

<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2018.15.11>

Małgorzata MORAWIECKA

<https://orcid.org/0000-0001-7089-7712>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

## W poszukiwaniu istoty tożsamości człowieka (cz. 1)

### Streszczenie

Problem tożsamości jest dziś szeroko dyskutowany. Zajmują się nim różne dyscypliny naukowe. Bardzo często jednak, rozważając rozwój człowieka pod względem tożsamości, pomija się sferę religii. Celem pracy było ukazanie różnorodności ujęć tematu, oraz trudności w rozstrzygnięciu, czym tak naprawdę jest tożsamość człowieka.

**Słowa kluczowe:** tożsamość, rozwój tożsamości, nabywanie tożsamości.

### Wstęp

Tożsamość człowieka jest zagadnieniem trudnym do przeanalizowania. Bo czym tak naprawdę jest tożsamość? Stanem samoświadomości, zachowaniem ciągłości doświadczeń wewnętrznych, rozumieniem siebie jako tego, który rozumie kim jest? Pojęcie tożsamości wydaje się nieostre i trudne do zdefiniowania. Stanowi samo centrum rozumienia człowieka, ale nie pozwala się ująć w pojęciowe ramy. Jest czymś, co stanowi o niezwykłości konkretnego człowieka, jak i grupy ludzi. Tożsamość jednostki, tożsamość grupy, tożsamość społeczeństwa, a może i tożsamość ludzkości? Czy te tożsamości różnią się od siebie w istotny sposób? Czy tożsamość Polaka jest czymś jakościowo różnym niż tożsamość Kowalskiego? Czy tożsamości mogą się na siebie nakładać, czy mogą się wykluczać? Czy zdefiniowanie tożsamości, dodaje coś istotnego do wiedzy o konkretnym człowieku? Te, oraz wiele innych pytań domagają się odpowiedzi, jeśli dyskusja o człowieku ma być w ogóle możliwa.

Z punktu widzenia filozofii pojawia się również problem oddzielenia się od tego, co mówi o tożsamości psychologia, oraz z odseparowaniem się od

jej metody. Od setek lat trwa spór na temat rozumienia tożsamości człowieka, który nasilił się w ciągu ostatnich dziesięcioleci. Jest on podsycany przez pretensje różnych dyscyplin do pełnego zrozumienia człowieka, do bycia dziedziną, która do końca wyjaśni zawiłości ludzkiej natury. Bioetyka, medycyna, psychologia, psychiatria, socjologia, to tylko niektóre dziedziny toczące dyskusje nad problemem rozumienia człowieka. Spór o tożsamość jest nie tylko sporem o pełne rozumienie człowieka, ale również sporem o autonomię filozofii, jej własną metodę i własne ujęcie problemu. Czy jest możliwe takie spojrzenie? Można się w tym miejscu odwołać do tego, o czym mówił Ingarden, do zaproponowania metody, która oddzieliłaby filozofię od psychologii i nadała nowe znaczenie temu samemu terminowi (Ingarden 1963). Próba wyjścia z wszechogarniającego psychologizmu, ukazała konieczność zastosowania metody fenomenologicznej jako możliwości zbadania istoty rzeczy, do której psychologia nie ma dostępu. Ingarden sugeruje więc, że filozofia ma szansę przyczynić się do zrozumienia tożsamości człowieka, posługując się własną metodą, czyli dodając coś, czego nie może wnieść żadna inna dyscyplina nauki.

Ciężko znaleźć jednoznaczną, ogólną definicję tożsamości. Encyklopedia Powszechna podaje jak należy rozumieć ten termin z punktu widzenia logiki. Tożsamość jest tam rozumiana jako „logiczny stosunek zachodzący między danym przedmiotem a nim samym” (*Nowa Encyklopedia Powszechna* 1997, 433). Definicja ta, podana tylko dla przykładu, nie jest ani obowiązująca, ani wyczerpująca na tyle, żeby wyjaśnić czym właściwie jest tożsamość. Tak naprawdę każda dyscyplina naukowa mówiąca o człowieku tworzy własną definicję tożsamości. Znaczące jest to, że nie da się jednoznacznie ocenić, czy dana definicja jest dobra czy zła, bowiem nie ma jednoznacznych kryteriów pozwalających mierzyć i badać tożsamość. Odwrotnie bowiem niż zjawiska mierzalne tożsamość jest wielowymiarowym fenomenem samego człowieka. Badacz, który chce opisać i zdefiniować tożsamość musi zatem opierać się na własnym doświadczeniu tożsamości. Definicja jest zatem tylko przypuszczeniem o istnieniu zjawiska, podobnego dla wszystkich ludzi. Nawet badając pacjenta psychiatrycznie, lekarz zauważa i opisuje objawy zewnętrzne, ewentualnie myśli i uczucia uzewnętrznione przez pacjenta. Doświadczana tożsamość jest zatem zawsze albo subiektywna, albo przekazywana przez słowa które zniekształcają jej rozumienie. Istnieje również możliwość, że tożsamość to właśnie nic innego jak subiektywne doznanie, a to, co nazywa się tożsamością, jest tylko umownym terminem dla oznaczenia tego, że ktoś wie, jak się nazywa i oddziela siebie od reszty świata.

Wydaje się, że termin ten zyskał na znaczeniu stosunkowo niedawno, za sprawą gwałtownych przemian społecznych. Można powiedzieć, że XX wiek był czasem zagrożenia tożsamości zarówno narodowej, jak i osobistej. W obliczu tragedii człowiek najwyraźniej zadaje sobie pytanie: kim jestem? Po-

szukuje tożsamości w kręgu zmieniających się czasów, czyli konieczności postawienia siebie w obliczu nowych sytuacji. Nowe spojrzenie na rzeczywistość uruchamia w nim proces ponownego rozumienia siebie. Co więcej, nie tylko człowiek postrzega siebie w inny sposób, w oparciu o to, co dzieje się wokół niego. Redefiniowanie siebie to również efekt zmiany rozumienia człowieka przez społeczeństwo, systemy polityczne, czy bliskie mu osoby. W takich sytuacjach może nastąpić zmiana w rozumieniu siebie, czyli dodanie do posiadanej tożsamości nowych elementów, a zatem przedefiniowanie dotychczasowego poszukiwania rozumienia siebie. Taka sytuacja była bardzo widoczna po wybuchu II wojny światowej, kiedy do tożsamości Polaka musiało dołączyć rozumienie obywatela Polski jako żołnierza walczącego o jej wolność. To, w jaki sposób następuje włączenie nowych informacji w posiadaną już, zdefiniowaną tożsamość, jest kolejnym pytaniem, na które trzeba odpowiedzieć.

Jednocześnie nie twierdzę, że namysł nad problemem tożsamości jest wynikiem tragedii XX wieku. Pytanie: Kim jestem? pojawia się właściwie od czasów starożytnych. Każde pytanie o rozumienie siebie jest pytaniem o tożsamość, nawet jeśli wprost nie zostało tak nazwane. Współcześnie jednak nabrało nowego znaczenia, w wyniku zmieniających się szybko sposobów na rozumienie świata w którym człowiek żyje. Zmiana w rozumieniu znaczenia człowieka, jego możliwości, znaczenia przynależności do społeczeństwa, spór między indywidualizmem a wspólnotowością, wpływają na rozproszenie tożsamości.

Brak własnej tożsamości to przeistoczenie się w przedmiot dla innych, łatwy w manipulacji, nie stawiający oporu i nieraz poddający się innej silnej ręce, gdy tylko ta ręka nadaje mu jakiś kształt bycia (Skarga 1997, 12).

Ten cytat ilustruje, dlaczego ustalenie czym jest tożsamość i jakie są warunki budowania się tożsamości, jest takie ważne. Bez zbudowanej silnej tożsamości, człowiek może stać się podatny na manipulację. Tożsamość to wiedza o tym, kim się jest, a zatem i znajomość granic: czym jestem, a czym już nie jestem i stać się nie mogę.

W pierwszej części niniejszej pracy spróbuję zakreślić obszar pytania o tożsamość, wyjaśnić, co oznacza stwierdzenie „posiadać tożsamość”, zdefiniować, czym jest tożsamość oraz spróbować odnaleźć metodę badania i rozumienia terminu „tożsamość”.

## **Pytanie o tożsamość człowieka**

Można powiedzieć, że tożsamość w wymiarze antropologicznym<sup>1</sup> ujawnia się w różnych dziedzinach funkcjonowania człowieka. Widać to choćby

---

<sup>1</sup> Tożsamość antropologiczna będzie rozumiana przez nas jako tożsamość dotycząca wszystkich sfer egzystencji człowieka: sfery duchowo-intelektualnej, sfery działalności, sfery społecznej itp., w odróżnieniu od tożsamości logicznej.

na przykładzie dyskusji w Castel Gandolfo z 1995 roku (*Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo* 1995). Dotyczyła ona zarówno tożsamości indywidualnego człowieka, jak i tożsamości narodowej, historycznej, zbiorowej i religijnej. Na tym przykładzie łatwo zobaczyć, jak ważny stał się problem tożsamości i na jak wielu polach może być dyskutowany.

W niniejszej pracy będę zajmowała się przede wszystkim tożsamością indywidualną i zbiorową w kontekście rozumienia tożsamości religijnej. Czyli podstawowym stanie się pytanie o to, czym jest tożsamość, ale zostanie ono postawione właśnie dlatego, żeby zrozumieć, czy tożsamość człowieka religijnego różni się od jakiegokolwiek innej tożsamości. A zatem kluczowym, będzie pytanie o tożsamość w ogóle oraz o tożsamość człowieka religijnego. Na początek, aby dalsze rozważania były możliwe, przyjmę roboczą wersję definicji tożsamości, która będzie brzmiała następująco: tożsamość to ciągłość doświadczania siebie, spójność rozumienia siebie jako kogoś posiadającego określone cechy i przyjmującego określone wartości i poglądy. Definicja ta zmieni się w trakcie rozważań.

Pod koniec pierwszej części zostanie sformułowana definicja, która będzie obowiązująca dla reszty pracy.

Próbując zrozumieć problem tożsamości, można badać ją wychodząc od różnych źródeł i punktów rozumienia. Charles Taylor (Taylor 1995, 9–21) ukazuje trzy źródła tożsamości: tożsamość w sensie, w jakim rozumieją ją psychologowie począwszy od Eriksona, tożsamość rozumiana jako wyraz wyboru własnej drogi oraz tożsamość grupowa. Można zatem wydzielić poziomy rozumienia tożsamości: poziom psychologiczny, antropologiczny (indywidualne rozumienie siebie, odczucia konkretnego człowieka, jego przeżycia, doświadczenia), socjologiczny (czyli wszystko to, co dotyczy grupy) oraz nie wymieniony wyżej poziom religijny (który jest najważniejszy dla tej pracy). Posłużę się tutaj podziałem zaproponowanym przez Taylora tylko jako myślą przewodnią, która będzie stanowiła początek dyskusji nad obszarami, w których możliwe jest rozważanie tożsamości człowieka.

## Przemiany rozumienia tożsamości. Rys historyczny

Po ukazaniu wielości aspektów tożsamości, warto przyjrzeć się, skąd wzięto się pojęcie tożsamości, a zatem być może odkryć pochodzenie tożsamości człowieka religijnego (Taylor 2001), można by powiedzieć, że przedstawia dzieje tożsamości człowieka, jej zapomnienie i zwrot ku refleksyjności. Wspomina św. Augustyna, który stał się twórcą czegoś, co Taylor nazywa „refleksyjnością radykalną” (Taylor 2001, 247). Św. Augustyn zaproponował zwrot ku sobie samemu i namysł nad samym sobą, a ściśle nad własną duszą. Bo życie to nie tylko świadomość tego, co się wokół nas rozgrywa, ale

i świadomość bycia świadomym (Taylor 2001, 247). Można zadać pytanie co oznacza: „stać się świadomym świadomości, starać się doświadczyć samego doświadczenia, skupić się na sposobie, w jaki świat istnieje dla nas” (Taylor 2001, 247). Posługując się językiem fenomenologii, można powiedzieć, że oznacza to powrót do źródeł, do podstaw wszelkiego rozumienia, wszystko pochodzi ode mnie, a zatem powrót do podstaw jest powrotem do mnie samego. Radykalna refleksyjność to nic innego jak próba odkrycia tożsamości, próba zrozumienia siebie w niezwykły, dostępny tylko dla każdego sposób.

Radykalna refleksyjność odsłania taki sposób ukazywania się świata jednostce, z którego nie można wyłączyć podmiotu doświadczenia; występuje tu z istoty rzeczy pewna asymetria: doświadczam moich czynów, myśli i uczuć w zupełnie inny sposób niż ty, czy ktokolwiek inny (Taylor 2001, 247).

Fragment ten ukazuje dobitnie to, co już zostało powiedziane wcześniej. Bez refleksji nie można poznać siebie, a co za tym idzie, nie można stać się ze sobą tożsamym: odkryć, kim się jest, zrozumieć się na nowo. Po drugie, widzimy tutaj w dość jasny sposób, że pracy związanej z budowaniem siebie nie można zlecić komuś innemu, bo ten ktoś nigdy nie dotrze tam gdzie my, i będzie rozumiał to, co dostrzeże na swój, a nie na nasz sposób. Tożsamość to nie jest rozumienie nas przez innych ludzi, owszem na tożsamość może również składać się postrzeganie nas przez innych, ale zawsze to, jak my postrzegamy, że oni nas postrzegają. Tożsamość to przede wszystkim rozumienie siebie przez samego siebie. A co w przypadku, kiedy okazuje się, że postrzeganie nas przez innych jest różne od naszego? Często wtedy pojawi się bunt i niechęć przyjęcia takiej prawdy. Często się ją wtedy odrzuca lub neguje. Przyjęcie jej natomiast jest związane ze zrozumieniem skąd biorą się rozbieżności w naszych ocenach i z gruntownym przemyśleniem siebie.

Do tej pory powiedziałam, że warunkiem utworzenia się tożsamości jest wgląd w siebie, że to jest jedyny sposób, żeby prawdziwie i świadomie zrozumieć istotę własnej osobowości<sup>2</sup>. A co jeśli mamy do czynienia z zaburzoną tożsamością, która nie będzie dostrzegała siebie w prawdzie, albo inaczej, nie każdy potrafi dostrzec, jaki jest naprawdę, w odróżnieniu od tego, jaki chciałby być, czy zatem nie jest możliwa pomyłka? Czy spojrzenie w głąb siebie zawsze gwarantuje zobaczenie prawdy? Wydaje się, że nie. Dlatego aby posiadać dobry wgląd, nie wystarczy się nad sobą zamyślić, jedna refleksja nie rozwiąże problemu samopoznania. Czasem potrzeba pewnie wiele lat, żeby dotrzeć do prawdy o sobie.

Rozważania rozpoczęte przez św. Augustyna, u Kartezjusza poszły nieco dalej. Jego zwrot ku sobie jest zwrotem ku myślącemu „ja”, ale również mnie

---

<sup>2</sup> Termin *podmiotowość* będzie tutaj rozumiany jako szerszy niż tożsamość i będzie oznaczał całą wiedzę człowieka o sobie, to jak on siebie postrzega, ale również jego indywidualność.

jako człowiekowi. U Kartezjusza ciało jest ważne, ponieważ dostarcza doświadczenia i jest sposobem rozumienia świata przez ducha (Taylor 2001, 175–176). Kartezjusz uważa, że racjonalność to myślenie zgodne z pewnymi zasadami, które prowadzą do prawdziwych przekonań o świecie. Uzasadnieniem możliwości prawdziwych przekonań u człowieka jest Bóg, który nie jest *genius malignus* (Descartes 2001).

Tożsamość człowieka u Kartezjusza jest więc wyznaczana przez myślące „ja”, które przy poznawaniu świata nie jest zamknięte na własną cielesność. A zatem budowanie tożsamości polegałoby na przejściu drogi, którą przeszedł Kartezjusz w *Medytacjach*. Jest to droga rozumienia siebie jako istoty myślącej, zwrócenie się do świata zewnętrznego oraz do Boga. Wydaje się że dopiero zrozumienie, że prawda o sobie i o świecie jest ugruntowana na Bogu, jest prawdziwym odkryciem tożsamości człowieka. A zatem na pytanie o tożsamość: Kim jestem? kartezjańska odpowiedź brzmi: istotą myślącą, rozumiejącą świat, ale zawsze istotą w obliczu Boga, który jest fundamentem wszystkiego i gwarancją prawdziwości.

W rozważaniach na temat tożsamości jeszcze dalej poszedł Locke uznając, że tożsamość jest możliwa jedynie wtedy, kiedy jest świadomość. Tożsamość istnieje, o ile zdaję sobie sprawę, że czegoś doświadczam. Zmiany nie niszczą tożsamości, jeśli człowiek w świadomy sposób zdaje sobie sprawę z tych zmian. Doświadczenie jest moje, o ile zdaję sobie z niego sprawę (Taylor 2001). Krytyczny argument co do tego stanowiska mówi, że tak naprawdę zapomina się o „poczuciu faktyczności” (Taylor 2001), które jest przed każdą refleksją. To poczucie sprawiałoby, że człowiek identyfikowałoby się ze sobą we wszystkich wydarzeniach z życia, pomimo tego, że nie wszystkie z nich pamiętałoby się w wystarczającym stopniu.

Taylor uważa, że myśl Locke'a wpisuje się w tradycję woluntaryzmu i jest związana z powstaniem mechanicyzmu (Taylor 2001, 320). Teoria Locke'a zakłada, że podmiot jest o tyle podmiotem, o ile ma świadomość, przez co odrywa go od jakichkolwiek własnych cech, jednym co charakteryzuje podmiot, jest zdolność porządkowania rzeczywistości za pomocą świadomości (Locke 1955). Taylor nazywa taki podmiot „podmiotem punktowym”. Jest to podmiot oderwany od samego siebie, racjonalny, skoncentrowany na własnej świadomości. Dlatego, jak już wspominałam wcześniej, widać człowieka, którego podmiotowością jest świadomość, dąży do ukazania człowieka w jego jednostkowości, ale nie jako jednostki w całości swego życia, ale jako jednostki świadomości (Taylor 2001, 323). Wygląda to tak, jakby jednostkowa była tylko świadomość, a reszta człowieka nie miała znaczenia. Locke przedstawia eksperymenty myślowe, w których przenosi świadomość jednej osoby do ciała drugiej (Locke 1955). Problem paramnezy, czyli pamiętania nie swoich wspomnień, przysparza Locke'owi wiele problemów. Bo przecież z jednej strony trudno wyjaśnić, dlaczego ktoś pamięta przeżycia

innej osoby, ale z drugiej strony, jak to jest możliwe? Stwierdza, iż niemożliwe byłoby przejście świadomości do innego człowieka, bo i błędy drugiego musiałby ponosić niewinny, a na to Bóg nie mógłby pozwolić (Taylor 2001, 323–325).

Teoria Locke'a miała ogromny wpływ na myśl XVII wieku, jak i wieki późniejsze. Taylor uważa, że zaważyła ona również na powstającej później psychologii, między innymi psychologii Freuda, u którego ego pełni funkcję sterującą tak, jak świadomość w teorii Locke'a (Taylor 2001, 327). Teoria ta tak głęboko wryła się w myślenie współczesne, że ustanowiła podstawy do nowożytnego myślenia o sobie jako o jednostce oraz niemalże kult indywidualizmu. Z drugiej strony, jak pisze Taylor (Taylor 2001, 330), to zsubiektywizowanie stoi w opozycji do filozofii całkowicie obiektywnej, rozumowej, oraz materializmu, który wtedy panował. Pojawi się tutaj sprzeczność:

Paradoks polega na tym, że cały ten surowy projekt związany jest z przyznaniem centralnego miejsca perspektywie pierwszej osoby, stanowiącej wręcz jego fundament. Radykalna obiektywność jest więc zrozumiała i osiągalna jedynie poprzez radykalną subiektywność (Taylor 2001, 330).

Radykalne teorie często prowadzą do trudnych konkluzji. Zsubiektywizowanie i całkowita redukcja tożsamości człowieka do jaźni sprawiła, że człowiek przestał istnieć, jako jednostka. Kult rozumu sprawił, że człowiek przestał być żywą istotą, a stał się myślącą maszyną, którą odróżnia od innych maszyn indywidualna jaźń, z tym że ta jaźń nie pasuje do człowieka, który jest istotą, która myśli, czuje, po prostu żyje. Świadomość stała się systemem porządkowania rzeczywistości. W obiektywnym świecie – podstawą obiektywności stała się subiektywna, ale doskonale działająca świadomość.

Nic więc dziwnego, że przeciwko takiemu myśleniu wystąpiła romantyczna myśl egzystencjalizmu, pokazując człowieka w jego rozterkach, świadomość jako tworzącą się, jednostkową myśl wewnętrzną człowieka, a samego człowieka jako nigdy nieukończoną i niedoskonałą jednostkę.

Odpowiedzią na zredukowanie człowieka był również ekspresywizm (Taylor 2001, 690–705). Taylor opisuje ekspresywizm jako myśl mówiącą o człowieku; jako o istocie, która wyraża siebie w sposób wyjątkowy tylko dla siebie samego, życie staje się sceną, na której człowiek może wypowiedzieć siebie. Ta koncepcja stała się podporą dla współczesnej myśli o człowieku, również o człowieku jako twórcy dzieł sztuki.

To, co Taylor nazywa ekspresywizmem, w sztuce nazywane było ekspresjonizmem. Dla lepszego naświetlenia sprawy warto przytoczyć definicję.

Słowem „ekspresyjny” określamy zjawiska o wyjątkowej sile działania, choć sam termin – w ścisłym znaczeniu – odnosi się do wszelkiego wyrażania myśli w formie zewnętrznej (Osińska 1997, 28).

Ekspresjonizm był wyrazem głębokich przeżyć artysty, uzewnętrznieniem tego, co najtrudniejsze i najbardziej bolesne. Często pełnił funkcję ilustracji sytuacji społecznej, dramatów całych narodów, dlatego dzieła które wtedy powstawały były nie tylko wyrazem przeżyć jednostki, ale i całej społeczności (Osińska 1997).

W historii ludzkości okresy, w których człowiek czuje się panem świata, kiedy panuje rozum i dążenie do posiadania klucza do wiedzy o wszystkim, a zarazem człowiek dostrzega swoją i niemożność zrozumienia tego, co się wokół niego dzieje, zdarzają się cyklicznie. Przyczyną takiego stanu rzeczy może być wiara<sup>3</sup>, czy nowe odkrycia. Przykładem tego drugiego może być B. Pascal, który pytał o człowieka, o jego miejsce w świecie i znaczenie w świetle nowych odkryć i zmieniającej się wizji świata (Pascal 2001). Spróbuję prześledzić, w jaki sposób zmienia się tożsamość człowieka w obliczu kryzysu obrazu dotychczasowego świata.

Kryzys obrazu otaczającej nas rzeczywistości jest kryzysem miejsca człowieka w świecie. To tak, jakbyśmy dowiedzieli się, że jednak to Słońce krąży wokół Ziemi. Wtedy człowiek powinien zadać pytanie o własną wyjątkowość: dlaczego akurat Ziemia jest w centrum? Dlaczego jest taka ważna? Taka sytuacja miała już miejsce w dziejach świata do czasów Kopernika i została łatwo wytłumaczona przez religię. Wybrany przez Boga człowiek jest wyjątkowy. Taką wersję łatwo zaakceptować, to, co podkreśla godność człowieka, nie tworzy konfliktu tożsamości, a wręcz przeciwnie, umacnia. Nie oznacza to, iż nic się wtedy nie zmienia, owszem, zmienia się, ale jest to zmiana na rzecz potwierdzania tego co dobre. I tylko nieliczni będą chcieli zadać pytanie: Dlaczego akurat my?, Czy nie ma kogoś godniejszego? Tylko ktoś dużą pokorą może w takiej sytuacji przeżywać kryzys tożsamości, zastanawiając się nad godnością na którą nie zasłużył.

Weźmy inny przykład: co by było, gdybyśmy odkryli, że istnieją inne Ziemie, a spodziewani na nich kosmici są takimi samymi ludźmi jak my? Co więcej, że tam również pojawił się Chrystus i ich zbawił, albo Budda głosząc uwolnienie „ja” od cierpień. Czy nie czulibyśmy się wtedy oszukani? Zniknęłyby wyjątkowość człowieka, bo przecież taki sam wyjątkowy człowiek żyłby na drugiej planecie. Co wtedy z tożsamością? Wydaje się, że taka sytuacja nie zmieniłaby tożsamości indywidualnej, ale tożsamość wspólnotową. Można powiedzieć, że na tożsamość danego człowieka składa się to, co on myśli o sobie samym, o swoich cechach, moralności, umiejętnościach (tożsamość indywidualna), oraz to co myśli o sobie jako członku wspólnoty (tożsamość wspólnotowa). Tutaj w pierwszym rzędzie kryzys objąłby tożsamość wspólnotową, która stanęłaby pod znakiem zapytania. Pytanie: Kim jestem? zamieniłoby się w pytanie: Kim jesteśmy? W gruncie rzeczy pytanie

---

<sup>3</sup> Ilustracją mogą być poszukiwania św. Augustyna który pytał o człowieka w obliczu Boga.



o tożsamość jest pytaniem o prawdę na temat człowieka i świata. Dlatego nie można uznać tożsamości za świadomość, bo ten termin banalizuje coś, co jest niezwykle złożone i co przysparza wielu problemów, zrozumienie bowiem, czym jest tożsamość, już nastęrcza problemów, natomiast zrozumienie, jaka jest „moja” tożsamość, wydaje się problemem dużo bardziej złożonym niż zrozumienie posiadania być może bardziej abstrakcyjnej świadomości.

Wracając do wcześniejszych rozważań, warto zastanowić się, czy ekspresywizm nie zabrał człowiekowi czegoś ważnego. Taylor wspomina, że ekspresywizm nie jest idealny. Każda teoria w którą się za bardzo uwierzy i ogłosi się że rozwiązuje wszystkie dotychczasowe problemy, staje się teorią zagrażającą. Nie stworzono jeszcze teorii absolutnej, która pogodziłaby wszystkie konfliktowe elementy i nie zagroziła człowiekowi. Tak jak nie ma teorii idealnej, tak ekspresywizm przestał być nią kiedy uświadomiono sobie jej zagrożenia. Wadą myśli ekspresywistycznej było wchłonięcie człowieka w naturę i ogólną wizję kosmosu (Taylor 2001, 711–713). Takie włączenie człowieka w jedność ze światem mogło spowodować ograniczenie jego autonomii. Krytyka ta była osadzona na myśli Kanta, który uważał, że natura i rozum powinny pozostać ze sobą w harmonii, w żadnym razie natura nie powinna zawłaszczać ludzkiego rozumu, a co za tym idzie moralności i wolności człowieka (Taylor 2001, 712). Można powiedzieć, że w poszukiwaniu harmonii i zrozumienia człowiek zatracił samego siebie, złożył w ofierze swoją wolność i niezależność, stał się tylko częścią całości, a zatem utracił swoją wyjątkowość.

Modernizm był chęcią powrotu do tego, co prawdziwe, do prawdziwego doświadczenia, ale przede wszystkim do zachwyty dla sztuki jako sztuki, bez dopatrywania się jej użyteczności. Sztuka miała stać się kwestią osądu estetycznego, miała być wartościowa sama sobie (Greenberg 2006). Przyjmując powyższe stwierdzenia, nasuwa się pytanie: jaki wyłania się obraz człowieka tamtych czasów? To człowiek poszukujący siebie, tęskniący za jakąś konkretną wizją świata, szukający autentyczności. Człowiek po wiekach poszukiwań, traktowania siebie jako maszyny, a później jako nieszczęśliwego podmiotu zmagającego się z życiem, zapragnął zobaczyć siebie w prawdzie. Czy mu się to udało? Być może w wymiarze społecznym. Całe te poszukiwania dotyczą wymiaru społecznego, poszukiwania tożsamości człowieka to poszukiwania artystów, filozofów, ale ciągle to poszukiwania odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek w ogóle. Nie ma tu mowy o indywidualnym człowieku, bo indywidualną tożsamość tworzy się samemu i tak naprawdę ciężko jest sprawdzić, w jakim stopniu wpływ na tożsamość konkretnego człowieka mają o charakterze społecznym.

Próba mówienia o rzeczywistości takiej, jaką się widzi, przypomina próby fenomenologów, których wezwanie do analizowania rzeczywistości jaka się jawi również miało być odpowiedzią na pomysły naturalizmu i hi-

storyzmu (Ingarden 1963). I jedno, i drugie interpretowały rzeczywistość nie pozostawiając miejsca na obserwację. I właśnie do obserwacji, do powrotu do korzeni, do autentycznego analizowania rzeczywistości bez przedzałożeń wzywa fenomenologia. Można by pokusić się o stwierdzenie, że fenomenologia to wezwanie do poszukiwania autentyczności siebie i świata wokół.

Inną propozycją jest wyjście od rozumienia siebie jako jednostki, która jest wyjątkowa tylko dlatego, że jest sobą, która oddziela się od reszty otoczenia i historii oraz wyłania się z tego wszystkiego jako indywiduum (Taylor 1995, 11–14). Taylor nazywa to zjawisko „rewolucją ekspresywistyczną” (Taylor 1995, 13), która przyznała każdej jednostce możliwość realizowania swojego człowieczeństwa bez konieczności odwoływania się do zewnętrznych wzorców (Taylor 1995, 12). Myśl tę rozwija w innym dziele (Taylor 2002, 31–35) przedstawiając źródła współczesnej autentyczności. Jako jedno z nich przedstawia myśl Rousseau, który mówił o wolności w kontekście decydowania o sobie pomimo nacisków zewnętrznych (Taylor 2002, 33). Drugim źródłem jest Herder. Nawiązując do niego Taylor mówi, iż podkreślił on indywidualność sposobu życia każdego człowieka, wierności sobie oraz kontaktowi z samym sobą (Taylor 2002, 34). Co więcej, podkreśla się tutaj głos człowieka z jego wnętrza, jest on niepowtarzalny, charakterystyczny dla niego. Nikt nie może również powiedzieć, co powinno się robić, odpowiedź jest w każdym człowieku i jest ona charakterystyczna dla danego człowieka (Taylor 2002, 34–35).

Ważnym aspektem tego problemu jest dialogiczny charakter egzystencji (Taylor 2002, 36–45). Tożsamość człowieka jest zawsze budowana w oparciu o dialog z tożsamościami, które przypisują mu „znaczący inni” (Taylor 2002, 38). Znaczący inni to np. rodzice, osoby które są autorytetami. I jak mówi Taylor, te osoby mają na nas wpływ, pomimo tego że na przykład fizycznie ich nie ma. Dzieje się tak dlatego, że tożsamość jest wynikiem całej rzeczywistości, w której człowiek wzrasta, znaczący inni są częścią tej rzeczywistości, a zatem stają się częścią tożsamości (Taylor 2002, 39). Wygląda więc na to, że określenie własnej tożsamości odbywa się tylko w relacji do spraw, które są istotne. Tylko to, co istotne, może stać się częścią tożsamości. Można to porównać do pojęcia internalizacji. Chodzi w nim o zjawisko przyjmowania pewnych wartości, zachowań jako swoje własne, a co się z tym wiąże, te wartości muszą być dla danej osoby znaczące<sup>4</sup>.

Poznanie siebie, doświadczanie siebie, uzewnętrznianie siebie, a wreszcie budowanie siebie w oparciu o dialog z drugim człowiekiem jest charakterystyczne dla filozofii dialogu. Takie rozumienie narodzin tożsamości wpisuje się również w myślenie systemowe (Ludewig, 1995), które uka-

<sup>4</sup> Osoba znacząca, to ktoś, kto odgrywa ważną rolę w życiu konkretnego człowieka, to znaczy staje się punktem odniesienia, rozumienia, w przypadku dzieci może nią być osoba, która gwarantuje bezpieczeństwo i stałość.

zuje człowieka w zależnościach rodzinnych i społecznych. To właśnie otoczenie człowieka wpływa na to, w jaki sposób myśli i działa, a zatem również jak postrzega siebie.

O filozofii dialogu będę pisała w drugiej części niniejszej pracy. Tutaj chciałam tylko zaznaczyć rys tej myśli. W filozofii dialogu Ja nie może ani się spełnić, ani siebie zrozumieć w samotności. Nie zrozumie siebie również w doświadczeniu Ja – To, ponieważ jest odniesieniem człowieka do rzeczy (Buber 1992). Tylko doświadczenie drugiego człowieka otwiera na zrozumienie i poznanie samego siebie. Według Ebnera spotkanie Ja z Ty odbywa się za pomocą słowa. To ono jest pośrednikiem w relacji człowieka do człowieka (Ebner 2006). Po głębszej analizie może się jednak okazać, że jest czymś więcej niż pośrednikiem. Bez słowa nie byłoby bowiem możliwości dialogu. Istnieje jeszcze dialog niewerbalny, ale trudno sobie wyobrazić, aby miał moc tworzenia więzi. Natomiast dialog werbalny umożliwia nawiązanie relacji między rozmówcami tak, że każdy z nich może odkryć nie tylko drugiego, ale przede wszystkim samego siebie. W takim ujęciu tożsamość buduje się w oparciu o dialog między Ja a Ty. Człowiek sam dla siebie i sam sobie nie jest w stanie stworzyć warunków do odkrywania własnego Ja. W tym miejscu wszystko, co zostało powiedziane o psychoanalitycznym wglądzie w siebie, traci zastosowanie. W takim ujęciu nie ma możliwości, aby analizując własne wnętrze dotrzeć do prawdy. Taką możliwość daje tylko relacja z drugim człowiekiem.

Przedstawiłam do tej pory wielowymiarowość debaty na temat tożsamości człowieka oraz historię myśli o tożsamości. Przyszedł czas, aby zająć się głębiej historią tożsamości człowieka religijnego, który jest uwikłany we wszystkie trudności, które ukazywane były wcześniej w wymienianych obszarach.

Poszukując sposobów rozumienia tożsamości z poziomu religii, warto wspomnieć o tych, którzy już ten problem próbowali zgłębić i to zarówno z punktu widzenia jednostek, jak i większych społeczności. Rozróżnienie między doświadczeniem religijnym jednostek, a doświadczeniem religijnym całej społeczności ludzi wierzących dostrzega wyraźnie James (James 2001). Podkreśla on znaczenie indywidualnego kontaktu i taki indywidualny kontakt krystalizuje postawę człowieka i jego rozumienie.

Mianem rzeczy boskich oznaczać będziemy tę rzeczywistość pierwotną, wobec której jednostka czuje się zmuszoną do przyjęcia postawy uroczystej i poważnej, wolnej od klątw lub żartów (James 2001, 36).

Taki opis sugeruje, że rozumienie siebie, oraz kształtowanie tożsamości odbywa się tylko w oparciu o indywidualny kontakt Bogiem. Postawienie sprawy w taki sposób zamyka drogę do doświadczenia głębokiej wiary grupie, a pozycję Kościoła spycha na drugi plan. W związku z tym pojawia się

wiara jako zjawisko jednostkowe, osobiste, oraz prymat uczuć, które popychają do działania.

Taylor przedstawia zarzuty przeciwko takiemu stanowisku. Przede wszystkim mówi o niezauważaniu przez Jamesa możliwości doświadczenia zbiorowego, wynikającego z więzi między członkami grupy (tożsamość grupowa), która tworzy się poprzez podobny sposób życia, wyznawane wartości, oraz sakramenty (Taylor 2002, 23–25). Poza tym pozostają wątpliwości, czy można mieć rzeczywiście indywidualne doświadczenie. Prawdziwie indywidualne doświadczenie nie dałoby się przekazać innym, natomiast jeśli można mówić o doświadczeniu, to mówi się o nim w terminach ogólnie przyjętych przez pewną społeczność. Oprócz tego pewne doświadczenia nabierają znaczenia tylko w kontekście pewnej grupy odniesienia i stają się wartością tylko dzięki istnieniu takiej grupy (Taylor 2002, 26–27).

Natomiast to, co należy podkreślić, to niezwykłą trafność Jamesa w ukazaniu pewnych tendencji, które dziś są bardzo wyraźne (Taylor 2002, 85–89). Dla niniejszych rozważań wydaje się to ważne ze względu na fakt możliwości posiadania wielorakiej tożsamości przez człowieka wierzącego. Może pojawić się zatem pytanie: Czy te tożsamości mogą się ze sobą kłócić albo się nawzajem wykluczać? Taka sytuacja wydaje się raczej trudna do zrozumienia, choć możliwa. Można bowiem wyobrazić sobie hydraulika piszącego wiersze „do szuflady” lub matkę popierającą ustawę aborcyjną. W pierwszym przypadku dochodzi do konfliktu osobowościowego (zupełnie inne cechy są potrzebne do dobrego wypełniania fachu, a inne do pisania wierszy), w drugim – do konfliktu wartości (wartość życia własnego dziecka contra popieranie braku poszanowania życia innych dzieci). Są to jednak sytuacje trudne do zdefiniowania i wyjaśnienia. Jeśli będzie trzeba uznać istnienie wielu tożsamości, to łatwiej jest uznać tożsamości wzajemnie się uzupełniające. Można sobie wyobrazić, że istnieje człowiek, który na pytanie: Kim jestem? odpowiada: Człowiekiem wierzącym, Polakiem, ojcem, bratem itp. W takim wypadku tożsamości się uzupełniają ukazując pełnię egzystencji danego człowieka. Innym pytaniem w tym miejscu jest pytanie o hierarchię tych tożsamości: Czy któraś jest najważniejsza? Czy można powiedzieć, że ktoś jest przede wszystkim człowiekiem wierzącym? Nasuwa się tutaj również pytanie: Czy tożsamość człowieka wierzącego jest jedną z wielu tożsamości, czy jest wyjątkowa, czy raczej odzwierciedla jedną z życiowych ról? Na te wszystkie pytania postaramy się odpowiedzieć w trakcie całej pracy.

Jeszcze inne zapatrywanie na problem tożsamości religijnej ma Robert Spaemann. Mówi on, iż tożsamość religijna jest stosunkiem człowieka, który posiada tę tożsamość, do tego, co boskie. Nie jest ona natomiast środkiem odwoławczym, który mówi, co jest dobre, a co złe oraz jaką drogę życiową wybrać (Spaemann 1995, 56–72). Na przykładzie wielkich nawróconych, np. św. Augustyna, ukazuje on, że tożsamość nie ma nic wspólnego z ciągło-

ścią lub drogą. Osoby, które się nawróciły, dostrzegają drastyczną zmianę w swoim życiu i porównują życie sprzed nawrócenia i po. Zatem tożsamość nie byłaby ciągłością „ja” we wszystkich jego przemianach (jak chce tego psychologia), ale raczej wynikiem procesu. Tożsamość byłaby tutaj rozumiana jako wynik nawrócenia, jako stan duszy osoby już wierzącej, która odnosi się do sacrum (Spaemann 1995, 60–64).

Ważne jest również to, że tożsamość wcale nie jest miarą stosunku do absolutu, taką miarą może być jedynie prawda (Spaemann, 1995, 68). Chodzi o to, że tożsamość jest jedynie przyjęciem określonej postawy wobec absolutu, postawy, jako człowieka wierzącego. Natomiast bardziej źródłowa jest prawda odnoszenia się człowieka do absolutu. Spaemann podkreśla, że ów stosunek do absolutu tak mocno angażuje człowieka, iż przyjęcie tożsamości osoby wierzącej pochłania inne elementy które tworzą tożsamość człowieka: kulturę, poczucie piękna, pochodzenie oraz staje się ważniejsza niż tożsamość narodowa (Spaemann, 1995, 68–69). Mamy tutaj zatem częściową odpowiedź, a przynajmniej propozycję odpowiedzi na pytanie o rangę tożsamości religijnej.

Zupełnie inny sposób rozumienia tożsamości przedstawia Søren Kierkegaard. Mówi on o tożsamości jako o radzeniu sobie z rozpaczą. Rozpacz jawi się jako chęć pozbycia się siebie i to zarówno w przypadku rozpaczcy, że się chce być sobą i że się nie chce być sobą (Kierkegaard 1972, 146–151). Zawsze chodzi o to, że człowiek zrozpaczony chce stać się kimś innym, a nie może. Kierkegaard podkreśla, że rozpacz jest czymś naturalnym dla człowieka i odróżnia go od zwierząt (Kierkegaard 1972, 148). Chrześcijanin to człowiek, który może uwolnić się od rozpaczcy. Kim jest dobry chrześcijanin i co można zrobić, aby wyzwolić się z rozpaczcy?

Aby wyzwolić się z rozpaczcy, należy doprowadzić do syntezy tego co nieskończone i skończone w człowieku, można tego dokonać tylko poprzez kontakt z Bogiem (Kierkegaard 1972, 165). A zatem Kierkegaard proponuje swoistą soteriologię człowieka zrozpaczonego, a zarazem „terapię” dla zaburzonej tożsamości. Jeśli nie wiem, kim jestem, jeżeli gubię się we własnym świecie, jeżeli nie rozumiem, kim jestem, to rozwiązaniem jest Bóg, ale nie taki, jak widzą go ludzie „przeciętnie” pobożni, tacy, którzy chodzą do kościoła, ponieważ spełniają powinność nałożoną im od narodzenia, ale tacy, którym naprawdę zależy na osobowym kontakcie z Bogiem. Omówiona wyżej różnica jest opisywanym przez Kierkegarda w *Bojaźni i drzeniu* (Kierkegaard 1972) rozróżnieniem między chrześcijaństwem A, a chrześcijaństwem B. Prawdziwy chrześcijanin to taki, który ma osobowy kontakt z Bogiem i wygląda na to, że tylko taki człowiek może poradzić sobie nie tylko z zagubieniem w świecie, ale też we własnym „ja”.

Poszukiwanie tożsamości opisuje Kierkegaard również w dwóch częściach *Albo – albo*, pokazując drogę w rozwoju tożsamości człowieka (Kier-

kegaard 1982). Droga do odnalezienia siebie jest *de facto* drogą odnajdywania coraz większej wolności i samoświadomości. Krocząc drogą od człowieka estetycznego do religijnego, człowiek zyskuje coraz większą świadomość tego, kim jest i coraz bardziej uwalnia się od ograniczeń własnego ciała i społeczeństwa (Kierkegaard 1982).

Pełna świadomość siebie wiąże się z doświadczeniem osobowego Boga, który jest obecny w życiu człowieka i który od człowieka czegoś wymaga<sup>5</sup>. Jednakże tylko zaufanie Bogu może doprowadzić do uniezależnienia się od zewnętrznych ograniczeń oraz do duchowej dojrzałości, którą można rozumieć również jako wyraz najbardziej dojrzałej tożsamości.

Jeszcze inny obraz człowieka religijnego przedstawia Mircea Eliade. Mówi on o człowieku jako gatunku, który należy do świata religii, zanurzonego w rytuałach i symbolach (Eliade 1996). Jest to człowiek, który odnajduje rozumienie siebie w świecie, jako tego, który należy do pewniej rzeczywistości. Jak mówi:

człowiek religijny jest w stanie poznać samego siebie w ten sposób, że poznaje świat – wiedza ta jest dla niego drogocenna, ponieważ jest czymś religijnym, ponieważ odnosi się do bytu (Eliade 1996, 137).

Człowiek religijny poznaje świat dzięki religii, przeżywa świat również dzięki niej. Ale jest w tym coś więcej, człowiek religijny doświadcza siebie zupełnie inaczej niż człowiek żyjący w świecie profanum. Doświadcza siebie jako część świata, który ma sens i znaczenie, jest częścią i jako część rozumie swoje własne życie i siebie. Rzeczywistość religijna jest czymś realnym, czymś, co naprawdę ma miejsce. Dlatego człowiek postrzega siebie i rozumie w kategoriach świata religijnego, który go otacza. Taka tożsamość człowieka jest ufundowana na religii i od niej zależna, człowiek bowiem postrzega siebie jako element pewnej całości tak, jak dzieci postrzegają siebie jako element swojej rodziny. Tożsamość w tym znaczeniu jest zakorzeniona w przestrzeni, z której się pochodzi.

Odwrotnie jest z człowiekiem pozbawionym sacrum. Jest to człowiek, dla którego narodziny i śmierć to zwykłe wydarzenia z życia, które dotyczą konkretnej jednostki i jej rodziny (Eliade 1996, 153). Nie posiadają one głębszego sensu, chyba że jednostka sama go sobie nada. Nie wydaje się zatem, żeby budowały tożsamość osoby. Oczywiście mogłyby stać się dla niej ważne, ale pod warunkiem, że sama uzna je za takie i po przemyśleniach staną się częścią jej tożsamości jako osoby, która coś przeżyła i to ją odmieniło.

---

<sup>5</sup> S. Kierkegaard w swoim dziele „Albo – albo” opisuje biblijnego Abrahama w sposób nieznaną dotąd tradycji religijnej. Przedstawia go jako człowieka poddanego próbie której nie rozumie, oraz targanego wątpliwościami, który w ostateczności przełamuje niepewność i zostaje rycerzem wiary.

## Zakończenie

Czy można zatem powiedzieć, że religia narzuca pewną tożsamość? W pewien sposób tak, ale tylko w sposób zewnętrzny, tak jak rodzina czy kraj. To czy tożsamość ta zostanie wogóle przyjęta, a jeśli tak, to w jakim stopniu, zależy od przyjęcia tego, co przychodzi z zewnątrz. Ale czy osoby, które wychowały się w określonym świecie, określonej religii automatycznie nie uwewnętrzniły tego, co od dziecka przeżywały i rozumiały? Wydaje się to możliwe, ale wtedy religia stałaby się przymusem, a tożsamość nie miałaby nic wspólnego z wolnością. Nawet więcej, doszłoby do paradoksu – to człowiek wychowany bez religii miałby większe szanse na stworzenie prawdziwej własnej tożsamości. Wydaje się jednak, że życie zawiera, mówiąc językiem Jaspersa, wiele sytuacji granicznych: śmierć, nieszczęścia, trudne wybory, w których wiara zostaje wystawiona na próbę (Jaspers 1995). Właśnie w takich chwilach dokonuje się rewizja prawdziwego uwewnętrznienia, przyjęcia religii. Jeśli religia, tak jak każde doświadczenie, nie została zrozumiana i „przepracowana” oraz przyjęta jako „moja”, jako „część mnie”, to wiara w uporządkowany świat religii zachwieje się bardzo szybko w takich sytuacjach.

## Bibliografia

- Buber M. (1992), *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przekład i wybór J. Dołtór, Pax, Warszawa.
- Descartes R. (2001), *Medytacje o pierwszej filozofii*, przełożyli: M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąmbska, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Ebner F. (2006), *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przekł. K. Skorulski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Eliade M. (1996), *Sacrum i profanum: o istocie religijności*, tłum. B. Bogdan, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Greenberg C. (2006), *Obrona modernizmu*, tłum. G. Działowski i M. Śpik-Działowska, Universitas, Kraków.
- Ingarden R. (1963), *Dążenia fenomenologów*, [w:] tegoż, *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa.
- James W. (2001), *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel, Nomos, Kraków.
- Jaspers K. (1995), *Szyfry transcendencji*, tłum. C. Piecuch, Biblioteka Filozofów, Toruń.
- Kierkegaard S. (1982), *Albo – albo*, t. I, przeł. i wstępem opatrzył J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa.
- Kierkegaard S. (1972), *Bojaźń i drżenie*, przekł. J. Iwaszkiewicz, PWN, Łódź.

- Kierkegaard S. (1972), *Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa.
- Kunce A. (2003), *Tożsamość i postmodernizm*, Elipsa, Warszawa.
- Locke J. (1955), *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B.J. Gawecki, PWN, Warszawa.
- Ludewig K. (1995), *Terapia systemowa: podstawy teoretyczne i praktyka*, przełk. A. Ubertowska, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Osińska B. (1997), *Sztuka i czas*, cz. 4, WSiP, Warszawa.
- Pascal B. (2001), *Myśli*, przełk. T. Żeleński (Boy), PAX, Warszawa.
- Spaemann R. (1995), *Tożsamość religijna*, przeł. A. Pawelec, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Znak, Kraków.
- Skarga B. (1997), *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Znak, Kraków.
- Taylor Ch. (2002), *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Znak, Kraków.
- Taylor Ch. (2002), *Oblicza religii dzisiaj*, tłum. A. Lipszyc, Znak, Kraków.
- Taylor Ch. (1995), *Źródła współczesnej tożsamości*, tłum. A. Pawelec, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Znak, Kraków 1995.
- Wyleżałek J. (2010), *Zmiany społeczne a kryzys tożsamości współczesnego człowieka*, [w:] *Człowiek w przestrzeni spotkań*, red. K. Najder-Stefaniak, Y. Płyńska, Zakład Filozofii. Wydział Nauk Humanistycznych SGGW, Poznań.

### Encyklopedie i słowniki

- Nowa Encyklopedia Powszechna*, (1997), red. B. Petrozolin-Skowrońska, tom 6, PWN, Warszawa.

## Searching for identity of human beings (part 1)

### Summary

The problem of identity is commonly discussed at the present time. Many is trying to solve this problem. Very often, when considering of human development in terms of identity are omitted religious aspect. The main intention of the article was showing the variety of depiction topic and difficulty in resolving what actually is the human identity.

**Key words:** identity, progress of identity, acquisition of identity.