

A R T Y K U Ł Y I R O Z P R A W Y

JERZY SZACKI

*Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej***O TOŻSAMOŚCI (ZWŁASZCZA NARODOWEJ)**

„Obecna epoka ma podwójny znak — harmonii i dystansu. Nigdy wcześniej ludzie nie mieli ze sobą tak wiele wspólnego — tyle wspólnej wiedzy, odniesień, obrazów, słów, środków technicznych, a mimo to dążą do coraz bardziej zdecydowanego podkreślania różnic między sobą”.

Amin Maalouf¹

„Debaty na temat tożsamości narodowej są dominującą cechą naszych czasów”.

Samuel P. Huntington²**KARIERA TERMINU „TOŻSAMOŚĆ”**

Kiedy zastanawiam się nad kwestią tożsamości, przychodzi mi najprzód na myśl pytanie z zakresu socjologii wiedzy, a zapewne i socjologii mody: jak wyjaśnić zdumiewające rozpowszechnienie się i rozpanoszenie w ostatnich czasach tzw. dyskursu tożsamościowego? Czytając współczesną literaturę, nie tylko zresztą socjologiczną, ma się coraz częściej wrażenie, że tym, co najważniejsze, jest wsłuchanie się w głosy jednostek i grup, które bądź coraz donośniej domagają się respektowania swej zapoznanej do tej pory tożsamości, bądź właśnie teraz jej rozpaczliwie poszukują.

Kategoria tożsamości — niemal wszechobecna we współczesnym piśmiennictwie — przed trzydziestu czy czterdziestu laty pojawiała się co najwyżej

Adres do korespondencji: Instytut Socjologii Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej, ul. Chodakowska 19/31, 03-815 Warszawa; e-mail: szacki@elektron.pl

¹ Amin Maalouf, *Zabójcze tożsamości*, tłum. Halina Lisowska-Chehab, Warszawa 1998, s. 105.

² Samuel P. Huntington, *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, New York 2004, s. 12.

sporadycznie³. Obecnie mamy do czynienia z prawdziwą inflacją lub wręcz hiperinflacją uczonych i nieuczonych wypowiedzi na temat, jeśli nie tożsamości jako takiej, to, w każdym razie, jej kryzysu lub braku, potrzeby lub zagrożeń. „Tożsamość — jak napisał Zygmunt Bauman — stała się pryzmatem, przez który inne tematyczne aspekty nowoczesnego świata są uświadamiane, postrzegane i badane”⁴. Znaleźli się nawet autorzy, którzy (jak np. Jean L. Cohen) zaczęli mówić o „nowym paradygmacie” nauk społecznych⁵.

Stanisław Filipowicz pisał nie bez racji o „obsesji”, „wielkim obrzędzie tożsamości” i jej „trwającym bez przerwy festynie”⁶. Éric Dupin wydał niedawno książkę pod wiele mówiącym tytułem: „Histeria tożsamościowa”⁷. Znalazł się wprawdzie autor, który usiłował przeciwstawić się tej „histerii”, wydając w 1998 r. książkę *Against Identity*, ale już jego późniejsza o dwa lata książka *Kaddish* była nie czym innym jak tylko namiętną afirmacją żydowskiej tożsamości własnej⁸. Konsekwentnych przeciwników „dyskursu tożsamościowego” jest dziś niewielu, choć z pewnością nie brak powodów, by kwestionować jego walor poznawczy i wskazywać na związane z nim niebezpieczeństwa⁹. Mało kto bierze poważnie mądrą przestrożę, że „[...] tożsamość to pojęcie, którym nauki społeczne powinny posługiwać się ostrożnie”¹⁰.

Trudno zatem nie przyznać racji Ryszardowi Kapuścińskiemu, który — porównując przełom XX i XXI wieku z przełomem XIX i XX wieku — zauważa, iż „[...] problemem najbardziej drażliwym i zapalnym stała się nie majętność, a tożsamość”¹¹. Na to samo wskazała bardziej elokwentnie Nancy Frazer, zastanawiając się nad rysującą się we współczesnej („postsocjalistycznej”) myśli społecznej perspektywą przejścia *from redistribution to recognition* — nad rodzeniem się sposobu widzenia świata społecznego w kategoriach „tożsamości”, „różnicy”, „dominacji kulturowej” i „uznania”. Pisała ona: „[...] «walka o uznanie» szybko staje się paradygmatyczną formą politycznego konfliktu u schyłku

³ Por. Philips Gleason, *Identifying Identity: A Semantic History*, „Journal of American History” 1983, t. 69, nr 4, s. 910–931.

⁴ Cyt. za: wprowadzenie Jerzego Zdanowskiego do tomu pod jego redakcją pt. *Globalizacja i tożsamość*, Warszawa 2003, s. 7.

⁵ Por. Małgorzata Melchior, *Kategoria tożsamości jako wyzwanie badawcze*, w: Aldona Jawłowska, Marian Kempny, Elżbieta Tarkowska (red.), *Kulturowy wymiar przemian społecznych*, Warszawa 1993, s. 234.

⁶ Por. Stanisław Filipowicz, *Twarz i maska*, Kraków–Warszawa 1998, s. 7, 9.

⁷ Éric Dupin, *L'hystérie identitaire*, Paris 2004.

⁸ Chodzi o Leona Wieseltiera, o którym wspomina Samuel P. Huntington w *Who Are We?*, cyt. wyd., s. 21.

⁹ Por. zwłaszcza znakomity artykuł Rogersa Brubakera i Fredericka Coopera: *Beyond „Identity”, „Theory and Society”* 2000, t. 29, s. 1–47. Por. także na przykład Richard Handler, *Is „Identity” a Useful Cross-Cultural Concept?*, w: John R. Gillis (red.), *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton 1994, s. 27–40.

¹⁰ Paul Zawadzki, *Czas i tożsamość. Paradoks odnowienia problemu tożsamości*, „Kultura i Społeczeństwo” 2003, nr 3, s. 5.

¹¹ Ryszard Kapuściński, *Lapidarium V*, Warszawa 2002, s. 25.

XX wieku. Żądanie «uszanowania różnicy» jest pożywką walk toczonych przez grupy zmobilizowane pod sztandarami narodowości, etniczności, «rasy», rodzaju [gender] i orientacji seksualnej. W tych postsocjalistycznych konfliktach tożsamość grupowa zastępuje interes klasowy w roli głównego środka mobilizacji politycznej. Miejsce wyzysku jako najważniejszej niesprawiedliwości zajmuje dominacja w sferze kultury, a jako środek zaradczy i cel walki politycznej społeczno-ekonomiczna redystrybucja zostaje zastąpiona przez kulturowe uznanie [recognition]”¹². Jak powiada Dupin: „miejsce wertykalnej opozycji wyzyskiwacze–wyzyskiwani zajmuje coraz częściej znacznie mniej wyraźna opozycja między «włączonymi» i «wyłączonymi»”¹³.

Jest to fakt co najmniej tak samo zastanawiający jak to, o co właściwie chodzi, kiedy rozprawia się o tożsamości jednostek i/lub grup społecznych, czym zajmują się dalej. Narzucającym się wyjaśnieniem jest nade wszystko to, po które sięgnął na przykład Zygmunt Bauman, powiadając: „[...] poszukiwanie tożsamości jest najbardziej intensywne wówczas, gdy nie jest ona «dana» jako dar krwi i ziemi, lecz gdy jest płynna, plastyczna, ulokowana gdzieś w jeszcze nie osiągniętej przyszłości, a nie w przeszłości, której nie można już zmienić. Ogólnie mówiąc, dzieje się tak w czasie szybkich zmian — gdy nowe formy życia powstają zbyt szybko, aby stare mechanizmy kontroli i dotychczasowe sposoby myślenia zdołały je wchłonąć i przyswoić”¹⁴.

Jakkolwiek ciekawy i rozległy jest to temat, poprzestanę tu na banalnym stwierdzeniu, że tożsamość stała się hasłem naszych czasów i jednym ze słów-kluczy współczesnej kultury. Przyczyniła się do tego nie tylko ogólna zmiana klimatu opinii, dająca się określić jako „[...] odpływ prawd myślowych, doktryn, ideologii, religii z uniwersalnym przesłaniem”¹⁵, ale i szereg konkretnych procesów społecznych stwarzających rosnące zapotrzebowanie na „dyskurs tożsamościowy”. Jednym z nich jest, oczywiście, przyśpieszona indywidualizacja¹⁶ i bezprecedensowa ruchliwość współczesnych ludzi. Jeśli chodzi o sprawę tożsamości zbiorowej, wystarczy wspomnieć, z jednej strony, o renesansie etnicz-

¹² Nancy Fraser, *From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a „Postsocialist” Age*, w: Steven Seidman, Jeffrey C. Alexander (red.), *The New Social Theory Reader*, London–New York 2001, s. 285. Por. Nancy Fraser, Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-philosophical Exchange*, London–New York 2003; Seyla Benhabib, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton–Oxford 2002, r. 3.

¹³ Éric Dupin, *L’hystérie...*, cyt. wyd., s. 90.

¹⁴ Cyt. za posłowiem Wojciecha J. Burszty do pracy zbiorowej pod redakcją Krzysztofa Bondry i Stanisława Lisieckiego, *Odmiany polskich tożsamości*, Poznań 2002, s. 238. Por. Zygmunt Bauman, *Tożsamość — jaka była, jest i po co?*, w: Aldona Jawłowska (red.), *Wokół problemów tożsamości*, Warszawa 2001, s. 8 i nast.

¹⁵ Por. Chantal Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. Małgorzata Kowalska, Kraków 2003, s. 136.

¹⁶ Używam tego słowa w znaczeniu, jakie nadali mu Ulrich Beck i Elisabeth Beck-Gernstein w książce *Individualization. Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences*, London 2002.

ności, zmierzchu idei państwa narodowego jako *a melting pot*, rosnącym uznaniu dla zasady wielokulturowości, nie bez racji kojarzącym się poniektórym autorom z „retrybalizacją”, nowych ruchach społecznych, buncie przeciwko kolonializmowi i „wewnętrznemu kolonializmowi”, drugiej młodości nacjonalizmu, feminizmie, domaganiu się społecznego uznania przez „kochających inaczej” itd., z drugiej zaś — na przykład o kształtowaniu się w gospodarce, polityce i kulturze coraz liczniejszych — globalnych i lokalnych — „konstelacji ponarodowych”, by skorzystać z tytułu jednej z ostatnich książek Jürgena Habermasa. Jest najzupełniej zrozumiałe, że właśnie w kontekście tak dziś popularnych rozważań o globalizacji pojawia się tak często problem tożsamości narodowych¹⁷.

Nie znaczy to, rzecz jasna, że całkiem nowy jest problem określany dziś pospolicie za pomocą niełatwo w swej treści uchwytnego słowa „tożsamość”. Całkowicie nowych problemów nie ma zresztą w ogóle ani w życiu społecznym, ani w naukach, które usiłują je opisać i zrozumieć. Problem tożsamości jednostki jest poniekąd równie stary jak indywidualizm i to wszystko, co opisuje się jako „początki podmiotowości”¹⁸, problem zaś tożsamości zbiorowej trapi od niepamiętnych czasów każdego, ktokolwiek zastanawia się nad tym, co różni „swoich” od „obcych” oraz tych drugich między sobą. Próbkami rozwiązania problemów tożsamości zbiorowej były i są ludowe stereotypy, a także bardziej lub mniej fantastyczne koncepcje swoistego „ ducha” poszczególnych ludów lub właściwego każdemu z nich „charakteru narodowego”.

Niezbywalną częścią myślenia o życiu społecznym było zawsze rozróżnianie i rozgraniczanie, dialektyka włączania i wyłączania czy też — wyrażając się bardziej filozoficznie — „tożsamości i różnicy”, nic więc dziwnego, że problem tożsamości był znany naukom społecznym już przed ukazaniem się prac Eriksona oraz innych autorów, którzy zapoczątkowali — jak się słusznie sądzi — dzisiejszą nań modę. Na ogół nie posługiwano się wprawdzie — używanym dużo wcześniej przez filozofów¹⁹ — terminem „tożsamość”, ale znane było pojęcie z grubsza mu odpowiadające. Występowało zarówno w psychoanalizie, którą reprezentował po swojemu Erikson, jak i w interakcjonizmie symbolicznym nawiązującym do koncepcji jaźni Williama Jamesa i George’a Herberta Meada²⁰.

¹⁷ Por. Paul Kennedy, Catherine J. Danks (red.), *Globalization and National Identities. Crisis or Opportunity*, New York 2001.

¹⁸ Por. Np. Alain Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. Damian Leszczyński, Wrocław-Warszawa-Kraków 2001; Charles Taylor, *Źródła podmiotowości, Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. Marcin Gruszczyński i in., Warszawa 2001; Igor S. Kon, *Odkrycie „ja”*, tłum. Larysa Siniugina, Warszawa 1987.

¹⁹ Por. Ross Poole, *Nation and Identity*, London-New York 1999, rozdz. 2; Heidrun Frieze, *Identity: Desire, Name and Difference*, w: Heidrun Frieze (red.), *Identities. Time, Difference, and Boundaries*, New York-Oxford 2002, s. 17–31.

²⁰ Por. Andrzej Piotrowski, *Pojęcie tożsamości w tradycji interakcjonizmu symbolicznego*, „Kultura i Społeczeństwo” 1985, nr 3; Zbigniew Bokszański, *Tożsamość, interakcja, grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie teorii socjologicznej*, Łódź 1989.

Nie czym innym zajmowali się też, w gruncie rzeczy, ci liczni antropologowie, którzy podjęli popularne kiedyś badania „osobowości i kultury”. Na przykład *Chryzantema i miecz* Ruth Benedict to przecież, jak powiedziałoby się dzisiaj, studium tożsamości narodowej Japończyków. Wszelkie zresztą poszukiwania „wzorów kultury” i „społecznego charakteru” dotyczyły w takim lub innym stopniu tego właśnie, co obecnie zwane jest coraz powszechniej zbiorową, grupową lub społeczną tożsamością²¹. Wiele z tego, co napisano o więzi społecznej, też dałoby się zapewne przedstawić w kategoriach „dyskursu tożsamościowego”²².

Tak więc „tożsamość” to w pewnym sensie „[...] jedynie nowe słowo na oznaczenie starego problemu”²³. Często zaiste odnosi się wrażenie, iż w grę wchodzi raczej nowa retoryka niż dokonane całkiem niedawno odkrycie naprawdę nowego zjawiska i pola badawczego. Wrażenie tym silniejsze, że granice obszaru panowania „dyskursu tożsamościowego” są ciągle niezbyt określone i mieści się na nim zadziwiająco wiele różnych zagadnień mogących stanowić przedmiot zainteresowania nauk społecznych: z jednej strony, niemal wszelkie pytania o drogi kształtowania się ludzkiego „ja”, z drugiej — równie wiele pytań o to, co pozwala lub nawet każe jednostce mówić zarówno „ja”, jak i „my”. Jak również o to, jak jedno łączy się z drugim.

Nie wydaje się jednak, aby można było w tym wypadku zlekceważyć innowację terminologiczną, a to zarówno dlatego, że towarzyszy jej bezprecedensowe umasowienie teoretycznego zainteresowania owym „starym problemem”, jak i dlatego, że w dyskusji na jego temat pojawiły się mimo wszystko nowe w jakimś stopniu pytania, odnoszące się — jak zobaczymy — zwłaszcza nie do „odkrywania” jak gdyby gotowych, ale nie uświadomionych jeszcze tożsamości, ale do ich nieustannego „konstruowania” w sytuacjach rosnącej niepewności²⁴. Nie bez znaczenia jest i to, że tak lub inaczej rozumiana tożsamość stała się przedmiotem empirycznych badań w stopniu wyższym niż były nim kiedykolwiek jej rozliczne wcześniejsze odpowiedniki. Co prawda, ciągle wolno wątpić, czy empiryczny fundament będących w obiegu teorii tożsamości jest bardzo mocny.

Wygląda na to, że temat tożsamości przekroczył istotne skądinąd granice między dyscyplinami i „szkołami”. Okazał się przy tym mniej akademicki aniżeli owe odpowiedniki, albowiem tak samo gorliwie zajmują się nim obecnie

²¹ To z tego nurtu wywodzi się zresztą *Dzieciństwo i społeczeństwo* Erika H. Eriksona, który zastąpił termin „charakter narodowy” terminem „tożsamość narodowa”, ale ani nie poddał rewizji zasadniczych założeń „szkoły”, ani nie przezwyciężył teoretycznych trudności, na jakie natrafiała.

²² Por. Stanisław Ossowski, *O osobliwościach nauk społecznych*, w: *Dzieła*, t. 4, Warszawa 1967, s. 150 i nast.

²³ Heindrun Friese, *Introduction*, w: Heindrun Friese (red.), *Identities*, cyt. wyd., s. 2.

²⁴ Por. zwłaszcza wprowadzenie Hansa-Rudolfa Wickersa do wydanego pod jego redakcją tomu studiów *Rethinking Nationalism and Ethnicity. The Struggle for Meaning and Order in Europe*, Oxford–New York 1997, s. 4 i nast.

coraz częściej ludzie spoza kręgów naukowych. O tożsamości rozprawiają nie tylko uczeni, lecz również politycy i dziennikarze. Jest naukowy problem tożsamości, ale jest także „polityka tożsamości” uprawiana niezależnie od ustaleń nauk społecznych, chociaż zdarza się, oczywiście, że politycy i uczeni mówią *de facto* jednym głosem, przedmiot budzi bowiem namietności, które nie zatrzymują się na progu akademii. Niejeden z kłopotów badaczy tożsamości wynika zresztą stąd, że granica między kategorią analityczną a popularnym sloganem politycznym nie jest wyraźna.

Nowe pytania wynikają bodaj nade wszystko z rozpowszechniającego się przekonania, iż we współczesnym ponowoczesnym świecie mamy do czynienia z coraz głębszym kryzysem tożsamości (cokolwiek to nadużywane określenie może znaczyć), z jej osłabieniem i płynnością lub wręcz brakiem²⁵. I nigdy zapewne nie miało miejsca równie intensywne jak obecnie poszukiwanie tożsamości: jak powiada Jean Baudrillard, człowiek współczesny szuka „nie sławy, lecz tożsamości”²⁶.

Niekoniecznie, rzecz jasna, w grę wchodzi poszukiwanie akurat tożsamości narodowej. Wiele wskazuje na to, iż nader często szuka się dziś tożsamości innego rodzaju, w tym takich, których znalezienie może lub nawet musi oznaczać osłabienie tej pierwszej. Trudno jest odpowiedzieć na pytanie o znaczenie tożsamości narodowej w życiu ludzi współczesnych. Nie brak w naukach społecznych autorów przekonanych, że to znaczenie relatywnie maleje²⁷. Ale nie brak i takich, którzy są skłonni utrzymywać, iż w grze o tożsamość właśnie ona stanowi „kartę atutową”²⁸. Taki punkt widzenia reprezentuje na przykład ostatnia — niezwykle, jak się zdaje, symptomatyczna — książka Samuela P. Huntingtona pt. *Who Are We?*.

Chociaż liczne objawy owego kryzysu tożsamości, o którym tyle się dziś mówi, wystąpiły w kulturze euroamerykańskiej stosunkowo wcześniej, wielu autorów jest skłonnych twierdzić, że ponowoczesność, czy — jak wolą mówić inni — „późna nowoczesność”, oznacza zupełnie nową jakość pod tym

²⁵ Np. Zygmunt Bauman pisze: „osobowość iście ponowoczesna wyróżnia się brakiem tożsamości” (*Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne” 1993, nr 2, s. 14). Por. Stuart Hall, *Old and New Identities, Old and New Ethnicities*, w: Anthony D. King, *Culture, Globalization and the World-System*, Minneapolis 1997.

²⁶ Cyt. za: Michał Buchowski, *Tożsamości Europejczyków: jedność i podziały*, w: Janusz Mucha, Wojciech Olszewski (red.), *Dylematy tożsamości europejskich pod koniec drugiego tysiąclecia*, Toruń 1997, s. 51.

²⁷ Gerard Delanty, Patrick O'Mahony, *Nationalism and Social Theory*, London 2002, s. 184. Por. np. Pheng Cheah, Bruce Robbins (red.), *Cosmopolitics. Thinking and Feeling beyond the Nation*, Minneapolis–London 1998; Steven Vertovec, Robin Cohen (red.), *Conceiving Cosmopolitanism. Theory, Context, and Practice*, New York 2002; Ulf Hedetoft, Metce Hjort (red.), *The Postnational Self. Belonging and Identity*, Minneapolis–London 2002.

²⁸ Takiego sformułowania użył Craig Calhoun w książce *Nationalism*, Minneapolis 1997, s. 46. Anthony D. Smith twierdzi, że „[...] odwołanie się do tożsamości narodowej stało się dziś głównym uprawomocnieniem społecznego ładu i solidarności” (*National Identity*, London 1991, s. 16).

względem i przekreśla ostatecznie możliwość wiary w istnienie stosunkowo stabilnego ładu społecznego, w którym każdy normalny człowiek po wyjściu z okresu dojrzewania ma w normalnych warunkach określone miejsce i określoną rolę, a więc i nie podlegającą poważniejszej wątpliwości „tożsamość”²⁹.

W naszych czasach — jak pisze James Clifford — „ludzie i rzeczy są coraz bardziej nie na swoim miejscu”³⁰. Zdaniem tego autora, „[...] dwudziestowieczne tożsamości nie zakładają już ciągłości kultur czy tradycji. Wszędzie jednostki lub grupy improwizują lokalne przedstawienia ze zgromadzonych (na nowo) przeszłości, używając obcych mediów, symboli i języków”³¹. Stąd między innymi niewątpliwa aktualność pytania zadanego przed wielu laty przez Margaret Mead: „Czy w kulturach, które dziś istnieją, znajduje się coś, dla czego warto się poświęcić i z czym można się utożsamić?”³².

Innymi słowy, żyjemy ponoć w warunkach, w których pytanie, kim jestem i kim jesteśmy, staje się coraz bardziej istotne dla każdego człowieka, a nie tylko dla sportretowanych przez Georga Simmla „obcych”, a więc takich czy innych dewiantów i migrantów oraz wszelkiego rodzaju mniejszości znajdujących się z konieczności lub wyboru na „marginesach” czy „pograniczach” poszczególnych światów społecznych, ewentualnie ludzi, którzy bez opuszczenia swych wspólnot zostawali nagle poddani na przykład presji władzy państwowej wymagającej od nich, aby stali się kimś zupełnie innym, wyrzekając się swoich wcześniejszych identyfikacji religijnych, narodowych czy politycznych. Kiedyś chodziło o bardziej lub mniej liczne wyjątki od reguły („anomalie etniczne”, wedle określenia Mary Douglas³³, ale, oczywiście, nie tylko etniczne), podczas gdy obecnie chodzi, jak się nie bez powodów mniema, o regułę. Krótko mówiąc, tożsamość coraz częściej uchodzi za coś raczej osiąganego niż przypisanego i w stopniu mniejszym niż kiedykolwiek przedtem wydaje się nieodwołalnie wyznaczona przez miejsce jednostki w strukturach społecznych.

Jak pisze Zygmunt Bauman, „[...] chronicznym atrybutem «ponowoczesnego» stylu życia wydaje się być niespójność, niekonsekwencja postępowania, fragmentaryzacja i epizodyczność rozmaitych sfer aktywności jednostek”³⁴. Miałoby to tłumaczyć wspomniane szerzenie się „dyskursu tożsamościowego”, wyrażane na wiele sposobów zapotrzebowanie na „politykę tożsamościową”

²⁹ Por. Maciej Łuczewski o tożsamości premodernistycznej, modernistycznej i postmodernistycznej w artykule pt. *Od tożsamości do tożsamości*, w: Marek N. Jakubowski, Andrzej Szahaj, Krzysztof Abriszewski (red.), *Indywidualność, wspólnotowość, polityka*, Toruń 2002, s. 125 i nast. Por. także Douglas Kellner, *Media Culture, Cultural Studies, Identity and Politics between the Modern and Postmodern*, London 1995.

³⁰ James Clifford, *Kłopoty z kulturą*, tłum. Ewa Durak i in., Warszawa 2000, s. 12.

³¹ Tamże, s. 22. Por. Wojciech Józef Burszta, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004, s. 37.

³² Margaret Mead, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, tłum. Jacek Hołówka, Warszawa 1978, s. 5.

³³ Por. Thomas Holland Eriksen, *Ethnicity and Nationalism*, wyd. 2, London 2002, s. 62.

³⁴ Zygmunt Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 7.

oraz nowość nie tylko terminologii, ale i problematyki³⁵. Argumentacja ta jak najbardziej trafia mi do przekonania — z tym co najwyżej zastrzeżeniem, że chodzi w niej — jak sądzę — bardziej o pokazanie coraz wyraźniejszej tendencji niż o całkiem realistyczny opis uniwersalnej kondycji współczesnych ludzi, z których wielu nie zauważa przecież jeszcze żadnej zmiany lub uparcie nie przyjmuje jej do wiadomości³⁶. Tak czy inaczej „[...] we współczesnym świecie istnieje i przybiera nowe formy napięcie pomiędzy wyborem i dziedziczeniem, czyli osiąganiem i przypisaniem”³⁷. Dokonującą się zmianę można opisać w nieco innym, równie dobrze znanym socjologom, języku, posługując się terminami „wspólnota” i „stowarzyszenie”, jak robi to na przykład Claude Dubar, przeciwstawiając tradycyjne „formy tożsamościowe”, które w prawie niezmienionej postaci są reprodukowane przez kolejne pokolenia, oraz formy nowoczesne, bez porównania bardziej nietrwałe i zależne od woli jednostek³⁸.

Wielkie Gadanie o tożsamości nie zaowocowało, niestety, na razie pełniejszą artykulacją wchodzącej w grę problematyki i powstaniem jako tako zadowalającej teorii przedmiotu³⁹. Rozprawia się o nim ciągle w sposób daleki od precyzji i konsekwencji, a czasem i sensu⁴⁰, by nie wspomnieć o tym, iż nader często wszystko sprowadza się do zmiany nazewnictwa, a więc do zastępowania bez widomego powodu takich, dajmy na to, słów, jak „przynależność” czy „świadomość grupowa”, terminem „tożsamość”, słowa zaś „narodowość” terminem „tożsamość narodowa”. Jak piszą Brubaker i Cooper, termin „[...] «tożsamość» znaczy zbyt dużo [...], zbyt mało [...] lub nie znaczy nic zgoła”⁴¹. Nierzadko odnosi się wrażenie, iż termin ten używany jest jako bezmyślnie przyklejana etykieta, którą opatruje się wszystko, cokolwiek w jakikolwiek sposób wyróżnia jednostkę lub grupę spośród innych jednostek lub grup.

Wypada zgodzić się z opinią Georga Elwerta, że termin „tożsamość” „[...] nie jest prawie nigdy operacjonalizowany”, a „[...] najbardziej rozpowszechnione jest takie jego używanie, przy którym tożsamość oznacza zideologizo-

³⁵ Por. Peter Wagner, *A History and Theory of the Social Sciences*, London 2001, s. 149–159. Autor ten wskazuje interesująco na paralelizm zmian, jakim ulegały społeczeństwa zachodnie, i przemian myślenia socjologicznego.

³⁶ Maciej Łuczewski (*Od tożsamości do tożsamości*, cyt. wyd., s. 126) przytacza wyniki dość już, co prawda, „przedawnionych” badań Johna Turnera, z których wynikało, że „społeczny obszar tożsamościowych poszukiwań” jest mocno ograniczony.

³⁷ Por. Marek Ziółkowski, *Dziedziczenie i wybór. Zwiększone możliwości wyboru, nierówności społeczne i problemy społecznej tożsamości*, „Studia Socjologiczne” 2002, nr 3, s. 24.

³⁸ Claude Dubar, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Paris 2000, s. 4–5.

³⁹ Por. zwłaszcza Philip Schlesinger, *On National Identity: Some Conceptions and Misconceptions Criticized*, „Social Science Information” 1987, nr 2, s. 219–264.

⁴⁰ Por. Peter Wagner, *Identity and Selfhood as a Problématique*, w: Heidrun Friesse, *Identities*, cyt. wyd., s. 34–35.

⁴¹ Rogers Brubaker, Frederick Cooper, *Beyond „Identity”*, cyt. wyd., s. 1.

wany sentyment ukryty pod pozorami pojęcia naukowego”⁴². Im bliżej polityki, tym wyraźniejsza staje się ta ideologizacja, ale i w nauce niełatwo jej zapobiec. Z tego powodu powiada się czasem — jak robi to na przykład François Laplantine — iż pojęcie tożsamości jest epistemologicznie ubogie, lecz za to nader efektywne ideologicznie⁴³. Uderza też, że — jak zauważa jeden z badaczy — „[...] socjologowie niewiele zrobili, żeby opisać strukturę zbiorowych identyfikacji występujących w społeczeństwie”⁴⁴. Istotnie, bez porównania więcej rozprawia się o tożsamości jako takiej, aniżeli konkretnie bada jej symptomy i przemiany.

Nie miejsce tu, rzecz jasna, na to, by podsumowywać dotychczasowe badania czy dokonywać przeglądu rozmaitych koncepcji tożsamości oraz nader licznych znaczeń, w jakich termin „tożsamość” jest współcześnie używany⁴⁵. Jest ich tak wiele, że uzasadnione są wątpliwości, czy obecne, powszechne na pozór, zainteresowanie tożsamością jest rzeczywiście zawsze zainteresowaniem jedną i tą samą sprawą⁴⁶, skoro na przykład jednym autorom chodzi nade wszystko o „autentyczne jednostkowe poczucie tożsamości”, czyli o starania jednostki, aby być „sobą” choćby i na przekór całemu światu, innym natomiast o to, że tak często szuka ona ludzi maksymalnie do siebie podobnych, a więc tego, co Erich Fromm nazywał był pogardliwie „tożsamością stadną”⁴⁷. To tylko jeden z mnóstwa możliwych przykładów, nie ulega bowiem wątpliwości, że pojęcie tożsamości ma bardzo liczne i różne (a niekiedy sprzeczne ze sobą) zastosowania⁴⁸.

Prawdą jest, że, „[...] wszelki wysiłek podsumowania wielości różnych teorii, jakie zostały stworzone na temat tożsamości, koncepcji-siebie, charakteru czy osobowości, jest przedsięwzięciem trudnym i potencjalnie skazanym na niepowodzenie”⁴⁹.

Warto więc raczej zastanowić się nad pewnymi dylematami teoretycznymi wyłaniającymi się z wielokierunkowych rozważań o tożsamości, nie łudząc się, że już wkrótce znajdziemy się o krok od jej zadowalającej teorii.

⁴² Georg Elwert, *Boundaries, Cohesion and Switching: On We-Groups in Ethnic National and Religious Forms*, w: Hans Rudolf Wicker (red.), *Rethinking Nationalism*, cyt. wyd., s. 258. Por. Richard Handler, *Is „Identity”...*, cyt. wyd., s. 27–40. Pierre-André Taguieff mówi, że pojęcie tożsamości jest „szczególnie podatne na łączenie się ze współczesnymi mitami politycznymi” (cyt. za: Paul Zawadzki, *Czas i tożsamość*, cyt. wyd., s. 5).

⁴³ Por. Éric Dupin, *L'hystérie...*, cyt. wyd., s. 11.

⁴⁴ Krzysztof Kosela, *Polak i katolik. Splątana tożsamość*, Warszawa 2003, s. 44.

⁴⁵ Na ten temat por. np. Rogers Brubaker, Frederick Cooper, *Beyond „Identity”*, cyt. wyd., s. 6 i nast.; Małgorzata Melchior, *Spoleczna tożsamość jednostki*, Warszawa 1990, cz. 1; Zbigniew Bokszański, *Tożsamość, interakcja, grupa*, cyt. wyd.; Anna Galdowa (red.), *Tożsamość człowieka*, Kraków 2000; Brunon Synak, *Kaszubska tożsamość. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Gdańsk 1998, rozdz. 1.

⁴⁶ Por. Peter Wagner, *Identity and Selfhood...*, cyt. wyd., s. 36.

⁴⁷ Erich Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, tłum. Anna Tanalska-Dulęba, Warszawa 1996, s. 73.

⁴⁸ Rogers Brubaker, Frederick Cooper, *Beyond „Identity”*, cyt. wyd., s. 8.

⁴⁹ Glynis M. Breakwell, *Coping with Threatened Identities*, London 1986 (cyt. za: Małgorzata Melchior, *Spoleczna tożsamość jednostki*, cyt. wyd., s. 33).

Niczego nie da się tu jeszcze przesądzić. Aktualna pozostaje — wypowiedziana wiele lat temu — opinia Józefa Koźmieleckiego: „Zbyt mało wiemy o poczuciu tożsamości i metodach jej empirycznego badania, abyśmy mogli formułować dojrzałe sądy na jej temat”. Co ciekawsze, autor ten nie wykluczył, iż „[...] w miarę poznania ludzkiej osobowości okaże się, że pojęcie tożsamości jest zbędne”⁵⁰. Nic dziwnego, że na razie jesteśmy skazani na luźne hipotezy i co najwyżej prowizoryczne rozwiązania. Dotyczy to zwłaszcza zagadnienia tożsamości zbiorowych, gdyż badacze osobistej tożsamości jednostek mają bodaj dorobek nieco bardziej bezsporny.

Niewielka część wspomnianych dylematów dotyczy sprawy tożsamości w ogóle, większa głównie lub wyłącznie sprawy tożsamości zbiorowej, wcale nie jest bowiem oczywiste, iż można założyć — jak robi to nazbyt łatwo na przykład Leszek Kołakowski⁵¹ — pełną analogię tej drugiej do tej pierwszej, i — jak zobaczymy dalej — sporne bywa nawet to, czy i w jakim sensie rozprawianie o tożsamości zbiorowej jest uprawnione. Kwestia tej ostatniej, zwłaszcza zaś kwestia tożsamości narodowej, będzie mnie tu zajmować przede wszystkim. Kwestię tożsamości osobistej pozostawiam psychologom, co nie znaczy, że uważam ich prace za pozbawione znaczenia dla socjologów. Wprost przeciwnie, chociaż jestem jak najdalej od nadziei, że psychologowie będą w stanie ich wyręczyć.

SAMOWIEDZA CZY „SPOSÓB ŻYCIA”?

Wśród dylematów dotyczących tożsamości w ogóle na pierwszym miejscu wypada umieścić ten, który sprowadza się do pytania, kto mianowicie i na jakiej podstawie miałby orzekać, że tożsamość jednostki lub zbiorowości jest taka a nie inna. Czy jest to wyłącznie kwestia ich własnego — użyję staroświeckiego sformułowania Maurycego Mochnackiego — „uznania się w jestestwie swoim” czy też może kwestia jakichś ich cech „obiektywnych”, które mogą i powinny być ustalane również lub, być może, przede wszystkim drogą zewnętrznej obserwacji? Czy chodzi o to jedynie, za kogo ktoś się uważa i podaje, czy też w grę muszą wchodzić także lub głównie jakieś niezależne od autodefinicji świadectwa, że dany ktoś jest, dajmy na to, X, a nie Y czy Z?

Potoczne intuicje dotyczące pojęcia tożsamości chyba nigdy nie wykluczają drugiej możliwości, autodefinicje wcale nierzadko podaje się bowiem w wątpliwość, już to kwestionując dobrą wiarę ich autorów, już to stwierdzając, że rozmiągają się ze znanym ponoć skądinąd stanem faktycznym. Ale tak jest nie tylko w myśleniu potocznym. Również w naukach społecznych pojawia się pogląd, że „[...] tożsamość — jak pisze na przykład Krzysztof Koseła —

⁵⁰ Józef Koźmielecki, *Psychologiczna teoria samowiedzy*, wyd. 2, Warszawa 1986, s. 333.

⁵¹ Leszek Kołakowski, *O tożsamości zbiorowej*, w: *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999, s. 156 i nast.

może być «odczuwana» przez aktorów społecznych bądź «rozpoznana» i «konstruowana» przez stojącego z boku specjalistę⁵². Zwolennicy tego poglądu są skłonni twierdzić, iż tożsamość „[...] nie jest jedynie kwestią tego, kim ktoś jest subiektywnie dla siebie, ale także jak jest postrzegany «na zewnątrz»”⁵³. Już Hegel zauważył był przecież, że „[...] samowiedza istnieje tylko jako coś, co zostało uznane”⁵⁴.

Rozumie się samo przez się, iż w wypadkach czynienia ośrodkiem zainteresowania cech „obiektywnych” czy, mówiąc ściślej, uzewnętrznionych w mniejszym stopniu wchodzi w grę odczucia czy poglądy, w większym natomiast „sposoby życia”, by posłużyć się znaną opozycją Wittgensteina⁵⁵, niekoniecznie, co prawda, trzymając się jego rozumienia tych ostatnich. Kiedy zajmujemy się, dajmy na to, tożsamością narodową, może więc na przykład chodzić o coś w rodzaju tego, na co wskazał Stanisław Ossowski, odróżniając na Śląsku Opolskim polskość „obyczajową” od „ideologicznej”⁵⁶, lub co miał na myśli John Boreman, przeciwstawiając nacjonalizmowi *nationness* jako nieświadome lub niezbyt świadome praktyki życia codziennego wytwarzające i utwierdzające trwałą przynależność jednostki do grupy narodowej bez żadnej ideologicznej nadbudowy⁵⁷. To samo miał zapewne na myśli Grzegorz Babiński, odróżniając — nie bez istotnych, co prawda, zastrzeżeń — tożsamość „obiektywną” i „subiektywną”⁵⁸. Są też autorzy wyróżniający — jak robi to, dajmy na to, Brunon Synak — „subiektywny” i „obiektywny” wymiar tożsamości⁵⁹. Jest to bez wątpienia jeden z głównych problemów wszelkich badań nad tożsamością⁶⁰.

Starając się określić „tożsamość” jakiejs zbiorowości, możemy więc na przykład zajmować się językiem, jakim posługują się jej członkowie, tym, jak się organizują, jakie mają obyczaje i zamiłowania kulinarne, budownictwo, używki i sposoby spędzania wolnego czasu, nazwy ulic, ikonografię, ulubione sporty,

⁵² Krzysztof Kosela, *Polak i katolik*, cyt. wyd., s. 45.

⁵³ George De Vos i Lola Romanucci-Ross, cytowani przez Zbigniewa Bokszańskiego w: *Stereotypy a kultura*, Warszawa 1997, s. 96.

⁵⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Adam Landman, Warszawa 1963, t. 1, s. 213.

⁵⁵ Por. Hans-Johann Glock, *Słownik Wittgensteinowski*, tłum. Mikołaj Hernik i Michał Szczubiałka, Warszawa 2001, s. 325–329.

⁵⁶ Stanisław Ossowski, *Zagadnienia więzi regionalnej oraz więzi narodowej na Śląsku Opolskim*, w: *Dziela*, t. 3, Warszawa 1967, s. 274.

⁵⁷ Por. John Boreman, *Belonging to the Two Berlins: Kin, State, Nation*, Cambridge 1992, s. 339.

⁵⁸ Grzegorz Babiński, *Metodologiczne problemy badań etnicznych*, Kraków 1998, s. 80.

⁵⁹ Por. Brunon Synak, *Kaszubska tożsamość*, cyt. wyd., s. 52–53. Marek Ziółkowski (*Dziedziczenie i wybór*, cyt. wyd., s. 21) wprowadza jeszcze trzeci wymiar, mówiąc o cechach pozwalających „[...] innym członkom zbiorowości oraz osobom z zewnątrz postrzegać daną jednostkę jako członka tej właśnie zbiorowości (kryterium oznakowe)”, ale nie wydaje się to uzasadnione, gdyż owe cechy to albo obiektywne cechy jednostek, albo ich deklaracje.

⁶⁰ Por. Zbigniew Bokszański, *Tożsamość narodowa: pojęcie i problematyka badawcza*, w: Marek Czyżewski, Andrzej Piotrowski, Alicja Rokuszczyńska-Pawełek (red.), *Biografia a tożsamość narodowa*, Łódź 1997, s. 27–33.

metody wychowywania dzieci i układ stosunków między pokoleniami, formy kultu religijnego, oraz wieloma innymi przedmiotami wrzucanymi do olbrzymiego pojęciowego worka zwanego pospolicie kulturą. Tymi wszystkimi „[...] jedynie fragmentami, ale charakterystycznymi fragmentami”, po których na ogół od razu widać, kto jest kim i czy jest się „u siebie” czy też w jakimś innym miejscu⁶¹.

Na tym bodaj polega przede wszystkim — wyróżnione na przykład przez Zbigniewa Bokszańskiego⁶² — podejście „antropologiczne”, nastawione na szukanie swoistego „stylu” poszczególnych zbiorowości, jeżeli nawet ich członkowie nie są lub nie są w pełni świadomi osobliwości własnego sposobu życia. Chodzi o prozę, którą mówią, niekoniecznie zdając sobie z tego sprawę — w każdym razie tak długo, jak długo nie mają okazji zaobserwować, że gdzie indziej jest zupełnie lub choćby trochę inaczej. To dlatego Ruth Benedict, szukając wyróżniającego Japończyków „narodowego punktu widzenia świata”, uważała za stosowne podkreślać, że „[...] nie można jednak w całości polegać tylko na tym, co naród mówi o swoich nawykach myślenia i działania”, i wskazywała na rolę specjalistów, którzy potrafią odkryć „wzór” niekoniecznie dostrzegalny dla działających zgodnie z nim ludzi⁶³.

Jest to z pewnością problematyka doniosła i, być może, niedoceniona należycie przez badaczy różnic między narodami, którzy najchętniej zajmują się przecież narodowymi ideologiami („nacjonalizmem”, jak na świecie nazywa się je najczęściej w niezgodzie z polskim nawykiem językowym), podejmując zaś problem narodowej kultury, interesują się głównie — w najwyższym stopniu świadomą — kulturą „wysoką”. Tim Edensor trafnie zauważa, iż „[...] naród jest w niewielkim stopniu poddawany krytycznej analizie ze względu na to, jak jest przedstawiany i doświadczany za pośrednictwem kultury popularnej i w życiu codziennym”⁶⁴. Słuszność ma niewątpliwie Michael Billig, domagając się, aby zwracać większą uwagę na „banalny nacjonalizm”, czyli to wszystko, co na poziomie życia codziennego reprodukuje narodową tożsamość jako pewien „sposób życia”, do którego nie muszą należeć ani szumne deklaracje nacjonalistyczne, ani działania podejmowane świadomie w imię wspólnoty narodowej⁶⁵.

Ideologowie ruchów narodowych i państw narodowych zwykli, rzecz jasna, czynić starania, aby takim lub innym fragmentom sposobu życia nadać wyraźny sens ideologiczny, przekształcając je w znaki rozpoznawcze „rodzimości”, czyli

⁶¹ George Orwell, *England Your England*, w: Ian Hamilton (red.), *The Book of Twentieth Century Essays*, New York 2000, s. 109. Chętnie podkreśliłbym słowo „fragmentami” w celu uniknięcia podejrzenia, że traktuję kulturę jako doskonale zintegrowaną całość, co w wypadku kultur narodowych jest pozbawione sensu.

⁶² Por. Zbigniew Bokszański, *Stereotypy...*, cyt. wyd., s. 91.

⁶³ Ruth Benedict, *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, tłum. Ewa Klekot, Warszawa 1999, s. 24.

⁶⁴ Tim Edensor, *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*, Oxford–New York 2002, s. 1.

⁶⁵ Por. Michael Billig, *Banal Nationalism*, London 1999, s. 38–39.

— jak mówi się dzisiaj — określonej tożsamości grupowej. Również z tego powodu jest to ważna dziedzina badań tożsamości narodowej. Można wszakże wątpić, czy — pozostając na tym poziomie dociekań — jesteśmy w stanie powiedzieć cokolwiek o tym, co różni tożsamość narodową od tożsamości, dajmy na to, etnicznej czy regionalnej, odczuwanej po prostu jako „tutejszość” i „swojskość”. A różnica ta jest bez wątpienia fundamentalna, albowiem posiadanie tożsamości narodowej oznacza wzniesienie się ponad bezpośrednie doświadczenie bycia razem na poziom abstrakcyjnej „wspólnoty wyobrażonej”, której kształt określa zawsze jakiś projekt ideologiczny, a nie zespół przyzwyczajęń. Dlatego zapewne należy przyznać rację Craigowi Calhounowi, kiedy stwierdza on, iż „[...] zarówno pozytywne, jak i negatywne manifestacje narodowej tożsamości i lojalności są kształtowane przez dyskurs nacjonalistyczny”⁶⁶.

Aby owe „fragmenty” mogły zostać potraktowane jako tożsamość narodowa, muszą być scalone przez szczególny rodzaj narracji, który nie pojawia się bynajmniej wszędzie tam, gdziekolwiek to, co swojskie, przeciwstawiane jest temu, co obce. Wiele przemawia przy tym za poglądem, iż ta narracja ma charakter bardziej lub mniej polityczny, cokolwiek to określenie może znaczyć. Jak twierdzi Robert McKim, wyróżniając różne wymiary narodowości, „[...] grupa kulturowa jest narodem jedynie o tyle, o ile można jej przypisać wymiar polityczny [...]. Jeżeli wymiaru politycznego jest całkowicie pozbawiona, zazwyczaj nie mówimy o niej jako o narodzie”⁶⁷.

Doceniając znaczenie „banalnego nacjonalizmu” czy też owej „obiektywnej” tożsamości, skłaniam się jednak do podzielanego przez zdecydowaną bodaj większość autorów poglądu, iż pytanie o tożsamość dotyczy i powinno dotyczyć nade wszystko samowiedzy jednostek i zbiorowości, nie zaś tego, jak przedstawia się ich widoczny dla zewnętrznego obserwatora sposób życia. Kiedy mowa o tożsamości, ma się przeważnie na myśli głównie poczucie tożsamości, a więc względnie wyraźną świadomość bycia wciąż tym samym co „zawsze” kimś i różnienia się w jakiś istotny sposób od reszty świata. Według Davida Millera, „[...] mówiąc, że jakiś zbiór ludzi tworzy naród, mówimy coś nie tylko o ich cechach fizycznych czy zachowaniu, lecz również o tym, jak postrzegają sami siebie”⁶⁸. Wydaje się to oczywiste. Najczęściej powtarzające się w literaturze „definicje” tożsamości są w istocie różnymi odmianami formuły, która na przykład w wersji P. W. Prestona brzmi tak oto: tożsamość jest „[...] sposobem, w jaki bardziej lub mniej świadomie sytuujemy się w naszym świecie społecznym” [podkr. J. S.]⁶⁹. Na ogół uważa się słusznie,

⁶⁶ Craig Calhoun, *Nationalism*, cyt. wyd., s. 3.

⁶⁷ Robert McKim, *National Identity and Respect among Nations*, w: Robert McKim, Jeff McMahan (red.), *The Morality of Nationalism*, New York–Oxford 1997, s. 258–259.

⁶⁸ David Miller, *On Nationality*, Oxford 1995, s. 17. Por. Slavoj Žižek, *Przekleństwo fantazji*, tłum. Adam Chmielewski, Wrocław 2001, s. 58.

⁶⁹ P. W. Preston, *Political, Cultural Identity. Citizens and Nations in a Global Era*, London 1997, s. 4. Liah Greenfeld pisze na ten temat: „Świadomość i tożsamość [...] to pojęcia komplementarne,

że „[...] tożsamość to poczucie bycia sobą żywione przez jednostkę lub grupę. Jest ona wytworem samowiedzy, że ja lub my posiadamy swoiste właściwości odróżniające mnie od ciebie i nas od nich”⁷⁰. To, czy takie właściwości rzeczywiście posiadamy i jakie one są, jest poniekąd zupełnie inną sprawą, a samo ich posiadanie nie przesądza jeszcze o niczym.

Wyjątkowo stanowczo wypowiada się w tej sprawie Liah Greenfeld, stwierdzając, iż „[...] zasadniczą i konieczną cechą każdej tożsamości stanowi to, że jest ona wyobrażeniem danego aktora o sobie samym [...]. Nie można założyć jej istnienia na podstawie jakichś cech obiektywnych, jakkolwiek mocno mogą być z nią związane. Jeżeli jakaś tożsamość jest bez znaczenia dla populacji, o którą chodzi, ta populacja jej nie ma”⁷¹. Zauważmy zresztą, że nawet autorzy opowiadający się zdecydowanie za „obiektywnym” ujęciem tożsamości nierzadko dodają, iż o pełnym pojęciu tożsamości stanowią także wyznaczniki subiektywne, i przestrzegają przed ich pomijaniem⁷².

Skupienie uwagi na samowiedzy nie oznacza, rzecz jasna, uznania, iż bierze się ona *ex nihilo*, jak również w żadnym razie nie wyklucza uwzględniania w miarę potrzeby jej rozlicznych korelatów, uwarunkowań i obiektywizacji. Oznacza jedynie domniemanie, iż pojęcie tożsamości najpewniej byłoby zbędne, gdyby miało odnosić się wyłącznie lub głównie do tzw. obiektywnej rzeczywistości, a nie do sposobów jej postrzegania i odczuwania przez ludzi, uznających w różnych wypadkach takie lub inne jej elementy za godne uwagi świadectwa odrębności własnego miejsca w świecie społecznym.

Należy zdawać sobie sprawę, że — jak podkreśla Zbigniew Bokszański — „[...] wobec różnorodności sytuacji [...] poszukiwanie stałego repertuaru kryteriów obiektywnych [...] wydaje się zadaniem niewykonalnym”⁷³. Nietrudno zaiste zauważyć, jak różne elementy szeroko rozumianej kultury (i nie tylko kultury) bywają przywoływane wówczas, gdy dochodzi do definiowania tożsamości grupy. Rzeczy pozbawione na pozór wszelkiego znaczenia niekiedy nabierają niezwyklej mocy symbolicznej. Chodzi przy tym zarówno o uderzające z tego punktu widzenia różnice między zbiorowościami, o których tożsamości świadczyć mogą tak samo dobrze odrębności polityczne, religijne, językowe, ekonomiczne itd., jak i o różnice wewnątrz nich, w żadnej bowiem nie ma doskonałego konsensu co do tego, na czym zasadza się jej, skądinąd niekwe-

których zależnie od sytuacji można używać zamiennie” (*The Spirit of Capitalism. Nationalism and Economic Growth*, Cambridge Mass.–London 2001, s. 94).

⁷⁰ Samuel P. Huntington, *Who Are We?*, cyt. wyd., s. 21. Francis M. Dong, *Self-Determination and National Identity Crisis: The Case of Sudan*, w: Wolfgang Danspeckgruber (red.), *The Self-Determination of Peoples. Community, Nation, and State in an Interdependent World*, Boulder, Colo–London 2002, s. 268.

⁷¹ Liah Greenfeld, *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Cambridge Mass.–London 1992, s. 13.

⁷² Henryk Skorowski SDB, *Naród i państwo w nauczaniu społecznym Kościoła*, Warszawa 1999/2000, s. 24.

⁷³ Zbigniew Bokszański, *Stereotypy...*, cyt. wyd., s. 94.

stionowana, tożsamość. Tak więc w każdym narodzie toczy się nieustannie bardziej lub mniej intensywny spór o jej definicję, w którym przywoływane są najrozmaitsze fakty, tradycje i projekty przyszłości⁷⁴. W sporach takich są wprawdzie pewne stałe i „obowiązkowe”, by tak rzec, tematy⁷⁵, ale ryzykowne byłoby twierdzenie za przykładem niektórych polityków, iż tożsamość narodowa jest bezwzględnie zależna od takiego a nie innego ich ujęcia, a więc na przykład od takiego a nie innego wyobrażenia przeszłości czy też, powiedzmy, od opowiedzenia się za taką a nie inną formą organizacji politycznej.

Wprowadzenie do nauk społecznych kategorii tożsamości było niewątpliwie jednym z następstw zakwestionowania w ich obrębie paradygmatu obiektywistycznego i upowszechnienia się poglądu, że „[...] wszelki porządek społeczny [...] jest materializacją czy obiektywizacją wyobrażenia podzielanego przez tych, którzy w nim uczestniczą”⁷⁶. Moda na tożsamość w tych naukach nieprzypadkowo chyba zbiegła się w czasie z ekspansją tzw. konstruktywizmu⁷⁷ — najlepiej bodaj widoczną tam, gdzie przedmiotem badań stają się narody. Do przeszłości należą przecież — tak kiedyś ożywione — spory o definicję narodu, która uwzględniałaby przede wszystkim obiektywne warunki jego istnienia, niekoniecznie odwołując się do świadomości jego członków. Ekstrawagancka w momencie sformułowania propozycja Stanisława Ossowskiego, aby „[...] spróbować interpretować pojęcie narodu jako korelat ideologii narodowej definiując «naród» przez «ideologię narodową», lecz nie *vice versa*”⁷⁸, stała się dziś w gruncie rzeczy banalna.

Jest wszakże raczej oczywiste, iż skierowanie uwagi na samowiedzę bynajmniej nie przeszkadza utrzymywać, że obserwacja „sposobu życia” — rozumianego jako całokształt symptomów posiadania przez kogoś określonej tożsamości, zauważalnych dla zewnętrznego obserwatora — stanowi dla badacza istotne, acz co najwyżej dodatkowe, źródło informacji (tym istotniejsze, że owa samowiedza niekoniecznie znajduje wyraz w pełni dyskursywny, będąc, co zrozumiałe, samowiedzą bardziej praktyczną niż teoretyczną⁷⁹). Bywa zresztą i tak, że w pewnych wypadkach po prostu nie rozporządzamy źródłami pozwalającymi odtworzyć to, co członkowie zbiorowości myśleli i o jej osobności

⁷⁴ Por. M. Lane Bruner, *Strategies of Remembrance. The Rhetorical Dimensions of National Identity Construction*, Columbia S.C. 2002.

⁷⁵ Wyliczają je na przykład David Miller w *On Nationality* (cyt. wyd., s. 21–27) oraz Anthony D. Smith w *National Identity* (cyt. wyd., rozdz. 1). Por. także Leszek Kołakowski, *O tożsamości zbiorowej*, cyt. wyd.

⁷⁶ Liah Greenfeld, *Nationalism*, cyt. wyd., s. 18.

⁷⁷ Por. Richard Handler, *Is „Identity”...*, cyt. wyd., s. 27 i nast.

⁷⁸ Stanisław Ossowski, *Przemiany wzorów we współczesnej ideologii narodowej*, w: *Dzieła*, t. 3, cyt. wyd., s. 241.

⁷⁹ Jak pisze Michael Billig: „[...] kiedy świat narodów jest już ukształtowany jako jedynie możliwy świat [*the world*], teoria osadza się w zdrowym rozsądku. Przestaje wyglądać na teorię, zakorzeniając się w nawykach myślenia i życia” (*Banal Nationalism*, cyt. wyd., s. 63).

musimy wnioskować na innej podstawie⁸⁰. Nie ma wszakże powodu, aby owe oznaki nazywać akurat tożsamością — „obiektywną”, zobiektywizowaną lub jakąkolwiek inną. Termin „kultura” ma swoje dobrze znane wady, ale nie znaczy to, iż należy z niego zrezygnować na rzecz terminu, którego wady są bardzo podobne lub większe. Kultura „[...] to całkiem jasne i całkiem użyteczne pojęcie”, zauważa Immanuel Wallerstein, stwierdziwszy uprzednio, iż odnosi się ono właśnie do tego wszystkiego, czym grupa różni się od innych grup — tego, co podzielane w jej obrębie, nie jest przypuszczalnie podzielane (lub podzielane w całości) poza nim⁸¹.

Przedstawiony wyżej dylemat (można go nazwać dylematem subiektywizmu i obiektywizmu) tylko na pozór dotyczy jedynie tego, jak badać przedmiot, którego natura daje się skądinąd określić w sposób wolny od kontrowersji. Spór metodologiczny jest tu zarazem sporem ontologicznym, mającym zresztą poważne konsekwencje pozanaukowe. Między innymi chodzi w nim mianowicie o to, czy tożsamość jest po prostu pewnym stanem rzeczy lub tylko jego epifenomenalnym odzwierciedleniem, czy też w grę wchodzi także lub przede wszystkim coś innego.

W tej sprawie przemawia mi do przekonania pogląd Liah Greenfeld, wedle której „obiektywne” posiadanie przez zbiorowość wspólnej kultury bynajmniej nie musi pociągać za sobą powstania odpowiadającego jej dokładnie poczucia tożsamości i, na odwrót, brak takiej kultury bynajmniej go nie uniemożliwia. Narody byłej Jugosławii z pewnością były sobie kulturowo bliższe aniżeli grupy imigrantów napływających do Ameryki Północnej, a przecież nie wytworzyły one żadnej, praktycznie rzecz biorąc, wspólnej tożsamości porównywalnej z tą, jaka cechuje wielokulturowy naród amerykański.

„Żadna tożsamość — konkluduje autorka — nie jest Pawłowowską reakcją na zewnętrzne bodźce, jakiekolwiek by one były. Przeciwnie, jest ona rezultatem twórczego interpretowania, a więc i tworzenia, społecznej rzeczywistości, w jakiejś części — nigdy jednak więcej niż w części — stymulowanego przez sytuację zewnętrzną. Charakter tożsamości jest odzwierciedleniem nie tej sytuacji, lecz jej twórczej interpretacji. A ponieważ twórczość polega na zdolności nieoczekiwanego wykorzystania istniejących materiałów, ponieważ innowacja jest nieprzewidywalna, na podstawie danych warunków nie daje się wydedukować czy założyć istnienia żadnej określonej tożsamości: można je stwierdzić tylko retrospektywnie”⁸².

⁸⁰ Por. np. Lech Mróz, *Dzieje Cyganów-Romów w Rzeczypospolitej XV–XVIII w.*, Warszawa 2001, s. 12–13.

⁸¹ Immanuel Wallerstein, *Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System*, w: Mike Featherstone (red.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, London 1990, s. 31–32.

⁸² Liah Greenfeld, *The Spirit...*, cyt. wyd., s. 93. Por. Gerard Delanty, Patrick O'Mahony, *Nationalism...*, cyt.wyd., s. 85. Por. Teun A. van Dijk, *Ideology. A Multidisciplinary Approach*, London 1998, s. 119.

Rozziew między tożsamością i „sytuacją zewnętrzną” może być zresztą obecnie większy niż kiedykolwiek z uwagi na to, że „[...] ludzkie tożsamości słabiej niż w przeszłości są kształtowane przez wartości należące do jednego sposobu życia. Przeciwnie — kształtowane są przez konflikty między społeczeństwami i wewnątrz nich”⁸³. Chodzi przy tym zarówno o rosnącą złożoność i heterogeniczność współczesnych społeczeństw, jak i o to, że ich członkowie są poddani wpływowi środków masowego przekazu dostarczających im codziennie nowe wzory — nierzadko sprzeczne ze sobą i nie dające uzgodnić się z tradycyjnymi. Stąd potrzeba lub wręcz konieczność budowania przez nich tożsamości, o czym tak chętnie rozprawiają współcześni autorzy, skłonni podkreślać aż do przesady „przypadkowość” i „negocjowalność” owej tożsamości, o czym będzie tu dalej mowa.

Następnie jeżeli zakładamy, że tożsamość jest swego rodzaju „substancją” dającą się pomyśleć w oderwaniu od subiektywnych przeżyć, to nieuchronnie pojawia się bardzo kłopotliwe pytanie o adekwatność posiadanej przez jej nosicieli samowiedzy, to jest o to, czy ich poczucie tożsamości odpowiada jakiejś — aktualnej bądź potencjalnej — tożsamości „rzeczywistej”. Pytanie to zadają nie tylko psychiatrzy, z natury rzeczy miewający do czynienia z ewidentnymi urojeniami, ale i obserwatorzy życia społecznego, którzy — rozporządzając odpowiednią we własnym mniemaniu wiedzą o charakterze tej lub innej zbiorowości — uzurpują sobie niekiedy prawo orzekania, czym ona jest. Paradoksalnie, obiektywizm okazuje się w tym wypadku stanowiskiem *par excellence* normatywnym, może bowiem oznaczać negację czyjegoś roszczenia do posiadania przypisywanej sobie tożsamości i dążenie do przekonania zainteresowanych, iż w rzeczywistości są kimś innym, niż im się aktualnie zdaje. Przypisanie tożsamości bytu substancjalnego umożliwia twierdzenie, że jednostka „nie jest sobą” lub podaje się za kogoś innego, niż rzeczywiście jest, a członkowie zbiorowości mogą długo pozostawać nieświadomi, kim „naprawdę” są.

Nie jest to możliwość wyimaginowana. Zwłaszcza w dyskursie nacjonalistycznym spotykamy raz po raz schemat myślowy uderzająco podobny do tego, którym posłużył się György Lukács w *Historii i świadomości klasowej*, wykazując, iż świadomość klasowa proletariatu ma w swej istocie mało wspólnego z tym, co aktualnie czują i myślą proletariusze, w związku z czym może być odkryta jedynie przez kogoś, kto jak Marks i jego kontynuatorzy posiadał wiedzę o „obiektywnych” prawach procesu dziejowego i misji, jaka przypada w nim proletariatowi. Nie inaczej rozumowali i rozumują nacjonalistyczni ideolodzy, przypisujący sobie wiedzę o tym, czym „jest” dany naród, pozostającą nierzadko w sprzeczności z samowiedzą „masy” zaliczanych do niego jednostek⁸⁴. Rozumując w taki sposób, można w pewnym momencie stwierdzić na przykład,

⁸³ John Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, tłum. Piotr Rymarczyk, Warszawa 2001, s. 193.

⁸⁴ Por. Roman Dmowski, *O ustroju politycznym państwa*, Warszawa 1996, s. 156, 165–166.

że „[...] znaczna część tego społeczeństwa przestała być narodem”⁸⁵ lub dana populacja w ogóle nie jest narodem, gdyż nie odpowiada przyjętej przez nas definicji „obiektywnej”. W ideologiach społecznych ten sposób rozumowania wydaje się zresztą nie tylko pospolity, ale i uprawniony, w istocie chodzi w nich bowiem o wyjście poza istniejący stan rzeczy i sformułowanie celu do osiągnięcia.

Jest wszakże bardzo wątpliwe, czy wtedy, gdy mowa o tożsamości zbiorowej, ktokolwiek jest w stanie rozporządzać wiarygodną wiedzą o tym, czym dana zbiorowość jest „naprawdę”. Nauki społeczne są w stanie przedstawić lepiej lub gorzej, z jednej strony, jej „sposób życia”, czyli kulturę, z drugiej strony — rozmaite wyobrażenia na własny temat rozpowszechnione wśród jej członków. Nie potrafią wszakże orzec, które z tych wyobrażeń są prawdziwe, a które fałszywe. Jest to domena nieustającego sporu ideologicznego, w którym nauka nie ma i nie może mieć nic do powiedzenia poza przypomnianiem o różnicy między tym, co jest, i tym, co ewentualnie być powinno z takiego lub innego punktu widzenia.

TOŻSAMOŚĆ ZBIOROWA CZY SPOŁECZNA TOŻSAMOŚĆ JEDNOSTEK?

Odniesienie pojęcia tożsamości do „świata przeżywanego” — czy, jeśli kto woli, zrównanie jej z samowiedzą jej nosicieli — stwarza wszakże istotną trudność teoretyczną wówczas, gdy w grę wchodzi tożsamość nie jednostek, lecz zbiorowości. Jest przecież oczywiste, że odrzucenie fikcji „duszy zbiorowej”, która już od dawna nie ma poważnych zwolenników i jest zaiste nie do obrony, oznacza przekreślenie możliwości przypisywania zbiorowościom samowiedzy w takim samym, a więc niemetaforycznym sensie, w jakim przypisujemy ją jednostkom.

Nie wymaga dowodu teza Antoniny Kłoskowskiej: „Żadna zbiorowość społeczna, do której można byłoby odnieść pojęcie tożsamości, nie ma psychicznego organu samowiedzy produkującego coś, co można byłoby uznać za ścisły odpowiednik samoświadomości osobniczej”⁸⁶. Mówiąc zatem, dajmy na to, że naród (lub jakkolwiek inna zbiorowość) posiada tożsamość rozumianą jako samowiedza, a więc „definiuje” jakoś sam siebie, bądź posługujemy się ogromnym skrótem myślowym, mając w rzeczywistości na uwadze czy to większość jego członków, czy to ewentualnie tylko jakichś jego reprezentatywnych — naszym zdaniem — przedstawicieli (na przykład przywódców politycznych lub, dajmy na to, poetów), bądź po prostu mówimy głupstwa, wyrażając w ten

⁸⁵ Wyjście z szarej strefy — rozmowa z Janem Olszewskim, „Arkana” 1996, nr 3, s. 14.

⁸⁶ Antonina Kłoskowska, *Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychologicznej*, „Kultura i Społeczeństwo” 1992, nr 1, s. 132. Zob. też autorki *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa, s. 99. Por. Jürgen Straub, *Personal and Collective Identity*, w: Heidrun Frieze (red.), *Identities*, cyt. wyd., s. 69.

sposób swoje własne *wishful thinking* bez oglądania się na rzeczywistość. Takie sformułowania mogą mieć niejaką moc perswazyjną, w związku z czym są nagminnie wykorzystywane w edukacji i propagandzie, niepodobna wszakże wykazać, iż wzięte dosłownie mają jakąś treść empiryczną. Dotyczy to, oczywiście, zarówno omawianego tu pojęcia tożsamości zbiorowej, jak i takich pojęć, jak zbiorowa świadomość⁸⁷ czy, dajmy na to, zbiorowa pamięć, które niejednokrotnie były przedmiotem analogicznej i równie, przynajmniej na pozór, sprawiedliwej krytyki. Z tą krytyką trudno poniekąd polemizować, albowiem na pochwałę zasługuje z pewnością przyświecająca jej intencja wyeliminowania z nauki ewidentnych hipotaz.

Nic dziwnego, że w literaturze naukowej pojawia się raz po raz bardzo kategorycznie formułowany pogląd, że o tożsamości zbiorowej w ogóle nie należy wspominać lub, w każdym razie, należy o niej traktować jakoś całkiem inaczej niż o tożsamości jednostek⁸⁸, dbając o to, by nie uczynić ze zbiorowości myślącej i czującej jednostki. Trzeba pytać raczej o to, z czym identyfikują się członkowie grupy, niż o to, jaka jest jej tożsamość jako grupy, gdyż tylko postępując w ten sposób będziemy mieli do czynienia z uchwytymi empirycznie faktami, nie zaś z mocno wątpliwą konstrukcją teoretyczną.

Nietrudno zauważyć, iż pogląd taki sprowadza się ostatecznie do reafirmacji doskonale znanego i banalnego w gruncie rzeczy stanowiska indywidualizmu metodologicznego, zgodnie z którym „[...] ostatecznymi składnikami świata społecznego są indywidualni ludzie, działający mniej lub bardziej odpowiednio do ich dyspozycji i rozumienia swych sytuacji. Każda złożona sytuacja społeczna, instytucja lub zdarzenie jest rezultatem szczególnej konfiguracji jednostek, ich dyspozycji, sytuacji, przekonań, władz fizycznych i otoczenia”⁸⁹.

Nie czym innym jak powtórzeniem tej tezy jest — pojawiające się w rozważaniach o tożsamości — twierdzenie, że „[...] «tylko jednostki mogą budować tożsamość. Grupy nie mogą. Społeczeństwa (lub ‘narody’) tak samo nie mają własnej tożsamości» [...] Kolektywy wszelkiego rodzaju, od najmniejszych nieformalnych zgromadzeń po instytucje, narody i społeczeństwa, mogą «z pewnością występować jako zbiorowi aktorzy i nawet wchodzić jako osobowości prawne w prawne relacje z naturalnymi osobami. Nie mogą jednak posiadać własnej ‘zbiorowej osobowości’ czy ‘grupowej duszy’. Kiedy zakłada się, że naród ma swą własną ‘tożsamość’, mamy do czynienia z językiem ideologii». Należy zatem odrzucić każde niebaczne przeniesienie pojęcia osobistej tożsa-

⁸⁷ Por. Marek Ziółkowski, *Wiedza, jednostka, społeczeństwo. Zarys koncepcji socjologii wiedzy*, Warszawa 1989, s. 141 i nast.; Jadwiga Koralewicz, Marek Ziółkowski, *Mentalność Polaków*, wydanie nowe zmienione, Warszawa 2003, s. 222 i nast.

⁸⁸ Za przykład tej drugiej możliwości niechaj posłuży przyjęta przez Kłoskowską definicja tożsamości narodowej jako „ogółu tekstów kultury narodowej” (*Kultury narodowe...*, cyt. wyd., s. 100).

⁸⁹ John W. N. Watkins, *Wyjaśnianie historii. Indywidualizm metodologiczny i teoria decyzji w naukach społecznych*, tłum. Adam Chmielewski, wyd. 2, Wrocław 2001, s. 56.

mości na kolektywy, poddając «krytyce ideologii» wszelki dyskurs dotyczący konkretnych «tożsamości zbiorowych»⁹⁰.

Konsekwencją takiego stanowiska musi być bądź porzucenie raz na zawsze określeń „tożsamość zbiorowa” i „tożsamość grupy”, bądź potraktowanie ich jako niefortunnnych równoważników stwierdzenia, że w danym momencie jednostki odpowiadające przyjętym przez nas ilościowym lub jakościowym kryteriom reprezentatywności uznają daną zbiorowość za swoją. „Tożsamość zbiorowa — jak pisze na przykład Jan Assmann — jest sprawą i d e n t y f i k a c j i ze strony uczestniczących jednostek. Nie istnieje ona «sama w sobie», lecz tylko o tyle, o ile pewna liczba jednostek ją uznaje”⁹¹. Z tego punktu widzenia wyrażenie „tożsamość zbiorowa” mogłoby więc być co najwyżej zbiorczą n a z w ą pewnej liczby jednostkowych aktów i d e n t y f i k a c j i, a nie nazwą atrybutu zbiorowości jako takiej. Skoro tak, to lepiej zapewne w ogóle z niego zrezygnować. Można, oczywiście, mówić o tożsamości społecznej, ale pod tym warunkiem, że jasno damy do zrozumienia, iż mamy na myśli nie tożsamość grupy, lecz pewien aspekt tożsamości jednostki, która z daną grupą się i d e n t y f i k u j e; jest to „konfiguracja identyfikacji” i nic więcej — po prostu „[...] ta część koncepcji siebie, która zawiera identyfikacje definiujące jednostkę jako członka jakiejś grupy społecznej”⁹².

Takie indywidualistyczne podejście (częściej bodaj zresztą deklarowane niż konsekwentnie praktykowane przez badaczy) ma niewątpliwie poważne zalety, nie tylko pozwala bowiem wyeliminować hipostazę „duszy zbiorowej”, ale i zmusza do nader potrzebnego zastanowienia się nad tym, na jakiej podstawie zdarza się nam przypisywać tej czy innej zbiorowości określoną tożsamość z b i o r o w ą oraz kto jest w danym momencie jej nosicielem⁹³: „wszyscy” członkowie tej zbiorowości, ich większość czy może tylko jej takie lub inne elity, występujące samowładczo w jej imieniu i starające się dopiero „przebudzić” masy, które na razie mogą być jeszcze dalekie od świadomego w niej uczestnictwa. W wypadku tożsamości narodowej taka sytuacja nie jest, jak wiadomo, niezwykłą, w związku z czym przypisywanie narodowi określonej tożsamości zbiorowej miało tak często charakter arbitralny i w wysokim stopniu normatywny czy ideologiczny.

Nie znam argumentów, które przemawiałyby za odrzuceniem metodologicznego indywidualizmu w tym jego najbardziej ogólnym sformułowaniu, które przytoczyłem wyżej w kanonicznej, rzecz można, wersji Watkinsa. Niepodobna wszakże opowiedzieć się za nim bez komentarza, a nawet bez istotnych

⁹⁰ Jürgen Straub, *Personal and Collective Identity*, cyt. wyd., s. 69. Przytoczenia wewnątrz cytatu pochodzą z artykułu Reinharda Kreckela, *Soziale Integration und nationale Identität*, „Berliner Journal für Soziologie” 1994, nr 4.

⁹¹ Jan Assmann cytowany przez Strauba, *Personal and Collective Identity*, cyt. wyd., s. 71.

⁹² Por. Krzysztof Kosela, *Polak i katolik*, cyt. wyd., s. 55, 53.

⁹³ Por. Rogers Brubaker, Frederick Cooper, *Beyond „Identity”*, cyt. wyd., s. 14.

zastrzeżeń⁹⁴, albowiem sprawa nie jest tak prosta, jak to się niekiedy sugeruje. Wyczuwał to na przykład Stanisław Ossowski, zaznaczając w swych rozważaniach o „społecznej świadomości”, że ma na myśli coś więcej niż „świadomość jednostek wchodzących w skład takiej oto grupy”, a mianowicie takie „[...] pojęcia, obrazy, przekonania i oceny, które są mniej lub więcej wspólne ludziom pewnego środowiska i które w świadomości poszczególnych jednostek umacnia wzajemna sugestia, umacnia przekonanie, że dzielą je również inni członkowie tej samej grupy”⁹⁵.

Mówiąc najkrócej, problemem zasadniczym jest w naszym wypadku nie tyle to, czy dopuszcza się istnienie psychicznych bytów zbiorowych, czego nikt rozsądny już od dawna nie robi, ile to, jak rozumie się owych „indywidualnych ludzi”, będących — jak się poniekąd słusznie mniema — jedynym *datum* nauk społecznych, oraz to, jakie zajmuje się stanowisko w kwestii możliwości redukcji wszelkich twierdzeń o zjawiskach społecznych do czysto psychologicznych twierdzeń o jednostkach ludzkich⁹⁶. Tu właśnie znajduje się sedno sprawy, nazbyt często, jak się zdaje, ignorowane przez co żarliwszych i skłonnych zadowalać się ogólnikami rzeczników indywidualizmu metodologicznego.

Zgoła zasadnicze znaczenie ma w szczególności to, czy wyobrażamy sobie jednostkę jako naturalnego „człowieka bez (społecznych) właściwości”, czy też przyjmujemy, że takie wyobrażenie byłoby fikcją i zgadzamy się, by tak rzec, z tezą Marksa, że „[...] istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych”⁹⁷. Jeżeli w grę wchodzi druga możliwość, to z twierdzenia, iż „ostatecznymi składnikami świata społecznego są indywidualni ludzie”, niewiele, praktycznie rzecz biorąc, wynika, ponieważ musimy jednocześnie założyć, że — jak robi to Étienne Balibar — „[...] „wszelka tożsamość jest jednostkowa, ale nie ma takiej jednostkowej tożsamości, która nie byłaby historyczna, czyli innymi słowy — zbudowana na obszarze społecznych wartości, norm zachowania się i kolektywnych symbolów”⁹⁸. Dopiero tu zaczyna się najważniejsza dla socjologa część opowieści niezależnie od tego, w jakim języku zechce ów obszar opisać i jakimi metodami będzie go badał.

⁹⁴ Nierzadko formułują ją nawet zdecydowani skądinąd zwolennicy indywidualizmu metodologicznego, świadomi, że sprawa bynajmniej nie jest prosta (por. np. Ernest Nagel, *Struktura nauki. Zagadnienia logiki wyjaśnień naukowych*, tłum. Jerzy Giedymin, Bożydar Massalski, Helena Einstein, Warszawa 1961, s. 58 i nast.). W sprawie pełniejszej krytyki metodologicznego indywidualizmu zob. zwłaszcza Steven Lukes, *Essays in Social Theory*, London 1977, s. 177–186.

⁹⁵ Stanisław Ossowski, *Struktura klasowa w społecznej świadomości*, w: *Dzieła*, t. 5, Warszawa 1968, t. 5, s. 89.

⁹⁶ Tamże, s. 464.

⁹⁷ Karol Marks, *Tezy o Feuerbachu*, w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 3, Warszawa 1961, s. 7.

⁹⁸ Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, London–New York 1991, s. 94.

Nie może on przedstawić sobie żadnej „sytuacji pierwotnej”, w której jednostki kierowałyby się li tylko gatunkowymi potrzebami poznawczymi i emocjonalnymi, mogąc nie mieć żadnej wiedzy o tym, do jakiego społeczeństwa należą, jakie zajmują w nim miejsce, jakim oczekiwaniom muszą przypuszczalnie sprostać, do czego są socjalizowane i tak lub inaczej przymuszane. W rzeczywistości jednostki są wielorako uwarunkowane przez sytuację swego społecznego „zakorzenienia” — ową szczególną „konfigurację”, o której pisał Elias, posługując się analogią do zespołowego tańca, który wprowadzie bez jednostek nie byłby możliwy, ale wymaga od nich każdorazowego dostosowywania się zarówno do aktualnych partnerów, jak i pewnych utrwalonych reguł⁹⁹. Tak samo na miejscu byłaby, rzecz jasna, analogia z językiem, który swoje istnienie zawdzięcza wprowadzie mówiącym jednostkom, ale jest fenomenem *par excellence* zbiorowym i trwalszym od nich. Krótko mówiąc, dla socjologa nie ma w pewnym sensie ucieczki od wyobrażeń zbiorowych Durkheima, chociaż słusznie kwestionuje on społeczną ontologię, do której to pojęcie należało.

Uwzględnienie prawd tego rodzaju nie wymaga wprowadzie pogrążenia się w żadnej holistycznej metafizyce, ale wymaga bezwzględnie porzucenia wizji jednostki jako monady, jako *homo clausus*, przeciwko której uprawiający ową metafizykę myśliciele całkiem słusznie, acz w niefortunny sposób, protestowali.

„Nie chodzi tu tylko o to — jak dowodzi Alasdair MacIntyre — że ludzie żyją w odmiennych okolicznościach społecznych; chodzi także o to, że wszyscy pojmujemy nasze własne okoliczności jako nosiciele pewnej określonej tożsamości społecznej [...]. Jako jednostka w ten sposób zdefiniowana, dziedzicząc z przeszłości mojej rodziny, miasta, plemienia, mojego narodu, rozmaitość długów, spadków, uzasadnionych oczekiwań i zobowiązań. One składają się na to, co w moim życiu jest dane...”¹⁰⁰.

Mniejsza o to, czy odpowiada nam takie użycie terminu „tożsamość społeczna”; chodzi tu po prostu o to, że „indywidualni ludzie”, którymi socjolog się zajmuje, są do pomyślenia jedynie jako członkowie konkretnych społeczeństw, co pociąga za sobą między innymi tę istotną konsekwencję, że trzeba uwzględniać nie tylko ich dyspozycje i cechy osobnicze, lecz również to wszystko, co ma swoje źródło w środowisku społecznym, w jakim się znajdują. To każe socjologowi zachować niejaki dystans na przykład w stosunku do interesującej skądinąd teorii tożsamości społecznej stworzonej przez psychologów, ponieważ w jego oczach jest ona nazbyt uniwersalistyczna i nie uwzględnia w dostatecznym stopniu tego, że w realnym życiu tożsamość jednostki (osobista i społeczna) kształtuje się nade wszystko pod wpływem społeczno-kulturowych

⁹⁹ Por. Johan Goudsblom, Stephen Mennell (red.), *The Norbert Elias Reader*, Oxford–Malden MA 1998, s. 130–131.

¹⁰⁰ Alasdair MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. Adam Chmielewski, Warszawa 1996, s. 392–393.

wzorów i praktyk¹⁰¹ czy też — jak powiedziałby ktoś inny — instytucji¹⁰². „Samoidentyfikacja [...] — pisze Brubaker — istnieje zawsze w dialektycznej współzależności z przypisanymi identyfikacjami i kategoryzacjami, stosowanymi zwłaszcza przez potężne autorytatywne instytucje”¹⁰³.

Rację ma Billig, kiedy stwierdza, że „[...] społeczni psychologowie niepożrebnie zawężają obszar swych zainteresowań. Ważne może być nie tylko to, jak jednostki kategoryzują same siebie, ale i to, jak jest kategoryzowana kategoria. W wypadku tożsamości narodowej jednostki muszą nie tylko wyobrazić sobie siebie jako członków narodu, nie tylko wyobrazić sobie swój naród jako zbiorowość, lecz muszą również wyobrazić sobie, że wiedzą, co to takiego naród, i zidentyfikować tożsamość swego własnego narodu”¹⁰⁴. I dalej: „Kluczową sprawą związaną z narodową tożsamością jest to, jak budowane jest narodowe «my» i co ta budowa znaczy. Naród musi być pojmowany jako byt obdarzony swoją własną tożsamością”¹⁰⁵. Kiedy mowa o narodowej tożsamości, chodzi zatem nie tylko to, że jednostki zaliczają siebie do członków narodu, ale i o to, że wierzą w jego ponadjednostkową realność i tej wiary są od dziecka uczone.

Inaczej mówiąc, badacz życia społecznego nie może nie zauważyć, że jego uczestnicy kierują się *de facto* „holistycznymi” wyobrażeniami o świecie społecznym, które on sam jak najślusniej odrzucił¹⁰⁶. Skłonni są personifikować zbiorowość, mniemając przy tym, że owa „osoba” wymaga od nich takiego a nie innego postępowania. Myślenie potoczne jest pełne takich hipostaz i świadomość tego, że są to hipostazy, nie może zwalniać od badania wpływu, jaki wywierają na zachowanie się ludzi. Te hipostazy to część badanej przez socjologa rzeczywistości. To, że jakaś kategoria jest „ontologicznie pusta”, nie zmniejsza bynajmniej jej społecznego znaczenia¹⁰⁷.

Podsumowując te rozważania, trzeba więc stwierdzić, po pierwsze, że wprowadzenie na miejsce tożsamości zbiorowej jednostkowych identyfikacji nie likwiduje problemu zależności tych ostatnich od takich czy innych cech zbiorowości, po drugie zaś — kategoria odrzucona stanowczo jako kategoria analityczna powraca nieuchronnie jako składnik badanej rzeczywistości, jako brzemienne w konsekwencje uznanie przez jednostki wchodzące w skład badanej grupy, iż stanowi ona realną całość, której one są częściami. Można, rzecz jasna,

¹⁰¹ Godną uwagi krytykę owej teorii przeprowadza Billig (nie socjolog zresztą, lecz psycholog społeczny) w *Banal Nationalism*, rozdz. 4.

¹⁰² Por. Richard Jenkins, *Social Identity*, London–New York 1996, r. 13–14.

¹⁰³ Rogers Brubaker, *Neither Individualism nor Groupism*, „Ethnicities” 2003, nr 3(4), s. 556.

¹⁰⁴ Michael Billig, *Banal Nationalism*, cyt. wyd., s. 68.

¹⁰⁵ Tamże, s. 70.

¹⁰⁶ Por. Ernest Gellner, *Holizm versus Individualism*, w: May Brodbeck (red.), *Readings in the Philosophy of the Social Sciences*, New York–London 1968, s. 259.

¹⁰⁷ Por. John L. Comaroff, *Ethnicity, Nationalism, Politics of Difference*, w: John L. Comaroff, Paul C. Stern (red.), *Perspectives on Nationalism and War*, Amsterdam 1995, s. 250. Por. Ruth Wodak, Rudolf de Cillia, Martin Reisigl, Karin Liebhart, *The Discursive Construction of National Identity*, Edinburgh 2003, s. 23.

zastąpić niepokojący nas termin jakimś innym i/lub zapewnić, że mamy do czynienia z urojeniem. Takie werbalne zabiegi nie zmieniłyby wszakże wiele. Podobnie, przyznanie racji Antoninie Kłoskowskiej, która pisała, że „«Polacy w ogóle» ujmowani z punktu widzenia tożsamości są [...] fikcją teoretyczną, albo fikcją ideologiczną lub zgoła polityczną»¹⁰⁸, nie położyłyby kresu dyskusjom o Polakach i polskości, a także temu, że owa „fikcja” kształtuje zachowania się ludzkie. Oznacza to, że nie do przyjęcia jest zarówno naiwny „grupizm”, jak i równie naiwny „atomistyczny” czy aspołeczny indywidualizm¹⁰⁹.

LOS CZY WYBÓR? ESENCJALIZM I KONSTRUKTYWIZM

Kolejny dylemat wymagający rozważenia wiąże się ściśle ze sprawą, wspomnianą tu już wtedy, gdy była mowa o silnej obecnie tendencji do twierdzenia, iż tożsamość jest nie tyle odkrywana, ile konstruowana, nie tyle przypisana, ile osiągnana, nie tyle określona raz na zawsze przez niezależne od zainteresowanych jednostek okoliczności, ile wciąż od nowa przez nie same tworzona i „negocjowana”. We współczesnej literaturze raz po raz dowodzi się, że „[...] wybór jest koniecznością, a wolność losem człowieka. Tożsamości nie dostaje się ani w prezencie, ani z wyroku bezapelacyjnego; jest ona czymś, co się konstruuje, i co można (przynajmniej w zasadzie) konstruować na różne sposoby, i co nie zaistnieje w ogóle, jeśli się jej na któryś ze sposobów nie skonstruuje”¹¹⁰.

Konstruktywizm¹¹¹ często przeciwstawia się dziś esencjalizmowi i spór między nimi znalazł się niewątpliwie w samym środku dyskusji o tożsamości¹¹² — dyskusji, która w związku z tym nierzadko okazuje się świadomym lub nieświadomym przedłużeniem „odwiecznych” poniekąd sporów o charakter rzeczywistości społecznej, granice wolności ludzkiej, większą lub mniejszą rolę dziedziczności lub środowiska, natury lub kultury itd. Dys-

¹⁰⁸ Antonina Kłoskowska, *Kultury narodowe...*, cyt. wyd., s. 103.

¹⁰⁹ Rogers Brubaker, *Neither Individualism nor Groupism*, cyt. wyd.

¹¹⁰ Zygmunt Bauman, *Dwa szkice...*, cyt. wyd., s. 9.

¹¹¹ O „konstruktywizmie” mówię tu w bardzo szerokim znaczeniu, mając na myśli po prostu antyesencjalizm, czyli tendencję do zwalczania wszelkiej „reifikacji” zjawisk społecznych i nieustannego podkreślania, iż są one wciąż od nowa „tworzone” i w każdej chwili mogą podlegać „negocjacji”. Warto zauważyć, iż w literaturze używa się w takim kontekście także terminu „postmodernizm” (zob. np. wspomniany w następnym przypisie artykuł Satyi P. Mohanty). Sprawę tożsamości narodowej w kontekście postmodernizmu omawia Zbigniew Boksański, *Ponowoczesność a tożsamość narodowa*, w: Krzysztof Gorlach, Marian Niezgoda, Zygmunt Seręga (red.), *Władza, naród, tożsamość. Studia dedykowane profesorowi Hieronimowi Kubiakowi*, Kraków 2004, s. 103 i nast.

¹¹² Zob. Craig Calhoun, *Social Theory and Politics of Identity*, Oxford 1994, s. 12 i nast.; tenże, *Nationalism*, cyt. wyd., s. 18 i nast.; Chris Barker, *Cultural Studies. Theory and Practice*, London 2000, rozdz. 6; Satya P. Mohanty, *The Epistemic Status of Cultural Identity*, w: Linda Martin Alcoff, Eduardo Mendieta, *Identities: Race, Class, Gender, and Nationality*, Malden MA–Oxford 2003, s. 392 i nast. Opozycję tę omawia obszernie Ewa Hyży, *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Kraków 2003, rozdz. 2.

kusja ta nie jest zapewne całkowicie wolna od nieporozumień, dotyczy jednak bez wątpienia spraw o fundamentalnym znaczeniu.

Teza antyesencjalistyczna formułowana jest najczęściej w kategoriach, by tak rzec, historycznych, nacisk w niej bowiem pada na wykazanie, że w społeczeństwie nowoczesnym, a zwłaszcza ponowoczesnym, inaczej niż w społeczeństwach wcześniejszych („tradycyjnych” lub jakkolwiek inaczej je nazwiemy), „[...] tożsamość jednostki staje się — jak powiada Anthony Giddens — przedsięwzięciem refleksyjnym”¹¹³, co w jego języku znaczy, z grubsza rzecz biorąc, tyle, że podlega rewizji i jest nieuchronnie prowizoryczna. Douglas Kellner dowodzi nawet, że w ostatnich dziesięcioleciach coraz słabsza staje się — pospolita jeszcze w stosunkowo niedawnej przeszłości — chęć jej utrwalania i pielęgnowania: staje się ona „[...] swobodnie wybraną grą, teatralną prezentacją swojego «ja», w której można przedstawiać siebie w najrozmaitszych rolach, postaciach i działaniach, nie troszcząc się zbytnio o zmiany, transformacje i dramatyczne zwroty”¹¹⁴.

Niekiedy można jednak odnieść wrażenie, iż chodzi nie tyle o to, co z fenomenem tożsamości dzieje się w dobie ponowoczesności, ile o to, jaka jest w ogólności jej natura, we współczesnym społeczeństwie manifestująca się najwyraźniej. Taki sens mają, jak się zdaje, na przykład bardzo liczne wypowiedzi Stuarta Halla na temat tożsamości kulturowej, wyjątkowo konsekwentnie uwydatniające jej płynność i podające w wątpliwość, czy jakimkolwiek podmiotowi można przypisać cechy trwałe i niezbywalne, które jednoznacznie i nieodwołalnie określają, kim lub czym jest. W ich świetle okazuje się, że tożsamość „[...] należy tyleż do przyszłości co do przeszłości. Nie jest czymś, co już istnieje, wykraczając poza granice miejsca, czasu, historii i kultury. Tożsamości kulturowe biorą się skądś, mają swoje historie. Ale jak wszystko, co historyczne, podlegają stałej transformacji. Dalekie od utrwalenia na zawsze w jakiejś zesencjonalizowanej przeszłości, podlegają nieustającej «grze» historii, kultury i władzy”¹¹⁵.

Słynne hasło Simone de Beauvoir „Nikt nie rodzi się kobietą” znajduje swoje liczne odpowiedniki w wypowiedziach o wszystkich w istocie odmianach tożsamości — nawet tych, które w świetle zdrowego rozsądku uchodzą za przypisane jednostce w taki sam nieomal sposób jak grupa krwi, kolor skóry czy linie daktyloskopijne. Dotyczy to, oczywiście, również wypowiedzi o tożsamości narodowej, która nie tylko w świadomości potocznej zwykła przecie-

¹¹³ Anthony Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. Alina Szulżycka, Warszawa 2001, s. 8.

¹¹⁴ Cyt. za: Peter Wagner, *Identity and Sefhood...*, cyt. wyd., s. 41.

¹¹⁵ Cyt. za: David McCrone, *The Sociology of Nationalism*, London–New York 1998, s. 35; por. Stuart Hall, *Introduction: Who Needs Identity?*, w: Stuart Hall, Paul du Guy (red.), *Questions of Cultural Identity*, London 1996, s. 4.

ulegać „naturalizacji”¹¹⁶, to znaczy jest traktowana jako coś raz na zawsze przypisanego jednostce, która co najwyżej może się jej z jakichś powodów wypierać, ale żadną miarą nie może się jej pozbyć. Nacjonalizm jest w końcu nie czym innym jak „esencjalizacją” tożsamości narodowej i próbą wykazania, że jest ona poza jakąkolwiek dyskusją. Otóż nietrudno zauważyć, że taki esencjalizm cieszy się we współczesnych naukach społecznych coraz gorszą sławą i coraz wyraźniej zaznacza się w nich kierunek „[...] od nacisku na dany z góry, przywodzący na myśl przeznaczenie charakter tożsamości do podkreślania możliwości wyboru”¹¹⁷, co niewątpliwie odpowiada ogólniejszej tendencji do uwydatniania roli *agency* kosztem *structure*. Tożsamość okazuje się z istoty swej zmienna, płynna, nie dająca się zamknąć w żadnej definitywnej formule. Jeśli nawet w skali masowej ciągle jawi się ona jako niezmiennie i nieusuwalne piętno, to jest to iluzja, którą w przekonaniu wielu teoretyków należałoby rozproszyc.

W tym kontekście nie jest szczególnie ważne, z jaką wersją konstruktywizmu mamy w poszczególnych wypadkach do czynienia, przede wszystkim bowiem liczy się zasadnicza linia podziału oddzielająca tych autorów, których fascynuje to, co w ludzkiej tożsamości trwałe i biologicznie lub kulturowo determinowane, od tych, których interesuje raczej przestrzeń przypadku i swobody wyboru. Jest to z pewnością inna wersja sporu o obiektywny czy subiektywny charakter tożsamości, o którym była tu wcześniej mowa.

Wszystko wskazuje na to, że w sporach o tożsamość jest to opozycja o zgola zasadniczym znaczeniu. Jakkolwiek do przeszłości zdają się należeć koncepcje predestynacji biologicznej (jeśli nawet w potocznym myśleniu wciąż cieszą się niejaką popularnością), to nie wygasła bynajmniej wiara w istnienie jakiejś „[...] samej przez się zrozumiałej, rodowej, naturalnej tożsamości”¹¹⁸, która jest nieusuwalna i bezwzględnie najważniejsza. W toku życia jednostki ulega ona jakiemuś wzbogaceniu lub zubożeniu, ale nie zasadniczej zmianie. Weźmy na przykład sformułowaną przez Harolda R. Isaacs koncepcję „podstawowej tożsamości etnicznej”, na którą składa się to wszystko, z czym jednostka przychodzi na świat i czego nabywa od chwili urodzenia po prostu dlatego, że żyje w tej a nie innej rodzinie i w środowisku o określonej kulturze. To od tego zależy, jak jednostka będzie się nazywać, jakim językiem będzie mówić, jaką religię wyznawać, jakimi wartościami się kierować itd. W skład tego „dziedzictwa” wchodzi również, rzecz jasna, narodowość jednostki. Wszystko to razem

¹¹⁶ Por. Bernhard Giessen, *Intellectuals and the Nation. Collective Identity in a German Axial Age*, Cambridge 1998, s. 28 i nast. Por. Zygmunt Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, tłum. Janina Bauman, Warszawa 1995, s. 192 i nast.

¹¹⁷ Peter Wagner, *Identity and Selfhood...*, cyt. wyd., s. 48.

¹¹⁸ Por. Ivan Čolović, *Polityka symboli. Eseje o antropologii politycznej*, tłum. Magdalena Petryńska, TAIWPN, Universitas, Kraków 2001, s. 83.

tworzy jej podstawową, by tak rzec, tożsamość, na której nadbudowują się dopiero jej inne — „wtórne” — tożsamości¹¹⁹.

W podobnym duchu wypowiada się Gertrude Himmelfarb: „Tym, co kosmopolityzm zaciemnia lub wręcz neguje, są dane życia: rodzice, przodkowie, rodzina, rasa, religia, dziedzictwo, historia, kultura, tradycja, wspólnota i narodowość. Nie są to «przypadkowe» atrybuty jednostek. Są to ich atrybuty zasadnicze. Nie przychodzimy na świat jako luźne, autonomiczne jednostki. Przychodzimy na świat wyposażeni w te wszystkie szczególne, określające nas cechy, które składają się na ukształtowaną w pełni istotę ludzką — istotę posiadającą tożsamość. Tożsamość nie jest sprawą ani przypadku, ani wyboru. Jest dana, a nie otrzymana na zamówienie. W ciągu życia możemy odrzucić lub odmienić to i owo z tego, co zostało nam dane, i możemy mieć powody, aby to zrobić. Ale robimy to nie bez kosztów dla swojego «ja»”¹²⁰.

Oto dwa zasadnicze stanowiska w toczącym się sporze o naturę tożsamości. Wydaje się, że obydwa na ogół są formułowane w kategoriach nazbyt ogólnych, to jest bez uwzględnienia faktu, iż różne tożsamości jednostki są w niejednakowym stopniu „dane” lub „konstruowane”, to zaś, że bez wątpienia mogą być w niemałym stopniu „konstruowane”, niekoniecznie znajduje potwierdzenie w skali masowej i, jakkolwiek liczne są konwersje wszelkiego rodzaju, znaczna część członków wszelkich trwałych zbiorowości zachowuje się tak, jak gdyby swą tożsamość w stanie gotowym dziedziczyła, jak gdyby była im ona po prostu raz na zawsze przypisana. Większość zdaje się niezachwianie wierzyć w to, iż — dokonując samookreślenia — wydobywają jedynie na jaw cechy przysługujące im „z natury”. Jakkolwiek jesteśmy, być może, w stanie wykazać, iż mamy do czynienia z fałszywą świadomością, jest to fakt społeczny nie do zlekceważenia. Z tego powodu przemawiają mi do przekonania — podejmowane ostatnio pod hasłem realizmu — próby wyjścia poza omówioną wyżej alternatywę konstruktywizmu i esencjalizmu¹²¹.

Zmierzają one, najkrócej mówiąc, do wykazania, że cały problem został w gruncie rzeczy źle postawiony i chodzi bynajmniej nie o to, które z dwóch skrajnych stanowisk jest słuszne, lecz o to, jak w konkretnych wypadkach i sytuacjach kształtuje się relacja czynników predestynacji i wolnego wyboru. Warto też zauważyć, iż każde z owych stanowisk zubaża w pewien sposób problematykę podjętą pod hasłem badania tożsamości. Pierwsze być może w ogóle ją likwiduje, uchylając w istocie pytanie o wszystko, co trwałe¹²², drugie na-

¹¹⁹ Harold R. Isaacs, *Basic Group Identity: the Idols of the Tribe*, w: Nathan Glazer, Daniel P. Moynihan (red.), *Ethnicity. Theory and Experience*, Cambridge Mass.–London 1975, s. 30–35.

¹²⁰ Gertrude Himmelfarb, *The Illusions of Cosmopolitanism*, w: Joshua Cohen (red.), *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*, Boston 1996, s. 77.

¹²¹ Por. np Paul M. L. Moy, Michael R. Hames-García (red.), *Reclaiming Identity. Realist Theory and the Predicament of Postmodernism*, Berkeley–Los Angeles–London 2000. U punktu wyjścia owych prób znajduje się bodaj artykuł Satyi P. Mohanty, *The Epistemic Status of Cultural Identity*, zob. tamże, s. 29–66.

¹²² Por. Rogers Brubaker, Frederick Cooper, *Beyond „Identity”*, cyt. wyd., s. 1, 9.

tomiast pozbawia nas możliwości docenienia głębokich zmian, których obserwacja przebudziła dzisiejsze zainteresowanie tożsamością. Sprawa ta wymaga wszakże odrębnego i obszernego potraktowania.

ZBIÓR CZY SYSTEM? „STRUKTURA” CZY „WIĄZKA”?

Truizmem (co prawda, nie pozbawionym poważnych konsekwencji teoretycznych) jest twierdzenie, że człowiek, zwłaszcza będący członkiem społeczeństwa nowoczesnego, należy do wielu różnych grup społecznych i tym samym posiada wiele tożsamości, z których jedne są usytuowane względem siebie koncentrycznie, inne natomiast wielorako się krzyżują¹²³. Georg Elwert mówi o cechującej ludzi politaksji oraz ich większym lub mniejszym potencjale pod tym względem¹²⁴. „Zbiorowości — utrzymuje Liah Greenfeld — mają tylko jedną tożsamość naraz i jej zmiana oznacza zmianę ich charakteru, ale należące do nich jednostki mają niezmiennie wiele tożsamości”¹²⁵.

Twierdzenia takie nie wymagają ani uzasadnienia, ani dłuższego komentarza. Są wystarczająco weryfikowane przez potoczną obserwację życia społecznego, która uświadamia nam, w jak wielu rolach występuje każda jednostka i z jak różnymi grupami bywa solidarna nie tylko w ciągu całej swej biografii, lecz również w każdym jej poszczególnym momencie. Jeżeli wszakże ktoś nie chce zadowolić się taką nienaukową obserwacją, to ma do dyspozycji socjologiczną teorię ról lub, dajmy na to, koncepcję wielopozycyjności (*multiple positioning*) oraz inne elementy wiedzy socjologicznej opartej na systematycznych badaniach. W gruncie rzeczy wszakże nie bardzo jest tu, o czym mówić, jeżeli w danym momencie nie zajmujemy się historycznym procesem wewnętrznego różnicowania się społeczeństw, w którego trakcie „[...] miejsce nielicznych grup o bogatej treści społecznej zajmują grupy liczne o treści względnie uboższe”¹²⁶.

Problemy pojawiają się dopiero wtedy, gdy zaczynamy zastanawiać się, jak owe różne tożsamości mają się do siebie, albowiem nie jest to stosunek prosty, niezmienny i wolny od napięć. Istotna wydaje się także kwestia ich dynamiki, gdyż wiadomo, iż przeobrażeniom ulega zarówno każda z nich, jak i porządek całej ich konfiguracji, decydujący ostatecznie o treści odpowiedzi na pytanie: kim jestem? Konfiguracja ta nie jest najpewniej taka sama we wszystkich fazach życia jednostki, a także w różnych sytuacjach, w jakich w każdej z tych faz jednostka się znajduje. Nader przekonująco brzmi przy tym hipoteza, że we współczesnej epoce owa dynamika tożsamości jest większa niż kiedykolwiek¹²⁷.

¹²³ Stanisław Ossowski, *Z zagadnień psychologii społecznej*, w: *Dziela*, t. 3, cyt. wyd., s. 46.

¹²⁴ Georg Elwert, *Boundaries, Cohesion and Switching*, cyt. wyd., s. 257–258, 265.

¹²⁵ Liah Greenfeld, *The Spirit...*, cyt. wyd., s. 94.

¹²⁶ Por. Florian Znaniecki, *Socjologia wychowania*, Warszawa 1973, t. 1, s. 44.

¹²⁷ Por. Peter Wagner, *Identity and Selfhood*, cyt. wyd., s. 41.

W grę wchodzi tu zwłaszcza następujące zagadnienia. Po pierwsze, wśród wielu tożsamości jednostki jedne są bardziej ważne, inne mniej ważne i — jak powiada jeden z badaczy — „[...] zróżnicowanie na grupy mniej i bardziej — z tej perspektywy — istotne wynika już z samej istoty tożsamości społecznej”¹²⁸. Są tożsamości, których zmiana przychodzi jednostce łatwo i nie nastrocza żadnych dylematów moralnych, ale są i takie, których wyparcie się okazuje się czasami dla wielu ludzi nie do pomyślenia nawet w obliczu groźby niedoli, męczeństwa lub śmierci. Po drugie, jedne tożsamości są trwałe, jak gdyby przypisane każdemu raz na zawsze i poza całkiem wyjątkowymi przypadkami niezbywalne, podczas gdy inne są, by tak rzec, przejściowe i przygodne. Te pierwsze są związane przede wszystkim z fizycznymi cechami jednostek, chociaż znane są, oczywiście, społeczeństwa, w których taki nieodwołalnie przypisany charakter mają tożsamości *par excellence* społeczne, które jednak uległy jak gdyby naturalizacji i powszechnie uchodzą za wrodzone (przykładem najlepszym jest indyjska kasta). Taki też charakter przypisuje się często tożsamości narodowej, wychodząc z założenia, iż niepodobna się jej wyzbyć, nie stając się przez to samo godnym moralnej przygany odszczepieńcem: tożsamości narodowej się nie zmienia, lecz co najwyżej ulega się wynarodowieniu, co wszakże nie znaczy koniecznie, że odpowiednia „nasza krew” już nigdy się nie odezwie lub nie będzie przypomniana, jeżeli dana jednostka czymś się w przyszłości pozytywnie lub negatywnie wyróżni. W szczególności takie pojmowanie tożsamości narodowej wydaje się charakterystyczne dla wszelkich ideologii nacjonalistycznych, które wyróżnia — jak już wspomniałem — między innymi skłonność do jej naturalizacji. Po trzecie, jedne z wielu tożsamości jednostki bezproblemowo współistnieją ze sobą, inne zaś są trudne do pogodzenia lub wręcz wykluczają w ogóle lub w pewnych warunkach jakiegokolwiek współistnienie, wymagając przyznania im w danym zakresie monopolu. Po czwarte, różne tożsamości jednostki bądź tworzą jednolitą i harmonijną strukturę bądź stanowią luźną „wiązkę”¹²⁹. Po piąte, wreszcie, znane są przypadki istnienia lub — wyrażając się ostrożniej — występowania dłuższej lub krócej jednej *master-identity*, tożsamości „naczelnej”, „centralnej” czy „zasadniczej”, która w pewnych sytuacjach przytłumia wszystkie inne, domagając się dominacji lub swego rodzaju wyłączności.

„Ta centralna czy «fundamentalna» tożsamość ma — jak pisze Liah Greenfeld — najszerszy zasięg stosowalności: to ona określa miejsce człowieka w świecie społecznym w ogóle, a nie w jakiejś jednej ograniczonej sferze życia społecznego, w związku z czym wierzy się, iż określa najgłębszą istotę swego

¹²⁸ Dariusz Doliński, *Tożsamość społeczna jako generator stereotypowych sądów o innych*, w: Mirosław Kofta, Aleksandra Jasińska-Kania (red.), *Stereotypy i uprzedzenia. Uwarunkowania psychologiczne i kulturowe*, Warszawa 2001, s. 135.

¹²⁹ Por. Kozielecki, *Psychologiczna teoria samowiedzy*, cyt. wyd., rozdz. 9.

nosiciela”¹³⁰. Kiedy zatem mowa o którejś z wielu możliwych tożsamości jednostki, nie wystarcza nigdy samo stwierdzenie, że posiada ją ona lub jej nie posiada; trzeba jeszcze wiedzieć, jak „mocna” jest dana tożsamość¹³¹ i jakie jest jej miejsce w całym — jak powiada cytowana autorka — „systemie”.

Taką centralną tożsamością była przez stulecia, a w niektórych regionach świata jest nadal, tożsamość religijna. Człowiek prawdziwie religijny wierzy, iż wszystko, cokolwiek robi, jest lub przynajmniej powinno być nade wszystko służbą bożą, a każda z jego ról społecznych jest podrzędna w stosunku do roli członka wspólnoty religijnej i wynikających z tej roli obowiązków. Otóż nie brak powodów, aby twierdzić, że w ciągu ostatnich dwóch stuleci podobny prymat nierzadko uzyskiwała tożsamość narodowa, wyznaczająca zasady zachowania się w bardzo wielu, jeśli nie wszystkich, sytuacjach życiowych i tak samo wymagająca w pewnych sytuacjach „wyrzeczenia się świata”¹³². Z tego zresztą między innymi powodu wielu autorów dopatrywało się w nacjonalizmie „świeckiej religii” czy jej substytutu w społeczeństwach nowoczesnych¹³³.

Taki był między innymi przypadek polski. Był niewątpliwie czas, kiedy można było powiedzieć — jak ongiś Florian Znaniecki — że „[...] ideał narodowy jest wyniesiony ponad wszystko inne i w przypadku konfliktu — preferencja okazana wszelkim innym sprawom jest napiętnowana jako zdrada narodowa. Toteż jednostka, która ośmieliłaby się wysunąć na plan pierwszy racje hedonistyczne, ekonomiczne, moralne, religijne, czyniąc coś, co mogłoby spowodować szkodę dla narodu — naraziłaby się na najsurowsze potępienie ogółu. Z drugiej zaś strony, w interpretacji idei narodowej wszystko inne jest zawarte”¹³⁴.

Ten ideał był, oczywiście, długo klasowo czy środowiskowo ograniczony; początkowo stanowił przede wszystkim ideał Kordiana, a nie chama, a i później, kiedy uległ niewątpliwej demokratyzacji, nigdy zapewne nie przyświecał bezwzględnej większości społeczeństwa polskiego. Nie wykluczam, że był zawsze, ideałem mniejszości. Niemniej jednak to ten właśnie ideał określał styl narodowej kultury i treść zasadniczą narodowych ideologii. Najlepiej bodaj pokazała to Maria Janion w swoich studiach o polskim romantyzmie i polskim „patriotycznym wampiryzmie”, zwracając też niejednokrotnie uwagę również na te późniejsze momenty polskiej historii, kiedy ów ideał stawał się znowu niezwykle żywotny, wpływając dłużej lub krócej na masowe zachowania się Polaków. Takim momentem był, oczywiście, między innymi czas pierwszej „Soli-

¹³⁰ Liah Greenfeld, *The Spirit...*, cyt. wyd., s. 95.

¹³¹ Np. Robert McKim pisząc o słabej i mocnej identyfikacji narodowej, trafnie wyróżnia rozmaite wymiary tej drugiej (*National Identity and Respect among Nations*, cyt. wyd., s. 260–261).

¹³² Liah Greenfeld, *The Spirit...*, cyt. wyd., s. 95.

¹³³ Jerzy Szacki, *Nacjonalizm a religia*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1999, t. 44, s. 215–224.

¹³⁴ William I. Thomas, Florian Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, Warszawa 1976, t. 4, s. 202.

darności". Ta sama autorka pisała jednak również o „bolesnym i dramatycznym procesie” zmierzchu tego „paradygmatu”, który „[...] budował przede wszystkim poczucie tożsamości narodowej i bronił symboli tej tożsamości”, o tym, jak od pewnego czasu „[...] zaczyna blednąć heroizm romantyczny — to wspaniałe marzenie zbiorowości o sobie samej”¹³⁵. Maria Janion dotknęła w ten sposób sprawy o zgoła kluczowym znaczeniu, nie zauważanej jak gdyby przez tych badaczy, którzy zadowalają się „odkryciem”, że zdecydowana większość uczestników tej czy innej ankiety, pytana o to, kim są, umieszcza na pierwszym miejscu swą przynależność narodową. Rzeczywiście ważne jest wszakże dopiero to, co to dzisiaj znaczy. To samo co w XIX wieku czy może coś zupełnie innego.

Na problem ten pośrednio zwrócił uwagę Józef Kozielecki w swojej *Psychologicznej teorii samowiedzy*, powiadając, że „[...] prawdopodobnie w pełni ukształtowaną tożsamość mają jedynie ludzie, których samowiedza tworzy strukturę hierarchiczną”¹³⁶. Bohater *Człowieka bez właściwości* Roberta Musila zasługiwał na określenie go w ten sposób bynajmniej nie dlatego, że nie miał żadnych właściwości, lecz dlatego, że jego właściwości były ze sobą sprzeczne, nie tworzyły żadnej spójnej całości, nie dzieliły się na ważne i mniej ważne. Kozielecki trafnie, jak się zdaje, stwierdza, że rozmaite tożsamości, posiadane przez każdą jednostkę, mogą tworzyć całościową strukturę zdominowaną przez jakąś jedną tożsamość podstawową czy „centralną”, ale równie dobrze mogą być „wiązką” różnych tożsamości na zmianę dochodzących na dłużej lub krócej do głosu zależnie od okoliczności i rodzaju zewnętrznych bodźców. Kozielecki wspomina nawet o możliwości „atomizacji” tożsamości, na skutek której wyobrażenia człowieka o sobie stają się „całkowicie płynne i uwarunkowane sytuacyjnie”.

Otóż wydaje się, iż wówczas, kiedy mowa o kryzysie lub braku tożsamości człowieka współczesnego, ma się na myśli nade wszystko tę ostatnią sytuację. Owszem, posiada on na ogół określoną tożsamość narodową, podobnie jak posiada zazwyczaj określoną tożsamość religijną, a nawet pytany o to, kim jest, może wymieniać ją na pierwszym miejscu, ponieważ jest zwykle związany swą biografią z tą a nie inną „tutejszością” i został nauczony operowania taką akurat kliszą, ale niekoniecznie znaczy to, że owa deklaracja do czegokolwiek go poważnie i na stałe zobowiązuje.

KONKLUZJA

Niniejszego artykułu niepodobna zakończyć żadnymi stanowczymi wnioskami, zamiarem autora nie było bowiem i nie mogło być przedstawienie dojrzałej koncepcji czy to tożsamości narodowej, czy to tożsamości zbiorowej w ogólności. Tak jak rzeczy mają się obecnie, zamiar taki byłby mocno przedwczesny, jeśli nie w ogóle chybiony, jak tego dowodzą cytowani tu kilkakrotnie

¹³⁵ Maria Janion, *Czy będziesz wiedział co przeżyłeś*, Warszawa 1996, s. 9, 12, 15; por. Maria Janion, *Wobec zła*, Chotomów 1989.

¹³⁶ Józef Kozielecki, *Psychologiczna teoria samowiedzy*, cyt. wyd. s. 331.

Brubaker i Cooper. Mamy wprowadzić do czynienia z niewątpliwą eksplozją zainteresowania problematyką tożsamości, z lawinowym narastaniem publikacji, ale większość zajmujących się nią autorów zdaje się nie dostrzegać wystarczająco wyraźnie wymagających przewyciężenia trudności. Usiłowałem tu pokazać niektóre z nich, wskazując występujące w literaturze przedmiotu dylematy oraz ich możliwe rozstrzygnięcia. Nic więcej. Do wykonania pozostaje jeszcze olbrzymia praca, albowiem problem okazuje się związany z mnóstwem innych problemów, które trudno byłoby uznać za rozwiązane.

ON IDENTITY (PARTICULARLY NATIONAL)

Summary

The article deals with some general problems involved in the current identity debate and addresses a number of questions which seem to be basic for the issue of national identity: (1) what we really mean when we attribute identity to a nation? (2) is it possible to speak about collective identity without falling into holistic fallacy?; (3) what is the meaning of constructivism v. essentialism controversy?; (4) is it possible today to consider national identity as a so-called master identity?

Key words/słowa kluczowe

constructivism / konstruktywizm; essentialism / esencjalizm; way of life / sposób życia; holism / holizm; identity tożsamość methodological individualism / indywidualizm metodologiczny; nation / naród; national identity / tożsamość narodowa; nationalism / nacjonalizm