bada przede wszystkim, w jaki sposób indywidualizm, rozumiany jako autentyczny lub nieautentyczny, kształtuje się poprzez relację jednostki do norm prawnych. Analiza przeprowadzona w częściach drugiej i trzeciej pracy opiera się na interpretatywnym paradygmacie, pozwalającym zrozumieć dynamikę między indywidualnymi wyborami a społecznymi oczekiwaniami.

Struktura pracy

Rozprawa jest strukturalnie zorganizowana w trzy główne części, które łącznie tworzą pięć rozdziałów. Każda część przybliża koncepcję podmiotowości z różnych perspektyw. W pierwszej sekcji znajduje się rozdział przeglądowy, który prowadzi przez różne filozoficzne ujęcia podmiotowości - od refleksji Descartesa i Kanta po interpretacje Dennetta i DeGrazii. Ten rozdział, zatytułowany *Podstawowe ujęcia podmiotowości w filozofii*, ma na celu przedstawienie kluczowych koncepcji w kontekście podmiotowości.

Prezentacja różnych teorii podmiotowości w pierwszym rozdziale służy umiejscowieniu poglądów Charlesa Taylora w ramach szeroko pojętego dyskursu filozoficznego na temat natury podmiotowości. Jest ważne, by zaznaczyć, iż rozdział ten nie pretenduje do bycia wyczerpującym kompendium filozoficznych koncepcji podmiotowości. Ograniczam się do przedstawienia tych teorii, które po rewolucji kartezjańskiej są uważane za kluczowe dla

zrozumienia i analizy zagadnienia podmiotowości. Taki przegląd ma charakter syntezy i ma na celu jedynie zarysowanie, jak skomplikowane, wielowymiarowe i pełne niuansów jest samo pojęcie podmiotowości. Podkreślając przy tym, że mam świadomość tego, że przedstawione w tym rozdziale konkretne koncepcje podmiotowości nie wyczerpują złożoności tej problematyki w ramach danej koncepcji podmiotowości, są jedynie szkicem rekonstrukcyjnym podstawowych ich założeń. W analizie idei podmiotowości korzystałam z oryginalnych tekstów twórców tych teorii, jak i licznych opracowań na ich temat. Szczególną uwagę przywiązałam do pracy *Self and Subjectivity* autorstwa Kim Atkins, australijskiej filozofki z Uniwersytetu Tasmańskiego⁷. Jej wnikliwe spojrzenie na kwestie podmiotowości okazało się niezwykle pomocne w kontekście moich badań.

W zakończeniu tego rozdziału przedstawiam argumentację, według której nie należy utożsamiać podmiotowości z tożsamością, zwracając uwagę na subtelne rozróżnienie między tymi pojęciami. Zauważyłam, że niektórzy badacze z różnych dziedzin podchodzą do terminów „podmiotowość” i „tożsamość” zbyt swobodnie, używając ich zamiennie, co może prowadzić do uproszczenia zbyt wielkiego zakresu. Taka metoda może sprawiać trudności w zrozumieniu różnorodnych aspektów życia społecznego i politycznego, a nawet prowadzić do jałowej debaty. Rozpoznanie tej subtelnej różnicy wpłynęło na kierunek moich badań, kierując je w stronę analiz w duchu interakcjonizmu symbolicznego.

Część Druga pracy składa się z dwóch rozdziałów. Rozpoczyna się od rozdziału zatytułowanego: *Podmiotowość bytu ludzkiego w kontekście jego uwarunkowań społeczno-kulturowych*, gdzie dokonywana jest analiza uwarunkowań społeczno-kulturowych bytu ludzkiego w oparciu o normy społeczne, skupia się na dynamice między jednostką a czterema normami społecznymi (moralnymi, obyczajowymi, religijnymi oraz zwyczajowymi), które kształtują jej tożsamość a także zarysują jej podstawowy zakres podmiotowości. W następnym rozdziale, zatytułowanym *Podmiotowość narracyjna a normy prawne w kontekście autentyczności Charlesa Taylora*, rozwijam tezę, że to normy prawne są kluczowym elementem horyzontów moralnych i znaczeniowych, stanowiąc fundament rozróżnienia między autentycznym a nieautentycznym indywidualizmem, jak to rozumie kanadyjski filozof. Formułuję tutaj tezę, że owe normy wyznaczają optymalny zakres akceptacji przez społeczeństwo podmiotowości jednostki.

W Trzeciej Części rozprawy przenosimy uwagę na analizę autentyczności i nieautentyczności indywidualności wobec współczesnych wyzwań, jakie niesie za sobą

⁷ Por. K. Atkins, *Self and Subjectivity*, Blackwell Publishing, Oxford, UK & Malden, MA 2005.

dynamicznie zmieniająca się rzeczywistość prawna i technologiczna. Refleksje te wpływają z przemyśleń i wniosków wyciągniętych z poprzednich części, stanowiąc ich kontynuację i ujawniając nowe horyzonty.

W rozdziale czwartym zagłębiam się w świat subkultur, takich jak graffiti oraz świat subkultur występujących wśród kibiców piłki nożnej, biorąc pod lupę ich relacje z prawem. Z perspektywy teorii Charlesa Taylora, staram się odpowiedzieć na pytanie, jak świadome przekraczanie norm prawnych wpisuje się w poszukiwanie autentycznej indywidualności. Jest to próba uchwycenia, w jaki sposób indywidualne i grupowe dążenia do autentyczności mogą być wyrażane poprzez akty niezgodne z prawem, które same w sobie stanowią pewien komentarz społeczny. Tym samym zastanawiam się, nad niezgodą wyrażoną przez członków danych subkultur na wyznaczenie, i tym samym ograniczenie im zakresu podmiotowości wyrażoną przez społeczeństwo i państwo w normach prawnych w dążeniu do bycia „autentycznym”.

Następnie, w piątym rozdziale, przechodzimy do analizy indywidualności w kontekście przestrzeni cyfrowej. Obserwujemy, jak wirtualne środowisko wpływa na nasze postrzeganie autentyczności i w jaki sposób rewolucja technologiczna modyfikuje rozumienie tego pojęcia. Przeanalizowana zostanie również złożoność prawna (na przykładzie podmiotowości narracyjnej *hakera*), która towarzyszy naszej cyfrowej ekspresji i identyfikacji, rzucając światło na wyzwania, jakie niesie za sobą konieczność balansowania między autentycznym wyrazem siebie a ramami prawnymi regulującymi wirtualne interakcje.

Poprzez te dwa rozdziały, Trzecia Część rozprawy rysuje złożony obraz autentyczności, poddając refleksji zarówno teoretyczne rozważania, jak i konkretne przypadki z życia społecznego i cyfrowego świata, oferując czytelnikowi możliwość głębszego zrozumienia, jak autentyczność indywidualności jest negocjowana w obrębie coraz to nowych kontekstów współczesnej rzeczywistości.

PODZIĘKOWANIA

Składam podziękowania mojemu promotorowi Prof. UAM dr hab. Krzysztofowi Przybyszewskiemu za nieocenioną pomoc w procesie tworzenia mojej rozprawy doktorskiej. Pragnę wyrazić swoją wdzięczność za Pana Profesora wsparcie, za cierpliwość, za obdarzenie mnie ogromnym zaufaniem. Dzięki Pana Profesora opiece promotorskiej w postaci niezliczonych konsultacji, cennych uwag merytorycznych, za umiejętność stawiania wymagań, za ogromny entuzjazm i wiarę w moje możliwości udało mi się sfinalizować rozprawę doktorską.

Podziękowania należą się również mojej rodzinie, która wspierała mnie mentalnie oraz materialnie w całym procesie mojej edukacji. Dzięki Wam udało mi się wykształcić i stać się dojrzałą, odpowiedzialną osobą. Wasza nieoceniona pomoc i wsparcie na każdym etapie mojego życia pozwoliła mi na pokonywanie wszelkich przeciwności losu.

CZEŚĆ PIERWSZA

ROZDZIAŁ I

PODSTAWOWE UJĘCIA PODMIOTOWOŚCI W FILOZOFII

1.1. Wprowadzenie

Badanie podmiotowości jest istotne w rozmaitych dziedzinach naukowych — od psychologii, przez socjologię i pedagogikę, aż po prawoznawstwo, literaturoznawstwo, logikę, fizykę i neurokognitywistykę. Naukowcy, którzy przyjmują podmiotowość jako obszar swoich badań, niezmiennie rozpoczynają od ustalenia filozoficznego kontekstu danej problematyki. W ramach specyfiki każdej dyscypliny, problem podmiotu rozpatrywany jest przez pryzmat różnorodnych perspektyw filozoficznych — ontologicznej, ontycznej, metafizycznej, epistemologicznej, estetycznej, antropologicznej, czy etycznej.

Niniejszy rozdział ma na celu zarysowanie filozoficznych rozważań o podmiocie, często leżących u podstaw interdyscyplinarnych badań nad jego istotą. Przybliżymy tu różnorakie filozoficzne podejścia do podmiotowości człowieka, zwracając uwagę na propozycje kryteriów jakie filozofowie proponują, które muszą zostać spełnione, aby można było mówić o człowieku jako o podmiocie. Zajmiemy się przede wszystkim tym, jak podmiotowość jest definiowana i jakie znaczenie ma dla zrozumienia miejsca człowieka w świecie i wśród innych istot. Rozważania te posłużą jako solidna podstawa dla dalszych analiz, pozwalających na głębsze zrozumienie złożonego fenomenu, jakim jest podmiotowość.

Rozwój filozofii podmiotu, ze szczególnym uwzględnieniem koncepcji podmiotowości człowieka, często przypisywany jest myśli René Descartesa. Jego postawa była przełomowa: o ile w starożytności i średniowieczu podmiot postrzegany był w kategoriach zewnętrznych i obiektywnych, to Kartezjusz uczynił z człowieka centrum poszukiwań podmiotowości. Przed przedstawieniem jego koncepcji warto przybliżyć klasyczne rozumienie podmiotu, które ugruntowało ramy dla kartezjańskiej rewolucji intelektualnej.

Arystoteles, jedna z najważniejszych postaci filozofii starożytnej, zdefiniował podmiot jako substancję (gr. *hypokeimene*), co omówił w swojej fundamentalnej pracy *Metafizyka*:

„Substancję rozumie się, jeśli nie więcej, to przynajmniej na cztery sposoby. Substancja jawi się zarówno jako to, czym coś było i jest [istota], jak też ogół i rodzaj oraz, na czwartym miejscu, podmiot”⁸.

A zatem dla Arystotelesa substancja ta miała cztery konotacje, wśród których jedną była istota – to, co sprawia, że byt jest tym, kim lub czym jest. Z kolei w *O częściach zwierząt* Arystoteles utrzymuje, że człowiek wyróżnia się unikalną pozycją w naturze dzięki swojej boskiej istocie, która pozwala na myślenie i mądrość.

„Człowiek jest jedynym zwierzęciem, które ma prostą postawę, bo jego natura i istota są boskie. Otóż funkcją właściwą istocie najbardziej zbliżonej do bóstwa jest myślenie i mądrość”⁹.

Ten sposób pojmowania podmiotu przez Arystotelesa wpłynął nie tylko na rozwój metafizycznej antropologii, ale również inspirował wiele dziedzin nauki, które zakładały wyjątkowość człowieka jako *animal rationale* – zwierzęcia rozumnego, odmiennego od wszystkich innych istot w świecie dzięki zdolności rozumowania. Arystotelesowska koncepcja substancji i jej powiązanie z boską naturą człowieka zapoczątkowała tradycję filozoficzną, która położyła podwaliny pod dalsze badania nad naturą ludzkiego podmiotu i jego unikalnym miejscem w porządku świata. Karol Wojtyła w swoim artykule *Podmiotowość i to, co nieredukowalne w człowieku*¹⁰ poddaje analizie pojęcie *homo est animal rationale* – człowiek jako istota rozumna. Według Wojtyły, definicja ta dokonuje określenia gatunku (człowiek) poprzez rodzaj najbliższy (istota żyjąca) podkreślając jej czynnik wyróżniający jako (obdarzonej rozumem)¹¹ Wskazuje, że taka definicja Arystotelesa redukuje człowieka do jego funkcji życiowych i rozumowych, pomijając nieredukowalne aspekty ludzkiej natury. Według Wojtyły, człowiek nie sprowadza się jedynie do elementów świata przyrody i powinien być postrzegany szerzej, z uwzględnieniem unikalnej godności i zdolności do tworzenia relacji, które wykraczają poza kosmologiczną koncepcję bytu¹². Karol Wojtyła argumentował, że

⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1. Tekst opracowali M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, na podstawie przekł. T. Żeleźniaka, KUL, Lublin 1996, s. 326.

⁹ Arystoteles, *Dziela Wszystkie*, tom 3: *O częściach zwierząt- Księga IV* (rozdział 10), tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1992, s. 739.

¹⁰ K. Wojtyła, *Podmiotowość i to, co nieredukowalne w człowieku*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, (red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek), wyd. IV, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2020, ss.433-445.

¹¹ Ibidem, s.436.

¹² Ibidem

tradycyjna definicja człowieka jako *animal rationale* (istota rozumna) umieszcza go w kategorii bytów należących do porządku świata. Jednak on sam podkreślał, że istota ludzka wyróżnia się niepowtarzalnością, która nie pozwala na jej pełne zredukowanie tylko do cech gatunkowych czy różnic względem innych istot. Zgodnie z jego myślą, to, co niepodlegające redukcji w człowieku, określa jego podmiotowość¹³. Chrześcijaństwo, nie odrzucając kosmologicznej perspektywy na podmiotowość, rozszerza ją o wymiar personalistyczny. Wojtyła stwierdza, że podejście personalistyczne nie stoi w sprzeczności z kosmologicznym, ale stanowi jego wzbogacenie, podkreślając unikalny wymiar osobowy człowieka.

*Typ personalistyczny zrozumienia człowieka nie jest antynomią w stosunku do typu kosmologicznego – jest jego dopełnieniem*¹⁴.

W filozofii patrystycznej i średniowiecznej przeważała kontynuacja starożytnej idei, według której podmiot jest bytem zewnętrznym wobec człowieka, czyli czymś obiektywnym. Zarówno w starożytności, jak i w średniowieczu uznawano, że podmiotowość jest ustanawiana przez byt transcendentny. Co ciekawe, mimo tej wspólnej cechy, kategoria podmiotu w chrześcijaństwie wczesnego okresu przybiera nowy wymiar. Rozumienie podmiotowości ewoluuje i kształtuje się wokół koncepcji teocentrycznej, gdzie centralne miejsce zajmuje Bóg, a relacja człowieka z transcendencją definiuje jego status jako podmiotu.

Święty Augustyn, jeden z ojców Kościoła Zachodniego, rozwijał koncepcję podmiotowości zakorzenioną w głębokiej relacji człowieka z Absolutem. Uważał, że podmiotowość człowieka to czysta emanacja Absolutu. Tym samym, według Augustyna za podmiot uchodzi wyłącznie Bóg, którego cechą konstytutywną jest wola. Stworzył on człowieka z niczego obdarzając go duszą. Biskup z Hippony głosił, że człowiek to „dusza posługująca się ciałem” (*anima utens corpore*)¹⁵, a jej cechą znamioną jest to, że odczuwa ona nieustanną tęsknotę do zjednoczenia się z Bogiem. W *Wyznaniach* zwracając się do Boga tak to przedstawia:

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem, s.440.

¹⁵ Por. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1953, s.61.

„Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”¹⁶.

W tym cytacie uwypukla się fakt, że Augustyn posługuje się terminem „serce” a nie rozumu. Głosił, że rozum jest zbyt czyny, gdyż nie jest on w stanie poznać podmiotowości Boga.

To czy człowiek dostrzega podmiotowość Boga czy też nie, zależy od tego czy Bóg obdarzył człowieka swoją łaską czy też postanowił jej mu nie udzielać. O tym, że jedynie Bóg posiada pełną podmiotowość w sensie sprawczości, a nie człowiek świadczy jego wypowiedź:

„Ciągle trwam w mniemaniu, że to nie my grzeszymy, lecz grzeszy w nas jakaś obca nam natura”¹⁷.

Jeszcze wyraźniej to widać, gdy odmawia on również sprawczości w ludzkim rodzicielstwie, gdy pisze:

„Sami bowiem rodzice nie stwarzają człowieka, ale stwarza go Bóg, korzystając z posługi rodziców”¹⁸.

Sprawczość człowieka widzi wyłącznie w kontemplowaniu celów eschatologicznych. W związku z powyższym sformułował koncepcję człowieka *homo interior*, czyli człowieka wewnętrznego, który kieruje się „głosem serca”. Ten „głos serca” można powiedzieć, jest bezpośrednim głosem Boga, który informuje człowieka o tym między innymi, że życie ziemskie jest mniejszym dobrem, gdyż ściśle wiąże się z tym co materialne, a do tego co materialne należy odnosić się z pogardą. Wartościowszym życiem, a więc celem i sensem życia człowieka jest uwolnienie się od życia ziemskiego i zjednoczenie z Bogiem. Oczywiście to wartościowsze życie jest pragnieniem dobra większego, i nie jest dane wszystkim ludziom. Tym samym nie wszyscy ludzie mają możliwość doświadczenia podmiotowości Boga, lecz tylko ci mogą tego doświadczyć, którym dana była łaska Boża. Podsumowując wątek podmiotowości człowieka w myśli św. Augustyna należy stwierdzić, iż warunkowana jest ona boską iluminacją,

¹⁶ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. W. Kubiak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, s.7.

¹⁷ Ibidem, s.99.

¹⁸ Św. Augustyn, *Przeciw Julianowi*, III, XVIII, 34, (zeszyt 1), tłum. W. Eborowicz, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. XIX, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977, s. 207.

czyli uzależniona jest od tego, czy człowiek posiada umiejętność transcendowania, która jest konieczna do pełnego zjednoczenia z Bogiem.

Właściwy aspekt personalistyczny podmiotowości człowieka o którym wspominał Karol Wojtyła został rozwinięty przez św. Tomasza z Akwinu, którego filozofia wiele czerpie z myśli Arystotelesa oraz Boecjusza w przeciwieństwie do św. Augustyna opierającego swe rozważania na dokonaniach filozofii Platona. Nurt personalistyczny, św. Tomasz rozpowszechnił korzystając z doprecyzowania pojęcia osoby, które pojawiło się w myśli Boecjusza¹⁹. Dokładnie rzecz ujmując opierając się na definicji Boecjusza, gdzie człowiek to *persona est individua substantia rationalis naturae*. Ujęcie w taki sposób człowieka ma charakter substancjonalistyczny. To znaczy, że każda realna rzecz jest realną substancją posiadającą swe przyczyny: formalną, materialną (materię, która została ukształtowana przez formę), sprawcą (ktoś powołał ją do istnienia), a także celową (substancja dysponuje pewnymi potencjonalnościami wyznaczonymi jej naturą, które powodują ukierunkowanie na realizację swoich naturalnych celów). Innymi słowy, mamy tu teleologiczne ujęcie natury człowieka, gdzie człowiek został stworzony przez Boga, i tym samym człowiek nie konstruuje swojej podmiotowości, tylko ją odkrywa i realizuje w celu osiągnięcia dobra absolutnego, czyli zjednoczenia z Bogiem.

Trzeba jednak dobitnie zaznaczyć, że sama kwestia osoby ludzkiej nie stanowiła w myśli św. Tomasza głównego nurtu jego rozważań, była raczej pochodna wobec wątków teologicznych zawartych w traktatach, zwłaszcza tych podejmujących problematykę Trójcy Świętej. Głównym przedmiotem refleksji Tomasza z Akwinu w dziele zatytułowanym *Suma teologiczna* nie był człowiek postrzegany w kategoriach indywidualistycznych, ale człowiek rozpatrywany jako aktywny członek wspólnoty zbawionych²⁰. Postrzeganie człowieka jako podmiotu w kategoriach indywidualistycznych stricte pojawiło się w filozofii nowożytnej za sprawą francuskiego filozofa René Descartesa, czyli Kartezjusza.

1.2. Klasyczna filozofia podmiotowości

Podrozdział ten nosi tytuł klasyczna filozofia podmiotowości, bowiem apologia podmiotowości jako autonomicznego problemu filozoficznego niewikłanego w myśl teologiczną rozpoczęła się od filozofii kartezjańskiej. Ponadto podmiot od tego momentu na

¹⁹ Więcej na ten temat pisze ks. Tadeusz Stępień w: *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, Warszawskie Wydawnictwo Teologiczne, Warszawa 2013, ss. 63-66.

²⁰ Por. P. Torrel OP, *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, W Drodze – Instytut Tomistyczny, Poznań–Warszawa 2003, s. 381.

gruncie myśli filozoficznej nie był rozpatrywany wyłącznie jako jeden z elementów bytu. Jak zauważa Rafał Choroszyński, przed Kartezjuszem, podmiot rozpatrywano jedynie jako wtopiony w byt, to podmiotowość stanowiła przedmiot zainteresowań swoistej ontologii regionalnej, a nie odrębnej i samodzielnej dyscypliny filozoficznej²¹. Przyjrzymy się tutaj wybranym myślicielom, które kwestie podmiotowości rozważają przede wszystkim w kategoriach filozoficznych.

1.2.1. Podmiot w myśli René Descartesa (Kartezjusza)

W literaturze przedmiotu powszechnie przyjmuje się, iż podmiot w ujęciu Kartezjusza ma charakter epistemiczny wynikający ze słynnego stwierdzenia *ego cogito ergo sum*²². Tym samym Kartezjusz nie rozważa człowieka w kontekście osoby jak to ma miejsce chociażby u św. Tomasza, tylko sprowadza podmiot do samego aktu myślenia. W swym dziele pt.: *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach* pisze ten francuski filozof:

„jestem substancją, której całą istotą, czyli naturą, jest jeno myślenie, i która, aby istnieć, nie potrzebuje żadnego miejsca, ani nie zależy od żadnej rzeczy materialnej; tak, iż owo ja, to znaczy dusza, przez którą jestem tym czym jestem, jest całkowicie odrębna od ciała, a nawet jest łatwiejsza do poznania niż ono, i że gdyby nawet ono nie istniało, byłaby i tak wszystkim, czym jest”²³.

Na podstawie tego fragmentu przyjmuje się, iż jego koncepcja podmiotowości ma charakter monadycznej subiektywności, bo zakłada się, że pierwotne jest bezpośrednie odniesienie *ego* do samego siebie²⁴. Cogito to Ja myślące, a więc podmiot należy rozpatrywać wyłącznie poprzez jego myślenie. Kartezjusz uświadamia nam, że nawet wątpiąc we wszystko, co jest wokół nas, nie możemy zwątpić w to, że wątpimy. Skoro wątpimy to znaczy, że

²¹Por. R. Choroszyński. *Meandry podmiotowości w filozofii René Descartesa*, w: *Studia nad ideą podmiotowości człowieka*, pod red. Z.J. Czarnecki, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999, s.66.

²²Por. A. Niemczuk, *Między bytem a wolnością: problem podmiotu*, w: *Studia nad ideą podmiotowości człowieka*, pod red. Z.J. Czarnecki, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999, ss.18-19.

²³Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przekł. T. Żeleński (Boy), Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1980, s. 50.

²⁴Por. A. Warmbier, *O tzw. Końcu podmiotu- współczesne rewizjonistyczne konteksty filozoficzne*, w: *Zarządzanie Publiczne*, nr 3(29)/2014, ss.48-49.

myślimy. Wiedząc już, że myślimy daje nam to poczucie tego że jesteśmy. Myślę a więc jestem czymś, co myśli. Przedstawia to w następujący sposób:

„Teraz znalazłem! Tak: to myślenie! Ono jedne nie daje się ode mnie oddzielić. Ja jestem, ja istnieję; to jest pewne. Jak długo jednak? Oczywiście jak długo myślę; bo może mogłoby się zdarzyć, że gdybym zaprzestał w ogóle myśleć, to natychmiast bym cały przestał istnieć. Teraz przyjmuję tylko to, co jest koniecznie prawdziwe; jestem więc Jestem więc dokładnie mówiąc tylko rzeczą myślącą”²⁵.

I w tym przejawia się maksyma kartezjańska *cogito ergo sum*. Zatem kartezjański podmiot, czyli Ja jawi się jako mentalna substancja. Można powiedzieć, że filozofii Kartezjusza dochodzi do utożsamienia pomiędzy myśleniem a egzystencją podmiotu. Podmiot kartezjański jest dostępny w introspekcji, to jest podmiot epistemiczny, w którym następuje poznanie Ja przez siebie samego.

Warto zaznaczyć, że sprowadzenie człowieka do czynności myślenia napotkało się w ówczesnym czasie z wieloma krytycznymi uwagami zwłaszcza ze strony tych, którzy przyjmowali pierwotne założenie istnienie świata cielesnego. Takim krytykiem był m.in. Thomas Hobbes, który argumentował, że nie należy sprowadzać czynności myślenia do istnienia, gdyż jest to tylko jedna z wielu czynności jaką wykonuje człowiek. Argumentował to tym, że myślenie nie wynika z tego, że bym był myśleniem ponieważ rozumując w ten sposób należałoby sprowadzić czynność chodzenia do tego, że jestem chodzeniem²⁶.

Kartezjusz odpierając ten zarzut, stwierdził, że nie można czynności myślenia sprowadzić do innych czynności, gdyż myślenie jest najważniejszą i nieusuwalną właściwością człowieka. Myślenie nigdy nie zanika i to właśnie ta właściwość nas określa jako człowieka. Według niego możemy obejść się bez innych czynności, a bez czynności myślenia przestajemy być sobą. Nie przestajemy być człowiekiem kiedy nie śpimy, czy nie chodzimy. Ludzie, którzy są głusi, ślepi, czy niemowcy są w dalszym ciągu ludźmi, gdyż dopóki posiadają zdolność myślenia to nimi pozostają. Co więcej Kartezjusz zwracał uwagę, że zmysły: wzrok, słuch, węch, smak dostarczają nam tylko wrażeń zmysłowych. To znaczy, że istnienie rzeczy dokonuje się tylko wówczas, gdy wyciągamy wnioski o ich istnieniu²⁷. Innymi słowy bez

²⁵ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, T.1, tłum. S. Świeżawski, PWN, Warszawa 2010, s.33.

²⁶T. Hobbes, *Zarzuty trzecie wraz z odpowiedziami autora*, w: Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii, op.cit.*, ss.172-173.

²⁷ Por. Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii, op.cit.*, ss.174-195.

pomocy rozumu, bez uporządkowania własnych wrażeń nie jesteśmy w stanie tak naprawdę niczego poznać.

Zdaniem Kartezjusza nasz umysł myśli cały czas, gdyż przestając myśleć przestałby po prostu istnieć. W związku z powyższym zawsze posiada jakieś myśli. Wcale nie oznacza to, że wszystko o czym myślimy jest wymyślone przez nas. Po części tak jest, gdy myślimy o czymś abstrakcyjnym, lecz kierując się wyobraźnią może ona nas sprowadzić na manowce.

Według Kartezjusza istnieją myśli, a więc idee wrodzone, jak chociażby pojęcie celu oraz przyczyny. Te idee są dla nas oczywiste i przejrzyste. Zostaliśmy w nie wyposażeni przez Boga. W kartezjańskiej filozofii człowiek w swym umyśle posiada idee istoty doskonałej jaką jest Bóg, gdyż nie posiadając jej byłoby to jednoznaczne z tym, że Bóg nie istnieje²⁸. Co do myśli, które okazują się błędne, bądź wątpliwe są one konsekwencją naszego samodzielnego myślenia. Inaczej jest we wspomnianej idei istoty doskonałej, albowiem owa myśl, musi według Kartezjusza, posiadać doskonałą przyczynę, którą może być tylko Bóg-co świadczy o tym, że istnieje. Oznacza to, że wszystko, co wyraźne i przejrzyste jest prawdziwe, gdyż ową pewność uzyskaliśmy, co do istnienia istoty doskonałej. Dlatego, że Bóg nie może nas oszukiwać, czy wprowadzać w błąd. Oprócz myśli, z którymi się rodzimy mamy do czynienia także z myślami, które wywodzą się z zewnątrz, a więc nie są one wrodzone. Na przykład, gdy widzę kota, psa, czy drzewo nie mogę ich zmienić, czyli zobaczyć je w inny sposób niż faktycznie są.

Innymi słowy oprócz człowieka, a więc istoty, co myśli jest coś poza nią, czyli świat. Jednakże Kartezjusz podkreśla, że nie obcujemy ze światem w sposób bezpośredni ponieważ wszystko, co widzimy, dotykamy, czy słyszymy ukazuje nam się dzięki wrażeniom zmysłowym. Te właśnie wrażenia zmysłowe oddzielają nas od świata.

Odwołując się do myśli Kartezjusza trzeba również wspomnieć o relacji między rozumem a wolą. Rozum jest nieomylny, zaś wola nie posiada żadnych ograniczeń. To przez wolę wyrażamy swoje pragnienia, czy ochotę na dane działanie. Przez to, że wola nie posiada żadnych ograniczeń wkracza ona nawet na przestrzeń, której *de facto* nie rozumie, a więc to ona przysparza nam kłopotów, a nie nasz rozum. Można zatem stwierdzić, że to wola przeszkadza rozumowi, gdyż jest ona odzwierciedleniem naszych zachcianek, czy też ambicji.

²⁸ U Kartezjusza Bóg pełni znaczącą rolę, jednakże jego rola jest inna niż w rozumieniu teologicznym. Zdaniem tego filozofa to Bóg nadał możliwość ruchu w świecie, jak i tego, że ludzki umysł nie odnosi się tylko do pustych wyobrażeń. Różnica w postrzeganiu Boga jest taka, że on nie czuwa nad światem i go nie zmienia, gdyż on już stwierdził i założył jak nasz świat ma działać. Nie jest on już zatem potrzebny, bo już ustalił mechanizm i zasady według których ma on funkcjonować. To znaczy, że owe zasady są niezmiennie i wystarczy je raz poznać, by nabrać zdolności przewidywania pewnych mechanizmów, czy zdarzeń. Bóg, więc uporządkował świat i dał nam pewność, że sposób w jaki go poznajmy jest sposobem niezawodnym

Kartezjusz zakładał, że wszyscy mamy tyle samo rozumu, zaś wola jest tym, co różni między sobą ludzi.

Warto również odnotować, że Kartezjusz rozszerzył później rozumienie swojego *cogito* w *Rozmyślaniach nad zasadami w filozofii*, gdzie *de facto* wskazuje że podmiot ustanawia się poprzez język:

„*Ja jestem, ja istnieję, ile razy coś wypowiem, lub ile razy coś pomyślę*”²⁹.

Na podstawie tego cytatu możemy przypuszczać, że w filozofii Kartezjusza myślenie odbywa się za pomocą języka³⁰. Podsumowując zagadnienie filozofii podmiotu Kartezjusza należy się zgodzić z filozofką australijską z Uniwersytetu Tasmańskiego Kim Atkins, która w książce *Self and Subjectivity* stwierdza, że filozofia podmiotu kartezjańskiego niewątpliwie jest rozdarta między tym, co mówi doświadczenie, a tym czego wymaga rozum, i jest to napięcie, które charakteryzuje również współczesne podejście do podmiotowości i jednostkowej tożsamości³¹.

1.2.2. Pojęcie podmiotu w filozofii Johna Locke’a

Brytyjski filozof John Locke słynie głównie ze swojej filozofii politycznej, ale również z tego, że głosił, iż wszelkie uprawianie filozofii powinno rozpoczynać się od zdiagnozowania tego, co jesteśmy w stanie poznać. W innym przypadku to nie będzie filozofowanie, tylko uprawianie czystej spekulacji. Innymi słowy, kładł akcent na to, by traktować epistemologię należnym jej szacunkiem, bo inaczej będziemy błędzić w zgiełku bezsensownych i nie wartościowych myśli. Za takie bezsensowne i bezwartościowe uznawał wszelkie dysputy na temat natury duszy. Twierdził, że skoro nie możemy wiedzieć czy dusza pozostaje taka sama przez cały czas, to nie możemy wiedzieć, czy osoba pozostaje tą samą osobą przez cały czas. W związku z powyższym jego pojęcie „osoby”, jak i rozumienie tożsamości osobowej stanowi podstawę dla analitycznych ujęć filozofii tożsamości osobowej, bowiem rozważania metafizyczne przedkłada na pytania dotyczące ciągłości tożsamości osoby³². Wartym odnotowania jest fakt, że ten angielski empirysta postuluje stosowanie odmiennych kryteriów

²⁹ Kartezjusz, *Rozmyślania nad zasadami filozofii*, tłum. I.K. Dworzaczek, Warszawa 2008, s. 147.

³⁰ Podkreślić jednak należy, iż sam Kartezjusz nie rozwinął kwestii na ile konieczny jest język do tego, by myśleć.

³¹ K. Atkins, *Self and Subjectivity*, Blackwell Publishing, Oxford, UK & Malden, MA 2005, s. 7.

³² Ibidem, s.13.

tożsamości w zależności od tego, o czym myślimy, a więc inne do substancji (nawet niematerialnej, tutaj kryterium tożsamości jest takie, że nie ulega ona żadnej zmianie rozmiaru, kształtu czy masy), inne jeszcze do żywych organizmów takich jak zwierzęta czy rośliny (kryterium tożsamości żywych organizmów jest takie, że one zmieniają swój rozmiar, kształt czy masę, ale wciąż pozostają „takie same”), a jeszcze inne należy stosować gdy myślimy o osobach. Jak zauważa Kim Atkins, ewidentnie J. Locke ma problem z precyzyjnym wskazaniem kryterium tożsamości osoby, bowiem ten angielski filozof nie zawsze w sposób spójny używa takich terminów jak: „osoba”, „ja”, „dusza”, „człowiek”, „myśląca rzecz”³³. Raz stosując te terminy zamiennie jako synonimy, zaś innym razem jako różnice w kluczowych elementach swej analizy.

W każdym razie nie utożsamia człowieka z duszą, bowiem twierdzi, iż by być człowiekiem konieczne jest posiadanie ludzkiego ciała, aczkolwiek samo posiadanie ludzkiego ciała jest niewystarczające by być ujmowanym jako osoba. To samo dotyczy gdyby człowiek jako osoba był sprowadzany wyłącznie do „duszy”, bo twierdzi, że musielibyśmy przyjąć, że dwóch „ludzi”, którzy żyliby w zupełnie różnych czasach mogliby mieć tę samą tożsamość, bo nie da się wykluczyć, że dusze mogą się przenikać. A to jak twierdzi K. Askin, dla Locke’a nie tylko było absurdem, ale wręcz było to dla niego obrzydliwe³⁴.

Zdaniem angielskiego filozofa gdy pytamy o tożsamość osoby, to pytamy czy człowiek jest tym samym człowiekiem co w przeszłości w kontekście jego odpowiedzialności moralnej. Świadomość własnej odpowiedzialności moralnej z kolei wymaga rozumu i refleksji, by móc rozważać samego siebie jako samego siebie, tę samą myślącą rzecz, w różnych czasach i miejscach. Innymi słowy, J. Locke za osobę uznaje podmiot „ja” ciągłego istnienia w czasie wyposażonego w pamięć, czyli tej samej świadomości, która jest w stanie sobie przypominać swoje doświadczenia. A to oznacza posiadanie przez nią konglomeratu zestawu percepcji i działań w jednym czasie z zestawem percepcji i działań w innym czasie jako konstytuującą się tożsamość „ja”. Wyraża to w ten sposób:

„Jaźń zależy od świadomości. Jaźń jest tą świadomą myślącą rzeczą, która wrażliwa jest na rozkosz i cierpienie oraz ich świadoma, zdolna do szczęścia i niedoli, a więc

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem, s.20.

zainteresowana sobą tak dalece, jak sięga ta świadomość, niezależnie od tego z jakiej jest utworzona substancji, czy duchowej czy materialnej, prostej czy złożonej,”³⁵.

Należy zauważyć, że J. Locke podziela pogląd Kartezjusza na temat podmiotu jako swoistej świadomości refleksyjnej i obejmującej tylko te idee, których jest się jawnie świadomym, ale od siebie dodaje jeszcze element czasu, czyli tworzenia siebie poprzez syntezowanie swych doświadczeń z przeszłości, teraźniejszości, a także „projektowanie” siebie w przyszłości w kontekście odpowiedzialności moralnej. Można powiedzieć, że tożsamość osobista dla tego myśliciela opiera się na posiadaniu wspomnień, i utrata tychże wspomnień przez daną jednostkę oznaczałaby utratę tożsamości osobistej. Według K. Atkins taki punkt widzenia J. Locke’a o konieczności istnienia ciągłości w świadomości jako podstawy dla występowania tożsamości sytuuje jego koncepcję podmiotowości w perspektywie psychologicznej³⁶. Jej zdaniem to jego podejście psychologiczne w pewien sposób pozwala mu rozwiązać problem Kartezjusza, pisze bowiem:

*„Podejście psychologiczne pozwala Locke’owi rozwiązać problem, który dręczył Kartezjusza: co dzieje się z duszą w przypadku przerwania świadomości, na przykład przez zapomnienie lub sen? Jak może istnieć myśląca rzecz, gdy nie zachodzą żadne myśli? Według Locke’a takie przerwy mogą poważnie podważyć tożsamość duszy/substancji, ale nie stanowią problemu dla ustalenia, czy jestem tą samą osobą czy nie. Locke przesuwając tu pytanie filozoficzne do pytania empirycznego, które zamiast tego brzmi: czy osoba, która się obudziła, jest tą samą osobą, która zasypiała?”*³⁷.

Odnosi się do tego, co J. Locke zawarł w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*:

*„Sokrates czuwający i Sokrates śpiący nie są jedną osobą”*³⁸.

Różnica w tożsamości Sokratesa jest taka, że śpiący Sokrates nie jest osobą. Oznacza to tyle, i aż tyle, że dla Locke’a tożsamość osobista to po prostu podmiot moich wspomnień. Konsekwencja wynikająca z jego filozofii w tym momencie jest taka, jak argumentuje

³⁵ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. W.M. Kozłowski, Hachette 2011, II,27,17, ss. 395-366.

³⁶ K. Atkins, *op. cit.*, s.20.

³⁷ *Ibidem*, ss.20-21.

³⁸ J. Locke, *op. cit.*, II, 27,19, s.396.

australijska filozofka, że jeśli dany człowiek dozna amnezji, traci swą tożsamość osobistą, i nawet jeśli rodzina będzie pokazywała mu jego zdjęcia, że w przeszłości był tą osobą, a on mimo to, nie będzie w stanie sobie przypomnieć siebie z tamtego czasu, i jeśli do tego nabędzie nowe przekonania i umiejętności, to wówczas staje się inną osobą w tym samym ciele³⁹. Tym samym kryteria tożsamości J. Locke'a są wyłącznie „wewnętrzne” nie ma „zewnętrznych”. Wynika to z faktu, że tożsamość osobista dla niego to możliwość uważania siebie za siebie jako „to samo myślące coś, w różnych miejscach i czasach”, a więc tożsamość osobistą ogranicza do pamięci.

Niektórzy badacze do tak rozumianej tożsamości osobistej przez angielskiego filozofa formułują zastrzeżenia. Jednym z poważniejszych jest to, że definiując tożsamość osobistą w terminach świadomości tożsamości osobistej, Locke pomylił wiedzę o tożsamości osobistej z tym, co faktycznie stanowi tożsamość osobistą; to znaczy, że pomylił pytanie epistemologiczne z pytaniem metafizycznym⁴⁰. To znaczy, że mogę wiedzieć kim jestem, uważając siebie za podmiot moich wspomnień, ale wciąż nie wiedzieć, z czego składa się moja podmiotowość. Zarzut zatem dotyczy tego, że teoria Locke'a zakłada to, co ma wyjaśniać. Jeszcze inny poważny zarzut do teorii tego myśliciela brzmi, że jego koncepcja obejmuje zbyt szeroki zakres tożsamości w kontekście poczucia odpowiedzialności. Mianowicie, osoba może czuć się odpowiedzialna za czyny, których w rzeczywistości nie wykonała, ale przypisuje sobie mentalną sprawczość. Tak się dzieje na przykład w przypadku poczucia odpowiedzialności za czyny kogoś innego. Na ten zarzut zdaniem K. Atkins, J. Locke odpowiada nieprzekonująco, że w takim przypadku należy odwołać się do dobroci Boga, by temu zapobiec⁴¹.

Niewątpliwie rozważania J. Locke'a na temat tożsamości osobistej wywarły duży wpływ na filozofię podmiotowości szkockiego filozofa Davida Hume'a, a zwłaszcza jego spojrzenia na naturę człowieka.

1.2.3. Pojęcie podmiotu w filozofii Davida Hume'a

Szkocki filozof David Hume podzielał empirystyczne poglądy Johna Locke'a w szczególności ten mówiący o tym, że wszelka wiedza musi mieć swoje źródło w jakimś

³⁹ K. Atkins, *op. cit.*, s.21.

⁴⁰ K. Atkins informuje, iż tego typu zastrzeżenie sformułował oświeceniowy szkocki filozof Thomas Reid (Por. K. Atkins, *op. cit.*, s.21.) Więcej na temat krytyki koncepcji tożsamości osobowej J. Locke'a w wykonaniu T. Reida pisze również Andrzej Stoiński w artykule *Osiemnastowieczna dyskusja na temat tożsamości osobowej*, w: *Humanistyka i Przyrodznawstwo*, nr 22, 2016, ss.262-265.

⁴¹ K. Atkins, *op. cit.*, s.22.

wrażeniu zmysłowym. Twierdził, że to przez działanie wyobraźni wyrażenia zmysłowe otrzymywane z zewnętrznego świata są ze sobą powiązane zgodnie z wrodzonymi zasadami skojarzeń. Umysł za pomocą wyobraźni przetwarza te dane zmysłowe w oparciu o trzy naturalne skojarzenia: (1) podobieństwa (wrażenia, które są do siebie podobne); (2) przestrzenno – czasowej bliskości (wrażenia, które są blisko siebie w czasie lub przestrzeni); (3) przyczyny i skutki (wrażenia, które zwykle następują po sobie)⁴². David Hume twierdził, że nie ma rzeczy istniejących niezależnie od umysłu, to czym dysponujemy to tylko zawartość własnej świadomości, która kierowana jest przez wyżej wymienione zasady skojarzeń umysłu. Tak o tym pisał:

„Umysł to teatr pewnego rodzaju, gdzie liczne percepcje zjawiają się kolejno, przenoszą się to w tę, to w inną stronę, przeslizgują się i znikają, to znów mieszają się ze sobą w nieskończonej ilości różnych postaw i sytuacji”⁴³.

Tym samym dla niego wyłączną podstawą wszelkiej wiedzy, w tym również o „Ja” myślącym jest wrażenie oraz jego postrzeganie. W związku z powyższym, by zdobyć wiedzę o samym sobie, według niego, tak jak proponował Kartezjusz należałoby wykonać introspekcję i uchwycić wrażenie o samym sobie, jednakże jak zauważa jest to niewykonalne. Jedyną rzeczą jaką można dostrzec w swoim umyśle jest seria ciągle zmieniających się wrażeń powiązanych ze sobą na różne sposoby. I jak oczyścimy umysł z wrażeń odnoszących się do obiektów zewnętrznych, by uchwycić „czyste Ja”, to się okaże, że nie pozostałoby nic, co pokazałoby, że mamy jakąkolwiek ideę lub wiedzę o wewnętrznej jednostce, „Ja”⁴⁴. Dlatego też Hume uważa, że nie ma sensu twierdzić, że istnieje jakieś substancjalne „Ja”, które byłoby niezmiennione w trakcie całego naszego życia. Nie mamy pojęcia o substancji, ponieważ wszystkie nasze postrzeżenia dotyczą właściwości: dźwięku, koloru, kształtu, tekstury itd. Na tej podstawie twierdził, że postulowanie istnienia bytu „Ja” wynika z błędnego powiązania świadomości (relacji) z istnieniem duszy (tożsamości).

Odpowiedzialnym za ten błąd czynił ludzką wyobraźnię, która umożliwia mylenie różnorodności z tożsamością, bowiem jednoczy ona różnorodność zmysłowych percepcji w takim stopniu, że doświadczamy tożsamości. Ten błąd jest konsekwencją bezproblemowego przejścia od percepcji do percepcji, a tym samym samo to bezproblemowe przejście powoduje,

⁴² Ibidem, s.33.

⁴³ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1963, t. I, s. 328

⁴⁴ K. Atakins, *op. cit.*, s.34.

że jesteśmy skłonni mylić syntetyczną tożsamość obiektu w świadomości z tożsamością świadomości. Tymczasem rzeczywistość świadomości jego zdaniem, to nic innego jak pewien rodzaj teatru, gdzie kilka percepcji pojawia się kolejno, przechodzi, przepływa i miesza się w nieskończenie wiele postaw i sytuacji⁴⁵. Prowadzi go to do wniosku, że tożsamości mogą się zmieniać równie łatwo jak nasze postrzeżenia, jedynym co hamuje takie płynne przeobrażenia się tożsamości to siła naszych nawyków.

Podsumowując pogląd szkockiego filozofa na temat „samego Ja” czy też „czystego Ja” należy stwierdzić, iż uznawał je za fikcję którą konstruujemy na podstawie iluzji tożsamości w świadomości generowanej przez wyobraźnię. Innymi słowy to, na co mamy świadomość, to treści świadomości. Zdaniem K. Atkins ostre analizy racjonalizmu dokonane przez Hume'a wymusiły poważną zmianę podejścia do kwestii samego siebie, co zauważamy w opisie „Ja” dokonanym przez Immanuela Kanta jako aparceptywnego, czyli jako czysto formalnej cechy jedności świadomości⁴⁶.

1.2.4. Podmiot w filozofii Immanuela Kanta

To co łączy Immanuela Kanta z Kartezjuszem, to fakt, że obaj czynią poznający podmiot głównym przedmiotem swych rozważań filozoficznych. Według K. Atkins, Kant odbudowuje ideę Kartezjusza, że wiedza opiera się na ludzkim podmiocie, a także kontynuuje tradycję zapoczątkowaną przez Locke'a, opierając filozofię na tym, co jesteśmy w stanie poznać, jak również idzie dalej niż empiryzm, aby przeciwdziałać sceptycyzmowi Hume'a, argumentuje, że wszelkie doświadczenia mają swoje uwarunkowania w uniwersalnych a priori strukturach, które wynikają nie z rzeczy, jakie są niezależnie od umysłu, ale samego umysłu⁴⁷.

W filozofii kantowskiej następuje odrzucenie myśli kartezjańskiej o możliwości poznania podmiotu na drodze introspekcji. To jest pierwszy paralogizm (nieświadoma wadliwa forma rozumowania) na który wskazuje myśliciel z Królewca, czyli uznania, że „Ja” jako myślące istnienie (dusza) jest substancją. Jest to twierdzenie Kartezjusza, że natura duszy może być poznana bezpośrednio przez rozum⁴⁸. Przeciwno takiemu ujęciu oponuje Kant, argumentuje że nie mamy żadnych intuicji duszy, i dlatego nie możemy wywnioskować, że dusza jest substancją; w rzeczywistości nie możemy dojść do żadnych wniosków w ogóle. Kant

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem, s.35.

⁴⁷ K. Atkins, *op. cit.*, s.47.

⁴⁸ Ibidem, s.48.

twierdzi, że „Ja” które jest postrzegane jako dusza, jest czysto logiczne i nie wymaga intuicji, dlatego nie można na jego temat stawiać żadnych twierdzeń wiedzy.

Kant rozprawia się również z innym kartezjańskim paralogizmem, który jest konsekwencją przyjęcia pierwszego paralogizmu, a mianowicie z uznaniem że dusza jest czymś niepodzielnym. To rozumowanie według niemieckiego filozofa jest błędne, bo prowadzi do uznania jedności samoświadomości z niepodzielną jednością substancji niematerialnej (duszy). Błędna interpretacja wynika z ujmowania jedności podmiotu metafizycznego, tak się dzieje gdyż mylimy samoświadomość za nierozdzielnością⁴⁹. Podczas gdy domniemana prostota duszy jest po prostu „natychmiastowym wyrazem samoświadomości”. Kant próbuje również w inny sposób przezwyciężyć ów paralogizm wykazując, że twierdzenie, że dusza jest prosta, nie jest ani twierdzeniem analitycznym, ani syntetycznym twierdzeniem a priori ani a posteriori. Do wiedzy prowadzą wyłącznie te trzy twierdzenia, a skoro twierdzenie o tym, że dusza jest prosta nie jest żadnym z nich, to tego typu twierdzenie nie można uznać za poznawczo uzasadnione.

Ostatni paralogizm na który wskazuje Kant głosi, że dusza jako substancja niematerialna stanowi tożsamość osobową. Tym samym podważa on twierdzenie, że Kant „Ja” odnosi się do osoby, czyli substancji, która ma świadomość swojej tożsamości w czasie⁵⁰. Podstawą tego błędnego rozumowania jest to, że myli się identyczność liczbową „Ja” (tj. fakt, że „Ja” w aperspekcyjnej jedności jest tym samym „Ja” zawsze), z trwałością duszy w czasie. Innymi słowy myli się trwałość w czasie obiektu postrzeganego „z zewnątrz” (czyli empiryczny koncept trwałości) z jednością „Ja” postrzeganego „od wewnątrz”. Według K. Atkins, Kantowi chodziło o to, że z jedności numerycznej apperceptywnego „Ja” nie można wnioskować ani wyciągnąć żadnej wiedzy o tym samym trwałym „Ja” w różnych czasach, ponieważ jedynie substancja może być uznana za trwałą, a to „Ja” nie jest substancją⁵¹.

Myśliciel z Królewca dokonuje rozróżnienia między „Ja empirycznym” a „Ja transcendentalnym”⁵². Uznaje że „Ja transcendentalne” mimo, iż nie jest dostępne poznaniu, to jednak pełni istotną rolę w kwestii utrzymania jedności naszego doświadczenia. Zdaniem Andrzeja W. Nowaka, dla Kanta to nie natura i jej prawa definiują podmiot, ale możliwość

⁴⁹ Ibidem, s.49.

⁵⁰ Ibidem, ss.49-50.

⁵¹ Ibidem, s.50.

⁵² Na temat rozbieżności tego czym jest podmiot transcendentalny w filozofii Kanta pisze Małgorzata Czarnocka w: *Podmiotowość według Kanta*, w: *Filozofia i Nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne*, t.2, 2014, ss.156-167.

posługiwania się wiedzą refleksyjną, krytyczną jako wyrazem samowiedzy i samoświadomości⁵³.

W *Krytyce czystego rozumu* Kant wymienia trzy zasadnicze pytania leżące u podstaw praktycznego rozumu: 1) Co mogę wiedzieć? 2) Co powinienem czynić? 3) Czego mogę się spodziewać?⁵⁴.

Dokonuje on wyróżnienia strony teoretycznej oraz strony praktycznej rozumu. Nie tylko sama kontemplacja jest warunkiem konstytuującym podmiot, ale także praktyka. W filozofii Kanta człowiek zyskuje miano podmiotu wówczas, gdy wyróżnia się na tle świata przedmiotów. Innymi słowy, gdy podmiot poznania za pomocą zmysłów koncentruje swą uwagę na samym sobie, ma możliwość dostrzeżenia myślącego „Ja”. Po pierwsze podlega ono zmianom, a zatem istnieje w danym czasie. Po drugie jego obserwacja dokonuje się tylko i wyłącznie poprzez naoczność (za pomocą zmysłów). To nasze „Ja” nie jest zatem niewzruszoną substancją jak twierdził Kartezjusz. Zdaniem Kanta, jest jedynie świadomością naszego myślenia. Dzieje się tak, ponieważ nasze „Ja” ulega ciągłym zmianom. W związku z powyższym, nie można je uznać za niewzruszony fundament naszej podmiotowości. Istotne jest to, iż ograniczając się tylko do poznania teoretycznego człowiek jest faktem nie wyróżniającym się na tle innych faktów ze świata przyrody⁵⁵.

Oprócz samego myślenia warunkiem zaistnienia podmiotu jest umiejętność formułowania praw, które narzuca on sam na siebie. Potrzebna jest zatem stałość będąca gwarantem tożsamości. To rozum praktyczny odpowiedzialny jest za stanowienie owych praw wedle, których człowiek podejmuje działania, jak również dokonuje wyborów⁵⁶. Innymi słowy rozum praktyczny nadaje autonomię działania, zaś rozum teoretyczny odkrywa prawa, a więc odpowiada za poznanie świata. Człowiek, który odwołuje się tylko do rozumu teoretycznego jest bytem niezaangażowanym w świat, gdyż ogranicza się tylko i wyłącznie do obserwacji i kontemplacji. Natomiast korzystając z rozumu praktycznego dokonuje wartościowania poprzez sformułowane przez siebie zasady. To determinuje człowieka do działań, które umożliwiają mu dominację w świecie przyrody. Dzięki umiejętności formułowania praw stajemy się podmiotem praktycznym⁵⁷.

⁵³ A.W. Nowak, *Podmiot, system, nowoczesność*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2011, s.29.

⁵⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R Ingarden, Antyk, Kęty 2001, s.593.

⁵⁵ J. Jurkiewicz, *Teoria wychowania do podmiotowości Immanuela Kanta*, w: *Pedagogika Filozoficzna on-line*, Tom 1 (2016), s.44.

⁵⁶ *Ibidem*, s.45

⁵⁷ *Ibidem*, s.45.

Kant w *Krytyce praktycznego rozumu* czyni rozum praktyczny odpowiedzialnym za powstawanie praw moralnych warunkujących wolność człowieka. Rozum praktyczny jest wyrazem ludzkiej woli. Kierując się rozumem praktycznym człowiek staje się aktywnym podmiotem, a więc podmiotem w pełni zaangażowanym w otaczający go świat. Natomiast działając zgodnie z prawami moralnymi zyskuje on fundamentalną wartość jaką jest wolność⁵⁸.

W filozofii Kanta człowiek jest zarówno *homo phaenomenon* (jednym ze zjawisk świata przyrody), jak i *homo noumenon*, czyli podmiotem moralnym jednocześnie będącym „rzeczą samą w sobie”(noumen)⁵⁹. Należałoby w tym miejscu dokonać rozróżnienia między „zjawiskiem” (*phaenomena*), a „rzeczą samą w sobie” (*noumena*). Termin pierwszy odnosi się do przedmiotu wszelkiego doświadczenia, zaś drugi do pojęcia pomyślanego(puste treściowo, gdyż nie ma możliwości naoczności zmysłowej)- człowieka jako istoty moralnej. Pomimo, iż „rzeczy same w sobie” są pojęciami pustymi empirycznie to odgrywają one istotną rolę, gdyż wyznaczają granice dla poznającego intelektu, zaś na płaszczyźnie etyki stają się swoistym układem odniesienia dla teorii wolności oraz koncepcji człowieka rozumianego jako podmiot moralny. Rozróżnienie to daje możliwość zrozumienia dialektyki ludzkiej egzystencji w której to czysto przyrodniczy opis człowieka staje się niewystarczający , gdyż nie uwzględnia tak samo znaczącej jak fizyczna- rzeczywistości moralnej⁶⁰. To znaczy, że człowiek przynależy do świata, gdzie panują naturalne konieczności, jednakże realizując się jako wolna istota moralna posiada on zdolność wykraczania poza ten świat⁶¹.

Innymi słowy „zjawisko” człowiek poznaje wyłącznie poprzez naoczność, to fragment świata obiektywnego, w którym to świat przyrody rządzony jest prawami uniwersalnymi oraz koniecznymi. Człowiek przynależy do tego świata, jednakże nie można go ograniczać do „zjawiska”, albowiem nie jest on tylko i wyłącznie obiektem fizycznym. Dlatego, że jest istotą moralną, a dzięki czemu wolną. Jego działanie oraz myślenie nie da rady opisać tylko odwołując się do kategorii naturalnej konieczności. Umożliwia ona co prawda dokonać z zewnątrz opisu ludzkich działań tak zwanych „zjawisk woli”. Jednakże nie można dzięki niej określić świata wartości, moralności, wolności, czy odpowiedzialności, czyli powinności człowieka jako rzeczy samej w sobie. W kantowskiej filozofii człowieka nie można traktować tylko w kategoriach „przedmiotu zmysłów”, gdyż kieruje się postulatami rozumu

⁵⁸ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 2012, s.5.

⁵⁹ P. Szymaniec, *Państwo i prawo w filozofii dziejów Immanuela Kanta*, w: *Studia Erasmiana Wratislaviensia Acta Studentium*, T 2, 2009, s.29.

⁶⁰ W. Gromiec, *Kant-podmiot, osoba, „państwo celów”*, w: *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*,T.22,1976, s.227.

⁶¹ P. Szymaniec, *op. cit.*, s.29.

praktycznego, co czyni go uczestnikiem moralnego świata. W związku z powyższym kategoria rzeczy samych w sobie pozwala objąć sferę bytu i powinności, a więc rzeczywisty świat oraz świat wartości.

Co więcej Kant dokonując analizy pojęcia ciała dostrzega, że rozciągłość w przestrzeni, jak również trwanie w czasie stanowią formy oglądu jest to tak zwana „podmiotowa zasada zmysłowości”, gdyż nie są one przypadkowe jak w przypadku danych zmysłowych. Dzieje się tak ponieważ „istotę” przedmiotu nie sprowadza się tylko do „zjawiska”, bo właściwości ciał są określane nie tylko przy pomocy zmysłów, ale także przez intelekt, który nadaje naoczności struktury treściowej. To znaczy, że ontologia jest wyrazem analityki czystego intelektu. Natomiast zjawiska odpowiadają temu co tkwi w danym podmiocie, zaś przyroda to nic innego jak zespół koniecznych oraz uniwersalnych praw. W związku z powyższym doświadczenie u Kanta rodzi się ze współpracy intelektu ze zmysłami. Natomiast rzeczywistość transcendentna składa się z rzeczy samych w sobie, które są wyrazem domniemań pozbawionych treści empirycznej⁶².

W filozofii Kanta tym co wyróżnia człowieka spośród pozostałych istot żywych to zdolność samodoskonalenia się. Wyróżnia on trzy grupy zadatków, które sprzyjają procesowi samodoskonalenia się. Po pierwsze uzdolnienia techniczne przez które rozumie przede wszystkim zdolność posługiwania się rzeczami. Człowiek dzięki budowie ludzkich dłoni posługuje się wszystkimi możliwymi rzeczami. Narzędziem najbardziej istotnym staje się dla niego rozum. Z racji tego, że człowiek jest zwierzęciem rozumnym nie istnieją dla niego bariery z przystosowaniem się do określonych zachowań. Po drugie skłonności pragmatyczne przejawiające się w zdolności do życia w społeczeństwie. Po trzecie wrodzone zadatki moralne. Przejawiają się one w dobrych, ale także i złych uczynkach. Dzieje się tak, gdyż człowiek jako istota rozumna jest z natury dobry, jednakże przejawia on skłonności do pożądania tego, co jest niedozwolone. Za skłonność do zła odpowiada cielesność człowieka, która wiąże go ze światem przyrody. Jednakże zdaniem Kanta rozumność zdobywa przewagę nad zmysłowością. Dzięki czemu realny staje się postęp moralny co prowadzi człowieka do stania się podmiotem moralnym⁶³.

Kierowanie się zawsze i wszędzie rozumem, który jest fundamentalną władzą poznawczą, jest nadrzędnym celem procesu samodoskonalenia się. To dzięki niemu człowiek ma zdolność stanowienia praw. Jak zauważa A. W. Nowak powołując się na Marka Siemka

⁶² W. Gromiec, *op. cit.*, ss.227-228.

⁶³ L. Kusak, *Zarys antropologii Immanuela Kanta*, w: *Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie*, nr 722, 2006, s.46.

podmiot Kantowski (praktyczny) zawsze jest zapośredniczony poprzez wspólnotę społeczną, moralną innych podmiotów, ta z kolei jest gwarantowana przez ustanowiony ład prawny⁶⁴. Dlatego też człowiek staje się podmiotem wówczas, gdy respektuje owe prawa, co stanowi kwintesencję jego człowieczeństwa. Zdolność samodoskonalenia się byłaby niemożliwa do osiągnięcia bez rozumności, gdyż to rozum określa cel oraz narzuca woli określone obowiązki⁶⁵.

Podsumowując w kantowskiej filozofii człowiek jako podmiot moralny jest wartością autoteliczną, w jego kategoriach jest „rzeczą samą w sobie”, zaś to co w nim cielesne jest zjawiskiem przynależnym i zależnym od praw przyrody.

1.2.5. Pojęcie podmiotu w ujęciu neokantystów

Neokantyzm jako nurt filozoficzny rozwinął się w drugiej połowie XIX wieku jako zdecydowany sprzeciw wobec coraz bardziej dominującego ówczesnie spekulatywizmu heglowskiego, a także materializmu przyrodniczego. W ramach tego nurtu mówi się przede wszystkim o dwóch szkołach: badeńskiej i marburskiej.

Obie nawiązywały do zwrotu ku filozofii I. Kanta koncentrując się na wartościach moralnych. Szkoła badeńska, którą reprezentowali m.in. Henrich Rickert czy też Bruno Bauch rozwijała filozofię wartości w oparciu o teorię poznania. Jak zauważa Andrzej J. Noras oraz Tomasz Kubalica, filozofię neokantystów badeńscy rozumieli nie tyle w kontekście filozofii Kanta, ile raczej jako jej „aktualizację”⁶⁶. Podczas gdy szkoła marburska, którą reprezentowali m.in. Paul Natrop czy też Hermann Cohen bardziej koncentrowała się na filozofii kultury, głosząc że to kultura którą tworzy człowiek określa jego naturę, jako taka jest podstawową wartością łączącą wartości moralne i estetyczne. Przyjmuje się, iż szkoła badeńska wyznaczyła dla neokantyzmu kierunek krytycyzmu teoretycznego – aksjologicznego, podczas gdy marburska kierunek logiczny⁶⁷.

Mimo, że obie szkoły głosiły powrót do filozofii Kanta, to w kwestii filozofii podmiotowości, jak zauważa Małgorzata Czarnocka, obie porzuciły jej podstawy poprzez fakt uznania jako aksjomatu, że wiedzę obiektywną jest wstanie uzyskać jedynie niesubiektywny

⁶⁴ A.W. Nowak, *op.cit.*, s.30.

⁶⁵ L. Kusak, *op. cit.*, s. 47.

⁶⁶ A.J. Noras, T. Kubalica, *Wstęp*, w: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, pod red. A. J. Noras, T. Kubalica, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2011, s.11.

⁶⁷ A. J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005, s.134.

podmiot⁶⁸. Tym samym neokantyzm ujmowany jest jako filozofia systemowa (w przeciwieństwie do filozofii Kanta), i jako neokrytycyzm (w przeciwieństwie do krytycyzmu Kanta)⁶⁹. Świadczy o tym wypowiedź jednego z przedstawicieli neokantyzmu reprezentującego szkołę marburską Paula Natropa, który rzekł:

„ W ogóle filozofię Kanta należy postrzegać jako całość, jako system, w żadnym zaś razie nie należy jej uznawać za kodeks praw (Gesetzeskodex), który spadł z nieba”⁷⁰. Przyjrzyjmy się bliżej wobec tego, jak przedstawia się filozofia podmiotowości u przedstawicieli z obu szkół neokantyzmu⁷¹.

1.2.5.1. Podmiot w filozofii Henricha Rickerta

Istotą filozofii H. Rickerta jest argumentacja mająca na celu wykazanie, że „wartości nie istnieją, tylko obowiązują”⁷². U tego przedstawiciela neokantyzmu badeńskiego odnajdujemy dwa ujęcia podmiotu. Pierwsze określenie to podmiot wartościujący stanowiący niezbędny element dla metafizyki świata, zaś drugie to podmiot epistemologiczny⁷³. Wyraża to w następujący sposób:

„Problem świata kryje się zatem w stosunku Ja do świata. Możemy go określić jako stosunek podmiotu i przedmiotu i próbować wszystko, z czego składa się świat w najszerszym znaczeniu tego słowa, podciągając pod te dwa pojęcia. Wówczas filozofia stawia pytanie, jak podmiot i przedmiot znoszą się (aufgehen) w tym jednolitym pojęciu świata. Odpowiedzi musi udzielić nam „światopogląd”, który rozjaśnia nasze miejsce w świecie jako całości. Zakładając ten warunek, w rozwiązaniu problemu świata można pójść dwiema drogami. Albo całość świata rozumieć na podstawie przedmiotu, zatem także dotrzeć w pewnej mierze do jego jedności przez włączenie podmiotu do świata przedmiotowego (Objektwelt), albo też odwrotnie — za podstawę

⁶⁸ M. Czarnocka, *Podmiotowość w neokantyzmie*, w: *Filozofia i Nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne*, T.3, 2015, s.119.

⁶⁹ A. J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, op. cit., s. 144.

⁷⁰ P. Natrop, *Kant a szkoła marburska*, w: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, pod red. A. J. Noras, T. Kubalica, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2011, s. 242.

⁷¹ Warto odnotować, że Ch. Taylor w swojej książce *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, właściwie pomija dorobek neokantyzmu w zakresie podmiotowości, podczas gdy filozofia I. Kanta jest stosunkowo szczegółowo przez niego analizowana.

⁷² Por. H. Rickert, *Dwie drogi poznania. Psychologia transcendentálna i logika transcendentálna*, w: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, op. cit., ss. 100-107.

⁷³ M. Czarnocka, *Podmiotowość w neokantyzmie*, op. cit., s.120.

uznać podmiot i wówczas we wszechograniającym świecie podmiotowym (Weltsubjekt) odnaleźć przedmioty”⁷⁴.

Wynika z tego, że podmiot wartościujący dla tego filozofa jest jednym z kluczowych elementów metafizyki świata. Zdaniem Rickerta świata nie należy ograniczać tylko do rzeczywistości przedmiotowej, gdyż zawiera w sobie również sferę wartości. Innymi słowy podmiot należy w świecie metafizycznym rozumieć jako jeden z przedmiotów rzeczywistości przedmiotowej. Natomiast podmiot wartościujący według Rickerta to podmiot będący łącznikiem pomiędzy ową rzeczywistością a sferą wartości. Tą sferą wartości należy rozumieć obiektywistycznie, gdyż nie zostaje ona zredukowana do obiektów psychicznych. Omawiana przez filozofa rzeczywistość przedmiotowa składa się ze świata oraz z „Ja”. To „Ja” usytuuje się w świecie jako całości nie będąc w opozycji do niego. Jego pogląd jest zerwaniem z dotychczasowym postrzeganiem „Ja” jako element „pozaświatowej” sfery immanencji. W filozofii Rickerta „Ja” nie stoi w metafizycznej opozycji do świata rzeczywistego. Wręcz przeciwnie klasyfikuje on podmiot zarówno w kategorii bytu psychicznego, jak również jako jeden z przedmiotów przynależących do świata. Dlatego, że uznaje świat nie tylko w kategorii samych przedmiotów, gdyż podmiot jako byt psychiczny stanowi element owego świata, a więc jest on odrębny do przedmiotów fizycznych.

Jego stanowisko nie jest zatem naturalizmem w ujęciu ontologicznym ponieważ nie zrównuje świata tylko i wyłącznie z przyrodą, ale jego światopogląd wzbogacony jest o nieprzedmiotową sferę wartości. W związku z powyższym ograniczając się do obiektywizmu w badaniach świata przedmiotowego nie wydobędziemy istoty światopoglądu, albowiem nie daje on odpowiedzi i nie umożliwia poznania sensu życia i znaczenia „Ja” w świecie. Wymagania odnośnie światopoglądu powoduje, że podmiot zyskuje podwójną rolę. Z jednej strony będąc obiektem rzeczywistości przedmiotowej badany przez naukę. Z drugiej, zaś jest podmiotem wartościującym, a więc „Ja” umiejscowionym w sferze wartości. Jednakże wartości te są autonomiczne. Innymi słowy stanowią ontologiczną sferę wartości, która jest niezależna od podmiotu. Pozbawia więc ich subiektywności, gdyż są one ontycznie niezależne⁷⁵.

W tym momencie Rickert dokonuje krytyki wymierzoną w podmiot transcendentálny Kanta. Podkreślając, że pojęcie podmiotu nie jest jednoznaczne z tworzeniem przez niego rzeczywistości, gdyż przynależy do rzeczywistości przedmiotowej tak samo jak istniejące w niej pozostałe przedmioty. To znaczy, że taka sama realność obejmuje zarówno podmioty, jak

⁷⁴H. Rickert, *O pojęciu filozofii*, w: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, op. cit., s. 122.

⁷⁵ Ibidem, s. 121.

i przedmioty. Jednakże podmiot wykracza poza ten świat przedmiotowy wówczas, gdy czyni psychiczne akty wartościowania. To sprawia, że wkracza on do sfery wartości, której nie jest twórcą, ale potrafi w niej egzystować. W tym stadium przejściowym podmiot łączy świat rzeczywisty ze światem wartości. Inaczej mówiąc obdarza wartościami poszczególne przedmioty wywodzące się z rzeczywistości przedmiotowej. Jednakże proces obdarzania opiera się na podporządkowaniu sobie obiektów zarówno ze sfery rzeczywistości przedmiotowej oraz sfery wartości⁷⁶.

Mamy zatem do czynienia w filozofii Rickerta z podważeniem obiektywizmu oraz subiektywizmu, gdyż podmiot zostaje usytuowany w niepsychicznym królestwie wartości. Koniecznym elementem światopoglądu jest właśnie owe przenikanie podmiotu do sfery wartości, albowiem umożliwia to odnalezienie sensu życia i swojego jestestwa. Co więcej zdaniem filozofa odnajdujemy wartości poprzez wgląd w kulturę, gdyż dobra kulturowe zawierają w sobie różnorakie wartości⁷⁷.

Podwójny status podmiotu w świecie, gdzie występuje jako jeden z przedmiotów rzeczywistości przedmiotowej oraz łącznik między światem przedmiotowym a światem wartości powoduje, że „Ja” jako przedmiot wyróżnia się na tle pozostałych. Zyskuje szczególne miejsce, gdyż dokonuje aktów wartościowania, To właśnie umiejętność operowania wartościami sprawia, że „Ja” jako przedmiot psychiczny przyjmuje status podmiotu. Łącząc ontologiczne sfery świata poprzez funkcje wartościowania zyskuje miano podmiotu wartościującego⁷⁸.

Koncepcja podmiotu w filozofii Rickerta wysuwa zdolność transcendencji w sferę wartości za kluczową, gdyż dzięki niej „Ja” będące przedmiotem psychofizycznym (przynależącym do rzeczywistości przedmiotowej) przeradza się w autentyczny podmiot. Innymi słowy wykroczenie poza pierwotną sferę ontyczną bytu psychofizycznego oraz funkcja wartościowania w sferze wartości generuje jego podmiotowość i staje się on podmiotem wartościującym⁷⁹.

Drugie ujęcie podmiotu odnajdujemy w tekstach epistemologicznych Rickerta, W których to podkreśla fundamentalne znaczenie epistemologii traktując ją jako kluczową dziedzinę filozoficzną. Jej zadaniem jest wyjaśnienie w jaki sposób wiedza uzyskuje swoją obiektywność. W rozważaniach na polu epistemologii dokonujemy przejścia do dziedziny obiektów transcendentalnych i odchodzimy od psychicznych aktów poznawania. Podmiot

⁷⁶ Ibidem, s.122.

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ Ibidem, s.123.

⁷⁹ Ibidem, s.124.

epistemologiczny wyjaśniony jest w oparciu o trzy ujęcia podmiotu poznania. Te trzy stanowiska odwołują się do relacji podmiotu do przedmiotu⁸⁰.

Pierwsze ujęcie określa zarówno przedmiot oraz podmiot w kategoriach obiektu przestrzennego występującego w świecie zewnętrznym. Tutaj podmiot identyfikowany jest z ciałem żywym. W drugim ujęciu podmiot jest świadomością, a przedmiot jest ciałem. Natomiast w trzecim rozróżnienie dokonywane jest w sferze immanencji. Rozróżniamy ego od jego wytworów świadomościowych, bądź treści. To znaczy, że oddzielamy treści świadomości od samej świadomości. W związku z powyższym emocje, odczucia, treści ego zyskują miano przedmiotów, zaś podmiotem jest ego czyste, a więc beztreściowa świadomość⁸¹.

Te trzy pojęcia podmiotu poznania uzyskiwane są przy pomocy dwóch obiektywizacji. W przypadku obiektywizacji podmiotu jako podmiotu cielesnego, gdzie ciało ulega uprzedmiotowieniu uzyskuje się jego drugie ujęcie. Wówczas to pierwsza obiektywizacja sprawia, że ciało jest rozumiane jako przedmiot, a wyłącznie psychika uzyskuje status podmiotu. Natomiast w drugiej obiektywizacji podmiotu psychicznego dokonuje się uprzedmiotowienia treści świadomości. Tutaj podmiotem jest czysta świadomość pozbawiona wszelkich treści. I to właśnie te czyste ego zdaniem Rickerta jest podmiotem epistemologicznym.

Należy podkreślić, że jest to forma subiektywności dla wszelkiej treści świadomości. Oznacza to, iż podmiot epistemologiczny jest świadomością niepersonalną, uniwersalizowaną, nieopisaną. Wynikiem tego jest podmiot, który nie zawiera żadnych elementów oraz treści indywidualnego „Ja”. Tylko i wyłącznie występują w nim elementy konstytuujące samą świadomość jakie przynależą całemu rodzajowi ludzkiemu.

Podsumowując podmiot epistemologiczny powstaje w procesie dwuetapowej obiektywizacji. Ten proces epistemiczny sprawia, że podmiot psychofizyczny zyskuje miano podmiotu epistemologicznego. Ukazuje, że już na etapie podmiotu psychofizycznego pojawia się umiejętność rozróżnienia treści poznawczych na subiektywne i obiektywne. To sprawia, że podmiot dokonuje zawieszenia indywidualnego aspektu na rzecz aspektu uniwersalnemu przynależącemu całemu rodzajowi ludzkiemu⁸².

Konstrukcja podmiotu epistemologicznego ma za zadanie wyjaśnić problem obiektywności poznania. Zdaniem Rickerta poznanie jest obiektywne, gdyż uniwersalizowany jest jego podmiot epistemologiczny. Jednakże sam podmiot epistemologiczny nie jest

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ Ibidem.

⁸² Ibidem, ss.123-125.

obiektywny, a subiektywnym czynnikiem procesu poznania. To wyłącznie rodzajowe aspekty świadomości będące niepersonalne są najbardziej istotne. Podmiot epistemologiczny jest podmiotem beztreściowym. Tym co łączy Rickerta z Kantem jest to samo przeświadczenie, że to świadomość konstytuuje podmiotowość. Świadomość ta jest świadomością nieindywidualną, jednakże subiektywną⁸³.

1.2.5.2. Podmiot w filozofii Bruno Baucha

W filozofii Bruno Baucha podmiot transcendentalny nie jest podmiotem rzeczywistym⁸⁴. Nie przynależy on, bowiem do sfery podmiotów empirycznych⁸⁵. Podmiot transcendentalny w jego ujęciu to system pojęć⁸⁶. Nazywa go podmiotem właściwym (*princiupium*)⁸⁷. Opisuje go w następujący sposób:

„Dlatego pojęcie mogę określić i akcentować jedynie jako pryncypium władające przenikaniem kategoryjnego odniesienia ważności i treści, konstytuujące przedmiot dzięki temu, że jako takie, pryncypium nie ma nic wspólnego z tym, za co chciałoby je uważać gros współczesnej literatury filozoficznej: z samym ogólnym przedstawieniem bądź z samą abstrakcją. Dopóki w pojęciu dostrzega się ogólne przedstawienie albo abstrakcyjny twór myślowy, w najmniejszym stopniu nie przeczuwa się właściwej struktury pojęcia i jego funkcji warunkującej przedmiot”⁸⁸.

Tym samym przyjmuje on założenie, że o strukturze podmiotu transcendentalnego decyduje relacja podmiot - przedmiot. Ta korelacja ma stanowić gwarant obiektywności podmiotu. Neokantysta ten podkreśla znaczenie obiektywności poznania. Uznając, że natura podmiotu jest obiektywna, gdyż wiedza, poznanie stanowi o jego obiektywności⁸⁹.

Bauch wskazuje, że brak założenia o obiektywności poznania prowadzi do tego, że poznanie staje się procesem psychologicznym odnoszącym się do subiektywności. Filozof odżegnuje się od psychologicznych podstaw poznania. Uznaje on, że w korelacji zachodzącej

⁸³ Ibidem, ss.125-126.

⁸⁴ B. Bauch *Podmiot transcendentalny. Zarys transcendentalno-filozoficzny*, w: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, op. cit., s.168

⁸⁵ M. Czarnocka, *Podmiotowość według Kanta*, op. cit., s. 170.

⁸⁶ B. Bauch, op.cit., s.176.

⁸⁷ M. Czarnocka, *Podmiotowość w neokantyzmie*, op. cit., s.129.

⁸⁸ B. Bauch, op. cit., s.173.

⁸⁹M. Czarnocka, *Podmiotowość w neokantyzmie*, op. cit., s.127.

między podmiotem a przedmiotem ważną rolę odgrywa podmiot transcendentálny. Jego rola sprowadza się do konstytuowania przedmiotów poznania. Natomiast akty poznawania realizowane są przez podmiot empiryczny. Podmiot empiryczny jest determinowany przez podmiot transcendentálny. Zdaniem Baucha tylko podmiot empiryczny należy uznać za rzeczywisty. Z kolei podmiot transcendentálny jest nierzeczywisty, niepsychologiczny oraz obiektywny⁹⁰.

Podmiot transcendentálny dla podmiotu empirycznego jest istotny ponieważ nadaje mu formy poznawcze, jak również nadzoruje nim i przesądza o konstytucji przedmiotów poznania. W związku powyższym podmiot transcendentálny określa jako strukturę znaczeń. Znaczenia te są dane i są warunkiem koniecznym dla procesu poznania. Przedmiot zaś należy rozumieć jako „strukturę różnorodności określonych treści” jest on wyrazem związku jedności jego własności⁹¹.

W danym obiekcie istotne jest przenikanie formy i materii, a więc kategoriałne odniesienie ważności oraz treści. Te przenikanie musi być obiektywne. Określenie obiektu i jego możliwości jest możliwe tylko dzięki określającego go principium. To owo principium określa prawo owego przenikania i przyjmuje ono charakter obiektywny. Dopiero, wtedy może się w pełni ukonstytuować dany przedmiot. Principium odpowiada za konstytuowanie się obiektu i nazywane jest przez filozofa pojęciem. Funkcjonuje ono w sferze czystego rozumu⁹².

Należy podkreślić identyfikowanie podmiotu transcendentálnego z systemem pojęć, które stanowią irrealny warunek danego obiektu, lecz nie są jego rzeczywistą przyczyną sprawczą. Innymi słowy podmiot transcendentálny jako system pojęć determinuje treść oraz ważność poznania. Z racji tego, że pojęcia są irrealne to zarówno podmiot transcendentálny nie jest rzeczywisty, gdyż nie można go eksplikować. To podmiot empiryczny (rzeczywisty) kierowany jest przez podmiot transcendentálny i to on przeprowadza akty poznania. Podmiot transcendentálny narzuca podmiotowi empirycznemu schematy poznawcze⁹³.

W związku z powyższym podmiot transcendentálny kształtuje akty poznania podmiotowi empirycznemu, gdyż stanowi zespół obiektywnych zasad. Pomimo, iż podmiot ten jest strukturą poznawczą nie stanowi on elementu podmiotu empirycznego. Oznacza to, iż podmiot transcendentálny jest zewnętrzny względem podmiotu empirycznego, gdyż akty poznawania są domeną podmiotu empirycznego⁹⁴.

⁹⁰ Ibidem, s. 127.

⁹¹ Ibidem.

⁹² Ibidem, s. 128.

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ Ibidem, s. 129.

Podmiot transcendentálny pomimo bierności nadaje uniwersalne reguły poznawcze podmiotowi empirycznemu. Zdaniem Baucha struktura pojęciowa ma charakter obiektywny ponieważ wyłącza się z uniwersalności. Dlatego też nie może być subiektywna. Przyjmuje on, że podmiot transcendentálny jest obiektywny, gdyż wyraża uniwersalny schemat pojęciowy, czyli zestaw pojęć oraz sądów o rzeczywistości.

Podsumowując koncepcja Baucha dąży do obiektywizacji pojęcia podmiotu⁹⁵. Bruno Bauch odrzucając kantowską jedność apercpcji, która stanowiła jądro kantowskiej podmiotowości *de facto* wyprowadza podmiot poza obręb filozofii świadomości. W związku z powyższym można powiedzieć, że w jego filozofii człowiek funkcjonuje wyłącznie jako podmiot empiryczny, o ile jest zdolny do korelacji z podmiotem transcendentálnym rozumianym jako system pojęć. Krótko rzecz ujmując, człowiekiem stajemy się gdy przejawiamy czynność poznawczą w oparciu o istniejącą niezależnie od człowieka struktury znaczeń. Należy zgodzić się z Małgorzatą Czarnocką, gdy zauważa, że B. Bauch pojmując podmiot transcendentálny jako strukturę znaczeń nie objaśnia jej istoty, genezy, ani zasady jej trwania, jednocześnie umieszcza go w ontycznej sferze irrealności⁹⁶. W związku z powyższym ta badaczka neokantyzmu konkluduje:

„Pojawia się tu problem ogólny determinowania obiektów realnych przez nierealne. Jeśli rozumieć irrealność jako brak istnienia, to niemożliwa jest obrona stanowiska Baucha. Wydaje się bowiem, że nieistnienie nie może nic determinować”⁹⁷.

Tym samym oba podmioty (transcendentálny i empiryczny) byłyby zewnętrzne wobec siebie i przeciwstawne o stałym napięciu, skoro w aktach poznania nie konstytuują się w jedność.

1.2.5.3. Podmiot w filozofii Hermanna Cohena

Hermann Cohen uchodzi za założyciela neokantowskiej szkoły marburskiej. Swoje rozważania filozoficzne prowadził w ramach teorii poznania odnosząc się do myśli filozoficznej Immanuela Kanta. Przypomnijmy, że poznanie u Kanta wyłącza się zarówno ze zmysłów, jak i z myśli. Natomiast element wrażeniowy powstaje za pośrednictwem pojęć

⁹⁵ Ibidem, ss.129-130.

⁹⁶ Ibidem, s.128.

⁹⁷ Ibidem.

intelektu oraz ściśle związany jest z formami takimi jak: czas i przestrzeń. Doświadczenie zaś jest wynikiem syntezy myślenia oraz oglądu. W związku z powyższym tylko za pomocą oglądu przedmiot może być dany do pomyślenia. Jednakże myślenie musi być ukierunkowane i mieć swój cel w oglądzie, by nie stać się myśleniem bezprzedmiotowym⁹⁸. Tymczasem, Hermann Cohen wykluczył ogląd zmysłowy uznając, że nie może on być źródłem poznania. Oznacza to, iż dane zmysłowe, ale także fakty oraz przedmioty są tylko wytworem ludzkiej myśli. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że nie wskazuje on zasad funkcjonowania psychiki, odżegnuje się od psychologizmu, co jest charakterystyczne dla całego nurtu neokantyzmu.

Chodzi mianowicie o to, że wszelkie kategorie czy formy za pośrednictwem, których postrzegamy przedmioty nie należy rozumieć jako właściwości ludzkiej psychologii. Innymi słowy są one gwarantem wszelkiego możliwego doświadczenia, gdyż dotyczą wszelkich istot rozumnych. Dlatego, że określają sam rozum, a nie odwołują się do logicznego gatunku jakim jest człowiek⁹⁹.

W swojej filozofii Cohen zastępuje więc podmiot empiryczny podmiotem transcendentnym. Koncentruje się więc na świadomości w ogóle, gdyż przyjmuje założenie, iż tylko ona może być filarem filozofii, gdyż dzięki niej możliwe jest uzyskanie obiektywnych warunków dla naukowych sądów. Przedmiot traktuje jako pewnego rodzaju zadanie dla podmiotu ponieważ to on odpowiada za jego kształtowanie. Natomiast samo poznanie rozumie jako proces, który nigdy się nie kończy. Poznanie jest wykraczaniem podmiotu do przedmiotu, zatem nie może istnieć byt poza świadomością. Cohen dążył do sformułowania takich praw logicznych, które umożliwią stworzenie przedmiotu doświadczenia. Jednocześnie podważa on istnienie kantowskiej „rzeczy samej w sobie” argumentując, że nie może ona istnieć sama w sobie ponieważ byłaby autonomicznym bytem w pełni niezależnym od podmiotu. Podtrzymując, że zadaniem podmiotu jest właśnie konstytuowanie przedmiotu poznania¹⁰⁰.

Dokonuje on interpretacji „rzeczy samej w sobie” traktując ją jako pojęcie graniczne poznania. Według Cohena „rzecz sama w sobie” jest niczym innym jak ideą. Stanowi ona spójną całość poznania naukowego, jak również jest swoistym zadaniem poznania. Należy ją rozpatrywać w kontekście doświadczenia traktując ją jako jego strażnik graniczny. To znaczy, że nie możemy poza nią wyjść w procesie poznawczym. Jest ona nieskończona, gdyż nie można

⁹⁸K. Mastalerz, *Krytyka czystego rozumu w interpretacji H. Cohena i E. Adickesa*, w: *Między kantyzmem a neokantyzmem*, pod red. A. J. Norasa, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2002, s.68.

⁹⁹ Ibidem, s.69.

¹⁰⁰ Ibidem.

mówić o skończoności ludzkich badań¹⁰¹. Natomiast u Cohena podmiot stanowi pojęcie, które ściśle wiąże logiczne reguły oraz metody poznawcze. Nie jest on rzeczą, ani też zbiorem zdolności poznawczych¹⁰². W podobnym duchu wypowiadał się jego uczeń, a później współpracownik Paul Natorp, aczkolwiek w ich filozofii występują pewne istotne różnice.

1.2.5.4. Podmiot w filozofii Paula Natorpa

W filozofii Paula Natorpa należy wyjść od jego rozważań na temat świadomości. Świadomość ujmuje w kontekście trzech elementów takich jak: „treść”, „ja” i „uświadomienie”¹⁰³. Kluczowym aspektem jest zmienność, gdyż umożliwia ona uchwycić trzy odrębne momenty świadomości. Korelują one ze sobą i decydują o jedności podstawowego faktu świadomości. Należy zaznaczyć, że ich oddzielenie ma jedynie wymiar abstrakcyjny. W związku z powyższym świadomość Natorpa nie przyjmuje stałej struktury ponieważ zmienne są momenty faktu świadomości¹⁰⁴.

Pierwszym momentem świadomości jest treść świadomości, którą należy pojmować jako to, czego podmiot może być świadomy. Owa treść jest wyrazem myślowej oraz logicznej materii, której podmiot jest świadomy. Treść świadomości staje się utożsamiana z przedmiotem w tym sensie, że staje się myślowym obiektem świadomości. Z kolei drugim momentem jest „Ja”, które nie jest tożsame z treścią świadomości, lecz stanowi wspólne centrum wiążące dla treści świadomości. To znaczy, że jest podmiotowym członem relacji przechwytyjącym ową treść świadomości. Oznacza to, iż treść świadomości wiąże się z owym centrum podmiotowym „Ja”. Natomiast trzeci moment faktu świadomości stanowi stosunek logiczny treści świadomości prowadzący do świadomego „Ja”. Jego celem jest powiązanie różnorodnej treści świadomości tak, aby nadać świadomości funkcjonalność. To znaczy, że odbierając oraz łącząc różnorodne treści świadomości zaczyna aktywnie uczestniczyć w samym procesie poznania. Istotne jest to, że jednocześnie nie można jej zdefiniować w nierelacyjnych kategoriach niezmiennego oraz trwałego bytu¹⁰⁵.

¹⁰¹ A. J. Noras *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2011, ss.241-242.

¹⁰² M. Czarnocka, *Podmiotowość w neokantyzmie*, op. cit., s.134.

¹⁰³ A. J. Noras, *Pojęcie samoświadomości w filozofii świadomości Paula Natorpa*, w: *Folia Philosophica*, t.32(2014) s.101.

¹⁰⁴ A. Musioł, *Zarys Paula Natorpa psychologii ogólnej według Allgemeine Psychologie in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*, w: *Folia Philosophica*, t. 36, Katowice 2016, s.47.

¹⁰⁵ Ibidem, s.48.

Funkcjonalność świadomości jest kluczowa, albowiem wszelkie spostrzeganie, przedstawienie oraz poznawcze myślenie dokonywane są przy jej udziale. Innymi słowy proces uświadomienia polega na tym, że poznający akty spostrzegania, przedstawiania oraz myślenia odbiera treść¹⁰⁶.

Zdaniem Natorpa świadomość konstytuuje rzeczywistość, tym samym u podstaw każdego stosunku poznawczego mamy do czynienia z relacją transcendentálną¹⁰⁷. Natorp nadaje relacyjny charakter świadomości. Podmiot transcendentálny jest subiektywny zaś przedmiot transcendentálny jest obiektywny. Innymi słowy, dla niego nie istnieje żadna obiektywna podmiotowość, tak jak postulował m.in. przedstawiciel szkoły badeńskiej B. Brauch. Dla Natorpa każda podmiotowość jest subiektywna, a zatem również ta transcendentálna. W związku z powyższym relacja podmiot-przedmiot nie jest symetryczna, gdyż nie można owych elementów ze sobą utożsamiać. Dlatego, że podmiot nie może przeobrazić się w przedmiot oraz przejąć jego funkcje. Oznacza to, że zarówno „Ja” oraz jego relacja nie mogą zostać uprzedmiotowione. Innymi słowy „Ja” jest warunkiem koniecznym uświadamiana sobie różnorodnych treści poznawczych, a jego status nie może ulec uprzedmiotowieniu¹⁰⁸.

Z punktu widzenia Natorpa za kwestie poznania odpowiedzialne są aprioryczne oraz transcendentálne formy rozumu. To rozum jest gwarantem obiektywności i na nim spoczywa kwestia uprawomocnienia wiedzy. To znaczy, że relacje zachodzące w świadomości mają charakter czysto myślowy, gdyż odnoszą się tylko i wyłącznie do samych siebie, nie zaś do zjawisk empirycznych. Wszelkie dane empiryczne są pozbawione obiektywnych walorów poznawczych, gdyż same myśli są przedmiotem ludzkiego poznania. W związku z powyższym przedmiot poznania należy rozmieć jako wytwór czystego rozumu ponieważ jest on pozbawiony substancjalnej realności¹⁰⁹.

Obiektywność wiedzy według Natorpa wyklucza subiektywną świadomość. Dlatego, że obiektywności nie można uzyskać odwołując się do subiektywnych władz poznania. W swojej teorii poznania odżegnuje się od psychologii. Wskazując, że należy kierować się logiką poznania jednocześnie odrzucając subiektywne przeżycia. W związku z powyższym postuluje, aby nie przywoływać kategorii podmiotu dokonując uzasadnienia wiedzy¹¹⁰.

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ A. Musioł, *Neokrytyczna gnoseologia szkoły marburskiej. Ujęcie Paula Natorpa*, w: *Folia Philosophica*, t.32, Katowice 2014, s.109.

¹⁰⁸ Ibidem, s.120.

¹⁰⁹ M. Wendland, *Konstruktywizm komunikacyjny*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2011, s.101-102.

¹¹⁰ M. Czarnocka, *Podmiotowość w neokantyzmie*, op. cit., ss.130-131.

Uzasadnienia poznania należy doszukiwać się w innym poznaniu przy pomocy logiki ponieważ odwoływanie do podmiotu oraz jego władz poznania uniemożliwia uzyskać obiektywność w nauce. Należy się ograniczyć do badania wiedzy do niej samej, a przez to zdystansowania się do analizy podmiotu. Te abstrahowanie od podmiotowości umożliwia uzyskać obiektywną ważność w poznawaniu. Zdaniem Natorpa uwzględniać można tylko i wyłącznie prawo w procesie obiektywizacji zjawiska. Odrzuca więc pogląd, co do tego, że przedmiotem nauki są zjawiska subiektywne¹¹¹.

Oznacza to, że zjawisko ujmuje jako coś, co nie zostało jeszcze zobiektywizowane w prawie. Na tym etapie jest przedstawieniem subiektywnym. Dopiero, gdy zostanie wyniesione do tego, co powszechnie ważne za pośrednictwem prawa przeistacza się w to, co przedmiotowe¹¹².

W swoich rozważaniach na temat nauki Natorp nie do końca rozwiązuje kwestie subiektywności, a zatem podmiotowości, gdyż wyłącza ją ze zjawisk naukowych. Stanowisko jego sprowadza się do tego, że uznaje on tylko gotową wiedzę naukową (finalny produkt poznania naukowego) nie zaliczając zjawisk do nauki. W związku z powyższym ujęcie te prowadzi do założenia, że tylko same prawa określają naukę a wszelkie empiryczne podstawy nadające im legitymizacji są z niego wykluczone. To sprawia, że wychodzi on poza metafizyczne ramy, a więc odrzuca Kantowską filozofię świadomości i jego pogląd odnośnie nauki o poznaniu¹¹³.

1.2.6. Pojęcie podmiotu w filozofii Georga Wilhelma Friedricha Hegla

Świadomość jest kluczowym pojęciem występującym w dialektycznej filozofii Georga Wilhelma Friedricha Hegla, która opiera się na trzech fundamentalnych pojęciach: *der Geist* (duch), historia i wolność. Ten niemiecki filozof znany jest w głównej mierze z wygłoszenia tezy, że dzieje powszechne to nic innego jak postęp świadomości wolności¹¹⁴. W jego filozofii *der Geist* jako urzeczywistnienie samoświadomości wolności jest immanentny w świecie, a to znaczy, że wzrasta z i jest związany z ziemskim istnieniem ludzkich podmiotów. Inaczej rzecz ujmując ten typ samoświadomości zawsze jest zapośredniczony przez formy życia myślących podmiotów¹¹⁵. Obejmuje indywidualne życie psychologiczne (duszę subiektywną) oraz duch

¹¹¹ Ibidem, ss.131-132.

¹¹² Ibidem.

¹¹³ Ibidem, s.133.

¹¹⁴ Por. G.W. F. Hegel, *Wykłady o filozofii dziejów*, tłum. A. Zieleńczyk, Hachette, Warszawa 2011, s.26.

¹¹⁵ K. Atkins, *op. cit.*, s.60.

wspólnotowy, ucieleśniony w prawach i zwyczajach społeczeństwa (duch obiektywny). Jak zauważa Kim Atkins, *der Geist* nie jest podłożem leżącym u podstaw podmiotu; jest to czysta, nieskończona aktywność, dlatego Hegel uważa ją za synonim wolności¹¹⁶. Pełną samorealizację osiąga tylko przy pewnym poziomie rozwoju społecznego i politycznego, który to rozwój wymaga odpowiedniego czasu, dlatego to jest kwestia historyczna.

Warto zauważyć, że w filozofii Hegla podmiot poznający w początkowej swej formie jest abstrakcyjnym „Ja”. Abstrakcyjne „Ja” w swoich aktach poznawczych ukierunkowane jest na to, co istnieje poza nim, a więc zwrócone jest ku przedmiotowi. Na tym etapie mamy do czynienia z tak zwaną świadomością intencjonalną. Należy podkreślić, że zdobywana wiedza przez abstrakcyjne „Ja” nie jest w pełni wystarczająca. Dlatego też abstrakcyjne „Ja” powinno przekroczyć owe stadium, aby wejść na wyższy stopień poznania. Ta wyższa forma poznania możliwa jest do osiągnięcia wówczas, gdy przewyżczy się rezultat poznawczy osiągnięty uprzednio¹¹⁷.

Podmiot u Hegla nie jest substancją ani rzeczą, lecz potencjalnością. Innymi słowy, podmiotowość wyrażana jest w stałym dążeniu do przekraczania samego siebie podczas osiągania kolejnych etapów wiedzy ku prawdzie. Hegłowska koncepcja podmiotu w której to podmiot określa się mianem „straszliwej siły negatywnej” polega zarówno na ustanawianiu swego przedmiotu poznania, jak i jego znoszeniu. Poddawany jest procesowi, albowiem wykracza poza siebie a następnie powraca do siebie. Jest to dialektyczna koncepcja poznania opierająca się na ustanowieniu przedmiotu poznania, jak również negacji: podmiotu i przedmiotu, które są ze sobą ściśle związane, gdyż wzajemnie się określają i stanowią elementy składowe poznawczego aktu¹¹⁸.

Hegłowski podmiot jest podmiotem dynamicznym, gdyż dokonuje ustanowienia przedmiotu, aby uzewnętrznić siebie samego. To ustanowienie umożliwia mu eksterioryzację swego wnętrza. To znaczy, że dokonuje rozpoznanie siebie samego w swojej istocie. Droga ku prawdzie poprzedzona jest więc kolejnym poznawaniem przedmiotu i jego ustanawianiem. Dzięki czemu podmiot aktualizuje się, swoje sposoby istnienia przy pomocy tego co inne i w tym co inne rozpoznaje siebie. Podmiot jest w ciągłym ruchu poznawania przedmiotów¹¹⁹.

¹¹⁶ Ibidem.

¹¹⁷ R. Panasiuk, *Koncepcja podmiotu poznania w fenomenologii ducha Hegla*, w: *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, t.22 1976, s.257.

¹¹⁸ Ibidem.

¹¹⁹ Ibidem

W *Fenomenologii Ducha* Hegel wskazuje pierwszą postać świadomości jako pewność zmysłowa. Poprzez dychotomie podmiot-przedmiot dokonuje scharakteryzowania świadomości. Relacja tych obu członów jest relacją *stricte* negatywną¹²⁰.

Pewność zmysłowa będąca bezpośrednią postacią świadomości jest wyrazem wiedzy o tym, co istniejące. Inaczej rzecz ujmując jest to wiedza o bycie rzeczy w której ujawnia się obecność określonego przedmiotu. Tutaj podmiot poznający jest czystym „Ja” odwołującym się do podstawowej formy wiedzy, czyli do wiedzy zdroworozsądkowej. Sam dostęp do przedmiotu uzyskuje dzięki zmysłom. Na poziomie pewności zmysłowej mamy do czynienia z przeświadczeniem, że myśl jest zgodna z rzeczywistością. Działalność podmiotu jest ograniczona, gdyż sprowadza się tylko do zmysłowego ujmowania przedmiotu poznania. Oznacza to, że podmiot nie ingeruje, a więc nie zmienia on przedmiotu tylko potwierdza jego obecność. Tutaj świadomość określana jest przez bierne oraz zmysłowe „Ja”. Natomiast przedmiot jest niezależnym autonomicznym bytem zewnętrznym bezpośrednio danym. To podmiot doświadczając rzeczywistości bytów zmysłowych egzystuje w przekonaniu o tym, że posiadana przez niego wiedza odzwierciedla treść jego doświadczenia. Jednakże wiedza ta dotyczy tylko kwestii istnienia przedmiotów w świecie. To znaczy, że podmiot tylko odbiera daną rzecz stwierdzając za pośrednictwem zmysłów, że ona jest¹²¹.

Świadomość jest zarówno świadomością przedmiotu, jak i świadomością samej siebie (samowiedzą). Jednakże owa samowiedza nie może zostać osiągnięta bez odwołania się do przedmiotu, a więc bez tego co inne. Dlatego też proces poznawania przedmiotu nie tylko powoduje modyfikacje przedmiotu, ale także doprowadza do tego, że podmiot odnajduje siebie, uświadomia sobie prawdę o samym sobie. Innymi słowy świadomość (podmiot) to proces samostanowienia wyrażony w osiągniętej samowiedzy¹²².

Podmiot poznania początkowo jest abstrakcyjnym (jednostkowym) podmiotem następnie ewoluuje w podmiot abstrakcyjny (ogólny) uzyskujący wiedzę o świecie. Wiedza jest wynikiem teoretycznego, receptywnego aktu w którym uwzględnia się działanie przedmiotów świata zewnętrznego. Osiągnięta w ten sposób wiedza jest potoczną wiedzą zdrowego rozsądku. Dzięki niej podmiot uzyskuje świadomość istnienia tego, co poza nim, a więc przedmiotów zewnętrznych. Jednakże na tym etapie doświadczenia potocznego podmiot nie jest w stanie rozpoznać siebie. Podmiot, aby tego dokonać musi uaktywnić się nie tylko w sferze

¹²⁰ M. Bochen, *Stanowisko G.W.F. Hegla wobec teoriopoznawczego dualizmu w pewności zmysłowej*, w: *Kultura i Wartości*, nr.26, 2018, s.99.

¹²¹ Ibidem, ss.100-102.

¹²² R. Panasiuk, *op. cit.*, s.258.

teoretyczno-poglądowej opartej na rozsądku¹²³. Dopiero, gdy podmiot oprócz istnienia rzeczy potrafi zidentyfikować jej właściwości przestaje on być wyłącznie odbiorcą, zmysłowym „Ja”. Natomiast przedmiot posiadający więcej niż jeden sposób istnienia nie jest już prostym skonkretyzowanym bytem. Podmiot wykraczający poza bezpośrednią wiedzę zmysłową odnośnie rzeczy musi wykazywać się większą aktywnością¹²⁴.

W ujmowaniu rozsądkowym rzeczy przejawiający swą aktywność podmiot jest organizmem, życiem pewną totalnością psychofizyczną. Jednakże nie jest on jeszcze samowiedzą. Dopiero wówczas, gdy podmiot zyskuje doświadczenie w którym odnosi samowiedzę w odniesieniu do innej samowiedzy może poznać siebie samego. Początkowo odniesienie samowiedzy do innej samowiedzy kierowane jest dążeniem do jej unicestwienia i traktowaniu jej w kategoriach przedmiotu. Pierwotnie chęć unicestwienia innej samowiedzy jest potwierdzeniem swojej samoistotności. Tutaj mamy do czynienia z negacją wszystkiego, co inne. Sytuacja ulega zmianie, gdy walka zwięczona jest uznaniem innej samowiedzy i jej samoistotności¹²⁵.

Zderzenie samowiedzy z inną samowiedzą zostało przez Hegla przedstawione za pomocą metafory Pana i Niewolnika. Początkowo obie samowiedze nie postrzegają siebie nawzajem jako bytu dla siebie, gdyż zatopione są we własnej egzystencji. Dochodzi między nimi do walki, która może być walką na śmierć i życie. Walka ta okazuje się walką pozorną ponieważ nie dochodzi do unicestwienia przeciwnika, ale do jego zniewolenia. Zwycięzcą okazuje się ten, kto mniej ceni własne życie. Chodzi mianowicie o to, że tylko dzięki takiemu poświęceniu możliwe jest osiągnięcie wolności. To stanowi swego rodzaju potwierdzenie, że świadomość jest czystym bytem dla siebie. Jednostka dla której wolność jest najwyższą wartością jest wyrazem samowiedzy Pana, zaś dla której istotą jest życie, jest samowiedzą Niewolnika. Walka tych samowiedz wyłania, która jest Panem, a która Niewolnikiem. Relacja Pana i Niewolnika wygląda następująco: Pan jest w pośrednim stosunku do niewolnika poprzez byt samoistny, który owego niewolnika zniewolił. Ten samoistny byt jest dla niewolnika kajdanami od których nie potrafił uwolnić się tocząc walkę. To znaczy, że Niewolnik nie jest samoistnym bytem, gdyż nie potrafił nad nim zapanować. W przeciwieństwie od Pana, który nad nim zapanował. Innymi słowy, Pan panuje nad bytem samoistnym stąd również panuje nad Niewolnikiem, który przez ten byt samoistny pozostaje zniewolony. Zniewolenie te polega na tym, że Pan w sposób pośredni przez Niewolnika odnosi się do rzeczy. Tymczasem dla

¹²³ Ibidem.

¹²⁴ M. Bochen, *op. cit.*, s.103.

¹²⁵ R. Panasiuk, *op. cit.*, ss.258-259.

Niewolnika rzecz jest czymś samoistnym podobnie jak do pozostałych bytów przyjmuje on do nich stosunek negatywny, co uniemożliwia mu ich unicestwienie. Może tylko poprzez pracę je formułować, a Pan pośrednicząc przez Niewolnika ma bezpośredni stosunek do rzeczy opierający się na czystym jej negowaniu, a więc korzystanie i czerpanie z niej. Paradoksalnie Pan jest świadomością istniejąca dla siebie, która musi być uznana przez Niewolnika ponieważ bez uznania przez Niewolnika nie mógłby być bytem dla siebie¹²⁶.

Dokładne zrozumienie tejże metafory wymaga spojrzenia na nią w kontekście ogólnej koncepcji Hegla dotyczącej samej istoty świadomości. W przeciwieństwie do kartezjańskiego ujęcia cogito, które jest abstrakcyjne i bezpośrednie, świadomość u Hegla jest zawsze świadomością „czegoś”, czyli ma swój „obiekt”. Nawet samoświadomość ma swój „obiekt” jest po prostu samoświadomość wyrażająca jakieś pragnienie, w tym przypadku jest to pragnienie uznania. Poprzez pragnienie uznania samoświadomość czyni siebie „obiektem” doświadczalnym, z jednej strony w negatywnym do swojego obiektu – jest to „nie-to”, w przeciwieństwie do określonego „to” rzeczy¹²⁷. Analizując tą kwestię filozofii Hegla, Kim Atkins zwraca uwagę, że samoświadomość w trybie pragnienia uznania, z jednej strony neguje swój „obiekt” próbując go zniszczyć, zaś z drugiej strony by zachować pragnienie pewności swojego istnienia konieczne jest zachowanie negowanego „obektu”, a to oznacza że jedynym „obiektem” powodującym ową sytuację uznania jest inna samoświadomość¹²⁸. To doświadczenie samoświadomości z inną samoświadomością stwarza zatem sytuację zagrożenia, jak i obietnicy samozachowania siebie. W tym doświadczeniu ujawnia się podmiotowość, bowiem podmiotowości podmiot staje się świadomy tego, że sam jest także „Innym”; że ten „Inny” to także on sam.

Uznając inną samowiedzę wkracza w nową sferę rzeczywistości jaką jest wspólnota samowiedz. Dokonuje się przejście „Ja” do „My” co jest niezwykle istotne w rozumieniu koncepcji podmiotu Hegla. Samowiedza uzyskuje potwierdzenie swojego jestestwa w świecie tylko przez to, że rozpoznaje w innym samowiedze, co w rezultacie prowadzi do uświadomienia siebie samej. Hegel ujmuje to w *Fenomenologii Ducha* w sposób następujący: „*Samowiedza istnieje sama w sobie i dla siebie tylko o tyle i tylko dzięki temu, że taką tzn. samą w sobie i dla siebie, jest ona dla kogoś innego, albo inaczej mówiąc: samowiedza istnieje tylko jako coś, co zostało uznane*”¹²⁹. Uznanie przez inną samowiedze pozwala jej istnieć realnie. Oznacza to, iż

¹²⁶K. Michałowski, *Pojęcie uznania we współczesnej myśli filozoficzno-politycznej*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2014, ss.127-129.

¹²⁷ K. Atkins, *op. cit.*, s. 61.

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1963, s.213.

podmiot zarówno rozpoznaje się, jak i konstytuuje tylko za pośrednictwem drugiego oraz w drugim. Należy zaznaczyć, że w momencie, gdy samowiedza zaczyna istnieć realnie wśród innych samowiedz ukonstytuuje się w oparciu o warunek wspólny wszystkim samowiedzom, czyli „ducha” będącego zobiektywizowanym porządkiem kultury¹³⁰. Zdaniem Kim Atkins, jednym z osiągnięć Hegla było zidentyfikowanie sposobów, w jakie formy organizacji politycznej mogą być systematycznie uciskowe poprzez swoją pośredniczącą rolę w konstytucji podmiotowości¹³¹. Co ciekawe to niewolnik, a nie pan osiąga wyższe uznanie samoświadomości. Trzy argumenty za tym przemawiają. Każda podmiotowość służy jako „obiekt” dla pewności tej drugiej podmiotowości, ale to niewolnik mając pana jako swój „obiekt” posiada wyższą prawdę, gdyż pan musi zadowolić się „nieistotną świadomością” niewolnika jako swojego „obektu”. Po drugie, niewolnik doświadczając strachu przed śmiercią w większym stopniu doświadcza niezależnej świadomości o sobie. I ostatni argument o wyższym uznaniu samoświadomości niewolnika od samoświadomości pana, jest taki, że ten ostatni czerpie przelotną satysfakcję ponieważ samoświadomości pana brakuje wytrwałości i uznania, którego doświadcza niewolnik widząc swoją wolę zobiektywizowaną w przedmiotach swej pracy.

Starając ująć sens filozofii Hegla na podstawie dotychczasowych rozważań należy stwierdzić, że filozofia ta opiera się na idei mówiącej o tym, że podmiotowość i wolność są światowymi osiągnięciami, zapośredniczone przez nasze relacje z innymi ludźmi.

1.2.7. Pojęcie podmiotu w filozofii Friedricha Wilhelma Josepha von Schellinga

W filozofii Schellinga zasadę naczelną stanowi pojęcie „Ja”, które ustanawia siebie samo. Nie jest to „Ja” empiryczne, albowiem jest to podmiot absolutny podlegający właściwym sobie prawidłowościom oraz stanowi najwyższą zasadę wiedzy. To znaczy, że w sposób bezwarunkowy ustanawiany jest przez siebie samego. Innymi słowy „Ja” ustanowione jest tożsame z tym, co ustanawiające, gdyż treść zasady naczelnej dokonuje uzasadnienia jej formy, jak również zasada naczelną ugruntowuje jej treść. Wyraża się ona poprzez sformułowanie „Ja

¹³⁰R. Panasiuk, *op. cit.*, s.259.

¹³¹K. Atkins, *op. cit.*, s.63.

jest Ja”. Oznacza to, iż forma owej zasady ustalana jest bezwarunkowo i określona jest w oparciu o pojęcie „Ja” i na odwrót.¹³²

Forma aktu dokonywania się :Ja” sprowadza się do równości ze sobą samym. Proces ustanawiania oraz byt jest czymś identycznym w odniesieniu do „Ja”. W związku z powyższym owa równość ze sobą samym wywodzi się z pojęcia „Ja”. Dlatego, że „Ja” tylko i wyłącznie ustanawia siebie samo nie odwołując się przy tym do świata zewnętrznego to potrzebna jest druga zasada naczelną umożliwiającą „Ja” wykroczyć ku światu. Należy podkreślić, że ta druga zasada jest zależna od pierwszej zasady, gdyż ta pierwsza uznawana jest za najbardziej pierwotną oraz najwyższą. „Ja” ma zatem wpływ na treść świata ponieważ cała rzeczywistość jego wytworem. Druga zasada naczelną brzmi następująco: „Nie-Ja” nie jest „Ja”. Stąd wynika, że „Nie-Ja” wyraża to co różnorodne, co jest dane i traktowane jest jako negacja zasady pierwszej a więc bezwarunkowego „Ja”. Druga zasada w przeciwieństwie do pierwszej zasady jest zasadą uwarunkowaną ponieważ ustanowiona jest przez „Ja”¹³³.

W tym momencie pojawia się pytanie skąd pochodzi „Nie-Ja”. Schelling udziela odpowiedzi, że pojawia się ono, gdy zostaje ono pomyślane w odniesieniu do bezwarunkowego „Ja”. Jednakże „Ja” – „Nie-Ja” zdaniem filozofa musi zostać zapośredniczone w czymś trzecim, aby zawrzeć oba te elementy. Ten trzeci element nie może doprowadzić do zaniku bezwarunkowości Ja pomimo odniesienia do „Nie-Ja” uwarunkowanego. Tym trzecim elementem jest samoświadomość, gdzie dochodzi do spotkania tego, co bezwarunkowe z tym, co uwarunkowane¹³⁴.

Akt samoświadomości w filozofii Schellinga jest uwarunkowany przez akt ludzkiego ducha odsyłającego go do podmiotu absolutnego. W związku z powyższym teoria świadomości ugruntowana jest na podstawie wszystkich naczelnich zasad: pierwszej zasadzie naczelną („Ja jest Ja”), drugiej zasadzie („Nie-Ja nie jest Ja”) oraz samoświadomości będącej syntezą obu tych zasad. Inaczej rzecz ujmując absolutne Ja jako pierwotny akt samowiedzy warunkuje wszelką świadomość. Nie jest ono wyprowadzane ze świadomości empirycznej, gdyż określa siebie tylko przez siebie samą i te określenie ma charakter absolutny¹³⁵.

Bezwarunkowość „Ja” argumentowana jest przez Schellinga w odniesieniu do pojęcia wolności. Zakłada on, że bezwarunkowość ustanowiona jest na mocy wolności absolutnej. Wskazuje on, że to, co bezwarunkowe może być wyłącznie dane w „ogładzie intelektualnym”.

¹³²M. Potępa, *Ja-wolność-samowiedza. Filozofia wczesnego Schellinga*, w: *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, t.37,1992, ss.88-89.

¹³³ Ibidem, s. 89.

¹³⁴ Ibidem, s.90.

¹³⁵ Ibidem, ss.90-91.

Innymi słowy ogląd intelektualny pozwala uchwycić jedność podmiotu poznającego oraz przedmiotu poznania w oparciu o pierwotne uświadomienie sobie siebie przez „Ja”. Ogląd intelektualny stoi w opozycji do oglądu zmysłowego, w którym to, co przedstawione określa tego, który ogląda. Należy podkreślić, że ogląd intelektualny należy ujmować jako wgląd bezpojęciowy, aczasowy, jak również bezpośredni. To znaczy, że jest wglądem podmiotu w samego siebie, a więc ukonstytuowany aktem własnego istnienia, gdzie mamy do czynienia zarazem z istnieniem jako oglądającego oraz oglądanego. Dokonując analizy podmiotu absolutnego najpierw wychodzimy od bezpośredniej samowiedzy, w której to punktem centralnym jest istniejące „Ja”. Następnie wszystko, co pojawia się wywodzi się od podmiotu absolutnego i stanowi treść jego doświadczenia¹³⁶.

Natomiast w oglądzie intelektualnym jednocześnie zostaje ustanowiony podmiot, jak również wiedza o nim. Jednakże wiedza ta nie odnosi się do poznania przedmiotu, gdyż na mocy tej wiedzy zostaje on wytworzony. Dlatego też przedmiot poznania jest immanentny świadomości. U Schellinga transcendentalizm wyrażony jest poprzez jedność wiedzy i bytu. Jego podmiot transcendentalny nie jest substancja, ale stanowi akt wyrażony jego aktywnością. Najważniejsze w konstrukcji wiedzy u Schellinga są dwa momenty. Pierwszy moment stanowi założenie, że absolutne ja stanowi źródło wszelkiej rzeczywistości. To znaczy, że jest zarówno rzeczywistością przedmiotu poznania („Nie-Ja”), jak również przedstawiającej go świadomości. Drugi moment odwołuje się do stwierdzenia, że rzeczywistość absolutnego „Ja” tożsama jest z jego czystą aktywnością. Na mocy tej aktywności zarówno wytwarza się, jak i określa swój byt. W związku z powyższym z racji tego, że „Ja” absolutne jest aktem, w którym to jest jednocześnie działającym oraz wytworem tego działania. Tym samym jest zatem czynność oraz jej wytwór¹³⁷.

Pierwotne „Ja” samo siebie ustanawia w sposób absolutny. Ten akt samo siebie ustanowienia stanowi podstawę wszelkiej świadomości. Dzięki niemu wszelka świadomość staje się możliwa. Na gruncie pierwszej zasady naczelnej powstaje cała podmiotowo-przedmiotowa sfera ludzkiej wiedzy. Innymi słowy podmiot absolutny jest również absolutnym przedmiotem. Dlatego, że podmiotowość oraz przedmiotowość na tym poziomie są nieodróżnialne. Chodzi mianowicie o to, że musi istnieć coś takiego, co pozwoli na to, aby myśl stała się zgodna z bytem. Tym samym myślenie uzyskuje właściwości jedności oraz

¹³⁶ Ibidem, ss.91-92.

¹³⁷ Ibidem, s.93.

niezmienności. Należy się w tym momencie odwołać do najwyższej zasady, gdyż w niej byt oraz jego poznanie stanowią jedność¹³⁸.

Podmiot absolutny w filozofii Schellinga obejmuje nieskończoną sferę absolutnego bytu. Z kolei z tej sfery dokonuje się wyodrębnienia skończonych sfer przedmiotowych. To ograniczenie absolutnej sfery przez różnorodne przedmioty poznania stanowi wymiar teoretyczny filozofii. Jednakże celem ostatecznym dla człowieka winno być przekroczenie bariery tego, co skończone, a więc wyjście poza sferę teoretyczną przechodząc tym samym do nieskończoności będącej domeną praktycznej filozofii. Zdaniem Schellinga, aby tego dokonać należy zniszczyć skończoność poprzez wkroczenie do sfery świata ponadmysłowego. W związku z powyższym to, co niemożliwe w ramach rozumu teoretycznego, albowiem ograniczonego przez przedmiot staje się możliwe dla rozumu praktycznego. Ten świat ponadmysłowy wyrażony jest przez podmiot absolutny¹³⁹.

Absolut stanowi źródło indyferencji nie dochodzi w nim do zróżnicowania opozycyjnych terminów takich jak byt – wiedza, czy też przedmiot-podmiot. Te opozycyjne wartości są w nim zakorzenione potencjalnie. Jednakże mogą one się ujawnić i zaistnieć dopiero wówczas, gdy poddane zostaną zobiektywizowaniu w wyniku uzewnętrznienia na drodze oglądu wytwórczego. To znaczy, że świat zjawisk istnieje na zasadzie odbicia, gdyż nie zostaje on wyłoniony, bądź stworzony przez byt najwyższy¹⁴⁰.

1.2.8. Pojęcie podmiotu w filozofii Friedricha Nietzsche'go

Friedrich Nietzsche, niemiecki filozof, uważany jest za jednego z najważniejszych myślicieli XIX wieku, ze względu na to, że wpłynął na wiele dziedzin, w tym filozofię, literaturę, psychologię i socjologię. W filozofii Nietzsche'go pojęcie podmiotu odgrywa istotną rolę, a jego koncepcja podmiotu jest głęboko zakorzeniona w jego kontrowersyjnym podejściu do wartości i moralności. Tym kontrowersyjnym podejściem zainicjował nurt filozoficzny zwany nihilizmem. Był on wymierzony zarówno w projekt oświeceniowy zakładający ideę postępu opartego na rozumie, jak i w moralność chrześcijańską która miała ogromne znaczenie m.in. w filozofii Hegla. Można powiedzieć, że Nietzsche wykorzystał metaforę Pana i Niewolnika której użył Hegel, jednakże uczynił to w innym celu. Mianowicie Nietzsche używał

¹³⁸ Ibidem, ss.93-94.

¹³⁹ Ibidem, s.95.

¹⁴⁰K. Filutowska, *Elementy mitologiczne i presokratejskie w filozofii absolutu F.W.J. Schellinga*, w: *Przegląd Filozoficzny-Nowa Seria*, nr.2 (62) s.60.

jej w celu zakwestionowania istnienia obiektywnej moralności, czyli takiej którą uznaje się za powszechnie ważną i obowiązującą jednakowo wszystkich (za taką uważana była moralność chrześcijańska czy też moralność w ujęciu Kanta). Mówi on, że przyglądając się dotychczasowej historii ludzkości da się zaobserwować występowanie moralności panów i moralności niewolników. Człowiek, który realizuje moralność panów jest człowiekiem wolnym. Człowiek wolny, w ujęciu Nietzschego, egzystuje poza dobrem i złem, sam konstruuje moralność w stosunku do własnych celów i potrzeb życiowych. Tym samym dla niego nie ma obiektywnych ocen, dóbr czy wartości moralnych. Z kolei powstanie tej drugiej moralności ściśle wiąże z chrześcijaństwem, bowiem jego zdaniem to ono dała początek fikcji podmiotu moralnego.

Według Kim Atkins filozof niemiecki wskazuje na dwa zasadnicze środki, dzięki którym chrześcijaństwo wpoilo w umysły ludzkie fikcyjne istnienie podmiotu moralnego: po pierwsze dokonało błędu posadowienia duszy, a po drugie, fałszywie uogólniło szczególną sytuację niewolnictwa¹⁴¹. Według Nietzsche'go religia chrześcijańska oferując ludziom zestaw zasad moralnych ugruntowała je w absolutnej prawdzie, by w ten sposób służyły one usprawiedliwieniu resentymetu. W związku z powyższym wszystkie rzeczy uważane za dobre i złe to nic innego jak tylko nasze przyzwyczajenia do tradycji chrześcijańskiej, które służą pewnym wewnętrznym i śmiertelnym impulsom.

Niemiecki filozof swoimi przemyśleniami dążył do ujawnienia owej niewolniczej podstawy naszej dziedziczonej moralności, i jednocześnie postulował by na nowo przemyśleć wszystkie nasze wartości. Źródłem niewolniczej moralności dopatrywał się w resentymencie, czyli urazie do niewoli odbierającej wolę do wyrażenia mocy sprawczej. Wpierw resentymetem, jak przedstawia w swym dziele zatytułowanym *Z genealogii moralności*¹⁴² mieli posługiwać się Żydzi, którzy nie mając zdolności wyrażenia mocy sprawczej rozwijali wewnątrz siebie uczucie gniewu, którego nie potrafili wyrazić na zewnątrz, w ten sposób budowali i pielęgowali u siebie chęć zemsty. Miała to być „przyszła zemsta”. Resentyment pełnił zatem rolę narzędzia ludzi słabych, którzy nie potrafili głośno wyrazić swojego gniewu za niedolę jaka ich spotkała. Zdaniem Nietzsche'go, resentyment był narzędziem psychologicznym umożliwiającym radzenie sobie ze strachem, lękiem powodując złagodzenie owego cierpienia, ułatwiając zniesienie doznawanego bólu przy braku owej mocy sprawczej przewyciężenia tego poczucia zniewolenia¹⁴³. Ten żydowski resentyment w opinii

¹⁴¹ K. Atkins, *op. cit.*, s.73.

¹⁴² Por. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowiński, Znak, Kraków 1997.

¹⁴³ Ibidem, ss.79-80.

Nietzschego jest również obecny w moralności chrześcijańskiej, która cechuje ludzi słabych o miękkim sercu, nie potrafiących stawić czoła jednostkom posiadającym wolę mocy chcący przeżywać w pełni życie doczesne, czyli takim które są twórcze, które kierują się swoimi własnymi pragnieniami i popędami. W ten sposób moralność chrześcijańska jest moralnością mającą „wykończyć” jednostki silne, dysponujące wolą mocy.

Interpretacja funkcji resentymentu w filozofii Nietzsche’go przypomina hobbesowską genealogię umowy społecznej. Według Hobbes’a, słabe jednostki w stanie natury (charakteryzującym się ciągłą wojną) zawierają umowę, rezygnując z wolności, by przetrwać przed silniejszymi. Nietzsche widzi moralność chrześcijańską jako taką umowę, nazwaną przez niego „moralnością tłumu”. To pozwoliło słabszym jednostkom opierać się na jednostkom silniejszym, twórczym i dysponującym „wolą mocy”, promując miłość i altruizm. Nietzsche nazywa to tym razem „sublimowaną zemstą”¹⁴⁴.

Resentyment, czyli uraza, pojawia się, gdy jednostki nie mogą wyrazić swej ekspresji na zewnątrz kierują swoje impulsy do wewnątrz. To dotyczy niewolników, którzy nie mogą wyrażać swojej mocy, kierując nienawiść i uraz do wnętrza siebie. Niewolnicy złością się na silnych i wolnych, szanując pokornych i biednych. Nietzsche uważa, że wola mocy kieruje wartościami: to, co służy dominującym instynktom, jest dobre, a to, co im nie służy jest złe. Wartości niewolników są zatem ukształtowane przez instynkty, które pomagają im wyłącznie przetrwać. Jak twierdzi K. Atkins:

„niewolnik w nietzscheańskiej narracji uważa pewne aspekty życia niewolniczego za dobre, np. pokorę, ubóstwo i poświęcenie, a ich przeciwieństwa za złe, tj. wszystko, co jest śmiałe, kreatywne i <<żywe>>” w życiu”¹⁴⁵.

Wartości niewolników są determinowane przez instynkty przetrwania, co Nietzsche widział jako podstawę wszystkich wartości. W związku z powyższym Nietzsche twierdził, że jedyna prawdziwa moralność to moralność panów, a reszta to „fałszywa moralność”. Dla niego istnieje tylko jedna prawdziwa moralność, i jest to moralność panów.

¹⁴⁴ T. Drożyński, *Ressentiment jako uczucie reaktywne i faktor życia moralnego w świetle studium genealogicznego Friedricha Nietzschego Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, w: *Colloquia Theologica Ottoniana* 36 (2020), s.118.

¹⁴⁵ K. Atkins, *op. cit.*, s.73.

Warto odnotować również fakt, że Nietzsche postrzegał świadomość jako coś drugorzędne wobec głównych instynktów, będących mieszanką biologiczną i społeczną¹⁴⁶. Nie zgadzał się z myśleniem oświeceniowym, twierdząc, że tzw. prawdy to iluzje, a idea autonomii oparta jest na błędnym rozumieniu ludzkiego istnienia. Według niego, „umysł” i „ciało” to nie oddzielne byty, ale terminy używane do opisu różnych aspektów życia. Nie uznawał duszy ani „myślącej rzeczy”, gloryfikując sam fakt życia, a świadomość ma być jedynie narzędziem służącym życiu. Wyraził to w następujący sposób:

„Najbardziej dzieli mnie od metafizyków to, że nie zgadzam się z nimi, iż »ja« jest tym, co myśli; uważam raczej »ja« za konstrukcję myślenia, podobnie jak »materię«, »rzecz«, »substancję«, »jednostkę«, »cel«, »liczbę»: a więc tylko za regulatywną fikcję, z której pomocą wprowadzona, wymyślona zostaje w świat stawania się swego rodzaju stałość, a w konsekwencji »poznawalność«”¹⁴⁷.

Jego poglądy „zdecentralizowały” subiektywność, podważając pewność samoświadomości przez jej organiczne podstawy¹⁴⁸. Innymi słowy, filozofia Nietzschego przedstawia podejście do podmiotowości, gdzie „Ja” to jedność popędów w organizmie. Istota człowieka, według niego, sprowadza się do zwierzęcia stadnego, zaś świadomość jest jedynie wytworem życia stadnego człowieka, czemu wyraz daje w dziele zatytułowanym *Wiedza Radosna*, gdy pisze:

„Moją myślą, jak widać, jest to: że świadomość, nie przynależy właściwie do indywidualnej egzystencji człowieka, raczej do tego, co w nim jest naturą gromadną i stadną; że, jak z tego wynika z tego, rozwinęła się ona subtelnie także tylko ze względu na gromadny i stadny pożytek i że w następstwie tego, każdy z nas, przy najlepszej woli r o z u m i e n i a siebie samego najmożliwiej indywidualnie, <<poznania samego siebie>>, będzie uświadamiał sobie jednak tylko to, co w nim jest nieindywidualne, swoją <<średniość>>, - że charakter naszej

¹⁴⁶ W odróżnieniu od poprzedników, Nietzsche cenił życie cielesne nad racjonalność. Zainspirowany metafizyką Schopenhauera, widział świat jako kierowany przez "wolę", nieświadomą siłę manifestującą się w żywych istotach. Uważał, że wszystkie istoty żywe, w tym ludzie, są napędzane impulsami, które są twórcze i destrukcyjne. Te impulsy nie tylko reagują, ale przekształcają, co Nietzsche nazywał „wolą mocy”.

¹⁴⁷ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, tłum. z niem. B. Baran, Kraków 2004, s.356.

¹⁴⁸ K. Atkins, *op. cit.*, s.71.

świadomości, władający w niej <<geniusz gatunku>>, nawet myśl naszą ustawicznie niejako m a j o r y z u j e i c o f a n a p o w r ó t d o p e r s p e k t y w y s t a d n e j"¹⁴⁹.

Nietzsche neguje istnienie stałego „Ja” jako iluzję i produkt języka, a więc odrzuca ideę „Ja” jako substancji, uważając to za nieporozumienie. Powstaje zatem pytanie, gdzie zatem w filozofii Nietzschego, ma miejsce ów skrajny indywidualizm, który Ch. Taylor w *Etyce Autentyczności* nazwał „fałszywym indywidualizmem”, skoro człowiek dla Nietzschego to zwierzę stadne. Otóż niemiecki filozof uznał, że rozwój wewnętrznego świata „Ja” pozwolił impulsom wejść na nowy poziom istnienia, bowiem człowiek dla niego jest „nieustalonym zwierzęciem”. Wierzył, że ludzie mają teraz szansę przewyciężyć „Ja”, tworząc nowe formy życia, takie jak „*Übermensch*” (nadczłowiek). Koncepcja „*Übermensch*”, czyli „nadczłowieka” jest ściśle związana z jego rozumieniem podmiotowości, która miałaby być tą autentyczną. Nadczłowiek nie jest jednostką rządzącą się konwencjonalną moralnością czy obowiązującymi normami społecznymi. Wręcz przeciwnie, to ktoś, kto tworzy własne wartości i znaczenia, podążając za swoimi indywidualnymi popędami i instynktami, przy jednoczesnym akceptowaniu i celebracji życia w jego pełni.

„*Übermensch*” jest wolny od wszelkich iluzji metafizycznych i transcendentalnych, nie poddaje się władzy „reszty” czy mas, żyje pełnią życia, akceptując jego chaotyczną i przypadkową naturę. To jednostka, która aktywnie kształtuje swoją tożsamość i rzeczywistość, nie bojąc się konfrontacji z absurdem istnienia, a także unikając pułapek powszechnie przyjętej moralności i kultury. „*Übermensch*” kieruje swoim wewnętrznym światem, aby stworzyć unikatowe istnienie, wykorzystując moc woli do estetycznej transformacji siebie. Nietzsche opisuje to jako „rewaluację wszystkich wartości” (przewartościowanie wartości) i „pozytywny nihilizm”, odrzucając chrześcijańską moralność i tworząc nowe wartości. Argumentował że chrześcijaństwo u podstaw zafałszowuje rzeczywistość, tak to opisywał:

*„Całe życie chrześcijanina jest akurat tym życiem, które Chrystus w swej nauce nakazywał porzucić... Kościół również należy do tryumfu tego, co jest antychrześcijańskie, jak i nowoczesne państwo, nowoczesny nacjonalizm...”*¹⁵⁰.

¹⁴⁹ F. Nietzsche, *Wiedza Radosna, (<<LA GAYA SCIENZA>>)*, przekł. W. Berenta, K. Drzewieckiego, L. Staffa, S. Wyrzykowskiego, Wyd. Jakób Mortkowicz, Warszawa MCMX-MCMXI, s.309.

¹⁵⁰ F. Nietzsche, *Wola Mocy*, przekł. K. Drzewiecki, S. Frycz, Hachette, Warszawa, 2011, s. 108.

Autentyczne życie dla Nietzschego jest wyłącznie domeną „*Übermenscha*”, czyli kogoś, kto tworzy nową formę życia po zniszczeniu chrześcijańskich wartości. Podmiotowość w takim ujęciu oznacza płynną i dynamiczną sieć relacji, popędów i instynktów, które są ciągle w ruchu i zmianie. „*Übermensch*”, w tym kontekście, jest inkarnacją tej fluidalnej i nieustannie przeobrażającej się podmiotowości. Tak to przedstawia sam Nietzsche:

*„Czymże jest małpa dla człowieka? Pośmiewiskiem i sromem bolesnym. I tymże powinien być człowiek dla nadczłowieka: pośmiewiskiem i wstydem bolesnym. Przebyliście drogę od robaka do człowieka, i wiele jest was jeszcze robaka. Byliście niegdyś małpami i dziś jest jeszcze człowiek bardziej małpą, niżeli jakakolwiek małpa”¹⁵¹. Innymi słowy nadczłowiek jest daleki od naśladowania otaczającej rzeczywistości (*mimesis*), lecz jest twórcą jakościowo nowej rzeczywistości, bowiem nie jest niewolnikiem utrwalonych norm i wartości, jest suwerenną jednostką. Podobnie jak Platon w księdze siódmej *Państwa* przewidywał śmierć filozofa która go czeka, gdy będzie próbował przykutych do jaskini wyprowadzać z niej, tak samo widzi Nietzsche relację między nadczłowiekiem a ludźmi, czemu wyraz daje pisząc:*

„Patrzcie na tych wierzących wszystkich wier! Kogóż oni najbardziej nienawidzą? Tego, kto kruszy tablice ich wartości, tego burzyciela, tego niszczyiela – ten jednak jest twórcą”¹⁵².

Podsumowując, Nietzsche proponuje unikalną i rewolucyjną wizję podmiotu, odbiegającą od tradycyjnych perspektyw filozoficznych, gdzie podmiotowość jest płynna, dynamiczna i nieustannie się zmieniająca. „*Übermensch*”, kluczowa figura w jego filozofii, jest wyrazem tej niestabilnej, kreatywnej i konfliktowej natury podmiotowości, będąc symbolem indywidualizmu, siły i twórczości życiowej.

1.2.9. Pojęcie podmiotu w filozofii Martina Heideggera

Martin Heidegger to jeden z najważniejszych filozofów XX wieku, którego myśl miała głęboki wpływ na rozwój filozofii, zwłaszcza filozofii egzystencji. Jego podejście do pojęcia podmiotu jest jednym z zasadniczych aspektów jego filozofii. Kluczową kategorią jego filozofii

¹⁵¹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przekł. W. Berent, Hachette, Warszawa, 2008, s. 8.

¹⁵² Ibidem, s.20.

podmiotu było *Dasein* (ludzkie samorefleksyjne istnienie)¹⁵³. Stosował to pojęcie do analizy ludzkiego istnienia jako czystej potencjalności zorientowanej czasowo. Używał tego pojęcia do opisanego istot, które mają świadomość siebie, i przekonywał że ta świadomość kształtuje nasze doświadczenie życia. Analizując doświadczenie samoświadomości, Heidegger dążył do zrozumienia struktur ontologicznych *Dasein*. W tym celu korzystał z metody fenomenologicznej, która koncentruje się na naszym praktycznym doświadczeniu przedmiotów. Według niego, zawsze istniejemy w świecie, będąc świadomymi swojego bytu oraz dbając o niego, co określa jako *Dasein*.

Dasein to kombinacja słów oznaczających „bycie” i „tu”, wskazując na obecność w świecie¹⁵⁴. Stąd pochodzi jego znane sformułowanie „bycie-w-swiecie”¹⁵⁵. W ten sposób *Dasein* to byt, którego egzystencja jest ściśle związana z byciem w świecie i dla którego samo bycie jest ważne. Nie jest on ani obiektem, ani substancją. To raczej pewna forma mocy lub potencjału, określająca byty, dla których istnienie jest istotne, na przykład ludzi.

Heidegger twierdził, że nasza istota polega na dbałości o siebie i nie ma innej definiującej nas istoty, duszy czy celu. Jego spostrzeżenie polegało na tym, że jako ludzie nie mamy stałej natury, ale charakteryzujemy się przez potencjał. W związku z tym rozwijał koncepcję istnienia jako czystego potencjału.

Tym samym Heidegger podążał drogą wyznaczoną przez F. Nietzschego krytykując nowożytną koncepcję podmiotu wywodzącą się z filozofii Kartezjusza, które opowiadają się za podmiotem niezaangażowanym, oderwanym od świata i zamkniętym nań¹⁵⁶. Sam Martin Heidegger przedstawia to następująco:

„Kartezjusz nie wyznacza na tej podstawie sposobu bycia wewnątrzświatowego bytu, lecz przepisuje niejako światu jego <<właściwe>> bycie na podstawie nie odsłoniętej co do swego źródła i nie uprawomocnionej idei bycia (bycie = stała obecność)”¹⁵⁷.

Uważał, że ujmowanie bycia jako stałej obecności przeszkadza w ontologicznie adekwatnym uwidocznieniu zachowań *Dasein*¹⁵⁸. Ten niemiecki filozof głosił, że każda osoba

¹⁵³ Według K. Atkins, heideggerowskie pojęcie *Dasein* należy używać do określenia „jaźni” zamiast bycia ludzkimi istotami, po prostu dlatego, że do klasy ludzkich istot należą niemowlęta i osoby nieświadome, podczas gdy w wyjaśnieniu Heideggera jasno wynika, że *Dasein* właściwie odnosi się tylko do tych istot, które mają jawną, refleksyjną samoświadomość. (Por. K. Atkins. *op. cit.*, s.114.).

¹⁵⁴ Por. K. Atkins. *op. cit.*, s.114.

¹⁵⁵ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przekł. B. Baran, PWN Warszawa 1994, ss. 74-89.

¹⁵⁶ S. Łojek, *Hermeneutyczna koncepcja podmiotu Martina Heideggera*, w: *Analiza i Egzystencja* nr 40, 2017, s.7.

¹⁵⁷ M. Heidegger, *op. cit.*, 137.

¹⁵⁸ *Ibidem*, s.139.

musi aktywnie zastanawiać się nad swoim istnieniem i tożsamością. Krytykował nieautentyczne życie, w którym jednostki nie badają ani nie definiują siebie. Sens naszego życia nie jest predeterminowany przez naturę czy Boga, lecz zależy wyłącznie od nas samych. Heidegger podkreślał, że samookreślenie i samoświadomość są kluczowe dla zrozumienia i nadawania znaczenia życiu, bowiem nasze istnienie, widziane jako czysty potencjał (potencjalność), stawia przed nami pytanie: „*Kim mam zostać?*”¹⁵⁹. Według Heideggera, *Dasein* reprezentuje czyste możliwości, dlatego każdy z nas musi świadomie zastanowić się nad swoim istnieniem i zdecydować, kim pragnie być. Filozof przedstawia alternatywę dla tego świadomego życia, nazywając je życiem „*das Man*” - beztroskim i niemyślącym egzystowaniem, przypominającym funkcjonowanie w stadzie, które było krytykowane przez Nietzschego. Życie jako „*das Man*” oznacza bycie „nikim”¹⁶⁰ - brak indywidualności i decyzyjności, a więc prowadzenie życia w sposób „nieautentyczny”¹⁶¹.

Heidegger łączy kwestię autentyczności życia z jego czasowością¹⁶². Koncepcja "bycia-w-świecie" implikuje, że nasza świadomość jest głęboko zakorzeniona w czasie, a nasza orientacja w istnieniu jest uwarunkowana przez przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Heidegger podkreśla, że ten zintegrowany z czasem sposób istnienia („bycie-w-czasowości”) jest kluczową cechą *Dasein*. Jedność naszych doświadczeń w czasie z kolei umacnia naszą jedność jako podmiotów. W ten sposób, nasza tożsamość jest ontologicznie związana z czasowością naszej świadomości. Zwłaszcza owa autentyczność związana jest z heideggerowską perspektywą „bycia-wobec-śmierci”¹⁶³. Wyrażenie to odnosi się do dwóch powiązanych doświadczeń: świadomości własnej śmiertelności oraz ryzyka niewykorzystania życia na realizację swojego „Ja”. Oba te aspekty są związane z granicami egzystencji *Dasein*, gdzie śmierć jest końcem możliwości samostanowienia. To nie tylko kres życia w sensie czasowym, ale także zamykanie drogi do bycia kimś wyjątkowym i autentycznym.

Świadomość nieuniknionej śmierci odgrywa kluczową rolę w procesach samookreślenia i dążeniu do „autentyczności”. Według Heideggera, *Dasein*, postrzegając siebie jako czystą możliwość istnienia, rozumie, że musi zdefiniować swoją tożsamość, aby nie zatonać w bezsensowności (symbolizowanej przez śmierć). To zagrożenie pustką wywołuje egzystencjalny niepokój, skłaniający do poszukiwania sensu i samookreślenia. Myśl „kiedyś

¹⁵⁹ Por. K. Atkins. *op. cit.*, s.114.

¹⁶⁰ Ibidem, 115.

¹⁶¹ M. Heidegger przejął nietzscheańską koncepcję autentyczności, zgadzał się z F. Nietzschem, że „nieautentyczne” życie jest zdegenerowane.

¹⁶² To wyjaśnia tytuł jego głównego dzieła, *Bycie i czas*. (Por. M. Heidegger, *Byt i czas*, przekł. B. Baran, PWN Warszawa 1994.).

¹⁶³ Por. K. Atkins. *op. cit.*, s.115.

umrę” uwydatnia, że życie jest wyjątkowo moje i tylko ja odpowiadam za jego sens i wartość. W chwili, gdy dostrzegamy życie jako coś wyjątkowo naszego, jesteśmy w stanie postrzegać siebie jako całość, rozłożoną przez cały czas naszego istnienia, co pozwala nam być twórcami - autorami naszego życia.

Heidegger twierdzi, że nie można być kimś bez zdolności do samoopisu, bowiem człowiek to istota interpretująca¹⁶⁴. Można to osiągnąć tylko wtedy, gdy rozumiemy siebie w kontekście historii, uznając ciągłość naszej przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Heidegger nazywa to „*Zusammenhang des Lebens*”, czyli „kontekstem życiowym”¹⁶⁵. Odpowiedzialność za sens życia wiąże się z odpowiedzialnością za ciągłość i spójność naszej historii życiowej. Heidegger uważa, że powinniśmy stać się twórcami, autorami naszego życia, gdzie każde nasze działanie jest istotne w kontekście naszej autobiografii, co znajduje odzwierciedlenie w opisach tożsamości opartych na narracji. Dlatego też przyjmuje się, że filozofia Heideggera zakłada hermeneutyczną koncepcję człowieka¹⁶⁶.

Jak zauważa K. Atkins, koncepcja autentyczności budzi Heideggera kontrowersje z powodu swego radykalnego skoncentrowania się na indywidualizmie oraz z racji tego, że negatywnie ocenia życie uznawane za „nieautentyczne”¹⁶⁷. Poglądy Heideggera, choć krytykowane, podobnie jak inne teorie filozoficzne, które przyznają pełną moralną przynależność tylko całkowicie racjonalnym jednostkom, miały znaczący wpływ na późniejsze teorie fenomenologiczne i egzystencjalne dotyczące tożsamości i indywidualności. Jego idea *Dasein* i „bycia-w-świecie” odegrała kluczową rolę w dalszym rozwoju tych koncepcji.

1.3. Pojęcie podmiotu etycznego w filozofii Emmanuela Lévinasa

Koncepcja podmiotu Emmanuela Lévinasa wymierzona jest zarówno w rozumienie podmiotu kartezjańskiego, jak i stanowi krytykę heideggerowskiego podmiotu wiążącego się z ideą ontologii fundamentalnej¹⁶⁸. Zdaniem tego francuskiego filozofa podmiot przechodzi przez trzy fazy rozwoju, zaczynając od ontologicznej, przechodząc przez egzystencjalną i kończąc na etycznej.

¹⁶⁴S. Łojek, *op. cit.*, s.12.

¹⁶⁵K. Atkins. *op. cit.*, s.115.

¹⁶⁶S. Łojek, *op. cit.*, s.5.

¹⁶⁷K. Atkins. *op. cit.*, s.115.

¹⁶⁸ Szczegółową krytykę heideggerowskiego podmiotu w wykonaniu E. Lévinasa przedstawia, Krzysztof Wieczorek w swej książce *Lévinas a problem metafizyki*. (Por. K. Wieczorek, *Lévinas a problem metafizyki*, Katowice 1992, ss.42-52).

Na początku, podmiot zostaje wyodrębniony z bytu jako byt jednostkowy poprzez przeciwstawienie go bytowi nieokreślonymu i anonimowemu. To pierwsza faza. Następnie, podmiot jako „Ja” przyjmuje formę solipsystycznej monady, koncentrując się na tym, aby nie zostać pochłoniętym przez byt w ogóle (*il y a*)¹⁶⁹. *Il y a* oznacza „jest się” i wyraża anonimowe bycie, które wykracza poza wszelkie kategorie i jest pełne pustki. Aby uniknąć pochłonięcia przez to anonimowe bycie, człowiek musi nieustannie dokonywać aktów utożsamiania i stworzyć monadę, zamknąć się w sobie. Ten proces nazywany jest przez francuskiego filozofa: hipostazą. Lévinas argumentuje, że dopiero cielesna hipostaza wiąże się ze zdobywaniem przez człowieka świadomości¹⁷⁰. To dzięki niej podmiot odkrywa swoją cielesność, jak i swoje potrzeby i pragnienia. Ciało umożliwia mu określenie swojej pozycji w bycie. Dochodzi tutaj do procesu autoidentyfikacji, która w późniejszym okresie przyjmuje formę troski o jutro. Ta troska z kolei dotyczy posiadania i zabezpieczenia rzeczy przez siebie używanych¹⁷¹.

W drugiej fazie rozwojowej podmiot jest ujmowany egzystencjalnie jako byt w świecie. Bycie w świecie jest ściśle związane z korzystaniem z rzeczy przez podmiot. Podmiot zdaje sobie sprawę z różnicy między nim a używanymi przez siebie rzeczami. Dochodzi do procesu autoidentyfikacji i troski o jutro, czyli troski o posiadanie i zabezpieczenie rzeczy używanych. Tutaj podmiot koncentruje się na pracy, gromadzeniu dóbr materialnych i panowaniu nad własnym byciem. Jego ukonstytuowanie podmiotowości wzbogacone jest o fenomeny pracy oraz domostwa symbolizujące życie ekonomiczne. Podmiot dzięki pracy dokonuje ustanowienia swojego posiadania. Innymi słowy, koncentruje się on na gromadzeniu dóbr materialnych. Jednocześnie będąc sobą i nad swoją rzeczywistością panując. Dom w którym podmiot zamieszkuje symbolizuje wycofanie się z anonimowego świata na rzecz ukonstytuowania własnej tożsamości. Podmiot pragnąc zachować swoje własne istnienie zajmuje się i troszczy tylko o siebie, a więc jest panem swego bycia. Podmiot dzięki pracy dokonuje ustanowienia swojego posiadania. Na tym etapie podmiot świadomy swojej cielesności koncentruje swą uwagę tylko na zaspokojeniu swoich potrzeb materialnych¹⁷².

W trzeciej fazie, podmiot skupia się na używaniu przedmiotów, i przez to staje się egoistyczny, zamknięty i samotny. Dąży do osiągnięcia pełnej autonomii, ale Lévinas wskazuje, że nie można sprowadzać podmiotowości tylko do troski o własny byt. Oznaczałoby

¹⁶⁹ M. Pluta, *Emmanuela Lévinasa etyka odpowiedzialności*, w: *Łódzkie Studia Teologiczne*, nr.7, 1998, ss.133-134.

¹⁷⁰ M. A. Chojnacka, *Problem odpowiedzialności w filozofii Lévinasa*, w: *Studia z Historii Filozofii*, nr.2, 2011, s.136.

¹⁷¹ M. Pluta, *op. cit.*, s. 134.

¹⁷² M. A. Chojnacka, *op. cit.*, s.137.

to, że podmiot dysponowałby wyłącznie potrzebami, i nie miałby pragnień. Znaczącym jest tutaj fakt, że Lévinas dokonuje odróżnienia między pragnieniem a potrzebą¹⁷³. Potrzeba odnosi się do zwróceniu ku rzeczom, aby wypełnić pustkę, by ją zaspokoić. Z kolei pragnienie nie jest zwróceniem się ku rzeczom, lecz jest wyrazem relacji z Innym. Jest to zwrócenie się ku Inności, czyli ku nieprzyswajalnemu przez „Ja” absolutnemu Innemu. Według niego pragnienie nie dąży do dominacji nad Innym ani do jego neutralizacji. Pragnienie ujawnia się w bycie, który jest zaspokojony i nie odczuwa braku. Przedmiot pragnienia polega na otwarciu podmiotu nie zaś na jego dopełnieniu. To znaczy, że pragnienie zakłada istnienie już ukształtowanego podmiotu. Pragnienie również różni się także od poznania, albowiem poznanie wyraża się w asymilacji przedmiotu w podmiocie. Natomiast w pragnieniu nie dochodzi do żadnej redukcji transcendencji do „Tego-Samego”. Pragnienie chce więcej niż może mieć¹⁷⁴. Jak zauważa Marek Pluta w koncepcji podmiotu Lévinasa :

„Podmiot używania i życia ekonomicznego jest podmiotem zamkniętym, egocentrycznym, samotnym. W procesie identyfikacji rozbija totalność bytu-w ogóle po to, by utworzyć nową totalność, której on sam jest ośrodkiem i w której asymiluje wszystko, co napotyka. Lévinas określa ją mianem Tego-Samego (le Même)”¹⁷⁵.

Mamy tutaj do czynienia z monadą zaborczą dążącą do wolności absolutnej. Zdaniem Lévinasa człowieczeństwo nie może ograniczać się tylko do zaspokajaniu potrzeb materialnych i należy przerwać solipsystyczne zamknięcie. Możliwe jest to do osiągnięcia wówczas, gdy pojawi się Inność, która nie może być zredukowana do Tego- Samego¹⁷⁶. Tak to przedstawia sam Lévinas:

„Znaczenie, czyli zrozumiałość, nie wywodzi się z tożsamości Toż-Samego, który pozostaje w sobie, ale z twarzy Innego, który wzywa Toż-Samego”¹⁷⁷.

Podkreślić należy, że Lévinas opisuje cały proces, jak podmiotowość wyłania się w etycznym wymiarze, gdy dochodzi do spotkania z Innym. Owa Inność wyłania się w trzech

¹⁷³ Por. K. Wieczorek, *op. cit.*, s.72.

¹⁷⁴ M. Pluta, *op. cit.*, s. 135.

¹⁷⁵ Ibidem, s. 134.

¹⁷⁶ Ibidem.

¹⁷⁷ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, Warszawa 2002, s.103.

etapach: spotkanie z Twarzą Innego, interakcja poprzez rozmowę i pragnienie transcendencji ku Nieskończonemu.

Spotkanie z Innym rozpoczyna się od spotkania z jego Twarzą, która jest najbardziej charakterystyczną częścią ciała człowieka. Twarz jest wyrazem żywej obecności i nie podlega kategoryzacji. Dzięki niej można dokonać rozróżnienia między światem przedmiotów, a światem ludzi, gdyż przedmioty jej nie posiadają. Nie mogą więc zaświadczyć o swojej wyjątkowości. Już same stwierdzenie „pokaż swoją twarz” kryje w sobie sens „kim naprawdę jesteś”¹⁷⁸. Twarz drugiego człowieka jest sposobem objawienia się w sposób bezpośredni nie jest to tylko wyraz obecności jest to wyraz żywej obecności. Twarz wyraża się wymykając się intencjonalności poznania, gdyż nie pokrywa się z obrazem stworzonym przez podmiot poznający. Nie można jej przypisać do żadnego z horyzontów znaczeń, albowiem jest wolna od kontekstów kulturowych oraz społecznych. Ową niezależność Lévinas określił mianem „nagości Twarzy”¹⁷⁹. Istotę jej przedstawia następująco:

„Byt, który się wyraża, wzywa mnie ze swej nędzy i swej nagości – ze swojego głodu – w taki sposób, że na to wezwanie nie mogę pozostać głuchym. Dlatego byt, który ukazuje się w ekspresji, nie ogranicza mojej wolności, ale ją potęguje, wzbudzając moją dobroć”¹⁸⁰.

Doświadczenie „nagości” Twarzy, która jest „aksjologiczną nagością”¹⁸¹ pozwala zainicjować drugi etap, w którym to podmiot wchodzi w interakcje z Innym poprzez rozmowę. Podmiot mówiący do Drugiego staje się podmiotem dialogującym. Mówienie staje się darem dla Drugiego. Odślonięcie się przed Innym powoduje, że podmiot wychodzi z egoizmu i koncentruje się na odpowiedzialności za Innego. Odpowiedzialność za Innego staje się dla niego istotniejsza niż troska o siebie. Dzieje się tak dlatego, że mówienie stanowiąc dar dla Drugiego jest jednocześnie darem dla siebie. Ten proces odślonięcia się przed Drugim powoduje, że podmiot wychodzi z zamknięcia to znaczy wykracza poza swój egoizm. Tym samym wartość owej troski powiązanej z odpowiedzialnością za Innego staje się bardziej znacząca, a więc dysponuje większą wartością. Oznacza to, że znaczenie dla drugiego staje się istotniejsze od bycia, czyli najważniejsza staje się odpowiedzialność za Drugiego nie zaś troska o samego siebie

¹⁷⁸ P. Domka, *Myśl filozoficzna Emmanuela Lévinasa wobec problemu holokaustu*, w: *Humanities and Social Sciences*, vol. XVIII, 20(3/2013), ss.37-38.

¹⁷⁹ M. Pluta, *op. cit.*, s.136-137.

¹⁸⁰ E. Lévinas, *op. cit.*, s.235.

¹⁸¹ Por. K. Wieczorek, *op. cit.*, s. 106.

Natomiast trzeci etap wyłania się wtedy, gdy podmiot odczuwa potrzebę otwarcia na Innego i uzyskuje pragnienie transcendencji będącą ideą Nieskończonego¹⁸². O tej idei Lévinas pisze następująco:

„Idea nieskończoności wydarza się w opozycji rozmowy, w stosunku społecznym. Stosunek z twarzą, z Innym absolutnie innym, którego nie jestem w stanie ogarnąć, z Innym, który w tym sensie jest nieskończony, jest jednak moją Ideą, relacją, obcowaniem (un commerce). Ale ta relacja zachodzi bez przemocy – utrzymuje pokój z absolutną innością. <<Opór>> Innego nie zadaje mi gwałtu, nie działa negatywnie; ma strukturę pozytywną: jest etyką”¹⁸³.

Podmiot etyczny jest wybrany do odpowiedzialności przed świadomością i jest zależny od Drugiego. To, co stanowi podmiot etyczny, to otwarcie na Innego i troska o niego. Ten proces tworzenia się podmiotowości etycznej jest wyrażany poprzez stworzenie. Oznacza to, że podmiot wyznaczony do odpowiedzialności poprzedza świadomość, a więc nie jest jej wytworem. Innymi słowy rodząc się automatycznie staje się wybranym do tego, aby być odpowiedzialnym za Drugiego. Owa zależność od Drugiego stwarza go jako podmiot etyczny¹⁸⁴. Podmiotowość należy ujmować w odwołaniu się do dobra jest to tak zwana „dobroć wbrew sobie”. Bierze to się stąd, że dla Lévinasa dobro jest uprzednie w stosunku do sądów wartościujących, gdyż przed ukształtowaniem się w swojej bytowości podmiot został wypełniony dobrem. Dlatego też w tym sensie podmiot jest „inaczej niż być”. Innymi słowy podmiot jest do odpowiedzialności powołany przed uświadomieniem sobie własnej tożsamości, jednakże odczuwa ją tylko kiedy podejmie troskę o własną egzystencję. Dzięki tej trosce o samego siebie staje się podmiotem obecnym przez co stwarza sobie możliwość do zobowiązania i odpowiedzialności za Drugiego

W swoich rozważaniach nad podmiotowością Lévinas dąży do tego, aby jej znaczenie wykroczało poza rozumienie jej tylko przez pryzmat świadomości, bądź jako bycia w świecie. Uważał, że nie jest wystarczająca definicja człowieka jako podmiotu użycia, czy też utożsamianie go ze świadomości poznającą. Zdaniem Lévinasa oba te określenia dokonują redukcji człowieka tylko do bytu. Chciał on przezwyciężyć ontologiczne spojrzenie na człowieka. Twierdził, że jest to możliwe tylko w odniesieniu do wymiaru etycznego. Tam gdzie

¹⁸² M. Pluta, *op. cit.*, s.137.

¹⁸³ E. Lévinas, *op. cit.*, ss. 231-232.

¹⁸⁴ M. Pluta, *op. cit.*, ss.142-143.

dochodzi do zawierania relacji interpersonalnych za pośrednictwem mowy. W wymiarze etycznym podmiot wchodzi w bezpośrednią relację z innym podmiotem. Wyłania się tutaj podmiotowość otwarta na Drugiego, co umożliwia przejście od intencjonalności do moralności¹⁸⁵.

Należy podkreślić, że przejście z wymiaru ontologicznego na wymiar etyczny nie jest jednoznaczne z przejściem z jednego sposobu bycia na drugi sposób bycia. W tym momencie mamy do czynienia z przejściem od „być” do „inaczej-niż być”. Jak zauważa, Magdalena Żardecka:

„Lévinas odnajduje poza <<byciem>>, poza tym co może być powiedziane, zupełnie inny sposób istnienia -owo <<inaczej niż być>> skrywające tajemnicę Mówienia”¹⁸⁶.

Innymi słowy otwartość na Drugiego jest kwintesencją podmiotowości wyrażanej jako o „innym w tym samym”. Lévinas twierdzi, że niepokój podmiotu o Drugiego wyprzedza wszelkie akty świadomości oraz podejmowane przez „Ja” decyzje. Bliskość do drugiego człowieka jest formą podporządkowania się „Ja” Drugiemu. W związku z powyższym odpowiedzialność wywołana bliskością Drugiego powoduje, że świadomość wobec niej pozostaje wtórna¹⁸⁷.

Konkludując, podkreślmy jeszcze raz dla Lévinasa człowieczeństwo nie może ograniczać się tylko do zaspokajania potrzeb materialnych, ale musi uwzględniać etyczny wymiar odpowiedzialności za Innego. Człowiek jest wybrany do odpowiedzialności przed uświadomieniem sobie własnej tożsamości i ta odpowiedzialność staje się istotną częścią jego istnienia.

1.4. Podmiot w filozofii Micheala Foucaulta

Filozof Micheal Foucault uznawany jest za reprezentanta nurtu filozoficznego określanego mianem postrukturalizmu. W swoich rozważaniach filozoficznych często odwoływał się do filozofii Fryderyka Nietzschego, nie ukrywał że jego filozofia jest mu bardzo

¹⁸⁵ Ibidem, s.139.

¹⁸⁶ M. Żardecka, *Pamięć i zapomnienie. Filozoficzny dyskurs o sile i słabości pamięci indywidualnej i zbiorowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2020.s.281.

¹⁸⁷ M. Pluta, *op.cit.*, ss.139-140.

bliska. Jak wskazuje Kim Atkins przejął jego metody genealogiczne, organiczne rozumienie władzy oraz ideę, że etyczne życie związane jest z estetyką indywidualności¹⁸⁸.

W swoich pracach podejmował zagadnienia z dziedziny historii filozofii. Krytycznie odnosząc się do istniejących podejść badawczych zwłaszcza z dziedziny antropologii oraz historii społecznej. Antropologię krytykował za to, że koncentruje się na ludziach i ich doświadczeniach, zaś historię społeczną za to, że za podstawę swych analiz bierze ekonomię i demografię¹⁸⁹. Dlatego też głównym przedmiotem swych zainteresowań i badań uczynił związki między prawdą a strukturami władzy, jak również badał to w jaki sposób ma miejsce kształtowanie się ludzkiej tożsamości zwłaszcza w kontekście procesu myślowego. Przyjął, że myśl to dynamiczna gra między prawdą a fałszem, która definiuje człowieka jako podmiot poznający¹⁹⁰. Myśl, jego zdaniem, również ustala zasady akceptacji i odrzucenia, definiując ludzi jako podmioty społeczne i prawne. Ponadto, kształtuje także relacje międzyludzkie i samoświadomość, stwarzając człowieka podmiotem etycznym. Zagadnienie podmiotu poznającego było przez niego analizowane w książce „*Archeologia wiedzy*”¹⁹¹ w której to ukazywał jak różne systemy myślowe wytwarzają prawdy i fałszywości za pośrednictwem dyskursu.

Przez „dyskurs” rozumiał praktyki łączące struktury językowe z niejęzykowymi działaniami, które są z nimi powiązane. Takie praktyki prowadzą do powstania formacji dyskursywnej, zestawu działań zorganizowanych wokół zasad, które razem określają, co jest uznawane za prawdziwe lub fałszywe. Te zasady także określają, które pozycje lub role są akceptowane, a które są odbiegające lub wykluczone. Foucault uważał, że te praktyki są formami dyskursu władzy, ponieważ ustalają normy i role. Normy te są wprowadzane do ciał i umysłów ludzi, kształtując ich zachowanie i społeczne oczekiwania. Postrzegał władzę jako siłę, która może być zarówno twórcza, jak i niszcząca. Według niego, władza jest dynamiczną energią, podobną do koncepcji woli mocy Nietzschego, która ujawnia się w zdolności do działania. Nie jest ona związana z żadnymi konkretnymi standardami czy ocenami wartości.

Foucault w książce *Nadzorować i karać*¹⁹², choć nie ocenia władzy pod kątem moralnym, analizuje jej rolę w kontekście dominacji i kontrolowania ludzi. Przedstawia to w następujący sposób:

¹⁸⁸ K. Atkins, *op. cit.*, s.206.

¹⁸⁹ K. Atkins, *op. cit.*, s.206.

¹⁹⁰ K. Atkins, *op. cit.*, s. 207.

¹⁹¹ Por. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, DeAgostini-Altaya, Warszawa 2002.

¹⁹² Por. M. Foucault *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Fundacja Alethia, Warszawa 1998.

„Trzeba skończyć raz na zawsze z opisywaniem efektów władzy w terminach negatywnych: władza „wyklucza”, „uciska”, „tłumi”, „cenzuruje”, „abstrahuje”, „maskuje”, „skrywa”. W rzeczywistości władza produkuje: produkuje realność, produkuje dziedziny przedmiotowe i rytuały prawdy. Jednostka i wiedza, jaką można o niej zdobyć, zależą od tej produkcji”¹⁹³.

Opisuje, w jaki sposób współczesne społeczeństwo utrzymuje kontrolę, stosując techniki, które znormalizowały pewne zachowania jako za pożądane, inne zaś uznając za odstające od akceptacji. Te techniki kontrolujące, które obejmują obserwację, badanie i oceny normalizujące, są przez niego nazywane „praktykami normalizującymi” lub „praktykami dyscyplinującymi”¹⁹⁴. Są one przeciwstawiane konstruktywnej mocy, jaką można dostrzec w doświadczeniach estetycznych i erotycznych. W wyniku tych praktyk kontrolujących, jak twierdzi Foucault, powstają „posłuszne ciała” – czyli jednostki konformistyczne i gotowe do współpracy. Argumentował, że władza stosując te praktyki uniemożliwia ludziom kształtowanie własnych, indywidualnych ścieżek życiowych. Władza dyscyplinująca to władza, która eliminuje alternatywne perspektywy (na przykład te związane z estetyką i erotyzmem) i zmusza ludzi do akceptowania ograniczonego zestawu doświadczeń i stylów życia.

Według Foucaulta, jedynym sposobem reagowania na władzę jest stawianie jej oporu. Indywidualne osoby mogą tego dokonać, poszukując tzw. „doświadczeń granicznych”, które są na krawędzi tego, co jest powszechnie akceptowane lub dozwolone. Instytucje natomiast powinny dążyć do budowania etycznych fundamentów sprawiedliwości, opierając się na kreatywnych i produktywnych siłach, jakie niesie ze sobą estetyka. W ten sposób, opór staje się odpowiedzią na ograniczenia narzucane przez dyscyplinującą władzę.

Genealogia, którą przedstawił Foucault, ukazuje, że poczucie „Ja” i to, jak rozumiemy samych siebie, zmieniało się w różnych okresach historycznych. Według niego, mylnym jest przekonanie, że przez samą introspekcję można bezpośrednio i całkowicie zrozumieć swoją podmiotowość lub „Ja”. Ta błędna koncepcja jest rezultatem pewnego sposobu myślenia, który pojawił się w konkretnym momencie w historii, a dokładnie w czasach, gdy żył i tworzył Kartezjusz. Foucault wierzył, że to, jak postrzegamy samych siebie, jest uwarunkowane przez

¹⁹³ Ibidem, s. 189.

¹⁹⁴ K. Atkins, *op. cit.*, s.207.

dominujący sposób myślenia i dyskurs danej epoki, a także przez role, które te dyskursy nam przydzielają. Innymi słowy, nasze rozumienie „Ja” jest kształtowane przez język i praktyki dyskursywne epoki, w której żyjemy

Foucault identyfikuje cztery kluczowe „techniki”, które są charakterystyczne dla ludzkich społeczeństw i tworzą ich dyskursywną naturę należą do nich już wspomniane: (1) techniki sterowania zachowaniami jednostek (dominacja), ale także wyodrębnił (2) techniki zmieniające lub manipulujące rzeczami (produkcja), (3) techniki tworzenia systemów symboli i znaków (znaczenie) oraz (4) techniki siebie¹⁹⁵. Zwłaszcza ostatnie dotyczą kształtowania się hermeneutycznej podmiotowości¹⁹⁶ Mają one pomóc podmiotowi nawiązania relacji z samym sobą w odniesieniu do prawdy. Techniki siebie mają na celu dochodzenie do swojej własnej prawdy, i co ważne nie tyle są elementem poznania samego siebie, co troski o siebie¹⁹⁷.. Odnoszą się do praktyk, które jednostki stosują, aby kształtować, regulować i transformować siebie w odpowiedzi na różne wyzwania kulturowe i społeczne. Za ich pomocą pojawiają się różne formy zrozumienia w których to ludzie kształtują siebie samych. Odnoszą się one do zdolności jednostki do świadomego kształtowania swojego życia i bycia podmiotem własnych myśli i działań. Dzięki nim, ludzie mogą wpływać na swoje ciała, myśli, i zachowania¹⁹⁸. Pozwalają jednostkom na historyczną autorefleksję, samokształcenie i samotransformację, czyli w skrócie mówiąc na samodoskonalenie się.

Francuski myśliciel analizował szczegółowo techniki siebie, które dają się ująć w takie cztery zasadnicze grupy technik¹⁹⁹: (1) listy do przyjaciół jako technika refleksji nad sobą²⁰⁰; (2) *anachoresis* jako praktyka odosobnienia (wycofania)²⁰¹; (3) *askesis* jako dyscyplina ciała i ducha²⁰²; (4) interpretacja snów jako nieświadome „Ja”. W kontekście pierwszej techniki siebie

¹⁹⁵ K. Atkins, *op. cit.*, s.208.

¹⁹⁶ Warto zaznaczyć, że hermeneutyka, tradycyjnie związana z interpretacją tekstów, w filozofii Foucaulta zostaje zastosowana do interpretacji siebie. Hermeneutyka podmiotu koncentruje się na tym, jak jednostki interpretują i rozumieją siebie w różnych kontekstach kulturowych i historycznych.

¹⁹⁷ W tym miejscu warto zaznaczyć, że M. Foucault podjął krytykę filozofii Zachodu (zwłaszcza od czasów Kartezjusza), że gloryfikowała formułę *gnothi seauton* (poznaj samego siebie), zaś pomijała a przynajmniej mocno marginalizowała albo starając się nie zauważać formuły *epimeleia heautou* (troski o siebie), która to dominowała w świecie antycznym. M. Foucault zatem wskazuje istotność zachodzenia relacji między podmiotowością a prawdą w kontekście troski o siebie. (Por. M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu. Wykłady w Collège de France 1981-1982*, tłum. M. Herer, PWN, Warszawa 2012; ss. 22-23.).

¹⁹⁸ Por. M. Foucault, *Techniki siebie*, w: M. Foucault, *Filozofia, Historia, Polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, Warszawa – Wrocław 2000, ss. 259-265.

¹⁹⁹ Por. M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu. Wykłady w Collège de France 1981-1982*, tłum. M. Herer, PWN, Warszawa 2012; M. Foucault *Historia seksualności. Tom II. Użytek z przyjemności*, w: *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Gdańsk 2010, M. Foucault, *Historia seksualności. Tom III. Troska o siebie*, w: *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Gdańsk 2010.

²⁰⁰ Por. M. Foucault, *Techniki siebie*, *op. cit.*, s. 485.

²⁰¹ Por. M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu. Wykłady w Collège de France 1981-1982*, *op. cit.*, ss.61-62.

²⁰² *Ibidem*, s.37.

Foucault zwraca uwagę na starożytne praktyki pisania listów jako narzędzie introspekcji. Listy służyły nie tylko komunikacji, ale też były formą samoterapii, miejsce wyrażenia wewnętrznych konfliktów i przemyśleń²⁰³. Z kolei druga technika siebie została zbadana przez Foucaulta jako technika skupienia się na sobie. Foucault zauważa, że poczawszy od wczesnochrześcijańskiego pustelnicstwa, odosobnienie służyło głębszemu zrozumieniu siebie i świata ducha²⁰⁴. Z kolei trzecia analizowana jest przez niego jako metoda samotransformacji. Tą techniką według francuskiego myśliciela praktykowali głównie starożytni Grecy i chrześcijanie, aby osiągnąć doskonałość ducha i ciała²⁰⁵. Ostatnia technika siebie, oczywiście kojarzona jest przede wszystkim z psychoanalizą, lecz Foucault bada ją jako starożytną praktykę, która pozwalała na głębsze zrozumienie siebie. Sny były uważane za medium dostępu do ukrytych aspektów *psyche*²⁰⁶.

W świetle hermeneutyki podmiotu, techniki siebie stanowią narzędzia interpretacji i zrozumienia siebie. Dzięki analizie Foucaulta można zrozumieć, jak te praktyki były zastosowane w różnych kontekstach historycznych, oferując jednostkom sposoby na zrozumienie siebie w relacji do szerszych struktur władzy i wiedzy. Według Foucaulta, „technologie samego siebie” są ściśle związane z etyką²⁰⁷. Jest tak, ponieważ etyka odnosi się do tego, jak jednostka kreuje swoją relację z samą sobą, jak ma się kształtować, co w konsekwencji dotyczy jej moralnej autonomii. Podobnie jak Nietzsche, Foucault postrzega etykę jako formę estetyki, którą określa mianem „troski o siebie”. Zdaniem Foucaulta, aktywna praca nad sobą dodaje dodatkową warstwę złożoności do mechanizmów, dzięki którym techniki dominacji mogą wpływać na indywidualność. Współczesne jednostki definiują siebie jako podmioty, ale robią to tylko poprzez przyjęcie roli, którą narzucają im dyskursy dyscyplinujące, a które one błędnie uważają za odzwierciedlenie własnych przekonań, gustów i wyborów. Ze względu na to silne powiązanie z moralną autonomią, istnieje ryzyko, że dyskursy dyscyplinujące mogą zacząć dominować w całej sferze moralności. Tym samym Foucault zwraca uwagę na skomplikowaną relację między władzą a technikami siebie, podkreślając

²⁰³Według Foucaulta pisarze tacy jak np. Seneka czy Pliniusz używali korespondencji do głębokiej introspekcji. (Por. M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu. Wykłady w Collège de France 1981-1982, op. cit.*, ss.108 -109, a także ss. 155-159).

²⁰⁴ Foucault podkreśla, że wczesne tradycje chrześcijańskie promowały odosobnienie jako środek osiągnięcia duchowego oświecenia

²⁰⁵ Jak zauważa Foucault starożytni Grecy, tacy jak Sokrates czy Platon, podkreślali wartość *askesis* w osiągnięciu cnoty i mądrości.

²⁰⁶ Zdaniem Foucaulta starożytna kultura, zwłaszcza w tradycji egipskiej i greckiej, traktowała sny jako okno do ducha i boskości.

²⁰⁷Foucault był zafascynowany tzw. „technologiami samego siebie” – jego zainteresowanie wzięło się z wcześniejszych badań nad tzw. „hermeneutycznym Ja”. „Hermeneutyczne Ja” to pojęcie oznaczające jednostkę rozumiejącą samą siebie przez proces samointerpretacji.

konieczność zbadania, jak techniki dominacji wpływają na procesy samodoskonalenia. Zauważył, że w obecnych czasach, gdzie interesy biznesowe i rządowe narzucają swoją władzę, złożona relacja jednostki z samą sobą może stanowić zagrożenie dla tej jednostki²⁰⁸.

Foucault podkreśla, że filozofia musi uznać, iż „Ja” jest „historycznym wynikiem technologii, które są zakorzenione w naszej historii”, aby skutecznie opracować podstawy etyczne i polityczne. Jego analizy tożsamości wpłynęły na filozofię feministyczną i polityczną, oferując narzędzia do zrozumienia związku między autonomią moralną a ideologią narzucaną z zewnątrz.

1.5. Podmiot w filozofii feministycznej

Rozumienie podmiotu w filozofii feministycznej przeżyło ewolucję od momentu, gdy Simone de Beauvoir po raz pierwszy podniosła kwestie kobiecej tożsamości w *Drugiej Płci*²⁰⁹ do czasów, gdy Judith Butler zaczęła dekonstruować tradycyjne pojęcia płci w swoich pracach, zwłaszcza interesujące w kontekście filozofii podmiotu są jej analizy zaprezentowane w książce *Uwikłani w płć*²¹⁰. Ten podrozdział ma na celu przybliżenie podstawowych kwestii związanych z koncepcją podmiotu u tych dwóch feministycznych myślicielek. Simone de Beauvoir reprezentuje tzw. „drugą falę feminizmu”, zaś Judith Butler „trzecią falę feminizmu”, która skupia się na dekonstrukcji i różnorodności tożsamości²¹¹.

W książce *Druga płć*, de Beauvoir precyzyjnie opisuje sytuację kobiet oraz nierówności panujące między płciami²¹². Analizując opresyjne relacje, podkreśla wpływ

²⁰⁸ K. Atkins, *op. cit.*, s.208.

²⁰⁹ Por. S. de Beauvoir, *Druga Płć*, tłum. M. Leśniewska, G. Mycielska, Wydawnictwo Jacek Santorski&Co, Warszawa 2003.

²¹⁰ Por. J. Butler *Uwikłani w płć. Feminizm i polityka tożsamości*, tłum. K. Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.

²¹¹ Pierwszą falę feminizmu datuje się na przełomie XVIII i XIX wieku, i wiąże się z ruchem społecznym sufrażystek dążących do zniesienia dyskryminacji kobiet zwłaszcza w życiu publicznym. Głównymi reprezentantkami tego ruchu były działaczki społeczne, jak np. Elisabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony, Lucrecia Coffin Mott. Z kolei drugą falą feminizmu pojawiła się w 60 latach XX wieku, która koncentrowała się na zwalczaniu stereotypów dotyczących płci. Oprócz S. de Beauvoir, jako reprezentantki tej fali należy wspomnieć również Betty Friedan i jej książkę *Tajemnica Kobiecości*, która to książka bywa nazywana „biblią feminizmu”; Katty Millet i jej książkę *Polityka Płciowa*; Shulamith Firestone i jej książkę *Dialektyka płci*. Jeśli chodzi o trzecią falę feminizmu, to najczęściej przyjmuje się, iż pojawiła się w latach 90 XX wieku, i koncentrowała się na zniesieniu ucisku ze względu na płć, rasę, pozycję społeczną, etc. Do trzeciej fali oprócz J. Butler zalicza się przedstawicielkę czarnego feminizmu Bell Hooks, która miała ukuć termin „siostrzeństwo” (więcej na ten temat zobacz: M. Baer, *Ewolucja myśli feministycznej w antropologii kulturowej. Szkic na podstawie wybranej literatury*, w: *Humanistyka i płć (II). Kobiety w poznaniu naukowym wczoraj i dziś*, pod red. E. Pakszys, D. Sobczyńska, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1997, ss. 248–249.

²¹² Jej twórczość była silnie zainspirowana myślą Hegla i Heideggera, a rozwijała ją wspólnie z partnerem życiowym, Jean-Paulem Sartrem.

politycznych struktur i instytucji społecznych na kształtowanie tożsamości kobiet, a także zwraca uwagę na doświadczenia związane z kobiecym ciałem. Wychodząc od analiz związanych z niejednoznacznością ludzkiego bytu²¹³, tworzy teoretyczne ramy umożliwiające zrozumienie subtelnych, psychologicznych aspektów ucisku kobiet.

Termin „niejednoznaczność” (*ambiguïté*) odnosi się także do stosunków międzyludzkich²¹⁴. Dla de Beauvoir inni ludzie są jednocześnie podmiotami i obiektami, podobnie jak ja sam jestem dla siebie i dla innych podmiotem i obiektem. Twierdzi, że doświadczenie bycia obserwowanym przez innych wpływa na świadomość samego siebie. Beauvoir podkreśla, że sytuacja każdej osoby jest ukształtowana przez wzajemne relacje z otaczającym światem, społeczeństwem i własnym ciałem. Argumentuje również, że każda nasza indywidualna inicjatywa rozpoczyna się na tle działań podejmowanych przez innych. Beauvoir jest zdania, że inni ludzie wzbogacają nasze życie, angażując się w nasze projekty. Jednakże, to również oznacza, że wolność i tożsamość jednostki są zależne od relacji społecznych i instytucji, które są elementem jej codziennej sytuacji.

W książce *Druga płeć* formułuje prowokacyjne pytanie „Kim jest kobieta”?, to pytanie służy jej do wykazania, że powszechnie i błędnie zakłada się, że pojęcie „kobieta” opisuje jakąś określoną, istotną esencję. Beauvoir twierdzi, że nie ma pozytywnego, filozoficznego opisu kategorii „kobieta”. Wyraziła to w następujący sposób:

*„Nie rodzimy się kobietami – stajemy się nimi. Kształtu przybieranego w społeczeństwie przez samicę człowieka nie determinuje żadne przeznaczenie biologiczne, psychiczne czy ekonomiczne”*²¹⁵.

Zatem dla niej pojęcie „kobieta” jest zbudowane tylko jako przeciwieństwo „mężczyzny”, służące do deprecjonowania wartości życia kobiet²¹⁶. Według niej, aby zrozumieć sytuację kobiet, trzeba uświadomić sobie, że nierówności płciowe (a także inne nierówności społeczne) można naprawić jedynie poprzez gruntowną przebudowę struktur społecznych i politycznych. Takie działanie jest konieczne, ponieważ indywidualna tożsamość (oraz wolność) nie jest całkowicie niezależną siłą jednostki, lecz jest uwarunkowana przez

²¹³ Inspirując się heglowskim modelem świadomości oraz koncepcją wolności jako transcendencji, prezentowanymi przez Sartre’a, de Beauvoir znacznie rozwija te idee. (Por. Simone de Beauvoir, *The Ethics of Ambiguity*, translated by Bernard Frechtman (New York: Philosophical Library, 1948 [Citidel reprint, 1992]).

²¹⁴ K. Atkins, *op. cit.*, s.238.

²¹⁵ S. de Beauvoir, *Druga Płeć*, *op. cit.*, s.299.

²¹⁶ Tym samym zakwestionowała ona powszechny w tamtym czasie paradygmat esencjalizmu biologicznego, zakładającego że różnice między płciami tkwią w naturze.

danej osoby sytuację życiową, która z kolei jest kształtowana przez zbiorowe inicjatywy i instytucje społeczne. Według Beauvoir, termin „kobieta” wskazuje na określoną sytuację, narzuconą kobietom w celu zamierzonego ograniczenia ich możliwości widzenia siebie jako samodzielnych uczestników (agentów) ich własnego życia.

Innymi słowy, tożsamość kobiet jest inna niż tożsamość mężczyzn, gdyż obie te grupy znajdują się w odmiennych sytuacjach życiowych. Beauvoir podkreśla, że działania mężczyzn są uznawane za uprawnione samo przez się, natomiast działania kobiet muszą uzyskać legitymację od mężczyzn. Przedstawia to następująco:

„od samego początku zarysowuje się konflikt między samodzielną egzystencją a istnieniem <<dla innych>>; dziewczynka dowiaduje się od dorosłych, że chcąc się podobać, trzeba się o to starać, trzeba stać się przedmiotem – musi zatem zrezygnować z samodzielności”²¹⁷.

Zwraca także uwagę, że w systemie kulturowym, który obowiązuje występuje zasadniczy paradoks:

„Godzić pogardę dla kobiet z czią dla matek – oto dowód wyjątkowej nieszczerości. Cóż to za zbrodniczy paradoks: odmawiać kobiecie prawa do jakiegokolwiek działalności publicznej, zamykać przed nią drogi do męskich zajęć, głosić jej nieudolność we wszystkich zawodach – a przy tym wszystkim powierzać jej najdelikatniejszą i najpoważniejszą zarazem sprawę jaką jest kształtowanie człowieka”²¹⁸.

Tym samym można mówić o tożsamości kobiet, lecz ich podmiotowość ma wątpliwą naturę. Wynika to z tego, że kobieta jest definiowana wyłącznie poprzez swoje powiązanie z mężczyzną, podczas gdy mężczyzna jest postrzegany jako byt samodzielny. To mężczyzna jest traktowany jako główna, istotna tożsamość, podczas gdy kobieta jest marginalizowana; to on jest aktywnym uczestnikiem, a ona jest jedynie „Inną”, obiektem; on jest pełny, a ona jest traktowana jako niedostateczna. W tej perspektywie, mężczyzna zdobywa swoją metafizyczną pozycję jako „Jeden” (istota), w kontekście, w którym kobieta jest przedstawiana jako nicłość. Beauvoir argumentuje, że konstrukcja „Ja - Inny” nie jest pierwotnie powiązana z płcią, ale wydaje się reprezentować uniwersalną strukturę istnienia. Analizując to z heglowskiej

²¹⁷ S. de Beauvoir, *Druga Płeć*, op.cit., s.311.

²¹⁸ Ibidem, s.583.

perspektywy, dochodzi do wniosku, że kategoria „Inny” jest równie fundamentalna jak „Ja”: tożsamość „Ja” jest ustanawiana tylko w relacji do „Innego”. To z kolei prowadzi ją do zasadniczego pytania: dlaczego tożsamość kobiety jest postrzegana jako podrzędna w stosunku do tożsamości mężczyzny? Beauvoir odpowiada na to pytanie, analizując naturę wolności i charakter sytuacji kobiet oraz badając związek między ich sytuacją a fizycznym doświadczeniem bycia kobietą.

Beauvoir argumentuje, że ucisk jest formą specyficzną przemocy wymierzonej w określone grupy ludzi. Jego głównym celem jest manipulowanie sytuacją danej grupy w taki sposób, aby blokować rozwój pewnych form wolności, które mogą zagrażać pozycji osoby lub grupy sprawującej władzę. Beauvoir analizuje różne reakcje kobiet na doświadczany przez nie ucisk, poczynając od świadomego podporządkowania się, przez różne stopnie autooszukiwania, aż po głębokie przekonanie, że zajmowana przez nie pozycja jest naturalna i nieunikniona.

Według niej niektóre sytuacje są nie do przekroczenia ze względu na to, że zostały zaprojektowane w taki sposób, aby ograniczać możliwości działania osób znajdujących się w nich lub ich chęć do działania w inny, niekonwencjonalny sposób. Tak jest w przypadkach, gdy ludzie wierzą, że granice ich sytuacji są niezmiennie, naturalne, co sprawia, że bunt przeciwko nim wydaje się niemożliwy, bo „przecież nie można walczyć z naturą”²¹⁹. Osoby doświadczające ucisku, nie zdając sobie sprawy z możliwości odzyskania wolności, nie sprzeciwiają się swoim oprawcom. W takich sytuacjach kobiety akceptują rolę podporządkowanych, ponieważ ich sytuacja zdaje się tego od nich wymagać. Tym samym podkreślmy jeszcze raz kobiety dysponują tożsamością, lecz wątpliwym jest posiadanie przez nie podmiotowości, o ile ją mają to zdecydowanie jest ona mniejsza niż mężczyźni.

Beauvoir badała również sytuację kobiet w kontekście ich ciała, wskazując, że nierówność płci w społeczeństwie nie tylko jest utrwalana, ale także tworzona poprzez różnice biologiczne między płciami. Rozwija teorię, według której percepcja kobiet jako podporządkowanych wynika nie tylko z przyjętych norm społecznych, ale także z konieczności głębszego zrozumienia ich ontologicznej pozycji, związanej z biologicznymi aspektami kobiecości. Kobieta, z powodu swoich unikatowych zdolności reprodukcyjnych, znajduje się

²¹⁹ Beauvoir ukazuje w ten sposób źródło ontologiczne nierówności jakim jest psychologiczny mechanizm ucisku, który polega na „naturalizacji” pozycji kobiet w społeczeństwie. Przykładowo, instytucje takie jak małżeństwo, nakładają określone role i oczekiwania na kobiety i mężczyzn, utrwalając ich nierówną pozycję. Są one zbudowane na fundamencie nierówności płciowej, wpływając na postrzeganie roli kobiet od momentu narodzin, poprzez okres dojrzewania, aż po dorosłe życie. Beauvoir podkreśla, że nawet kobieta, która stara się prowadzić niezależne życie, musi nieustannie balansować między dążeniem do wolności a presją społecznymi oczekiwaniami dotyczącymi jej roli. (Por. K. Atkins, *op. cit.* 239.)

w specyficznej, zdefiniowanej przez biologię pozycji, co w znaczący sposób wpływa na jej doświadczenie życiowe. Beauvoir zauważa, że biologia kobiety determinuje jej rolę w społeczeństwie oraz sposób, w jaki jest postrzegana. Reprodukcyjne funkcje kobiecego ciała, takie jak menstruacja, ciąża czy karmienie piersią, wiążą się z koniecznością poświęcenia czasu i energii, co jest fundamentalne dla kobiecego doświadczenia i postrzeganej roli w społeczeństwie.

Beauvoir wskazywała na unikalny konflikt, z którym borykają się kobiety, a którego doświadczenie jest obce mężczyznom: sprzeczność między pragnieniem indywidualnej wolności a obowiązkami wynikającymi z roli reprodukcyjnej w gatunku. Z jej punktu widzenia, kobiety są uwięzione między dążeniem do autonomii a presją kontynuowania gatunku, co ogranicza ich wolność. Fizjologia kobiety sprawia, że trudniej jest jej osiągnąć pełnię podmiotowości z uwagi na silne powiązanie z biologią i „fizjologicznym losem”. Ta dynamika umożliwia mężczyznom wykorzystywanie kobiet, skazując je na ograniczenia domowego życia, podczas gdy sami mężczyźni mogą swobodnie dążyć do realizacji swoich aspiracji.

Kolejną znaczącą filozofką podejmującą zagadnienie podmiotowości w kontekście paradygmatu feministycznego jest Judith Butler. Rozwija ona nietzscheańską krytykę pojęcia podmiotowości, według której tożsamość jednostki jest efektem pozycji, jaką zajmuje w społecznym dyskursie²²⁰. Idąc dalej niż Foucault, Butler przedstawia koncepcję tożsamości jako „performatywnej”, co oznacza, że różne formy tożsamości są kształtowane przez praktyki dyskursywne oddziałujące na ciała ludzi. Pojęcie „performatywności” wskazuje na cykliczność procesów, w których władza dyscyplinująca jest doświadczana i przyjmowana przez jednostki jako część ich życia codziennego. Wskazując na ciągłe i powtarzalne procesy wpisania norm społecznych w ciała ludzkie, Butler podkreśla fragmentaryczność tożsamości i wskazuje, że możliwość oporu pojawia się właśnie w procesie tych powtórzeń.

W kluczowej dla siebie książce *Druga Płeć*, J. Butler ukazuje, że normy związane z tożsamością płciową są kulturowo konstruowane i utrwalane, a zależność między płcią biologiczną (*sex*) a tożsamością płciową (*gender*) jest narzucana przez dominujące w kulturze przekonania związane z heteroseksualnością i biologią reprodukcyjną. Butler przedstawia

²²⁰ Butler krytykuje, korzystając z argumentacji Nietzschego, twierdząc, że to konstrukcja językowa podmiot-przedmiot wprowadza nas w błąd, sprawiając, że wierzymy w istnienie „Ja” posiadającego zdolność do działania (agencję). W rzeczywistości, istnieje tylko dominujący zestaw potrzeb fizycznych, które są wyrażane przez tzw. „wola mocy”. Również termin „ego” jest postrzegany jako kategoria psychologiczna, która jest produktem błędnej gramatyki języka. Ta gramatyka niesłusznie sugeruje, że to nasza wola jest „przyczyną” naszych myśli. W świetle myśli Nietzschego (a później także Foucaulta), podmiot (ja, ego) jest w istocie kreowany przez symboliczne elementy języka. (Por. K. Atkins, *op. cit.*, 253).

proces tworzenia znaczenia w doświadczanym ciele jako „dramatyczny” w sensie teatralnym²²¹.

W tym procesie, ciało jednocześnie pełni rolę aktywną i bierną w realizacji swoich możliwości. Znaczenie nie jest jedynie narzucone ciału z zewnątrz. Musi być ono aktywnie przyjęte i zintegrowane z zestawem zachowań i myśli danej osoby, dzięki działaniu samego ciała. Butler wskazuje, że podczas „materializacji” lub manifestowania znaczenia w ciele, pewne społeczne ograniczenia są na nowo wcielane, ale jednocześnie są także częściowo przekraczane. Dzieje się tak, ponieważ te społeczne znaczenia są umieszczane w nowym kontekście sytuacji danej osoby. W rezultacie, między ciałem - jako aktywnym uczestnikiem - a znaczeniami, które są kształtowane historycznie i społecznie, zachodzi dialog. Te znaczenia wpływają na sytuację, w której znajduje się jednostka. Dynamika tej interakcji realizuje się poprzez ciało, które jest niejednoznaczne i pozwala na jednoczesne narzucanie dyscypliny i jej przekraczanie. Dlatego też Butler przeciwstawia się idei „tożsamości substancjalnej”: *„trzeba się naprawdę natrudzić, by uzyskać status substancjalnej tożsamości”*²²². Twierdzi, że tożsamość płciowa powinna być traktowana jak czynność, a więc być postrzegana jako „performatywna”²²³. Oznacza to, że tożsamość płciowa materializuje się poprzez powtarzające się działania, które są wyrazem kulturowych norm płciowych. Butler twierdzi, że prezentowanie tożsamości płciowej to „przymusowe powtarzanie norm”. Jest to sposób na uwydatnienie społecznych relacji, które zmuszają ludzi do kształtowania się zgodnie z historycznie ugruntowanymi wyobrażeniami, by utrzymać kulturę heteroseksualną.

„Przymusowe powtarzanie” jest jednocześnie aktywne i pasywne: zawiera w sobie element przymusu, ale również samo działanie powtarzania²²⁴. Stąd, według Butler, płęć jest aktem ucieleśnienia, który istnieje przed i poza świadomą i dobrowolną akcją. Choć istnieją unikalne i zindywidualizowane sposoby ekspresji płci, sam fakt, że jest ona ekspresją, zrealizowaną zgodnie z określonymi społecznymi normami i oczekiwaniami, jest niewątpliwie kwestią społeczną. .

Butler postrzega płęć jako serię aktów, które są performatywne, a więc są formą niezupełnie świadomej aktywności. Te akty są rozproszone w czasie, co oznacza, że między nimi zachodzą momenty niejasności i niepewności. Te momenty nieokreśloności umożliwiają

²²¹ K. Atkin, *op. cit.*, s.254.

²²² J. Butler *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, *op. cit.*, s.258.

²²³ Główną tezę J. Butler jest, że zakwestionowanie dystynkcji na płęć biologiczną i płęć kulturową dlatego też o statusie performatywnym płci.

²²⁴ Por. E. Bińczyk, *Uniesienia i potknięcia filozofii podmiotu. Projektowanie stanowisk feministycznych poza założeniami esencjalizmu*, w: *Teksty Drugie*, Nr. 4, 2011, s.72.

zakłócenie i zmianę tożsamości w dowolnym czasie²²⁵. W tych szczelinach, w tych momentach niejasności, Butler dostrzega potencjał dla oporu i działania przeciwstawiającego się normom. Głównym przesłaniem Butler, nawiązującym do myśli Nietzschego, jest wykorzystanie tych momentów niepewności do aktywnego kwestionowania i przekraczania kulturowych norm związanych z płcią, aby umożliwić rozwijanie się nowych, zróżnicowanych form życia i tożsamości²²⁶.

Butler twierdzi, że powszechnie przyjęte pojęcie tożsamości zakłada jej nieprzerwaną ciągłość i spójność²²⁷. Jednak zdaniem Butler, odczuwane przez nas ciągłość i spójność tożsamości płciowej są rezultatem ściśle ustalonych norm i praktyk, które narzucają, jak ludzkie ciała powinny być postrzegane. Te praktyki ujawniają swoją sztuczność, gdy mamy do czynienia z osobami, które nie mieszczą się w tradycyjnych ramach tożsamości płciowej, jak transseksualiści, osoby interseksualne czy homoseksualiści. Analizując różne formy płci, Butler dochodzi do wniosku, że powszechnie akceptowany wzorzec tożsamości płciowej, czyli heteroseksualność, jest narzucony przymusowo jako „kulturowa ramka”. Ta ramka posługuje się specyficzną logiką, układając zależności pomiędzy różnymi aspektami tożsamości w taki sposób, aby uzyskać ciągłość i spójność uznawanych norm płciowych. W efekcie, polityczne aspekty tożsamości płciowej są maskowane, przybierając postać „naturalnych” i nieuniknionych praw przyczynowo - skutkowych. Butler analizuje powiązanie między tożsamością indywidualną a tożsamością związaną z płcią. Tak jak tożsamość indywidualna, tożsamość płciowa odnosi się do ciągłości i spójności w samopoczuciu swojej tożsamości, czyli tym kim się jest²²⁸. Niemniej jednak, według Butler, tożsamość związana z płcią jest fundamentem dla tożsamości indywidualnej. Wynika to z faktu, że jednostka staje się zrozumiała dla innych tylko wtedy, gdy jej tożsamość płciowa jest zgodna z uznawanymi normami tego, co jest zrozumiałe jako „męskie” lub „żeńskie”. Klasyczne rozumienie, według którego płeć jest jedynie przypadkowym elementem tożsamości „osoby”, opiera się na przekonaniu, że płeć jest po prostu manifestacją fizycznych cech ciała. W tej perspektywie, tożsamość płciowa jest bezpośrednio związana z fizycznym ciałem: ciało męskie odpowiada tożsamości męskiej, a ciało żeńskie - tożsamości żeńskiej.

²²⁵ Tym samym J. Butler stara się przekonać, że należy zerwać z tradycyjną koncepcją „tożsamości substancjalnej”, bowiem tożsamość jest wieloaspektowa, może być: rasowa, seksualna, klasowa, etniczna, regionalna i żadna nie ma charakteru przeddyskursywnego, dotyczy to również aspektu płci biologicznej. (Por. J. Butler *Uwikłani w płeć. Feminizm i polityka tożsamości*, op. cit., ss.46-53).

²²⁶ K. Atkins, op. cit., s.255.

²²⁷ Ibidem, s.253.

²²⁸ Ibidem.

Butler analizuje problem tożsamości płciowej, dążąc do zrozumienia i przeciwdziałania uciskowi związanemu z płcią. Zwraca uwagę, że teoria feministyczna opiera się na założeniu istnienia jasno zdefiniowanej tożsamości „kobiety”. To właśnie te zdefiniowane kobiety miałyby być głównym przedmiotem troski feminizmu, który miałby działać na ich rzecz poprzez polityczną reprezentację. Butler, bazując na podejściu Foucaulta do polityki i reprezentacji, argumentuje, że jakakolwiek próba reprezentowania „kobiety” (czy to w polityce, czy w inny sposób) nieuchronnie prowadzi do narzucenia jej pewnych ograniczeń, co paradoksalnie przyczynia się do dalszego ucisku.

Jest zdania, że język stanowi praktykę zasadniczo ustrukturyzowaną, a jego reguły kierują się binarną logiką przeciwstawień, decydując o tym, co w danym wypowiedzeniu jest prawdą, a co fałszem²²⁹. Zauważa przy tym, że owe przeciwstawienia faworyzują męskość, marginalizując tym samym aspekt kobiecy. W związku z tym Butler podkreśla, że działania feministek zmierzające do zdobycia politycznej reprezentacji powinny zaczynać się od zrozumienia i przeanalizowania procesów reprezentacji samej w sobie. Bez tego kroku, jakakolwiek próba zdobycia miejsca w polityce przez kobiety będzie jedynie podtrzymywać istniejące uprzedzenia związane z płcią, które są już zakodowane w języku. Zanim zatem feministki ruszą w kierunku zdobycia reprezentacji, powinny wypracować teorię, która wskazałaby, w jaki sposób symboliczne konstrukcje językowe wpływają na postrzeganie i rozumienie ciała, a także jak kształtują one dyscyplinowanie i normatywne podejście do cielesności.

Podsumowując Butler w swojej książce *Druga Płeć* uwydatnia fundamentalne założenie metafizyki substancji. Butler podkreśla, że kluczowym elementem kwestii tożsamości i płci są metafizyczne przesłanki, na których opierają się filozoficzne teorie na te tematy. To właśnie to założenie jest istotne dla utrzymującej się „hegemonii heteroseksualnej”, która wyznacza obowiązujące normy dotyczące tożsamości płciowej i leży ona u fundamentów istniejących nierówności płciowych.

1.6. Podmiotowość narracyjna naturalistyczna

Niniejszy podrozdział przybliży koncepcje trzech niekwestionowanych autorytetów w dziedzinie tożsamości narracyjnej naturalistycznej: Daniela Dennetta, Marya Schetman i Davida DeGrazia.

²²⁹Ibidem., s.252.

Zacniemy od koncepcji tożsamości narracyjnej proponowanej przez Daniela Dennetta, filozofa, którego prace kształtują współczesne rozumienie świadomości i umysłu. Dennett w swych analizach głęboko zagłębia się w struktury tożsamości, proponując model, który łączy elementy narracyjne z naturalistycznym podejściem do ludzkiego umysłu. Jego perspektywa, będąca połączeniem nauk kognitywnych z filozofią, oferuje unikalne spojrzenie na to, jak konstruujemy naszą tożsamość poprzez ciągłą narrację, będącą esencją naszej podmiotowości.

Następnie zwracamy uwagę na Marya Schechtman, i jej innowacyjne podejście do tożsamości narracyjnej, które czerpie zarówno z teorii psychologicznych, jak i filozoficznych. Schechtman, skłania się ku zrozumieniu tożsamości jako procesu, który jest nieodłączną częścią życia psychicznego jednostki. Koncentruje się ona na tym, jak kształtowanie tożsamości jest związane z doświadczeniami życiowymi i jakie mechanizmy psychiczne są za to odpowiedzialne.

Na końcu tego podrozdziału przybliżmy koncepcję tożsamości narracyjnej przedstawionej przez Davida DeGrazia. Jego prace wyróżniają się głębokim zrozumieniem, jak opowieści, które opowiadamy sobie nawzajem i sobie samym, kształtują naszą podmiotowość i poczucie „Ja”. DeGrazia analizuje tożsamość przez pryzmat etyki i filozofii, proponując model, który jest zarówno praktyczny, jak i teoretycznie bogaty.

1.6.1. Koncepcja tożsamości narracyjnej w ujęciu Daniela Dennetta

Rozważania na temat natury „Ja” przez lata były przedmiotem dyskusji w dziedzinie filozofii umysłu. Koncepcja Daniela Dennetta na temat „Ja” przedstawia wyzwanie dla tradycyjnych poglądów na ludzką tożsamość. Jego podejście analityczne, oparte na interdyscyplinarnych badaniach, oferuje nowatorskie spojrzenie na jedno z najbardziej fundamentalnych zagadnień filozofii umysłu. Daniel Dennett, którego prace takie jak *Świadomość*²³⁰ czy *Od bakterii do Bacha i z powrotem. Ewolucja umysłów*²³¹, były niezwykle wpływowe, prezentuje wyjątkowe i kontrowersyjne spojrzenie na to zagadnienie. Był on zawsze sceptycznie nastawiony do tradycyjnych pojęć, które zakładały istnienie nieruchomej, niezmiennej esencji „Ja”. Zamiast tego, w swoim podejściu analitycznym, opiera się na

²³⁰ Por. D.C. Dennett, *Świadomość*, (wydanie 2) tłum. E. Stokłosa, Copernicus Center Press, Kraków 2021.

²³¹ Por. D.C. Dennett, *Od bakterii do Bacha i z powrotem. O ewolucji umysłów*, tłum. K. Bielecka i M. Miłkowski, Copernicus Center Press, Kraków 2017; dostępny jest również w Internecie wykład Daniel Dennett wygłoszony na Uniwersytecie Jagiellońskim: *Od bakterii do Bacha i z powrotem*, 23.10.2017, Kraków https://nauka.uj.edu.pl/aktualnosci/ /journal_content/56_INSTANCE_Sz8leL0jYQen/74541952/137930326;aktualizacja 10.01.2021

wykorzystaniu narzędzi z zakresu nauk kognitywnych, lingwistyki, a także teorii ewolucji, by dojść do wniosku, że „Ja” jest dynamicznym konstrukt, który ewoluuje w oparciu o nasze osobiste doświadczenia i interakcje z otoczeniem.

W *Świadomości*, Dennett argumentuje, że nasze „Ja” nie ma fizycznego odpowiednika w rzeczywistości. Jest to dla niego czysty konstrukt teoretyczny, narzędzie, które pomaga nam porządkować i interpretować nasze doświadczenia. Co ciekawe, pomimo tego że „Ja” jest dla niego abstrakcją a właściwie iluzją, odgrywa kluczową rolę w naszym życiu, wpływając na nasze decyzje, relacje i samopoczucie. Koncepcja Daniela Dennetta określa „Ja” nie jako substancję, bądź rzecz, lecz jako wyraz narracyjnej jedności. Jego stanowisko popiera zatem narracyjną teorię podmiotu. Jednakże jego koncepcje należy uznać za *stricte* analityczną i empiryczną, gdyż uznaje doświadczenie za źródło wszelkiej wiedzy. Z racji tego, że jaźń jest tylko i wyłącznie teoretyczną fikcją nie ma odpowiednika w realnym świecie zjawisk²³². Dla Dennetta „Ja” jest zbiorem spójnych opowieści, które opowiadamy sobie i innym. Te opowieści nie są jednorodne; są produktem naszych interakcji, doświadczeń, ale także kulturowych wpływów i naszych biologicznych predyspozycji. Wszystkie te czynniki wpływają na to, jak postrzegamy siebie i jak jesteśmy postrzegani przez innych

W związku z powyższym nasze *self* nie jest żadnym realnym bytem a stworzony jest dla jednostki tylko w celach samozachowawczych. Dennett twierdzi, że samookreślenie może dokonać się tylko dzięki opowieściom o tym kim jesteśmy. Jego koncepcja „narracyjnego punktu ciężkości” jest kluczem do zrozumienia jego perspektywy postrzegania „Ja”. Nie bez powodu Dennett przyrównuje jaźń do narracyjnego punktu ciężkości, a więc dokonuje analogii do terminologii zaczerpniętej z fizyki Newtona. Ma to na celu ukazanie jaźni jako ujęcia czysto teoretycznego. Posługując się nim jesteśmy w stanie co prawda wyjaśnić w jaki sposób dany byt funkcjonuje, ale nie należy traktować jaźń jako coś substancjalnego. Innymi słowy jaźń ma tylko i wyłącznie takie właściwości jakie nadała jej teoria, albowiem ona odpowiada za ukonstytuowanie²³³. Ta pojęciowa i abstrakcyjna narracja stanowi naturalną strategię przetrwania i budowana jest pod kątem występujących okoliczności²³⁴. Zdaniem Dennetta o jedności jaźni decyduje jedność opowieści autobiograficznej poprzez którą możliwe jest uporządkowanie doświadczeń podmiotu i przypisane je konkretnemu „Ja”²³⁵.

²³²K. Filutowska, *Tożsamość narracyjna jako empiryczna podmiotowość- MacIntyre, Taylor, Ricoeur*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018, s.14.

²³³ Ibidem, s. 16.

²³⁴ Ibidem, ss.15-16.

²³⁵ Ibidem, s.17.

Według Dennetta opowiadana przez nas historia ma być dla nas taktyką ochrony, jak również kontroli. W związku z powyższym najistotniejszymi historiami są te, które możemy kontrolować przekazując opowieść innymi oraz sobie. Korzyści płynące z posiadania jaźni to umiejętność podejmowania decyzji oraz centralizowanie doświadczeń.²³⁶ Koncepcja Dennetta odnośnie „Ja” opiera się na gruncie świadomych stanów językowych umożliwiających tworzenie własnej opowieści. Innymi słowy tylko dzięki językowi człowiek może zaprezentować samego siebie²³⁷.

Dennett, będący zwolennikiem podejścia naturalistycznego, zwraca również uwagę na ewolucyjne korzenie naszej zdolności do tworzenia narracji. W *Od bakterii do Bacha i z powrotem. O ewolucji umysłów* analizuje, jak mechanizmy ewolucyjne mogły wpłynąć na kształtowanie się ludzkiej świadomości²³⁸. Nasza zdolność do tworzenia narracji i rozumienia siebie wynika z naszej ewolucji jako gatunku. Zaproponował, że nasza unikalna zdolność do opowiadania historii, konstruowania „Ja”, może być ewolucyjnie korzystna, pomagając nam w nawigacji w skomplikowanym środowisku społecznym. Ta wielowymiarowa tożsamość, która pozwala nam na tworzenie różnych wersji "Ja", jest taktyką przetrwania, umożliwiającą nam integrację różnych doświadczeń i sytuacji w jedną, spójną historię. Również nasza świadomość podlega ewolucji, tak o tym pisze Dennett:

„Tak jak nauczyliśmy się doić krowy, a potem udomowiliśmy je dla własnych korzyści, tak też nauczyliśmy się różnorodnie wykorzystywać umysły nasze i innych, a techniki stymulacji wzajemnej i autostymulacji głęboko zakorzeniły się w naszej kulturze i uczeniu. To, jak kultura stała się przechowalnią i ośrodkiem przenoszącym innowacje (nie tylko innowacje świadomości), jest ważne, aby zrozumieć źródła konstrukcji ludzkiej świadomości, gdyż jest ona kolejnym ośrodkiem ewolucji”²³⁹.

Jego uwagi na temat roli języka w kształtowaniu tożsamości są również godne uwagi. Tym, co różni człowieka od zwierząt to umiejętność mówienia. Człowiek zobligowany jest do prezentowania siebie innym ludziom. Wyraża się za pomocą języka oraz gestów²⁴⁰. Nie da się zrozumieć koncepcji Dennetta na temat „Ja” bez odnoszenia się do jego przemyśleń

²³⁶G. Munévar, *Naturalistyczne wyjaśnienie wolnej woli(II)*, w: *Filozoficzne Aspekty Genezy*, 2014, t.11, s.164.

²³⁷ Ibidem, s.171.

²³⁸ Por. *Od bakterii do Bacha i z powrotem. O ewolucji umysłów*, tłum. K. Bielecka i M. Miłkowski, Copernicus Center Press, Kraków 2017.

²³⁹ D.C. Dennett, *Świadomość, op. cit.*, s.280.

²⁴⁰ Ibidem,s.161.

dotyczących interakcji między świadomością a językiem. W książce *Świadomość*, Dennett zgłębia, w jaki sposób język współtworzy nasze poczucie „Ja”. Dla niego, język nie jest jedynie narzędziem komunikacji, ale też narzędziem introspekcji, pozwalającym na zrozumienie siebie i innych. W *Świadomości*, Dennett twierdzi, że język, dzięki któremu możemy tworzyć i dzielić się naszymi historiami, jest kluczem do ludzkiego doświadczenia świadomości. W jednym z fascynujących fragmentów, opisuje on proces, w którym dziecko uczące się mówić zaczyna zdawać sobie sprawę z własnej tożsamości. Dla niemowlęcia, świat jest po prostu ciągłym strumieniem doświadczeń, ale kiedy zaczyna ono nazywać rzeczy i osoby, zaczyna też rozumieć siebie jako osobny byt, odrębny od otaczającego świata.

W tym kontekście, język staje się nie tylko środkiem komunikacji, ale również środkiem kształtowania tożsamości. Posuwa się nawet dalej, twierdząc, że w miarę jak rozwijamy nasz język i zdolności narracyjne, nasze „Ja” staje się coraz bardziej złożone i wielowymiarowe. Mamy zdolność tworzenia różnych wersji siebie, w zależności od kontekstu i odbiorcy. Możemy być jedną osobą w pracy, inną w domu, a jeszcze inną wśród przyjaciół. Dla Dennetta, to nie jest oznaką niespójności, ale raczej dowód na zdolność naszego umysłu do adaptacji i ewolucji. Wnikliwie analizując strukturę ludzkiego „Ja”, podkreśla również różnicę między tym, jak postrzegamy siebie, a tym, jak inni nas postrzegają. Te różne perspektywy często tworzą konflikt w naszej tożsamości. Często zmagamy się z tym, by dostosować nasze wewnętrzne „Ja” do zewnętrznych oczekiwań i percepcji.

Zdaniem Dennetta wytworzone przez nasz umysł autonarracje są zarazem autonomiczne oraz nieświadome. Podkreśla tym samym wagę opowieści w naszym życiu. Opowieści, które opowiadamy o sobie, są kluczowe dla naszej tożsamości. Bada, jak różne narracje wpływają na nasze poczucie „Ja”. Dla niego, opowieści, które opowiadamy o sobie, nie są jedynie sposobem na zrozumienie przeszłości, ale również narzędziem kształtowania przyszłości. Poprzez tworzenie narracji, jesteśmy w stanie redefiniować nasze doświadczenia, dając im nowy sens i kontekst. Inaczej rzecz ujmując, jeden podmiot ma możliwość wytworzenia wielu narracji określających tego kim jest, które są względem siebie koherentne. To znaczy, że nasz umysł jest pluralistyczny i zaprogramowany na pisanie opowieści²⁴¹. Przedstawia to następująco:

„Przekonanie że nie mogą istnieć quasi – jaźnie, a ponadto <<musi>> istnieć pełna liczba jaźni związanych z jednym ciałem – a najlepiej, aby to była to liczba jeden – nie jest

²⁴¹ Ibidem, s.162.

oczywiste, gdyż rozwinęliśmy dosyć dokładnie konkurencję wobec teatru kartezjańskiego z jego świadkiem czy centralnym nadawcą sensów. Z jednej strony podważa je osobowość wieloraka, ale z drugiej strony coś innego: co najmniej dwa ciała mające jaźń”²⁴².

Dennett uważa, że język nie tylko pozwala nam komunikować się z innymi, ale również kształtuje nasze myśli i przekonania o sobie. Umysł ludzki jest w stanie generować wiele różnych wersji siebie, które są spójne i koherentne w ramach swojego własnego kontekstu. Uważa on, że nasz umysł jest w stanie kreować różne ujęcia *selves*.

Tożsamość narracyjna pozwala, więc podmiotowi podobnie jak autorowi powieści tworzyć bohaterów, a więc różne wymiary naszego „Ja”. Możliwość tej pluralistycznej autokreacji wcale nie należy postrzegać jako coś dziwnego i nie mogącego ze sobą współgrać. Argumentuje to w ten sposób, że każdy podmiot uwikłany jest w różne historie oraz zachowania, które nie raz nie są ze sobą zgodne. Dlatego też nazywamy nasze „Ja” głównym bohaterem i mimo różnych przeciwności, czy też sprzeczności logicznych wydobywamy z tych elementów spójną opowieść, która stanowi istotę naszej autobiografii²⁴³

Dlaczego więc to wszystko ma znaczenie? Dla Dennetta, zrozumienie natury „Ja” jest kluczem do zrozumienia ludzkiej kondycji. Nasze „Ja”, choć abstrakcyjne i iluzoryczne, odgrywa centralną rolę w naszym życiu, wpływając na nasze decyzje, relacje, a nawet na nasze zdrowie psychiczne. Poprzez zrozumienie, jak „Ja” jest konstruowane i jak ewoluuje, możemy zyskać głębsze wglądy w ludzką naturę.

Niemniej ważnym zagadnieniem, które Dennett podnosi w swoich pracach, jest relacja między indywidualnym „Ja” a kulturą oraz społeczeństwem. Nasze poczucie tożsamości nie kształtuje się w próżni. W książce *Natura umysłów. Jak zrozumieć świadomość?*²⁴⁴, Dennett bada, w jaki sposób kultura, tradycje oraz interakcje społeczne wpływają na kształtowanie naszego „Ja”. Zarówno genetyka, jak i środowisko, odgrywają kluczową rolę w kształtowaniu naszej tożsamości. Dennett sugeruje, że podczas gdy nasza genetyka może narzucić pewne ograniczenia na to, kim możemy się stać, to kultura i społeczność, w której żyjemy, dostarczają narzędzi i kontekstu, w którym nasze „Ja” jest formowane i przeformowywane.

²⁴² Gdy pisze o dwóch ciałach i jednej jaźni podaje przykład czterdziestoletnich bliźniaczek jednojajowych sióstr (niesyjamskich) mieszkających razem w hostelu w Yorku w Anglii, które wspólnie podejmując pojedyncze akty mowy swobodnie kończą swoje własne zdania czy też mówią jednocześnie, jedna ułamek sekundy po drugiej) Zobacz: D. C. Dennett, *Świadomość, op. cit.*, s.592.

²⁴³ Ibidem, s.312.

²⁴⁴ Por. D. C. Dennett, *Natura umysłów*. tłum. W. Turopolski, Wydawnictwo CIS, Warszawa 1997.

Nie mniej ważne jest również to, w jaki sposób Dennett postrzega relację między „Ja” a moralnością. Bada, jak nasze poczucie „Ja” wpływa na nasze decyzje moralne. Dla niego, nasza tożsamość nie jest czymś stałym, ale jest formowana przez ciągłe negocjacje między naszymi wewnętrznymi przekonaniem i zewnętrznymi normami społecznymi. W tym kontekście, moralność nie jest jedynie zestawem reguł, które przyjmujemy z zewnątrz, ale jest wynikiem introspekcji, refleksji nad tym, kim jesteśmy i kim chcemy być. Dennett argumentuje, że autentyczne decyzje moralne są możliwe tylko wtedy, gdy mamy głębokie poczucie „Ja”, które pozwala nam dokonywać wyborów opartych na naszych wartościach i przekonaniach.

W świecie pełnym zmian i niepewności, refleksja nad naturą „Ja” jest nie tylko pożądana, ale i niezbędna. Dennett podkreśla, że tylko poprzez zrozumienie naszej tożsamości, możemy podjąć świadome decyzje, które prowadzą do autentycznego, satysfakcjonującego życia.

Proponuje także byśmy zastanowili się na chwilę nad konceptem „Ja” w kontekście globalizacji. W kontekście globalizacji i coraz większej mobilności ludzi, a także w erze mediów społecznościowych i sztucznej inteligencji Dennett zwraca uwagę na wyzwanie integracji różnorodnych „Ja”. W świecie, gdzie coraz częściej stykamy się z różnorodnymi kulturami i wartościami, nasze „Ja” musi być elastyczne, zdolne do adaptacji i ewolucji. Jak zauważa jednostki są coraz bardziej zobligowane do przekształcania swojego „Ja” w odpowiedzi na zmieniające się otoczenie. Dennett wskazuje że nasza tożsamość w erze globalizacji jest nieustannie wystawiana na próbę i redefiniowana, i pyta jakie płyną z tego implikacje dla ludzkiego „Ja”?²⁴⁵ Zastanawiając się nad tym Dennett zauważa, że technologia, choć oferuje niespotykane dotąd możliwości wyrażenia siebie, stawia przed nami również wyzwania, takie jak *echo chambers* czy manipulacja informacją.

Jednym z najbardziej fascynujących aspektów pracy Dennetta jest jego zdolność do połączenia naukowego podejścia z głębokimi refleksjami filozoficznymi. Jego analiza „Ja” nie ogranicza się jedynie do poziomu biologicznego czy psychologicznego, ale rozciąga się także na poziom metafizyczny i kulturowy. Dennett prowokuje nas do myślenia o „Ja” nie tylko jako o produkcie ewolucji, ale także jako o bycie, które ma zdolność do samorefleksji,

²⁴⁵ Zobacz wykład Daniel Dennett wygłoszony na Uniwersytecie Jagiellońskim: *Od bakterii do Bacha i z powrotem*, 23.10.2017, Kraków https://nauka.uj.edu.pl/aktualnosci/journal_content/56_INSTANCE_Sz8leL0jYQen/74541952/137930326; aktualizacja 10.01.2021

samotworzenia i samoprzekształcania w odpowiedzi na nieustannie zmieniające się wyzwania świata zewnętrznego.

Podsumowując, dla Dennetta, kluczem do zrozumienia „Ja” jest zrozumienie jego plastyczności i ewolucyjnej natury. Dla niego opowieść, którą tworzymy o sobie, pełni kluczową rolę w ochronie naszej psychiki, kontroli nad naszym życiem, ale także w naszej interakcji z innymi. Przedstawia to tak:

„Nasza fundamentalna taktyka samoobrony, samokontroli i autodefinicji nie polega na snuciu pajęczyn ani budowie tam, ale opowiadaniu historii, a dokładnie na obmyślaniu i kontrolowaniu historii opowiedanej innym – oraz sobie – o tym, kim jesteśmy. I tak jak pająki nie muszą myśleć, świadomie i celowo o tym, jak wysnuć pajęczynę, i tak jak bobry, w przeciwieństwie do ludzkich inżynierów, świadomie i celowo nie planują budowanych przez siebie struktur, tak i my (w przeciwieństwie do <<profesjonalnych>> ludzkich gawędziarzy) świadomie i celowo nie obmyślamy, jakie narracje opowiadać i w jaki sposób to robić. Nasze bajki są snute, lecz zwykle ich nie snujemy; one snują nas. Nasza ludzka świadomość i nasza narracyjna osobowość/ jaźń są jej wytworem, a nie ich źródłem”²⁴⁶.

Tym samym jak wynika z powyższego cytatu, dla Dennetta wszystko, co naprawdę się dzieje, to aktywność neuronalna. Nie jesteśmy uwięzieni w jednej, niezmienniczej wersji siebie. Dzięki naszym zdolnościom językowym, narracyjnym i refleksyjnym jesteśmy w stanie nieustannie tworzyć i redefiniować naszą tożsamość, dostosowując ją do zmieniającego się świata. To daje nam nie tylko zdolność do przetrwania, ale także do rozwoju i przekształcania siebie w lepszą wersję „Ja”. Koncepcja „Ja” przedstawiana przez niego jest wielowymiarowa. Zachęca nas ona do głębszego zastanowienia się nad sobą, nad tym, jakie siły kształtują naszą tożsamość i jak możemy aktywnie uczestniczyć w tym procesie. Dennett daje nam narzędzia do zrozumienia siebie w kontekście większego świata idei i kultury, podkreślając nieustającą dynamikę i ewolucję naszego wewnętrznego „Ja”.

1.6.2. Koncepcja tożsamości narracyjnej Marya Schechtman

W centrum filozoficznych rozważań na temat ludzkiej tożsamości pojawia się intrygująca koncepcja tożsamości narracyjnej. Marya Schechtman, jedna z czołowych postaci

²⁴⁶ D. C. Dennett, *Świadomość*, op. cit., s.586.

badających ten temat, przyczyniła się do znaczącego pogłębienia dyskusji w tym obszarze, czego dowodem są jej prace, w tym wybitne dzieło *The Constitution of Selves*²⁴⁷. Podejście Schechtman do tożsamości odbiega od klasycznych koncepcji filozoficznych, które często są zakorzenione w transcendentnych wartościach.

Dla Schechtman, jako przedstawicielki nurtu naturalistycznego, kluczową sprawą jest dogłębna analiza tożsamości, zamiast kreowania rozległej teorii podmiotowości. Nie odwołuje się do transcendentnych wartości w kształtowaniu podmiotowości. Odrzuca więc w swojej koncepcji odwołania się do transcendentnie ujmowanego dobra, jak to mam miejsce w teorii Taylora, bądź MacIntyre'a jako wartości nadrzędnej dla kształtowania się podmiotowości²⁴⁸. Proponuje ona podejście bardziej empiryczne i praktyczne, mające swoje korzenie w naturalizmie. Jej koncepcja jest odważna, ale też głęboko osadzona w analizie ludzkiego doświadczenia.

Inspirując się koncepcją Daniela Dennetta, Schechtman argumentuje, że proces tworzenia i modyfikowania własnej autonarracji odgrywa kluczową rolę w kształtowaniu naszego wewnętrznego poczucia „Ja”. W swoich badaniach nie tylko analizuje teorię, ale stara się też ukazać, jakie praktyczne implikacje niesie za sobą nasza autonarracja dla naszej codzienności. *Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life* to jedno z jej dzieł, które dokładnie analizuje to zjawisko, rozważając wpływ autonarracji na decyzje jednostki, relacje międzyludzkie oraz perspektywy na przyszłość. Koncepcja tożsamości narracyjnej Marya Schechtman, podobnie jak koncepcja Dennetta opiera się na założeniu, że własna autonarracja posiada fundamentalne znaczenie dla określenia swojego jestestwa, a więc bycia sobą.

Jednym z najbardziej wyróżniających się aspektów jej koncepcji jest przekonanie, że ludzka jednostka powinna mieć kontrolę nad kształtowaniem swojej autonarracji. Dla Schechtman, kluczem do prawdziwej tożsamości jest koherencja pomiędzy wewnętrznym poczuciem „Ja” a narracją, którą tworzymy na swój temat. W *The Constitution of Selves* z wielką precyzją analizuje sytuacje, w których ta spójność zostaje zakłócona, co prowadzi do kryzysów tożsamości²⁴⁹. Najważniejsze z nich to: (1) zaprzeczenie przeszłości, (2) dysocjacja tożsamości, (3) dramatyczne zmiany życiowe, (4) zewnętrzne naciski społeczne, (5) konflikty wewnętrzne.

²⁴⁷ M. Schechtman, *The Constitution of Selves*, Ithaca: Cornell University Press, 1996.

²⁴⁸ K. Filutowska, *Tożsamość narracyjna jako empiryczna podmiotowość- MacIntyre, Taylor, Ricoeur*, *op.cit.*, ss.162-163.

²⁴⁹ M. Schechtman, *The Constitution of Selves*, *op. cit.*, s.2.

W przypadku zaprzeczenia przeszłości osoba może zaprzeczać pewnym wydarzeniom z jej przeszłości, które są niezgodne z jej obecną autonarracją. Na przykład, ktoś, kto teraz identyfikuje się jako bardzo moralny, może zaprzeczać, że kiedykolwiek dopuścił się przestępstwa. Sytuację tę obrazowo przedstawia Schechtman w *The Constitution of Selves*:

„załóżmy, że dzielny oficer został zbesztany przez nauczycieli w szkole za kradzież jabłek, zdobył sztandar w swojej pierwszej kampanii i został generałem w późniejszym życiu; załóżmy także, co należy przyznać za możliwe, że gdy zdobywał sztandar, był świadomy, że został zbesztany w szkole, a gdy został generałem, był świadomy zdobycia sztandaru, ale całkowicie stracił świadomość zbesztania w szkole”²⁵⁰.

W rezultacie generał jest tą samą osobą co żołnierz, ale nie jest tą samą osobą co chłopiec, chociaż żołnierz i chłopiec to ta sama osoba. Sytuację tę Schechtman nazywa pytaniem o ponowną identyfikację²⁵¹, podejmuje to zagadnienie również. *Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life*²⁵². Problem jaki się jawi w tym kontekście można ująć w taki sposób: w jakich okolicznościach osoba rozważana w jest tą samą osobą w czasie t co osoba rozważana już w innej chwili? Innymi słowy, czy bycie daną osobą jest skorelowane z ucieleśnieniem (i w takim przypadku mówilibyśmy, o tożsamości osobistej jako tożsamości numerycznej), czy jednak w procesie życiowym tej osoby wszelkie działania, doświadczenia, zmiana przekonań, zmiana wartości, nowe pragnienia, itp., zaburzają czy też znoszą ową ciągłość tożsamości. Jeśli przyjmiemy, że tylko zaburzają to możemy mówić o kryzysie tożsamości, natomiast jeśli znoszą to nie będzie kryzysu tożsamości, lecz „nowa tożsamość”, czyli „nowa osoba”. Gdy będziemy zakładać kryzys tożsamości, to problem jest na poziomie epistemicznym. Natomiast jeśli będziemy zakładać zniesienie jednej tożsamości na rzecz innej tożsamości, a więc w tym samym ciele będzie już inna osoba to będzie już problemem na poziomie metafizycznym. Odnosząc się do tej kwestii Schechtman formułuje zarzut wobec psychologicznych teorii ciągłości. Zarzut jej polega na tym, że teorie te traktują kwestię tożsamości osobowej jako problem ponownego rozpoznania jednostki. A to według niej wymaga definiowania tożsamości w kategoriach relacji między okresami czasu, co prowadzi do postrzegania naszego życia psychologicznego jako czegoś, co można sensownie

²⁵⁰ Ibidem, *op. cit.*, s.27.

²⁵¹ Ibidem.

²⁵² M. Schechtman, *Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life*, Oxford University Press, 2014, ss.99-100.

opisać w kategoriach jednostkowych momentów, zniekształcając tym samym cechy, które sprawiają, że podejście psychologiczne jest w ogóle atrakcyjne²⁵³. Ustosunkowuje się do tego w ten sposób:

„Kluczowym krokiem tutaj jest twierdzenie, że narracje posiadają pewien rodzaj diachronicznego holizmu, którego ciągłość psychologiczna, tak jak jest rozumiana w teoriach ciągłości psychologicznej, nie posiada. Podczas gdy ciągłość psychologiczna jest definiowana jako relacja między niezależnie definiowalnymi fragmentami czasu, w narracji części istnieją w formie, w jakiej są, tylko jako abstrakcje z całości, więc w ważnym sensie całość jest wcześniejsza niż jej części”²⁵⁴.

Przejdźmy teraz do kwestii związanej z dysocjacją tożsamości. Mamy z nią do czynienia wówczas, gdy w pewnych przypadkach, osoby mogą doświadczać rozbicia ich „Ja”, gdzie różne aspekty ich tożsamości są nieświadome innych aspektów. Przykładem mogą być niektóre przypadki dysocjacyjnych zaburzeń tożsamości, gdzie jednostka może mieć kilka odrębnych tożsamości lub „osobowości”, które nie są świadome istnienia innych. Zauważa również, że nagłe i dramatyczne zmiany w życiu jednostki mogą zakłócić jej poczucie ciągłości tożsamości. To może obejmować sytuacje takie jak poważne wypadki, które prowadzą do amnezji, lub nagłe duchowe przebudzenie, które zmienia całą perspektywę jednostki na życie.

Kryzys tożsamości może wystąpić również w momencie gdy społeczeństwo lub kultura wywierają presję na jednostki, aby dostosować swoje narracje do pewnych norm czy oczekiwań. Osoba może poczuć, że jej prawdziwa narracja jest w konflikcie z tym, czego od niej oczekuje społeczeństwo.

I wreszcie jednostka może doświadczać wewnętrznych konfliktów wartości, przekonań czy uczuć, które sprawiają, że trudno jest utworzyć spójną autonarrację.

Schechtman argumentuje, że te zakłócenia w spójności narracyjnej mają głęboki wpływ na nasze poczucie „Ja”. Aby prawidłowo funkcjonować jako osoby, musimy być w stanie zintegrować różne aspekty naszego życia w jedną spójną historię, która odzwierciedla nasze prawdziwe „Ja”. W centrum uwagi Schechtman jest autonomia jednostki w kreowaniu swojej narracji. Podkreśla ona, że nasza jaźń kształtuje się ręką w rękę z naszą narracją. Autonarracja nie jest jedynie luźnym zbiorem wspomnień, lecz spójną opowieścią z własną strukturą i

²⁵³ Ibidem.

²⁵⁴ Ibidem.

znaczeniem. Kluczowe dla tego procesu jest zrozumienie i wyjaśnienie własnych działań, uczuć oraz przekonań.

Jednak nie każda narracja spełnia warunki tożsamości narracyjnej. Schechtman przedstawia dwa kryteria. Po pierwsze, narracja musi umożliwiać organizację doświadczeń w sposób koherentny (forma linearna narracji). Jest to konieczność wyrażenia swoich przekonań i motywacji. Po drugie, musi być zgodna z rzeczywistością; narracja musi odzwierciedlać realne doświadczenia i interakcje jednostki w świecie. To znaczy, że osoba, której dotyczy dana opowieść musi egzystować w tym samym świecie co inni. Oznacza to, że powinna ona z innymi osobami wchodzić w interakcje²⁵⁵.

Ciekawy aspekt filozofii Schechtman to przekonanie, że tylko ludzie mają zdolność do narracyjnego postrzegania swojego życia. W jej opinii, zdolność do myślenia narracyjnego stanowi istotę naszej osobowości. Schechtman wyznacza cztery kryteria definiujące egzystencję osobową: (1) zdolność do przetrwania, (2) odpowiedzialność moralna, (3) troska o siebie oraz (4) zdolność do kompensacji²⁵⁶. Można powiedzieć, że owe kryteria stanowią u niej drogę do zrozumienia, co to znaczy być osobą.

Zdolność do przetrwania odnosi się do kontynuacji życiowej jednostki mimo zmieniających się okoliczności. Jest to zdolność do zachowania ciągłości tożsamości przez różne etapy życia, pomimo zmieniających się doświadczeń, przekonań czy okoliczności. Dla Schechtman, zdolność do tworzenia i podtrzymywania koherentnej narracji na swój temat jest kluczem do zrozumienia tej ciągłości. Ponadto uważa, że jednostki są odpowiedzialne moralnie za swoje działania, ale tylko wtedy, gdy te działania są wynikiem autentycznej autonarracji. Oznacza to, że jednostki powinny być świadome swoich działań i ich konsekwencji oraz że powinny być w stanie zrozumieć i uzasadnić swoje działania w kontekście własnej historii życiowej. Troska o siebie oznacza, że jednostki rozumieją siebie jako wartościowe i zasługujące na opiekę. W kontekście tożsamości narracyjnej, troska o siebie jest związana z rozumieniem swojej wartości jako osoby, co jest głęboko zakorzenione w autentycznej autonarracji. Schechtman argumentuje, że jednostki, które rozumieją i cenią swoją unikalną historię życiową, są bardziej skłonne dbać o siebie i chronić swoją tożsamość.

Ostatnie kryterium Schechtman dotyczy zdolności jednostek do dostosowywania się i kompensowania w obliczu trudności. W kontekście tożsamości narracyjnej, zdolność do kompensacji odnosi się do elastyczności w tworzeniu i modyfikowaniu własnej narracji w odpowiedzi na wyzwania życiowe. Oznacza to zdolność do przepisywania lub dostosowywania

²⁵⁵ K. Filutowska, *op. cit.*, s.166.

²⁵⁶ *Ibidem*, ss.166-167.

własnej historii w taki sposób, aby odzwierciedlała nowe doświadczenia, przekonania lub wartości.

Konkludując główne założenie koncepcji Schechtman opiera się na założeniu, że tylko narracja autobiograficzna spełnia warunek tego, abyśmy byli osobami i egzystowali w sposób ludzki. Innymi słowy tylko tożsamość narracyjna jest w stanie wyjaśnić relacje jaka zachodzi pomiędzy tożsamością osobową a jej czterema właściwościami²⁵⁷. Podkreśla ona jedność jaźni z jednością narracji, gdyż to właśnie nasze ja ukształtowane jest wspólnie z narracją. Tożsamość narracyjna wyrażana jest w opowieści, która musi mieć swoją fabułę oraz sens. Ukonstyтуowanie się tożsamości narracyjnej wyrażonej w danej opowieści możliwe jest wówczas, gdy osoba tej opowieści, a więc narrator jest w stanie wyjaśnić swoje działania, uczucia, czy też wierzenia. Innymi słowy kluczowe jest określenie motywacji działania danej osoby, aby stwierdzić, czy mamy do czynienia ze spójnym jej obrazem tego kim jest²⁵⁸. Jej prace dostarczają cennego wglądu w to, jak tożsamość jest kształtowana i jakie czynniki mogą ją zakłócić.

W kontekście koncepcji Schechtman, zastanawiając się nad kontynuacją omawianej tematyki, warto zgłębić kwestie związane z praktycznymi implikacjami tożsamości narracyjnej w życiu codziennym oraz w szerszym kontekście społecznym. Jakie wyzwania pojawiają się przed jednostką, która aktywnie kształtuje swoją autonarrację? I jak te koncepcje wpływają na interakcje społeczne, na nasze relacje z innymi ludźmi? Z jednej strony, autonarracja daje jednostce moc. Dzięki niej mamy możliwość kreowania siebie, tworzenia opowieści, która pokazuje nas w świetle, w jakim chcemy być postrzegani. Ale z drugiej strony, taka swoboda może prowadzić do pewnych trudności. Istnieje ryzyko, że opowieść, którą konstruujemy, zacznie dominować nad naszym prawdziwym „Ja”, stając się rodzajem maski, która chroni nas przed światem zewnętrznym, ale jednocześnie utrudnia autentyczne relacje z innymi ludźmi.

Schechtman podkreśla, że opowieści, które opowiadamy o sobie, nie są tworamii czysto subiektywnymi. Muszą one, przynajmniej do pewnego stopnia, odpowiadać rzeczywistości i być akceptowane przez innych. To stawia przed nami wyzwanie: jak balansować między własną wizją siebie a tym, jak postrzegają nas inni? W jaki sposób te indywidualne opowieści wpływają na szerokie konteksty społeczne? Jak kształtują naszą kulturę i historię? I jakie są konsekwencje tego dla współczesnego społeczeństwa?

Każda narracja, którą tworzymy i utrzymujemy o sobie, nie jest jedynie produktem naszej indywidualnej psychiki. Te opowieści są silnie zakorzenione w kulturowych i

²⁵⁷ Ibidem, s.167.

²⁵⁸ Ibidem, ss.164-166.

społecznych konstrukcjach, które kształtują nasze rozumienie siebie i świata. Schechtman podkreśla, że nasze autonarracje nie są jedynie naszymi osobistymi kreacjami; są one ukształtowane przez społeczne i kulturalne konteksty, w których żyjemy. Na przykład, warto zastanowić się nad tym, jak kulturowe normy i oczekiwania wpływają na nasze autonarracje. W kulturach, które wielbią indywidualizm i niezależność, ludzie mogą być bardziej skłonni do przedstawiania siebie jako jednostek niezależnych i autonomicznych. W społeczeństwach kolektywistycznych opowieści mogą koncentrować się bardziej na relacjach społecznych i roli jednostki w społeczności.

Schechtman podkreśla również, że tożsamość narracyjna nie jest statyczna. Zmienia się i ewoluje w miarę jak nasze doświadczenia życiowe się rozwijają, ale także w odpowiedzi na zmieniające się konteksty społeczne i kulturalne. Dlatego ważne jest zrozumienie, że nasze narracje są zarówno produktem indywidualnych doświadczeń, jak i szerokich sił społecznych i kulturalnych.

W tym kontekście pojawia się również pytanie o odpowiedzialność. Jeśli nasze autonarracje są ukształtowane przez kulturowe i społeczne konteksty, w jakim stopniu jesteśmy odpowiedzialni za te opowieści? Schechtman sugeruje, że choć jesteśmy produktem naszego środowiska, mamy również zdolność do refleksji i krytycznego myślenia o naszych własnych narracjach. Możemy wybierać, jakie opowieści chcemy opowiadać o sobie, i jakie wartości chcemy w nich promować.

Podsumowując, koncepcja tożsamości narracyjnej według Schechtman otwiera wiele drzwi do badania roli opowieści w kształtowaniu naszej tożsamości i społeczeństwa jako całości. Pokazuje, jak głęboko nasze indywidualne opowieści są zakorzenione w szerszych kontekstach społecznych i kulturalnych, i jak ważna jest refleksja i świadomość w kształtowaniu naszej własnej tożsamości narracyjnej.

1.6.3. Koncepcja tożsamości narracyjnej Davida DeGrazia

Tożsamość narracyjna, jako konceptualne ramy dla zrozumienia ludzkiej tożsamości, zyskała znaczące uznanie w kręgach filozoficznych, a David DeGrazia stał się jednym z jej kluczowych orędowników. W swojej pionierskiej pracy *Human Identity and Bioethics*²⁵⁹, DeGrazia przedstawia pogłębione badanie nad tym, jak tożsamość narracyjna odgrywa fundamentalną rolę w naszym rozumieniu etyki biomedycznej i moralności. DeGrazia opiera

²⁵⁹ D. DeGrazia, *Human Identity and Bioethics*, Cambridge University Press 2005.

się w niej na aktualnych badaniach empirycznych z dziedziny biologii, psychologii i neurologii, aby zrozumieć, co to znaczy być ludzką istotą. Jego analizy są zakorzenione w rzeczywistości biologicznej i ewolucyjnej. DeGrazia odrzuca tradycyjny dualizm kartezjański, według którego umysł i ciało to dwie odmienne substancje. Zamiast tego opowiada się za naturalistycznym podejściem, które traktuje umysł jako wynik działania mózgu i innych procesów biologicznych. Wprost zgadza się z koncepcją Schechtman, bowiem twierdzi:

„Marya Schechtman argumentuje, całkiem przekonująco, że osoby to dokładnie istoty, które tworzą autonarracje”²⁶⁰.

Argumentuje, że nasze „Ja” można najlepiej zrozumieć jako „autobiografię mentalną”. W każdym z nas kryje się narrator, który nieustannie kształtuje i reinterpreteruje swoją życiową historię w odpowiedzi na doświadczenia, wybory i refleksje. Ale ta narracja nie jest tylko pasywnym zapisem naszych doświadczeń. Jak podkreśla DeGrazia w *Human Identity and Bioethics*, jest to aktywny proces, w którym świadomie wybieramy, które części naszej historii mają znaczenie, jakie wartości chcemy sobie przypisać i jak chcemy być postrzegani przez innych oraz przez samych siebie.

Jednym z kluczowych elementów tej książki jest pojęcie autokreacji. Dla DeGrazia, tworzenie narracji to nie tylko środek do opowiadania o sobie, ale także narzędzie do świadomego kierowania swoją przyszłością. Poprzez własne narracje, jednostki nie tylko odzwierciedlają swoją tożsamość, ale także kreują ją, wybierając, jakie wartości chcą przestrzegać, jakie cele chcą osiągnąć i jak chcą być postrzegane przez społeczność. O wartości autokreacji pisze tak:

„Załóżmy, że ktoś żył życiem człowieka, ale odkrył, będąc na łożu śmierci, że całość wydała się porażką. Życie rozczarowujące lub niesatysfakcjonujące to nie życie w pełni. Ci z nas, których podstawowe potrzeby są zaspokojone, dając nam chwilę wytchnienia do marzeń oraz pewną kontrolę nad naszą przyszłością, chcemy uczynić nasze życie czymś wyjątkowym. Dla nas wartość przetrwania ma charakter częściowo instrumentalny: kontynuowanie istnienia jako osoby pozwala nam nie tylko zyskać orientację zakorzenioną w narracji podczas działania, jak właśnie wyjaśniono, ale także realizować długoterminowe projekty, które cenimy, oraz stawać się ludźmi, jakimi chcemy być. Dlatego, dla tych, którzy mają na tyle szczęścia, by

²⁶⁰ Ibidem, s.27.

rozważać takie możliwości, wiele z tego, co ma znaczenie w przetrwaniu, polega na umożliwieniu projektów autokreacji”²⁶¹.

Zdaniem DeGrazia znacząca większość nie interesuje się własną tożsamością numeryczną, w której to określa się swoją tożsamość w sposób urzędowy za pomocą dowodu osobistego, bądź metryki urodzenia. Dokonując rozważań na temat tego kim jesteśmy zawsze odwołujemy się do ujęcia narracyjnego, albowiem tylko takie ujęcie pozwala na stworzenie własnej autonarracji opartej na życiowych doświadczeniach. Człowiek, aby określić kim jest opiera się na tym, co ma w życiu dla niego znaczenie (do swoich pragnień, intencji, wartości, czy wierzeń)²⁶². Dzięki temu, że nasza tożsamość ma charakter narracyjny możliwe staje się wydobycie tego kim właściwie jesteśmy. Podkreśla, że narracja umożliwia nam być sobą mimo zmiennych okoliczności. Wskazuje on, że tożsamość numeryczna nie jest wystarczająca i musi być wzbogacona o tożsamość narracyjną. Argumentuje to w ten sposób, że dopiero tożsamość narracyjna pozwala postawić pytania egzystencjalne, co do odpowiedzialności moralnej danej jednostki oraz nakreślić jej cechy charakteru²⁶³. Zdaniem DeGrazia autonarracja stanowi projekt o sobie samym. To znaczy, że możemy działać, ale także myśleć w perspektywie długoterminowej o tym kim chcemy być. Dlatego też według tego filozofa tożsamość narracyjna sprawia, że człowiek staje się bohaterem własnej opowieści. Innymi słowy samorozumienie siebie umożliwia człowiekowi wyboru, co warto robić, a czego nie warto i zidentyfikować swoje cechy charakteru. To właśnie świadome ukierunkowanie swojego życia wyrażane jest w autokreacji²⁶⁴.

DeGrazia w *Human Identity and Bioethics* rozszerza te koncepty na pole etyki biomedycznej, zastanawiając się, jak nasze rozumienie tożsamości wpływa na nasze decyzje dotyczące zdrowia, leczenia i moralności. W świecie medycyny, gdzie decyzje dotyczące życia i śmierci są na porządku dziennym, zrozumienie, kim jesteśmy i co dla nas ma znaczenie, staje się kluczowe. Prezentuje on jako przykład hipotetyczną sytuację, nazywając ją dylematem Penelope²⁶⁵ mającym pobudzać do refleksji. Ta hipotetyczna sytuacja prezentuje się następująco: w 2061 roku Penelope rozważała poddanie się nowatorskiej operacji przeszczepienia ciała. Chociaż ponad 100 osób przeszło taką procedurę, miała pewne obawy. Operacja polegałaby na przeszczepieniu jej mózgu do ciała zdrowej trzydziestolatki, która po

²⁶¹ Ibidem, s.82.

²⁶² Ibidem, s.164

²⁶³ Ibidem, ss.162-163.

²⁶⁴ Ibidem, s.164

²⁶⁵ Ibidem, ss.11-12.

wypadku samochodowym znalazła się w trwałym stanie wegetatywnym. Ciało dawcy zostałyby przygotowane poprzez usunięcie i odrzucenie jej mózgu, aby zrobić miejsce dla mózgu Penelope. Chociaż była pełna optymizmu co do możliwości obudzenia się w zdrowym ciele, miała wątpliwości dotyczące prawnej i filozoficznej tożsamości osoby, która by się obudziła. Zastanawiała się, czy to ona by się obudziła w nowym ciele, czy też może kobieta-dawca nadal by żyła, ale z mózgiem Penelope.

Zdaniem DeGrazia dylemat Penelope dotyczy trzech zasadniczych problemów. Po pierwsze z kwestią tożsamości osobistej (w sensie numerycznym), po drugie z kwestią naszej istoty, i wreszcie z kwestią tego co ma znaczenie dla przetrwania²⁶⁶. Pierwszy problem dotyczący tożsamości osobistej według DeGrazia rodzi następujące pytania: Jakie są kryteria dla kontynuowania istnienia osoby w czasie? Dla każdej osoby rozważanej w danym momencie, co oznacza, że ten sam indywidualny podmiot istnieje w innym czasie w przeszłości lub przyszłości? Czy tożsamość osobista to kwestia ciągłości psychologicznej, jak w przypadku Penelopy przed operacją i osoby w młodym ciele po operacji? Czy tożsamość osobista jest lepiej rozumiana, powiedzmy, jako ciągłość życia biologicznego - jak w przypadku ciała Penelopy przed operacją i ciała bez mózgu przez miesiąc po operacji?

Natomiast problem kwestia naszej istoty stawia nas przed następującymi pytaniami: Kim my, ludzkie osoby, jesteśmy najbardziej podstawowo lub zasadniczo? Jak zauważa DeGrazia odpowiedź na to pytanie pomoże nam odpowiedzieć na poprzednie. Jeśli zasadniczo jesteśmy osobami, nie możemy istnieć jako nie-osoby, w takim przypadku nasza tożsamość w czasie obejmuje kryteria ściśle związane z człowieczeństwem (np. ciągłość psychologiczna). Jeśli jesteśmy zasadniczo zwierzętami, możemy istnieć mimo braku życia psychologicznego związanego z osobami; w takim przypadku odpowiednie są cielesne lub biologiczne kryteria naszej tożsamości w czasie.

I ostatni problem wynikający z dylematu Penelopy, co ma znaczenie dla przetrwania, rodzi następujące pytania: Z punktu widzenia interesu własnego lub praktycznego – w przeciwieństwie do punktu widzenia odnoszącego się do innych lub etycznego – co jest najważniejsze w naszym kontynuowanym istnieniu? Czy jest to na przykład rodzaj ciągłości psychologicznej, która pozwala utrzymać poczucie siebie jako trwającego w czasie? Czy jest to po prostu zdolność do przeżywania świadomych doświadczeń? Czy po prostu kontynuowane istnienie jako takie?

²⁶⁶ Ibidem, s.12.

W swych dociekaniach na temat pytań wynikających z tychże problemów DeGrazia opowiada się za odrzuceniem personalizmu według którego jesteśmy istotami zasadniczo będącymi osobami, a nasza tożsamość numeryczna polega na pewnym rodzaju ciągłości psychologicznej w czasie, a także to że jesteśmy istotami zasadniczo mającymi zdolność do świadomości. Tym samym argumentował za poglądem biologicznym, który twierdzi, że zasadniczo jesteśmy ludzkimi zwierzętami i że ludzka tożsamość polega na tej samej biologicznej egzystencji²⁶⁷. Uznaje że ludzkie zwierzę może istnieć nie będąc osobą, bowiem takim dla niego jest płód, niemowlę czy pacjent w stanie wegetatywnym, który za pomocą technologii mógłby przetrwać. Odrzuca zatem esencjalizm osoby, lecz nie odrzuca esencjalizmu umysłu.

Podsumowując, przemyślenia DeGrazia dostarczają nam nie tylko głębokiego zrozumienia tożsamości narracyjnej, ale także podkreślają jej praktyczne zastosowanie w dziedzinie etyki biomedycznej. Poprzez połączenie filozofii tożsamości z realiami medycznymi, DeGrazia otwiera drogę do bardziej świadomych i etycznych decyzji w dziedzinie zdrowia.

1.7. Podmiotowość narracyjna hermeneutyczna

W świecie pełnym różnorodnych historii, opowieści i relacji, to, jak rozumieć i interpretować te narracje, staje się kluczowym pytaniem dla wielu dziedzin - od literatury po filozofię. Podmiotowość narracyjna hermeneutyczna to nurt, która łączy te dwa światy, badając, w jaki sposób interpretacja (hermeneutyka) wpływa na nasze rozumienie i kształtowanie tożsamości. To, kim jesteśmy, nie jest jedynie wynikiem naszych doświadczeń, ale również tego, jak interpretujemy i opowiadamy te doświadczenia. W tym kontekście hermeneutyka nie jest jedynie narzędziem do zrozumienia tekstu czy opowieści, ale również kluczem do zrozumienia siebie samego.

Znaczenie hermeneutyki w kształtowaniu naszej tożsamości narracyjnej jest zarówno fascynujące, jak i skomplikowane. Czy to, jak interpretujemy nasze własne życie, wpływa na to, jakie decyzje podejmujemy? Czy nasze rozumienie innych ludzi i kultur jest kształtowane przez to, jakie narracje o nich akceptujemy? Te pytania, choć filozoficzne, mają realne implikacje w naszym codziennym życiu. W tym podrozdziale przybliżymy koncepcje trzech filozofów Paula Ricoeura, Alasdaira MacIntyre'a, a także Charlesa Taylora.

²⁶⁷ Ibidem, ss.74-76.

Zacznijmy od myśli Paula Ricoeura, filozofa, którego prace w dziedzinie hermeneutyki i teorii narracji mają nieocenioną wartość. Ricoeur ukazuje podmiotowość jako coś, co jest nieustannie kształtowane i reinterpretowane przez opowieści, które tworzymy i którymi dzielimy się ze światem. Podążając śladami jego myśli, eksplorujemy, jak tożsamość jednostki jest narracyjnie konstruowana i jak podmiotowość jest głęboko zakorzeniona w dyskursie i tekście. Następnie przyjrzymy się koncepcji Alasdaira MacIntyre’a, filozofa znanego z krytycznego podejścia do współczesnej filozofii moralności. MacIntyre analizuje podmiotowość przez pryzmat narracji, uważając, że jednostka rozumie siebie i swoje miejsce w świecie przede wszystkim poprzez opowieści. Znajdziemy tu refleksję na temat tego, jak etyka, moralność i tożsamość są ze sobą splecione w dynamicznym procesie tworzenia i interpretacji narracji życiowych.

Następnie przejdziemy do myśli Charlesa Taylora i jego rozważań na temat podmiotowości i tożsamości, przedstawione w kontekście współczesnej kultury i socjopolityki, dostarczają ważnych narzędzi do zrozumienia, jak narracje kształtują nasze życie i decyzje. Taylor proponuje nam ujęcie podmiotowości, które jednocześnie uwzględnia indywidualny charakter każdej jednostki i zbiorowy kontekst kulturowy.

1.7.1. Podmiot narracyjny w filozofii Paula Ricoeura

Francuski filozof Paul Ricoeur w swoich pracach (zwłaszcza w *O sobie samym jako innym*²⁶⁸) analizuje kwestię tożsamości człowieka, podkreślając jej narracyjny charakter. Jego prace wyróżniają się nie tylko głębokim zrozumieniem tematu, ale także innowacyjnym podejściem, które łączy metody filozofii języka z poststrukturalistycznymi strategiami tekstowymi w ramach ontologii praktycznej. Sytuując się w tradycji fenomenologii, Ricoeur kładł szczególny nacisk na hermeneutykę jako narzędzie rozumienia samego siebie, co stało się podstawą jego teorii narracji. Pisał, że:

*„operacja narracyjna rozwija zupełnie oryginalne pojęcie tożsamości dynamicznej, jednającej te właśnie kategorie, które Locke uważał za wzajemnie przeciwstawne – tożsamość i różnorodność”*²⁶⁹.

²⁶⁸P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. Bogdan Chelstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005

²⁶⁹ Ibidem, s.236.

Sugerował także, że nasze rozumienie siebie jest „fikcyjne”, ukształtowane przez wyobraźnię i interpretacyjne procesy przybierające formę narracji. Dla Ricoeura jedynie narracja jest w stanie dostatecznie oddać złożoność ludzkiego doświadczenia wcielonego.

Ricoeur przekonuje, że nasza cielesność powoduje „podwójne przywiązanie”²⁷⁰. Z jednej strony jesteśmy związani z determinizmami świata przyrody, będąc częścią jego cielesnej struktury, a z drugiej - z fenomenalnym wymiarem wolności, w którym dokonujemy wyborów i działamy wbrew tym determinizmom. Oznacza to, że w pewnym sensie mamy zdolność wpływania na naszą egzystencję i kształtowanie jej poprzez własne działania. Ta dialektyczna dualność przejawia się w wielu aspektach ludzkiej egzystencji, takich jak relacje między aktywnością a biernością, subiektywnością a obiektywnością czy tożsamością a różnorodnością. W kontekście czasu, Ricoeur rozróżnia czas kosmiczny, czyli obiektywny, od czasu fenomenologicznego, będącego wyrazem ludzkiej świadomości²⁷¹. Chociaż jesteśmy częścią kosmicznego czasu poprzez narodziny, rozwój i śmierć, to jednocześnie nasze doświadczenie tego czasu jest głęboko subiektywne.

W kontekście refleksji filozoficznych na temat tożsamości i czasowości, podejście Ricoeura jest wyjątkowo innowacyjne. On stosuje fenomenologiczną koncepcję „początku”, „środka” i „końca”, rozumianą jako kluczowe etapy działań ludzkich²⁷². Według Ricoeura, ciągłość i spójność życiowej tożsamości jednostki opiera się na adekwatnej integracji tych trzech momentów czasu. Co więcej, zaskakująco twierdzi, że narzędzia umożliwiające taką integrację nie są do odnalezienia w obrębie tradycyjnej filozofii, ale raczej w literaturze, konkretnie w strategiach narracyjnych tekstu²⁷³.

Konfrontacja dwóch różnych doświadczeń czasu prowadzi do pewnych komplikacji w kontekście refleksji nad tożsamością osobową. Tożsamość, w swej istocie, jest głęboko zakorzeniona w trwałości przez czas. W *O sobie samym jako innym* dziele stanowiącym kamień milowy w filozofii Ricoeura, zastanawia się on nad koncepcją ciągłości, która adekwatnie oddałaby specyfikę czasowości ludzkiego bytu. Wyraża to tymi słowami:

„czy bycie sobą zakłada taką formę trwałości w czasie, która nie byłaby sprowadzalna do określenia substratu?”²⁷⁴.

²⁷⁰ K. Atkins, *op. cit.*, s.220.

²⁷¹ Ibidem.

²⁷² Ibidem.

²⁷³ Ibidem.

²⁷⁴ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, *op. cit.*, s.196.

Ricoeur zwraca uwagę, że pojęcie „samość” niesie ze sobą różnorodne znaczenia, takie jak: identyczność liczbową (bycie jednym i tym samym); identyczność jakościową (ekstremalne podobieństwo) oraz ciągłość (bycie nieprzerwanie tym samym żywym bytem)²⁷⁵. Kluczowym wyzwaniem dla współczesnej teorii tożsamości jest, zatem, sformułowanie modelu trwałości w czasie, który byłby w stanie uwzględnić i oddać pełnię tych różnorodnych znaczeń pojęcia "to samo". Wyróżnia dwa kluczowe rodzaje tożsamości: tożsamość *idem*, która jest substancjalna bądź formalna, oraz tożsamość *ipse*, kształtowana w kontekście relacji interpersonalnych i interakcji kulturowych. Dla tego myśliciela bycie sobą stanowi wyraz tożsamości „sobości”, której korzenie sięgają dzieł kulturowych²⁷⁶.

Tożsamość *idem* odnosi się do aspektu stałości, tego „co jest takie samo”, co można określić mianem „bycia tym samym”. Z kolei tożsamość *ipse* skupia się na indywidualnej tożsamości „siebie samego”, czyli „bycia sobą”. W bardziej szczegółowej perspektywie, tożsamość *idem* wskazuje na tożsamość numeryczną, charakteryzującą się stałością i jednolitością w odróżnieniu od różnorodności. Ma ona również wymiar jakościowy, odnosząc się do właściwości, które pozwalałyby odróżnić jedną rzecz od innej, czy choćby częściowo podobnej. Innymi słowy, dzięki tożsamości *idem* jesteśmy w stanie identyfikować konkretne rzeczy czy osoby, zauważając ich charakterystyczne i względnie stałe cechy²⁷⁷.

W kontekście stałych cech możemy rozpoznawać konkretne obiekty czy osoby, które zachowują swoją tożsamość niezależnie od sytuacji, w której się znajdują. Tożsamość *idem* dostarcza odpowiedzi na pytanie „co?”, identyfikując stałe elementy stanowiące podstawę danego obiektu czy jednostki. Jednakże jest to koncepcja tożsamości o charakterze problematycznym, gdyż jej określenie opiera się na umowach definicyjnych. W swoich analizach Ricoeur przechodzi od rozważań nad tożsamością *idem* do zarysowania kontrastu między „co” a „kto”. Koncentruje się na poszukiwaniu sensu tożsamości specyficznie ludzkiej, którą określa jako tożsamość *ipse*. Ten rodzaj tożsamości pozwala spojrzeć na człowieka nie tylko przez pryzmat jego stałych cech czy przemian, ale również w kontekście jego

²⁷⁵ K. Atkins, ss.220-221. (Sam Ricoeur pisze o tym tak: „Dzięki tej stałości przejętej z przyzwyczajień i nabytych utożsamień – inaczej mówiąc, z dyspozycji, charakter zapewnia tożsamość numeryczną, tożsamość jakościową, nieprzerwaną ciągłość w zmianie i w końcu trwałość w czasie, czyli to, co określa bycie tym samym”, P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, op. cit., s.200).

²⁷⁶R. Grzywacz, *Człowiek i jego przekonania z perspektywy narracyjnej koncepcji tożsamości*, w: *Filo-Sofija*, nr 33 (2016/2), ss.175-176.

²⁷⁷ A. Walczak, *Koncepcja tożsamości narracyjnej w perspektywie spotkania z innością-ku etyce bycia pedagogiem*, w: *Pedagogika Filozoficzna on-line* 1 (2) (2007), s.86.

doświadczeń i działań²⁷⁸. Dlatego Ricoeur podkreśla konieczność stworzenia modelu teoretycznego, który adekwatnie uwzględniłby i połączył oba te aspekty tożsamości²⁷⁹.

Dla Ricoeura, kategoria czasu była kluczem do zrozumienia relacji między tożsamościami *idem* a *ipse*. Zastanawiał się, w jaki sposób obie te koncepcje utrzymują swoją trwałość w kontekście upływu czasu. Początkowo może się wydawać, że tylko tożsamość *idem* ma zdolność do zachowania ciągłości w czasie, ponieważ pozwala ona uznać dwa obiekty za tę samą rzecz. Tymczasem tożsamość jakościowa, prezentująca najwyższy stopień podobieństwa i umożliwiająca wzajemne zastępowanie się, nie zachowuje swojej identyczności przez wszystkie etapy życia jednostki.

Według Ricoeura, w kontekście czasu istnieją dwa modele, które uwzględniają zmienną naturę ludzkiej egzystencji: charakter i dotrzymywanie słowa (obietnica). Są to elementy, które pomimo upływu czasu zachowują swoją trwałość, pozwalając nam odpowiedzieć na fundamentalne pytanie: „Kim właściwie jestem?”²⁸⁰. Oba te aspekty można umieścić w jednym egzystencjalnym wymiarze „Ja”, który jest pośrednio kształtowany przez narzędzia narracyjne. W opracowaniu tych idei, zdaniem Kim Atkins, filozof korzysta z myśli innych wybitnych teoretyków: kantowskiej koncepcji spontanicznej produktywnej wyobraźni, *Dasein* Heideggera, oraz Merleau-Ponty'ego postrzegania roli własnego ciała jako narzędzia schematyzacji²⁸¹.

W koncepcji Ricoeura, charakter jest rozumiany jako zbiór stałych skłonności, które decydują o rozpoznawalności jednostki. Niezwykle istotne jest nie tylko uwzględnienie nawykowych predyspozycji, ale również zrozumienie, jak jednostka lub społeczność identyfikuje się z pewnymi wartościami i normami, które stanowią rdzeń jej samoświadomości. W dziele *O sobie samym jako innym*, Ricoeur akcentuje znaczenie trwałych dyspozycji, które są ściśle związane z procesami przyzwyczajania i utożsamienia. Filozof dokładnie różnicuje między przyzwyczajeniami, które są w trakcie kształtowania, a tymi, które już zostały przez nas nabyte. To właśnie ostatnie stanowią trwałe elementy naszego charakteru. Mówi o tym tak:

*„czym innym jest trwanie charakteru, czym innym trwanie wierności danemu słowu. Czym innym jest utrzymywanie się charakteru, czym innym jest stałość w przyjaźni”*²⁸².

²⁷⁸ Ibidem.

²⁷⁹ Ibidem, s.221.

²⁸⁰ A. Walczak, *op.cit.*, s.86.

²⁸¹ K. Atkins, *op.cit.*, s. 221.

²⁸² P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym, op. cit.*, s.205.

W tym kontekście istotnym jest też podkreślenie, że kształtowanie tożsamości jednostki czy wspólnoty jest silnie związane z utożsamianiem się z określonymi ideałami, wartościami i normami. Można by rzec, że charakter definiuje „coś” o danej jednostce, stanowiąc esencję „kogoś”²⁸³. W ujęciu Ricoeura, dotrzymanie obietnicy stanowi wyraz trwałości i stałości własnego „Ja”. Ujmuje to tak:

„dotrzymanie słowa jest dowodem stałości własnego „ja” nie zakładającej wcale braku zmian w czasie, lecz podtrzymującej wyzwanie zmienności przekonań i uczuć. Mimo tej zmienności dotrzymują danego słowa”²⁸⁴.

Chodzi przede wszystkim o bycie konsekwentnym w stosunku do własnych przekonań, uczuć oraz wartości, które wyznajemy. Dochowanie słowa koncentruje się głównie na wymiarze „kto?”.

Jednak Ricoeur podkreśla istotną różnicę między trwałością charakteru a konsekwencją w dotrzymaniu danego słowa w perspektywie czasowej. Wnioskuje, że istnieje fundamentalna różnica między tym, jak nasz charakter utrzymuje się w czasie a tym, jak manifestujemy wierność poprzez dotrzymanie danej obietnicy. Ricoeur akcentuje, że aby dotrzymanie słowa miało głęboki sens, musi być poparte etycznym uzasadnieniem obietnicy. Takie uzasadnienie może wynikać zarówno z imperatywu ochrony języka jako instytucji kulturowej, jak również z etycznego imperatywu odwzajemnienia zaufania wobec drugiego człowieka²⁸⁵. Poprzez dawanie i dotrzymywanie obietnic, projektujemy siebie w przyszłość, jednocześnie pozostając wiernymi temu, kim deklarowaliśmy się być w przeszłości. Dzięki temu osiągamy spójność i trwałość naszej tożsamości w czasie.

W kontekście tożsamości osobowej, rozważania Ricoeura wskazują na istotną rolę tożsamości narracyjnej jako kluczowego elementu łączącego dwa fundamentalne bieguny: tożsamość *idem* i tożsamość *ipse*. Tożsamość narracyjna nie tylko wprowadza wymiar czasowy, ale również gwarantuje poczucie ciągłości oraz konsekwencji w zmieniających się okolicznościach i czasie. P. Ricoeur wyraża to stanowisko twierdząc:

²⁸³ A. Walczak *op.cit.*, s. 87.

²⁸⁴ P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, tł. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1992, s. 34.

²⁸⁵ A. Walczak *op. cit.*, ss. 87-88.

„Tożsamość narracyjna sprawia, że trzymają się razem oba końce łańcucha: trwałość w czasie charakteru oraz trwałość zachowania siebie”²⁸⁶.

W tym sensie, tożsamość narracyjna działa jako dynamiczny proces, który jednocześnie jest ugruntowany w doświadczeniach przeszłości, ale również nieustannie się rozwija w odpowiedzi na nowe wydarzenia i sytuacje. W rezultacie, tożsamość narracyjna integruje w sobie pozornie sprzeczne elementy - trwałość charakterystyczną dla tożsamości oraz dynamikę i różnorodność ludzkiego doświadczenia²⁸⁷.

W filozoficznych przemyśleniach Ricoeura pojęcie „bycia sobą” znajduje swój odpowiednik w terminie „sobość”. Zdaniem Magdaleny Żardeckiej, „sobość” u Ricoeura nie sprowadza się do egoistycznego, naiwnego i narcystycznego <<Ja>> ani do ideologicznej superstruktury, ani do neurytycznego, infantylnego archaizmu, jak sugerowały radykalne hermeneutyki podejrzliwości (marksizm, fredyzm)”²⁸⁸. By zrozumieć siebie, człowiek musi nie tylko analizować, ale również interpretować swoje słowa, działania i istnienie. W tym sensie „bycie sobą” manifestuje się poprzez konkretne działania i zdolność uznawania siebie jako podmiotu i sprawcy tych działań. Sam akt rozpoznawania siebie jest efektem głębokiej refleksji, która zakorzenia się w zdolności do działania lub w rzeczywistym działaniu.

Wśród wielu form działania, mówienie odgrywa wyjątkowe miejsce, umożliwiając człowiekowi nie tylko opowiadanie i opisywanie zdarzeń, ale także komunikację i wydawanie poleceń. Jednak Ricoeur nie ogranicza się wyłącznie do semantyki językowej, kładąc nacisk na ontologiczno-egzystencjalny wymiar mowy. W tym kontekście akt mówienia nie jest jedynie narzędziem komunikacji, ale staje się środkiem rozumienia relacji z Innym oraz zrozumienia siebie samego w kontekście bycia Innym²⁸⁹. Ricoeur podkreślił tę myśl, twierdząc:

„jest bycie sobą zarazem w swej różnicy w stosunku do bycia tym samym i w samym dialektycznym związku z innością”²⁹⁰.

W ujęciu Ricoeura pojęcie „bycia sobą” nieuchronnie implikuje uwzględnienie relacji z innymi. Istotą tego procesu jest doświadczenie samego siebie w kontekście interakcji z otoczeniem, co prowadzi do wykształcenia „sobości” – tożsamości, która mimo ciągłej

²⁸⁶P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym, op. cit.*, s.274.

²⁸⁷A. Walczak, *op. cit.*, s.88.

²⁸⁸M. Żardecka, *op. cit.*, s.273

²⁸⁹A. Walczak, *op. cit.*, s.88.

²⁹⁰P. Ricoeur, *op. cit.*, s.503.

ewolucji i dynamiki, zachowuje zdolność syntezy działań w ciągłości trwającą w czasie²⁹¹. Narracyjna perspektywa tożsamości, odnosząc się do ludzkiej egzystencji, postrzega jednostkę jako byt w procesie stawania się²⁹². Oznacza to, że tożsamość nie jest stanem stałym, ale dynamicznym zjawiskiem, które ciągle się kształtuje i rozwija.

Powtórzmy, dyspozycyjna natura charakteru jest stała, nadaje ona jednostce cechy „czegoś” w koncepcji tożsamości. Niemniej jednak, za pozorną stabilnością charakteru kryje się dynamiczny proces, w którym indywidualne cechy są kształtowane poprzez ciągłe działanie „innowacji” i „sedymentacji”²⁹³. Innowacja jest procesem, w którym nowe doświadczenia kształtują nasze idee i uczucia, które następnie integrują się z naszą świadomością i osobowością. Proces ten jest aktywny, a nie pasywny, i odbywa się w ramach złożonego systemu pojęciowego oraz praktycznego, który tworzy ucieleśniony podmiot. Sedymentacja to z kolei proces, w którym wytworzone wskutek innowacji cechy stają się nawykowymi i ustalonymi sposobami postrzegania i myślenia²⁹⁴. W efekcie sedymentacja prowadzi do ustalenia konkretnych cech charakteru, które odpowiadają tożsamości *idem*, czyli „czemu” tożsamości.

Ricoeur w trzytomowym dziele *Czas i opowieść*²⁹⁵ dowodzi, że narracja tworzy spójną koncepcję czasową, łącząc rozproszone epizody życia w logiczne relacje zdarzeń. Narracja i działanie tworzą wspólną sieć semantyczną, nadając życiu sens i spójność. W jego teorii narracja pozwala na moralną introspekcję i ocenę własnych działań, które są ewaluowane w kontekście dążenia do „dobrego życia”. Ta ocena, oparta na narracyjnej perspektywie, musi uwzględniać konteksty międzyludzkie i obiektywne, a jej wartość zależy od głębokości analizy i siły argumentów.

1.7.2. Podmiot narracyjny w filozofii Alasdaira MacIntyre’a

Podmiot narracyjny w filozofii Alasdaira MacIntyre’a stanowi interesującą odpowiedź na współczesny kryzys moralny. Podejmuje on kwestię tożsamości narracyjnej przede wszystkim w swoim głośnym dziele *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*²⁹⁶. W tym

²⁹¹A. Walczak, *op. cit.*, s.90.

²⁹²Ibidem, s. 88.

²⁹³K. Atkins, *op. cit.* s.221.

²⁹⁴Ibidem.

²⁹⁵Por. P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, Tom I., tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego Kraków 2008; P. Ricoeur *Czas i opowieść.*, Tom II., tłum. J. Jakubowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego Kraków 2008, P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, Tom III, tłum. U. Zbrzeźniak. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008 .

²⁹⁶A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tł. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996.

dziele, filozof przedstawia swoją krytykę współczesnej etyki i podkreśla znaczenie cnoty w moralności. Wskazywał, że w wyniku przyspieszenia zmian obyczajowych, czujemy się zagubieni, tym bardziej że posługujemy się językiem moralności posiadając jedynie fragmenty schematu pojęciowego zupełnie bądź częściowo od kontekstów, z którego kiedyś czerpały znaczenie, a tym samym posiadamy jedynie pozory moralności²⁹⁷. Tak to przedstawiał:

„Posiadamy jedynie pozory moralności, choć nadal posługujemy się wieloma kluczowymi dla niej pojęciami. Utraciliśmy jednak w znacznej mierze, a może zgoła w całości, nasze teoretyczne i praktyczne rozumienie moralności”²⁹⁸.

Jednym z kluczowych pojęć, które MacIntyre wprowadza w *Dziedzictwie cnoty*, jest idea tożsamości narracyjnej. Według niego ludzkie życie jest zrozumiałe jako jednostkowa narracja wpleciona w szersze narracje społeczne i historyczne. MacIntyre rozwija i pogłębia swoje myśli na temat roli narracji w ludzkiej tożsamości w późniejszych pracach, w tym w *Czyja sprawiedliwość? Która racjonalność?*²⁹⁹ oraz *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych: Encyklopedia, Genealogia i Tradycja*³⁰⁰.

MacIntyre, reagując na erozję tradycyjnych systemów etycznych i panujący w nich relatywizm oraz subiektywizm, proponuje powrót do tradycyjnych form rozumienia cnoty, zwłaszcza w kontekście myśli Arystotelesa³⁰¹. Dla MacIntyre’a życie ludzkie nie jest prostym zbiorem odosobnionych chwil czy wydarzeń, ale przede wszystkim stanowi spójną opowieść. W tym kontekście ludzie stają się zarówno twórcami, jak i bohaterami własnych życiowych narracji, w których decyzje i działania nabierają sensu tylko wtedy, gdy są rozpatrywane jako część tej większej opowieści.

Kluczową ideą MacIntyre’a jest ta mówiąca o tym, że tożsamość jednostki jest głęboko osadzona w kontekście narracyjnym i że jest ona nierozzerwalnie związana z przynależnością do konkretnej wspólnoty. W tym ujęciu, ludzie są istotami społecznymi, a ich indywidualne narracje kształtują się w dialogu z historią wspólnoty, do której należą. Takie rozumienie tożsamości stoi w opozycji do nowoczesnej koncepcji podmiotu, która jest atomistyczna i

²⁹⁷ Ibidem, ss.21-23.

²⁹⁸ Ibidem, s.23.

²⁹⁹ A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Która racjonalność?*, tł. A. Chmielewski in., Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa, 2007.

³⁰⁰ A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych: Encyklopedia, Genealogia i Tradycja*, tłum. M. Filipczuk, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa, 2009.

³⁰¹ A. MacIntyre, *Department Rational Animal. Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago, La Salle 2001, ss.106- 108.

odosobniona, pozbawiona głębszego kontekstu narracyjnego. MacIntyre krytykuje tę nowoczesność za utratę języka, który pozwalałby ludziom opowiadać o swoich życiach w sposób spójny i pełen sensu. Jego zdaniem, bez takiego języka ludzie stają się niezdolni do prawdziwie moralnego działania, ponieważ nie są w stanie zrozumieć swojego miejsca w szerszej opowieści o życiu i wspólnocie³⁰². W książce *Czyja sprawiedliwość? Która racjonalność?* ujmuje to tak:

„W naszym myśleniu całymi sobą jesteśmy historycznie usytuowani i jest złudzeniem, że uda nam się przekroczyć partykularność naszych sytuacji i uczynić siebie samych ponadczasowym głosem rozumu jako takiego. Jednakże, zgadzając się w tej negatywnej konkluzji z Lyotardem i Foucaultem, Rortym i Fishem, moja myśl podążyła w kierunku zdecydowanie odmiennym niż ich myślenie. [...] aby zrozumieć niezbywalne miejsce, jakie zajmują pojęcia racjonalnego uzasadnienia i prawdy w dociekaniu moralnym, musimy je rozumieć w kontekście oferowanym przez tradycje dociekania moralnego”³⁰³.

Według Alasdaira MacIntyre’a tożsamość jednostki kształtuje się poprzez relacje z innymi i jest głęboko zakorzeniona w kontekście kulturowym oraz tradycji. MacIntyre argumentuje, że jednostka nie jest jedynie podmiotem dokonującym wyborów moralnych, ale jest przede wszystkim bytem posiadającym unikalną tożsamość. To właśnie interakcje z otoczeniem umożliwiają nam zrozumienie i definiowanie siebie. Tym samym, jednostka jest istotą społeczną, i jej analiza powinna uwzględniać kontekst społeczny. Poznanie siebie wiąże się z rozumieniem narracji własnego życia. Koncepcja tożsamości narracyjnej polega na ciągłości pomiędzy tym, kim byliśmy w przeszłości, a kim jesteśmy obecnie³⁰⁴. Zaznacza przy tym, że człowiek nie jest z definicji *homo narrator*, ale ewoluje do tej roli w kontekście swojej indywidualnej historii. Wyróżnia trzy kluczowe funkcje narracji w kontekście rozwoju jednostki: (1) orientacyjną; (2) edukacyjną i wychowawczą; (3) poznawczą³⁰⁵.

³⁰² Warto zaznaczyć w tym miejscu, że uznał on tradycję arystotelesowsko – tomistyczną jest najefektywniejszy sposób w rozpoznawaniu współczesnych sporów moralnych, a także w poszukiwaniu etyki, która nie będzie popadała w żadną ze dwóch skrajności: (1) relatywizmu, kwestionującego potrzebę formułowania obiektywnych zasad postępowania oraz (2) pryncypializmu, który te zasady traktuje w sposób statyczny i ahistoryczny. (Zobacz A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych: Encyklopedia, Genealogia i Tradycja*, op. cit., ss.86-87).

³⁰³ A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Która racjonalność?*, op. cit., s.37.

³⁰⁴ S. Gałkowski, *Cnoty i relatywizm. Alasdaira MacIntyre’a próba przekroczenia relatywizmu*, w: *Diametros*, nr.2,2004, s.3.

³⁰⁵ W.M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a. Analiza krytyczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2008, s.406

Funkcja orientacyjna narracji oznacza, że narracja dostarcza ram odniesienia, które pozwalają na identyfikację odpowiednich kryteriów działania. To sugeruje, że zanim zastanowimy się nad pytaniem „Co mam robić?”, powinniśmy zadać sobie pytanie „W jakich narracjach odgrywam rolę?”. W tym kontekście, każda jednostka pełni różnorodne role społeczne, które determinują jej miejsce w społeczeństwie. Ważne jest zrozumienie i zaakceptowanie tych ról, aby zrozumieć, jak jesteśmy postrzegani przez innych.

Z kolei funkcja edukacyjna i wychowawcza narracji oznacza, że narracje dostarczają nam „scenariusz” naszego życia i pomagają kształtować nasze wartości poprzez internalizację cnót. W wielu kulturach tradycyjne opowieści i dialogi stanowią główne narzędzie moralnej edukacji. Praktyki narracyjne, takie jak opowieści o naszej przeszłości, służą nie tylko osobistemu rozwojowi, ale także kształtują wartości i normy wewnątrz społeczności.

Ostatnia funkcja poznawcza narracji powoduje, że poprzez narracje jednostka jest w stanie określić swoją tożsamość, odpowiadając na pytanie „Kim jestem?”. Odkrycie tożsamości jednostki odbywa się za pośrednictwem jej aktywności w różnych grupach społecznych, takich jak rodzina czy naród. Tożsamość jest zatem ściśle związana z tradycją kulturową, w której jednostka jest zakorzeniona. Jako członkowie określonych wspólnot, jednostki przyswajają sobie język moralności charakterystyczny dla danej kultury, który określa, jakie zachowania są akceptowalne, a jakie nie. W tym sensie jednostka internalizuje narracje charakterystyczne dla swojej wspólnoty, oparte na jej dziedzictwie oraz obowiązujących w niej normach i wartościach. W pracy *Czyja sprawiedliwość? Która racjonalność?* twierdzi na przykład, że pojęcia takie jak „sprawiedliwość” i „racjonalność” mogą być zrozumiałe i akceptowalne w oparciu o narrację kulturową, bowiem jak pisze:

„Sama racjonalność, teoretyczna i praktyczna, jest pojęciem o pewnej historii: [...] ze względu na rozmaitość tradycji dociekań, z których każda ma swoją historię, istnieją raczej racjonalności niż jedna racjonalność, istnieją różne sprawiedliwości aniżeli jedna sprawiedliwość”³⁰⁶.

Według MacIntyre’a, przynależność jednostki do pewnej wspólnoty jest fundamentalna dla kształtowania jej tożsamości i nie powinna być traktowana jako cecha przypadkowa. Istotne jest, aby każda osoba rozumiała siebie w kontekście relacji społecznych, w których uczestniczy. Warto podkreślić, że MacIntyre nie postrzega ról społecznych jako stałych i niezmiennych

³⁰⁶ A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Która racjonalność?*, op. cit., s.57.

się; są one dynamiczne i podlegają ewolucji. Wskazuje to na fakt, że przyjęta w danym momencie rola społeczna nie definiuje nas ostatecznie. Raczej służy ona jako narzędzie, które umożliwia jednostce zrozumienie siebie w kontekście społeczności. W tym świetle, rola społeczna określa, gdzie obecnie się znajdujemy i jakie cele stawiamy przed sobą³⁰⁷. Ciekawą i ważną rolą społeczną mającą spore uznanie wśród członków danego społeczeństwa, według MacIntyre'a, są „postacie”, które ma każda kultura, tak je opisuje:

„Są one [...] moralnymi reprezentantami swojej własnej kultury, a to dzięki temu, że idee i teorie moralne i metafizyczne znajdują dzięki tym postaciom możliwość zaistnienia w świecie społecznym”³⁰⁸.

Ich rola społeczna polega na tym, że nadają moralną prawomocność określonemu sposobowi społecznego istnienia³⁰⁹. W filozofii MacIntyre'a sens życia krystalizuje się w obrębie narracji. To w opowieściach o sobie dokonujemy identyfikacji swojego „Ja”, umiejętności przedstawienia, a także refleksji nad własnym życiorysem. Nasza historia opowiada o naszych aspiracjach, wartościach oraz doświadczeniach. MacIntyre podkreśla, że by prawdziwie zrozumieć sens własnego życia, konieczna jest jego samoocena³¹⁰. Najbardziej adekwatne kryteria tej samooceny uwzględniają kontekst przynależności do określonej wspólnoty.

Według MacIntyre'a, prawda o sobie jest odkrywana w dialogu z tradycją, uwzględniając etos epoki, język oraz kulturowe tło historyczne³¹¹. Eksploracja przeszłości nie sprowadza się jedynie do jej rekonstrukcji, gdyż zdobyta wiedza o niej podlega nieustannie interpretacjom³¹².

Według MacIntyre'a, pojęcie ludzkiej tożsamości jest zasadniczo narracyjne i społeczne. Ta specyfika narracyjna, jaką posiadamy w samorozumieniu, nie jest wrodzona, lecz jest nabywana w trakcie życia poprzez zetknięcie się z opowieściami kulturowymi, które nas otaczają. Dlatego właśnie przeszłość jest nam poznawczo dostępna – jest przedstawiana w

³⁰⁷ W.M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre'a. Analiza krytyczna*, op. cit., ss.406-408.

³⁰⁸ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, op. cit., s.69.

³⁰⁹ Ibidem, s.71.

³¹⁰ W.M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre'a. Analiza krytyczna*, op. cit. ss.407-408.

³¹¹ M. Wojewoda, *Etyka normatywna wobec pluralizmu-dwa ujęcia Alasdair MacIntyre, Charles Taylor*, w: *Wartość- tradycja i współczesność*, pod red. Danuta Ślęczek – Czakon, Mariusz Wojewoda Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009, s.158.

³¹² Ibidem, s.157.

strukturze narracyjnej. Innymi słowy, to narracja kształtuje naszą perspektywę rozumienia, a nasze „Ja” jest elementem szerszej całości, która nadaje sens wydarzeniom naszego życia³¹³. Tak to przedstawia sam MacIntyre:

„[...] udane rozpoznanie i rozumienie tego, co ktoś robi, zawsze zmierza do umiejscowienia danego epizodu w kontekście zbioru narracji historycznych, narracji opisujących zarówno jednostki, których ów epizod dotyczy, jak i narracji dotyczących układów, w których one działają i odczuwają. [...] czyny innych ludzi są dla nas zrozumiałe dlatego, że sam czyn ma zasadniczo charakter historyczny. Forma narracji jest odpowiednia do rozumienia czynów innych ludzi dlatego, że w naszym własnym życiu jesteśmy bohaterami pewnych rozgrywających się narracji oraz dlatego, że przeżywane przez nas wydarzenia ujmujemy w kategorii narracji”³¹⁴.

Człowiek osiąga pełnię swojej podmiotowości, gdy kieruje się cnotami, żyje w zgodzie z celami swojej wspólnoty i jest w stanie odróżniać dobro od zła. To, jak ludzie organizują swoje życie i jakie cele przyjmują, wynika z kultury ich wspólnoty, wyrażonej poprzez jej praktyki.

Filozofia MacIntyre’a wskazuje na to, że ludzka podmiotowość nie jest tylko kwestią indywidualną, ale jej źródła tkwią głęboko w kontekście społeczno-kulturowym³¹⁵.

Podsumowując idea podmiotu narracyjnego MacIntyre’a ukazuje nie tylko głęboką refleksję nad ludzką tożsamością, ale również podkreśla znaczenie tradycji, wspólnoty i ciągłości historycznej w kształtowaniu się naszej indywidualności. MacIntyre ukazuje, że nasze życiowe narracje, choć unikalne i indywidualne, czerpią sens z większych opowieści, które są wyznacznikami kultury i historii wspólnot, w których żyjemy. Jego analiza wyraźnie wskazuje na konieczność powrotu do bardziej holistycznego rozumienia człowieka jako istoty osadzonej w tradycji i kulturze.

³¹³Por. K. Rosner, *Narracja, Tożsamość i Czas*, Universitas, Kraków 2003.

³¹⁴A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, op. cit., s.378.

³¹⁵K. Wielecki, *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu. Między indywidualizmem a kolektywizmem*, Wydawnictwo Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003, s.278.

1.7.3. Podmiot narracyjny w filozofii Charlesa Taylora

Charles Taylor, podobnie jak A. MacIntyre, zastanawia się nad kryzysem nowoczesności i poszukuje odpowiedzi na pytanie, jak ludzie mogą znaleźć sens w świecie coraz bardziej zatowizowanym i pozbawionym jednoznacznych ram moralnych. Jego odpowiedź, jak się okaże, wnosi nie tylko nową głębię do dyskusji o podmiocie narracyjnym, ale również wskazuje na nieco odmienne podejście do roli kultury, tradycji i wspólnoty w procesie tworzenia ludzkiej tożsamości niż miało to miejsce w rozważaniach A. MacIntyre'a .

W swoich badaniach Charles Taylor głęboko analizuje naturę ludzkiej tożsamości, sugerując, że wiedza o tym, kim jestem, jest nierozzerwalnie związana z moją pozycją w świecie. Jest to perspektywa, która podkreśla centralne znaczenie ram pojęciowych i więzi międzyludzkich w kształtowaniu indywidualnej tożsamości. Taylor wyraźnie zaznacza, że tożsamość jednostki nie może być rozumiana w oderwaniu od horyzontu znaczeń danej wspólnoty, w której jednostka funkcjonuje.

Przynależność do określonej wspólnoty oraz zakorzenienie w horyzoncie jej znaczeń staje się kluczem do identyfikacji wartości, które są dla jednostki ważne. Dzięki temu jednostka jest w stanie określić, co jest postrzegane jako dobre, jakie działania są właściwe, a jakie postawy i zachowania zasługują na krytykę czy potępienie.

Kluczowym elementem w tej analizie jest rola, jaką odgrywa orientacja jednostki w konkretnym kontekście moralnym. To właśnie ta przestrzeń moralna stanowi fundament, na którym jednostka buduje swoją tożsamość. Określa ona ramy pojęciowe, które wyznaczają, co jest wartościowe, co jest moralnie poprawne, a co jest nieodpowiednie lub nieistotne w danej kulturze czy społeczności³¹⁶. Rozumienie tej złożonej interakcji między jednostką a jej społeczno-kulturowym otoczeniem jest kluczowe dla zrozumienia mechanizmów kształtowania się tożsamości, jakie przedstawia Taylor w swojej filozofii³¹⁷.

Tożsamość u niego pełni kluczową funkcję w ludzkiej egzystencji. Dzięki niej zdobywamy podstawową orientację w świecie wartości, pozwalającą nam zrozumieć, co jest dla nas ważne, jakie więzi społeczne wybieramy, czy też jak definiujemy siebie w kontekście przekonań i światopoglądów, takich jak np. katolicyzm czy anarchizm. Taka identyfikacja z

³¹⁶Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekł. Marcin Gruszczyński, Olga Latek, Adam Lipszyc, Agnieszka Michalak, Agnieszka Rostkowska, Marcin Rychter, Łukasz Sommer, oprac. naukowe Tadeusz Gadacz, wstępem opatrzyła Agnieszka Bielik – Robson, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, ss.52-54.

³¹⁷ W dalszej części tej rozprawy doktorskiej przedstawię szczegółową analizę tej koncepcji oraz ich znaczenie dla współczesnych debat na temat tożsamości i przynależności. To będzie przedmiotem moich dokładniejszych analiz m.in. w rozdziale drugim w podrozdziale zatytułowanym: *Horyzont moralny i horyzont znaczeń a podmiotowość*.

określoną przestrzenią kulturową czy społeczną pozwala nam również zrozumieć naszą przynależność – na przykład poczucie bycia Polakiem.

Funkcjonowanie w oparciu o specyficzne ramy pojęciowe dostarcza nam nie tylko podstawowej orientacji w otaczającym nas świecie, ale także stanowi ontologiczną podstawę naszej egzystencji. W obrębie tych ram każda jednostka poszukuje swojej indywidualnej drogi życiowej, odnajdując miejsce w świecie wartości i znaczeń.

Ramom tym, Ch. Taylor przypisuje kluczową rolę w procesie poszukiwania odpowiedniego sposobu postępowania. Podmiot ludzki, stawiając sobie fundamentalne pytania egzystencjalne, szuka odpowiedzi właśnie w obrębie tych ram pojęciowych. Dostarczają one horyzontu interpretacyjnego, który pozwala na przyjęcie określonej pozycji w świecie i odnalezienie się w gąszczu wartości³¹⁸. W koncepcji Charlesa Taylora, funkcjonowanie w obrębie określonej przestrzeni kulturowej czy społecznej niesie za sobą konieczność dokonania jakościowych rozróżnień w percepcji i rozumieniu świata. Takie rozróżnienie wymaga zastosowania specyficznej siatki wartościowań, będącej zbiorem silnych, kierujących nami wartości. Tożsamość, kształtowana przez te wartościowania, pełni kluczową funkcję w naszym rozumieniu rzeczywistości. Dostarcza nam ona esencjalnej wiedzy dotyczącej tego, co w naszym życiu ma głęboki sens i znaczenie. Innymi słowy, to właśnie poprzez pryzmat naszej tożsamości dokonujemy oceny tego, co w naszym życiu jest istotne, a co jest drugoplanowe czy wręcz nieistotne³¹⁹. Filozof kanadyjski, w swoim myślowym dorobku koncentruje się na głębokim i skomplikowanym powiązaniu między pojęciem tożsamości a pojęciem dobra. Analizując koncepcję człowieka, Taylor posługuje się terminem „podmiotowość”, podkreślając tym samym unikalność i wyjątkowość ludzkiej natury. Według Taylora, używając terminu „podmiotowość” w kontekście człowieka, podkreślamy nie tylko zdolność jednostki do strategicznego działania, ale także do głębokiej refleksji nad sobą i otaczającym ją światem. Jest to zdolność, która przekracza prostą świadomość siebie i wymaga zaawansowanego, refleksyjnego poziomu introspekcji.

Centralnym elementem koncepcji Taylora jest przekonanie, że podstawą podmiotowości jest tożsamość, której nie można odseparować od orientacji jednostki w stosunku do dobra. To, kim jesteśmy, jest nierozzerwalnie związane z tym, jak rozumiemy i definiujemy dobro. W tym kontekście, by zrozumieć swoją tożsamość, jednostka musi nie tylko

³¹⁸Ch. Taylor, *op. cit.*, ss.55-57.

³¹⁹Ibidem, ss.57-58.

określić swoje stanowisko wobec dobra, ale również przez pryzmat tego dobra dokonać introspekcji, definiując siebie w świecie wartości³²⁰.

Relacja człowieka z pojęciem dobra odgrywa kluczową rolę w kształtowaniu jego tożsamości i postrzegania miejsca w otaczającym go świecie. W obrębie określonych ram pojęciowych, które stanowią strukturalne i koncepcyjne podstawy dla naszego myślenia, dokonuje się definiowanie wartości oraz określanie własnej pozycji społecznej.

Według Charlesa Taylora, jednostka, w swej codzienności i dążeniach, kieruje się realizacją pewnego pojęcia dobra. Pojęcie to jest nie tylko wartością, ale także kompasem, który dostarcza orientacji w zakresie sensu ludzkiej egzystencji. Kluczową kwestią w tym kontekście jest rozpoznanie i zrozumienie pozycji, jaką zajmujemy wobec tego dobra.

Taylor podkreśla, że poszukiwanie sensu wymaga umiejscowienia własnego jestestwa w szerszym kontekście, czyli włączenia się w pewną opowieść czy narrację, która nadaje znaczenie i strukturę naszym doświadczeniom. Różnorodność kultur, tradycji i indywidualnych ścieżek życiowych prowadzi do wielości definicji dobra. Dla niektórych oznacza ono życie zgodnie z doktrynami religijnymi, dla innych postępowanie zgodnie z ustalonymi normami społecznymi, natomiast dla jeszcze innych wyrażanie indywidualnej ekspresji, zarówno w sferze artystycznej, jak i intelektualnej³²¹.

Kluczowym elementem ludzkiej egzystencji, według Taylora, jest podmiotowość, która determinuje nasze przeżycia, wartości oraz działania w otaczającym nas świecie. Przedstawia ją jako zdolność do nadawania znaczenia rzeczom i zjawiskom, które nas otaczają. Właśnie poprzez proces nadawania tych znaczeń kształtuje się nasza tożsamość, która staje się podstawą dla naszej interakcji z otaczającą rzeczywistością³²². Tożsamość zapewnia nam narzędzia, dzięki którym jesteśmy w stanie interpretować świat wokół nas. Tą kwestie Taylor opisuje następującymi słowami:

„Tak więc ujawnia się tu fundamentalny fakt dotyczący <<podmiotowości>>, albo osoby, a mianowicie to, że nie jest ona czymś na kształt przedmiotu w zwykłym rozumieniu tego słowa. Nie jesteśmy podmiotami w sposób, w jaki mamy serca i wątroby. Jesteśmy żywymi istotami wyposażonymi w te organy zupełnie niezależnie od naszego rozumienia samych siebie, naszych autointerpretacji i znaczeń, jakie mają dla nas rzeczy. Podmiotami jesteśmy natomiast

³²⁰ Ibidem, ss.62-64.

³²¹ Ibidem, ss.84-88.

³²² Ibidem, ss.65-66.

o tyle, o ile poruszamy się w pewnej przestrzeni pytań, poszukujemy orientacji wobec dobra i wreszcie ją odnajdujemy”³²³.

W świetle tej myśli Taylora można zrozumieć, że nasza podmiotowość jest nie tylko produktem biologicznym, ale przede wszystkim procesem kształtowania się naszej tożsamości przez interakcje z otaczającą rzeczywistością oraz dążenie do zrozumienia i realizacji dobra.

Jak zaznacza Taylor, istotność języka dla ludzkiej podmiotowości nie może być niedoceniana. Język, rozumiany jako system znaków i symboli, umożliwia nam nie tylko komunikację z innymi, ale również stanowi narzędzie konstruowania naszej własnej tożsamości w relacji z otaczającym nas światem. Bez języka nie byłibyśmy w stanie doświadczyć świata w jego pełnym wymiarze ani oddziaływać na niego w skomplikowany sposób, jaki charakteryzuje ludzkie istnienie. Charles Taylor, analizując rolę języka w kształtowaniu podmiotowości, podkreśla jego społeczny wymiar. Jak zauważa, język – zarówno w aspekcie duchowym, jak i moralnym – jest przyswajany poprzez interakcje z innymi ludźmi. Już w najwcześniejszych etapach wychowania jesteśmy wprowadzani w sferę językową poprzez uczestnictwo w różnorodnych formach rozmowy³²⁴. Taylor charakteryzuje rozmowę jako proces, w którym uczestnicy nie tylko wymieniają się informacjami, ale też czynią dany temat wspólną sferą zainteresowania. W tym kontekście język staje się narzędziem tworzenia wspólnotowych przestrzeni doświadczenia. Dlatego podmiotowość, w rozumieniu Taylora, nie jest czymś, co może być skonstruowane w izolacji. Zamiast tego, nasza tożsamość rozwija się i jest kształtowana poprzez ciągłe relacje z innymi. To w tych relacjach, za pośrednictwem języka, dokonujemy samookreślenia oraz definiujemy naszą pozycję w świecie³²⁵.

Charles Taylor, w swych rozważaniach na temat podmiotowości i języka, podkreśla głęboką zależność pomiędzy istnieniem języka a jego kontekstem społecznym. W jego przekonaniu, język nie może zaistnieć poza ramami określonej wspólnoty językowej. Wynika z tego założenie, że nie istnieje podmiotowość, która miałaby się kształtować w izolacji od innych podmiotów.

W tym świetle tożsamość jednostki nie jest wyłącznie indywidualnym produktem jej introspekcji, ale tworem kształtowanym w kontekście relacji społecznych. Aby być podmiotem, konieczne jest odwołanie się do horyzontu znaczeń, co podkreśla nierozłączność jednostki od jej kontekstu wspólnotowego.

³²³ Ibidem, s.66.

³²⁴ Ibidem, s.70.

³²⁵ Ibidem, ss.69-70.

Tożsamość, rozumiana jako zdolność do samoidentyfikacji („autodefinicji”), prowadzi do fundamentalnego pytania o nasze istnienie: „Kim jestem?”. Taylor argumentuje, że to pytanie nie pojawiłoby się spontanicznie w ludzkiej świadomości, lecz wynikało z dialogów międzyludzkich, które od wieków służyły ludzkości jako narzędzie samopoznania. W tym sensie, to społeczność, poprzez rozmowy, ukształtowała naszą potrzebę samookreślenia oraz dostarczyła nam narzędzi do jej realizacji³²⁶.

W procesie samookreślenia, jednostki posługują się różnorodnymi kategoriami, które wspólnie składają się na ich poczucie tożsamości. Analizując ten proces Taylor wskazał najważniejsze elementy, do których ludzie odwołują się, aby zdefiniować swoje „Ja”³²⁷:

1. pochodzenie - jest jednym z podstawowych aspektów, który odnosi się do przynależności do konkretnej wspólnoty kulturowej, narodowej czy etnicznej;
2. role społeczne - ludzie definiują siebie poprzez różnorodne role, jakie pełnią w społeczeństwie, takie jak role zawodowe, rodzinne czy społeczne;
3. relacje międzyludzkie - jakości i głębokość relacji z innymi ludźmi stanowi istotny element w budowaniu własnej tożsamości;
4. wartości i przekonania - system wartości, jakie jednostka wyznaje, odgrywa kluczową rolę w kształtowaniu jej tożsamości;
5. hierarchia ważności - odwołanie do tego, co jest dla jednostki istotne w życiu, a co pozostaje na dalszym planie;
6. orientacja duchowa i światopoglądowa - wskazuje na to, w jaki sposób jednostka rozumie świat i swoje miejsce w nim, odnosząc się do szeroko rozumianej duchowości czy religijności.

Wszystkie te elementy razem składają się na złożoną mozaikę tożsamości jednostki, która jest nieustannie w procesie przekształcania się w odpowiedzi na zmieniające się doświadczenia i okoliczności życiowe.

W świetle badań Taylora proces określania „kim jestem” ma charakter ewolucyjny i dynamiczny. To oznacza, że tożsamość jednostki nie jest stała, ale jest w stanie ciągłej transformacji. Tożsamość, w tym rozumieniu, nie jest postrzegana jako stała konstrukcja, lecz jako zmienna wielkość, podlegająca wpływom różnorodnych doświadczeń życiowych. Człowiek w trakcie swojego życia nieustannie napotyka na nowe wyzwania, przeżywa

³²⁶ Ibidem, s.68.

³²⁷ Ibidem, ss.68-69.

różnorodne wydarzenia i zdobywa nowe doświadczenia, które wpływają na kształtowanie jego poczucia siebie. W rezultacie pozycja społeczna, którą jednostka zajmuje, może być podatna na przemiany, a w pewnych okolicznościach może ulec radykalnej transformacji³²⁸.

Zgodnie z koncepcją Taylora, ludzkie życie można analizować w kategoriach narracyjnych. Ujmując to w szerszym kontekście, ludzka egzystencja może być postrzegana jako spójna opowieść, w której kluczowe są zarówno wydarzenia przeszłe, które ukształtowały naszą tożsamość, jak i aspiracje kierujące naszymi przyszłymi działaniami. Taylor podkreśla, że rozumienie siebie przez jednostkę nie ogranicza się jedynie do terażniejszości („kim jestem”), ale sięga również w przyszłość („kim pragnę się stać”). Aby osiągnąć pełne zrozumienie narracyjnej tożsamości, konieczne jest uwzględnienie procesów, które doprowadziły do ukształtowania się obecnego „Ja”. Tożsamość narracyjna, będąca ciągłą opowieścią o naszym życiu, rozwija się i ewoluuje w miarę naszych doświadczeń. Uzyskanie wglądu w to, kim jesteśmy, jest możliwe dzięki głębokiej świadomości procesów, które przyczyniły się do naszej ewolucji jako jednostki³²⁹.

W oparciu o analizę myśli Taylora można wywnioskować, że istota ludzkiej podmiotowości najpełniej ujawnia się w obrębie sieci rozmowy. Wyróżnia się tu zasadnicze zapotrzebowanie na kontekstualizację tożsamości w obrębie relacji międzyludzkich, co podkreśla jej zakorzenienie w kontekście wspólnotowym. Stanowisko jednostki wobec kwestii moralnych odgrywa fundamentalną rolę w procesie kształtowania tożsamości, wpływając decydująco na percepcję samego siebie. Taylor, krytycznie odnosi się do przekonania, że jednostka może osiągnąć całkowitą niezależność od czynników i uwarunkowań, które determinowały jej wstępny rozwój³³⁰. Niemniej jednak, Taylor podkreśla istnienie pewnego uniwersalnego i niezmiennego rdzenia ludzkiej natury, który objawia się przez określone cechy towarzyszące ludzkiemu bytowaniu, niezależnie od różnic kulturowych, językowych czy historycznych. Wśród tych fundamentalnych cech, Taylor wskazuje na zdolność człowieka do samookreślenia, które jest wynikiem jego dialogicznej interakcji ze społeczeństwem. Dlatego też Taylor nazywa człowieka „samointerpretującym zwierzęciem”, to jest ta uniwersalna i niezmienna natura ludzka:

„Świadomość znaczeń uczuć jest zarazem obrazem naszej sytuacji moralnej, gdzie pewne dobra są wyższe od innych, podczas gdy inne są fałszywe bądź iluzoryczne. I tu właśnie

³²⁸ Ibidem, s.93.

³²⁹ Ibidem, ss.95-96.

³³⁰ Ibidem,ss.70-72.

możemy zacząć traktować człowieka jako samointerpretujące się zwierzę, ponieważ owe artykulacje znaczeń są w pewnym sensie interpretacjami”³³¹.

W dalszych częściach tej rozprawy poddam analizie mechanizmy kształtowania tych ram pojęciowych związanych z horyzontem moralnym i horyzontem oraz ich wpływ na indywidualne i zbiorowe procesy identyfikacji, a także na sposób, w jaki jednostki odpowiadają na kluczowe pytania egzystencjalne.

1.8. Podsumowanie

Rozdział pierwszy dostarczył nam istotnego wprowadzenia do problematyki podmiotowości, ukazując ewolucję koncepcji podmiotu w tradycji filozoficznej. Wyłonienie się trzech kluczowych modeli podmiotowości: kosmocentryzmu w filozofii starożytnej, teocentryzmu w myśli średniowiecznej oraz antropocentryzmu w refleksji nowożytnej, stanowi fundament tej analizy.

Kluczowe dla naszego zrozumienia jest ujmowanie Descartesa podmiotu jako *cogito* – myślącej substancji, stanowiącej punkt zwrotny w filozoficznej refleksji nad podmiotowością. J. Locke, rozwijając kartezjańską perspektywę, przedstawia podmiot jako byt zdolny do introspekcji i samoidentyfikacji. Dzięki temu, koncepcja filozoficznego podmiotu zaczyna być ściśle związana z człowiekiem, konkretniej z jego aspektem myślowym - *res cogitans*.

Rozdział ten przybliżył przemyślenia takich filozofów jak Hume, który poddaje w wątpliwość substancjalność „Ja”, czy I. Kant i neokantyści, kierujący naszą uwagę ku transcendentalnemu wymiarowi podmiotowości, a także F. Nietzsche’go, niemieckiego idealisty, postrzegający podmiot jako dynamiczny, historyczny byt związany z wolnością.

W ramach współczesnych koncepcji podmiotowości, rozważania skoncentrowały się na pracach Lévinasa, Foucaulta oraz przedstawicieli filozofii feministycznej.

Kluczowym dla tego rozdziału było jednak omówienie naturalistycznych i hermeneutycznych koncepcji podmiotowości narracyjnej, reprezentowanych przez takie postacie jak D. Dennett, M. Schechtman, D. DeGrazia, P. Ricoeur, A. MacIntyre oraz Ch. Taylor. Ważna w kontekście pracy była właśnie ta perspektywa narracyjna, która postuluje, że ludzkie rozumienie ma strukturę narracji, a jako istoty samoświadome, posiadamy tożsamości

³³¹ Ch. Taylor, *Samointerpretujące się zwierzęta*, tłum. A. Sierszulska, w: *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej*, op. cit., s.280.

narracyjne. Model narracyjny jest złożony, łącząc pierwszoosobową perspektywę jednostki z komunikacyjnym kontekstem społecznym i uogólnionym światem znaczeń.

Podsumowując, pierwszy rozdział jedynie zarysował teoretyczny krajobraz koncepcji podmiotowości, stanowiąc niezbędne tło dla głębszej analizy i zrozumienia złożonych relacji między podmiotowością a tożsamością. Tworzy to solidne fundamenty dla dalszych, bardziej szczegółowych rozważań.

CZEŚĆ DRUGA

Rozdział II

PODMIOTOWOŚĆ BYTU LUDZKIEGO W KONTEKŚCIE JEGO UWARUNKOWANIA SPOŁECZNO – KULTUROWEGO

2.1. Wprowadzenie

Na podstawie analizy przedstawionych w pierwszym rozdziale koncepcji tożsamości i podmiotowości można dojść do wniosku, że podmiotowość jest manifestacją aktywności i zaangażowania jednostki. Tymczasem tożsamość jest efektem głębokiej refleksji oraz procesu identyfikacji, który może być zarówno indywidualny, jak i zbiorowy

W związku z powyższym podmiotowość to wyraz działania i zaangażowania osoby. Tożsamość pojawia się z głębokiej refleksji i procesu identyfikacji, osobistego bądź wspólnego. Szczególnie interesująca jest myśl Paula Ricoeura, gdzie osoba jest zarówno materialnym obiektem jak i podmiotem działań. Osobliwie przemawia do mnie zwłaszcza koncepcja Paula Ricoeura, według której osoba jest równocześnie obiektem materialnym („coś”) oraz agentem swoich działań („ktoś”).

Posłużę się metaforą dla lepszego zrozumienia tej myśli, proces stawania się osobą w świetle teorii Ricoeura porównałabym do ewolucji nasionka, które przekształca się w drzewo, a ostatecznie może stać się konkretnym przedmiotem – czy to krzesłem, stołem, czy kredensem. W swym naturalnym otoczeniu nasionko, mające potencjał do rozwoju w drzewo, symbolizuje człowieka jako materialną istotę („coś”) w kręgu przyrody. Dopiero pod wpływem odpowiednich czynników, takich jak żyzna gleba czy dostateczne nawodnienie, nasionko przekształca się w pełnoprawne drzewo.

W odniesieniu do człowieka, w momencie, gdy przenosi się ze świata przyrody do sfery kultury, zaczyna on funkcjonować również jako agent swoich działań („ktoś”). W tym kulturowym kontekście, wyposażony w świadomość i zdolność do introspekcji, człowiek osiąga status pełnego podmiotu. Podobnie jak drzewo nie może samorzutnie przemienić się w krzesło czy stół, tak człowiek w naturalnym środowisku jest ograniczony. Ale w świecie kultury, zyskuje wolność wyboru i autonomię decyzji o swoim przeznaczeniu.

Krzesło, stół czy kredens to metafory dla ścieżek, które człowiek wybiera w kształtowaniu swojej indywidualności. Tożsamość to zmiana drzewa w drewno, a podmiotowość to działanie zmierzające do tego, by stać się konkretnym meblem. Jednak drewno nie zmieni się w żarówkę, podobnie jak człowiek ma ograniczenia w stawaniu się podmiotem. Te limity często wytycza społeczno-kulturowy kontekst w którym jednostka ewoluuje ku możliwości stania się czymś konkretnym. Tym kontekstem może być to czy mamy dominację kultury indywidualizmu nad kulturą kolektywizmu czy też dominację kultury kolektywizmu nad kulturą indywidualizmu. W świecie kultury zachodniej, demokratycznej dążenie do kultury indywidualizmu przypisywane jest liberalnemu światopoglądowi, zaś dążenie do kultury kolektywizmu przypisywane jest zwolennikom myśli komunitarnej (do których zalicza się m.in. Ch. Taylora).

Problem podmiotowości w filozofii oscyluje między indywidualizmem a kolektywizmem. Te perspektywy kształtują rozumienie tożsamości i roli jednostki. Indywidualizm i kolektywizm są kluczowe dla społeczeństw i relacji jednostka-zbiorowość. Wpływają na możliwości i ograniczenia jednostek jako podmiotów.

Indywidualizm wywyższa autonomię osoby. Uznaje jednostkę za niezależnego decydenta. Osoba ma prawo kształtować życie według swoich wartości. W tym paradygmacie odpowiedzialność za wybory spoczywa na jednostce. Społeczeństwo ma promować równość i różnorodność. Jednostki mają dążyć do realizacji własnych celów i ambicji. Kolektywizm podkreśla wagę grupy w tworzeniu tożsamości. Jednostka łączy się z większą wspólnotą. Ideą jest wspólna odpowiedzialność. Decyzje jednostki odzwierciedlają lojalność wobec grupy. W kolektywistycznych społecznościach cele grupowe są priorytetem. Działanie jednostek ma służyć dobru wspólnemu.

Indywidualizm i kolektywizm nie muszą się wykluczać. Społeczeństwa często łączą te podejścia, tworząc mieszane wartości. Ważne jest, aby rozpoznać wpływ czynników społecznych i kulturowych na tę równowagę. Badacze filozofii, socjologii i psychologii badają, jak jednostki i społeczeństwa osiągają harmonię między tymi dwoma wartościami. Aby przybliżyć problem, porównajmy dwóch myślicieli komunitarystycznych: Ch. Taylora i A. MacIntyre'a³³². MacIntyre, podobnie jak Taylor, konsekwentnie akcentuje, że człowiek nie

³³² Szerzej kwestia ta została przeze mnie omówiona w artykule *Podmiotowość narracyjna w myśli komunitarian*, gdzie oprócz Ch. Taylora i A. MacIntyre'a rozważam podmiotowość narracyjną w filozofii M. Sandela, M. Walzera, W. Kymlicki, A. Etzioni'ego. (Por. P. Mendeluk *Podmiotowość narracyjna w myśli komunitarian*, *Lingua ac Communitas*, nr.28, 2018, ss.103-119.).

funkcjonuje w izolacji. Jego postrzeganie ludzkiej podmiotowości wiąże się z przekonaniem o ważności wspólnoty w formowaniu jednostki.

MacIntyre twierdzi, że zrozumienie jednostki poza społecznością jest niemożliwe. Wskazuje na głęboki związek osoby i społeczeństwa. Uważa, że tożsamość i podmiotowość wynikają nie tylko z prywatnych doświadczeń i wyborów. Są efektem wzajemnych relacji i kulturowej tradycji, w której żyjemy. Podmiotowość jest dynamiczna, tworzy się w dialogu ze społecznym otoczeniem. Co więcej, MacIntyre podkreśla, że myślenie o człowieku jest aktem społecznym. Nasze myśli, przekonania i wartości kształtuje współzycie z innymi. Rozważania o życiu, wartościach, celach muszą uwzględniać kontekst społeczny i kulturowy. Według niego, nie tylko podmiotowość, ale i moralność zakorzenione są w tradycjach społeczności³³³. Obyczajowe normy to nie arbitralne reguły, lecz efekt długotrwałych procesów kulturowych. Odbijają wspólne wartości i doświadczenia.

Wskazuje on na znaczenie narracji w kształtowaniu podmiotowości. Narracyjność rozumie w dwóch aspektach: kolektywnym i indywidualnym. Dotyczy historii wspólnoty oraz biografii osoby. Podkreśla, że narracja musi być zakorzeniona w tradycji. Tylko wtedy nabiera sensu dla wspólnoty lub jednostki. Tradycja tworzy wspólną przestrzeń znaczeń. Staje się punktem odniesienia dla tworzenia historii. To w niej zachodzi interakcja między ludźmi i symboliczna wymiana³³⁴. Podmiotowość kolektywna kształtuje narracyjne wzorce zachowań. MacIntyre zauważa, że to ona tworzy zbiorową świadomość. Ta świadomość ustala hierarchie wartości i powszechne poglądy w grupie. Odwołując się do nich, myślimy i działamy. Przyjmujemy światopogląd grupy, dążymy do realizacji zgodnie z normami. Nasza indywidualna tożsamość wywodzi się ze zbiorowej podświadomości. Nasze historie są częścią większej narracji społecznej. Bez niej nie mogłyby istnieć³³⁵. Podmiot potrzebuje kontekstu znaczeń, by rozumieć innych. Bez wspólnego schematu interpretacyjnego nie nawiąże relacji. Tożsamość człowieka związana jest z ogólnospołeczną narracją. Ona określa wzorce i znaczenia ról społecznych. Jednostka uczy się przez nią, jak jest widziana i jakie ma miejsce w społeczeństwie³³⁶. Normy społeczne, wzory zachowań, wartości i tożsamość jednostki są kształtowane przez kulturę. Narracja wspólnoty nadaje normy, które organizują i tłumaczą życie jej członków. Historia nie tylko opisuje ludzi i ich czyny, ale wyznacza kontekst ich egzystencji. Opowieść wspólnotowa tworzy model człowieka. To spójny wzorzec jaźni pozwala jednostce

³³³ A. Miętek, *Spór liberalistów z komunitarystami*, w: *Dialogi Polityczne* nr 7, UMK Toruń, 2007, s.108.

³³⁴ K. Filutowska, *Tożsamość narracyjna jako empiryczna podmiotowość- MacIntyre, Taylor, Ricoeur*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018, s.195.

³³⁵ Ibidem, ss.196.

³³⁶ Ibidem, ss.173-174.

rozumieć siebie i swoją tożsamość³³⁷. Dla MacIntyre'a powszechna racjonalność przyjmuje formę narracyjną i to na niej opiera się koncepcja podmiotowości jednostki. Zatem nie widzi jej jednak przez pryzmat kantowskiego racjonalizmu. Społeczne normy i osobiste motywy wyjaśniają i ujednociają społeczną rolę jednostki. Schemat społecznych oczekiwań w postaci norm oraz jednostkowych motywacji ułatwia zrozumienie i nadaje spójność roli społecznej jaką jednostka odgrywa, ale też nadaje ton w funkcjonowaniu całej wspólnoty³³⁸. Innymi słowy, normy i kody kulturowe są uwarunkowane przez tradycję. Trudno je zrozumieć z zewnątrz danego kręgu kulturowego. Są zakorzenione w konkretnym dziedzictwie³³⁹. Dla MacIntyre'a narracja jest kluczowa do zrozumienia natury ludzkiej. Opisuje człowieka jako istotę narracyjną opowiadającego swoją historię.

Koncepcja MacIntyre'a różni się od Taylora. MacIntyre krytykuje indywidualistyczną narrację. Widzi ją jako samowrażenie się. Tymczasem Taylor stara się połączyć wymiar kolektywny z indywidualnym³⁴⁰. W tym celu Taylor wyróżnia dwa rodzaje indywidualizmu. Pierwszy wiąże się z moralnym ideałem. Trzeba go promować. Drugi typ to indywidualizm amoralny, koncentrujący się na egoizmie. Różnica jest między nimi taka, że MacIntyre nie dostrzega indywidualizmu o którym mówi Taylor, czyli tego jako ideału moralnego. Szkocki myśliciel utożsamia indywidualizm wyłącznie z drugim typem, to znaczy egoizmem i go krytykuje. To co jest im wspólne, to obydwaj krytykują indywidualizm amoralny, czyli skupianie się na sobie, jak i wspólnie potępiają oderwanie jednostki od tradycji i społeczeństwa.

Taylor chce odbudować pozytywny obraz indywidualizmu³⁴¹. Jego zdaniem, komunitarianie, jak MacIntyre, niesłusznie go odrzucili. Uważa, że może on dobrze wpływać na podmiotowość. Rozważa sens indywidualizmu jako moralnego ideału, który ma wspierać rozwój jednostki, odrzucając skrajny egoizm, i taki właśnie indywidualizm nazywa autentycznym.

Autentyczny indywidualizm opiera się na moralności, samorealizacji i spełnieniu³⁴². Oznacza autentyczność jednostki wobec siebie i społeczności. Można go wyrazić w społecznych praktykach. Nie promuje on samolubstwa. Ten typ indywidualizmu wpływa na rozwój podmiotowości. Pozwala na spełnienie siebie. Inspirowany Herderem, podkreśla jego

³³⁷ Ibidem, ss. 174-175.

³³⁸ Ibidem, ss.175-176.

³³⁹ Ibidem, ss.178-179.

³⁴⁰ W. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasaira MacIntyre'a. Analiza krytyczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2008, s.406.

³⁴¹ M. Kwiek, *Indywidualizm jako ideał moralny(czytając Charlesa Taylora)*, w: *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*, red. A. Pałubicka, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań 1997,s.22.

³⁴² Ibidem, ss.24-25.

unikatowość i oryginalność dla każdej osoby³⁴³. Wskazuje, że każdy ma swoją ścieżkę. Nie jest to jednak podejście egoistyczne, bowiem autentyczność zobowiązuje do odpowiedzialności. Obejmuje to wybory, działania i postępowanie, w których to należy uwzględniać dobro innych, nie tylko swoje. Taylor argumentuje, że masowa kultura wypaczyła ideał samorealizacji, promując egoistyczne modele. Krytykuje on też nihilistyczne zaprzeczanie znaczeniom. Uważa, że podmiotowość powinna się kształtować w kontekście tych znaczeń. Odrzuca pogląd, że jednostka może ignorować normy społeczne, tradycję, historię i kulturę, skupiając się tylko na sobie³⁴⁴.

Podsumowując, dla Taylora jednostka musi zachować autentyczność, nie odrzucając społecznego kontekstu. Ma prawo do określenia tego, co jest dla niej ważne. Taylor nie widzi potrzeby, by jednostka miała stałą tożsamość bez zmian. MacIntyre z kolei wiąże cel życia z rozwijaniem cnót społecznych, nie z odkrywaniem unikatowości³⁴⁵. Taylor ma inny pogląd.

2.2. Horyzont moralny i horyzont znaczeń a podmiotowość

Charles Taylor, w *Etyce autentyczności*, rozważa wartość autentyczności w obecnym świecie. Stawia sobie ten kanadyjski filozof za cel sobie za cel ponowną „artykulację” ideału autentyczności, którego treść (leżąca u podstaw charakterystycznego dla współczesnej kultury ideału samorealizacji) roztopiła się, jego zdaniem, w równie dla owej kultury charakterystycznym płytkim relatywizmie³⁴⁶. Uważa, że autentyczność to więcej niż egoizm (tak jest postrzegana obecnie w kulturze zachodniej); tymczasem właściwą jej cechą immanentną jest dążenie do zrozumienia siebie (tzw. „zwrot ku wewnętrżności”) i życia zgodnie z własną tożsamością w oparciu o istniejący horyzont moralny i horyzont znaczeń w których przyszło egzystować „Ja”. W związku z tym, dla Taylora, autentyczność wynika z relacji z innymi, w tym także z różnymi kulturami. W swojej teorii „Ja” wyróżnia potrzebę indywidualnego poszukiwania sensu wśród moralnych horyzontów. To nie tylko odzwierciedlenie norm, ale próba zrozumienia siebie poprzez te normy. W *Etyce autentyczności* pisze bowiem:

³⁴³ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, *op.cit.*, ss.29-30.

³⁴⁴ *Ibidem*, s.27.

³⁴⁵ W. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasaira MacIntyre'a. Analiza krytyczna*, *op. cit.*, ss.409-410.

³⁴⁶ M. Warchala, *Autentyczność i nowoczesność*, Universitas, Kraków2007, s.26.

„Z natury rzeczy nie istnieje coś takiego jak wewnętrzne wyłonienie w sensie monologicznym (...). Odkrywanie własnej tożsamości nie oznacza, że odkrywamy ją w odosobnieniu, lecz raczej, iż negocjujemy ją w ramach dialogu – częściowo jawnego, częściowo zinternalizowanego – z innymi. Dlatego właśnie pojawienie się ideału wewnętrznie wygenerowanej tożsamości nadaje nowe, centralne znaczenie uznaniu. Moje dialogiczne relacje z innymi mają teraz kluczowe znaczenie dla mojej indywidualnej tożsamości”³⁴⁷.

W *Źródłach podmiotowości*, Taylor badając, skąd czerpiemy nasze pojęcie „Ja”, rozwija koncepcję autentyczności jako dążenia do bycia wiernym sobie w kontekście wspólnego horyzontu znaczeń. Czytamy tam bowiem:

„Wiedzieć kim się jest znaczy zarazem: być zorientowanym w przestrzeni moralnej, przestrzeni, w której pojawiają się pytania o to, co dobre, a co złe, co warto robić, a czego nie, co ma sens i wagę, co zaś jest nieistotne i drugorzędne”³⁴⁸.

Jego dalsza analiza podkreśla, jak ważne jest rozumienie siebie w odniesieniu do tradycji kulturowych, społecznych norm i wartości. Taylor argumentuje, że to właśnie w tych horyzontach znaczeń jednostki odkrywają, co jest dla nich naprawdę ważne, kształtując tym samym swoją autentyczną tożsamość.

Moralny horyzont u Taylora definiuje się jako ramy, które nadają życiu sens. W tych ramach leżą kluczowe wartości. Stają się one wyzwaniem, gdy rozważamy wierność sobie. Autentyczność zaczyna się w indywidualnym horyzoncie, ale mierzy się ze społeczeństwem. W społeczeństwie istnieje wiele horyzontów, różnych perspektyw. Taylor podkreśla, że autentyczność ma korzenie w kulturze. To nie tylko osobiste odkrywanie siebie, ale także społeczne ustalanie granic między osobistymi a ogólnymi wartościami. Proces ten jest złożony. Jak zauważa Charles Guignon rozpatrywanie autentyczności wymaga zrozumienia, że należy rozróżnić między tym, co naprawdę dzieje się we mnie – emocjami, podstawowymi przekonaniami i głębokimi pragnieniami, które czynią mnie osobą, którą jestem – a zewnętrznymi deklaracjami i działaniami, które tworzą moją bytność w świecie publicznym³⁴⁹. To pierwsze kształtować będzie tożsamość, zaś to drugie podmiotowość,

³⁴⁷ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, op. cit., s.42.

³⁴⁸ Ibidem, s.54.

³⁴⁹ Ch. Guignon, *Authenticity*, w: *Philosophy Compass* 3/2 (2008), s. 278.

Konflikty między autentycznością a społecznymi oczekiwaniami są powszechne. Osoba może czuć się autentyczna, prezentując swoje przekonania. Jednak może napotkać odrzucenia w interakcjach z innymi. Taylor wskazuje na ważność „horyzontu znaczeń”. Nawet będąc autentycznym, każdy z nas pozostaje w kulturowym kontekście, który kształtuje sens naszych wartości. Powstaje pytanie o możliwość bycia autentycznym w społeczeństwie z własnymi interpretacyjnymi ramami. W praktyce jednostki często balansują, modyfikują wartości, adaptują się do społecznych norm. Takie dostosowanie może wydawać się utratą autentyczności, ale bywa też konieczne dla społecznej koegzystencji.

W takim środowisku, wyzwanie polega na ustaleniu swojej autentyczności wśród zróżnicowanych interakcji. Według Taylora, negocjacje te oznaczają dążenie do zrozumienia siebie na tle horyzontu znaczeń. Taylor odnosi się do „horyzontów znaczeń”, które każdy z nas otrzymuje jako znaczeniowe tło dla wyborów osobistych i grupowych. Te horyzonty nie tylko podświetlają to, co jest istotne, ale również pomagają określić wartość różnych aspektów życia. Te wspólne horyzonty znaczeń składają się z trzech głównych komponentów. Pierwszym jest wspólnota, która z unikatową tradycją wprowadza członków w świat wspólnie uznawanych wartości, ucząc co jest istotne a co mniej ważne. Dziedzictwo kulturowe i historyczne formuje horyzont znaczeniowy, w ramach którego jednostki podejmują swoje wybory. Często nieświadomie podążają za zakorzenionymi przekonaniem swojej społeczności. Drugim komponentem jest język używany w danej wspólnocie. Jest nie tylko narzędziem komunikacji, ale także zrozumienia świata. Umożliwia tworzenie złożonych relacji międzyludzkich oraz odnajdywanie się w siatce pojęciowej, która definiuje i opisuje doświadczenie. Trzecim komponentem jest określenie wartości i hierarchii dóbr w ramach wspólnoty, co umożliwia jednostkom ustalenie własnych priorytetów i celów życiowych. W ten sposób wspólnota wpływa na proces wyboru tego, co jednostka uznaje za dążenie warte realizacji. Jednostka jest nie tylko odbiorcą, ale i współtwórcą wartości. Te wartości kierują życiowymi wyborami. Tożsamość i podmiotowość jednostki wynikają z interakcji między doświadczeniem a wspólnymi schematami znaczeniowymi. Normy społeczne, jako część horyzontu znaczeń, regulują zachowania. Odzwierciedlają i kształtują rozumienie tożsamości. Wpływają na miejsce jednostki w społeczeństwie. Charles Taylor koncentruje się na „Ja” w ramach horyzontów znaczeń. Horyzonty te wpływają na ludzką podmiotowość i tożsamość. Wskazuje na ważność zewnętrznych wpływów. Jego koncepcja autentyczności pokazuje, jak dążyć do życia swojego w zgodzie z własnym „Ja” i otoczeniem społecznym.

Taylor w swojej koncepcji autentyczności uwypukla, że prawdziwe „Ja” jednostki wymaga nieustannego tworzenia się i odkrywania na nowo, co wykracza poza schematy i

oczekiwania społeczne³⁵⁰. To odkrywanie wiąże się z oryginalnością, rozumianą jako dążenie do bycia niepowtarzalnym i unikalnym. Autentyczność może też oznaczać w pewnych przypadkach konieczność asertywności wobec społecznych norm, nawet jeśli pociąga to za sobą konflikty lub izolację. Jednocześnie, autentyczne „Ja” jest otwarte na różnorodność horyzontów znaczeń, co oznacza gotowość do przewartościowywania lub przyjmowania nowych perspektyw³⁵¹. W istocie, autentyczność rodzi się w dialogu, w procesie gdzie jednostka definiuje siebie poprzez interakcje z innymi i poprzez uczestnictwo w społeczności.

Neil Levy analizując filozofię Charlesa Taylora zwraca uwagę, że jego etyka autentyczności stawia przed ludźmi znacznie większe wyzwania niż dawna hierarchiczna etyka wartości, którą zastępuje³⁵². W przeszłości akceptacja społeczna była łatwiejsza dla osób takich jak średniowieczni chłopci, którzy po prostu przestrzegali ustalonej roli społecznej. Obecnie, w dobie poszukiwania autentyczności, każdy musi samodzielnie kształtować swoją unikalną ścieżkę życia, co jest zadaniem trudnym i pełnym wyzwań, często w kontekście kultury podkreślającej samoludzenie³⁵³. Taylor, zdaniem N. Levy’go, zauważa, że dla osób homoseksualnych, takich jak geje i lesbijki, proces ten ma dodatkowe znaczenie. Bycie gejem jest traktowane jako przykład wyzwania związanego z autentycznością, ponieważ tożsamość homoseksualna często odbiega od społecznych norm i jest stygmatyzowana³⁵⁴. Wymaga to odwagi, aby usłyszeć i zaakceptować własny wewnętrzny głos w obliczu presji kulturowej, która często dąży do jego zagłuszenia. Taylor wyróżnia dwie możliwe pułapki na tej drodze: bycie „represjonowanym homoseksualistą”, który nie akceptuje swojej seksualności nawet przed samym sobą, oraz bycie „ukrytym homoseksualistą”, który ukrywa swoją seksualność przed innymi. Według Taylora, oba te stany odzwierciedlają i są utrwalane przez współczesną kulturę popularną.³⁵⁵

Pojawiają się zatem następujące pytania: Jak jednostka może pozostać wierna sobie, jednocześnie biorąc pod uwagę potrzeby i oczekiwania innych? Jakie kompromisy są niezbędne, a które są zbyt daleko idące w kontekście poszukiwania autentyczności? Pytania te są niezmiernie ważne, gdy pod uwagę weźmie się te słowa Taylora:

³⁵⁰ W.M. Nowak, *Etyka cnót i etyka autentyczności*, w: *Autentyczność w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, J. Mysona Byrska, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2011, s.20.

³⁵¹ Ibidem, ss.20-21.

³⁵² N. Levy, *Enhancing Authenticity*, w: *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 28, No. 3, 2011, s.310.

³⁵³ Ibidem.

³⁵⁴ Ibidem.

³⁵⁵ Ibidem.

(1) „podmiotem można być tylko pośród innych podmiotów”³⁵⁶ oraz

(2) „(...) nie można być podmiotem całkowicie samodzielnie. Jestem podmiotem jedynie w relacji do pewnych rozmówców: w pewnej relacji do tych, którzy odegrali kluczową rolę w procesie mojego samookreślenia w innej znów relacji – do tych, którzy obecnie mają decydujące znaczenia dla mego dalszego władania językami samorozumienia. Te grupy mogą się oczywiście nakładać, Podmiotowość istnieje jedynie w obrębie czegoś, co nazywam <<sieciami rozmowy>>”³⁵⁷, a także

(3) „Czysto ludzkie motywacje są konstytuowane przez nasze interpretacje, a stąd ich głębokie zakorzenienie w kulturze”³⁵⁸.

Taylor zatem twierdzi, że ludzkie życie jest zakorzenione w „horyzoncie znaczeń”, który definiuje, jak rozumiemy świat i nasze miejsce w nim. Ten horyzont jest zarówno indywidualny, jak i kulturowy. Stanowi on nasze podstawowe ramy interpretacyjne, które decydują o tym, co uważamy za ważne, co cenimy, a co odrzucamy.

Nie prosta jest odpowiedź na pytanie „kim jestem”, ale jeszcze trudniejsza będzie próba odpowiedzi na pytanie: „czy jestem autentyczny?”. Dlatego, że autentyczność, mimo że jest często postrzegana jako głęboko indywidualne poczucie „bycia sobą”, „bycia wiernym sobie” jest rzeczywistością, która kształtuje się w kontekście społecznych relacji i interakcji.

Kiedy tak na to spojrzymy, zaczyna się wyłaniać fascynujący obraz autentyczności jako dynamiki między indywidualnymi dążeniami a społecznymi normami. Taylor podkreśla, że autentyczność nie jest jedynie indywidualnym kaprysem, ale głęboko zakorzenioną wartością w nowoczesnym świecie. Jest to wartość, która odzwierciedla nasze dążenie do wyrażenia prawdziwego „Ja” w kontekście społecznym, który jest zarówno wspierający, jak i czasami ograniczający. Zwraca to uwagę na centralny punkt napięcia w pojęciu autentyczności: jak zrównoważyć osobiste poczucie autentyczności z presją społecznych oczekiwań? Czy autentyczność polega na bezkompromisowej wierności sobie, nawet kosztem społecznego

³⁵⁶ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, op. cit., s.68.

³⁵⁷ Ibidem, s.70.

³⁵⁸ Ch. Taylor, *Pojęcie osoby*, tłum. R. Wieczorek. w: *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej* (red.) J. Górnicka-Kalinowska, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s.417.

ostracyzmu? Czy może istnieje sposób na dostosowanie swojego poczucia autentyczności w sposób, który uwzględnia zarówno indywidualne potrzeby, jak i społeczne konteksty?

Niewątpliwie te kwestie są znaczące we współczesnym zglobalizowanym świecie, gdzie jednostki wystawiane są na kontakt z różnorodnymi kulturami i horyzontami znaczeń. W takim świecie dążenie do autentyczności może przypominać swoiste pole walki na którym jednostki nieustannie muszą negocjować swoje „bycie w świecie”, między własnym przekonaniem a tego co oczekuje od niej świat społeczny.

Dalsza badania będą prowadzone w celu diagnozowania prawdziwego i fałszywego indywidualizmu. Wobec dotychczasowych ustaleń będą to poszukiwania jak społeczne interakcje wpisują się w szerszy kontekst poszukiwania autentyczności. Do tego celu potrzebny będzie chociażby ogólne rozumienie „kontekstu znaczeń”. Takiego w miarę stabilnego „kontekstu znaczeń” wydaje się, że dostarczają normy społeczne (zwłaszcza prawne). Kategoria norm społecznych, jak już we wstępie tej pracy, zostało zasygnalizowane, będą dla nas tym co w interakcjonizmie symbolicznym określa się mianem pojęć rozstrzygających (*definitive concepts*). Jak zauważa H. Blumer jeden z czołowych przedstawicieli interakcjonizmu symbolicznego, pojęcia rozstrzygające stosowane w naukach społecznych nie dają gwarancji możliwości jak najbliższego poznania badanego zjawiska, ograniczone są do pewnej perspektywy teoretycznej³⁵⁹. Za taki stały „horyzont znaczeniowy” w postaci pojęcia rozstrzygającego uznajemy specyficzne normy społeczne, jakim są normy prawne, bowiem jak twierdzi Cezary Woźniak:

„normę prawną od innych rodzajów norm odróżnia to, że jako jedyna jest tworzona przez prawodawcę, a zatem przez podmiot, uprawniony do tego, by tworzyć zasady obowiązujące inne podmioty. Cechą charakterystyczną normy prawnej jest zatem swoisty stosunek podległości, jak łączy adresata normy i prawodawcę. Z tej cechy wynika podstawowa różnica między normą prawną a pozostałymi normami – stworzenie normy prawnej przez prawodawcę tworzy zobowiązanie jej adresata do podporządkowania się jej postanowieniom”³⁶⁰.

³⁵⁹ Por. H. Blumer, *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*, tłum. G. Woroniecka, Nomos, Kraków, 207, s.109

³⁶⁰ C. Woźniak, *Rola zasad współżycia społecznego w prawie cywilnym – głos w sporze o istotę prawa*, w: *Spory o wartości: aspekty filozoficzne i administracyjno-prawne*, pod red. J. Zubelewicz, Oficyna Wydawnicza Politechnika Warszawska, 2017, s.127.

Pojęcie rozstrzygające wymagają uzupełnienia o pojęcia uwrażliwiające, by móc precyzyjniej zbadać dane zjawisko społeczne. Natomiast „autentyczny indywidualizm” (jednostka autentyczna) oraz „nieautentyczny indywidualizm” (jednostka nieautentyczna) w naszej perspektywie pełnią rolę pojęć uwrażliwiających (*sensitizing concepts*) wymagających doprecyzowania w konkretnych sytuacjach, przejawach. Są to pojęcia które wskazują zaledwie kierunek, w którym możemy patrzeć, by dane zjawiska obserwować. Uwrażliwiają nas na pewne ich cechy, nie wyznaczając ich ostatecznej wersji (także oglądu) oraz odniesień ilościowych do badanych obiektów. Pozwalają zachować otwartość i poszukiwać dalszych cech i kontekstów ich występowania³⁶¹.

A zatem normy społeczne (zwłaszcza prawne) traktowane jako pojęcia rozstrzygające umożliwiają przypisanie danego zjawiska danej klasie obiektów. Zobrazujmy to na przykładach: (1) normy moralnej: powszechnie uważa się niewłaściwym jest kłamać, a więc jeśli zostanę zapytana o to, która jest godzina, i celowo, a więc świadomie skłamię, by wprowadzić tego kogoś w błąd zostanę zidentyfikowana jako kłamczucha, czyli mogę być zidentyfikowana jako osoba niemoralna bądź amoralna w zależności od charakteru normy moralnej; (2) norma obyczajowa: w wielu kulturach obyczajowo jest, by nie nosić kapelusza w pomieszczeniach czy podczas jedzenia przy stole, a, a więc jeśli nie dostosuję się zostanę zidentyfikowana jako osoba nieobyczajna; (3) norma zwyczajowa: po wypiciu kawy w kawiarni zostawianie napiwku dla kelnera (choć nie jest to obowiązkowe, to jest zwyczajowo przyjęte w wielu miejscach, są jednak miejsca gdzie to nie jest normą zwyczajową, bo napiwek z „automatu” jest doliczany do rachunku), jeśli tego nie uczynię zostanę zidentyfikowana jako osoba niestosująca się do przyjętych zwyczajów; (4) norma religijna: w chrześcijaństwie, zwłaszcza w katolicyzmie, zachęca się wierzących do uczestniczenia w Mszy Świętej w każdą niedzielę i święta nakazane. Jest to norma wynikająca bezpośrednio z nauk religijnych i tradycji Kościoła, gdy się do niej nie stosuję mogę zostać zidentyfikowana jako: a.) niewierząca; b.) niepraktykująca w kontekście danej religii, c.) w przypadku katolicyzmu mogę być zidentyfikowana jako grzesznik; (5) normy prawne: zakaz przywłaszczenia cudzej rzeczy ruchomej w celu osiągnięcia korzyści majątkowej, popełniając czyn opisany jako kradzież, jestem klasyfikowana jako złodziejka (w zależności od wartości skradzionego przedmiotu, okoliczności czynu oraz jurysdykcji, sprawca może zostać ukarany różnymi sankcjami, w tym grzywną, aresztem lub pozbawieniem wolności).

³⁶¹ K.T. Konecki, *Kreatywność w badaniach jakościowych. Pomiędzy procedurami a intuicją*, w: *Przegląd Socjologii Jakościowej*, t. XV, Nr.3., 2019, s.33.

W dalszych częściach rozprawy będę analizować, kiedy naruszenie danej normy może być przejawem prawdziwego lub fałszywego indywidualizmu (a zatem traktuję te pojęcia w myśl interakcjonizmu symbolicznego jako uwrażliwiające), skoncentruję się w następnym rozdziale na normach prawnych, bo one jak wielokrotnie podkreślałam najstabilniej dostarczają „kontekstu znaczeń”. Na koniec uzasadnijmy naszą intuicję, dlaczego warto badać zjawisko podmiotowości Ch. Taylora w duchy interakcjonizmu symbolicznego.

W perspektywie interakcjonizmu symbolicznego³⁶² (np. H. Blumera) kryzys tożsamości rozumiany jest jako problem w negocjacjach ról i znaczeń w interakcjach społecznych, gdzie jednostka musi zrewidować swoje rozumienie siebie i swojej roli w społeczeństwie. Natomiast perspektywa Taylor’owska mówi, że kryzys tożsamości może wystąpić, gdy istnieje rozbieżność między osobistym horyzontem moralnym a horyzontem społeczności, a proces refleksji i samopoznania prowadzi do redefinicji autentyczności.

Wobec tego kryzys tożsamości wobec tych dwóch perspektyw jawi się jako skomplikowany proces renegocjacji autentyczności (Taylor) i redefinicji ról społecznych i znaczeń (interakcjonizm symboliczny). Współpraca obu teorii pozwala na pełniejsze zrozumienie dynamiki kryzysu tożsamości i ścieżek jego rozwiązania. Poprzez połączenie głębokiego, kulturowo uwarunkowanego kontekstu podmiotowości Taylora z dynamiczną, interakcyjną analizą tożsamości w interakcjonizmie symbolicznym, można uzyskać pełniejsze, wielowymiarowe zrozumienie złożonych procesów kształtowania tożsamości i podmiotowości w kontekście społeczno-kulturowym³⁶³. Analiza zintegrowana koncepcji podmiotowości Charlesa Taylora z interakcjonizmem symbolicznym umożliwia głębokie zrozumienie dynamiki podmiotowości i tożsamości w kontekście społeczno-kulturowym. Filozofia Taylora dostarcza kontekstu kulturowego i moralnego, który jest kluczowy dla interpretacji procesów interakcyjnych analizowanych przez interakcjonizm symboliczny. Razem oferują one pełniejsze zrozumienie, jak podmiotowość ludzka jest kształtowana i negocjowana w ramach społeczeństwa.

³⁶² Warto zapoznać się z książką Elżbiety Hałas, *Interakcjonizm symboliczny. Społeczny kontekst znaczeń*, PWN, Warszawa 2012, w której to analizowane są różne odmiany interakcjonizmu symbolicznego.

³⁶³ Tego typu analiza przeprowadzona będzie w rozdziale IV, gdzie badać będziemy podmiotowość narracyjną w ramach subkultur.

2.2.1. Normy społeczne

Spoleczne systemy regulacji wpływają na ludzkie zachowania. Składają się na nie normy społeczne, one tworzą i podtrzymują społeczną stabilność i jedność ludzkich zbiorowości³⁶⁴. Warto odnotować, co twierdzą autorzy *Wstępu do prawoznawstwa* w kwestii istoty norm społecznych”

„(...) w odniesieniu do społeczności ludzkich większość nurtów we współczesnej myśli opowiada się za poglądem, że to sami ludzie, żyjący w społecznościach ewoluujących w toku rozwoju historycznego - są twórcami norm społecznych tzn. norm funkcjonujących w społeczeństwie. Nie wyklucza to naturalnie istotnego uzupełnienia, iż istota biologiczna ludzi (człowieka w sensie filogenetycznym) jest istotną przesłanką tworzenia się reguł społecznych. Normy społeczne mają więc, na tle norm panujących wśród innych gatunków biologicznych, charakter szczególny; ich twórcami są, w toku rozwoju historycznego, zbiorowości ludzkie pojmowane abstrakcyjnie. Normy społeczne wylaniają się stopniowo, ewolucyjnie. W tym sensie można mówić o ich <<naturalnym>> sposobie powstawania.”³⁶⁵.

Wśród tych norm wyróżniamy: moralne, obyczajowe, religijne, zwyczajowe oraz prawne³⁶⁶. Normy moralne są to normy, które odzwierciedlają etykę społeczności. Z kolei obyczajowe wskazują na standardy kulturowe, zaś zwyczajowe to codzienne wytyczne jak powinno się postępować. Natomiast normy religijne pochodzą z wierzeń i doktryn wyznaniowych. Są również specyficzne normy społeczne, jakim są normy prawne³⁶⁷. Ich specyfika wynika z tego, że w przeciwieństwie do norm zwyczajowych przede wszystkim formułują obowiązki a nie powinności (za pomocą nakazów i zakazów) pod rygorem sankcji ich nie spełnienia, które wprowadzane i egzekwowane są przez szeroko rozumianą administrację państwową. Podczas, gdy normy moralne, obyczajowe, religijne czy zwyczajowe nie są sankcjonowane przez państwo, co najwyżej mogą być „sankcjonowane” przez społeczeństwo w postaci dezaprobaty³⁶⁸.

³⁶⁴ Z. Muras, *Podstawy prawa*, Seria: Skrypty Becka, wydanie 5, Wydawnictwo C.H.BECK, 2019, ss.6-7.

³⁶⁵ A. Breczko, A. Jamróz, S.Oliwniak, *Wstęp do nauk prawnych*, pod red A. Jamróz, Wydawnictwo Temida2, Białystok 1997, ss.7-8.

³⁶⁶ Ibidem, s.11.

³⁶⁷ Normy prawne mówią jak należy postępować, nie zaś jak powinno się postępować, nimi zajmiemy się w kolejnym rozdziale.

³⁶⁸ Kwestię tę podnosi brytyjski filozof prawa, Herbert L. A. Hart w *Pojęciu prawa*. (Por. H. L. A. Hart, *Pojęcie prawa*, tłum. J. Woleński, PWN 1998, ss.23-27.).

Normy społeczne pełnią nadrzędną funkcję w zakresie wyznaczania oczekiwanych wzorców zachowania jednostki w kontekście jej interakcji z innymi członkami społeczności. Stanowią one ramy referencyjne, które pomagają jednostkom zrozumieć, jakie zachowania są akceptowane, a jakie potępiane w określonym środowisku społecznym. Złamanie tychże norm prowadzi do konsekwencji, które mogą być bardzo dotkliwe dla jednostki. Ostracyzm, czyli proces marginalizacji lub wykluczenia jednostki ze społeczności, stanowi jedną z potencjalnych reakcji na naruszenie ustalonych norm³⁶⁹. Działanie takie ma na celu nie tylko ukaranie jednostki za jej postępowanie, ale również pełni rolę ostrzegawczą dla innych członków społeczności, podkreślając tym samym znaczenie przestrzegania przyjętych reguł i standardów.

Normy moralne i obyczajowe, które są częścią pewnej „metastruktury” kulturowej społeczeństwa, bowiem wykazują wzajemną korelację wynikającą z procesów ewolucji społeczno-kulturowej. Obie te kategorie norm odzwierciedlają konsolidowane wartości i zasady, które stanowią o harmonijnym funkcjonowaniu społeczności. Normy te, choć niekiedy zakotwiczone w kodeksach etycznych i doktrynach religijnych, częściej funkcjonują w obrębie mniej formalnych konwencji społecznych, które zostały utrwalone poprzez długotrwałą praktykę. Normy obyczajowe, wpływające bezpośrednio z tradycji, uzyskują legitymację poprzez szeroką akceptację społeczną oraz stałe przestrzeganie ich³⁷⁰.

Mechanizmy tradycji i obyczajowości podlegają ciągłym procesom reifikacji poprzez codzienne praktyki, które z kolei ulegają pewnej instytucjonalizacji. W efekcie, te praktyki przekształcają się w zinternalizowane schematy zachowań, które ustanawiają normatywną podstawę dla oceny i regulacji działania jednostek w kontekście ich kulturowego i społecznego otoczenia.

Obyczaje, będące produktem długotrwałych procesów społecznych, ewoluują powoli, zachowując jednocześnie swoją podstawową strukturę. W skali makro, całość tych obyczajów, w połączeniu z wartościami i przekonaniami, kształtuje obyczajowość charakterystyczną dla danej zbiorowości lub kultury³⁷¹. Ponadto można im przypisać rolę swoistej kontroli społecznej, gdyż ich nieprzestrzeganie wywołać może reakcję społeczności w postaci dezaprobaty, politowania, etc.. Normy obyczajowe i zwyczajowe, choć są różnorodne, łączy je tradycja - klucz do dziedzictwa kulturowego społeczności. Te normy adaptują się do potrzeb. Zyskują akceptację dzięki społecznemu konsensusowi, utrwalonemu przez pokolenia. W tym

³⁶⁹ E. Bielska, *Koncepcja oporu we współczesnych naukach społecznych: główne problemy, pojęcia, rozstrzygnięcia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013, s.195.

³⁷⁰J. Szczot, *Pozycja urzędnika we współczesnej administracji*, w: *Etos urzędnika*, red. Dariusz Bąk, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s.46.

³⁷¹ Z. Muras, *op. cit.*, ss.7-9.

sensie normy obyczajowe i zwyczajowe regulują interakcje społeczne. Tym samym pełnią ważną rolę w społeczeństwie. Różnią się jednak zakresem i formalnością. Normy zwyczajowe koncentrują się na konkretnych grupach. Odzwierciedlają unikalność tych grup. Z kolei normy obyczajowe są bardziej ogólne. Normy zwyczajowe mogą prowadzić do formalnych kodeksów. Na przykład kodeksy honorowe są typowe dla pewnych grup zawodowych czy subkultur³⁷². Wyrażają one konkretne wartości. W ten sposób, oba typy norm dbają o harmonię społeczną.

Normy moralne niewątpliwie są fundamentem każdej społeczności. Określają dobre i złe zachowanie formułując granice możliwego postępowania. Mają wspierać i przyczyniać się do realizacji zakładanego w danej społeczności dobra wspólnego³⁷³. Opierają się na etyce i wartościach społeczności, i co istotne mają często wymiar nakazujący³⁷⁴.

Warto zaznaczyć, że normy moralne kształtują się przez długie procesy społeczne. Zrozumienie ich genezy i ewolucji wymaga analizy długotrwałych procesów społecznych, podczas których społeczności definiowały i redefiniowały to, co uważały za dobro i zło, oraz to, jakie działania powinny być wspierane a jakie wymagają potępienia. Ujawniają się jako funkcja zróżnicowanych kontekstów społecznych i kulturowych. Determinują je czynniki takie jak status społeczno-ekonomiczny, dziedzictwo kulturowe, kontekst środowiskowy oraz sieci relacji międzyludzkich. Interpretacja i aplikacja tych norm ulega modyfikacjom w zależności od indywidualnych i grupowych perspektyw. Niemniej, identyfikuje się je jako zestaw fundamentalnych norm moralnych o cechach uniwersalnych. Uzyskują szerokie uznanie w społecznościach. Moralność wykrystalizowała się poprzez ewolucję społeczną, w procesie definiowania zasad etycznych według kryterium dobra i zła. Te uniwersalne normy pełnią rolę aksjomatów dla większości interakcji w ramach społeczności, a ich respektowanie jest niezbędne dla utrzymania integralności i harmonii społecznej³⁷⁵.

Normy religijne również kształtują pojęcie dobra i zła w wielu społecznościach, jak to ma miejsce w przypadku norm moralnych. Często pokrywają się z moralnymi standardami, lecz wywodzą się z unikalnych przekonań, gdyż są one ugruntowane w odniesieniu do transcendentalnego autorytetu (czy to Boga, bogów, czy innego wyższego porządku). Teologiczne uzasadnienie norm religijnych jest istotne dla ich roli w społeczeństwie. Te normy wykraczają poza zasady – wyrażają wiarę i przekonania grupy. Ich przestrzeganie to wyraz

³⁷² Ibidem, s.7.

³⁷³ I. Andrzejuk, *Filozofia moralna Tomasza z Akwinu na tle etyki Arystotelesa*, rozprawa doktorska, Warszawa 2005, s.16.

³⁷⁴ A. Kojder, *Rozwój myśli etycznej*, w: *Etyka zawodów etycznych. Etyka prawnicza*, pod red. H. Izdebski, P. Skuczyński, Wydawnictwo Prawnicze Lexi sNexis, Warszawa 2006, s.39.

³⁷⁵ Z. Muras, *op. cit.*, s.8.

oddania i pobożności. Instytucje religijne, jak kościoły, ochraniają te normy, pełniąc rolę strażników tradycji³⁷⁶. Wierzący mają kluczową rolę w praktykowaniu, interpretowaniu i przekazywaniu tych zasad.

Podsumowując, normy społeczne – obyczajowe, zwyczajowe, moralne, religijne oraz prawne – kształtują podmiotowość i tożsamość. Wpływają na samoświadomość, miejsce w społeczności, relacje ze światem. Kierują zachowaniem, tworzą sens i cel życia.

2.2.1.1. Podmiotowość jednostki wobec norm moralnych

Charles Taylor, badając naturę moralnego podmiotu, akcentuje transformację tego, czym był on przed nowożytnością, a czym się stał po jej nadejściu. Studiując kultury przednowożytne zwraca uwagę na to, jak ludzie postrzegali siebie w relacji do wszechświata. Dawne cywilizacje opierały swoją strukturę społeczną i kulturową na mocno zakorzenionych ramach pojęciowych, które były traktowane jako uniwersalne i niezmiennie. Te ramy stanowiły nie tylko strukturalne podstawy kulturowe, ale również dostarczały jednostkom narzędzi do zrozumienia i interpretacji świata, w którym żyli. W owych kulturach dominująca perspektywa była taka, że ludzkość nie stanowiła niezależnego, twórczego podmiotu. Była integralnym elementem większej, kosmicznej struktury. Centralne dla tych struktur były „wielkie opowieści”, które stanowiły narzędzie artykulacji fundamentalnych prawd egzystencjalnych. Miały one źródło w mitach, religiach i kulturowych narracjach, które, choć różne w zależności od kultury, posiadały pewne wspólne cechy, takie jak uniwersalność i absolutność.

Świat przednowożytnej epoki był postrzegany nie tylko jako fizyczna rzeczywistość, ale przede wszystkim jako kosmos, w którym dominuje niezmienny i absolutny ład moralny³⁷⁷. Te „wielkie opowieści” nie były jedynie abstrakcyjnymi konstrukcjami myślowymi. Były one postrzegane jako odzwierciedlenie ontologicznej struktury wszechświata, będąc jednocześnie źródłem autorytetu i legitymacji dla ustalonych norm społecznych i moralnych. W ich świetle kwestie tak podstawowe jak cel życia, wartość jednostki czy natura dobra i zła były rozstrzygane w sposób uniwersalistyczny. Przekraczając indywidualne przemyślenia i wątpliwości. W tym ujęciu, ludzie nie byli jeszcze twórcami rzeczywistości, ale uczestnikami w zastanym porządku, którego istnienie i znaczenie przewyższało ich indywidualne dążenia.

³⁷⁶T. Chauvin, T. Stawecki, P. Winczorek, *Wstęp do prawoznawstwa*, Seria: Skrypty Becka, Wydawnictwo C.H.BECK, wydanie 6, Warszawa 2011, ss.35-36.

³⁷⁷ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, *op. cit.*, s.28.

W związku z powyższym ludzka egzystencja nie była percepcyjnie samodzielna, lecz była interpretowana jako część większej, zintegrowanej całości. Działania moralne i sądy etyczne były, zatem, oparte na zrozumieniu tego zastanego ładu, który miał charakter transcendentny. Był on odbierany jako absolutny tworząc spójną narrację sensotwórczą. Jednostka, żyjąc w takim środowisku kulturowym, nie angażowała się aktywnie w kształtowanie tej narracji, ale raczej przyjmowała ją jako coś dane, coś, co jest podstawą jej egzystencji³⁷⁸.

W kontekście społecznym takie przekonania prowadziły do silnie zdefiniowanych ról społecznych, które nie podlegały dyskusji ani negocjacji. Pozycja jednostki w społeczeństwie, jej status, obowiązki i prawa, były uznawane za niezmiennie i wynikające z porządku kosmicznego. Dlatego też kwestionowanie roli społecznej, na przykład przywódcy, było nie tylko niepożądane, ale wręcz bluźniercze³⁷⁹. Wierność i podporządkowanie się tej hierarchii były uważane za fundament moralny i społeczny, a jej przestrzeganie miało kluczowe znaczenie dla utrzymania ładu i harmonii w społeczności.

Historyczne zmiany, jak Taylor zauważa, zwłaszcza w okresie nowożytności, miały istotny wpływ na to postrzeganie. Rozwój myśli w XVII wieku stał się katalizatorem znaczących zmian w sposobie rozumienia świata i miejsca jednostki w jego ramach. Do tego czasu dominujący paradygmat teistyczny, oparty na wierzeniu w kosmiczny ład i zastane struktury wartości, został poddany głębokiemu przemyśleniu. Zanik wiary w jednolity, wszechobjemujący porządek moralny miał głębokie implikacje dla rozumienia sensu życia. Przyczyną tej zmiany była m.in. rewolucja epistemologiczna i naukowa, które wypromowały nową koncepcję rzeczywistości. Taka zmiana światopoglądowa wynikała z rosnącej w siłę wiary w moc rozumu ludzkiego oraz empirycznego badania rzeczywistości.

W efekcie tego, ludzie zaczęli poszukiwać nowych sposobów rozumienia i interpretowania świata oraz ich miejsca w nim. To miało znaczący wpływ na kształtowanie się nowoczesnej tożsamości, gdzie jednostka staje się bardziej aktywna w poszukiwaniu sensu, a jej relacja z moralnością nabiera nowego wymiaru³⁸⁰. W tym nowym kontekście, moralność staje się bardziej indywidualna, zaś jednostka zyskuje większą autonomię w kształtowaniu własnego poczucia dobra i zła. Jeżeli wcześniejsze społeczeństwa opierały swoje normy

³⁷⁸ W. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasaira MacIntyre'a. Analiza krytyczna*, *op. cit.*, ss. 110-111.

³⁷⁹ *Ibidem*, s. 111.

³⁸⁰ *Ibidem*, s. 110.

moralne na teistycznym porządku wszechświata, to w nowym paradygmacie pojawiła się koncepcja człowieka jako podmiotu zdolnego do autonomicznego i świadomego działania.

Zamiast być jedynie biernym elementem w większej, kosmicznej strukturze, człowiek zaczął być rozumiany jako jednostka posiadająca wolność wyboru i zdolność do kształtowania własnego losu. W kontekście etyki, to właśnie okres Oświecenia przyniósł ze sobą ugruntowanie utilitaryzmu, który stał się jednym z głównych filarów nowoczesnej myśli moralnej. Podejście to, kładące nacisk na maksymalizację dobra czy użyteczności, różniło się diametralnie od wcześniejszych teistycznych koncepcji moralności, opierających się na absolutnych normach i wartościach.

Kluczowym elementem tej transformacji był proces, który Max Weber określił jako „odczarowanie świata”³⁸¹. W tej perspektywie, tradycyjne, teistyczne układy świata zostały poddane powszechnej wątpliwości. Przestały być znaczące, a nawet można powiedzieć, że w rezultacie tych przemian zanikły. Taylor przywiązuje dużą wagę do tego, jak odczarowanie świata wpłynęło na ludzką tożsamość³⁸². Głosi pogląd, że taki świat stał się dla człowieka obiektem poznawczym, a nie przestrzenią pełną znaczeń i wartości. W tym świecie naturalnym jest kwestionowanie wszelkich metafizycznych czy duchowych aspektów, a dowartościowuje się empiryczną i materialną naturę rzeczywistości. Ten przełom epistemologiczny nie był jedynie zmianą w sposobie postrzegania świata, ale miał również istotne konsekwencje dla rozumienia podmiotowości moralnej³⁸³.

W świecie pozbawionym transcendentálnych punktów odniesienia, podmiotowość człowieka zaczęła być postrzegana w kategoriach autonomicznych, opartych na indywidualnym rozumie i doświadczeniu. Z jednej strony prowadziło to do afirmacji wolności jednostki i jej zdolności do samostanowienia w kwestiach moralnych, z drugiej zaś - do pewnej alienacji i poczucia braku mocniejszych fundamentów dla wartości i norm moralnych. Analiza Taylora dostarcza cennego wglądu w to, jak przemiany kulturowe i filozoficzne XVII wieku przyczyniły się do redefinicji człowieka jako moralnego podmiotu, zwracając uwagę na konsekwencje tej transformacji dla współczesnej tożsamości ludzkiej.

Zamiast być jedynie biernym aktorem, odgrywającym wyznaczoną mu rolę w boskim lub kosmicznym scenariuszu, człowiek nowoczesny nabiera dualistycznego charakteru. Z jednej strony pozostaje aktorem, lecz z drugiej staje się narratorem własnego życia, autorem

³⁸¹ Por. M. Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, tłum. M. Holona, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011, s.125 i in.

³⁸² Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, *op. cit.*, s.347.

³⁸³ W. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasaira MacIntyre'a. Analiza krytyczna*, *op. cit.*, ss.112-115.

własnej opowieści egzystencjalnej. Ta ewolucja w sposobie postrzegania siebie jest kluczowa w kontekście norm moralnych.

Współczesny człowiek dąży do znalezienia sensu życia, ale wie, że jego przekonania moralne nie są niezmiennie, lecz podlegają ewolucji, niesie ze sobą pewne konsekwencje. Trudności w zrozumieniu swojego miejsca w świecie oraz w definiowaniu wartości mogą skutkować kryzysem tożsamości i uczuciem utraty sensu. Ta bolączka z jaką boryka się współczesna jednostka, według Taylora, wynika z braku uniwersalnych, nienaruszalnych ram pojęciowych, które dawniej dostarczały nie tylko odpowiedzi na pytania egzystencjalne, ale też nadawały życiu jednostki określony kierunek i sens³⁸⁴. Teraz, w obliczu owej płynności norm i wartości, jednostka musi w większym stopniu polegać na samej sobie w poszukiwaniu sensu i celu, a to prowadzi do indywidualizacji doświadczenia moralnego.

Według Taylora, w społeczeństwach nowoczesnych, które są w dużym stopniu zindywidualizowane, jednostka ma przestrzeń oraz możliwość do głębokiej refleksji nad własnym życiem, jego wartością i znaczeniem. W takich warunkach, pytania o sens życia stają się nie tylko zasadne, ale również są wyartykułowane w sposób bardziej zindywidualizowany, skoncentrowany na osobistych przeżyciach, aspiracjach i dylematach. Takie spostrzeżenia Taylora są kluczowe dla zrozumienia współczesnych dylematów moralnych, w których jednostka boryka się z napięciem między pragnieniem autonomii a poszukiwaniem większego sensu i przynależności. W kulturze nowoczesnej, gdzie podkreślana jest autonomia jednostki oraz indywidualne dążenie do odkrywania prawdy, postrzeganie sensu życia staje się nie tyle zewnętrznym imperatywem, ile indywidualnym dążeniem. Istnieje w tym jednak pewne ryzyko. Paradoksalnie autonomiczność jednostki, to z jednej strony wyzwolenie od „wielkich narracji”, zaś z drugiej strony może prowadzić do uczucia wyobcowania. Wraz z większą wolnością pojawia się jeszcze większa odpowiedzialność za własne wybory.

Zdaniem Taylora podmiot jest zawsze zanurzony w pewnym horyzoncie dobra, który jest fundamentem afirmacji jego bytu. Życie, postrzegane jako ciągła narracja, umieszcza podmiot w określonej przestrzeni moralnej. Podmiotowość narracyjna jest odzwierciedlona w opowieści życiowej, która integruje doświadczenia oraz zdolność ich aksjologicznej analizy i interpretacji. Narracyjność, jako proces stawania się, odnosi się do moralności, pozwalając na dążenie do optymalizacji egzystencji. Przekonuje, że podmiotowość wyraża się w działaniach społecznych. Istotne są zatem zdolności relacyjne, komunikacyjne, interaktywne jednostki.

³⁸⁴ Ibidem, s.115.

Te interakcje kształtują jednostkę i umacniają więzi społeczne. Wspólnoty są tworzone przez dynamikę tych procesów. Jednostka kształtując swoje dobro indywidualne zawsze powinna mieć na uwadze dobro społeczeństwa w którym przyszło jej żyć, by móc być autentyczną. Jedynie odnosząc się do dobra społecznego, jednostki są w stanie wypracować właściwe dobro indywidualne.

Autonomia jednostki to możliwość przez nią samostanowienia, realizowania potrzeb, aspiracji, pragnień, ale wymaga poszanowania innych jednostek³⁸⁵. Te elementy mieszczą się w horyzoncie społecznym znaczeń³⁸⁶. Taylor zaznacza, że podmiotowość nie jest izolowana ani zdominowana przez społeczeństwo. Jest efektem wzajemnego wpływu jednostki i społeczeństwa. Obie strony aktywnie kształtują się nawzajem. Analiza podmiotowości wymaga uwzględnienia tej wzajemności i dynamiki.

Kanadyjski filozof argumentuje, że podmiot musi operować w ramach określonych wartości tworzących horyzont dobra. Ten horyzont odnosi się do wartości i norm istotnych dla podmiotu, które są niezbędne dla nadania sensu jego działaniom. Wymaga to jednak od niego aktywności, a zatem nie chodzi o pasywne przyjmowanie wartości. Podmiot potwierdza swoje istnienie poprzez wybór i kształtowanie działań. To działania decydują o wartościach wewnętrznych, stają się jej narracją. Jest ona konstruowana z doświadczeń, wyborów, działań w procesie afirmacji swojego „Ja”.

Podmiot tworzy życie w moralnej przestrzeni jako opowieść. Jednostka analizując doświadczenia, wydarzenia, relacje konstruuje swoje życie narracyjnie. Oznacza to, że podmiot nie tylko rejestruje, ale także reflektuje i interpretuje czyniąc ten proces aksjologicznym, bowiem ocenia doświadczenia. Przydziela im wartość, która jest określona przez horyzont dobra. Narracyjność wobec tego jest kluczowym narzędziem podmiotu w dążeniu do autentyczności³⁸⁷. Umożliwia jednostce dążenie do lepszego życia i uzyskania wewnętrznej spójności i harmonii, co pozwala jej znaleźć sens w kompleksowym świecie. W kontekście norm moralnych, pozwala na ocenę własnych działań, wyborów i relacji. Dzięki temu kształtuje się jako osoba moralnie odpowiedzialna.

W filozofii Taylora, tożsamość i moralność są ze sobą powiązane. Tożsamość ewoluuje poprzez interakcje i wewnętrzne dążenia. Dla niego moralność to nie tylko zewnętrzne normy, lecz stanowi ona integralną część procesu kształtowania się tożsamości jednostki. Moralność

³⁸⁵ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, *op. cit.*, s.26.

³⁸⁶ A. Kaczmarek, *Nowoczesna autentyczność. Charles Taylor wobec dylematów współczesności*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011, s.121.

³⁸⁷ A. Kaczmarek, *Nowoczesna autentyczność. Charles Taylor wobec dylematów współczesności*, *op. cit.*, ss.214-217.

dostarcza norm i wartości, które stanowią fundament dla konstrukcji życiowej opowieści jednostki. Samopoznanie, wyznawane wartości i podejmowane wybory mają korzenie w osobistej koncepcji dobra.

Jak Taylor zauważa, orientacja w świecie wartości jest kluczowa dla rozumienia norm moralnych przez jednostki. Ponadto jest dla niej niczym kompas, który wskazuje właściwą drogę w swych dążeniach i wyborach. W obliczu tego, narracja życiowa nie ogranicza się do zbioru doświadczeń, ale jest również rezerwuarem moralności, gdzie wartości i normy są nieustannie przemyślane, interpretowane a następnie adaptowane. Znaczący to tyle, że praktyka moralna wykracza poza bezrefleksyjne przestrzeganie reguł. Jest wynikiem posiadanej struktury pojęciowej, ukształtowanej w danym horyzoncie znaczeń. Ta struktura pojęciowa, będąc częścią tożsamości, pozwala na rozumienie i interpretowanie moralnych wyzwań. Dostarcza narzędzi do świadomego kształtowania postawy wobec świata³⁸⁸. Taylor wyraził się w tej kwestii następująco:

„Wiedza o tym, kim jestem, to w rzeczywistości cała wiązka wiadomości o tym, jaką zajmuję pozycję. Moja tożsamość określona jest przez więzi i identyfikację, stanowiące ramy lub horyzont, wewnątrz których mogę w każdym konkretnym przypadku próbować ustalić, co jest dobre czy wartościowe, co powinienem zrobić, lub co popieram, a czemu się przeciwstawiam. Innymi słowy, tylko wewnątrz tego horyzontu potrafię zająć jakiegokolwiek stanowisko³⁸⁹”.

W analizach filozoficznych Taylora, podmiotowość nieodłącznie jest związana z przestrzenią pytań i sensów³⁹⁰. Zaznacza, że pytania i sensory mają swoje źródło w pojęciu dobra. To dobro jest fundamentalne dla kształtowania tożsamości – indywidualnej i zbiorowej. Jest to swoiste umiejscowienie się jednostki w kontekście wartości. To umiejscowienie jest decydujące dla postrzegania przez jednostkę świata i jej roli w nim³⁹¹.

W ramach społeczności, dobro jest hierarchizowane. Rozróżnia się dobro wyższego rzędu – często transcendentalne i uniwersalne – oraz dobro niższego rzędu, kontekstualne, zależne od sytuacji i potrzeb. Hierarchia wartości wiąże się oczywiście z systemem ważności.

³⁸⁸ Ibidem, s.215.

³⁸⁹ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012, ss.52-53.

³⁹⁰ Ibidem, s.100.

³⁹¹ Kwestia ta właściwie podnoszona jest przez Taylora w całym rozdziale II, zatytułowanym: *Podmiotowość w przestrzeni moralnej*, ss.49-104.

Ten system umożliwia ocenę ważności dóbr. Hierarchia i system ważności wpływają na moralne wybory jednostki. Gdy społeczność przyznaje dobru status wyższy, wpływa to na moralne decyzje poszczególnych członków tejże społeczności. Ów status i wartość dóbr działają jako kompas moralny dla jednostki, wskazując na to, co jest istotne moralnie w danej społeczności³⁹².

Kluczową rolę w procesie kształtowania się tej narracyjnej podmiotowości odgrywają normy moralne będące produktem historycznym danego społeczeństwa. W ujęciu Taylora, każde społeczeństwo musi posiadać pewien zestaw podstawowych, ustanowionych społecznie zobowiązań, które decydują o jego trwałości i kohezji. Przy tym dostrzega, że przykłady takich norm, takie jak zakaz krzywdzenia innych („nie morduj”) czy nakaz zachowywania się w sposób szanujący innych członków wspólnoty, są uniwersalne i stanowią moralne fundamenty każdej ludzkiej społeczności. Taylor dochodzi zatem do wniosku, że bez takiego minimum etycznego, społeczeństwo traci swoją legitymację oraz spójność. Jest to zrozumiałe, gdy zastanowimy się nad tym, jak fundamentalne znaczenie dla ludzkiego współżycia mają zasady takie jak: szacunek dla życia, solidarność, czy wzajemna pomoc. Normy moralne nie tylko określają zakres dopuszczalnych zachowań wobec innych, ale także stają się miarą naszej ludzkiej godności.

Niezwykle ważnym elementem w kontekście podmiotowości i moralności dla kanadyjskiego filozofa jest język. Język nie jest jedynie narzędziem komunikacji, ale stanowi kluczowe medium kształtowania naszej świadomości oraz postrzegania rzeczywistości. To dzięki językowi tworzymy i rozumujemy konkretne ramy pojęciowe, które dają nam obraz tego, co w danej kulturze czy społeczności rozumie się pod pojęciem dobra, słuszności czy odpowiedzialności. Właśnie w tym kontekście język pełni niezwykle istotną funkcję, umożliwiając nam zrozumienie norm, wartości i zasad, które determinują nasze życie w konkretnej wspólnocie. Dzięki niemu jesteśmy w stanie wyrażać i dzielić się swoimi doświadczeniami, a także negocjować oraz kształtować wspólne wartości i zasady postępowania.

W tym sensie, język staje się podstawową ramą interpretacyjną, w której dokonują się interakcje społeczne, a jednocześnie jest narzędziem, które umożliwia nam zrozumienie i akceptację wspólnie ustanowionych norm moralnych³⁹³. Ramy pojęciowe, które ludzie wewnątrznie asymilują, odgrywają zasadniczą rolę w procesie kształtowania ich postrzegania oraz rozumienia świata moralnego. W kontekście tych ram, świat moralny jest nierozzerwalnie

³⁹² Ibidem, s.126.

³⁹³ Ibidem, s.111.

związany z ideą dobra, które przybiera różne formy w zależności od kontekstu kulturowego oraz indywidualnych doświadczeń jednostki.

Rozważając pojęcie dobra w kontekście ram pojęciowych, dla Taylora, niezmiernie istotne staje się zrozumienie, jakie konkretne dobra są obecne w danym środowisku lub kulturze. Te dobra nie są jedynie abstrakcyjnymi kategoriami, przybierają formę konkretną, zrozumiałą i możliwą do doświadczenia przez ludzi. Stanowią one fundament dla tych orientacyjnych ram pojęciowych, które pomagają jednostce poruszać się w skomplikowanym świecie moralnych wyborów i decyzji.

Człowiek nie tylko ma zdolność rozpoznawania różnorodności dóbr, ale także dokonuje ich ocen jakościowych i rozróżnień. Moment w którym to czyni, oznacza że wchodzi w proces hierarchizacji, który służy uporządkowaniu tychże dóbr. W tym celu korzysta z narzędzia jakim jest refleksja, która pozwala mu zrozumieć własne wartości, przekonania i priorytety w szerszym horyzoncie moralnym. Kiedy jednostka wskazuje na dane dobro, które dominuje w jej systemie wartości, nie tylko przyznaje mu pierwszeństwo w hierarchii, ale jednocześnie pośrednio definiuje siebie w kontekście tego wyboru. Chociaż każde dobro w jej życiu jawi się jako ważne i odwołuje się do istotnych wartości i przekonań, zawsze jest jedno, które wyróżnia się jako to najważniejsze i pierwszorzędne. To ono staje się wtedy wskaźnikiem, przez który ludzie dokonują oceny siebie, swojego miejsca w świecie i swojego stosunku do innych. Wszelkie przez nią podejmowane decyzje, postawy i działania są mierzone właśnie w odniesieniu do tego dominującego dobra. Gdy jednostka realizuje to dobro konkretne w codziennym życiu, może ona spotkać się z podziwem lub dezaprobatą od innych, w zależności od wartości i norm obowiązujących w danym społeczeństwie.

Tym samym, Taylor zajmuje stanowisko, że artykulacja stanowi kluczowy element w procesie rozumienia i przyswajania dobra przez jednostki i społeczności³⁹⁴. W związku z tym, dobra nabierają znaczenia i stają się realne w świadomości ludzkiej tylko wtedy, gdy są jasno i precyzyjnie artykułowane. Wyrażenie wizji dobra w słowach, symbolach lub innych formach komunikacji jest zatem nieodzowne dla jego istnienia w ludzkiej percepcji³⁹⁵. W praktyce kulturowej, to właśnie przez język i kulturowe narzędzia artykulacji, określona wizja dobra jest przekazywana, interpretowana i przyswajana przez członków danego społeczeństwa. Dzięki językowi przekazujemy, a także formułujemy nowe wartości, zmieniamy hierarchię dóbr, mówimy wówczas na przykład o dokonaniu się rewolucji obyczajowej. Ma ona miejsce, gdy stare wartości zostały odrzucone w wyniku dokonanej na nich refleksji, i zostały

³⁹⁴ Ibidem, s.187.

³⁹⁵ Ibidem, ss.179-180.

zakomunikowane reszcie jednostkom tworzącym dane społeczeństwo, i inne jednostki zgodziły się do redefinicji dawnej przestrzeni moralnej (np. obserwujemy, to w coraz powszechniejszej akceptacji dla związków małżeńskich przez pary homoseksualne w społeczeństwach przynależnych do tzw. „kultury zachodniej”, ale uniwersum, horyzont dobra pozostaje ten sam godność człowieka).

Każda kultura w której egzystuje jednostka dysponuje unikalnymi sposobami artykulacji dobra. Wynikają one z tradycji, wartości, historii czy innych kulturowych determinantów danej społeczności. Świadomość jednostki jest musi być zatem wielowymiarowa w tym procesie artykulacji, bowiem z jednej strony musi rozumieć wyartykułowane dobro przez społeczeństwo, z drugiej strony musi je wyartykułować na swój unikatowy sposób. Tylko w taki sposób jest w stanie wyrazić swój stosunek do tego społecznego dobra.

Według Taylora, brak zdolności do artykulacji wizji dobra mógłby prowadzić do dezintegracji jednostkowej tożsamości moralnej³⁹⁶. W skrajnej interpretacji, jeśli jednostka nie była w stanie artykułować lub komunikować swojej wizji dobra, mogłaby stracić kluczowe punkty odniesienia dla własnej moralności, co w konsekwencji mogłoby prowadzić do utraty pełni ludzkiej tożsamości³⁹⁷.

Nowożytność, a zwłaszcza epoka Oświecenia podkopując głęboko zakorzenione w tradycji chrześcijańskiej wyobrażenia o świecie i człowieku, przyczyniła się do kryzysu tożsamości. Przekonania natury religijnej zaczęły być traktowane jako osobiste wybory, indywidualne preferencje. Zamiast uniwersalnych prawd, które są powszechnie uznawane, mamy do czynienia z indywidualizacją wierzeń. Tradycyjne przekonania, będące niegdyś niepodważalnym fundamentem dla większości ludzi, zostały teraz sprowadzone do roli jednego z wielu możliwych wyborów, do kategorii upodobań. Owa indywidualizacja wierzeń³⁹⁸, choć wydaje się być wyrazem wolności jednostki, niesie ze sobą ryzyko relatywizmu oraz utraty pewnych stabilizujących punktów odniesienia. Może to prowadzić do uczucia dezorientacji oraz poszukiwania nowych, czasem nietrwałych źródeł sensu.

Mimo przemian kulturowych oraz epistemologicznych, które charakteryzują nowoczesność, Taylor podkreśla, że człowiek nadal pozostaje osadzony w pewnym „horyzoncie znaczeń”. Jest to swoista sieć znaczeń, tradycji i wartości, które choć nie są już

³⁹⁶Ibidem, Zobacz rozdział III zatytułowany: *Etyka bez artykulacji*, ss.105-178.

³⁹⁷ Ibidem, s.191.

³⁹⁸ Ibidem, ss.115-117.

uniwersalne w tradycyjnym tego słowa rozumieniu, nadal pełnią ważną funkcję w kształtowaniu indywidualnego postrzegania świata.

Ten proces indywidualizacji horyzontów moralnych oznacza, że wartości i normy moralne, które wcześniej były uznawane za ogólnie obowiązujące, teraz podlegają osobistym interpretacjom. Narzędziem konstrukcji tej opowieści są struktury narracyjne, które jednostka tworzy w procesie autorefleksji. Każda jednostka staje się jakby „twórcą” własnego systemu wartości. Jednostka ma zatem fundamentalną zdolność do nadawania sensu swojej egzystencji. Jest to znaczący zwrot w porównaniu z dawniejszymi koncepcjami, które umiejscawiały źródło sensu życia poza jednostką, najczęściej w pewnej transcendentnej czy kosmicznej strukturze.

W nowoczesności obowiązek nadawania sensu życiu został zdecentralizowany i zdeponowany w jednostce, czyniąc z niej główną aktorkę i narratorkę własnej opowieści egzystencjalnej. Może zatem tworzyć swój „projekt egzystencjalny”³⁹⁹. Ten projekt jawi się jako zbiór dążeń, wartości, celów i pragnień, które jednostka wyznacza dla siebie w poszukiwaniu głębszego sensu. Są one nieustannie korygowane, modyfikowane i adaptowane w odpowiedzi na wyzwania i zmieniające się okoliczności życiowe.

Warto podkreślić, że niezależnie od kulturowych czy religijnych różnic w interpretacji, istnieje pewien wspólny mianownik w kwestii podmiotowości jednostki wobec norm moralnych. Różne kultury i tradycje, jak przekonuje Taylor, oferują różne odpowiedzi na pytania związane z sensem życia, ale dążenie do moralnego życia pozostaje uniwersalnym pragnieniem ludzkości. Swoistym kołem napędowym tej ewolucji a nie rewolucji są uniwersalne intuicje moralne, które stanowią podstawowy kompas etyczny jednostki. Kwestia poszanowania życia, na przykład, jest głęboko zakorzeniona w ludzkich instynktach. To naturalne dążenie do ochrony życia jest podstawą dla wielu kodeksów moralnych, ale jego interpretacja i zakres różnią się w zależności od kultury i tradycji. O ile w pewnych kulturach poszanowanie życia może być uzasadnione religijnymi przekonaniami, o tyle w innych będzie to wyznacznik ludzkiej godności i autonomii.

I tak w społeczeństwach o mocnej tradycji katolickiej, powszechnym jest przekonanie o tym, że ludzie zostali stworzeni przez Boga „na Jego obraz i podobieństwo”. To przekonanie stanowi podstawę dla etyki opartej na godności każdej osoby ludzkiej. W takim ujęciu, wszyscy ludzie zasługują na szacunek i miłość niezależnie od ich pochodzenia, wyznania czy statusu społecznego. Z kolei w kulturach bardziej świeckich (np. zateizowanych) opartych na humanizmie czy racjonalizmie, źródłem wartości moralnych jest ludzka rozumność i zdolność

³⁹⁹ Ibidem, s.19.

do samostanowienia. W takim kontekście, godność ludzka i prawo do autonomii są postrzegane jako niezbywalne prawa każdej jednostki. Ostatecznym wyznacznikiem moralności w takim podejściu jest nie tyle przynależność do określonej wspólnoty wiary czy brak tej przynależności, co raczej uniwersalna ludzka natura i zdolność do empatii i współczucia względem innych.

W związku z powyższym, podmiotowość jednostki w społeczeństwach nowoczesnych jest skomplikowana i wielowymiarowa. Według Taylora, nasze reakcje moralne są produktem skomplikowanej interakcji między wewnętrznymi i zewnętrznymi czynnikami. Na pierwszy rzut oka mogą one wydawać się nieodróżnialne od instynktów, czyli biologicznie zakodowanych reakcji, które mają na celu przetrwanie i rozmnażanie. Niemniej jednak, Taylor podkreśla, że reakcje te są również głęboko zakorzenione w ludzkiej kulturze, historii i tradycji.

Kiedy analizujemy moralne reakcje ludzi, zauważamy, że mają one pewien rodzaj upodobań czy predyspozycji, które są ukształtowane zarówno przez nasze biologiczne dziedzictwo, jak i przez kulturowe i społeczne normy. To znaczy, że nasza zdolność do reagowania na bodźce moralne jest jednocześnie wynikiem ewolucji biologicznej, jak i produktem kulturowym. Jednak Taylor idzie dalej w swojej analizie, wskazując, że nasze reakcje moralne mają również ścisły związek z naszymi wewnętrznymi sądami dotyczącymi natury ludzkiej i statusu człowieka w kosmicznym porządku. Innymi słowy, kiedy reagujemy moralnie, nie tylko wyrażamy nasze osobiste upodobania czy instynkty, ale także odnosimy się do głęboko zakorzenionych w nas przekonań na temat tego, kim jesteśmy jako ludzie i jakie miejsce zajmujemy w świecie.

Takie rozumowanie sugeruje, że moralność nie jest jedynie kwestią subiektywnych preferencji czy kulturowych konwencji, ale jest głęboko osadzona w ludzkiej ontologii. Każda reakcja moralna jest więc jednocześnie potwierdzeniem naszej ludzkiej natury i wyrazem naszej indywidualnej oraz kolektywnej tożsamości⁴⁰⁰. Reakcje te, choć mogą wydawać się spontaniczne i nieprzemyślane, niosą ze sobą głęboki ład znaczeniowy, który jest związany z naszym pojmowaniem świata, ludzkości i siebie samych. W tym sensie, moralność staje się jednym z kluczowych elementów ludzkiej tożsamości, odzwierciedlając zarówno nasze biologiczne dziedzictwo, jak i kulturowy kontekst, w którym żyjemy.

Jak widzimy z powyższych analiz filozofia Taylora wykracza poza tradycyjne podejście do moralności, pojmowanej wyłącznie jako zbiór reguł czy kodeksów postępowania. Jego analizy dotyczące moralności prowadzą do głębszych rozważań na temat natury ludzkiej i sensu

⁴⁰⁰ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, op. cit., ss.12-14.

istnienia. Według kanadyjskiego filozofa nie wystarczy postrzegać moralności jedynie jako przewodnika czy kompasu w codziennym życiu, który wskazuje, co jest dobre, a co złe. Choć taka perspektywa jest powszechna, Taylor podkreśla, że moralność odnosi się również do szerszego kontekstu, którym jest koncepcja „dobrego życia”. Rozumie przez to, nie tylko życie zgodne z pewnymi zasadami, ale również życie pełne sensu, wartości i głębszych aspiracji.

Rozważając kwestię, co czyni życie „dobrym”, wchodzimy na płaszczyznę *stricte* aksjologiczną, czyli zajmujemy się badaniem wartości. Pytanie o to, jakie działania są „słuszne” czy „dobre”, jest nierozzerwalnie związane z pytaniem o to, co jest wartościowe w życiu, co ma sens i czym jest dobro samo w sobie – jest już refleksją prowadzącą do kształtowania się tożsamości. Taylor argumentuje cały czas, że ludzka tożsamość i sens życia nie mogą być rozpatrywane oddzielnie od moralności. Twierdzi, że pojęcie samoistnej jednostki, która mogłaby funkcjonować niezależnie od jakiegokolwiek orientacji moralnej, jest niebezpieczną iluzją. Każdy z nas, będąc podmiotem, istnieje w pewnej przestrzeni moralnej, która kształtuje nasze poczucie tożsamości i daje kontekst naszym działaniom⁴⁰¹. Bez odniesienia do tej moralnej przestrzeni, tracimy zdolność do pełnego rozumienia siebie i otaczającej nas rzeczywistości. Dlatego też, zrozumienie moralności, według Taylora, jest nieodzowne dla pełnej realizacji ludzkiej tożsamości i sensu życia, bo w innym przypadku będziemy nieautentyczni.

Należy wobec tego stwierdzić, że dla Taylora, ludzka perspektywa oglądania się na świat jest nierozzerwalnie związana z ontologią moralną, którą przyjmujemy. Sugeruje on, że ludzie nie są w stanie postrzegać rzeczywistości w sposób całkowicie obiektywny lub neutralny, ponieważ nasza percepcja jest zawsze zabarwiona przez indywidualne wartości i przekonania moralne. Takie stanowisko jest w kontrze do podejścia naturalistycznego, które redukuje nasze reakcje moralne jedynie do fizjologicznych odpowiedzi naszego organizmu. Krytycznie odnosi się on do naturalistów, którzy odrzucają znaczenie ontologicznych wyjaśnień w kontekście moralności, uważając je za niepotrzebne i nie mające rzeczywistego znaczenia⁴⁰². W ich ujęciu, ludzkie odpowiedzi moralne są jedynie produktami ewolucji, a wszelkie próby przypisania im głębszego znaczenia są uważane za nieracjonalne. Taylor sprzeciwia się takiej redukcyjnej perspektywie, argumentując, że ludzka moralność jest zbyt złożona, by sprowadzać ją jedynie do prostych reakcji fizjologicznych. Jego zdaniem,

⁴⁰¹ Ibidem, s.195.

⁴⁰² Ibidem, s,16.

przekonanie o podstawowych wartościach, takich jak poszanowanie ludzkiego życia, ma swoje korzenie w naszej wewnętrznej ontologii moralnej⁴⁰³.

Ontologia moralna stanowi kluczowy element w procesie artykulacji i uzasadniania indywidualnych intuicji moralnych. Jest to złożony system pojęć i przekonań, który określa nasze rozumienie dobra i zła, opierając się na głęboko zakorzenionych przekonaniach dotyczących duchowej i moralnej natury człowieka. Głównym celem ontologii moralnej jest nie tylko identyfikacja naszych wewnętrznych przekonań moralnych, ale także ich uzasadnienie w oparciu o różnorodne systemy wartości i wierzeń.

Gdy mówimy o intuicjach moralnych, odnosimy się do wewnętrznych odczuć i przekonań jednostki dotyczących tego, co jest dobre lub złe. Te intuicje są zwykle oparte na indywidualnych doświadczeniach, wychowaniu, kulturze oraz tradycji religijnej czy filozoficznej, w której jednostka się wychowała. W procesie artykulacji tych intuicji, jednostka dąży do ich uzasadnienia, starając się wskazać źródła swoich przekonań moralnych oraz obronić ich słuszność.

Jednak, jak zauważa Taylor, nie istnieje jednolita ontologia moralna, która byłaby akceptowana przez wszystkich ludzi. O ile intuicje moralne mogą być podobne, to uzasadnienia i artykulacje tych intuicji mogą różnić się w zależności od kulturowego, religijnego czy filozoficznego tła jednostki. Taka różnorodność ontologii moralnych prowadzi do wielu debat i konfliktów na temat tego, co jest naprawdę dobre i słuszne. Jednak zrozumienie tych różnic i próba ich integracji jest kluczowa dla budowania wzajemnego szacunku i porozumienia między różnymi kulturami i tradycjami moralnymi. W tej perspektywie, zrozumienie własnej ontologii moralnej oraz otwartość na inne podejścia do moralności stają się kluczowe w procesie kształtowania świadomej i odpowiedzialnej podmiotowości jednostki.

Ontologia moralna, stanowiąca system wartości i przekonań moralnych, leżący u podstaw decyzji i działań jednostki, jest niejednokrotnie źródłem kontrowersji w ramach społeczności czy nawet w skali globalnej. Taylor zwraca uwagę, że rzadko kiedy jednostka jest w stanie w pełni, otwarcie i konsekwentnie ujawnić swoje intuicje moralne, zwłaszcza w sytuacjach społecznych nacechowanych silnymi emocjami lub podziałami. Kwestie takie jak aborcja czy eutanazja stanowią przykłady tematów, wokół których jednostki są zmuszone do zdefiniowania swojego stanowiska, często wystawiając się na społeczną krytykę, która może prowadzić do potępienia⁴⁰⁴. Co więcej, zdaniem Taylora, nie zawsze istnieje spójność między deklarowanymi przez jednostkę wartościami a jej rzeczywistymi działaniami czy

⁴⁰³ Ibidem, s.19., a także ss.60-62.

⁴⁰⁴ Ibidem, ss.20-21.

argumentacją⁴⁰⁵. Sytuacja ta może wynikać zarówno z presji społecznej, jak i z wewnętrznych konfliktów jednostki. Kluczowe staje się zatem zrozumienie, że proces formowania ontologii moralnej to ciągle poszukiwanie równowagi między autentycznością a adaptacją do zmiennych warunków społecznych oraz osobistych doświadczeń jednostki. Ostateczne kształtowanie się podmiotowości jednostki w kontekście norm moralnych jest wynikiem dynamicznej interakcji między wewnętrznymi przekonaniem a zewnętrznym otoczeniem.

Analiza myślenia moralnego, jaką przedstawił Taylor, prowadzi nas do trzech fundamentalnych osi, które strukturalnie kształtują naszą moralność i determinują nasze postawy wobec innych oraz samego siebie⁴⁰⁶. Te osie nie tylko definiują nasze postrzeganie dobra i zła, ale także ukazują głęboko zakorzenione w naszej psychice wartości, które mają bezpośredni wpływ na nasze codzienne decyzje i działania.

Pierwsza oś, skupiająca się na poszanowaniu innych oraz naszych zobowiązaniach wobec ludzi, stanowi fundament etyki relacji interpersonalnych. W ramach tej osi postrzegamy ludzi jako podmioty, które zasługują na szacunek i empatię. Jest to przestrzeń, w której nasze relacje z innymi są kształtowane przez wzajemne zrozumienie, solidarność i odpowiedzialność. To właśnie w tej osi Taylor podkreśla znaczenie moralnych zobowiązań, które nawiązują do pojęć takich jak lojalność, zaufanie czy uczciwość w stosunku do innych. Ta perspektywa, będąca jednym z podstawowych filarów refleksji etycznej, głęboko zakorzeniona jest w relacjach interpersonalnych i wymaga od jednostki podporządkowania się pewnym normom i zasadom, które są uznawane za uniwersalne i powszechnie akceptowane w danej kulturze czy społeczeństwie.

Według Taylora rozumienie moralności wyłącznie jako zobowiązania w stosunku do innych ludzi stanowi istotną, aczkolwiek ograniczoną perspektywę. W takim ujęciu moralność sprowadza się do odpowiedzialności jednostki wobec innych oraz do podtrzymywania harmonii i współpracy społecznej. Taka definicja opiera się na przekonaniu, że dobro wspólne i dobro jednostki są nierozzerwalnie związane ze sobą, a postępowanie w sposób moralny polega na zachowywaniu się w sposób, który nie narusza praw i godności innych osób. W obrębie tej perspektywy dominuje idea, że moralność jest zbiorem norm i zasad, które zostały ustalone i zaakceptowane w ramach danej społeczności. Działania jednostki są więc oceniane przez pryzmat tych wspólnie przyjętych norm. Jednostka przyjmuje te zasady jako własne, wychowując się w określonym środowisku i kulturze, co sprawia, że jej działania stają się

⁴⁰⁵ Ibidem, s.21.

⁴⁰⁶ Ibidem, ss.33-39.

odzwierciedleniem tych norm. W tym sensie, moralność jest czymś, co jest „nałożone” na jednostkę z zewnątrz, ale jednocześnie przez nią wewnętrznie akceptowane.

Jednakże trzeba podkreślić, że ta perspektywa, mimo swojej ważności, nie wyczerpuje pełnej głębi i złożoności moralności. Ograniczenie się jedynie do relacji interpersonalnych i zobowiązań wobec innych może prowadzić do pominięcia innych, równie istotnych aspektów etyki, takich jak refleksje nad własnym życiem, wartościami, które kierują naszymi działaniami, czy kwestiami związanymi z poszukiwaniem sensu i celu egzystencji.

To prowadzi do drugiej osi myślenia moralnego, która jest zogniskowana na indywidualnym postrzeganiu tego, co stanowi dobre i wartościowe życie. W jej ramach zastanawiamy się nad tym, co dla nas osobiście oznacza szczęście, realizację czy spełnienie. Opiera się ona na naszych wewnętrznych pragnieniach, celach życiowych i aspiracjach. Jest to sfera introspekcji i refleksji nad własnym życiem, w której poszukujemy głębszego sensu i celu istnienia. W tym ujęciu moralność przekracza proste ramy relacji interpersonalnych oraz społecznie uznawanych norm, przechodząc w wymiar osobistego dążenia jednostki do określenia i realizacji „dobrego życia”⁴⁰⁷.

W tym kontekście, pojęcie „dobrego życia” nie jest jednoznaczne i nie daje się sprowadzić do prostego zbioru reguł czy wytycznych. Każda jednostka tworzy swoją własną, unikalną definicję tego, co dla niej jest wartościowe i dające jej spełnienie. W tym procesie jednostka korzysta z własnych doświadczeń, refleksji, a także wartości i przekonań, które wykrystalizowały się w jej życiu. Jest to fascynujący proces, w którym podmiot nie tylko interpretuje i reaguje na otaczającą go rzeczywistość, ale także tworzy i kształtuje własną narrację życiową. Oznacza to, że jednostka aktywnie uczestniczy w tworzeniu swojej indywidualnej etyki, w oparciu o którą dokonuje wyborów, które kierują jej życiem. Taylor podkreśla, że w kontekście tego podejścia jednostka staje się nie tylko głównym bohaterem, ale również autorem własnej opowieści życiowej. Jest to odzwierciedlenie głębokiej podmiotowości narracyjnej, która kształtuje się w oparciu o osobiste doświadczenia, przemyślenia i wartości.

Podsumowując, w tym drugim ujęciu moralności kluczową rolę odgrywa autonomia jednostki i jej zdolność do samodzielnego tworzenia i interpretowania własnych wartości. W ten sposób jednostka nie tylko odpowiada na wyzwania moralne, ale również współtworzy świat wartości, w oparciu o który dokonuje życiowych wyborów.

⁴⁰⁷ Ibidem, ss.30-31.

Natomiast trzecia oś, odnosi się do już wspomnianego wcześniej pojęcia godności, jest kluczowym elementem dla podmiotowości jednostki⁴⁰⁸. Taylor ukazuje godność jako wartość niezbywalną każdej osoby, niezależnie od jej pochodzenia, wyznania czy statusu społecznego. Godność nawiązuje do wewnętrznego przekonania o wartości i niepowtarzalności każdej jednostki. Jest to przestrzeń, w której kształtuje się nasze przekonanie o własnej wartości oraz o wartości innych ludzi, a także o tym, że wszyscy jesteśmy godni szacunku i poszanowania.

Godność nie jest pojęciem statycznym, lecz dynamiczną kategorią, która kształtuje się na przestrzeni doświadczeń życiowych i refleksji nad sobą, koncentruje się na rozumieniu i ekspresji własnej godności. Taylor podkreśla, że godność ma konkretny wymiar w naszym codziennym życiu i przejawia się na różnych płaszczyznach. Otóż, szacunek może być rozumiany w wielu wymiarach: od poszanowania podstawowych praw, takich jak nietykalność cielesna, przez uczciwość w traktowaniu innych, aż po głębszy wymiar, gdzie szacunek staje się formą uznania wartości i godności innej osoby. Dla Taylora, nasza podmiotowa godność jest nierozdzielnie związana z naszą indywidualnością i tożsamością. W tym ujęciu godność jest nie tylko świadomością o sobie jako o niepowtarzalnej istocie, lecz również jako o bycie, które ma prawo do szacunku i uznania⁴⁰⁹. Jest to głęboko zakorzenione przekonanie, które kształtuje nasze myślenie o sobie i o innych, wpływając na nasze decyzje, postępowanie i relacje z otaczającym nas światem.

Podsumowując, trzy osie myślenia moralnego według Taylora stanowią kompleksowy system wartości, który kształtuje nasze postawy i decyzje w życiu. Każda z nich odgrywa kluczową rolę w procesie kształtowania się podmiotowości jednostki w kontekście norm moralnych, ukazując wielowymiarowość i złożoność ludzkiej moralności.

Istotność naszego bycia w przestrzeni publicznej nie ogranicza się wyłącznie do fizycznego poruszania się w danej przestrzeni czy mówienia. Jest to skomplikowana sieć wzajemnych interakcji, interpretacji i oczekiwań, w której każda nasza czynność, wybór czy wypowiedź jest pod ścisłą obserwacją i oceną. W tej publicznej przestrzeni, każdy z nas jest nie tylko aktorem, ale także obserwatorem, a przez to również podmiotem oceny. Świadomość bycia obserwowanym, oraz fakt, że jesteśmy oceniani przez innych, wpływa na naszą postawę, zachowanie i komunikację z otoczeniem. Z jednej strony pragniemy, aby nasze postępowanie było postrzegane w pozytywnym świetle, co nierzadko prowadzi do pewnych strategii adaptacyjnych lub nawet do maskowania pewnych cech osobowości w celu lepszego dostosowania się do społecznych norm i oczekiwań. Kwestia szacunku, którego doświadczamy

⁴⁰⁸ Ibidem, ss.30-31.

⁴⁰⁹ Ibidem, s.30.

w przestrzeni publicznej, jest w dużym stopniu uzależniona od naszego zachowania, ale także od innych, bardziej subtelnych aspektów naszej tożsamości, takich jak wygląd, status społeczny czy pochodzenie. W tym kontekście nasza godność jest złożonym konstruktem, który może być definiowany i rozumiany na wiele sposobów. Na przykład, dla jednej osoby godność może być postrzegana jako wyraz wewnętrznej siły i pewności siebie, dla innej może ona opierać się na poczuciu, że jej życie jest sensowne i dobrze zorganizowane⁴¹⁰. Jeszcze dla innej godność może być rozumiana jako uczucie bycia cenionym i szanowanym przez innych. Wszystkie te interpretacje godności są ważne i mają swoje miejsce w kompleksowej sieci relacji i interakcji w przestrzeni publicznej.

Nie można też zapomnieć, że nasza godność jest nie tylko produktem naszej samooceny, ale także jest kształtowana przez sposób, w jaki jesteśmy postrzegani i traktowani przez innych. Dlatego tak ważne jest, zdaniem kanadyjskiego filozofa, aby w relacjach społecznych kierować się szacunkiem i empatią, rozumiejąc złożoność i wielowymiarowość pojęcia godności w życiu każdej jednostki.

Trzy osie myślenia moralnego, zaproponowane przez Taylora, mogą posłużyć jako kompas w identyfikacji autentycznego i nieautentycznego indywidualizmu. Analizując konkretne, hipotetyczne sytuacje w odniesieniu do każdej z tych osi, można zilustrować zastosowanie owych kategorii.

Normy moralne w kontekście myślenia moralnego Taylora oraz autentycznego i nieautentycznego indywidualizmu

Oś pierwsza: Prawość i uczciwość (horyzont znaczeniowy: integralność i prawda)

Normy moralne: Prawość i uczciwość polegają na postępowaniu w sposób uczciwy, nie wprowadzając innych w błąd i nie korzystając z nich niesprawiedliwie.

Analiza:

- *Autentyczny indywidualista* jest uczciwy w swoich działaniach, nawet jeśli to oznacza trudniejszą ścieżkę lub mniejsze korzyści dla siebie.
- *Nieautentyczny indywidualista* może składać puste obietnice lub posługiwać się manipulacją, by osiągnąć swoje cele.

Oś druga: Empatia i altruizm (horyzont znaczeniowy: współczucie i bezinteresowność)

⁴¹⁰ Ibidem, ss.31-32.

Normy moralne: Empatia polega na rozumieniu i dzieleniu się uczuciami innych, podczas gdy altruizm to dążenie do pomocy innym bez oczekiwania na korzyści dla siebie.

Analiza:

- *Autentyczny indywidualista* stara się zrozumieć innych, wsłuchać się w ich potrzeby i działać w sposób bezinteresowny.
- *Nieautentyczny indywidualista* może okazywać współczucie jedynie wtedy, gdy przynosi to jakąś korzyść lub jest społecznie oczekiwane.

Oś trzecia: Odpowiedzialność i konsekwencje (horyzont znaczeniowy: refleksja nad działaniami)

Normy moralne: Odpowiedzialność oznacza przyjęcie konsekwencji swoich działań i decyzji, a także ich rozważne podejmowanie z uwzględnieniem wpływu na innych.

Analiza:

- *Autentyczny indywidualista* analizuje potencjalne konsekwencje swoich działań i podejmuje decyzje w sposób przemyślany.
- *Nieautentyczny indywidualista* może działać impulsywnie, nie biorąc pod uwagę długoterminowych skutków swojego postępowania dla siebie i innych.

Wnioski: Normy moralne służą jako kompas dla jednostek, wskazując im, jak postępować w sposób etyczny i odpowiedzialny. To, jak jednostka interpretuje i stosuje się do tych norm, zależy od jej indywidualnego podejścia do moralności, które może być bardziej autentyczne lub nieautentyczne.

Każda z powyższych osi oferuje unikalny horyzont znaczeniowy, w którym jednostka może albo postępować zgodnie z autentycznym indywidualizmem, respektując swoje głębokie wartości i normy moralne, albo zaniedbać te wartości na rzecz nieautentycznego indywidualizmu, dając się ponieść powierzchownym oczekiwaniom otoczenia.

Podsumowując, autentyczny indywidualizm manifestuje się w działaniach jednostki, które są zgodne z jej głęboko zakorzenionymi przekonaniami moralnymi i wartościami, nawet jeśli są one sprzeczne z powszechnymi oczekiwaniami czy normami. Z kolei nieautentyczny indywidualizm jest charakterystyczny dla działań podejmowanych bez głębszej refleksji nad ich moralnymi implikacjami, często kierując się chwilowymi korzyściami czy modą.

2.2.1.2. Podmiotowość jednostki wobec norm obyczajowych

Pojęcie obyczaju służy scharakteryzowaniu kulturowej rzeczywistości za pomocą opowieści danej wspólnoty etnicznej⁴¹¹. Stąd też ludowe powiedzenie: „*Co kraj to obyczaj*”. Sama problematyka obyczaju, jako ważnego elementu w strukturze społecznej, od dawna stanowi przedmiot zainteresowania socjologów, antropologów kulturowych oraz filozofów⁴¹². Pomimo jego fundamentalnej roli w życiu społecznym, obyczaj często pozostaje pojęciem wieloznacznym, o różnorodnych definicjach i interpretacjach. Występują różne perspektywy na obyczaj, aczkolwiek grupuje się je na: behawioralne versus świadomościowe – sugerują głębokie różnice w sposobie rozumienia roli i funkcji obyczaju w życiu społecznym⁴¹³. W podejściu behawioralnym, obyczaj jest zewnętrzną manifestacją kultury, podczas gdy w podejściu świadomościowym jest on wyrazem wewnętrznych przekonań i wartości.

Kluczowe w tej debacie jest to, że różne definicje obyczaju nie są wzajemnie wykluczające. Mogą one współistnieć w danej kulturze lub społeczności, odzwierciedlając różne aspekty życia społecznego i kulturowego. Ważne jest, aby rozpoznać te różnorodne ujęcia i docenić ich znaczenie w analizie struktury społecznej i kulturowej. W ten sposób uchwycimy złożoność i wielowymiarowość istoty obyczaju, które jest nie tylko wyrazem zachowania (aspekt behawioralny), ale także świadomości jednostki w kontekście społeczno-kulturowym (aspekt świadomościowy).

Obyczaj, rozumiany jako integralna część tradycji i dziedzictwa kulturowego, odgrywa kluczową rolę w określaniu wzorców zachowania w społecznościach na przestrzeni wieków. W badaniach nad kulturą i społeczeństwem pojęcie to jest często stosowane do opisu zbioru zasad i praktyk, które mają swoje korzenie w długotrwałych tradycjach i które są przekazywane z pokolenia na pokolenie. Kiedy mówimy o obyczajach, koncentrujemy się przede wszystkim na perspektywie kolektywnej. Wspólna historia, wartości oraz doświadczenia społeczności kształtują pewne schematy postępowania, które stają się normą w danym środowisku. Niewątpliwie taki obyczajowy kodeks zachowań ma swoje źródło w tradycji. Dla jednostki jest on pewnego rodzaju „mapę drogową”, która wskazuje, jakie postępowanie jest akceptowane i pożądane w danej społeczności. Te niepisane zasady i wartości, choć nie posiadają formalnej mocy prawnej, cieszą się silnym respektem i są dobrze zakorzenione w

⁴¹¹Ibidem, s.365.

⁴¹² Por. J. Grad, *Obyczaj w perspektywie kulturoznawczej*, w: *Nauki humanistyczne i społeczne wobec problemów współczesnego świata*, pod red. A. Staniszewska, M. Staniszewski, Wydział Nauk Społecznych UAM, Poznań 2015.

⁴¹³ Ibidem, s.368.

świadomości społecznej. Dlatego też ich naruszenie może prowadzić do społecznej dezaprobaty, ostracyzmu czy innych form niesankcjonowanej prawem presji⁴¹⁴.

W tym kontekście można argumentować, że obyczaje działają jako pewien system kontroli społecznej, wyznaczając granice akceptowalnego zachowania i zachęcając do przestrzegania tradycji. Jednakże warto zaznaczyć, że obyczajowość, mimo swojego kolektywnego charakteru, jest również kształtowana przez indywidualne interpretacje i doświadczenia. To, jak jednostka postrzega i interpretuje dane obyczaje, jest w dużej mierze kształtowane przez jej osobiste doświadczenia, wiedzę, wartości oraz interakcje z innymi członkami społeczności.

W rezultacie normy obyczajowe nie są stałe ani monolityczne. Choć mają one swoje korzenie w tradycji, są również poddawane ciągłej ewolucji i renegocjacji w kontekście dynamicznie zmieniającego się społeczeństwa. Jednostka mimo, że znajduje się w pewnym stopniu podporządkowana normom obyczajowym, posiada również zdolność do ich kwestionowania, reinterpretacji oraz dostosowywania do własnych potrzeb i wartości. W ten sposób jednostka i społeczność uczestniczą w ciągłym dialogu, który kształtuje i odnawia obyczajowość w nowych kontekstach historycznych, społecznych i kulturowych.

Najczęściej obyczaj rozumiany jest jako powszechnie przyjęta i obowiązująca reguła społeczna odnosząca się do postępowania w danej kulturze czy społeczności powiązana z ujęciem normatywnym, przymusem. Tak właśnie widzi obyczaj, filozof prawa Herbert H.L. Hart, gdzie odstępstwo przez jednostkę od obyczaju jest powszechnie uznawane za „dobrą rację” dla wyrażenia dezaprobaty przez innych, bowiem doszło do przekroczenia obowiązującego powszechnie uznanego wzorca⁴¹⁵. Ilustruje to na podstawie gry w szachy, gdzie reguły poruszenia się po szachownicy są określone i powszechnie uznane. Jeśli jedna ze stron przystępując do gry w szachy nie zamierza się stosować do tych reguł, to spotka się z dezaprobatą z drugiej strony, że nie stosuje się do przyjętych wzorców postępowania. Można powiedzieć, że sama się wyklucza, nie mając świadomości jak należy poruszać się po szachownicy z kręgu środowiska szachowego. Jeśli brak stosowania się do reguł gry wynika z braku wiedzy, mamy do czynienia z aspektem świadomościowym. Natomiast, jeśli jednostka zna reguły gry, ale swym zachowaniem nie zamierza się do nich zastosować, starając się tym sposobem coś zmanifestować, to już wejdziemy w wymiar behawioralny. Innymi słowy, behawioralne ujęcie obyczaju koncentruje się na zewnętrznych manifestacjach zachowań ludzi w kontekście społecznym. Obyczaje rozumiane jako konkretne manifestacje zachowań

⁴¹⁴ Ibidem, ss.368-370.

⁴¹⁵ H. L. A. Hart, *Pojęcie prawa*, tłum. J. Woleński, PWN 1998, s.84.

społecznych, stanowią odbicie praktyk i wartości, które społeczność uważa za ważne i które stały się jej integralną częścią na przestrzeni czasu. Kiedy mówimy o normach obyczajowych, odnosimy się do tych zakodowanych praktyk, które regulują zachowanie członków społeczności w określonych okolicznościach.

Ponadto pomiędzy normami obyczajowymi a normami moralnymi w kontekście społecznym zachodzi pewna synergia. Aby zrozumieć tę zależność, niezbędne jest przyjrzenie się im w kontekście historycznym, kulturowym i społecznym. Obyczaje i moralność są nierozzerwalnie ze sobą związane, ale ich relacja jest bardziej skomplikowana niż może się to wydawać na pierwszy rzut oka.

Normy moralne stanowią głębszy wymiar tych reguł, odnosząc się do wartości i przekonań leżących u ich podstaw. W wielu kulturach normy moralne są postrzegane jako uniwersalne zasady dobra i zła, które nadają znaczenie i kierunek ludzkim działaniom. Choć obyczaje odzwierciedlają praktyki moralne danej społeczności, nie zawsze są one dosłowną realizacją tych wartości. Często, zwłaszcza w dynamicznie zmieniających się społecznościach, obyczaje mogą ewoluować szybciej niż głęboko zakorzenione przekonania moralne. Z tego powodu obyczaje, mimo że opierają się na wartościach moralnych, czasami mogą być bardziej elastyczne w adaptacji do nowych okoliczności. Tym niemniej, w stabilnych społecznościach, gdzie tradycje i wartości są głęboko zakorzenione, normy obyczajowe i moralne zwykle działają w zgodzie, wzajemnie się wzmacniając i kształtując tożsamość społeczną⁴¹⁶. Stanowią one wtedy nie tylko zestaw reguł, ale również siatkę bezpieczeństwa, która promuje spójność społeczną i wzajemne zaufanie wśród członków społeczności.

Dlatego też, chociaż normy obyczajowe i moralne są ściśle powiązane, nie są one identyczne. Podczas gdy obyczaje są bardziej zewnętrznymi i widocznymi manifestacjami praktyk społecznych, normy moralne stanowią ich głębszy wymiar, odnoszący się do wartości i przekonań, które kierują ludzkim działaniem. Jednostka, funkcjonując w obrębie takiej sieci norm, musi nie tylko dostosowywać się do panujących obyczajów, ale również reflektować nad nimi w kontekście własnych przekonań moralnych. W ten sposób jednostka uczestniczy w ciągłym dialogu pomiędzy obyczajowością a moralnością, kształtując i przekształcając te normy w odpowiedzi na własne doświadczenia i interpretacje.

Kiedy analizujemy historię ludzkiego myślenia etycznego i ewolucję moralności, nieuchronnie zderzamy się z głębokimi korzeniami obyczajowości, które odgrywały kluczową rolę w kształtowaniu ludzkich wartości i norm.

⁴¹⁶J. Grad, *Obyczaj w perspektywie kulturoznawczej*, op. cit., s.372.

Obyczaj, w swojej pierwotnej formie, miał charakter spontaniczny i bezrefleksyjny, będąc wyrazem naturalnych tendencji i zachowań w ramach danej społeczności. Reprezentował on pewne powszechnie akceptowane sposoby postępowania, które były produktem tradycji i doświadczeń zbiorowych. W tym sensie, można by stwierdzić, że obyczajowość jest pierwotnym źródłem naszego zachowania etycznego, służącym jako punkt wyjścia dla bardziej skomplikowanych procesów refleksji moralnej.

Przez wieki ludzkość przechodziła przez różne etapy w rozwoju myślenia moralnego. Obyczajowość ewoluowała, początkowo koncentrując się na prostych normach zachowania (moralność obyczajowa), które dominowały w społeczeństwach pierwotnych. Z czasem, w miarę rozwoju cywilizacji i postępu intelektualnego, ludzkość zaczęła skłaniać się ku bardziej refleksyjnemu podejściu do kwestii moralności, kierując się bardziej skomplikowanymi i systematycznymi zasadami etycznymi. Ostatecznym wynikiem tego procesu była koncepcja moralności refleksyjnej, która opiera się na świadomej introspekcji, analizie i krytycznym myśleniu.

Jest interesujące, że w dawnych czasach etyka była nazywana nauką o obyczajach⁴¹⁷. Wskazuje to na głębokie połączenie między obyczajami a moralnością, gdzie obyczaje były traktowane jako podstawa dla bardziej rozbudowanego i systematycznego myślenia etycznego. Można by wręcz argumentować, że refleksja moralna, w jej najbardziej zaawansowanej formie, jest w dużej mierze wynikiem ewolucji obyczajowości i stałego dążenia ludzkości do zrozumienia i zdefiniowania tego, co jest „dobre” w kontekście społecznym i kulturowym.

W tej perspektywie, obyczaj nie jest jedynie prostym i nierozważnym zachowaniem, ale raczej mocno zakorzenioną strukturą, która służy jako fundament dla bardziej skomplikowanych form refleksji moralnej. Ostatecznie, podmiotowość jednostki w kontekście obyczajowości i moralności jest produktem tej ciągłej interakcji i dialogu między tradycją a refleksją, między tym, co jest dane a tym, co jest wybierane przez jednostkę.

Obyczaj, będąc integralnym elementem kultury symbolicznej, w dużej mierze kształtuje się w kontekście komunikacji społecznej, gdzie język pełni kluczową rolę. Język w tym kontekście nie odnosi się jedynie do słów, ale również do znaków, symboli i gestów, które są używane do przekazywania i interpretowania informacji. W tym sensie, obyczaj stanowi komunikacyjne ramy kultury, które umożliwiają jednostkom zrozumienie i interpretację norm społecznych.

⁴¹⁷Ibidem, ss.372-374.

Jedną z najbardziej interesujących cech obyczaju jest jego zdolność do przekształcania się w system kodów kulturowych. Te kody działają jako formy niewerbalnej komunikacji, które umożliwiają ludziom wyrażanie i interpretowanie wartości, norm i oczekiwań w ramach danej społeczności. Dlatego też działania obyczajowe nie są jedynie odruchowymi reakcjami, ale są ukształtowane przez zakorzenione procesy kulturowe i komunikacyjne.

Kiedy analizujemy obyczaj w kontekście komunikacji kulturowej, możemy wyróżnić dwa kluczowe wymiary. Pierwszy, normatywny, dotyczy ogólnych wartości i norm, które są uznawane za ważne i pożądane w danej społeczności. Jest to wymiar, w którym normy obyczajowe są traktowane jako komunikaty kulturowe, które definiują, co jest uważane za „dobre” czy „słuszne”. Drugi wymiar, dyrektywalny, koncentruje się na konkretnych wskazówkach i regułach postępowania, które mają prowadzić do realizacji tych wartości i norm⁴¹⁸. To właśnie ten wymiar daje konkretne wskazówki dotyczące tego, jak jednostki powinny działać w różnych sytuacjach, tak aby ich działania były zgodne z wartościami obyczajowymi społeczności.

Przykładem, który doskonale ilustruje ten podział może dotyczyć szacunku dla pracy drugiego człowieka. Stwierdzenie „Należy szanować pracę drugiego człowieka” to sąd normatywny, który wyraża pewną ogólną wartość społeczną. Z kolei sąd dyrektywalny, będzie mówił o wypłacaniu godnego wynagrodzenia, czyli dostarcza konkretnych wskazówek dotyczących tego, jak można realizować tę wartość w praktyce. W tym kontekście, obyczajowość staje się nie tylko narzędziem komunikacyjnym, ale również środkiem umożliwiającym jednostkom zrozumienie i aktywne uczestniczenie w kulturze symbolicznej danej społeczności.

Pojęcie „obyczajowość” nawiązuje do skomplikowanego systemu wzorców zachowań, które kształtują się w obrębie konkretnych grup społecznych i są przekazywane z pokolenia na pokolenie poprzez tradycję. Owe wzory zachowań, choć mogą wydawać się niezmiennie, są w rzeczywistości produktami historycznego i społecznego rozwoju danej grupy, który może ulec przemianom w odpowiedzi na różnorodne wyzwania i konteksty.

Obyczajowość, nieraz używana wymiennie z pojęciem „kultura obyczajowa”, odnosi się do specyficznych stylów i sposobów życia charakterystycznych dla poszczególnych społeczności⁴¹⁹. Jest to złożony zbiór praktyk, wartości, norm i przekonań, które jednocześnie odzwierciedlają i kształtują tożsamość grupy. W wielu przypadkach normy obyczajowe są

⁴¹⁸ Ibidem, s.375.

⁴¹⁹R. Piszko, *Odesłania, klauzule generalne, luzy decyzyjne*, w: *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, Rok LXIII zeszyt 1-2, 2001, s.228.

wyraźnie zakorzenione w długotrwałych tradycjach, jednakże mogą też ewoluować w odpowiedzi na zmieniające się okoliczności, takie jak migracje, globalizacja czy postępy technologiczne.

Interesującym jest, jak różnorodne kultury interpretują i praktykują te same normy obyczajowe. Dla przykładu, w kulturze arabskiej trzymanie się za ręce mężczyzn jest powszechnie akceptowane jako wyraz przyjaźni i braterstwa. Natomiast w niektórych kręgach kultury europejskiej, szczególnie w bardziej konserwatywnych społecznościach, taka forma fizycznego kontaktu między mężczyznami może być źle interpretowana lub nawet potępiana⁴²⁰.

To zwraca uwagę na głęboką wielowymiarowość obyczajowości i na to, jak różne konteksty kulturowe mogą wpływać na percepcję i interpretację tych samych zachowań. Jednocześnie podkreśla to także rolę jednostki w kontekście obyczajowości. Każda jednostka, będąc członkiem swojej społeczności, zarówno oddziałuje na obyczaje, jak i jest przez nie kształtowana. W tym dynamicznym procesie jednostki negocjują swoje miejsce, akceptując, modyfikując lub odrzucając normy obyczajowe w zależności od własnych przekonań, doświadczeń i kontekstu życiowego. W efekcie obyczajowość staje się polem stałego dialogu między tradycją a nowoczesnością, między kolektywem a indywidualnością.

Normy obyczajowe bez wątpienia wywodzą się z tradycji i kultury danej wspólnoty. Stanowią nie tylko wyraz dziedzictwa kulturowego, ale również przyjmują rolę przewodnika w zakresie oczekiwań społecznych oraz wartości dzielonych przez członków danej społeczności. Z drugiej strony, w dużej mierze, są też one kulturowym odzwierciedleniem uniwersalnych norm moralnych. Pomimo swojej zmienności w zależności od kultury, pozostają istotnym fundamentem współżycia ludzi w danym społeczeństwie.

Charles Taylor badając zakorzenienie podmiotowości w tradycji i kulturze, wskazuje na istotną zależność jednostki od swojego dziedzictwa kulturowego. Zdaniem Taylora, podmiotowość jednostki nie może być oderwana od kontekstu kulturowego. Jest ona bytem zakorzenionym w kulturze, której tożsamość kształtuje się w relacji z tradycją, z której się wywodzi, czyli funkcjonuje w określonym „horyzoncie znaczeń”⁴²¹. Kultura powstaje w sieci międzyludzkich interakcji. Każdy człowiek, od momentu narodzin aż do śmierci, uczestniczy w szeregu interakcji społecznych, zarówno z obecnymi żyjącymi członkami społeczeństwa

⁴²⁰ T. Burdzik, *Prawo jako narzędzie kontroli społecznej*, w: *Ius et Administratio*, pod red. E. Moczuk, B. Sagan, „III Forum Socjologów Prawa. Prawo i ład społeczny”, Rzeszów 2010, Zeszyt specjalny, s.67.

⁴²¹ A. Kaczmarek, *Nowoczesna autentyczność. Charles Taylor wobec dylematów współczesności*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011, s.19.

którego jest częścią, jak ze wspólnymi „przodkami” tego społeczeństwa. W ramach tych interakcji wytwarza się ów „horyzont znaczeń”. W nim formułowane są normy społeczne, w tym obyczajowe. Dla jednostki, horyzont znaczeń stanowi ramę interpretacyjną, który pomaga jej reagować na różne sytuacje życiowe.

Jednym z najważniejszych wkładów Charlesa Taylora w filozofię społeczną jest jego analiza przemian kulturowych oraz ich wpływu na tożsamość i podmiotowość jednostki. Taylor, przyglądając się ewolucji zachodnich społeczeństw, dostrzegł kluczowe zmiany w postawie ludzkiej wobec tradycyjnych wzorców kulturowych. Od Oświecenia jednostka zaczęła kwestionować narzucone przez pokolenia schematy definiujące „dobry” sposób życia.

Oświecenie, ze swoim naciskiem na rozum, krytykę „starych” norm społecznych i poszukiwanie indywidualnego sensu życia, przyniosło ze sobą pewne wyzwania dla społecznych konstrukcji tożsamości. Jednakże, wbrew powszechnym opiniom, Taylor nie odrzuca ideału indywidualizmu. W rzeczywistości, docenia on zaangażowanie jednostki w proces samopoznania i samorozwoju. Jego niepokój dotyczy raczej skrajnych form indywidualizmu, które prowadzą do izolacji jednostki oraz jej braku wrażliwości na potrzeby innych i kontekst społeczny. Te skrajne indywidualizmy, które promują jednostkę jako całkowicie niezależną, samodzielną w zasadzie odrębną od kultury nazywa nieautentycznymi, fałszywymi. Dla Taylora, autentyczność nie polega na odcięciu się od tradycji lub społeczności, ale na dogłębnym rozumieniu samego siebie w kontekście relacji z innymi i z otaczającym środowiskiem kulturowym⁴²². To, co czyni jednostkę autentyczną, to umiejętność balansu między własnym systemem wartości a społecznym systemem wartości.

Skrajne indywidualizmy, które według Charlesa Taylora, czerpią swoje fundamenty z filozofii Fryderyka Nietzsche’go reprezentują fałszywy indywidualizm, którego konstruktem jest jednostka nieautentyczna. Kanadyjski filozof stoi w opozycji do tej tradycji filozoficznej. Nie akceptuje wszelkiej filozofii która wywodzi się z kontrowersyjnej tezy o „śmierci Boga”, która *de facto* odnosiła się do „śmierci człowieka” z oczekiwaniem na uformowanie się „nadczołowieka”⁴²³. Ta różnica w podejściu do znaczenia norm społecznych między filozofią Taylora a nietzscheańską filozofią stanowi fundamentalną debatę w filozofii społecznej dotyczącą natury podmiotowości i jej roli w nowoczesnym świecie.

Według Taylora, odejście od „wielkich narracji” w kulturze nowoczesnej prowadzi do pewnego rodzaju dezintegracji tożsamości jednostki. Jeśli człowiek pozbawia się uniwersalnych punktów odniesienia, które kształtowały jego poczucie miejsca w świecie, staje

⁴²²Ibidem, s.19.

⁴²³ Ibidem, s.21.

się on bardziej zdezorientowany i zagubiony w swoim poszukiwaniu sensu. W tym kontekście, Taylor kładzie nacisk na to, jak wspólne horyzonty odwołań – które manifestują się w praktykach, przekonaniach i obyczajach danej społeczności – pełnią ważną funkcję w określaniu tożsamości zbiorowej i indywidualnej.

Praktyki, które Taylor rozumie jako obyczaje i zwyczaje, odgrywają kluczową rolę w procesie kształtowania tożsamości. Są one nośnikami wartości, które przekazywane są z pokolenia na pokolenie, kształtując w ten sposób kolektywną świadomość i definiując normy obyczajowe. Jednak w kulturze nowoczesnej, gdzie te tradycyjne horyzonty znaczeń stają się coraz bardziej niejasne lub zanikają, jednostka boryka się z problemem samookreślenia oraz z wyzwaniem nawiązania znaczących więzi z otaczającym ją środowiskiem. Ma prawo, według Taylor'a, czuć się zagubiona, bowiem zmierza się z daleko idącym rozproszeniem kulturowym.

To rozproszenie kulturowe, jak zauważa Taylor, jest konsekwencją ubytku w powszechnie akceptowanych normach moralnych, praktykach obyczajowych oraz podzielonych wierzeniach⁴²⁴. Kiedy te wspólne horyzonty znaczeń zanikają, jednostka musi stawić czoła trudnemu zadaniu budowania swojej tożsamości w izolacji od innych, co z kolei prowadzi ją do poczucia osamotnienia i alienacji. Podstawową tezę Charlesa Taylora jest przekonanie, że człowiek nie może osiągnąć pełni swojego bycia podmiotem bez uwzględnienia norm, struktur i obyczajów, które konstytuują daną wspólnotę społeczną⁴²⁵. W tym sensie, podmiotowość nie jest czymś, co jest wewnętrznym i niezależnym od świata zewnętrznego; jest ona nieodłącznie związana z tym, jak jednostka rozumie siebie w kontekście szerszego świata społecznego, kulturowego i historycznego.

Taylor odrzuca taką koncepcję człowieka, która czyni go neutralnym obserwatorem, w pełni zanurzonym wyłącznie w introspekcji. Argumentując, że prawdziwa podmiotowość wymaga aktywnego zaangażowania w świecie. Zgodnie z jego poglądem, człowiek musi nie tylko obserwować, ale także aktywnie uczestniczyć w strukturach społecznych, w prawie i obyczajach, które kształtują go jako podmiot⁴²⁶. Jest to nieodłączna część tego, co oznacza być człowiekiem w pełnym tego słowa znaczeniu.

Takie podejście do podmiotowości zakłada również zdolność jednostki do ekspresji, do komunikowania swojego wnętrza na zewnątrz. W tym kontekście, podmiotowość Taylora jest czymś, co jest jednocześnie indywidualne i kolektywne. Oznacza to, że podczas gdy jednostka

⁴²⁴ Ibidem, s.23.

⁴²⁵ Ibidem, s.25.

⁴²⁶ Ibidem, s.26.

musi posiadać zdolność do ekspresji własnego „Ja”, musi też być zdolna do rozpoznawania siebie w kontekście szerszych horyzontów znaczeniowych, które kształtują jej tożsamość.

Nie bez znaczenia w kształtowaniu podmiotowości jednostki odgrywa historia. Twierdzi, że nasze rozumienie siebie jest nieodłącznie związane z naszą przeszłością, z tym, co nas ukształtowało jako jednostki oraz jako członków określonej społeczności. To zrozumienie historyczne jest kluczowe dla jego koncepcji. Historia danej społeczności przekazywana jest również następnym pokoleniom przez normy obyczajowe, które pełnią kluczową rolę w regulacji stosunków międzyludzkich w ramach określonego społeczeństwa. Stanowiąc jednocześnie podstawę kulturową, która kształtuje nasze indywidualne i zbiorowe tożsamości.

Zauważa, że takie praktyki, jak na przykład święta katolickie, służą nie tylko jako okazje do wyznawania wiary, ale również jako ważne momenty społeczne, które integrują członków społeczności i przekazują wartości oraz tradycje kulturowe. Każde święto katolickie niesie ze sobą bogatą symbolikę oraz zestaw tradycyjnych praktyk, które są powszechnie rozumiane i szanowane przez członków danej społeczności. Zobrazujmy, to o czym mówi Taylor na przykładzie.

Polska, z jej głębokimi korzeniami katolickimi, stanowi wyjątkowy przypadek, w którym obyczaje są ściśle powiązane z tradycją chrześcijańską. Obchodzenie świąt katolickich, takich jak Święta Bożego Narodzenia czy Wielkanoc, stały się częścią narodowego dziedzictwa i kultury, a nie tylko wyznacznikiem religijnego kalendarza. Dla wielu Polaków uczestnictwo w tych obyczajach jest naturalnym wyrazem ich tożsamości religijnej i kulturowej. Jednakże wartość i znaczenie obyczajów nie ograniczają się tylko do osób wierzących. Nawet osoba deklarująca się jako ateista w społeczeństwie o silnych tradycjach religijnych, takim jak polskie, nie jest w stanie zupełnie odseparować się od wpływu tej tradycji. Owa jednostka, choć nie identyfikuje się bezpośrednio z doktrynami religijnymi, zdaje sobie sprawę z ich znaczenia w kontekście kształtowania tożsamości narodowej i kulturowej.

Dla wielu niewierzących Polaków obchodzenie świąt katolickich może służyć jako okazja do spędzania czasu z rodziną, kultywowania tradycji oraz uczestniczenia w wydarzeniach społecznych, które wzmocniły ich poczucie przynależności i tożsamości narodowej. W ten sposób, nawet nie biorąc aktywnego udziału w praktykach religijnych, taka osoba wciąż uznaje wartość i znaczenie tradycji, z których wyłaniają się normy obyczajowe. Przyjmując na przykład tradycje jak wspólne kolędowanie czy obdarowywanie się opłatkiem czy prezentami, dzielenie się jajkiem, ateista demonstruje respekt dla kultury, która go otacza i kształtuje. Osoba taka rozumie, że jest częścią szerszej sieci kulturowych znaczeń, i potrafi dostrzec, jak te tradycje wpływają na jej własną tożsamość. Jest to dowód na to, że

podmiotowość jednostki nie jest jednowymiarowa, ale jest skomplikowanym złożeniem wewnętrznych przekonań i zewnętrznych wpływów kulturowych.

W tym kontekście, obyczajowość katolicka w Polsce służy jako mocny fundament kulturowy, który nie tylko jednoczy wierzących, ale również oferuje przestrzeń dla różnorodnych interpretacji i doświadczeń. Obyczaje te mają głęboki wpływ na kształtowanie się indywidualnej i zbiorowej tożsamości, bez względu na przekonania religijne. Rozumienie i szacunek dla norm obyczajowych są kluczowymi aspektami kształtowania tożsamości w społeczeństwach, które cenią tradycję i wspólnotowość. Nawet w przypadku jednostek, które wybierają indywidualną ścieżkę w zakresie wierzeń, obyczaje kulturowe nadal odgrywają kluczową rolę w kształtowaniu ich podmiotowości oraz poczucia przynależności.

Stosunek jednostki do tradycyjnych poglądów jest mocno złożony i odzwierciedla bogatą mozaikę doświadczeń, przekonań i kontekstów kulturowych. W erze globalizacji, kiedy tradycyjne struktury i normy są stale poddawane redefinicji, indywidualne podejście do nich staje się kluczowe w kształtowaniu tożsamości jednostki.

Dla niektórych osób, tradycyjne poglądy stanowią pewnego rodzaju kontrapunkt w stosunku do dominujących współcześnie trendów społecznych. Postrzegają siebie jako „strażników” tego co właściwe, prawdziwe i dobre. Próbują hamować ewolucję norm obyczajowych. Taka postawa może wynikać z poczucia potrzeby zachowania pewnych fundamentów kulturowych w świecie, który uznają za zbyt zmienny lub chaotyczny.

Z kolei inna grupa ludzi traktuje tradycyjne poglądy jako ważny element mozaiki pluralistycznej rzeczywistości, w której żyjemy. Uznają je za ważne i wartościowe, ale niekoniecznie jako jedynie słuszne czy obowiązujące dla wszystkich. W takim ujęciu tradycyjne poglądy są jednym z wielu sposobów postrzegania świata, coś na kształt barw na paletce malarza, które wzbogacają nasze doświadczenie kulturowe.

Nie możemy też zapomnieć o tych jednostkach, które choć czują pewien związek z tradycyjnymi poglądami, są jednocześnie świadome ich ograniczeń. Mają one świadomość wątpliwości co do tradycyjnych norm i ciągle poszukują nowych interpretacji, które lepiej odpowiadałyby ich osobistemu doświadczeniu⁴²⁷. Takie jednostki angażują się w ciągły proces modernizowania, reinterpretowania i kreowania własnych poglądów, nie tracąc przy tym respektu dla tradycji.

Ostatecznie, stosunek jednostki do tradycyjnych poglądów jest niczym spektrum postaw, które odzwierciedlają dynamikę współczesnej tożsamości kulturowej. W erze

⁴²⁷ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, op. cit., ss.35-36.

globalnych przemian i zróżnicowania kulturowego, indywidualne podejście do tradycji staje się kluczem do zrozumienia, jak jednostka sytuuje się w szerszym kontekście społeczno-kulturowym.

Tożsamość jednostki lub grupy stanowi kluczowy aspekt zrozumienia ich położenia w społecznej hierarchii oraz ich relacji z otaczającym światem. Jej znaczenie jest zakorzenione w kontekście społecznym, który definiuje i kształtuje nasze postrzeganie siebie i innych⁴²⁸. Wyłania się stąd fundamentalna koncepcja, że zewnętrzne źródła tożsamości są głównie odkrywane i interpretowane poprzez interakcje w bezpośrednim oraz szerszym otoczeniu społecznym. W kontekście tych interakcji, jednostka zwykle identyfikuje wspólne cechy i wartości, które łączą ją z innymi, ale równie ważne są te aspekty, które odróżniają ją od reszty społeczeństwa. Inaczej mówiąc, jednostka konstruuje i redefiniuje swoją tożsamość przez pryzmat relacji i więzi społecznych, które tworzy w swoim codziennym życiu. Bez takiego odniesienia do kontekstu społecznego, jej pojęcie o sobie byłoby niekompletne lub znacząco zniekształcone.

Obyczaje, będące integralnym składnikiem każdej kultury, pełnią kluczową funkcję w tym procesie. Mają one nie tylko za zadanie regulować i kierować stosunkami międzyludzkimi, ale również służą jako środki wyrażenia siebie w społecznie akceptowalny sposób. Oznacza to, że obyczaje stanowią pewien kanon zachowań, które są uznawane za właściwe i pożądane w danym kontekście kulturowym. Wykraczają one poza proste zasady postępowania, będąc odzwierciedleniem głębokich przekonań, wartości i norm, które wspólnie tworzą tożsamość kulturową. Tak więc, rozumienie tożsamości, zarówno indywidualnej, jak i grupowej, wymaga poszerzenie o uwzględnienie kontekstu społecznego, w którym dana jednostka funkcjonuje. To, jak interpretujemy siebie i innych, jakie znaczenie przywiązujemy do określonych zachowań i wartości, jest w dużym stopniu kształtowane przez interakcje społeczne i obyczaje kulturowe, które nas otaczają.

Obyczaj, rozumiany jako zbiór zachowań, praktyk i norm przyjętych w danej wspólnocie, stanowi esencję zrozumienia życia społecznego w różnych okresach historycznych. Oglądając obyczaje danej epoki, uzyskujemy wgląd w te wartości, przekonania i aspiracje społeczności, które w danym czasie ją kształtowały. To znaczy, że obyczaje potraktowane jako kluczowe składniki kulturowe, odgrywają nie tylko rolę w regulowaniu interakcji społecznych, ale także służą jako lustrzane odbicie społecznych i kulturowych prądów danego okresu. Obyczaj jest nie tylko opowieścią wspólnoty etnicznej, ale również

⁴²⁸ B. Krauz-Mozer, *Tożsamość- czy to tylko suma spotkań i opowieści?*, w: *Studia Środkowoeuropejskie i Bałkanistyczne*, Tom XXVI, Kraków 2017, s.14.

świadectwem ciągłości i zmian w obrębie danej tradycji⁴²⁹. To, jak dana społeczność rozumie i interpretuje obyczaje, jest nie tylko odzwierciedleniem jej aktualnej rzeczywistości kulturowej, ale również stanowi odniesienie do korzeni i długotrwałego dziedzictwa, które kształtuje jej tożsamość.

Innymi słowy, analiza obyczaju pozwala na zgłębienie zarówno codziennych, jak i historycznych aspektów życia społecznego. Jako źródło informacji o wartościach, normach i praktykach, obyczaje służą jako narzędzie do badania podmiotowości jednostki w jej relacji z szerokim spektrum innych norm kulturowych.

W ten sposób, obyczaje stanowią ramy, w których jednostka definiuje swoją tożsamość. Służą jej również jako źródło wiedzy o złożoności relacji między jednostką a społecznością. Pozwalają one na pełniejsze zrozumienie dynamiki społecznej i kulturowej, które kształtują zarówno jednostkowe dążenia, jak i ogólnospołeczne tendencje.

W kontekście tradycyjnych społeczności przedindustrialnych, normy obyczajowe oraz praktyki kulturowe nie były postrzegane jako odrębne od codziennych doświadczeń życiowych. Wręcz przeciwnie, kultura i obyczaje przenikały się z każdym aspektem życia społecznego, a centralną rolę w kształtowaniu tej dynamiki odgrywała magia. Kiedy rozważamy pojęcie „magii” w takich społecznościach, nie odnosimy się do niej jedynie jako do ezoterycznych praktyk czy wierzeń. Magia stanowiła podstawowy sposób interpretacji świata, będąc integralną częścią doświadczenia społecznego. Umożliwiała ludziom rozumienie zjawisk naturalnych, relacji międzyludzkich oraz wydarzeń, które były poza ich bezpośrednim zrozumieniem. W rezultacie, magia była nie tylko narzędziem interpretacji, ale także środkiem regulacji interakcji społecznych, ustanawiając normy, które kierowały zachowaniem jednostek w społeczności. To spójne zespolenie praktyk kulturowych z magią sprawiało, że tradycyjne społeczności nie rozróżniały działalności kulturowej na specyficzne kategorie czy dziedziny. Wszystko było ze sobą powiązane w harmonijny sposób, z obyczajami pełniącymi kluczową rolę w codziennym życiu. Stałe sposoby zachowania, czyli obyczaje, były nie tylko przyjętymi normami, ale także odzwierciedlały głębokie wierzenia i przekonania danej społeczności.

Zauważył to Max Weber, jeden z najważniejszych socjologów w historii myśli społecznej, który klasyfikował społeczności tradycyjne według ich ekonomicznego i społecznego charakteru. Zdaniem tego niemieckiego socjologa społeczności zbieracko-łowicze i pastersko-rolnicze były głównymi reprezentantami tej tradycyjnej struktury społecznej, gdzie działalność kulturowa była nierozzerwalnie związana z codziennym życiem.

⁴²⁹J. Grad, *Obyczaj w perspektywie kulturoznawczej*, op. cit., s.365.

W tych społecznościach nie było wyraźnego podziału między tym, co jest kulturowe, a tym, co jest praktyczne czy codzienne. Magia, obyczaje i praktyki społeczne były ze sobą nierozzerwalnie powiązane, tworząc jednolitą strukturę, która kierowała życiem jednostki na każdym kroku⁴³⁰.

Podsumowując, tradycyjne społeczności przedindustrialne charakteryzowała integracja pomiędzy obyczajami, magią i codziennym życiem. Obyczaje pełniły rolę nie tylko jako normy społeczne, ale także jako odzwierciedlenie kulturowych wierzeń i praktyk, które były centralne dla tożsamości i podmiotowości jednostki w takich społecznościach.

Rozwój myśli społecznej i filozoficznej w erze nowożytnej doprowadził do wielu zmian w postrzeganiu świata i relacji międzyludzkich. Weber, w swojej analizie, zwracał uwagę na zanikanie tradycyjnych, magicznych i mistycznych interpretacji rzeczywistości na rzecz bardziej racjonalnych i naukowo uzasadnionych podejść. Skutkiem tego procesu było wyodrębnienie sfery działań praktycznych i codziennych od tych, które wcześniej były ściśle powiązane z magią i duchowością. W rezultacie, wiele praktyk, które wcześniej uważano za obyczaje, straciło swój tradycyjny status i znaczenie w codziennym życiu. W tym nowym ujęciu, obyczaje nie obejmowały już wszystkich powtarzalnych czynności życia codziennego⁴³¹. Zostały one sprowadzone do zestawu norm i praktyk społecznych, które miały wyraźne znaczenie dla utrzymania spójności i porządku wewnątrz grupy. Inne, bardziej rutynowe aspekty codzienności, choć mogą być powtarzalne i przewidywalne, nie były już uważane za obyczaje w tradycyjnym sensie tego słowa.

W świetle tej ewolucji obyczaju, staje się jasne, że podmiotowość jednostki i jej relacja z obyczajami nie jest stała, ale dynamicznie ewoluuje w odpowiedzi na zmieniające się konteksty kulturowe i społeczne. Weberowska koncepcja „odczarowania świata” dostarcza kluczowego narzędzia do zrozumienia tej dynamiki i jej wpływu na podmiotowość jednostki w kontekście norm obyczajowych.

Podobnie jak trzy osie myślenia moralnego Taylora⁴³², również normy obyczajowe występujące kulturze możemy odczytywać jako swoisty kompas, który pozwala zidentyfikować zachowania jednostki zgodne z autentycznym czy też nieautentycznym indywidualizmem. Zatem stosując analogię można tak przedstawić normy obyczajowe jako odzwierciedlenie autentycznego i nieautentycznego indywidualizmu.

⁴³⁰ Ibidem, s.367.

⁴³¹ Ibidem, ss.367-368.

⁴³² Zostały one omówione w poprzednim podrozdziale.

Normy obyczajowe w kontekście myślenia moralnego Taylora oraz autentycznego i nieautentycznego indywidualizmu

Oś pierwsza: Etykieta i uprzejmość (horyzont znaczeniowy: relacje interpersonalne i szacunek)

Normy obyczajowe: Etykieta to zbiór niepisanych zasad dotyczących zachowania w różnych sytuacjach społecznych, podczas gdy uprzejmość to sposób traktowania innych z szacunkiem i dobrocią.

Analiza:

- *Autentyczny indywidualista* jest uprzejmy i stosuje się do ogólnie przyjętych norm etykiety, nie dlatego że tak „trzeba”, ale z szacunku do innych ludzi.
- *Nieautentyczny indywidualista* stosuje się do etykiety jedynie wtedy, gdy oczekuje, że przyniesie mu to jakąś korzyść lub chce uniknąć potępienia społecznego.

Oś druga: Tradycje i uroczystości (horyzont znaczeniowy: kontynuacja dziedzictwa kulturowego)

Normy obyczajowe: Przestrzeganie tradycji i uczestniczenie w uroczystościach społecznych i rodzinnych.

Analiza:

- *Autentyczny indywidualista* szanuje tradycje i uczestniczy w uroczystościach, rozumiejąc ich znaczenie dla społeczności i rodziny, nawet jeśli nie podziela wszystkich przekonań z nimi związanych.
- *Nieautentyczny indywidualista* uczestniczy w tradycjach i uroczystościach jedynie dla pokazu, nie dostrzegając ich głębszego znaczenia.

Oś trzecia: Normy ubioru i zachowania (horyzont znaczeniowy: autoprezentacja i identyfikacja społeczna)

Normy obyczajowe: Zasady dotyczące sposobu ubierania się i prezentowania w różnych sytuacjach, od codziennych po specjalne okazje.

Analiza:

- *Autentyczny indywidualista* ubiera się i zachowuje w sposób, który odzwierciedla jego prawdziwe „Ja”, jednocześnie szanując normy obyczajowe danej społeczności.

- *Nieautentyczny indywidualista* dostosowuje swój ubiór i zachowanie do tego, co jest aktualnie „modne” lub „na topie”, bez głębszej refleksji nad tym, czy tak naprawdę czuje się w tym dobrze.

Wnioski: Normy obyczajowe odgrywają kluczową rolę w kształtowaniu zachowań jednostki w społeczeństwie. Sposób, w jaki jednostka interpretuje i stosuje się do tych norm, mówi wiele o jej podejściu do samej siebie oraz do innych ludzi w swoim otoczeniu. Autentyczność w kontekście norm obyczajowych polega na szacunku do siebie i innych, podczas gdy nieautentyczność objawia się powierzchownością i dążeniem do akceptacji za wszelką cenę.

2.2.1.3. Podmiotowość jednostki wobec norm religijnych

Religia, jako pierwotne i silnie zakorzenione zjawisko kulturowo-społeczne, posiada historię znacznie starszą niż formalizowane systemy prawne czy instytucje państwowe. Jej znaczenie dla rozwoju i funkcjonowania społeczeństw jest niezaprzeczalne. Normy religijne, często nacechowane głębokim sensem i wartościami, wywierają silny wpływ na różnorodne aspekty życia jednostki i działalności ludzkiej⁴³³. Religia, będąc podstawowym komponentem tożsamości kulturowej, jest nie tylko systemem wierzeń, ale także zestawem norm, które kształtują codzienne praktyki, etykę oraz relacje międzyludzkie. Z tego punktu widzenia, można stwierdzić, że społeczeństwo i religia tworzą ze sobą nierozzerwalną całość, w której jedno nie mógłby istnieć bez drugiego.

Jednakże, warto zwrócić uwagę, że religia nie jest jedynie abstrakcyjnym systemem wierzeń. Wyraża ona konkretne kulturowe wzorce życia społecznego, które odzwierciedlają zarówno potrzeby i wartości jednostki, jak i całej zbiorowości. Wzorce te są manifestacją tradycji i praktyk kulturowych, które kształtują życie jednostek i społeczności przez wieki.

Odnosząc się konkretnie do tradycji chrześcijańskiej, Kościół nie był jedynie instytucją religijną; pełnił on również kluczową rolę jako wspólnota opierająca się na określonych wartościach i normach. Jako instytucja, Kościół odgrywał zasadniczą rolę w wielu wymiarach. Miał znaczący wpływ na całe spektrum kształtowania rzeczywistości społeczno – politycznej. Począwszy od organizowania form życia religijnego w danym społeczeństwie, zapewniając spójność i kontynuację w przekazywaniu wierzeń, poprzez legitymizację ładu społecznego,

⁴³³ A. Kalisz, *Rozwiązywanie kolizji norm i zasad w kontekście praw człowieka, Uwagi teoretycznoprawne, w: Wolność wypowiedzi versus wolność religijna studium z zakresu prawa konstytucyjnego, karnego i cywilnego*, red. A. Biłgorajski, Wydawnictwo C.H. BECK, Warszawa 2015, ss.12-13.

niezadko również politycznego, a skończywszy na nadawanie sensu i celu egzystencji człowieka⁴³⁴.

Religia jest zjawiskiem uniwersalnym, które od wieków odgrywa kluczową rolę w kształtowaniu społeczeństw, wpływając na ich wartości, normy i zachowania. Normy religijne, będące często fundamentem systemów wartości, przenikają niemal wszystkie sfery życia jednostki, od życia rodzinnego, poprzez relacje społeczne, aż po decyzje etyczne i moralne. Z perspektywy antropologicznej i socjologicznej, religia i społeczeństwo tworzą nierozdzielalną całość. Jest to związane z faktem, że religia nie tylko odzwierciedla, ale także kształtuje kulturowe wzorce życia społecznego. Te wzorce, będące manifestacją konkretnych wierzeń i praktyk, można analizować zarówno w kontekście indywidualnych doświadczeń wierzących, jak i w szerszym kontekście zbiorowości, które te wierzenia podzielają.

Współczesne społeczeństwa, choć zróżnicowane pod względem religijnym, często opierają się na tradycjach, które mają swoje korzenie w odległej przeszłości. Na przykład, odwołując się do tradycji chrześcijańskiej, Kościół nie tylko stanowi instytucję w sensie organizacyjnym, ale przede wszystkim jest wspólnotą opierającą się na wspólnych wartościach i wierzeniach. Jego rola w organizacji życia religijnego w danym społeczeństwie jest niezaprzeczalna, a jego wpływ na kształtowanie norm społecznych jest znaczący. Ostatecznym celem religii, niezależnie od konkretnych doktryn czy wierzeń, jest jednak legitymizacja ładu społecznego i nadawanie sensu egzystencji człowieka. Daje ona odpowiedzi na fundamentalne pytania dotyczące życia, śmierci, cierpienia czy celu istnienia, stanowiąc nieodłączny element ludzkiego dążenia do zrozumienia siebie i świata wokół siebie.

Religijność, jako kluczowy wymiar ludzkiej egzystencji, może być analizowana przez pryzmat uczestnictwa jednostek czy grup społecznych w zinstytucjonalizowanych systemach religijnych. W tym kontekście, niezwykle istotna staje się indywidualna postawa wobec wartości, symboli oraz norm, które są koherentne z określonym systemem wierzeń i praktyk religijnych. Te normy i praktyki, które są dla wyznawców wiążące, manifestują się i są upowszechniane za pośrednictwem różnych instytucji religijnych, w tym również Kościoła.

W historii relacji między religią a społeczeństwem można zaobserwować znaczące zmiany, które w wielu aspektach kształtują współczesne społeczeństwo. Pojęcia takie jak sekularyzacja i deprywatyizacja religii są kluczowe w zrozumieniu tych zmian i ich wpływu na indywidualną i zbiorową religijność. Sekularyzacja, proces często wiążący się z marginalizacją religii w życiu publicznym, prowadzi do przeobrażenia religii w sprawę głównie prywatną. W

⁴³⁴W. Świątkiewicz, *Między sekularyzacją i deprywatyizacją: socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010, s.7.

efekcie, wpływ religii na różne aspekty życia społecznego ulega redukcji, a indywidualne przekonania religijne i moralne stają się bardziej skoncentrowane na subiektywnym sumieniu jednostki. Natomiast pojęcie deprywatywacji religii wskazuje na odnowienie i wzrost znaczenia doktryn i wartości religijnych w życiu publicznym i społecznym. Jest to tendencja, która podkreśla większą obecność i wpływ instytucji religijnych, takich jak Kościół, nie tylko w sferze norm i wartości, ale także w kontekście zachowań i praktyk społecznych⁴³⁵.

Takie dynamiki, charakteryzujące współczesne przemiany w sferze religijnej, wymagają głębszej analizy i refleksji, która uwzględniają różnorodność doświadczeń i postaw indywidualnych wobec norm religijnych. Kształtowanie postaw i przekonań religijnych jednostek w tym kontekście jest procesem wielowymiarowym, w którym aspekty społeczne, kulturowe i osobiste są nieustannie przeplatające się i kształtujące wzajemne relacje i przekonania.

Zgodnie z przemyśleniami Taylora, jednym z kluczowych pojęć, wokół którego obraca się rozumienie religijności, jest transcendencja. Taylor wskazuje na wielowymiarową naturę tego pojęcia w kontekście religijnym, co daje możliwość różnorodnych interpretacji przez to można odnosić się do różnych kontekstów znaczeniowych. Transcendencja, w najbardziej ogólnym znaczeniu, może być pojmowana jako wiara w istnienie pewnej mocy czy władzy, która istnieje poza znanym nam porządkiem rzeczywistości. Odnosi się ona do pewnej niewidocznej, niematerialnej rzeczywistości, która przekracza nasze codzienne doświadczenia. Można ją również interpretować jako naszą relację z transcendentnym Bogiem, który, choć niewidzialny dla oczu ludzkich, odgrywa kluczową rolę w życiu wielu wierzących. Jest On postrzegany jako istota będąca poza fizycznym centrum życia społecznego, ale mająca decydujący wpływ na kształtowanie duchowych i moralnych aspektów życia ludzi.

W kontekście ludzkiego dążenia do doskonałości, transcendencja może być również rozumiana jako pewien rodzaj duchowego przekroczenia, które ma miejsce dzięki wierze w wyższe dobro. Wyższe dobro, jako ideał moralny czy duchowy, nabiera pełnego znaczenia tylko wtedy, gdy jest rozumiane w świetle wiary w transcendentnego Boga. Dla wielu wyznawców religii chrześcijańskiej, taki sposób rozumienia transcendencji jest kluczowy. W ich przekonaniu życie ludzkie na ziemi jest jedynie etapem przejściowym, przygotowaniem do wiecznego bytu w obecności Boga⁴³⁶.

⁴³⁵ Ibidem, s.8.

⁴³⁶ Ch. Taylor, *A secular age*, The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, and London, England 2007, ss.19-23 .

Refleksja nad transcendencją w ujęciu Taylora umożliwia pełniejsze zrozumienie tego, jak jednostki postrzegają swoją religijność i jakie miejsce w ich życiu zajmuje relacja z transcendentnym. To pojęcie staje się kluczem do zrozumienia, jak wierzenia i praktyki religijne kształtują indywidualne i zbiorowe postawy wobec świata i innych ludzi.

Analizując właściwości nowoczesności Taylor stara się zrozumieć, jak społeczeństwa zachodnie przeszły przez znaczące przemiany kulturowe, zwłaszcza w kontekście postrzegania jednostki i jej roli w społeczności. Jednym z najbardziej wyrazistych trendów, które obserwuje Taylor, jest wzrost indywidualizmu, który w wielu aspektach staje się wyznacznikiem nowoczesnej tożsamości. Indywidualizm w nowoczesności, nie sprowadza się wyłącznie do afirmacji autonomii jednostki. Promuje również niezależność od tradycyjnych autorytetów czy obowiązków społecznych. Jest to spowodowane głównie wpływem idei Oświecenia, które promowały racjonalizm i wiarę w zdolność jednostki do samodzielnego myślenia i działania.

Podstawową tezę Oświecenia, według Taylora, było przekonanie, że człowiek, dzięki własnemu rozumowi, może wyzwolić się z wszelkich form opresji, czy to społecznej, politycznej, czy też religijnej. Promowanie tego poglądu zdaniem kanadyjskiego filozofa spowodowało skutek taki, że ogólnie kwestia duchowości uległa wypaczeniu przez idee tej epoki. Wypowiada się w tej kwestii sposób następujący:

„Na przykład od czasu Oświecenia stale atakuje się chrześcijaństwo za to, że kładzie straszliwe brzemię na barki tych, w których wywołuje poczucie grzechu, czyli, używając języka współczesnego, za to, że <<wbija w poczucie winy>> swoich wyznawców. Zerwanie z dobrem, któremu nie można sprostać, w języku każdego człowieka może być określane jako wyzwolenie”⁴³⁷.

Zwraca uwagę, że konsekwencją tego procesu jest również pewna forma alienacji. W emancypowaniu się od tradycyjnych struktur i autorytetów, jednostka również oddzieliła się od pewnych źródeł tożsamości i sensu życia. Spotęgowanie indywidualizmu w tej formie prowadzi z jednej strony do wolności, co doprowadziło do wielu osiągnięć w dziedzinie nauki, kultury i społeczeństwa⁴³⁸. Wzmocniona została przez te osiągnięcia autonomia jednostki, nastąpił rozwój jej uprawnień oraz, które to stały się podstawą dla wielu współczesnych demokracji. Z drugiej strony idee Oświecenia przyczyniły się do poczucia osamotnienia i braku zrozumienia

⁴³⁷ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, op. cit., ss.160-161.

⁴³⁸ A. Kaczmarek, *Nowoczesna autentyczność. Charles Taylor wobec dylematów współczesności*, op. cit., ss.68-69.

sensu własnej egzystencji. Wobec tych faktów dla Tayloa, nowoczesny indywidualizm stanowi pewien dylemat.

W jednym z kluczowych dzieł współczesnej filozofii, *A Secular Age*, Charles Taylor bada mechanizmy oraz przemiany kulturowe, które doprowadziły do zmniejszenia roli religii w życiu ludzi oraz w strukturach społeczeństwa. Jego analiza kładzie nacisk na znaczenie kultury i społecznej percepcji świata w odniesieniu do religijności. Zauważa że wraz ze wzrostem wolności jednostki, a także związanej z tym możliwości samostanowienia o sobie, doszło do pewnego rodzaju kryzysu tożsamości. Jest on konsekwencją tego, że tradycyjne punkty odniesienia takie jak religia, która miała charakter wszechogarniający, zostały zastąpione indywidualnymi wyborami i decyzjami. W związku z tym jednostka szuka swego sensu życia w świecie.

Zmniejszenie roli religii to nie tylko pozbawienie jednostki duchowego przewodnika, ale także socjokulturowego regulatora, który wpływał na to, jak społeczności funkcjonowały w praktyce. Bowiem obecność religii była odczuwalna niemalże w każdej dziedzinie życia – od kwestii społecznych, przez polityczne, aż po osobiste i intymne. Wówczas religia była kluczem do zrozumienia świata, człowieka i jego miejsca w kosmosie. W czasach przednowoczesnych, życie codzienne było nasycone duchowością. Jak Taylor zauważa, ludzie żyli w przekonaniu, że cały kosmos jest uporządkowany przez siły boskie, a każdy jego element ma swoje predestynowane miejsce i znaczenie. To przekonanie sprawiało, że naturalny świat był postrzegany jako przejaw boskiego planu, a każde zjawisko przyrody, czy to kataklizm czy cuda natury, miało głęboki sens religijny. Bóg nie był jedynie odległym stwórcą, lecz aktywną siłą kierującą biegiem wszechświata. Społeczne struktury, takie jak polis czy królestwo, były postrzegane nie tylko jako wynik ludzkiego działania, ale przede wszystkim jako odzwierciedlenie boskiej opatrności. Te instytucje były podstawą ładu społecznego, który w istocie był uważany za wyraz boskiej woli. Takie postrzeganie społeczności w kontekście boskiego planu było także widoczne w mniejszych jednostkach społecznych, takich jak parafie czy gminy. Stowarzyszenia te były zorganizowane wokół centralnego rytuału czy kultu, który wiązał je z wyższym porządkiem kosmicznym. Taylor używa terminu „zaczarowany świat” do opisanie tej przednowoczesnej perspektywy, w której boskość i duchowość były wszechobecne w codziennym życiu⁴³⁹. Ten zaczarowany świat to świat w którym żyli nasi przodkowie to świat demonów, duchów oraz sił moralnych. Taylor koncentruje się w swoich rozważaniach na Bogu chrześcijan, który w przednowoczesnych czasach stanowił gwarancje dobra i

⁴³⁹ Ibidem, ss.25-27.

powstrzymywał wszelkie siły ciemności. Dlatego też ateizm w tamtych czasach stanowił pojęcie abstrakcyjne nie mające zastosowania w praktyce. To znaczy, że istnienie Boga było kwestią oczywistą dla naszych religijnych przodków⁴⁴⁰.

W procesie kulturowej i filozoficznej ewolucji zachodniej cywilizacji, jednym z najbardziej znaczących zjawisk była transformacja w sposobie postrzegania rzeczywistości, znana jako „odczarowanie świata”. Odnosi się do odejścia od mistycznych, religijnych i metafizycznych interpretacji rzeczywistości w kierunku bardziej racjonalnych i naukowych. Jednym z najbardziej widocznych przejawów tego „odczarowania” była zmiana w percepcji struktury wszechświata. W miejscu hierarchicznego i harmonijnego kosmosu, w którym wszystko miało swoje określone miejsce i znaczenie w boskim planie, pojawiła się koncepcja mechanistycznego uniwersum.

W tej nowej wizji, wszechświat został przedstawiony jako wielka maszyna działająca według stałych i niezmiennych praw. Te prawa były uważane za niezależne od boskiej interwencji, choć Bóg nadal był postrzegany jako jej inicjator. Jednakże, co istotne, w tej mechanistycznej wizji, Bóg był postrzegany bardziej jako wielki zegarmistrz, który zaprojektował wszechświat i ustawił jego mechanizmy w ruchu, ale potem wycofał się, pozostawiając uniwersum, by działało samodzielnie według jego praw⁴⁴¹. To było zasadnicze odejście od wcześniejszych teologicznych poglądów, w których Bóg był aktywnie zaangażowany w bieżące sprawy świata, interweniując bezpośrednio w losy ludzkości.

Dla jednostki, takie przekształcenie w postrzeganiu wszechświata miało znaczące konsekwencje. Jeżeli świat był postrzegany jako mechanistyczna maszyna, wtedy miejsce jednostki w tym świecie również stawało się bardziej zdeterminowane. To podważało tradycyjne rozumienie wolnej woli i boskiej opatrności w życiu jednostki. Ponadto, w takim uniwersum, pojęcie wieczności i boskiego przeznaczenia stawało się bardziej abstrakcyjne, co mogło prowadzić do kryzysu duchowego i zastanawiania się nad celem i znaczeniem ludzkiego życia.

Analizując ewolucję procesu sekularyzacji, Taylor, uważa że kluczowe jest zrozumienie, jak pojęcie świeckości zaczęło dominować w różnych aspektach życia społecznego, oddzielając religię od sfery publicznej. W tym kontekście można, według niego, wyróżnić trzy kluczowe procesy, które ukazują stopniowe przesunięcie się od zintegrowanej społecznie roli religii w kierunku jej indywidualizacji i prywatyzacji.

⁴⁴⁰ Ch. Taylor, *A Secular Age*, op. cit., ss.26-27.

⁴⁴¹ K. Jasiński, *Charlesa Taylora rozumienie sekularyzacji*, w: *Nurt Svd*, 2(2016),s.401.

Pierwszy proces świeckości w drodze do sekularyzacji to proces przekształcający instytucje i zwyczaje w świetle wiary. Sprawił on, że w nowoczesnych społeczeństwach zachodnich panuje obecnie zasada rozdziału Kościoła od państwa, wiele instytucji i zwyczajów, które wcześniej miały wyraźnie religijny charakter, zostało zsekularyzowanych. Nastąpił proces stopniowego oddzielania sfery publicznej od wartości i norm religijnych⁴⁴². Oznacza to, że religia została wyłączona z wielu publicznych dziedzin życia, w tym przede wszystkim z polityki. Jednakże, to nie tylko formalne instytucje uległy tej zmianie. Wielu ludzi zaczęło odczuwać, że tradycyjne zwyczaje i obrzędy religijne nie są już niezbędne w codziennym życiu, prowadząc do ich stopniowego zanikania w przestrzeni publicznej. Wiąże się to z procesem dyferencji w ramach praktyk społecznych (opisywanym przez Maxa Webera). Doprowadza on do powstania różnorodnych i względnie siebie autonomicznych subpraktyk społecznych wyzwolonych od aksjologii religijnej.

Wspomniana dyferencja powstała na bazie praktyki społecznej oraz podziału prac społecznych. Podział ten przyczynił się do wyłowienia się szeregu specjalizacji zawodowych ze względu na aspekt ich różnorodności funkcjonalnej. W czasach nowożytnych stają się niezależne względem kościoła. Mamy tu na myśli działalność administracyjną, naukową, gospodarczą, prawną czy też artystyczną. Aktywność administracyjna opierała się na wydajności mechanizmów biurokratycznych.

Naukowa działalność koncentruje swą uwagę na stosowaniu odpowiednich metod badawczych. Działalność gospodarcza na regułach kapitalizmu, gdzie najważniejszy jest zysk, zaś prawna nastawiona jest na przestrzeganie oraz poszanowanie zasad normatywnych. Natomiast w sztuce to oryginalność jest niesłychanie istotna. Ta „decentralizacja” spowodowała, że religia znacząco straciła siłę oddziaływania na obszary świadomości ludzkiej⁴⁴³.

Drugi proces świeckości przyczynił się do prywatyzacji praktyk religijnych. Postępująca sekularyzacja sprzyjała temu, by indywidualizm zaczął odgrywać kluczową rolę w kształtowaniu wierzeń i praktyk religijnych. Wiara stała się bardziej osobistym doświadczeniem, a jednostki zaczęły podejmować własne decyzje dotyczące swojego zaangażowania w praktyki religijne. Zamiast odnosić się do boskich prawd i nakazów w kwestiach publicznych, społeczeństwa te zaczęły kierować się bardziej świeckimi i

⁴⁴² Ch. Taylor, *A secular age*, *op. cit.*, ss. 2-3.

⁴⁴³ A. Szachaj, *Wielość, względność, obojętność? O sekularyzacji i roli religii w debacie publicznej*, w: *Nadzieje i zagrożenia sekularyzacji*, pod red. C. Korc, R. Misiak, Szczecin: Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, 2010, ss.15-18.

racjonalistycznymi kryteriami. W miejsce kolektywnego uczestnictwa w obrzędach i ceremoniach, coraz więcej ludzi zaczęło szukać indywidualnych ścieżek duchowych, często poza tradycyjnymi instytucjami religijnymi. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest zmniejszenie się liczby jednostek wierzących w świecie zachodu. Mamy do czynienia z osobami wierzącymi, ale niepraktykującymi oraz z osobami niewierzącymi, lecz praktykującymi.

I to doprowadziło do trzeciego procesu świeckości związanego z rozwojem rynku idei, a tym samym zwiększającą się różnorodnością wyboru⁴⁴⁴. Ten aspekt rozwoju przyczynił się do tego, że współczesne społeczeństwo charakteryzuje się niezwykle różnorodnością światopoglądów i przekonań. Wiara, choć nadal obecna, stała się jednym z wielu dostępnych wyborów na rynku idei.

W erze globalizacji i dostępu do informacji, jednostki są bardziej wyeksponowane na różne tradycje, kultury i przekonania, co daje im większą swobodę wyboru w zakresie duchowości. Taylor zwraca uwagę, że współczesne tendencje nie oznaczają całkowitego odrzucenia religii, ale raczej jej przekształcenie i adaptację do nowego środowiska. Świat zachodu coraz bardziej skłania się ku indywidualnemu podejściu do religijności, gdzie jednostka sama decyduje o tym, jakie wartości przyjmuje i jak rozumie swoją duchowość.

W takim ujęciu tradycyjne instytucje religijne, takie jak Kościół, tracą na znaczeniu w życiu wielu ludzi, choć nadal pozostają ważne dla wielu innych. Oznacza to, że religia musi konkurować z innymi formami przekonań i światopoglądów o uwagę i lojalność jednostki. Proces ten ściśle wiąże się z określeniem warunków wiary i tzw. podłożem rozumienia⁴⁴⁵. Chodzi mianowicie o wyznaczenie warunków istnienia dla duchowości, ale także związane jest z podłoża rozumienia duchowych oraz religijnych treści. Innymi słowy, chodzi o wyznaczenie wspólnej płaszczyzny przekonań oraz sposobów na ich doświadczenie.

Zdaniem Taylora wszelka aktywność ludzka dokonuje się w ramach określonego podłoża rozumienia i nadaje ona sens działaniom jednostki. Działając na danym podłożu rozumienia jednostki wchodzą ze sobą w interakcje oraz komunikują się, co do przyjmowanych przez siebie poglądów. Koncepcję podłoża rozumienia Taylor adoptuje do analiz na temat świeckości. Rozpatruje kwestie wiary, badając w jaki sposób była przeżywana i rozumiana w zależności od podłoża rozumienia. Dochodząc do wniosku, że nie chodzi tutaj tak naprawdę o

⁴⁴⁴ K. Jasiński, *Charlesa Taylora rozumienie sekularyzacji*, op. cit., s.398.

⁴⁴⁵ D. Barnat, *Świeckość jako podłoże rozumienia-zarys stanowiska Charlesa Taylora*, w: *Diametros*, nr 36, (czerwiec 2013), ss.4-6.

zmianę treści danych przekonań religijnych, lecz o zmianę sposobu ich doświadczania przez jednostki⁴⁴⁶.

Proces ten Taylor analizuje zastanawiając się w jaki sposób jednostki wierzące i jednostki niewierzące reflektują nad własnym życiem. Zaznacza przy tym, że należy mieć na uwadze to, że wiara stała się współcześnie jedną z alternatywnych opcji. To znaczy, że w dzisiejszych czasach jednostka samodzielnie decyduje o tym, co sprawia, że jej życie jest wartościowe. Przy czym dodaje, że każda jednostka widzi swoje życie w kontekście moralnym. Innymi słowy sama decyduje co jest godne podziwu i jakie doświadczenia są dla niej wzbogacające i które mają wpływ na proces kształtowania podmiotowości⁴⁴⁷. Taylor podkreśla, że dla jednostki niewierzącej życie doczesne jest wszystkim, co istnieje, zatem ma wartość autoteliczną. Dlatego też człowiek niewierzący dąży do pełnej satysfakcji w życiu doczesnym.

Jednakże sprawa się komplikuje wówczas, gdy jednostce niewierzącej nie udaje się osiągnąć spełnienia w życiu. Taylor podkreśla, że taka osoba czuje się niekompletna pozbawiona sensu i nie może zaznać wewnętrznego spokoju. Ten stan niepokoju wewnętrznego określa mianem ukrytej tęsknoty za czymś transcendentnym.

Można wysnuć wniosek, że Taylor uważa, że jednostka wierząca nie jest zagubiona w tym sensie, że życie doczesne traktuje jako etap przejściowy do życia wiecznego. Zbawienie jest ciągle sensem egzystencji jednostki wierzącej. Osoba wierząca ma szerszy horyzont znaczeń niż osoba niewierząca, która nie ma punktu odniesienia do Boga. Dlatego, że wykracza poza siebie otwierając się na moce wykraczające poza ludzkie doświadczenie⁴⁴⁸.

Natomiast w przypadku jednostki niewierzącej kieruje się ona tylko i wyłącznie racjonalnością. Oznacza to, że sama tworzy własne prawa według, których egzystuje. Taylor wychodzi z założenia, że każdy człowiek posiada wewnętrzną moc, którą z czasem uświadamiamy ją sobie. Ona sprawia, że jednostka poszukuje sensu własnej egzystencji oraz opracowuje własne zasady życiowe, którymi będzie się kierować w życiu. Człowiek jest więc w stanie zapanować nad swoimi popędami, jednocześnie zdając sobie sprawę ze swojej niedoskonałości. Prymat rozumu nad uczuciami, zdaniem Taylora, nie jest do końca dobrym rozwiązaniem, gdyż człowiek nie powinien podważać roli swoich uczuć, instynktów, bądź intuicji. Krytykuje Oświecenie za postawienie w opozycji rozumu do uczuć, czego konsekwencją jest skoncentrowanie się tylko na czystym myśleniu. Podkreśla, że to właśnie

⁴⁴⁶ Ibidem, ss.8-10.

⁴⁴⁷ Ch. Taylor, *A Secular Age*, op.cit.,ss.4-5.

⁴⁴⁸ Ibidem, ss.8-10.

epoka Oświecenia przyczyniła się do zdystansowania się jednostki do norm religijnych, gdyż jej postulaty spotęgowały ateistyczne przekonania⁴⁴⁹.

Pełnia spełnienia jednostki wierzącej wywodzi się z mocy poza nią. To znaczy, że wiara skłania ją do przeświadczenia, że życie doczesne jest tylko przystankiem do życia wiecznego do którego dąży. Żyje w przekonaniu o tym, że wiara w Boga i życie według norm religijnych pozwoli otrzymać zbawienie. Jednostka ta stawia zatem na duchowe doświadczenia i w nich odnajduje wewnętrzny spokój oraz wartość swojego życia⁴⁵⁰.

Nasza współczesna cywilizacja, według Taylora, doprowadziła do tego, że domniemanie niewiary stało się kwestią dominującą zwłaszcza w życiu akademickim oraz intelektualnym. W związku z powyższym upowszechnia się pogląd na temat naiwności naszych wierzących przodków traktując wszelkie wierzenia w kategoriach zabobonów. Taylor uważa, że taki negatywny stosunek względem wiary zrodził się z założenia, że to, co nie jesteśmy w stanie racjonalnie wytłumaczyć nie ma żadnej wartości intelektualnej. Doszukuje się on w strachu ludzi przed niepewnością przyczyn odwrócenia się od Boga⁴⁵¹.

Konkurencją dla wiary według Taylora stanowi humanizm wyłączny (z ang. *Exclusive humanism*). Odwołuje się do takich kategorii jak : ludzki rozkwit (z ang. *Human floiurishing*), jak również kategorii pełnego życia (z ang. *Enhanced life*). Humanizm wyłączny ma na celu eliminację wszelkich odwołań do uzasadnień transcendentalnych. Innymi słowy opiera się na założeniu, że istnieje tylko życie doczesne i to na nim maksymalnie jednostka winna się skoncentrować⁴⁵². Do głównych postulatów humanizmu wyłącznego przynależą takie założenia jak:

- 1) życie oraz pełnia życia stanowi dla człowieka największą wartość. Dlatego też jednostka robi wszystko, aby zachować życie. Starając się przewyciężyć cierpienie oraz oddalić się od śmierci na tyle jak długo będzie to możliwe. Przyjęcie takiej postawy jest określane przez Taylora „świecką religią życia”⁴⁵³;
- 2) ludzie dawniejszych cywilizacji nie doświadczyli tego stanu, w którym obecnie ludzkość się znajduje (innymi słowy, nasze dzieje nie mają precedensu w przeszłości);
- 3) założenie te wynika z tego, że dawniej religia propagowała istnienie wyższych celów wychodzących poza życie doczesne;

⁴⁴⁹ Ibidem, ss.9-11.

⁴⁵⁰ Ibidem, ss.11-12.

⁴⁵¹ Ibidem, ss.12-13.

⁴⁵² W. M. Nowak, *Charles Taylor o religii i humanizmie wyłącznym w warunkach nowoczesności*, w: *Teka Komisji Politologii i Stosunków Międzynarodowych*, 2008, ss.98-99.

⁴⁵³ Ibidem,s.99.

- 4) humanizm wyłączny odrzuca przekonania teistyczne i przyjmuje, że nie ma wyższej wartości od samego życia⁴⁵⁴.

W cywilizacjach praktykujących humanizm wyłączny jednostka wierząca czuje się obco. Dlatego, że jej przeświadczenie o tym, że jest coś poza ludzkim życiem traktowane jest w kategoriach naiwności i iluzji. Człowiek współczesny rozumiany w kontekście humanizmu wyłącznego nie wierzy w życie po śmierci. W związku z powyższym szuka spełnienia w życiu doczesnym. Jednakże należy dostrzec, że nie każdej jednostce się to udaje, co prowadzi w rezultacie ją do frustracji oraz poczucia braku sensu własnej egzystencji⁴⁵⁵.

Kanadyjski filozof dokonuje krytyki naturalistycznego humanizmu. Wskazując, że spełnienie ludzkie w wizji naturalistycznej staje się czymś elitarnym. Nie jest zatem dostępne dla wszystkich. Krytykuje również przeświadczenie owego humanizmu o tym, iż śmierć stanowi ostateczny kres istoty ludzkiej. Dlatego, że jednostki, które przedwcześnie umierają nie mają szansy na spełnienie swojego ludzkiego potencjału. Co więcej uważa, że humanizm ten tak naprawdę godzi w nasze samostanowienie, a więc w nasze pojmowanie siebie. Podważa nasze możliwości realizacji pragnień drugiego rzędu. Innymi słowy ogranicza nasze postrzeganie własnego życia i to co dla nas jest istotne i wartościowe. Dzieje się tak, gdyż chcę nas zdystansować od teistycznych źródeł moralnych⁴⁵⁶.

Podsumowując, Taylor rozpatrując zjawisko sekularyzacji wyróżnia jej trzy znaczenia. Pierwsze z nich dotyczy oddzielenia Kościoła od sfery politycznej. Innymi słowy polityka zaczyna mieć charakter świecki, zatem nie dokonuje żadnych odwołań do Boga. Religia w tym znaczeniu przestaje funkcjonować w sferze publicznej i zaczyna przynależeć tylko do sfery prywatnej. Drugie znaczenie sekularyzacji wyrażone jest poprzez obumieranie praktyk religijnych, a co za tymi idzie samej wiary. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest odrzucenie autorytetów, jak również zdystansowanie się do tradycyjnych rytuałów. To znaczy, że ludzie przestają przywiązywać uwagę do praktyk religijnych. Według Taylora jedną z głównych przyczyn owego odrzucenia praktyk jest migracja ludności. Dlatego, że przeprowadzka do miast powoduje zanik życia religijnego. Innymi słowy wyjazd jednostki do miasta był powodem rezygnacji z rytuałów religijnych, które było domeną życia parafialnego na wsiach. Trzecie znaczenie sekularyzacji bezpośrednio dotyczy zmiany warunków do wyznawania wiary. Zwłaszcza te zmiany możemy zauważyć we współczesnej epoce świeckiej, w której to

⁴⁵⁴ Ibidem.

⁴⁵⁵ Ibidem, s.100.

⁴⁵⁶ Ibidem.

doszło do upowszechnienia się humanizmu wyłącznego. Co więcej wiara przestała być postrzegana w kategorii aksjomatu tym samym doprowadzając do powstania wielu rozmaitych opcji światopoglądowych. Zapanował tzw. pluralizm światopoglądowy w wyniku którego religia stała się tylko jedną z wielu możliwości światopoglądowych⁴⁵⁷.

Ten pluralizm światopoglądowy potęguje przekonanie, że poza religią istnieje wiele innych alternatywnych opcji. To stwarza możliwości jednostce, która zaczyna mieć prawo do wyboru, czy chce być osobą wierzącą, czy skłania się ku ateizmowi. Wcześniej w przednowoczesnych społecznościach postawa ateistyczna spotkałaby się z ostracyzmem i brakiem zrozumienia ze strony członków wspólnoty. Teraz żyjemy w czasach, w których to ateista może być postrzegany z szacunkiem i nie ukrywać swoich przekonań i swojego stosunku do religii. Innymi słowy może być sobą, a więc kształtować swoją podmiotowość bez presji społecznej. *Kultura nova* o której pisał Taylor daje możliwość jednostce poszukiwania własnej indywidualnej drogi życiowej, gdyż jest to kultura pluralizacji opcji światopoglądowych z której ta ma prawo wybierać⁴⁵⁸.

Kultura nova początkowo miała charakter elitarny. Jednakże jej zasięg współcześnie wpłynął na ogół całych społeczeństw. Kulminację kultury ta osiągnęła w drugiej połowie XX wieku. Wraz z nią powstała uogólniona kultura autentyczności w której to jednostka miała samodzielnie poszukiwać własnej drogi i dążyć do własnego spełnienia. Za główne źródło etyki autentyczności wskazuje się epokę romantyzmu. W wyniku czego wyraźnie zmienił się kształt świeckości, jak również miejsca samej duchowości w życiu jednostki. Ten zwrot Taylor określa mianem *efektu nova* na mocy którego egzystujemy w nowej rzeczywistości opierającej się na pluralizmie na płaszczyźnie duchowej. Mamy do czynienia z tożsamością antropocentryczną, czyli taką gdzie człowiek staje się centrum wszechświata, zaś rozum staje się kluczową wartością. Antropocentryzm jest swego rodzaju poczuciem nietykalności, a jednostka przestaje być wrażliwa na świat duchów oraz siły transcendentne wykraczające poza jej granice umysłu⁴⁵⁹.

Taylor w swojej książce *Oblicza religii dzisiaj* nawiązuje do Williama Jamesa a w szczególności do jego słynnych Wykładów Giffordowskich poświęconym *Doświadczeniom religijnym*⁴⁶⁰. Zauważa, że James bardzo dobrze zdiagnozował przyszłość, co do obecnej sytuacji religii. Przyjmował on założenie, że religia jest doświadczeniem indywidualnym i traci

⁴⁵⁷ Ibidem, ss.102-103.

⁴⁵⁸ Ibidem, s.103.

⁴⁵⁹ Ch. Taylor, *A Secular Age*, op. cit., ss.300-301.

⁴⁶⁰ Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, przekł. A. Lipszyc, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s.7.

na swojej autentyczności, gdy jest zapośredniczona przez Kościół. Natomiast życie religijne czerpie swoje źródła z jakiegoś kolektywu, wspólnoty⁴⁶¹.

Poddejmuje on polemikę z rozważaniami Jamesa wskazując, że doświadczenie religijne jednostki siłą rzeczy musi być zapośredniczone przez zbiorowe życie wspólnoty religijnej. Dlatego, że sama jednostka nie byłaby w stanie określić samodzielnie ram pojęciowych, a zbiorowość religijna jest w stanie to zrobić. W związku z powyższym zbiorowe życie religijne nie jest tylko sumą jednostkowych więzi, lecz dzięki niemu się konstytuuje. Taylor uważa, że James nie wziął pod uwagę, że łączność między wiernym z tym, co boskie może być zapośredniczone w sposób autentyczny przez życie danej wspólnoty religijnej⁴⁶².

Taylor odnajduje zależność rozważań Jamesa z ekspresjonizmem. Jednostka przyjmując postawę ekspresywistyczną dokonuje wyboru jaka religia oraz praktyki religijne jej odpowiadają. Wybór kierowany jest przeświadczeniem, że wybrana religia ma dla mnie sens w kontekście mego rozwoju duchowego. Obecnie jednostka kieruje się swoimi odczuciami, co do wyboru ram wiary jakie obowiązują i w ich obrębie się porusza. Innymi słowy droga duchowa stała się kwestią indywidualną. To znaczy, że jednostka decyduje w co wierzy i co ma dla niej sens. Wcale nie musi wpisywać się w szersze ramy wiary reprezentowane przez Kościół, bądź państwo. Wcześniej podmiotowości jednostki można było przypisać miano stłumionej przez chłodne i ortodoksyjne podejście do kwestii wiary. Nastąpiła znacząca zmiana, albowiem teraz autentyczne uczucia, emocje jednostki wysuwają się na pierwszy plan. Dlatego, że to namiętność staje się łącznikiem z Bogiem. Dla Taylora namiętność stanowi kluczową cnotę, którą należy pielęgnować zwłaszcza w naszych czasach, w których to rozum niezaangażowany jest na piedestale⁴⁶³.

Konkludując, analiza Taylora w *A Secular Age* rzuca światło na głębokie przemiany kulturowe i duchowe, które doprowadziły do obecnej epoki sekularyzacji. Jednakże, zwraca także uwagę na bogactwo i złożoność duchowego życia ludzi w erze przednowoczesnej, podkreślając konieczność zrozumienia tych różnic w kontekście badań nad religią i tożsamością jednostki w społeczeństwie

W obliczu poczynionych analiz w tym podrozdziale warto zastanowić się, jak zatem może wyglądać próba przykładowej identyfikacji autentycznego i nieautentycznego indywidualizmu w kontekście myślenia moralnego Taylora w oparciu o normy religijne.

⁴⁶¹ Ibidem, s.8.

⁴⁶² Ibidem, ss.22-23.

⁴⁶³ Ibidem, ss.73-77.

Normy religijne w kontekście myślenia moralnego Taylora oraz autentycznego i nieautentycznego indywidualizmu

Oś pierwsza: Sakrament pojednania (horyzont znaczeniowy: refleksja i pokuta)

Normy religijne: Sakrament pokuty i pojednania jest jednym z siedmiu sakramentów katolickich, podczas którego wierni wyznają swoje grzechy kapłanowi, szukając przebaczenia od Boga.

Analiza:

- *Autentyczny indywidualista* podchodzi do spowiedzi z głęboką refleksją nad swoimi czynami, szczerze wyznaje grzechy i dąży do poprawy.
- *Nieautentyczny indywidualista* traktuje spowiedź jako rutynowy obowiązek, bez głębszej introspekcji czy szczerego żalu za grzechy.

Oś druga: Praktyka postu i wstrzeźliwości (horyzont znaczeniowy: asceza i ofiara)

Normy religijne: Katolicka tradycja postna wymaga od wiernych praktykowania wstrzeźliwości i postu w określonych dniach, jako formę ofiary i duchowej ascezy.

Analiza:

- *Autentyczny indywidualista* traktuje post jako okazję do duchowego wzrostu, zbliżenia się do Boga i refleksji nad własnym życiem.
- *Nieautentyczny indywidualista* przestrzega postu jedynie zewnętrze, bez głębszego zrozumienia jego duchowego znaczenia.

Oś trzecia: Uczestnictwo w Eucharystii (horyzont znaczeniowy: wspólnota i komunია)

Normy religijne: Eucharystia, centralny sakrament katolicki, jest źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego, w którym wierni uczestniczą w Ofierze Chrystusa i jednoczą się z Nim w komunii.

Analiza:

- *Autentyczny indywidualista* uczestniczy w Eucharystii z głębokim poczuciem wspólnoty, zrozumieniem jej znaczenia i pragnieniem jedności z Chrystusem.
- *Nieautentyczny indywidualista* uczęszcza na Mszę Świętą z przyzwyczajenia lub społecznego konwenansu, bez pełnego zaangażowania duchowego.

Wnioski: Normy religijne katolickie nie są jedynie zbiorem reguł do przestrzegania, ale prowadzą do głębszej duchowej refleksji i przemiany. Jak jednostka interpretuje i praktykuje te normy, zależy od jej indywidualnego podejścia do religii i moralności, które może być bardziej autentyczne lub nieautentyczne.

2.2.1.4. Podmiotowość jednostki wobec norm zwyczajowych

W analizie zwyczaju istotne jest zrozumienie, że jest on wynikiem wieloletnich interakcji społecznych, które kształtują zbiorowe normy oraz wartości w danym społeczeństwie. Te społecznie ukształtowane ramy postępowania w konkretnych sytuacjach odzwierciedlają ogólnie akceptowane normy i wartości, które stają się niejako niewidzialnymi wytycznymi rządzącymi zachowaniami jednostek. Zwyczaj, pojmowany jest jako ugruntowany i powszechnie akceptowany sposób postępowania w określonych sytuacjach społecznych, podobnie jak obyczaj mocno zakorzeniony jest w tradycji i kulturze danego społeczeństwa⁴⁶⁴.

Praktyka zwyczajowa, stanowiąca pewną normę zachowania, jest wyrazem kolektywnego dziedzictwa i świadomości społecznej, lecz równocześnie oddziałuje na jednostkę, determinując jej postępowanie i wybory. Istotne jest przy tym dostrzeżenie, że zwyczaj nie powstaje sam z siebie. Wykształca się on w ścisłym związku z grupą podmiotów, które przyjmują go, adaptują i w pewnym sensie „przeżywają”. W ten sposób jednostki postrzegają zwyczaj jako tendencję oraz przyzwyczajenie do pewnego zakresu działań i zachowań⁴⁶⁵.

Podmiotowość jednostki w kontekście zwyczajów staje się więc polem dynamicznej interakcji między indywidualnymi wartościami a kolektywnymi normami, których respektowania oczekuje społeczeństwo. Można powiedzieć, że staje się dialogiem między nimi.

Zwyczaj współtworzy kulturę, która nie jest jedynie sumą materialnych artefaktów czy tradycyjnych rytuałów. Choć takie elementy, jak stroje czy narzędzia pracy, mogą być zewnętrznymi wyznacznikami danej kultury, to jej istota tkwi w subtelniejszych aspektach np. w sposobie rozwiązywania konfliktów czy właśnie w zwyczajach i obyczajach. Jednostka obracając się w kulturze zyskuje tożsamość i podmiotowość, bo to ona dostarcza jej narzędzi do interpretowania świata. Wprowadza ją do zbiorowego dziedzictwa wiedzy i tradycji oraz

⁴⁶⁴ K. Trzciniński, *Zwyczaj i prawo zwyczajowe jako źródła prawa prywatnego*, w: *Rejent*, rok 8, nr3(83), 1998, s.157.

⁴⁶⁵ *Ibidem*, s.159.

ukierunkowuje jej działania w określonych ramach normatywnych⁴⁶⁶. Z tego powodu, jednostka nie może być rozpatrywana oddzielnie od kultury, która ją kształtuje. Jej myśli, uczucia i działania są efektem dialogu z tym kulturowym dziedzictwem, które ją otacza.

Taylor wskazuje, że jednostka posiada zdolność do refleksji i krytycznej analizy norm kulturowych. Jednostka negocjując swoje miejsce w kulturze kształtuje swoją tożsamość kulturową. W tym dialogu, jednostka nie tylko odkrywa siebie w relacji do kultury, ale wprowadza do niej innowacje, tym samym przyczyniając się do jej ciągłej ewolucji.

Każde społeczeństwo, niezależnie od swojego położenia geograficznego czy etapu historycznego, posiada unikatowy zbiór kulturalnych wartości i norm, które w znacznym stopniu kształtują percepcję rzeczywistości jego członków. W centrum tych interakcji między kulturą a jednostką leży koncept zwyczaju, który jest emanacją kulturowego dziedzictwa i tradycji. Kulturowane zwyczaje należą do zasobu normatywnego sprzyjającego utrzymaniu spójności i ciągłości kulturowej. Co nie oznacza, że one nie ewoluują w odpowiedzi na zmieniające się warunki społeczne, ekonomiczne, czy polityczne. Chociaż ich głównym celem jest podtrzymanie istniejącego porządku i wartości, to jednak są one również przestrzenią dla innowacji i adaptacji. Istotą zwyczaju jest więc nie tylko zachowanie ciągłości kulturowej, ale również umożliwienie jej adaptacji do nowych realiów.

W tym procesie, jednostka korzysta z kulturowego kapitału, ale jednocześnie wzbogaca go poprzez własne doświadczenia, refleksje i działania. To dynamiczne i wzajemne oddziaływanie między jednostką a kulturą stwarza podstawy dla indywidualnej i zbiorowej tożsamości, której przejawem są właśnie zwyczaje i obyczaje. W ten sposób, jednostka i kultura tworzą symbiotyczną relację, w której obie strony czerpią korzyści i współtworzą znaczenie rzeczywistości społecznej.

Tradycje i zwyczaje danej społeczności odzwierciedlają historię i wspólne wartości, które były przekazywane przez pokolenia. Stanowią one rodzaj niepisanych zasad, które ułatwiają jednostkom nawigację w złożoności codziennego życia, dając im poczucie przynależności i ciągłości historycznej. W kontekście zwyczajów, które są powszechnie uznawane w ramach danego kręgu kulturowego, jednostka odnajduje sensowność swojego działania jako element procesu kształtowania się ludzkiej podmiotowości.

W szczególności w kulturach przednowożytnych obserwujemy, jak jednostka była osadzona w gęstej sieci norm zwyczajowych, które determinowały jej codzienne praktyki. W takim środowisku, odwzorowanie i odtwarzanie powszechnie przyjętych zachowań

⁴⁶⁶ Z. Dymarski, *Między pojedynczością a wspólnotowością- Johna Locke'a i Charlesa Taylora spojrzenia na „sprawę człowieka”*, w: *Tekstoteka Filozoficzna*, nr 6 (2017), s.11

kulturowych było nie tylko oczekiwane, ale stanowiło podstawę do kształtowania tożsamości jednostki. Przodkowie przykładali ogromne znaczenie do życia w zgodzie z wzorcami uświęconymi przez tradycję, które były wyznacznikiem ich miejsca w strukturze społecznej oraz systemie wartości⁴⁶⁷. Takie zakorzenienie w tradycyjnych zwyczajach niejednokrotnie ograniczało przestrzeń dla indywidualnego wyrazu lub innowacji, a każde odstępstwo od norm mogło być traktowane jako zagrożenie dla społecznego ładu. W tym kontekście, kultura wydaje się być konserwatywną siłą, dążącą do utrwalania określonego sposobu bycia i działania, który przez lata ulegał procesowi instytucjonalizacji.

Jednakże, w miarę ewolucji społeczeństw i zmiany kontekstów historycznych, podmiotowość jednostki zaczynała przybierać inne formy. Szczególnie to widać w kulturach, które akcentują wartość indywidualizmu, jednostka zyskuje większą swobodę w definiowaniu własnych zwyczajów. Możliwość reinterpretacji i adaptacji tradycyjnych zwyczajów do nowych warunków jest kluczowym czynnikiem umożliwiającym jej rozwój społeczny oraz kulturowy. Obecnie, w dobie globalizacji, interakcje kulturowe stają się jeszcze bardziej złożone. Jednostka, z jednej strony, stoi w obliczu tradycyjnych wzorców zwyczajowych, z drugiej zaś, zostaje wystawiona na wpływ wielości kultur, co tworzy przestrzeń dla formowania się nowych, hybrydowych tożsamości kulturowych.

W dzisiejszym świecie ów proces ma charakter dynamiczny. W dobie rewolucji technologicznej, gdzie informacja z jednego zakątka świata do drugiego zakątka świata przemieszcza się niemal z szybkością światła, „gołym okiem” obserwujemy i doświadczamy ciągłych negocjacji pomiędzy tradycją a nowoczesnością, między lokalnymi a globalnymi wpływami, co ma niebagatelny wpływ na kształtowanie się nowych form życia społecznego i indywidualnej ekspresji.

W ten sposób, zarówno w przeszłości, jak i współcześnie, podmiotowość jednostki jest zjawiskiem wielowymiarowym. Nie tylko odzwierciedla ono dominujące kulturowe narracje, ale również świadczy o możliwościach jednostki do twórczej adaptacji i reinterpretacji zwyczajów w celu osiągnięcia osobistego, jak i społecznego dobrobytu. Rozwój wzorców kulturowych jest ściśle związany z aktywnością ludzką, która skłania się ku powtarzalności działania, prowadząc tym samym do ustanowienia konkretnych standardów zachowań społecznych. Tak kształtują się normy, które nie tylko regulują życie wspólnoty, ale również wpływają na percepcję i działania indywidualnych jej członków. Przymuszając niejako

⁴⁶⁷A.L. Zachariasz, *Kulturozofia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2006, ss.88-89.

członków wspólnoty do swoistego naśladownictwa kulturowego mającego zachować ciągłość historyczną wspólnoty. Tak tworzy się narracja w postaci dziedzictwa kulturowego.

Dziedzictwo kulturowe, które obejmuje tradycje, zwyczaje i obyczaje, odgrywa kluczową rolę w zachowaniu poczucia tożsamości wspólnoty. Z tego względu zachowania, które są w zgodzie z długotrwałymi praktykami i wiedzą przekazywaną kolejnym pokoleniom, często odbierane są pozytywnie, jako potwierdzenie sensowności istnienia danej wspólnoty kulturowej. Przez pryzmat tej perspektywy, radykalne zmiany społeczne lub kulturowe mogą być postrzegane jako zagrożenie dla tego ładu społecznego i wywoływać reakcje negatywne, ponieważ są odbierane jako nieostrożne lub zagrażające ugruntowanym wartościom.

Opisane zjawisko naśladownictwa kulturowego, które jest podstawą zachowania ciągłości tradycji, można przyrównać za Andrzejem L. Zachariaszem do utrwalania się kultury statycznej⁴⁶⁸. To co filozof rzeszowski przedstawia jako istotę kultur statycznych, odpowiada temu co Ch. Taylor opisuje jako esencję kultury w przednowożytnych społeczeństwach. W związku z powyższym możemy powiedzieć, iż w społeczeństwach przednowożytnych dominowała statyczna mądrość kulturowa, która przejawiała się w przekonaniu o wartości niezmiennego trwania przyjętych norm. Działania jednostki w ramach tej kultury są więc intencjonalnie ukierunkowane na podtrzymanie i reprodukcję sprawdzonych przez czas rozwiązań.

Jednocześnie, współczesne badania nad kulturą akcentują także coraz powszechniejszą jej dynamikę. W obliczu zmian społecznych, ekonomicznych i technologicznych, społeczeństwa o kulturze statycznej stoją przed wyzwaniem dla adaptacji i innowacyjności w szybko zmieniającym się świecie. Tym samym, jednostki żyjące w kulturach statycznych, podczas gdy wciąż czerpią z doświadczeń swoich przodków, są zmuszone do reinterpretacji i dostosowywania tych doświadczeń do swoich aktualnych życiowych sytuacji⁴⁶⁹. To zaangażowanie w proces reinterpretacji jest dowodem na to, że kultura, choć zakorzeniona w tradycji, jest jednocześnie żywym i ewoluującym zbiorem praktyk, który muszą być nieustannie negocjowane przez jej uczestników.

Dochodzi zatem do negocjacji między przeszłością a przyszłością, między zachowaniem a zmianą. W poszukiwaniu równowagi pomiędzy ciągłością a innowacją, jednostki dokonują selektywnego naśladownictwa, wybierając te elementy tradycji, które mogą być skutecznie zintegrowane z nowymi warunkami i wyzwaniami. W tym procesie, podmiotowość jednostki jest zarówno osadzona w kulturze, jak i aktywnym czynnikiem

⁴⁶⁸ Ibidem, s. 89.

⁴⁶⁹ Ibidem, s.89.

kształtującym kulturę – jest jednocześnie produktem, jak i producentem kulturowych norm i wartości.

Takie zrozumienie kultury i podmiotowości jednostki wobec tradycji wymaga zarówno docenienia roli, jaką odgrywa dziedzictwo i kontynuacja zwyczajów, jak i uznanie nieuchronności oraz wartości zmiany. Wymaga to również bardziej złożonego podejścia do analizy i interpretacji kulturowych praktyk, które uwzględniają dynamikę i różnorodność indywidualnych doświadczeń.

W odróżnieniu od społeczeństw w których dominuje kultura statyczna, społeczeństwa z dominacją kultury dynamicznej, czyli społeczeństwa ukształtowane, jak to opisuje Ch. Taylor, po nastaniu Oświecenia, charakteryzują się przede wszystkim zmiennym podejściem do tradycji i zwyczajów. Jak wskazuje nazwa, dominującą cechą tych społeczeństw nie jest naśladowanie ustalonych wzorców, ale raczej ciągła ewolucja i adaptacja do zmieniających się warunków. Tradycja w takim kontekście nie jest odrzucana, ale jest poddawana ciągłej reinterpretacji, w których to procesie „mądrości życiowe” są transformowane, aby lepiej odpowiadać na wyzwania współczesności.

W kulturach dynamicznych, rozwiązania, które były skuteczne w przeszłości, mogą okazać się nieadekwatne w obliczu nowych, nieprzewidywanych wyzwań cywilizacyjnych. W tym sensie, „mądrość kulturowa” nie jest już postrzegana jako zbiór niezmiennych prawd, lecz jako zasób adaptacyjny, który musi być na nowo wypracowywany w każdej unikatowej i niepowtarzalnej sytuacji. W takich dynamicznych uwarunkowaniach, od jednostek oczekuje się nie tylko znajomości tradycji, ale przede wszystkim zdolności do elastycznego myślenia i kreatywności w obliczu niespodziewanych wyzwań. Ważne jest przy tym, aby podkreślić, że mądrość pokoleniowa nie traci na znaczeniu; nadal pełni ona funkcję cennego doświadczenia. Z historycznych lekcji, jednostki czerpią wiedzę, która pozwala im na lepsze rozeznanie w sytuacji i przewidywanie konsekwencji swoich działań, choć nie zawsze znajdują w nich gotowe rozwiązania.

W kulturze dynamicznej rozeznanie w danej sytuacji życiowej wynika z umiejętności syntezy przeszłych doświadczeń z innowacyjnym podejściem do aktualnych problemów⁴⁷⁰. Praktycznie oznacza to, że jednostka musi stale rozwijać swoją zdolność do krytycznego myślenia, oceny wartości i adaptacji, aby jej działania były adekwatne do szybko zmieniającej się rzeczywistości. Ma to swoje konsekwencje dla sposobu, w jaki kultury dynamiczne kształtują normy społeczne. W przeciwieństwie do kultur statycznych, gdzie

⁴⁷⁰ Ibidem, ss.89-91.

normy te są stabilne i dobrze zdefiniowane, w dynamicznych uwarunkowaniach kulturowych normy te są bardziej płynne, często negocjowane i reinterpretowane zarówno przez społeczność, jak i jednostkę.

Dla jednostki, której podmiotowość jest wyrazem takich procesów, to nieustannie przedefiniowywanie norm stanowi zarówno wyzwanie, jak i szansę na twórczy wkład w rozwój kultury. Zachodząca od czasów nowożytnych rewolucja kulturowa w Europie jest reprezentatywna dla kultur dynamicznych, które cechują się znacznie szybszym tempem zmian społecznych, w tym także technologicznych. Mądrość kultury dynamicznej nie jest już wyłącznie zakorzeniona w tradycyjnych schematach myślowych przekazywanych przez pokolenia. Zamiast tego, kluczowym składnikiem tej mądrości jest wiedza – nie ograniczona jedynie do czerpania z doświadczeń minionych epok, ale przede wszystkim ukierunkowana na tworzenie nowych schematów rozumienia i działania w obrębie kultury, w której współczesny człowiek musi odnaleźć swoje miejsce⁴⁷¹.

Owa wiedza jest nieustannie uzupełniana i modyfikowana w obliczu błyskawicznych zmian cywilizacyjnych. W kulturze dynamicznej, podmiotowość jednostki wykracza poza konwencjonalne ramy i wymaga od niej aktywnego uczestnictwa w kreowaniu nowych norm społecznych. To uczestnictwo manifestuje się poprzez zdolność do krytycznego przemyślenia i przyswojenia nowych informacji oraz zdolność do ich aplikacji w praktyce życia codziennego.

W ramach niniejszej analizy, wskazuje się, że podmiotowość jednostki w kulturze dynamicznej opiera się na zdolności do interpretacji i rekonstrukcji wiedzy. To przetwarzanie obejmuje zarówno przyjęcie nowych rozwiązań technologicznych, jak i zintegrowanie ich z istniejącym systemem wartości społecznych. Jednostka od czasów nowożytności stoi przed wyzwaniem nie tylko zachowania dziedzictwa kulturowego, ale równocześnie przed koniecznością przekształcenia tego dziedzictwa w sposób, który odpowiada na wyzwania nowoczesnego świata. W tym procesie staje się oczywiste, że mądrość kulturowa nie jest statyczna; wręcz przeciwnie, jest dynamiczna i ewoluuje wraz z kontekstem, w którym jest stosowana.

Podsumowując, w kulturach dynamicznych podmiotowość jednostki jest nieustannie kształtowana przez interakcje z zewnętrznym środowiskiem, w szczególności z przełomami technologicznymi, które mają wpływ na wszystkie aspekty życia społecznego. Zwłaszcza nowożytna kultura europejska jest doskonałym przykładem, jak wiedza i jej stosowanie

⁴⁷¹ Ibidem, ss.91-92.

stanowią kluczowe elementy w definiowaniu indywidualnej i zbiorowej podmiotowości w dynamicznie zmieniających się realiach społeczno-kulturowych.

Istotne jest podkreślenie, że normy kulturowe nie są realizowane arbitralnie, lecz są one zakorzenione w konkretnej macierzy kulturowej, która określa granice akceptowalności nowych zachowań. To kultura nadaje znaczenie określonym działaniom, wskazując, które z nich znajdują aprobatę, a które podlegają społecznemu ostracyzmowi. Zobrazujmy to na przykładzie zwyczaju, który obecny jest w kulturze polskiej. W kulturze polskiej istnieje zwyczaj ustępowania miejsca w publicznych środkach transportu osobom starszym. Stanowi on manifestację respektu i uznania ich statusu społecznego. Jest to norma zwyczajowa o silnym zakorzenieniu, wyrażająca uniwersalne wartości szacunku i empatii. Jest to jasna i powszechnie rozumiana wskazówka, która reguluje zachowanie w codziennych sytuacjach publicznych, podkreślając społeczne oczekiwania wobec jednostek.

Należy jednak zaznaczyć, że w polskiej kulturze nie zawsze istnieją *explicite* dyrektywy obejmujące każdy możliwy sposób wyrażania danej normy kulturowej w postaci normy zwyczajowej. Nie można zatem zakładać, że każdy osobisty gest lub innowacyjne zachowanie, wymyślone w celu okazania szacunku, zostanie odczytane przez innych członków społeczności w zamierzony sposób. Tym samym, jednostki nie mogą bez refleksji tworzyć prywatnych dyrektyw, bowiem mogłyby nie znaleźć zrozumienia w społecznym kontekście, prowadząc do nieporozumień lub dezaprobaty.

Jednocześnie istnieje przestrzeń do proponowania modyfikacji lub nowych interpretacji istniejących dyrektyw, co jest istotne w kontekście dynamiki kulturowej. Jeżeli nowe podejście zostanie przedyskutowane, a następnie zaakceptowane przez społeczność, może się ono stać częścią kanonu dyrektyw kulturowych. Taki proces ewolucji norm społecznych i dyrektyw jest ważny, gdyż pozwala na adaptację do zmieniającej się rzeczywistości i potrzeb jej członków.

Język odgrywa tu fundamentalną rolę, gdyż jest to główne medium, przez które normy i dyrektywy są komunikowane, interpretowane i negocjowane. Semantyka i pragmatyka językowa stają się zatem kluczowe w zrozumieniu, jak normy kulturowe są konstruowane i jak są przekazywane w obrębie społeczności. To poprzez język, zarówno werbalny jak i niewerbalny, jednostki komunikują zgodność lub niezgodność z dyrektywami kulturowymi, a także inicjują dyskurs mogący prowadzić do ich zmiany.

Rozważając rolę języka w tworzeniu i utrwalaniu norm oraz dyrektyw kulturowych, należy zwrócić uwagę na jego plastyczność i zdolność do adaptacji. Język jest narzędziem, które nie tylko odzwierciedla istniejące normy, ale także posiada moc ich kreowania i ewolucji. W tym kontekście, ważne staje się zrozumienie, że każdy akt komunikacji ma potencjał do

stania się częścią większego dyskursu kulturowego, który może zarówno utrzymywać istniejące dyrektywy, jak i być katalizatorem ich zmian.

Jednakże wyzwaniem staje się moment, w którym konwencjonalne sposoby realizacji takiej normy są modyfikowane przez osobiste interpretacje. Gdy jednostka decyduje się na ekspresję szacunku za pomocą nowo wymyślonych gestów lub zachowań, może napotkać na niezrozumienie, mimo, iż jej intencje są zgodne z duchem zachowania danej normy zwyczajowej. Na przykład próba okazania szacunku osobom starszym przez poklepanie ich po plecach bez słowa komentarza w środkach masowej komunikacji raczej nie spotka się z ogólnym zrozumieniem. Owa sytuacja uwydatnia fakt, że nawet w dobrze intencjonalnym działaniu istnieje ryzyko społecznego niepowodzenia, jeżeli działanie to wykracza poza ustalone kulturowe dyrektywy.

Tym samym, pojawia się konieczność istnienia jasnych wskazówek – dyrektyw kulturowych – które ułatwiają jednostkom nawigację w przestrzeni społecznych oczekiwań. Te dyrektywy mogą być postrzegane jako zbiór niepisanych reguł, które służą jako przewodnik w codziennym życiu społecznym. Definiując i strukturalizując zachowania w sposób zrozumiały i akceptowany przez większość społeczności. Z perspektywy jednostki, dyrektywy te stanowią narzędzie umożliwiające adekwatną ekspresję wartości kulturowych oraz pomagają uniknąć społecznego potępienia.

Na gruncie antropologii kulturowej, jak również socjologii, istnieje rozległa debata na temat tego, w jakim stopniu jednostki mają swobodę w interpretowaniu i adaptowaniu norm zwyczajowych. Rozważania te dotyczą kwestii, jak autonomia jednostki kształtuje się wobec norm społecznych, które są wciąż reinterpretowane i negocjowane. Wydaje się, że dynamika kulturowa nowożytności stawia jednostkę przed koniecznością ciągłego balansowania między respektem dla tradycji a potrzebą innowacji społecznych.

Podmiotowość jednostki w obrębie swojej kultury wymaga nie tylko znajomości norm zwyczajowych, ale również zrozumienia i umiejętności stosowania dyrektyw kulturowych, które regulują sposób realizacji tych norm. To zrozumienie jest nieodzowne w procesie podtrzymywania spójności społecznej oraz w działaniu zgodnym z wartościami i oczekiwaniami kultury, z której jednostka się wywodzi.

Analiza podmiotowości jednostki wobec norm zwyczajowych nie może obyć się bez uwzględnienia teorii dotyczących formowania się nawyków oraz ich wpływu na percepcję społeczną i indywidualną. Zwyczaj jako nawyk, ujmuje filozof prawa Herbert L.A. Hart, ale dostrzega że w przeciwieństwie do norm obyczajowych, nie musi on konotować oceny krytycznej w chwili jego nie zastosowania, bowiem nie jest tak silnie powiązany z normami

moralnymi⁴⁷². Kontynuuje on metaforę gry w szachy dla wykazania tejże różnicy między obyczajem a zwyczajem w kontekście sankcji pozaprawnych. To, że ktoś ma nawyk zaczynania gry od środkowego pionka bądź też od skrajnego na planszy, ale w zgodzie z przyjętymi regułami gry w szachy nie jest powodem wykluczenia go z grona szachistów. Mimo, że rozpoczynanie w ten sposób gry, jeśli przeciwnik rozpoczął grę inaczej może okazać się nie właściwym, jeśli zakładało się, że partia ta ma być wygrana w „iluś” tam ruchach. Jest to nawyk tej jednostki, jest to jej zwyczajem rozpoczynania gry w ramach przyjętych reguł ogólnych, które mają charakter normatywny. Ogólne reguły gry w szachy pełnią rolę obyczaju. Zwyczaj jawi się jako bezrefleksyjne działanie utarte przez doświadczenie, które nie musi konotować refleksji nad nim.

Warto zatem w tym miejscu odnieść się do koncepcji nawyku, jaką przedstawił David Hume definiując go jako „zasadę ludzkiej natury”.⁴⁷³ My ją odniesiemy do kwestii norm zwyczajowych i ich roli w realizowaniu podmiotowości jednostki. Ma to swoje uzasadnienie w jego twierdzeniu, że nawyk jest:

„<<wielkim przewodnikiem ludzkiego życia>>, bez którego nastąpiłby <<natychmiastowy koniec wszelkiego działania>>”⁴⁷⁴.

Dla niego nawyk jest fundamentem, na którym nasze idee zyskują ogólność, wykraczając poza subiektywność pojedynczych wrażeń. Zgodnie z jego koncepcją, początkowo subiektywne idee zyskują uniwersalny charakter właśnie dzięki mechanizmom nawykowym. Jest to proces, w którym pojedyncze, indywidualne wrażenia są przez jednostkę transformowane w powszechnie akceptowane pojęcia i schematy myślowe.

Równie ważna jest umiejętność posługiwania się językiem, który jest narzędziem umożliwiającym ową transformację. Język, jako medium komunikacji, pozwala na „włączanie” indywidualnych percepcji w szeroko rozumiane pojęcia, które są zrozumiałe dla społeczności. W koncepcji Hume’a operowanie językiem pod wpływem nawyku ma charakter twórczy i uniwersalizujący, co jest istotne w kontekście funkcjonowania jednostki w obrębie znormowanego środowiska kulturowego. Dalej, Hume zauważa, że nawyki kształtowane są poprzez powtarzalność i indukcyjne uczenie się. Dzięki procesowi indukcji, podmiot wchodzi

⁴⁷² H. L. A. Hart, *Pojęcie prawa*, op. cit., 84.

⁴⁷³ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. D. Misztal i T. Sieczkowski, Zielona Sowa, Kraków 2004, s.38.

⁴⁷⁴ Ibidem, s.39.

w pewne wzorce myślowe i zachowawcze, które z czasem stają się niemal automatyczne. Jest to swoista „organizacja podmiotu” w odniesieniu do jego refleksji i działania – nawyk staje się wewnętrznym kompasem, który kieruje percepcją oraz reakcjami jednostki.

W kontekście norm zwyczajowych, proces ten jest odbiciem sposobu, w jaki jednostki adaptują i wewnętrznie kodują zasady kulturowe, aby stały się one częścią ich „drugiej natury”⁴⁷⁵. Nawyk, będący konsekwencją ciągłego włączania społecznych norm do praktyki życiowej, staje się instrumentem, przez który podmiot nie tylko przyswaja kulturę, ale też uczestniczy w jej ciągłym odtwarzaniu i modyfikacji. Tak więc, nawyk pełni kluczową rolę w procesie, w którym jednostka nie tylko przyswaja, ale również aktywnie przekształca normy zwyczajowe.

Aby zrozumieć ten proces w pełni, konieczne jest uwzględnienie interakcji pomiędzy nawykowym charakterem ludzkich działań a dynamiką języka, który stanowi zarówno środek przekazu, jak i narzędzie twórczego modelowania społecznego świata.

Zamykając ten fragment rozważań, należy podkreślić, że jednostka, operując w ramach nawyków i języka, nie jest biernym odbiorcą kultury, ale jej aktywnym uczestnikiem, mającym zdolność do wytwarzania zmian. Zrozumienie tej interakcji między indywidualnym a społecznym wymiarem kultury jest nieodzowne dla pełnego zrozumienia podmiotowości jednostki wobec norm zwyczajowych.

Rozważając wpływ przeszłości na teraźniejszość, warto podkreślić znaczenie historycznej ciągłości w przekazywaniu umiejętności oraz wiedzy między pokoleniami. Każde pokolenie wnosi swoistą innowację w kontekście wartości, zasad postępowania, zwyczajów oraz obyczajów, które z kolei wpływają na proces kształtowania ludzkiej tożsamości. Ta transmisja jest fundamentem zachowania kulturowego dziedzictwa oraz ciągłości społecznej i ma bezpośrednie przełożenie na społeczne oraz indywidualne rozumienie podmiotowości.

Z jednej strony, dziedziczenie kulturowe umożliwia ochronę i utrwalenie wartości, które wydają się niezmiennie i konstytuują podstawę społecznej tożsamości. Taki proces tradycji zapewnia stabilność i prewencyjnie chroni przed kulturową amnezją, zapewniając poczucie ciągłości i bezpieczeństwa, jak również służy utrwalaniu społecznego porządku. Z drugiej jednak strony, ciężar przeszłości może działać jako ograniczenie dla tworzenia nowych wizji i ekspansji działań jednostek⁴⁷⁶. Istnieje ryzyko, że silne przywiązanie do tradycyjnych wartości

⁴⁷⁵ A. Pałubicka, *Kulturoznawcza interpretacja empiryzmu*, w: *Szkice z filozofii kultury*, red. A. Pałubicka, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1994, ss.143-144.

⁴⁷⁶ A. Brzezińska, *Dzieciństwo i dorastanie: korzenie tożsamości osobistej i społecznej*, w: *Edukacja regionalna* pod red. A. Brzezińska, A. Hulewska, J. Słomska, PWN, Warszawa 2006, ss.47-48.

i wzorców przeszłości może prowadzić do konserwatyizmu w myśleniu i działaniu, co z kolei może powodować pewien rodzaj bezpiecznej stagnacji, zamiast wspierać kreatywną adaptację do zmieniających się okoliczności.

Istotne jest zatem dostrzeżenie dwóch aspektów tego zjawiska. Z jednej strony, tradycyjne wartości działają jako kotwica, dająca jednostkom poczucie zakorzenienia w społeczności i kontinuum historycznym. Dostarczają one punktu odniesienia, afiliacji, czyli poczucia przynależności – „bycia skądś”. Z drugiej strony, owe wartości mogą ograniczać elastyczność jednostki w adaptacji do nowych warunków, zamykając pole możliwości do wprowadzania innowacji oraz eksplorowania nowych perspektyw. Przechodząc dalej, konieczne staje się zatem zastanowienie nad tym, jak jednostki mogą równoważyć potrzebę przynależności i ciągłości kulturowej z potrzebą innowacji i rozwoju. W jakim zakresie jednostka może lub powinna oddalać się od utartych ścieżek, nie tracąc przy tym poczucia przynależności? Jakie mechanizmy w kulturze i społeczeństwie umożliwiają równoczesne zachowanie dziedzictwa przeszłości i otwartość na przyszłość?

Aby pogłębić rozumienie podmiotowości jednostki w odniesieniu do norm zwyczajowych, istotne jest zwrócenie uwagi na historyczne korzenie postrzegania zwyczaju, a w szczególności na jego rolę jako źródła prawa w okresie średniowiecza. W tamtym czasie zwyczaj był nie tylko społecznym regulatorem zachowań, ale także miał swoje głębokie odniesienia do teorii prawa natury, co znalazło odzwierciedlenie w ówczesnych dziełach filozoficznych i teologicznych.

Święty Tomasz z Akwinu w *Summie Teologicznej* dokonał ważnej klasyfikacji zwyczaju⁴⁷⁷. Ujmował go jako czyn ludzki często powtarzalny, którego istota wykraczała poza prostą repetycję – był to czyn wpisujący się w pewien porządek moralny i społeczny.

Dla chrześcijańskich społeczeństw średniowiecza, które ściśle splatały kwestie prawne z moralnymi i religijnymi, zwyczaj był czymś więcej niż tylko społeczną konwencją – był to wyraz ładu ustanowionego przez Boga, którego przestrzeganie miało zapewniać porządek i dobrobyt społeczny. W związku z tym, każdy zwyczaj, który był niezgodny z prawem Bożym, uznawany był za niewłaściwy i nie mógł być tolerowany w świetle ówczesnego nauczania Kościoła. Należy tu zaznaczyć, że taki rygorystyczny pogląd na zwyczaje nieprzystające do prawa Bożego był charakterystyczny dla epoki, w której religia pełniła dominującą rolę w regulowaniu życia społecznego.

⁴⁷⁷ G.M, Kowalski *Zwyczaj i prawo zwyczajowe w doktrynie prawa i praktyce sądów miejskich karnych (XVI – XVIII w.)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2013, *op. cit.*, ss. 41-42.

Analizując konstrukcję norm zwyczajowych w odniesieniu do prawnotwórczej roli jednostki, kluczowe jest uświadomienie sobie, że w tradycji średniowiecznej, dobre zwyczaje były nie tylko kultywowane, ale również miały fundamentalne znaczenie dla utrzymania ładu społecznego. Wspomniane dobre zwyczaje, zdefiniowane jako te zgodne z prawem Bożym, odgrywały znaczącą rolę w codziennym życiu, wspierając kohezję i moralność społeczną.

Oprócz kategoryzacji zwyczajów na dobre i złe, istniała również kategoria zwyczajów neutralnych. Te ostatnie nie kolidowały z normami prawa Bożego i nie opierały się bezpośrednio na nich, lecz były akceptowane w ramach społeczeństwa jako element kulturowy lub praktykę codzienną, nie wpływającą w sposób znaczący na moralny i prawny porządek.

Święty Tomasz z Akwinu w swoich pismach podkreślał, że zwyczaj powinien posiadać charakter racjonalny⁴⁷⁸. Argumentował, że tylko te zwyczaje, które są zgodne z prawem Bożym i podążają za logiką rozumu, mogą aspirować do przekształcenia się w prawo. Tomaszowa koncepcja prawnotwórczej funkcji zwyczaju podkreśla, że poprzez powtarzalność i akceptację społeczną, dobre zwyczaje mogą ewoluować do rangi prawnie obowiązujących norm. Z drugiej strony, św. Tomasz akceptował ideę, iż istniejące prawo może zostać uchylone przez nowy zwyczaj, pod warunkiem, że jest on racjonalny i harmonizuje z wyższymi zasadami prawa Bożego.

W tym miejscu warto zaznaczyć, że zgodnie z ówczesną doktryną, zarówno prawo Boże, jak i wywodzące się z niego prawa naturalne, były traktowane jako niezmiennie i nienaruszalne, nawet w obliczu powszechnych praktyk społecznych⁴⁷⁹. Jest to świadectwo przekonania o stałości i uniwersalności pewnych wartości moralnych i prawnych, które przekraczały zmienną naturę ludzkich zwyczajów.

Rozpatrywanie zwyczaju w kontekście podmiotowości jednostki w prawie wymaga zatem uwzględnienia jego dynamiczności oraz potencjału ewolucyjnego. Jednostka, jako czynnik społeczny, ma zdolność nie tylko do adaptacji istniejących zwyczajów, ale i do inicjowania ich zmian. A to może prowadzić do rewizji lub stworzenia nowych norm zwyczajowych. Owe interakcje między indywidualnym działaniem a kolektywnymi normami są nieodłącznym elementem procesu kulturowego i prawnotwórczego, co stanowi jeden z kluczowych aspektów badania podmiotowości jednostki w społecznym kontekście.

Przy dalszym rozpatrywaniu kwestii praw zwyczajowych oraz ich interakcji z jednostką, staje się jasne, iż te normy społeczne muszą korespondować z obrzędami oraz praktykami, które już istnieją w danej społeczności. Jednostka, będąc integralną częścią swojej

⁴⁷⁸ Ibidem.

⁴⁷⁹ Ibidem,ss.42-43.

wspólnoty, znajduje się w dynamicznej interakcji z otaczającymi ją normami zwyczajowymi, które nie są dla niej bytem obcym, lecz strukturą, w której aktywnie uczestniczy, i której współtworzenie może mieć charakter zarówno świadomy, jak i nieświadomy.

Podkreślić należy, że w kontekście prawnotwórczym, sama racjonalność zwyczaju, choć niezbędna, nie jest warunkiem wystarczającym do jego instytucjonalizacji. Musi on być także uznany za moralnie słuszny i społecznie akceptowalny. W tym procesie wyłania się podmiotowość jednostki jako kluczowego aktora, który przez swoje codzienne działania może wpływać na formowanie się, utrwalanie, a nawet zmianę norm zwyczajowych.

Właśnie ta dynamika między racjonalnością a moralnością zwyczaju, pomiędzy indywidualnym rozumieniem dobra a społecznym uznaniem jego wartości, jest istotna w procesie prawnotwórczym. Jednostka, przez swoje codzienne decyzje i działania, może nie tylko utrzymywać istniejące zwyczaje, ale także inicjować procesy ich transformacji.

W rozszerzonym kontekście dyskusji na temat relacji jednostki z normami zwyczajowymi, niezwykle istotne staje się odniesienie do rozróżnienia wprowadzonego przez św. Izydora, którego definicje zwyczaju i obyczaju znalazły miejsce w kanonie prawnym znanym jako Dekret Gracjana⁴⁸⁰. U św. Izydora zwyczaj jest postrzegany nie tylko jako praktyka społeczna danego zbiorowiska, ale także jako manifestacja kolektywnych działań, które przez swoją regularność i powszechność uzyskują moc obligującą wewnątrz danej wspólnoty. Obyczaj natomiast określa się jako zwyczaj zakorzeniony w czasie, który przez długotrwałą praktykę zyskuje na sile i stabilności, przekształcając się w normę o jeszcze większej mocy wiążącej.

W sytuacji, gdy prawo pisane nie istnieje lub jest niekompletne, zwyczaj staje się podstawowym, a nierzadko jedynym, źródłem prawnym. Prawo zwyczajowe więc, w perspektywie historycznej, często przejmowało funkcję prawa podstawowego, ustanawiając porządek wewnątrz wspólnot w sytuacjach, gdzie prawo stanowione milczało lub było niewystarczające. Taka dominacja prawa zwyczajowego podkreśla wagę, jaką społeczności przywiązywały do norm ukształtowanych w długotrwałych praktykach społecznych, podnosząc je do roli głównego regulującego mechanizmu wewnątrzspołecznej koegzystencji.

Jednostka w takiej konfiguracji społecznej nabiera szczególnej podmiotowości. Z jednej strony, jednostka ta może przyczyniać się do utrwalenia i wzmocnienia zwyczaju poprzez ciągłe i konsekwentne działania zgodne z ustalonymi wzorcami. Z drugiej strony, jest również

⁴⁸⁰ Ibidem, s.43.

zdolna do inicjowania zmiany lub nawet odrzucenia zwyczaju, jeżeli jego praktyki przestają odpowiadać aktualnym potrzebom lub wyzwaniom wspólnoty.

Analiza takiej dynamicznej roli jednostki w kontekście prawa zwyczajowego powinna także uwzględniać aspekty psychologiczne, socjologiczne, a nawet antropologiczne, które wpływają na procesy akceptacji, adaptacji i transformacji norm społecznych. Tym samym, dalsza część dyskursu na temat praw zwyczajowych musi zająć się badaniem konkretnych przypadków, w których jednostki lub grupy jednostek miały znaczący wpływ na kształtowanie się, reformację lub eliminację zwyczajów, a przez to na prawo zwyczajowe jako takie.

Analizując to ujęcie zwyczaju, należy również zwrócić uwagę na jego lokalny wymiar⁴⁸¹. Zwyczaj nie jest zjawiskiem uniwersalnym; obowiązuje w obrębie określonego terytorium, co nadaje mu wyraźne ramy geograficzne i kulturowe. Implikacje tego stwierdzenia są daleko idące, ponieważ każda praktyka zwyczajowa jest ściśle powiązana z daną społecznością i jej miejscem na mapie społecznej, politycznej oraz kulturowej. Dlatego też, gdy mówimy o zakresie obowiązywania zwyczaju, musimy mieć na uwadze jego wymiar zarówno przedmiotowy, czyli zakres zachowań, jakie normuje, jak i personalny, który określa krąg osób, dla których dany zwyczaj jest wiążący.

Definiując zwyczaj wskazuje się na pewną praktykę zachowań. Zasadniczą cechą zwyczaju jest jego trwałość, która wynika z rutyny – tendencji do powtarzania pewnych zachowań. Przyjęcie zwyczaju jako elementu normatywnego wymaga jednak nie tylko regularnego powtarzania określonych zachowań przez pewną grupę, ale także ogólnego przekonania o jego słuszności i zasadności, co nazywamy *opinio juris*⁴⁸². To społeczne przekonanie o normatywności pewnych zachowań jest kluczowe w procesie przekształcania zwykłej praktyki w zwyczaj prawnie obowiązujący. Jednostki, poprzez swoje interpretacje i praktyki, mogą wpływać na reinterpretację zwyczajów, co może doprowadzić do ich transformacji lub nawet zastąpienia przez nowe normy, bardziej adekwatne do zmieniającej się rzeczywistości.

W kontekście konsekwencji wynikających z nieprzestrzegania zwyczajów, często pomijany jest dyskurs dotyczący sankcji⁴⁸³. W prawie zwyczajowym sankcja jest zazwyczaj mniej formalna niż w prawie stanowionym, ale jej obecność i efektywność są nie mniej istotne dla utrzymania porządku społecznego. Sankcje za naruszenie zwyczaju mogą przybierać różne

⁴⁸¹ A. Żurawik, *Dobre obyczaje a zwyczaje, zasady współżycia społecznego i dobra wiara: ujęcie teoretyczne*, w: *Kwartalnik Prawa Publicznego*, 7/4, 2007, ss.201-202

⁴⁸² M. Koszowski, *Dwadzieścia osiem wykładów ze wstępu do prawoznawstwa*, Wydawnictwo CM, Warszawa 2019, s. 55.

⁴⁸³ A. Żurawik, *op. cit.*, ss.202-203.

formy, od społecznej dezaprobaty po ostracyzm, a ich siła tkwi przede wszystkim w oczekiwaniach i reakcjach innych członków wspólnoty. To właśnie obawa przed społecznymi konsekwencjami zachęca jednostki do przestrzegania norm zwyczajowych.

Refleksja nad podmiotowością jednostki nie może odbyć się bez zastanowienia się nad możliwością oporu wobec zwyczajów. Jednostki mogą wykazywać różne stopnie konformizmu lub niezależności wobec panujących norm, wybierając pomiędzy ich przestrzeganiem, modyfikacją a nawet odrzuceniem. Ten dynamizm w relacji jednostki ze zwyczajami jest odbiciem jej wewnętrznej autonomii oraz zdolności do dokonywania wyborów moralnych i etycznych, które mogą stać w sprzeczności z panującymi praktykami zwyczajowymi.

W świetle powyższego, koniecznym jest poszerzenie dyskursu o zwyczajach o perspektywę sankcji i konsekwencji wynikających z ich nieprzestrzegania, jak również o rolę jednostki w procesie formowania, podtrzymywania i zmiany norm zwyczajowych. Takie podejście pozwala na pełniejsze zrozumienie złożoności relacji pomiędzy jednostką a normami społecznymi oraz na uwypuklenie znaczenia indywidualnych działań w kontekście zbiorowości..

W kontekście sankcji związanych z naruszeniem norm zwyczajowych, należy zauważyć, że dyskurs naukowy rzadko kładzie nacisk na ich podłoże aksjologiczne⁴⁸⁴. Obserwuje się tendencję do traktowania zwyczajów jako zjawisk neutralnych wartościowo, co może wynikać z ich codziennej, rutynowej natury. Często zwyczaje są postrzegane jako mechanizmy porządkujące życie społeczne, lecz bez głębszej refleksji nad ich wartościowym uzasadnieniem. Leszek Leszczyński w swoich pracach zwrócił uwagę na istotną lukę w rozważaniach nad normami zwyczajowymi, wskazując na ich brak rozpatrywania w kontekście słuszności lub dobra⁴⁸⁵. Według tego stanowiska, normy zwyczajowe bywają odbierane jako neutralne i samowystarczalne, co sprawia, że ich ewaluacja aksjologiczna staje się zaniedbana. Brak głębszej analizy wartości, które mogą być przez zwyczaje promowane lub tłumione, skutkuje również ograniczeniem dyskursu o sankcjach za ich naruszenie do wymiaru funkcjonalnego, nie dostrzegając ich moralnego kontekstu.

.Dlatego też, kluczowe wydaje się poszerzenie analizy o wymiar aksjologiczny zwyczajów. Takie podejście wymagałoby zbadania, w jakim stopniu normy zwyczajowe odpowiadają na potrzeby wartościowe wspólnoty i jednostek, oraz jakie wartości są przez nie promowane lub marginalizowane. Zrozumienie tego aspektu jest istotne nie tylko dla pełniejszego opisu mechanizmów funkcjonowania zwyczajów, ale również dla wyjaśnienia,

⁴⁸⁴ Ibidem, ss. 203-204.

⁴⁸⁵ Ibidem.

dlatego niektóre zwyczaje są przestrzegane bez wyraźnego systemu sankcji, a inne wymagają formalnego wsparcia w postaci nakazów i zakazów prawnych.

Analizując dotychczas pojęcie podmiotowości, zauważamy, że jest ono silnie osadzone w sferze zwyczaju językowego. Rozumienie podmiotowości jest często zdominowane przez tradycyjne użycie w codziennej komunikacji, gdzie nie podlega ono ścisłym kryteriom naukowej definicji. Wymaga to jednak uściślenia w kontekście akademickiego dyskursu, gdzie precyzja terminologiczna jest kluczowa. W związku z tym, wyzwaniem jest odnalezienie terminu, który w sposób adekwatny odzwierciedlałby całą głębię znaczeniową, jaką niesie pojęcie podmiotowości.

W ramach poszukiwań zamienników czy synonimów, naukowcy mogą sięgać po terminy takie jak „tożsamość” czy „autonomia”, które wydają się mieć pokrewieństwo znaczeniowe z podmiotowością. Mimo to, owe terminy nie pokrywają się całkowicie z oryginalnym znaczeniem podmiotowości, gdyż każde z nich akcentuje odmienny aspekt tej koncepcji⁴⁸⁶. Tożsamość może odnosić się do wewnętrznych cech jednostki lub grupy, podczas gdy autonomia akcentuje niezależność i samodzielność działania. Podmiotowość natomiast łączy w sobie aspekty tożsamości z autonomią, a także sugeruje zdolność do refleksji i świadomego uczestnictwa w kulturze oraz strukturach społecznych.

W kontekście wspólnoty, niezwykle istotną rolę odgrywają zwyczaje, które przybierają formę językową lub manifestują się jako praktyka społeczna⁴⁸⁷. To właśnie zwyczaje, w parze z tradycją, konstytuują i regulują struktury społeczne. Są one siłą napędową, która determinuje interakcje między jednostkami, wpływając na ich zachowania, oczekiwania i interpretacje.

Znaczenie zwyczajów w definiowaniu podmiotowości jednostki jest zatem nie do przecenienia. Poprzez uczestnictwo w zwyczajowych praktykach, jednostki nie tylko wyrażają swoją przynależność do społeczności, ale także ujawniają i rozwijają własną tożsamość. Równocześnie, to właśnie w ramach tych norm zwyczajowych jednostki mogą manifestować swoją autonomię, wybierając które zwyczaje przyjmują, a które odrzucają lub modyfikują, w ten sposób wywierając wpływ na ewolucję społecznych konwencji.

Ostatecznie, w celu gruntownego zrozumienia podmiotowości w kontekście norm zwyczajowych, konieczne jest dokładne zbadanie dynamiki między tradycją a innowacją, między przyjęciem a odrzuceniem, między przestrzeganiem a kształtowaniem. Tylko wówczas możliwe będzie zbudowanie kompleksowego obrazu roli, jaką jednostka odgrywa w

⁴⁸⁶ K. Wielecki, *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu. Między indywidualizmem a kolektywizmem*, Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003, s.7

⁴⁸⁷ Ibidem, s.46

konstruowaniu i rekonstruowaniu norm zwyczajowych, które są tak fundamentalne dla spójności i rozwoju społeczeństw.

W obrębie filozofii komunitarianistycznej obserwujemy krytykę procesów, które doprowadzają do erozji tradycyjnych form wspólnotowości oraz do stopniowej atrofii więzi społecznych, co jest szczególnie widoczne w perspektywie porównawczej z wcześniejszymi ustrukturyzowanymi formami życia społecznego. Komunitarianiści, reprezentowani m.in. przez takie postacie jak Michael Walzer, wskazują na liberalizm jako główną przyczynę tych zjawisk⁴⁸⁸. Liberalna wizja autonomicznej jednostki, zgodnie z tą perspektywą, sprzyja indywidualizmowi, podkreślając samodzielną kreację tożsamości oraz podmiotowości poza kontekstem społecznym, co stawia pod znakiem zapytania zasadność wspólnotowych norm i wartości.

Komunitarianiści podkreślają, że jednostka, która jest kształtowana jedynie przez własną wolę i która świadomie dystansuje się od społecznych więzi, traci ważne punkty odniesienia, które normalnie są dostarczane przez wspólne wartości, zwyczaje oraz tradycje. Walzer argumentuje, że taka jednostka jest w rzeczywistości jednostką pozbawioną głębszego sensu, zagubioną w świecie, w którym dominująca iluzja wolności maskuje brak zrozumienia dla istoty autentycznego wyboru⁴⁸⁹.

Tadeusz Buksiński dokonując analizy perspektywy komunitarian świetnie zobrazował ich rozumienie kształtowania się tożsamości jednostki używając następujących słów:

„Jednostka jest tym kim jest, i wie, kim jest, dzięki temu, że ujawnia się sobie, współdziałając z innymi, komunikując się i porównując się do innych. Opierając się na wspólnotowym materiale, zastanych dobrach, wartościach, sposobach działania, obyczajach, ustanawia swoją osobowość, odrębność, swój zakres wolności, swoje cele, normy, opinie, swoje pozycje. << Ja >> tworzone jest w procesie samointerpretacji. Płaszczyzną odniesienia dla niej jest zarówno przestrzeń poznawcza, jak i przestrzeń moralna wspólnoty. Podzielane rozumienie pewnych faktów i norm umożliwia racjonalne rozważenie dobra oraz działanie na jego rzecz”⁴⁹⁰.

⁴⁸⁸ Por. M. Walzer, *Komunitariańska krytyka liberalizmu*, tłum. P. Rymarczyk, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, pod. red. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 2004.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, ss. 91-103.

⁴⁹⁰ T. Buksiński, *Współczesne filozofie polityki*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań 2006, s.81.

W związku z powyższym u komunitarystów człowiek ze swej natury nie jest egoistą, albowiem posiada w niej potencjał społeczny, który ujawnia się w bezinteresownej partycypacji w życiu wspólnoty, a jego działania kierowane są ku dobru wspólnemu⁴⁹¹.

Wykraczając poza liberalną krytykę, komunitarianiści proponują, że to właśnie dzięki integracji z tradycyjnymi formami wspólnotowości, jakimi są zwyczaje i tradycje, jednostka może odnaleźć swoje miejsce w społeczeństwie i poczucie przynależności. Twierdzą oni, że podmiotowość jednostki nie jest wyłącznie kwestią indywidualnej autonomii, ale jest także uwarunkowana przez normy zwyczajowe, które informują o wartościach i zachowaniach akceptowanych przez wspólnotę.

Ponadto, rozważania komunitarianistów dotyczą tematu sankcji społecznych, które mogą nastąpić w przypadku nieprzestrzegania norm zwyczajowych. Sankcje te nie zawsze przybierają formalną postać, ale mogą być odczuwalne poprzez społeczne dezaprobaty czy ostracyzm, co znacząco wpływa na społeczną dynamikę i interakcje między jej członkami.

Z tej perspektywy, rola zwyczajów i tradycji w kształtowaniu podmiotowości jednostki nabiera głębi i złożoności, ukazując, jak ważnym aspektem życia społecznego jest wzajemna zależność między jednostką a społeczeństwem. Przywiązanie do wspólnych praktyk i wartości umożliwia nie tylko ciągłość kulturową, ale także zapewnia jednostce system orientacji w świecie, który bez nich stałby się niezrozumiały i chaotyczny. W konsekwencji, pełne zrozumienie podmiotowości w kontekście norm zwyczajowych wymaga nie tylko identyfikacji jej indywidualnych aspektów, ale także uchwycenia sposobów, w jakie jednostka jest osadzona w tkance społecznej, a co za tym idzie, jak jest przez nią kształtowana i jak sama przyczynia się do kształtowania tej tkanki.

Na koniec tego podrozdziału tak samo jak to było w poprzednich podrozdziałach tego rozdziału zaproponujemy szkicowo jak zatem może wyglądać próba przykładowej identyfikacji autentycznego i nieautentycznego indywidualizmu w oparciu o zwyczaje.

Normy zwyczajowe w kontekście myślenia moralnego Taylora oraz autentycznego i nieautentycznego indywidualizmu

Oś pierwsza: Punktualność (horyzont znaczeniowy: szacunek dla czasu innych)

Normy zwyczajowe: Pojawianie się na umówione spotkanie dokładnie o ustalonej godzinie.

Analiza:

⁴⁹¹ Ibidem, s.83.

- *Autentyczny indywidualista* traktuje punktualność jako wyraz szacunku do innych osób i docenia ich czas. W razie spóźnienia informuje innych i przeprasza.
- *Nieautentyczny indywidualista* nie przywiązuje wagi do punktualności, traktując ją jako nieistotną lub ignorując jej znaczenie dla innych.

Oś druga: Słuchanie innych (horyzont znaczeniowy: empatia i wzajemne zrozumienie)

Normy zwyczajowe: Uważne słuchanie, kiedy ktoś do nas mówi, nie przerywając i nie sprawdzając telefonu.

Analiza:

- *Autentyczny indywidualista* uważnie słucha innych, starając się zrozumieć ich punkt widzenia i emocje.
- *Nieautentyczny indywidualista* może udawać, że słucha, ale w rzeczywistości jest rozproszony lub niezainteresowany tym, co mówi rozmówca.

Oś trzecia: Zachowania w przestrzeni publicznej (horyzont znaczeniowy: wzajemny szacunek i przestrzeganie przestrzeni innych)

Normy zwyczajowe: Zachowanie ciszy w miejscach takich jak biblioteki, kina, teatry oraz unikanie rozmów przez telefon w miejscach, gdzie może to zakłócać spokój innych.

Analiza:

- *Autentyczny indywidualista* szanuje przestrzeń i spokój innych w miejscach publicznych, dostosowując swoje zachowanie do otoczenia i oczekiwań społecznych.
- *Nieautentyczny indywidualista* nie zwraca uwagi na swoje otoczenie, może prowadzić głośne rozmowy w miejscach, gdzie powinien zachować ciszę, lub korzystać z urządzeń w sposób zakłócający innym korzystanie z danej przestrzeni.

Wnioski: Normy zwyczajowe odzwierciedlają nasze wspólne oczekiwania dotyczące wzajemnego szacunku w codziennych sytuacjach. Ich przestrzeganie świadczy o autentycznym zaangażowaniu w harmonijne współistnienie z innymi, podczas gdy ich ignorowanie może wskazywać na brak wrażliwości społecznej.

2.3. Podsumowanie

W niniejszym rozdziale dokonano pogłębionej analizy interakcji między indywidualizmem a kolektywizmem w kontekście filozoficznej refleksji nad podmiotowością, bazując na refleksjach Charlesa Taylora. Podjęto zagadnienie interakcji między indywidualnym poczuciem „Ja” (tożsamości) a zbiorowymi wartościami i normami. W oparciu o filozofię podmiotowości Charlesa Taylora, przedstawiono złożone relacje między autonomią jednostki a normatywnymi wymaganiami społeczeństwa, z uwzględnieniem norm moralnych, obyczajowych, religijnych i zwyczajowych. Analiza ta ujawnia, jak indywidualna podmiotowość jest nie tylko ukształtowana przez otaczający kontekst kulturowy, ale także jak może wpływać na jego kształtowanie. Wyraźnie podkreślono dynamikę między indywidualnym a zbiorowym aspektem podmiotowości, gdzie każda norma społeczna staje się punktem odniesienia dla autentycznej lub nieautentycznej ekspresji indywidualizmu.

Na koniec każdego podrozdziału podnoszących podmiotowość wobec konkretnego rodzaju norm został przedstawiony „roboczy szkic” identyfikacji autentycznego i nieautentycznego indywidualizmu, jak się wydaje w duchu analizy interakcjonizmu symbolicznego. W tym szkicu, normy społeczne zostały rozważone jako „rozstrzygające” w kwestii formowania moralności jednostki, podczas gdy rozróżnienie między autentycznym a nieautentycznym indywidualizmem służyło jako pojęcia „uwrażliwiające”, pozwalające na głębsze zrozumienie indywidualnych dążeń w kontekście społecznych oczekiwań.

Szkic ten ma charakter intuicyjny i nie aspiruje do bycia definitywną klasyfikacją, lecz raczej otwiera pole do dalszych badań nad złożoną naturą podmiotowości ludzkiej. Ostatecznie, rozdział podkreśla, że podmiotowość jest procesem ciągłego negocjowania znaczeń i wartości, co oznacza, że każda jednostka jest zarówno kształtowana przez, jak i kształtująca społeczno-kulturową rzeczywistość. Podsumowując, rozdział wykazał, że podmiotowość nie jest zjawiskiem monolitycznym, lecz formą ukształtowaną w bogatej matrycy relacji społeczno-kulturowych, gdzie dialogiczność odbywa się na różnych wymiarach egzystencji człowieka, jak i społeczeństwa.

Rozdział III

PODMIOTOWOŚĆ NARRACYJNA A NORMY PRAWNE W KONTEKŚCIE KATEGORII AUTENTYCZNOŚCI CHARLESA TAYLORA

3.1. Wprowadzenie

W tym rozdziale zastanowimy się jak normy prawne wpływają na kształtowanie się oraz wyrażanie osobistej tożsamości, a także podmiotowości jednostki. Normy prawne jako takie są, zdefiniowane przez ustawodawcę, stanowią imperatyw działania, określający, jak postępować w konkretnych okolicznościach życiowych, czyli w dużej mierze określają zakres dopuszczalnej działalności jednostki. Są one nie tylko wyrazem legislacyjnej woli, ale przede wszystkim wyznacznikami, które w znaczący sposób wpływają na życie społeczne, formułując oczekiwania i kierując zachowaniami jednostek, a więc określają autonomię jednostki w podejmowaniu przez nią działań, co bezpośrednio wiąże się z realizacją jej podmiotowości.

Rozumienie czynu w kontekście prawa odnosi się bezpośrednio do wymogu działania (lub zaniechania), które jest odzwierciedleniem zarówno legalnej normy, jak i moralnego imperatywu, z którym jednostka musi się zmierzyć⁴⁹². To właśnie w świetle tych imperatywów jednostka konstruuje swoją narrację życiową, balansując między wymaganiami prawnymi a dążeniem do zachowania autentyczności osobistej, co stanowi kluczowe zagadnienie rozważań w niniejszym rozdziale.

Innymi słowy, analiza koncentruje się na tym, jak prawo wpływa na narracyjne aspekty podmiotowości, umożliwiając lub ograniczając ekspresję autentycznej tożsamości w społeczeństwie regulowanym przez normy prawne. Rozważenia te będą nie tylko śledziły ścieżki, którymi prawo kieruje narracyjne konstruowanie „Ja”, ale także wyjaśnią, w jaki sposób prawo może wspierać bądź ograniczać poszukiwanie autentyczności. Tak jak

⁴⁹² Z. Ziemiński, *Przepis prawny a norma prawna*, Wydział Prawa i Administracji UAM, w: *Ruch Prawniczy i Ekonomiczny*, nr.22, Poznań 1960, ss.105-106.

autentyczność przedstawiana jest przez Charlesa Taylora, będąc jednocześnie podstawą, na której jednostka może (lub nie może) opowiadać o sobie historię swojego życia w sposób uznany za prawdziwy i wiarygodny.

W kontynuacji rozważań o zależnościach między podmiotowością narracyjną a normami prawnymi w świetle kategorii autentyczności według Charlesa Taylora, istotne staje się zrozumienie natury norm prawnych i ich związku z przepisami prawnymi. Przepis prawny, manifestujący się w postaci zdania normatywnego opublikowanego w dzienniku urzędowym, jest fragmentem większej całości – aktu prawnego, który można rozpatrywać jako sekwencję artykułów, ustępów lub paragrafów. Każdy z tych elementów pełni rolę strukturalną w kształtowaniu złożonego porządku prawnego działania, ustanawiając obowiązki, które mogą być formułowane jako nakazy lub zakazy. W poprzednim rozdziale omawialiśmy wpływ norm moralnych, obyczajowych, religijnych i zwyczajowych na kształtowanie się podmiotowości jednostki. Zaznaczyliśmy, że normy prawne są specyficzne i zasadniczo są odmienne od pozostałych norm. Ową ich specyfikę podkreśla Cezary Woźniak, twierdząc:

„Normę prawną od innych rodzajów norm odróżnia to, że jako jedyna jest tworzona przez prawodawcę, a zatem przez podmiot, uprawniony do tego, by tworzyć zasady obowiązujące inne podmioty. Cechą charakterystyczną normy prawnej jest zatem swoisty stosunek podległości, jak łączy adresata normy i prawodawcę. Z tej cechy wynika podstawowa różnica między normą prawną a pozostałymi normami – stworzenie normy prawnej przez prawodawcę tworzy zobowiązanie jej adresata do podporządkowania się jej postanowieniom”⁴⁹³.

Norma prawna, w najszerszym rozumieniu, to reguła postępowania, która emanuje z przepisu prawnego i jest zabezpieczona odpowiednimi sankcjami. Te sankcje stanowią mechanizm przymusu, mający zapewnić respektowanie prawa przez jego adresatów.

Dokonując precyzyjnego rozgraniczenia, musimy zauważyć, że „przepis prawny” i „norma prawna” to nie synonimy, choć nierzadko używane są jako takie w prawniczym żargonie i języku potocznym⁴⁹⁴. Przepis prawny to jednostka redakcyjna tekstu prawnego, wyrażona w formie zdaniowej, która może być identyfikowana jako artykuł, ustęp, punkt czy

⁴⁹³ C. Woźniak, *Rola zasad współżycia społecznego w prawie cywilnym – głos w sporze o istotę prawa*, w: *Spory o wartości: aspekty filozoficzne i administracyjno-prawne*, pod red. J. Zubelewicz Oficyna Wydawnicza Politechnika Warszawska, 2017, s.127.

⁴⁹⁴ W. Mojski, *Kilka uwag o przedmiocie i funkcjach kontroli konstytucyjności prawa w Polsce*, w: *Przegląd Prawa Konstytucyjnego*, Wydawnictwo Adam Marszałek, 2010, ss.282-283.

paragraf wewnątrz szerszego aktu prawnego. Z kolei norma prawna jest wynikiem hermeneutycznej interpretacji tegoż przepisu, odsłaniając w swojej treści sposób postępowania oczekiwany od podmiotów prawnych.

Relacja między przepisem a normą prawną jest zatem relacją źródłową, gdzie przepis stanowi punkt wyjścia dla rekonstrukcji normy prawnej⁴⁹⁵. Z jednego przepisu prawnego może wynikać wiele norm, które, poprzez swoją aplikację, konstytuują ogólną normę prawną. Praktyka ta, zwłaszcza w sytuacji zbiegu różnych regulacji prawnych, może prowadzić do kreowania złożonej struktury normatywnej, która wymaga od podmiotów prawnych nie tylko znajomości przepisów, ale także umiejętności ich interpretacji i stosowania w kontekstach życia codziennego.

W niniejszym wprowadzeniu jedynie przybliżymy konstytutywne cechy norm prawnych, które są nieodzownymi elementami systemu prawnego. Normy te charakteryzują się przede wszystkim generalnością oraz abstrakcyjnością, dwoma fundamentalnymi atrybutami, które nadają im uniwersalny i zgeneralizowany charakter.

Generalność normy prawnej manifestuje się przez jej zdolność do określania adresata oraz konkretyzacji okoliczności, w jakich ma ona zastosowanie. Adresat rozumiany jest tu jako podmiot, którego działania są regulowane przez normę - poprzez zakazy, nakazy lub pozwolenia (zezwoenia). Co do okoliczności, chodzi o precyzję w definiowaniu sytuacji lub warunków, w których postępowanie określone przez normę powinno znaleźć zastosowanie. Warto zaznaczyć, że generalność adresata normy może być interpretowana jako odniesienie do szerokiej kategorii podmiotów, nie zaś do konkretnych indywidualnych jednostek. Przykładowo, norma może być skierowana do ogólnie zdefiniowanej grupy takiej jak obywatele, studenci, czy żołnierze, gdzie wyróżniające ich cechy kategoriale stają się podstawą do zastosowania normy.

Z drugiej strony, obserwujemy istnienie norm prawnych, które adresują swoje przepisy do ogółu ludzi obecnych na określonym terytorium, jak ma to miejsce w prawie karnym czy konstytucyjnym. Użycie terminów takich sformułowań jak „kto”, „nikt”, „każdy” czy „ktokolwiek” podkreśla ten uniwersalny charakter. Również okoliczności, w jakich ma być stosowana norma, mogą być określone w sposób ogólny, jak w sytuacjach „w przypadku powodzi” czy „gdy dany przedmiot ulegnie awarii”. Alternatywnie, okoliczności mogą być

⁴⁹⁵ Ibidem, s.283.

zdefiniowane bardziej indywidualnie, jak na przykład w wyznaczeniu konkretnego dnia zakazu handlu⁴⁹⁶.

W kontekście analizy norm prawnych, która stanowi osnowę niniejszego rozdziału, istotne jest dokładne rozpoznanie i zrozumienie abstrakcyjności jako drugiej z fundamentalnych cech charakteryzujących normy prawne. Abstrakcyjność ta winna być interpretowana jako rodzaj uniwersalnego wzorca postępowania, który jest formułowany nie przez odniesienie do konkretnych incydentów, ale poprzez określenie rodzajowych cech owych działań. Jest to forma zgeneralizowanej dyrektywy, która nie jest ograniczona do jednostkowych zdarzeń, lecz może znaleźć zastosowanie w niezliczonych przypadkach, wykraczając poza pojedyncze, niepowtarzalne sytuacje. Zgodnie z powyższym, w przypadku, gdy zachowanie jest jednorazowe i zaistniało w specyficznych, niepowtarzalnych okolicznościach, nie podpada ono pod definicję normy prawnej w aspekcie jej abstrakcyjności. W tej perspektywie norma prawna staje się pewnego rodzaju modelowym wzorcem, który nie jest ściśle związany z żadnym konkretnym działaniem, lecz z możliwą do przewidzenia gamą działań, które mogą wystąpić w różnorodnych warunkach.

Istnieje również wyraźny związek pomiędzy stopniem abstrakcji normy a precyzją, z jaką definiowane są okoliczności jej zastosowania. Podczas gdy abstrakcyjność normy pozwala na pokrycie szerokiego spektrum potencjalnych zachowań, sposób określenia okoliczności – czy to w sposób generalny czy indywidualny – determinuje stopień jej uniwersalności. Norma prawna określająca wzorzec zachowania w sposób abstrakcyjny zazwyczaj jest formułowana w terminach ogólnych, tak aby możliwe było ujęcie w jej zakresie szerokiej palety zachowań, które mogą podlegać regulacji prawnej⁴⁹⁷.

Odbiegając od przedstawionej analizy abstrakcyjności normy prawnej, warto zilustrować jej zasadnicze implikacje na przykładzie uniwersalnego zakazu zabójstwa. W postaci „Kto zabija człowieka” widzimy przejaw prawnej abstrakcji, która intencjonalnie rezygnuje z wymieniania specyficznych sytuacji czy okoliczności, pod którymi czyn taki może zostać popełniony⁴⁹⁸. Tym samym stwierdzenie to, będące kwintesencją prawnej generalizacji, otwiera przestrzeń interpretacyjną umożliwiającą zastosowanie tej normy do niemalże nieskończonego spektrum hipotetycznych wydarzeń⁴⁹⁹.

⁴⁹⁶T. Chauvin, T. Stawecki, P. Winczorek, *Wstęp do prawoznawstwa*, wyd. 13, Wydawnictwo C.H.BECK, Warszawa 2019, ss.91-92.

⁴⁹⁷ Ibidem, s.92.

⁴⁹⁸ Ibidem.

⁴⁹⁹ Ibidem.

Zakaz ten obejmuje swoim zasięgiem wszelkie formy pozbawienia życia drugiego człowieka - bez względu na motywację, sposób działania, narzędzie użyte do popełnienia zabójstwa czy charakterystykę zarówno ofiary, jak i sprawcy. Zostaje przez to wyrażony fundamentalny nakaz ochrony życia ludzkiego, który nie jest ograniczony do konkretnych warunków, lecz jest zobowiązujący bez względu na indywidualne różnice czy zmienne konteksty społeczne i kulturowe.

Interesujące w kontekście rozważań nad podmiotowością narracyjną jest to, jak tego rodzaju abstrakcyjna norma prawna aktywuje interakcję z autentycznym dążeniem jednostek do wyrażania swojej osobistej tożsamości i wartości w ramach społecznego porządku. Kiedy prawo formułuje zakazy w sposób abstrakcyjny, pozostawia pola do interpretacyjnego manewru, gdzie jednostka staje się narratorem własnej historii w obrębie danej normy.

Istotne jest zbadanie sposobu, w jaki sposób norma prawna definiuje granice i możliwości działania adresata w kontekście obowiązujących go reguł zachowania. Norma ta, będąc fundamentalnym elementem systemu prawnego, składa się z dwóch zasadniczych elementów: hipotezy i dyspozycji.

Hipoteza normy prawnej to kluczowa część, która precyzuje, do kogo norma jest kierowana oraz jakie warunki czy okoliczności muszą zaistnieć, aby zasadę należało zastosować. To ona, poprzez adekwatne formułowanie, wskazuje adresata - podmiot zobowiązany do, lub ograniczony przez daną normę. W tym miejscu norma prawna określa granice swojego zastosowania, co ma fundamentalne znaczenie dla rozumienia jej ogólności i abstrakcyjności.

Z kolei dyspozycja jest częścią normy, która formułuje treść konkretnego zachowania, czyli czynności nakazane, dozwolone lub zakazane. To właśnie na mocy dyspozycji norma staje się operacyjna, udzielając wytycznych odnośnie do podejmowania decyzji lub działań w danych okolicznościach⁵⁰⁰. Jest to element normy, który ujawnia jej normatywny charakter, a więc jej zdolność do kształtowania oraz regulowania zachowań społecznych.

Rozważając te dwa komponenty normy prawnej, nie możemy pominąć aspektu jej interpretacji oraz aplikacji w codziennej praktyce prawniczej. Właśnie interpretacja, zarówno literacka, jak i celowościowa, stanowi o żywotności normy prawnej, jej zdolności do adaptacji do zmieniających się realiów oraz wyzwani stawianych przez dynamicznie rozwijający się porządek społeczny.

⁵⁰⁰ Ibidem, s. 93.

Pod zakresem zastosowania normy prawnej rozumiemy całość stanów faktycznych, które podlegają jej regulacji. Jest to sfera przypadków życiowych, gdzie norma znajduje swe bezpośrednie odniesienie. Tym samym mówimy o zakresie normowania, który definiuje się przez zespół zachowań, które norma ma regulować względem określonych adresatów⁵⁰¹. Analizując zakres normowania, niezbędne jest zbadanie, jak norma prawna definiuje dozwolone, nakazane oraz zakazane formy działania, jak również sposób, w jaki te działania są klasyfikowane i sankcjonowane.

Przeprowadzona zostanie ekspertyza na ile tak określony zakres zastosowania może ujmować różnorodność faktów i zjawisk społecznych, a także w jaki sposób potrafi ona odpowiadać na potrzeby ciągle zmieniających się realiów życia społecznego, kulturowego i gospodarczego.

W dalszej części tego rozdziału szczegółowo rozważona zostanie rola i miejsce dyspozycji normy prawnej w kontekście kreowania narracji jednostkowej, w której autentyczność, według koncepcji Taylora, odgrywa kluczową rolę. Istotnym zagadnieniem będzie również, w jaki sposób normy prawne wpływają na konstruowanie tożsamości podmiotu. Jak także podejmiemy refleksję nad tym, w jakim stopniu mogą one wspierać lub ograniczać indywidualne dążenie do autentyczności w obrębie społecznego i prawnego porządku. Eksploracja tej dynamiki między normą a narracyjnym aspektem podmiotowości pozwoli nie tylko na lepsze zrozumienie funkcjonowania prawa, ale także na ocenę jego adekwatności w kontekście szerszych dążeń jednostek do samorealizacji i autentycznego bycia w świecie.

W świetle podjętego tematu, istotnym jest również dążenie do zrozumienia pewnych sytuacji prawnych, bowiem normy prawne definiując obowiązek lub przyznając dozwoleń ich adresatom, stanowią o ich znaczącej roli w kształtowaniu zakresu dozwolonych i nakazanych działań, z których wynika społeczne oczekiwanie określonego konformizmu.

Rozpatrywanie nakazów lub zakazów wynikających z norm prawnych pozwala na ukazanie ograniczeń, jakie prawo nakłada na swobodę jednostek. Obowiązek ustanowiony przez normę prawną implikuje ograniczenie autonomii adresata w wyborze jego zachowań. Takie ograniczenia są nieodzowne w kontekście zapewnienia porządku i bezpieczeństwa społecznego, jednakże muszą one być starannie wyważone, by nie prowadziły do nadmiernej ingerencji w sferę osobistą.

⁵⁰¹ Ibidem.

Kiedy norma prawna precyzuje nakaz, istotne jest zdefiniowanie jego formy. W niektórych przypadkach nakaz może być jednoznaczny, nie pozostawiając miejsca na alternatywne zachowania w danej sytuacji - przykładowo nakaz zapłaty czynszu czy szczepień w okresie epidemii. Niezachowanie tych obowiązków pociąga za sobą konsekwencje w postaci sankcji prawnych, podkreślając przymusowy charakter takich regulacji.

Jednakże, prawo przewiduje również bardziej elastyczne nakazy, gdzie adresat posiada możliwość wyboru alternatywnych form zachowania w ramach spełnienia obowiązku. Takie rozwiązanie znajduje częste zastosowanie w prawie umów, gdzie strony mogą ustalić różnorodne sposoby realizacji określonych zobowiązań, co odzwierciedla dynamikę i złożoność stosunków społecznych i gospodarczych.

Również istotnym jest zjawisko zaniechania, będące świadomym niepodjęciem przez podmiot działań nakazanych przez normę prawną, co również rodzi konsekwencje prawne. Zaniechanie, choć jest to postępowanie przez brak działania, może prowadzić do sankcji prawnych, stanowiąc o sile i skuteczności przymusu normatywnego⁵⁰².

Z kolei, zakaz, stanowiąc antytezę nakazu, jest prawnym wyznacznikiem granic zachowań, które są uznane za szkodliwe lub niepożądane w strukturze społecznej i dlatego klasyfikowane jako niedozwolone⁵⁰³. Złamanie tak określonego zakazu przez podmiot prawny skutkuje nadejściem negatywnych konsekwencji, co jest wyrazem represyjnego charakteru prawa. Przejawem takiej represji jest to, że zakazy sformułowane są zwykle w sposób eksplicytny i nie podlegają szerokiej interpretacji⁵⁰⁴. Przykłady takich zakazów znajdujemy w każdym systemie prawnym, poczynając od zakazu krzywdzenia innych, poprzez przepisy chroniące bezpieczeństwo publiczne, aż po zakazy dotyczące określonych form wyrażania siebie, które mogą być uznane za niezgodne z porządkiem prawnym lub obyczajowym.

Istnieje jednakże potrzeba głębszej refleksji nad tym, w jaki sposób zakazy te wpływają na możliwości jednostki do kreowania własnej narracji życiowej. Problem ów można sformułować w postaci następującego pytania: Czy ograniczenia te wspierają czy raczej hamują indywidualną autonomię i zdolność do samorealizacji, będącą nierozzerwalnie związaną z autentycznością, którą Charles Taylor uznaje za kluczowy element współczesnej tożsamości?

Oprócz analizy konsekwencji prawnych za nieprzestrzeganie zakazów, niezbędne jest również uwzględnienie aspektu etycznego i społecznego takich norm. Rozważymy, w jaki

⁵⁰² Ibidem, ss.101-102.

⁵⁰³ Ibidem, ss.102-103.

⁵⁰⁴ Ibidem.

sposób zakazy wpisują się w szerszy kontekst wartości i norm społecznych, a także jak odzwierciedlają one lub kształtują współczesne rozumienie etyczności i odpowiedzialności.

Ponadto, zakres ten zostanie zbadany w świetle dążeń podmiotów do zachowania autentyczności w obrębie prawnie regulowanych działań. Autentyczność, jako aspekt bycia „sobą”. w najpełniejszym tego słowa znaczeniu, może być zagrożona przez nadmiernie restrykcyjne zakazy, które uniemożliwiają realizację własnego „Ja” w społeczności.

Należy również przyjrzeć się fenomenowi dozwoleń w kontekście norm prawnych. Dozwoleń, będące prawnym zezwoleniem na określony typ działania, często jest postrzegane jako kontrast wobec obowiązku, stawiając przed nami zasadnicze pytanie dotyczące jego samodzielności jako elementu normy prawnej⁵⁰⁵. W doktrynie prawniczej toczy się debata nad istotą i samodzielnym statusem dozwoleń. Część teoretyków prawa utrzymuje, że dozwoleń nie posiada autonomicznej wartości normatywnej, argumentując, że jest ono pochodną zakazów oraz nakazów. Z takiego punktu widzenia, dozwoleń nie jest niczym więcej, jak tylko wynikającym z nich wyjątkiem, co sugeruje, że wszelkie działania nieobjęte zakazem czy nakazem są dozwolone. Innymi słowy, w takim ujęciu dozwoleń wydaje się być jedynie pustym polem działania, które pozostaje po określeniu sfer zakazu i nakazu.

Jednakże, powyższe stanowisko podlega krytyce i nie jest pozbawione kontrowersji, ponieważ pomija aspekt pozytywnej wolności i samodeterminacji, które są nieodłącznym elementem podmiotowości prawnej. Dozwoleń może być rozumiane jako prawna afirmacja wolności jednostki, która pozwala na wybór między różnorodnymi opcjami działania, podkreślając w ten sposób jej podmiotowość i zdolność do samostanowienia. Taka interpretacja dozwoleń wydaje się mieć szczególne znaczenie w kontekście autentyczności, jaką Taylor identyfikuje jako istotną dla współczesnej tożsamości oraz podmiotowości jednostki.

O ile nakazy i zakazy w sposób jawny i konkretny definiują ramy prawnych obowiązków, o tyle dozwoleń, pozostając w sferze bardziej subtelnej, umożliwiają eksplorację własnych preferencji i wartości. Z tego punktu widzenia, dozwoleń mogą być interpretowane jako narzędzia prawne, które wspierają indywidualne dążenie do autentyczności, umożliwiając jednostce wybór drogi życiowej zgodnie z własnymi przekonaniem i wartościami.

Dlatego też, w ramach tego rozdziału, postaramy się zbadać, jak doktryna dozwoleń wpływa na konstrukcję norm prawnych i w jaki sposób to wpływa na możliwości jednostki do tworzenia autentycznej narracji życiowej w prawnych ramach społeczeństwa. Skoncentrujemy

⁵⁰⁵ Ibidem, s.103.

się na tym, jak te koncepcje przenikają się wzajemnie i jaki mają wpływ na postrzeganie prawa jako mechanizmu wspierającego czy też ograniczającego osobistą autonomię. Ta dyskusja pomoże wyjaśnić złożoną naturę relacji między dozwoleństwem a zakazem oraz nakazem w prawie i to, jak są one odbierane przez podmioty prawa w kontekście autentyczności indywidualnej narracji.

Innymi słowy, zastanowimy się nad dynamiką między potrzebą społecznego porządku a indywidualną wolnością, uwzględniając zarówno teoretyczne podejścia do podmiotowości prawnej, jak i empiryczne przykłady wpływu norm prawnych na codzienne życie jednostek. Badanie to pozwoli na głębsze zrozumienie i ocenę, jak normy prawne wpisują się w proces konstruowania przez jednostki ich narracji życiowych w kontekście poszukiwania i wyrażania autentyczności.

3.1.1. Autentyczność a autonomia w kontekście podmiotowości narracyjnej

Charles Taylor zwraca uwagę na unikalny charakter nowożytnej kultury Zachodu, który charakteryzuje się szczególnym naciskiem na zasadę poszanowania jednostki. Zasadę tę uznaje się za kamień węgielny systemów prawnych, które w swojej strukturze często odzwierciedlają pojęcie indywidualnych uprawnień⁵⁰⁶. W kontekście zachodniej kultury, kluczowym aspektem staje się pojęcie autonomii, rozumianej jako prawo jednostki do kształtowania własnej tożsamości wedle osobistych preferencji i wyborów, wynikających z jej praw podmiotowych.

Podmiotowość prawa nowożytnego zyskuje szczególny wymiar w kontekście autonomii jednostki⁵⁰⁷. W ramach zmian społecznych, których świadkiem jesteśmy, niezbędne staje się stworzenie takich warunków, aby każda osoba mogła czuć się nie tylko częścią społeczeństwa, ale także samodzielnym twórcą swojego prawnego losu. Istotą tego podejścia jest uznawanie i szanowanie indywidualnych praw i wolności, co jest fundamentalne dla nowoczesnego porządku prawnego, zwłaszcza demokratycznego.

W tej perspektywie, prawo nowożytne powinno nie tylko regulować tworzenie i funkcjonowanie organów władzy, ale także gwarantować jednostkom przestrzeń do wyrażania i realizacji ich autonomicznych dążeń. To oznacza, że system prawny musi zapewnić mechanizmy pozwalające jednostkom na efektywne i sprawiedliwe uczestnictwo w życiu publicznym oraz na ochronę ich prywatności i niezależności.

⁵⁰⁶Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, op. cit., ss.365-366.

⁵⁰⁷D. Stasi, *Filozofia porządku polityczno-prawnego w nowożytności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2009, s.169.

W miarę jak jednostki stają się podmiotami prawnymi w pełni uznawanymi przez system prawny, wzrasta ich odpowiedzialność za własne działania. W konsekwencji, podmiotowość prawna nie tylko uprawnia do korzystania z przysługujących praw, ale również obliguje do przestrzegania norm i przepisów. Taka podmiotowość prawna jest fundamentem, na którym budowane są relacje społeczne i polityczne, pozwalając jednostkom na współtworzenie prawa i porządku społecznego.

To przekształcenie podmiotowości w sferze prawa wpływa znacząco na dynamikę między jednostką a państwem. Jednostka staje się nie tylko biernym odbiorcą prawa, ale aktywnym uczestnikiem w jego kształtowaniu. Autonomia prawnie uznanej jednostki to więc kluczowy element, który wspiera rozwój demokratycznych struktur oraz wzmacnia poczucie sprawczości i odpowiedzialności obywatelskiej. Podsumowując, w nowożytnej koncepcji prawnej, podmiotowość jednostki oznacza znacznie więcej niż tylko zbiór przyznanych uprawnień. To złożona i dynamiczna relacja z państwem, społeczeństwem i prawem, która wymaga od jednostek aktywnego zaangażowania i poszanowania zarówno dla swoich praw, jak i obowiązków wynikających z przynależności do wspólnoty prawnie uregulowanej⁵⁰⁸.

W kontekście politycznego liberalizmu, jednostka nie tylko staje się centralnym punktem odniesienia w kształtowaniu porządku społecznego, ale także głównym źródłem legitymacji dla każdej normy prawnej⁵⁰⁹. W tej perspektywie, indywidualna wola i ludzki rozum stanowią fundament, na którym konstruowane są prawa i obowiązki, odzwierciedlając tym samym niezbywalne prawo do wolności i samookreślenia.

Epoka Oświecenia, będąca przełomem w historycznym rozwoju koncepcji prawnych, zainicjowała proces, w którym prawa zaczęto postrzegać jako środek do racjonalnego uregulowania stosunków międzyludzkich. Nacisk położono na wolność podmiotową jako podstawę do tworzenia prawnie wiążących instytucji. Prawo, rozumiane nie jako zbiór arbitralnych norm czy zwyczajów, ale jako wynik świadomego i celowego działania, zaczęło być postrzegane jako wyraz najgłębszych dążeń jednostki do porządku i sprawiedliwości.

W tej nowo oświeceniowej wizji, praworządność przestaje być poszukiwana w zakorzenionych w przeszłości tradycjach czy autorytetach teologicznych. Zamiast tego, kluczową rolę przypisuje się autonomii jednostki – jej zdolności do racjonalnego myślenia i kierowania się wolą, co stanowi o jej zdolności do tworzenia oraz przestrzegania prawa. W taki

⁵⁰⁸ Po drugiej wojnie światowej jednostka stała się również podmiotem prawa międzynarodowego, gdyż może skarżyć własne państwo do organów międzynarodowych, takich jak na przykład Trybunał Praw Człowieka w Strasburgu. Por. K. Przybyszewski, *Prawa człowieka w kontekstach kulturowych*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2010.

⁵⁰⁹D. Stasi, *op. cit.*, s.170.

sposób indywidualna racjonalność i wola stają się głównymi katalizatorami tworzenia porządku prawnego, który nie tylko chroni prawa jednostki, ale również umożliwia jej aktywne uczestnictwo w życiu społeczności.

Podmiotowość narracyjna w tym kontekście obejmuje zdolność jednostek do opowiadania własnej historii prawnej. Przyjmuje się, że prawo powinno wspierać i wyrażać narracje indywidualne, przy jednoczesnym tworzeniu przestrzeni dla dialogu, wzajemnego szacunku i koegzystencji różnorodnych narracji, co jest kluczowe dla zrównoważonego rozwoju społeczeństwa pluralistycznego.

Oświeceniowa transformacja w rozumieniu prawa przyniosła zatem znaczący postęp w kierunku uznania jednostki za podstawowy i niezależny podmiot prawny, który poprzez swoje działania współtworzy ład prawny i społeczny, będący odzwierciedleniem ogólnoludzkich aspiracji do wolności i godności.

Liberalne teorie polityczne osadzają się głęboko w nurcie instrumentalnej racjonalności i indywidualizmu, które traktują społeczeństwo jako mozaikę autonomicznych jednostek⁵¹⁰. W tym ujęciu, państwo przyjmuje rolę architekta społecznej infrastruktury, mającego na celu optymalizację warunków do realizacji indywidualnych wizji życia. Jednakże, kluczowe dla funkcjonowania tak zdefiniowanej wspólnoty jest utrzymanie spójności społecznej, która nie wynika już wyłącznie z naturalnego porządku czy historycznie ukształtowanych więzi, ale z akceptacji i przestrzegania wspólnego zestawu norm prawnych. To właśnie one stanowią o spoiwie łączącym różnorodne jednostki w zintegrowaną całość, pozwalającą na koordynację działań i zapewniającą stabilność społeczną poprzez zasadę równości wobec prawa, która jest fundamentem idei państwa prawa.

W demokratycznych uwarunkowaniach, imperatyw spójności społecznej kieruje konstruowanie praw tak, aby odzwierciedlały one ideę praworządności. Aby to mogło mieć miejsce normy prawne muszą być uznawane przez wszystkich obywateli, co wymaga od państwa nie tylko formalnego ich promulgowania, ale również działania na rzecz budowania społecznego konsensusu wokół fundamentalnych zasad życia wspólnego. W tę narrację wpisuje się założenie, że państwo demokratyczne, pełniąc swoją regulacyjną funkcję, nie tylko reaguje na pojedyncze interesy, ale także tworzy warunki dla dialogu publicznego, w którym ujawniane są i negocjowane różnice. Mówi się, że demokracja nie jest potrzebna tam, gdzie jest jednomyślność, lecz tam gdzie są zasadnicze różnice, by spierać się za pomocą siły argumentów a nie za pomocą argumentu siły. Wymaga to od państwa umiejętności wyważenia między

⁵¹⁰ T. Buksiński, *Współczesne filozofie polityki*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań 2006, ss.62-63.

zapewnieniem wolności jednostkowej a utrzymaniem ogólnospołecznego porządku, który uznaje i respektuje różnorodność jako istotny wymiar współżycia. Ostatecznie, liberalna koncepcja polityczna prowadzi do sformułowania modelu praworządności, w którym prawa i obowiązki jednostek są równoważone z potrzebą zachowania harmonii społecznej. Jest to proces dynamiczny i wymagający stałego dialogu między jednostką a państwem, aby zagwarantować, że narracyjna podmiotowość jest nie tylko chroniona, ale również ma możliwość rozwoju w kontekście społecznym.

Charles Taylor, jako wybitny przedstawiciel ruchu komunitariańskiego, zwraca uwagę na ograniczenia współczesnego liberalizmu, szczególnie w kontekście relacji społecznych i procesu formowania tożsamości, a nie samej zasady praworządności przez niego zakładanej. Jego diagnoza liberalizmu wykazuje pewną abberację ideałów tego nurtu, co nie jest równoznaczne z całkowitym odrzuceniem liberalnych doktryn, lecz z wykazaniem ich niedostateczności w odniesieniu do pełnej kondycji ludzkiej. Taylor szuka więc „złotego środka” między indywidualistycznym liberalizmem a wspólnotowym komunitaryzmem, proponując pogłębione spojrzenie na związki pomiędzy jednostką a wspólnotą.

Według komunitarystów takich jak Charles Taylor, Alasdair McIntyre czy Micheal Sandel, pogląd, iż człowiek jest nieodłączną częścią wspólnoty i w niej znajduje swój kształt, jest kluczowy dla zrozumienia dynamiki tożsamości⁵¹¹, czemu nie jest w stanie sprostać doktryna liberalna, która promuje atomizm społeczny przez co nie rozwija podmiotowości w celu osiągnięcia autentycznej tożsamości.

Autentyczna tożsamość jednostki nie rozwija się w samotności, lecz jest ciągle kształtowana przez relacje społeczne, wartości i normy wspólnoty, do której jednostka przynależy. Jednostka, według Taylora, jest bytem dynamicznym i podlegającym transformacji, którego tożsamość ewoluuje w dialogu ze społeczeństwem. Przynależność do konkretnych wspólnot wpływa na to, jak jednostki rozumieją siebie i innych, co oznacza, że proces samorozumienia jest nieodłącznie związany z szerzej rozumianym kontekstem społecznym. Taylor podkreśla, że prawdziwa autonomia jednostki to taka, która jest nie tylko wpisana w prawne struktury (taką promuje doktryna liberalna, a więc jej autonomia jednostki jest fałszywa), ale także jest niejako zanurzona w samym sposobie myślenia i wartościach kulturowych (wtedy jest prawdziwa). Wyznacza to wyjątkowe miejsce jednostki w społeczeństwie zachodnim, gdzie poszanowanie i afirmacja indywidualnego „Ja” są nieodłącznymi elementami społecznego i moralnego krajobrazu. Przeświadczenie o prawnym

⁵¹¹Ibidem., ss.79-81.

zabezpieczeniu praw do osobistego rozwoju i ekspresji jest wyrazem fundamentalnej wiary w wartość i godność każdego człowieka.

Ta nowoczesna doktryna poszanowania autonomii jednostki bywa jednak przedmiotem krytyki ze strony innych komunitarystów (np. A. McIntyre'a), którzy argumentują, że prawdziwa tożsamość jednostki kształtuje się i manifestuje przede wszystkim w kontekście relacji społecznych i wspólnotowych.

Podmiotowość narracyjna, zgodnie z teorią Taylora, wiąże się z autentycznym wyrażaniem siebie w ramach języka i praktyk społecznych, co w kontekście prawa oznacza, że jednostka jest wyzywana do negocjacji własnej tożsamości w świetle obowiązujących norm prawnych. Tym samym, w kontekście prawa, podmiotowość jednostki nabiera charakteru dynamiki między przestrzeganiem norm a poszukiwaniem autentycznego wyrazu własnej osoby. Owa dynamika, będąca sednem dalszych rozważań w tym rozdziale, rzuca światło na sposób, w jaki prawo wpływa na kształtowanie narracji jednostki o sobie, a przez to – na jej autentyczność w rozumieniu filozofii Taylora.

Sądzymy, że podmiotowość narracyjna, w ujęciu Taylora, łączy się z procesem interpretacji i wcielania w życie tychże norm w sposób, który jest zgodny z wewnętrznym przekonaniem jednostki o byciu autentycznym. Zatem, podczas gdy normy prawne definiują zachowania w sposób ogólny i abstrakcyjny, podmiotowość jednostki może wprowadzać indywidualne niuanse w sposób, w jaki te normy są rozumiane i realizowane. Jednostka, interpretując normę w świetle własnej historii życia i tożsamości, dokonuje pewnego rodzaju narracyjnej adaptacji prawa, która może być ujęta jako poszukiwanie harmonii między wymogami prawnymi a autentyczną ekspresją własnego „Ja”.

Podmiotowość narracyjna w aspekcie prawa, szczególnie w świetle teorii Charlesa Taylora dotyczącej autentyczności, sugeruje, że istnieje „jakaś” przestrzeń dla subiektywnego wpływu na proces interpretacji normy. Rozumienie i stosowanie normy w sposób, który odzwierciedla osobistą narrację i poszukiwanie autentyczności, może wyrażać się przez wybór sposobu działania zgodnego z wewnętrzną tożsamością jednostki, nawet w ramach obowiązujących abstrakcyjnych norm prawnych. Takie podejście pozwala na zbadanie, w jaki sposób prawo – będące zbiorem norm o charakterze ogólnym i abstrakcyjnym – aktywuje interakcję z narracyjną podmiotowością i indywidualnym dążeniem do autentycznego życia.

W tym rozdziale staramy się przyjrzeć temu procesowi, ze szczególnym naciskiem na dynamikę między abstrakcyjnym charakterem norm prawnych a koniecznością ich konkretyzacji w praktyce życiowej jednostki. Zostanie to zilustrowane na przykładach, które wykażą, jak prawo jest interpretowane i wcielane w życie w sposób, który harmonizuje

zewewnętrzne reguły z wewnętrznymi przekonaniem o autentyczności, co jest kluczowym elementem filozoficznej teorii Taylora dotyczącej tożsamości i moralności.

Rozpatrywanie kwestii prawnych dozwolenia i zakazów w świetle zasady swobody działania nabiera wyjątkowego znaczenia. Zasadniczo w systemach prawnych opartych na zasadzie, iż „*wszystko, co nie jest zabronione, jest dozwolone*”, obywatele oraz inne podmioty działające w obszarze prawa, które nie pełnią funkcji organów władzy publicznej, cieszą się szerokim zakresem wolności działań.

Z punktu widzenia prawa, które w swoim milczeniu udziela rodzaju dorozumianego przyzwolenia na działania nieobjęte regulacjami, rodzi się przestrzeń dla szeroko rozumianej autonomii jednostki. Jest to obszar, w którym indywidualne wybory i preferencje mogą być swobodnie eksplorowane i manifestowane, o ile nie wkraczają one w sferę prawnie zdefiniowanych zakazów i nakazów. W kontekście tej dyskusji, przykład wolności nastolatków do wyrażania swojej indywidualności poprzez ubiór czy wybór muzyki, staje się obrazem swobody osobistej, która istnieje właśnie dzięki braku konkretnych zakazów w tych obszarach.

Przestrzeń ta jest jednak złożona i dynamiczna. Ustalenie, co dokładnie podlega zakazom i nakazom prawnym, i w jakim zakresie prawo to milczy, pozostawiając wolną rękę obywatelom, jest często przedmiotem analiz prawnych i społecznych⁵¹². W tej przestrzeni milczenia prawa, podmioty prawne mogą realizować swoją autentyczność w ramach struktury społecznej, odzwierciedlając wartości i przekonania indywidualne oraz kolektywne. Jednakże, milczenie prawa w pewnych sytuacjach może również prowadzić do niejasności i niepewności prawnej. W takich przypadkach, interpretacja i zrozumienie granic prawnych dozwolenia i zakazów może wymagać dogłębnej analizy i często jest przedmiotem debat oraz zmian legislacyjnych.

W tym kontekście ciekawym wydaje się być rozważenie: w jaki sposób milczenie prawa i zasada dozwolenia wpływają na konstruowanie podmiotowości narracyjnej w świetle autentyczności proponowanej przez Charlesa Taylora. Będzie to wymagało szczegółowego rozpatrzenia związków między milczeniem prawa a możliwościami ekspresji jednostki, jak również zbadania, w jaki sposób prawne ramy oddziaływania na podmiotowe życie jednostek mogą być interpretowane jako wsparcie lub ograniczenie w dążeniu do autentycznego wyrażenia siebie w ramach społeczeństwa.

Problem ten wiąże się bezpośrednio z zasadą *nullum crimen sine lege*. Jest to fundamentalna zasada prawa karnego, głosząca, że nie ma przestępstwa bez ustawy, która by

⁵¹² Ibidem.

takie działanie zakazywała. W konsekwencji, w obrębie prawnych regulacji, działania, które nie zostały jednoznacznie zakazane przez obowiązujące prawo, są traktowane jako dozwolone. Z perspektywy prawnika, ta zasada wyznacza wyraźne granice między tym, co jest przestępstwem, a tym, co mieszcząc się poza zakresem penalizacji, pozostaje w sferze dozwolonej działalności obywateli. Nie oznacza to jednak, że każde działanie, nieuregulowane przez prawo, jest moralnie lub społecznie akceptowalne. Prawo często milczy w kwestiach, które są regulowane przez normy moralne lub obyczajowe, pozostawiając ocenę takich działań społeczeństwu.

Przykładowo, choć kłamanie wobec przyjaciela nie jest sankcjonowane prawem karnym i formalnie jest działaniem dozwolonym, w wymiarze moralnym czy obyczajowym jest uznawane za zachowanie nieetyczne⁵¹³. Dlatego też, istnieje potrzeba rozróżnienia między płaszczyzną prawną a moralną, co niewątpliwie ma istotne implikacje dla rozumienia autentyczności w kontekście podmiotowości narracyjnej.

Dalsze rozważania będą koncentrować się na tym, jak indyferencja prawa wpływa na konstruowanie narracji podmiotu w kontekście poszukiwania autentyczności w światopoglądzie Taylora. Zbadamy, jak milczenie prawa odzwierciedla szerokość autonomii osobistej, jak również, w jakim stopniu to milczenie może wpłynąć na to, jak podmioty prawne postrzegają i definiują własną tożsamość.

Niezmiernie ważne jest więc poszerzenie analizy o aspekty związane z tym, w jaki sposób prawne regulacje i ich brak wpływają na możliwość bycia „autentycznym” w oczach samego siebie i w społecznej percepcji. Znaczące tutaj jest także to, jak normy prawne współgrają lub kontrastują z normami społecznymi i moralnymi, i jak ten dialog kształtuje podmiotowość narracyjną jednostki, która stara się zachować swoją unikalność i wierność wewnętrznym przekonaniom w świecie regulowanym przez prawo, które nie zawsze ma odpowiedzi na pytania o moralną właściwość naszych działań.

Rozwinięcie idei indywidualizmu w świetle filozofii Charlesa Taylora stanowi kluczowy punkt odniesienia dla rozważań zawartych w niniejszym rozdziale. Indywidualizm, rozumiany jako wartość naczelną kultury współczesnej, przejawia się nie tylko w sferze prawa, ale i szeroko pojętej moralności społecznej. Taylor zauważa jednak, że współczesne podejście do indywidualizmu jest naznaczone pewnymi zniekształceniami.

Według Taylora, indywidualizm przestał być postrzegany w kategoriach rozwijania wewnętrznych dyspozycji jednostki do życia etycznego i przekształcił się w dążenie do

⁵¹³T. Chauvin, T. Stawecki, P. Winczorek, *Wstęp do prawoznawstwa, op. cit.*, s.103.

spełniania osobistych pragnień i potrzeb, i rozpatrywany jest w kategoriach amoralnych⁵¹⁴. Relatywizm, egoizm i instrumentalny racjonalizm - te tendencje wypaczyły ideę indywidualizmu do tego stopnia, że samorealizacja została sprowadzona do poziomu realizacji natychmiastowych chęci. To spłylenie koncepcji samorealizacji wynika częściowo z przekonania, że każda jednostka ma prawo kroczyć własną ścieżką i rozwijać osobisty system wartości bez poddawania go zewnętrznej ocenie lub hierarchii.

Dominacja relatywizmu aksjologicznego doprowadziła do sytuacji, w której postulat nieoceniania i neutralności stał się niemal dogmatem. W kulturze, gdzie każda osoba jest zachęcana do bycia wierną sobie i realizowania własnej indywidualności, często pomija się pytanie o jakość tego, co jest „autentycznym wyrazem Ja”. Taka postawa może prowadzić do konfliktów z normami prawnymi, które, choć dają szeroką autonomię, nie zawsze mogą akomodować się do nieskrępowanej indywidualności. Pojawia się kwestia którą również warto rozważyć, a mianowicie jak zjawisko spłylenia kultu samorealizacji wpływa na konstrukcję narracji podmiotowej, a także jak indywidualizm, zrozumiany przez pryzmat aksjologicznego relatywizmu, koresponduje z prawem i jego oczekiwaniami wobec jednostki.

Zwróćmy uwagę na to, jak prawo próbuje regulować kwestie związane z autentycznością jednostki, nie przekraczając przy tym granic prywatności i indywidualnych wolności obywateli. W szczególności skupimy się na analizie, jak w świecie, w którym prym wiedzie subiektywizm, jednostka może w sposób konstruktywny kształtować swoją narrację życiową, jednocześnie pozostając wierną wartościom etycznym i normom społecznym.

Według Taylora, współczesna kultura popularyzująca wypaczoną formę indywidualizmu promuje egocentryzm i egoizm, które izolują jednostkę i ograniczają jej zdolność do empatii i zaangażowania w społeczne problemy. Indywidualizm, pozbawiony owego etycznego wymiaru, skutkuje redukcją „Ja” do kategorii nieustającej satysfakcji własnych dążeń, czego wynikiem jest kultura konformizmu. Taki indywidualizm Taylor nazywa indywidualizmem rozpadu i anomii bez etyki społecznej⁵¹⁵. Ludzie, zamiast dążyć do samoprzekroczenia i eksplorowania autentycznego sensu własnej tożsamości, stają się wyznawcami bezrefleksyjnej adaptacji do narzuconych wzorców.

Podmiotowość narracyjna w prawie, w kontekście tych rozważań, zakłada możliwość wyrażania siebie przez jednostkę w sposób, który jest jednocześnie wierny jej wewnętrznym przekonaniom, jak i odpowiedzialny wobec społeczeństwa. Ta odpowiedzialność wymaga od

⁵¹⁴Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, op. cit., s.24.

⁵¹⁵ Ibidem, s.40.

jednostki nie tylko zrozumienia własnych potrzeb, ale i aktywnego uczestnictwa w życiu społecznym, co jest niezbędne do tworzenia spójnej i sensownej narracji życiowej.

Dlatego też, w tym rozdziale (a zwłaszcza w części Trzeciej), bliższa analiza poświęcona zostanie paradoksom indywidualizmu samorealizacji i ich wpływowi na kształtowanie się podmiotowości prawnej. Zbadamy, w jaki sposób prawo może wspierać dążenie jednostek do autentyczności, jednocześnie regulując i ograniczając egoistyczne tendencje, które mogą negatywnie wpływać na społeczną koegzystencję. Rozważenia te pozwolą na lepsze zrozumienie, jak jednostki mogą rozwijać swoje narracje życiowe w sposób, który jest zarówno autentyczny dla siebie, jak i konstruktywny dla otaczającej ich społeczności.

Charles Taylor podnosi kwestię autentyczności, rozpatrując ją przez pryzmat ideału moralnego. W jego koncepcji, prawo każdego człowieka do bycia sobą jest fundamentem osobistej podmiotowości i manifestuje się poprzez działania, które są zgodne z praktykami i wartościami, uznawanymi przez jednostkę za swoje własne. Taylor zauważa przy tym bogactwo form bycia sobą – oznacza to, że każda jednostka posiada swój unikalny, oryginalny sposób wyrażania autentyczności.

Rozważając etykę autentyczności jako zjawisko charakterystyczne dla współczesności, Taylor wskazuje na konieczność zrozumienia zmiany, jaka zaszła w perspektywie moralnej przez wieki. Tradycyjnie, spełnienie ludzkie utożsamiane było z odniesieniem do transcendentnego źródła – Boga lub idei Dobra. W tym kontekście, ludzka egzystencja i jej wartość były poszukiwane i potwierdzane w relacji z tym, co przekracza indywidualne doświadczenie⁵¹⁶.

Nowoczesność przynosi jednak zasadniczą zmianę – to człowiek staje się źródłem moralności, obdarzonym bogatym wewnętrznym światem, który staje się terenem poszukiwań. Taylor podkreśla, że odkrywanie tego wewnętrznego wymiaru nie musi być procesem sekularyzacyjnym; w rzeczywistości może ono wzbogacać relację z transcendentnym, oferując jednostce dodatkowe zasoby w jej dążeniu do samorozwoju.

W tym świetle, rozwój podmiotowości narracyjnej wydaje się być nie tylko możliwością, ale i obowiązkiem nowoczesnego człowieka. Moralność nie jest już tylko kwestią zewnętrznego konformizmu, lecz także wewnętrznej refleksji i autentycznej ekspresji. Przekształca się to w roszczenie do prawa, aby móc żyć zgodnie z własnymi ideałami i praktykami, które jednostka uznaje za autentyczne i spełniające.

⁵¹⁶ Ibidem, s.10.

Charles Taylor, odwołując się do dzieł Jeana Jacquesa Rousseau, wnikliwie analizuje ideał autentyczności, widząc jego korzenie w poszukiwaniu moralności, która jest rezonansem głosu natury w naszym wnętrzu. Rousseau, uznając, że autentyczna moralność jest dostępna poprzez introspekcję i kontakt z własnym „Ja”, podkreślał znaczenie wolności samostanowienia. Jest to wolność, która umożliwia jednostce samodzielne decydowanie o swoim „Ja”, niepodleganie zewnętrznym wpływom i prądowi społecznym⁵¹⁷.

Rousseau głosił, że wolność samostanowienia przekracza granice negatywnej wolności, która zezwala na działanie bez ingerencji ze strony innych. Negatywna wolność nie jest jednak dla Rousseau kompletna, ponieważ samo „Ja” jest kształtowane przez społeczeństwo i jego normy. Ideał wolności samostanowienia wzywa do wyzwolenia się od wszelkich zewnętrznych wpływów i konieczności obrony własnej autonomii w definiowaniu siebie.

W obrębie myśli Charlesa Taylora, również twórczość Johann Gottfrieda Herdera odgrywa istotną rolę w kontekście rozważań na temat czym rzeczywiście jest autentyczność. Taylor odnajduje w dziełach Herdera potwierdzenie swoich poglądów dotyczących unikalności każdej ludzkiej jednostki. Zgadza się z Herder’owskim przekonaniem, że każda osoba posiada swoistą, „miarę” ludzkości i indywidualny sposób bycia, co nieuchronnie prowadzi do uznania różnic międzyludzkich za kwestię o doniosłym znaczeniu moralnym. Ta różnorodność nie jest postrzegana jako aberracja, lecz jako istotny element etyki autentyczności, gdzie indywidualne ścieżki życiowe zasługują na uznanie i szacunek.

Taylor, rozwijając myśl Herdera, podkreśla, że taki proces tworzenia tożsamości jest imperatywem moralnym dla każdego człowieka. Nie obejmuje on naśladowania innych, lecz odnalezienie i realizację własnej drogi. Z tą perspektywą związana jest również tęsknota za celowością własnej egzystencji, która objawia się, kiedy nie jesteśmy wierni sobie samym – kiedy oddaliśmy się od naszej unikalnej „miary” bycia człowiekiem⁵¹⁸. W kontemplacjach Charlesa Taylora, koncepcja wierności sobie jest rozumiana jako wierność swojej własnej, unikalnej oryginalności. Według Taylora, to właśnie jednostka jest jedynym rzecznikiem własnej autentyczności, posiadając niepodważalne prawo do artystycznej ekspresji i definiowania samych siebie. W tym rozumieniu, autentyczność wykracza poza prostą autoanalizę, przekształcając się w skomplikowany proces samoświadomego odkrywania i wyrażania swojej indywidualnej oryginalności – proces, który jest jednocześnie drogą do rozpoznania i rozwijania własnych potencjałów⁵¹⁹. Przedstawia to tak:

⁵¹⁷ Ibidem, ss.28-29.

⁵¹⁸ Ibidem, ss.29-30.

⁵¹⁹ Ibidem, s.30.

„Wierność samemu sobie oznacza wierność własnej oryginalności, tzn. temu co ja sam mogę odkryć i wysławić. Artykułując to zarazem określam samego siebie. Realizuję pewną potencję, która jest swoiście moja”⁵²⁰.

Taylor wyraźnie podkreśla, że ta autentyczna ekspresja siebie wymaga zarówno introspekcji, jak i aktywnego definiowania się w kontekście zewnętrznym. Jest to działanie dynamiczne, w którym jednostka aktywnie formułuje i prezentuje swój wewnętrzny świat w odpowiedzi na zewnętrzne warunki i wpływy. Zrozumienie i zaakceptowanie siebie staje się nie tylko aktem osobistego wyboru, ale również wymogiem moralnym, który podkreśla znaczenie osobistych wyborów w kontekście społecznym.

Zagłębiając się w rozumienie autentyczności w ujęciu Charlesa Taylora, istotnym jest rozpoznanie, iż podstawowym warunkiem do osiągnięcia stanu bycia autentycznym jest zdolność jednostki do zanurzenia się w dialogicznych wymiarach ludzkiego życia. Dla Taylora, życie jest nie tylko sekwencją wydarzeń, ale przede wszystkim dialogicznym procesem, w którym nasze zrozumienie własnej tożsamości i podmiotowości jest ukształtowane poprzez nieustanne oddziaływanie z otaczającym nas światem znaczeń. Tożsamość w tym ujęciu jest stale modelowana w interakcji z innymi ludźmi, kulturą, językiem i społecznymi konwencjami.

Autentyczność, według Taylora, jest więc wielowymiarowym doświadczeniem, w którym jednostka musi posiadać umiejętność nawigacji po różnorodnych horyzontach znaczeń, będących częścią naszego ludzkiego doświadczenia. Należy umieć czytać i interpretować nie tylko werbalne wypowiedzi, ale również całą paletę „języków” niewerbalnych takich jak miłość, sztuka, czy gesty - każdy z nich niesie z sobą swoisty system znaczeń, który jednostka musi być w stanie zrozumieć i do którego ma obowiązek się odnieść, aby pełniej wyrazić swoją indywidualność.

Odnajdywanie własnej tożsamości w kontekście interakcji z innymi jest fundamentalnym warunkiem, na którym Charles Taylor oparł swoją koncepcję autentyczności. Proces samookreślenia, o którym mowa, nie jest zdarzeniem izolowanym; przeciwnie, jest on głęboko zakorzeniony w tkance relacji społecznych. Wymaga to od jednostki nie tylko introspekcji, ale również zewnętrznego odbicia, interakcji i porównania. W dialogu z innymi, poprzez proces socjalizacji, jednostka odkrywa swoje wartości, pragnienia, granice tolerancji oraz obszary zdecydowanego oporu.

⁵²⁰ Ibidem.

Poglądy George'a Herberta Meada na temat „znaczących innych” podkreślają, że to właśnie te interakcje z osobami mającymi dla nas znaczenie wpływają na kształtowanie się naszej tożsamości⁵²¹. Ludzie, z którymi wchodzimy w interakcje, pełnią rolę lustra, w którym odbijają się nasze cechy, zachowania i decyzje, pozwalając nam na ich ocenę i reinterpretację. Są to często osoby bliskie, takie jak rodzina, przyjaciele, mentorzy czy nawet przeciwnicy, których opinie i reakcje na nasze działania mają znaczący wpływ na naszą własną świadomość i samorozumienie. Proces ten zatem nie jest jednorodny ani liniowy; wręcz przeciwnie, jest złożony i wielowymiarowy, oparty na ciągłej wymianie zdań i poglądów z otoczeniem. To w tej dynamice spotkań z różnorodnymi tożsamościami kształtujemy nasze opinie, postawy i perspektywy życiowe. Jako przykład można przywołać wpływ, jaki rodzice wywierają na formowanie tożsamości w procesie wychowawczym. Przekazując nam język, otaczając opieką i ukazując sposoby funkcjonowania w świecie, stają się oni pierwszymi i nader wpływowymi „znaczącymi innymi” w naszym życiu. Choć ich bezpośredni wpływ może zanikać wraz z upływem czasu, to jednak wartości i wzorce, które zaszczepili w naszej świadomości, pozostają częścią naszego wewnętrznego dialogu. Jest to niejako wewnętrzna konwersacja, którą kontynuujemy przez całe życie, nieustannie odwołując się do tych pierwotnych lekcji. Wraz z dojrzewaniem i nabywaniem kolejnych doświadczeń życiowych, nasza tożsamość ewoluuje – przefiltrowana przez osobiste doznania, doświadczenia i preferencje – staje się coraz bardziej wyrafinowana i autonomiczna⁵²².

W kontekście tego dialogu z własną historią, ale i współczesnymi „znaczącymi innymi”, nasza indywidualna podmiotowość jest ciągle na nowo negocjowana, redefiniowana i wzmocniona. Jest to proces, w którym autentyczność nie jest jednorazowym odkryciem. Polega na ciągłym dążeniu do samookreślenia w świecie, który oferuje nam nieskończoną różnorodność ról, scenariuszy i możliwości. Przedmiotowa dyskusja wymaga rozpoznania różnorodności dialogiczności, która może przybierać wiele postaci. Ujmując tę kwestię szerzej, zauważmy, że nawet człowiek działający w samotności, na przykład artysta tworzący dzieła sztuki, uczestniczy w dialogu społecznym poprzez swoją twórczość. Jego dzieła, choć powstają w odosobnieniu, są formą komunikacji skierowanej do potencjalnych odbiorców, stając się medium wyrazu jego wewnętrznej dialogiczności⁵²³. Podmiot, aspirujący do zrozumienia i określenia swojej unikatowej oryginalności, musi sytuować się w określonym horyzoncie znaczeń, który zapewnia punkt odniesienia, umożliwiającą rozróżnienie tego, co stanowi istotę

⁵²¹ Ibidem, s.32.

⁵²² Ibidem, ss.33-34.

⁵²³ Ibidem, s.34.

jego życia, od tego, co jest dla niego obce⁵²⁴. Samo uświadomienie sobie własnych wartości i prawd, choć niezbędne, nie jest wystarczające w procesie autodefinicji.

Aby podmiot mógł skutecznie określać swoją tożsamość, niezbędna jest zdolność do artystycznej ekspresji tych istotnych prawd w taki sposób, aby były one zrozumiałe dla innych. To nie jest jedynie kwestia zewnętrznego zrozumienia, ale również wewnętrznego uzasadnienia i przekonania o wartości własnych stanowisk. Bez tego wymiaru komunikatywnego, bez zakorzenienia w szeroko pojętym horyzoncie znaczeniowym, stanowiska te pozostają izolowane, a ich potencjał oddziaływania – ograniczony.

Prawo tworzy określone ramy dla tego horyzontu, nie tylko poprzez definiowanie legalnych możliwości wyrażania tożsamości, ale też poprzez kształtowanie społecznych oczekiwań względem tego, co uważane jest za wartościowe lub dopuszczalne. W związku z tym, horyzont znaczeniowy, w którym podmiot definiuje swoją autentyczność, jest nie tylko konstruktem indywidualnym, ale również produktem interakcji społecznych, kulturowych oraz instytucjonalnych, które są pod ciągłym wpływem prawa.

W koncepcji Charlesa Taylora tożsamość jednostki jest dynamicznym procesem kształtowanym na tle rzeczy i idei, które posiadają dla niej znaczenie⁵²⁵. Autentyczność w tym ujęciu jest przede wszystkim wyrazem wolności jednostki w definiowaniu siebie⁵²⁶.

Tak rozumiana tożsamość jest w znacznym stopniu zależna od owego dialogu, co implikuje, że oryginalność tożsamości nie jest dana *a priori*, lecz jest odkrywana i rozwijana poprzez interakcje z innymi. W tym procesie musi wytoczyć walkę o uznanie swojego „Ja” w społecznym kontekście. Na poziomie intymnym, jest to rozpoznanie swojej unikatowości, które dokonywane jest przez pryzmat relacji z innymi. Właśnie w tych interakcjach, pełnych skomplikowanych negocjacji między osobistymi a społecznymi oczekiwaniami, jednostka odkrywa swoje „Ja”. Współczesna kultura umieściła zrozumienie autentyczności w samym sercu relacji międzyludzkich, podkreślając, że to w ich obrębie podmiot zdobywa możliwość odkrywania siebie, uzyskując „samopotwierdzenie” swojego istnienia⁵²⁷. Prawo, będąc wyrazicielem społecznych konwenansów i norm, kreuje pewne horyzonty możliwości i ograniczeń dla jednostki w tym „samopotwierdzeniu” swojego jestestwa.

W kontekście narracyjnej podmiotowości, relacje międzyludzkie według Charlesa Taylora odgrywają znaczącą rolę nie tylko w aspekcie realizacji życiowych celów, ale także są

⁵²⁴ Ibidem, ss.35-37.

⁵²⁵ Ibidem, s.40

⁵²⁶ Ibidem, s.44.

⁵²⁷ Ibidem, ss.47-49.

kluczowe dla kształtowania wewnętrznej tożsamości jednostki⁵²⁸. Taylor, analizując paradygmat autentyczności, poddaje krytyce współczesne błędne interpretacje tego pojęcia. Zauważa, że współczesność często redukuje autentyczność do prostego samospelnienia skoncentrowanego na indywidualnych pragnieniach i ambicjach jednostki, ignorując przy tym bogatą mozaikę tradycji, historii, religii, wpływów społecznych oraz naturalnych uwarunkowań.

Kanadyjski filozof podkreśla, że taka zredukowana interpretacja autentyczności może prowadzić do patologii społecznych, takich jak radykalny antropocentryzm, który umieszcza człowieka w samym centrum wszechświata bez należytej uwagi dla otaczającej go rzeczywistości. Takie podejście sprzyja rozwojowi kultury, która nie jest już autentyczna, lecz staje się narcystyczna, zatracając w procesie to, co naprawdę oznacza bycie „sobą” w bogatej i wielowymiarowej relacji z otaczającym światem⁵²⁹.

Zagadnienie autentyczności, jakie podnosi Charles Taylor, jest tematem o złożonej dynamice i wielowymiarowych interpretacjach. Z jednej strony, ideał autentyczności ulega zniekształceniu poprzez tendencje do egoistycznej samorealizacji, będącej wyrazem skrajnego indywidualizmu. Z drugiej strony, obserwujemy ruch w kierunku zaprzeczenia wszelkim horyzontom znaczeniowym, prowadzący do postaw nihilistycznych, które Taylor identyfikuje jako kolejne zagrożenie dla pełnego rozumienia autentyczności. Friedrich Nietzsche, jest główną postacią u Taylora, która wypromowała nihilistyczny nurt, który wpłynął na wielu późniejszych myślicieli, w tym na postmodernistów takich jak Jacques Derrida czy Michel Foucault⁵³⁰. Taylor argumentuje, że nihilizm, który w swojej istocie polega na odrzuceniu uznanych wartości i norm, nieuchronnie prowadzi do potęgowania antropocentryzmu, ponieważ pozbawia jednostkę zewnętrznych punktów odniesienia, koniecznych do budowy sensownej narracji życiowej⁵³¹.

W procesie definiowania autentyczności Charles Taylor zwraca uwagę na imperatyw odkrycia „sposobu bycia sobą”. Każda osoba posiada unikalny zestaw cech i predyspozycji, który określa jej indywidualny sposób istnienia w świecie. W tym kontekście kluczowe staje się uchwycenie ekspresyjnego wymiaru nowoczesnego indywidualizmu, który stawia na pierwszym planie zdolność do autentycznej ekspresji osobistych wartości i przekonań. Taylor podkreśla, iż autentyczność nie jest daną *a priori*, lecz stanem, do którego jednostka dochodzi

⁵²⁸ Ibidem, ss.49-51.

⁵²⁹ Ibidem, ss.58-59.

⁵³⁰ Ibidem, s.52.

⁵³¹ Ibidem, ss.60-61.

poprzez procesy artykulacji - odkrywania tego, co tkwi w jej wnętrzu i dając temu wyraz poprzez słowa oraz czyny. Ta ekspresja nie jest jedynie reprodukcją wewnętrznego „Ja”, ale przekształca się w oryginalny sposób życia, który jest stale reinterpretowany i przekształcany przez aktywność podmiotu, a więc przez całe swoje życie tworzy narracje⁵³².

Oryginalność, stanowiąca kamień węgielny autentyczności, zmusza jednostkę do poszukiwania głębokiego „Ja” w opozycji do społecznych nakazów i zakazów. Nie jest to jednak pochwała anarchii indywidualnej. Charles Taylor podkreśla, że oryginalność nie może prowadzić do dewiacji, lecz powinna być zakorzeniona w szerszym kontekście społecznym i kulturowym. W tym świetle, kwestia autentyczności u Taylora obejmuje kilka kluczowych wymagań⁵³³. Po pierwsze, autentyczność wymaga od jednostki twórczego zaangażowania w proces odkrywania siebie. Oznacza to nieustanne zgłębianie i rozwijanie własnej indywidualności oraz wyrażanie jej w sposób, który jest niepowtarzalny dla danego podmiotu. Po drugie, autentyczność wyklucza naśladownictwo; zamiast powielania cudzych wzorców, prawdziwe „Ja” jednostki manifestuje się poprzez żywe, oryginalne wzorce życia, które są odbiciem jej unikalnej perspektywy i doświadczenia. Po trzecie, autentyczność wymaga otwartości na „horyzonty znaczeniowe”, które nadają głębię i kontekst istnieniu jednostki. Bez tych szerokich horyzontów, tło egzystencji może stać się płytkie, a życie – pozbawione głębszego sensu i celu. Po czwarte, kluczowa jest zdolność jednostki do samookreślenia się w dialogu. Autentyczność nie jest monologiem, ale rozwija się poprzez interakcje i wymianę z innymi, przez co podmiot kształtuje swoją tożsamość w kontekście szerszej społeczności.

Autentyczność, będąc kluczowym elementem w kontekście projektu życiowego jednostki, nierozzerwalnie łączy się z potrzebą buntu przeciwko narzuconemu z zewnątrz konformizmowi. W swych rozważaniach, Charles Taylor zwraca uwagę na potencjalne niebezpieczeństwa, które mogą wynikać z nieograniczonej wolności samostanowienia.

Zdaniem Taylora, ryzyko przekształcenia tej wolności w ekstremalne formy antropocentryzmu, które prowadzą do utraty sensu, jest niepokojące i wymaga uważnej refleksji. Ekstremalne formy antropocentryzmu, według Taylora, dewalują horyzonty znaczeń, przez co przyczyniają się do erozji wartości i norm, które stanowią fundamenty społeczne.

W konsekwencji, w świecie, gdzie tradycyjne punkty odniesienia stają się coraz mniej wyraźne, pojęcie samostanowienia przybiera na sile, prowadząc do sytuacji, gdzie wolność wyboru ulega inflacji do roli nadrzędnej wartości. To z kolei paradoksalnie prowadzi do

⁵³² Ibidem, ss.61-63.

⁵³³ Ibidem, ss.56-57.

sytuacji, w której jednostka, mając nieograniczoną wolność, staje się twórcą wartości, jednakże w kontekście relatywizmu, który pozbawia te wartości głębszej legitymacji. Taki skrajny egocentryzm w interpretacji autentyczności jest w istocie zagrożeniem dla etyki uznania różnicy, która jest nieodzowna dla pełnego zrozumienia i realizacji autentyczności w jej prawdziwej formie⁵³⁴. Etyka ta postuluje, że uznawanie i docenianie różnorodności wśród ludzi jest niezbędnym warunkiem do rozwoju autentycznego „Ja”.

Podsumowując, autentyczność, jak ją pojmował Charles Taylor, odnosi się do wierności samego siebie i poszukiwania indywidualnej ścieżki życiowej, która jest w zgodzie z własnymi przekonaniem. Z kolei autonomia koncentruje się na zdolności jednostki do samodzielnego podejmowania decyzji w obrębie społecznie i prawnie wytyczonych ram. W demokratycznym ustroju prawnym normy te stanowią kluczowy element w określaniu autonomii jednostki, jednocześnie wpływając na jej dążenie do autentyczności.

Zmagania jednostki z autentycznością przybierają różną formę w zależności od charakteru normy prawnej. Normy nakazujące wymagają od jednostek określonych działań lub postaw, które mogą stanowić wyzwanie dla ich autentycznego „Ja”. Przykładem może być nakaz noszenia maseczek w czasie pandemii, który dla niektórych jest jednocześnie wyrazem solidarności społecznej, dla innych zaś - narzuceniem ograniczeń. Z kolei normy zakazujące, definiujące to, czego jednostki nie mogą czynić, często budzą opór i stają się areną walki o autentyczność, zwłaszcza gdy w grę wchodzi głęboko zakorzenione wartości i przekonania. Na przykład prawne ograniczenia w zakresie aborcji wywołują dyskusję o granicach autonomii kobiet nad własnym ciałem i prawie do podejmowania autentycznych dla siebie wyborów. Wreszcie, normy zezwalające, które pozwalają na pewne działania, tworzą przestrzeń do eksploracji autentyczności, aczkolwiek nie zawsze bez konfliktu z wartościami lub normami grupowymi. Na przykład prawo do swobodnego wyrażania swoich opinii *online* może prowadzić do zderzenia z oczekiwaniami społecznymi dotyczącymi poprawności politycznej. Oznacza to, że normy prawne nie są neutralne w kontekście osobistej podróży jednostki ku autentyczności. Autonomia, będąc nieodłączną cechą podmiotowości, jest wykonywana w kontekście ciągłego dialogu z samym sobą i systemem prawnym, który zarówno ogranicza, jak i umożliwia dążenie do autentycznego życia w ramach społeczeństwa demokratycznego.

W dalszej części rozważań analizie zostanie poddana interakcja między podmiotową narracją a normami prawnymi, a także sposób, w jaki te normy są interpretowane, przyswajane lub odrzucane przez jednostki w procesie kształtowania własnej podmiotowości narracyjnej. W

⁵³⁴ Ibidem, ss.57-59.

świetle koncepcji Taylora, autentyczność i normy prawne nie są w konflikcie, lecz w dynamicznym dialogu, który kształtuje zarówno jednostkę, jak i struktury prawne, w których jednostka funkcjonuje. Zostaną przybliżone specyficzne przypadki, które ilustrują te dynamiczne interakcje między jednostką a prawem, pokazując ich wpływ na kształtowanie się tożsamości jednostek w ramach współczesnych demokracji. Zanim to uczynimy, spójrzmy w jaki sposób do samej idei demokracji odnosi się Charles Taylor.

3.1.2. Wielowymiarowość demokracji w kontekście podmiotowości narracyjnej

Potrzeba zachowania i utrzymania ładu społecznego jest kamieniem węgielnym rozważań dotyczących natury i funkcji prawa⁵³⁵. Charles Taylor, wnikliwie analizując zmiany w politycznych systemach legitymizacji władzy, zauważa, iż współczesność charakteryzuje się procesem demokratyzacji, który zastępuje dawniejsze modele autorytatywne, oparte na dziedzicznym lub hierarchicznym przekazie władzy. Taylor podkreśla, że nawet w tradycyjnych społeczeństwach, gdzie zwyczaje i normy społeczne wydają się być niezmiennymi i nienaruszalnymi, obserwować możemy tendencje demokratyczne⁵³⁶.

Współczesne społeczeństwa, zarówno te rozwinięte, jak i rozwijające się, znajdują się pod wpływem globalnego ruchu ku większej równości i partycypacji obywatelskiej, co jest widoczne nie tylko w zakresie formalno-prawnym, ale również w sferze norm zwyczajowych. W kontekście podmiotowości narracyjnej jednostki, ważne jest zrozumienie, w jaki sposób normy te wpływają na formowanie się tożsamości jednostki oraz jak jednostka wpływa na ewolucję tych norm. Normy zwyczajowe, będące częścią narracji społecznej, są zarówno wytworem, jak i wyrazicielem kolektywnych wartości i oczekiwań. Jednostka, tworząc swoją własną narrację życiową, stoi w relacji dialogu z tymi normami – czasami potwierdzając je, innym razem kwestionując i przekształcając.

Współczesne demokracje, z ich naciskiem na prawa i wolności obywatelskie, dają jednostkom przestrzeń do wywierania wpływu na normy społeczne, które niejednokrotnie są zogniskowane w prawie codziennych praktyk i zachowań. Owe interakcje między podmiotowością jednostki a normami społecznymi mogą być źródłem zarówno społecznego postępu, jak i konfliktu.

⁵³⁵T. Chauvin, T. Stawecki, P. Winczorek, *Wstęp do prawoznawstwa*, wyd. 13, Wydawnictwo C.H.BECK, Warszawa 2019, s.4.

⁵³⁶Ch. Taylor, *Jak wiele wspólnoty potrzeba w demokracji?*, w: *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, red. T. Buksiński, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1995, s.51.

Należy również zaznaczyć, że wizja Taylora nie jest naiwnym uznaniem demokratyzacji jako nieomylnego procesu. Zauważa on ryzyka związane z możliwymi dystorsjami, takimi jak demokracja iluzoryczna. W której to tworzone normy społeczne mogą być manipulowane przez wąskie grupy interesu kosztem autentycznej podmiotowości jednostki i zbiorowego dobra.

W obecnym kontekście społecznym, demokracja ściśle powiązana jest z ideą kanonu liberalnego, który kultywuje wolność jednostki oraz zasadę państwa prawa. Elementy te, rozumiane jako wolność osoby (uprawnienia jednostki i prawa obywatelskie) oraz państwo prawa, w perspektywie liberalnej są traktowane jako nawzajem się warunkujące. Charles Taylor, w swoich rozważaniach na temat znaczenia demokracji, ukazuje jej różnorodne aspekty i dynamikę⁵³⁷. Demokracja liberalna jest widziana nie tylko jako system polityczny, ale jako żywy organizm społeczny, który wpływa na formowanie się indywidualnych i kolektywnych narracji. Liberalne ujęcie demokracji akcentuje znaczenie autonomii jednostki i prawa jako fundamentu, który warunkuje i równocześnie jest warunkowany przez wolność tejże jednostki. Stąd, w liberalnej demokracji, podmiotowość jednostki oraz normy społeczne (w tym także prawne) są w ciągłej symbiozie, gdzie jednostka przez swój oryginalny wkład w życie publiczne i prywatne, reinterpretuje i współtworzy te normy.

Rozpatrując współczesną demokrację w świetle idei kanonu liberalnego, nasuwa się refleksja nad jej złożonością oraz pluralizmem form, które są nieodłącznym elementem narracyjnej tożsamości jednostek. W perspektywie liberalnej, demokracja nie jest monolitem, lecz układem, w którym wolność osobista i państwo prawa są nierozzerwalnie powiązane, tworząc strukturę umożliwiającą jednostce nie tylko realizację osobistych aspiracji, ale również pełne uczestnictwo w życiu społecznym i politycznym.

W tej synergii, jak zauważa Taylor, demokracja ujawnia swoje różnorodne aspekty, kształtując przestrzeń dla dialogu, negocjacji i konstruowania wspólnych wartości. Jest to dialog, w którym każda jednostka wnosi własną narrację, jednocześnie respektując prawa i wolności innych. Rzeczywistość demokratyczna, dynamicznie zmieniająca się pod wpływem takich narracji, staje się zarówno odbiciem indywidualnych dążeń, jak i platformą do wyrażania zbiorowych postulatów.

Charles Taylor, wnikając w głębinę demokratycznego kanonu liberalnego, podkreśla, że wolność osobista nie może istnieć w próżni, lecz wymaga prawnej struktury, która ją chroni i nadaje formę. Tym samym, państwo prawa nie jest wyłącznie strażnikiem porządku, ale również gwarantem, że wolność jednej osoby nie stanie się ograniczeniem dla innej. Ta

⁵³⁷ Ibidem, s.52.

wzajemna zależność pomiędzy wolnością a prawem kształtuje demokratyczną przestrzeń, w której możliwa jest negocjacja i dynamiczna adaptacja norm społecznych (w tym prawnych), odpowiadająca na zmieniające się potrzeby i wartości społeczne.

W konsekwencji, demokracja liberalna, z jej wielością perspektyw i mechanizmów partycypacyjnych, staje się areną, gdzie podmiotowość narracyjna jednostek jest nie tylko możliwa, ale i niezbędna dla zdrowego funkcjonowania całości. W tym świetle, Taylor podkreśla rolę edukacji obywatelskiej, dialogu publicznego oraz aktywnego udziału w życiu społecznym, jako fundamentalnych dla podtrzymania demokratycznych wartości i autentyczności w prawie.

Demokracja to nie tylko ustrój polityczny w którym rządzi większość, lecz dynamiczny proces, w którym prawo i indywidualna autonomia są ciągle w procesie negocjacji. Jest to proces, w którym jednostki, korzystając ze swojej wolności narracyjnej, mają nie tylko możliwość, ale i obowiązek uczestnictwa w kształtowaniu swojego otoczenia politycznego i prawno-społecznego. W takim rozumieniu, każda narracja wnosi wartość do dyskursu demokratycznego, a prawo staje się żywym dokumentem, odzwierciedlającym wielość indywidualnych i zbiorowych dążeń do autentyczności. Charles Taylor w artykule *Jak wiele wspólnoty potrzeba w demokracji?*, dostrzega różne oblicza procesów demokratycznych, które miały miejsce na przestrzeni dziejów⁵³⁸.

Pierwsze oblicze wiąże Taylor z ekonomią, odwołując się do myśli Schumpetera, Locke'a i Hobbes'a, które są mu najbliższe. Nazwał je ekonomiczną teorią demokracji w której proponuje model, gdzie mechanizmy rynkowe są transponowane na płaszczyznę polityczną. W tym modelu działalność polityczna jest postrzegana przez pryzmat wymiany i negocjacji, co znaczy, że społeczeństwo w nim funkcjonuje jako agregat indywidualnych interesów. Dobro wspólne jest wypadkową tych osobistych interesów, jak i racjonalnego wyboru. Jednostka w tym modelu odgrywa rolę racjonalnego aktora, którego decyzje kształtują i są kształtowane przez polityczne środowisko. Podmiotowość jednostki w ramach ekonomicznego modelu demokracji jest przede wszystkim rozumiana jako narzędzie osiągnięcia celów, zaś państwo staje się platformą umożliwiającą realizację osobistych dążeń ekonomicznych. Dążenia ekonomiczne osobiste jednostek są motorem napędowym zmian w strukturze społeczno-politycznej.

⁵³⁸Por. Ch. Taylor, *Jak wiele wspólnoty potrzeba w demokracji?*, w: *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, red. T. Buksiński, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1995, ss.51-66.

Jak twierdzi Taylor „demokracja ekonomiczna” wskazuje na pewien paradoks podmiotowości – jednostka, chociaż aktywna w sferze ekonomicznej, często jest zredukowana do pasywnej roli w kontekście politycznym. Z tego punktu widzenia, obywatele mają ograniczony wpływ na procesy polityczne, ograniczając swoje działania do cyklicznego uczestnictwa w wyborach. Ta redukcja aktywności obywatelskiej do prostego aktu głosowania prowadzi do sytuacji, w której wielowymiarowa tożsamość narracyjna jednostki jest w pewnym sensie zawężona. Jednakże, ta ograniczona perspektywa nie wyczerpuje całego spektrum możliwości, jakie demokracja ekonomiczna otwiera przed jednostkami. Możliwość negocjacji, sojuszy i tworzenia koalicji w ramach tego modelu jest odzwierciedleniem dynamiki rynku, co ma swoje odbicie w sposobie, w jaki jednostki mogą wpływać na kształtowanie norm prawnych i politycznych. To dynamiczne oddziaływanie między interesami osobistymi a procesami politycznymi, w modelu ekonomicznym, wskazuje na głębszą warstwę negocjacji norm i wartości w demokratycznym społeczeństwie.

Rozpatrując model ekonomicznej demokracji w kontekście prawa, Taylor akcentuje niebezpieczeństwo percepcji instytucji prawnych jako zaledwie instrumentów służących indywidualnym interesom. Prawo jest postrzegane przez obywateli jako zbiór uprawnień i możliwości, które mają być eksploatowane dla osiągnięcia osobistych ambicji. To podejście do prawa i społeczeństwa jako narzędzi do indywidualnych zysków rodzi ryzyko erodowania poczucia wspólnoty i solidarności społecznej. Obywatel mający na uwadze tylko jeden horyzont znaczeń, ten związany z maksymalizacją własnych korzyści może lekceważyć długoterminowe dobro wspólne, nie uwzględniając w swoich kalkulacjach wspólnych wartości i celów. W takim ujęciu, równość w dostępie do wsparcia prawno-politycznego oraz brak przeszkód w realizacji osobistych interesów są gwarantowane wszystkim jednostkom, jednakże nie niosą ze sobą odpowiedzialności za wspólny ład i dobrostan. Zgodnie z modelem ekonomicznym demokracji, ten brak zainteresowania wspólnymi sprawami może prowadzić do sytuacji, w której jednostki cenią sobie wolność w znaczeniu negatywnym – jako brak nakazów i zakazów, a nie jako możliwość współtworzenia praw i norm społecznych. Prymat negatywnej wolności nad pozytywną przyczynia się do powszechnej obywatelskiej apatii. Ujawnia się ona w tym, że życie polityczne obywateli sprowadza się do udziału w wyborach, do oddania głosu.

Zdaniem Taylora stanowi to istotne zagrożenie dla demokratycznych fundamentów społeczeństwa i aktywnej partycypacji w życiu publicznym. Podmiotowość narracyjna jednostki w takim modelu ekonomicznym jest ograniczona, gdyż nie uwzględnia pełnego spektrum odpowiedzialności społecznych i obywatelskich, czyli innego horyzontu znaczeń niż

własne ambicje. W ocenie Taylora wyłączne skoncentrowanie się na indywidualnych prawach, przy jednoczesnym pomijaniu obowiązków, prowadzi do zaniedbania cnoty aktywnego uczestnictwa w sprawowaniu władzy, która jest kluczowa dla zachowania dynamiki i jakości substancjalnej demokracji. Tym samym, ostrzega przed zmierzaniem ku modelowi demokracji ekonomicznej, bowiem zwiastuje ona redukcję obywatelskości do minimum. Zanik aktywności w celu współtworzenia norm społecznych (w tym i prawnych), powoduje że jednostki będące obywatelami zawężają swoją podmiotowość, a tym samym utrudniają sobie drogę do bycia jednostkami autentycznymi. .

Kontynuując refleksję nad ekonomicznym modelem demokracji i jej wpływem na podmiotowość narracyjną jednostki, Charles Taylor podkreśla istotność zrozumienia i dostrzeżenia sensu przynależności do wspólnoty. W warunkach, gdzie jednostki są nastawione na instrumentalne traktowanie prawa i państwa, pojawia się ryzyko erozji więzi społecznych, które są fundamentem kohezyjnego społeczeństwa. Przy tak ograniczonej perspektywie, gdzie prawa są postrzegane jako jednostkowe przywileje, poczucie wspólnotowości i odpowiedzialności za innych może ulegać osłabieniu, prowadząc do alienacji jednostki.

Taylor argumentuje, że demokracja i jej instytucje powinny propagować nie tylko indywidualne prawa, ale także wspólne obowiązki i dobra, które są niezbędne dla utrzymania społecznej solidarności⁵³⁹. W tym ujęciu, prawa jednostek i ich podmiotowość narracyjna są w pełni realizowane nie tylko przez otrzymywanie praw od społeczeństwa, ale także poprzez aktywny wkład w tworzenie i podtrzymywanie tych praw oraz wspólnego dobra. To podejście wymaga zaangażowania i partycypacji obywatelskiej, która przekracza czysto indywidualne cele i dąży do uznania i ochrony wartości kolektywnych.

Aby stawić czoło zagrożeniom wyobcowania i osłabienia więzi społecznych, Taylor wzywa do nowego rozumienia obywatelstwa, które integruje podmiotowość narracyjną z obowiązkami wobec społeczności. Zasugerowane rozwiązanie opiera się na idei społeczeństwa, w którym obywatele są współautorami zarówno praw, jak i obowiązków, i gdzie każda jednostka jest zobowiązana do dbałości o dobro wspólne. Taka perspektywa wymaga nie tylko uznania prawnego, ale również etycznego i kulturowego kontekstu, w którym prawa i obowiązki są wzajemnie powiązane. Innymi słowy, niezbędne jest wspieranie i rozwijanie aktywnego obywatelstwa, które poszerza rozumienie wolności – nie tylko jako braku przymusu, ale jako zaangażowania w życie wspólnoty i współtworzenia dobra wspólnego.

⁵³⁹ Ibidem, ss.53-56.

Tylko w ten sposób podmiotowość narracyjna może się w pełni rozwijać i przyczyniać do autentycznego życia demokratycznego

Podkreślenie przez Taylora konieczności odnalezienia i pielęgnowania wspólnego dobra, które łączy jednostki w ramach społeczności, prowadzi do wniosku, że demokracja powinna być żywa i dynamiczna, odzwierciedlając narracyjną tożsamość jej obywateli. Tylko w ten sposób można zbudować społeczeństwo, które jest odporniejsze na fragmentację i lepiej wyposażone w narzędzia do konfrontacji z wyzwaniami współczesności. Zatem, wizja Taylora opiera się na dialogu między indywidualnymi i wspólnotowymi wartościami, gdzie podmiotowość narracyjna jest nie tylko świadkiem, ale i twórcą prawnego i społecznego porządku.

Drugie oblicze procesów demokratycznych Taylor identyfikuje z demokracją wywodzącą się i budowaną w oparciu o filozofię społeczno – polityczną Jana Jakuba Rousseau. Odnosząc się do społeczeństwa demokratycznego, Rousseau wskazał, że wolna wola jednostki nie może być wartością samą w sobie, lecz powinna być harmonijnie wpisana w kontekst woluntarystyczny całej wspólnoty, tworząc „*volonté générale*” – wolę powszechną. Zdaniem Taylora, wolność osobista jest pełna, gdy jest synchroniczna z wolą społeczną, a demokracja w ujęciu Rousseau pragnie osiągnięcia tej równowagi. W tym modelu demokracji pojedyncza wola nie stoi w sprzeczności, ale współgra z wolą ogółu. Podmiotowość narracyjna w tym modelu wymaga akceptacji, że wolność jednostki jest ściśle związana z wolnością wspólnoty. Kiedy jednostki są aktywnymi uczestnikami w kreowaniu prawa, ich podmiotowość narracyjna staje się elementem tworzącym i utrzymującym struktury demokratyczne. Zgodnie z koncepcją Rousseau, jednostki nie mogą być traktowane wyłącznie jako odbiorcy prawa, lecz jako współtwórcy prawnego i społecznego porządku.

Spółczeństwo demokratyczne, według Rousseau, i w interpretacji Taylora powinno propagować i wspierać podmiotowość, która jest świadoma swych obowiązków wobec ogółu i której wolna wola jednostki koresponduje z interesem wspólnym, dobrem wspólnym. Podkreślając, że prawdziwa wolność jest efektem tej współzależności. Ta interpretacja demokracji rzuca światło na istotę zaangażowania obywatelskiego oraz na nieodłączne połączenie wolności osobistej z odpowiedzialnością społeczną. Tym samym, narracyjna podmiotowość nabiera znaczenia nie tylko w sferze indywidualnych pragnień, ale także w kontekście kolektywnego dobra i wspólnego dążenia do demokratycznego samorządzenia.

Charles Taylor podkreśla istotne odmienności między ekonomiczną interpretacją demokracji a koncepcją samorządności bazującą na wolności jednostki i woli ogólnej. Wizja Rousseau opowiada się za aktywnym uczestnictwem obywateli w procesie decyzyjnym, co

staje się fundamentem ich wolności – jednostki są naprawdę wolne, kiedy decyzje, których przestrzegają, pochodzą z ich własnej, niezależnej woli.

Jednakże Taylor przestrzega przed współczesnymi interpretacjami woli powszechnej francuskiego filozofa, jaką chociażby proponuje marksizm. Nawiązanie do marksizmu jako kontynuacji myśli Rousseau przez Taylora ukazuje, jak idea woli powszechnej była adaptowana i reinterpretowana w różnych kontekstach politycznych. Kanadyjski filozof uważa, że marksizm, szczególnie w odmianie leninowskiej, posłużył się tą ideą w tworzeniu teorii o końcowym etapie historii, w którym zapanuje harmonia społeczna – utopia bezklasowego społeczeństwa, gdzie rozwój każdego jest warunkiem rozwoju wszystkich. W wizji leninizmu wola powszechna staje się wyrażeniem interesów proletariatu, która ma zostać ujawniona i zrealizowana przez rewolucję. Taylor podkreśla, że choć leninizm zapożyczył z Rousseau koncepcję woli ogólnej, przekształcił ją, przypisując partii komunistycznej rolę awangardy rewolucyjnej i jedyne go prawdziwego interpretatora woli proletariatu. Taka interpretacja woli powszechnej zasługuje, zdaniem kanadyjskiego komunitarysty, na mocną krytykę, ponieważ sugeruje, że tylko partia posiada wystarczającą wiedzę i świadomość polityczną, by kierować społeczeństwem ku ostatecznemu celowi. W tym świetle, chociażby podmiotowość narracyjna jednostki wobec prawnych norm nabiera szczególnego znaczenia. Z tego punktu widzenia, że ideologia leninowska zasadniczo ograniczała wolność jednostek, narzucając wykładnię woli powszechnej z góry.

Zestawienie koncepcji demokracji francuskiego myśliciela z perspektywą leninowską służy Taylor'owi do pokazania dysonansu między teoretycznymi ideałami a ich praktycznymi zastosowaniami. Pozwala też na głębsze zrozumienie, w jaki sposób podmiotowość jednostki może być wspierana lub ograniczana przez różne interpretacje i zastosowania koncepcji woli powszechnej w strukturach politycznych. W praktyce XX wieku, totalitarne reżimy często ogłaszały się jako wykonawcy woli powszechnej, co w rzeczywistości często okazywało się pretekstem do autokratycznego sprawowania władzy. Manipulując koncepcją woli powszechnej, rządy te twierdziły, że reprezentują całą klasę robotniczą, przypisując sobie prawo do definiowania i realizowania wspólnych celów społeczeństwa. Ta deformacja idei woli powszechnej prowadziła do sytuacji, w której władza państwowa była usprawiedliwiana poprzez partię polityczną, co często przekształcało się w opresyjne reżimy. Wykorzystując zasadę legalizmu w systemie prawnym odbierała podmiotowość jednostki.

Należy jednak zwrócić uwagę, że opresyjny charakter totalitarnych reżimów rodził paradoksalnie pewien rodzaj solidarności wśród obywateli. Doświadczając represji i alienacji, ludzie często jednoczyli się w obliczu wspólnego wroga, co skutkowało intensyfikacją więzi

społecznych i poczuciem przynależności. W takich warunkach, walka z dyktaturą lub działalność w innych sferach społecznych, stawała się fundamentem tworzenia silnej wspólnoty. To z kolei prowadziło do powstania świadomości grupowej, której celem było osiągnięcie samorządności – rozumianej jako zdolność do samostanowienia i niezależności od autorytarnych struktur.

Ruchy społeczne, jakie powstawały w opozycji do reżimów totalitarnych, często akcentowały idee samorządności, zarówno w aspekcie indywidualnym, jak i zbiorowym⁵⁴⁰. Akty oporu i walki z dyktaturą były jednocześnie wyrazem dążenia do wolności i autentycznej woli powszechnej. W tym kontekście, podmiotowość jednostki nabierała nowego wymiaru – nie tylko jako „prawnie” zdefiniowana opozycja wobec państwa, ale jako czynny uczestnik w kształtowaniu rzeczywistości społecznej i politycznej. W obrębie narracji podmiotowej, jednostki nie tylko dążyły do obalenia represyjnych systemów, lecz także do odbudowy społeczeństwa opartego na autentycznej samorządności i solidarności. Ta nowa rzeczywistość miałaby być wolna od wyobcowania i opresji, gdzie każda jednostka mogłaby pełnić rolę aktywnego członka społeczności, współtworzącego jej przyszłość na zasadach równości i wzajemnego szacunku. To jednak oznaczało zakwestionowanie obowiązującego prawa jako nieautentycznego.

Charles Taylor, zgłębiając zawiloci demokracji i jej podmiotowej natury, zwraca uwagę na problem jedności i pluralizmu w społecznych dążeniach. Rozpoznaje, że choć wspólne cele mogą jednoczyć, pluralistyczna struktura społeczna rzadko pozwala na to, aby wszystkie grupy doświadczały tego samego dążenia. Co więcej, historia pokazała, że forsowanie jednolitego celu może prowadzić do tragicznych konsekwencji, jeśli zostanie zastosowane kosztem różnorodności i indywidualności. Taylor podkreśla, że demokracja inspirowana przez Rousseau, chociaż atrakcyjna w teorii, w praktyce może okazać się destrukcyjna dla społeczeństwa demokratycznego, ponieważ nie uwzględnia ona złożoności i różnorodności interesów obywateli. Jego krytyka dotyczy sedna demokracji partycypacyjnej, gdzie niezgoda i dyskusja są kluczowe dla zdrowego funkcjonowania społeczeństwa. Według tego ujęcia, jednolita wola powszechna, jeśli jest narzucana i nie pozwala na wyrażenie i reprezentację różnorodnych interesów, może prowadzić do represji, a w konsekwencji do wyłonienia się despotyzmu⁵⁴¹.

⁵⁴⁰ Takim przykładem mógł być polski ruch społeczny o nazwie „Solidarność”, który zrodził się w reżimie komunistycznym w Polsce Rzeczpospolitej Ludowej.

⁵⁴¹Ch. Taylor, *Jak wiele wspólnoty potrzeba w demokracji?*, op. cit., ss.56-58.

Dla kanadyjskiego komunitarysty prawdziwa siła demokracji tkwi w jej zdolności do zarządzania konfliktami i różnicami w sposób, który pozwala na ich pokojowe współistnienie poprzez dialog. To nie eliminacja konkurencyjnych sporów, ale ich regulacja i transformacja w ramach demokratycznych procesów jest kluczem do zrównoważonego rozwoju społeczeństwa.

W tym kontekście, model demokracji, który nie tylko toleruje, ale i celebrowałby różnorodność, staje się pożądanym. Wymaga to jednak akceptacji tego, że nieustanna debata i negocjacje są nieodłączną częścią demokratycznego doświadczenia, a nie przeszkodą, którą należy usunąć.

Podmiotowość jednostki w tej narracji nie jest zagrożona, lecz staje się podstawą dynamizmu społecznego, gdzie każdy obywatel jest uznawany za nieodłączny element procesu demokratycznego, posiadający prawo do wyrażania własnych poglądów i przekonań. Demokracja, według Taylora, powinna więc umacniać podmiotowość przez zapewnienie przestrzeni dla pluralistycznej debaty, gdzie różnice i konflikty są widziane jako szansa na lepsze wzajemne zrozumienie różnorodności i odmienności, co sprzyjać będzie postępowi społecznemu. Wniosek jest taki, że dla Taylora, pluralizm poglądów w autentycznym ustroju demokratycznym nie będzie traktowany jako zagrożenie dla spójności społecznej. Podsumowując ten wątek, należy podkreślić, że Taylor zaakcentował potrzebę równowagi między dążeniem do wspólnych celów a respektowaniem różnorodności indywidualnych i grupowych interesów w demokratycznym społeczeństwie. Dążenie do harmonii nie może odbywać się kosztem zanegowania podmiotowości jednostek, które są fundamentem demokracji.

Rozważając wady i zalety poszczególnych modeli, Taylor zauważa, że model deliberacyjny najlepiej odpowiada wyzwaniom współczesności. Z jednej strony pozwala na uwzględnienie różnorodności interesów i opinii, z drugiej – stwarza mechanizmy umożliwiające ich syntezę w spójną politykę. To podejście stawia na pierwszym planie nie tyle konkurencję czy jedność, ile zdolność do rozważnego dialogu, który jest w stanie pomieścić różnorodność i przekuć ją w konstruktywne rozwiązania.

Podsumowując, wizja demokracji, którą Taylor prezentuje, zakłada, że prawdziwa podmiotowość w społeczeństwie demokratycznym może być realizowana tylko wtedy, gdy istnieje możliwość autentycznej wymiany myśli i perspektyw między obywatelami. Model ten angażuje jednostki w procesie politycznym na zasadach równości i wzajemnego szacunku, czyniąc demokrację żywym organizmem społecznym, nieustannie kształtowanym przez narracje i dialog swoich członków.

W modelu tym wspólnym biegunem identyfikacyjnym jest przejrzyste prawo. Prawo te wyrażane jest w instytucjach oraz procedurach demokratycznych. Instytucje demokratyczne traktowane są w kategoriach dobra wspólnego, gdyż mają one stanowić gwarant ochrony dla godności obywateli. Model ten zakłada świadomość różnic interesów, wzajemny szacunek oraz uznanie różnic oraz chęć aktywnego uczestnictwa obywateli w życiu publicznym. Dominuje tu zaufanie do instytucji demokratycznych oraz silne poczucie, że godność jest gwarantowana ludziom na mocy prawa. W związku z powyższym jednostka łamiąca prawa mająca zakłócić ten porządek narażana jest na powszechny ostracyzm społeczny. Zdaniem Taylora model ten należy uznać za typ idealny (w rozumieniu Maxa Webera). Dlatego, że w dotychczasowej praktyce bardzo rzadko obywatele są mocno zaangażowani w proces podejmowania decyzji dotyczących życia publicznego⁵⁴².

Taylor rozumie prawo jako ośrodek, wokół którego koncentruje się narracyjna podmiotowość jednostki w ustroju demokratycznym. W jego modelu idealnym, zaczerpniętym z weberskiego rozumienia typów idealnych, prawo nie jest tylko zbiorem regulacji, ale także wyrazem procedur demokratycznych, które są fundamentem dobra wspólnego. Instytucje demokratyczne pełnią tu rolę mediatorów i gwarantów, mających na celu ochronę godności i wolności obywateli. W tym kontekście, Taylor wyobraża sobie prawo jako coś więcej niż zbiór surowych norm. To raczej dynamiczna struktura, która oddaje i wspiera przejrzystość instytucji oraz otwartość procesów decyzyjnych. Taylor zauważa, że taki model wymaga od obywateli nie tylko świadomości praw i obowiązków, ale także zaangażowania w procesy demokratyczne oraz gotowości do obrony i egzekwowania norm prawnych. W tej koncepcji, jednostki działające wbrew zasadom prawa nie tylko narażają się na konsekwencje prawne, ale również na społeczny ostracyzm, ponieważ łamanie prawa jest postrzegane jako akt przeciwko wspólnocie i jej wartościom.

Mimo że Taylor przyznaje, iż realna polityka rzadko odpowiada temu modelowi idealnemu, podkreśla znaczenie dążenia do niego jako celu. W jego rozumieniu, nie chodzi o utopijne osiągnięcie perfekcji, lecz o nieustanne aspiracje do ideału, który sprzyja lepszemu zrozumieniu i praktyce demokracji. Podsumowując, model ten postrzega prawo jako żywy dokument, który jest wyrazicielem i strażnikiem demokratycznych wartości, a jednostka jest jego aktywnym uczestnikiem, a nie biernym podmiotem. To zaproszenie do dialogu, gdzie podmiotowość narracyjna jednostki manifestuje się przez jej uczestnictwo w procesie

⁵⁴² Ibidem, s.58.

demokratycznym i poprzez przestrzeganie norm prawnych, które odzwierciedlają i chronią dobro wspólne.

Rozważania Taylora o modelach demokracji znajdują odzwierciedlenie w codziennych doświadczeniach społecznych. W świetle jego analiz, można wyróżnić trzy podstawowe sposoby, w jakie jednostki mogą angażować się w życie publiczne, co odpowiada trzem zarysowanym modelom demokracji.

Pierwszy z modeli, ekonomiczny, ma zastosowanie do jednostek koncentrujących się na osobistych celach i interesach. To obywatele, którzy angażują się w życie społeczne najczęściej wówczas, gdy widzą bezpośrednią korzyść dla siebie lub swoich przedsięwzięć. Ten udział jest zwykle sprowadzony do minimum wymaganego do realizacji własnych dążeń i potrzeb. Drugim modelem jest teoria oparta na idei woli powszechnej, którą znajdują satysfakcjonującą jednostki dążące do zaangażowania się w organizowanie nowych ruchów społecznych. Są to osoby, które postrzegają swoje działania jako część większego kolektywu i pragną zmiany społecznej, opierając swoje działania na zasadach ogólnie przyjętych przez daną grupę. Wreszcie, trzeci model, który Taylor uznaje za najbardziej kompletny w kontekście demokracji, znajduje odzwierciedlenie w postawach jednostek głęboko respektujących prawa i instytucje demokratyczne⁵⁴³. Są to obywatele, którzy traktują te struktury jako wyraz szacunku dla godności każdej osoby oraz jako mechanizm, który gwarantuje równość i sprawiedliwość dla wszystkich członków społeczeństwa. Tworzą go osoby a nie same instytucje. I to osoby, które są świadome, że prawo i instytucje są fundamentem ich własnej wolności, a przez to czują się zobowiązane do ich aktywnego wspierania i ochrony.

Podsumowując refleksja Taylora na temat modeli demokratycznych prowadzi do następującego wniosku, że w zależności od tego, z którym z modeli jednostki w danym społeczeństwie najbardziej się identyfikują, przejawiają różne typy zaangażowania społecznego. W tym sensie, doświadczenie społeczne jest mozaiką działań i postaw, które razem tworzą dynamiczny i wielowymiarowy obraz demokracji. Taylor podkreśla, że choć żaden z modeli nie jest doskonały i nie może być w pełni realizowany w praktyce, to świadomość ich istnienia i dążenie do ich zasad może pomóc w kreowaniu bardziej świadomej i zaangażowanej wspólnoty obywatelskiej. W tej perspektywie, podmiotowość narracyjna jednostki staje się aktywnym uczestnikiem w życiu demokratycznym, a jej działania i wybory są w dużej mierze ukształtowane przez zasady i idee, które leżą u podstaw wybranego modelu demokracji.

⁵⁴³ Ibidem, s.59.

3.2. Podmiotowość narracyjna jednostki wobec norm prawnych

Podjmując refleksję na temat podmiotowości narracyjnej w obliczu prawnych norm prawnych, należy zatem uwzględnić nie tylko prawną ochronę indywidualnych praw do autonomii, ale również zobowiązania i ograniczenia, które te normy wprowadzają w ramach wspólnoty. Jest to szczególnie istotne w kontekście współczesnych dylematów prawnych, gdzie balansowanie między prawami indywidualnymi (uprawnieniami) a dobrem wspólnym staje się coraz bardziej złożone i dynamiczne. W ujęciu Charlesa Taylora, wybory dokonywane przez jednostkę nie są rozgrywane w próżni społecznej, moralnej czy prawnej. Oznacza to, że chociaż wolna wola odgrywa kluczową rolę w naszych decyzjach, to jednak nie jest jedynym czynnikiem determinującym, tego co jest wartościowe. Tym samym podmiotowość narracyjna jest nie tyle samowystarczalną kreacją indywidualną, co narracją tworzoną we współpracy z innymi. W tym kontekście należy przyjąć, że prawne normy są postrzegane jako elementy kulturowo zdefiniowane, które mają za zadanie nie tylko regulować zachowania, ale i umożliwiać tworzenie się złożonych, wielowymiarowych tożsamości jednostek w przestrzeni społecznej. Prawo, w takim rozumieniu, nie jest jedynie zbiorem nakazów i zakazów, lecz platformą dla indywidualnej i zbiorowej ekspresji, dialogu oraz rozwoju.

W obliczu gloryfikacji autonomii, szczególnie w kulturze zachodniej, istotnym staje się pytanie o stosunek jednostki do tych norm. Normy te, stanowiące o wymogach działania w określonych sytuacjach, wydają się kolidować z ideą wolności osobistej. Zmuszając jednostki do postępowania zgodnie z określonymi przepisami prawnymi, wprowadzają element przymusu do życia społecznego, który wydaje się być w sprzeczności z cenioną swobodą wyboru.

Należy spojrzeć na normy prawne jako na środki harmonizacji indywidualnej autonomii z potrzebami i dobrem zbiorowym. To dynamiczne napięcie między jednostkową swobodą a społecznymi wymogami staje się kluczowym elementem w procesie definiowania tożsamości jednostki. Autonomia nie może być rozumiana w całkowitym oderwaniu od społecznego kontekstu; zamiast tego jest ona zawsze osadzona w sieci wzajemnych zobowiązań i ograniczeń, które są nieodłączną częścią życia w każdej społeczności. W tej narracji, podmiotowość narracyjna jednostki nie jest bynajmniej monologiem; to dialog między pragnieniem wolności a koniecznością współżycia. W kontekście prawa, jednostka jest więc

zarówno autorem, jak i aktorem w wielogłosie społecznym, gdzie jej tożsamość jest ciągle reinterpretowana i negocjowana.

3.2.1. Struktura norm prawnych

Norma prawna w swej istocie określa sposób postępowania adresowanego do szerokiej grupy odbiorców. Aby była ona skuteczna i kompletna, musi zawierać trzy zasadnicze składniki: hipotezę (warunek), dyspozycję (nakaz lub zakaz) oraz sankcję (konsekwencje naruszenia)⁵⁴⁴. Taka struktura normy pozwala na precyzyjne określenie obowiązków oraz ewentualnych konsekwencji ich nieprzestrzegania, co jest niezbędne do zachowania porządku prawnego⁵⁴⁵. Hipoteza normy definiuje okoliczności, w których norma staje się aktywna, wyznaczając jej zasięg aplikacji. Dyspozycja jest sercem normy, wskazując co jest dozwolone, zakazane, czy nakazane. Sankcja natomiast, jest kluczowa dla egzekwowania normy, gdyż stanowi o środkach reagowania na niezgodne z prawem działania. Znaczenie tego trójpodziału jest fundamentalne, ponieważ zapewnia on normie dyrektywnej jej siłę i wykonalność.

3.3. Podmiotowość narracyjna jednostki wobec norm prawnych nakazujących

W przypadku norm prawnych nakazujących istotnym jest zaznaczenie następującego rozróżnienia w obrębie sankcji: normy sankcjonowanej i normy sankcjonującej. Pierwsza określa warunki i zakres obowiązków, natomiast norma sankcjonująca, stanowiąca o konsekwencjach naruszeń, stanowi o mechanizmie przymusu, który jest nieodłącznym elementem systemu prawnego⁵⁴⁶. Przez połączenie tych dwóch aspektów, norma nakazująca

⁵⁴⁴A. Breczko, A. Jamróz, S. Oliwniak, *Wstęp do nauk prawnych*, pod red. A. Jamróz, Wydawnictwo Temida2, Białystok 1997, s.17.

⁵⁴⁵ Istnieją różne koncepcje odnoszące się do schematów budowy struktury norm prawnych, aczkolwiek trójelementowe jest najpowszechniejsze. Inne to: (1) jednoelementowa, według której dla uznania danej wypowiedzi za normę prawną niezbędne jest, żeby była ona regułą postępowania. Normą prawną jest zatem wg nich każda wypowiedź zaczerpnięta z tekstu prawnego, która wskazuje sposób powinnego zachowania się. Niezbędnym więc i zupełnie wystarczającym elementem normy prawnej jest dyspozycja; (2) dwuelementowa według której każda wypowiedź języka prawnego, aby mieć cechy normy prawnej musi składać się z dwu elementów. Rozbieżność stanowisk zaznacza się w określeniu, jakie to mają być elementy. Spotyka się pogląd, że konieczne jest określenie warunków, przy których zaistnieniu stosuje się daną normę i wskazanie reguły zachowania. Wyodrębniona musi być w takim razie hipoteza i dyspozycja. Sankcja może występować, ale nie musi. Spotyka się i taką opinię, że norma prawna musi składać się albo z hipotezy i dyspozycji (taką strukturę muszą wykazywać normy prawa cywilnego) albo z dyspozycji i sankcji (struktura norm prawa karnego) (Por. ⁵⁴⁵A. Breczko, A. Jamróz, S. Oliwniak, *Wstęp do nauk prawnych*, op. cit., ss.46-47).

⁵⁴⁶ Z. Ziemiński, *Kompetencja i norma kompetencyjna*, w: *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, nr.31,z.4., Wydział Prawa i Administracji UAM, Poznań 1969, ss.23-24.

tworzy koherentny system, który reguluje zachowania w sposób kompleksowy. W takim ujęciu, norma nakazująca jest nie tylko zbiorem reguł, ale również odzwierciedleniem kulturowych i społecznych oczekiwań wobec jednostki. Poprzez swoją strukturę i wymiar sankcyjny, norma ta jest wyrazem wartości i priorytetów przyjętych w danej wspólnocie, stając się równocześnie narzędziem społecznego kontroli oraz wyrazem społecznego konsensusu dotyczącego współżycia.

W dyskusji na temat podmiotowości narracyjnej wobec prawnych norm nakazujących, ważne jest podkreślenie, że jednostka interpretuje i internalizuje te normy w ramach własnej narracji życiowej, co może prowadzić do ich akceptacji, adaptacji, a czasem nawet do krytyki i zmiany. Proces ten jest dynamiczny i odzwierciedla ciągłą interakcję pomiędzy prawem a tożsamością jednostki w ramach większej narracji społecznej.

Zygmunt Ziemiński, zwracając uwagę na wyjątkową naturę norm prawnych, podnosi ważną kwestię dotyczącą relacji pomiędzy normami nakazującymi a systemami sankcji⁵⁴⁷. Nie wszystkie normy nakazujące posiadają bezpośrednią korelację z formalnymi sankcjami prawnymi. Istnieją przepisy, które, choć obowiązujące, nie są egzekwowane przez państwowe mechanizmy przymusu, lecz pozostają w sferze moralności i obyczajowości. Przykładem może być norma dotycząca wierności małżeńskiej. W wielu systemach prawnych zdrada małżeńska nie jest już karana przez państwo, ale nadal pozostaje potępiana społecznie. Konsekwencje związane z naruszeniem tej normy są więc o charakterze przede wszystkim moralnym i społecznym, a nie prawno-sankcyjnym. Zjawisko to wyraźnie demonstruje, że nie wszystkie normy nakazujące są wsparte instytucjonalnymi sankcjami. To rozróżnienie jest kluczowe dla zrozumienia pełnego spektrum funkcjonowania norm w społeczeństwie. W sytuacji braku formalnych sankcji, zachowania są kształtowane przez inne niż prawne formy nacisku - społeczne oczekiwania, moralne osądy, a nawet indywidualne poczucie winy lub wstydu. Takie normy mogą być równie skuteczne w regulowaniu zachowań, co ich prawnie sankcjonowane odpowiedniki, podkreślając wagę nieprawnych elementów w regulacji społecznych interakcji.

Rozpatrując podmiotowość narracyjną jednostki w kontekście takich norm, warto zauważyć, że sposób, w jaki jednostka przyswaja i interpretuje te mniej formalne wymogi znajduje się w jej tożsamości i osobistych przekonaniach. Jednostka konstruuje swoją narrację w oparciu o wewnętrzne i zewnętrzne dyskursy, a zatem rozumienie i stosunek do takich norm może być zarówno źródłem konfliktów, jak i harmonii w obrębie społeczności.

⁵⁴⁷ Ibidem, s.25.

W obliczu norm nakazujących wyłania się złożony problem utrzymania autentyczności jednostki. Autentyczność, jak już zostało wielokrotnie powiedziane wymaga od jednostki oryginalności i zdolności do sprzeciwu wobec społecznych konwencji, które uznaje za ograniczające lub nieodpowiadające jej wartościom. Jednakże w codzienności prawnej i społecznej, gdzie działanie jednostki jest często ograniczone przez normy nakazujące, rozwijanie autentyczności może stanowić nie lada wyzwanie. Autentyczne „Ja” jednostki kształtuje się poprzez procesy samookreślenia i wyborów, które są odzwierciedleniem jej wewnętrznych przekonań i aspiracji. Jednostka musi wobec tego nieustannie starać się, by zyskać równowagę między potrzebą wyrażania własnej unikalności a koniecznością funkcjonowania w ramach ustalonych norm i praw. Może to być szczególnie trudne w przypadku, gdy te normy wydają się sprzeczne z jej indywidualnymi wartościami lub kiedy nakładają one obowiązki, które to odczuwa jako obce lub narzucone jej siłą.

Niezależnie od tych wyzwań, podmiot autentyczny nie rezygnuje z komunikacji i orientacji w społeczności. Wręcz przeciwnie, zaangażowanie w dialog i rozumienie społecznych horyzontów znaczeniowych może służyć lepszemu zrozumieniu samego siebie i innych, a także umożliwiać działanie na rzecz zmiany norm, które są uznawane za represyjne lub przestarzałe. W dobie współczesnej jednostki autentyczne są uczestnikami społecznego dyskursu, które szukają sposobów na integrację swojej unikalności z wymogami życia w społeczności. To zaangażowanie może być widziane jako forma społecznego działania, które prowadzi do ewolucji norm i wartości w dłuższej perspektywie, w czym dokładnie przejawia się realizacja ich podmiotowości.

Kwestia autentyczności wobec norm społecznych i prawnych otwiera dalsze pole do dyskusji na temat dynamiki między indywidualnymi dążeniami a społecznymi oczekiwaniami. Jak również otwiera dyskusję nad sposobami, w jakie jednostki mogą wpływać na kształtowanie się praw i obyczajów, zachowując przy tym swoją podmiotowość narracyjną. Jednostki mogą dążyć do reform, które umożliwią większą harmonię między indywidualnymi a społecznymi wartościami, ale w myśl koncepcji autentyczności Taylora mają powinność uwzględnienia horyzontu znaczeń. Realizowanie przez nie ideału autentyczności wymaga od nich umiejętnego balansowania między wyrażaniem własnej tożsamości a uczestnictwem w społecznym dyskursie. Postaramy się to zobrazować na przykładach.

3.3.1. Przykłady podmiotowości narracyjnej wobec przepisów nakazujących

W czasach pandemii⁵⁴⁸ obserwowaliśmy fundamentalne zmiany w zakresie autonomii jednostki, szczególnie w sferze ekonomicznej. Swoboda prowadzenia działalności gospodarczej, możliwość niezakłóconego rozwoju na rynku pracy oraz realizacji planów biznesowych doświadczyły bezprecedensowych restrykcji. Te zmiany oznaczały znaczące przekształcenia w modelu ekonomicznym demokracji. Wynikały one z konieczności zarządzania kryzysem zdrowotnym.

Weześniejsza autonomia ekonomiczna jednostki, manifestująca się w wolności prowadzenia działalności przedsiębiorczej została zredukowana przez wprowadzone regulacje. Przykładowo, nakazy zamykania przedsiębiorstw i ograniczenia działalności w sektorze usług, ustanowione w celu ochrony zdrowia publicznego, narzuciły na jednostki nowe ograniczenia. Zmuszono je do dostosowania się do norm, które miały na celu zwalczanie skutków pandemii, lecz które jednocześnie istotnie zmniejszały ich ekonomiczną samodzielność.

Dla jednostek, dla których priorytetami są rozwój majątku i stabilizacja finansowa, te nowe warunki stwarzały sytuacje konfliktowe. Ich zdolność do podejmowania autonomicznych decyzji i realizacji osobistych aspiracji ekonomicznych została znacząco ograniczona. Następuje zatem zderzenie dwóch fundamentalnych wartości: zdrowia publicznego i autonomii ekonomicznej.

Ograniczenia te stawiały przed jednostkami nowe wyzwania narracyjne: jak przekształcić swoją tożsamość i plany w nowych, restrykcyjnych warunkach? Wymagało to od

⁵⁴⁸ Światowa Organizacja Zdrowia(WHO) 11 marca 2020 roku ogłosiła pandemię nowego koronawirusa SARS-CoV-2, który powoduje chorobę COVID-19. O pandemii poinformował na konferencji prasowej w Genewie dyrektor generalny Tedros Adhanom Ghebreyesus. Od grudnia 2019 roku koronawirus SARS-CoV-2 rozprzestrzenił się w ponad 110 krajach na świecie w: *WHO ogłosiło pandemię COVID-19. Co to oznacza?*, <https://pulsmedycyny.pl/who-oglosilo-pandemie-covid-19-co-to-oznacza-984790>, aktualizacja 11.03.2020. „W Polsce 28 lutego 2020 roku zakażenie koronawirusem zostało objęte ustawą z 5 grudnia 2008 roku o zapobieganiu oraz zwalczaniu zakażeń i chorób zakaźnych u ludzi. Od 8 marca 2020 roku obowiązuje ustawa COVID-19: w rozumieniu Ustawy COVID-19 przeciwdziałanie koronawirusowi są wszelkie czynności związane ze zwalczaniem zakażenia, zapobieganiem rozprzestrzenianiu się, profilaktyką i zwalczaniem skutków koronawirusa; w: ograniczenia przewidziane w ustawie obowiązują przez 180 dni, do 4 września 2020 r. od 14 marca 2020 r. do odwołania na obszarze całego kraju został ogłoszony stan zagrożenia epidemicznego w związku z zakażeniami koronawirusem: rozporządzenie Ministra Zdrowia z 13 marca 2020 r. w sprawie ogłoszenia na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej stanu zagrożenia epidemicznego; rozporządzenie Ministra Zdrowia z 14 marca 2020 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie ogłoszenia na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej stanu zagrożenia epidemicznego.” w: *Drogowskazy dla biznesu w dobie pandemii. Mapa obszarów prawnych i biznesowych*, DZP więcej niż prawo, Warszawa 2020, s.4.(Drogowskazy_Alert Koronawirus_dobre praktyki_FINAL.pdf), aktualizacja: 12.06.2020.

nich adaptacji i poszukiwania nowych metod działania w zmienionym środowisku ekonomicznym, jednocześnie zachowując poczucie podmiotowości i dążenia do realizacji indywidualnych celów w nowej rzeczywistości. Pandemia wprowadziła wymóg redefinicji podmiotowości ekonomicznej jednostek. Przymusowa adaptacja do nowych regulacji oraz znalezienie sposobów na utrzymanie tożsamości biznesowej w obliczu globalnych wyzwań zdrowotnych stały się nieodłącznymi elementami dyskursu na temat relacji między prawem a autonomią jednostki.

W Polsce, podobnie jak w wielu innych krajach, rząd w obliczu eskalującej epidemii podjął zdecydowane kroki mające na celu ograniczenie rozprzestrzeniania się wirusa, wprowadzając surowe restrykcje dotyczące działalności gospodarczej. Takie działania rządowe, choć niezbędne z punktu widzenia ochrony zdrowia publicznego, spowodowały natychmiastowe i poważne konsekwencje dla lokalnych przedsiębiorców.

Nakaz zamknięcia takich miejsc jak salony fryzjerskie, gabinety kosmetyczne, siłownie, baseny, restauracje i hotele zmusiło wielu przedsiębiorców do poszukiwania alternatywnych form działalności, a niejednokrotnie pozbawiło ich źródła dochodu. Konsekwencje były dotkliwe zarówno dla samych właścicieli, jak i dla ich pracowników, których dotknęły redukcje wynagrodzeń, masowe zwolnienia, a w skrajnych przypadkach – bankructwa.

W odpowiedzi na te dramatyczne zmiany, przedsiębiorcy w Polsce zaczęli organizować się w ruchy protestacyjne⁵⁴⁹. Strajki przedsiębiorców stały się wyrazem głębokiego niezadowolenia i frustracji wobec sposobu, w jaki rząd zarządzał kryzysem, wyrażając zarówno potrzebę wsparcia ze strony państwa, jak i apel o przemyślane regulacje, które nie zagrażałyby ich egzystencji. Protesty te były nie tylko wyrazem walki o przetrwanie ekonomiczne, ale także podkreślały konieczność dialogu między rządem a sektorem prywatnym w kontekście tworzenia warunków umożliwiających kontynuację działalności gospodarczej, nawet w warunkach kryzysu zdrowotnego⁵⁵⁰. W ten sposób przedsiębiorcy domagali się większego uwzględnienia ich podmiotowości w narracji prawnej państwa, co wskazywałoby na bardziej zrównoważoną odpowiedź na pandemię.

Symposium przedsiębiorców i ich działania protestacyjne to ważne zjawisko w dyskursie o podmiotowości jednostki wobec prawa. Działania te podkreślają, że prawa i obowiązki prawne nie mogą być kształtowane w oderwaniu od realiów ekonomicznych i

⁵⁴⁹ P. Ciszak, *Strajk przedsiębiorców. 62 osoby zostały zatrzymane*, w: <https://www.money.pl/gospodarka/strajk-przedsiębiorcow-62-osoby-zostaly-zatrzymane-6508619266274945a.html>, aktualizacja: 9.05.2020.

⁵⁵⁰ J. Szymczak, *Nowy ruch społeczny? O co chodzi Strajkowi Przedsiębiorców-opowiada koordynator inicjatywy*, w: <https://oko.press/o-co-chodzi-strajkujacym-przedsiębiorcom/> aktualizacja: 12.05.2020

społecznych, w jakich żyją przedsiębiorcy. Stanowią one apel o wzajemne poszanowanie i szukanie takich rozwiązań prawnych, które będą wspierały podmiotową inicjatywę gospodarczą w czasach kryzysu, umożliwiając jednostkom zachowanie autonomii i zdolności do adaptacji w niepewnych czasach.

Refleksja nad sytuacją przedsiębiorców w świetle modelu ekonomicznego demokracji, w którym realizacja osobistych ambicji i dążenie do akumulacji dóbr są uznawane za nieodłączne elementy samorealizacji, nasuwa pewne istotne kwestie. Zgodnie z perspektywą Charlesa Taylora, jednostki dążą do samookreślenia, poszukując w swojej działalności nie tylko zysku, ale i osobistego spełnienia. Restrykcje wprowadzone w odpowiedzi na pandemię były więc nie tylko przeszkodą ekonomiczną, ale także barierą w procesie samoidentyfikacji i wyrazu indywidualności przedsiębiorców. Samookreślenie, rozumiane jako możliwość kreowania i rozwijania własnej tożsamości w sferze zawodowej, zostało mocno ograniczone przez konieczność przestrzegania nowych norm. Działalność gospodarcza, będąca dla wielu przedsiębiorców wyrazem autonomii i niezależności, w obliczu kryzysu uległa zewnętrznym ograniczeniom. To z kolei rodzi pytanie o równowagę między koniecznością interwencji państwa a prawem jednostek do samostanowienia w sferze ekonomicznej.

Takie ograniczenia samookreślenia wymusiły na przedsiębiorcach adaptację i poszukiwanie nowych, niekiedy kreatywnych form prowadzenia działalności. Jednakże, dla wielu z nich, takie zmiany nie były wyborem, ale przymusem, który mógł być odczuwany jako naruszenie integralności osobistej i zawodowej. W tym świetle, działania rządu w zakresie ograniczeń działalności gospodarczej interpretować można nie tylko jako konieczne w świetle ochrony zdrowia publicznego, ale również jako wyzwanie dla podmiotowości jednostki. Ujawnia to napięcie między indywidualną autonomią a prawnymi ograniczeniami wprowadzonymi przez państwo w sytuacjach nadzwyczajnych, jakimi są kryzysy zdrowotne.

W związku z powyższym, konieczne staje się poszukiwanie takich rozwiązań systemowych, które w przyszłości umożliwią lepsze zabezpieczenie prawa przedsiębiorców do samookreślenia w sytuacjach kryzysowych. Dialog społeczny i współpraca między sektorem prywatnym a rządem wydają się kluczowe dla stworzenia takich ram prawnych, które będą respektowały zarówno potrzebę ochrony zdrowia publicznego, jak i podstawowe prawa ekonomiczne jednostek.

W obliczu restrykcji, które uniemożliwiały kontynuowanie działalności gospodarczej, przedsiębiorcy doświadczyli bezprecedensowego zagrożenia dla swojej podmiotowości. Ograniczenia te wpłynęły nie tylko na ich zdolność do utrzymania się na rynku, ale również na możliwość wyrażania siebie przez pracę i przedsiębiorczość. Ta utrata autonomii, w sensie

swobody wyboru indywidualnej ścieżki działania, wykraczała poza materialne aspekty dobrobytu, dotykając potrzeby ich samorealizacji.

Solidaryzując się w obronie swoich interesów materialnych, przedsiębiorcy i ich pracownicy manifestowali również obronę wartości niematerialnych – własnej tożsamości i autonomii życiowej. Ich zjednoczenie nie było tylko reakcją na straty ekonomiczne, ale również wyrazem oporu przeciw ograniczeniom, które zmusiły ich do zaprzestania prowadzenia działalności. W tym kontekście, przedsiębiorcy nie tylko bronili swojego prawa do pracy, ale również prawa do samookreślenia. Proces dialogu między przedsiębiorcami doprowadził do uformowania się spontanicznego ruchu społecznego, opartego na wspólnej determinacji do odzyskania możliwości działania w przestrzeni gospodarczej. Przekształcając indywidualne interesy w wspólny cel, przedsiębiorcy zainicjowali przemianę dobra indywidualnego w dobro kolektywne. To, co zaczęło się jako obrona przedsiębiorstwa, rozwinęło się w ruch na rzecz całej wspólnoty gospodarczej. Widzimy zatem, że ten przepis prawny nakazujący przyczynił się do solidarności i kolektywnej identyfikacji przedsiębiorców w odpowiedzi na ograniczenia wprowadzone przez rząd za pomocą prawnych przepisów nakazujących.

Stając w opozycji do norm nakazujących, które zasadniczo zrewidowały ich możliwości wyboru i działania, przedsiębiorcy demonstrują ważną kwestię w dyskusji o podmiotowości w prawie. Wydarzenia te prowokują do zastanowienia się nad tym, jak w przyszłości można by zharmonizować prawnie nakazane ograniczenia z fundamentalną ludzką potrzebą autonomii i swobody w wyborze ścieżki życiowej. Wyważenie prawnego imperatywu ochrony zdrowia publicznego z poszanowaniem dla indywidualnej podmiotowości wydaje się być jednym z największych wyzwań, przed którym stoi współczesne społeczeństwo.

Przypomnijmy, że Charles Taylor głosi, że autentyczność jednostki wyraża się poprzez zaangażowanie w osobiste ideały i odwagę w sprzeciwie wobec społecznych konwencji, które nie odzwierciedlają jej wartości. Takie jednostki prowadzą dialog z otoczeniem, a także potrafią artykułować swoje pragnienia, respektując przy tym wspólnotowy kontekst znaczeniowy. W obliczu pandemii przedsiębiorcy wyraźnie znajdowali się na rozdrożu między wymogami prawnospołecznymi a potrzebą zachowania autentyczności swojej działalności.

Obserwując dysproporcje w stosowaniu restrykcji pomiędzy różnymi sektorami społeczeństwa, przedsiębiorcy dostrzegli pewną niespójność. W szczególności dotyczyła ona kontrastu pomiędzy ograniczeniami nałożonymi na działalność gospodarczą a większą swobodą, jaką nadal cieszyła się instytucja kościoła, której dano możliwość przystosowania do nowych warunków poprzez wprowadzenie odpowiednich środków ostrożności.

Przedsiębiorcy z branży *fitness* w Polsce, reprezentując sektor szczególnie dotknięty przez ograniczenia, argumentowali, że ich działalność – promująca zdrowie i odporność – powinna być postrzegana jako część rozwiązania w walce z wirusem. Zdrowy styl życia, do którego przyczyniają się kluby *fitness*, siłownie czy pływalnie, według nich, mogłyby odgrywać kluczową rolę w budowaniu naturalnej odporności społeczeństwa⁵⁵¹. Przedsiębiorcy, w obliczu tych nierówności, podjęli się próby konstruktywnego dialogu, dążąc do przededefiniowania warunków swojej działalności w kontekście nowych wyzwań. Wnosząc w ten sposób do debaty publicznej swoje obawy i propozycje, wykazali się nie tylko zdolnością do przetrwania w trudnych czasach, ale również odpowiedzialnością społeczną i troską o dobro wspólne.

Związek Przedsiębiorców i Pracodawców (ZPP) akcentuje brak bezpośredniego korelacji między surowością restrykcji a dynamiką rozprzestrzeniania się COVID-19. Stanowczo opowiadali się za zniesieniem ograniczeń, które ich zdaniem, nieproporcjonalnie obciążały branżę *fitness*. Demonstracje uliczne zorganizowane przez ZPP stały się wyrazem niezadowolenia oraz napięcia między sferą gospodarczą a decyzjami rządowymi. ZPP podkreślał, że zakłady *fitness*, stosując się do wszelkich zaleceń sanitarnych – od dezynfekcji sprzętu po utrzymanie bezpiecznej odległości między użytkownikami – wykazały gotowość do bezpiecznego funkcjonowania w dobie pandemii⁵⁵². Jednakże, mimo przestrzegania środków ostrożności, sektor ten ponownie stanął w obliczu nakazu zamknięć, co wywołało niezrozumienie i frustrację wśród właścicieli oraz pracowników⁵⁵³.

Przedsiębiorcy z branży *fitness* podkreśli dysproporcję w traktowaniu różnych sfer działalności publicznej. Obserwowali, że podczas gdy kościoły i inne miejsca kultu mogą funkcjonować, zachowując odpowiednie środki bezpieczeństwa, oni byli zmuszeni do zawieszenia swojej działalności. W ich percepcji, tworzyło to nierówność w ochronie praw obywatelskich, szczególnie w świetle braku formalnego stanu nadzwyczajnego, który uprawniałby władze do wprowadzania tak daleko idących ograniczeń⁵⁵⁴. Podczas gdy

⁵⁵¹Por. *Szef Polskiej Federacji Fitness: Nasz sektor to narzędzie do walki z koronawirusem*, w: <https://dorzeczy.pl/kraj/157955/szef-polskiej-federacji-fitness-nasz-sektor-to-narzedzie-do-walki-z-koronawirusem.html>, aktualizacja 19.11.2020.

⁵⁵²K. Janoś, *Koronawirus. ZPP nie chce pelzającego lockdownu. Branża fitness protestuje na ulicach*, w: <https://www.money.pl/gospodarka/koronawirus-zpp-nie-chce-pelzajacego-lockdown-branza-fitness-protestuje-na-ulicach-6565587972483712a.html>, aktualizacja: 17.10.2020

⁵⁵³K. Kosiorowski, *Branża fitness protestuje przeciwko zamykaniu siłowni. „To utrata jakichkolwiek środków do życia”*, w: <https://wiadomosci.onet.pl/kraj/koronawirus-w-polsce-protest-branzy-fitness/0n5bft1>, aktualizacja: 17.10.2020

⁵⁵⁴*Fitness = zdrowie. Branża klubów fitness oraz siłowni nie zgadza się z decyzją rządu i zamknięciem ich miejsc pracy*, w: <https://www.gazetaprawna.pl/artykuly/1493770,fitness-zdrowie-protest-wlascicieli-i-pracownikow-klubow-fitness-oraz-silowni.html>, aktualizacja: 17.10.2020

zgromadzenia o charakterze religijnym otrzymały zielone światło do działania, obiekty promujące zdrowie fizyczne były nakazem zamykane.

Dla wielu osób klienteli tego typu miejsc, kult ciała jest integralną częścią ich tożsamości i sposobu na życie, a ograniczenia te uderzają bezpośrednio w ich możliwość autentycznego wyrazu siebie. Aktywność fizyczna, będąca dla jednostek nie tylko formą dbania o kondycję ciała, ale i stabilność psychiczną, w tamtych realiach pandemicznych nabierała szczególnego znaczenia. To właśnie w tych trudnych czasach, zdaniem wielu, możliwość regularnych ćwiczeń była kluczowa dla zachowania dobrej kondycji psychicznej i fizycznej⁵⁵⁵.

Podkreślenia wymaga fakt, że kult ciała w XXI wieku przerodził się w globalny fenomen. Dbając o swoją kondycję fizyczną oraz wygląd, ludzie nie tylko starają się zwalczać oznaki starzenia, ale również dążą do minimalizacji ryzyka chorób, podkreślając znaczenie aktywności fizycznej jako elementu „bycia w świecie”⁵⁵⁶. Zainteresowanie usługami branży *fitness* oraz *beauty* – które obejmują zakres od kosmetyczek po fryzjerów – wzrasta, czyniąc je ważnymi komponentami nowoczesnego stylu życia.

W tej sytuacji społecznej, gdzie działania zapobiegawcze wobec pandemii stały się punktem zapalnym konfliktu między potrzebami gospodarczymi a priorytetami zdrowotnymi, rozmowy na temat równowagi między duchowym a fizycznym wymiarem życia zyskały na znaczeniu. Wymagało to dialogu społecznego, w którym przedsiębiorcy i przedstawiciele różnych sektorów mają szansę wyrażenia swoich obaw i poszukiwania wspólnych, zrównoważonych rozwiązań, które respektują zarówno prawa obywatelskie, jak i imperatyw ochrony zdrowia publicznego.

W obliczu zaostrzeń regulacji prawnych dotyczących działalności gospodarczej w czasie pandemii, właściciele klubów *fitness* i siłowni zmuszeni byli do poszukiwania alternatywnych rozwiązań, które pozwoliłyby im na kontynuowanie działalności. Czerpiąc inspirację z doświadczenia instytucji religijnych, które nieprzerwanie funkcjonowały, stosując się do określonych obostrzeń, przedsiębiorcy dokonali kreatywnego przeformułowania koncepcji swoich przedsiębiorstw.

Wykorzystując lukę prawną dotyczącą wolności wyznania, niektórzy zdecydowali się na założenie wspólnot o charakterze wyznaniowym, które koncentrują się na kulturowym

⁵⁵⁵P. Puchalski, „Nie zamykajcie siłowni i basenów”. *Branża fitness protestuje przeciw nowym obostrzeniom*, w: <https://radiogdansk.pl/wiadomosci/2020/10/17/nie-zamykajcie-silowni-i-basenow-branza-fitness-protestuje-przeciw-nowym-obostrzeniom-posluchaj/>, aktualizacja: 17.10.2020

⁵⁵⁶ M. Żmuda-Pałka, M. Siwek, *Uczestnictwo w fitness klubach i siłowniach jako jeden z elementów zdrowego stylu życia mieszkańców Krakowa*, w: *Sport i Turystyka. Środkowoeuropejskie Czasopismo Naukowe*, 2018, t. I, nr 2, ss.67-69.

aspekcie dbałości o ciało. Ta nowa narracja zakłada, że działalność ich „*Kościola Pięknego Ciała*”⁵⁵⁷, nie jest jedynie komercyjną siłownią, lecz miejscem, gdzie łączy się aspekt fizyczny z duchowym, tworząc nowy wymiar wolności wyznania.

W ramach tego nowatorskiego podejścia, właściciele klubów *fitness* zwracali uwagę na integralną rolę, jaką aktywność fizyczna odgrywa w życiu wielu osób, nie tylko jako forma poprawy kondycji fizycznej, ale także jako element duchowego samorozwoju i wyrazu osobistej tożsamości. Podkreślali, że takie miejsca są nieodzowne dla zachowania zdrowia i równowagi psychofizycznej ich członków, co stanowi legitymizację ich funkcjonowania nawet w trudnych czasach pandemii.

Nowa tożsamość, którą przyjęły te kluby *fitness*, stawia pytania o granice interpretacji norm prawnych oraz o znaczenie wolności wyznania w kontekście praw człowieka i obywatela. W sposób wyraźny przykład ten pokazuje, jak jednostki i grupy mogą wykorzystać narracyjną podmiotowość w celu adaptacji do zmieniających się warunków prawnych, jednocześnie zachowując rdzeń swojej działalności oraz odpowiadając na potrzeby społeczności.

Ta adaptacja nie jest jedynie wybiegiem prawnym, ale również wyrazem sprzeciwu wobec ograniczeń, które, zdaniem przedsiębiorców, nie znalazły pełnego uzasadnienia w rzeczywistości epidemiologicznej. Obrazuje to, jak przedsiębiorczość łączy się z innowacyjnością w obszarze prawnym, stając się formą aktywnego dialogu z normami społecznymi oraz prawnymi, które wydają się ograniczać podstawowe prawa i wolności.

W kontekście obowiązujących ograniczeń prawnych dotyczących zajęć *fitness*, pojawiła się innowacyjna forma działalności - zgromadzenia religijnego w ramach nowo powstałego „*Kościola Zdrowego Ciała*”. To unikalne podejście, pozwoliło na kontynuację aktywności fizycznej jako części praktyk wyznaniowych, było zgodne z literą prawa i nie naruszało przepisów nakazujących zamknięcie miejsc, które przystąpiły do tego nowego „*Kościola*”.

Jednakże, taka reinterpretacja ról społecznych i działalności gospodarczej w kontekście praktyk duchowych nie pozostała bez echa. Z jednej strony, nowo ustanowiona narracja zdobywała poparcie jako przejaw inicjatywy i twórczego myślenia, które rzucało światło na braki i sprzeczności w decyzjach legislacyjnych podejmowanych przez władze. Działo to jak lustro, odbijające paradoksy i niekonsekwencje w regulacjach prawnych, co stawiało pytania o ich racjonalność i sprawiedliwość. Z drugiej strony, koncept „*Kościół Zdrowego Ciała*” budził

⁵⁵⁷M. Samcik, *Siłownie i kluby fitness: miał być lockdown, będzie beczka śmiechu? Trzy pomysły na to, jak działać dalej. Rywalizacja, konsumpcja czy modlitwa – co wybieracie?*, w: <https://subiektywnieofinansach.pl/silownie-i-kluby-fitness-mial-byc-lockdown-bedzie-beczka-smiechu-sklep-zawody-modlitwa/>, aktualizacja: 17.10.2020

kontrowersje i bywał postrzegany jako naruszający uczucia religijne⁵⁵⁸. Reprezentanci tradycyjnych instytucji kościelnych oraz niektórzy wierni odbierali to jako instrumentalne wykorzystanie ram wyznaniowych do celów, które pierwotnie nie były związane z sferą duchową.

To prowokuje do dyskusji na temat granic wolności wyznania oraz sposobów, w jakie może ona być wyrażana w społeczeństwie pluralistycznym, gdzie różne wartości i przekonania mogą wchodzić ze sobą w konflikt. Nie można też pominąć aspektu socjologicznego i psychologicznego tej sytuacji. Redefinicja działalności siłowni i klubów *fitness* jako miejsc praktyk religijnych mówi wiele o potrzebie adaptacji i poszukiwania sensu w trudnych czasach. Podkreślając, jak ważne dla ludzkiej tożsamości jest możliwość wyrażania i realizowania swoich przekonań i pasji. Kwestia „*Kościół Zdrowego Ciała*” wykracza więc poza czysto prawną dyskusję, stając się elementem szerszej debaty społecznej. Zmusza do zastanowienia nad tym, co w społeczeństwie uznajemy za święte, jakie działania uznamy za legitymizowane przez nasze wartości, i w jaki sposób prawa jednostek do samorealizacji mogą być godzone lub wspierane przez istniejące normy prawne.

Propagatorzy zdrowego stylu życia argumentują, że perspektywa na ciało powinna przekraczać wizję biernego, biologicznego bytu. Podkreślają, że ciało podlega świadomemu kształtowaniu i zarządzaniu przez jednostkę, co czyni je centralnym składnikiem autorefleksyjnej konstrukcji własnego „Ja”⁵⁵⁹. Ciało staje się więc medium, przez które jednostka manifestuje swoją unikalną tożsamość oraz afiliację grupową. Innymi słowy, za pośrednictwem ciała ludzie komunikują swoje przynależności kulturowe, społeczne oraz subkulturowe, jednocześnie podkreślając swoją unikalność w obrębie tych grup.

W tym kontekście, różnorodność w wyglądzie zewnętrznym, sposób pielęgnacji oraz promowanie zdrowego stylu życia staje się świadomie wykorzystywanym instrumentem identyfikacji i różnicowania społecznego. Takie działania są manifestacją indywidualnego wyboru, który w istotny sposób wpływa na sposób, w jaki jednostki są postrzegane przez innych i jak same siebie widzą.

Podmiotowość narracyjna jednostki związana z dbaniem o ciało i kondycję fizyczną nabiera więc nieco innego, szerszego wymiaru – jest nie tylko kwestią estetyczną, ale też aspektem psychologicznym i społecznym, odzwierciedlającym potrzeby, wartości i cele

⁵⁵⁸ *Zamiast fitness – „Kościół Zdrowego Ciała”. Policja odwiedziła krakowską „siłownię”, w: <https://www.polsatnews.pl/wiadomosc/2020-10-18/zamiast-fitness-kosciol-zdrowego-ciala-policja-odwiedzila-krakowska-silownie/>, aktualizacja: 22.10.2020*

⁵⁵⁹H. Jakubowska, *Socjologia Ciała*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009, s.11.

jednostki. To świadome i celowe działanie, które przekracza postrzeganie ciała jako przedmiotu i stawia je w roli aktywnego uczestnika w kreowaniu życia społecznego.

Owe przemyślenia mają bezpośrednie przełożenie na kontrowersje wokół „*Kościola Zdrowego Ciała*”, ponieważ podkreślają wagę dostępu do miejsc i form aktywności fizycznej jako wyrazu wolności jednostki w wyrażaniu i kształtowaniu swojego „Ja”. Tym samym, dyskurs wokół ograniczeń wprowadzanych przez władze nabrał nowej głębi, podkreślając związek między prawem a osobistym doświadczeniem cielesności i tożsamości. Takie podejście wskazuje na konieczność przemyślanej analizy norm prawnych, które dotyczą podstawowych sfer życia jednostki i jej prawa do samookreślenia. *Problem „Kościola Zdrowego Ciała”* może być więc rozpatrywany jako wyzwanie do dialogu o prawach jednostki, granicach interwencji państwa i fundamentalnym znaczeniu autonomii osobistej w kontekście zdrowia fizycznego i dobrostanu.

W erze indywidualizmu, gdzie autodefinicja i samorealizacja zajmują centralne miejsce w życiu jednostki, ciało przestaje być postrzegane jedynie jako przedmiot biologiczny. Staje się ono płótnem, na którym malujemy nasze osobiste przekonania, aspiracje i wartości. W tej perspektywie, kult ciała ewoluje w kierunku świadomej troski o kondycję i zdrowie oraz staje się świadkiem kontrolowanej przez nas transformacji. Sfera cielesności, wraz z rozwojem koncepcji *wellness* i *self-care*, zyskuje status równie znaczący co sfera duchowa, podkreślając tym samym jej rolę w konstrukcji złożonej tożsamości jednostki⁵⁶⁰. To zrozumienie ciała jako świadomego wyboru i narzędzia ekspresji staje się punktem odniesienia dla tych, którzy przeciwstawiają się restrykcjom narzuconym przez władze w czasie pandemii. Nie chodzi jedynie o odbieranie możliwości korzystania z siłowni czy klubów *fitness*, lecz o naruszanie osobistej sfery, w której ciało i duch są nieodłącznie połączone i wzajemnie na siebie wpływają.

Podmiotowość jednostki, rozumiana jako prawo do samookreślenia w kontekście swojego ciała, staje się nie tylko wyzwaniem dla prawników i polityków, ale także dla samego społeczeństwa, które musi rozważyć, na ile interwencje regulacyjne mogą ingerować w prywatne decyzje o cielesności i prowadzenie określonego stylu życia. W tym świetle, działania „*Kościola Zdrowego Ciała*” mogą być postrzegane nie tylko jako reakcja na ograniczenia, ale także jako wyraz szerszego dążenia do zachowania integralności osobistej, gdzie zdrowie fizyczne i samopoczucie są kluczowymi wartościami.

Podsumowując, w debacie na temat wpływu prawnych norm nakazujących na podmiotowość jednostki, nie można zaniedbać wymiaru cielesności jako nieodłącznej części

⁵⁶⁰ U. Kluczyńska, *Ciało jako obszar refleksji naukowej i jako projekt*, w: *Polski Przegląd Nauk o Zdrowiu* 3 (48) 2016, s.277.

tożsamości. Prawo, które nie uwzględnia tego aspektu, ryzykuje nie tylko ograniczenie wolności jednostki, ale także niezrozumienie fundamentalnych potrzeb ludzkiego bytu, które w równym stopniu dotyczą sfery cielesnej, co duchowej.

Spójrzmy na ten problem również z nieco innej perspektywy. Trudno zaprzeczyć mając na uwadze dotychczasowe rozważania, że aktywność związana z kultem ciała może być wyrazem tożsamości i podmiotowości jednostki, który często określamy mianem stylu życia. Styl życia wymusza na jednostce swego rodzaju kompromis między indywidualną odrębnością a kolektywną ogólnością⁵⁶¹. Innymi słowy jest pośrednikiem pomiędzy indywidualną a społeczną identyfikacją⁵⁶². Podmiotowość narracyjna wymaga rozpoznania wzorców stylu życia jako punktu, w którym indywidualność styka się z wymaganiami zbiorowości. Na przykład styl życia, jak to podnosi George Simmel, pełni funkcję mediacyjną, balansując na granicy między unikalnością osobistą a społecznymi normami. Odniósł problem stylu życia do kwestii mody:

„Dwie tendencje są istotne dla ustanowienia mody, a mianowicie potrzeba jedności z jednej strony, potrzeba izolacji z drugiej”⁵⁶³.

To nieustanne dążenie do wyważenia indywidualnych pragnień wobec oczekiwań grupy staje się zatem nie tylko wyborem osobistym, lecz także odpowiedzią na społeczne kodeksy i regulacje. Dla odbiorców praktyk *fitness* i *wellness*, żyjących w zgodzie z filozofią „*Kościola Zdrowego Ciała*”, zdrowy styl życia jest świadomą manifestacją indywidualizmu, a zarazem spełnieniem społecznego oczekiwania zdrowego, produktywnego obywatela. Przestrzeganie obostrzeń pandemicznych, konfrontując je z autonomią jednostki w decydowaniu o własnym ciele, podkreśla aktualność Simmel’owskiego konfliktu między osobistą wolnością a społeczną konformacją.

Dlatego, zmagając się z prawnymi normami nakazującymi, jednostki wyznające kult zdrowego ciała redefiniują granice między prywatnym a publicznym. W ten sposób, obecna sytuacja stała się swoistym testem dla społeczeństwa, mierzącego się z pytaniem o to, jak dalece może sięgać regulacja życia publicznego, nie wkraczając nadmiernie w sferę osobistych wyborów dotyczących ciała i zdrowia. Podsumowując, w interpretacji Simmela styl życia

⁵⁶¹ Ibidem.

⁵⁶² M. Żmuda-Pałka, M. Siwek, *op.cit.*, s.70.

⁵⁶³ G. Simmel, *Filozofia mody*, w: *Socjologia. Lektury*, pod red. P. Sztompki, M. Kuci, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s.275.

jednostki jest nie tylko odzwierciedleniem osobistych preferencji, lecz także wyrazem negocjacji między własnym „Ja” a oczekiwaniami grupy. Wobec pandemii i związanych z nią ograniczeń, podmiotowość narracyjna jednostki wyrażała się przez poszukiwanie nowych form ekspresji tożsamości, które pomimo prawnych obostrzeń, znajdują sposób na istnienie i afirmację w ramach społecznego porządku.

Podążając za filozoficzną myślą Charlesa Taylora, styl życia jednostki można interpretować jako ciągle dążenie do wyrażania własnej tożsamości, będącej unikalną i autentyczną w odpowiedzi na otaczające ją „horyzonty znaczeniowe”. Takie podejście podkreśla, że autentyzm wymaga interakcji z szerszym spektrum społecznych, kulturowych oraz prawnych ram znaczenia.

W kontekście narracyjnej podmiotowości jednostki, aspekt ten nabiera wyjątkowego znaczenia w sytuacji, kiedy prawne normy wydają się kolidować z osobistymi wyborami dotyczącymi stylu życia. Wskazuje to na potrzebę nieustannego negocjowania tożsamości jednostki w kontekście dostępnych horyzontów znaczeniowych. Zaangażowanie w kult ciała staje się zatem nie tylko wyrazem autentycznego stylu życia, ale również świadomym wyborem wśród wielości dostępnych narracji, które formują nasze doświadczenie rzeczywistości.

Jednostka, w świetle filozofii Taylora, jest agentem zdolnym do artystycznej ekspresji własnych dążeń, nadawania im głębi i kierunku, działając w harmonii z własnym przekonaniem. Przy tym nie ignorując istnienia horyzontów znaczeniowych, które mogą być z nią w dyskursie. Przełożenie tego na praktykę oznacza, że nawet w obliczu restrykcyjnych norm prawnych, jednostki znajdują twórcze ścieżki do afirmacji swojej tożsamości, choćby poprzez redefiniowanie działalności fizycznej jako elementu szerszej, duchowej lub społeczno-kulturowej praktyki. Podsumowując zgodnie z filozofią Taylora, podmiotowość narracyjna jednostki w kontekście kultu ciała, wyłania się jako proces samookreślenia, który jest dynamiczny i wieloaspektowy, uwikłany w kontekst społeczny, lecz zarazem może być kierowany wewnętrzną potrzebą autentyzmu.

Zwróćmy uwagę, że kształtowanie się tożsamości jednostki ma charakter dynamicznego procesu, nieustannie kształtowanego przez doświadczenia na różnych etapach życia. W dzieciństwie zakorzeniają się fundamenty naszego „Ja”, które w okresie dojrzewania przyjmują bardziej zdefiniowaną formę. Dorosłość zaś stanowi etap, w którym zdobytą wiedzę i przeżycia potrafimy przekształcić i dostosować do zmieniających się okoliczności życiowych⁵⁶⁴. Z

⁵⁶⁴A. Brzezińska, *Dzieciństwo i dorastanie: korzenie tożsamości osobistej i społecznej*, w: *Edukacja regionalna*, A. W. Brzezińska, A. Hulewska, J. Słomska (red.),, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, ss.50-51.

biegiem czasu indywidualizacja staje się kluczowym elementem kształtującym naszą egzystencję, gdzie nasze działania coraz bardziej odzwierciedlają osobiste wartości i zasady.

Rozwój osobisty jednostki obejmuje dążenie do wyrażenia swojej unikalności, ale również uwzględnia tradycje i wzorce przekazywane przez rodzinę, społeczność czy grupę społeczną. W tej wielowymiarowej podróży, jednostka kształtowana jest przez różnorodne horyzonty znaczeniowe - te przyjęte i te odrzucone, ale również sama ma wpływ na ich tworzenie⁵⁶⁵. Nieuchronnie, tożsamość jednostki kształtuje się w dynamicznym napięciu z jednej strony między pragnieniem unikalności a potrzebą przynależności, z drugiej strony między osobistym a uniwersalnym. Ostatecznie, w świetle narracyjnej podmiotowości, jednostka staje się autorem własnej historii życia, gdzie zarówno wewnętrzna narracja, jak i zewnętrzne okoliczności, stanowią o jej bogatej, wielowarstwowej tożsamości. Wymiar prawny nakazujący pewne ograniczenia czy zachowania, choć wydaje się być sztywny, może stawać się kolejnym polem, na którym jednostka negocjuje i reinterpretuje swoją tożsamość.

To kontinuum narracyjne każdego społeczeństwa jest zbudowane z bogatej mozaiki wzorców, symbolicznych konstrukcji, konceptualizacji oraz interpretacji. Można tę mozaikę porównać do płótna na którym dochodzi do malowania indywidualnej i zbiorowej tożsamości. Tożsamość jednostki można zatem postrzegać jako kompozycję unikatowych cech i właściwości, które są nieustannie formowane przez zewnętrzne siły kulturowe, takie jak tradycje, normy społeczne, obyczaje, zwyczaje, prawo oraz interakcje z innymi. Ten proces nie tylko wchłania i przyswaja istniejące horyzonty znaczeniowe, lecz również pozostaje czujny na zachowanie swojej unikalności i autentyczności w tym wielogłosie społecznym. Dzięki temu, jednostka jest aktywnym uczestnikiem, który w narracyjnej dialektyce przeszłości i terażniejszości, własnych aspiracji i społecznych oczekiwań, stale dokonuje reinterpretacji i kształtuje swoją osobistą historię⁵⁶⁶.

W kontekście prawnym, podmiotowość narracyjna pozwala jednostce na twórcze negocjacje z normami i ograniczeniami, co jest nie tylko wyrazem poszukiwania autonomii, ale także świadectwem elastyczności i przystosowawczości ludzkiej natury. Prawne normy nakazujące stają się zatem nie tylko granicami do przekroczenia lub ścianami do obalenia, ale również płaszczyznami, na których jednostka może artystycznie wyrazić siebie, odciskając własny ślad w kontinuum kulturowym. Znaczenie sfery symbolicznej w kontekście społecznym jest fundamentalne, bowiem to właśnie słowa, obrazy, przedmioty i gesty stanowią kręgosłup

⁵⁶⁵ M. Babiarz, P. Garbuzik, *Tożsamość. Istotny element realizacji potrzeb rozwojowych i edukacyjnych*, w: *Edukacja-Technika-Informatyka*, nr 3/21/2017, Wydawnictwo UR 2017, ss.30-31.

⁵⁶⁶Ibidem, *op. cit.*, s.31.

komunikacji i reprezentacji dla członków danej wspólnoty kulturowej⁵⁶⁷. Te emblematyczne artefakty i konstrukcje działają jako kodowane wiadomości, które przekazują bogate treści między osobnikami współdzielącymi ten sam horyzont semantyczny.

Jednakże, istotne jest uchwycenie subtelnej różnicy między symbolem a alegorią – dwoma dominującymi formami ekspresji metaforycznej. Alegoria prezentuje zjawisko przekształcone do postaci pojęcia, które jest w pełni ujęte i zobrazowane, często za pomocą narracji czy obrazu, którym można zarządzać i który jest dosłowny w swojej interpretacji. Symbol natomiast, jest bardziej enigmatyczny; przemienia zjawisko w ideę, która wykracza poza bezpośrednie wyrażenie i wymyka się jednoznaczności. Jest to forma, która intencjonalnie pozostawia pewne obszary nieokreślone, dając przestrzeń dla osobistej interpretacji i intuicyjnego zrozumienia⁵⁶⁸. Jest w kontraście do alegorii, która angażuje intelekt w bezpośrednim i konkretnym odczytywaniu. Podczas gdy symbol inicjuje proces poszukiwania głębszego sensu, wyzwala emocje i indywidualne doświadczenia.

Owe dwie metody wyrażania zjawisk symbolicznych w społeczeństwie odgrywają zatem różne role w kontekście podmiotowości narracyjnej. Alegoria, jako narzędzie bardziej dydaktyczne i eksplicytywne, dostarcza ram dla zrozumienia norm kulturowych i prawnych. Z kolei symbol, pozostawiając nieokreśloność, umożliwia jednostce twórcze i interpretatywne zaangażowanie w procesie kształtowania narracji własnego życia. Jednocześnie umacniając osobistą tożsamość poprzez intuicyjne i unikalne doświadczenia. W rezultacie, zarówno symbol jak i alegoria są potężnymi narzędziami w rękach jednostki, które pozwalają na skomplikowaną grę z kulturowymi kodami i normami, wspierając w ten sposób zarówno zrozumienie, jak i ekspresję podmiotowości w ramach prawnego porządku społecznego.

W ramach społecznej narracji, to symbole oraz znaki konstruują przestrzeń znaczeniową, której wpływ wykracza poza proste przedstawienia. Te semiotyczne elementy nie tylko definiują rzeczywistość, ale także niosą ze sobą warstwę skojarzeń i konotacji, które rozszerzają ich interpretacje poza dosłowność.

Istotnie, symbole i znaki kreują kontekst, w którym obiekty i zjawiska transcendują granice bezpośredniej percepcji. Znak jest bezpośredni i konkretny; jest to obiekt komunikacji o zdefiniowanej treści, wyraźnie wskazujący na to, co ma reprezentować. Jego rola jest wyraźna i nie podlega dużej elastyczności interpretacyjnej, czyniąc go niezastąpionym w komunikacji prawnej i normatywnej, gdzie jednoznaczność jest kluczowa. Symbol zaś, jest z natury

⁵⁶⁷ J. Tkaczyk, *Rola symboli w zachowaniach konsumenckich a wyzwania nowej gospodarki*, w: *Acta Universitatis Lodzensis Folia Oeconomica*, 179, 2004, s.189.

⁵⁶⁸ M. Bogdalczyk, *Symbol w filozofii religii Paula Tillicha*, w: *Racjonalia*, nr 2, 2012, s.105.

wielowymiarowy i otwarty na interpretacje. Przekracza granice dosłownego przekazu, sugerując istnienie głębszych wymiarów rzeczywistości, które pozostają niedostępne dla empirycznej weryfikacji⁵⁶⁹. Niesie w sobie „naddatek semantyczny”, który prowokuje odbiorcę do poszukiwania ukrytych znaczeń i własnej interpretacji, angażując jednostkę w procesy refleksji i identyfikacji.

W kontekście podmiotowości narracyjnej, rozróżnienie między znakiem a symbolem jest fundamentalne, gdyż podkreśla, jak jednostki interpretują i nadają znaczenie doświadczeniom, które są formowane zarówno przez obiektywnie ustalone normy prawne, jak i przez subiektywnie odczuwaną rzeczywistość kulturową. W tym sensie, symbol staje się narzędziem, dzięki któremu jednostka może nie tylko przyjmować, ale i przetwarzać zewnętrzne wpływy. To pozwala jej na tworzenie indywidualnych narracji życiowych, które odzwierciedlają zarówno osobiste doświadczenia, jak i wspólne wartości społeczności. Jednostka, używając symboli, może wyrazić złożoność swojego wewnętrznego świata w sposób, który jest jednocześnie zrozumiały dla innych, ale także otwarty na wielopłaszczyznowe interpretacje, wspierając dynamiczny proces kształtowania tożsamości w świecie, gdzie normy prawne nie zawsze są w stanie ogarnąć pełnię ludzkiej ekspresji.

Paul Ricoeur w swoich rozważaniach nad symbolicznym wymiarem komunikacji zwraca uwagę na istotne zakorzenienie znaczenia symbolicznego w sferze przeżykowej. Wyróżnia on przestrzeń doświadczenia archaicznego, które istnieje przed językiem, i które dopiero w języku znajduje swoje pełne wyrażenie. Tym samym symbol staje się mostem łączącym wewnętrzne, nieuchwytnie przeżycia z możliwością ich komunikacji i interpretacji.

Funkcja symbolu ma kluczowe znaczenie w procesie samookreślenia się jednostki. Symbol umożliwia ekspresję doświadczenia, lecz aby mogło to nastąpić, doświadczenie to musi zostać przetworzone w ramy określonego schematu semantycznego. Dyskurs jest tu nieodzowny, ponieważ to właśnie w nim realizowany jest proces interpretacji, który podlega zasadom hermeneutyki, czyli sztuki wyjaśniania⁵⁷⁰. Dwuwymiarowość symbolu, jak zauważa Ricoeur, leży w jego podwójnej naturze: językowej i niejęzykowej. Aspekt językowy dotyczy lingwistycznych właściwości symbolu, które pozwalają na opisanie jego struktury w kategoriach znaczenia i sensu. Natomiast aspekt niejęzykowy wskazuje na transcendentną nadwyżkę, tajemnicę, która wykracza poza definicję lingwistyczną⁵⁷¹. Ricoeur opisuje

⁵⁶⁹ Ibidem, ss.105-106.

⁵⁷⁰ A. Warmbier, *Tożsamość, narracja i hermeneutyka siebie Paula Ricoeura filozofia człowieka*, Wydawnictwo Naukowe Universitas, Karków 2018, s.186.

⁵⁷¹ M. Bogdalczyk, *Symbol w filozofii religii Paula Tillicha*, op.cit,s.108.

niejęzykowy wymiar symbolu w kontekście „świętego uniwersum”⁵⁷², wskazując, że symbole zyskują mowę wtedy, gdy stają się przejrzyste poprzez świat, w momencie kiedy elementy rzeczywistości zaczynają odsłaniać coś, co jest poza ich bezpośrednią empirycznością.

W ten sposób, doświadczenie świętości, to co sacrum, przenika do języka, dając zrozumienie, że istnieje rzeczywistość bardziej subtelna niż ta dostępna zmysłom. Podmiotowość narracyjna w kontekście prawnych norm nakazujących interpretuje ten dialog między światem a symbolami jako zasadniczy dla rozumienia własnej tożsamości i miejsca w społeczeństwie. Wobec tego, jednostka, formując swoją narrację, uwzględnia zarówno lingwistyczne aspekty symbolu, które są niezbędne do zrozumienia i komunikacji, jak i niejęzykowe, które wywołują refleksję i wskazują na głębsze warstwy egzystencji. Jednostka, interpretując i reinterpreterując symbole, zarówno te wpisane w kulturę, jak i te indywidualne, kreuje własną narrację, która jest dynamicznie uwarunkowana przez społeczno-prawne ramy. Będąc przy tym otwarta na metafizyczne poszukiwania znaczenia. To dynamiczne pole interakcji symboli z jednostką podkreśla nieustanny proces negocjacji tożsamości w kontekście normatywnym i duchowym.

Kształtowanie tożsamości kulturowej jest głęboko zakorzenione w praktyce symbolicznego interakcjonizmu. Świadomość własnej tożsamości kulturowej wynika nie tylko z przynależności do określonej grupy społecznej czy wspólnoty, ale również z dynamicznego procesu interakcji z innymi kulturami⁵⁷³. Tożsamość kulturowa, zatem, jest nieustannie definiowana i redefiniowana poprzez ciągłą wymianę symboli, praktyk i wartości między różnymi grupami. Przynależność kulturowa formuje sposób, w jaki jednostki definiują siebie - stając się zarówno lustrem własnej samowiedzy, jak i oknem, przez które są postrzegane przez innych. Tożsamość społeczna manifestuje się w konkretnych zasadach i zachowaniach, ale również w symbolicznym wymiarze, który jest zrozumiały zarówno dla członków danej wspólnoty, jak i obserwatorów z zewnątrz.

Symbole kulturowe, jak język, zwyczaje, sztuka czy rytuały, stanowią medium komunikacji i negocjacji wartości społecznych. Są one interpretowane i reinterpreterowane w ramach własnej grupy, ale co równie istotne, są postrzegane przez pryzmat innych kultur, które nadają im własne znaczenie, tworząc płaszczyznę do dialogu międzykulturowego. Takie

⁵⁷² „W tym właśnie sensie symbol związany jest ze świętym uniwersum: symbole wkraczają do języka tylko w tej mierze, w jakiej przeświecają przez świat, w jakiej to, co należy do świata staje się przezrocyste.” (P. Ricoeur, *Język, Tekst, Interpretacja*, przeł. P. Graff, PIW, Warszawa 1989, s.145.).

⁵⁷³ J. Nikitorowicz, *Pogranicze tożsamości edukacja międzykulturowa*, Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans HUMANA, Białystok 1995, ss.70-71.

wielowarstwowe postrzeganie symboli umożliwia zarówno ugruntowanie własnej tożsamości, jak i otwartość na zmianę poprzez wzajemne oddziaływanie kultur.

W kontekście prawnych norm nakazujących, tożsamość kulturowa jednostki może być widziana jako dialog między autonomią osobistą a przestrzenią społeczno-prawną. Z jednej strony, jednostki są zobowiązane do przestrzegania norm i wartości, które są regulowane prawnie i które kształtują struktury społeczne. Z drugiej strony, posiadają one przestrzeń do wyrażania i rozwijania własnej tożsamości w obrębie tych norm, co może prowadzić do ewolucji praw i praktyk społecznych. Dlatego też, podmiotowość narracyjna jednostki, umiejscowiona w ramach tych interakcji, staje się zarówno produktem jak i współtwórcą kulturowej rzeczywistości. W ten sposób narracyjna konstrukcja „Ja” jest nieustannie modelowana przez symbolikę kulturową i prawne ramy, jednocześnie przyczyniając się do ich reinterpretacji i rozwoju.

Dynamika wzajemnego oddziaływania między ludźmi odgrywa kluczową rolę w społeczeństwie, ponieważ od każdej jednostki oczekuje się zdolności do adekwatnego reagowania na kulturowy kontekst, w którym to funkcjonuje. Jest to możliwe dzięki ciągłym procesom interpretacji i definicji rzeczywistości, które umożliwiają jednostce orientację w jej socjokulturowym otoczeniu. W tej przestrzeni podmiot narracyjny nie tylko interpretuje świat wokół siebie, ale również wykorzystuje te interpretacje jako punkt odniesienia dla własnych działań.

Interakcja społeczna jest zatem procesem dynamicznym, który podlega nieustannym transformacjom zależnym od zmieniających się kontekstów i sytuacji. W tym kontinuum symboliczny wymiar interakcji nabiera szczególnego znaczenia, gdyż jest to narzędzie umożliwiające jednostce zrozumienie i pełnienie różnych ról społecznych. Symbole i gesty, które jednostka używa, pozwalają na kreowanie specyficznych sytuacji społecznych oraz na wyrażanie osobistych przekonań, stylu życia i tożsamości⁵⁷⁴.

Wobec prawnych norm nakazujących, interpretacyjna natura interakcji społecznej umożliwia jednostce nie tylko przyswojenie i zastosowanie tych norm, ale również ich reinterpretację i, potencjalnie, zmianę. Dzięki temu podmiot narracyjny może efektywnie nawigować w ramach systemu prawnego, jednocześnie wpływając na jego ewolucję poprzez interakcje społeczne i wytworzenie nowych znaczeń. W ten sposób podmiotowość narracyjna jest kluczowym elementem w konstrukcji tożsamości jednostki w relacji do otaczających ją norm społecznych i prawnych. Jest to proces ciągły, w którym jednostka wykorzystuje swoje

⁵⁷⁴ Ibidem, ss.75-76.

umiejętności interpretacyjne do negocjacji miejsca w strukturach społecznych i prawnym porządku. Tworzenie osobistych narracji w obrębie tych struktur umożliwia jednostce aktywny udział w życiu społecznym, zarówno w wymiarze prywatnym, jak i publicznym.

Przejdźmy teraz do analizy innego przykładu związanego z nakazującym przepisem prawnym, który przyczynił się do wyrażenia swojej tożsamości i podmiotowości narracyjnej.

W obliczu pandemii COVID-19 w Polsce, wprowadzono nakaz noszenia maseczek ochronnych, co stało się katalizatorem znaczących podziałów społecznych. Wprowadzona regulacja prawna miała na celu ograniczenie rozprzestrzeniania się wirusa, ale wywołała także szeroką debatę na temat wolności indywidualnych. Z jednej strony, maseczka zyskała status symbolu globalnego kryzysu zdrowotnego i wyznacznika nowego, pandemicznego stylu życia. Z drugiej strony, dla wielu stała się metaforą utraty autonomii, a przy tym też manifestacją wyrażenia indywidualności.

W świecie prawa, nieprzestrzeganie nakazu noszenia maseczki wiązało się z konsekwencjami prawnymi. Jednak w przestrzeni społecznej, maseczka przekształciła się w płótno, na którym jednostki manifestowały swoje poglądy polityczne, kulturowe i społeczne. Wykorzystując szeroką gamę wzorów i przekazów umieszczonych na maseczkach, ludzie zaczęli wyrażać swoją tożsamość i przynależność do określonych grup społecznych. Przez nadanie maseczce dodatkowego znaczenia, podkreślali swoją unikalność i oryginalność wśród innych.

Dla wielu Polaków, maseczka stała się nie tylko środkiem ochrony zdrowia, ale też narzędziem komunikacji narracyjnej. Mimo respektowania powagi sytuacji związanej z pandemią, wykorzystywali jej symbolikę, aby tworzyć własne narracje i demonstrować swoje stanowisko. Tym samym maseczka przestała być jedynie przedmiotem prawnego nakazu – przekształciła się w dynamiczny element kultury, będący zarówno wyrazem odpowiedzialności, jak i świadectwem poszukiwania przez jednostki nowych form wyrażania siebie w zmienionej rzeczywistości. Tym samym, podmiotowość narracyjna jednostki w kontekście prawnego nakazu noszenia maseczek, stała się przestrzenią dla dialogu między osobistą tożsamością a zewnętrznymi wymogami społecznymi. Proces ten pokazuje, jak prawne normy, choć nakazujące i ograniczające, mogą być reinterpretowane i włączone do osobistych historii życia, pozwalając jednostkom na wyrażanie swoich wartości i przynależności nawet w trudnych czasach kryzysu.

Symbolika tęczyowych maseczek w Polsce, w okresie pandemii, stała się ogniwem łączącym przestrzeń prawną z narracyjną tożsamością jednostek i grup społecznych. Noszenie maseczki w kolorach tęczy zyskało na znaczeniu jako gest solidarności z ruchem LGBTiQ,

stanowiąc wizualne wezwanie do poszerzenia praw mniejszości seksualnych. Tęczą, rozumiana powszechnie jako znak tolerancji, stała się również wyrazem politycznego protestu wobec dominujących narracji społecznych⁵⁷⁵. Równocześnie, symboliczne gesty wykorzystujące maseczki tęczowe nabrały wyjątkowego znaczenia w sejmie, gdy posłowie i posłanki Koalicji Obywatelskiej użyli ich podczas zaprzysiężenia prezydenta Andrzeja Dudy. Ta forma ekspresji wywołała kontrowersje, o czym świadczyła głośna krytyka ze strony ówczesnych posłów partii rządzącej. Przykładowo, Janusz Kowalski, poseł klubu Prawo i Sprawiedliwość (PiS), wyraził swoje oburzenie na *Twitterze*, uznając tęczową maseczkę za „błazenadę” oraz za „symbol ideologii *gender* i LGBT”, co według niego kłóciło się z duchem Konstytucji RP⁵⁷⁶. Z kolei reprezentantka opozycji, Wanda Nowicka, wskazywała na tęczę jako „symbol godności, równości i miłości”, podkreślając, że Polska jest krajem dla wszystkich, bez względu na orientację seksualną⁵⁷⁷. Takie stwierdzenie odzwierciedla zupełnie inną narrację, w której tęczowa maseczka jest nie tylko wyrazem wsparcia dla ruchu LGBTIQ, ale również zaproszeniem do dialogu o uniwersalnych wartościach, takich jak równość i godność każdego obywatela.

Ta dwubiegunowość interpretacji symbolu tęczy na maseczkach odsłania głębszy konflikt wartości, będący przedmiotem narodowego dyskursu. Z jednej strony mamy do czynienia z perspektywą, która postrzega tęczową symbolikę jako wyzwanie rzucone konstytucyjnemu porządkowi i tradycyjnym wartościom. Z drugiej strony istnieje podejście, które w tęczowej maseczce widzi potężne narzędzie narracyjne, mające na celu propagowanie równości i otwartości społeczeństwa na różnorodność.

W kontekście narracyjnej podmiotowości, maseczka tęczowa wyrasta ponad bycie prostym elementem ochrony zdrowotnej, przekształcając się w politycznie i społecznie nasycony symbol. Przybiera ona rolę przekąźnika między osobistą tożsamością a kolektywnym systemem wartości, w którym prawa jednostki i normy społeczne są ciągle negocjowane. Ta dynamiczna interakcja między prawem a tożsamością ilustruje, jak prawne nakazy mogą być

⁵⁷⁵E. Burda, *Biała Podlaska: Małżeństwo gejów rozdaje tęczowe maseczki w tzw. strefach wolnych od LGBT*, w: <https://www.dziennikwschodni.pl/biala-podlaska/biala-podlaska-teczowe-maseczki-od-pary-gejow,n,1000267295.html>, aktualizacja: 22.11.2020

⁵⁷⁶ „Błazenada postkomunistów na uroczystym Zgromadzeniu Narodowym. Nawet w tak ważnym dla Polski i Polaków dniu muszą prowokować symbolem ideologii *gender* i LGBT, która stoi w sprzeczności z tekstem Konstytucji RP, którą posłowie postkomunistycznej lewicy trzymają w dłoniach”, cyt. za: M. Gąsior, *Wyjątkowy gest posłów i posełki Lewicy. Poseł PiS: „Błazenada postkomunistów”*, w: <https://natemat.pl/316903,teczowe-maseczki-na-zaprzysiezeniu-dudy-gest-poslow-lewicy#>, aktualizacja: 22.11.2020.

⁵⁷⁷ „Posłanki Lewicy będą na zaprzysiężeniu wraz z tęczą, która jest symbolem godności, równości i miłości. Bo Polska jest dla wszystkich”, cyt. za: P. Korzeniowski, *Tęcza na zaprzysiężeniu Andrzeja Dudy. Posłanki Lewicy ubrały się tak, że razem ułożyły flagę LGBT*, w: <https://noizz.pl/lgbt/tecz-na-zaprzysiezeniu-andrzeja-dudy-poslanki-lewicy-ubraly-sie-tak-ze-razem-ulozily/7rp6n8f>, aktualizacja: 10.05.2021

reinterpretowane przez podmioty, które nieustannie dążą do wyrażania swojej unikalności oraz pragnień społecznych, nawet w obrębie zasadniczo normatywnego środowiska.

W obliczu prawnych norm nakazujących i społecznych kontrowersji, maseczki z motywem czerwonej błyskawicy w Polsce zyskały wymiar znacząco szerszy niż tylko ochrona zdrowia. Stały się one emblematem ruchu społecznego, będącym odpowiedzią na wyrok Trybunału Konstytucyjnego ograniczający prawa do aborcji. Symbol czerwonej błyskawicy, kojarzony z „Ogólnopolskim Strajkiem Kobiet”, przekształcił codzienne przedmioty w manifestacje ideologiczne i oddziaływanie na sferę publiczną. Noszenie maseczek z tym wzorem wyrażało nie tylko solidarność z ruchem walczącym o prawa kobiet, ale stało się również świadomym aktem sprzeciwu wobec ustanowionego przez władze *statusu quo*. Takie działanie demonstrowało siłę narracyjnej podmiotowości w kontrze do prawnie zdefiniowanej rzeczywistości, gdzie jednostka za pomocą symbolu wizualnego łączy swoją osobistą postawę z kolektywnym działaniem.

Publiczne używanie maseczek z czerwoną błyskawicą nie jest jednak wolne od kontrowersji, zwłaszcza w kontekście silnych tradycji religijnych w Polsce⁵⁷⁸. W kulturze, w której religia katolicka często wpływa na kształtowanie norm społecznych i prawnych, taka symbolika może być odczytywana jako jawne wyzwanie wobec religijnych doktryn. Z jednej strony jest to wyraz poparcia dla autonomii kobiet, z drugiej — percepcja sprzeciwu wobec dogmatów katolicyzmu, co prowadzi do głębokiego podziału w percepcji prawnych i moralnych granic wolności jednostki.

Maseczki z czerwoną błyskawicą podkreślają, jak obiekty codziennego użytku mogą stać się nośnikami złożonych idei, a także jak indywidualne wybory wizualne przenikają do dyskursu publicznego, wzmacniając lub kwestionując dominujące przekonania. W taki sposób narracyjna podmiotowość jednostki staje się aktywnym elementem w konstrukcji społecznej rzeczywistości, która jest ciągle reinterpretowana i negocjowana w świetle zmieniających się norm prawnych i kulturowych.

Narracyjna podmiotowość wobec norm prawnych nabiera jeszcze większej złożoności, kiedy symbole społecznej walki są interpretowane w sposób kontrowersyjny lub nawet przekształcone w narzędzie dyskursu politycznego. Czerwona błyskawica, która stała się ikoną walki o prawa reprodukcyjne kobiet, przyciągnęła uwagę również ze strony przeciwników tego

⁵⁷⁸K. Stabach, *Klient zaatakowany w warzywniaku. Powodem był symbol na maseczce*, w: <https://kobieta.wp.pl/klient-zaatakowany-w-warzywniaku-powodem-byl-symbol-na-maseczce-6571316847196960a>, aktualizacja: 10.05.2021

ruchu, którzy doszukiwali się w niej nawiązań do totalitarnych symboli z przeszłości⁵⁷⁹. Wypowiedź Ryszarda Terleckiego, ówczesnego posła partii rządzącej, podczas obrad sejmowych stała się przykładem takiej retoryki⁵⁸⁰. Porównanie maseczek z czerwoną błyskawicą do symboli Hitlerjugend i SS miało na celu zdelegitymizowanie protestu, nadając mu konotacje ekstremistyczne. Takie zestawienie ma silne konotacje w polskiej pamięci historycznej i niesie za sobą ryzyko głębokiej polaryzacji społecznej. Z kolei odbiór tej narracji przez TVP INFO, podkreślał domniemane paralele między runą „sig” a używanym symbolem.⁵⁸¹ Przywoływanie przez media publiczne takich analogii stanowi przykład strategii, w której dominująca narracja może wpływać na publiczną percepcję ruchów społecznych. Sytuacja ta ilustruje, że narracyjna podmiotowość jednostki, nawet wyrażona poprzez pozornie niepolityczny gest, jakim jest noszenie maseczki z określonym symbolem, może zostać wchłonięta przez szerszy kontekst polityczny i historyczny. Ostatecznie, to nie sam symbol, ale jego odczytanie przez różne grupy społeczne i polityczne, decyduje o jego znaczeniu w dyskursie publicznym. Dalsza eskalacja takiej sytuacji może prowadzić do zaostrzenia konfliktu i poszerzenia przepaści między przeciwnymi grupami, co z kolei podkreśla znaczenie odpowiedzialności zarówno twórców narracji, jak i konsumentów mediów w procesie interpretacji symboli. Podejmowanie prób dialogu i dążenie do obiektywnej oceny kontekstów, w których symbole są używane, stają się nieodzownymi elementami w zachowaniu spójności społecznej i szacunku dla różnorodności poglądów.

Na koniec tego podrozdziału tak samo jak czyniliśmy już poprzednio zaproponujemy szkicowo, jak zatem może wyglądać próba przykładowej identyfikacji autentycznego i nieautentycznego indywidualizmu w oparciu o prezentowane w tym podrozdziale przykłady: „*Kościół Zdrowego Ciała*” oraz noszenia maseczek z symbolem błyskawicy przez kobiety w trakcie strajku.

⁵⁷⁹ *Hitlerowski symbol na sztandarach „Strajku Kobiet”? Burza w sieci*, w: <https://dorzeczy.pl/kraj/136557/hitlerowski-symbol-na-sztandarach-strajku-kobiet-burza-w-sieci.html>, aktualizacja: 10.05.2021

⁵⁸⁰ „Z pewną przykrością stwierdzam, że na sali wśród posłów Lewicy i Platformy Obywatelskiej są posłowie, którzy mają maseczki ze znakami do złudzenia przypominającymi symbole Hitlerjugend... i SS. Ale rozumiem, że opozycja totalna nawiązuje do totalitarnych wzorów”, cyt. za: M. Paweła, *Terlecki o symbolu Strajku Kobiet: Hitlerjugend i SS. To manipulacja*, w: <https://fakenews.pl/spoleczenstwo/terlecki-o-symbolu-strajku-kobiet-hitlerjugend-i-ss-to-manipulacja/>, aktualizacja: 10.05.2021

⁵⁸¹ „*Pojedyncza runa <<sig>> była na emblematach mundurów Hitlerjugend-przypomina <<Gazeta Wyborcza>> w tekście pt. <<Starożytne symbole w służbie ideologii. Jak totalitaryzmy wypaczyły znaczenie run i swastyki>>. Teraz ten nazistowski symbol przejęli ludzie zrzeszeni w <<Piekło Kobiet>>*”, cyt. za: M. Paweła, *op. cit.*, aktualizacja: 10.05.2021

Analiza norm prawnych nakazujących na przykładzie przedsiębiorców tworzących

Kościół Zdrowego Ciała:

Norma prawna nakazująca: Rozporządzenia rządowe nakazujące zawiesić działalność gospodarczą w obszarze fitness w kontekście środków zdrowia publicznego, nakładające pewne obostrzenia w celu zapobiegania rozprzestrzenianiu się chorób.

Analiza:

- *Autentyczni przedsiębiorcy i klienci*, którzy faktycznie uznają kult ciała i z wewnętrznym przekonaniem tworzą Kościół Zdrowego Ciała przestrzegają nakazu, dostosowując swoją działalność do obowiązujących ograniczeń, co oznacza zawieszenie zajęć *fitness* lub ich modyfikację zgodnie z wytycznymi dla Kościołów. *Autentyczni przedsiębiorcy* w myśl Taylora szukają kreatywnych rozwiązań, które respektują ducha prawa i dobro wspólne. W tym przypadku mogliby przenieść swoje klasy do online, zachowując tym samym prywatność danych swoich klientów oraz ich zdrowie.
- *Nieautentyczni przedsiębiorcy i klienci*, pierwsi mogą próbować obejść te obostrzenia w celu dalszego uzyskiwania zysku tylko dlatego odwołują się do kultu ciała i tworzenia „*Kościola Zdrowego Ciała*”, by uzyskać te same przywileje jakie mają związki wyznaniowe w czasie pandemii, co jest naruszeniem prawa i może stanowić zagrożenie dla zdrowia publicznego, *Nieautentyczni przedsiębiorcy* mogą wykorzystywać niejasności w prawie do kontynuowania działalności, narażając klientów i naruszając etykę zawodową.

Wnioski: Działania przedsiębiorców w obszarze *fitness*, reagujące na nakazane obostrzenia, są próbą znalezienia równowagi między odpowiedzialnością społeczną a dążeniem do kontynuacji działalności gospodarczej. Autentyczne postępowanie, zgodne z obowiązującymi normami prawnymi, świadczy o moralnym zobowiązaniu do ochrony wspólnego dobra, jakim jest zdrowie publiczne. Nieautentyczne jest wówczas, gdy „religia ciała” przez nich traktowana jest instrumentalnie do obejścia nakazów ograniczenia działalności gospodarczej.

Analiza norm prawnych nakazujących na przykładzie noszenia maseczek przez kobiety w trakcie strajku:

Norma prawna nakazująca: Przepisy nakazujące noszenie maseczek ochronnych w miejscach publicznych jako środek zapobiegający rozprzestrzenianiu się chorób zakaźnych.

Analiza:

- *Autentyczne uczestniczki strajku*, stosując się do nakazu noszenia maseczek, jednocześnie wyrażają swój protest przez użycie maseczek z symboliką błyskawicy, co jest zgodne z prawem i pozwala na pokojową ekspresję poglądów. Wykorzystują ten symbol jako nośnik wyrazu swojego poparcia dla sprawy społecznej, co odzwierciedla autentyczne zaangażowanie w wartości i prawo do prywatnego wyrażania opinii. Znajdują twórcze sposoby na wyrażenie swoich poglądów, przestrzegając przy tym przepisów, co stanowi o szacunku dla prawa i zdrowia publicznego.
- *Nieautentyczne uczestniczki strajku*, wykorzystują noszenie maseczek z symboliką protestu jako pretekst do łamania innych norm prawnych, np. zakłócania porządku publicznego czy naruszania praw innych osób.

Wnioski: Wykorzystywanie nakazu noszenia maseczek jako okazji do wyrażania protestu w obronie praw kobiet demonstruje, jak normy prawne mogą być adaptowane do indywidualnego wyrazu społecznego bez naruszania ich podstawowego celu, którym jest ochrona zdrowia publicznego. To działanie wskazuje na możliwość istnienia przestrzeni dla autentycznego indywidualizmu w ramach przestrzegania prawa, gdzie jednostki mogą wyrażać swoje wartości w sposób zgodny z obowiązującymi normami prawnymi nakazującymi.

3.4. Podmiotowość narracyjna jednostki wobec normy zakazującej

Normy prawne stanowią kręgosłup każdej uregulowanej wspólnoty. Ich zadaniem jest kształtowanie porządku społecznego przez definiowanie granic zachowań akceptowalnych oraz tych, które są społecznie lub moralnie niedopuszczalne. Tym samym, wprowadzają one konieczność zachowania konformizmu wobec ustalonych zasad, co z jednej strony sprzyja stabilności i przewidywalności działania państwa i społeczeństwa, z drugiej zaś może wywoływać napięcia między indywidualnymi a zbiorowymi oczekiwaniami.

Obowiązek przestrzegania norm prawnych jest fundamentalny dla każdego członka społeczności⁵⁸². W tym świetle, jednostka, która narusza normę prawną zakazującą określonych działań lub postaw, staje w obliczu nie tylko prawnych konsekwencji swoich działań, ale także potencjalnego konfliktu z wartościami wspólnotowymi. Reakcja organów państwowych na takie naruszenie jest zazwyczaj sformalizowana i może obejmować sankcje

⁵⁸² P. Machura, *Normy moralne, ideały i supererogacja*. w: *Folia Philosophica*, t. 29, 2011, s.304.

administracyjne, cywilne lub karne. Jednak równie istotna jest odpowiedź samej wspólnoty, która może się przejawiać poprzez społeczną dezaprobatę, stygmatyzację, czy nawet ostracyzm wobec jednostki niesubordynowanej⁵⁸³.

Analizując powyższe z perspektywy podmiotowości narracyjnej, staje się oczywiste, że prawo i jego zakazy nie pojawiają się *ad hoc*. Są one wpisane w szerszą opowieść kulturową i historyczną danej społeczności. Jednostka, interpretując normy prawne, niejako wprowadza je w życie poprzez własne narracje, które są świadomie lub nieświadomie zakorzenione w szerszym horyzoncie znaczeniowym. Owe narracje, tworzone i przetwarzane przez jednostkę, mogą podważać lub potwierdzać wartość danej normy w świetle indywidualnej tożsamości na którą składają się przekonania i doświadczenia konkretnego indywiduum.

Zjawisko to może być analizowane na wielu płaszczyznach, od indywidualnych procesów interpretacyjnych, przez interakcje z innymi podmiotami, aż po kolektywne działania społeczne, które mogą prowadzić do transformacji normatywnych. Często też jednostki, zwłaszcza te działające w ramach określonych grup społecznych lub ruchów, mogą dążyć do redefinicji norm zakazujących poprzez różnorodne praktyki, w tym aktywną opozycję lub poszukiwanie alternatywnych form ekspresji akceptowanych przez prawo, lecz subwersywnych wobec dominującej narracji moralnej lub politycznej. W takiej konstelacji, podmiotowość narracyjna jednostki nie jest bynajmniej pasywna.

Normy zakazujące, które są integralną częścią systemu prawnego, definiują granice akceptowalnego zachowania w społeczeństwie. Jako przepisy bezwzględnie obowiązujące, nie pozostawiają wiele miejsca na interpretacyjną swobodę jednostki; określają jednoznacznie, jakie działania są niedopuszczalne, wykluczając przy tym alternatywne formy zachowań⁵⁸⁴. To podejście do regulacji prawnych ma na celu wyeliminowanie niepewności i zapewnienie jednoznacznych wytycznych postępowania, co jest nieodzowne dla funkcjonowania porządku prawnego.

Z perspektywy podmiotowości narracyjnej, normy zakazujące mogą być postrzegane jako narzędzia wymuszające pewien rodzaj narracyjnej konformizmu, gdzie jednostki są zobowiązane do wewnętrznego przyjęcia i zewnętrznego przestrzegania narzuconych przez społeczeństwo historii ładu społecznego. Te normy mają bezpośredni wpływ na narracyjne struktury tożsamości, które muszą być dostosowane do ram prawnych. Jednostka, w swojej

⁵⁸³ T. Chauvin, T. Stawecki, P. Winczorek, *Wstęp do prawoznawstwa*, wyd. 13, Wydawnictwo C.H.BECK, Warszawa 2019, s.40

⁵⁸⁴A. Jamróz, *Wstęp do nauk prawnych*, Wydawnictwo Temida2, Białystok 1998, ss.58-59.

narracji życiowej, musi więc wcielać w życie prawne zakazy, nieraz kosztem autentycznej ekspresji siebie.

Jednakże, pomimo pozornej jednoznaczności, normy prawne zakazujące również podlegają procesom interpretacyjnym, które mogą uwydatniać ich elastyczność. W praktyce prawnej, interpretacja przepisów zakazujących często wymaga rozważenia kontekstu, zamiarów legislatora, a także zmieniających się norm społecznych. Z tego powodu, nawet normy bezwzględnie obowiązujące są poddawane ciągłej reinterpretacji, zarówno przez organy stosujące prawo, jak i przez samych obywateli, którzy szukają sposobów na zachowanie swojej indywidualności w ramach wyznaczonych granic.

W tej narracji, gdzie jednostka spotyka się z bezwzględnym zakazem, staje ona przed wyzwaniem odnalezienia przestrzeni dla autentycznego wyrazu osobistych przekonań i tożsamości. To często prowadzi do subtelnego negocjowania granic przepisów, a nawet do aktywnego dążenia do zmiany prawa, aby lepiej odzwierciedlało ono zmieniające się wartości i przekonania społeczne. W ten sposób, narracyjna tożsamość jednostki nie tylko jest kształtowana przez normy zakazujące, ale także może mieć wpływ na ich ewolucję.

Otwiera to dyskusję na temat dynamiki między autonomią jednostki a normatywnymi oczekiwaniami społeczeństwa. Rozważając te relacje, musimy zastanowić się nad rolą, jaką prawo odgrywa w kształtowaniu naszych indywidualnych i zbiorowych narracji. Przestrzeń ta jest miejscem szczególnie intensywnego zmagania się jednostki z autentycznością w kontekście wymogów prawnych, gdzie każda historia życiowa jest dialogiem z normami współtworzącymi szeroko pojętą kulturę praworządności.

Powyższe rozważania uwydatniają znaczenie kontekstu społeczno-kulturowego w procesie interpretacji i zastosowania norm prawnych zakazujących. Autentyczność jednostki, choć ograniczana przez narzucone zasady, w dalszym ciągu dąży do wyrażenia swojej unikalnej narracji, co może prowadzić do redefinicji prawnych zakazów w dłuższej perspektywie czasowej.

Oczywistym jest, że konstytucja jako ustawa zasadnicza stanowi fundament porządku prawnego każdego państwa demokratycznego, w tym również w Rzeczypospolitej Polskiej, pełniąc funkcję najwyższego prawa, do którego wszystkie inne akty prawne muszą być zgodne⁵⁸⁵. Formuluje ona podstawowe prawa i wolności obywateli oraz wyznacza ramy działania dla organów państwowych, a także dla samego prawodawstwa. Jest to zatem podstawowy dokument, który określa, jakie rodzaje norm zakazujących są dopuszczalne w

⁵⁸⁵ Ibidem, s.14.

systemie prawnym oraz jak powinny być one formułowane, aby nie naruszały zasad wyższego rzędu.

Normy zakazujące, wyrażane przez dyspozycje takie jak „nie wolno”, „nie powinno się”, „nie należy”, są bezpośrednim przejawem tych konstytucyjnych zasad⁵⁸⁶. Określają one granice legalnego działania, wpływając tym samym na kształt podmiotowości narracyjnej jednostek, które muszą w ramach swoich życiowych opowieści stosować się do tych ograniczeń. Jest to wyraz istotnej funkcji, jaką Konstytucja i normy zakazujące pełnią w strukturze prawnej państwa – są one swoistym fundamentem dla budowy spójnej i przewidywalnej narracji społecznej.

Przez pryzmat Konstytucji rozumienie i stosowanie norm zakazujących zyskuje dodatkowy wymiar. Ustawa zasadnicza nie tylko zobowiązuje do przestrzegania określonych zakazów, ale również gwarantuje ochronę podstawowych wartości, takich jak godność człowieka, wolność słowa czy prawo do prywatności. Dzięki temu podmiotowość narracyjna jednostki, choć ograniczana przez normy zakazujące, równocześnie jest chroniona w swych fundamentalnych aspektach, co umożliwia zachowanie pewnej autonomii w kreowaniu własnej historii życia.

Normy zakazujące, będące wyrazem konstytucyjnych wartości, muszą być interpretowane z uwzględnieniem ich celów i wartości leżących u ich podstaw. Jest to szczególnie istotne w kontekście zmieniających się realiów społecznych, gdzie pojawia się potrzeba harmonijnego dostosowywania przepisów do ewoluujących norm moralnych i etycznych. Odpowiednie stosowanie norm zakazujących wymaga więc nieustannej weryfikacji ich adekwatności do ochrony interesów społecznych, a także do indywidualnych praw obywateli.

Podsumowując, Konstytucja i wynikające z niej normy zakazujące odgrywają kluczową rolę w definiowaniu granic podmiotowości narracyjnej. Stanowią one nie tylko ograniczenie, ale również zapewnienie przestrzeni dla autentycznego wyrażania i ochrony indywidualnej tożsamości. W procesie tworzenia i reinterpretacji osobistych narracji, jednostki zmuszone są do ciągłego dialogu z konstytucyjnymi wartościami, które są w sercu każdego zakazu prawnego. Ta interakcja pomiędzy indywidualną autonomią a normatywnymi oczekiwaniami Konstytucji jest dynamicznym procesem, który zarówno kształtuje jednostkę, jak i jest przez nią kształtowana w odpowiedzi na współczesne wyzwania społeczne.

⁵⁸⁶ P. Wiatrowski, *Podstawy prawa. Wprowadzenie do nauk prawnych*, w:<http://www.wiatrowskipiotr.eu/pliki/prawoznawstwo.pdf>, s.4, aktualizacja: 22.07.2021

3.4.1. Zakaz aborcji a podmiotowość narracyjna

Wyrok Trybunału Konstytucyjnego RP (TK) z 22 października 2020 roku, który uznał możliwość przeprowadzania aborcji z przyczyn embriopatologicznych za niezgodną z Konstytucją, wywołał szerokie społeczne rezonanse w Polsce. Jego konsekwencje dla praw reprodukcyjnych kobiet wyznaczyły nowy horyzont dyskursu dotyczącego podmiotowości narracyjnej jednostek, zwłaszcza w odniesieniu do praw i wolności zapisanych w Konstytucji.

Wprowadzenie zakazu aborcji w wymienionym przypadku, które miało nastąpić po publikacji w „Dzienniku Ustaw”, spotkało się z natychmiastową reakcją społeczeństwa. Masowe protesty, które rozpowszechniły się po kraju, były manifestacją sprzeciwu wobec ograniczenia prawa do autonomii cielesnej kobiet. Protestujący przeciwko wyrokowi w prawie do aborcji upatrują element fundamentalnego prawa do samostanowienia o własnym ciele i przyszłości prokreacyjnej⁵⁸⁷.

Dla strajkujących kobiet, zarówno antykoncepcja, jak i aborcja stanowią narzędzia umożliwiające podejmowanie niezależnych decyzji o własnym życiu, co bezpośrednio przekłada się na ich narracyjną podmiotowość. Argumenty zwolenników liberalizacji prawa aborcyjnego opierają się na przekonaniu, że tożsamość kobiety, jej autonomia i prawo do prywatności nie powinny być podporządkowane wyłącznie narracji związanej z pełnieniem przez nie społecznej roli jako matki. Ich zdaniem przymuszanie ich do tej roli za pomocą prawnej normy zakazującej aborcji, nie powinno być regulowane przez państwo.

Z drugiej strony, kontrargumenty przedstawione przez przedstawicieli prawicy i partii ówczesnie rządzącej Prawo i Sprawiedliwość (PiS), jak również przez osoby o konserwatywnych poglądach religijnych, podkreślają moralne i prawne aspekty ochrony życia. Uważają oni, że prawo do życia, także w przypadku płodów z wadami, powinno być chronione i nie może być przedmiotem indywidualnego wyboru.

To zacięcie polityczne i społeczne, ukazujące podmiotowość narracyjną w kontekście prawnym, wyraźnie pokazuje, jak decyzje prawne wpływają na kształtowanie tożsamości jednostek i ich narracyjną autonomię. Orzeczenie TK daleko wykracza poza kwestie prawne, wnikając głęboko w sferę etyki, moralności i podstawowych wolności jednostki.

⁵⁸⁷ D. Sitnicka, *Polska piekłem kobiet. PiS i Trybunał Julii Przyłębskiej wprowadzili zakaz aborcji*, w: <https://oko.press/polska-pieklem-kobiet-pis-i-trybunal-julii-przylebskiej-wprowadzili-zakaz-aborcji/>, aktualizacja: 22.07.2021

Analiza wyroku Trybunału i jego implikacji dla podmiotowości narracyjnej wymaga zatem nie tylko zrozumienia konsekwencji prawnych, ale zmusza do refleksji nad wartościami i zasadami, które znajdują się w centrum demokratycznego społeczeństwa. W kontekście tego wyroku, narracyjna podmiotowość jednostki objawia się zarówno poprzez przestrzeń dla indywidualnych wyborów, jak i poprzez społeczne dyskusje o granicach tych wyborów. Jest to demonstracja tego, jak normy prawne, poprzez swoje zakazy i nakazy, modelują warunki, w jakich podmiotowość może być wyrażana autentycznie bądź nieautentycznie.

W kontekście debat dotyczących antykoncepcji i aborcji, strajkujące kobiety podkreślają swoją potrzebę posiadania kontroli nad własnym ciałem i decyzjami prokreacyjnymi. W ich perspektywie, prawo do autonomicznej tożsamości, odseparowanej od tradycyjnie przyjętych ról społecznych i rodzinnych, jest fundamentem ich podmiotowości⁵⁸⁸. Prawo to implikuje wolność od zewnętrznych przymusów w kształtowaniu własnego życia i narracyjnej ścieżki jednostki, w której aborcja postrzegana jest nie tylko jako procedura medyczna, ale również jako akt samostanowienia. Zwolennicy liberalizacji prawa aborcyjnego podnoszą głos, argumentując, że kobiety powinny mieć możliwość dokonywania wyborów dotyczących aborcji z poszanowaniem ich prywatności, integralności i autonomii. Według nich, decyzje te są kluczowymi aspektami ich podmiotowości, które muszą być chronione, aby umożliwić pełną ekspresję indywidualnej tożsamości i niezależności. Przeciwwstawiając się tym poglądom, politycy prawicy oraz członkowie ówczesnej partii rządzącej PiS, wspierani przez część społeczeństwa o konserwatywnych przekonaniach religijnych, kładą nacisk na ochronę życia poczętego. W ich oczach, prawo do życia jest absolutne i obejmuje także życie płodu, niezależnie od jego stanu zdrowia⁵⁸⁹. Aborcja eugeniczna, jak ją określają, spotyka się z ich zdecydowaną dezaprobatą zarówno z punktu widzenia prawnego, jak i moralnego. Przez pryzmat tej perspektywy, autonomia jednostki zostaje ograniczona przez normy prawne, które są odzwierciedleniem pewnych ugruntowanych wartości moralnych i etycznych części tylko społeczeństwa.

Rozumienie autentycznej podmiotowości narracyjnej w kontekście konfliktu związanego z zakazem aborcji staje się niezwykle skomplikowane, ponieważ wymaga zrównoważenia prawa jednostki do autonomicznych decyzji z respektem dla życia w jego najwcześniejszej formie. Wyrok TK stał się więc kamieniem milowym w tej dyskusji,

⁵⁸⁸Beata Kowalska, Radosław Nawojski, *Uwaga, uwaga, tu obywatelki! Obywatelstwo jako praktyka w Czarnych Protestach i Strajkach Kobiet*, w: *Bunt kobiet. Czarne Protesty i Strajki Kobiet*, pod red. E. Korolczuk, B. Kowalskiej, J. Ramme, C. Snochowskiej-Gonzalez Wydawnictwo Europejskie Centrum Solidarności, Gdańsk 2019, s.67.

⁵⁸⁹Ibidem, s. 105

wyznaczając nowe granice w interpretacji prawa i autonomii, a co za tym idzie – podmiotowości narracyjnej. Próba pogodzenia tych dwóch pozornie niezgodnych perspektyw pozostaje wyzwaniem dla prawa, polityki i społeczeństwa, które musi stale negocjować miejsce i znaczenie jednostkowych praw w obrębie kolektywnych wartości i norm.

W sercu debaty o prawach reprodukcyjnych leży starcie dwóch narracji: jednej opartej na bezwzględnym prawie do ochrony życia, drugiej na nieograniczonej autonomii jednostki⁵⁹⁰. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej w art. 38⁵⁹¹ wyraźnie stanowi o prawnym zobowiązaniu państwa do ochrony życia każdego człowieka, co stanowi punkt odniesienia dla przeciwników aborcji. Przekonanie o świętości życia ludzkiego jest zakorzenione w doktrynie chrześcijańskiej, która widzi w każdym człowieku obraz i dzieło Stwórcy, czyniąc każde ludzkie życie czymś nietykalnym.

Narracja przeciwników aborcji, nacechowana religijną aksjologią, uwydatnia ich przekonanie, że współczesne spojrzenie na wolność jest zniekształcone poprzez jej absolutyzację. Twierdzą, że rozwój ideologii liberalno-indywidualistycznej prowadzi do erozji podstawowych wartości, gdzie nieograniczona autonomia jednostki prowadzi do negacji samej istoty drugiego człowieka i godności osoby ludzkiej. Z ich perspektywy, propagowanie nieograniczonej wolności jednostki jest równoznaczne z podważaniem fundamentalnego i nienaruszalnego prawa do życia.

Zderzenie tych narracji prowadzi do znaczących dylematów prawnych i etycznych, gdzie prawa jednostki do samostanowienia spotykają się z wartościami i normami prawnymi chroniącymi życie w jego najwcześniejszym stadium. Argumenty obu stron stawiają pytania dotyczące granic prawnych możliwości ingerencji w autonomię osobistą oraz zasięgu ochrony życia.

Podjmując rozważania się zagadnienia aborcji, warto zauważyć, jak te narracje wpływają na rozumienie podmiotowości jednostki. Przez pryzmat prawnych norm zakazujących, podmiotowość może być widziana jako ograniczona lub też jako chroniona w zależności od przyjętej perspektywy. Dla niektórych, prawna ochrona życia staje się warunkiem koniecznym afirmacji podmiotowości każdego człowieka od momentu poczęcia. Inni zaś podkreślają, że pełnia podmiotowości realizuje się w ramach autonomii decyzji, także tych najbardziej intymnych i dotyczących własnego ciała i przyszłości. Rozwiązanie tego konfliktu

⁵⁹⁰ A. Ciżyńska, *Życie dziecka kontra prawo do samostanowienia, czyli kilka uwag o relacji aborcji i prawa konstytucyjnego*, w: *Internetowy Przegląd Prawniczy*, UJ2017/2, s.25.

⁵⁹¹ „Rzeczpospolita Polska zapewnia każdemu człowiekowi prawną ochronę życia.”: w Konstytucja RP w: <http://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/polski/2.htm>, aktualizacja: 22.07.2021

wyduje się być procesem ciągłym, wymagającym od społeczeństwa dialogu i dążenia do kompromisu, który uszanuje zarówno ochronę życia, jak i autonomię osobistą, jednocześnie pozostając w ramach obowiązującego porządku prawnego. W tej dynamicznej przestrzeni społecznej i prawnej, podmiotowość narracyjna jednostki jest wyrazem poszukiwania równowagi między osobistą wolnością a odpowiedzialnością wobec innych i społeczeństwa, co pozostaje istotnym wyzwaniem dla demokratycznego państwa prawa.

Narracje przeciwników aborcji często przybierają postać krytyki względem relatywizmu etycznego, który poddaje ludzkie życie ocenie według zmiennych kryteriów społecznych i prawnych. Uważają oni, że proces liberalizacji praw aborcyjnych przekształca życie ludzkie w przedmiot dyskursu publicznego, w którym to państwo przyznaje lub odbiera prawo do życia, stając się arbitrem w decydowaniu o wartości życia ludzkiego⁵⁹². Argumentują oni, że takie działanie państwa, gdzie organ prawny przypisuje sobie władzę do takich orzeczeń, zagraża podmiotowości jednostki i przekreśla jej wrodzone, niezbywalne prawa. Z perspektywy tej grupy, każde dążenie do liberalizacji prawa aborcyjnego jest widziane jako niebezpieczny precedens, który może prowadzić do nadmiernego rozszerzenia władzy państwowej nad indywidualną wolnością i godnością. W takiej interpretacji, państwo, które przekracza swoje kompetencje w kwestiach moralnie i etycznie ugruntowanych, może stopniowo przybierać cechy totalitarne, gdzie ostateczne decyzje o prawach i wolnościach jednostek leżą wyłącznie w gestii władz.

Oponentom takiego widzenia przeciwstawia się narracja podkreślająca wagę samostanowienia i szacunku dla autonomicznej decyzji kobiet. Twierdzą, że prawo do wyboru w kwestiach reprodukcyjnych jest nieodłącznym aspektem ludzkiej wolności i integralności, a ograniczenie tej wolności przez państwo jest równie despotyczne co jakiegokolwiek inne narzucenie władzy nad osobistymi wyborami jednostki.

Debata ta stanowi odbicie szerszej dyskusji na temat natury praw i obowiązków obywatelskich oraz roli państwa w regulacji moralnych dylematów. Jest to dyskusja, która wciąż ewoluje, wyrażając ciągle poszukiwanie najlepszego sposobu na harmonizację różnorodnych i często sprzecznych przekonań w ramach pluralistycznego społeczeństwa.

W kwestii podmiotowości jednostki wobec normy zakazującej aborcji, postać papieża Jana Pawła II zajmuje szczególne miejsce w narracji o ochronie życia w polskim społeczeństwie i państwie. Znaczące było jego przekonanie, że demokracja zyskuje pełnię swojego znaczenia, tylko wtedy gdy opiera się na niezachwianym respekcie dla podstawowych

⁵⁹² F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej postawą praw człowieka*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2001, ss.260-262.

wartości, w tym niepodważalnego prawa do życia. W kwestii aborcji, Jan Paweł II wyrażał opinię, że jest to zbrodnia przeciw nienarodzonemu życiu, a także przeciwko społeczeństwu, które powinno chronić swoich najbardziej bezbronnych członków⁵⁹³. Ostrzegął przed retoryką liberalną, która mogłaby sugerować, że aborcja jest jedynie kwestią indywidualnego wyboru i wolności, a nie sprawą moralnego wymiaru i odpowiedzialności społecznej. Według Jana Pawła II, przekształcenie aborcji w „prawo wyboru” wprowadza moralną niejasność, rozmywając granice między etycznym dobrem a złem. Wyrażał przekonanie, że fundamenty demokracji i praworządności są podważane, kiedy życie człowieka staje się przedmiotem debaty politycznej, a nie jest traktowane jako najwyższa wartość, którą należy chronić bez względu na okoliczności.

W debacie o prawach aborcyjnych, przeciwnicy tego proceduru odwołując się do autorytetu których dla nich jest Jan Paweł II wyrażają zaniepokojenie, jakoby aborcja została błędnie przedstawiona jako manifestacja niezależności i autonomii osobistej. Argumentują, że taka interpretacja jest uproszczeniem złożonej kwestii, która w sferze publicznej i politycznej często wykorzystywana jest jako istotny czynnik w kampaniach wyborczych, mający szeroki wpływ na opinie społeczne. W ich przekonaniu, dominująca obecnie narracja sugeruje, że opór wobec aborcji to symptom regresywnego myślenia oraz ograniczenia wolności jednostki. Oponenti liberalizacji prawa aborcyjnego odrzucają takie stwierdzenia, twierdząc, że liberalizacja nie równa się progresowi, ale raczej stanowi pogwałcenie godności osoby ludzkiej i prowadzi do fałszywej interpretacji wolności. Dla nich, wolność pojęta jako prawo do decydowania o życiu lub śmierci innego człowieka nie jest wartością, lecz jej aberracją. To rozumienie wolności, które przyznaje jednostce suwerenne prawo do orzekania o istnieniu innej osoby, jest przez nich radykalnie odrzucane jako rodzaj dzieciobójstwa⁵⁹⁴. W ich przekonaniu, taka postawa nie tylko eroduje fundamentalne znaczenie wolności, ale również promuje wizję prawa, w której życie staje się przedmiotem wyboru zamiast uniwersalnego prawa. Jest to wyraźna ilustracja dylematu moralnego i etycznego, który towarzyszy dyskusji o prawach aborcyjnych - wyważanie między suwerennymi prawami jednostki a niezbywalnym prawem do życia. Zdaniem przeciwników aborcji, ta debata wymaga daleko idącej refleksji i rozważnego podejścia, które nie zredukuje życia ludzkiego do zmiennej kategorii prawniczej lub politycznego punktu sporu.

W dyskursie dotyczącym liberalizacji prawa aborcyjnego, przeciwnicy tej reformy argumentują, że stanowi ona formę dyskryminacji – jest to selektywna ochrona życia, która

⁵⁹³ Ibidem, s.265

⁵⁹⁴ Ibidem, ss.266-267.

faworyzuje jedne osoby ludzkie kosztem innych, uznawanych za słabsze lub mniej „funkcjonalne”. W ich oczach, to podejście wyraźnie odchodzi od przekonania o wrodzonej godności każdej osoby ludzkiej, a wprowadza kryterium funkcjonalności oraz wydajności, będące wyrazem etyki utylitarystycznej promującej egoizm jako wartość. Zdaniem krytyków aborcji, nowa liberalna definicja godności oparta jest na efektywności i przydatności, co zasadniczo podważa równość i szacunek dla życia w każdej formie. Dążenie do zmiany paradygmatu etycznego przypisującego godność człowiekowi wszystkim istotom ludzkim (zarówno narodzonym, jak i znajdujących się w procesie narodzin) wynika z szeroko rozpowszechnionego relatywizmu etycznego. Sam relatywizm etyczny uważają za szkodliwy dla spójności społecznej i moralnej jednostki. Argumentują, że obecna tendencja do relatywizacji wartości etycznych, przedstawiana jako konieczność dla demokracji i tolerancji, w rzeczywistości jest labiryntem myślowym. Opartym na sofistycznych i zwodniczych ideach, które nie służą ochronie obiektywnych i uniwersalnych wartości. Twierdzą, że takie podejście nie zapewnia solidnych fundamentów dla ochrony godności ludzkiej i jej nienaruszalnych praw, w tym prawa do życia. Przeciwnicy liberalizacji prawa aborcyjnego apelują zatem o etykę, która uznaje i chroni życie ludzkie w każdej formie, powołując się przy tym na uniwersalne zasady moralne. Podkreślają, że każde społeczeństwo, które pragnie być uznane za sprawiedliwe i demokratyczne, musi zdecydowanie bronić tych wartości, które są fundamentem jego egzystencji i stabilności. Krytycy relatywizmu etycznego wskazują, że jego destrukcyjny wpływ manifestuje się w sytuacji, w której wartość i godność ludzkiego życia podlegają ocenie większości. Tym samym wartość każdego ludzkiego życia z łatwością może być podważane lub zanegowane. Argumentują, że takie podejście zagraża integralności moralnej społeczeństwa, gdyż nie honoruje się najbardziej podstawowego prawa człowieka – prawa do życia⁵⁹⁵. To prawo nie może podlegać negocjacji czy zależeć od zmieniających się prądów opinii publicznej czy ustanowienia prawa państwowego umożliwiającego przeprowadzenie aborcji. Przyjmują bowiem jako aksjomat, że niezbywalna godność człowieka ma miejsce od momentu poczęcia, i jest prawem na tyle podstawowym, że powinno być respektowane i chronione jako priorytetowe w stosunku do wszystkich innych praw legislacyjnych również tych dotyczących wolności decydowania o swoim ciele. Zauważają, że takowe ograniczenia są powszechnie stosowane w państwach zachodnich demokracji, tylko w innym wymiarze. Nie można na przykład handlować własnymi organami, wystawiając na przykład na licytację własną nerkę czy też nerkę zmarłego członka rodziny. Zakaz handlu

⁵⁹⁵ Ibidem, ss.267-269.

organami dotyczy właśnie ograniczenia wolności decydowania o swoim ciele w imię godności człowieka.

Tym samym wyrażają zdecydowany sprzeciw wobec narracji, która usprawiedliwia aborcję przez pominięcie lub degradację praw nienarodzonych dzieci, określając takie działanie mianem barbarzyństwa, takim samym jakby był handel własnymi organami. Kategorycznie odrzucają również aborcję eugeniczną, argumentując, że decyzja o aborcji z powodu nieuleczalnej choroby płodu lub przewidywanej niepełnosprawności dziecka jest aktem dyskryminacji i zaprzeczeniem równości życia wszystkich ludzi. W ich przekonaniu, prawa do życia nie można uzależniać od stanu zdrowia, sprawności umysłowej czy fizycznej jednostki⁵⁹⁶. Ochrona życia, jak podkreślają, nie jest kwestią stanu zdrowia lub przewidywanych jakości życia, lecz wynika z niepodważalnej godności każdej istoty ludzkiej od momentu poczęcia. Dla nich każde życie jest równie wartościowe i każdy człowiek, niezależnie od swojego stanu, powinien być chroniony z mocy prawa, które ma za zadanie nie tylko regulować społeczeństwo, ale przede wszystkim chronić jego najbardziej podstawowe prawa – wśród których prawo do życia jest prawem nadrzędnym.

W obrębie narracji grup „*pro-life*” w debacie aborcyjnej zauważalne jest zastosowanie specyficznych strategii językowych, mających na celu kształtowanie percepcji i emocjonalnej reakcji na omawiane zagadnienia. Po pierwsze, eliminują one z dyskursu terminy, które mogą być postrzegane jako neutralne aksjologicznie. Po drugie, wprowadzają synonimy z silnym konotacyjnym zabarwieniem. Po trzecie, świadomie omijają pewne sformułowania uznawane za techniczne lub zbyt neutralne. Przykładowo, unika się używania terminu „płód”, który zastępuje się emocjonalnie nacechowanymi wyrażeniami jak „dziecko nienarodzone” czy „poczęte dziecko”. Podobnie, „ciąża” – termin kojarzony z obowiązkiem i trudem – bywa zastępowany eufemistycznym określeniem „stan błogosławiony”. Zamiast mówić „kobieta ciężarna”, preferuje się bardziej emocjonalnie naładowany termin „matka”, co ma na celu podkreślenie relacji i odpowiedzialności wobec dziecka. Samą aborcję z kolei określa się językiem zdecydowanie potępiającym, używając słów takich jak „zabójstwo” czy „dzieciobójstwo”. Takie słownictwo ma za zadanie nie tylko opisać akt aborcji, ale przede wszystkim wywołać silną reakcję moralną i etyczną. Prawo do wyboru często przedstawiane jest jako „zamach na życie”, co przekształca kwestię wyboru w kwestię moralną i prawną o najwyższej wadze⁵⁹⁷. Działania te mają na celu nie tylko wpływ na narrację wokół aborcji, ale

⁵⁹⁶ Ibidem, ss.269-270.

⁵⁹⁷I. Desperak, *Antykoncepcja, aborcja i ... eutanazja. O upolitycznieniu praw reprodukcyjnych w Polsce*, w: *Folia Sociologica Acta Universitatis Lodzianensis* Nr 30, 2003, s.199.

również na szerszy dyskurs społeczny i polityczny, dążąc do ustanowienia nowego porządku językowego, w którym wartości życia są nadrzędne i stanowią niezmienny punkt odniesienia dla wszelkich dalszych rozważań prawnych i etycznych dotyczących aborcji.

Rozważania zwolenników dostępu do aborcji często koncentrują się na fundamentalnych pytaniach ontologicznych i definicyjnych dotyczących istoty ludzkiej. Podstawowe argumenty opierają się na twierdzeniu, że embrion, a zwłaszcza w początkowych fazach rozwoju, nie posiada pełni cech konstytuujących osobowość ludzką i dlatego nie podlega ochronie prawnej w tym samym stopniu co osoba urodzona.

Centralnym punktem sporu jest zatem pytanie, które atrybuty są wymagane, aby był rozwijający się w łonie kobiety mógł zostać uznany za osobę. W historii filozofii i etyki wykształciły się różnorodne stanowiska w tej kwestii, które można sprowadzić do trzech głównych narracji. Pierwsza z nich, głęboko zakorzeniona w tradycji judeochrześcijańskiej, przyjmuje, że status osoby przysługuje istocie ludzkiej od momentu poczęcia, co wynika z przekonania o obecności duszy od tej chwili. Ta perspektywa często jest wspierana przez argumenty natury religijnej i filozoficznej. Druga narracja opiera się na poglądzie, że status człowieka przysługuje istocie ludzkiej po około 40 dniach od poczęcia – argument ten ma swoje korzenie w średniowiecznej filozofii i teologii, która próbowała pogodzić wiedzę przyrodniczą z doktrynalnymi naukami religijnymi. Trzecia narracja, bardziej współczesna, zakłada, że człowieczeństwo zaczyna się w momencie narodzin, gdy dziecko jest fizycznie oddzielone od ciała matki i funkcjonuje jako niezależny organizm. Jest to pogląd zgodny z niektórymi teoriami praw i etycznych, które kładą nacisk na zdolność do samodzielnego funkcjonowania jako kluczowy element definiujący osobowość⁵⁹⁸.

W obrębie współczesnej debaty, odpowiedź na pytanie, kiedy embrion ludzki uzyskuje status osoby, ma zasadnicze znaczenie dla ustawodawstwa i praktyk związanych z aborcją. Jednakże nie osiągnięto konsensusu naukowego ani etycznego w tej materii, a narracje te nadal współistnieją, bywając przedmiotem intensywnych debat społecznych, filozoficznych, teologicznych i prawnych.

W debacie na temat statusu embrionu ludzkiego, jedną z bardziej dyskutowanych teorii jest koncepcja opierająca się na tzw. „granicy 14 dni”. Teoria ta zakłada, że do 14 dnia od poczęcia, kiedy to dochodzi do procesu implantacji zarodka w błonie śluzowej macicy, możemy mówić o istocie ludzkiej w sensie biologicznym, ale nie koniecznie w kontekście pełnoprawnej osobowości. Zwolennicy tego poglądu argumentują, że przed tym momentem mamy do

⁵⁹⁸ Ł. Chodorowski, *Kulturowe i poznawcze źródła (uwarunkowania) sporu o dopuszczalności aborcji-konteksty filozoficzne i edukacyjne*, w: *Kultura – Przemiany - Edukacja*, t. V, 2017, s.148.

czynienia głównie z potencjałem genetycznym, a nie z osobą w pełni moralnie i prawnie znaczącym bytem.

Dyskurs ten poszerzany jest również o aspekt neurologiczny, odnoszący się do rozwoju aktywności mózgowej zarodka czy płodu. Jest to kwestia kluczowa w ocenie, kiedy możliwe jest przypisywanie embrionowi ludzkim cech osobowych, ze względu na to, że aktywność mózgowa jest często utożsamiana z początkiem świadomości lub zdolności do odczuwania.

Różnice w literaturze naukowej dotyczące czasu pojawienia się pierwszej aktywności mózgowej są znaczące. Niektórzy autorzy, jak Ciszek⁵⁹⁹, sugerują, że ten etap rozwoju może mieć miejsce już 40 dni po zapłodnieniu⁶⁰⁰. Inni, tacy jak Kastro⁶⁰¹, wskazują na 8 tydzień ciąży jako moment, kiedy aktywność mózgowa staje się wykrywalna⁶⁰².

Te rozbieżności wskazują na złożoność problemu i trudności w ustaleniu jednoznacznych kryteriów rozstrzygających o momencie, w którym zaczyna się ludzkie życie w sensie moralnym i prawnym. Nieustanna dyskusja i ewolucja poglądów w tej dziedzinie podkreślają dynamiczny charakter badań oraz potrzebę ciągłego dialogu między różnymi dyscyplinami: biologią, medycyną, etyką i prawem. Wszystko to jest istotne, aby móc odpowiednio dostosować normy prawne do zmieniających się stanowisk i wynikających z nich implikacji społecznych oraz moralnych.

W dyskusji na temat momentu, w którym embrion ludzki uzyskuje status osoby, poza wspomnianym wcześniej kryterium neurologicznym, pojawia się także kwestia ruchów płodu. Uważa się, że pierwsze odczuwalne ruchy, które pojawiają się między 13. a 20. tygodniem ciąży, mogą być jednym z kryteriów w definiowaniu granic osobowości. To kryterium kinetyczne, choć jest świadectwem rozwijającego się życia wewnątrzmacicznego, budzi kontrowersje, gdyż samo poruszanie się nie świadczy jednoznacznie o posiadaniu pełni cech osobowych. Trzecie ważne kryterium to kryterium narodzin. Zgodnie z nim, status osoby przypisuje się organizmowi, który rozpoczął życie autonomicznie, czyli niezależnie od ciała matki. Opieranie się na tym kryterium implikuje, że przed narodzeniem zarodek lub płód nie jest uznawany za osobę w pełnym tego słowa znaczeniu, co w konsekwencji może prowadzić do uzasadnienia legalności aborcji w każdym etapie rozwoju prenatalnego⁶⁰³. Jednakże, oparcie prawnych norm dotyczących aborcji wyłącznie na kryterium narodzin rodzi szereg dylematów

⁵⁹⁹ Por. M. Ciszek, *Bezpieczeństwo i prawa człowieka w dziedzinie etycznych problemów ludzkiej prokreacji, Studium bioetyczno-prawne*, Dom Wydawniczy DUET, Toruń 2011, s. 143.

⁶⁰⁰ Ibidem, s.149

⁶⁰¹ Por. L. Kastro, *Eros, seks i aborcja w ocenie katolicyzmu krytycznego*, Wydawnictwo Scientia, Gdańsk 1999, s. 47.

⁶⁰² Ł. Chodorowski, *op.cit.*, ss.149-150.

⁶⁰³ Ibidem, ss.150-151.

o naturze etycznej i filozoficznej. Wymaga to zastanowienia się nad tym, czy i w jakim stopniu fakt zależności życia płodu od ciała kobiety wpływa na jego moralny i prawny status. To podejście, choć wydaje się klarowne w swoich założeniach, jest przedmiotem intensywnej debaty, w której przeciwnicy i zwolennicy różnych poglądów prezentują mocne argumenty zarówno za jak i przeciw.

Przywoływanie różnych kryteriów podkreśla, że problematyka statusu embrionu i płodu w kontekście praw do aborcji pozostaje nadal skomplikowana. Wymaga nie tylko interdyscyplinarnych badań, ale także ciągłego poszukiwania równowagi pomiędzy szacunkiem dla życia poczętego a prawami i wolnościami reprodukcyjnymi kobiet. Takie dyskusje stanowią kluczowy element narracyjnej podmiotowości jednostki wobec prawnych norm zakazujących lub pozwalających aborcję.

W argumentacji zwolenników prawa do aborcji często pojawia się teza, że embrion lub płód nie posiada statusu osoby w pełni prawnej, co ma fundamentalne znaczenie dla rozważań dotyczących konfliktu praw i interesów⁶⁰⁴. Uznają oni, że przymiot osobowości prawnej zyskuje się w pełni dopiero z chwilą narodzin, a przed tym momentem mamy do czynienia jedynie z potencjalną osobowością. W ich narracji, nadanie pełnych praw podmiotowych embrionowi czy płodowi wiązałoby się z naruszeniem autonomii kobiet, ograniczając je do roli niesamodzielnych nośników nowego życia, co traktowane jest jako instrumentalizacja kobiecego ciała⁶⁰⁵. Zwolennicy liberalizacji prawa aborcyjnego podkreślają, że prawa reprodukcyjne kobiety, w tym prawo do decyzji o zakończeniu ciąży, są aspektem jej podmiotowości, a przez to wymagają poszanowania. W ich oczach, aborcja jest decyzją medyczną, często trudną i bolesną, ale ostatecznie leżącą w gestii kobiety, która powinna mieć prawo wyboru w zgodzie ze swoim sumieniem i najlepszą wiedzą medyczną.⁶⁰⁶

Taka perspektywa nie umniejsza emocjonalnej wagi czy etycznej złożoności problemu aborcji, ale podkreśla, że indywidualne prawa i potrzeby kobiety nie mogą być ignorowane w imię wartości, które nie wszystkie społeczeństwa i kultury uznają za absolutne. Sugeruje ona, że podmiotowość narracyjna jednostki wobec prawnych norm zakazujących powinna uwzględniać złożoność ludzkich sytuacji, różnorodność światopoglądów oraz dynamicznie zmieniający się kontekst społeczno-kulturowy, w którym odbywa się debata na temat aborcji.

⁶⁰⁴ K. Pollitt, *Pro odzyskajmy prawo do aborcji*, przeł. J. Głuszak, Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2015, s.80.

⁶⁰⁵ K. Rassudina, *Aborcja: konflikt narodzonych i nienarodzonych*, w: *Przegląd Filozoficzny*, nr 2, 2019, s.161-162.

⁶⁰⁶ K. A. Wieczorek, *Argumenty równi pochyłej: analiza z perspektywy logiki nieformalnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013, s.14.

Dyskurs na temat aborcji wśród jej zwolenników często koncentruje się wokół koncepcji suwerenności cielesnej kobiety, a więc prawa do autonomicznych decyzji dotyczących jej ciała i zdrowia⁶⁰⁷. Dopuszczalność aborcji jest tu argumentowana na podstawie trzech głównych przesłanek, które odnoszą się do różnych okoliczności życiowych i zdrowotnych, w których kobieta może się znaleźć⁶⁰⁸. A oto te przesłanki:

1. medyczna: dotyczy sytuacji, w których ciąża stanowi realne zagrożenie dla zdrowia psychicznego lub fizycznego kobiety lub jej życia (prawo do aborcji w tej przesłance jest postrzegane jako nieodłączna część prawa do ochrony własnego zdrowia i życia);
2. eugeniczna: odnosi się do przypadków, kiedy diagnoza prenatalna wskazuje na poważne uszkodzenia genetyczne lub wady rozwojowe płodu, które mogą znacząco obniżyć jakość życia dziecka po urodzeniu (tutaj aborcja jest rozumiana jako środek zapobiegający cierpieniu zarówno dziecka, jak i rodziców);
3. społeczna: otwiera możliwość przerwania ciąży w jej wczesnych fazach rozwoju, uznając, że kobieta ma prawo do decyzji o kontynuacji ciąży na podstawie osobistych, często bardzo złożonych okoliczności życiowych, które mogą obejmować szeroki zakres problemów społecznych, ekonomicznych czy osobistych.

W tych przesłankach istotne jest także uznanie aborcji za dopuszczalną w przypadkach gwałtu lub kazirodztwa, gdzie naruszenie autonomii cielesnej kobiety przez akty przemocy jest postrzegane jako podstawowe uzasadnienie dla prawa do aborcji. Podsumowując, zwolennicy prawa do aborcji argumentują, że podmiotowość narracyjna kobiety, jej zdolność do podejmowania świadomych i autonomicznych decyzji, powinna być respektowana w świetle prawnych norm zakazujących. Podejście to podkreśla znaczenie indywidualnego kontekstu każdej kobiety, dając jej przestrzeń do dokonywania wyborów związanych z własnym ciałem i przyszłością.

⁶⁰⁷ A. Ignaciuk, *Ten szkodliwy zabieg*. Dyskursy na temat aborcji w publikacjach Towarzystwa Świadomego Macierzyństwa/Towarzystwa Planowania Rodziny (1956–1980), w: *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, 20, 2014, nr 1, s.76.

⁶⁰⁸R. Tokarczyk, *Normatywne ujęcia antyprokreacji*, w: *Roczniki Socjologii Rodziny*, XII, UAM POZNAŃ 2000 s.226

W kontekście przesłanki medycznej argumentacja proaborcyjna podkreśla, że dokonanie aborcji bywa niekiedy wyrazem konieczności życiowej, tj. wyborem pomiędzy życiem a śmiercią kobiety ciężarnej, gdzie priorytetem jest ochrona życia tej, która już pełni rolę aktywnego członka społeczeństwa. Uznaje się, że w ekstremalnych przypadkach, kiedy ciąża stwarza poważne zagrożenie zdrowotne, decyzja o jej przerwaniu jest uzasadniona i moralnie dopuszczalna.

Przesłanka eugeniczna w kontekście aborcji przywołuje z kolei debatę nad moralnymi i etycznymi implikacjami przerywania ciąży w przypadku wykrycia poważnych anomalii genetycznych czy wad rozwojowych płodu. Zwolennicy tej argumentacji podnoszą, że możliwość wyboru aborcji w takich okolicznościach powinna być dostępna, aby umożliwić rodzicom oraz dziecku uniknięcie przyszłego cierpienia i trudności życiowych.

Zaś argumenty społeczne za prawem do aborcji akcentują ważność osobistego wyboru i samostanowienia, traktując ciążę jako potencjalnie istotną przeszkodę w realizacji osobistych, zawodowych czy edukacyjnych aspiracji kobiety⁶⁰⁹. Podmiotowość jednostki w tym ujęciu uznaje się za kluczową - to kobieta, oceniając swój kontekst życiowy, i to ona powinna mieć możliwość wyboru co do kontynuacji bądź przerywania ciąży. W ten sposób poszanowanie prawa do prywatności i autonomii staje się argumentem za prawnym uznaniem aborcji jako opcji dostępnej dla każdej kobiety, której ciąża przeczy planom życiowym lub osobistym wartościom. Podsumowując, dyskurs wokół dopuszczalności aborcji, opierający się na przesłankach społecznych, wyraża pogląd, że decyzje dotyczące aborcji powinny być pozostawione w gestii kobiety, co odzwierciedla szersze rozumienie podmiotowości narracyjnej jednostki, której doświadczenie życiowe i osobisty kontekst są kluczowe w kontekście prawnym regulującym te kwestie.

Dwuwymiarowa narracja w debacie aborcyjnej zarysowuje się w sposób wyraźny, gdzie przeciwnicy i zwolennicy prawa do aborcji prezentują kontrastujące perspektywy. Ruch *pro-life*, często wspierany przez wartości religijne oraz etyczne, koncentruje się na bezwzględnej ochronie życia poczętego, podkreślając jego niepodważalną wartość od momentu zapłodnienia. W Polsce, gdzie wpływy Kościoła są znaczące w sferze publicznej, argumenty *pro-life* zyskują dodatkowe podstawy w doktrynie katolickiej, która stanowczo opowiada się przeciwko aborcji w każdej formie. Z drugiej strony, ruch *pro-choice*, blisko powiązany z działalnością feministyczną, wyraża przekonanie, że prawa kobiet do autonomii cielesnej i decydowania o własnym zdrowiu powinny być fundamentalnymi wartościami, chronionymi przez prawo. W

⁶⁰⁹ Ibidem, ss.230-231.

obliczu tego antagonizmu narracyjnego, gdzie prawa płodu i prawa kobiety często są przedstawiane jako wzajemnie wykluczające się, społeczeństwo i ustawodawstwo stają przed wyzwaniem znalezienia zrównoważonego rozwiązania⁶¹⁰. Kompromis w tej sferze pozostaje niezwykle trudny do osiągnięcia, ze względu na różne przekonania etyczne, moralne i religijne po obu stronach debaty.

W takim ujęciu, podmiotowość narracyjna jednostki - w tym przypadku kobiety - wobec prawnych norm zakazujących, poddawana jest próbie. Gdy prawa kobiet do wyboru są ograniczane, naruszona może być ich autonomia i podmiotowość. Odwrotnie, gdy prawa płodu są pomijane, pojawiają się pytania o granice ochrony życia i etycznej odpowiedzialności społeczeństwa. Ta dwubiegunowa dyskusja odzwierciedla szerszy problem równoważenia indywidualnych praw w obrębie zasad współżycia społecznego i prawodawstwa. Każde stanowisko wnosi więc do dyskursu swoją własną narrację podmiotowości, w której definicja człowieczeństwa, prawo do życia, autonomii cielesnej i moralnego wyboru są różnie interpretowane i wazone, co pokazuje nie tylko różnorodność poglądów, ale także głębię wyzwań stojących przed współczesnymi społeczeństwami w kwestii aborcji.

Dyskurs dotyczący prawa do aborcji rozgrywa się pomiędzy dwoma fundamentalnymi, a zarazem konfliktowymi, wizjami statusu płodu i praw kobiet. Stronnictwo *pro-choice*, postulując legalizację aborcji, stawia w centrum swojej argumentacji przekonanie, iż do określonego momentu rozwoju płód reprezentuje potencjalne życie, nie zaś pełnoprawną istotę ludzką. Tym samym, ich głos w debacie zakłada, że decyzja o przerwaniu ciąży powinna leżeć w gestii kobiety, uwzględniając jej prawo do autonomicznego decydowania o własnym ciele i przyszłości. Przeciwnicy prawa do aborcji, reprezentowani głównie przez ruchy *pro-life*, podkreślają świętość życia poczętego od momentu zapłodnienia, co stanowi dla nich niepodważalną wartość. W ich perspektywie, życie jest darem boskim, a człowieczeństwo - cechą nadaną od poczęcia, co kategorycznie wyklucza aborcję jako moralnie dopuszczalną opcję.

Na arenie prawnej, stanowisko *pro-choice* wyraża zaniepokojenie, że restrykcje dotyczące aborcji mogą stanowić naruszenie podstawowych praw kobiety do prywatności, autonomii i integralności cielesnej. Argumentują, że prawo powinno chronić możliwość wyboru i samookreślenia każdej jednostki. Z drugiej strony, grupy *pro-life* postrzegają jakiegokolwiek zezwolenie na aborcję jako pogwałcenie najbardziej podstawowego z praw – prawa do życia. Akcentują przy tym, że decyzja o życiu i śmierci nie może podlegać ludzkiemu

⁶¹⁰ E. Wejbert-Wąsiewicz, *Aborcja między ideologią a doświadczeniem indywidualnym. Monografia zjawiska.*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2011, ss.88-89.

sądowi, odnosząc się do religijnych przekonań, że o losie człowieka może decydować wyłącznie Bóg. Dodatkowy wymiar narracji wprowadza argument dotyczący bezpieczeństwa kobiet, sugerujący, że legalizacja aborcji może zapobiec ryzykownym praktykom w tzw. podziemiu aborcyjnym, gdzie zabiegi wykonywane są w warunkach, które mogą zagrażać życiu i zdrowiu.

Wobec tak zróżnicowanych perspektyw, konfrontacja narracyjna nadal ewoluuje, a każda ze stron poszukuje nowych argumentów i taktyk, aby przekonać do swoich racji zarówno opinię publiczną, jak i prawodawców. To ciągle dynamiczne napięcie odzwierciedla często nieprzejednane światopoglądy, których współistnienie w ramach jednego systemu prawnego jest wyzwaniem, z którym zmagają się wiele społeczeństw na całym świecie.

Narracja przeciwników aborcji często opiera się na kwestionowaniu argumentu, że legalizacja aborcji może przyczynić się do zmniejszenia liczby nielegalnych i niebezpiecznych zabiegów. Ruchy *pro-life* podkreślają nienaruszalność życia od momentu poczęcia i wskazują na obowiązek ochrony najbardziej bezbronnych – nienarodzonych dzieci, porównując ich bezbronne położenie do sytuacji osób oskarżonych, które mimo wszystko mają prawo do obrony⁶¹¹. Ruchy *pro-choice*, w argumentacji na rzecz dostępu do aborcji, często przytaczają natomiast istotność ochrony zdrowia kobiety – zarówno fizycznego, jak i psychicznego. Zwracają uwagę, że zakaz aborcji może prowadzić do sytuacji, gdzie kobiety, zmuszone do kontynuacji niechcianej ciąży, narażone są na szereg negatywnych konsekwencji zdrowotnych, psychologicznych, a nawet społeczno-ekonomicznych.

Dyskusja ta rozgrywa się w płaszczyźnie konfliktu wartości, gdzie *pro-life* akcentują konieczność obrony życia bez względu na okoliczności, a *pro-choice* podkreślają prawa kobiety do autonomii i samostanowienia. Propagatorzy zakazu aborcji podnoszą moralną i społeczną odpowiedzialność za życie nienarodzone, podczas gdy ich oponenti wskazują na konsekwencje społeczne i osobiste przymusu macierzyństwa. Oba te stanowiska nieustannie ewoluują, starając się uwzględnić zmieniające się konteksty etyczne, medyczne i społeczne. Z jednej strony, argumenty *pro-life* mogą być wzbogacane o nowe badania naukowe wskazujące na zdolności embrionu do odczuwania bólu czy reagowania na bodźce. Z drugiej strony, stronnictwo *pro-choice* może rozszerzać swoją narrację o świadectwa kobiet, dla których dostęp do aborcji okazał się być kluczowym elementem w decydowaniu o ich zdrowiu, dobrostanie i niezależności życiowej.

⁶¹¹ Ibidem, ss.89-90.

W tak skomplikowanej i wielowymiarowej debacie, podmiotowość narracyjna jednostki staje się nie tylko polem wyrazu osobistych przeżyć i wartości, ale również środkiem wpływu na kształtowanie prawnych norm i społecznych postaw, co pokazuje głębokość i złożoność konfliktu wokół prawa do aborcji. W ramach tego trwającego dyskursu, osoby związane z ruchami *pro-life* i *pro-choice* bronią swoich wartości z taką pasją, że często wydaje się, iż porozumienie jest niemożliwe. Obrońcy prawa do aborcji są czasem krytykowani za promowanie form indywidualizmu, które zdaniem przeciwników mogą prowadzić do erozji tradycyjnych wartości – takich jak świętość życia od momentu poczęcia, role społeczne i rodzinne, czy nawet fundamentalnych doktryn religijnych, szczególnie tych kościelnych. Te zarzuty idą dalej, wskazując, że takie nowoczesne pojęcie wolności – które implikuje, że działania jednostki nie powinny podlegać ograniczeniom społecznym czy moralnym – może doprowadzać do destabilizacji tradycyjnych struktur społecznych, w tym rodziny.

Debata ta, zasadniczo związana z koncepcją praw i wolności jednostki, staje się polem walki o to, co w społeczeństwie powinno być chronione i promowane. Obie strony, reprezentując różne wizje dobra wspólnego i indywidualnego, starają się kształtować politykę publiczną w taki sposób, by odzwierciedlała ich wartości. Ostatecznie, narracje te są nie tylko wyrazem osobistych przekonań, ale też instrumentem walki o to, jakie normy prawne i moralne będą przeważające w społeczeństwie.

Współczesny indywidualizm często jest interpretowany jako zagrożenie dla autentyczności, w którym tradycyjne wartości i ugruntowane znaczenia tracą swoją wagę w obliczu nieustannego poszukiwania nowości i odrzucania konwencji. Taka postawa może prowadzić do nihilizmu, gdzie tradycja i dziedzictwo kulturowe nie są już traktowane jako istotne dla kształtowania znaczeń życia i decyzji moralnych. Jednakże, ta interpretacja indywidualizmu pomija jego potencjał do promowania autentycznego wyrażenia osobistych przekonań i identyfikacji, które są fundamentalne dla samorealizacji i samookreślenia jednostki. Z drugiej strony, jednostki, które nieugięcie przestrzegają uniwersalnych wartości, są czasami oskarżane o zamknięcie się na dialog i przyjęcie postawy dogmatycznej, w której nie ma miejsca na różnorodność opinii czy kompromis. Pragnienie ochrony tego, co uznają za podstawowe i nienaruszalne, może prowadzić do zaniedbania ważności indywidualnego doświadczenia i subiektywności.

Charles Taylor, argumentuje, że autentyczność jest celem wartościowym i osiągalnym, ale wymaga pewnej otwartości i gotowości do dialogu. Autentyczność, zgodnie z Taylor'em, nie jest synonimem uporczywej obrony swoich przekonań bez względu na koszty, ale raczej zdolnością do refleksji nad swoimi wartościami, ich artykulacji i ewolucji w kontekście szerszej

społecznej wymiany. Odpowiadając więc na pytanie o autentyczność działań obu stron: zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy prawa do aborcji mogą być autentyczni w swoich działaniach, jeśli ich przekonania wynikają z głębokiej refleksji, i są wyrażane w sposób, który pozwala na rozmowę i zrozumienie. Autentyczność w tym sensie nie jest statyczna – może ewoluować i rozwijać się w wyniku dyskursu i spotkania z drugim człowiekiem. Autentyczność wymaga więc dialogu, a nie tylko obrony swoich przekonań, co może być trudne w sytuacji, gdy obie strony sporu wydają się być diametralnie przeciwne i niechętne do wzajemnego zrozumienia.

Na koniec tego podrozdziału tak samo jak czyniliśmy już poprzednio zaproponujemy szkicowo, jak zatem może wyglądać próba przykładowej identyfikacji autentycznego i nieautentycznego indywidualizmu w oparciu o zakaz aborcji:

Analiza norm prawnych zakazujących na przykładzie aborcji:

Norma prawna zakazująca: Przepisy prawne zakazujące lub ograniczające aborcję w celu ochrony życia płodowego i afirmacji wartości życia jako podstawowego prawa.

Analiza:

- *Autentyczność jednostek i grup pro-life* w kontekście norm prawnych może objawiać się poprzez konsekwentne i głęboko przemyślane wsparcie dla prawodawstwa chroniącego życie płodowe. Ich działania, ugruntowane na przekonaniach etycznych, wyznaniowych, czy też filozoficznych o świętości życia od poczęcia, prowadzą do działań na rzecz ochrony tych wartości w ramach obowiązującego systemu prawnego. Przedstawiciele tej grupy, działając autentycznie, angażują się w edukację społeczną, oferują wsparcie dla matek w trudnej sytuacji życiowej i promują alternatywy dla aborcji.
- *Autentyczność jednostek i grup pro-choice* manifestuje się przez dążenie do liberalizacji prawa aborcyjnego, by umożliwić kobietom wybór w kwestii ciąży. Ich autentyczność wiąże się z zaangażowaniem na rzecz praw kobiet, cielesnej autonomii i prywatności. W myśl Taylora, autentycznie działają te osoby, które po przemyślanej refleksji i zrozumieniu konsekwencji, opowiadają się za zmianą prawa jako środkiem do ochrony zdrowia i wolności jednostki.
- *Nieautentyczne* mogą być działania obu stron, jeśli są podyktowane przez próby manipulacji emocjami społecznymi, wykorzystywaniem retoryki strachu czy dezinformacją. Nieautentyczność przejawia się także wtedy, gdy działania są motywowane wyłącznie

politycznymi kalkulacjami lub dążeniem do władzy, a nie faktycznymi przekonaniem odnośnie wartości życia lub praw kobiet.

Wnioski: W debacie o aborcji autentyczność działania jednostek i grup opiera się na głębokiej, osobistej refleksji nad wartościami i konsekwencjami prawnych norm nakazujących, niezależnie od tego, czy są one za, czy przeciw ograniczeniom aborcyjnym. Autentyczne podejście wymaga otwartości na dialog i rozważenie różnorodnych perspektyw, respektowanie pluralizmu moralnego i etycznego w społeczeństwie. Jednocześnie, autentyczność jest podważana, gdy normy są wykorzystywane instrumentalnie lub w celu osiągnięcia korzyści niezwiązanych z ochroną deklarowanych wartości.

3.5. Podmiotowość narracyjna jednostki wobec normy zezwalającej

W kontekście „milczenia prawa”, czyli sytuacji, w której prawo nie reguluje bezpośrednio pewnych aspektów działalności jednostki, warto przywrócić kwestii wolności religijnej, której ochrona jest immanentną częścią konstytucji większości państw europejskich⁶¹². Wolność religijna, ustanowiona jako jeden z fundamentalnych praw człowieka, znajduje również swoje odzwierciedlenie w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, której artykuł 53 wyraźnie gwarantuje każdemu prawo do wolności sumienia i religii. Zgodnie z pierwszym ustępem tego artykułu, „*Każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii*”⁶¹³, co oznacza, że państwo polskie uznaje wolność religijną za jedno z podstawowych praw, gwarantując je wszystkim swoim obywatelom bez wyjątku. Ta wolność jest prawem nieograniczonym, które pozwala na swobodę wyboru oraz wyznawania religii zgodnie z wewnętrznymi przekonaniem jednostki, co stanowi o jej podmiotowości w obszarze wyznaniowym. Drugi ustęp art. 53 poszerza to prawo: „*Wolność religii obejmuje także posiadanie świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących oraz prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują.*”⁶¹⁴. Tutaj, wolność religijna zostaje zilustrowana jako prawo nie tylko do prywatnego, ale także do publicznego manifestowania swojej wiary, co obejmuje szeroki zakres działalności, od modlitwy po uczestnictwo w obrzędach, a także możliwość jej nauczania.

⁶¹²P. Rączka, J. Zemła, *Procedura rejestracji Kościołów i innych związków wyznaniowych w Polsce na przykładzie wspólnoty Kościoła Latającego Potwora Spaghetti – studium administracyjnoprawne*, w: *Studia Prawnicze INP PAN*, nr 3, 2019, s.8.

⁶¹³Konstytucja RP, w: <http://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/polski/2.htm>, aktualizacja: 22.08.2021

⁶¹⁴ Konstytucja RP, w: <http://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/polski/2.htm>, aktualizacja: 22.08.2021

Jednakże, wolność religijna nie kończy się na prywatnym lub wspólnotowym wyznawaniu wiary. Zawiera także posiadanie świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących. To poszerzenie definicji wolności religijnej wpisuje się w szeroki kontekst życia społecznego i osobistego, gdzie indywidualna i zbiorowa podmiotowość w praktyce wyznaniowej staje się realną manifestacją podstawowych praw człowieka.

W ramach narracyjnej podmiotowości, jednostki i społeczności korzystają z przestrzeni dawanej przez wolność religijną do tworzenia, odtwarzania, a czasami i zmieniania własnych narracji. Te narracje, czy to w formie opowieści, doktryn, praktyk czy nawet architektonicznych wypowiedzi, jakimi są świątynie, stanowią istotny element kultury i osobistej ekspresji. Uprawnienie do budowy i posiadania miejsc kultu jest więc nie tylko gwarancją wolności religijnej, ale także potwierdzeniem, że państwo respektuje i chroni przestrzeń dla narracyjnego wyrazu tożsamości wyznaniowej. Podsumowując, podmiotowość narracyjna jednostki w kontekście normy prawnej zezwalającej jest nie tylko uznaniem dla autonomii osobistej, ale również potwierdzeniem dialogu społecznego, w którym różnorodność wyznaniowa i światopoglądowa może być swobodnie i bez przeszkód wyrażana. Przez umocowanie wolności religijnej w konstytucyjnym katalogu praw obywatelskich, państwo polskie tworzy fundament dla społecznej harmonii, w której różne narracje wyznaniowe mogą współistnieć i wzajemnie się wzbogacać.

W obrębie dalszej analizy prawnych norm zezwalających, należy podkreślić, że Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej stanowi o równouprawnieniu kościołów i innych związków wyznaniowych w jej ust.1 art. 25, głosząc, że „*Kościoły i inne związki wyznaniowe są równouprawnione*”⁶¹⁵. Jest to zapis mający fundamentalne znaczenie dla narracyjnej podmiotowości jednostek, gdyż przyznaje równy status wszystkim wyznaniam, umożliwiając im swobodę wyrażania i praktykowania swoich religii bez obawy dyskryminacji⁶¹⁶. Tym samym, państwo polskie potwierdza swoje zobowiązanie do ochrony pluralizmu religijnego jako wartości demokratycznej i konstytucyjnej. Kolejny istotny element, ust.2 art. 25, podkreśla, że „*Władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym*”⁶¹⁷. Ten przepis kładzie nacisk na zasadę bezstronności władz wobec różnorodności światopoglądów. Taka postawa nie tylko sprzyja harmonii

⁶¹⁵Konstytucja RP, w: <http://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/polski/1.htm>, aktualizacja: 22.08.2021

⁶¹⁶ P. Rączka, J. Zemła, *op. cit.*, s.11.

⁶¹⁷Konstytucja RP, w: <http://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/polski/1.htm>, aktualizacja: 22.08.2021

społecznej, ale również tworzy podstawy dla otwartej i zrównoważonej dyskusji publicznej, co jest szczególnie ważne w kontekście podmiotowości narracyjnej jednostek.

Z punktu widzenia podmiotowości narracyjnej, wolność wyrażania przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych w życiu publicznym jest nieodzownym elementem demokracji. Zapewnia ona jednostkom i społecznościom przestrzeń do artystycznej, kulturowej oraz intelektualnej ekspresji, umożliwiając rozpowszechnianie wartości i idei, które są fundamentem ich tożsamości. Taka narracyjna działalność przyczynia się do społecznego dialogu, wzajemnego zrozumienia i poszanowania różnorodności, jak również do tworzenia i rozwijania kultury prawnej i obyczajowej.

Analiza tych przepisów konstytucyjnych prowadzi do wniosku, że prawne ramy zezwalające na swobodne wyrażanie i praktykowanie religii oraz innych przekonań są niezbędnym warunkiem dla rozwoju narracyjnej podmiotowości. Przestrzeń ta umożliwia jednostkom autentyczną ekspresję oraz pozwala na konstrukcję i rekonstrukcję osobistej i zbiorowej tożsamości. To w konsekwencji wpływa na rozwój społeczeństwa obywatelskiego i kultury prawnej. Podmiotowość narracyjna jednostki w kontekście norm prawnych zezwalających ma zasadnicze znaczenie dla ochrony różnorodności religijnej i światopoglądowej w przestrzeni publicznej. Państwo polskie, poprzez konstytucyjne gwarancje równości i bezstronności w tej sferze, tworzy warunki do budowania społeczności opartej na wzajemnym szacunku i otwartości, jednocześnie promując pluralizm jako fundament demokratycznej dyskusji i narracyjnej podmiotowości.

Analiza regulacji *Ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania* z dnia 17 maja 1989⁶¹⁸ roku stanowi istotne rozszerzenie perspektywy dotyczącej podmiotowości narracyjnej jednostki w kontekście prawnych norm zezwalających. Dział I tej ustawy, podkreślając, „*Wolność sumienia i wyznania*”, rozpoczyna się od fundamentalnego przepisu zawartego w art. 2 ust. 1, który wprost formułuje uprawnienia obywatela do korzystania z wolności sumienia i wyznania, w tym możliwość tworzenia wspólnot religijnych⁶¹⁹. Ten przepis kładzie nacisk na autonomię jednostki w kwestiach wiary, pozwalając na organizowanie się wokół wspólnie podzielanych przekonań i praktyk religijnych.

Rozpatrując prawo do tworzenia kościołów i innych związków wyznaniowych, jest to nie tylko zewnętrzna manifestacja przekonań religijnych, ale również znaczący element konstruowania tożsamości indywidualnej i zbiorowej. Znaczenie tego prawa jest dwojakie: po

⁶¹⁸ Ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, w: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19890290155>; aktualizacja: 23.08.2021.

⁶¹⁹ Ibidem; aktualizacja: 23.08.2021

pierwsze, umożliwia ono wyznawcom nie tylko praktykowanie obrzędów, ale także szerzenie swoich doktryn i kształtowanie wewnętrznych struktur wspólnotowych. Po drugie, przyczynia się do pluralistycznej dynamiki społecznej, w której zróżnicowane grupy mogą rozwijać własne narracje w dialogu z otaczającym je środowiskiem.

Ustawa ta wyróżnia się także tym, że poszerza zakres wolności religijnej ponad to, co zostało zapisane w Konstytucji, dostarczając bardziej szczegółowych przepisów regulujących praktyczne aspekty życia religijnego. W świetle tej ustawy, podmiotowość narracyjna jednostki uwydatnia się przez aktywne uczestnictwo w życiu wspólnoty, co obejmuje nie tylko kultywowanie, ale także adaptację i ewolucję tradycji i wierzeń, co może być widoczne na przykład w zmieniających się obrzędach kultowych. Podsumowując, polskie prawodawstwo, poprzez wyznaczenie jasnych ram dla wolności sumienia i wyznania, wspiera podmiotowość narracyjną jednostek, umożliwiając im nie tylko bierną obecność w przestrzeni religijnej, ale i czynne kształtowanie tej przestrzeni. Ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania stanowi zatem integralną część prawnej konstrukcji umożliwiającej jednostkom realizację ich narracyjnych aspiracji, odzwierciedlając i wzmacniając ich podmiotową rolę w społeczeństwie demokratycznym.

W kontekście ustanawiania wspólnot religijnych, ustawodawca polski przedstawia wyraźne wytyczne dotyczące koniecznych warunków dla ich formalnego uznania, które zostały umieszczone w dziale III pt. „*Rejestrowanie kościołów i innych związków wyznaniowych*” w ramach ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania⁶²⁰. Rozdział ten oferuje szczegółowy opis procesu prawnej inkorporacji grup religijnych do struktury społeczeństwa, co jest nieodzownym elementem uznania podmiotowości prawnej tych wspólnot.

Zgodnie z wymaganiami proceduralnymi, każda nowo formująca się wspólnota wyznaniowa musi poddać się procedurze rejestracyjnej, aby uzyskać status kościoła lub związku wyznaniowego uznawanego przez państwo. Proces ten jest inicjowany przez złożenie deklaracji o utworzeniu takiej wspólnoty, co z kolei wymaga przygotowania i przedłożenia odpowiedniego wniosku o wpis do rejestru⁶²¹. Art. 30 ustawy stanowi, że prawo do wpisu jest realizowane przez złożenie organowi rejestrowemu – ministrowi właściwemu do spraw wyznań religijnych – deklaracji o utworzeniu kościoła lub innego związku wyznaniowego, wspartej wnioskiem o wpis do prowadzonego przez niego rejestru⁶²². Ta procedura rejestracyjna ma

⁶²⁰Ibidem, aktualizacja: 23.08.2021

⁶²¹ P. Rączka, J. Zemła, *op. cit.*, s.13.

⁶²² „Prawo wpisu do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych, zwanego dalej „rejestrem”, prowadzonego przez ministra właściwego do spraw wyznań religijnych), jest realizowane przez złożenie temu ministrowi, zwanemu dalej „organem rejestrowym”, deklaracji o utworzeniu kościoła lub innego związku

fundamentalne znaczenie dla zapewnienia prawnej widzialności i legitymizacji wspólnot religijnych, co z kolei ma wpływ na ich zdolność do pełnienia funkcji w przestrzeni publicznej. Jest to element konieczny, aby grupa mogła funkcjonować w ramach ustroju prawnego kraju, zarówno w sferze organizacyjnej, jak i w kontekście prowadzenia działalności publicznej, takiej jak edukacja, działalność charytatywna czy reprezentacja interesów swoich członków.

Analizując powyższe regulacje, można dostrzec, jak prawo umożliwia jednostkom i grupom religijnym konstrukcję ich narracyjnej podmiotowości nie tylko poprzez indywidualne i zbiorowe praktyki, ale również poprzez formalne mechanizmy prawne. Proces rejestracji jest zatem nie tylko wymogiem biurokratycznym, ale stanowi również narzędzie, które potwierdza i chroni miejsce religii w społecznym i politycznym krajobrazie, co jest istotne z punktu widzenia demokratycznych wartości takich jak równość, pluralizm i wzajemne poszanowanie różnorodnych tożsamości wyznaniowych.

Wprowadzenie regulacji prawnych dotyczących tworzenia wspólnot religijnych, choć wydaje się liberalne, jest w rzeczywistości precyzyjnie określone przez ustawodawcę, co ma zapewnić ład i porządek publiczny oraz szacunek dla istniejącej różnorodności wyznaniowej. W kontekście realizacji prawa do rejestracji Kościoła lub innego związku wyznaniowego, obowiązek spełnienia warunków formalnych staje się wyrazem dbałości państwa o transparentność i legitymację działania takich instytucji.

Kryteria, jakie muszą być spełnione, aby zainicjować proces rejestracji, są zróżnicowane i szczegółowe. Prawo do złożenia wniosku jest przyznawane grupie liczącej co najmniej 100 obywateli polskich, którzy posiadają pełną zdolność do czynności prawnych, co ma na celu zapewnienie, że inicjatywa ma rzeczywiste i znaczące poparcie społeczne. Podanie dokładnego adresu instytucji ma na celu przede wszystkim umożliwienie identyfikacji i lokalizacji centrum działalności danej wspólnoty. Dokumentacja wymagana do zarejestrowania wspólnoty religijnej musi zawierać kompleksowe informacje o jej doktrynie i źródłach, na których się opiera, co umożliwia weryfikację charakteru i zgodności z prawem działań danej grupy⁶²³. Jest to szczególnie istotne w kontekście szerokiego spektrum praktyk religijnych i obrzędów, które powinny być wykonywane w sposób niezagrażający porządkowi publicznemu i wolnościom innych obywateli.

Wszystkie te wymogi nie tylko legitymizują wspólnotę w oczach prawa, ale także kreują podstawę do jej rozwoju w ramach struktury społeczno-prawnej państwa. Wymóg określenia

wyznaniowego i wniosku o wpis do rejestru”, w: Ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, *op. cit.*, aktualizacja: 23.08.2021.

⁶²³P. Rączka, J. Zemła, *op. cit.*, ss.13-14.

charakteru obrzędów religijnych jest nie tylko formalnością, ale także elementem ochrony tożsamości religijnej, który gwarantuje, że każda zarejestrowana wspólnota będzie mogła wyrażać swoją unikalną tożsamość w sposób uznany przez prawo.

Podmiotowość narracyjna jednostki i grupy w kontekście norm zezwalających w kontekście wolności religijnej nabiera więc wielowymiarowego charakteru. Z jednej strony jest ona wyrazem autonomii i suwerenności jednostek oraz ich zbiorowości w definiowaniu i praktykowaniu własnej religijności. Z drugiej strony, wprowadza ramy prawne, które harmonizują tę autonomię z wymogami współżycia społecznego, przyczyniając się do budowania społeczeństwa, w którym różnorodność wyznaniowa może być swobodnie i pokojowo doświadczana i eksponowana.

3.5.1. Przykład podmiotowości narracyjnej „Kościoła Latającego Potwora Spaghetti”

„Kościół Latającego Potwora Spaghetti” (KLPS) założony został przez Bobby’ego Hendersona, wyrósł z satyrycznego listu skierowanego w 2005 roku do Rady Edukacji w stanie Kansas w Stanach Zjednoczonych⁶²⁴. W liście tym Henderson opowiadał się za nauczaniem w szkołach równoległe teorii inteligentnego projektu obok ewolucji, proponując, że świat mógłby równie stworzyć latający makaronowy byt. Ten list przyczynił się znacząco do uformowania się ruchu społecznego. Pomimo swych niekonwencjonalnych początków, ruch ten szybko zyskał międzynarodowych zwolenników, stając się dla niektórych prawdziwą wiarą, dla innych – formą społecznej lub religijnej satyry. W każdym razie wyznawców KLSP zwie się pastafarianami⁶²⁵.

Pastafarianizm opiera się na kilku kluczowych przekonaniach⁶²⁶. Centralnym elementem jest wizja stworzenia wszechświata przez *Latającego Potwora Spaghetti*, który działał pod wpływem upojenia alkoholowego. Wierzenia te obejmują również szczególną wizję nieba i piekła. Niebo pastafarian jest miejscem, gdzie znajduje się wulkan piwny i tańczą półnagie striptizerki. Z kolei piekło jest podobne, lecz charakteryzuje się nieświeżym piwem i mniej atrakcyjnymi striptizerkami. Pastafarianie uznają piratów za święte postacie, będące pierwowzorem ludzkości, a opowieści o nich jako złodziejach i degeneratach uważają za propagandę chrześcijańskich teologów z okresu średniowiecza. Podkreślają oni związek

⁶²⁴ J. Sierdzan, *op.cit.*, s.29.

⁶²⁵ A. Brzostek. *Popyt na religię Lucas’a – Jedaizm*, w: *Rejstry Kultury*, pod red. K. Olkusz, Ośrodek Badawczy Facta Ficita, Wrocław 2019, s.198.

⁶²⁶ *Ibidem*, s.199.

między spadkiem liczby piratów a wzrostem katastrof naturalnych od 1800 roku, wskazując na trzęsienia ziemi, globalne ocieplenie i huragany jako przykłady⁶²⁷.

Pastafarianizm, jak podkreśla jego założyciel, Bobby Henderson, stawia na adaptacyjność i ewolucyjne podejście do wierzeń⁶²⁸. W przeciwieństwie do tradycyjnych religii, które często opierają się na niezmiennych i niepodważalnych dogmatach, przyznaje sobie możliwość reinterpretacji i dostosowywania doktryn w świetle nowych dowodów lub lepszego zrozumienia świata⁶²⁹. Ta elastyczność ideologiczna, według Hendersona, nie umniejsza jednak autentyczności czy głębi przekonań wyznawców KLPS, a jednym ze sposobów ekspresji swojej wiary pastafarianie przyjmują noszenie durszlaka na głowie⁶³⁰. W ramach swych rytuałów wskazują, że w każdy piątek spotykają się, by delektować się piwem i makaronem.

Podmiotowość narracyjna wyznawców KLPS manifestowała się nie tylko przez ekspresję ich wierzeń, ale również przez walkę o uznawanie prawne dla ich religii. Ta sytuacja rzuca światło na złożoność relacji między indywidualną i zbiorową tożsamością religijną a strukturami prawnymi, które są powołane do oceny, co stanowi „prawdziwą” religię. Spór ten odbił się echem w szerszej debacie na temat miejsca i granic wolności religijnej w społeczeństwie, a także wyzwania, jakie niesie za sobą interpretacja i stosowanie norm prawnych wobec zmiennych i ewoluujących form wyrażania duchowości.

Proces legalizacji nowych wspólnot religijnych w Polsce jest stosunkowo przejrzysty, ale jednocześnie wymagający, co doskonale ilustruje przypadek pastafarian⁶³¹. W dniu 27 lipca 2012 r., grupa 108 polskich obywateli, posiadających pełną zdolność do czynności prawnych, podjęła próbę rejestracji KLPS jako oficjalnej wspólnoty religijnej w Polsce. Ten krok, choć wydawał się zgodny z obowiązującymi przepisami, ostatecznie zakończył się decyzją odmowną wydaną przez organ rejestrowy. Podstawą wydania decyzji odmownej były m.in. ekspertyzy religioznawców w roli biegłych z Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie na temat charakteru „*Kościola Latającego Potwora Spaghetti*”⁶³². W opinii tych ekspertów,

⁶²⁷ Ibidem.

⁶²⁸ B. Henderson, *Ewangelia Latającego Potwora Makaronowego*, tłum. Z. Wełmiński, ss.33-34.

⁶²⁹ Ibidem, s.5.

⁶³⁰ W 2011 roku Niko Alm, niezadowolony z dyskryminacji obywateli Austrii przez przepisy, które zezwalały na noszenie nakryć głowy w zdjęciach do prawa jazdy z powodów religijnych (jak w przypadku hinduistów), postanowił walczyć o swoje prawo do noszenia durszlaka na głowie. Uznał, że durszlak, jako przedmiot używany do odcedzania świętego makaronu, jest religijnym nakryciem głowy w pastafarianizmie. Po trzyletniej batalii sądowej, sąd orzekł na korzyść Alma. (A. Globler, *Hermeneutyka Poppera a problem niejednomyslności*, w: *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, R. 23: 2014, Nr 4 (92), s. 188).

⁶³¹ J. Sierdzan, *op. cit.*, ss.17-18.

⁶³² Por. K. Banek, P. Czarnecki, *Ekspertyza w kwestii: Czy w świetle przedstawionych dokumentów można uznać Kościół Latającego Potwora Spaghetti za wspólnotę religijną*[17.10.2012],<http://ze-swiata.pl/ekspertyza->

Kościół KLPS jest wspólnotą religijną w zakresie prywatnym i indywidualnym (albowiem każdy może wierzyć, w co mu się podoba – nawet jeżeli jest to zupełnie absurdalne⁶³³), natomiast nie jest wspólnotą religijną w zakresie oficjalnym, urzędowym, kiedy chodzi o urząd państwowy – bo takie uznanie otrzymuje wówczas wymiar społeczny i państwowy, a przede wszystkim konsekwencje prawne⁶³⁴. Biegli stwierdzili, że KLPS należy zaklasyfikować do kategorii religii prześmiewczych, tzw. *joke religions* oraz dokonali dualistycznego podziału, de facto na sferę wewnętrzną i zewnętrzną korzystania z wolności religijnej przez wspólnotę pastafarian.

W Polsce, gdzie pastafarianizm zwrócił się o oficjalny status kościelny, spotkał się z formalnymi trudnościami. Decyzja Ministerstwa Administracji i Cyfryzacji, utrzymująca, że KLPS nie spełnia kryteriów religii w sensie ustawowym, spotkała się z odwołaniem do Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Warszawie. Również tam pastafarianie doświadczyli niepowodzenia, co wskazuje na rygorystyczne podejście polskiego systemu prawnego do definicji i uznawania wspólnot religijnych⁶³⁵. Nie zrażeni tymi przeciwnościami, wyznawcy KLPSP zapowiedzieli, że zwrócą się do wyższej instancji – Europejskiego Trybunału Praw Człowieka (ETPC). Przenosząc swą walkę na grunt europejski, pastafarianie nie tylko dążyli do uzyskania oficjalnego uznania, ale także podjęli szerszą debatę na temat wolności wyznania i równouprawnienia światopoglądów w Europie⁶³⁶. Ich starania rzucają światło na ciągle napięcia między różnorodnymi interpretacjami praw człowieka a narodowymi prawodawstwami regulującymi życie religijne i światopoglądowe społeczeństw.

Tym samym, historia KLPSP w Polsce i ich trudności w rejestracji stają się częścią większej narracji o roli i miejscu mniejszościowych lub niestandardowych wyznań w kontekście prawnym, co skłania do refleksji nad granicami tolerancji i akceptacji w

religioznawcow-ws-kościola-latajacego-potwora-spaghetti [14.05.2013]; za: J. Sierdzan, *Pastafarianizm: religia czy parodia religii? Wokół odmowy uznania w Polsce pastafarian za wspólnotę religijną*, w: *Humaniora. Czasopismo Internetowe*, nr 4(4), 2013, s.34.

⁶³³ Adam Grobler, argumentuje, że w ekspertyzach widać uprzedzenia ekspertów, którzy odnosząc się do nieszczerości wyznawców odmawiają im prawa do stworzenia wyznania religijnego, co nie powinno być ich udziałem biorąc pod uwagę również zasadę domniemania niewinności, poza tym nie wzięli na przykład pod uwagę filozofii Ludwika Feuerbacha Ponadto, by wzmocnić swoją argumentację o braku przyznania im statusu prawnego, przywołuje słowa Marka Nowicki z Helsińskiej Fundacji Praw Człowieka, który wiele lat temu miał skomentować w telewizji odmowę rejestracji Stowarzyszenia Osób Narodowości Śląskiej w następujący sposób: „Jeżeli zgłasza się Stowarzyszenie Krasnoludków, to nie jest sprawą sądu dociekać, czy krasnoludki istnieją, a tylko czy statut stowarzyszenia jest zgodny z prawem”. (Por. A. Globler, *op.cit.*, s. 190).

⁶³⁴ P. Centnarowski, *Latający Potwór Spaghetti nie jest wspólnotą religijną? Sądy umorzyły postępowanie rejestrowe* [FELIETION], w: <https://prawo.gazetaprawna.pl/artykuly/1433799,lps-pastafarianie-postepowanie-rejestrowe-kościol-inne-zwiazku-wyznaniowe.html>, aktualizacja. 25.08.2021.

⁶³⁵P. Drzyzga, *Pastafarianizm*, w: <https://religie.wiara.pl/doc/3179996.Pastafarianizm>, aktualizacja. 25.08.2021.

⁶³⁶ Podobne problemy pastafarianie mają nie tylko w Polsce. Przykładowo w Niemczech na rejestrację nie zgodził się w 2018 r. Trybunał Konstytucyjny. Pastafarianizm jest za to religią uznaną przez państwo w Nowej Zelandii.

demokratycznym państwie prawa. Sprawa ta również podkreśla wagę dialogu międzykulturowego oraz konieczność ciągłego rozwijania i dostosowywania prawnych ram wolności religijnej tak, aby odpowiadały one na zmieniające się potrzeby społeczne i kulturowe.

Niezależnie od wewnętrznej organizacji czy też symbolicznego kalendarza świąt, brak uznania tego „Kościoła” za wspólnotę religijną w świetle prawa był wyrazem szerszej pojętej interpretacji przepisów regulujących tę kwestię. Reakcja członków „*Kościoła Latającego Potwora Spaghetti*” na odmowę rejestracji była żywiołowa i wyrażała rozczarowanie oraz poczucie niesprawiedliwości. W ich oczach, pastafarianizm spełniał wszystkie wymagane warunki i prawa do bycia traktowanym jako autentyczna wiara religijna. Działania pastafarian w dalszym ciągu podkreślały ich dążenie do uzyskania oficjalnego uznania, co odzwierciedlało potrzebę afirmacji ich tożsamości religijnej w świetle prawa.

Podmiotowość narracyjna jednostki wobec prawnych norm zezwalających na wyrażanie własnych przekonań religijnych jest złożoną kwestią. W przypadku KLPS spotykamy się z paradoksalną sytuacją, w której granica między poważnym wyznaniem a satyrą wydaje się być rozmyta. Niektórzy religioznawcy krytycznie oceniają pastafarianizm, interpretując go jako satyrę mającą na celu krytykę religijnych doktryn oraz instytucji wyznaniowych. Wskazują, że zadeklarowane przez wyznawców wierzenia, w tym wiara w stworzenie świata przez „*Potwora Spaghetti*” działającego pod wpływem alkoholu, a także praktyki takie jak spożywanie makaronu i piwa co piątek, mogą być postrzegane jako parodia tradycyjnych rytuałów religijnych.

Mimo to, wyznawcy KLPSP podnoszą ważną kwestię dotyczącą równości w prawie i niedyskryminacji. Ich skarga złożona do Europejskiego Trybunału Praw Człowieka wyraża oburzenie wobec decyzji polskiego Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji, która ich zdaniem była bezprawna⁶³⁷. Pastafarianie argumentują, że ich wniosek rejestracyjny został odrzucony bez solidnych podstaw prawnych, podnosząc, że przekonania religijne nie powinny być oceniane przez pryzmat moralności publicznej, zdrowia, porządku lub bezpieczeństwa, o ile nie stanowią one bezpośredniego zagrożenia dla tych wartości⁶³⁸.

Ta sprawa stała się precedensem w rozważaniu, jak prawo powinno równo traktować różnorodne przekonania religijne i światopoglądowe, jednocześnie chroniąc wartości społeczne

⁶³⁷Por. *Wyznawcy Potwora Spaghetti skarżą się na Polskę w Strasburgu*, w: <https://www.rp.pl/spoleczenstwo/art9420241-wyznawcy-potwora-spaghetti-skarza-sie-na-polske-w-strasburgu>, aktualizacja: 22.08.2021

⁶³⁸ *Wyznawcy Latającego Potwora Spaghetti złożyli skargę na Polskę. Chcą zarejestrować swoje wyznanie*, w: [Wprost.pl](http://wprost.pl) aktualizacja: 5.01.2021

i porządek publiczny. Jest to wyzwanie dla prawodawców oraz sądownictwa, wymagające od nich wyważenia prawa do wolności religijnej z potrzebą ochrony ogólnie akceptowanych norm społecznych.

W obrębie europejskiego dyskursu praw człowieka, sprawa KLPS stawia pytania o zakres tolerancji dla pluralizmu wyznaniowego, o granice wolności słowa oraz o to, w jaki sposób państwa mogą lub powinny reagować na nowe formy ekspresji religijnej. Równocześnie, podkreśla ona znaczenie dialogu między instytucjami prawnymi a grupami dążącymi do wyrażania swojej indywidualności i unikalnych światopoglądów.

W kontrze do interpretacji prezentowanej przez polskie organy państwowe, wyznawcy KLPS podkreślają, iż ich przekonania religijne nie są jedynie przejawem satyry czy kpin, ale wyrazem autentycznych dążeń duchowych. Pastafarianie podnoszą, że tradycyjne rozumienie religii, umocowane w kulturowych i historycznych konwencjach, często ekskluduje nowe formy wyrażania duchowości, które nie mieszczą się w klasycznych schematach. Podkreślają, że etykietowanie ich wiary jako niepoważnej i redukowanie jej do parodii religijnej jest nie tylko krzywdzące, ale i błędne. Pastafarianie zwracają uwagę na to, że ich religia, choć nowa i niekonwencjonalna, posiada własne dogmaty, obrzędy i struktury społeczne, które w ich mniemaniu nie różnią się w istocie od elementów składających się na tradycyjne wyznania. Sugerują, że przesąd o tym, iż religia musi być zawsze poważna i hierarchiczna, z kastą kapłańską na czele, jest niesłuszny i może prowadzić do niesprawiedliwej dyskryminacji nowych systemów wierzeń⁶³⁹.

Argumenty te stają się częścią szerszej debaty na temat definicji religii i granic, które powinny być uznawane za wystarczające do uzyskania oficjalnego statusu wyznania w świetle prawa. Pastafarianie twierdzą, że państwo nie powinno pełnić roli arbitra w kwestiach teologicznych, a ich prawo do wolności religijnej powinno być chronione bez względu na treść doktryny. W kontekście praw człowieka, sprawa ta eksploruje zasady równego traktowania i niestawiania wątpliwości pod adresem szczerości wyznawanych przekonań. Jest to dyskusja ważna dla kształtowania polityki publicznej oraz dla zrozumienia, w jaki sposób pluralistyczne społeczeństwo powinno integrować różnorodność światopoglądową

Debata ta otwiera pytania o naturę *sacrum* w nowoczesnym świecie, gdzie nowe formy duchowości często są przesiąknięte ironią i komentarzem społecznym. Wywołuje to dyskusję na temat tego, czy autentyczność doświadczenia religijnego można oceniać jedynie przez

⁶³⁹ Oficjalny Polski Kościół Latającego Potwora Spaghetti, w: klps.pl, aktualizacja: 22.08.2021

pryzmat tradycyjnych form wyznaniowych, czy też należy uwzględniać nowe konteksty kulturowe i epistemologiczne.

Z kolei krytycy pastafarianizmu wątpią w „prawdziwość” duchowego doświadczenia oferowanego przez tę wspólnotę, uważając jej nauki za satyryczny komentarz do religii ustanowionych⁶⁴⁰. Sugerują oni, że pastafarianizm, mimo posiadania struktury i elementów typowych dla religii, takich jak święta czy obrzędy, w swej istocie ma charakter bardziej krytyczny niż duchowy.

Decyzja odmowna, w świetle dostarczonych przez pastafarian informacji o ich doktrynie, obrzędach religijnych, kalendarzu świąt i strukturze organizacyjnej, mogła wydawać się zaskakująca. Podkreślenie w decyzji, że „*Kościół Latającego Potwora Spaghetti*” nie uprawia szczerze wiary religijnej, stanowiło istotny punkt sporny. Z perspektywy prawa, zasadniczym kryterium uznania wspólnoty za religijną jest szczerze wyznawanych przekonań i praktyk religijnych, a także ich nieprzerywana ciągłość. Tym samym można powiedzieć, że odmówiono członkom tego „Kościola” bycia autentycznymi w swej narracyjnej podmiotowości.

W tej szeroko zakrojonej dyspucie, pastafarianie bronią swojego prawa do bycia traktowanymi poważnie jako wyznawcy, mimo iż ich przekonania mogą wydawać się niestandardowe. Podkreślają, że pastafarianizm jako religia empiryczna, opierająca swoje doktryny na obserwacji i doświadczeniu, wnosi do świata religii nową perspektywę, która zasługuje na uznanie i miejsce w społecznej mozaice światopoglądów. W konsekwencji, wyzwanie dla państwa i organów prawnych polega na zrównoważeniu szacunku dla pluralizmu religijnego z koniecznością zachowania porządku publicznego i uniwersalnych wartości demokratycznych.

Na koniec tego podrozdziału tak samo jak czyniliśmy już poprzednio zaproponujemy szkicowo, jak zatem może wyglądać próba przykładowej identyfikacji autentycznego i nieautentycznego indywidualizmu w oparciu o prezentowane w tym podrozdziale przykłady dotyczący wolności religijnej pastafarian.

Analiza norm prawnych zezwalających na przykładzie wolności religijnej pastafarian:

Norma prawna zezwalająca: Konstytucja i odpowiednie akty prawne gwarantują wolność wyznania oraz równość wszystkich religii wobec prawa, pozwalając na swobodne

⁶⁴⁰P. Rączka, J. Zemła, *op.cit.*, s.18

praktykowanie i wyrażanie przekonań religijnych w ramach obowiązującego porządku publicznego.

Analiza:

- **Autentyczni pastafarianie**, korzystając z wolności religijnej, organizują swoje życie wspólnotowe i kultowe z poszanowaniem obowiązujących przepisów prawa. Działania takie, jak zgłaszanie swojego wyznania do rejestracji, świadczą o ich chęci działania w granicach prawa i poszanowania porządku publicznego. Zgodnie z podejściem Taylora, w autentycznym działaniu tkwi wysiłek harmonizacji własnych przekonań z wymogami społecznymi i prawnymi.
- **Nieautentyczni pastafarianie**, którzy mogliby wykorzystywać pastafarianizm jako pretekst do unikania odpowiedzialności społecznej lub prawnej (np. niepłacenie podatków czy omijanie norm sanitarnych), wykraczają poza zakres wolności religijnej i mogą wchodzić w konflikt z prawem. Ich działania, pod przykrywką praktyk religijnych, mogą być próbą obejścia obowiązujących regulacji, co prowadzi do konfliktów prawnych i etycznych.

Wnioski: Wolność religijna pastafarian, jako przykład szerszej wolności wyznaniowej, ukazuje wyzwania stojące przed systemem prawnym w dobie pluralizmu światopoglądowego. Uznanie i rejestracja nowych form wyznaniowych wymaga od państwa elastyczności i zdolności do adaptacji prawnej, tak by zachować równowagę między szacunkiem dla indywidualnej wolności wyznania a ochroną interesu publicznego. Autentyczne podejście wyznawców, które uwzględnia normy społeczne i prawne, potwierdza możliwość koegzystencji różnorodnych przekonań religijnych w ramach jednego systemu prawnego, podczas gdy nieautentyczne praktyki religijne, wykorzystujące prawo dla innych celów niż duchowe, mogą stać się przedmiotem kontrowersji i dyskusji publicznej.

3.6. Podsumowanie

W rozdziale tym przedstawiono pogłębiony dyskurs na temat tego, w jaki sposób narracyjna podmiotowość i normy prawne są wzajemnie powiązane w kontekście kategorii autentyczności Taylora. Rozważania te doprowadziły do konkluzji, że prawo, jako system normatywny, miało i ma decydujący wpływ na konstruowanie tożsamości przez jednostkę. W świetle tego stanowiska, zbadano złożoność prawnych ram regulujących wyraz osobistej

autentyczności w sferze publicznej oraz ich wpływ na indywidualne i kolektywne rozumienie tożsamości. Ponadto, eksploracja ta objęła analizę sposobów, w jakich prawo mogło wspierać lub ograniczać dążenie jednostki do autentycznego życia w zgodzie z własnymi wartościami, w kontekście ciągłej interakcji z innymi podmiotami i społecznymi instytucjami.

W kontekście tego rozważania, wskazaliśmy na potencjalną „płodność” pojęć Taylora dla interakcjonizmu symbolicznego, szczególnie gdy rozumiane są one jako „pojęcia uwrażliwiające” służące jako narzędzia w badaniu podmiotowości narracyjnej jednostek.

Zdefiniowaliśmy autentyczność w kontekście autonomii, pokazując, jak te pojęcia kształtują nasze rozumienie podmiotowości w ramach struktur demokratycznych. Autentyczność, według Taylora, staje się tutaj nie tylko celem samorealizacji jednostki, ale również kryterium oceny jej działania w kontekście społecznym i prawnym. Omówiliśmy strukturę norm nakazujących i zakazujących, zastanawiając się, jak jednostki realizują lub negują dane nakazy i zakazy, dochodząc do autentyczności poprzez zgodny lub przekorny stosunek do prawa. Zwróciliśmy uwagę na normy zezwalające, które często są areną manifestacji autentyczności jednostki, pozwalając na szeroką ekspresję podmiotowości w ramach prawnie dopuszczalnych granic.

Podkreślamy, że koncepcje autentycznej i nieautentycznej jednostki mogą być wyjątkowo atrakcyjne dla badaczy reprezentujących interakcjonizm symboliczny, jeśli zostaną zastosowane jako narzędzia do głębszego zrozumienia procesów interakcji społecznych i symbolicznych, które kształtują podmiotowość w kontekście prawnym. Temu celowi służyły propozycje schematów analitycznych na końcu poszczególnych podrozdziałów. W tym ujęciu, system prawny i poszczególne normy, które w myśl Taylora stanowią kontekst znaczeniowy dla jednostki, mogą być traktowane przez interakcjonistów symbolicznych jako „pojęcia rozstrzygające”, determinujące ramy, w których jednostki negocjują swoje miejsce i tożsamość.

W konkluzji, zarówno teoria Taylora, jak i interakcjonizm symboliczny podkreślają centralne miejsce interakcji społecznych i symbolicznych w kształtowaniu rzeczywistości ludzkiej. Obie perspektywy wspólnie akcentują, że zrozumienie prawnej rzeczywistości jednostki wymaga uwzględnienia jej ciągłych interakcji i negocjacji na różnych płaszczyznach, w których autentyczność jednostki może być zarówno wyzwaniem, jak i środkiem do realizacji pełnej podmiotowości w obrębie porządku prawnego.

CZEŚĆ TRZECIA

Rozdział IV

ŚWIADOMA NEGACJA CZYNU ZABRONIONEGO PRAWEM JAKO WYRAZ (NIE) AUTENTYCZNEGO INDYWIDUALIZMU

4.1. Wprowadzenie

Charles Taylor w swoich pracach dokładnie analizował zawłości indywidualizmu, wskazując na dwie odmienne interpretacje tego pojęcia. Pierwsze ujęcie indywidualizmu, za którym Taylor się opowiada to indywidualizm autentyczny. Indywidualizm ten pojmowany jest jako ideał moralny, promujący samorozumienie i samorealizację w kontekście szerszych wspólnot i kultur, z których każda jednostka czerpie swoje wartości i znaczenia. Taki indywidualizm, według niego, wymaga pielęgnowania i wsparcia, ponieważ sprzyja on rozwojowi osoby w harmonii z otaczającym ją światem. Druga interpretacja, której to jest z kolei oponentem, to indywidualizm rozumiany jako aberracja tego pierwszego⁶⁴¹. Jest to indywidualizm oparty na próżności i egoizmie. Odnosząc się do rodowodu autentycznego indywidualizmu wskazuje na epokę romantyzmu. W tej epoce cechował się introspekcją i poszukiwaniem harmonii między wewnętrznymi przekonaniem a zewnętrznymi działaniami. Bycie autentycznym oznaczało wówczas nie tylko osobistą wierność sobie, ale również odpowiedzialność wobec innych oraz szerszej wspólnoty⁶⁴². W dzisiejszym świecie, zdaniem kanadyjskiego filozofa, powszechnie występuje owa zdegenerowana forma indywidualizmu, gdzie autentyczność jest mylnie utożsamiana z subiektywnym wyborem i osobistą wolnością, niezależnie od moralnych i społecznych konsekwencji. Drogą powrotu do indywidualizmu jako ideału moralnego widzi w tym, by piętnować egoistyczne i dewiacyjne zachowania, które promują samozadowolenie kosztem więzi społecznych i odpowiedzialności. Kanadyjski filozof argumentuje, że mieszanie tych dwóch ujęć indywidualizmu prowadzi do szeregu problemów o charakterze społecznym i etycznym..

⁶⁴¹ M. Kwiek, *Indywidualizm jako ideał moralny (czytajac Charlesa Taylora)*, op. cit., s.22

⁶⁴² Ibidem, ss.22-23.

W tym świetle, przyzwolenie na świadome dokonywanie czynu zabronionego prawem byłoby rozumiane jako działanie, które zasadniczo łamie te romantyczne ideały autentyczności, ponieważ takie działanie jest jednocześnie aktem niesprawiedliwości wobec samego siebie, jak i wobec społeczeństwa. Na podstawie dotychczasowej analizy filozofii Ch. Taylora można wysnuć przypuszczenie, że zasadniczo byłby przeciwnikiem dopuszczenia świadomej negacji czynu zabronionego prawem jako wyrazi osobistej autentyczności i buntu przeciwko normom społecznym. Prowadziłoby to, do erozji wspólnych wartości i osłabienia tkanki społecznej, a zatem nie mogłoby prowadzić do osiągnięcia ideału moralnego. Jednakże wymóg autentyczności wymaga braku postawy konformistycznej.

Świadoma negacja czynu zabronionego prawem na pierwszy rzut oka znajduje się w sprzeczności z wymogiem uwzględnienia horyzontów znaczeniowych – takich jak tradycja, kultura, społeczeństwo i historia – które są fundamentalne dla konstrukcji moralnej tożsamości⁶⁴³. Zatem wydawać by się mogło, że autentyczny indywidualizm nie będzie prowadził ani sprzyjał w podjęciu działań subwersywnych wobec prawa. W przeciwnym przypadku byłby to wspieranie nieautentycznego indywidualizmu, a więc w myśl Taylora – fałszywego. Jednakże, jak zauważa Charles Guignon, kiedy żyjemy zgodnie z publicznymi normami i standardami, nie jesteśmy źródłem własnych czynów i dlatego nasza zdolność do działania w świecie nie jest własna, nie jest naprawdę nasza; jest to odzwierciedlenie tego, czego inni oczekują od nas i dlatego manifestuje naszą zależność od innych oraz naszą niezdolność do przejęcia odpowiedzialności za własne życie⁶⁴⁴.

Nowoczesna tożsamość powstała i nadal konstruuje się w wyniku ściśle związanych ze sobą złożonych procesów, które to wzajemnie są na siebie oddziaływujące⁶⁴⁵. W znaczny sposób przekształcają zarówno indywidualne, jak i zbiorowe rozumienie ludzkiego „Ja”. Te procesy to kluczowe elementy w konstruowaniu nowoczesnego „Ja”, z których każdy wnosi istotny wkład w kształtowanie się nowoczesnej tożsamości. Taylor wyróżnił trzy fundamentalne procesy dla tworzenia się tejże tożsamości: uwnętrzniania, upodmiotowienia oraz uodpowiedzialnienia

Uwnętrznianie jest procesem, który podkreśla wewnętrzną głębię i złożoność ludzkiego „Ja”. Przypisując indywidualnym doświadczeniom i uczuciom centralne miejsce w definicji tożsamości. W tym rozumieniu, to, co istotne i prawdziwe, jest czymś, co rozgrywa

⁶⁴³M. Kwiek, *op. cit.*, s.22

⁶⁴⁴Ch. Guignon, *Authenticity, op. cit.*, s. 279.

⁶⁴⁵W. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre'a. Analiza krytyczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2008, ss.139-141.

się wewnątrz nas, w naszym wewnętrznym świecie emocji i przekonań. Proces ten jest kluczowy dla naszego rozumienia samych siebie oraz naszego miejsca w świecie. Tożsamość uwewnętrzniona wymaga zatem od jednostki introspekcji i refleksji nad swoimi motywacjami, podczas gdy proces upodmiotowienia implikuje możliwość dokonywania świadomych wyborów w ramach obowiązującego porządku prawnego. Proces uwewnętrzniania ma bezpośrednie przełożenie na to, jak jednostka postrzega i interpretuje prawo oraz swoje miejsce wobec niego. Przyjmując, że każdy człowiek posiada indywidualny zbiór przekonań, można zauważyć, jak te wewnętrzne wartości wpływają na zewnętrzne działania, w tym te o charakterze prawnym. Gdy prawo jest postrzegane jako niezgodne z wewnętrznymi przekonaniem, może dojść do konfliktu, który skutkuje świadomym negowaniem obowiązujących norm - czynem zabronionym, który jednostka może usprawiedliwiać różnorodnymi motywacjami, od buntu, aż po poczucie wyższej sprawiedliwości.

Z kolei proces upodmiotowienia podkreśla rosnącą autonomię jednostki w wyborach życiowych i moralnych. Współczesny podmiot posiada większą swobodę w kształtowaniu swojej tożsamości, co oznacza, że ma również większą kontrolę nad swoją przyszłością i jest bardziej niż kiedykolwiek zdolny do dokonywania wyborów w zgodzie z własnymi przekonaniem i wartościami. To właśnie upodmiotowienie pozwala jednostce na kształtowanie własnej tożsamości z poszanowaniem obowiązujących horyzontów znaczeniowych, jak tradycja, kultura czy społeczne normy. Proces upodmiotowienia przyznaje jednostce większą władzę nad własnymi decyzjami, w tym także w sferze prawnej. Poczucie autonomii i wolności wyboru może prowadzić do sytuacji, w której jednostka świadomie decyduje się na działania sprzeczne z prawem, traktując je jako formę wyrazu własnego „Ja”, czym legitymizuje swoje odstępianie od społecznie narzuconych reguł. To świadome wybieranie indywidualnych wartości ponad prawem może być, naszym zdaniem, zarówno aktem autentycznego indywidualizmu, jak i przejawem nieautentyczności, kiedy to egoistyczne motywacje przysyłają szersze społeczne konsekwencje takiego działania.

Proces uodpowiedzialniania z kolei wiąże się z nasilającym się przekonaniem o osobistej odpowiedzialności za własne życie i wybory. To poczucie odpowiedzialności staje się kluczowym czynnikiem w konstruowaniu sensu osobistej egzystencji. W tym kontekście, uodpowiedzialnienie wskazuje na potrzebę rozliczania się z konsekwencji własnych decyzji, które nieuchronnie wpływają nie tylko na indywidualne życie, ale także na życie społeczności, w której jednostka funkcjonuje. W odniesieniu do czynu zabronionego prawem, ten proces nabiera szczególnej wagi. Przyjęcie odpowiedzialności za swoje działania jest kamieniem węgielnym praworządności. Uodpowiedzialnianie stawia przed jednostką konieczność

zrozumienia, że każdy akt naruszenia prawa jest nie tylko osobistym wyborem, ale ma swoje implikacje społeczne i moralne, ponieważ konsekwencje takich działań rozciągają się poza indywidualną sferę, wpływając na porządek społeczny i dobro wspólne.

Problem uodpowiedzialniania w kontekście prawnym zmusza do rozważenia, jak dalece jednostka jest gotowa ponosić konsekwencje swoich wyborów, które wykraczają poza osobistą sferę. Przyjęcie na siebie odpowiedzialności za czyny zabronione prawnie staje się odzwierciedleniem głębszego rozumienia zasad współżycia społecznego i respektowania ram prawnych jako konieczności utrzymania ładu i bezpieczeństwa zbiorowego. Jest to rozgrywka między indywidualnymi przekonaniem a zobowiązaniami wobec społeczeństwa, w której tożsamość jednostki jest nieustannie negocjowana i definiowana zarówno przez wewnętrzne dążenia, jak i zewnętrzne oczekiwania.

W kontekście czynu zabronionego prawem, te trzy procesy są kluczowe dla zrozumienia, dlaczego jednostki postępują w sposób, który może być zarówno wyrazem ich głębokiej autentyczności, jak i, paradoksalnie, nieautentyczności. To, jak zostają one zinterpretowane i jakie konsekwencje za sobą pociągną, zależy od wielowymiarowej interakcji pomiędzy indywidualnym poczuciem „Ja”, społecznymi normami, a systemem prawnym.

W tym rozdziale zostanie podjęta refleksja na temat świadomego popełnienia czynu zabronionego, gdy jednostka świadomie decyduje się podjąć czyn zabroniony prawem w dwóch przypadkach: (1) z brakiem uwzględnienia „horyzontu znaczeń”, a więc wówczas będzie w myśl filozofii Taylora jednostką nieautentyczną i (2) z całkowitym bądź częściowym uwzględnieniem „horyzontu znaczeń”, i w tym przypadku zastanawiać się będziemy czy wówczas jednostka reprezentuje autentyczny, czy też nieautentyczny indywidualizm. Podmiot autentyczny, w rozumieniu Taylora, wykracza poza granice samoistnego „Ja”, nie poprzestając na osobistej samoekspresji, ale również angażując się w dialog z tradycjami, kulturą i wspólnotą, które go otaczają. Taka osoba nie tylko absorbuje wartości społeczne, ale i poddaje je krytycznej ocenie, by na ich bazie formować własną, przemyślaną i świadomą wizję siebie oraz świata⁶⁴⁶.

Rozdział ten koncentruje się na dyskursie dotyczącym świadomej negacji czynu zabronionego prawem. Ma on na celu zgłębienie się w zawilości wyrażone w poprzednim rozdziale, dotyczących złożonych interakcji pomiędzy osobistymi wyborami jednostki a normami prawnymi, które te wybory regulują. Analizie poddane zostaną motywacje stojące za

⁶⁴⁶A. Szahaj, *Charles Taylor o wolności*, w: <https://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/968/A.%20Szahaj,%20Charles%20Taylor%20o%20wolno%C5%9Bci.pdf?sequence=1>, ss.6-8. aktualizacja 10.08.2020

decyzjami osób świadomie ignorujących lub przekraczających granice prawa. W rozdziale tym dążymy do zrozumienia, kiedy takie działanie może być uważane za wyraz autentycznego indywidualizmu, a kiedy jest raczej manifestacją jego nieautentycznej formy.

Rozważania będą prowadzone w kontekście pojęcia czynu zabronionego prawem, definiując zarówno prawne jak i moralne konteksty, w jakich taki czyn jest sytuowany. Następnie zostaną zaprezentowane przykłady, w których świadoma negacja czynu zabronionego jawi się jako wyraz autentycznego indywidualizmu bądź nieautentycznego indywidualizmu.

Celem tego rozdziału jest nie tyle dokonanie krytycznej oceny prawnych aspektów świadomego wyboru przekroczenia norm, lecz również zbadanie szerszej płaszczyzny psychologicznej i filozoficznej, starając się zrozumieć, w jakim stopniu prawo wpływa na indywidualne dążenia do autentyczności w kontekście subkultur.

4.2. Pojęcie czynu zabronionego prawem

Czyn zabroniony, który w świetle obowiązujących norm społecznych i prawnych jest uważany za społecznie szkodliwy, pociąga za sobą konsekwencje w postaci odpowiedzialności karnej. Takie czyny, kiedy są popełnione umyślnie lub z powodu nieostrożności, klasyfikuje się jako przestępstwa, które w polskim systemie prawnym definiowane są albo jako zbrodnie, charakteryzujące się większym stopniem społecznej szkodliwości i surowszymi sankcjami, albo jako występki, które są traktowane łagodniej, lecz wciąż stanowią poważne naruszenie porządku prawnego⁶⁴⁷. Obok przestępstw, w kategorii czynów karalnych wyróżniamy również wykroczenia, które w odróżnieniu od przestępstw, charakteryzują się mniejszym stopniem społecznej szkodliwości i są moralnie mniej piętnowane, co znajduje odzwierciedlenie w łagodniejszym reżimie sankcyjnym⁶⁴⁸. Istotne rozróżnienie pomiędzy przestępstwem a wykroczeniem pozwala na adekwatne stosowanie środków prawnych, które mają na celu nie tylko karanie, ale również prewencję i resocjalizację, uwzględniając stopień winy i społeczne konsekwencje popełnionego czynu.

Umyślność przestępstwa jest kluczowym elementem w procesie oceny winy sprawcy, gdyż związana jest bezpośrednio z jego intencją oraz świadomością w momencie popełnienia czynu zabronionego. W prawie karnym zamiar bezpośredni oznacza sytuację, w której sprawca

⁶⁴⁷ L. Gardocki, *Pojęcie przestępstwa i podziały przestępstw w polskim prawie karnym*, w: *Annales Universitatis Mariae Curie – Skłodowska*, COL. LX,2, Lublin 2013, ss.29-30.

⁶⁴⁸ Ibidem, s.32.

działa z precyzyjnie określoną intencją realizacji zakazanego zachowania, co implikuje pełną świadomość i chęć doprowadzenia do określonych skutków swoich działań. Przy zamiarze ewentualnym, mamy do czynienia z sytuacją, w której sprawca przewiduje możliwość wystąpienia skutków swoich działań jako zakazane przez prawo, a mimo to decyduje się na ich podjęcie, godząc się na ich ewentualne zaistnienie.

W analizie prawnej wyraźnie rozróżnia się przestępstwa umyślne, których konstrukcja opiera się na zamiarze bezpośrednim i zawiera w sobie motywację oraz cel, co jest charakterystyczne dla przestępstw kierunkowych. Są to przestępstwa, które z definicji nie mogą zostać popełnione nieumyślnie, gdyż ich istota sprowadza się do realizacji określonego zamiaru sprawcy. W kontekście przestępstw nieumyślnych kluczowe są pojęcia lekkomyślności i niedbalstwa, które opisują sytuacje, gdzie sprawca nie zamierzał do konkretnego rezultatu, lecz przez brak ostrożności lub naruszenie obowiązków doprowadził do wystąpienia szkodliwych skutków⁶⁴⁹. Odpowiedzialność za przestępstwo nieumyślne jest z reguły ograniczona w porównaniu do przestępstwa umyślnego, co jest uzasadnione niższym stopniem społecznej szkodliwości oraz mniejszą winą sprawcy. Zarówno w przypadku przestępstw umyślnych, jak i nieumyślnych, prawo kieruje się zasadą indywidualizacji odpowiedzialności, biorąc pod uwagę stopień społecznej szkodliwości czynu, motywacje sprawcy oraz okoliczności towarzyszące popełnieniu przestępstwa.

W polskim systemie prawa karnego, analiza stadialna czynu zabronionego umożliwia dokładne określenie momentu, w którym można mówić o odpowiedzialności karnej oraz stopnia tej odpowiedzialności w zależności od zaawansowania działań sprawcy. Wyróżnienie czterech podstawowych stadialnych form czynu zabronionego pozwala na precyzyjne rozgraniczenie konkretnych etapów ewolucji zamiaru przestępczego aż do momentu jego ewentualnej realizacji. Pierwsze stadium, zamiar popełnienia czynu zabronionego, jest konieczne do zaistnienia odpowiedzialności za próbę przestępstwa i odnosi się do wewnętrznego ustosunkowania się sprawcy do popełnienia czynu. Drugie stadium, przygotowanie do popełnienia przestępstwa, dotyczy działań, które choć same w sobie mogą być niekaralne, w kontekście planowanego czynu nabierają znaczenia jako element zbliżający sprawcę do jego zrealizowania. Przygotowanie do przestępstwa jest szczególnie istotne w przypadkach, gdy planowane działanie wymaga złożonych lub długotrwałych działań przygotowawczych. Trzecie stadium, usiłowanie popełnienia czynu zabronionego, obejmuje aktywności, w których sprawca przystępuje bezpośrednio do realizacji zamiaru przestępczego,

⁶⁴⁹ Ibidem, s.38.

ale z różnych przyczyn nie dochodzi do skutku przestępstwa – czyn nie zostaje dokończony albo jego rezultat jest inny niż zamierzony przez sprawcę. Ostatnie stadium, finalizacja, dotyczy sytuacji, w których dojście do skutku czynu zabronionego stanowi wypełnienie znamion określonego przestępstwa.

Ważne jest podkreślenie, że stadia poprzedzające dokonanie czynu zabronionego – zamiar, przygotowanie i usiłowanie – mają zastosowanie wyłącznie w przypadku przestępstw umyślnych, gdzie sprawca świadomie dąży do popełnienia przestępstwa. W ten sposób prawo karne sankcjonuje nie tylko dokonane przestępstwa, ale także działania mające na celu ich popełnienie, co ma na celu prewencję kryminalną oraz wyraża społeczną dezaprobatę dla takich działań.

Zamiar dokonania przestępstwa, rozumiany jako wewnętrzne postanowienie o wykonaniu czynu zabronionego, bez zewnętrznego przejawu tego postanowienia, nie pociąga za sobą odpowiedzialności karnej, ponieważ w myśl zasady „*actus reus non facit reum nisi mens sit rea*” (czyn nie jest przestępstwem, jeśli nie towarzyszy mu zły zamiar), samo myślenie o popełnieniu czynu zabronionego nie jest tożsame z jego realizacją i jako takie nie jest obiektem regulacji prawnych. Jest to odzwierciedlenie jednej z fundamentalnych zasad prawa karnego, która chroni sferę wolności psychicznej jednostki.

Jednakże, przekroczenie granicy pomiędzy samym zamiarem a faktycznymi przygotowaniem do popełnienia przestępstwa już wchodzi w zakres odpowiedzialności karnej. Dzieje się tak, gdyż działania przygotowawcze wskazują na aktywność zewnętrzną, której celem jest stworzenie warunków umożliwiających realizację zamiaru przestępczego. Działania te mogą obejmować zdobywanie narzędzi, środków lub informacji niezbędnych do popełnienia przestępstwa, jak również planowanie i organizowanie działań z innymi współsprawcami. W momencie, kiedy przygotowania do popełnienia przestępstwa przyjmują konkretne formy, prawo karne reaguje, aby zapobiec dalszemu ciągowi zdarzeń, które mogłyby doprowadzić do popełnienia przestępstwa. Dlatego właśnie etap przygotowania się do popełnienia czynu zabronionego jest uznawany za początek odpowiedzialności karnej, co odzwierciedla próbę zapobiegania przestępczości już na wczesnym etapie jej formowania⁶⁵⁰.

Polskie prawo karne szczegółowo reguluje różne aspekty przygotowań do popełnienia przestępstwa, akcentując, iż czynności te muszą być świadome i celowe, aby mogły stanowić podstawę do odpowiedzialności karnej. Zgodnie z tymi regulacjami, możemy wyróżnić dwie zasadnicze formy działania w ramach przygotowań. Pierwsza z nich odnosi się do sytuacji, w

⁶⁵⁰ J. Giezek, *Formy stadialne popełnienia czynu zabronionego w polskim prawie karnym*, w: *Annales Universitatis Mariae Curie – Skłodowska*, COL. LX,2, Lublin, 2013, 2013, ss.41-42.

której w fazę przygotowań do popełnienia czynu zabronionego zaangażowane są co najmniej dwie osoby, działające w sposób skoordynowany i świadomie współpracujące, aby wspólnymi siłami dążyć do realizacji przestępczego zamiaru. Taka forma współdziałania jest zazwyczaj skomplikowana, wymaga dokładnego planu, podziału ról i często także specjalistycznego przygotowania. Druga forma przygotowań dotyczy sytuacji, w której pojedynczy sprawca indywidualnie planuje i organizuje czynności mające na celu popełnienie przestępstwa. Tutaj przygotowania mogą być mniej złożone, ale równie świadome i celowe. Wymaga to od jednostki samodzielnej inicjatywy i przewidywania różnych aspektów przyszłego czynu, a także przygotowania niezbędnych narzędzi lub metod działania. W obu przypadkach, zarówno przy współdziałaniu kilku osób, jak i przy działaniu indywidualnym, prawo karne traktuje przygotowania jako wystarczający grunt do pociągnięcia do odpowiedzialności karnej jeszcze przed dokonaniem czynu zabronionego, jeśli tylko działania te wykazują dostateczny stopień konkretyzacji. W ten sposób prawo stara się prewencyjnie zapobiegać popełnieniu przestępstw, reagując na czyny, które niosą bezpośrednie niebezpieczeństwo ich realizacji.

W kontekście omawiania przygotowań do popełnienia czynu zabronionego, niezmiernie ważnym aspektem jest świadome zaangażowanie podmiotu w te działania. Akcentować należy, iż odpowiedzialność prawna zaistnieje tylko wtedy, gdy na przykład dana osoba nie tylko gromadzi niezbędne informacje, lecz również przystosowuje środki lub tworzy warunki z myślą o realizacji specyficznego czynu zabronionego. To znaczy, że czynności przygotowawcze muszą być bezpośrednio i wyraźnie skoncentrowane na celu, którym jest dokonanie czynu zabronionego, zgodnie z wcześniej uformowanym zamiarem. Jest to kluczowe, gdyż od strony przedmiotowej same czynności przygotowawcze mogą nie wydawać się zachowaniami społecznie szkodliwymi lub moralnie naganne, lecz ich ukierunkowanie i ostateczny zamiar podmiotu determinują ich charakter prawny⁶⁵¹.

4.2. Pojęcie subkultury w kontekście czynu zabronionego prawem

Analizując problematykę subkultur, Mirosław Pęczak dostrzega, że choć złożoność i heterogeniczność tych zjawisk utrudniają ich jednoznaczne zaklasyfikowanie, to istnieje pewien wspólny element charakterystyczny dla subkultur. Tak ten problem przedstawia:

„Termin <<subkultura>> bywał rozmaicie definiowany. Przeważnie jednak wiązano go z patologią społeczną, nieprzystosowaniem, podważaniem obowiązujących norm lub z

⁶⁵¹ Ibidem, ss.42-43.

prymitywizmem, niską jakością sposobu uczestniczenia w kulturze. Już w samej etymologii słowa <<subkultura>> zdaje się zawierać ,<<to , co niższe>>, gorsze. I wiele zjawisk, określanych przy użyciu tego słowa, odpowiada takiemu właśnie rozumieniu jego sensu”⁶⁵².

Wyjaśnia on, że owa wspólna cecha manifestuje się w negatywnym stosunku do dominującej kultury. Dlatego Pęczak postuluje, iż subkultura może być rozumiana jako względnie koherentna zbiorowość ludzi, którzy znajdują się na obrzeżach społecznych, często ignorowani lub niedoceniani przez główny nurt społeczeństwa. Ta grupa, poprzez świadome odrzucenie lub kwestionowanie zaprzęgniętych w rutynę i szeroko akceptowanych schematów kulturowych, podkreśla swoją unikalność. W ten sposób subkultura wyraża swój sprzeciw wobec tradycyjnych wartości i norm. Poszukując własnej ścieżki w kontekście szeroko pojętej kultury, co może być postrzegane jako formy wyrazu, które są w istocie negacją lub przynajmniej reinterpretacją kulturowych standardów przyjętych przez większość społeczną.

Każda subkultura wykształca swoisty zespół wartości i norm, które wyróżniają jej członków spośród ogółu społeczeństwa. Wartości przyjęte w ramach danej subkultury manifestują się poprzez specyficzne formy ekspresji, które obejmują unikalną twórczość artystyczną, charakterystyczny sposób ubioru, a także kreowanie własnych narracji i języka. Ta ekspresja często stanowi wyraz dążenia do afirmacji swojej indywidualności oraz różnorodności. Osoba identyfikująca się z daną subkulturą może pragnąć zaznaczyć swoje miejsce wewnątrz tej grupy poprzez świadome przyjęcie i eksponowanie specyficznego dla niej stylu oraz przez angażowanie się w działania odbiegające od konwencjonalnych wzorców. W społeczeństwie obecność subkultur bywa oceniana w sposób dwubiegunowy – z jednej strony ich działalność może być postrzegana jako wyraz kreatywności, oryginalności i unikalnego charakteru, z drugiej strony może budzić kontrowersje lub sprzeciw, będąc postrzeganą jako zagrożenie dla ustalonego porządku społecznego. W konsekwencji, rzadko kiedy subkultury są spostrzegane jako zjawisko o charakterze neutralnym, częściej ich działania i związane z nimi wydarzenia zostają zauważone i szeroko komentowane w przestrzeni publicznej, wzbudzając żywe reakcje zarówno aprobaty, jak i dezaprobaty⁶⁵³.

Jeśli chodzi o przynależność do subkultury i jej potencjalne powiązania z kwestiami czynów zabronionych, subkultura jako taka może być postrzegana jako forma ekspresji autentycznego indywidualizmu. Podmiot przynależący do określonej subkultury często

⁶⁵²M. Pęczak, *Mały słownik subkultur młodzieżowych*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1992, s.3.

⁶⁵³D. Adamczyk, *Subkultury-szansa czy zagrożenie dla młodzieży*, w: *Horyzonty Wychowania*, 3 (6),2004, ss.241-242.

przyjmuje i manifestuje wartości i normy odmienne od tych dominujących w szerszej społeczności, co może prowadzić do napięć i konfliktów z prawem. Wartości te mogą być interpretowane jako wyraz buntu, poszukiwania indywidualnej tożsamości lub reakcji na społeczną stagnację. W przekonaniu Milтона M. Gordona⁶⁵⁴, pozycja jednostki w kontekście subkultury jest wynikiem różnorodnych czynników społecznych, które z kolei kształtują jej zachowania i postrzeganie rzeczywistości.

Donald Cressey i Dawid Ward zauważali⁶⁵⁵, że subkultury generują własny zbiór norm i wartości, które mogą być w opozycji do tych dominujących norm społecznych w społeczeństwie, stwarzając potencjał dla konfliktów prawnych, gdy te normy prowadzą do zachowań niezgodnych z prawem⁶⁵⁶. Natomiast Pęczak wskazuje na to, że miano subkultury bywa niesłusznie kojarzone z negatywnymi konotacjami, takimi jak patologia czy prymitywizm. Podkreśla on, że pomimo etymologicznego zabarwienia, nie wszystkie zjawiska zaliczane do subkultur zasługują na pejoratywne etykietowanie. Zatem, w analizie działalności subkultur, należy zachować ostrożność, aby nie generalizować ani nie stygmatyzować ich działalności, rozumiejąc, że chociaż mogą one mieścić w sobie elementy sprzeczne z ogólnie przyjętymi normami, nie zawsze są one związane z czynami społecznie szkodliwymi czy zabronionymi prawem.

Teraz omówimy dwie subkultury: grafficiarzy i kibiców piłkarskich. Wybór tych grup do analizy narracyjnej podmiotowości w kontekście autentycznego i nieautentycznego indywidualizmu wynika z wcześniejszego stwierdzenia, że praca ta powstaje w duchu interakcjonizmu symbolicznego. Jak podkreśla Elżbieta Hałas:

„interakcja symboliczna jest koncepcją, która odnosi się nie tyle do indywidualnych podmiotów, co do funkcjonowania grup”⁶⁵⁷.

To podejście umożliwi zbadanie, jak indywidualizm w perspektywie bycia autentycznym manifestuje się w ramach tych subkultur.

⁶⁵⁴Por. M. M. Gordon, *The concept of the sub-culture and its application*, in: „Social Forces”, Vol. 26, Oxford 1947, s. 40 i n. (za: K. Adamowicz, *Od subkultury do postsubkultury. Zmiany w obszarze dzisiejszej kultury alternatywnej*, w: *Estetyka i Krytyka* 29 (2/2013), ss.17-18.).

⁶⁵⁵ Por. D.R. Cressey, D. Ward, *The Development and Maintenance of Delinquency Subcultures*, w: *Delinquency, Crime and Social Process*, New York 1969, s. 634 (za: T. Bąk, *Feeganizm jako subkultura i zjawisko nowych wartości w zglobalizowanym świecie*, w: *Edukacja Humanistyczna*, nr 1 (30), Szczecin 2014, s.20.

⁶⁵⁶ T. Bąk, *Feeganizm jako subkultura i zjawisko nowych wartości w zglobalizowanym świecie*, w: *Edukacja Humanistyczna*, nr 1 (30), Szczecin 2014, s.20.

⁶⁵⁷ E. Hałas, *Interakcjonizm symboliczny*, *op. cit.*, ss. 83-84.

4.2.1. Subkultura grafficiarzy a (nie)autentyczny indywidualizm w kontekście czynu zabronionego prawem

Subkultura *hip-hop*, będąca wyrazem miejskiej kreatywności i buntu, składa się z czterech podstawowych elementów, które są jej nieodzownymi składnikami i które kształtują jej unikalny charakter⁶⁵⁸. Do tych elementów zalicza się: rapowanie, znaną także jako *MC-ing*, które polega na rymowanym, rytmicznym recytowaniu tekstów; energetyczne tańczenie *breakdance*, które jest demonstracją sprawności fizycznej i kreatywności ruchowej; sztukę didżejski, czyli *DJ-ing*, której esencją jest manipulowanie dźwiękami i rytmem za pomocą gramofonów i mikserów; oraz kreowanie *graffiti*, będące wizualną formą wyrazu, która przejawia się w rysowaniu lub malowaniu na ścianach lub innych powierzchniach w przestrzeni publicznej. *Graffiti*, jako jeden z tych czterech filarów kultury *hip-hop*, budzi szereg emocji i dyskusji, będąc uznawanym z jednej strony za formę artystyczną i sposób na ekspresję indywidualnych przekonań oraz tożsamości, a z drugiej strony – w przypadku nielegalnych działań – za akt wandalizmu i naruszenia porządku publicznego.

Historia *graffiti* sięga czasów znacznie wcześniejszych niż oficjalne narodziny kultury *hip-hop*, aczkolwiek to właśnie ten ruch kulturowy przyczynił się do jego ekspansji i popularyzacji, szczególnie pod koniec lat 60. XX wieku. Przełomowym momentem dla tego aspektu kultury miejskiej była działalność postaci znanej jako Demetrius pod pseudonimem „*Taki 183*”, który pracując jako goniec w jednej z nowojorskich firm, zasłynął z pozostawiania swojego podpisu – *tagu* – na ścianach budynków i wagonach metra, przez co nabrał rozgłosu. Tag „*Taki 183*” zainspirował wielu innych artystów i przyczynił się do rozwoju kultury „*tagowania*”, czyli tworzenia specyficznych podpisów czy pseudonimów, wykonywanych w widocznych miejscach przestrzeni publicznej, często za pomocą kontrastujących barw, tak aby były łatwo dostrzegalne i rozpoznawalne. „*Tagi*” stały się więc swoistymi wizytówkami *grafficiarzy*, często wykonanymi za pomocą czarnego flamastrem na jasnym tle, co pozwalało na osiągnięcie wysokiego kontrastu i zwrócenie uwagi przechodniów⁶⁵⁹.

Twórczość artystów ulicznych takich jak: „*Taki 183*”, a także „*Cat 164*” i „*Julio 204*”, wraz z legendarnym Cornbreadem, którzy zapoczątkowali tradycję malowania swoich pseudonimów na murach i wagonach metra w różnych częściach Manhattanu, odegrała

⁶⁵⁸ W. Moch, *Czy writer to pisarz? Rozważania kulturowo-leksykalne o nazwie wykonawcy graffiti*, w: *Heteroglossia. Studia kulturoznawczo-filologiczne*, nr 1, Bydgoszcz 2011, s.169.

⁶⁵⁹ Ibidem, ss.169-170.

kluczową rolę w kształtowaniu i rozpowszechnianiu subkultury *graffiti*⁶⁶⁰. Wyjątkowa atmosfera nowojorskich ulic, gdzie krzyżowały się ścieżki ludzi pochodzących z różnorodnych kultur i gdzie wyraźne były społeczne i klasowe rozwarstwienia, tworzyła idealne warunki dla młodych, buntowniczych artystów, aby wyrazić siebie i swoje frustracje. Zmagania *grafficiarzy* z władzami, które często próbowały ograniczyć lub wyeliminować graffiti z miejskiej przestrzeni, miały głębokie artystyczne podłoże. Była to walka z konwencjami i wyraz niezadowolenia z panującego porządku, podkreślająca znaczenie osobistej wypowiedzi i potrzebę widoczności w przestrzeni miejskiej⁶⁶¹.

Warto odnotować, że malowanie i rytowanie na murach to praktyki o długiej historii, sięgającej czasów starożytnych. Już wtedy służyły one do przekazywania różnych wiadomości i idei. W starożytnych Atenach na murach pojawiały się satyryczne inskrypcje skierowane przeciw Macedończykom i Filipowi II po bitwie pod Cheroneją. Również w Rzymie często spotykano napisy wyrażające społeczne niezadowolenie lub krytykę władzy. W starożytnym Egipcie hieroglify na murach miały symboliczne znaczenie i były formą zaawansowanej komunikacji⁶⁶². Stąd też można stwierdzić, że *graffiti*, rozumiane jako jedna z najbardziej pierwotnych form sztuki ulicznej, wywodzi się bezpośrednio ze starożytności, gdzie termin „*graffito*” nawiązywał do metody wydrapywania obrazów lub tekstu na różnorodnych powierzchniach, jak również służyło jako sposób dekoracji ceramiki. Tak więc, te pradawne formy graficznych wypowiedzi, wytwarzane rylcem lub innym ostrym narzędziem na kamieniu czy innych trwałych powierzchniach, były wyrazem szeroko rozpowszechnionej i akceptowanej formy komunikacji w przestrzeni publicznej tych czasów⁶⁶³.

W ciągu ostatnich dekad obserwujemy znaczącą ewolucję w dziedzinie „*tagowania*”, w ramach której pierwotnie proste w formie „*tagi*” uległy złożonym transformacjom. Litery, niegdyś skromne i niewielkie, obecnie osiągają imponujące rozmiary, a ich forma zyskała na złożoności, przyjmując różnorodne stylistyki. Tworzone przez artystów *grafitti*, litery zaczęły eksplorować paletę barw, zyskując dzięki technikom cieniowania głębię oraz często nawet iluzję trójwymiarowości. Te dynamiczne zmiany w stylistyce „*tagów*” doprowadziły do wykształcenia się specyficznej dziedziny znanej jako *liternictwo* (*lettering*), które zyskało status jednego z kluczowych odłamów sztuki *graffiti*. W tym kontekście, osoby tworzące *graffiti* ewoluowały z prostych „*tagerów*” na pełnoprawnych „*graffiti writerów*” – „*pisarzy*”

⁶⁶⁰ J. R. Kalinowski, *Murale i graffiti w przestrzeni publicznej Płocka*, w: *Rocznik Towarzystwa Naukowego Płockiego*, 7, 2015, s.413.

⁶⁶¹ Ibidem.

⁶⁶² Ibidem, ss.413-414.

⁶⁶³ P. Mendeluk, *Język i komunikacja w kontekście street art.*, w: *Lingua ac Communitas*, vol.27, ss.133-134.

ulicy”, którzy swoimi dziełami tworzą nowy, wizualny język miejskiego pejzażu. Mimo to, bez względu na poziom artystyczny i kunszt tych twórców, w oczach wielu nadal pozostają oni, postrzegani jedynie jako wandalę, przyczyniający się do degradacji przestrzeni publicznej⁶⁶⁴.

Writerzy w początkowym okresie swojej działalności koncentrowali się przede wszystkim na tym, by ich dzieła komunikowały się bezpośrednio z innymi osobami z kręgu *graffiti* oraz z rówieśnikami zainteresowanymi tą formą sztuki. Kompleksowość ich literowych kompozycji, wypływająca z unikalnego stylu i często zakodowanego przekazu, była w pełni zrozumiała i doceniana głównie przez wąskie grono wtajemniczonych - innych *grafficiarzy*, czy szerzej przez członków subkultury *hip-hopowej* oraz młodzieży zafascynowanej tym ruchem. Taka forma ekspresji nie była projektowana do masowej konsumpcji czy szerokiego rozgłosu, gdyż dla *writerów* priorytetem była zachowanie „tajności” tożsamości. W znaczącym stopniu zachowanie anonimowości było motywowane potrzebą unikania konsekwencji prawnych⁶⁶⁵. Dodatkowo, *incognito* było dla nich sposobem na ochronę przed władzami i obywatelami, którzy ich działalność często błędnie interpretowali jedynie jako akty wandalizmu, ignorując artystyczną wartość i głęboki przekaz tkwiący w ulicznych muralach⁶⁶⁶.

Grafficiarze wykształcili swoją unikalną narrację, która pozwala im opisywać różnorodne działania podejmowane podczas kreowania ich dzieł⁶⁶⁷. Do takiego specyficznego słownictwa należy termin „*bombić*” („*bombing*”, *to bomb*), który oznacza dokonywanie nielegalnego malowania na murach, ulicach czy wagonach pociągów, co jest aktem świadomego naruszenia norm społecznych, często realizowanym w pośpiechu i z dodatkowym dreszczykiem emocji związanym z ryzykiem szybkiego zdemaskowania. Kolejnym z używanych przez nich wyrażen jest „*buffować*” („*buffing*”, *to buff*) czyli proces usuwania *graffiti*, realizowany przez właścicieli nieruchomości bądź służby miejskie, mający na celu przywrócenie pierwotnego stanu przestrzeni publicznej. Dodatkowo, w żargonie subkultury *grafficiarzy* funkcjonuje pojęcie „*spalić*” („*burning*”, *to burn*) które jest wyrazem satysfakcji z wykonanej pracy, wskazując na stworzenie dzieła artystycznego o wyjątkowym poziomie, które odznacza się znaczącym uznaniem w środowisku i wyróżnia wysoką jakością, żywymi kolorami, złożonymi wzorami oraz mocnym przekazem rezonującym z odbiorcami.

Co więcej, *grafficiarze* posiadają bogaty repertuar terminologii dotyczącej zarówno ich artystycznych przedsięwzięć, jak i narzędzi, którymi się posługują w procesie twórczym.

⁶⁶⁴W. Moch, *op. cit.*, s.170.

⁶⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶⁶ Ibidem.

⁶⁶⁷ Ibidem, s.172.

Przykładowo, nieskomplikowaną, ale ekspresyjnie wykonaną kompozycję, często realizowaną w krótkim czasie, określają mianem „wrzuty” (w angielskim „*throw-up*” lub „*piece*”), podczas gdy termin „*chrome*” czy „*silver piece*” odnosi się do prac wykonanych farbą o metalicznym, srebrzystym wykończeniu, zwykle prezentujących dynamiczne, łatwo rozpoznawalne formy liter. Kiedy mowa o „*charakterze*” („*character*”), mają na myśli malowidło, które reprezentuje postaci ludzkie lub zwierzęce, często stylizowane w sposób wyrazisty i oryginalny. Szkicownik, który służy *grafficiarzowi* jako miejsce projektowania i eksperymentowania z formą i stylem, jest zwany „*czarną książką*” („*black book*”). Natomiast termin „*fotoreal*” („*photoreal*”) odnosi się do graffiti o hiperrealistycznym wykonaniu, które ma na celu wywołać efekt wizualnie zbliżony do fotografii. Do puszki z farbą w aerozolu używają nazwy „*ken*” („*can*”), a rozmaite „*kapy*” („*caps*”) to zróżnicowane końcówki montowane na puszkach sprayu, umożliwiające precyzyjne kształtowanie linii i faktur podczas tworzenia ulicznych murali⁶⁶⁸. Dla wielu młodych osób *graffiti* jest nie tylko formą artystycznego wyrazu, ale również sposobem na zaznaczenie swojej obecności w przestrzeni miejskiej, rodzajem wizualnej manifestacji własnej indywidualności i niezależności, przybierającą zarówno postać graficzną, jak i słowną, co świadczy o jej wielowymiarowości i zakorzenieniu w kulturze miejskiej⁶⁶⁹.

Graffiti pozostaje przedmiotem społecznej debaty. Mamy do czynienia z pewnym dwugłosem. Twórcy oraz aktywni uczestnicy subkultury *hip-hopowej* tą formę uznają za pełnoprawną formę artystycznej ekspresji, tymczasem znacząca część społeczeństwa postrzega ją jako nieakceptowalny przejaw wandalizmu. Dla świata *hip-hopu graffiti* to nie tylko środek przekazu kulturowego, ale także sposób na komunikację wartości, jak i świadome odzwierciedlenie osobistych i grupowych przekonań. Kreowanie *graffiti* jest często interpretowane przez samych twórców jako wyraz buntu przeciwko dominującym normom społecznym, systemowi wartości lub stanom rzeczywistym. W związku z powyższym ten rodzaj sztuki ulicznej przekształca się w zaangażowany manifest. Stając się nie tylko wyzwaniem wobec konwencji, ale także rodzajem interaktywnego dialogu artysty z przestrzenią publiczną i jej użytkownikami, tworząc płaszczyznę do wielowarstwowej wymiany myśli i emocji⁶⁷⁰.

⁶⁶⁸ Ibidem.

⁶⁶⁹ H. Bugajewska, A. Gil, M., E. Morawska, *Napisy w przestrzeni klatek schodowych wrocławskich budynków mieszkalnych – analiza semantyczna*, w: *Badanie komunikacji /Projektowanie komunikacji vol. 3*, pod. red. M. Grecha, K. Lachowskiej, K. Olendra, A. Siemes, Seria Wydawnicza Communication Design, Wydawnictwo LIBRON, Wrocław 2020, s.381.

⁶⁷⁰ K. Nowak-Kulczyński, *Subkultura graffitiarzy-społeczna kontestacja czy próba nawiązania dialogu?*, w: *Wykluczenie społeczne wczoraj i dziś*, pod red. H. Grzesiak, M. Fryzy, K. Ratajczaka, Poznań 2012, ss.143-144.

Percepcja *graffiti* jako aktu wandalizmu jest ściśle związana z powszechnie akceptowaną definicją, mówiącą, że każda nieuprawniona ingerencja w przestrzeń publiczną lub własność prywatną stanowi naruszenie prawa. Pojęcie wandalizmu obejmuje bezrefleksyjne dewastowanie obiektów mających wartość, zarówno materialną, jak i kulturową, co może skutkować uszczerbkiem dla dziedzictwa społeczeństwa lub jego estetycznej świadomości. *Graffiti*, w zależności od kontekstu i interpretacji, może być odbierane ambiwalentnie. Uczony o nazwisku Stanley Cohen w swoich badaniach dokonał wyodrębnienia sześciu różnych rodzajów wandalizmu, starannie klasyfikując je ze względu na intencje oraz cele sprawców⁶⁷¹. W jego analizie uwzględnione zostały takie aspekty, jak impet działania, potencjalne przesłanie oraz społeczno-kulturowy kontekst, w którym zachodzi akt wandalizmu, co pozwala na dokładniejsze zrozumienie i ocenę różnych form i manifestacji *graffiti*.

Pierwsza kategoria wandalizmu, znana jako typ zaborczy (*acquisitive vandalism*), odznacza się działaniami mającymi na celu osiągnięcie korzyści materialnej. Osoby dopuszczające się tego rodzaju dewastacji celowo niszczą mienie, ale ich intencje nie są bezmyślne czy destrukcyjne. Dążą one do uzyskania wartościowych przedmiotów, które można sprzedać lub wykorzystać do własnego zysku. Często ten rodzaj wandalizmu przejawia się jako kradzież z użyciem przemocy, na przykład przy niszczeniu urzędów miejskich w celu odzyskania cennych metali sprzedawanych później jako złom. To podejście do wandalizmu wskazuje na świadomą kalkulację i wykorzystanie dewastacji jako metody nielegalnego wzbogacenia się.

Drugi rodzaj wandalizmu według Cohena, określany jako wandalizm taktyczny (*tactical vandalism*), jest przemyślaną formą dewastacji służącą do osiągnięcia konkretnego, często krótkoterminowego celu, niekoniecznie związanego z korzyścią materialną. Ten rodzaj wandalizmu może być stosowany jako strategia radzenia sobie z trudnościami życiowymi. Przykładem może być bezdomna osoba, która dokonuje drobnych aktów wandalizmu na mieniu publicznym, nie z chęci niszczenia, ale jako sposób na zapewnienie sobie schronienia na noc i uniknięcie zatrzymania przez policję, które mogłoby skutkować tymczasowym umieszczeniu w areszcie. Ta forma wandalizmu wskazuje na desperacką taktykę wykorzystania aktu

⁶⁷¹ S. Cohen, *Sociological approaches to vandalism*, w: *Vandalism. Behavior and Motivations*, ed. C Lévy-Leboyer, Elsevier Science Publishers B.V., Amsterdam, New York, Oxford, 1984, s. 57., a także: S. Szumpich, *Zagrożenia społeczne w okresie przemian. Szkice z polityki społecznej, Szkice z polityki społecznej*, Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne sp. z o.o. – Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2013, ss.229-230.

wandalizmu jako środka do osiągnięcia podstawowych potrzeb, co często ujawnia głębsze problemy społeczne leżące u podstaw takich działań.

Trzecia kategoria wandalizmu według Cohena to wandalizm ideologiczny (*ideological vandalism*), odzwierciedlający przekonania polityczne lub społeczne, służący przekazaniu silnego komunikatu. Ten rodzaj dewastacji mienia publicznego nie jest bezcelowy, ale często traktowany przez sprawców jako forma protestu. Typowymi przykładami są malowanie haseł politycznych lub społecznych na murach i innych powierzchniach publicznych. Celem tych działań jest zwrócenie uwagi społeczności i wyrażenie sprzeciwu wobec pewnych instytucji czy decyzji. Wandalizm ideologiczny bywa formą działalności ruchów oporu lub grup dysydenckich, które nie mają innych legalnych środków komunikacji swoich idei lub świadomie wybierają radykalne metody, by zwrócić uwagę na sprawy zignorowane w głównym nurcie debaty publicznej.

Czwarta kategoria według Cohena to wandalizm mściwy (*vindictive vandalism*), będący reakcją na osobiste urazy. Sprawca, dążąc do wyrównania rachunków, niszczy majątek, motywowany silnymi emocjami i poczuciem krzywdy. Taki wandalizm jest często skierowany przeciw osobom lub instytucjom, które sprawca postrzega jako źródło swojego cierpienia. Akty te są celowe, mają na celu sprawienie bólu lub straty. Wandalizm mściwy nie dąży do korzyści materialnej, ale do psychicznej satysfakcji z odwetu. Jest to wyraz gniewu i frustracji sprawcy, równie nielegalny i szkodliwy jak inne rodzaje wandalizmu, lecz jego motywacja jest bardziej złożona i związana z osobistymi doświadczeniami i emocjami.

Piąty typ wandalizmu w klasyfikacji Cohena to wandalizm zabawowy (*play vandalism*), gdzie niszczenie mienia nie wynika z chęci zysku czy zemsty, ale jest traktowane jako rozrywka lub sposób na rozładowanie stresu. Sprawcy tego rodzaju wandalizmu często nie zdają sobie sprawy z pełnej szkody ich działań, skupiając się na chwilowej przyjemności. Zachowanie to bywa spontaniczne, czasem grupowe, a uczestnicy mogą nie być w pełni świadomi konsekwencji swoich czynów, postrzegając je jako nieszkodliwe psoty. Wandalizm zabawowy obejmuje działania od drobnych aktów dewastacji po większe zniszczenia. Choć przez niektórych może być traktowany jako niewinna zabawa, dla poszkodowanych jest to poważne i kosztowne zdarzenie, wymagające naprawy lub wymiany zniszczonego mienia.

Ostatni, szósty typ wandalizmu według Cohena to wandalizm złośliwy (*malicious vandalism*), będący wyrazem negatywnych emocji, takich jak złość czy frustracja. Osoby angażujące się w ten rodzaj wandalizmu często robią to, aby wyładować wewnętrzną agresję, dążąc do wyrządzenia szkody bez oczekiwania bezpośrednich korzyści. Przykładem mogą być kibice, którzy po przegranej swojej drużyny, reagują aktywnością wandaliczną – rozbijają

witryny sklepowe, niszczą ławki parkowe, demolują pojazdy. Takie działania to nie tylko destrukcja mienia, ale też wyraz protestu lub niezadowolenia. Często mają charakter publiczny i mogą być skierowane przeciwko instytucjom lub symbolom, które sprawcy postrzegają jako przyczynę ich frustracji. Wandalizm złośliwy jest szkodliwy społecznie, gdyż oprócz strat materialnych, negatywnie wpływa na poczucie bezpieczeństwa i estetykę przestrzeni publicznej.

Wandalizm, traktowany jako przestępstwo przeciwko mieniu, podlega surowym regulacjom prawnym i stanowi przedmiot analizy w ramach prawa karnego. Akty wandalizmu są interpretowane nie tylko jako zachowania patologiczne, ale także jako efekty deficytów w systemie społecznym i edukacyjnym. To tworzy obszerne pole badań dla kryminologów, psychologów społecznych i socjologów. *Graffiti*, będące zjawiskiem globalnym, ma różne znaczenia – dla jednych to wyraz artystycznej wolności, dla innych symbol agresji i buntu. Wandalizm w formie *graffiti* jest odbierany jako manifestacja tożsamości, sprzeciwu, ale także jest znaczącym wyzwaniem dla utrzymania porządku publicznego. Wywołuje to debaty o wolności wyrazu, odpowiedzialności za wspólną przestrzeń i konsekwencjach prawnych dla tych, którzy łamią te granice. Dyskusje te dotyczą kwestii etycznych i estetycznych, podkreślając potrzebę znalezienia zrównoważonego rozwiązania, które umożliwi współistnienie różnych form wyrazu w przestrzeni publicznej, przy zachowaniu szacunku dla prawa i własności prywatnej.

Graffiti jest widoczne w przestrzeni publicznej, pojawiając się wszędzie – od bloków mieszkalnych, przez wagony pociągów, po mury zabytków. Nielegalne malowanie graffiti, czyli dodawanie elementów artystycznych do wspólnych przestrzeni, zazwyczaj spotyka się z dezaprobatą społeczną jako akty wandalizmu. Akceptacja dla graffiti istnieje jedynie, gdy jest ono tworzone za zgodą właściciela nieruchomości lub na terenie prywatnym artysty. W innych przypadkach, ta aktywność jest traktowana jako niezgodna z prawem, co wzmacnia jej negatywny wizerunek w oczach prawa i społeczeństwa, podkreślając jej nielegalność i konflikt z normami społecznymi oraz prawem własności⁶⁷².

W Polsce, w przeciwieństwie do wielu krajów anglosaskich, brak jest ujednoliconych przepisów prawnych specyficznie odnoszących się do *graffiti*. Jednak istnieje szereg regulacji, które pozwalają na ocenę prawną nielegalnych działań artystów ulicznych. Te normy prawne dotyczą głównie nieautoryzowanych ingerencji w mienie publiczne i prywatne. W rezultacie, choć brak szczegółowego prawa dotyczącego *graffiti*, polski system prawny umożliwia

⁶⁷² Ibidem, ss.230-231.

klasyfikację takich działań w ramach szerszego spektrum przestępstw przeciwko mieniu, jak zniszczenie czy uszkodzenie⁶⁷³. Organy ścigania mogą więc reagować na nielegalne *graffiti*, korzystając z istniejących artykułów kodeksu karnego o ochronie własności, co pozwala na stosowanie sankcji wobec naruszających prawa właścicieli.

W polskim systemie prawnym, działania *grafficiarzy* mogące być zaklasyfikowane jako nielegalne podlegają regulacjom zarówno kodeksu cywilnego, jak i kodeksu wykroczeń. Artykuł 415 kodeksu cywilnego jasno stwierdza, iż: „*Kto z winy swej wyrządził drugiemu szkodę, obowiązany jest do jej naprawienia*”⁶⁷⁴, co implikuje możliwość domagania się przez poszkodowanego rekompensaty za zniszczenia wynikłe z działań *grafficiarzy*. Jeżeli natomiast działanie to zostanie uznane za wykroczenie, odpowiedzialność prawna jest określona w kodeksie wykroczeń. Szczegółowo kwestię tę reguluje art. 63a. § 1. „*Kto umieszcza w miejscu publicznym do tego nieprzeznaczonym ogłoszenie, plakat, afisz, apel, ulotkę, napis lub rysunek albo wystawia je na widok publiczny w innym miejscu bez zgody zarządzającego tym miejscem, podlega karze ograniczenia wolności albo grzywny*”⁶⁷⁵. Takie przepisy umożliwiają ściganie osób odpowiedzialnych za nielegalne *graffiti*, nakładając na nich kary finansowe bądź w przypadku cięższych wykroczeń - karę pozbawienia wolności. Dodatkowo, w przypadkach szczególnie drastycznego naruszenia praw własności lub znaczącego zniszczenia mienia, sprawca może również stanąć przed sądem karnym, gdzie konsekwencje mogą być bardziej dotkliwe, w tym większe grzywny, obowiązek naprawienia szkody, a nawet kara więzienia, zależnie od skali i okoliczności przestępstwa.

Malowanie na murach często służy jako antyestablishmentowy przekaz i jest formą buntu przeciwko dominującym konwencjom oraz społecznym oczekiwaniom w sztuce. *Graffiti*, znane jako *street art*, jest sztuką publiczną, tworzoną często bez oficjalnej zgody. Dla artystów, to nie tylko emocje związane z łamaniem prawa, ale także wyraz wolności artystycznej, nieograniczonej przez konwencjonalne ramy instytucji sztuki. Sztuka uliczna daje twórcom swobodę wyrażania się bez przestrzegania ustalonych norm. Poprzez anonimową, symboliką nasyconą twórczość, artyści uliczni kreują unikalną przestrzeń semantyczną, gdzie

⁶⁷³ J. Dąbrowski, *The medium is the message* – *graffiti writing jako McLuhanowski środek przekazu*, w: *Street art. Między wolnością a anarchią*, pod. red. M. Duchowskiego, E. A. Sekuły, Wydawnictwo Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie, Warszawa 2011, s.46.

⁶⁷⁴ Kodeks cywilny. Dz.U. z 23 kwietnia 1964 r. Nr 16 poz.93, w: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=wdu19640160093>, aktualizacja: 22.10.2022.

⁶⁷⁵ Kodeks wykroczeń, Dz. U. z dnia 20 maja 1971 r. Nr 12 poz. 114, w: <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwjimdjL58uCAxVmhP0HHcZkDZcQFnoECBMQAQ&url=https%3A%2F%2Fisap.sejm.gov.pl%2Fisap.nsf%2Fdownload.xsp%2FWDU19710120114%2FU%2FD19710114Lj.pdf&usg=AOvVaw25anFJ35UHPnnWYCIy0I68&opi=89978449>; aktualizacja: 22.10.2022.

każde dzieło jest zarówno indywidualną ekspresją, jak i komentarzem do bieżących wydarzeń społecznych lub politycznych. *Graffiti* staje się narzędziem komunikacji z otoczeniem, sposobem na zaznaczenie obecności i prowokowanie dyskusji o roli i granicach sztuki w społeczeństwie, tworząc oryginalny horyzont znaczeniowy własnej ekspresji⁶⁷⁶.

Graffiti stało się zauważalną częścią miejskiego krajobrazu, widoczne na ścianach, mostach i w przestrzeniach publicznych. Wyróżniamy trzy główne formy *graffiti*: klasyczne, terytorialne oraz rozumiane jako „czysta” sztuka, czyli *street art*. Ważne jest, że te kategorie nie są wykluczające się i często się przeplatają, co pozwala pojedynczym dziełom łączyć elementy wszystkich trzech typów, co ukazuje ich wielowarstwowość i złożoność.

Klasyczne *graffiti* to przeważnie *tagi*, czyli stylizowane podpisy i napisy artystów, służące zarówno do oznaczania terytoriów, jak i przekazywania indywidualnych wiadomości. Jest to najbardziej rozpowszechniona forma *graffiti*, często uważana za jej najbardziej surową i autentyczną manifestację. Obejmuje szeroką gamę form – od wyrazistych deklaracji politycznych, przez humorystyczne i satyryczne anegdoty, po wyznania miłosne i osobiste przesłania⁶⁷⁷. Jest to najstarsza i najbardziej rozpowszechniona forma sztuki ulicznej, która oddaje głosy ludzi z różnych pokoleń i środowisk. Każdy może za jej pomocą przemawiać bezpośrednio do publiczności. *Graffiti* terytorialne, drugi rodzaj, ma wyraźne znaczenie przestrzenne i socjologiczne, często służąc do zaznaczania terenów należących do grup, w tym gangów czy subkultur. W USA może być to znak ostrzegawczy lub rozpoznawczy, a w Polsce podczas okupacji przyjmowało formę patriotycznych symboli, stając się narzędziem oporu i wyrazem tożsamości narodowej. Trzeci typ, *street art*, to pełna afirmacja *graffiti* jako świadomej formy artystycznej, mającej na celu nie tylko komunikację, ale i estetyczne oddziaływanie. Wprowadza on do przestrzeni publicznej złożone, wielowymiarowe dzieła, zacierając granice między sztuką galerii a sztuką ulicy, dostępną dla każdego⁶⁷⁸.

Niezależna sztuka publiczna obejmuje różnorodne działania interwencyjne i wyrazowe w miejskich przestrzeniach, łącząc w sobie *graffiti* i *street art*. Dąży do estetycznych transformacji i zmian w społecznej percepcji, wykorzystując miejskie przestrzenie jako płótno dla artystów. Jest to unikalny typ interakcji, angażujący zarówno konkretne lokalizacje, jak i bezpośrednią komunikację z odbiorcami sztuki ulicznej. Artyści starają się wywołać dialog

⁶⁷⁶ S. Grotowska, „*Street Art.*” i „*Guerrilla Marketing*” jako próby tworzenia przestrzeni publicznej, w: *Studia Humanistyczne AGH*, tom 11/3, 2012, s.17.

⁶⁷⁷ A. Pietkiewicz, *Street art. – komunikacja masowego rażenia. Szkic o graffiti, stencilach i stickerach*, w: *Ikonosfera*, nr 3, 2011, ss.1-6.

(http://www.ikonosfera.umk.pl/fileadmin/pliki/Ikonosfera_3_Aleksander_Pietkiewicz_Street_art.pdf)

⁶⁷⁸ Ibidem.

społeczny poprzez umieszczanie znaków i tworzenie dzieł, które przekraczają tradycyjne ramy sztuki i wpływają na kolektywną świadomość. Ich celem nie jest tylko upiększanie miejskiej topografii, ale przede wszystkim zachęcanie przechodniów do refleksji i ponownego przemyślenia otaczającej ich rzeczywistości⁶⁷⁹.

Należy zaznaczyć, że to właśnie *graffiti* jest prekursorem szeroko rozumianego *street artu*, który odmienił postrzeganie sztuki miejskiej, zdobywając znaczenie jako ważny element kulturowej rewolucji młodzieżowej w latach 60. XX wieku w USA. *Street art*, czerpiący z dawnych tradycji graficznych, jest dla artystów wyrazem kreatywnej wolności. W Polsce, *graffiti* ma korzenie sięgające II wojny światowej, gdy na murach okupowanej Warszawy pojawiały się hasła i symbole jednoczące społeczeństwo przeciwko okupantowi. Były to akty wyrazu narodowej tożsamości i pragnienia wolności, nadające polskiej historii *graffiti* niepowtarzalny i symboliczny charakter. Na murach warszawskich często pojawiały się hasła typu „*Tylko świny siedzą w kinie*”, będące subtelnym sprzeciwem wobec propagandy okupacyjnych władz podczas seansów filmowych. Takie przekazy miały na celu zniechęcanie mieszkańców do uczestnictwa w wydarzeniach kulturalnych, służących manipulacji i szerzeniu ideologii wroga. Obraz żółwia, pojawiający się w miejscach publicznych, stał się symbolem sabotażu przeciwko zakładom produkującym broń dla okupanta, sugerując spowolnienie pracy jako formę cichego oporu⁶⁸⁰. Znak Polski Walczącej, pochodzący z podziemia, stał się ikoną niezłomnej walki i znakiem nadziei oraz jedności narodowej, motywując do kontynuacji działań oporu⁶⁸¹. Te wizualne formy wyrazu na murach stanowiły świadectwo kreatywności i odwagi cywilnej, będąc nieodłącznym elementem wojennego krajobrazu i kultury oporu w Polsce. Polska sztuka uliczna, wywodząca się z tych historycznie ważnych początków, posiada unikalny kontekst i wymiar, odróżniając się od *street artu* w innych regionach świata.

W okresie, gdy w Nowym Jorku Demetrius tworzył *tag* „*Taki 183*”, w Polsce podobne działania *grafficiarzy* reprezentował Włodek Fruczek. Jak zauważa Włodzimierz Moch, Fruczek był pionierem polskiej sceny *graffiti*, wprowadzając na warszawskie mury ludzkie postacie, dramatycznie przedstawiające cierpienie, opresję i walkę ze śmiercią⁶⁸². Polskie *graffiti* było ściśle związane z polityką, napędzane specyficznymi warunkami społecznymi. Tadeusz Sikorski, działając w 1985 roku, również miał wpływ na warszawski krajobraz miejski, tworząc grafikę syrenki warszawskiej w kształcie litery „V” - symbolu nadziei i wolności.

⁶⁷⁹ W. Moch, *Street art i Graffiti. Litery, słowa i obrazy w przestrzeni miasta*, Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Gospodarki & Włodzimierz Moch, Bydgoszcz 2016, s.19.

⁶⁸⁰ Ibidem, ss.20-21.

⁶⁸¹ Ibidem.

⁶⁸² Ibidem, s.22.

Według Piotra Rypsona⁶⁸³, te okupacyjne działania *graffiti* usankcjonowały tę formę artystycznego wyrazu jako medium buntu. Graffiti stało się ważnym narzędziem do wyrażania społecznych opinii i sądów, stając się autentycznym głosem publicznym, wykraczającym poza oficjalne, cenzurowane kanały komunikacji⁶⁸⁴.

Na przełomie XX wieku, zwłaszcza w latach 90., kultura młodzieżowa w Polsce przeszła znaczące zmiany, obejmujące również świat *graffiti*. Jak zauważa Ewa Kołodziejek, w tym czasie *graffiti* w Polsce nabrało nowego wymiaru kulturowego, odzwierciedlając wpływy subkultury hip-hopowej i inspirując się amerykańską estetyką⁶⁸⁵. Zmiana paradygmatu sprawiła, że *graffiti* przestało być tylko narzędziem przekazu społeczno-politycznego, zyskując uznanie za walory estetyczne. Znaczenie zaczęło przesuwac się w kierunku formy artystycznej, przy jednoczesnym zachowaniu funkcji komunikacyjnej. Dominującym trendem stało się tworzenie dzieł o wartości estetycznej, z większym naciskiem na kolorystykę, kompozycję i technikę. Wpływ Nowego Jorku wprowadził do polskiego *graffiti* nowe techniki, w tym szczególną dbałość o stylizację liter. Polskie *graffiti*, czerpiąc z doświadczeń nowojorskich muralistów, zaczęło ewoluować, sprawiając, że *lettering*, czyli malowanie liter, wykryształizowało się jako dominujący trend w miejskim krajobrazie *graffiti*.

Po odzyskaniu pełnej suwerenności przez Polskę i przemianach w strukturze politycznej i społecznej, nastąpiły również zmiany w sferze artystycznej ekspresji w przestrzeni publicznej. Transformacja do demokracji otworzyła nowe możliwości dla artystów ulicznych, którzy zaczęli odważniej eksplorować i komentować współczesne zagadnienia społeczne, kulturowe i egzystencjalne. Młodzież, identyfikująca się z rosnącym ruchem *hip-hopowym*, w swojej sztuce ulicznej poruszała kwestie tożsamości, miejsca w zmieniającym się świecie i nowych wyzwań cywilizacyjnych. Polscy *grafficiarze*, korzystając z wolności słowa i większego dostępu do przestrzeni publicznej po demokratycznych zmianach, rozwinęli swoją działalność w kierunku artystycznego manifestu, często pełniąc funkcję *katarsis* dla młodzieży⁶⁸⁶. Ich prace nie tylko dawały przestrzeń do wyrażania osobistych emocji, ale również stały się częścią szerszego dyskursu o przemianach w społeczeństwie, tworząc dynamiczny i często kontrowersyjny element miejskiego krajobrazu.

⁶⁸³ Por. P. Rypson, *Wyrazy wolności*, w: *Graffiti w Polsce 1940- 2010*, red. T. Sikorski, M. Rutkiewicz, Carta Blanca, Warszawa, 2011, ss. 43-44.

⁶⁸⁴ W. Moch, *Street art i Graffiti. Litery, słowa i obrazy w przestrzeni miasta*, op. cit., ss. 21-24.

⁶⁸⁵ E. Kołodziejek, *Człowiek i świat w języku subkultur*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2005, ss. 129-135.

⁶⁸⁶ W. Moch, *Street art i Graffiti. Litery, słowa i obrazy w przestrzeni miasta*, op. cit., s. 30.

Graffitiarze, zyskując uznanie w subkulturze *hip-hopowej*, stali się równoprawnym segmentem tej kultury obok raperów, tancerzy *breakdance* i *didżejów*. Wspólnota *hip-hopowa* opierała się na solidarnej zasadzie wspólnego postrzegania i interpretacji otaczającej rzeczywistości społecznej, która często była przedmiotem ich krytycznej analizy i wyrazu w sztuce. W muzyce *hip-hopowej*, będącej filarem tej subkultury, często poruszane są problemy społeczne takie jak bieda czy wykluczenie, co znajduje odzwierciedlenie w *graffiti*. *Graffiti*, jako forma ekspresji głównie osób z marginalizowanych obszarów, stanowiło wizualny odpowiednik *hip-hopowych* tekstów. Te kulturowe treści, odzwierciedlające społeczne nierówności i wyzwania, wpływały na kreatywność i artystyczne poszukiwania *writerów* oraz szerszego spektrum artystów *street artu*. To wzmacniało poczucie jedności i wspólnotowego ducha w subkulturze *hip-hopowej*, gdzie sztuka tworzyła spójną, choć zróżnicowaną narrację wizualną miejskiej tkanki kulturowej⁶⁸⁷.

Graffiti, choć traktowane przez prawo jako wykroczenie lub przestępstwo, dla twórców tych dzieł ma głębokie znaczenie egzystencjalne i jest manifestacją „bycia w świecie” na bardzo osobistym, niepowtarzalnym poziomie. Czyn ten, wymykając się regulacjom prawnym, oferuje twórcom intensywne doświadczenia, które są mieszkanką artystycznej ekspresji i wyraźnego przekroczenia społecznych konwenansów. Nielegalne tworzenie *graffiti* to nie tylko forma wizualnego protestu, ale też akt tworzenia własnej, niezależnej tożsamości artystycznej⁶⁸⁸. Ten nielegalny aspekt twórczości *street artu* często sprzyja zacieśnianiu więzi między *writerami*, tworząc pewną formę braterstwa w opozycji do ustalonego porządku prawnego i społecznego. Niezależna działalność *grafficiarzy* w sferze publicznej, wykraczająca poza ramy prawa, może być postrzegana jako świadoma prowokacja lub wyzwanie rzucone zastanej rzeczywistości, co prowadzi do tworzenia unikalnej, autentycznej wizji artystycznej suwerenności, często będącej głosem marginalizowanych grup społecznych i niezadowolenia z dominujących norm i wartości.

W utworze *hip-hopowym* autorstwa raperskiego tria Waco, Deluks i Kosi, noszącym tytuł „*Graffiti*”, zauważalne jest bezpośrednie odniesienie do podziemnego charakteru tworzenia sztuki ulicznej, gdzie artystyczne działanie odbywa się często w cieniu prawa:

„*Tagi wszędzie, o tym pisać się będzie tak jak kiedyś na skałach, tylko to inne narzędzie. Na oriencie trzeba nieraz, wtedy i teraz, od ciebie zależy, czy do domu docierasz, wybierasz*”

⁶⁸⁷ Ibidem, ss.26-27.

⁶⁸⁸ Ibidem, s. 32.

sam. Tak, znam tą formę ekspresji, nie brak presji, czasem się używa dywersji. Złapań, pobić było wiele, niebieskie cwele. Jakby nie było, niech żyją wholecary i panele!”⁶⁸⁹.

Eksponując zarówno pasję jak i ryzyko związane z tym aktem twórczym. Ostatnie zdanie zwrotki „*niech żyją wholecary i panele*”⁶⁹⁰ oddaje hołd nie tyle samemu działaniu artystycznemu, ile odwagę i determinację *grafficiarzy*, którzy mimo ryzyka konsekwencji prawnych, wyrażają siebie poprzez *graffiti*. Utwór ten podkreśla, że *grafficiarze* postrzegają swoje działania jako celowe i przemyślane wybory w kierunku samorealizacji, nawet w obliczu potencjalnych konsekwencji, takich jak konfrontacja z policją. W ten sposób, niezależnie od prawnego statusu *graffiti*, dla artystów pozostaje ono ważną i cenioną formą wyrazu.

Sztuka uliczna, niosąc za sobą element niezależności, stanowi odpowiedź na ludzką tęsknotę za prawdziwym, nieskażonym doświadczeniem⁶⁹¹. Poszerza granice tradycyjnej działalności artystycznej, wprowadzając w przestrzeń publiczną wizualne narracje dotyczące codzienności oraz interakcji społecznych, stając się świadectwem buntu przeciwko dominującym normom estetycznym i kulturowym. Sztuka ta, nieodłącznie związana z doświadczeniami mieszkańców, oddaje ducha czasu i miejsca, w którym powstaje, czyniąc z twórców ulicznych niestrudzonych kronikarzy rzeczywistości. Ich prace, pełne spontaniczności i bezpośredniości, opowiadają o walce o prawo do samostanowienia i są odzwierciedleniem indywidualnych przemyśleń oraz zbiorowego *ethosu*. Dla twórców sztuki ulicznej, działanie poza granicami prawa nie jest jedynie aktem definiowania swojego „Ja”, lecz także świadomym kształtowaniem świadomości publicznej, wyrażeniem potrzeby zostawienia trwałego śladu w miejskiej rzeczywistości. Ta działalność jest postrzegana nie tylko jako wybór estetyczny, ale również jako manifest życiowy, wyraźnie odrzucający zewnętrzne oczekiwania i standardy narzucone przez kulturowe i społeczne instytucje władzy⁶⁹².

Warto zwrócić uwagę, iż ściana odgrywa dwoistą rolę: jest zarówno medium przekazu, jak i samoistnym przekazem. Funkcjonuje jako granica demarkacyjna oddzielająca prywatność od otwartości publicznej sfery, odzwierciedlając złożoność społecznych interakcji. Każdy mur, należący do określonej osoby lub instytucji, staje się nieodłączną częścią infrastruktury miejskiej. *Graffiti*, poprzez swoje naruszające powłokę murów działania, wkracza w sferę praw

⁶⁸⁹ D. Węclawek, M. Flint, T. Kleyff, A. Cała, K. Jaczyński, *Antropologia polskiego rapu*, Wydawnictwo Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2014, s.115.

⁶⁹⁰W słowniku *grafficiarzy wholecary* oznacza całe wagony pomalowane w graffiti; zaś *panele* to graffiti nielegalne wykonywane na wagonach pociągów.

⁶⁹¹M. Duchowski, E. A. Sekuła, *Zamiast wstępu*, w: *Street art. Między wolnością a anarchią*, pod. red. M. Duchowskiego, E. A. Sekuły, Wydawnictwo Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie, Warszawa 2011, ss.11-12.

⁶⁹² W. Mołoch, *op. cit.*, ss.32-33.

własności, przekraczając ustalone granice. *Grafficiarze*, wybierając ścianę jako płótno, nie tylko wyrażają swoją artystyczną wolność, ale również wchodzą w konfrontację z trzema dominującymi obsesjami przestrzeni publicznej: konsumpcjonizmem, który ciągle nasila pragnienie posiadania; segregacją, która stwarza bariery społeczne i kulturowe; oraz nadmiernym dążeniem do bezpieczeństwa, co często prowadzi do wzmożonej kontroli i nadzoru⁶⁹³. *Graffiti*, w ten sposób, staje się aktem oporu wobec narzucanych, często niewidzialnych granic, kwestionującym zarówno społeczną konformację, jak i skodyfikowane prawa rządzące przestrzenią publiczną.

Obsesja konsumpcji odzwierciedla się w przesycionej reklamami przestrzeni miejskiej, które często manipulują krajobrazem urbanistycznym, redukując go do roli nośnika dla promowania konsumpcjonistycznego modelu życia. Reklamy, za pomocą swojej wszechobecności i często gigantycznych wymiarów, nie tylko kształtują estetykę miasta, ale przede wszystkim aspirują do przekształcenia miejskiej scenerii w tło dla nieustającego spektaklu konsumpcji. Ich opresyjność objawia się w jednostronnym, często agresywnym przekazie, który zanegować ma potrzebę dwustronnej komunikacji, ograniczając interakcję do powierzchownej, zautomatyzowanej transakcji pomiędzy sprzedającym a konsumentem, któremu przypisuje się rolę biernego odbiorcy. W ten sposób miejska przestrzeń, która mogłaby być platformą dla różnorodnych wyrazów kultury, przekształcana jest w komercyjny billboard, na którym dialog miejski i społeczna wymiana są wypierane przez jednowymiarową retorykę sprzedażową.

Choć paradoksalnie zarówno *grafficiarze*, jak i działacze korporacyjni zajmują się modyfikowaniem i często zakrywaniem przestrzeni architektonicznej, to jednak istotna różnica tkwi w intencjach i skutkach ich działań. *Grafficiarze*, wykorzystując własną, unikatową estetykę, nie tylko wzbudzają emocje u swoich odbiorców, ale również przerywają monotony komunikat marketingowo-konsumpcyjny. Ich twórczość wprowadza element nieprzewidywalności i prowokacji, a jej często bezcelowy z pozoru charakter staje się antytezą celowej, sprzedażowej funkcji reklam. Innymi słowy, *tag* artysty ulicznego zwraca uwagę przechodniów na konkretną przestrzeń, prowokując zróżnicowane reakcje – od uznania za dzieło sztuki po potępienie jako akt wandalizmu – jednocześnie dystansując się od komercyjnej symboliki, która dominuje w przestrzeni publicznej. Przez tę formę ekspresji, obecność *graffiti* inspirowane do głębszej refleksji i świadomego doświadczania otaczającej nas rzeczywistości,

⁶⁹³J. Dąbrowski, *op. cit.*, s.36.

wyzwalając potencjał do zastanowienia się nad tym, co w przestrzeni miejskiej jest naprawdę ważne i wartościowe.

W związku z tym, powstające pytania o legitymację tworzenia *graffiti* przez ich autorów powinny prowokować głębsze rozważania na temat prawa istnienia masowych, oficjalnych komunikatów marketingowych, które nie tylko zniekształcają wizualny krajobraz przestrzeni publicznej, lecz także bezustannie bombardują i manipulują naszą świadomość. Taka refleksja na temat granic między tym, co uznawane jest za legalne działanie, a co stanowi przekroczenie norm, pomiędzy tym, co publiczne, a co prywatne, może prowadzić do krytycznego przewartościowania naszej roli w społeczeństwie. Zamiast akceptować pasywną rolę konsumenta⁶⁹⁴, który nieustannie poddaje się napływowi jednostronnych przekazów, możemy zacząć poszukiwać autentycznej, wspólnej przestrzeni dla dialogu i wyrazu własnej indywidualności. *Graffiti*, w tej dyskusji, często jawi się jako narzędzie wyzwalające nas od dominującej komunikacji korporacyjnej, pozwalając jednostkom na kreatywne i niekonwencjonalne wyrażenie siebie oraz ich przekonań, co w szerszej perspektywie może sprzyjać demokratyzacji przestrzeni publicznej.

Z kolei druga obsesja, odnosząca się do problematyki segregacji, ma związek z procesem przyznawania specyficznych znaczeń różnym strefom w przestrzeni miejskiej⁶⁹⁵. Rozumienie tej obsesji rozszerza się na sposób, w jaki autorytety miejskie nadzorują i projektują określone obszary, wywierając wpływ na tożsamość miejsca. Decydują o przeznaczeniu terenów, co prowadzi do różnicowania ich roli i dostępności. Określają, czy dany fragment przestrzeni publicznej stanie się zielonym parkiem, przestrzenią dla dzieci, centrum komercyjnym, czy obszarem świadczącym usługi finansowe, co implikuje także, kto będzie miał do tych miejsc dostęp, a kto zostanie z nich wykluczony. Wpływa to na społeczną strukturę miasta, gdzie niektóre obszary stają się ekskluzywne, a inne marginalizowane, często z przypisaniem negatywnego wizerunku. *Graffiti*, jako forma działania w przestrzeni miejskiej, często staje się narzędziem komentowania i kwestionowania tych podziałów, przekształcając segregacyjną logikę urbanistyczną w płótno dla niecenzurowanego przekazu społecznego, co może być odczytywane jako próba odzyskania pewnej równości i demokratyzacji przestrzeni miejskiej.

To znaczy, że to właśnie autorytety miejskie, pełniące rolę zarządców i planistów, podejmują strategiczne decyzje o charakterze oraz funkcjonalności danej przestrzeni miejskiej. Różnorodne metody zarządzania i partycjonowania przestrzeni publicznej nadają jej

⁶⁹⁴Ibidem.

⁶⁹⁵Ibidem, s.37.

specyficzne znaczenie, determinując jej przeznaczenie na aktywności rekreacyjne, komercyjne, społeczne czy finansowe. Ten sposób kształtowania środowiska przez władze ustanawia dominujące kody estetyczne, które są charakterystyczne dla określonego obszaru, a zarazem precyzuje, które formy zachowań są tam akceptowalne, a które spotkają się z dezaprobatą lub są zakazane. Oczekuje się, że mieszkańcy miasta zaakceptują i zinternalizują te wytyczne dotyczące zagospodarowania przestrzennego jako niepodważalne i naturalne. W konsekwencji, *graffiti* często występuje jako wizualny sprzeciw wobec takiej jednostronnej narracji, wyrażając alternatywne spojrzenie na przestrzeń miejską i stając się głosem tych, którzy chcieliby mieć wpływ na kształtowanie otoczenia, w którym żyją, oraz wyrażać własną tożsamość i wartości poprzez publiczną formę ekspresji.

W tym celu decydenci przestrzeni publicznej racjonalizują swoje poczynania, często odwołując się do wielowymiarowej narracji o konieczności rozwoju urbanistycznego miasta, poprawie bezpieczeństwa oraz ochronie zdrowia jego mieszkańców. W ten sposób, przydzielone znaczenie danego miejsca jest przedstawiane jako coś, co powinno być postrzegane jako transcendentne, wpisujące się w naturalny porządek i harmonijnie koegzystujące w przestrzeni miejskiej. Dlatego też wszyscy ci, którzy ignorują oficjalne zalecenia oraz znaczenia danej przestrzeni publicznej, wykreowane przez władze miasta, są szybko stygmatyzowani jako intruzi lub agenci chaosu, działający wbrew wyższym interesom społecznym, ponieważ ich działania zdają się podważać zainstytucjonalizowane i uniwersalne wartości, które są promowane jako fundament dobra wspólnego. Takie osoby są postrzegane jako zagrożenie dla estetycznego porządku i społecznego spokoju, zakłócający zarówno wizualną harmonię, jak i zgodność z zasadami współżycia społecznego, co często jest przedstawiane jako niezgodne z oczekiwaniami i normami większości społeczności.

W związku z powyższym, twórcy *graffiti*, często określane mianem *writerów*, są postrzegani jako wrogowie publiczni, ponieważ świadomie ignorują i podważają wizję miasta, wykreowaną przez władze miejskie. W swoich artystycznych działaniach przekraczają oni nie tylko ustalone kody estetyczne, ale również normy prawne, świadomie nie przestrzegając zaleceń i oczekiwań władz. *Graffiti*, jako medium, często staje się narzędziem do wyrażania społecznych problemów, które są pomijane w oficjalnych dyskursach lub celowo ukrywane przez przedstawicieli władzy. Zatem *graffiti*, z definicji, pozostaje w opozycji do oficjalnych zasad i narzuconych znaczeń przestrzeni miejskiej, wyrażając sprzeciw wobec dominującej wizji porządku publicznego⁶⁹⁶. Artystyczne wyznaczenie graffiti w miejskiej tkance jest nie

⁶⁹⁶Ibidem, ss.37-39.

tylko formą ekspresji, ale również działaniem komunikacyjnym, które stara się wpłynąć na percepcję i myślenie odbiorców, uwydatniając te aspekty rzeczywistości miejskiej, które pozostają niewidoczne lub pomijane w oficjalnej narracji

Natomiast trzecią obsesją, która zyskuje na znaczeniu w kontekście przestrzeni publicznej, jest kwestia gloryfikowania bezpieczeństwa⁶⁹⁷. Wyraża się to poprzez intensyfikację nadzoru nad przestrzenią publiczną, co ma na celu maksymalne ograniczenie wszelkich form nielegalnej działalności, w tym także aktywności *writerów*. Ciekawym jednak zjawiskiem jest fakt, iż im bardziej miejsce jest strzeżone, tym staje się ono, w sposób paradoksalny, bardziej pożądane przez *grafficiarzy* – traktowane jako wyższy poziom wyzwania, co przyczynia się do zwiększenia w nich motywacji do działania. Innymi słowy, złożoność i trudność zdobycia danego „canvasu”⁶⁹⁸ miejskiego przekłada się na prestiż i uznanie w środowisku subkultury *graffiti*. To swoiste ryzyko i gra z organami władz stają się nieodłącznymi elementami tożsamości tych artystów miejskich. *Grafficiarze* pragną wykazać, że mogą podważyć panoptyczny system nadzoru, eksponować słabości stosowanych przez władzę środków kontroli oraz odrzucić dominujące przeświadczenie o nieustannej obserwacji. Ich działania stają się formą oporu, podczas gdy poprzez swoje interwencje artystyczne w miejski krajobraz pozbawiają władzę nadzorczą iluzji pełnej kontroli, wprowadzając własną, alternatywną wizję przestrzeni⁶⁹⁹. Przekształcając ją w ten sposób, rażąco naruszają panujące normy, przekraczając obowiązujące reguły oraz zasady, co w oczach niektórych jest aktem wyzwolenia, a dla innych – wykroczeniem.

Kwiatek, uznany przedstawiciel warszawskiej sceny *street artu*, wyraził swoje poglądy na temat miejskiego *graffiti*, podkreślając jego interpersonalny charakter:

„Graffiti w tym kontekście jest dla mnie formą szukania kontaktu z miastem, zaczepką, bodźcem, który wychodzi od mieszkańców i jest pierwszym etapem relacji z przestrzenią miejską. Dla mnie takie działanie jest czyste – myślę, że graffiti to forma aktywności niepolegająca na tym, by stać się sławnym; nie chodzi o ego i karierę – nie wchodzę na ulicę, by dojechać do galerii. Uważam po prostu taki kontakt z miastem za interesujący. Chcemy oswajać przestrzeń publiczną, używać jej, sprzeciwiać się komercjalizacji i ciągłemu podglądowi na

⁶⁹⁷Ibidem, s.39.

⁶⁹⁸ Wyrażenie „*canvas*” pochodzi z języka angielskiego i oznacza „płótno”, czyli materiał, na którym artyści tradycyjnie malują obrazy. W kontekście sztuki ulicznej i graffiti, termin ten jest często przenośnią i odnosi się do miejskich powierzchni, takich jak ściany budynków, pociągi czy mosty, które są wykorzystywane przez artystów jako podłoże do wykonywania ich dzieł.

⁶⁹⁹ Ibidem, s.40.

przykład patrzących na nas i kontrolujących nas kamer. Ważniejsze wydaje mi się baczne, dbające o mnie oko sąsiada obserwującego trawnik, którego dogląda. Fajne rozumienie graffiti i działań streetartowych to moim zdaniem rozumienie dążące właśnie do oswojania ludzi z przestrzenią publiczną i do głębszego spojrzenia na miasto jako takie”⁷⁰⁰.

Mimo iż graffiti zalicza się do kategorii sztuki ulicznej i bywa często kojarzone ze *street artem*, zaciera się granica między tymi pojęciami, głównie ze względu na kwestię legalności działań. Graffiti, choć ma swoje korzenie w spontanicznej, często nieautoryzowanej ekspresji artystycznej na ulicy, coraz częściej dystansuje się od terminu „*street art*”, który zaczął być kojarzony z pewną formą instytucjonalizacji i akceptacji przez szeroko pojęte prawo. Graffiti tradycyjnie celebrytuje swoją niezależność i często sprzeciwia się normom prawnym, podczas gdy *street art*, przynajmniej w pewnych kręgach artystów, zaczyna być uważany za bardziej dostosowany do ram prawnych. To oznacza, że niektórzy artyści *street artu* dążą do tego, by ich prace, często w formie szeroko rozumianych i coraz bardziej popularnych murali⁷⁰¹, powstawały w oparciu o legalne zlecenia i były rezultatem oficjalnych umów z zleceńodawcami, takimi jak lokalne władze miejskie, co stanowi istotne odejście od korzeni graffiti jako spontanicznej i rebelianckiej formy sztuki⁷⁰².

Wykorzystywanie *street artu* jako ekonomicznie korzystnego narzędzia do rewitalizacji i estetyzacji miejskich obszarów, poprzez angażowanie artystów ulicznych do tworzenia legalnego graffiti i murali, jest często postrzegane jako naruszenie pierwotnego ducha i autentyczności sztuki ulicznej. Władze miejskie, starając się zwalczać nielegalne przejęcie przestrzeni publicznej przez anonimowych twórców graffiti, często podejmują inicjatywę wynajmowania artystów do legalnego dekorowania miejskich fasad, zwłaszcza w wyznaczonych do tego obszarach, dążąc do zastąpienia niekontrolowanego graffiti, które niekiedy jest postrzegane jako akt wandalizmu, zaplanowanymi projektami artystycznymi. Ta strategia ma na celu nie tylko ulepszenie estetyki miejskiej, ale także, w oczach władz,

⁷⁰⁰ J. Turek, M. Żakowska, *Znaki: ludzie: ulica*, w: *Street art. Między wolnością a anarchią*, pod. red. M. Duchowskiego, E. A. Sekuły, Wydawnictwo Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie, Warszawa 2011, s.150.

⁷⁰¹ Murale to dzieła wieloformatowe eksponowane w przestrzeni publicznej. Powstają one w sposób spontaniczny(nielegalny), jak i na zlecenie władz miejskich (legalny). Z racji tego, że murale są dziełami wielkopowierzchniowymi, a więc często zajmują całą ścianę budynku miejskiego. Jest to jedna z popularniejszych form sztuki ulicznej (*street artu*). Większość artystów zajmujących się tworzeniem murali decyduje się na legalną współpracę z władzami miasta. Z racji tego, że stworzenie murali są dziełami wielopowierzchniowymi często proces twórczy wymaga dodatkowych narzędzi (rusztowanie). Murale często przedstawiają ilustracje oraz coraz częściej wykorzystywane są w celach rewitalizacji miast. Twórcy murali często myleni są z twórcami graffiti. Por. P. Mendeluk, *op. cit.*, ss.130-139.

⁷⁰²W. Moch, *op. cit.*, ss.33-34.

przyczynia się do ograniczenia nielegalnych praktyk malarskich, które są uznawane za ingerencję w przestrzeń publiczną i naruszenie porządku społecznego.

Zauważa się, że władze miast z coraz większą częstotliwością organizują różnorodne wydarzenia kulturowe, takie jak festiwale i plenery artystyczne, podczas których wyznaczają specjalne strefy dla artystów ulicznych, gdzie mogą oni legalnie tworzyć swoje dzieła. Jest to część szerszej polityki integracji *street artu* z oficjalnymi inicjatywami miejskimi. Chociaż takie działania mogą sprzyjać promocji sztuki oraz rewitalizacji miejskich enklaw, to współpraca artystów *street artu* z instytucjami publicznymi niejednokrotnie spotyka się z ostrą krytyką ze strony tych przedstawicieli środowiska artystycznego, którzy uważają, że prawdziwa sztuka uliczna powinna zachować swój niezależny, spontaniczny charakter i odbywać się poza granicami prawa. Twierdzą oni, że legalizacja i instytucjonalizacja tego rodzaju twórczości podkopuje jej oryginalne, wywrotowe przesłanie i zmienia ją w kolejne narzędzie komercjalizacji i estetyzacji przestrzeni miejskiej, kontrolowane przez oficjalne organy władzy⁷⁰³.

Na temat zaistniałej sytuacji, związanej z komercjalizacją sztuki ulicznej, głos zabrali uznany w środowisku artystycznym twórca o pseudonimie Miasto, który wyraził swoje niezadowolenie odnośnie do warszawskiego *Festiwalu Street Art. Doping*, mówiąc:

„Dlaczego jesteśmy przeciwni festiwalowi street artu? To, co się dzieje teraz w Warszawie – seria eventów malarskich przy współpracy z ZDM – jest w pewnym sensie zaprzeczeniem idei graffiti i street artu w ogóle. Kuriozalną sytuacją jest usuwanie jednych wrzutów, żeby je zastąpić kolejnymi – »kolorowymi muralami«. Tego typu działanie ma charakter wyłącznie dekoratorski i ze sztuką jako taką nie ma wiele wspólnego. Bo nie powstaje »autentycznie«, tylko jest poprzedzone wieloma wcześniejszymi ustaleniami, projektami itd. Wchodzimy tu w relacje o charakterze zleceniodawca-zleceniobiorca i tym samym odchodzimy od tego, co w sztuce ważne. Tym bardziej gdy »zleceniodawcą« jest miasto, które wyczuło koniunkturę na »street art« i postanowiło uszczknąć trochę tego pysznego, modnego tortu”⁷⁰⁴.

Władza miejska przyjmuje złożone i wielowymiarowe podejście do zjawiska *graffiti*, implementując dwutorową strategię mającą na celu przededefiniowanie tej formy ekspresji. Pierwsza strategia polega na akceptacji i promowaniu wartości artystycznych sztuki ulicznej,

⁷⁰³ M. Krajewski, *Street art i władze(a) miasta*, w: *Street art. Między wolnością a anarchią*, pod. red. M. Duchowskiego, E. A. Sekuły, Wydawnictwo Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie, Warszawa 2011, ss.22-23.

⁷⁰⁴ Ibidem, s. 23.

co realizowane jest poprzez tworzenie przestrzeni do legalnej twórczości – poprzez urządzenie festiwali *street artowych*, eventów, *Jam Graffiti*⁷⁰⁵, czy też zapraszając artystów do uczestnictwa w projektach rewitalizacyjnych infrastruktury miejskiej. W ramach tej polityki, wyznaczono w obrębie miast specjalne strefy, w których artyści mogą legalnie kreować i prezentować swoje prace. Działanie to, mające na celu inkorporację *street artu* w oficjalny krajobraz miejski, efektywnie zmienia percepcję graffiti z akcji uznawanej za akt wandalizmu, na akceptowaną i cenioną formę artystyczną⁷⁰⁶. Władze, poprzez te inicjatywy, nie tylko próbują wzmocnić estetyczne aspekty miasta, ale również dążą do integracji artystów z lokalną społecznością, tworząc platformę dla dialogu kulturalnego i społecznego, a co za tym idzie, przekształcają *graffiti* w narzędzie społecznej i kulturalnej zmiany.

Z kolei druga strategia przyjęta przez władze miejskie jest zdecydowanie bardziej represyjna i bazuje na kryminalizacji i demonizowaniu działań *grafficiarzy*, całkowicie negując jakiegokolwiek wartości artystyczne i społeczne związane z ich twórczością. Ta polityka widzi *graffiti* wyłącznie w kategoriach aktywności przestępczej i stara się walczyć z nią za pomocą szeregu surowych środków. Wśród nich znajdują się intensyfikacja patroli policyjnych, rozszerzanie uprawnień organów ścigania, zwiększone działania inwigilacyjne, a także stosowanie aresztowań i przeszukań wśród podejrzanych o tworzenie *graffiti*.

Ma to na celu nie tylko represjonowanie *grafficiarzy*, ale również wywołanie społecznego potępienia i marginalizacji takich praktyk. Oficjalna narracja władz miejskich w tej kwestii koncentruje się na prezentowaniu *graffiti* jako aktu wandalizmu, który przyczynia się do dewaluacji przestrzeni publicznej, przekształcając je w ogniska nieporządku i chaosu. Walka z nielegalnym *graffiti* jest często wykorzystywana przez polityków jako narzędzie do budowania wizerunku efektywnej zarządzającej jednostki, która nie toleruje bezprawia i zachowuje kontrolę nad ładem publicznym. Przez takie działania, władze miejskie aspirują do zbudowania społecznego konsensusu, który wyklucza *graffiti* z przestrzeni publicznej, co ma świadczyć o ich determinacji w utrzymaniu czystości i porządku w obrębie miasta.

W licznych krajach na całym świecie wydatkowane są ogromne sumy na usuwanie twórczości *grafficiarzy*, przy czym sumy te często sięgają milionów. Równocześnie w życie wprowadzane są surowe regulacje prawne, które zezwalają władzom publicznym na daleko

⁷⁰⁵Jest to impreza zraszająca artystów zajmujących się tą formą sztuki.(Zobacz na przykład: <https://szczecinek.eska.pl/graffiti-jam-stare-garaze-zmienily-sie-nie-do-poznania-zobaczcie-sami-zdjecia-aa-9Tkw-rQLT-uEr3.html>: aktualizacja 20.10.2022; <https://www.darlowo.pl/jest-teraz-kolorowo-graffiti-jam-darlowo-2/> aktualizacja 20.10.2022; <https://www.rp.pl/rzezba/art6749691-jam-graffiti-na-murze-na-sluzewiu>, aktualizacja 20.10.2022).

⁷⁰⁶ J. Dąbrowski, *op.cit.*,ss.40-41.

idącą ingerencję w sferę wolności i autonomii jednostki – przykładowo, przez wprowadzenie zakazów posiadania sprayów malarskich w miejscach publicznych dla osób niepełnoletnich. Szczególnie w metropoliach takich jak Nowy Jork, prawodawstwo traktuje *graffiti* jako przejaw czystego wandalizmu, kategorycznie odrzucając je i klasyfikując jako zło samo w sobie. Podjęte strategie prawne nie tylko uniemożliwiają postrzeganie *graffiti* jako formy ulicznej ekspresji artystycznej, ale degradują je do rangi czynu przestępczego. Działania te przyjmują postać misji społecznej, której celem jest „wyleczeni” miejskiej tkanki i przywrócenie porządku uznawanego za stan idealny, pierwotny i niekwestionowany, będącego podobno najlepszym rozwiązaniem dla dobra ogółu mieszkańców⁷⁰⁷. Walka ta jest często przedstawiana jako kruszenie się nie tylko *graffiti*, ale i wszelkich form dewiacji od narzuconych norm, które są zaprezentowane jako jedyny słuszny kierunek działania dla zapewnienia harmonii i bezpieczeństwa społeczności miejskich.

Realizacja legalnych dzieł artystycznych w ramach przestrzeni publicznej, często w wyniku współpracy twórców ze strukturami miejskimi, spotyka się z wyraźną niechęcią w środowiskach *grafficiarzy*. Władze miejskie konstruują opowieść, zgodnie z którą jedynie dzieła zaaprobowane przez urzędników i realizowane pod ich bezpośrednim nadzorem zasługują na miano prawdziwej sztuki. Tymczasem prace powstające bez formalnego pozwolenia, w sposób spontaniczny i oddolny, często sprzeczne z oficjalnymi kierunkami polityki kulturalnej miasta, są systematycznie deprecjonowane, marginalizowane i stygmatyzowane jako akty wandalizmu, pozbawione głębszego sensu artystycznego⁷⁰⁸. Taka retoryka służy jednoznacznie wykluczeniu i potępieniu wszelkich przejawów twórczości ulicznej, które nie wpisują się w założone przez władze ramy estetyczne i ideologiczne, tym samym kreując podział na sztukę oficjalną, akceptowalną społecznie i sankcjonowaną, a sztukę nieoficjalną, traktowaną jako zagrożenie dla ładu publicznego i estetyki miasta.

Współdziałanie artystów ulicznych z władzami miejskimi jest postrzegane jako odstępstwo od pierwotnych założeń *street artu*, bowiem twórcy w takich warunkach tracą swoją anonimowość, a ich twórczość materializuje się w granicach przestrzeni wyznaczonych przez urzędników. Posiadając dużo czasu na realizację projektów, znikają nieodłączne dla nielegalnego tworzenia dzieł ulicznych adrenaliny i emocje – takie jak ryzyko odkrycia przez policję lub ochronę, które zwykle nadają procesowi twórczemu charakter spontaniczny i buntowniczy. W efekcie dzieła *street artu* nie są już manifestacją oporu, lecz stają się przedmiotem oficjalnych ocen, jakie mają miejsce podczas festiwali czy konkursów *graffiti*,

⁷⁰⁷ Ibidem, ss. 41-43.

⁷⁰⁸ M. Krajewski, *op. cit.*, ss. 29-30.

poddane krytyce przez osoby reprezentujące instytucjonalne autorytety. W tych okolicznościach, praktyka artystyczna traci na swej prawdziwości i wyjątkowości, ponieważ *graffiti* transformuje się w akceptowalne malarstwo ścienne, a sztuka ulega komercjalizacji i instrumentalizacji, co może odbijać się na jej niezależności i zdolności do wywierania realnego wpływu społecznego⁷⁰⁹.

Studia kryminologiczne, przeprowadzone przez takich badaczy jak Alison Young i Mark Halsey⁷¹⁰, rzucili światło na bogaty wymiar sensoryczny i emocjonalny związany z tworzeniem *graffiti*. Podkreślają oni, że w procesie twórczym tzw. *writerów* – twórców *graffiti* – kluczową rolę odgrywają emocje wywołane przez wyzwanie, jakim jest naruszanie społecznych norm i przepisów prawnych. Przekraczanie tych granic nie tylko wzmacnia intensywność doświadczeń towarzyszących aktowi malowania, ale także potęguje uczucie solidarności między artystami, satysfakcję z aktu kreacji oraz dumę z efektów swojej pracy. Young i Halsey zwracają uwagę na „afektywność” działania *grafficiarzy* – emocjonalny ładunek, który jest nieodłączny od dynamicznych interakcji między artystami a środowiskiem miejskim, w którym tworzą, oraz odbiorcami ich sztuki, co świadczy o głębokiej więzi twórców z miejskim krajobrazem i społeczeństwem, które te prace odbiera i interpretuje. W swoich rozważaniach naukowcy teoretyzują, że właśnie te napięte i często konfliktowe relacje są integralną częścią wartości i przekazu tkwiącego w *graffiti*, stanowiące o jego unikalnej estetyce i społecznym rezonansie.

Uważanie *graffiti* za bezsensowne działanie na danej powierzchni jest poważnym uproszczeniem, które pomija bogatą warstwę emocjonalną i kontekstualną tej formy ekspresji. Kiedy przyjrzymy się bliżej emocjonalnym aspektom malowania *graffiti*, zauważymy, że intensywny afektywny charakter tego procesu twórczego zaciera tradycyjne granice i kategoryzacje. Gdy emocje są intensywne, różnice między działaniem uważanym za racjonalne a tym, które jest postrzegane jako irracjonalne, zaczynają się rozmywać. Podobnie, rozróżnienie między artystą ulicznym a wandalą, sztuką a wandalizmem staje się coraz mniej wyraźne. Dzieje się tak, ponieważ *graffiti* wykracza poza prosty akt zdobienia czy niszczenia przestrzeni publicznej, ujawniając się jako złożony język, który artyści wykorzystują do komunikowania swoich doświadczeń, poglądów i emocji. W ten sposób, *graffiti*, rozpatrywane przez pryzmat

⁷⁰⁹J. Wasilewski, K. Drogowska, *Media a street art.*, w: *Street art. Między wolnością a anarchią*, pod. red. M. Duchowskiego, E. A. Sekuły, Wydawnictwo Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie, Warszawa, ss.123-124.

⁷¹⁰Por. M. Halsey, A. Young, *Our desires are ungovernable. Writing graffiti in urban space*, w: *Theoretical Criminology*, vol. 10(3), 2006, ss. 275-306.(za: J. Dąbrowski, *op. cit.*, s.35).

afektywności jego tworzenia, wywiera wpływ na sposób postrzegania i wartościowania działań w przestrzeni miejskiej, domagając się bardziej zniuansowanego i wnikliwego spojrzenia.

Akt twórczy *grafficiarza* jest aktem, który podważa i przekształca tradycyjne postrzeganie przestrzeni miejskiej, odrzucając jej konwencjonalne, z góry narzucone znaczenia. W tej perspektywie, logicznie zaplanowane elementy miejskiej topografii – mury, ulice, chodniki – w percepcji twórców graffiti tracą swoje pierwotne, zdefiniowane funkcje i symbolizują puste płótno, które „krzyczy” o to, by zostać wypełnione treścią i formą⁷¹¹. *Grffiti* nie jest zatem tylko dekoracją. To afirmacja prawa do bycia innym, to przełamywanie narzuconych społecznie ram i ograniczeń, które utrzymują jednostki w stanie osamotnienia i anonimowości⁷¹². Przez takie działania, *grafficiarze* nie tylko zaznaczają swoją obecność w przestrzeni miejskiej, ale także stawiają pytania o wolność wyrazu i możliwości redefiniowania przestrzeni przez indywidualną i kolektywną kreatywność. W ten sposób *graffiti* staje się narzędziem społecznego i kulturowego oporu, narzędziem, które pozwala kwestionować i ponownie interpretować miejskie krajobrazy, które na co dzień wydają się być niezmiennie i niepodważalne.

Sztuka uliczna, szczególnie *graffiti*, jest formą ekspresji o wyjątkowo efemerycznym charakterze, ze względu na to, że jej życie w przestrzeni publicznej jest często krótkotrwałe – dzieła te są regularnie usuwane przez władze miejskie lub zastępowane przez nowe kreacje innych artystów⁷¹³. Ta nieuchronna nietrwałość, a także jawny brak poszanowania dla obowiązującego prawa i utrwalonego porządku publicznego, są nieodłącznymi atrybutami graffiti. Twórcy tego rodzaju sztuki, wnosząc do miejskiego pejzażu element nieoczekiwanej zmienności, przekształcają stabilność i przewidywalność miejskiej infrastruktury w coś, co jest dynamiczne i niepodlegające pełnej kontroli. W konsekwencji, *graffiti* często jest percepcyjnie etykietowane przez organy miejskie jako zagrożenie porządku, ponieważ omija wszelkie próby zarządzania nim i kategoryzacji⁷¹⁴. W szerszym kontekście, *graffiti* stanowi złożony obiekt badawczy, który może być analizowany z wielu różnorodnych perspektyw, w tym estetycznej, społecznej, ekonomicznej, psychologicznej oraz filozoficznej, każda z nich oferuje unikalne spojrzenie na wpływ, jakie *graffiti* wywiera na społeczeństwo i kulturową tkankę miejskiego życia⁷¹⁵.

⁷¹¹ J. Dąbrowski, *op. cit.*, s.36.

⁷¹² *Ibidem*.

⁷¹³ J. Wasilewski, K. Drogowska, *op. cit.*, s.109.

⁷¹⁴ *Ibidem*, s.121.

⁷¹⁵ *Ibidem*, s.119.

Odwołując się do rozważań estetycznych, *graffiti* można postrzegać w sposób ambiwalentny – z jednej strony jako pełnoprawną i odrębną manifestację artystyczną, z drugiej zaś jako działanie mające wyraz wandalizmu, przekraczające granice prawa i społecznego porządku. W aspekcie społecznym *graffiti* może być interpretowane zarówno jako medium cementujące więzi i tożsamości społeczne, tworzące przestrzeń dla subkultur i grup marginalizowanych, jak również jako działalność potencjalnie destrukcyjna, która może naruszać spokój publiczny oraz prowokować konflikty społeczne. Ekonomia *graffiti* również ukazuje dwie strony medalu: z jednej strony może być postrzegana jako szukanie przez jednostki możliwości afirmacji własnego miejsca w hierarchii społecznej i dążenie do awansu społecznego, a z drugiej jako forma sprzeciwu wobec dominujących wzorców konsumpcyjnych i komercjalizacji przestrzeni publicznej, wyrażająca niezgodę na kształtowanie tożsamości przez nabywane dobra.

Natomiast przy analizie psychologicznej, *graffiti* może być interpretowane jako przejaw zachowań antyspołecznych, manifestacja buntu lub przekraczania społecznych norm, ale równocześnie może stanowić środek artystycznej ekspresji, narzędzie do kształtowania i utrwalania osobistej tożsamości twórcy. *Graffiti* pozwala na wyrażenie emocji i stanów psychicznych, które mogą być trudne do przekazania w bardziej konwencjonalnych formach komunikacji. W perspektywie filozoficznej, *graffiti* może być pojmowane jako innowacyjna forma dyskursu, narzędzie do eksplorowania nowych ścieżek wyrazu i komunikacji. Można je też widzieć jako poszukiwanie głębszego sensu egzystencji, odrzucenie konformizmu i odnajdywanie własnej, niepowtarzalnej ścieżki życiowej, czyniąc z aktu malowania murali osobistą podróż ku autentyczności i indywidualizacji w szeroko pojętej przestrzeni kulturowej i społecznej⁷¹⁶.

Subkultura *grafficiarzy*, głęboko zakorzeniona w urbanistycznej tkance miast, jest manifestacją autentycznego głosu indywidualistów. W jej obrębie twórcy nie tylko znajdują ujście dla nagromadzonej frustracji i aspiracji, ale także aktywnie poszukują i kształtują swoją unikalną tożsamość. Tworząc własne narracje, *grafficiarze* wypracowują oryginalny, niesztampowy styl życia, który odzwierciedla ich osobiste przekonania i wartości. Dzieła *graffiti* w ich oczach wnoszą koloryt i znaczenie do często monotonnej rzeczywistości społecznej, przemieniając miejską przestrzeń w płótno wyrażające emocje, postulaty i komentarze na temat otaczającego ich świata. W ten sposób, poprzez akt tworzenia, *grafficiarze* nie tylko komunikują swoje przemyślenia odnośnie rozmaitych zagadnień społecznych, ale też

⁷¹⁶ Ibidem, s.119.

stanowczo zaznaczają swoje miejsce i rolę w dynamicznej strukturze społeczności, którą nieustannie i świadomie transformują.

Graffiti, w oczach takich twórców jak Manuel Gerullis⁷¹⁷, stanowi nie tylko fundament ich egzystencji, ale przede wszystkim medium, które umożliwia odkrywanie głębokiego sensu życia oraz osobistego „Ja”. Czemu daje wyraz mówiąc:

„*Graffiti to moje życie (...) Znajduję w tym sens i samego siebie. Poza tym dla mnie to wspaniała możliwość dla młodych ludzi, żeby zrobili coś kreatywnego*”⁷¹⁸.

Jest to akt twórczości pozwalający młodym ludziom na autentyczne wyrażenie siebie, przekraczające granice ustalone przez społeczeństwo. Z perspektywy Charlesa Taylora i jego koncepcji podmiotowości narracyjnej, *graffiti* może być rozumiane jako indywidualna opowieść, świadomie wybrany sposób na kreowanie własnego horyzontu znaczeń i moralności, które odzwierciedlają autentyczny indywidualizm. To forma artystycznej ekspresji, która jest swobodna od społecznej manipulacji, zakłamania i cenzury, ale jednocześnie jest to akt aktywnego buntu przeciwko obowiązującym normom i prawu. W świetle prawa *graffiti* często jest postrzegane jako czyn zabroniony, z racji jego nielegalnego charakteru w wielu kontekstach. Tworzenie *graffiti* bez zgody właściciela nieruchomości jest uznawane za wandalizm i jako takie, wpisuje się w kategorii czynów zabronionych. Jednakże dla artystów ulicznych, takich jak Gerullis, akty tworzenia *graffiti* mogą reprezentować odmienną formę oporu przeciwko społecznym i prawnym ograniczeniom, co staje się dla nich wyrazem autentyczności i poszukiwania tożsamości. To odrzucenie społecznych i prawnych granic może być postrzegane jako świadome naruszenie norm w celu wyartykułowania własnego horyzontu znaczeń. To działanie, choć niezgodne z prawem, jest dla nich niezbędnym narzędziem do prowadzenia dialogu ze społeczeństwem oraz krytycznego zarysowania własnych poglądów na otaczającą ich rzeczywistość.

Rozszerzając analizę, należy uwzględnić, że choć *graffiti* może być aktami poszukiwania autentyczności i wyrazu indywidualizmu, nie zmienia to faktu, że w kontekście prawnym, takie działania stanowią naruszenie obowiązującego porządku. *Graffiti* wykracza poza ramy akceptacji społecznej, gdyż ingeruje w przestrzeń publiczną lub prywatną bez zgody. Zatem, choć dla niektórych jest to środek wyrazu i narzędzie społecznego komentarza, dla

⁷¹⁷ Por. Konrad Nowak-Kluczyński, *op.cit.*, s.160.

⁷¹⁸ Cyt. za: Konrad Nowak-Kluczyński, *op. cit.*, s.160.

prawa jest to przekroczenie granic, na które społeczeństwo wspólnie się zgodziło, aby zapewnić porządek i wspólne dobro.

Oznacza to, że *graffiti* jako forma ekspresji musi być rozpatrywana w szerszym kontekście społeczno-prawnym, w którym jego znaczenie i akceptacja są ciągle negocjowane. Tym samym można powiedzieć, że subkultura *grafficiarzy* spełnia kryteria autentycznego indywidualizmu w myśl podmiotowości narracyjnej Ch. Taylora, co nie oznacza że wśród osób deklarujących się jako *grafficiarze* nie znajdują się jednostki nieautentyczne w rozumieniu kanadyjskiego filozofa. Przejdziemy teraz do omówienia kolejnej subkultury, a raczej subkultur związanych ze środowiskiem kibiców piłkarskich.

4.2.2. Subkultury kibiców piłkarskich a (nie) autentyczny indywidualizm w kontekście czynu zabronionego prawem

Rywalizacja sportowa, znana od starożytności, pełniła ważną rolę społeczną. Pozwalała zawodnikom demonstrować zdolności fizyczne i emocjonowała widzów. Często emocje te prowadziły do zamieszek i konfliktów społecznych. Przykładem jest incydent w Egipcie około 1300 roku p.n.e., który przyczynił się do upadku faraona Fikasa. Podobne zjawiska miały miejsce w Imperium Rzymskim, gdzie wyścigi rydwanów wpływały na klimat społeczny i polityczny. Historia pokazuje, że zamieszki stadionowe często miały poważne konsekwencje lokalne i państwowe⁷¹⁹.

W drugiej połowie XIX wieku, międzynarodowa społeczność zaczęła zauważać chuligańskie zachowania wśród fanów sportowych. W Anglii wyróżnił się irlandzki gang kibiców pod wodzą Edwarda Hooligana. Jego nazwisko stało się symbolem agresji stadionowej i określeniem dla chuliganów sportowych. W 1890 roku „*The Times*” użył terminu „*chuligaństwo stadionowe*” opisując działania Hooligana, podnosząc społeczną świadomość problemu. Początkowo agresja skupiała się na drużynie przeciwnej i sędziach, ale szybko nasiliła się. Przemoc na stadionach prowadziła do tragicznych zdarzeń, w tym śmiertelnych ofiar. To skłoniło organizatorów sportu i służby do poszukiwania rozwiązań zapobiegających takim tragediom.

Pierwszy tragiczny incydent w historii chuligaństwa stadionowego miał miejsce w 1902 roku, kiedy to fan zginął podczas meczu Derby County po brutalnych zamieszkach. W

⁷¹⁹ M. Babik, *Szkoła wobec subkultury pseudokibiców*, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, Kraków 2010, s.11.

kolejnych latach, zwłaszcza na Wyspach Brytyjskich, nasiliły się podobne wydarzenia. Dane z lat 1895-1914 wykazują wzrost przestępczości stadionowej w Anglii, z 238 przypadkami zakłóceń porządku publicznego. W tym okresie grupy „*hooligans*” zyskały na popularności i zaczęły się formować przy niemal wszystkich klubach piłkarskich. Te grupy przyjmowały zorganizowane struktury, prowadząc do planowanych aktów przemocy. To zjawisko wzbudziło ogólnokrajowe zaniepokojenie i wymagało interwencji organów ścigania oraz organizacji sportowych.

Zachowania dewiacyjne zorganizowanych grup kibicowskich, zwanych „*hooligans*”, manifestowały się na różne sposoby. Słowna agresja, w tym groźby i wulgaryzmy, była powszechna, ale równie destrukcyjne były akty zakłócające mecze, jak wtargnięcia na boisko. Dochodziło też do rzucania przedmiotami w zawodników i innych uczestników, a nawet do fizycznych konfrontacji. Media brytyjskie szeroko nagłaśniały problem chuligaństwa stadionowego, co zwróciło na niego międzynarodową uwagę. Paradoksalnie to zwiększyło popularność agresywnych zachowań wśród kibiców na całym świecie. Grupy wzorujące się na angielskich „*hooligans*” zaczęły powstawać w innych krajach, przyjmując podobne metody działania i łącząc lokalne animozje z globalnym wzorcem chuliganizmu⁷²⁰.

W Polsce, wzrost zamieszek stadionowych stał się znaczący w drugiej połowie lat 70. XX wieku, kiedy to zaczęły powstawać zorganizowane grupy kibicowskie, zwane „*szalikowcami*”. Ta tendencja była szczególnie widoczna wśród młodych fanów piłki nożnej. Noszenie szalików klubowych stało się nie tylko wyrazem wsparcia, ale też symbolem przynależności do grupy. „*Szalikowcy*” zyskali reputację dzięki widoczności i głośnemu dopingowi, a także uczestnictwu w agresywnych konfrontacjach na stadionach i poza nimi. Przynależność do grupy kibicowskiej oznaczała silne emocjonalne zaangażowanie, ale często także gotowość do obrony barw klubowych, przekraczając granice prawa i porządku społecznego. Pierwsze grupy zorganizowanych kibiców w Polsce, wzorowane na brytyjskich „*hooligansach*”, pojawiły się w latach 80. XX wieku. Ten okres charakteryzował się narodzinami subkultury „*szalikowców*”, której rozwój początkowo był powolny. Ruch ten ograniczał się głównie do fanów klubów z najwyższych lig i koncentrował w większych miastach. Początkowo, do ruchu „*szalikowców*” dołączali głównie młodzi ludzie, szukający wspólnoty i emocji sportowych. Jednak z czasem zainteresowanie zaczęło się rozszerzać także na starszych kibiców, co prowadziło do stopniowego wzrostu liczby członków tych grup⁷²¹. W miarę rozwoju ruchu, sympatia do klubu często ewoluowała w intensywne zaangażowanie,

⁷²⁰ Ibidem, ss.12-13.

⁷²¹ Ibidem, ss.15-16.

łącające rywalizację, oddanie i czasami agresję wykraczającą poza sportową rywalizację. Po zmianie politycznej w Polsce w 1989 roku, nastąpił bezprecedensowy wzrost chuligańskich zachowań na stadionach piłkarskich, co odnotowano w policyjnych statystykach⁷²². W tym okresie subkultura szalikowców często wiązała się z ultrapravicowymi ideologiami, co było zauważalne w rasistowskich hasłach i symbolach zaczerpniętych od skrajnych ruchów jak skinheadzi. Brak efektywnych środków walki z przestępczością stadionową sprawił, że sytuacja wymykała się spod kontroli. Punkt zwrotny nastąpił 22 sierpnia 1997 roku, kiedy to wprowadzono ustawę o bezpieczeństwie imprez masowych⁷²³. Ustawa ta miała kluczowe znaczenie w tłumieniu chuligańskich zachowań, zaostrzając kary i wprowadzając nowe regulacje. Zgodnie z nią, zaostrzono kontrole na stadionach, zakazano używania środków pirotechnicznych i wprowadzono zakaz stadionowy dla pseudokibiców, co miało odstraszyć potencjalnych sprawców i ograniczyć przestępczość związaną z imprezami sportowymi.

Przestępstwa stadionowe, popełniane przez pseudokibiców, często wynikają z agresywnych postaw i są skrupulatnie planowane przez liderów grup chuligańskich. Liderzy ci nie tylko wyznaczają cele i działania, ale również podsycają nienawiść i antagonizm. Członkowie tych grup często używają substancji psychoaktywnych, jak alkohol czy narkotyki, by zwiększyć agresję lub zmniejszyć inhibicje. Anonimowość w tłumie na wydarzeniach sportowych daje im poczucie tymczasowej bezkarności i sprzyja eskalacji przemocy. Jednak wprowadzenie nowych przepisów prawnych do walki z przemocą stadionową przyniosło zmiany. Środki takie jak identyfikacja uczestników meczów czy monitoring wizyjny utrudniły kontynuowanie destrukcyjnych działań. Zwiększona odpowiedzialność prawna i możliwość indywidualnego rozliczania za wykroczenia stadionowe sprawiły, że takie działania stały się ryzykowniejsze i mniej atrakcyjne.

Incydenty chuligańskie na wydarzeniach sportowych, szczególnie na meczach piłki nożnej, charakteryzują się agresją nie tylko wobec osób, ale również wobec mienia publicznego i prywatnego. Dewastacja i aktywna destrukcja są częstymi przejawami tego zjawiska. Mowa nienawiści często poprzedza bezpośrednie formy agresji fizycznej. Pseudokibice, podsycając wzajemnie negatywne emocje, tworzą atmosferę, która sprzyja eskalacji słów nienawiści w fizyczne starcia i bójki. Takie działania często prowadzą do dalszej eskalacji przemocy i

⁷²² Już w 1991 roku zanotowano 190 przypadków ekscesów chuligańskich, a już w roku następnym liczba ta wzrosła do 220, aby w 1993 roku podwoić się do 440. Następne lata przyniosły dalszy wzrost: 584 wypadki w 1994 roku, skok do 906 w 1995, nieznaczny wzrost do 917 w 1996 roku, i ostatecznie alarmująca liczba 1075 incydentów w roku 1996. (Zobacz: M. Babik, *op. cit.*, s.11.).

⁷²³ R. Kossakowski, *Od chuliganów do aktywistów? Polscy kibice i zmiana społeczna*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2017, ss.76-79.

zamieszek. Mocna retoryka chuligańska wpływa na wzrost intensywności i powagi tych aktów, stwarzając wyzwania dla organizatorów imprez sportowych i sił porządkowych w zapewnieniu bezpieczeństwa uczestników.

Przestępcze działania „*pseudokibiców*” często są wynikiem zamierzonej agresji, planowanej lub inspirowanej przez liderów tych subkultur. Liderzy ci nie tylko wyznaczają strategie i cele grup, ale również kreują wrogą atmosferę wobec przeciwników. Stoją na czele podburzania emocji i skłaniają do agresywnych działań. Członkowie chuligańskich ugrupowań często używają substancji psychoaktywnych, takich jak alkohol czy narkotyki, co nasila ich destrukcyjne zachowanie. Anonimowość w tłumie zwiększa ich poczucie nietykalności i odwagę do agresji. Na szczęście, dzięki nowym regulacjom prawnym i surowym konsekwencjom dla sprawców, a także nowoczesnym metodom identyfikacji uczestników, udało się ograniczyć negatywny wpływ ich działań. Skuteczniejsze środki prawne i policyjne oraz technologie monitoringu i kontroli znacząco zredukowały przestępczość stadionową, czyniąc imprezy sportowe bezpieczniejszymi dla prawdziwych fanów.

Termin „*działalność pseudokibiców*” obejmuje różne formy zachowań antyspołecznych. Obejmuje to organizowanie bijatyk z grupami kibiców innych drużyn, które często eskalują w masowe zamieszki. Do tego dochodzi celowe niszczenie mienia publicznego i prywatnego, zarówno na stadionach, jak i w ich okolicach. „*Pseudokibice*” często wchodzi w konflikt z siłami porządkowymi, starając się wymusić dominację lub stawiając opór przed zatrzymaniem przez policję. Znani są także z inicjowania niebezpiecznych sytuacji przez rzucanie środków pirotechnicznych, co może prowadzić do tragicznych wypadków. Podczas zawodów sportowych dochodzi również do okrzyków rasistowskich, mających na celu zastraszenie i poniżenie osób o innym kolorze skóry czy pochodzeniu etnicznym, co stanowi formę dyskryminacji. Wulgaryzmy i inne formy werbalnej agresji obniżają poziom kultury i bezpieczeństwa na wydarzeniach sportowych, negatywnie wpływając na doświadczenie pozostałych uczestników, w tym rodzin z dziećmi.

Zaostrzenie prawnych środków dyscyplinujących przestępczość stadionową doprowadziło do powstania nowego fenomenu wśród zachowań chuligańskich, znanego jako „*ustawka*”. W obliczu rygorystycznych konsekwencji prawnych, *pseudokibice* przenieśli swoje konflikty poza obszary sportowe, szukając mniej kontrolowanych miejsc na rozstrzygnięcie porachunków. Wprowadzenie ostrzejszych sankcji za akt chuligaństwa zmusiło ich do poszukiwania alternatywnych metod konfrontacji. „*Ustawki*” to starannie zaplanowane konfrontacje między zwaśnionymi grupami, z precyzyjnie ustalonym terminem, lokalizacją, zasadami, a czasem nawet rodzajami „uzbrojenia” i przebiegiem starcia. To wydarzenie, gdzie

przeciwne frakcje *pseudokibiców* spotykają się w celu rozładowania napięć i demonstracji dominacji nad rywalem, w miejscu zorganizowanym i często tajnym, odmiennie od spontanicznych burd stadionowych⁷²⁴. Mimo iż ta metoda jest wciąż nielegalna i agresywna, wykazuje pewien „kod honorowy” wśród uczestników, którzy starają się unikać niewinnych ofiar i publicznego zamieszania, koncentrując swoje destrukcyjne tendencje na osobach bezpośrednio zaangażowanych w *pseudokibicowskie* środowisko.

Spoleczne postrzeganie subkultur „kibiców piłkarskich” jest często negatywne. Osoby zaliczane do tego środowiska, zwane „*pseudokibicami*”, nie są kojarzone z autentycznym fanatyzmem sportowym, lecz z wykorzystywaniem meczów jako pretekstu do inicjowania zamieszek i bójek. Wykorzystując spotkania piłkarskie jako arenę agresywnych zachowań, angażują się w przemocowe starcia z „*ekipami*” konkurencyjnych drużyn, prowadząc często do konfliktów z organami ścigania. Konfrontacje te nie ograniczają się tylko do stadionów, często są zaplanowane i przeprowadzane w innych, z góry ustalonych miejscach. Pozwala to uczestnikom na bardziej niekontrolowane wyładowanie agresji i uniknięcie bezpośredniej interwencji sił porządkowych.

W społecznej percepcji „*pseudokibice*” są widziani jako osoby, które nie wykazują autentycznego zainteresowania sportową rywalizacją czy szczerym dopingowaniem swoich zespołów, a koncentrują się na rozładowaniu frustracji i demonstracji przemocy. Socjologowie i inni badacze społeczni często klasyfikują członków tej subkultury jako jednostki nieusatysfakcjonowane ze swojej życiowej sytuacji, w tym bezrobocia czy pochodzenia z nieharmonijnych środowisk rodzinnych. Szukają ujścia dla swoich skrajnych emocji poprzez agresywne zachowania. Przynależność do grupy „*pseudokibiców*” oferuje im poczucie przynależności i solidarności na trybunach, gdzie społeczne hierarchie, wiedza językowa czy poziom edukacji tracą na znaczeniu. Na stadionie liczy się wspólna pasja i chwilowe zapomnienie o indywidualnych problemach społecznych⁷²⁵.

Wierność i głębokie przywiązanie do ulubionego klubu piłkarskiego są esencją tożsamości „rzeczywistego kibica”. Ta wartość ujawnia się nie tylko w indywidualnym, ale przede wszystkim w grupowym akcie kibicowania, który tworzy unikalne więzi między fanami. Na trybunach tworzy się wyjątkowa emocjonalna energia, która łączy jednostki w zgrany kolektyw kibicowski. Kibicowanie jest doświadczeniem wspólnotowym, które czasowo

⁷²⁴ S. Kozdrowski, *Ustawka” pseudokibiców piłkarskich. Profil uczestnika*, w: *Zagadnienia Społeczne*, nr1(5), 2016, ss. 157-166.

⁷²⁵ A. Dokowicz, *Wulgaryzmy w języku kibiców polskich, czyli Polska grać, k...mać!*, Wydawnictwo Naukowe Silva Rerum, Poznań 2014, ss. 41-43.

zawiesza osobiste różnice, w tym edukacyjne, wiekowe i klasowe, sprzyjając poczuciu jedności wśród wszystkich zgromadzonych na stadionie, bez względu na ich pozycję społeczną czy osobiste osiągnięcia⁷²⁶.

Można zidentyfikować wiele charakterystycznych cech, które wyraźnie definiują subkulturę „kibiców piłkarskich” i odróżniają ją od innych grup społecznych. Przede wszystkim subkultura ta jest z natury miejska, co oznacza, że jej członkowie często wywodzą się z określonych środowisk lokalnych – miast, konkretnych osiedli czy dzielnic – co wiąże się z silnym poczuciem lokalnej tożsamości i wspólnotowości.

Właśnie w ramach tych społeczności dochodzi do procesu przekazywania z pokolenia na pokolenie określonych wzorców, tradycji oraz rytuałów związanych z kibicowaniem określonemu klubowi, co umacnia lokalne więzi i identyfikację z grupą. Po drugie, dominacja mężczyzn w subkulturze „kibiców piłkarskich” jest zjawiskiem wyjątkowo widocznym, a obecność kobiet w jej ramach jest często postrzegana jako fenomen, który nie mieści się w tradycyjnie męskim kodzie kultury kibicowskiej. Po trzecie, działalność „kibiców piłkarskich” często ujawnia się w postaci zachowań dewiacyjnych, takich jak bójki, użycie wulgaryzmów oraz akty wandalizmu, które mają miejsce nie tylko w kontekście stadionowym, ale również w innych przestrzeniach publicznych. Po czwarte, wśród „kibiców piłkarskich” można dostrzec pewne lekceważenie ogólnie przyjętych norm społecznych i wartości, co prowadzi do częstego konfliktu z porządkiem prawnym i społecznym. Wreszcie, po piąte, centralnym punktem hierarchii wartości dla „kibiców piłkarskich” jest klub sportowy, który stanowi główny przedmiot ich oddania i lojalności. W imię tej lojalności, członkowie subkultury są często gotowi pójść na skrajne kompromisy, włączając w to łamanie prawnych regulacji, by wyrazić wsparcie dla swojej drużyny⁷²⁷.

Zachowania towarzyszące zawodom sportowym są niekiedy przyrównywane przez środowisko socjologów do walki plemiennej. W walce tej za intruzów uznaje się kibiców oraz piłkarzy drużyny przyjezdnej⁷²⁸. Metody działania stosowane przez środowisko „pseudokibiców” są zbliżone do działań stosowanych przez gangi uliczne. Wykazują się one coraz większym radykalizmem, który objawia się pod postacią mowy nienawiści, w aktach przemocy, jak również w łamaniu norm obyczajowych oraz prawnych⁷²⁹. Dlatego też w

⁷²⁶ R. Kossakowski, *op. cit.*, ss. 57-58.

⁷²⁷ S. Zakrzewski, *Subkultura „szalikowców” a bezpieczeństwo imprez sportowych*, w: *Przegląd Strategiczny*, 2013, nr 2, s.246.

⁷²⁸ A. Dokowicz, *op. cit.*, s.39.

⁷²⁹ M. Michel, I. Moksa, *Dualizm systemu norm i wartości na przykładzie rozumienia pojęcia patriotyzmu przez pseudokibiców oraz przejawów radykalizacji zachowań*, w: *Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne*, t.2: *Człowiek w kryzysie: instytucje wychowawcze i wsparcia społecznego*, nr 9, 2019, s.173.

obszarze badawczym kryminologii, pojawiło się pojęcie „przestępczości stadionowej”, co odzwierciedla specyfikę i miejsce popełniania przez grupy kibiców czynów zabronionych prawem⁷³⁰. Analizując fenomen przestępczości stadionowej, kryminolodzy wskazują na cztery główne jej aspekty. Jako pierwszy wymienia się przemoc, będącą najbardziej widocznym przejawem agresji, która często przekształca się w działania przestępcze lub wykroczeniowe, stanowiące zatem jądro tzw. przestępczości agresywnej. Drugim z kolei aspektem są motywacje, które napędzają członków subkultury kojarzonej z piłkarskimi „*pseudokibicami*” do określonych działań. Wśród nich dominują: pragnienie akceptacji w grupie rówieśniczej, potrzeba uwalniania się od nagromadzonych frustracji oraz poszukiwanie poczucia bycia ważnym i znaczącym wewnątrz grupy. Trzeci wymiar to wpływ alkoholu i substancji psychoaktywnych, które często są używane przez „*pseudokibiców*”, potęgując ich agresywne zachowania i obniżając progi hamowania przed przemocą. Ostatni, czwarty element, dotyczy aspektu socjologicznego i psychologicznego, który obejmuje takie kwestie jak tożsamość grupowa, wpływ presji rówieśniczej oraz rolę, jaką w grupie pełnią liderzy i organizatorzy tych subkultur, często kształtujący normy i oczekiwania dotyczące zachowań pozostałych członków podczas wydarzeń sportowych.

Element, który wyraźnie definiuje przestępczość stadionową, to zjawisko grupowego działania. Z jednej strony, grupowe działanie może mieć formę spontaniczną, będącą wynikiem tzw. psychologii tłumu, gdzie indywidualne hamulce społeczne ulegają osłabieniu pod wpływem masy. Z drugiej zaś strony, można spotkać się z działaniami dokładnie zaplanowanymi, które przejawiają się w tzw. „ustawkach” – uzgodnionych konfrontacjach między zorganizowanymi grupami „*pseudokibiców*”. Zarówno spontaniczne wybryki, jak i starannie koordynowane starcia, bez względu na ich formę, mają swój wkład w perturbacje porządku publicznego i zazwyczaj prowadzą do interwencji służb porządkowych. Nie mniej ważnym aspektem przestępczości stadionowej jest jej nierozwalne powiązanie z wydarzeniami sportowymi, w szczególności z meczami piłki nożnej, które stanowią zarówno tło, jak i pretekst do tego typu zachowań. To zintensyfikowanie działań przestępczych w kontekście sportowym uwidacznia specyfikę przestępczości stadionowej, która łączy w sobie zarówno aspekty kulturowe i społeczne, jak i dynamikę rywalizacji sportowej⁷³¹.

⁷³⁰ Por. W. Filipkowski, *Przestępczość stadionowa*, w: *Kryminologia. Stan i perspektywy rozwoju*, pod red. E. W. Pływaczewski, E. Jurgielewicz-Delegacz, E. Glińska, E. M. Guzik-Makaruk, K. Laskowska, M. Perkowska, S. Redo, W. Filipkowski, Wydawnictwo Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2019, ss.595-617.

⁷³¹ S. Zakrzewski, *Subkultura „szalikowców” a bezpieczeństwo imprez sportowych*, *op. cit.*, s.246.

Prawo pełni kluczową rolę w prewencji oraz zwalczaniu przestępczości stadionowej, stanowiąc fundament dla mechanizmów kontroli i restrykcji. W ramach tych działań istotne miejsce zajmuje Europejska Konwencja w sprawie przemocy i ekscesów widzów podczas imprez sportowych, szczególnie meczów piłki nożnej, datowana na 19 sierpnia 1985 roku, opracowana w Strasburgu, której Polska jest sygnatariuszem. Ta konwencja stanowi międzynarodowy konsensus dotyczący sposobów radzenia sobie z agresywnym zachowaniem kibiców. Dopełnieniem są krajowe regulacje, takie jak Ustawa o bezpieczeństwie imprez masowych z roku 2009, która skrupulatnie określa ramy postępowania mające na celu ochronę uczestników i zapewnienie porządku.

W szczególności, zgodnie z artykułem pierwszym wspomnianej ustawy, określono⁷³²:

1. procedury postępowania wymagane do zagwarantowania bezpieczeństwa podczas masowych wydarzeń publicznych;
2. wymogi bezpieczeństwa, które muszą być spełnione na imprezach masowych;
3. proces oraz wymogi uzyskania zezwoleń na organizację imprez masowych;
4. metodyki zbierania i obróbki informacji związanych z bezpieczeństwem podczas masowych zgromadzeń;
5. obowiązki organizatorów w kwestii rekompensaty za szkody wyrządzone w wyniku organizacji masowych wydarzeń.

Ponadto, cały trzeci rozdział ustawy pod tytułem „*Bezpieczeństwo meczu piłki nożnej*” dedykowany jest wyłącznie zagadnieniom bezpieczeństwa podczas meczów piłkarskich, wskazując regulacje, które muszą być przestrzegane w celu zapewnienia ochrony zarówno uczestnikom gry, jak i widzom⁷³³. Ten zestaw regulacji podkreśla zaangażowanie prawodawcy

⁷³² art.1.: „,1) zasady postępowania konieczne do zapewnienia bezpieczeństwa imprez masowych; 2) warunki bezpieczeństwa imprez masowych; 3) zasady i tryb wydawania zezwoleń na przeprowadzanie imprez masowych; 4) zasady gromadzenia i przetwarzania informacji dotyczących bezpieczeństwa imprez masowych; 5) zasady odpowiedzialności organizatorów za szkody wyrządzone w związku ze zorganizowaniem imprez masowych.„ w: z Ustawa o bezpieczeństwie imprez masowych dnia 20 marca 2009, Dz.U. z 2009 r. Nr 63, poz.504, w: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwiduo3Hos2CAxW-hP0HHVaeALYQFnoECBMQAQ&url=https%3A%2F%2Fisap.sejm.gov.pl%2Fisap.nsf%2Fdownload.xsp%2FWDU20090620504%2FU%2FD20090504Lj.pdf&usg=AOvVaw3DRnlE_lhAIs65bVXIGev0&opi=89978449; aktualizacja:20.11.2022.

⁷³³ Ustawa o bezpieczeństwie imprez masowych z dnia 20 marca 2009, Dz.U. z 2009 r. Nr 63, poz.504, w: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwiduo3Hos2CAxW-hP0HHVaeALYQFnoECBMQAQ&url=https%3A%2F%2Fisap.sejm.gov.pl%2Fisap.nsf%2Fdownload.xsp%2FWDU20090620504%2FU%2FD20090504Lj.pdf&usg=AOvVaw3DRnlE_lhAIs65bVXIGev0&opi=89978449; aktualizacja:20.11.2022.

w stworzenie środowiska, gdzie sport może być bezpiecznie uprawiany i oglądany, niezależnie od emocji, które w naturalny sposób towarzyszą rywalizacji sportowej.

Potrzeba regulowania tego typu zachowań w prawie jednoznacznie wskazuje na ważność tego problemu dla zachowania ładu społecznego. Warto w tym miejscu podkreślić, że badania kryminologiczne nie tylko spełniają walor poznawczy, ale praktyczny w zwalczaniu tego sektora przestępczości. Należy zaznaczyć, że przestępczość stadionowa jest jedną z form przestępczości agresywnej.

Profilaktyka kryminologiczna w tym przypadku opiera się na dwóch zasadniczych strategiach: destruktywnej oraz kreatywnej. Strategia destruktywna ma na celu eliminować wszelkie zjawiska kryminalne, a więc działania społecznie niepożądane. Natomiast strategia kreatywna w swoim założeniu chce wytworzyć takie działania, które wspierałyby zjawiska pożądane społecznie. Innymi słowy strategia ta poprzez pozytywne wzorce dąży do wyparcia zjawisk niepożądanych. Te strategie, aby były skuteczne muszą uwzględniać następujące czynniki takie jak: skutki oraz motywy sprawców przestępczości stadionowej, tzw. *modus operandi*⁷³⁴. A to wymaga szczegółowego rozpoznania środowiska kibiców piłkarskich.

Przejdźmy zatem do bardziej szczegółowej analizy subkultury kibiców piłkarskich pod kątem autentyczności w oparciu o filozofię Ch. Taylora. W tym celu wykorzystamy typologię grup kibicowskich Radosława Kowalskiego, które pozwala na głębsze zrozumienie tego zjawiska społecznego. Identyfikując siedem różnych rodzajów grup kibicowskich („*animals*”, „*zadymiarzy*”, „*official hooligans*”, „*ultrasów*”, „*szalikowców*”, „*kibiców*”, „*fanatyków*”) otwiera pole do dyskusji nad ich specyfiką i motywacjami⁷³⁵. Te rodzaje grup można rozróżnić na podstawie takich kryteriów jak: zaangażowanie w życie klubu, zachowania podczas meczów, a także rodzaj i intensywność aktywności poza stadionem.

Posługując się tą typologią poszerzymy tą analizę jeszcze o następujące grupy: „*przywódców*”⁷³⁶, „*kibice stowarzyszeniowi*”⁷³⁷, „*aktywiści*”⁷³⁸.

⁷³⁴ P. Chlebowski, *Strategia oraz taktyka zapobiegania i zwalczania czynów zabronionych związanych z bezpieczeństwem meczu piłki nożnej jako problem polityki kryminalnej*, w: *Nowa Kodyfikacja Prawa Karnego*, Tom XXXII, Wrocław 2014, ss.123-125.

⁷³⁵ R. Kowalski, *Potomkowie Hooligana szalikowcy*, Wydawnictwo Adam Marszałek 2000, ss. 33–35.

⁷³⁶ Ta grupa została zidentyfikowana przez Martę Pikorę na podstawie analiz środowiska kibiców polskiego klubu Polonii Warszawa.(Por. M. Pikora, *Aktorzy, kreatorzy, konsumenci widowiska sportowego. Rzecz o polskich klubowych kibicach Piłkarskich*, w: *Studia Socjologiczne*, nr 3,2010, ss.164-165.

⁷³⁷ Ta grupa została również rozpoznana przez Martę Pikorę. (Por. M. Pikora, *op. cit.*).

⁷³⁸ Marta Pikora wyróżniła jeszcze dwie grupy, które nie mają swoich odpowiedników w typologii zaproponowanej przez R. Kowalskiego. Jednakże tych grup nie będziemy rozpoznawać za pomocą indywidualizmu Ch. Taylora, bowiem mało reprezentują cech, by mówić o nich w kategoriach subkultury, a co jest przedmiotem badań tego podrozdziału. Chodzi mianowicie o: prekursorów i widzów. Do prekursorów najstarsi kibice, którzy mieli znaczący wpływ na rozwój ruchu kibiców w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Wielu kibiców nie zdaje sobie sprawy z ich znaczącej roli, albowiem prekursorzy jako ojcowie

Grupa określana mianem „*animals*” wśród subkultur kibicowskich, jak sugeruje nazwa, kojarzy się z prymitywnymi, agresywnymi zachowaniami. Osoby te, jak wskazuje R. Kowalski, faktycznie nie przejawiają autentycznego zainteresowania sportem. Dla nich mecze i imprezy sportowe stają się pretekstem do manifestowania własnej agresji i frustracji, a rzeczywista rywalizacja sportowa schodzi na dalszy plan. Przykładowo, ich uczestnictwo w meczach ma charakter incydentalny, nie zaś zaangażowanego kibicowania, z orientacją na wszczynanie bójek i eskalowanie konfliktów zarówno słownych, jak i fizycznych.

Nie rzadko, ich działania skupiają się na tworzeniu chaosu, bez względu na aktualny rezultat gry czy dalsze losy drużyny, którą nominalnie wspierają. W ich przypadku, obserwuje się często ograniczoną wiedzę na temat dyscypliny sportowej, w której uczestniczą. Skupiają się oni bardziej na aspektach subkulturowych i grupowej identyfikacji niż na samym sporcie. Lokalne spotkania wykorzystują jako okazję do wyładowania napięć, zwykle nie wyjeżdżając poza swoje miasto. Wyniki rozgrywek są dla nich kwestią marginalną, ponieważ głównym celem ich obecności na stadionie jest agresja i demonstracja siły, a nie analiza taktycznych aspektów gry czy wsparcie drużyny w duchu sportowej rywalizacji. To podejście niejednokrotnie przekłada się na negatywny wizerunek grupy w oczach innych kibiców i społeczeństwa, które często potępia ich zachowania jako niszczące prawdziwego ducha sportowego kibicowania.

przyprowadzają swoje dzieci na stadion, później jako dziadkowie swoje wnuki tym samym zaszczepiając im miłość do swojej drużyny piłkarskiej. Do widzów przynależą osoby, które preferują spokojne oglądanie meczy z dala od hałaśliwego sektora „*ultrasów*”. M. Pikora w tej kategorii wyodrębniła podkategorie widzów. Pierwsza podkategorie stanowi grupa znajomych oraz rodziny z dziećmi. Pojawiają się oni na meczach tylko i wyłącznie dla rozrywki. Dla rodzin z dziećmi niezwykle atrakcją jest uzyskanie autografu po meczu swojego ulubionego piłkarza. Ta grupa generuje największe zyski, gdyż często sięga po zakup gadżetów piłkarskich oraz korzysta ze stadionowego cateringu. Drugą podkategorią widzów są tak zwani kibice początkujący. Jak sama nazwa wskazuje mamy tu na myśli osoby, które dopiero rozpoczynają uczestnictwo w meczach piłkarskich. W tej grupie dużo pojawia się kobiet, które wraz z partnerami decydują się pojawiać na stadionie. (Por. M. Pikora, *op. cit.*, ss.168-169.) Z kolei Albert Jawłowski grupę widzów nazywa „*piknikowcami*”, uczynił to na podstawie przeprowadzonych badań przez Ośrodek Badań Młodzieży Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego. Do tej grupy przynależą kibiccie, którzy wybierają się na stadion tylko w celu obejrzenia danego widowiska sportowego. Z zaangażowaniem śledzą poczynania rozgrywek i często zabierają ze sobą dzieci. Jednakże ich reakcje emocjonalnie są kontrolowane i w żaden sposób nie zagrażają pozostałym uczestnikom wydarzenia. Ta grupa kibiców wspiera drużynę wówczas, gdy odnosi ona sukcesy, zaś kiedy ponoszą porażki zniechęcają się do niej. Dlatego, że dla nich śledzenie meczów wiąże się z rozrywką, traktują to jako jedną z form spędzania wolnego czasu, sposób na relaks, czy też oderwanie się od rutyny dnia codziennego. Bardzo rzadko decydują się na uczestnictwo w meczach wyjazdowych swojej drużyny (Por. A. Czop, A. Juszczak, *Geneza i ewolucja subkultury pseudokibiców jako ważnego determinantu zagrożenia przestępczością w aglomeracjach*, w: *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia de Securitate et Educatione Civil*, 7 (2017),s.266.

Brak osobistej narracji jest widoczny w zachowaniach członków grupy „*animals*”, którzy wydają się nie posiadać ani nie wyrażać spójnej, refleksyjnej historii życia. Charles Taylor twierdzi, że autentyczność to produkt głębokiej samowiedzy i narracyjnego rozumienia siebie, które odzwierciedla nasze wybory i doświadczenia. „*Animals*”, poprzez poddanie się emocjom grupowym i impulsom, nie demonstrują indywidualnej historii czy ścieżki życia, lecz wydają się być sterowani przez chwilowe afekty i doraźne cele grupy. Heteronomiczność wśród „*animals*” przejawia się w przyjmowaniu i działaniu według norm subkultury zamiast osobistych przekonań. Taylor podkreśla znaczenie bycia samodzielnie kierowanym w dążeniu do autentyczności, czyli działaniu zgodnie z własnymi wartościami, a nie wartościami narzuconymi z zewnątrz. Członkowie tej grupy, poprzez bezkrytyczne przyjęcie grupowych norm i zachowań, nie wykazują się autentyczną podmiotowością, ale zamiast tego podążają za zewnętrznymi standardami. Brak dialogu w kontekście „*animals*” wiąże się z ich niechęcią lub niezdolnością do angażowania się w otwartą i konstruktywną wymianę z otoczeniem.

Autentyczność, zdaniem Taylora, kształtuje się w procesie dialogu, gdzie jednostki konfrontują własne przekonania z perspektywami innych. Przemoc i agresja, które często są sposobami wyrażania siebie przez „*animals*” stają w sprzeczności z ideą dialogu, ograniczając możliwość rozwoju autentycznej tożsamości. Wewnętrzna sprzeczność pojawia się, gdy działania członków „*animals*” są niezgodne z uniwersalnymi wartościami moralnymi i społecznymi. Taylor uznaje, że autentyczność wymaga harmonii między działaniami a wewnętrznym przekonaniem o wartościach. Jeśli działania „*animals*” są sprzeczne z ogólnie przyjętymi normami, wskazuje to na brak spójności, która jest kluczowa dla utrzymania autentycznej tożsamości. Odrzucenie moralności manifestuje się w zachowaniach „*animals*” poprzez akty agresji i niemoralności. Autentyczność według Taylora nie jest oddzielona od moralności; osobista tożsamość musi być zakorzeniona w etycznych przekonaniach i odpowiedzialności. Zachowania „*animals*”, które często mają negatywny wpływ na innych, kontrastują z etycznym wymiarem autentyczności. Odpowiedzialność za siebie jest zasadniczym elementem autentyczności. Taylor sugeruje, że autentyczne jednostki muszą być odpowiedzialne za własne wybory i działania. „*Animals*” przez swoje zachowania, które mogą wywoływać szkody lub krzywdę, często unikają tej odpowiedzialności. Brak przejęcia odpowiedzialności za własne działania jest sprzeczny z Taylor’ską ideą autentyczności, która wymaga świadomego i odpowiedzialnego kształtowania własnej tożsamości i historii życia.

Z kolei druga grupa „*zadymiarzy*”, choć wykazuje pewne podobieństwa do grupy „*animals*”, charakteryzuje się bardziej zaawansowanym zainteresowaniem sportem oraz lepszym rozeznaniem w kontekście sportowych rywalizacji. W przeciwieństwie do pierwszej

grupy, „*zadymiarze*” nie tylko uczestniczą w wydarzeniach sportowych, ale także angażują się w życie swoich klubów poprzez aktywne śledzenie wyników, uczestnicząc nie tylko w meczach domowych, ale również wyjeżdżając na spotkania jako wyraz wsparcia dla swojej drużyny, co świadczy o ich głębszym przywiązaniu do sportowej pasji. „*Zadymiarze*” wykazują większą świadomość sportowej rywalizacji, przez co ich działania mogą być nieco bardziej przemyślane niż u „*animals*”, których motywacje opierają się głównie na poszukiwaniu konfrontacji⁷³⁹. Co więcej, „*zadymiarze*” posiadają tendencję do bycia na bieżąco z pozycją swojego zespołu w ligowej tabeli, co może świadczyć o bardziej strategicznym i wynikowym podejściu do kibicowania, łącząc emocje z analizą faktów dotyczących sportowego sukcesu. W ten sposób, grupa ta wyróżnia się nie tylko większym zaangażowaniem w kontekście sportowym, ale także bardziej skomplikowanymi formami uczestnictwa w subkulturze kibicowskiej, które przekładają się na bardziej wyrafinowane formy identyfikacji z własną drużyną i wspólnotą kibiców.

Charles Taylor, w swoim pojęciu podmiotowości narracyjnej, uwydatnia konieczność kreowania własnej historii życia, która jest esencją autentycznego indywidualizmu. Tożsamość jednostki zgodnie z jego filozofią kształtuje się poprzez refleksję i dialog z samym sobą, co pozwala na świadome kierowanie własnym życiem. W tym świetle, analizując subkultury kibicowskie takie jak „*animals*” i „*zadymiarze*” można zauważyć różnice w stopniu, w jakim obie grupy odchylają się od ideału autentycznego indywidualizmu, chociaż obie reprezentują formy nieautentycznego indywidualizmu.

„*Animals*”, niezainteresowani sportem, uczestniczą w wydarzeniach sportowych jako środka do wyrażenia agresji i frustracji. Ich zachowanie nie jest wynikiem refleksji ani dialogu wewnętrznego, ale impulsywną reakcją na zewnętrzne okoliczności. Nie tworzą własnej narracji, lecz podporządkowują się heteronomicznej narracji grupowej, która usprawiedliwia przemoc jako formę wyrazu. Brak autentyczności u „*animals*” jest wyraźny w ich sprzecznościach wewnętrznych: działają wbrew społecznym normom moralnym, ignorując własne przekonania na rzecz grupowej tożsamości.

„*Zadymiarze*” z drugiej strony, choć podobni do „*animals*” w swoim zaangażowaniu się w działania agresywne, wykazują większe zainteresowanie sportem. Śledzą wyniki, uczestniczą w spotkaniach wyjazdowych i są świadomi pozycji swojej drużyny w klasyfikacji. W pewnym stopniu ich zachowanie może odzwierciedlać formę osobistej narracji opartej na zaangażowaniu w sport, jednak nadal podlegają narracji grupowej, która często usprawiedliwia

⁷³⁹ A. Czop, A. Juszcak, *op. cit.*, s.266.

przemoc i wybryki. Nawet jeśli ich wiedza sportowa i zaangażowanie mogą sugerować bardziej wyrafinowany stopień indywidualnej refleksji, to ich działania - przeniknięte agresją i przemocą - są dalekie od autentycznego indywidualizmu. Tak jak „*animals*”, „*zadymiarze*” są skłonni do odrzucenia ogólnych norm moralnych i przyjęcia heteronomicznych wartości grupowych, które usprawiedliwiają ich zachowania.

Podsumowując, zarówno „*animals*”, jak i „*zadymiarze*” w pewnym stopniu tworzą własne narracje życiowe, jednak są one silnie zakorzenione w grupowej tożsamości subkultury kibicowskiej. Ich indywidualizm jest nieautentyczny, ponieważ jest on w mniejszym lub większym stopniu podporządkowany grupowym narracjom, które nie sprzyjają autorefleksji i nie prowadzą do autentycznego dialogu wewnętrznego, który jest kluczowy w rozumieniu Taylora dla pełnego rozwoju indywidualności.

Grupa „*official hooligans*”, będąca trzecim rodzajem kibiców w typologii R. Kowalskiego, charakteryzuje się głębokim, emocjonalnym zaangażowaniem w życie swojego klubu, co jest wyrazem silnej identyfikacji z nim. Te osoby związane są z klubem na zasadzie niezachwianej lojalności, manifestując swoje wsparcie zarówno w czasach zwycięstw, jak i porażek, co wskazuje na ich bezwarunkowe oddanie. Taka postawa obejmuje regularną obecność na stadionach, bez względu na warunki czy sytuację sportową drużyny, co świadczy o ich wierności i konsekwencji w kibicowaniu. Prócz stałej obecności na trybunach, wyróżnia ich również zrozumienie i szacunek dla symboli klubowych, które są dla nich wyrazem przynależności i dumy.

Cechą łączącą ich z dwiema pierwszymi grupami, „*animalsami*” i „*zadymiarzami*”, jest tendencja do prowokowania fanów drużyny przeciwnej, co często skutkuje zamieszkami i aktami przemocy. Jednakże w porównaniu do „*animals*”, którzy w agresji szukają jedynie sposobu na wyładowanie frustracji, i zadymiarzy, dla których przemoc jest częścią wyrażania wsparcia dla klubu, „*official hooligans*” łączą swoje agresywne zachowania z głęboką wiedzą o klubie i sportowych realiach. Ta mieszanka zaangażowania i konfliktowości stawia ich na czele subkultury szalikowców, jako grupę reprezentatywną, ale również kontrowersyjną w kontekście społecznym, gdzie ich działania na rzecz klubu są często przesłonięte przez przemocne incydenty, które dominują w percepcji publicznej.

Analiza zachowań grupy tzw. „*official hooligans*” w kontekście autentycznego indywidualizmu, jak opisuje go Charles Taylor, ukazuje, że nie spełniają oni kryteriów niezbędnych do uzyskania miana autentycznych indywidualistów. Według Taylora, autentyczny indywidualizm jest osadzony w głębokiej samorefleksji, w tworzeniu własnej, osobistej historii życia, która jest kształtowana przez indywidualne wartości i aspiracje. Członkowie grupy

„*official hooligans*”, chociaż wykazują lojalność i zaangażowanie w swoje kluby, często podążają ścieżką wyznaczoną przez kolektywne normy i oczekiwania, które mogą ograniczać ich osobistą narrację i wybory życiowe. Działania te wykazują heteronomiczność, czyli działanie pod wpływem zewnętrznych czynników, w przeciwieństwie do autonomii, którą Taylor uznaje za kluczową cechę autentycznego indywidualizmu.

Brak otwartego dialogu i refleksji nad własnymi postępками jest kolejnym punktem, który odsuwa ich od autentyczności. Konflikty i przemoc, które są częścią ich działalności, sugerują, że preferują agresję zamiast konstruktywnej wymiany myśli i poglądów. Jest to w sprzeczności z Taylora koncepcją autentyczności, która wymaga zdolności do samokrytyki i otwartej komunikacji z innymi. Wewnętrzna sprzeczność, jaka może się pojawiać między prywatnymi wartościami a publicznymi działaniami, dodatkowo podkopuje ich pozycję jako autentycznych indywidualistów. Przynależność do grupy, która promuje zachowania niezgodne z szeroko przyjętymi wartościami moralnymi, pokazuje odrzucenie moralnej odpowiedzialności, co jest niezgodne z Taylora ideą autentyczności, w której kluczową rolę odgrywa osobista integracja moralna.

Ostatecznie, autentyczny indywidualizm wymaga przejścia pełnej odpowiedzialności za swoje czyny. W przypadku „*official hooligans*”, ich aktywności grupowe często prowadzą do sytuacji, w których osobista odpowiedzialność jest rozmyta. Impulsywność i działania stadne sugerują, że nie są w pełni odpowiedzialni za konsekwencje swoich działań, co jest sprzeczne z ideą autentycznego indywidualizmu, gdzie jednostka jest w pełni świadoma i odpowiedzialna za swoje życiowe wybory. W rezultacie, mimo pewnych przejawów indywidualnego zaangażowania w życie klubowe, zachowania i wartości przyjęte przez członków tej grupy wydają się być w konflikcie z konceptem autentycznego indywidualizmu, jak został on zdefiniowany przez Charlesa Taylora.

Kolejną grupę stanowią „*ultrasi*”. Analizując grupę tę grupę i ich rolę w kontekście kibicowskim, można rozwinąć opis tej społeczności o dodatkowe aspekty ich zachowań i wartości. „*Ultrasów*” wyróżnia ich wyjątkowa dedykacja i niezachwiana wierność wobec własnego klubu, co manifestują poprzez tworzenie widowiskowych opraw meczowych, które nie tylko dodają koloru i emocji wydarzeniom sportowym, ale także są wyrazem ich kreatywności i organizacyjnych umiejętności. Ich aktywność na stadionach często przekracza zwykły doping – stają się oni organizatorami i animatorami, którzy potrafią przenosić atmosferę spotkania na wyższy poziom dzięki zaplanowanym pokazom, muzycznemu wsparciu i spójnym hasłom, które są wyraźnie słyszalne przez całe spotkanie.

Należy jednak zaznaczyć, że ultrasów nie można jednoznacznie identyfikować z zachowaniami agresywnymi czy zamieszkami – choć nie brakuje przypadków, kiedy ich emocje wykraczają poza ramy zgodne z prawem, to jednak ich główny cel to wsparcie drużyny i dodanie energii do sportowej rywalizacji. Młodzi, często działający w hermetycznych grupach, regulują sektor dedykowany, dbając o porządek i organizację. Odpowiadają za wizualny i dźwiękowy aspekt meczu, ale mimo przywiązania do spektaklu, rzadko inicjują agresję, reagują jedynie na prowokacje.

Niektóre grupy ultrasów angażują się także w działalność społeczną, organizując zbiórki na cele charytatywne lub akcje wspierające lokalne społeczności. W ten sposób wypełniają one istotną rolę w kształtowaniu pozytywnego wizerunku kibiców i pokazują, że ich działalność może wykraczać poza stadion, przyczyniając się do budowania więzi społecznych i podkreślania społecznej odpowiedzialności fanów piłki nożnej.

Kiedy przyglądamy się różnicom między „*official hooligans*” a „*ultrasami*” w świetle teorii autentycznego indywidualizmu Charlesa Taylora, ważne jest, by podkreślić kontrast w wyrażaniu ich tożsamości i sposobu, w jaki identyfikują się z własną grupą. „*Official hooligans*” charakteryzuje mocne utożsamianie się z własnym klubem, które manifestuje się poprzez stały udział w meczach i głębokie zaangażowanie w losy drużyny. Niemniej jednak, tendencja do prowokacji i wywoływania zamieszek wskazuje na pewien rodzaj heteronomiczności – ich zachowanie jest w dużym stopniu reaktywne i zależne od kontekstu społecznego oraz działania innych grup. To odbiega od autentycznego indywidualizmu Taylora, gdzie podkreślana jest unikalna samoidentyfikacja i samostanowienie, które są wolne od zewnętrznych wpływów. Przemoc jako środek wyrażania wsparcia dla klubu pokazuje również brak refleksji i wewnętrzną sprzeczność, które kolidują z Taylor’owskim rozumieniem moralnej głębi i indywidualnej narracji życia.

Z kolei „*ultrasami*” rządzi pasja i wsparcie dla drużyny, które objawiają się w tworzeniu niesamowitej atmosfery na stadionach, a nie w przemocy. Taylor argumentuje, że autentyczny indywidualizm wiąże się z odnalezieniem i wyrażaniem własnej, unikalnej tożsamości. „*Ultrasowie*” mogą wydawać się reprezentować pewien rodzaj autentyczności poprzez wyrażanie swojej tożsamości i pasji do piłki nożnej za pomocą opraw meczowych i dopingu. Działają zgodnie z własnymi wartościami i przekonaniem co do sposobu kibicowania i wspierania klubu, co wskazuje na pewien stopień autentyczności w ich działaniu. Ponadto wydają się wykazywać większą refleksyjność i indywidualność w swoim zaangażowaniu, co może świadczyć o pewnym poziomie autentyczności. Wizja Taylora podkreśla także znaczenie wspólnoty dla pełnego rozwoju indywidualizmu. „*Ultrasowie*”, działając w grupach, tworzą

silne wspólnoty oparte na wspólnych zainteresowaniach i celach. Wspólne śpiewanie i tworzenie opraw meczowych są wyrazem wspólnotowego uczestnictwa w kulturze kibicowskiej. „*Ultrasowie*” są częścią struktury, która wymaga od nich pewnych zachowań (doping, przygotowywanie opraw, uczestnictwo w działaniach grupy). W związku z tym, mogą istnieć momenty, gdy indywidualne preferencje zostają podporządkowane grupowym normom, co może wchodzić w konflikt z ideałem autentycznego indywidualizmu Taylora, w którym centralne miejsce zajmuje niezależność od zewnętrznych presji w definiowaniu siebie.

Choć „*ultrasowie*” mogą być postrzegani jako hermetyczni, ich uczestnictwo w szeroko zakrojonych działaniach kibicowskich może wskazywać na pewien poziom otwartości. Dopuszczenie do swoich sektorów jedynie tych, którzy aktywnie wspierają drużynę, może jednak ograniczać dialog z osobami o innych formach kibicowania.

Autentyczny indywidualizm wymaga również moralnego rozrachunku z własnymi działaniami. Taylor zwraca uwagę na konieczność bycia odpowiedzialnym za swoje czyny. W przypadku „*ultrasów*” ich aktywność jest zazwyczaj nieszkodliwa i ma na celu wspieranie drużyny, ale w sytuacjach, gdy ich zachowania mogą prowadzić do przemocy lub naruszać bezpieczeństwo innych, można by argumentować, że tracą oni autentyczność w sensie moralnej odpowiedzialności. Mimo że nadal są częścią subkultury kibicowskiej i ich zachowania mogą być interpretowane jako szukanie przynależności grupowej, to jednak sposób, w jaki kształtują swoją tożsamość poprzez twórcze i organizacyjne działania, bardziej przystaje do koncepcji autentycznego indywidualizmu. Uwidacznia się u nich również aspekt społecznej konformacji, to wydaje się, że działania „*ultrasów*” bardziej wynikają z wewnętrznej potrzeby wsparcia i wyrażania siebie, co sprawia, że ich indywidualizm, choć nieautentyczny w pełnym rozumieniu Taylora, jest bardziej złożony i świadomy niż w przypadku „*official hooligans*”. Różnica między tymi grupami w kontekście autentycznego indywidualizmu leży więc w sposobie, w jaki każda z nich znajduje i wyraża swoje miejsce w świecie kibiców: „*official hooligans*” poprzez antagonizm i konflikt, podczas gdy „*ultrasowie*” przez twórcze i zespołowe działania na rzecz drużyny, które mogą mieć większy wymiar indywidualnej ekspresji i zaangażowania.

Podsumowując, „*ultrasowie*” wydają się mieć elementy autentycznego indywidualizmu poprzez wyrażanie swojej unikalnej tożsamości i tworzenie wspólnot opartych na wspólnych wartościach. Niemniej jednak, ich działanie może być również ograniczone przez grupowe normy i presję, co wymaga krytycznej oceny pod kątem całkowicie autentycznego indywidualizmu.

Piątą grupą wyróżnioną przez R. Kowalskiego są „*hooligans*”, w języku polskim nazywani „*szalikowcami*”, bowiem często posiadają atrybuty kibica (koszulka z logo klubu,

flaga klubu czy też szalik w barwach klubu), ale podobnie jak „*animalsi*” i „*zadymiarze*” dążą do bójek i często mają zatargi z policją, a także łamią normy prawne dokonując rozbojów, kradzieży, pobić, czy też aktów wandalizmu. Przemoc stanowi dla nich esencje stadionowego chuligaństwa. Łamanie prawa dostarcza im satysfakcji oraz silnych przeżyć emocjonalnych.

Akty chuligaństwa w większości przypadkach są działaniem zbiorowym, co daje poczucie anonimowości oraz dążenia do wspólnego celu. Jednostka działając w grupie staje się odważniejsza i skłonna do przekraczania własnych granic⁷⁴⁰. Dopuszczają się popełniania wielu przestępstw w tym między innymi pobić, wandalizmu, czy też kradzieży. W związku z powyższym subkultura szalikowców ma ogromny potencjał kryminogenny⁷⁴¹. Dlatego też uznawani są za najgroźniejszą grupę „pseudokibiców”, często też zajmują się działalnością przestępczą polegającą np. na handlu narkotykami. Subkultura szalikowców przemoc rozumie jako normę, obyczaj i styl bycia. Oznacza to, iż pseudokibice chcą w sposób brutalny dokonywać rozstrzygnięcia swoich racji, a więc siła ma być czynnikiem stabilizującym ich tożsamość⁷⁴². Stadionowi chuligani przemoc traktują jako źródło swych sukcesów. Pseudokibice zatem w stosowaniu agresji widzą rozwiązanie na to, aby podkreślić swoje znaczenie (bycia kimś) w społecznej strukturze. Zdaniem ich hierarchia społeczna silnie związana jest z dominacją jednostki silnej nad jednostką słabszą⁷⁴³.

Subkultura szalikowców charakteryzuje się także tym, że często ich członkowie myślą irracjonalnie nie bacząc na konsekwencje swoich czynów. Sympatyków innych klubów traktują w kategoriach wrogów, których należy poniżyć, zranić wykazując nad nimi swoją dominację. Jest grupą nieformalną, wytwarzającą specyficzne dla siebie zasady, normy oraz wartości. Członkowie tejże grupy budują podział „*my*” kontra „*oni*”. Są nastawieni wrogo do ludzi spoza ze swojego kręgu⁷⁴⁴. Tego typu postawa wynika z przyjęcia tożsamości grupowej, co wiąże się z zatraceniem tożsamości indywidualnej. Innymi słowy członkowie danej subkultury „*szalikowców*” bardzo mocno identyfikują się ze swoją grupą, działając według jej zasad jednocześnie w znacznym stopniu wyzbywając się niezależności oraz budowania indywidualnego wizerunku własnej osoby. Jednostka przynależąca do grupy ma poczucie siły,

⁷⁴⁰ M. Jurczewski, *Prawno-kryminalistyczna problematyka przestępczości stadionowej*, rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem naukowym prof.zw. dr hab. Jerzego Kasprzaka, Białystok 2013, ss.166-168.(<https://repozytorium.uwb.edu.pl>).

⁷⁴¹ M. Duda, *Przestępstwa z nienawiści. Studium prawnokarne i kryminologiczne*, Wydawnictwo Katedra Kryminologii i Polityki Kryminalnej Wydział Prawa i Administracji, Olsztyn 2016, ss.239-240.

⁷⁴² Ibidem, s.169.

⁷⁴³ Ibidem.

⁷⁴⁴D. Antonowicz, *Szaliki i kaptury*, w:

https://www.nck.pl/upload/archiwum_kw_files/artykuly/13._dominik_antonowicz_-_szaliki_i_kaptury.pdf. Aktualizacja 20.12.2020 , s.175; aktualizacja: 8.06.2022.

albowiem kierując się zasadami zbiorowości nie czuje się winna popełnianych czynów, gdyż odpowiedzialność za nie rozproszona jest na wszystkich⁷⁴⁵. Pozorna anonimowość podczas trwania meczu piłki nożnej daje pseudokibicom poczucie bezkarności.

Przedstawiciele subkultury „szalikowców” wychodzą z założenia, że ich działania są słuszne, gdyż działając zbiorowo w porozumieniu nie odczuwają żadnych wyrzutów sumienia⁷⁴⁶. W grupie czują się jednostkami silnymi oraz docenianymi, którym należy się szacunek. Często ten szacunek chcą osiągnąć siłą dokonując brutalnych aktów przemocy oraz wandalizmu. Członkowie tejże subkultury czują się podekscytowani swoją działalnością, chcą stres i towarzyszącą im frustrację życia codziennego rozładować na innych. Niepowodzenia życiowe odreagowują na stadionie, gdzie czują się zauważeni przez resztę otoczenia.

Na stadionie przestają być indywidualistami, stają się „masą” zwaną tłumem. Zanikają indywidualne zachowanie na rzecz zbiorowego zachowania. W momencie, gdy jednostka przyłącza się do tłumy, to dokonuje zmiany swojej indywidualności. Dlatego, że uczestnicząc w tłumie staje się ona zdolna do popełnienia przestępstw, których normalnie by nie popełniła w pojedynkę, a nawet by nie pomyślała o tym. Siła tłumy wpływa na zachowanie, albowiem narzuca oczekiwane zachowanie jednostkom, które podporządkowują się w obawie przed negatywnymi konsekwencjami ze strony większości. Gustaw Le Bon, był jednym z pierwszych myślicieli, który przeanalizował cechy charakterystyczne dla tego typu „masy ludzi” w słynnej książce *Psychologia tłumy*:

„Przy zbiegu pewnych okoliczności i tylko w tych okolicznościach zbiorowość ludzi nabiera zupełnie nowych właściwości, różnych od tych jakie posiadają poszczególne jednostki, składające się w danym przypadku na tłum. W tłumie zanika świadomość własnej odrębności, uczucia i myśli wszystkich jednostek mają jeden tylko kierunek. Powstaje jakby zbiorowa dusza; chociaż jej istnienie jest bez wątpienia bardzo krótkie, to jednak posiada ona cechy nadzwyczaj wyraźne”⁷⁴⁷.

Krótkotrwałe istnienie tej „zbiorowej duszy” wynika z faktu, że tymczasowe normy, wzory zachowań determinowane przez tłum przestają obowiązywać w momencie rozproszenia się jego uczestników⁷⁴⁸. Zatem istotnym czynnikiem sprzyjającym naruszeniu porządku

⁷⁴⁵ J. Rządowski, M. Napierała, M. Cieślicka, W. Zuków, R. Muszkieta, S. Iermakov, *Agresja wśród kibiców piłki nożnej*, w: *Journal of Health Sciences*. 2013;3(16), ss.114-116.

⁷⁴⁶M. Jurczewski, *op. cit.*, ss.168-169.

⁷⁴⁷G. Le Bon, *Psychologia tłumy*, tłum. B. Kaprocki, Hachette, Warszawa 2010, s. 23.

⁷⁴⁸ M. Jurczewski, *op. cit.*, s.168.

prawnego jest deindywidualizacja (anonimowość). Sprzyja ona osłabieniu mechanizmów kontrolnych. Dlatego, że anonimowość daje poczucie jednostce, że nie poniesie ona konsekwencji swoich czynów. To wszystko sprzyja pojawianiu się zachowań antyspołecznych. W warunkach w których jednostka działa na własną rękę jest ona bardziej rozważna, potrafi skuteczniej kontrolować swoje emocje. Oznacza to, że jest skora podporządkować się obowiązującym normom prawnym oraz normom społecznym, czyli mówiąc językiem Taylora horyzontom znaczeniowym.

W swojej analizie G. Le Bona podkreślił, że poziom intelektualny tłumu jest zdecydowanie mniejszy od poziomu intelektualnego tworzących go ludzi⁷⁴⁹. Jednostka w tłumie zatracą swoją indywidualność oraz odrębność, co skutkuje tym, że zanika jej świadomość własnego „Ja”. Przebywając w tłumie jednostka czuje się niezwykła, a więc dominują procesy nieświadome nad świadomymi, gdyż najważniejsze staje się zrealizowanie postulatów ogarniających tłum. Tak to opisuje francuski socjolog i jednocześnie psycholog społeczny:

„ (...) każdą jednostkę w tłumie cechuje: zanik świadomości własnego <<ja>>, przewaga czynników nieświadomych, kierowanie myślami i uczuciami przez sugestię i zaraźliwość, a ponadto dążenie do jak najszybszego urzeczywistnienia sugerowanych idei. Jednostka przestaje być sama sobą, staje się automatem, którym kieruje wola narzucona, nigdy zaś własna”⁷⁵⁰.

Zdaniem G. Le Bona to skłonność do naśladowania innych jest głównym mechanizmem psychologicznym tłumu. Jego analiza zachowań zbiorowych jest bardzo interesująca w odniesieniu do działań subkultury „szalikowców”. To właśnie w tłumie piłkarskich chuliganów dostrzeżemy te mechanizmy, o których pisał Le Bon: brak tolerancji, impulsywność w działaniu, odczuwanie spotęgowanych emocji, poczucie siły oraz bezkarności. Jednakże nie do końca spostrzeżenia G. Le Bona odpowiadają tłumowi tworzonemu przez „szalikowców”. Dlatego, że zjawisko tłumu tworzonego przez „szalikowców” składa się z jednostek, które są świadome swojej wrogości oraz nietolerancji wobec przeciwników swojej drużyny, a więc nie do końca ich działanie wynika z hipnozy tłumu. Należy się zgodzić, że tłum u „szalikowców”

⁷⁴⁹ G. Le Bon, *Psychologia tłumu*, op. cit., s.31.

⁷⁵⁰ Ibidem, s.30.

wzmaga w nich antyspołeczne zachowania i zdecydowanie sprzyja eskalacji przemocy, ale ich skłonności do agresji nie znikają w momencie, gdy tłum zostanie rozproszony⁷⁵¹.

Subkultura „szalikowców” daje jej członkom poczucie przynależności, co spełnia ich potrzebę bycia akceptowanym. „Szalikowcy” tworzą również swój własny kanon zachowań, jak i własną narrację np. sędzieja meczowy nazywany jest „sędzią- kaloszem”, „kelnerzy” to określenie na zawodników, który podczas meczu zawodzą, wspomniana wcześniej „ustawka” jest odpowiednikiem ekstremalnej formy rywalizacji w postaci bójki z przeciwną grupą „szalikowców” innego klubu piłkarskiego. Niewątpliwie subkultura „szalikowców” reprezentuje specyficzny język, wspólną hierarchę wartości, ujednoczone zachowania, które często prowadzą do postaw agresywnych. Te elementy wzmagają w jej członkach poczucie wspólnoty⁷⁵².

Specyficzny język jakim posługuje się to środowisko „pseudokibiców” niewątpliwie wyróżnia ich od reszty społeczeństwa. Tworzą oni własną narrację odbiegającą od potocznego rozumienia obowiązujących ram pojęciowych. Przykładowo w ich znaczeniu termin „młyn”- wcale nie jest określeniem na miejsce, w którym produkuje się mąkę. W słowniku „szalikowców” „młyn” jest to nazwa sektora, w którym zasiadają oddani kibice danej drużyny. Stosując pojęcie „sprzęt” mają na myśli rodzaj broni (pałki bejsbolowe, kastety, łańcuchy, noże), które są wykorzystywane przez nich w bójkach. Odpowiednikiem bójek w słowniku „szalikowca” jest stosowanie określenia „zadyma”⁷⁵³.

Dotarcie do „szalikowców” jest niezwykle trudne z racji tego, że jest to hermetyczna grupa, która w swoich poczynaniach kieruje się własnym kodeksem. Oprócz własnej narracji subkultura „szalikowców” dysponuje nieformalnym kodeksem honorowym. Celem kodeksu jest jasne wyznaczenie granic, co jest dozwolone, a co nie członkom ich grupy. Do najważniejszych zasad subkultury „szalikowców” należy między innymi: zakaz współpracy z policją i innymi organami państwa⁷⁵⁴. To znaczy, że nie dopuszcza się możliwości jakiegokolwiek współpracy z organami ścigania, a więc nie można szukać u niej ochrony przed atakiem innych „pseudokibiców”. W przypadku, gdy istnieje konflikt pomiędzy policją, a „pseudokibicami” zawsze należy udzielić wsparcia „szalikowcom”, nawet gdy ich członkowie

⁷⁵¹ T. Milcarz, *Rycerze w szalikach. Subkultura chuliganów piłkarskich w świetle koncepcji Ericha Fromma*, Wydawnictwo My Book, 2006, ss.101-103.

⁷⁵² Ibidem, ss.116-118.

⁷⁵³ T. Janus, *Przemiany w środowisku kibiców sportowych*, Wydawnictwo Sport Naukowo, Warszawa 2013, ss.31-33.

⁷⁵⁴ K. Radwaniak, *Z zagadnień charakterystyki i zwalczania chuligaństwa oraz przestępczości stadionowej z uwzględnieniem wykorzystania metody białego wywiadu*, w: *Bezpieczeństwo Teoria i Praktyka*, 2011 nr 3, ss.39-40.

wywodzą się z wrogiej grupy „*pseudokibiców*”. „*Szalikowiec*”, który został zraniony przez wroga nie może wskazać sprawcy organom ścigania. Drugą fundamentalną zasadą dla środowiska „*szalikowców*” jest lojalność w stosunku do swojej drużyny. W rozumieniu tej zasady każdy jest zobowiązany do wspierania klubu niezależnie od wyników oraz postawy piłkarzy. Przyjmują oni, że każdy „*szalikowiec*” powinien utożsamiać się ze swoim klubem, z jej tradycją, z barwami klubowymi i traktować je z należyтым szacunkiem. Co więcej potępiają oni jakiegokolwiek zachowania korupcyjne (ustawianie, bądź sprzedawanie meczy)⁷⁵⁵.

Ważne jest również w środowisku „*szalikowców*”, aby mobilizować poczynania piłkarzy, jednakże poddawani są oni także krytyce w momencie, gdy „*szalikowcy*” stwierdzą, że nie są oni w wystarczającym stopniu zaangażowani w walkę do samego końca. Kolejną z zasad kodeksu honorowego „*szalikowców*” stanowi zasada określająca narzędzia oraz metodę walki między wrogimi obozami „*pseudokibiców*”. Oznacza to, że walka między nimi jest przez nich regulowana. W większości przypadków prowadzona jest ona na gołe pięści, ale istnieją również walki przy zastosowaniu dodatkowego sprzętu. Jednakże zastosowanie tak zwanego „*sprzętu*” podczas walki musi być poprzedzona wyrażeniem zgody z obu stron. Zdarzają się przypadki, w których to jedna z grup łamie tę zasadę, gdyż dąży do zwycięstwa wszystkimi możliwymi metodami. Kodeks „*szalikowców*” zakłada również zakaz kradzieży rzeczy osobistych przynależących do wroga. Mamy tutaj na myśli takie przedmioty jak portfel, ciuchy, czy też pieniądze. W rzeczywistości jednak często ta zasada jest ignorowana przez „*pseudokibiców*”, którzy wykorzystują okazje do zgromadzenia łupów przynależących do członków wrogiej drużyny⁷⁵⁶. Dlatego też nie dziwi fakt, że subkultura „*szalikowców*” należy do najgroźniejszych subkultur młodzieżowych, gdyż opiera się na kulcie siły oraz agresji. Jak już wcześniej wspomniano najważniejszą zasadą dla „*szalikowców*” jest bezwzględny zakaz jakiegokolwiek współpracy z organami ścigania.

Analiza postaw „*szalikowców*” w kontekście autentycznego indywidualizmu, tak jak przedstawia go Charles Taylor, ujawnia pewne niezgodności między ideałami tego filozofa a praktykami obserwowanymi wśród tych kibiców. Przede wszystkim, „*szalikowcy*” wydają się być przykładem zatracenia indywidualności w obrębie grupy. Ich zachowania, choć mogą wydawać się symbolicznym wsparciem dla drużyny, często są odzwierciedleniem grupowego myślenia, a nie osobistego wyboru czy refleksji. To kolektywne identyfikowanie się z klubem i jego wartościami stawia indywidualizm jednostki na drugim planie, co stoi w sprzeczności z

⁷⁵⁵ A. Czop, A. Juszcak, *op. cit.*, ss.264-265.

⁷⁵⁶Ibidem, s. 265.

Taylora koncepcją autentyczności, która wymaga od jednostek samodzielności w podejmowaniu decyzji i postępowaniu zgodnie z własnymi, autentycznymi przekonaniem.

Następnie, niepisany kodeks honorowy, którym kierują się „szalikowcy”, może służyć jako narzędzie do utrzymania grupowej kohezji kosztem osobistej autentyczności. Zasady i zachowania narzucone przez grupę często przyjmowane są bez głębszej refleksji, co w świetle Taylor’owskiej koncepcji stanowi przykład nieautentycznego indywidualizmu. Prawdziwa autentyczność, zgodnie z Taylor’ową wizją, to nie tyle konformizm i bezkrytyczne podążanie za grupą, ile raczej odważne życie zgodnie z osobistymi wartościami, nawet jeśli stoi to w konflikcie z normami grupy.

Ponadto, język grupowy „szalikowców”, pełen specyficznego slangu i symbolicznych okrzyków, służy nie tylko komunikacji, lecz także budowaniu i podkreślanu przynależności do grupy. Kiedy język ten jest używany nie do wyrażania osobistych przemyśleń, lecz przede wszystkim do potwierdzania członkostwa w grupie, odzwierciedla to aspekt nieautentycznego indywidualizmu. Dla Taylora autentyczność wypowiedzi leży w możliwości wyrażenia przez jednostkę jej unikalnego głosu, co jest stawiane pod znakiem zapytania, gdy przeważa grupowy żargon.

Podsumowując, w świetle filozofii Charlesa Taylora, „szalikowcy” mogą być postrzegani jako przykład nieautentycznego indywidualizmu, gdzie zatracenie się w grupie, ślepe podążanie za kodeksem honorowym i używanie języka grupowego sprzyjają grupowej identyfikacji kosztem osobistej autentyczności i indywidualnych przekonań. Autentyczny indywidualizm wymagałby większej niezależności od grupowych norm i większej samodzielności w wyrażaniu i działaniu zgodnie z głęboko odczuwanymi wartościami.

Szósta grupa to kibice, często określane mianem „prawdziwych kibiców”. Składa się z osób posiadających znaczną wiedzę o świecie sportu, które nie tylko regularnie czytają publikacje o tematyce sportowej, ale również z zainteresowaniem śledzą różnorodne przekazy medialne dotyczące wydarzeń sportowych. Ich zaangażowanie w obserwowanie meczu jest często uzupełnione o aktywne uczestnictwo - przychodzą na stadion, będąc wyposażonymi w różnego typu atrybuty kibica, takie jak flagi, szaliki czy koszulki ozdobione barwami i logiem ukochanej drużyny. Są lojalni wobec swojego zespołu, nie opuszczając żadnego spotkania, które odbywa się w ich miejscu zamieszkania, choć w przypadku meczów wyjazdowych ich obecność jest mniej widoczna. Rzadko decydują się na wspólne wyjazdy z innymi fanami, preferując podróże indywidualne, co pozwala im unikać rozpoznania i pozostać w tle (zachowując status *incognito*). Dystansują się od wszelkich form aktywności chuligańskiej,

wyrażając swoje niezadowolenie i sprzeciw wobec takich zachowań, co podkreśla ich nienaganne podejście do kultury sportowej i *fair play*.

Dokonując analizy tej grupy za pomocą autentyczności w rozumieniu Ch. Taylora należy stwierdzić, że wykazuje ona pewien poziom indywidualności poprzez swoje wybory dotyczące sposobu uczestnictwa w życiu sportowym. Ich głęboka wiedza o sporcie i decyzja o unikaniu aktywności chuligańskiej sugeruje, że kierują się własnymi wartościami i normami, a nie jedynie grupowymi czy społecznymi oczekiwaniami. Taylor zauważa, że autentyczny indywidualizm wiąże się z samopoznaniem i samorefleksją. Członkowie tej grupy zdają się posiadać bogatą wiedzę nie tylko o sportowych faktach, ale również o sobie samych, o tym, co jest dla nich ważne. Ich decyzja o braku uczestnictwa w chuligańskich działaniach może wynikać z refleksji nad własnymi wartościami i osobistym wyborem ścieżki, która jest spójna z ich wewnętrznymi przekonaniem. Taylor argumentuje, że autentyczny indywidualizm wymaga związania się z jakimś wyższym dobrem. Grupa ta, poprzez swoją opozycję do przemocy i zachowań chuligańskich, wyraża przywiązanie do etyki sportowej i szacunku dla rywalizacji oraz przeciwników. Ich postawa może być odbierana jako wyraz moralnej głębi, która wykracza poza indywidualne pragnienia i skupia się na wartościach takich jak szacunek i wspólnota. W koncepcji Taylora istotne jest, że indywidualizm to nie tylko wybór własnej ścieżki, ale także świadomość i gotowość poniesienia konsekwencji tych wyborów. Kibice z szóstej grupy, wybierający świadomie uczestnictwo w meczach na własnych warunkach, demonstrują tę cechę. Ich niechęć do wyjazdów grupowych i preferowanie anonimowości wskazuje na świadome oddzielenie się od dominujących form kibicowania i konsekwentne podążanie własną drogą. Taylor podkreśla, że autentyczność nie oznacza izolacji od społeczeństwa, ale raczej oryginalne i autentyczne związki z innymi. Grupa ta, mimo że unika wyjazdów grupowych i działań chuligańskich, wciąż uczestniczy w społeczności kibiców, przychodząc na mecze i popierając swój klub. Ich uczestnictwo jest formą wyrazu ich indywidualnych pasji w ramach większej wspólnoty, choć wybierają mniej konfrontacyjne i bardziej introspektywne formy zaangażowania. Podsumowując, szósta grupa kibiców wydaje się reprezentować pewne aspekty autentycznego indywidualizmu Taylora poprzez swoje świadome wybory, moralną postawę i indywidualne wyrazistości w ramach kultury kibicowskiej

Następną wyróżnioną grupą kibiców piłkarskich to grupa *fanatyków*. Grupę tę zdecydowanie można rozpoznać po ich oddaniu i konsekwentnym wsparciu dla swojego zespołu. Osoby te przejawiają bezkompromisowe zaangażowanie w śledzenie każdego meczu, niezależnie od odległości czy innych trudności logistycznych. Ich wiedza o sporcie jest głęboka

i często przekracza to, co można uznać za zwykłą znajomość tematu, oscylując wokół poziomu eksperta. Fanatycy patrzą z góry na „szalikowców” oraz osoby związane z chuligańskimi zachowaniami na stadionach, ponieważ ich własne zaangażowanie w świat sportu jest o wiele bardziej zaawansowane i intensywne. Dla fanatyka sport to nie hobby, to nie czas wolny – to istota życia, rodzaj kultu, którego obrzędy i zasady są świętością. Każdy mecz to dla nich wydarzenie o niemal sakralnym wymiarze, gdzie z pasją i poświęceniem oddają się działaniom dopingowym, będąc wsparciem dla drużyny niezależnie od jej obecnej formy⁷⁵⁷. Nie ma dla nich znaczenia, czy ich drużyna jest na fali sukcesów czy przeżywa chwilę kryzysu – ich wsparcie jest niezachwiane. Mimo że niektórzy z nich mogą wydawać się niezauważalni bez barwnych akcesoriów kibicowskich, ich obecność jest niepodważalna i odczuwalna na każdym spotkaniu. To w nich pulsujące jest serce kibicowania – w pasjonatach, którzy bez potrzeby manifestowania swojej przynależności za pomocą flag czy szalików, nieprzerwanie zasilają trybuny energią swojego entuzjazmu. Tacy fanatycy są ucieleśnieniem czystej pasji do gry, będąc jednocześnie żywym dowodem na to, że ich miłość do klubu transcendentuje ponad efemeryczne sukcesy czy porażki.

Charles Taylor w swoich pracach podkreślał znaczenie autentyczności jako kluczowego elementu indywidualizmu, gdzie autentyczność rozumiana jest jako oryginalna i samodzielna ekspresja jednostki, odnajdująca się w odkrywaniu i wyrażaniu własnej tożsamości, wartości i przekonań. Przyjrzyjmy się grupie fanatyków pod kątem tych założeń. Fanatycy, którzy traktują swoje zaangażowanie w kibicowanie nie jako hobby, ale jako styl życia, mogą być postrzegani jako osoby głęboko związane z własnymi wartościami i przekonaniem. Ich niezachwiane wsparcie dla drużyny, niezależnie od jej sukcesów czy porażek, odzwierciedla stabilność i konsekwencję w ich własnej tożsamości. Chociaż fanatycy mogą działać w grupie, ich indywidualne przeżywanie sportu i wyrażanie wsparcia dla drużyny wynikają z osobistych przekonań i uczuć, a nie z pragnienia bycia akceptowanym przez grupę. To świadczy o autentyczności w sensie Taylora, ponieważ ich działania nie są jedynie powierzchownym odzwierciedleniem grupowych norm czy oczekiwań. Fanatycy są często przeciwstawiani „szalikowcom” i innym, mniej zaangażowanym kibicom. Ich lekceważący stosunek do mniej zaangażowanych grup kibiców i chuliganów wskazuje na to, że ich indywidualizm jest oparty na świadomym wyborze wartości, które często odrzucają powszechne normy zachowania na stadionach. Dla fanatyków uczestnictwo w meczach ma wymiar niemal religijny, co wskazuje na poszukiwanie głębszego sensu i celu w działaniach, które wykraczają poza zwyczajną

⁷⁵⁷Ibidem, ss.165-168.

konsumpcję sportu jako rozrywki. To z kolei wiąże się z poszukiwaniem głębszej, bardziej indywidualnej tożsamości, zgodnej z teorią Taylora o autentyczności. Ich odmienność od innych grup kibiców i niezależność od konsumpcjonistycznych aspektów kultury masowej (np. nie noszenie oficjalnych gadżetów) mogą być interpretowane jako wyraz dążenia do autentyczności poprzez odrzucenie masowej, niespecyficznego identyfikacji z klubem.

Podsumowując, grupa fanatyków, w kontekście teorii autentycznego indywidualizmu Charlesa Taylora, może być postrzegana jako zbliżona do ideału autentycznego indywidualizmu. Ich zaangażowanie w sport i sposób, w jaki wyrażają swoją pasję i wsparcie, są głęboko zakorzenione w ich osobistej tożsamości i wartościach, co czyni ich przykładem autentycznej ekspresji jednostki. Wskazane przez R. Kowalskiego grupy kibicowskie pokazują mocny stopień zróżnicowania środowiska sportowego⁷⁵⁸, chociaż nie jest to jedyna typologia. Na przykład Marta Pikora do tej typologii proponuje by uwzględnić jeszcze trzy grupy: „przywódców”, „kibiców stowarzyszeniowych” oraz „aktywistów”⁷⁵⁹.

Kategoria „*przywódców*” kibiców stanowi elitę tego środowiska. Jest to grupa mało liczna, zazwyczaj licząca od pięciu do dziesięciu członków. W świecie kibiców funkcjonują określenia takie jak „Lider” czy „Staruch” dla głównego przywódcy, którego obecność jest zauważalna w wielu klubach piłkarskich. „*Przywódcy*”, często wywodzący się z grona ultrasów lub z oficjalnych stowarzyszeń kibiców, to osoby podejmujące kluczowe decyzje dotyczące działalności i kierunku ruchu kibicowskiego. Ich działania są wszechstronne - od utrzymywania kontaktów z zarządem klubu, piłkarzami, aż po media. To oni także decydują o koncepcji opraw meczowych oraz organizacji wyjazdów na mecze drużyny. Podczas samych spotkań rzadko angażują się w doping, odgrywając raczej rolę obserwatorów dynamiki na boisku i trybunach. Można ich porównać do nadzorców stadionowego widowiska, którzy z troską śledzą każdy aspekt meczu.

Wyjątkową cechą liderów jest ich unikanie otwartego eksponowania przynależności klubowej - rzadko spotkać ich można w szalikach czy koszulkach z symboliką klubu. Taki sposób zachowania podkreśla ich preferencję dla dyskrecji i niechęć do eksponowania swojego statusu w strukturach kibicowskich. Bycie częścią tej wąskiej grupy przywódczej wymaga nie tylko wieloletniego i aktywnego zaangażowania w życie kibicowskie, ale i posiadania nieposzlakowanej reputacji oraz szacunku w społeczności fanów. To właśnie ten długoterminowy wkład w ruch kibicowski oraz zasłużone uznanie ze strony innych kibiców

⁷⁵⁸Ibidem, ss.21-23.

⁷⁵⁹ M. Pikora, *op.cit.*,ss.164-165.

umacnia ich pozycję liderów, pełniących zarówno funkcje koordynacyjne, jak i reprezentacyjne wewnątrz oraz na zewnątrz stadionów.

Analizując grupę liderów kibiców w kontekście autentycznego indywidualizmu Charlesa Taylora, można zauważyć, że ich zachowanie wydaje się być w opozycji do koncepcji czystego autentycznego indywidualizmu, który propaguje wewnętrzną moralność i niezależność od zewnętrznych wpływów. Autentyczny indywidualizm według Taylora podkreśla konieczność stworzenia własnej, unikalnej ścieżki życia, która jest zgodna z osobistymi przekonaniem, nawet w obliczu zewnętrznych presji społecznych.

Liderzy kibiców, chociaż wywodzą się z grupy ultrasów, znanych z intensywnego i często niekonwencjonalnego wsparcia dla swojego klubu, wykazują się świadomością społecznych i prawnych granic. Ich unikanie czynów zabronionych prawem pokazuje respektowanie ogólnie przyjętych norm społecznych, jednak gotowość do przekroczenia tych granic w przypadku prowokacji wskazuje na pewien warunkowy indywidualizm, który jest elastyczny wobec okoliczności.

To przystosowanie się do roli, która wymaga zachowania spokoju i kontroli, dopóki nie zostaną przekroczone pewne granice (jak prowokacja), może wskazywać na rozdźwięk między wewnętrznymi wartościami a zachowaniami uwarunkowanymi społecznie. Taylor argumentowałby, że autentyczność wymaga konsekwencji w działaniu, niezależnie od sytuacji zewnętrznych. W tym przypadku, elastyczność w podejmowaniu decyzji - potencjalna gotowość do angażowania się w konflikty - może być postrzegana jako kompromis między indywidualnymi przekonaniem a presją grupy.

Jednakże, przywódcy kibiców, dbając o wizerunek i organizację, mogą także przejawiać indywidualizm w autentycznym kontekście poprzez swoją liderowską rolę. Odpowiadają oni za tworzenie i utrzymanie kultury kibicowskiej, która jest odzwierciedleniem ich wewnętrznych wartości i przekonań. W tym sensie, ich działania, chociaż podlegają zewnętrznym wpływom, są wyrazem głęboko zakorzenionej pasji i lojalności wobec klubu, co jest zgodne z Taylora ideą autentyczności, jako bycia wiernym sobie i swoim wartościom.

„*Kibice stowarzyszeni*”, jak wynika z analizy Marty Pikory, stanowią wyodrębnioną grupę w szerokim spektrum fanów piłkarskich. Osoby te, będąc oficjalnie zarejestrowanymi członkami stowarzyszeń kibiców, uważają swoje członkostwo za ważny element ich tożsamości kibica. W każdym renomowanym klubie piłkarskim funkcjonują takie formalne związki, gdzie jednym z podstawowych obowiązków członkowskich jest regularne wnosić składki, co jest jednocześnie manifestacją ich zaangażowania i wsparcia dla klubu. Kibice ci, dzięki formalnemu uczestnictwu w życiu klubu, zyskują dostęp do szeregu przywilejów, które

nie są dostępne dla zwykłego kibica. Wśród nich wyróżnić można pierwszeństwo w nabywaniu wejściówek na rozgrywki, co jest szczególnie atrakcyjne przy meczach o wysokiej stawce, gdzie popyt znacząco przewyższa podaż. Posiadają oni również możliwość korzystania z infrastruktury klubowej, takiej jak parking, co podnosi komfort uczestnictwa w meczowych emocjach. Dodatkowo, będąc częścią stowarzyszenia kibicowskiego, mają unikalną możliwość uczestniczenia w ekskluzywnych spotkaniach, gdzie mogą spotkać się twarzą w twarz z trenerami i graczami, co pozwala im poczuć się bardziej związani z zespołem. Tego rodzaju interakcje z osobami bezpośrednio związanymi z klubem nie tylko wzmacniają poczucie wspólnoty, ale również oferują wgląd w wewnętrzne działania i strategię klubu, czyniąc ich uczestnictwo jeszcze bardziej satysfakcjonującym i osobistym. Rola kibiców stowarzyszonych w strukturze fanów jest zatem kluczowa, ponieważ nie tylko wspierają oni klub materialnie poprzez składki, ale również stanowią most pomiędzy kibicami a instytucją klubu, co ma istotne znaczenie dla kształtowania pozytywnego wizerunku klubu i tworzenia spójnej, zaangażowanej społeczności fanów.

Analiza „*kibiców stowarzyszonych*” w kontekście autentycznego indywidualizmu Charlesa Taylora wymaga zrozumienia kilku kluczowych aspektów: ich motywacji, sposobu identyfikacji z klubem oraz relacji z innymi kibicami. Autentyczny indywidualizm według Taylora kładzie nacisk na oryginalność samorealizacji, połączoną z rozpoznawaniem i wyrażaniem własnej oryginalności. „*Kibice stowarzyszeni*”, wydają się podejmować działania, które można interpretować jako mieszankę autentycznego i nieautentycznego indywidualizmu. Z jednej strony, ich zaangażowanie w klub przez formalną strukturę stowarzyszenia może być widziane jako próba znalezienia indywidualnego sensu i wyrażenia własnej tożsamości przez uczestnictwo w kulturze kibicowskiej. Płacenie składek i korzystanie z przywilejów może stanowić świadomy wybór podkreślający indywidualną inwestycję w związek z klubem, co jest zgodne z dążeniem do autentyczności. Z drugiej strony, możliwe jest, że członkostwo w stowarzyszeniu i związane z tym przywileje mogą prowadzić do pewnego rodzaju konformizmu, gdzie indywidualne działanie jest zastępowane przez grupową przynależność i standardy narzucone przez stowarzyszenie. To z kolei może prowadzić do sytuacji, gdzie autentyczne wyrażenie siebie jest ograniczone przez normy i oczekiwania grupy.

Jednakże, akty uczestnictwa w spotkaniach z trenerami i piłkarzami oraz wewnętrznego życia klubu mogą być interpretowane jako głęboka osobista inwestycja w pasję, co jest wyrazem autentycznego indywidualizmu. Takie działania wskazują na próbę budowania głębszego, indywidualnego związku z klubem, który wykracza poza standardowe zachowania fanów. W kontekście Taylora, autentyczność wymaga również dialogu i uznania przez innych,

co w przypadku kibiców stowarzyszeni manifestuje się poprzez ich rolę w kibicowskiej społeczności. Ich wysiłki w kształtowaniu relacji z klubem i innymi fanami mogą sprzyjać tworzeniu społeczności, w której uznawane są różnorodne formy wyrażania wsparcia dla klubu.

Podsumowując, „*kibice stowarzyszeni*” prezentują pewne aspekty autentycznego indywidualizmu poprzez swoje zaangażowanie i indywidualne relacje z klubem, lecz ich działania mogą być również ograniczone przez konformistyczne aspekty przynależności do zorganizowanej grupy.

„*Aktywiści*” to ostatnia ważna grupa, którą można wyróżnić wśród fanów piłkarskich. Ich działalność charakteryzuje się tym, że nie podlega ona bezpośrednio strukturom formalnym stowarzyszeń kibiców, co nie oznacza, że jest mniej znacząca lub mniej wpływowa. Często inicjatywy podejmowane przez aktywistów wymagają wsparcia lub akceptacji ze strony oficjalnych grup kibiców, co wskazuje na złożone relacje między różnymi frakcjami wewnątrz społeczności kibicowskiej. „*Aktywiści*” wnoszą do świata kibiców unikalny wkład, przyczyniając się do tworzenia i utrwalania kultury piłkarskiej poprzez różnorodne działania. Ich zaangażowanie objawia się nie tylko poprzez prowadzenie stron internetowych dedykowanych kibicom, co już samo w sobie jest ważną formą aktywności, ale także przez wydawanie publikacji, takich jak książki, które często stanowią ważne źródło wiedzy o historii i kulturze klubowej. „*Aktywiści*” często podejmują się również realizacji projektów filmowych, jak dokumenty, które mają za zadanie zachować i przekazać bogatą historię swojej drużyny oraz emocje z nią związane. Ponadto, aktywiści angażują się w organizację wydarzeń, takich jak turnieje piłkarskie, które z jednej strony są świętem sportu, a z drugiej stanowią okazję do budowania więzi społecznych między kibicami. Są to inicjatywy, które mają silny wpływ na lokalną społeczność, zacieśniając więzi i promując aktywny styl życia oraz zdrową rywalizację.

Warto zauważyć, że aktywiści często działają z pobudek pasjonackich, a ich motywacja wynika z głębokiego związku z klubem i chęci przyczynienia się do jego sukcesu, nie tylko na boisku, ale także w sferze kulturowej i społecznej. Ich działalność, choć niezależna, jest często kluczowa dla kształtowania wizerunku i tradycji klubowych. To oni, poprzez swoje działania, przyczyniają się do tworzenia legendy i mitu, który otacza niektóre drużyny.

Podsumowując, aktywiści są nieodłącznym elementem kibicowskiego świata, a ich działania odzwierciedlają ducha autentycznego indywidualizmu. Poprzez swoje niezależne i często kreatywne inicjatywy, wnoszą oni do społeczności kibiców nie tylko wartościowe treści, ale także inspirują innych do aktywnego uczestnictwa w życiu klubu, co jest kwintesencją autentycznego zaangażowania. Na koniec tego podrozdziału proponujemy dwie hierarchie omówionych grup kibiców piłkarskich. Pierwsza bez uwzględnienia czynu zabronionego

prawem, a drugą z uwzględnieniem tego kryterium. Hierarchizując grupy kibiców pod kątem indywidualizmu autentycznego Charlesa Taylora, należy uwzględnić stopień, w jakim jednostki w tych grupach wyrażają własną tożsamość, autentyczność i unikalność, zachowując przy tym osobistą integralność, a także ich zaangażowanie społeczne. Indywidualizm nieautentyczny z kolei charakteryzowałby się utratą tych wartości na rzecz konformizmu grupowego, podporządkowania i anonimowości. Oto możliwa hierarchizacja:

1. **Aktywiści** - reprezentują najwyższy poziom autentycznego indywidualizmu. Są niezależni, angażują się w działania, które wyrażają ich głębokie przekonania i pasję. Nie działają pod wpływem grupowego nacisku, ale z własnej woli, mając na celu budowanie społeczności i promowanie wartości związanych z ich klubem.
2. **Fanatycy** - choć ich działania mogą wydawać się ekstremalne, to jednak wyrażają głęboką indywidualną pasję i zaangażowanie w życie klubu. Są lojalni niezależnie od wyników i manifestują indywidualizm poprzez głębokie zaangażowanie emocjonalne.
3. **Przywódcy** - ich indywidualizm może być uznany za autentyczny, ponieważ pełnią wyjątkową rolę w strukturze kibicowskiej. Ich wpływ wynika z osobistych osiągnięć i szacunku w społeczności, a nie z przymusu grupowego.
4. **Kibice stowarzyszeni** - ich indywidualizm jest częściowo autentyczny, ponieważ decydują się oni na formalne, zorganizowane wsparcie dla klubu, co wiąże się z pewnymi korzyściami, ale również wymaga osobistego zaangażowania i identyfikacji z grupą.
5. **Ultrasi** - znajdują się w środku spektrum, ponieważ choć działają w grupie, to ich forma wyrazu może być wyjątkowo indywidualna, kreatywna i zaangażowana, co jest wyrazem autentyczności.
6. **Szalikowcy** - ich indywidualizm może być postrzegany jako mniej autentyczny, gdyż często kierują się oni zewnętrznymi wyznacznikami przynależności grupowej (barwy klubu, akcesoria).
7. **Kibice** - mogą być postrzegani jako posiadający indywidualizm bardziej nieautentyczny, ponieważ ich zaangażowanie jest ograniczone do aktywności

związanych z konsumpcją mediów sportowych i uczestnictwem w meczach, co nie wymaga głębokiej indywidualnej ekspresji.

8. **Official Hooligans** - choć mogą oni mieć silne poczucie indywidualnej tożsamości, często jest ona wyrażana w sposób negatywny i destruktywny, co może prowadzić do percepcji ich indywidualizmu jako nieautentycznego w świetle społecznego dobra.
9. **Zadymiarze** - działają w grupach i ich zachowania są często podyktowane adrenaliną i chęcią przynależności do grupy, co może wskazywać na niższy poziom autentycznego indywidualizmu.
10. **Animals** - jeżeli jest to grupa najbardziej radykalna i agresywna, to ich indywidualizm jest najbardziej nieautentyczny, ponieważ działają oni często pod wpływem grupowego nacisku, a ich tożsamość jest zanurzona w anonimowości grupy i jej negatywnych zachowaniach.

Ta hierarchia jest tylko jednym z możliwych sposobów interpretacji i może się różnić w zależności od konkretnego kontekstu i indywidualnych działań członków każdej z tych grup. Ważne jest, aby pamiętać, że indywidualizm autentyczny Taylora nie zawsze wyklucza działanie w grupie, ale podkreśla zdolność do zachowania osobistej integralności i wartości wewnątrz tej grupy.

Jeśli uwzględnimy aspekt świadomego podejmowania działań zabronionych prawem w ramach tych grup, hierarchizacja w kontekście autentycznego indywidualizmu Taylora może ulec zmianie. Moralność jest istotnym czynnikiem w definicji autentyczności; działania niezgodne z prawem mogą wskazywać na odrzucenie pewnych społecznych kontraktów, które są fundamentem współżycia społecznego. W kontekście autentycznego indywidualizmu Taylora, jeśli przyjmiemy, że działania zgodne z prawem są bardziej autentyczne, gdyż wskazują na zdolność do bycia sobą i wyrażania indywidualności w sposób, który nie szkodzi innym i przestrzega wspólnie ustalonych reguł. W przypadku naruszania prawnych i moralnych norm, nawet jeśli te działania są wyrazem osobistego zaangażowania i indywidualnej ekspresji, trudno mówić o pełni autentycznego indywidualizmu. Przy tych zastrzeżeniach ta hierarchia wyglądałaby następująco.

1. **Aktywiści** - nadal na szczycie pod kątem autentycznego indywidualizmu. Ich działalność, zakładając że jest zgodna z prawem, wyraża głęboką osobistą pasję bez naruszania norm społecznych.
2. **Kibice stowarzyszeni** - mają formalną przynależność i zwykle przestrzegają regulaminów, co oznacza działania zgodne z prawem i normami społecznymi.
3. **Przywódcy** - jeśli nie angażują się w czyny zabronione, mogą być wysoko w hierarchii ze względu na ich unikalną i szanowaną rolę. Jednakże, jeśli świadomie tolerują lub promują zachowania niezgodne z prawem, ich pozycja w hierarchii spada.
4. **Ultrasi** - chociaż ich działalność może być kreatywna i indywidualna, zaliczają się oni do grup ryzyka jeżeli chodzi o czyny niezgodne z prawem (np. użycie pirotechniki), co może wpływać na postrzeganie ich indywidualizmu jako mniej autentycznego.
5. **Fanatycy** - ich indywidualizm jest silny, lecz jeśli ich zaangażowanie obejmuje akty niezgodne z prawem, autentyczność ich indywidualizmu jest podważona.
6. **Szalikowcy** - zwykle nie angażują się w działania niezgodne z prawem, ale ich indywidualizm może być postrzegany jako mniej autentyczny z powodu silniejszego podążania za grupowymi trendami.
7. **Kibice** - są nisko w hierarchii z powodu ograniczonej ekspresji osobistej i zaangażowania, ale ich działania zwykle mieszczą się w granicach prawa.
8. **Zadymiarze** - działają w sposób wyraźnie niezgodny z prawem, co obniża poziom autentycznego indywidualizmu, ponieważ naruszają normy społeczne.
9. **Official Hooligans** - ich identyfikacja wynika często z działalności niezgodnej z prawem, co koliduje z zasadami autentycznego indywidualizmu.
10. **Animals** - jeśli to grupa najbardziej radykalna, ich działania, zwykle niezgodne z prawem, plasują ich na samym dole w kwestii autentycznego indywidualizmu, gdyż

działają oni przeciwko zasadom społecznym i prawem ustanowionym dla dobra wspólnego.

Analiza grup kibiców piłkarskich pod kątem autentycznego indywidualizmu Charlesa Taylora i uwzględniająca aspekt zachowań niezgodnych z prawem pozwala na wyciągnięcie kilku wniosków:

1. **Złożoność indywidualizmu w subkulturach:** hierarchie ilustrują, że w ramach jednej subkultury, jaką jest środowisko kibiców piłkarskich, można wyróżnić wiele odcieni indywidualizmu. Od tych, którzy wyrażają indywidualność poprzez konstruktywne działania, po tych, którzy czynią to w sposób destruktywny i niezgodny z prawem.
2. **Autentyczność a zgodność z prawem:** istnieje wyraźna korelacja między autentycznym indywidualizmem a działaniami zgodnymi z prawem. Autentyczność w świetle filozofii Taylora nie oznacza samowoli czy odrzucenia norm społecznych, ale raczej zdolność do wyrażania siebie w sposób odpowiedzialny i harmonijny ze społecznością.
3. **Rola i wpływ przywództwa:** grupa przywódców, nawet będąc nieliczną, może mieć znaczący wpływ na charakter i działania całej subkultury kibicowskiej. Ich zachowanie, w szczególności zgodność z prawem, jest odbiciem i często stanowi wzorzec dla pozostałych członków społeczności.
4. **Wyzwanie autentyczności:** grupy angażujące się w działania zabronione prawem, nawet jeśli robią to w wyniku silnych osobistych przekonań, stoją w sprzeczności z ideą autentycznego indywidualizmu. To pokazuje, że prawdziwa autentyczność wymaga refleksji i samokontroli, nie tylko wyrażania własnych emocji i pasji.
5. **Spoleczna odpowiedzialność:** wyniki wskazują, że społeczna odpowiedzialność jest kluczowym elementem autentycznego indywidualizmu. Grupy działające na rzecz społeczności, nie tylko na własny użytek, są wyżej cenione w kontekście tego konceptu.
6. **Wpływ hierarchii na samoidentyfikację:** hierarchizacja grup może wpływać na to, jak kibice sami siebie postrzegają i jak są postrzegani przez innych. To może mieć

konsekwencje dla ich zachowania i wyborów, zarówno w obrębie grupy, jak i w szerszym kontekście społecznym.

7. **Dynamiczna natura subkultur:** hierarchie pokazują też, że subkultury są dynamiczne; różne grupy w obrębie jednej subkultury mogą mieć odmienne wartości i cele, a ich pozycja w społeczności może się zmieniać w zależności od ich działań i zmieniających się norm społecznych.

Te wnioski mogą służyć jako punkt wyjścia do dalszych badań nad subkulturami, zachowaniami grupowymi oraz wpływem indywidualnych i grupowych działań na obraz społeczności. Ponadto, mogą mieć praktyczne zastosowanie dla twórców polityki społecznej, którzy dążą do zrozumienia i kształtowania relacji między różnymi grupami społecznymi.

4.3. Podsumowanie

W rozdziale pod tytułem „*Świadoma negacja czynu zabronionego prawem jako wyraz (nie)autentycznego indywidualizmu*” dokonano szczegółowej analizy relacji między subkulturami a pojęciem czynu zabronionego prawem. Rozważano ogólnie pojęcie subkultury, akcentując jej związek z czynami zabronionymi prawem. Zwrócono uwagę, że choć subkultury często rozwijają normy i wartości odrębne od dominujących społecznych prądów, to nie zawsze wiążą się one z negacją prawa. Wskazano, że istotą subkultur jest nie tyle łamanie norm, ile poszukiwanie autentycznej ekspresji i tożsamości w obrębie danej grupy.

W pierwszej części analiza była poświęcona była specyfice subkultury „*grafficiarzy*”, rozważając jej działania w kontekście autentycznego indywidualizmu. Zaznaczono, że „*grafficiarze*” poprzez tworzenie sztuki ulicznej często balansują na granicy prawa, lecz ich motywacje mogą wynikać z głębokiego przekonania o wartościach estetycznych i społecznych ich dzieł, co zbliża ich do autentycznego indywidualizmu, mimo potencjalnego konfliktu z prawem.

W drugiej części analizie poddane subkultury zostały kibiców piłkarskich analizie pod kątem (nie)autentycznego indywidualizmu. Podkreślono różnorodność tej subkultury, gdzie obok grup promujących pozytywny aspekt kibicowania, znajdują się również takie, które świadomie łamią prawo. Zauważono, że autentyczność w tych grupach jest kwestią sporną i zależną od indywidualnych interpretacji wartości kibicowskich oraz ich zgodności z prawem.

Zestawiając ze sobą subkulturę „grafficiarzy” i subkultury kibiców piłkarskich, zaobserwować można odmienne rozmieszczenie akcentów w kwestii bycia jednostką o tożsamości i podmiotowości autentycznej. „*Grafficiarze*”, pomimo świadomej negacji czynu zabronionego, często dążą do wyrażenia siebie i swoich przekonań oraz nastawieni są na komunikację z otoczeniem społecznych, podczas gdy u kibiców piłkarskich komunikacja z otoczeniem społecznym nie jest już taka istotna, i dlatego spotyka się częściej zachowania antyspołeczne o charakterze radykalnym mającym na uwadze krzywdę innych. Zatem pierwsza subkultura wyraża pewną otwartość i szerzej uwzględnia kontekst znaczeniowy społeczeństwa w którym egzystuje, zaś znaczące subkultury kibiców piłkarskich cechuje hermetyczność i zamkniętość i w mniejszym stopniu szerszy horyzont znaczeń społeczeństwa w którym egzystują. Niewątpliwie subkultura grafficiarzy i subkultury kibiców piłkarskich to grupy społeczne z bogatymi tradycjami i specyficznymi wartościami, które wpływają na procesy uwewnętrzniania, upodmiotowienia i uodpowiedzialnienia, które są kluczowe dla rozumienia autentyczności w ujęciu Charlesa Taylora. Uwzględniając te procesy prowadzące do autentyczności, można pokusić się o następujące zestawienie:

Subkultura „*Grafficiarzy*”:

Uwewnętrznianie: „*Grafficiarze*”, tworząc i eksponując swoje dzieła na murach miast, uczestniczą w procesie uwewnętrzniania, polegającym na przyswajaniu i reinterpretacji symboli kulturowych. *Graffiti* stanowi dla nich język wyrazu osobistego oraz środek komunikacji z otaczającym światem, a poprzez tworzenie dzieł, „*grafficiarze*” integrują wartości subkultury z własnym ja.

Upodmiotowienie: To proces, w którym jednostka staje się bardziej świadoma siebie jako niezależnego aktora społecznego. „*Grafficiarze*”, wyrażając przez swoje dzieła osobiste przekonania, idee czy emocje, kształtują swoją tożsamość. Poprzez akty publicznego wyrażania siebie, pomimo ryzyka konsekwencji prawnych, „*grafficiarze*” manifestują swoją obecność i agencję w przestrzeni społecznej.

Uodpowiedzialnienie: Taylor podkreśla, że bycie odpowiedzialnym wiąże się z rozpoznawaniem i akceptowaniem konsekwencji własnych działań. W kontekście graffiti, często nielegalnej aktywności, „*grafficiarze*” przyjmują na siebie odpowiedzialność za

ewentualne konsekwencje prawne, ale także etyczne i społeczne swoich działań, co może być rozumiane jako akt autentyczności.

Subkultury Kibiców Piłkarskich

Uwewnętrznianie: Kibice piłkarscy przyjmują i uwewnętrzniają wartości i normy swojej grupy, co widać w przejściu grupowego języka, symboliki oraz tradycji. To przejawia się w noszeniu barw klubowych, śpiewaniu określonych pieśni i uczestnictwie w rytuałach związanych z meczami.

Upodmiotowienie: W subkulturze kibiców piłkarskich upodmiotowienie jest widoczne w przejściu kontroli nad własnymi doświadczeniami związanymi z meczem. Kibice często działają w sposób zorganizowany, wpływając na atmosferę stadionową i wyrażając wspólną tożsamość grupową. Przywódcy subkultur piłkarskich mogą wykazywać wyjątkową agencję, negocjując z władzami klubu czy organizując wydarzenia.

Uodpowiedzialnienie: W subkulturze kibiców piłkarskich może być zróżnicowane. Wiele grup kibicowskich wyraźnie dystansuje się od przemocy i nielegalnych działań, podejmując świadomie działania promujące odpowiedzialne zachowania i wspierające swoją drużynę. Inne, takie jak „*hooligans*”, mogą angażować się w akty, które są prawnie zakazane, co stawia ich w konflikcie z konceptem odpowiedzialności społecznej.

Porównanie Subkultur: „*Graffitiarze*” często poszukują indywidualnego wyrazu i osobistej tożsamości poprzez swoją sztukę, podczas gdy kibice piłkarscy mogą być bardziej skupieni na kolektywnej tożsamości i doświadczeniu. Obie grupy stosują różne formy wyrażania siebie, ale obie mogą być analizowane przez pryzmat Taylor’owskiego autentycznego indywidualizmu, który uwypukla wartość samoidentyfikacji i wyrażania własnych przekonań, choć realizowane one są w różnych kontekstach i z różnymi konsekwencjami społecznymi i prawnymi.

Podsumowując, kategoria autentyczności, jaką przedstawił Charles Taylor, wykazuje potencjał atrakcyjności dla badaczy reprezentujących interakcjonizm symboliczny. Umożliwia ona głębsze zrozumienie motywacji działania osób w ramach subkultur, uwypuklając, jak bardzo świadome decyzje jednostek kształtują ich tożsamość, zarówno w obrębie własnej grupy, jak i w szerszym kontekście społecznym. Taylor’owska autentyczność, podkreślająca

znaczenie etycznych wyborów i poszanowania prawa, dostarcza perspektywę oceny, która uwrażliwia na różnorodność ścieżek, jakie ludzie wybierają, aby wyrazić siebie i swoją unikalność.

W mojej intuicji kategoria autentyczności, widziana przez pryzmat interakcjonizmu symbolicznego, może zyskać szczególną głębię, gdy jest stosowana do analizy subkultur, takich jak „*grafficiarze*” i kibice piłkarscy, w kontekście świadomej negacji czynu zabronionego prawem. Istotą tego podejścia jest rozpoznanie, w jaki sposób jednostki w obrębie tych subkultur konstruują tożsamość, której autentyczność mierzy się nie tylko osobistym przekonaniem, ale również interakcją z prawem i społecznymi normami.

„*Grafficiarze*” często traktują akty wandalizmu jako środek wyrazu artystycznego, który jest integralną częścią ich tożsamości. Choć ich działania są świadomą negacją prawa, mają one na celu przekazanie społecznych i politycznych przesłań, co bywa interpretowane jako przejaw autentycznego indywidualizmu. Ich działalność to nie tylko negacja norm, ale i poszukiwanie autentycznego miejsca w społeczeństwie, którego częścią chcą być, lecz na własnych warunkach.

Z kolei wśród subkultur kibicowskich różnorodność postaw wobec prawa jest znacznie większa. Niektóre grupy kibiców dążą do autentycznego wspierania swojej drużyny bez przekraczania granic prawa. Inne grupy, jak „*animals*” czy „*hooligans*”, mogą świadomie przyjmować antyspołeczne zachowania, które, choć uznane są za nieautentyczne w szerszym kontekście społecznym, dla nich mogą być wyrazem przynależności do grupy i formą autentycznego wyrażania swojej indywidualności i sprzeciwu wobec ustanowionych norm.

To rozróżnienie pokazuje, że świadoma negacja czynu zabronionego prawem w różnych subkulturach może mieć różne konotacje autentyczności. Dla badaczy interakcjonizmu symbolicznego, kategoria autentyczności Taylora może stać się narzędziem pozwalającym na zrozumienie, jak jednostki i grupy negocjują znaczenie swoich działań i jak te działania wpływają na konstruowanie ich tożsamości – wobec siebie samych, ich grupy, oraz szerszego społeczeństwa. Podejście to umożliwi badaczom interakcjonizmu symbolicznego głębsze zrozumienie, w jaki sposób tożsamość jest konstruowana i negocjowana na przecięciu własnych przekonań, grupowej przynależności i społeczno-prawnych ram. Autentyczność, w takim ujęciu, nie jest jednowymiarowa; jest to dynamiczny stan wynikający z ciągłej interakcji między jednostką a społeczeństwem, gdzie granice prawa i norm są nieustannie testowane, potwierdzane lub przekształcane.

ROZDZIAŁ V

AUTENTYCZNA I NIEAUTENTYCZNA PODMIOTOWOŚĆ NARRACYJNA W ŚWIECIE REWOLUCJI CYFROWEJ

5.1. Wprowadzenie

W obecnej epoce cyfryzacji, granice między rzeczywistością a „światem wirtualnym” ulegają znaczącemu zatarciu. Postęp technologiczny i rewolucja cyfrowa radykalnie przekształciły sposoby komunikacji, ekspresji i kreowania narracji życiowych. W niniejszym rozdziale analiza koncentrować się będzie na złożoności autentycznej i nieautentycznej podmiotowości narracyjnej w kontekście wszechobecnej cyfryzacji. Badając jej wpływ na kształtowanie tożsamości w świecie, gdzie granica między rzeczywistością a fikcją staje się coraz mniej wyraźna. Rewolucja cyfrowa wprowadziła zasadnicze zmiany w przewidywalności i złożoności świata. Technologie cyfrowe, pierwotnie służące jako narzędzia, stały się kluczowym elementem codzienności, wpływając na wiele aspektów ludzkiego życia. Wirtualna przestrzeń przekształciła się w miejsce spotkań, interakcji i kreowania tożsamości. W dynamicznym i nieustannie ewoluującym środowisku cyfrowym, autentyczność, definiowana jako bycie „prawdziwym” i „wiernym” sobie, nabiera charakteru płynnego i wielowymiarowego.

Celem tego rozdziału jest przedstawienie zasadniczych aspektów dyskursu na temat autentyczności i nieautentyczności w kontekście cyfrowym, który współkształtuje „świat wirtualny”. Analizujemy, w jaki sposób rewolucja cyfrowa wpłynęła na kształt współczesnej podmiotowości i tożsamości. Poruszamy zagadnienie, jak współczesne narzędzia cyfrowe, od mediów społecznościowych po zaawansowane technologie „wirtualnej rzeczywistości”, umożliwiają lub wymuszają kreowanie narracji, które mogą odzwierciedlać „prawdziwe Ja”, lub być konstrukcjami przeznaczonymi do konsumpcji przez innych.

Autentyczność w przestrzeni wirtualnej przestaje być wyłącznie sprawą indywidualnego wyboru, a staje się złożonym procesem interakcji między prywatnością, publicznym wizerunkiem i technologicznymi narzędziami kształtującymi nasze doświadczenia. Cyfrowe środowisko ma potencjał do wzmacniania tożsamości i podmiotowości poprzez umożliwienie ekspresji własnego „Ja” w sposób wcześniej niedostępny. Jednakże równocześnie może sprzyjać konstruowaniu nieautentycznych wersji siebie, ukierunkowanych na zdobywanie aprobaty i uznania w wirtualnych społecznościach.

Ten rozdział proponuje analizę, w jaki sposób narzędzia cyfrowe i platformy wpływają na kształtowanie narracyjnej podmiotowości. Rozważamy, czy w kontekście równorzędności cyfrowego „Ja” i fizycznej obecności istnieje przestrzeń dla autentycznej podmiotowości narracyjnej. Badamy również, jak postrzeganie autentyczności ewoluuje w obliczu nowych wyzwań i możliwości życia w erze cyfrowej.

Analiza ta zagłębia się w zagadnienia prawdziwości i autentyzmu w kontekście doświadczeń wirtualnej rzeczywistości. Skupiamy się na wpływie interakcji w „wirtualnych światach”, takich jak media społecznościowe, czy platformy wymiany treści, na percepcję autentyczności oraz na kształtowanie narracyjnej tożsamości. Szczególną uwagę poświęcimy kwestiom autoprezentacji w erze cyfrowej, z naciskiem na ekshibicjonistyczny charakter współczesnego narcyzmu.

Innymi słowy badamy, jak rzeczywiste i wirtualne wizerunki jednostki oddziałują na koncepcję autentycznej podmiotowości w obliczu rosnącej roli wirtualnych wspólnot. Dodatkowo, analizujemy postać *hakera* jako symbolu kontrowersji w świecie cyfrowym, badając, w jaki sposób działania *hakera* wpisują się w narrację o współczesnym bohaterze lub antybohaterze. Przyglądamy się konsekwencjom przypisywania takim działaniom etykiet „przestępczych” czy „rewolucyjnych” w kontekście podmiotowości narracyjnej. Ta analiza ma na celu zrozumienie złożonych i wielowymiarowych aspektów autentyzmu i tożsamości w kontekście cyfrowym.

5.1.1. Autentyczność vs. Nieautentyczność w „świecie wirtualnym”

Charles Taylor zidentyfikował trzy główne problemy nowoczesnej tożsamości związane z fałszywym indywidualizmem opartym na instrumentalnym rozumie: utratę sensu, celowości oraz wolności. Te problemy zyskują na znaczeniu w kontekście dynamicznie rozwijającej się technologii cyfrowej i generowanej przez nią „rzeczywistości wirtualnej”.

Współczesna problematyka adaptacji indywidualizmu do „świata wirtualnego” jest szczególnie istotna. W przestrzeni cyfrowej jednostki mają zwiększoną swobodę w kreowaniu i eksplorowaniu własnych stylów życia, wierzeń i poglądów, potęgowaną przez anonimowość i niemal nieskończoną przestrzeń wirtualną.

Autonomia jednostki w „rzeczywistości wirtualnej” przekracza tradycyjne moralne i społeczne horyzonty. „Świat wirtualny” uwolnił jednostkę od wcześniejszego hierarchicznego porządku, przypisującego konkretne pozycje w kosmicznym lub społecznym łańcuchu bytu. W tym nowym kontekście, cyfrowe osoby chociażby w postaci „awatarów” stanowią część ekosystemu, tworząc złożony, wielowymiarowy świat, w którym jednostka może współistnieć wirtualnie.

W „świecie wirtualnym” jednostka nie jest już ograniczona przez społeczne role w sposób, który dominował w przeszłości. Użytkownicy mogą eksperymentować z różnymi tożsamościami, zawodami czy statusami społecznymi, często zmieniając je szybko i bez ograniczeń. Kultura cyfrowa odrzuca stały porządek na rzecz wolności, która jest bardziej rozwinięta i różnorodna, co prowadzi do nowych wyzwań dotyczących autentyczności, a także odpowiedzialności w życiu *online*. W tym kontekście, twierdzenie Taylora o odejściu od hierarchicznego porządku na rzecz współczesnej wolności nabiera nowego znaczenia⁷⁶⁰.

W cyfrowej rzeczywistości, tradycyjny hierarchiczny porządek społeczny ulega transformacji ze względu na płynną i często amorficzną naturę „świata wirtualnego”. Zamiast stałych pozycji w społecznych hierarchiach, użytkownicy Internetu mogą przyjmować różnorodne tożsamości i role, charakteryzujące się dynamiczną zmiennością. Ta zmienność wpływa na koncepcję autentyczności, zarówno w kwestii jej manifestacji, jak i braku. W „świecie wirtualnym”, jednostka może odczuwać brak wyższego celu, nie tyle z powodu zaniku porządku społecznego, ale raczej z powodu jego mniej widocznych i zrozumiałych form. Cyfrowy konformizm, polegający na kreowaniu i prezentowaniu wyidealizowanych wersji siebie *online*, może prowadzić do zjawiska, które Charles Taylor mógłby określić jako „nieautentyczny indywidualizm”⁷⁶¹. W „rzeczywistości wirtualnej”, zjawisko to jest potęgowane przez iluzję nieograniczonej swobody samorealizacji bez realnej odpowiedzialności za działania.

Rozwój mediów społecznościowych i platform interaktywnych przyczynił się do zjawiska „eksplozji narcyzmu”, gdzie użytkownicy skupiają się na zaspokajaniu *ego* poprzez zbieranie „polubień”, komentarzy i obserwacji. Taka interpretacja indywidualizmu promuje

⁷⁶⁰ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s.9.

⁷⁶¹ Ibidem, s.10-11.

samorealizację, lecz często ignoruje potrzeby innych i społeczne konsekwencje takich działań. W kontekście cyfrowym, istnieją mechanizmy kreujące potrzeby konsumpcyjne jednostki, stwarzające wrażenie, że posiadanie określonych dóbr jest warunkiem egzystencji. Firmy marketingowe i reklamowe, wykorzystując algorytmy, podsycają te potrzeby, prowadząc do sytuacji, w której jednostka może czuć się zniewolona przez konsumpcjonizm. Ten proces, przez Magdalenę Szpunar, został następująco zdiagnozowany:

„To nowa, zagrażająca autentyczności jednostki, krwiożercza forma panowania, która staje się groźniejsza od totalitarnych form sprawowania władzy, wobec których jednostka stawia opór, gdyż jest świadoma ich istnienia”⁷⁶².

W kontekście cyfrowym, znaczącym wyzwaniem jest osiągnięcie równowagi między promowaniem autentycznego indywidualizmu a unikaniem skrajności, takich jak społeczna izolacja, egoizm, czy zagrożenia stania się ofiarą „fałszywej indywidualności”. W „rzeczywistości wirtualnej” istotne jest kultywowanie wartości jak: empatia, odpowiedzialność, i poczucie wspólnoty, umożliwiających jednostkom wyrażanie siebie przy jednoczesnym uwzględnianiu innych w swoich działaniach *online* w kontekście dążenia do autentyczności jako ideału moralnego. W dążeniu do realizacji tego ideału istotną przeszkodę stanowi wszechobecna instrumentalizacja mająca miejsce w wielu aspektach związanych z cyfrowym życiem.

Instrumentalny rozum, jako jedna z bolączek współczesności według Taylora, w przestrzeni cyfrowej przyjmuje nowe oblicze. Demistyfikacja realnych procesów życiowych na rzecz algorytmicznych i danych podejść rządzi cyfrowym światem. Instrumentalna racjonalność cyfrowa opiera się na analizie i przetwarzaniu informacji w celu osiągnięcia maksymalnej efektywności, od optymalizacji pracy po budowanie sieci społecznych i kreowanie tożsamości *online*. „Wirtualna rzeczywistość”, ze swoim naciskiem na skuteczność, sprzyja takiej instrumentalizacji rozumu. Od liczby „polubień” w mediach społecznościowych po pozycjonowanie treści, wszystko jest mierzone przez algorytmy, które często pomijają bogatsze aspekty ludzkiego doświadczenia.

Porzucenie hierarchicznego porządku w świecie cyfrowym prowadzi do zaniku znaczenia instytucji i tradycyjnych metod działania, ustępując miejsca dynamicznym procesom skoncentrowanym na bieżących wynikach. Ta erozja tradycyjnej struktury wpływa na sposób,

⁷⁶² M. Szpunar, *Kultura cyfrowego narcyzmu*, Wydawnictwa AGH, Kraków 2016, s. 131.

w jaki jednostki postrzegają i angażują się w świat, sprzyjając zaniedbywaniu w pozyskiwaniu sensu i celowości w „fizycznej rzeczywistości” na rzecz powierzchownego, choć efektywnego zarządzania życiem cyfrowym.

W cyfrowym środowisku, ocena autentyczności jednostki wiąże się z jej zdolnością do przełamywania barier narzucanych przez instrumentalną racjonalność. Ważne jest odzyskiwanie głębokich warstw doświadczenia i przeciwdziałanie tendencjom redukcyjnym, które są charakterystyczne dla cyfrowego świata. Autentyczne zaangażowanie i empatia w wirtualnej przestrzeni są kluczowe dla zachowania sensu i celu w coraz bardziej zdematerializowanej rzeczywistości.

W „świecie wirtualnym”, tradycyjne postrzeganie porządku, oparte na „fizycznej rzeczywistości” lub „boskiej opatrności”, ulega transformacji. Instytucje, wartości, a nawet relacje interpersonalne są zredukowane do cyfrowych odpowiedników, które są elastyczne oraz mogą być dostosowywane do potrzeb efektywności i indywidualnego dobrostanu. W tym kontekście, wirtualne byty, takie jak „*avatary*” czy profile użytkowników, stają się podatne na ciągłą transformację, tracąc swoje tradycyjne powiązania z ustalonymi porządkami i systemami wartości. W efekcie, autentyczność podlega kwestionowaniu, gdyż pierwotne, niezmiennie cechy jednostki ustępują miejsca adaptacji i optymalizacji. Podejście do wirtualnych bytów jako narzędzi służących realizacji osobistych celów odzwierciedla instrumentalną racjonalność. Uwzględniając koncepcję autentyczności Taylora, możemy powiedzieć, że niezwykle problematyczne staje się to, gdy dominuje kryterium skuteczności w ocenie decyzji jednostki. W „rzeczywistości wirtualnej”, trend ten może skutkować konstruowaniem i zarządzaniem cyfrowymi tożsamościami wyłącznie w celu maksymalizacji ich efektywności *online*, jak zasięg w mediach społecznościowych czy komercjalizacja. Koncepcja efektywności w przestrzeni cyfrowej często opiera się na analizie kosztów i korzyści, gdzie wartość jednostki jest mierzona przez jej wpływ w „wirtualnej społeczności”. Może to prowadzić do osłabienia emocjonalnej i moralnej wrażliwości, zastępowanej przez narcyzm i skupienie się na autokreacji w celu zdobycia uwagi i aprobaty *online*.

Analiza autentyczności jako realizacji ideału moralnego w „rzeczywistości wirtualnej” wymaga zrozumienia, w jaki sposób cyfrowe narzędzia transformują naszą percepcję tożsamości i relacji, a także jak możemy zachować głęboki związek z naszymi wartościami i autentycznym „Ja” w zmieniającym się wirtualnym środowisku. Zwróćmy uwagę, że na przykład w kontekście pracy, wirtualne środowisko może prowadzić do postrzegania pracowników przez pryzmat danych i profili cyfrowych, marginalizując ich ludzkie aspekty. Cyfrowa ocena wydajności pracy przez algorytmy i metryki przyczynia się do dehumanizacji

środowiska zawodowego, sprowadzając wartość jednostki do parametrów cyfrowej produktywności. Z kolei dominacja technologii w komunikacji i interakcjach społecznych wpływa z kolei na powierzchowność relacji, podważając autentyczność doświadczeń międzyludzkich. Zależność od technologicznych rozwiązań może ograniczać ludzką kreatywność i spontaniczność, zastępując je narzędziami cyfrowymi, które oferują efektywność kosztem szerszego zrozumienia i znaczenia międzyosobowych powiązań. Wpływ ten widoczny jest nie tylko w kontekście pracy czy też interakcji społecznych, ale także na przykład w medycynie. Zauważalny jest trend technizacji, gdzie pacjenci są traktowani jako zestawy danych, a osobiste aspekty leczenia ustępują miejsca proceduralnemu przetwarzaniu informacji. Rozwój aplikacji zdrowotnych i zdalnego monitorowania naszego zdrowia generuje masowe dane medyczne, często kosztem indywidualnego i holistycznego podejścia do pacjenta. W kontekście produkcji treści i dóbr cyfrowych, obserwujemy erozję ich unikatowości. Standaryzacja i unifikacja wypierają autentyczność i indywidualność. Jednostki mogą odczuwać przytłoczenie i dezorientację w obliczu wszechobecnych, lecz jednorodnych wirtualnych produktów. Instrumentalna racjonalność w przestrzeni cyfrowej ogranicza działanie jednostek do algorytmów i systemowych rekomendacji, co może hamować możliwość autentycznego i kreatywnego działania, czyli korzystania ze swej podmiotowości. Skupienie na efektywności oraz funkcjonalności wpływa na percepcję indywidualności i ekspresji w świecie cyfrowym.

W kontekście trzeciej bolączki współczesnej kultury, identyfikowanej przez Taylora jako utratę wolności, kultura cyfrowa przejawia się w sferze politycznej poprzez dominację nieautentycznego indywidualizmu i instrumentalnej racjonalności przeniesionej do „świata wirtualnego”. W erze cyfrowej, jednostki często napotykają ograniczenia narzucone przez algorytmy i platformy społecznościowe, które formują ich interakcje i działania. To prowadzi do rozwoju cyfrowego instrumentalizmu, gdzie zaangażowanie w życie publiczne jest motywowane głównie przez konsumpcjonizm cyfrowy i aktywizm *online*, który często jest powierzchowny i odłączony od rzeczywistych działań. Wirtualne środowisko, zamiast sprzyjać autentycznemu dialogowi i aktywnej partycypacji politycznej, staje się platformą do jednostronnego wyrażania opinii bez istotowej refleksji na temat wspólnego dobra. Ta forma interakcji, mimo pozorów uczestnictwa, rzadko przekłada się na konkretne zmiany w sferze publicznej. Dodatkowo, środowisko cyfrowe stało się narzędziem do manipulowania opinią publiczną, włączając w to proces mający na celu dezorientację wyborców, co stanowi nowy aspekt wspomnianej bolączki kultury. Algorytmy i platformy społecznościowe, modelujące

nasze interakcje, są wykorzystywane do celowanego rozpowszechniania spersonalizowanych treści politycznych, które mogą wzmacniać istniejące przekonania lub szerzyć dezinformację.

W erze cyfrowej, autentyczność procesu wyborczego jest zagrożona przez takie praktyki jak rozpowszechnianie fałszywych informacji, wpływających na decyzje wyborcze. Metody takie jak „*data mining*”⁷⁶³ i tworzenie psychometrycznych profili wyborców umożliwiają manipulację emocjami i przekonaniem, często w sposób subtelny, ale mający istotne konsekwencje polityczne. Zagrożenie wykorzystania cyfrowego indywidualizmu jako narzędzia politycznego wpływu jest szczególnie niepokojące, ponieważ transformuje osobiste dane użytkowników w środki manipulacji wyborczej.

Interakcje *online*, zamiast faworyzować autentyczną wymianę poglądów, mogą służyć jako mechanizm wywierania podprogowego wpływu na wyborców. Mając odpowiednie dane wyborców, będą dostarczane im treści o charakterze marketingowym, i tym samym wyborcy zostaną zredukowani do roli klientów. Proces ten będzie w swoisty sposób podejmował próbę eliminacji obywateli z autentycznymi wartościami i przekonaniem. Taka przemiana kwestionuje zarówno wartość rzeczywistego dialogu politycznego, jak i integralność demokratycznych instytucji, zależnych od świadomego i niezależnego uczestnictwa obywateli. Możliwą odpowiedzią na ten cyfrowy instrumentalizm jest zwiększenie transparentności działań politycznych *online* oraz edukowanie obywateli w zakresie krytycznego myślenia i świadomego korzystania z informacji cyfrowych. W „wirtualnym świecie”, przenoszenie interakcji i zaangażowania politycznego do przestrzeni cyfrowej może powodować u jednostek poczucie izolacji od procesów demokratycznych. Można w tym dostrzec odmianę despotyzmu łagodnego, opisywanego przez de Tocqueville'a, bowiem jego współczesne oblicze ewoluuje w despotyzm cyfrowego komfortu, gdzie obywatele nieświadomie zrzekają się kontroli nad władzą, skoncentrowani na zaspokajaniu własnych potrzeb przez wirtualne doświadczenia. W „świecie wirtualnym”, obfitującym w rozrywkę i możliwości ucieczki od rzeczywistości, monitorowanie działań rządu wydaje się mniej ważne. Ludzie mogą uważać, że ich wpływ na politykę jest ograniczony w obliczu ciągłego strumienia cyfrowych rozpraszaczy. Aktywne

⁷⁶³ Jest to proces analizy dużych zbiorów danych w celu wykrycia wzorców, korelacji, trendów i innych użytecznych informacji, które nie są oczywiste przy standardowej analizie. Jest to kombinacja różnych technik z zakresu statystyki, uczenia maszynowego i analizy baz danych, używana do przetwarzania i analizowania dużych ilości informacji. „*Data mining*” jest stosowany w wielu dziedzinach, takich jak marketing, medycyna, nauki biologiczne, finanse, a także w mediach społecznościowych do analizy zachowań użytkowników. Pozwala organizacjom lepiej zrozumieć swoich klientów, przewidywać trendy, podejmować informowane decyzje biznesowe i optymalizować procesy (Warto zapoznać się z następującymi artykułami szczegółowo analizującymi tę kwestię: R. Żulicki, *Potencjał big data w badaniach społecznych* w: *Studia Socjologiczne* Nr 3 (226), 2017, ss. 175-207; Ł. Iwański, *Big data a problem reprezentacji poznawczej*, w: *Człowiek i Społeczeństwo*, vol. LIII: *Paradygmaty metafizologii*, 2022, ss. 241-266).

uczestnictwo w życiu publicznym może być zredukowane do pasywnego przeglądania treści i klikania „lubię to” pod politycznymi postami. Atomizacja jednostek w przestrzeni wirtualnej sprzyja erozji autentycznego zaangażowania obywatelskiego, ponieważ ludzie, skoncentrowani na swoich cyfrowych „Ja” zaniedbują sprawy wspólnotowe. Obywatele mogą nie angażować się w politykę, dopóki ich cyfrowe potrzeby są zaspokajane, a rząd zapewniać będzie im fikcję wyboru i niezależności.

W obliczu transformacji interakcji z polityką w erze cyfrowej, pojawia się paradoks: mimo łatwiejszego dostępu do informacji, zdolność do wywierania realnego wpływu na polityczne losy wydaje się być bardziej nieuchwytna. Istotnym zadaniem dla społeczeństwa cyfrowego jest zatem odbudowa połączeń między wirtualnym zaangażowaniem a faktycznym wpływem na procesy decyzyjne, aby zapewnić, że technologia wzmacnia, a nie osłabia, fundamenty autentycznej demokracji.

W „świecie wirtualnym”, gdzie granice między rzeczywistym „Ja” a cyfrowo stworzonym *awatarem* stają się coraz mniej wyraźne, narzędzia mediów społecznościowych i „wirtualnych światów” oferują nowe możliwości ekspansji kultury narcystycznej. W tej rzeczywistości ideał indywidualizmu ulega przekształceniu i często jest wykorzystywany w sposób nadmierny, z naciskiem na autokreację i samorealizację, co często odbywa się kosztem autentycznych interakcji społecznych.

Problematyka polityczna, historyczna czy religijna może wydawać się mniej istotna dla jednostki pogrążonej w samodzielnie kreowanej rzeczywistości cyfrowej, która nieustannie potwierdza jej światopogląd. Taka „wirtualna rzeczywistość” może ograniczać empatię i zrozumienie różnorodności perspektyw, tworząc złudzenie wygodnego ekosystemu, skoncentrowanego na indywidualnych potrzebach i pragnieniach. W tej cyfrowej przestrzeni samorealizacji, jednostka ryzykuje utratę orientacji nie tylko w swojej egzystencji, ale również w zakresie autentycznego, złożonego i wspólnego doświadczenia ludzkiego.

Paradoksalnie, „wirtualne światy”, oferujące nieograniczone możliwości ekspresji, mogą prowadzić do sytuacji, w której oryginalne „Ja” ustępuje miejsca ciągłemu przedstawianiu wyidealizowanych wersji siebie, co umniejsza wartość indywidualizmu jako ścieżki do prawdziwej samoświadomości i moralności. Ten brak „usadowienia” w „rzeczywistości fizycznej” może prowadzić do niepewności jednostek co do własnej tożsamości. Ograniczone zaangażowanie w moralne aspekty interakcji wirtualnych może powodować utratę świadomości wpływu otoczenia na formowanie tożsamości. Fascynacja możliwościami kreowania i modyfikowania wirtualnego „Ja” często koncentruje uwagę na maksymalizacji cyfrowych korzyści i prezentacji siebie, opartej na algorytmicznych analizach

i danych. Przekonanie o kontroli nad „wirtualnym życiem” może prowadzić do spłylenia doświadczeń do prostych transakcji i wymian, pozbawiając je sensu.

Ciągłe przebywanie w „świecie wirtualnym” może prowadzić do utraty wolności politycznej i trudności w budowaniu autentycznych relacji interpersonalnych, ponieważ wirtualna przestrzeń, mimo swojej immersyjności, może izolować od złożonej rzeczywistości ludzkich emocji i relacji. Technologia wirtualna tworzy wyobrażenie pełnej kontroli i niezależności, podczas gdy faktycznie może powodować zależność od systemów i algorytmów kształtujących interakcje wirtualne, ograniczając potencjał do budowania realnych związków z innymi i pełniejszego zrozumienia otaczającego nas świata poza „wirtualną rzeczywistością”. Rzeczywistość wirtualna, oferująca nieograniczone możliwości kreowania tożsamości, często sprowadza autentyczność do subiektywnej samorealizacji bez moralnych ograniczeń. Użytkownicy mogą cieszyć się pełną autonomią, ale ta autonomia może być iluzoryczna. Autentyczne „Ja” jest rozmyte wśród licznych, wymiennych i powierzchownych wirtualnych tożsamości, sprzyjając rozwojowi narcystycznej kultury.

Zagrożenie w kulturze cyfrowego narcyzmu polega na tym, że wirtualne „Ja” może być łatwo zmanipulowane i dostosowane do zmieniających się trendów i oczekiwań. To sprawia, że ideał autentyczności jest narażony na „słaby relatywizm”⁷⁶⁴. Pojęcie prawdziwego „Ja” może być rozmyte, przekształcając się w zmienne cyfrowe konstrukty, często kształtowane przez zewnętrzne algorytmy i presję mediów społecznościowych. „Rzeczywistość wirtualna”, oferując nieskończone możliwości kreowania tożsamości, może prowadzić do sytuacji, gdzie wszystkie wybory moralne i style życia wydają się równoważne. Silne wartościowanie jest osłabiane przez możliwość nieustannej zmiany środowisk i tożsamości wirtualnych. W tym środowisku samorealizacja może przekształcić się w ciągłą zmianę stanów wirtualnych, bez trwałego zobowiązania do wartości. Brak stałego zobowiązania może prowadzić do sytuacji: gdy wszystko ma wartość, w związku z tym rzeczywiste znaczenie wartości wymyka się jednostce. Może to skutkować kulturą neutralnego liberalizmu wirtualnego, gdzie idea „dobrego życia” jest nieuchwytna. Samorealizacja traktowana jest jako ciągła ewolucja bez głębszej refleksji. To wyzwanie dla autentyczności polega na zachowaniu wartości wyborów w świecie, który może być jednocześnie wszystkim i niczym. Zrozumienie, że świadomy wybór wartościowej i trwałej ścieżki – nawet wirtualnej – jest kluczowy dla utrzymania celu i autentyczności.

⁷⁶⁴ Ch. Taylor, *A secular age*, op. cit., s.484.

Taylor'owski imperatyw przywrócenia prawdziwego ideału autentyczności staje się bardziej wymagający w „świecie wirtualnym”. Oznacza to opór przed spłyceciem autentyczności do prostego wyboru między wirtualnymi identyfikatorami. Przywrócenie pierwotnego znaczenia autentyczności wymaga głębszej refleksji nad tym, jak wirtualne wizerunki mogą wspierać lub podważać naszą rzeczywistą tożsamość. \\Jest ważne, by rozważyć, jak korzystać z technologii wirtualnej rzeczywistości do wzbogacania życia, zachowując jednocześnie wierność wartościom. W ten sposób, ideał autentyczności nie jest negocjowany, lecz odkrywany na nowo, oferując możliwość bardziej świadomego podejścia do własnego „Ja” zarówno w świecie rzeczywistym, jak i wirtualnym.

Przypomnijmy, że przywrócenie „prawdziwej autentyczności” wg Taylora, wymaga przyjęcia trzech założeń: (1) autentyczność stanowi ideał moralny, a to znajduje się w opozycji do przekonania, że kultura autentyczności jest kulturą narcystyczną; (2) możliwa jest racjonalna dyskusja o ideałach, jak również pogodzenia praktyk życiowych z ideałami, a to wymaga odrzucenia subiektywizmu moralnego; (3) tego typu argumentacja jest możliwa do realizacji, a więc koliduje z diagnozami współczesności, w której to przyjmuje się, że panujący system jest przeszkodą do tego, aby wyartykułować ideał autentyczności⁷⁶⁵. Zastanówmy się co to znaczy w obliczu „wirtualnego świata”.

W kontekście „wirtualnego świata”. przywrócenie „prawdziwej autentyczności” nabiera nieco innego wymiaru, ale trzy podstawowe założenia nadal pozostają aktualne. Pierwsze założenie mówiące o tym, że autentyczność jest ideałem moralnym oznacza, że w świecie wirtualnym, gdzie granice pomiędzy rzeczywistością a fikcją mogą być nieostre, autentyczność jako wartość moralna nabiera szczególnego znaczenia. Użytkownicy muszą nawigować w środowisku, które umożliwia i często promuje tworzenie idealizowanych wersji siebie. Dążenie do autentyczności w takim kontekście może oznaczać budowanie *online* tożsamości, która jest wierna rzeczywistym wartościom i przekonaniom użytkownika, a nie jedynie kreowaniu atrakcyjnego wizerunku. Drugie założenie o możliwości racjonalnej dyskusji i pogodzenia praktyk życiowych z ideałami oznacza, że w wirtualnym świecie dyskusja o ideałach moralnych oraz ich stosowania w codziennym życiu *online* wymaga jeszcze większej uwagi. Z jednej strony łatwość, z jaką można edytować i dostosowywać wizerunek *online*, prowadzi do ryzyka kreowania nierealistycznych, nieautentycznych „marek osobistych”. Z drugiej strony, platformy społecznościowe i wirtualne przestrzenie mogą też służyć jako fora wymiany poglądów, które umożliwiają dążenie do autentycznego wyrażania i

⁷⁶⁵ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, op. cit., ss.24-26.

realizowania swoich wartości. Trzecie założenie, które można określić jako wykonalność argumentacji oznacza, że systemy i platformy wirtualne nie muszą stanowić przeszkody w wyrażaniu autentyczności. Wręcz przeciwnie, mogą one oferować narzędzia umożliwiające wyrażanie indywidualności i ideałów moralnych, choć wymaga to od użytkowników świadomego i odpowiedzialnego korzystania z tych narzędzi, aby nie ulec pokusie tworzenia wyidealizowanych, ale nieautentycznych wersji siebie.

Podsumowując, w obliczu wirtualnego świata, ideał „prawdziwej autentyczności” wymaga od użytkowników zarówno refleksji nad tym, jak przedstawiają siebie i swoje wartości *online*, jak i aktywnego dążenia do zachowania integralności osobistej w cyfrowym otoczeniu, które często nagradza bardziej powierzchowne, spektakularne lub wyidealizowane prezentacje siebie. Prawdziwa autentyczność w „rzeczywistości wirtualnej” wyraża się przez konsekwentne i świadome prezentowanie swojej oryginalnej historii życiowej, nawet jeśli ta prezentacja jest zbudowana za pomocą cyfrowych narzędzi. Każda osoba posiada unikalną narrację do przekazania, a cyfrowe środowisko może służyć jako nowoczesna platforma do dzielenia się nią, o ile robi to w sposób wierny swojej istocie, a nie tylko jako sposób na osiągnięcie zewnętrznego uznania.

W tym kontekście, autentyczność staje się jeszcze bardziej cenną i świadomą praktyką osobistego wyrazu w nieskończonym „wirtualnym świecie”. Jak już wcześniej wspomniano rola moralna autentyczności sprowadza się do swoistego kontaktu ze samym sobą. Mianowicie chodzi o umiejętność poznania własnej wewnętrznej natury. Innymi słowy nie należy tego rozumieć przez pryzmat konformizmu, czy też instrumentalnego postrzegania siebie samego. Dlatego, że te czynniki tak naprawdę oddalają nas od tego wewnętrznego głosu. Prawdziwy kontakt z samym sobą daje nam poczucie oryginalności swojego jestestwa, gdyż każdy z nas ma do opowiedzenia własną oryginalną historię. I chociażby technologia „świata wirtualnego” umożliwia każdej jednostce pisanie autobiografii, czyli łączenia przeszłości z teraźniejszością a nawet przyszłością, czyli formułowania autonarracji do odtworzenia własnej przeszłości i ukonstytuowania swej tożsamości jako mniej lub bardziej spójnej, quasi-substancjalnej jedności⁷⁶⁶. A następnie skonfrontowania jej z otoczeniem społecznym.

Nie chodzi o naśladownictwo pozostałych ponieważ każda jednostka powinna odnaleźć w swoim wnętrzu własny, oryginalny wzorzec postępowania. Lojalność wobec samego siebie to nic innego jak wierność własnej oryginalności, czyli temu co „Ja” samodzielnie może wydobyć oraz wyartykułować. Jednakże nie należy tego mylić z egoistycznym i

⁷⁶⁶ Por. M. Żardecka, *Pamięć i zapomnienie. Filozoficzny dyskurs o sile i słabości pamięci indywidualnej i zbiorowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2020, s. 475.

instrumentalnym postawami, które trywializują oraz wynaturzają autentyczność. Autentyczność przejawia się, więc w dialogicznym charakterze ludzkiej egzystencji. To dialogiczny charakter umożliwia jednostce stanie się „pełnoprawnym” podmiotem. Podmiotowość zyskujemy dzięki zrozumieniu siebie, co pozwala nam na określenie własnej tożsamości. Odpowiednie korzystanie ze zdobyczy rewolucji cyfrowej w prezentowaniu własnej autentycznej ekspresji i zapoznawaniu się z innymi tożsamościami, może sprzyjać w wzmocnieniu narracyjnej podmiotowości jednostki. Jednostka nie może samodzielnie zdefiniować siebie bez poznania języka innych ludzi. Poznanie języka ekspresji innych umożliwia komunikację i pełniejsze wyrażanie własnych treści, co jest istotne w procesie budowania autentyczności. W związku z powyższym jednostka nie jest w stanie samodzielnie dokonać samookreślenia siebie, gdyż istotne jest poznanie języka otaczających nas ludzi⁷⁶⁷. Proces samookreślenia siebie powiązany jest zatem w sposób konieczny z wymianą z innymi ludźmi. Rola innych jest niezwykle znacząca, gdyż definiujemy swoją tożsamość w oparciu o dialog oraz kontakt z innymi. Cytując samego Taylora:

„Tożsamość jest tym, „kim” jesteśmy, <<skąd pochodzimy>>. Dlatego też stanowi ona tło, w relacji do którego nasze gusty, pragnienia, opinie i aspiracje mają sens. Jeśli część tego, co cenię najbardziej, jest mi dostępne jedynie przez kontakt z osobą, którą kocham, to osoba ta staje się składnikiem mojej tożsamości”⁷⁶⁸.

Obecnie jednostka tworzy więzi interpersonalne nie tylko w „świecie rzeczywistym”, ale przede wszystkim w „świecie wirtualnym”. Rewolucja technologiczna przyczyniła się do tego stanu rzeczy- a Internet stał się społeczną wspólnotą, tymi „znaczącymi innymi”.

5.2. Wspólnota Internetu – prawdziwe „Ja” vs wirtualny wizerunek narcystycznej jednostki w kontekście narracyjnej podmiotowości

W kontekście kształtowania się podmiotowości narracyjnej w dobie Internetu na autentyczność można spojrzeć przez pryzmat dwóch różniących się procesów. Pierwszy to proces tworzenia autonarracji, która odnosi się do świata realnego i jest wyrazem realizacji ideału moralnego kształtującego prawdziwe „Ja”. Drugi to proces tworzenia autoprezentacji,

⁷⁶⁷Ch. Taylor, *Etyka autentyczności, op. cit.*, ss.30-32.

⁷⁶⁸ Ibidem, s.33.

charakterystycznej dla sfery wirtualnej, która często wywodzi się z kultury narcystycznej i skutkuje kreowaniem fałszywego, nieautentycznego „Ja”.

W realnym świecie, autonarracja jest procesem, w którym jednostka kształtuje swoje prawdziwe „Ja” poprzez wierność własnym wartościom moralnym i doświadczeniom życiowym. To odzwierciedlenie samowiedzy i spójności tożsamości, które wynika z autentycznego zaangażowania w życie i jego ideały moralne. Jest to opowieść, w której każda strona jest świadomym wyborem, a każdy rozdział odzwierciedla rzeczywistą ścieżkę życiową.

Natomiast w świecie wirtualnym, autoprezentacja często staje się procesem adaptacji i modyfikacji, gdzie wizerunek, który kreuje jednostka, nie zawsze jest zgodny z jej prawdziwym „Ja”⁷⁶⁹. W kulturze, która nagradza uwagę i adorację, autoprezentacja w przestrzeni wirtualnej może prowadzić do konstruowania fałszywego wizerunku, który jest echem narcystycznych dążeń do uznania, a nie odzwierciedleniem prawdziwej tożsamości jednostki. Jest to narracja, która może być zdominowana przez potrzebę aprobaty i może tracić autentyczność w dążeniu do zdobycia wirtualnego uznania.

Tak więc, rozróżnienie pomiędzy autonarracją a autoprezentacją staje się zasadnicze w kontekście autentyczności w „świecie wirtualnym”. Dążenie do autentyczności w „świecie wirtualnym” wymaga świadomego wysiłku, aby autoprezentacja była odzwierciedleniem autonarracji, a nie jej fałszywym zastępstwem. W przestrzeni cyfrowej, gdzie możliwości kreacji są niemal nieograniczone, niezwykle ważne jest, aby nie ulegać pokusie narcystycznej autoprezentacji, lecz dążyć do wyrażania i utrzymywania integralności prawdziwego „Ja”

W „świecie wirtualnym”, to nie wyznawane wartości czy autentyczne „Ja” są w centrum uwagi, lecz sposób, w jaki jednostka jest postrzegana i jak dba o swój wizerunek *online*. Proces tworzenia tego wizerunku odbywa się przede wszystkim za pośrednictwem portali społecznościowych takich jak Facebook czy Instagram. Tu dochodzi do zatarcia granic między autonarracją – wiernym odzwierciedleniem osobistych wartości i prawdy o sobie, a autoprezentacją – świadomym kształtowaniem wizerunku w sposób, który ma przynieść uznanie i podziw w „wirtualnym świecie”.

Osoby o narcystycznych tendencjach nieustannie monitorują swoje profile społecznościowe, dążąc do tego, aby być postrzeganym w jak najlepszym świetle przez swoich obserwatorów. Wynika to z obawy przed negatywną oceną i uzależnieniem od zewnętrznej aprobaty. Ta obsesyjna potrzeba zaimponowania innym i ciągle podkreślanie swoich sukcesów i atrybutów staje się wszechobecna w „rzeczywistości wirtualnej”.

⁷⁶⁹Por. M. Szpunar, Od narcyzmu jednostki do kultury narcyzmu, w: *Kultura – Media – Teologia*, 2014 nr 18, s. 107.

Autonarracja w „świecie wirtualnym” może być utrudniona, ponieważ autentyczne „Ja” musi konkurować z konstruowanymi wizerunkami. Ostatecznie, w „rzeczywistości wirtualnej”, to często nie wyznawane wartości czy autentyczność jednostki są nagradzane, lecz umiejętność kreowania atrakcyjnej i angażującej autoprezentacji, która może przynieść popularność i uznanie w cyfrowym środowisku. Dostrzec można swoistą dynamikę między autonarracją a autoprezentacją.

W cyfrowym ekosystemie, uznanie wizerunku *online* często opiera się na prezentacji cech takich jak władza, prestiż, wygląd, czy status majątkowy. Taka autoprezentacja zazwyczaj stanowi powierzchowne odzwierciedlenie wartości jednostki, zwykle przejawiając rzeczywistość dla zdobycia akceptacji społecznej. Fenomen narcyzmu w szerszym kontekście kulturowo-społecznym analizowany jest zarówno indywidualnie, jak i zbiorowo. Badane są mechanizmy kształtujące i wzmacniające kulturę narcyzmu, która stała się powszechna, zacierając granice między zdrowym poczuciem własnej wartości a narcystycznym zaburzeniem. Obserwuje się to w kulturze masowej i w życiu jednostek w interakcjach z kulturą cyfrową. Autoprezentacja w świecie wirtualnym może być manipulacyjna, często skłaniając do tworzenia fałszywego, przerysowanego obrazu. Autonarracja, zgodna z wewnętrznymi wartościami i prawdziwym „Ja”, może być zatarta lub zignorowana. W „wirtualnej rzeczywistości” narzuca się wzorzec narcystyczny, wpływający na sposób, w jaki jednostki budują i postrzegają swój wizerunek w sieci, oraz jak są odbierane przez innych.

W „świecie wirtualnym” zaciera się różnica między pierwotnym a wtórnym wymiarem osobowości. Pojawia się dylemat, czy to działania jednostek *online* kształtują narcystyczną kulturę, czy są one formowane przez warunki cyfrowego świata, który sprzyja autoprezentacji. W tej symbiotycznej relacji, osobiste narracje często dostosowują się do oczekiwań wirtualnego środowiska, gdzie dominują uwaga i aprobatą społeczną. W „rzeczywistości wirtualnej” jednostka nie jest odizolowana od wpływów kulturowych, które kształtują przestrzeń interakcji. Z drugiej strony, kultura cyfrowa jest odzwierciedleniem zbiorowej *psyche* internautów, będących jej twórcami i konsumentami. W „świecie wirtualnym” granica między autentyczną autonarracją a konstruowaną autoprezentacją, służącą budowaniu pożądanego wizerunku, staje się niepewna i dynamicznie zmieniająca. W obliczu tej niejednoznaczności w „rzeczywistości wirtualnej”, tożsamość jest ciągle negocjowana między własnym „Ja” a „Ja” prezentowanym. Powstają pytania o autentyczność i wartość indywidualnych historii w kontekście współtworzonej cyfrowej kultury narcystycznej

Pojęcie „kultury narcyzmu” wprowadził do dyskursu społecznego Christopher Lasch⁷⁷⁰. Autor ten rozumiał kulturę narcystyczną jako system wartości, który promuje sukces indywidualny kosztem dobra wspólnego, przekształcając społeczeństwo w inkubator zapatrzonych w siebie konsumentów. W wymiarze jednostkowym narcyzm jest rozważany jako potencjalne zaburzenie osobowości, natomiast w wymiarze kulturowym nabiera on szerszego znaczenia. Kultura narcystyczna według Lascha zniekształca pierwotne funkcje kultury, które historycznie służyły wspólnocie i jej wartościom. Buduje on figurę „nowego narcyza”, który odrzucając tradycję dysponuje poczuciem winy za fakt odrzucenia zasad własnych przodków. Tym samym nie widzi swej egzystencji w realnym świecie, i to powoduje u niego nieustanny lęk. Wyraża to w taki sposób:

„Nowy narcyz jest dręczony nie tylko przez poczucie winy, ale i przez lęk. Nie próbuje narzucać swoich pewników innym, ale stara się odnaleźć sens życia. Uwolniony od przesądów przeszłości, wątpi nawet w sens swojego istnienia”⁷⁷¹.

Zdominowana przez narcystyczne prądy, kultura ta skłania jednostki do nadmiernej introspekcji i samorealizacji w zakresie osobistych potrzeb, interesów i celów, często ignorując szersze pojęte dobro społeczne. To zmienione spojrzenie na funkcję kultury w życiu jednostki przyczynia się do pojawienia się samowystarczalnych konsumentów, dla których podstawową formą aktywności jest nieustanne poszukiwanie satysfakcji własnych pragnień⁷⁷². Lasch krytykuje tę zmianę, podkreślając, że kultura narcystyczna prowadzi do rozpadu więzi społecznych i zaniku poczucia wspólnoty. W jego ocenie, społeczeństwo, które promuje taką kulturę, skazuje się na powierzchowne interakcje i relacje międzyludzkie, pozbawione autentycznego zaangażowania. Ten model kulturowy wywiera wpływ nie tylko na indywidualne zachowania, ale również na politykę, ekonomię i relacje społeczne na szerszą skalę, podkopując fundamenty, na których zbudowana jest trwała i zdrowa struktura społeczna.

W „świecie wirtualnym” struktury społeczne znikają na rzecz postaw egocentrycznych wzmocnianych przez rozum instrumentalny. Granica między autentycznością a kreowanym obrazem siebie jest często rozmyta, przez co kultura narcystyczna zyskuje nowe wymiary. W tym nowym, by nie rzec alternatywnym świecie do „fizycznego” promuje się postawy

⁷⁷⁰ C. Lasch, *Kultura narcyzmu. Amerykańskie życie w czasach malejących oczekiwań*, tłum. G. Ptaszek, A. Skrzypek. Wydawnictwo Akademickie „Sedno”, Warszawa 2015.s.58., a także M. Szpunar, *Kultura cyfrowego narcyzmu*, op.cit., s.51.

⁷⁷¹ C. Lasch, op.cit.,s.24.

⁷⁷² S. Iwasiów, *Cybernarcyzm*, w: *Autobiografia. Literatura. Kultura. Media.*, nr 2(7) 2016, s.192.

egocentryczne nie jako anomalię społeczną, ale jako akceptowalny standard zachowania. Autonarracja w świecie realnym jest związana z realizacją ideału moralnego, tworzeniem prawdziwego „Ja” poprzez refleksyjne i autentyczne opowiadanie własnej historii. W przestrzeni wirtualnej natomiast, autonarracja często ulega zniekształceniu i sprowadzeniu do autoprezentacji - kształtowania wizerunku na potrzeby zewnętrznej percepcji, niekoniecznie zgodnego z wewnętrzną tożsamością jednostki.

Jednostka narcystyczna w „rzeczywistości wirtualnej” operuje racjonalnością instrumentalną, gdzie relacje z innymi są środkiem do celu, którym jest utrzymania wyidealizowanego obrazu własnej osoby. Takie podejście jest charakterystyczne dla platform społecznościowych, gdzie użytkownicy często kreują wersje siebie na potrzeby publicznego wizerunku. Ludzie, którzy zagrażają temu wyidealizowanemu obrazowi, są odbierani jako zagrożenie i traktowani z pogardą lub arogancją. Wyidealizowany obraz siebie w świecie cyfrowym może być zarówno narzędziem do osiągnięcia sukcesu, jak i przyczyną dystansu od autentycznej, pełnej życia osobowości.

Pragnienie bycia dostrzeżonym w świecie cyfrowym przybiera różne formy, jednak w przypadku jednostek narcystycznych, ta potrzeba wydobywania i potwierdzania własnej wartości jest wyjątkowo nasiloną. W środowisku *online* jednostka narcystyczna kreuje siebie jako osobę o nadmiernej wartości, oczekując stałego uznania i adoracji od otoczenia, niezależnie od realnych zasług. Ta „cyfrowa osoba” może żyć w przekonaniu o własnej wyjątkowości, nie znajdując odzwierciedlenia w „rzeczywistości *offline*”. Każde kliknięcie „lubię to” i każdy nowy obserwator może być interpretowany jako wskaźnik wartości. Jednostki narcystyczne oczekują, że ich wirtualna prezentacja będzie konsekwentnie potwierdzana przez zachowania i reakcje innych użytkowników. W takim otoczeniu, gdzie autoprezentacja dominuje nad autonarracją, istnieje ryzyko, że autentyczna tożsamość zostanie zatarta na rzecz utrzymywania iluzji cyfrowej perfekcji.

Narcystyczna potrzeba uzyskania uwagi i akceptacji znajduje nową płaszczyznę ekspresji⁷⁷³. Jednostka narcystyczna adaptuje się do cyfrowego środowiska, które staje się narzędziem do manipulowania percepcją innych i inscenizacji sztucznych relacji, które są bardziej odbiciem jej pragnień niż odzwierciedleniem prawdziwej empatii i potrzeby międzyludzkiej więzi. Za pośrednictwem cyfrowych interfejsów, jednostka narcystyczna często kreuje obraz siebie jako dominującej i wpływowej, wykorzystując platformy społecznościowe do budowania pozycji, która w rzeczywistości może nie mieć podstaw w

⁷⁷³M. Szpunar, *Imperializm kulturowy Internetu*, op. cit., ss.93-96.

autentycznej kompetencji czy relacyjnej dynamice. Dążenie do sprawowania władzy i dominacji w wirtualnym środowisku może przybierać formę agresywnego marketingu własnego wizerunku, częstych aktualizacji statusu sygnalizujących sukces lub popularność, a także zaawansowanych technik autoprezentacji mających na celu zbudowanie iluzji wpływowości. Paradoksalnie, choć jednostka narcystyczna w „wirtualnym świecie” może wydawać się niezależna i silna, jej poczucie wartości często bywa kruche i uzależnione od ciągłego potwierdzania przez innych użytkowników Internetu. Poczucie własnej wyjątkowości i pragnienie dominacji są zasilane i utrzymywane przez „lajki”, komentarze i udostępnienia. Stwarza to paradoksalną sytuację, w której jednostka narcystyczna, pomimo pozornej władzy w „wirtualnym świecie”, pozostaje w silnej zależności od akceptacji społecznej. W tych wirtualnych interakcjach autonarracja – prawdziwe opowiadanie o sobie – jest często zastępowana przez skonstruowaną autoprezentację.

W kulturze narcystycznej, intensywnie wzmocnionej przez platformy społecznościowe, tożsamość jednostki ulega transformacji. Zamiast być autentycznym odzwierciedleniem wewnętrznego „Ja”, staje się hybrydą, ewoluującą w odpowiedzi na zewnętrzne oczekiwania i dążenie do akceptacji. Jednostki zamiast realizować autentyczną samoakceptację, angażują się w nieustanną autokreację w świecie cyfrowym. Tworzą jaźń odzwierciedloną, której celem jest spełnienie społecznych oczekiwań. Ta „wirtualna osoba” oddala się od wewnętrznego głosu jednostki, stając się produktem społecznie kształtowanej autoprezentacji. Dominuje w niej pragnienie zyskania aprobaty i „polubień” *online*. Jednostki starają się przedstawiać w wirtualnym świecie jako osoby spełnione i godne podziwu. Jednak ta kreacja często maskuje rzeczywistość nieszczęśliwej osoby, żyjącej w dyskomforcie z powodu ciągłego udawania. Cyfrowa narracja, mająca przynieść poczucie wartości, często staje się źródłem bólu z powodu niespójności wewnętrznej. Indywidualne „Ja” staje się uwięzione w pułapce jaźni odzwierciedlonej. Tworzony wizerunek coraz mniej odzwierciedla prawdziwą esencję osobowości jednostki. W takim środowisku jednostka może zaniedbać wewnętrzny głos, który prowadziłyby do odkrycia oryginalnego stylu bycia. Tożsamość jednostki jest przekształcana tak, by odzwierciedlać oczekiwania otoczenia. Jednostka często podejmuje działania niezgodne z własnymi przekonaniami, w poszukiwaniu akceptacji cyfrowej publiczności. Kreowana tożsamość, choć wydaje się pełna sukcesów, często kryje rzeczywistość osoby walczącej z uczuciem niespełnienia. *Online* może wydawać się, że jednostka jest szczęśliwa i spełniona, ale w rzeczywistości może zmagać się z poczuciem pustki i braku autentyczności. Uzależnienie od aprobaty cyfrowej publiczności i dążenie do zadowolenia innych może prowadzić do wewnętrznego konfliktu i dyskomfortu.

Autentyczność i jej manifestacja poprzez autonarrację oraz autoprezentację w środowisku cyfrowym przybierają szczególną formę. Projektowany przez jednostkę wizerunek online często jest skonstruowaną fasadą, mającą odzwierciedlać ideał doskonałego życia. Mimo pewności siebie prezentowanej przez awatar, rzeczywiste „Ja” może zmagać się z wewnętrznymi wątpliwościami i poczuciem niedoskonałości. Narcyzm, częsty w interakcjach *online*, maskuje często bezradność i problemy z akceptacją prawdziwego „Ja”. Tworzenie alternatywnych wersji siebie może zwiększać dystans od autentyczności, pogłębiając wewnętrzną pustkę. Mimo pozornej adoracji w środowisku cyfrowym, jednostka może żyć w osamotnieniu, odczuwając wewnętrznie brak prawdziwego kontaktu z innymi. Może to prowadzić do utraty poczucia znaczenia własnej egzystencji⁷⁷⁴. Gdy autonarracja i autoprezentacja stają się łatwe do manipulacji, rośnie dystans między kreowanym a rzeczywistym „Ja”. To może skutkować utratą poczucia prawdziwej tożsamości, alienacją i izolacją, nawet w obecności cyfrowych relacji.

W dobie dominacji mediów społecznościowych, kultura narcystyczna przyjmuje nowe formy. Wrażliwość i altruizm nie są już doceniane jako cechy osobiste, lecz stają się częścią gry w autoprezentację. W cyfrowym świecie, gdzie każdy może kreować i edytować swoje „Ja”, te cechy są często przedstawiane selektywnie, aby wzmacniać autonarrację jednostki, pragnącej być postrzeganej jako wyjątkowa i empatyczna. W tym kontekście, niesienie pomocy innym często staje się narzędziem autoprezentacji, wykorzystywanym do zdobycia popularności i wizerunku *online*. Wirtualne środowisko wyostrza tendencję do traktowania wrażliwości jako waluty społecznej, zmniejszając autentyczność międzyludzkich interakcji. W rezultacie, skromność i pokora, niegdyś uznawane za cnoty, w cyfrowym świecie mogą być postrzegane jako przestarzałe lub nawet niekorzystne dla budowania *online* „marki osobistej”. Prestiż często wywodzi się nie z rozwoju osobistego czy intelektualnego, ale z wyeksponowanego *ego*, które jest ciągle podsycane przez cyfrowe reakcje. W świecie cyfrowym, gdzie każdy może uzyskać status celebryty bez tradycyjnych kryteriów talentu, często ci, którzy efektywnie wykorzystują narzędzia mediów społecznościowych, zdobywają status ikon. Staje się normą kreowanie się na ekspertów bez rzeczywistego dorobku, promowanie pustych treści i powierzchownych atrakcji, co często odchodzi od wartości intelektualnych na rzecz rozpoznawania i sławy online. W ten sposób cyfrowe środowisko nie tylko odzwierciedla, ale i wzmacnia kult narcyzmu, przekształcając autentyczność w walutę, która ma wartość tylko wtedy, gdy może być wymieniona na uznania społecznego w świecie

⁷⁷⁴ Ibidem, ss.97-98.

online. Inteligencja i głębia charakteru są marginalizowane na rzecz płytkiej widoczności i powierzchownej atrakcyjności⁷⁷⁵. Wirtualna przestrzeń skupia się na prezentacji „Ja” jako atrakcyjnej osoby, ale często zaniedbuje jej rzeczywistą treść. Ta sytuacja przypomina ludowe przysłowisko: „Nie należy oceniać książki po okładce, lecz po treści”.

Analizując kulturę narcyzmu z punktu widzenia autonarracji i autoprezentacji, obserwujemy, że jednostki dążą do osiągnięcia sukcesu i popularności *online*, traktowanych jako główne wskaźniki wartości. W tym kontekście, jednostki o tendencjach narcystycznych często tworzą kontrowersyjne wizerunki w mediach społecznościowych. Takie prowokacyjne zachowania są strategicznym działaniem mającym na celu przyciągnięcie uwagi i wywołanie reakcji. Zamiast prezentować autentyczne „Ja”, skupiają się na kreowaniu obrazu. Ta *homo narcissus* nie jest już anonimową częścią tłumu; w świecie cyfrowym ona kreuje tłum, tworząc wokół siebie krąg fascynacji⁷⁷⁶. W takiej kulturze sukces i pozorna siła stają się narzędziami przyciągania uwagi, podczas gdy słabości są filtrowane lub ukrywane. Na platformach takich jak Facebook, profile często stają się galeriami triumfów, eksponującymi luksus, radość i popularność. Wirtualni znajomi i „lajki” stają się walutą społecznego uznania, a każda aktywność ma na celu zwiększenie społecznego kapitału. Za tą fasadą często kryje się niespełnienie i brak autentycznych osiągnięć. Paradoksalnie, intensyfikacja aktywności w świecie cyfrowym może prowadzić do poczucia odosobnienia w realnym świecie. Osoba skupiona na zdobywaniu uznania *online* może stać się zakładnikiem swojego wirtualnego obrazu, tracąc zdolność do budowania głębszych związków poza cyfrowym środowiskiem. Presja ciągłego osiągnięcia sukcesu, wszechobecna w kulturze cyfrowej, napędza dążenie do statusu celebryty, opartego nie na talentach czy osiągnięciach, ale na widoczności i popularności w mediach społecznościowych⁷⁷⁷.

W epoce cyfrowego obrazowania, gdzie zręczna autoprezentacja często przeważa nad autentycznością, celebryci stają się architektami wirtualnej rozpoznawalności. Ich dominacja rozciąga się poza tradycyjny *show biznes*, obejmując wszechobecną przestrzeń internetową z *influencerami*, *blogerami* i innymi osobowościami zdobywającymi sławę za pośrednictwem ekranów i połączeń internetowych. Charakterystyczne dla celebrytów w tym kontekście jest nie tylko rozpoznawalność, ale także strategiczna dbałość o własny wizerunek w mediach społecznościowych. Każda ich aktywność *online* – posty, zdjęcia, transmisje na żywo – jest

⁷⁷⁵ Ibidem, ss.99-100.

⁷⁷⁶ M. Szpunar, *Kultura cyfrowego narcyzmu*, op. cit., s. 183., a także M. Szpunar, *Imperializm kulturowy Internetu*, op. cit., s.101.

⁷⁷⁷ M. Szpunar, *Imperializm kulturowy Internetu*, op. cit., s.98.

częścią przemyślanej kampanii mającej na celu rozszerzanie kręgu obserwatorów i zwiększanie społecznego prestiżu. Kreacja wizerunkowa staje się zatem dziełem sztuki, w którym celowo wykreowane momenty z życia mają budować narrację sukcesu i niezwykłości, często mało związaną z rzeczywistością. W świecie mediów społecznościowych, osobowości publiczne konstruują swój wizerunek, często napotykać rozbieżności między rzeczywistością a percepcją. Popularność w mediach społecznościowych kreuje obraz osoby, który może być bardziej wytworem oczekiwań odbiorców niż odzwierciedleniem prawdziwej tożsamości⁷⁷⁸. Tożsamość celebryty kształtuje się w oparciu o zewnętrzne reakcje, tworząc wizerunek niemalże oddzielony od realnej osoby – markę, która musi stale utrzymywać swój status. W tym cyfrowym teatrze podmiotowość jest negocjowana, a wizerunek kształtowany przez strategię autoprezentacji i interakcje z internetową publicznością. W erze cyfrowej, składniki tożsamości publicznej, jak biografia, wygląd, umiejętności, zachowanie i prywatność, są przetwarzane i dostosowywane do standardów cyfrowego świata. Biografie celebrytów są kształtowane tak, by stać się przystępnymi narracjami, do których odbiorcy mogą aspirować. Wygląd staje się cyfrowym towarem, często zretuszowanym i przedstawianym tak, by służyć jako narzędzie pracy w mediach. Prywatność ulega transformacji, gdyż osoby publiczne świadomie zacierają granice między życiem prywatnym a publicznym, zwiększając swoją obecność *online*. W tym kontekście, autentyczność w „rzeczywistości wirtualnej” bywa kwestionowana, a narcyzm przyjmuje nowe formy. Obsesja na punkcie własnego „Ja” przekształca się w kulturową normę, gdzie kreowana „wirtualna osoba” zdobywa uznanie i uwagę⁷⁷⁹. Ta zewnętrzna maska pewności siebie, często eksponowana w mediach społecznościowych, może maskować wewnętrzne zmagania z lękiem i wątpliwościami. Tym samym, tożsamość jednostki w świecie cyfrowym staje się produktem negocjowanym i wystawionym na publiczny widok.

W epoce cyfryzacji, gdzie dominująca rola mediów społecznościowych radykalnie zmienia postrzeganie tożsamości, obserwuje się zjawisko przekształcania indywidualnej tożsamości w cyfrową markę. Osoby o skłonnościach narcystycznych kreują „wirtualną osobę”, która często wydaje się być pozbawiona ludzkich niedoskonałości. Ta idealizowana wersja „Ja” staje się obiektem aspiracji i podziwu, co przypomina o Heglowskiej koncepcji

⁷⁷⁸ P. Szostaczko, *Celebryta, jako narzędzie promocji*, w: *Perswazyjne wykorzystanie wizerunku osób znanych*, red. A. Grzegorzczak, Wydawnictwo Wyższa Szkoła Promocji, Mediów i Show Businessu, Warszawa 2015, ss.42-43.

⁷⁷⁹ K. Łapińska, *Postrzeganie celebrytów dawniej i dziś. Autokreacja wizerunkowa kontra wizerunek medialny*, w: *Dyskurs autopromocyjny dawniej i dziś*, red. A. Kalisz, E. Tyc, t.2, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016, ss.37-38.

„ducha czasów” - odzwierciedlenia dominujących wartości i ideałów epoki. W świecie *online*, gdzie wartość jednostki coraz częściej mierzy się liczbą pozytywnych reakcji na jej internetową prezentację, zacierają się granice między autentycznym „Ja” a konstruowanym wizerunkiem. To przesunięcie akcentów z autentyczności na kreację jest charakterystyczne dla współczesnej kultury obrazkowej, gdzie rzeczywistość łączy się z fikcją, tworząc hiperrealność. W tym kontekście, narcystyczne tendencje nie tylko są możliwe, ale stają się społecznie przyjętym wzorcem zachowań. „Lajki” stają się wskaźnikiem akceptacji, napędzając cykl ciągłego kreowania i udoskonalania wirtualnego „Ja” w pogoni za uznaniem⁷⁸⁰. Zjawisko to podkreśla współczesną tendencję do kreowania idealizowanych wersji siebie, co jest wyrazem lęku przed społecznym odrzuceniem. Ta praktyka prowadzi do sytuacji, gdzie prawdziwe „Ja” ustępuje miejsca starannie wyreżyserowanej postaci wirtualnej. W ten sposób, jak zauważył Jean Baudrillard, rzeczywistość staje się swoistym zbiorem symularków⁷⁸¹, gdzie odbicie zastępuje oryginał. Znamienne są słowa J. Baudrillarda:

*„Koniec z dystansem, pustką, nieobecnością: bez przeszkód wchodzimy do wnętrza ekranu, w wirtualny obraz. Nawet w życie wchodzimy jak w ekran. Własne życie zakładamy na siebie jak cyfrowy kombinezon.”*⁷⁸².

W środowisku cyfrowym, gdzie autentyczność jest często zagrożona, jednostki skłaniają się ku instrumentalnej racjonalności, podejmując działania skoncentrowane na zdobyciu uwagi i popularności online. W rezultacie, autentyczne „Ja” zostaje zepchnięte na margines na rzecz konformizmu, aby dopasować się do oczekiwań i standardów narzucanych przez cyfrowy świat. Kreacja i autoprezentacja stają się codziennością, z ludźmi przyjmującymi alternatywne tożsamości, aby dostosować się do środowiska zdominowanego przez kalkulację i konformizm. To prowadzi do wewnętrznych konfliktów i stanów niepokoju, gdyż indywidualność jest tłumiona przez obawę, że autentyczne „Ja” nie wpisze się w obowiązujące kanony i oczekiwania społeczne narzucane przez cyfrowy świat⁷⁸³. W dobie cyferyzacji, gdzie dominuje kultura prezentacji wizerunku w sieci, pojęcie autentyczności jest poddawane głębokiej rewizji. Wirtualna przestrzeń, będąca areną dla konstrukcji *online* tożsamości, otwiera przed jednostkami możliwość kreowania obrazów siebie, które często odbiegają od ich

⁷⁸⁰ M. Szpunar, *Kultura cyfrowego narcyzmu*, op. cit., ss.8-10.

⁷⁸¹J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005, ss.149-157

⁷⁸² J. Baudrillard, *Pakt jasności. O inteligencji Zła*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005, s.61.

⁷⁸³M. Szpunar, *Kultura cyfrowego narcyzmu*, op. cit., ss.151-152.

rzeczywistej natury. To, co obserwujemy, to nie tylko zjawisko przekształcania się autentyczności, ale również jej nowa interpretacja w kontekście cyfrowym. Istota problemu tkwi w dylemacie pomiędzy prawdziwym „Ja” a jego cyfrowym odzwierciedleniem. W mediach społecznościowych jednostka jest kuszona możliwością stworzenia siebie na nowo, często w oparciu o ideały i oczekiwania, które dyktowane są przez dane medium⁷⁸⁴. To tworzenie nie jest już tylko prostym odzwierciedleniem rzeczywistości, lecz aktem kreacji, w którym rzeczywista tożsamość staje się materiałem do obróbki według zewnętrznych standardów i norm. W tym kontekście, autentyczność przestaje być jednoznaczna. Nie chodzi już wyłącznie o bycie wiernym swoim przekonaniom i wartościom, ale także o umiejętność nawigacji między osobistą prawdą a oczekiwaniami cyfrowego środowiska.

Autentyczność w „rzeczywistości wirtualnej” jest wyzwaniem; wymaga nie tylko odwagi do ujawnienia prawdziwego „Ja”, ale również zdolności do poruszania się w świecie, który ciągle domaga się nowych, często wyidealizowanych obrazów. Dla wielu, wirtualna przestrzeń staje się miejscem, w którym mogą eksperymentować z różnymi aspektami swojej tożsamości, jednakże za tą swobodą często kryje się pułapka. Kreowanie siebie w mediach społecznościowych może stać się obsesją, w której poszukiwanie akceptacji i uwagi zastępuje potrzebę bycia sobą. W efekcie, jednostki mogą stać się obiektami swojej kreacji, tracąc z oczu swoją autentyczną tożsamość. Nie chodzi już tylko o to, kim jesteśmy, ale o to, jak jesteśmy postrzegani i jak nasz wizerunek jest kształtowany przez technologię i kulturę cyfrową. W tym kontekście, autentyczność staje się zarówno wartością, jak i zadaniem, które wymaga ciągłej refleksji i świadomego wyboru między prawdziwym „Ja” a jego cyfrową konstrukcją⁷⁸⁵. Platformy takie jak Facebook, zamiast być miejscem autentycznego wyrazu, coraz częściej przekształcają się w arenę, gdzie dominuje fasada i selektywne przedstawianie siebie. Portale społecznościowe typu Facebook umożliwiają tworzenie swojej tożsamości w taki sposób jaki pragnie jego użytkownik⁷⁸⁶. Niejednokrotnie to wirtualne „Ja”, wyposażone w atrybuty przyciągające wzrok i uwagę, wydaje się być bardziej kuszące niż nasze prawdziwe życie, co stwarza iluzję bardziej barwnego i doskonałego życia⁷⁸⁷.

W erze cyfrowego narcyzmu, rzeczywistość *offline* często traci na wartości wobec procesu definiowania siebie przez jednostkę. Internet, z jego nieskończonymi możliwościami

⁷⁸⁴ Ł. Goździaszek, *Likwidacja tożsamości na portalu społecznościowym*, w: *Non omnis moriar. Osobiste i majątkowe aspekty prawne śmierci człowieka. Zagadnienia wybrane*, J. Gołaczyński, J. Mazurkiewicz, J. Turłukowski, D. Karkut (red.), Wrocław 2015, ss. 298-299.

⁷⁸⁵M. Szpunar, *Kultura cyfrowego narcyzmu*, *op. cit.*, ss.152-154.

⁷⁸⁶ Ibidem, s.49.

⁷⁸⁷ Ibidem, s.55.

kreowania, edytowania i prezentowania siebie, staje się bardziej atrakcyjnym i dynamicznym terenem dla ekspresji tożsamości. W cyfrowym uniwersum, gdzie kult szybkości i natychmiastowości osiąga szczytowe momenty, proces odkrywania i rekonstruowania własnej tożsamości jest bardziej dostępny i uelastyczniony, oferując niemal nieograniczone perspektywy dla autokreacji⁷⁸⁸. Wirtualny świat, ze swoją bogatą paletą narzędzi i możliwości, zapewnia poczucie wolności od społecznych ograniczeń, umożliwiając indywidualną konstrukcję tożsamości bez uciążliwej kontroli społecznej.

Tożsamość w przestrzeni internetowej jest płynna, a cyfrowe środowisko zachęca do ciągłego eksperymentowania i odkrywania nowych wersji siebie. We współczesnym świecie to nie jedna wszechobecna narracja definiuje nasze życie, lecz zbiór wielu, często konkurujących ze sobą, opowieści. Życie poza siecią zaczyna odgrywać rolę drugoplanową, ustępując miejsca bogatszemu i bardziej zróżnicowanemu życiu w świecie wirtualnym⁷⁸⁹. W świecie *online* dochodzi do nasilenia się zjawiska nadmiaru interpretacji, gdzie ciągle powstawanie nowych kontekstów znaczeniowych może przytłaczać. Internetowa rzeczywistość cechuje się przesyleniem informacji, kultem szybkości reakcji i tendencją do fragmentaryzacji doświadczeń. Gdy interakcje wirtualne zastępują kontakt z życiem realnym, istnieje ryzyko tworzenia wizerunków, które są powierzchowne i oddalone od autentycznej tożsamości jednostki.

Współczesna rzeczywistość niezaprzeczalnie uwypukla rolę cyberprzestrzeni, która przeistoczyła się w kluczową arenę interakcji społecznych⁷⁹⁰. Portale społecznościowe, stając się dominantą komunikacyjną, umożliwiają jednostkom kreowanie i promowanie własnej tożsamości cyfrowej oraz budowanie relacji społecznych, co z kolei staje się istotnym elementem w procesie definicji i prezentacji siebie⁷⁹¹. Ogólnie rzecz biorąc komunikacja internetowa wyparła w pewnym stopniu tradycyjne formy budowania związków interpersonalnych. Często jednak relacje te są oparte na interakcjach powierzchownych i mogą być postrzegane jako mniej trwałe w porównaniu do więzi ukształtowanych poza wirtualnym światem⁷⁹². Ilość „znajomych” czy „przyjaciół” lub obserwujących w mediach społecznościowych może być błędnie interpretowana jako wskaźnik społecznej wartości i otwartości jednostki. To paradoksalne poszukiwanie autentyczności w „rzeczywistości

⁷⁸⁸ A. Gromkowska, *Tożsamość w cyber-przestrzeni - (re)konstrukcje i (re)prezentacje*, w: *Kultura i współczesność*, 3/1999, s.37.

⁷⁸⁹ Ibidem, ss.38-39.

⁷⁹⁰ Ibidem, s. 49.

⁷⁹¹ A. Bąk, *Serwisy społecznościowe – efekt Facebooka i nie tylko*, w: *Media i Społeczeństwo*, nr 6, 2016, ss.139-140.

⁷⁹² Ibidem, ss. 155-156.

wirtualnej” sprawia, że jednostki mogą nawet uwierzyć w konstruowaną o sobie narrację, aby uniknąć konfrontacji z bardziej skomplikowanymi aspektami swojej prawdziwej tożsamości⁷⁹³. Jednostki skoncentrowane na własnym wizerunku dokonują selektywnego wyboru kontaktów, podążając za tymi, które mogą przyczynić się do ich autopromocji i wirtualnej realizacji własnych ambicji. Zalecenia płynące z mass mediów, by rezygnować z relacji niespełniających osobistych kryteriów satysfakcji, odzwierciedlają tę zmianę. Zachęca się zatem do porzucania głębszych więzi, które wymagają zaangażowania, zaufania i altruizmu, na rzecz powierzchownych i instrumentalnych interakcji, które przynoszą natychmiastowe, choć często płytkie, zadowolenie⁷⁹⁴. Autentyczność często rozmywa się w autokreacji i cyfrowym przedstawieniu, kultura narcyzmu kształtuje „nową” percepcję piękna. Wiele razy, to, co wydaje się doskonałością w wyglądzie, jest efektem interwencji chirurgii plastycznej czy odpowiedniego programu komputerowego, a nie rezultatem naturalnych cech czy wysiłku jednostki. W takim kontekście, obraz, który zostaje zaprezentowany, staje się ważniejszy niż prawdziwość lub proces jego osiągnięcia, stawiając w cieniu realne piękno i indywidualność. Indiwidua pod wpływem kultury narcyzmu promującej „nieskazitelność” jako wzorzec piękna i dobrego życia często poddają się praktykom retuszowania zdjęć, usuwając każdy ślad niedoskonałości, aby stworzyć wizerunek bez skazy. Przeraża ich myśl o podzieleniu się z siecią nieperfekcyjnym obrazem, który mógłby podlegać krytyce ich wirtualnych znajomych. Taki świat zachęca do przedstawiania wyuczonego uśmiechu i udawanej satysfakcji. To prowadzić może do tego, że jednostka stara się wyprzeć fakt, że jej publiczny wizerunek jest jedynie fasadą, za którą kryje się złożona prawda o jej autentyczności⁷⁹⁵.

Egoistyczne tendencje, nakierowane na ciągłą autoprezentację, zaciemniają zdolność do rozpoznania wartości autentycznych relacji, które wymagają wzajemności i uznania drugiej osoby. Charles Taylor zauważa, że w kulturze skoncentrowanej na indywidualizmie, relacje międzyludzkie często ulegają zinstrumentalizowaniu, stając się narzędziem dla osobistych ambicji i samorealizacji⁷⁹⁶. W świecie cyfrowym, gdzie wizerunek może być łatwo zmodyfikowany i dostosowany do bieżących oczekiwań, trwałe i autentyczne więzi stają się wyjątkiem, ustępując miejsca powierzchownym i nietrwałym połączeniom, które służą bardziej jako środek do autoprezentacji niż jako forum dla prawdziwego zaangażowania i wymiany.

⁷⁹³ Ibidem, ss.156-158.

⁷⁹⁴ M. Szpunar, *op. cit.*, ss.159- 160.

⁷⁹⁵ Ibidem, ss.160-161.

⁷⁹⁶ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności, op. cit.*, ss. 39-40.

W efekcie, osobista autentyczność może być kompromitowana, gdy indywidualność ustępuje miejsca potrzebie ciągłego udowadniania swojej obecności w świecie wirtualnym. Odnotowuje się, że ludzie, którzy nie utrzymują aktywnego profilu cyfrowego, mogą być postrzegani jako osoby „nieistniejące” w kontekście społecznym, co wskazuje na zasadniczą zmianę w postrzeganiu istnienia i autentyczności. W takim świecie, im częściej udostępniamy treści, tym bardziej jesteśmy widoczni i uznawani za „realnych”. To zaś prowadzi do paradoksu, w którym autentyczność jest mierzona oraz weryfikowana przez intensywność cyfrowej aktywności, często kosztem prywatności i intymności. W erze cyfrowej nasilający się trend „*oversharingu*”, który Ben Agger⁷⁹⁷ opisuje jako zjawisko nadmiernej gotowości do dzielenia się informacjami osobistymi za pomocą komputerów i smartfonów, ujawnia nowy aspekt autonarracji i autoprezentacji w „świecie wirtualnym”. Można powiedzieć, że jest to cyfrowy ekshibicjonizm. Należy także zaznaczyć, że zmagając się o uwagę swoich obserwatorów, ludzie nie tylko udostępniają autentyczne fragmenty swojego życia, ale również tworzą i dzielą się fikcyjnymi narracjami, aby wzmocnić swój wizerunek i podkreślić jego atrakcyjność. Wirtualne „Ja”, kreowane na potrzeby platform społecznościowych, często łączy w sobie zarówno prawdziwe doświadczenia, jak i zmyślane opowieści, co prowadzi do zatarcia granic między autentycznością a autoprezentacją.

W tym kontekście, wyrażanie opinii, dzielenie się uczuciami, czy odsłanianie prywatnych preferencji w cyberprzestrzeni wydaje się być mniej żenujące niż angażowanie się w szczerą, bezpośrednią interakcję w rzeczywistości. Komunikacja *online*, zdominowana przez subtelny filtr ekranów, często staje się wygodniejsza dla użytkowników, którzy odczuwają w niej pewnego rodzaju bezpieczeństwo, wynikające z dystansu fizycznego, a także emocjonalnego, jaki dzieli ich od rozmówcy⁷⁹⁸.

Osoba o skłonnościach narcystycznych często dąży do ciągłego uzyskiwania uwagi w celu nieustannego potwierdzenia swojej wyjątkowości poprzez cyfrowy wizerunek. Dla takiej jednostki, inni użytkownicy sieci pełnią funkcję odbiorców, mających nieustannie podziwiać kreowany przez nią jej własne nieautentyczne „Ja”, które w odbiorze ma być autentyczne. Mimo pozornej otwartości i dostępności świata wirtualnego, prezentowane tam obrazy często odbiegają od autentyczności, służąc bardziej jako środki do osiągnięcia afirmacji i podziwu, aniżeli jako wyraz prawdziwej szczerości i otwartości⁷⁹⁹.

⁷⁹⁷ Por. B. Agger, *Oversharing. Presentation of Self in the Internet Age*, Routledge, New York 2012., za: M. Szpunar, *Kultura cyfrowego narcyzmu*, *op. cit.*, s.52.

⁷⁹⁸ P. Bałdys, *Życie na widoku- nowe media a kultura transparencji*, w: *Media i Społeczeństwo*, nr 4, 2014, ss.47-48.

⁷⁹⁹M. Szpunar, *op. cit.*, s.162.

Analizując zjawisko narcyzmu w kontekście mediów społecznościowych, szczególnie ważne staje się zrozumienie roli autonarracji i autoprezentacji, zwłaszcza gdy dotyczy to tworzenia treści na granicy prawa lub łamiących prawo. Dążenie do statusu celebryty i możliwości zarobkowania na tym skutkuje tym, że niektórzy twórcy na platformach jak YouTube publikują materiały odzwierciedlające patologiczne zachowania, w tym przemoc, nadużywanie alkoholu, czy agresję wobec współmałżonków czy dzieci. Autonarracja w tym kontekście staje się narzędziem kreowania fałszywego obrazu „Ja” w celu zyskania uwagi i sympatii widzów. Twórcy tych treści często przedstawiają siebie w sposób przerysowany lub nawet całkowicie fikcyjny, aby przyciągnąć widownię i zwiększyć swoją popularność *online*. Autoprezentacja, z drugiej strony, może być manipulowana w taki sposób, by eksponować kontrowersyjne i szokujące treści, które mają zwiększyć zaangażowanie widzów. Jednakże problem polega na tym, że takie treści, choć często są inscenizowane, mogą również odzwierciedlać rzeczywiste zachowania, niosąc poważne konsekwencje prawne i etyczne. Kreowanie i publikowanie scen przemocowych czy destrukcyjnych, nawet w formie inscenizacji, przyczynia się do normalizacji tych zachowań, wpływając na percepcję ich akceptowalności przez społeczeństwo.

W tym kontekście, warto odnieść się do myśli dwójki filozofów prawa Ronalda Dworkina i Herberta L. Harta. Rozpoczynając od Ronalda Dworkina, można zauważyć, że jego koncepcja „prawa jako interpretacji”, a w szczególności jego rozumienie „żądła semantycznego” doskonale wpisuje się w analizę procesu tworzenia treści w mediach społecznościowych⁸⁰⁰. Ta koncepcja stanowi istotny punkt odniesienia w kontekście autonarracji i autoprezentacji w cyfrowej przestrzeni publicznej. Dworkin w swojej teorii prawa jako interpretacji zwraca uwagę na rolę interpretacji w rozumieniu i stosowaniu prawa. W kontekście mediów społecznościowych, twórcy treści używają autonarracji do przedstawienia swoich działań w sposób, który może wydawać się zgodny z prawem, wykorzystując przy tym luki w jego interpretacji. Dworkin podkreśla, że prawo nie jest tylko zbiorem reguł, ale systemem, który wymaga ciągłej interpretacji i adaptacji do zmieniających się okoliczności społecznych i kulturowych. W tym świetle, twórcy treści w mediach społecznościowych mogą interpretować prawo w taki sposób, by usprawiedliwiać kontrowersyjne lub na granicy legalności treści jako formę wyrazu artystycznego lub społecznego komentarza. Dworkin argumentował również, że w procesie interpretacji prawa ważne jest uwzględnienie zarówno litery prawa, jak i jego ducha, czyli ogólnych zasad sprawiedliwości i moralności, które leżą u

⁸⁰⁰Por. R. Dworkin, *Imperium prawa*, tł. J. Winczorek, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2006, ss.45-46.

jego podstaw. W kontekście mediów społecznościowych, twórcy treści mogą zatem wykorzystywać tę elastyczność interpretacyjną do uzasadniania swoich działań, które mogą być kwestionowane pod względem moralnym czy etycznym, lecz trudne do jednoznacznej oceny w świetle obowiązujących przepisów. Mając na uwadze domniemanie dozwoleń, jeśli nie ma normy *stricte* zakazującej prezentacji takich treści, to można je publikować.

Niewątpliwie, zastosowanie koncepcji Dworkina do analizy mediów społecznościowych rzuca światło na problematykę odpowiedzialności twórców za treści, które mogą mieć wpływ na społeczną percepcję norm i wartości. Kiedy treści są kreowane w taki sposób, by przyciągać uwagę i zwiększać popularność, lecz jednocześnie balansują na granicy prawa i moralności, powstaje pytanie o granice interpretacji i odpowiedzialność za konsekwencje społeczne takiej autoprezentacji. Podsumowując, w świetle myśli Dworkina, rola interpretacji w kontekście prawa staje się kluczowa w analizie procesu kreowania treści w mediach społecznościowych. Autonarracja i autoprezentacja twórców mogą być postrzegane jako świadome działania, mające na celu manewrowanie w granicach prawa poprzez jego interpretację, co podkreśla złożoność relacji między prawem, moralnością i społeczną percepcją w cyfrowym świecie.

Z drugiej strony, H.L.A. Hart, podkreślał istotność jasno określonych norm prawnych oraz konieczność ich przestrzegania⁸⁰¹. Analiza publikacji treści patologicznych w Internecie przez pryzmat filozofii prawa Harta ujawnia złożoną dynamikę między prawem a moralnością, szczególnie w kontekście globalnej przestrzeni cyfrowej. Hart, akcentując rozróżnienie między normami prawnymi a etycznymi, podkreślał, że prawo, choć konieczne dla porządku społecznego, nie zawsze idzie w parze z moralnością. Ta perspektywa nabiera szczególnej doniosłości w przestrzeni Internetu, gdzie jednolite prawo globalne jest niemożliwe, a treści, które w jednym kraju mogą być uznawane za legalne, w innym są zakazane. W kontekście międzynarodowym, różnorodność prawodawstwa krajowego oznacza, że to, co jest uznawane za treść patologiczną, może się różnić w zależności od jurysdykcji. W jednym kraju pewne treści mogą być zakazane, podczas gdy w innym są legalne. To stwarza wyzwanie dla kreatorów treści, którzy działają w globalnej przestrzeni internetowej, gdzie ich publikacje mogą być dostępne w różnych krajach o odmiennych regułach pierwotnych.

W tej sytuacji, autonarracja i autoprezentacja twórców treści internetowych stają się kompilacją zarówno osobistych przekonań moralnych, jak i przestrzegania zróżnicowanych

⁸⁰¹Por. H. L. A. Hart, *Pojęcie prawa*, tłum. J. Woleński, PWN 1998.

norm prawnych. Kreatorzy treści muszą zatem nawigować w labiryncie prawnym, gdzie reguły pierwotne, definiujące dozwolone i zakazane działania, różnią się w zależności od jurysdykcji. To wywołuje dylemat: czy dostosować treść do najbardziej restrykcyjnych norm, czy też ryzykować naruszenie prawa w niektórych krajach, opierając się na własnych kryteriach moralnych?

Hart w swojej teorii reguł wtórnych wskazuje na mechanizmy, które umożliwiają tworzenie, interpretację i egzekwowanie prawa. W świecie cyfrowym, gdzie brak jest spójnego prawnego porządku globalnego, reguła uznania⁸⁰² – decydowanie, które normy są akceptowane jako ważne – staje się szczególnie problematyczna. Twórcy treści wirtualnych stają przed wyzwaniem zrozumienia, jak ich działania wpisują się w różnorodne systemy prawne, co może prowadzić do konfliktów interpretacyjnych i niepewności co do legalności ich działań. W tej perspektywie autentyczność i nieautentyczność indywidualizmu w erze cyfrowej przyjmują nowe znaczenie. Z jednej strony, jest przestrzeń dla autentycznego wyrazu własnej tożsamości i przekonań, lecz z drugiej, istnieje ryzyko, że autoprezentacja *online* stanie się zniekształcona przez potrzebę dostosowania do rozmaitych oczekiwań prawnych i społecznych. Autentyczność w świecie wirtualnym zatem nie ogranicza się do bycia „prawdziwym” wobec siebie, ale obejmuje także zdolność do nawigowania w złożonym świecie norm, zarówno prawnych, jak i moralnych. W perspektywie reguły zmiany⁸⁰³, fakt braku globalnego porządku prawnego w przestrzeni internetowej sprawia, że proces tworzenia i modyfikowania norm prawnych jest zdecentralizowany i zróżnicowany. To z kolei wpływa na sposób, w jaki twórcy treści adaptują swoje działania do zmieniających się przepisów w różnych jurysdykcjach.

Podsumowując, rozważając tworzenie treści w mediach społecznościowych z punktu widzenia filozofii prawa, staje się jasne, że zarówno autonarracja, jak i autoprezentacja mają kluczowe znaczenie. Twórcy treści, stosując te narzędzia, interpretują i często manipulują zarówno prawem, jak i jego percepcją, balansując między ekspresją a odpowiedzialnością społeczną i etyczną. Trzeba mieć na uwadze fakt, że Internet umożliwia przekraczanie krajowych systemów prawnych, sposobów pojmowania prawa czy też obowiązujących norm prawnych. Można powiedzieć, że żyjemy w świecie, w którym szuka się odpowiednich rozwiązań, w tym także prawnych o charakterze globalnym, by wyeliminować zagrożenia które dostarcza narzędzie jakim jest Internet dla wolności słowa z jednej strony, zaś z drugiej dla moralności. Ostatecznie, ta analiza wpisuje się w kontekst interakcjonizmu symbolicznego, który podkreśla, że znaczenia i tożsamości są kształtowane w procesie interakcji społecznych.

⁸⁰² Por. H. L. A. Hart, *Pojęcie prawa*, *op.cit.*, s.142.

⁸⁰³ Por. Ibidem, ss.135-137.

W świecie cyfrowym, gdzie interakcje często odbywają się w przestrzeni pozbawionej jednolitych ram prawnych, proces kształtowania tożsamości staje się jeszcze bardziej skomplikowany i wielowymiarowy, co czyni tę dyskusję istotną dla zrozumienia współczesnych zmian społecznych i prawnych

5.3. *Haker*: współczesny przestępca czy rewolucjonista w kontekście podmiotowości narracyjnej.

Podrozdział ten otwiera debatę na temat złożonej tożsamości *hakera* w dzisiejszym cyfrowym świecie - czy jest on nowoczesnym łotrem w świecie danych i sieci, czy może wizjonerem i rewolucjonistą, kwestionującym i przekształcającym nasze pojęcie podmiotowości narracyjnej? Pojęcie „*hakera*” często przywołuje negatywne asocjacje, przede wszystkim związane z cyberprzestępczością. Powszechny odbiór tej profesji jest pejoratywny, gdyż widzi się w działalności *hakera* głównie elementy destrukcji i społecznego zagrożenia. Tymczasem, przyglądając się bliżej co to znaczy być *hakerem*, jakie motywacje nim kierują, można dostrzec znacznie bardziej złożony obraz. Czy *hakerzy*, działając w sferze cybernetycznej, są jedynie sabotażystami systemów, czy też w swojej istocie są pionierami, którzy poprzez swoje działania stawiają pytania o granice wolności, prywatności i autokracji w cyfrowym świecie? Podejmujemy próbę rozszyfrowania tej ambiwalentnej tożsamości, biorąc pod uwagę złożoną naturę autonarracji w cyberprzestrzeni.

Dla *hakera*, granica między profesją a pasją jest zatarta – w kodzie odnajduje swoją arenę do samorealizacji, wykorzystując swoją ekspertyzę, by tworzyć, poprawiać i czasem przekształcać oprogramowanie. Owiana mitem etyka *hakerska* głosi wolność dostępu do informacji jako fundament swojej filozofii, nieraz ignorując prawnie ustalone granice prywatności i własności intelektualnej. W społecznej percepcji *haker* często utożsamiany jest z „*piratem komputerowym*”, nieodłącznym łowcą tajemnic i strażnikiem wiedzy ukrytej w cyfrowych zakamarkach⁸⁰⁴. Działania *hakera* w kontekście prawa otwierają dyskusję o moralności, etyce i odpowiedzialności w przestrzeni wirtualnej.

Czy jednak takie działania można uznać za czysty przejaw cyberprzestępczości, czy raczej należy je interpretować jako rewolucyjny impuls kwestionujący istniejący porządek i ukazujący nowe możliwości? W tym podrozdziale spróbujemy zgłębić zawilości tej kwestii,

⁸⁰⁴ B. Wysocki, *Czy warto być hakerem?*, w: *EduAkcja. Magazyn edukacji elektronicznej*, nr 1(5), 2013, s.8.

odnosząc się do różnorodnych narracji i tożsamości, które w świecie wirtualnym formują się i rekonstruują z nieoczekiwaną dynamiką.

Analizując postać *hakera* w kontekście podmiotowości narracyjnej, jaką przedstawia Charles Taylor, można zauważyć złożoność tożsamości tej grupy w świecie cyfrowym. Pojęcia autonarracji i autoprezentacji są tu kluczowe do zrozumienia, jak *hakerzy* konstruują swoją tożsamość, zarówno w swoim własnym postrzeganiu, jak i w oczach społeczeństwa. W perspektywie Taylora, podmiotowość narracyjna odnosi się do sposobu, w jaki jednostki rozumieją i opowiadają swoje życie, kształtując swoją tożsamość poprzez historie, które o sobie tworzą. *Hakerzy*, jako podmioty w przestrzeni cyfrowej, często konstruują swoją autonarrację, podkreślając swoje umiejętności techniczne, niezależność oraz często etyczną misję – zwłaszcza w przypadku tych, którzy identyfikują się jako „dobrzy *hakerzy*” („*white hat hackers*”) ⁸⁰⁵.

Ich autoprezentacja w mediach społecznościowych i społecznościach *online* często podkreśla te aspekty, tworząc obraz eksperckiej, choć często nieuchwytnej postaci. „Dobrzy *hakerzy*” działają na granicy prawa, nie decydują się na nielegalne praktyki, lecz podejmują się legalnej pracy na rzecz wzmocnienia danego systemu, programu komputerowego czy bazy danych. Ich lustrzanym odbiciem są „źli *hakerzy*” („*black hat hackers*”), których określa się mianem *crackerów*, którzy nie przejawiają oporów do prowadzenia nielegalnej działalności, naruszając przyjęte normy prawne ⁸⁰⁶. Kreują oni swój wizerunek jako osób mających zdolności do omijania systemów zabezpieczeń i działania przeciwko „wszędobylskiej” władzy zniewalającej indywidualną wolność. Ich działania, choć sprzeczne z prawem, są często przedstawiane przez nich jako rodzaj cyfrowego buntu przeciwko systemowi, co nadaje im pewnego rodzaju romantycznego bohaterstwa w ich własnych narracjach. Różnica między *hakerem* a *crackerem* polega przede wszystkim na tym, że ten pierwszy jest twórcą systemu operacyjnych albo udoskonala już istniejący system, zaś ten drugi stawia sobie za cel unicestwić system operacyjny.

Między innymi Manuel Castells w *Galaktyce Internetu. Refleksje nad biznesem, Internetem i społeczeństwem*, zwraca uwagę, że *hakerzy* i *crackerzy*, to nie te same tożsamości, pisze on tak:

⁸⁰⁵ Ibidem, s.8.

⁸⁰⁶ Ibidem.

„Hakerzy nie są tymi ludźmi, za których uważają ich media. To nie bezmyślni maniacy komputerowi, którym zależy na łamaniu zabezpieczeń, nielegalnym penetrowaniu systemów lub zakłócaniu ruchów w sieci. Tych którzy tak postępują nazywamy crackerami”.⁸⁰⁷

Taylor podkreślał, że podmiotowość narracyjna jest kształtowana w kontekście społeczno-kulturowym. W przypadku *hakerów*, ten kontekst obejmuje zarówno subkulturę *hakerską*⁸⁰⁸, jak i szeroko pojętą społeczność cyfrową oraz społeczne i prawne ramy, w których działają. Społeczeństwo często postrzega *hakerów* przez pryzmat stereotypów i medialnych narracji, które albo demonizują ich działania, albo przedstawiają w kontekście cyberbohaterstwa. Analizując różnicę między *hakerami a crackerami* przez pryzmat podmiotowości narracyjnej Charlesa Taylora oraz autonarracji i autoprezentacji, zauważamy głębokie implikacje etyczne i społeczne tych ról. Taylor podkreśla, jak ważne jest to, jak jednostki konstruują swoje historie życia, kreując tożsamość, która odzwierciedla ich wartości i przekonania.

Hakerzy, często widziani jako twórcy i innowatorzy w świecie technologii, konstruują swoją tożsamość wokół idei twórczości, eksploracji i etyki. Ich autonarracja często opiera się na przedstawieniu siebie jako ekspertów i pionierów, którzy dążą do rozwijania i doskonalenia technologii. Środowisko *hakerów* uważa, że działalność biurokratyczna władzy utrudnia realny dostęp do informacji. Według Manuela Castellsa należy wręcz mówić o swoistej kulturze *hakerskiej*, którą określa mianem technomerytokratycznej. Jak zauważa, najistotniejszą wartością jest nie tylko wolność tworzenia, ale również praktyka daru:

*„Wolność wiąże się ze współpracą przez praktykowanie kultury daru, która z kolei prowadzi do ekonomii daru. Haker udostępni swój program w sieci, jeśli ma nadzieję na rewanż. Kultura daru w świecie *hakerów* jest specyficzna na tle innych takich kultur. Prestiż, reputacja i szacunek biorą się ze znaczenia daru dla społeczności. Nie chodzi więc tylko o oczekiwany rewanż za szczodrość, ale także o natychmiastową nagrodę, jakim jest zademonstrowanie wszystkim talentu hakera”*⁸⁰⁹.

⁸⁰⁷ M. Castells, *Galaktyka Internetu. Refleksje nad biznesem, Internetem i społeczeństwem*, tłum. T. Hornowski, Rebis. Poznań 2003, s.52.

⁸⁰⁸ W ramach środowiska *hakerów*, wyróżnia się różne grupy *hakerów*, nie tylko *white* czy *black hat hackers*.

⁸⁰⁹ M. Castells, *op. cit.*, s.59.

Ich główną wartością jest sam proces zdobywania wiedzy oraz informacji. Przyjmują, że kierowanie się logiką należy uznać za sztukę, a przekraczanie tradycyjnych ograniczeń związanych z przepływem informacji umożliwia zrozumienie funkcjonowanie otaczającego nas świata. Dlatego, że ich działalność nie mieści się w granicach określanych przez dyskryminację, która podkreśla znaczenie takich czynników jak rasa, wiek, wyznanie, czy płeć. Dla sztuki *hakerskiej* te ramy nie są istotne liczy się pęd ku wiedzy. Liczy się sama twórczość, albowiem swoją działalność rozumieją w kategoriach ekspresji artystycznej, zaś komputer stanowi dla nich narzędzie umożliwiające im jej realizację. W przeciwieństwie do nich, *crackerzy* to osoby, które cenią sobie „demolkę”, bowiem głównym ich celem jest wykorzystanie wiedzy technologicznej do nielegalnych celów przy pomocy komputera⁸¹⁰. Ich autoprezentacja skupia się na umiejętnościach manipulacyjnych i zdolności do omijania systemów zabezpieczeń, co często jest przedstawiane jako forma przebiegłości i sprytu.

W tym kontekście w środowisku osób korzystających z Internetu, *hakerzy* mogą być postrzegani jako postaci pozytywne, eksplorujące granice technologii w celach edukacyjnych i rozwojowych, podczas gdy *crackerzy* są często postrzegani jako zagrożenie dla bezpieczeństwa cyfrowego, działający wbrew zasadom etycznym i prawu. W rezultacie, rozróżnienie między *hakerami* a *crackerami* ukazuje ważny aspekt podmiotowości narracyjnej w cyfrowym kontekście – sposób, w jaki jednostki konstruują swoją tożsamość w oparciu o swoje działania i wartości, a także jak te tożsamości są interpretowane i rozumiane przez społeczeństwo. Rozważając działalność *hakerów* w kontekście filozoficznym, zwrócić należy uwagę na ich unikatowy sposób autonarracji i autoprezentacji, który wykracza poza tradycyjne ramy technologiczne. *Hakerzy* kreują swoją tożsamość poprzez połączenie dążenia do wiedzy, artystycznej ekspresji i poszukiwania wolności informacyjnej. W świecie *hakerów*, działanie to nie jest jedynie techniczną umiejętnością, lecz staje się formą metafizycznej eksploracji. Paul Graham, podkreślając wartość innowacyjnej działalności *hakerów*, porównuje ją do działań artystycznych⁸¹¹. *Hakerstwo*, rozumiane jako akt twórczy, niesie ze sobą odpowiedzialność i konsekwencje, podobnie jak w każdej innej formie sztuki. W tym kontekście, *hakerzy* postrzegają swoją działalność nie tylko jako profesję, ale jako duchowe przeżycie i samorealizację. Wizja wolnej wymiany informacji, charakterystyczna dla środowiska *hakerów*, odzwierciedla ich dążenie do demokratyzacji wiedzy. Uważają oni, że ograniczenia techniczne

⁸¹⁰B. Wysocki, *Czy warto być hakerem?*, op. cit., ss.8-9.

⁸¹¹P. Graham, *Hakerzy i malarze. Wielkie idee ery komputerów*, tłum. T. Misiólek Wydawnictwo Helion, Gliwice 2004, ss.24-47.

i biurokratyczne władzy uniemożliwiają powszechny dostęp do informacji, co staje się formą dyskryminacji. *Hakerzy* kwestionują selektywność i manipulację w przekazie informacyjnym, podkreślając, że wolny dostęp do wiedzy jest kluczowym elementem ich filozofii⁸¹².

Należy jednak zaznaczyć, że środowisko *hakerów* jest złożone i różnorodne, obejmując różne typy działaczy (nie tylko wspomnianych już „*white and black hat hackers*”). Począwszy od amatorów po profesjonalistów, od tych działających w szlachetnych celach po tych, którzy łamią prawo. Każda z tych grup charakteryzuje się unikalnymi cechami i motywacjami, odzwierciedlającą szeroki wachlarz celów i metod działania w cyfrowej przestrzeni. W miarę jak technologia ewoluje, tak samo zmienia się i rozwija *hakerska* kultura i jej wpływ na cyfrowy krajobraz. W literaturze fachowej dokonuje się rozróżnienia między dwoma nurtami społecznymi występującymi w środowisku *hakerów*: *hakingiem* oraz *haktywizmem*⁸¹³. Osoby zajmujące się *hakingem* to osoby kierujące się następującymi racjami: dostęp do komputera oraz sieci nie powinien być niczym ograniczany; to dzięki technologii pozyskuje się osobiste doświadczenie i wiedzę o świecie; wolność danych winna być niepodważalna; nie hierarchia, a decentralizacja świadczy o sile społeczeństwa; wartość *hakera* stanowi działanie, nie zaś płeć, rasa czy wyznanie; komputer pomaga tworzyć piękno i sztukę; komputery mogą zmienić życie na lepsze⁸¹⁴.

Dla osób zajmujących się *hakingiem* najważniejsze jest podniesienie swoich umiejętności oraz zdobywanie doświadczenia, co do działań w cyberprzestrzeni. *Haking* jako nurt społeczny rozwinął się w środowisku akademickim, które domagało się nieograniczonego dostępu do artykułów i książek naukowych, w osiągnięciu tego celu włamywano się na internetowe strony wydawnictw naukowych i różnych instytutów badawczych, które żądały opłat za dostęp do tych treści⁸¹⁵. Z biegiem lat w środowisku osób zajmujących się *hakingem* pojawiły się osoby, które zauważyły, że ich umiejętności mogą być wykorzystane do promowania określonych wartości, postaw i idei, zarówno o charakterze politycznym, jak i społeczno-gospodarczym⁸¹⁶.

Zaczęto uprawiać równocześnie polityczny aktywizm i komputerowe *hakerstwo*, co przejawiało się na włamaniach do baz danych instytucji państwowych, takich jak np. „*Białe*

⁸¹² B. Wysocki, *Czy warto być hakerem?*, op. cit., s.9.

⁸¹³ Por. D. Siemieniecka, M. Skibińska, K. Majewska, *Cyberagresja – zjawisko, skutki, zapobieganie*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2020, s.125.

⁸¹⁴ Ibidem.

⁸¹⁵ Por. M. Lakomy, *Cyberprzestrzeń jako nowy wymiar rywalizacji i współpracy państw*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2015, s.142.

⁸¹⁶ Ibidem, ss.141-142.

Dom”⁸¹⁷. I tak z nurtu społecznego *hackingu* wyodrębnił się *haczywizm*. Początek XXI wieku uznaje się za czas, w którym to *haczywizm* osiągnął swój rozkwit oraz zyskał na popularności. Wówczas to w 2001 roku powstał kodeks powstępowania *haczywisty* (*Hacktivism Declaration*). Warto podkreślić, że inspiracją dla powstania tego kodeksu stanowiła *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*. Szczególnie poświęcono uwagę kwestiom takim jak: wolności słowa, jak również swobodnemu dostępowi do informacji. *Haczywiści* sprzeciwiają się wszelkim ograniczeniom oraz łamaniu praw jakie przysługują obywatelom. Podkreślali oni, że trzeba zmierzyć się z problemem cenzury Internetu za którą obwiniali organy rządzące państw. Istotną datą w rozwoju nurtu *haczywizmu* stanowi rok 2003, albowiem wtedy powstał serwis <<*Achang.org*>> poświęcony największym istniejącym organizacjom *haczywistycznym*

Dzięki wspomnianemu serwisowi zaistniała najsłynniejsza grupa *haczywistów* o nazwie *Anonymous*. To ich działalność w znacznej mierze przyczyniła się do tego, że opinia publiczna zainteresowała się zjawiskiem *haczywizmu*. Za medialny moment uznaje się styczeń 2008 wtedy to media na całym świecie rozpisywały się na temat akcji *haczywistów* (*Project Chanology*), która miała na celu za pomocą cyberataków obnażyć oraz sprzeciwić się działalności Kościoła Scjentologicznego. Grupa *Anonymous* dokonała licznych ataków komputerowych w tym na rządy Turcji, Egiptu, Tunezji, jak również wlamywali się do instytucji zajmującymi się prawami autorskimi. Polski rząd również został przez nich zaatakowany w momencie, gdy ówczesny Premier Donald Tusk zadeklarował się podpisać umowę ACTA⁸¹⁸. *Haczywiści* mieli także duży udział w eliminacji z przestrzeni wirtualnej stron islamskich dżihadystów⁸¹⁹.

Mimo, że *haczywiści* często łamią prawo nie są oni uznawani za cyberterrorystów, lecz postrzegani są jako aktywiści społeczni, którzy działają na rzecz obywateli i chronią ich prawa

⁸¹⁷ Innymi słowy *haczywizm* jest bardziej ukierunkowanym, jak również bardziej świadomym działaniem w imię określonych zasad, idei oraz postaw. Często ich zaangażowanie ma charakter polityczny, ale także społeczny, czy też gospodarczy. Przyjmuje się, że w październiku 1989 roku zjawisko *haczywizmu* powstało, gdyż wówczas *hakerzy* dokonali sprzeciwu wobec wybuchów jądrowych przeprowadzonych przez amerykański rząd. Protest ten wyrazili poprzez włamanie się do systemu komputerowego NASA i Departamentu Energii. To znaczy, że ich działania ukierunkowane były na osiągnięcie celu politycznego. To w latach 90 *haczywiści* zyskali pełną świadomość swojej odrębności w środowisku *hakerów*. Za przykład może posłużyć cyberatak zorganizowany przez grupę *Zippies*, którzy skutecznie zablokowali na ponad tydzień strony rządu brytyjskiego. Ich protest dotyczył zniesienia zakazu publicznych festiwali muzyki elektronicznej. Natomiast sam termin *haczywizm* został po raz pierwszy zastosowany w 1996 roku przez jednego z teksańskich *hakerów* przynależącego do grupy *Cult of the Dead Cow*. Wówczas *haczywista* nazywano osobę, która wykorzystuje narzędzia i techniki *hakerskie* w celu propagowania idei, określonych postaw politycznych, ochrony danych wartości (Por. M. Lakomy, *op. cit.*, s.142.).

⁸¹⁸ *Anti-Counterfeiting Trade Agreement*, (Umowa handlowa dotycząca zwalczania obrotu towarami podrabianymi) – porozumienie wielostronne, mające ustalić międzynarodowe standardy w walce z naruszeniami własności intelektualnej. Przedmiotem regulacji są kwestie obrotu podrabianymi dobrami, zasady handlu lekami generycznymi oraz problem rozpowszechniania dzieł prawnie chronionych poprzez Internet (tzw. piractwo medialne)

⁸¹⁹Por. M. Lakomy, *op. cit.*,ss.143-144.

obywatelskie. Dlatego też aktywność ich zyskała miano elektronicznego nieposłuszeństwa obywatelskiego. Często więc angażują się w sprawy polityczne i starają się poprzez swą działalność zachęcić do protestów nie tylko w Internecie, ale także w realnej przestrzeni publicznej. Wyrażając swój sprzeciw kierują uwagę opinii publicznej na ważne kwestie społeczne, polityczne oraz gospodarcze. W porównaniu do wspomnianego wcześniej *hackingu-haktywizm* jest silnie umotywowany politycznie i ma na celu propagować postawy oraz wartości obywatelskie oraz angażować się w rozwiązywanie problemów społecznych i politycznych. Ich postulaty często przyjmują charakter uniwersalny, aby zyskać globalny zasięg oddziaływania. W swojej narracji bardzo często odwołują się do szeroko pojmowanych praw człowieka wyrażając tym samym swój sprzeciw w momencie kiedy są one nieprzestrzegane. *Haktywiści* za głównych wrogów społecznych uznają rządy państw, które dążą do tego, aby wolność wypowiedzi w Internecie była ograniczona. Najczęściej zatem *haktywiści* dokonują ataków internetowych, które wymierzone są w instytucje państwowe oraz organizacje rządowe, partie polityczne, organizacje pozarządowe, a także w korporacje i podmioty działające w sieci. Ich cyberataki mają na celu zwrócić uwagę na dany problem społeczny i są one kontrolowane przez *haktywistów*. To znaczy, że nie dokonują one trwałych szkód, aby zagrozić bezpieczeństwu narodowemu, lecz mają być widowiskiem, który zmusi do reakcji na zaistniały problem społeczny. Obiektem ataków zazwyczaj stają się strony internetowe oraz bazy danych, które starają się upublicznić, aby obywatele zyskali świadomość, co do poczynań rządów, czy też korporacji. Starają się więc dostarczyć argumentów, aby opinia publiczna dostrzegła problem i starała się go rozstrzygnąć za pomocą publicznej debaty. *Haktywiści* chcą przyczynić się do swobodnego przepływu informacji, by obywatele mogli mieć orientację w świecie i odpowiednio zareagować na społeczne zagrożenia⁸²⁰.

Haktywizm mimo nielegalnego charakteru traktuje się jako formę działalności o niskiej szkodliwości społecznej. Dlatego, że ich działania nie mają na celu zagrozić bezpieczeństwu narodowemu, ale uwydatnić problem społeczny. Oczywiście mogą być one uciążliwe dla danych instytucji publicznych, jednakże w głównej mierze jest to szkodliwość wizerunkowa⁸²¹. Inaczej sprawa wygląda w przypadku zjawiska cyberprzestępczości, która stanowi zagrożenie dla bezpieczeństwa państwowego i traktowana jest w kategoriach poważnego problemu globalnego. Internauci są narażeni na ataki ze strony kryminalistów. Najczęściej osoby dokonujące przestępczości w sieci kierują się możliwością wzbogacenia się. Dokonają ataków na konta bankowe, prywatną pocztę elektroniczną, wykradają dane kart kredytowych, a nawet

⁸²⁰Ibidem, ss.144-145.

⁸²¹Ibidem, s.146.

posuwają się do kradzieży tożsamości, jak również włamują się w celu pozyskania tajnych i cennych informacji gospodarczych. Cyberprzestępcy działają tylko i wyłącznie w celu spełnienia swoich partykularnych interesów w przeciwieństwie do *haktywistów*, którzy działają na rzecz dobra wspólnego⁸²².

Jednakże w ustawodawstwie większości państw na świecie każda nielegalna interwencja w cyberprzestrzeni uznawana jest za przestępstwo. W świetle prawa *haktywizm* oraz *hacking* jest formą działalności kryminalnej podobnie jak cyberszpiegostwo, czy też cyberterroryzm. Ze względu na złożoność oraz różnorodność przestępstw komputerowych Organizacja Narodów Zjednoczonych wyróżniła trzy typy przestępstw w cyberprzestrzeni. Pierwszy typ przestępstwa komputerowego ściśle dotyczy aktów przeciwko poufności, w tym także integralności oraz dostępności do danych komputerowych czy też systemów. Innymi słowy ten typ przestępstwa dotyczy nielegalnego procederu jakim jest włamywanie się do systemów oraz programów komputerowych, jak również uwzględnia tworzenie nielegalnych oprogramowań o złośliwym charakterze. Z kolei drugi typ przestępstw koncentruje się na czynach o zamiarze wyrządzenia komuś szkody materialnej, bądź czerpania korzyści finansowych z nielegalnych źródeł. Tutaj mamy na myśli wszelkie oszustwa elektroniczne, w tym także łamanie praw autorskich. Natomiast trzeci typ przestępstw koncentruje się na aktach dotyczących zawartości danych pojawiających się w cyberprzestrzeni. Na przykład promowania nielegalnej pornografii dziecięcej, nawoływania do aktu przemocy, udzielania poparcia organizacjom terrorystycznym, w tym również uwzględnia się zjawisko mowę nienawiści⁸²³.

Typologia dokonana przez Organizację Narodów Zjednoczonych nie uwzględnia motywacji działania, czy też zastosowanych technik. W pierwotnej formie *hacking* kładzie bardzo duży nacisk na to, aby działalność *hakera* kierowana była chęcią samodoskonalenia się a nie czerpania korzyści materialnych. Istotną kwestią było przestrzeganie przez środowisko *hakerów* etycznego kodeksu. Jednakże z czasem pojawiły się grupy oraz jednostki, które swoje umiejętności i kwalifikacje chciały wykorzystać dla własnych korzyści. Innymi słowy przestępcy komputerowi stosują narzędzia i metody *hakerskie* tylko i wyłącznie z pobudek materialnych. Świadomie dokonują czynu zabronionego prawem dokonując społecznej szkodliwości. Nie działają w celu samodoskonalenia swoich umiejętności, promowania określonych wartości i postaw światopoglądowych. Motywacją cyberprzestępców jest osiągnięcie korzyści materialnych. Często wykradają dane i poszukują informacji, które mogą wykorzystać, np. odsprzedając je na czarnym rynku. Kradzież prywatnych danych (hasła do

⁸²²Ibidem, s.150.

⁸²³Ibidem, ss.151-152.

portali społecznościowych, e-bankowości, e-maila) również dokonują cyberataków, aby wykraść własność intelektualną (filmy, muzykę, artykuły naukowe, czy dane dotyczące zaawansowanej technologii). Zdarzają się także sytuacje w których to pozyskane informacje przez przestępców komputerowych wykorzystywane są do szantażu jako jedna z wielu możliwości wyłudzenia pieniędzy⁸²⁴.

Należy podkreślić, że grupa cyberprzestępców pod względem organizacyjnym przypomina strukturę grup *hakerów* oraz *haktywistów*. Podobnie do nich działalność między ich członkami ma wymiar nieformalny. Często tradycyjne grupy przestępcze zaczynają wykorzystywać cyberprzestrzeń dla swoich nielegalnych interesów. Na przykład Internet ułatwia im komunikowanie się z pozostałymi członkami grupy przestępczej, w tym także zwiększają się ich możliwości zasięgu w sprzedaży narkotyków czy innych nielegalnych usług. Przestrzeń wirtualna również ułatwia im ukrywanie nielegalnych zysków przed państwem (tzw. proceder prania brudnych pieniędzy). W związku z powyższym Internet może być wykorzystywany zarówno dla dobra społeczeństwa, ale w rękach nieodpowiednich pozbawionych skrupułów ludzi stać się narzędziem jemu szkodzącym⁸²⁵.

Obiektem ataków przestępców komputerowych stanowią najczęściej ofiary cywilne oraz firmy. *Haktywiści* koncentrują się przede wszystkim na organach władzy oraz wielkich korporacjach. Istotną różnicą jest poziom ideologiczny między *haktywistami* a cyberprzestępcami. *Haktywiści* działają na rzecz dobra wspólnego a cyberprzestępcy tylko dla własnego dobra. Różnią się oni także poziomem organizacji, gdyż cyberprzestępcy są bardziej skrupulatni oraz zorganizowani w przeciwieństwie do *haktywistów*. Cyberprzestępcy posiadają przywódcę, bądź liderów, którzy stoją na czele danej grupy przestępczej. Natomiast *haktywiści* nie posiadają hierarchii i często ich ataki mają charakter spontaniczny⁸²⁶.

Subkultura *hakerów* sprzeciwia się procesowi utajniania informacji przez dane władze państwowe, czy też korporacje. Wychodzą z założenia, że tajne dane powinny być udostępnione obywatelom. Z perspektywy polskiego pracodawcy *haker* dokonuje przestępstwa, wówczas gdy działa z zamiarem wyrządzenia komuś krzywdy, albo ma na celu czerpać korzyści majątkowe w sposób nielegalny. *Haktywizm* ma na celu przeprowadzać elektroniczne protesty przeciwko niesprawiedliwości społecznej a nie czerpać korzyści materialne. To znaczy, że *haktywizm* głównie polega na tym, aby przeciwdziałać zjawiskom

⁸²⁴Ibidem, ss.152-153.

⁸²⁵Ibidem, ss.153-154.

⁸²⁶M. Rzeszutko, *Haktywizm-cyfrowe oblicze współczesnej solidarności czy zagrożenia bezpieczeństwa wewnętrznego państwa?*, w: *Wiedza Obronna*, nr 1, Towarzystwo Wiedzy Obronnej, 2013, s.32.

ograniczającym wolność wypowiedzi. Sprzeciwia się wszelkim manipulacjom informacyjnym, monopolizacji, jak również lobbingsowi. Ruch ten swoją działalność nazywa elektronicznym nieposłuszeństwem obywatelskim (*electronic civil disobedience*)⁸²⁷.

Haktywiści swoją działalność postrzegają w kategoriach protestu nie stosującego przemocy. Ich działania głównie koncentruje się na sprzeciwie w stosunku do instytucji, bądź osób, które łamią prawo i zachowują się w sposób nieetyczny. Te elektroniczne nieposłuszeństwo obywatelskie ma służyć obywatelom a nie instytucjom⁸²⁸. Podejmują walkę z podmiotami, których działania znacząco przyczyniają się do ograniczenia wolności, w tym także wolności w cyberprzestrzeni. Do tych podmiotów zalicza się korporacje transnarodowe, czy też podmioty państwowe. W tym celu wykorzystują różne metody, które umożliwiają nowoczesne technologie, stosując różne techniki.

Jedną z technik nazywają *defacing*, czyli tak zwane oszpeccenie (inna nazwa tej techniki to *Website Defecement*) stosuje się ją w celu podmienienia zawartości treści zamieszczonych na danej stronie internetowej. Za przykład może posłużyć włamanie na rządową stronę internetową w Syrii. Tego włamania dokonał *haker* przynależący do grupy *Teamr00t*, który podmienił treść strony internetowej, aby sprzeciwić się niemożliwości korzystania z Internetu na terenie Syrii. Na stronie syryjskiego rządu za zaistniałą sytuację obwinił Baszara al-Assada. Zostawił on na tej stronie wiadomość nawołującą do poszanowania prawa do wolności słowa, jak również możliwości dostępu do Internetu. Wydarzenie to miało miejsce w listopadzie w 2012 roku. Do tych zarzutów odniósł się syryjski rząd twierdząc, że za wyłączenie usług internetowych odpowiadają rebelianci. Jednakże *haktywiści* uznali tą narrację za oszustwo i próbę odwrócenia uwagi od poczynań rządu Baszara al-Assada⁸²⁹.

Następną słynną techniką działania ruchu *haktywistów* stanowi *Distributed Denial of Service Attacks* polega ona na rozproszeniu sieci przez dane wywodzące się z różnych źródeł komputerowych. Tego typu działanie zostało wykorzystane w Estonii w 2007 roku. Motywem ataku *hakerskiego* były niepoprawne stosunki dyplomatyczne pomiędzy Estonią a Rosją. Konsekwencje odczuło część społeczeństwa, albowiem stracili oni dostęp do Internetu. W związku z powyższym nie mogli korzystać z bankowości elektronicznej, czy poczty e-mail oraz z pozostałych usług elektronicznych. To znaczy, że zablokowano możliwość usług

⁸²⁷ M. du Vall, *Electronic civil disobedience (ECD) jako jedna ze współczesnych form obywatelskiego nieposłuszeństwa*, w: *Państwo i Społeczeństwo*, 2010,(X). nr 2, ss.130-131.

⁸²⁸ *Ibidem*, s.131

⁸²⁹ M. Piotrowska, *Haktywizm-społeczna korzyść czy zagrożenie?*, w: *Studia Humanistyczne AGH*, tom 16/2, 2017,ss.29-30.

internetowych, aby skoncentrować uwagę obywateli w tym przypadku na problem natury politycznej⁸³⁰.

Haktywiści zatem umiejętnie wykorzystują swoją wiedzę oraz możliwości nowej technologii w walce o dobro wspólne obywateli. W swoim mniemaniu działają nie w celu realizacji swoich partykularnych interesów, lecz traktują swoje działania jako wyraz troski o interesy społeczne i polityczne dla całego społeczeństwa. W Polsce w kwietniu w 2016 roku została wykorzystana w celach protestacyjnych technika określana mianem *e-mail bombing*. Jest ona stosowana także w środowisku hakerów. Głównym jej założeniem jest wysyłanie ogromnej ilości wiadomości za pomocą skrzynki e-mailowej, ale również portali społecznościowych oraz innych form przekazów internetowych. Tą technikę wykorzystano w proteście przeciwko zaostreniu ustawy aborcyjnej. Akcje tą nazwano „*Trudnym okresem dla rządu*” - organizatorzy tej akcji namawiali do wysyłania przez kobiety jak największej ilości wiadomości wyrażających sprzeciw, co do zaostrenia ustawy antyaborcyjnej do ówczesnej Pani Premier Beaty Szydło oraz do przedstawicieli instytucji rządowych, czy też kościelnych. Ta akcja miała na celu nagłośnienie niezadowolenia kobiet, co do poczynań rządu i ich zamiaru zaostrenia ustawy antyaborcyjnej⁸³¹.

Kolejną z technik *haktywistów* jest tzw. *Malicious code attacks*- czyli ataki złośliwego oprogramowania. W tej technice używa się złośliwych programów komputerowych, aby uszkodzić dany program, bądź wykraść z niego informacje. W tym celu *haktywiści* korzystają z wirusów („*viruses*”), z „koni trojańskich” (*Trojan*), jak również z tzw. „robaków” („*worms*”), jak również z różnego typu oprogramowań szpiegowskich („*spyware*”). Ten rodzaj ataku *haktywiści* wymierzili m.in. w elektrownię atomową w Buszerze w Iranie. Poza atakiem na elektrownie zaatakowali również przeszło 30 tysięcy komputerów oraz systemy przemysłu irańskiego. Motywem ich działań było zniszczenie irańskiego programu atomowego⁸³².

Wyżej wymienione techniki nie wypełniają wszystkich metod stosowanych przez *haktywistów*. Technologia cały czas ulega rozwojowi i dzięki czemu *haktywiści* poszerzają swoje spektrum środków dzięki, którym mogą wpływać na istotne kwestie praktycznie z każdego zakątka na ziemi. W 2016 roku słynna grupa *haktywistów* określana mianem *Anonymous* zdecydowała się opublikować manifest przeciwko terrorystom. Ich działania były reakcją na zamach terrorystyczny dokonany w marcu w 2016 roku w Brukseli. W manifestie tym zachęcali wszystkich Europejczyków do podjęcia się działań przeciwko terrorystom.

⁸³⁰Ibidem,s.30.

⁸³¹ Ibidem, ss.30-31.

⁸³² Ibidem, ss.31-32.

Kampania przeciwko terrorystom wykorzystywała tzw. *hashtag* # *OpBrussels*, aby zwiększyć swój zasięg oddziaływania. Oznacza to, iż *haktywiści* coraz chętniej wykorzystują w swoich celach media społecznościowe i udoskonalają swoje techniki działania w przestrzeni wirtualnej⁸³³.

Do dzisiaj działalność *haktywistów* wzbudza kontrowersje ze względu na swoją złożoność oraz nielegalny charakter. Zwolennicy tego typu działalności wskazują, że są one etycznie słuszne, zaś przeciwnicy dostrzegają w tej działalności zagrożenia dla struktur państwowych oraz społeczeństwa. Dokonując analizy zjawiska *haktywizmu* wyróżniamy ich dwa główne nurty. Pierwszy nurt *haktywizmu* nazywane jest elektronicznym nieposłuszeństwem obywatelskim, zaś drugi nurt określany jest mianem *haktywizmu* informacyjnego. Mają one zbieżne postulaty, a ich motywami działania jest walka w obronie praw człowieka, dostępu do informacji, wartości demokratycznych. Wszystkie z nich mają ścisły związek z kategorią wolności. W głównej mierze ich działania koncentrują się na tym, aby zwrócić uwagę opinii publicznej na dany problem społeczny, bądź polityczny. Chcą oni zaaktywizować obywateli i zainicjować społeczne debaty na temat poważnych problemów społecznych⁸³⁴.

Działalność *haktywistów* może pozytywnie wpływać na rozwój społeczeństwa obywatelskiego. Może ona zmobilizować do działania oraz być traktowana jako przedłużenie protestów, bądź manifestacji społecznych. Podejmowana przez nich walka na rzecz prawa do nieskrępowanej informacji sprzyja zwiększeniu świadomości społeczeństwa odnośnie istotnych kwestii politycznych, ale także społecznych, czy gospodarczych. Ich działanie sprzyja nagłośnianiu spraw, które przez rządzących często są wyciszane. Zwłaszcza protest przeciwko uchwaleniu ACTA można zawdzięczać w głównej mierze właśnie *haktywistom*. To działania grupy *Anonymous* zmobilizowało obywateli do wyrażenia swojego sprzeciwu. Innymi słowy *haktywiści* w swoich zamierzeniach pragną ochronić społeczeństwo przed zjawiskiem nadużywania władzy przez rządzących. Internet zatem jest taką przestrzenią, w której to dzięki anonimowości można uwydatnić poglądy sprzeczne z propagowaną wizją władz i tym samym zaaktywizować społeczeństwo do działania⁸³⁵.

Problem odbioru ruchu *haktywizmu* wiąże się z tym, że ich działania w większości są nielegalne. Co więcej pojawia się problem legitymizacji ich działalności, gdyż ciężko udowodnić, że za nimi stoi bardzo duża ilość ludzi a nie tylko jedna persona, która dokonuje

⁸³³Ibidem, s.32.

⁸³⁴Ibidem, ss.33-34.

⁸³⁵Ibidem, s.34.

ataku. Często również hakytywizm mylnie odbierany jest w kategoriach cyberterroryzmu. Kolejnym problemem dla *hakytywistów* jest to, że ich grupa nie posiada struktur, gdyż jest grupą nieformalną. To znaczy, że nie ma w niej stałej hierarchii i może się zdarzyć sytuacja, w której to indywidualny *hakytywista* samodzielnie dokona ataku bez aprobaty członków grupy do której przynależy. Oprócz tego istotnym czynnikiem, który sprzyja negatywnemu odbiorowi *hakytywistów* jest to, że są oni nieprzewidywalni, a ich motywacja może być odebrana jako działania zagrażające całemu społeczeństwu. Tym samym może zdarzyć się sytuacja w której ruch *hakytywistów* zostanie instrumentalnie wykorzystany przez służby specjalne, aby zaszkodzić interesom danego kraju, czy naruszyć ich wizerunek. Oznacza to, że ich działania mogą być wykorzystane przez ludzi o złych intencjach, którzy będą podpinąć się pod ruch *hakytywistów*. Dlatego ciężko dokonać jednoznacznej oceny hakytywizmu, gdyż z jednej strony można go postrzegać jako coś pozytywnego dla społeczeństwa, ale też jako zagrożenie dla istniejącego ładu społecznego⁸³⁶.

Cyberprzestrzeń daje wiele możliwości realizacji *hakytywistom*, ale może być również wykorzystywana jako zagrożenie dla bezpieczeństwa państw. W sferze tej mogą działać różne podmioty od różnych organizacji terrorystycznych, wandalii czy też wyspecjalizowanych hakerów⁸³⁷. Z biegiem lat środowisko hakerów stało się bardzo zróżnicowane. Wyodrębniono różne typy specjalistów komputerowych w odniesieniu do *hakerów* biorąc pod uwagę ich motywacje działania.

Następna grupa to szare kapelusze (*grey hats*). Przynależący do tej grupy hakerzy korzystają z nielegalnych technik, a więc dopuszczają możliwość łamania prawa. Jednakże tylko w sytuacjach koniecznych, gdzie walka toczy się o wartości oraz kierowana jest chęcią ulepszenia danego programu. Kładą oni silny nacisk na aspekt samodoskonalenia siebie. Z kolei trzecia grupa identyfikowana jest często z *crakerami* i określana jest mianem czarnych kapeluszy („*black hats hackers*”). Nie przejmują się oni regulacjami prawnymi a ich działalność często ma wyrządzić szkody w systemie nie zaś go ulepszyć. Nie uwzględniają konsekwencji swoich działań, a wręcz zachęcają innych hakerów do cyberataków. Jednakże w przeciwieństwie do cyberprzestępców ich motywem działania nie jest czerpanie osobistych korzyści. Kierują się oni chęcią zwiększenia swoich umiejętności⁸³⁸.

W odniesieniu do kategorii autentyczności Charlesa Taylora *hakytywiści* będą uznawani za jednostki autentyczne. Dlatego, że ich celem jest samodoskonalenie siebie, gdyż w

⁸³⁶Ibidem, ss.36-37.

⁸³⁷ M. Lakomy, *op. cit.*, s.103.

⁸³⁸Ibidem, ss.140-141.

działalności komputerowej odnajdują swój oryginalny styl bycia sobą. Co więcej uwzględniają oni obowiązujące horyzonty znaczeniowe i na ich podstawie wydobywają swój kodeks moralny. Mają świadomość istnienia autotelicznych wartości w postaci praw człowieka. Zdają sobie sprawę z tego, że ich działalność bardzo często przekracza obowiązujące normy prawne, ale dla nich najważniejsze jest dobro ogółu. Nie są jednostkami narcystycznymi, które kierują się w swoich poczynaniach tylko realizacją własnych partykularnych interesów. Działalność na rzecz dobra wspólnotowego wykazuje, że *haktywiści* dostrzegają znaczenie innych w swoim życiu. Tworzą własną narrację oraz wykazują się kreatywnością w budowaniu nowych programów. W swojej twórczości odnajdują sens swojej egzystencji oraz przez nią wyrażają swoje własne ja. Natomiast cyberprzestępcy działający tylko na rzecz własnych korzyści nie będą uznawani za jednostki autentyczne, albowiem wykorzystują swoje umiejętności nie do samorozwoju, czy dobra wspólnotowego. Nie uwzględniają obowiązujących wartości i z premedytacją je łamią. Nie kierują się żadnym kodeksem moralnym i nie uwzględniają innych ludzi w swoich poczynaniach

Analizując środowisko *hakerów* przez pryzmat podmiotowości narracyjnej Charlesa Taylora oraz konceptów autonarracji i autoprezentacji, możemy dostrzec fascynującą różnorodność i złożoność tego świata. *Hakerzy*, odzwierciedlając szeroki wachlarz celów i metod działania, tworzą swoje unikalne tożsamości w cyfrowej przestrzeni, kreując różnorodne narracje, które odzwierciedlają ich umiejętności, motywacje i etyczne stanowiska⁸³⁹. Na początku tej hierarchii znajdują się „*script kiddies*” („*skryptowy dzieciak, skryptowiec*”), amatorzy, których autonarracja często odzwierciedla powierzchowną ciekawość i brak dogłębnej wiedzy. Ich działania, często postrzegane jako destruktywne, wywołują krytykę ze strony bardziej doświadczonych *hakerów*. W kontraście do nich stoją „*green hat hackers*” („*zielone kapelusze*”), nowicjusze, którzy dążą do nauki i rozwoju. Ich autonarracja skupia się na poszukiwaniu wiedzy i umiejętności, odzwierciedlając pragnienie głębszego zrozumienia technologii. Pierwsza grupa określona została jako białe kapelusze (*white hats*). Do tej grupy przynależą *hakerzy*, którzy kierują się przesłankami etycznymi wierząc, że ich działania sprzyjają obywatelom. Walczą oni o prawo do nieskrępowanej informacji oraz propagują wolność słowa. Co więcej starają się działać na granicy prawa. W głównej mierze chcą wskazać niedoskonałości danego oprogramowania oraz poszerzyć swoje kwalifikacje „*Red hat hackers*” („*czerwone kapelusze*”) to osoby działające w obronie sprawiedliwości, ale przyjmujące agresywną postawę wobec zagrożeń. Ich narracja skupia się na działaniu jako

⁸³⁹ Por. D. Siemieniecka, M. Skibińska, K. Majewska, *op. cit.*, ss. 128-132.

obrońców, używających nawet ekstremalnych metod, aby chronić sieci przed zagrożeniami. Z kolei „*blue hat hackers*” („*niebieskie kapelusze*”) kierują się osobistą zemstą, tworząc narrację opartą na osobistych motywacjach, niekoniecznie związanych z większym dobrem. „*Grey hat hackers*” („*szare kapelusze*”) znajdują się na granicy prawa, balansując między działaniami legalnymi a nielegalnymi. Ich narracja często oscyluje między chęcią poprawy systemów a przekraczaniem granic etycznych i prawnych. Z kolei „*ethical hackers*”, czyli „*etyczni hakerzy*”, tworzą narrację opartą na etyce i współpracy z organizacjami w celu zabezpieczania systemów. W odróżnieniu od nich, cyberterrorysty i terrorysty informacyjni kreują narracje oparte na destrukcji i szkodzeniu, wykorzystując swoje umiejętności do celów szkodliwych i nielegalnych. „*Hakerzy rządowi*” oraz „*cyberżołnierze*” reprezentują narracje oparte na obronie interesów państwowych, często zacierając granice między legalnością a naruszeniem praw człowieka.

Ta różnorodność środowiska *hakerskiego*, ukazująca się poprzez różne typy autonarracji i autoprezentacji, odzwierciedla złożoność i dynamiczny rozwój tej kultury. Wszystkie te narracje łączą się, tworząc skomplikowaną mozaikę postaw, wartości i celów, które kształtują cyfrowy krajobraz. Rozumienie tych różnorodnych perspektyw w kontekście filozoficznym, z uwzględnieniem idei Taylora o podmiotowości narracyjnej, pozwala na głębsze zrozumienie, jak hakerzy kształtują i są kształtowani przez cyfrowy świat.

5.4. Podsumowanie

W epoce cyfryzacji, rozwój technologiczny i kulturowy przekształcił tradycyjne rozumienie podmiotowości i tożsamości. Badając wpływ cyfryzacji na autentyczność i nieautentyczność podmiotowości, w kontekście myśli Charlesa Taylora, zauważyliśmy złożoność procesu kreowania „Ja” w świecie, gdzie rzeczywistość i fikcja często się przenikają. Autonarracja i autoprezentacja w cyfrowym środowisku ujawniają różne aspekty podmiotowości, od autentycznego wyrażania siebie do kreowania nieautentycznych, konsumpcyjnych wizerunków. Analiza różnych typów *hakerów* ilustruje te złożoności. Etyczni *hakerzy* (*white hat hackers*) mogą być przykładem autentycznego indywidualizmu, gdzie ich działania są zgodne z wewnętrznymi przekonaniami i wartościami. Z drugiej strony, *hakerzy* nieetyczni (*black hat hackers*) często reprezentują nieautentyczny indywidualizm, gdzie ich działania są bardziej reaktywne i zależne od zewnętrznych warunków i oczekiwań.

W erze cyfrowej, szczególną uwagę należy zwrócić na wzrost indywidualizmu narcystycznego. W mediach społecznościowych, gdzie autoprezentacja i autonarracja stają się

codzienną praktyką, jednostki narcystyczne mogą wykorzystywać te platformy do kreowania idealizowanych wersji siebie. Obsesja na punkcie własnego wizerunku, poszukiwanie ciągłej aprobacji i uwagi, staje się charakterystyczną cechą cyfrowego narcyzmu. To zjawisko rzuca światło na zmieniające się pojęcie autentyczności i wyzwania z nią związane w świecie cyfrowym.

W kontekście interakcjonizmu symbolicznego, który podkreśla znaczenie społecznych interakcji i symboli w kształtowaniu tożsamości, ta analiza oferuje atrakcyjną perspektywę. Interakcjonizm symboliczny zwraca uwagę na to, jak jednostki tworzą i negocjują znaczenia poprzez interakcje społeczne, co jest szczególnie widoczne w działaniach *hakerów*. Ich autonarracje i autoprezentacje, zarówno w świecie wirtualnym, jak i rzeczywistym, są dynamicznie kształtowane przez interakcje z innymi w cyfrowych społecznościach.

Podsumowując, niniejszy rozdział oferował wgląd w złożoność autentyczności i nieautentyczności w kontekście cyfrowym, biorąc pod uwagę wpływ technologii cyfrowych na formowanie tożsamości i podmiotowości. W erze cyfrowej, gdzie kreowanie własnego „Ja” jest nieodłącznie związane z mediami społecznościowymi i technologiami wirtualnymi, autentyczność staje się zarówno wyzwaniem, jak i możliwością dla jednostki, w szczególności w kontekście rosnącej tendencji do narcystycznego indywidualizmu.

ZAKOŃCZENIE

W niniejszej pracy podjęto się analizy podmiotowości narracyjnej w kontekście relacji między prawem a moralnością, z uwzględnieniem konceptów autentycznego i nieautentycznego indywidualizmu według Charlesa Taylora. Rozprawa ta nie dążyła do oceny filozofii Taylora, lecz raczej eksplorowała jej potencjał interpretacyjny w kontekście zrozumienia współczesnego świata. W pracy rozważało się, jak normy społeczne, zwłaszcza normy prawne, wpływają na kształtowanie się narracyjnej podmiotowości jednostki. Analiza ta wykorzystywała terminologię Taylora, szczególnie dotyczącą autentycznego i nieautentycznego indywidualizmu, oraz badała, w jaki sposób jednostka może akceptować lub świadomie odrzucać te normy, co wpływało na jej stosunek do horyzontów moralnych i znaczeń. Praca ta łączyła teoretyczne rozważania z aktualną rzeczywistością społeczno-polityczną, oferując interpretację zmian zachodzących we współczesnym świecie z perspektywy filozofii Taylora. Badania wskazywały na to, że podmiotowość narracyjna ujawnia się w interakcjach społecznych, będących wyrazem świadomych decyzji moralnych i prawnych jednostki.

Zwracała uwagę na dynamikę interakcji społecznych oraz procesy tworzenia tożsamości i podmiotowości w demokratycznych społeczeństwach kultury zachodniej. Analizie poddawane były również różnorodne formy negacji norm prawnych przez jednostkę, co pozwalało na zrozumienie mechanizmów kształtowania autentycznego oraz nieautentycznego indywidualizmu.

Praca ta, poprzez swoją wieloaspektową strukturę, stanowiła próbę uchwycenia złożonych powiązań między indywidualnym doświadczeniem a szeroko pojętym światem norm i wartości. Przeprowadzone analizy pozwoliły zauważyć, że eksploracja podmiotowości w różnych kontekstach filozoficznych, społecznych i prawnych ujawnia wielowymiarowość i złożoność koncepcji autentyczności.

W pierwszej części pracy skoncentrowałam się na przedstawieniu różnych ujęć podmiotowości w historycznym przekroju filozofii, od Kartezjusza po współczesnych myślicieli. Analiza ta ukazała ewolucję pojęcia podmiotu i tożsamości w różnych kontekstach filozoficznych.

Druga część pracy podejmowała problem relacji między podmiotowością bytu ludzkiego a jego uwarunkowaniami społeczno-kulturowymi. Zbadano, jak normy moralne, obyczajowe, religijne, zwyczajowe oraz prawne wpływają na kształtowanie się podmiotowości

jednostki. W kontekście norm społecznych, kulturowych i religijnych, praca ta podkreślała, jak podmiotowość jednostki jest kształtowana i wyrażana w ramach tych systemów wartości. Szczególną uwagę poświęcono kwestii podmiotowości narracyjnej w kontekście norm prawnych, z uwzględnieniem kategorii autentyczności Taylora. Zbadano tu złożone zależności między prawem a indywidualną narracją życiową, podkreślając różnorodność doświadczeń i interpretacji jednostki wobec prawa. Rozważając podmiotowość narracyjną w kontekście prawa, nasuwało się pytanie o autentyczność i nieautentyczność indywidualizmu. Prawo, jako system normatywny, jest nie tylko ramą, w której jednostka funkcjonuje, ale także terenem, na którym toczy się walka o interpretację i zastosowanie tych norm. Autentyczność w tym kontekście wymaga od jednostki świadomego i refleksyjnego podejścia do prawa, zrozumienia jego znaczenia i celów, a także własnego miejsca i roli w społecznym i prawnym porządku. Taka postawa wobec prawa jest wyrazem autentycznego indywidualizmu, który opiera się na głębokiej samoświadomości i etycznej refleksji. Z drugiej strony, nieautentyczny indywidualizm manifestuje się w postawach instrumentalnego traktowania prawa, wykorzystywania jego luk czy ignorowania moralnych implikacji swoich działań. W takim ujęciu, prawo staje się narzędziem do osiągnięcia celów, bez głębszego zastanowienia nad jego szerszym kontekstem społecznym i moralnym.

Trzecia część przedstawiała refleksję nad świadomą negacją czynu zabronionego prawem jako wyrazem autentycznego lub nieautentycznego indywidualizmu. Przytoczono tu przykłady z subkultur, aby ukazać, jak różnorodne interpretacje i działania wpisują się w szerszy kontekst społeczny i prawny. Na koniec zbadano wpływ cyfryzacji na tożsamość i podmiotowość, zwracając uwagę na rosnącą rolę wirtualnej rzeczywistości w kształtowaniu indywidualnej narracji życiowej. Rozważania o podmiotowości w kontekście prawnym, szczególnie w odniesieniu do autonomii i demokracji, podkreślają napięcie między indywidualną wolnością a społecznymi normami. Zasadnicza część pracy koncentrowała się na świadomej negacji czynów zabronionych prawem jako wyrazie (nie)autentycznego indywidualizmu, ukazując, w jaki sposób prawo i moralność wpływają na formowanie się autentycznej podmiotowości. Przykłady subkultur tworzonych przez: *grafficiarzy*, kibiców piłkarskich czy *hackerów*, demonstrowały, jak praktyki grupowe mogą kształtować narracyjną tożsamość jednostki. Ostatni rozdział dotyczący rewolucji cyfrowej i jej wpływu na podmiotowość narracyjną rzuca światło na współczesne wyzwania związane z autentycznością i nieautentycznością w środowisku *online*. W erze cyfrowej, gdzie granice między rzeczywistością a światem wirtualnym ulegają zatarciu, te dylematy podmiotowości nabierają nowego wymiaru. Cyfrowe technologie, od mediów społecznościowych po zaawansowane

platformy interaktywne, tworzą nowe przestrzenie do kreowania i eksplorowania tożsamości. W tym kontekście, podmiotowość narracyjna staje się jeszcze bardziej skomplikowana, łącząc realne i wirtualne aspekty życia jednostki. Rozważania o *hakerach*, jako symbolach współczesnych dylematów moralnych i prawnych, ukazują złożoność wyborów, przed którymi stoi jednostka w cyfrowym świecie.

W świetle tych rozważań, praca ta stanowi znaczący wkład w dyskusję o podmiotowości w kontekście prawa i autentyczności. Odpowiada na pytanie o możliwość zachowania spójności społecznej w warunkach dominującego indywidualizmu wartości i uwypatnia, jak ważne jest dla współczesnej jednostki znalezienie równowagi między autonomią a odpowiedzialnością społeczną. Współczesna era cyfrowa, z jej naciskiem na interakcjonizm symboliczny i ekshibicjonistyczny narcyzm, rzuca nowe światło na te zagadnienia, podkreślając ich aktualność i znaczenie w rozwijającym się społeczeństwie.

Wnioski te mają istotne znaczenie dla interakcjonizmu symbolicznego, oferując nowe perspektywy na zrozumienie interakcji między jednostką a społeczeństwem w zmieniającym się świecie. W konkluzji, niniejsza praca rysuje obraz rozwijającej się podmiotowości narracyjnej w złożonym i dynamicznym świecie, gdzie autentyczność jednostki jest nieustannie wyzwana przez prawną regulację, społeczne normy i technologiczne innowacje.

‘

BIBLIOGRAFIA

A. KSIĄŻKI

- Arystoteles, *Dziela Wszystkie*, tom 3: *O częściach zwierząt- Księga IV* (rozdział 10), tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1992
- Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1. Tekst opracowali M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, na podstawie przekł. T. Żeleźniaka, KUL, Lublin 1996
- Atkins K., *Self and Subjectivity*, Blackwell Publishing, Oxford, UK & Malden, MA 2005
- Augustyn Św., *Wyznania*, tłum. W. Kubiak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987
- Augustyn Św., *Przeciw Julianowi*, III, XVIII, 34, (zeszyt 1), tłum. W. Eborowicz, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XIX, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977
- Babik M., *Szkoła wobec subkultury pseudokibiców*, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, Kraków 2010
- *Badanie komunikacji /Projektowanie komunikacji vol. 3*, pod. red. M. Grecha, K. Lachowskiej, K. Olendra, A. Siemes, Seria Wydawnicza Communication Design, Wydawnictwo LIBRON, Wrocław 2020
- Baudrillard J., *Pakt jasności. O inteligencji Zła*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005
- Baudrillard J., *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2005
- Beauvoir, Simone de., *Druga Płeć*, tłum. M. Leśniewska, G. Mycielska, Wydawnictwo Jacek Santorski&Co, Warszawa 2003
- Bielska E., *Koncepcja oporu we współczesnych naukach społecznych: główne problemy, pojęcia, rozstrzygnięcia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013
- Blumer H., *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*, tłum. G. Woroniecka, Nomos, Kraków 2007
- *Bunt kobiet. Czarne Protesty i Strajki Kobiet*, pod red. E. Korolczuk, B. Kowalskiej, J. Ramme, C. Snochowskiej-Gonzalez Wydawnictwo Europejskie Centrum Solidarności, Gdańsk 2019
- Butler J., *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, tłum. K. Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008
- Breczko A., Jamróz A., Oliwniak S., *Wstęp do nauk prawnych*, pod red. A. Jamróz, Wydawnictwo Temida2, Białystok 1997

- Castells M., *Galaktyka Internetu. Refleksje nad biznesem, Internetem i społeczeństwem*, tłum. T. Hornowski, Rebis. Poznań 2003
- Chauvin T., Stawecki T, Winczorek P., *Wstęp do prawoznawstwa*, Seria: Skrypty Becka, Wydawnictwo C.H.BECK, wydanie 6, Warszawa 2011
- Ciszek M., *Bezpieczeństwo i prawa człowieka w dziedzinie etycznych problemów ludzkiej prokreacji, Studium bioetyczno-prawne*, Dom Wydawniczy DUET, Toruń 2011
- Dennett D.C., *Od bakterii do Bacha i z powrotem. O ewolucji umysłów*, tłum. K. Bielecka i M. Miłkowski, Copernicus Center Press, Kraków 2017
- Dennett D. C., *Natura umysłów*. tłum. W. Turopolski, Wydawnictwo CIS, Warszawa 1997.
- Dennett D.C., *Świadomość*, (wydanie II) tłum. E. Stokłosa, Copernicus Center Press, Kraków 2021
- DeGrazia D., *Human Identity and Bioethics*, Cambridge University Press 2005.
- *Edukacja regionalna*, pod red. A. W. Brzezinska, A. Hulewska, J. Słomska, PWN, Warszawa 2006
- Dokowicz A., *Wulgaryzmy w języku kibiców polskich, czyli Polska grać, k...mać!*, Wydawnictwo Naukowe Silva Rerum, Poznań 2014
- Duda M., *Przestępstwa z nienawiści. Studium prawnokarne i kryminologiczne*, Wydawnictwo Katedra Kryminologii i Polityki Kryminalnej Wydział Prawa i Administracji, Olsztyn 2016
- *Dyskurs autopromocyjny dawniej i dziś*, red. A. Kalisz, E. Tyc, t.2, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016
- Dworkin R., *Imperium prawa*, tł. J. Winczorek, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2006
- *Etos urzędnika*, red. Dariusz Bąk, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007
- *Etyka zawodów etycznych. Etyka prawnicza*, pod red. H. Izdebski, P. Skuczyński, Wydawnictwo Prawnicze Lexi sNexis, Warszawa 2006
- Filutowska K., *Tożsamość narracyjna jako empiryczna podmiotowość- MacIntyre, Taylor, Ricoeur*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018
- Foucault M., *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, DeAgostini-Altaya, Warszawa 2002

- Foucault M., *Filozofia, Historia, Polityka. Wybór pism, tłum.* D. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, Warszawa – Wrocław 2000
- Foucault M. *Hermeneutyka podmiotu. Wykłady w Collège de France 1981-1982, tłum.* M. Herer, PWN, Warszawa 2012
- Foucault M. *Historia seksualności. Tom II. Użytek z przyjemności, w: Historia seksualności, tłum.* B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Gdańsk 2010
- Foucault M. *Historia seksualności. Tom III. Troska o siebie, w: Historia seksualności, tłum.* B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Gdańsk 2010
- Foucault M. *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia, tłum.* T. Komendant, Fundacja Alethia, Warszawa 1998
- Gilson E., *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna, tłum.* Z. Jakimiak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1953
- *Graffiti w Polsce 1940- 2010*, red. T. Sikorski, M. Rutkiewicz, Carta Blanca, Warszawa, 2011
- Graham P., *Hakerzy i malarze. Wielkie idee ery komputerów, tłum.* T. Misiólek Wydawnictwo Helion, Gliwice 2004
- Hałas E., *Interakcjonizm symboliczny. Społeczny kontekst znaczeń*, PWN, Warszawa 2012
- Hart H. L. A., *Pojęcie prawa, tłum.* J. Woleński, PWN 1998
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha, tłum.* A. Landman, PWN, Warszawa 1963
- Hegel G.W. F., *Wykład y o filozofii dziejów, tłum.*, A. Zieleńczyk, Hachette, Warszawa 2011
- Heidegger M., *Bycie i czas, przekł.* B. Baran, PWN Warszawa 1994
- *Humanistyka i pleć*, pod red. E. Pakszys, D. Sobczyńska, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1997
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego, tłum.* D. Misztal i T. Sieczkowski, Zielona Sowa, Kraków 2004
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej, przeł.* C. Znamierowski, Warszawa 1963, t. I
- Janus T., *Przemiany w środowisku kibiców sportowych*, Wydawnictwo Sport Naukowo, Warszawa 2013
- Kaczmarek A., *Nowoczesna autentyczność. Charles Taylor wobec dylematów współczesności*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu, tłum.* R. Ingarden, Antyk, Kęty 2001

- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 2012
- Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przekł. T. Żeleński (Boy), Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1980
- Kartezjusz, *Rozmyślenia nad zasadami filozofii*, tłum. I.K. Dworzaczek, Warszawa 2008
- Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, T.1, tłum. S. Świeżawski, PWN, Warszawa 2010
- Kastro L., *Eros, seks i aborcja w ocenie katolicyzmu krytycznego*, Wydawnictwo Scientia, Gdańsk 1999
- *Komunitarianie. Wybór tekstów*, pod. red. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 2004
- Kołodziejek E., *Człowiek i świat w języku subkultur*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2005
- Kossakowski R., *Od chuliganów do aktywistów? Polscy kibice i zmiana społeczna*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2017
- Koszowski M., *Dwadzieścia osiem wykładów ze wstępu do prawoznawstwa*, Wydawnictwo CM, Warszawa 2019
- Kowalski R., *Potomkowie Hooligana szalikowcy*, Wydawnictwo Adam Marszałek 2000
- Kowalski G.M., *Zwyczaj i prawo zwyczajowe w doktrynie prawa i praktyce sądów miejskich karnych (XVI – XVIII w.)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2013,
- *Kryminologia. Stan i perspektywy rozwoju*, pod red. E. W. Pływaczewski, E. Jurgielewicz-Delegacz, E.Glińska, E. M. Guzik-Makaruk, K. Laskowska, M. Perkowska, S. Redo, W. Filipkowski, Wydawnictwo Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2019
- *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*, red. A. Pałubicka, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań 1997
- Lasch C., *Kultura narcyzmu. Amerykańskie życie w czasach malejących oczekiwań*, tłum. G. Ptaszek, A. Skrzypek. Wydawnictwo Akademickie „Sedno”, Warszawa 2015
- Le Bon G., *Psychologia tłumu*, tłum. B. Kaprocki, Hachette, Warszawa 2010
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, przeł. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, Warszawa 2002
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. W.M. Kozłowski, Hachette 2011

- MacIntyre A., *Czyja sprawiedliwość? Która racjonalność?*, tł. A. Chmielewski in., Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa, 2007
- MacIntyre A., *Department Rational Animal. Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago, La Salle 2001,
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tł. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996
- MacIntyre A., *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych: Encyklopedia, Genealogia i Tradycja*, tłum. M. Filipczuk. Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa, 2009
- Mazurek F. J., *Godność osoby ludzkiej postawą praw człowieka*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2001
- *Między kantyzmem a neokantyzmem*, pod red. A. J. Norasa ,Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2002
- Michałowski K., *Pojęcie uznania we współczesnej myśli filozoficzno-politycznej*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2014
- Milcarz T., *Rycerze w szalikach. Subkultura chuliganów piłkarskich w świetle koncepcji Ericha Fromma*, Wydawnictwo My Book, 2006
- Moch W., *Street art i Graffiti. Litery, słowa i obrazy w przestrzeni miasta*, Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Gospodarki & Włodzimierz Moch, Bydgoszcz 2016
- Muras Z., *Podstawy prawa* ,Seria: Skrypty Becka, wydanie 5, Wydawnictwo C.H.BECK, 2019
- *Nadzieje i zagrożenia sekularyzacji*, pod red. C. Korc, R. Misiak, Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2010
- *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, pod red. A. J. Noras, T. Kubalica, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2011
- Nikitorowicz J., *Pogranicze tożsamości edukacja międzykulturowa*, Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans HUMANA, Białystok 1995
- Nietzsche F., *Pisma pozostałe*, tłum. z niem. B. Baran, Kraków 2004
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, przekł. W. Berent, Hachette, Warszawa, 2008
- Nietzsche F., *Wiedza Radosna, (<<LA GAYA SCIENZA>>)*, przekł. W. Berenta, K. Drzewieckiego, L. Staffa, S. Wyrzykowskiego, Wydał Jakób Mortkowicz, Warszawa MCMX-MCMXI

- Nietzsche F., *Wola Mocy*, przekł. K. Drzewiecki, S. Frycz, Hachette, Warszawa, 2011
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowiński, Znak, Kraków 1997
- *Non omnis moriar. Osobiste i majątkowe aspekty prawne śmierci człowieka. Zagadnienia wybrane*, J. Gołaczyński, J. Mazurkiewicz, J. Turłukowski, D. Karkut (red.), Wrocław 2015
- Noras A. J., *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005
- Nowak W.M., *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre'a. Analiza krytyczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2008
- Nowak A.W., *Podmiot, system, nowoczesność*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2011
- Pęczak M., *Mały słownik subkultur młodzieżowych*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1992
- *Perswazyjne wykorzystanie wizerunku osób znanych*, red. A. Grzegorzczak, Wydawnictwo Wyższa Szkoła Promocji, Mediów i Show Businessu, Warszawa 2015
- Pollitt K., *Pro odzyskajmy prawo do aborcji*, przeł. J. Głuszak, Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2015
- Przybyszewski K., *Prawa człowieka w kontekstach kulturowych*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2010
- *Rejestry Kultury*, pod red. K. Olkusz, Ośrodek Badawczy Facta Ficita, Wrocław 2019
- Ricoeur P., *Czas i opowieść*, Tom I., tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego Kraków 2008
- Ricoeur P., *Czas i opowieść*, Tom II., tłum. J. Jakubowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego Kraków 2008
- Ricoeur P., *Czas i opowieść*, Tom III, tłum. U. Zbrzeźniak. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008
- Ricoeur P., *Filozofia osoby*, tł. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1992
- Ricoeur P., *Język, Tekst, Interpretacja*, przeł. P. Graff, PIW, Warszawa 1989
- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, tłum. Bogdan Chełstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005
- Rosner K., *Narracja, Tożsamość i Czas*, Universitas, Kraków 2003

- Schechtman M., *The Constitution of Selves*, Ithaca: Cornell University Press, 1996
- *Socjologia. Lektury*, pod red. P. Sztompki, M. Kuci, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005
- *Spory o wartości: aspekty filozoficzne i administracyjno-prawne*, pod red. J. Zubelewicz Oficyna Wydawnicza Politechnika Warszawska, 2017
- Stępień T., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, Warszawskie Wydawnictwo Teologiczne, Warszawa 2013
- *Street art. Między wolnością a anarchią*, pod. red. M. Duchowskiego, E. A. Sekuły, Wydawnictwo Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie, Warszawa 2011
- *Studia nad ideą podmiotowości człowieka*, Czarnecki Z.J. (red.), Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999
- *Szkice z filozofii kultury*, red. A. Pałubicka, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1994
- Szumpich S., *Zagrożenia społeczne w okresie przemian. Szkice z polityki społecznej, Szkice z polityki społecznej*, Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne sp. z o.o. – Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2013
- Szpunar M., *Imperializm kulturowy Internetu*, Wydawnictwo Instytutu Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2017
- Szpunar M., *Kultura cyfrowego narcyzmu*, Wydawnictwa AGH, Kraków 2016
- Świątkiewicz W., *Między sekularyzacją i deprywatyzacją: socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010
- Taylor Ch., *A secular age*, The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, and London, England 2007
- Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, przekł. A. Pawalec, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996
- Taylor Ch., *Oblicza religii dzisiaj*, przekł. A. Lipszyc, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekł. Marcin Gruszczyński, Olga Latek, Adam Lipszyc, Agnieszka Michalak, Agnieszka Rostkowska, Marcin Rychter, Łukasz Sommer, oprac. naukowe Tadeusz Gadacz, wstępem opatrzyła Agnieszka Bielik – Robson, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012

- Torrel P., *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, W Drodze – Instytut Tomistyczny, Poznań–Warszawa 2003
- Warchala M., *Autentyczność i nowoczesność*, Universitas, Kraków 2007
- *Wartość- tradycja i współczesność*, pod red. Danuta Ślęczek – Czakon, Mariusz Wojewoda Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009
- Weber M., *Racjonalność, władza, odczarowanie*, tłum. M. Holona, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011
- Wejbert-Wąsiewicz E., *Aborcja między ideologią a doświadczeniem indywidualnym. Monografia zjawiska.*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2011
- Wendland M., *Konstruktywizm komunikacyjny*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2011
- Węclawek D., Flint M., Kleyff T., Cała A., Jaczyński K., *Antropologia polskiego rapu*, Wydawnictwo Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2014
- Wieczorek K., *Levinas a problem metafizyki*, Katowice 1992
- Wieczorek K. A., *Argumenty równi pochyłej: analiza z perspektywy logiki nieformalnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013
- Wielecki K., *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu. Między indywidualizmem a kolektywizmem*, Wydawnictwo Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003
- *Wolność wypowiedzi versus wolność religijna studium z zakresu prawa konstytucyjnego, karnego i cywilnego*, red. A. Biłgorajski, Wydawnictwo C.H. BECK, Warszawa 2015
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, (red. T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek), wyd. IV, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2020
- *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, red. T. Buksiński, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1995
- *Wykluczenie społeczne wczoraj i dziś*, pod red. H. Grzesiak, M. Fryzy, K. Ratajczaka, Poznań 2012
- *Vandalism. Behaviour and Motivations*, ed. C Lévy- Leboyer, Elsevier Science Publishers B.V., Amsterdam, New York, Oxford, 1984
- Zachariasz A.L., *Kulturozofia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2006

- Żardecka M., *Pamięć i zapomnienie. Filozoficzny dyskurs o sile i słabości pamięci indywidualnej i zbiorowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2020

B. ARTYKUŁY

- Adamowicz K., *Od subkultury do postsubkultury. Zmiany w obszarze dzisiejszej kultury alternatywnej*, w: *Estetyka i Krytyka* 29 (2/2013), ss.15-25.
- Babiarz M., Garbuzik P., *Tożsamość. Istotny element realizacji potrzeb rozwojowych i edukacyjnych*, w: *Edukacja-Technika-Informatyka*, nr 3/21/2017, Wydawnictwo UR 2017, ss.23-31.
- Baer M., *Ewolucja myśli feministycznej w antropologii kulturowej. Szkic na podstawie wybranej literatury*, w: *Humanistyka i pleć (II). Kobiety w poznaniu naukowym wczoraj i dziś*, pod red. E. Pakszys, D. Sobczyńska, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1997, ss. 249-257.
- P. Bałdys, *Życie na widoku- nowe media a kultura transparencji*, w: *Media i Społeczeństwo*, nr 4, 2014, ss. ss.42-55.
- Barnat D, *Świeckość jako podłoże rozumienia-zarys stanowiska Charlesa Taylora*, w: *Diametros*, nr 36, (czerwiec 2013), ss. 1-36.
- Bauch B., *Podmiot transcendentalny. Zarys transcendentalno- filozoficzny*, w: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, pod red. A. J. Noras, T. Kubalica, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2011, ss.163-181.
- Bąk A., *Serwisy społecznościowe – efekt Facebooka i nie tylko*, w: *Media i Społeczeństwo*, nr 6, 2016, ss.134-146.
- Bugajewska H., Gil A., Morawska M. E., *Napisy w przestrzeni klatek schodowych wrocławskich budynków mieszkalnych –analiza semantyczna*, w: *Badanie komunikacji /Projektowanie komunikacji vol. 3*, pod red. M. Grecha, K. Lachowskiej, K. Olendra, A. Siemes, Seria Wydawnicza Communication Design, Wydawnictwo LIBRON, Wrocław 2020, ss.381 -405.
- Bąk T., *Feeganizm jako subkultura i zjawisko nowych wartości w zglobalizowanym świecie*, w: *Edukacja Humanistyczna*, nr 1 (30), Szczecin 2014, ss.17-27.
- Bińczyk E., *Uniesienia i potknięcia filozofii podmiotu. Projektowanie stanowisk feministycznych poza założeniami esencjalizmu*, w: *Teksty Drugie*, Nr. 4, 2011, ss.69-85.

- Bochen M., *Stanowisko G.W.F. Hegla wobec teoriopoznawczego dualizmu w pewności zmysłowej*, w: *Kultura i Wartości*, nr.26, 2018, ss.95-117.
- Bogdalczyk M., *Symbol w filozofii religii Paula Tillicha*, w: *Racjonalia*, nr 2, 2012, ss.104-122.
- Burdzik T., *Prawo jako narzędzie kontroli społecznej*, w: *Ius et Administratio*, pod red. E. Moczuk, B. Sagan, „III Forum Socjologów Prawa. Prawo i ład społeczny”, Rzeszów 2010, Zeszyt specjalny, s.63-72.
- Brzezińska, A., *Dzieciństwo i dorastanie: korzenie tożsamości osobistej i społecznej*, w: *Edukacja regionalna*, pod red. A. W. Brzezińska, A. Hulewska, J. Słomska, PWN, Warszawa 2006., ss. 47-77.
- Brzostek A., *Popyt na religię Lucas’a – Jedaizm*, w: *Rejstry Kultury*, pod red. K. Olkusz, Ośrodek Badawczy Facta Ficita, Wrocław 2019, ss.191-206.
- Ciżyńska A., *Życie dziecka kontra prawo do samostanowienia, czyli kilka uwag o relacji aborcji i prawa konstytucyjnego*, w: *Internetowy Przegląd Prawniczy*, UJ2017/2, ss.23-35.
- Chlebowski P., *Strategia oraz taktyka zapobiegania i zwalczania czynów zabronionych związanych z bezpieczeństwem meczu piłki nożnej jako problem polityki kryminalnej*, w: *Nowa Kodyfikacja Prawa Karnego*, Tom XXXII, Wrocław 2014, ss.123-140.
- Chodorowski Ł., *Kulturowe i poznawcze źródła (uwarunkowania) sporu o dopuszczalności aborcji-konteksty filozoficzne i edukacyjne*, w: *Kultura – Przemiany - Edukacja*, t. V, 2017, s.134-153.
- Chojnacka M. A., *Problem odpowiedzialności w filozofii Lévinasa*, w: *Studia z Historii Filozofii*, nr.2, 2011, ss.133-147.
- Chroszyński R., *Meandry podmiotowości w filozofii René Descartesa*, w: *Studia nad ideą podmiotowości człowieka*, pod red. Z.J. Czarnecki, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999, ss.63-85.
- Cohen S., *Sociological approaches to vandalism*, w: *Vandalism. Behaviour and Motivations*, ed. C Lévy- Leboyer, Elsevier Science Publishers B.V., Amsterdam, New York, Oxford, 1984, ss.51-63.
- Czarnocka M., *Podmiotowość według Kanta*, w: *Filozofia i Nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne*, t.2, 2014, ss.155-184.
- Czarnocka M., *Podmiotowość w neokantyzmie*, w: *Filozofia i Nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne*, T.3, 2015, ss.119-139.

- Czop A., Juszcak A., *Geneza i ewolucja subkultury pseudokibiców jako ważnego determinantu zagrożenia przestępczością w aglomeracjach*, w: *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia de Securitate et Educatione Civil*, 7 (2017), ss.258-275.
- Dąbrowski J., *"The medium is the message" – graffiti writing jako McLuhanowski środek przekazu*, w: *Street art. Między wolnością a anarchią*, pod. red. M. Duchowskiego, E. A. Sekuły, Wydawnictwo Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie, Warszawa 2011, ss.32-58.
- Desperak I., *Antykoncepcja, aborcja i ... eutanazja. O upolitycznieniu praw reprodukcyjnych w Polsce*, w: *Folia Sociologica Acta Universitatis Lodziensis* Nr 30, 2003, ss.193-207.
- Domka P., *Myśl filozoficzna Emmanuela Lévinasa wobec problemu holokaustu*, w: *Humanities and Social Sciences*, vol. XVIII, 20(3/2013), ss.31-47.
- Drożyński T., *Ressentiment jako uczucie reaktywne i faktor życia moralnego w świetle studium genealogicznego Friedricha Nietzschego Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, w: *Colloquia Theolloquia Ottoniana* 36 (2020), ss.109-123.
- Duchowski M., Sekuła E. A., *Zamiast wstępu*, w: *Street art. Między wolnością a anarchią*, pod. red. M. Duchowskiego, E. A. Sekuły, Wydawnictwo Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie, Warszawa 2011, ss.7-14.
- du Vall M., *Electronic civil disobedience (ECD) jako jedna ze współczesnych form obywatelskiego nieposłuszeństwa*, w: *Państwo i Społeczeństwo*, 2010,(X). nr 2, ss.123-133.
- Dymarski Z., *Między pojedynczością a wspólnotowością- Johna Locke'a i Charlesa Taylora spojrzenia na „sprawę człowieka”*, w: *Tekstoteka Filozoficzna*, nr 6 (2017), ss.6-13.
- Filipikowski W., *Przestępczość stadionowa*, w: *Kryminologia. Stan i perspektywy rozwoju*, pod red. E. W. Pływaczewski, E. Jurgielewicz-Delegacz, E.Glińska, E. M. Guzik-Makaruk, K. Laskowska, M. Perkowska, S. Redo, W. Filipkowski, Wydawnictwo Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2019, ss.595-617
- Filutowska K., *Elementy mitologiczne i presokratejskie w filozofii absolutu F.W.J. Schellinga*, w: *Przegląd Filozoficzny-Nowa Seria*, nr.2 (62), ss.59-74.
- Gałkowski S., *Cnoty i relatywizm. Alasdaira MacIntyre'a próba przekroczenia relatywizmu*, w: *Diametros*, nr.2,2004, ss.1-17.

- Gardocki L., *Pojęcie przestępstwa i podziały przestępstw w polskim prawie karnym*, w: *Annales Universitatis Mariae Curie – Skłodowska*, COL. LX,2, Lublin 2013, ss.29-49.
- Giezek J., *Formy stadialne popełnienia czynu zabronionego w polskim prawie karnym*, w: *Annales Universitatis Mariae Curie – Skłodowska*, COL. LX,2, Lublin, 2013, 2013, ss.41-57.
- Goździaszek Ł., *Likwidacja tożsamości na portalu społecznościowym*, w: *Non omnis moriar. Osobiste i majątkowe aspekty prawne śmierci człowieka. Zagadnienia wybrane*, J. Gołaczyński, J. Mazurkiewicz, J. Turłukowski, D. Karkut (red.), Wrocław 2015, ss.298 -309.
- Grad J., *Obyczaj w perspektywie kulturoznawczej*, w: *Nauki humanistyczne i społeczne wobec problemów współczesnego świata*, pod red. A. Staniszevska, M. Staniszewski, Wydział Nauk Społecznych UAM, Poznań 2015, ss.365-385.
- Grobler A., *Hermeneutyka Poppera a problem niejednomysłności*, w: *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, R. 23: 2014, Nr 4 (92), ss. 182-193.
- Gromkowska A., *Tożsamość w cyber-przestrzeni - (re)konstrukcje i (re)prezentacje*, w: *Kultura i współczesność*, 3/1999, ss.36-49.
- Gromiec W., *Kant-podmiot, osoba, „państwo celów”*, w: *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, T.22,1976, ss.221-249.
- Grotowska S., *„Street Art.” i „Guerrilla Marketing” jako próby tworzenia przestrzeni publicznej*, w: *Studia Humanistyczne AGH*, tom 11/3, 2012, ss.11-24.
- Grzywacz R., *Człowiek i jego przekonania z perspektywy narracyjnej koncepcji tożsamości*, w: *Filo-Sofija*, nr 33 (2016/2), ss.173-185.
- Guignon Ch., *Authenticity*, w: *Philosophy Compass* 3/2 (2008), ss. 277-290.
- Hobbes T., *Zarzuty trzecie wraz z odpowiedziami autora*, w: *Kartezjusz, Medytacje o pierwszej filozofii*, T.1, tłum. S. Świeżawski, PWN, Warszawa 2010, ss. 172-173.
- Ignaciuk A., *„Ten szkodliwy zabieg”. Dyskursy na temat aborcji w publikacjach Towarzystwa Świadomego Macierzyństwa/Towarzystwa Planowania Rodziny (1956–1980)*, w: *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, 20, 2014, nr 1, ss.75-97.
- Iwański Ł., *Big data a problem reprezentacji poznawczej*, w: *Człowiek i Społeczeństwo*, vol. LIII: *Paradygmaty metafizologii*, 2022, ss. 241-266
- Iwasiów S., *Cybernaryzm*, w: *Autobiografia. Literatura. Kultura. Media.*, nr 2(7) 2016, ss.187-198

- Jasiński K., *Charlesa Taylora rozumienie sekularyzacji*, w: *Nurt Svd*, 2 (2016), ss.396-415.
- Jurkiewicz J., *Teoria wychowania do podmiotowości Immanuela Kanta*, w: *Pedagogika Filozoficzna on-line*, Tom 1 (2016), ss.43-53.
- Kalinowski J. R., *Murale i graffiti w przestrzeni publicznej Płocka*, w: *Rocznik Towarzystwa Naukowego Płockiego*, 7, 2015, ss.411-429.
- Kalisz A., *Rozwiązywanie kolizji norm i zasad w kontekście praw człowieka, Uwagi teoretycznoprawne*, w: *Wolność wypowiedzi versus wolność religijna studium z zakresu prawa konstytucyjnego, karnego i cywilnego*, red. A. Biłgorajski, Wydawnictwo C.H. BECK, Warszawa 2015, ss. 3-18.
- Kluczyńska U., *Ciało jako obszar refleksji naukowej i jako projekt*, w: *Polski Przegląd Nauk o Zdrowiu* 3 (48) 2016, ss. 277-284.
- Kojder A., *Rozwój myśli etycznej*, w: *Etyka zawodów etycznych. Etyka prawnicza*, pod red. H. Izdebski, P. Skuczyński, Wydawnictwo Prawnicze Lexis Nexis, Warszawa 2006, ss. 25-43.
- Konecki K.T., *Kreatywność w badaniach jakościowych. Pomiędzy procedurami a intuicją*, w: *Przegląd Socjologii Jakościowej*, t. XV, Nr.3., 2019, ss.30-54.
- Kowalska B., Nawojski R., *Uwaga, uwaga, tu obywatelki! Obywatelstwo jako praktyka w Czarnych Protestach i Strajkach Kobiet*, w: *Bunt kobiet. Czarne Protesty i Strajki Kobiet*, pod red. E. Korolczuk, B. Kowalskiej, J. Ramme, C. Snochowskiej-Gonzalez Wydawnictwo Europejskie Centrum Solidarności, Gdańsk 2019, ss.43-83.
- S. Kozdrowski, *Ustawka” pseudokibiców piłkarskich. Profil uczestnika*, w: *Zagadnienia Społeczne*, nr1(5), 2016, ss.157-178.
- Kusak L., *Zarys antropologii Immanuela Kanta*, w: *Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie*, nr 722, 2006, ss.43-59.
- Krajewski M., *Street art i władze(a) miasta*, w: *Street art. Między wolnością a anarchią*, pod. red. M. Duchowskiego, E. A. Sekuły, Wydawnictwo Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie, Warszawa 2011, ss.22-32.
- Krauz-Mozer B., *Tożsamość- czy to tylko suma spotkań i opowieści?*, w: *Studia Środkowoeuropejskie i Bałkanistyczne*, Tom XXVI, Kraków 2017,ss.11-21.
- Kwiek M., *Indywidualizm jako ideał moralny(czytając Charlesa Taylora)*, w: *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*, red. A. Pałubicka, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań 1997,ss. 21-36.

- Levy N., *Enhancing Authenticity*, w: *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 28, No. 3, 2011, ss.308-318.
- Łapińska K., *Postrzeganie celebrytów dawniej i dziś. Autokreacja wizerunkowa kontra wizerunek medialny*, w: *Dyskurs autopromocyjny dawniej i dziś*, red. A. Kalisz, E. Tyc, t.2, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016, ss.31-41.
- Łojek S., *Hermeneutyczna koncepcja podmiotu Martina Heideggera*, w: *Analiza i Egzystencja* nr 40, 2017, ss.5 -27.
- Mastalerz K., *Krytyka czystego rozumu w interpretacji H. Cohena i E. Adickesa*, w: *Między kantyzmem a neokantyzmem*, pod red. A. J. Norasa ,Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2002, ss. 67-73
- Miętek A., *Spór liberałów z komunitarystami*, w: *Dialogi Polityczne* nr 7, UMK Toruń, 2007, ss.101-111.
- Michel M., Moksa I., *Dualizm systemu norm i wartości na przykładzie rozumienia pojęcia patriotyzmu przez pseudokibiców oraz przejawów radykalizacji zachowań*, w: *Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne*, t.2: *Człowiek w kryzysie: instytucje wychowawcze i wsparcia społecznego*, nr 9, 2019, ss.157-175.
- Moch W., *Czy writer to pisarz? Rozważania kulturowo-leksykalne o nazwie wykonawcy graffiti*, w: *Heteroglossia. Studia kulturoznawczo-filologiczne*, nr 1, Bydgoszcz 2011, ss.169-173.
- Munévar G., *Naturalistyczne wyjaśnienie wolnej woli(II)*, w: *Filozoficzne Aspekty Genezy*, 2014, t.11, ss.161-184.
- Natrop P., *Kant a szkoła marburska*, w: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, pod red. A. J. Noras, T. Kubalica, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2011, ss. 241-267.
- Niemczuk A., *Między bytem a wolnością: problem podmiotu*, w: *Studia nad ideą podmiotowości człowieka*, pod red. Z.J. Czarnecki, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999,ss.11-43.
- Noras A. J., *Pojęcie samoświadomości w filozofii świadomości Paula Natorpa*, w: *Folia Philosophica*, t.32(2014),ss.87-106.
- Nowak-Kulczyński K., *Subkultura graffitiarzy-społeczna kontestacja czy próba nawiązania dialogu?*, w: *Wykluczenie społeczne wczoraj i dziś*, pod red. H. Grzesiak, M. Fryzy, K. Ratajczaka, Poznań 2012, ss.143-166.

- Nowak W. M., *Charles Taylor o religii i humanizmie wyłącznym w warunkach nowoczesności*, w: *Teka Komisji Politologii i Stosunków Międzynarodowych*, 2008, ss.97-108.
- Machura P., *Normy moralne, ideały i supererogacja*. w: *Folia Philosophica*, t. 29, 2011, ss.277-305.
- Mendeluk P., *Język i komunikacja w kontekście street art.*, w: *Lingua ac Communitas*, vol.27, ss. 127-141.
- Mendeluk P. *„Podmiotowość narracyjna w myśli komunitarian*, *Lingua ac Communitas*, vol.28, 2018, ss.103-119.
- Musioł A., *Neokrytyczna gnoseologia szkoły marburskiej. Ujęcie Paula Natorpa*, w: *Folia Philosophica*, t.32, Katowice 2014, ss. 107-127.
- Musioł A., *Zarys Paula Natorpa psychologii ogólnej według Allgemeine Psychologie in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*, w: *Folia Philosophica*, t. 36, Katowice 2016, ss.45-60.
- Pałubicka A., *Kulturoznawcza interpretacja empiryzmu*, w: *Szkice z filozofii kultury*, red. A. Pałubicka, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1994, ss.141-156.
- Panasiuk R., *Koncepcja podmiotu poznania w fenomenologii ducha Hegla*, w: *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, t.22 1976, ss. 251-265.
- Pikora M., *Aktorzy, kreatorzy, konsumenci widowiska sportowego. Rzecz o polskich klubowych kibicach Piłkarskich*, w: *Studia Socjologiczne*, nr 3,2010, ss.151-173.
- Piszko R., *Odesłania, klauzule generalne, luzy decyzyjne*, w: *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, Rok LXIII zeszyt 1-2, 2001, ss.221-232.
- Piotrowska M., *Haktywizm-społeczna korzyść czy zagrożenie?*, w: *Studia Humanistyczne AGH*, tom 16/2, 2017,ss.25-40.
- Pluta M., *Emmanuela Lévinasa etyka odpowiedzialności*, w: *Łódzkie Studia Teologiczne*, nr.7, 1998, ss.133-148.
- Potępa M., *Ja-wolność-samowiedza. Filozofia wczesnego Schellinga*, w: *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, t.37,1992, ss.87-100.
- Radwaniak K., *Z zagadnień charakterystyki i zwalczania chuligaństwa oraz przestępczości stadionowej z uwzględnieniem wykorzystania metody białego wywiadu*, w: *Bezpieczeństwo Teoria i Praktyka*, 2011 nr 3, ss.37-47.

- Rassudina K., *Aborcja: konflikt narodzonych i nienarodzonych*, w: *Przegląd Filozoficzny*, nr 2, 2019, ss. 161-173.
- Rączka P., Zemła J., *Procedura rejestracji Kościołów i innych związków wyznaniowych w Polsce na przykładzie wspólnoty Kościoła Latającego Potwora Spaghetti – studium administracyjnoprawne*, w: *Studia Prawnicze INP PAN*, nr 3, 2019, ss. 7-35.
- Rządkowski J., Napierała M., Cieślicka M., Zuków W., Muszkieta R., Iermakov S., *Agresja wśród kibiców piłki nożnej*, w: *Journal of Health Sciences*. 2013;3(16), ss. 109-124.
- Rickert H., *Dwie drogi poznania. Psychologia transcendentna i logika transcendentna*, w: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, pod red. A. J. Noras, T. Kubalica, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2011, ss. 73-121
- Rickert H., *O pojęciu filozofii*, w: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, pod red. A. J. Noras, T. Kubalica, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2011, ss. 121-151.
- Rypson P., *Wyrazy wolności*, w: *Graffiti w Polsce 1940- 2010*, red. T. Sikorski, M. Rutkiewicz, Carta Blanca, Warszawa, 2011, ss. 42-58.
- Rzeszutko M., *Haktywizm-cyfrowe oblicze współczesnej solidarności czy zagrożenia bezpieczeństwa wewnętrznego państwa?*, w: *Wiedza Obronna*, nr 1, Towarzystwo Wiedzy Obronnej, 2013, ss. 30–44.
- Sierdzan J., *Pastafarianizm: religia czy parodia religii? Wokół odmowy uznania w Polsce pastafarian za wspólnotę religijną*, w: *Humaniora. Czasopismo Internetowe*, nr 4(4), 2013, ss. 29-36.
- G. Simmel, *Filozofia mody*, w: *Socjologia. Lektury*, pod red. P. Sztompki, M. Kuci, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, ss. 272-276.
- Stoiński A., *Osiemnastowieczna dyskusja na temat tożsamości osobowej*, w: *Humanistyka i Przyrodoznawstwo*, nr 22, 2016, ss. 253-267.
- Szachaj A., *Wielość, względność, obojętność? O sekularyzacji i roli religii w debacie publicznej*, w: *Nadzieje i zagrożenia sekularyzacji*, pod red. C. Korc, R. Misiak,; Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin, 2010, ss. 15-28.
- Szczot J., *Pozycja urzędnika we współczesnej administracji*, w: *Etos urzędnika*, red. Dariusz Bąk, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, ss. 43-58.

- Szostaczko P., *Celebryta, jako narzędzie promocji*, w: *Perswazyjne wykorzystanie wizerunku osób znanych*, red. A. Grzegorzcyk, Wydawnictwo Wyższa Szkoła Promocji, Mediów i Show Businessu, Warszawa 2015, ss.39-46.
- Szpunar M., *Od narcyzmu jednostki do kultury narcyzmu*, w: *Kultura – Media – Teologia*, 2014 nr 18, ss.106-116.
- Szymaniec P., *Państwo i prawo w filozofii dziejów Immanuela Kanta*, w: *Studia Erasmiana Wratislaviensia Acta Studentium*, T 2, 2009, ss.26-53.
- Tkaczyk J., *Rola symboli w zachowaniach konsumenckich a wyzwania nowej gospodarki*, w: *Acta Universitatis Lodzensis Folia Oeconomica*, 179, 2004, ss.189-194
- Taylor Ch., *Jak wiele wspólnoty potrzeba w demokracji?*, w: *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, red. T. Buksiński, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1995, s.51-66.
- Taylor Ch., *Pojęcie osoby*, tłum. R. Wieczorek. w: *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej* (red.) J. Górnicka-Kalinowska, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, ss.420-421.
- Taylor Ch., *Samointerpretujące się zwierzęta*, tłum. A. Sierszulska, w: *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej*, (red.) J. Górnicka-Kalinowska, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, ss. 261-298.
- Tokarczyk R., *Normatywne ujęcia antyprokreacji*, w: *Roczniki Socjologii Rodziny*, XII, UAM Poznań, 2000. ss. 213-236.
- Trzeciński K., *Zwyczaj i prawo zwyczajowe jako źródła prawa prywatnego*, w: „Rejent”, rok 8, nr3(83), 1998,ss.156-170.
- Turek J., Żakowska M., *Znaki: ludzie: ulica*, w: *Street art. Między wolnością a anarchią*, pod. red. M. Duchowskiego, E. A. Sekuły, Wydawnictwo Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie, Warszawa 2011, ss.144-15.
- Walczak A., *Koncepcja tożsamości narracyjnej w perspektywie spotkania z innością-ku etyce bycia pedagogiem*, w: *Pedagogika Filozoficzna on-line* 1 (2) (2007), w: *Pedagogika Filozoficzna on-line* 1 (2) (2007) ss. 84-107.
- Walzer M., *Komunitariańska krytyka liberalizmu*, tłum. P. Rymarczyk, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, pod. red. P. Śpiewak, Aletheia, Warszawa 2004, ss.91-113.
- Warmbier A., *O tzw. Końcu podmiotu- współczesne rewizjonistyczne konteksty filozoficzne*, w: *Zarządzanie Publiczne*, nr 3(29)/2014, ss.45-56.

- Wasilewski J., Drogowska K., *Media a street art.*, w: *Street art. Między wolnością a anarchią*, pod red. M. Duchowskiego, E. A. Sekuły, Wydawnictwo Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie, Warszawa, ss.109-126.
- Wojewoda M., *Etyka normatywna wobec pluralizmu-dwa ujęcia Alasdair MacIntyre, Charles Taylor*, w: *Wartość- tradycja i współczesność*, pod red. Danuta Ślęczek – Czakon, Mariusz Wojewoda Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009, ss. 153-169.
- Woźniak C., *Rola zasad współżycia społecznego w prawie cywilnym – głos w sporze o istotę prawa*, w: *Spory o wartości: aspekty filozoficzne i administracyjno-prawne*, pod red. J. Zubelewicz Oficyna Wydawnicza Politechnika Warszawska, 2017, ss.126-138.
- Wysocki B., *Czy warto być hakerem?*, w: *EduAkcja. Magazyn edukacji elektronicznej*, nr 1(5), 2013, ss.4-15.
- Zakrzewski S., *Subkultura „szalikowców” a bezpieczeństwo imprez sportowych*, w: *Przegląd Strategiczny*, 2013, nr 2, ss.239-252.
- Ziemiński Z., *Kompetencja i norma kompetencyjna*, w: *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, nr.31, z.4, Wydział Prawa i Administracji UAM, Poznań 1969, ss.23-41.
- Żmuda-Pałka M., Siwek M., *Uczestnictwo w fitness klubach i siłowniach jako jeden z elementów zdrowego stylu życia mieszkańców Krakowa*, w: *Sport i Turystyka. Środkowoeuropejskie Czasopismo Naukowe*, 2018, t. I, nr 2, ss.67-78.
- Żulicki R., *Potencjał big data w badaniach społecznych* w: *Studia Socjologiczne* Nr 3 (226), 2017, ss. 175-207;
- Żurawik A., *Dobre obyczaje a zwyczaje, zasady współżycia społecznego i dobra wiara: ujęcie teoretyczne*, w: *Kwartalnik Prawa Publicznego*, 7/4, 2007, ss.197-213.

C. ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- Andrzejuk I., *Filozofia moralna Tomasza z Akwinu na tle etyki Arystotelesa*, rozprawa doktorska przygotowana pod kierunkiem prof. zwyczaj. dra hab. Mieczysława Gogacza, Warszawa 2005, w: repozytorium.uksw.edu.pl.
- Antonowicz D., *Szaliki i kaptury*, w: https://www.nck.pl/upload/archiwum_kw_files/artykuly/13._dominik_antonowicz_-_szaliki_i_kaptury.pdf. aktualizacja 20.12.2020

- *Drogowskazy dla biznesu w dobie pandemii. Mapa obszarów prawnych i biznesowych*, DZP więcej niż prawo, Warszawa 2020, s.4.([Drogowskazy_Alert Koronawirus_dobre praktyki_FINAL.pdf](#)), aktualizacja: 12.06.2020.
- M. Jurczewski, *Prawno-kryminalistyczna problematyka przestępczości stadionowej*, rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem naukowym prof.zw. dr hab. Jerzego Kasprzaka, Białystok 2013, (<https://repozytorium.uwb.edu.pl>).
- Szahaj A., *Charles Taylor o wolności*, w: <https://repozytorium.umk.pl>, aktualizacja 10.08.2020
- Wiatrowski P., *Podstawy prawa. Wprowadzenie do nauk prawnych*, w:<http://www.wiatrowskipiotr.eu/pliki/prawoznawstwo.pdf>. aktualizacja: 22.07.2021
- Wykład Daniel Dennett, *Od bakterii do Bacha i z powrotem*, 23.10.2017, Kraków https://nauka.uj.edu.pl/aktualnosci/journal_content/56_INSTANCE_Sz8leL0jYQen/74541952/137930326; aktualizacja 10.01.2021

D. MATERIAŁY PRASOWE

- Burda E., *Biała Podlaska: Małżeństwo gejów rozdaje tęcze maseczki w tzw. strefach wolnych od LGBT*, w: <https://www.dziennikwschodni.pl/biala-podlaska/biala-podlaska-teczowe-maseczki-od-pary-gejow,n,1000267295.html>, aktualizacja: 22.11.2020
- Centnarowski P., *Latający Potwór Spaghetti nie jest wspólnotą religijną? Sądy umorzyły postępowanie rejestrowe [FELIETION]*, w: <https://prawo.gazetaprawna.pl/artykuly/1433799,lps-pastafarianie-postepowanie-rejestrowe-kosciol-inne-zwiazku-wyznaniowe.html>, aktualizacja. 25.08.2021.
- Ciszak P, *Strajk przedsiębiorców. 62 osoby zostały zatrzymane*, w: <https://www.money.pl/gospodarka/strajk-przedsiębiorcow-62-osoby-zostaly-zatrzymane-6508619266274945a.html>, aktualizacja: 9.05.2020.
- P. Drzyzga, *Pastafarianizm*, w: <https://religie.wiara.pl/doc/3179996.Pastafarianizm>, aktualizacja. 25.08.2021
- *Fitness = zdrowie. Branża klubów fitness oraz siłowni nie zgadza się z decyzją rządu i zamknięciem ich miejsc pracy*, w: <https://www.gazetaprawna.pl/artykuly/1493770,fitness-zdrowie-protest-wlasciocieli-i-pracownikow-klubow-fitness-oraz-silowni.html>, aktualizacja: 17.10.2020

- Gąsior M., *Wyjątkowy gest posłów i posłanek Lewicy. Poseł PiS: „Błazenada postkomunistów”*, w: <https://natemat.pl/316903,teczowe-maseczki-na-zaprzysiezeniu-dudy-gest-poslow-lewicy#>, aktualizacja: 22.11.2020.
- *Hitlerowski symbol na sztandarach „Strajku Kobiet”? Burza w sieci*, w: <https://dorzeczy.pl/kraj/136557/hitlerowski-symbol-na-sztandarach-strajku-kobiet-burza-w-sieci.html>, aktualizacja: 10.05.2021
- Janoś K., *Koronawirus. ZPP nie chce pelzającego lockdownu. Branża fitness protestuje na ulicach*, w: <https://www.money.pl/gospodarka/koronawirus-zpp-nie-chce-pelzajacego-lockdown-branza-fitness-protestuje-na-ulicach-6565587972483712a.html>, aktualizacja: 17.10.2020
- Kosiorowski K., *Branża fitness protestuje przeciwko zamykaniu siłowni. „To utrata jakichkolwiek środków do życia”*, w: <https://wiadomosci.onet.pl/kraj/koronawirus-w-polsce-protest-branzy-fitness/0n5bft1>, aktualizacja: 17.10.2020
- Korzeniowski P., *Tęcza na zaprzysiężeniu Andrzeja Dudy. Posłanki Lewicy ubrały się tak, że razem ułożyły flagę LGBT*, w: <https://noizz.pl/lgbt/teczna-na-zaprzysiezeniu-andrzeja-dudy-poslanki-lewicy-ubraly-sie-tak-ze-razem-ulozily/7rp6n8f>, aktualizacja: 10.05.2021
- Paweł M., *Terlecki o symbolu Strajku Kobiet: Hitlerjugend i SS. To manipulacja*, w: <https://fakenews.pl/spoleczenstwo/terlecki-o-symbolu-strajku-kobiet-hitlerjugend-i-ss-to-manipulacja/>, aktualizacja: 10.05.2021
- Pietkiewicz A., *Street art. – komunikacja masowego rażenia. Szkic o graffiti, stencilach i stickerach*, w: *Ikonosfera*, nr 3, 2011, (http://www.ikonosfera.umk.pl/fileadmin/pliki/Ikonosfera_3_Aleksander_Pietkiewicz_Street_art.pdf); aktualizacja: 22.10.2022
- Puchalski P., *„Nie zamykajcie siłowni i basenów”. Branża fitness protestuje przeciw nowym obostrzeniom*, w: <https://radiogdansk.pl/wiadomosci/2020/10/17/niezamykajcie-silowni-i-basenow-branza-fitness-protestuje-przeciw-nowym-obostrzeniom-posluchaj/>, aktualizacja: 17.10.2020
- Samcik M., *Siłownie i kluby fitness: miał być lockdown, będzie beczka śmiechu? Trzy pomysły na to, jak działać dalej. Rywalizacja, konsumpcja czy modlitwa – co wybieracie?*, w: <https://subiektywnieofinansach.pl/silownie-i-kluby-fitness-mial-byc-lockdown-bedzie-beczka-smiechu-sklep-zawody-modlitwa/>, aktualizacja: 17.10.2020

- Sitnicka D., *Polska piekłem kobiet. PiS i Trybunał Julii Przyłębskiej wprowadzili zakaz aborcji*, w: <https://oko.press/polska-pieklem-kobiet-pis-i-trybunal-julii-przylebskiej-wprowadzili-zakaz-aborcji/>, aktualizacja: 22.07.2021
- Stabach K., *Klient zaatakowany w warzywniaku. Powodem był symbol na maseczce*, w: <https://kobieta.wp.pl/klient-zaatakowany-w-warzywniaku-powodem-byl-symbol-na-maseczce-6571316847196960a>, aktualizacja: 10.05.2021
- *Szef Polskiej Federacji Fitness: Nasz sektor to narzędzie do walki z koronawirusem*, w: <https://dorzeczy.pl/kraj/157955/szef-polskiej-federacji-fitness-nasz-sektor-to-narzedzie-do-walki-z-koronawirusem.html>, aktualizacja 19.11.2020.
- Szymczak J., *Nowy ruch społeczny? O co chodzi Strajkowi Przedsiębiorców-opowiada koordynator inicjatywy*, w: <https://oko.press/o-co-chodzi-strajkujacym-przedsiębiorcom/> aktualizacja:12.05.2020
- *WHO ogłosiło pandemię COVID-19. Co to oznacza?*, <https://pulsmedycyny.pl/who-oglosilo-pandemie-covid-19-co-to-oznacza-984790>, aktualizacja 11.03.2020.
- *Wyznawcy Latającego Potwora Spaghetti złożyli skargę na Polskę. Chcą zarejestrować swoje wyznanie*, w: Wprost.pl aktualizacja: 5.01.2021
- *Zamiast fitness – „Kościół Zdrowego Ciała”. Policja odwiedziła krakowską „siłownię”*, w: <https://www.polsatnews.pl/wiadomosc/2020-10-18/zamiast-fitness-kosciol-zdrowego-ciala-policja-odwiedzila-krakowska-silownie/>, aktualizacja: 22.10.2020
- <https://szczecinek.eska.pl/graffiti-jam-stare-garaze-zmienily-sie-nie-do-poznania-zobaczcie-sami-zdjecia-aa-9Tkw-rQLT-uEr3.html>: aktualizacja 20.10. 2022;
- <https://www.darlowo.pl/jest-teraz-kolorowo-graffiti-jam-darlowo-2/> aktualizacja 20.10. 2022;
- <https://www.rp.pl/rzezba/art6749691-jam-graffiti-na-murze-na-sluzewiu>, aktualizacja 20.10. 2022.

E. AKTY PRAWNE

- Kodeks cywilny. Dz.U. z 23 kwietnia 1964 r. Nr 16 poz.93, w: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=wdu19640160093>, aktualizacja: 22.10.2022.

- Kodeks wykroczeń, Dz. U. z dnia 20 maja 1971 r. Nr 12 poz. 114, w: <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwjimdjL58uCAxVmhp0HHcZkDZcQFnoECBMQAQ&url=https%3A%2F%2Fisap.sejm.gov.pl%2Fisap.nsf%2Fdownload.xsp%2FWDU19710120114%2FU%2FD19710114Lj.pdf&usg=AOvVaw25anFJ35UHPnnWYCIy0I68&opi=89978449>; aktualizacja: 22.10.2022.
- Konstytucja RP w: <http://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/polski/2.htm>, aktualizacja: 22.07.2021
- Ustawa o bezpieczeństwie imprez masowych, z dnia 20 marca 2009, Dz.U. z 2009 r. Nr 63, poz.504, w: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwiduo3Hos2CAxWhP0HHVaeALYQFnoECBMQAQ&url=https%3A%2F%2Fisap.sejm.gov.pl%2Fisap.nsf%2Fdownload.xsp%2FWDU20090620504%2FU%2FD20090504Lj.pdf&usg=AOvVaw3DRnlE_lhAIs65bVXIGev0&opi=89978449; aktualizacja:20.11.2022.
- Ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, w: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19890290155>; aktualizacja: 23.08.2021.

SUMMARY

The thesis, titled „*Narrative Subjectivity and Law in the Context of Charles Taylor's Authenticity Category*”, focuses on the analysis of narrative subjectivity within the realms of law and authenticity, drawing on the philosophical concepts of Charles Taylor. This work examines how individuals construct their identity and life narratives in relation to the surrounding world, social, cultural, and legal norms.

The first part of the thesis is devoted to a comprehensive discussion of theories of subjectivity in philosophy, from the classical concepts of Descartes, Locke, Hume, Kant, through Neo-Kantians, Hegel, Schelling, Nietzsche, Heidegger, to contemporary thinkers such as Foucault and Lévinas. Special attention is paid to the development of the concept of narrative subjectivity, analyzing the thoughts of Dennett, Schechtman, DeGrazia, Ricoeur, MacIntyre, and Taylor.

The second part focuses on the socio-cultural conditioning of human being's subjectivity, considering various social, moral, customary, religious, and conventional norms. It presents how these norms influence the shaping of an individual's subjectivity. Particular attention is given to the issue of an individual's narrative subjectivity in relation to legal norms. Various aspects of this relationship are examined, starting from the structure of legal norms, through mandatory, prohibitory, and permissive norms, to detailed analyses of cases such as the abortion ban or the „Church of the Flying Spaghetti Monster”.

The third part begins with reflections on the conscious negation of a legally prohibited act as an expression of (in)authentic individualism, with examples from graffiti and football fan subcultures. The final part of the third section focuses on authentic and inauthentic narrative subjectivity in the digital revolution world, exploring the impact of the Internet, social media, and other digital technologies on identity formation, and the figure of the hacker as a symbol of contemporary moral and legal dilemmas.

In light of these considerations, this thesis represents a significant contribution to the discussion on subjectivity in the context of law and authenticity. It addresses the question of maintaining social cohesion in conditions of dominant value individualism and highlights the importance for the contemporary individual of finding a balance between autonomy and social responsibility. These conclusions are significant for symbolic interactionism, offering new perspectives on understanding the interaction between the individual and society in a changing world.

Keywords: Narrative subjectivity, law, authenticity, Charles Taylor, social norms, legal norms, digitalization, identity, digital revolution, hacker.

Table of Contents

INTRODUCTION.....	7
Purpose of the Dissertation.....	7
Structure of the Thesis.....	12
PART ONE	
Chapter I BASIC APPROACHES TO SUBJECTIVITY IN PHILOSOPHY	
1.1. Introduction.....	15
1.2. Classical Philosophy of Subjectivity.....	19
1.2.1. The Subject in the Thought of René Descartes.....	20
1.2.2. The Concept of Subject in the Philosophy of John Locke.....	23
1.2.3. The Concept of Subject in the Philosophy of David Hume.....	26
1.2.4. The Subject in the Philosophy of Immanuel Kant.....	28
1.2.5. The Concept of Subject in Neo-Kantian Perspective.....	33
1.2.5.1. The Subject in the Philosophy of Heinrich Rickert.....	34
1.2.5.2. The Subject in the Philosophy of Bruno Bauch.....	38
1.2.5.3. The Subject in the Philosophy of Hermann Cohen.....	40
1.2.5.4. The Subject in the Philosophy of Paul Natorp.....	42
1.2.6. The Concept of Subject in the Philosophy of Georg Wilhelm Friedrich Hegel.....	44
1.2.7. The Concept of Subject in the Philosophy of Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling.....	49
1.2.8. The Concept of Subject in the Philosophy of Friedrich Nietzsche.....	52
1.2.9. The Concept of Subject in the Philosophy of Martin Heidegger.....	57
1.3. The Concept of Ethical Subject in the Philosophy of Emmanuel Lévinas.....	60
1.4. The Subject in the Philosophy of Michel Foucault.....	65
1.5. The Subject in Feminist Philosophy.....	70
1.6. Naturalistic Narrative Subjectivity.....	77
1.6.1. The Concept of Narrative Identity as proposed by Daniel Dennett.....	78
1.6.2. The Concept of Narrative Identity by Marya Schechtman.....	84
1.6.3. The Concept of Narrative Identity by David DeGrazia.....	90

1.7.	Hermeneutic Narrative Subjectivity.....	94
1.7.1.	Narrative Subject in the Philosophy of Paul Ricoeur.....	95
1.7.2.	Narrative Subject in the Philosophy of Alasdair MacIntyre.....	101
1.7.3.	Narrative Subject in the Philosophy of Charles Taylor.....	107
1.8.	Summary.....	113

PART TWO

Chapter II SUBJECTIVITY OF HUMAN BEING IN THE CONTEXT OF ITS SOCIAL-CULTURAL CONDITIONING

2.1.	Introduction.....	115
2.2.	Moral Horizon and Horizon of Meanings in Subjectivity.....	119
2.2.1.	Social Norms.....	127
2.2.1.1.	Subjectivity of the Individual in the Face of Moral Norms	130
2.2.1.2.	Subjectivity of the Individual in the Face of Customary Norms.....	148
2.2.1.3.	Subjectivity of the Individual in the Face of Religious Norms.....	162
2.2.1.4.	Subjectivity of the Individual in the Face of Conventional Norms.....	176
2.3.	Summary.....	195

Chapter III NARRATIVE SUBJECTIVITY AND LEGAL NORMS IN THE CONTEXT OF CHARLES TAYLOR'S CATEGORY OF AUTHENTICITY

3.1.	Introduction.....	196
3.1.1.	Authenticity versus Autonomy in the Context of Narrative Subjectivity.....	204
3.1.2.	Multidimensionality of Democracy in the Context of Narrative Subjectivity.....	220
3.2.	Narrative Subjectivity of the Individual in the Face of Legal Norms.....	231
3.2.1.	Structure of Legal Norms.....	232
3.3.	Narrative Subjectivity of the Individual in the Face of Mandatory Legal Norms.....	232
3.3.1.	Examples of Narrative Subjectivity in the Face of Prescriptive Regulations.....	235
3.4.	Narrative Subjectivity of the Individual in the Face of Prohibitive Norms.....	256
3.4.1.	The Prohibition of Abortion and Narrative Subjectivity.....	260
3.5.	Narrative Subjectivity of the Individual in the Face of Permissive Norms.....	276
3.5.1.	Example of Narrative Subjectivity of the "Church of the Flying Spaghetti Monster"...	281
3.6.	Summary.....	287

PART THREE

Chapter IV CONSCIOUS NEGATION OF AN ACT PROHIBITED BY LAW AS AN EXPRESSION OF (IN)AUTHENTIC INDIVIDUALISM

4.1.	Introduction.....	289
------	-------------------	-----

4.2. The Concept of an Act Prohibited by Law.....	293
4.2.1. The Concept of Subculture in the Context of an Act Prohibited by Law.....	296
4.2.2. Graffiti Subculture and (In)Authentic Individualism in the Context of an Act Prohibited by Law.....	299
4.2.3. Football Fan Subcultures and (In)Authentic Individualism in the Context of an Act Prohibited by Law.....	324
4.3. Summary.....	356
Chapter V AUTHENTIC AND INAUTHENTIC NARRATIVE SUBJECTIVITY IN THE WORLD OF DIGITAL REVOLUTION	
5.1. Introduction.....	360
5.1.1. Authenticity vs. Inauthenticity in the “World of Virtual Reality”.....	361
5.2. Internet Community – True „Self” vs Virtual Image of a Narcissistic Individual in the Context of Narrative Subjectivity.....	371
5.3. Hacker: Contemporary Criminal or Revolutionary in the Context of Narrative Subjectivity.....	388
5.4. Summary.....	402
CONCLUSION.....	404
BIBLIOGRAPHY.....	407
SUMMARY.....	429
TABLE OF CONTENTS.....	430

