

Zbigniew Pucek

TOŻSAMOŚĆ W PRZESTRZENI WIELOKULTUROWEJ

Współczesna etnografia musi dokonać rozróżnienia między wspólną maską a złożoną różnorodnością, którą ona skrywa.

Anthony P. Cohen

Zakorzenie w kulturze i tożsamość przypisana

W próbach rekonstrukcji i zrozumienia miejsca człowieka w przestrzeni psychicznej, społecznej i kulturowej współczesna teoria często odwołuje się do koncepcji tożsamości. Analizy: psychologiczna, socjologiczna czy antropologiczna nieco inaczej rozkładają akcenty w ujęciu tego zjawiska. O ile psychologia koncentruje się na procesie samookreślania się jednostki w relacji do samej siebie, na konstruowaniu konfiguracji wyobrażeń i przeświadczeń dotyczących samej osoby, zwłaszcza w związku z jej psychofizyczną i moralną kondycją, o tyle w refleksji socjologicznej i antropologicznej przedmiotem szczególnej uwagi jest kształtowanie się poczucia przynależności do zbiorowości społecznych i uległości wobec określonych imperatywów kulturowych. W tym drugim przypadku, na którym autor chce się skoncentrować, pojęcie tożsamości wskazuje na szczególny typ związku ze zbiorowym „innym”, opierającym się na mniej lub bardziej świadomych postawach wobec wyróżnionych wartości.

Generalnie pojęcie tożsamości odnosi się do swoistej autodefinicji człowieka jako indywidualnego bądź zbiorowego aktora społecznego, który postrzega się w określony sposób w relacjach ze sobą samym i światem, przede wszystkim w relacjach z innymi ludźmi i określonymi formami kultury. W tym sensie tożsamość stanowi efekt charakterystycznych dla człowieka procesów samopoznania i kreowania jaźni, których istotną przesłanką jest obecność „innego”, postrzeganego bądź to jako kontrast, bądź jako wzór. Sformułowana jeszcze pod koniec XIX wieku, a dziś powszechnie akceptowana teza o wpływie „innego” na autode-

finię podmiotu, znalazła klasyczne rozwinięcie m.in. w koncepcjach „uogólnionego innego” George’a Meada i „jaźni odzwierciedlonej” Charlesa Cooley’a. Figura „innego” jest tu reprezentacją nie tylko psychofizycznej, ale także kulturowej i społecznej odmienności w świecie, który człowiek o zasadniczo zdefiniowanym usytuowaniu niejako spontanicznie skłonny jest postrzegać w kategoriach „swojskości” i „obcości”. Zjawisko wbudowywania relacji z określoną wspólnotą i kulturą w projekt tożsamości stanowi ważną przesłankę koncepcji tożsamości zbiorowych i kulturowych, które znajdują dodatkowe uzasadnienie w ogólnej teorii socjalizacji i enkulturacji.

Znaczenie tożsamości jako poczucia dystansu i bliskości, swoistej busoli pozwalającej jednostce na względnie bezpieczną wędrówkę przez życie, wynika z faktu, że sposób pojmowania siebie ma istotny wpływ na kierunek i formy aktywności interakcyjnej jednostek jako podmiotów, aktorów społecznego dramatu. W klasycznym ujęciu zakłada się, że jednostka o ukształtowanej tożsamości wie, kim jest, czego chce i czego oczekują od niej inni. Wie także, kim nie jest i do czego nie dąży. Ta jej pozytywna i negatywna wiedza wynika z tego, że podstawowe procesy socjalizacji przebiegają przede wszystkim w najbliższym i w zasadzie niezmiennym co do swych cech środowisku, w tym szczególnym polu habitusu, uzależnienia, które człowiek przeżywa i przyjmuje za własne. „Swojskość” pojmowana jest przez klasyczną refleksję antropologiczną jako obszar obligatoryjnego „zakorzenienia” jednostki. W odniesieniu do kultury oznacza to tendencję do preferowania określonego układu wartości, wzorów kulturowych i etosu przy równoczesnym dystansowaniu się wobec wartości, wzorów i etosów alternatywnych. W rezultacie jednostka potrafi określić swoją przynależność i ulokować się w odpowiednich grupach społecznych: rodzinnych, etnicznych, narodowych, religijnych, a także w odpowiednich kategoriach i rolach społecznych, stosując się do konwencjonalnych segregacji płci, wieku, orientacji seksualnej itd. Tu właśnie rodzą się świadomościowe opozycje „ja” – „inny”, „my” – „oni”, „nasze” – „obce”, ewokujące poczucie wspólnoty, a więc tożsamość zbiorową czy kulturową, dojrzewające wraz z rozwojem jednostek i historią danej grupy. Poczucie wspólnoty wynika z podobnego, typowego sposobu rozumienia, przeżywania, zachowania i działania członków grupy reprodukowanego niekiedy przez liczne pokolenia tworzące jej historię¹.

Tak rozumiana tożsamość jest zawsze zjawiskiem o charakterze partykularnym, jest narzędziem i formą zarazem przypisania i odróżnienia, skupienia i fragmentacji. W tym sensie tożsamość można ująć jako psychospołeczną funkcję różnicy. W rozległym i wewnętrznie niebywale cywilizacyjnie heterogenicznym kosmosie ludzkiego świata tożsamość okazuje się kategorią porządkującą przez rozdzielanie i przypisywanie, „grawitacyjną” siłą sytuującą jednostkowe byty na orbitach określonych społeczno-kulturowych układów. Jest subiektywnym, przekonaniowym korelatem więzi społecznej i kulturowej.

¹ Zob. L. Dyczewski, *Kultura polska w procesie przemian*, Lublin 1993, s. 67.

Pojęcie tożsamości uwikłane jest w klasyczną typologię *Gemeinschaft–Gesellschaft*, która wywodzi się od Ferdynanda Toenniesa, ale którą szczególnie klarownie sformułował Max Weber, odróżniając „stosunek wspólnotowy” jako typ stosunku społecznego wypływającego z subiektywnego poczucia afektywnej lub tradycyjnej przynależności jego uczestników od „stosunku zrzeszeniowego”, będącego następstwem działania społecznego motywowanego racjonalnie dążeniem do kompromisu lub połączenia interesów².

Przykładem tej zależności jest np. dokonane przez Clifforda Geertza różniczenie między więzią pierwotną a pozostałymi rodzajami więzi społecznej:

Pod pojęciem pierwotnego przypisania rozumie się więź wyrastającą z egzystencjalnych „danych”, a ściślej mówiąc, skoro w takie sytuacje nieodłącznie uwikłana jest kultura, z danych bytu społecznego związanych przede wszystkim z bezpośrednią bliskością i związkami życiowymi, ale wyrastającą także z faktu urodzenia w określonej wspólnotie religijnej, posługiwania się konkretnym językiem bądź nawet jakimś jego dialektem oraz stosowania się do określonych praktyk społecznych. Ta ciągłość krwi, mowy, obyczaju itp. postrzegana jest sama w sobie i sama przez się jako przemożny, a niekiedy dominujący czynnik przymusu. Jest się *ipse facto* związanym ze swymi krewnymi, sąsiadami, współwyznawcami w rezultacie nie tylko ich osobistej atrakcyjności, taktycznej konieczności, wspólnych interesów czy przyjętych zobowiązań moralnych, lecz przynajmniej w znacznej części na zasadzie pewnej niewytłumaczalnej, bezwzględnej doniosłości przypisanej do samych tych więzi³.

Wśród pierwotnych czynników społecznej więzi antropologia i socjologia dostrzegają więc przede wszystkim „dane” jej, „naturalne” okoliczności pokrewieństwa, sąsiedztwa, religii, obyczaju i języka, które w życiu wspólnoty wzajemnie się wspierają i które uznać można za punkty odniesienia w procesie tożsamościowego określania się jednostki.

Przedstawiona koncepcja zakłada zasadniczą statyczność, a w każdym razie ciągłość raz uformowanej tożsamości, stabilną przynależność społeczno-kulturową jednostki ludzkiej do równie stabilnych, charakteryzujących się znaczną jednolitością i koherencją zbiorowości społecznych, które składają się na utrwalone w klasycznej antropologii pluralistyczny obraz ludzkiej rzeczywistości, zorganizowanej według zasady względnie trwałych przestrzennych, interakcyjnych i kulturowych dystansów i jasnych, jednoznacznych identyfikacji. Wiarygodność tego obrazu jest dzisiaj coraz częściej kwestionowana z pozycji nowej, zwłaszcza postmodernistycznej antropologii.

Tego rodzaju krytyczne stanowisko reprezentuje Arjun Appadurai. Według niego teoretyczne koncepcje dominujące do niedawna w antropologii kulturowej zamroziły wkład poszczególnych kultur do naszego rozumienia kondycji ludzkiej. Dowodem na to jest idea „tubylca”. Tubylcy to ludzie nie tylko pochodzący z pewnych miejsc (opisywanych przez antropologa), ale także w jakiś sposób w tych miejscach „uwięzieni” lub zamknięci. Poczucie uwięzienia wiąże się z ich fizyczną i ekologiczną immobilnością. To uzależnienie od miejsca i środowiska postrzegane jest jako ograniczenie, będące funkcją ich adaptacji do zajmowanego środowiska.

² M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 30.

³ C. Geertz, *Old Societies and New States. The Quest for Modernity in Asia and Africa*, Glencoe Ill., 1963, s. 109.

Oczywiście antropolodzy wiedzą, że ruch stanowi zjawisko normalne w życiu większości grup tubylczych. Ponieważ jednak jest ograniczony przestrzennie i wymuszany przez warunki środowiska, nie uważa się go za konstytutywną cechę tych kultur. Ich mobilność nie przypomina w pełni swobodnego, dowolnego i przygodnego typu mobilności ludzi z metropolii.

Zniewoleniu tubylców myślenie antropologiczne przypisuje także wymiar intelektualny i moralny. Są oni ograniczeni przez to, co myślą i czują, w co wierzą. Są więźniami swoich sposobów myślenia. Związek pomiędzy zniewoleniem przez ideologię a ideą miejsca wynika stąd, że już sam zniewalający tubylców sposób myślenia jest jakoś związany i sprzężony z możliwościami tego miejsca.

Te dwa założenia, o zniewoleniu intelektualnym i przestrzennym, kryjące się za wyobrażeniem tubylca jako osoby należącej do miejsca, łączą dwie przesłanki. Pierwszą jest koncepcja kultury jako „całości”. [...] Drugą jest [...] koncepcja zakładająca, że operacje intelektualne tubylców są jakoś związane z zajmowanymi przez nich niszami i z ich ogólną sytuacją. W koncepcji tej tubylcy traktowani są jako „uczni konkretni”, by przywołać terminologię Lévi-Straussa⁴.

Konkretność tę odnajduje się w osobliwościach flory i fauny, topografii, wzorach osadniczych, formach życia zbiorowego, wzorach działania, myślenia i uczucia itp., jednym słowem w konkretności miejsca, w sferze doświadczenia bezpośredniego, w której kształtuje się i zakorzenia tubylcza tożsamość.

W toku przekształcania się pierwotnej społeczności w bardziej rozwinięte i złożone formy pojawiają się nowe pola identyfikacji: etniczne, narodowe, cywilizacyjne, interpretowane zazwyczaj jako poszerzające się kręgi przynależności wyposażone w nowe elementy więziotwórcze związane np. z procesami sakralizacji etniczności czy świadomego i imaginacyjnego dążenia do wykreowania i mobilizacji wyrazistej różnicy, która mogłaby zaistnieć jako ośrodek ekskluzywnego skupienia⁵.

Choć samo pojęcie tożsamości nie ma dostatecznie ujednoczonego znaczenia i odnoszone bywa także do pozycji społecznej człowieka, do jego społecznych cech lub osobowości, to przytoczona wcześniej wypowiedź Geertza, rozpatrująca usytuowanie człowieka w ramach danego mu świata ludzkiego sugeruje, że można ją ująć także jako rodzaj koniecznej przynależności, przypisania społeczno-kulturowego. Tożsamość kulturowa rozumiana jest tu zdecydowanie substancjalnie, przede wszystkim jako wynikające z przypisania bezrefleksyjnie poczucie przynależności, trwałe i stabilne, bo uwięzione w niezmiennych sekwencjach reprodukcji relacji jednostka – społeczność. Wydaje się wszakże, że kategoria przypisania nie potrafi opisać wszystkich wytwarzanych przez współczesność sytuacji identyfikacyjnych.

⁴ A. Appadurai, *O właściwe miejsce hierarchii*, przeł. W. Dohnal, [w:] *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, Warszawa 1999, s. 231.

⁵ Por. A. Appadurai, *Modernity At Large. Cultural Dimensions of Modernity*, London–Minneapolis 1996.

Deterytorializacja i nowe podziały – negocjowanie tożsamości

Dzisiaj nie sposób konsekwentnie wyobrazić sobie świata jako zbioru autonomicznych, monadycznych kulturowo przestrzeni, niezależnie od tego, czy te przestrzenie identyfikujemy jako narody, regiony w granicach narodów, czy jako kultury o granicach wyznaczonych narodowo bądź regionalnie. Jego obraz ulega zmąceniu w wyniku złożonych i gwałtownych procesów globalnej reorganizacji struktury społeczno-kulturowej i „rozkawałkowania” świata⁶.

[...] W dobie wielokulturowości i globalizacji – piszą Marian Kempny i Ewa Nowicka – [...] różnica kulturowa przestaje pozostawać w prostej relacji do przestrzennego dystansu czy wręcz odzwierciedlać izolację tzw. społeczeństw pierwotnych. [...] Różnorodność kulturowa [...] przybiera nową postać w świecie określanym często mianem globalnej wioski⁷.

Zmiany wiążą się z określonymi tendencjami, jakie współcześnie (szczególnie od lat osiemdziesiątych XX wieku) obserwujemy. Sumarycznie ujmowane są one za pomocą takich terminów, jak globalizacja, nowoczesność, ponowoczesność, konsumpcja, „rozkawałkowanie” itp. Pojęcia te odnoszą się do różnych aspektów dokonujących się przemian, choć nie są zakresowo całkowicie rozłączne. W kontekście tych rozważań interesującym tematem są zjawiska, które bezpośrednio rzutują na kształtowanie się tożsamości i jej formy, a wśród nich zwłaszcza deterytorializacja kultury.

Pojęcie deterytorializacji odnosi się do coraz powszechniej dostrzeganego procesu odkotwiczania się poszczególnych elementów kulturowych i całych systemów bądź konfiguracji kultur od tych geograficznie rozumianych miejsc czy układów miejsc, do których dotychczas wydawały się one w zasadzie przypisane, i w konsekwencji do swobodnego ich dryfowania w przestrzeni ludzkiego świata. Zjawisko to ma złożony charakter: należy zarówno do porządku obiektywnej rzeczywistości, jak i do porządku dyskursu antropologicznego. W swym obiektywnym wymiarze deterytorializacja uważana jest przede wszystkim za rezultat i aspekt procesu globalizacji, którego charakterystyczną właściwością jest redukcowanie znaczenia społeczno-geograficznej lokalności do udziału składników jej dorobku w światowej transmisji kulturowego doświadczenia⁸. Deterytorializacja stwarza nowy wymiar tych zjawisk. Jej siłę napędową stanowią dwa potężne procesy: migracje i ekspansja mass mediów w ramach nasilającego się globalnego przepływu obrazów, finansów, technologii i ideologii. Migracje polegają na uwalnianiu masy ludzkiej, przypisanej dotychczas do określonych miejsc pochodzenia, oraz globalnym przemieszczaniu się jej w przestrzeni fizycznej i społeczno-kulturowej, są formą deterytorializacji współczesnego człowieka. Transmisja lokalnych elementów kultury w skali światowej oznacza deterytorializację kultury,

⁶ Zob. C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Z. Pucek, Kraków 2003, s. 270-325.

⁷ M. Kempny, E. Nowicka, *Elementy teorii antropologicznej – wprowadzenie*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2003, s. 8.

⁸ Zob. N. Garcia Canclini, *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity*, Minneapolis 1995.

która według koncepcji klasycznej antropologii powinna pozostawać formą partykularnego lokalnego doświadczenia. Zjawiska te razem wzięte zapowiadają koniec tubylczości.

Proces transformacji tożsamości w typowym przypadku masowych, zarobkowych migracji przebiega w polu zdefiniowanym przez trzy punkty odniesienia. Stanowią je rodzime społeczeństwo i kultura, społeczeństwo i kultura kraju przyjmującego i liczne „dryfujące” elementy kultury, które wyzbyły się swego przestrzennego i społecznego przypisania. Migracja oznacza zawsze bardziej lub mniej radykalne rozluźnienie związków z układem rodzimym, uwolnienie się od kontroli społecznej, redukcję typowych, codziennych i odświętnych aktów sekwencyjnej reprodukcji interakcji społecznych i identyfikacji z tym środowiskiem. Z drugiej strony te formy kontaktu, które są utrzymywane, a także pomoc świadczona temu środowisku (np. rodzinie, krewnym) przez emigrantów lub ich ewentualne powroty są zaczynem transformacji, które zmieniają jego charakter, a więc także relacje identyfikacyjne. Jeśli chodzi o kraj przyjmujący, to imigrant musi postrzegać go jako określony zespół danych warunków i oczekiwań, od których poprawnego zinterpretowania zależy w znacznym stopniu jego sukces w nowym, wybranym przez niego miejscu życia. W praktyce oznacza to wiele różnych możliwości: od gettyzacji przez asymilację do formuły multikulturalistycznej. W świecie zachodnim, który stał się od połowy ubiegłego stulecia głównym celem współczesnej wędrówki ludów, imigranci coraz częściej mają możliwość usytuowania się w tej ostatniej strukturze, co zapewne łagodzi szok kulturowej redefinicji, ale w zamian staje się źródłem napięć i konfliktów międzyetnicznych.

Multikulturalizm, uważany dzisiaj często za kwestię poprawności politycznej i fundament praw człowieka (prawo do zachowania i kultywowania własnej kultury), posiada zazwyczaj destrukcyjny wpływ na zastane struktury społeczno-polityczne i kulturowe, jest też rozwiązaniem najslabiej stymulującym proces transformacji tożsamości. Nie znaczy to, że go zupełnie wyklucza, ale czyni o wiele bardziej wybiórczym i oszczędnym. Francuscy muzułmanie trwają wprawdzie w części przy islamie i upierają się przy zachowaniu prawa do noszenia przez ich córki tradycyjnego stroju muzułmańskiej kobiety, ale niemniej chcą, by korzystały one z możliwości edukacji w miejscowych szkołach. Akceptują też większość cywilizacyjnych urządzeń i techniczną infrastrukturę kraju osiedlenia. Nasuwa to na myśl historię opowiedzianą przez Suzanne Brenner w związku z jej badaniami nad ruchem odrodzenia islamskiego wśród młodych kobiet jawajskich. Ich „odrodzenie” religijne polegało m.in. na powrocie do dawno zarzuconego zwyczaju noszenia na Jawie *dzilbabu*, tradycyjnej islamskiej szaty kobiecej. Kobiety stały się przedmiotem krytyki jako „fanatyczki” czy „fundamentalistki”, często zresztą ze strony własnych rodzin i najbliższych przyjaciół, usiłujących niekiedy wyperswadować im te zmiany. „Dlaczego nie przyprowadziłaś także swojego wielbłąda?” – pytał rozwścieczony ojciec jedną z dziewcząt, zapewne w poczuciu selektywności transformacyjnych wyborów dokonywanych przez córkę⁹. Nawiasem mówiąc, cała

⁹ Zob. S. Brenner, *Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and "The Veil"*, „American Ethnologist” 1996, s. 637-697.

ta sprawa świadczy o głębokiej przemianie tożsamości, jaka wcześniej musiała dokonać się wśród jawańskich muzułmanów odrzucających pewne składniki tradycyjnej muzułmańskiej poprawności i pobożności. Oczywiście ważnym wymiarem procesu kreowania tożsamości jest czas, przy czym można tu rozróżnić wewnątrzgeneracyjną i międzygeneracyjną perspektywę, bo choć tożsamość kulturowa jest tożsamością jednostki, to międzypokoleniowe zmiany typu tożsamości w rodzinie i szerszym środowisku społecznym same przez się zmieniają warunki enkulturacji kolejnych pokoleń i tym samym wpływają na procesy ich autodefinicji.

Idea deterytorializacji, w odróżnieniu od koncepcji tzw. homogenizacji kultur, nie implikuje bezpośrednio destrukcji lokalności i powszechnej uniformizacji jako efektu procesów globalizacji, lecz właśnie „odkotwiczenie” kulturowego doświadczenia z jego tradycyjnych lokalnych portów. Jeden ze sposobów jej rozumienia zakłada, że miejsca, w których żyjemy, są w rosnącym stopniu penetrowane przez treści zewnętrzne w wyniku podłączenia ich do globalizacyjnych kanałów transmisji. Nawet jeśli są to miejsca o znacznym stopniu odrębności, ich partykularność nie jest już, co dawniej się zdarzało, najważniejszym wyznacznikiem kulturowego doświadczenia jednostki, określanego w znacznym stopniu przez skomercjalizowane alternatywne standardy globalnej kultury.

Zjawisko deterytorializacji doskonale mieści się w pojęciu globalizacji ściśle zdefiniowanym przez Anthony Giddensa jako „działanie na odległość”. Kultury we współczesnym świecie są mniej zdeterminowane lokalnie, ponieważ „lokacja” jest coraz silniej penetrowana przez „dystans”. Odległe wydarzenia wdzierają się do sfery codziennych doświadczeń. Miejsce traci swoją uprzywilejowaną, centralną pozycję. Deprecjację miejsca i umiejscowienia dobrze, choć z w nieco emfaticzny sposób, wyraża słynna fraza Richarda O’Briena konstatująca „koniec geografii”¹⁰. Charakterystyczna dla przednowoczesnych, a nawet nowoczesnych czasów wielość systemów kulturowych i form świadomości tworzyła naprawdę rozproszony zbiór wspólnot ludzkich.

Późna nowoczesność, przeciwnie, wytwarza sytuację, w której pod pewnymi względami ludzkość to „my” – z naszymi problemami i szansami w świecie bez „innych”¹¹.

Późna nowoczesność” to w terminologii Giddensa odpowiednik ponowoczesności, epoki postmodernistycznej, którą przeciwstawia się na ogół klasycznej nowoczesności, modernizmowi.

„Koniec geografii”, czyli zjawisko przestrzennego upłynniania mas ludzkich z jednej, a kultury z drugiej strony, ma istotne konsekwencje dla człowieka. Stanowi wszak wyzwanie dla tożsamości, która w ramach tego procesu „odrywa się” od miejsca swych narodzin i swego „przypisania” czy zakorzenienia bezpośrednio, w aktach migracji, lub pośrednio, w aktach ekspozycji na alternatywną propozycję kulturową. Zawsze jednak chodzi o fenomen kulturowego spotkania

¹⁰ Zob. R. O’ Brien, *Global Financial Integration. The End of Geography*, London 1992.

¹¹ Zob. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. E. Szulżycka, Warszawa 2001, s. 39.

z „innym”. *Habitus* i ufundowane na nim postawy identyfikacji kulturowej w tej sytuacji poddane mogą zostać drastycznemu testowi na zdolność ich względnie bezkolizyjnego, funkcjonalnego włączenia w struktury nowych sytuacji, doświadczeń, wyzwań. Im bardziej zmienia się nowe środowisko egzystencji człowieka, tym poważniejszej reorientacji może wymagać jego tożsamość. Wiąże się to z silnym kryzysem tożsamości, który przeżywają dzisiaj wielkie ludzkie rzesze włączone w te procesy. Kryzys przewyższony jest m.in. na drodze reorientacji tożsamości. Jej możliwość znajduje potwierdzenie, choć nie bezwarunkowe i nie jednoznaczne, w teorii socjologicznej i antropologicznej. Opisują ją takie terminy, jak adaptacja, asymilacja, przystosowanie, alienacja, emancypacja. Podstawową formułą, w ramach której dochodzi do ewolucji tożsamości, jest w świetle dzisiejszych poglądów proces negocjowania tożsamości¹². Samo pojęcie negocjowania zakłada, że jest to społeczny proces interakcyjny przebiegający w polu wielostronnych dążeń i oczekiwań ludzi, którzy w nim uczestniczą i którego modyfikujące efekty, aczkolwiek różne, dotyczą wszystkich uczestników. Nieustanna zmienność tego pola w warunkach ponowoczesności skłania do myślenia o tożsamości kulturowej w kategoriach raczej procesualnych niż substancjalnych. Wiele wskazuje na to, że zakłada on konieczność refleksji i wyboru. Giddens pisze wprost o refleksyjnym konstruowaniu tożsamości w epoce późnej nowoczesności jako o zjawisku nowym¹³.

Fala ponowoczesności nie dotarła jeszcze do wszystkich zakątków świata. Przytoczona wcześniej teza Giddensa ma charakter w znacznym stopniu retoryczny. Chodzi tu raczej o uwypuklenie tendencji niż stwierdzenie ostatecznego stanu rzeczy. Giddens mówi o procesie, któremu wciąż jeszcze daleko do zakończenia, którego początki są wprawdzie odległe, ale który nabrał gwałtownego przyspieszenia dopiero w ostatnich dekadach ubiegłego wieku. Zasady nowej organizacji ludzkiego świata, ironicznie nazwanej przez Malcolma Watersa nowym światowym chaosem, znajdują się dopiero *in statu nascendi* i zapewne pozostaną pola, na których dokonywał się będzie przeciwstawny proces rekonstrukcji umiejscowionych różnic.

Zagadnienia te są wciąż przedmiotem sporu. Ogólnie rzecz biorąc, spór dotyczy tego, czy dominujące dotychczas w świecie przednowoczesnym lub nowoczesnym typowe formy tożsamości skoncentrowane wokół pokrewieństwa, wyznania, etniczności, narodowości, cywilizacji weszły w fazę zaniku lub radykalnej przemiany, ustępując pola nowym formom i konfiguracjom identyfikacji i fragmentacji nowoczesnych jednostek jako integralnych podmiotów życia społecznego, czy też trwają nadal nietknięte w istotny sposób przez procesy modernizacji, urbanizacji, westernizacji, amerykańizacji czy globalizacji. Rysująca się dywersyfikacja stanowisk odzwierciedla przede wszystkim złożony, niejednorodny charakter ewoluującej w szybkim tempie rzeczywistości, która znajduje się w fazie dekompozycji tradycyjnych konfiguracji kultury i tożsamości i rodzenia się nowego ich układu.

¹² Zob. K. K. Tahrenian, *Global Communication and Pluralization of Identities*, "Futures" 1998, vol. 30, no. 2-3, s. 211-217.

¹³ Zob. A. Giddens, *op. cit.*, s. 29.

Niejednoznaczność sytuacji wynika z nakładania się na siebie tych dwóch współistniejących obok siebie form – jednej w rozkładzie, drugiej w procesie dojrzewania i krystalizacji.

Głos obrońców tezy o utrzymywaniu się pluralistycznego układu społeczno-kulturowych struktur z przypisanymi do niego formami tożsamości brzmi w tych sporach donośnie, a nawet, jak to w trakcie gier wojennych, starają się oni opanować nowe przyczółki, przyczółki w tym wypadku koncepcyjne i interpretacyjne w postaci np. teorii zderzenia cywilizacji Samuela Huntingtona¹⁴. Niwelujący wpływ globalizacji jest przykładowo kwestionowany przez Johna Tomlinsona, który dowodzi, że nie tylko nie niszczy ona tożsamości kulturowych, ale

stanowi być może najważniejszą siłę ich *wyrwarzania i proliferacji* [...], w rzeczywistości bowiem globalizacja polega na globalizacji nowoczesności, a nowoczesność jest heroldem tożsamości¹⁵.

Tomlinson ma na myśli przede wszystkim procesy dojrzewania poczucia tożsamości narodowych w dzisiejszym świecie, powołuje się przy tym m.in. na przykład bałkański (w komentarzach dramatyczny rozpad byłej Jugosławii przedstawiany bywa jako efekt takiej właśnie tendencji). Gwałtowna dezintegracja Federacji ujawniła głębokie różnice kulturowych i religijnych tożsamości dzielące Serbów, Chorwatów, Bośniaków, etnicznych Albańczyków, chrześcijan i muzułmanów, stając się załącznikiem „nowych wojen” ery globalizacji. Według Mary Kalder wojny te nie są bynajmniej przejawem nawrotu atawistycznych trybalizmów; celem ich jest ustanowienie własnej państwowości, czyli zinstytucjonalizowanie określonej tożsamości kulturowej w nowoczesnej formie politycznej¹⁶, lub zakwestionowanie dominującej formy tożsamości jako tożsamości narodowej¹⁷. Przykładem tej ostatniej sytuacji są m.in. głośne w ostatnim okresie ruchy Aborygenów australijskich, amerykańskich czy kanadyjskich, domagających się prawa do ziemi. Jest to ciekawy przejaw aktywności przedstawicieli niszowej orientacji „reterytorializacyjnej”. Z kolei studium Rogera Rouse’a poświęcone meksykańskim imigrantom w Stanach Zjednoczonych stało się punktem wyjścia dla refleksji, że ludzie ci przeszli ze świata, w którym [...] tożsamość nie była głównym przedmiotem zainteresowania, do świata, który zmusił ich [...] do przyswojenia sobie określonej formy osobowości [...] oraz tożsamości członków określonej zbiorowości czy „wspólnoty”, co pozostawało w całkowitej sprzeczności z ich osobistym rozumieniem własnej sytuacji i własnych potrzeb¹⁸. Przypadek ten mógłby stanowić inną ilustrację tezy Tomlinsona, pokazującą presję na samookreślenie indywidualne i kulturowe, wywieraną przez nowoczesność, w której kręgu oddziaływania znaleźli się imigranci wywodzący się z tradycyjnej, przednowoczesnej, przypuszczalnie chłopskiej kultu-

¹⁴ Zob. S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 1998.

¹⁵ J. Tomlinson, *Globalization and Cultural Identity*, [w:] *The Global Transformation Reader. An Introduction to the Globalization Debate*, eds. D. Held, A. McGrew, Cambridge 2003, s. 270-271.

¹⁶ Zob. M. Kalder, *Old and New Wars*, Cambridge 1999.

¹⁷ J. Tomlinson, *op. cit.*, s. 275.

¹⁸ D. Morley, *Home Territories. Media, Mobility and Identity*, London 2000, s. 43.

ry, nie znającej jeszcze potrzeby indywiduacji i nie określającej się w uogólnionych kategoriach etnicznych czy narodowych.

Jednak nawet zwolennicy poglądu, że tożsamości kulturowe nie tylko nie padają ofiarą modernizującej globalizacji, ale stanowią zgoła jej produkt, nie kwestionują faktu, że procesy globalizacji i deterytorializacji ograniczają zdolność wielu państw narodowych do zachowania ekskluzywnego charakteru narodowych więzi tożsamościowych i ich skutecznego powielania. Ta sama dynamika i złożoność procesów globalizacji, która ustanowiła tożsamość narodową jako najpotężniejszą siłę nowoczesności, zdolna do skutecznego związania zbiorowości społecznych, sprawia, że stabilność identyfikacji narodowych staje się dzisiaj niepewna. Proliferacja tej formy identyfikacji coraz częściej rodzi wobec niej sprzeciw. Strukturalna złożoność i napięcia wywoływane wieloetnicznym składem społeczeństw, zwłaszcza zachodnich, w których na stare podziały etniczne i kulturowe nakładają się nowe (następstwo dokonujących się w skali globalnej ruchów migracyjnych ludności), uniemożliwiają trwałe „związanie” tych społeczeństw w koherentne tożsamościowo układy. Według Arjuna Appaduraia państwo narodowe jako koherentna kulturowo i tożsamościowo forma organizacji społecznej zbliża się zgoła do kresu swego istnienia, tracąc zdolność zawarcia w sobie i ogarnięcia rozdającej się obfitości „diasporycznych sfer publicznych”, które zagrażają jego monopolowi kontroli nad projektem nowoczesności. Stabilność implikowana pojęciem *habitus* „pożerana” jest przez nieokiełznaną nowoczesność¹⁹.

Proces fragmentyzacji, „rozkawałkowanie świata”, o którym pisze Clifford Geertz, polega na rekompozycji, wypieraniu więzi i tożsamości przybranych, na ogół szerszych, lecz płytkich, przez na ogół węższe, lecz głębiej zakorzenione, przede wszystkim – choć nie wyłącznie – przypisane, jak w np. w niektórych społeczeństwach afrykańskich. Zjawisko tej niekoherencji, które obejmuje coraz rozleglejsze obszary świata, rodzi większe jeszcze problemy w krajach rozwijających się, gdzie wieloetniczna struktura, stanowiąca efekt arbitralnych podziałów kolonialnych, łącząc się ze słabymi strukturami państwowymi, prowadzi do politycznej destabilizacji i aktów przemocy na tle różnic etnicznych. Według Geertza w kategoriach kulturowych, podobnie jak w politycznych, pojęcia „Europa” czy „Rosja” powinny być pojmowane nie jako jakieś jedności duchowe bądź aksjologiczne, stanowiące antytezę wobec innych takich domniemyanych jedności – „Bliskiego Wschodu”, „Afryki”, „Azji”, „Ameryki Łacińskiej”, „Stanów Zjednoczonych”, „Londynu” – ale jako konglomeraty różnic, głębokich, radykalnych i opornych wobec wszelkich podsumowań. Dotyczy to również części składowych, jakie w ten czy inny sposób wyodrębniamy wśród konglomeratów protestanckich i katolickich, islamskich i prawosławnych; skandynawskich, latynoskich, niemieckich, słowiańskich; miejskich i wiejskich, kontynentalnych i wyspiarskich, krajowych i migracyjnych. Źródłem tej heterogeniczności nie jest po prostu polityczny demontaż świata. Jest nim historia, nieujarzmiona i nieobliczalna, pełna aktów przemocy. Demontaż ujawnił tylko sam fakt heterogeniczności jako czegoś zwyczajnego,

¹⁹ Zob. A. Appadurai, *Modernity at Large...*

niemożliwego do ukrycia za parawanem wielkich idei, niemożliwego do dalszego ignorowania²⁰.

Współlistnienie na przeważającym obszarze świata, w zasadzie na całym jego obszarze, wielkich kulturowych tradycji, bogatych, odrębnych i głęboko zakorzenionych w historii (cywilizacji we właściwym, a nie polemicznym sensie słowa), z niekończącą się progresją różnic w różnicach, podziałów w podziałach, zagmatwań w gmatwaniu rodzi pytanie, którego nie można nadal ignorować uznając je za jałowe i pozbawione znaczenia: jak to się dzieje, że w tak wielorako złożonym świecie konstyтуuje się polityczna, społeczna czy kulturowa tożsamość? Jeśli regułą jest tożsamość nie powielana, pozbawiona jedności – jak w Indiach czy Stanach Zjednoczonych, w Brazylii czy Nigerii, w Belgii czy Gujanie, czy nawet w Japonii uchodzącej za model immanentnej jedności myśli i rdzennej wyjątkowości – to co właściwie stanowi jej podstawę?²¹

Zachodzący w skali globalnej proces przenikania technologii medialnych do każdej niemal sfery życia zbiorowego i jednostkowego przez bezprecedensowe migracje ludzi przemieszczających się masowo we wszystkich kierunkach i przestrzeniach współczesnego świata łączy procesy globalizacji tak z tendencjami modernizacyjnymi, jak i – w bardziej zaawansowanych rozwojowo regionach – postmodernistycznymi. Media i migracja, każde z osobna, jak i łącznie, bardzo poważnie destabilizują warunki wytwarzania jaźni i tożsamości kulturowej.

Globalizacja: między tożsamością lokalną a kulturą kolażu

„Nasz świat i nasze życie – pisze Manuel Castells – są kształtowane przez przeciwstawne trendy globalizacji i tożsamości”²². Według cytowanego autora główną siłą opierającą się sile globalizacji jest potęga zbiorowych tożsamości, które rzucają wyzwanie globalizacji w imię kulturowej osobliwości i odrębnego ładu „lokalności” oraz zachowania przez ludzi kontroli nad swym życiem i środowiskiem. Tożsamość w tym starciu nie jest delikatnym kwiatem deptanym brutalnie przez globalizację, ale wielką potęgą reprezentowaną przez lokalną kulturę, która przeciwstawia się odśrodkowym siłom globalizacji, często zresztą w obronie „reakcyjnych” pozycji. Castells uważa, że ujęcie impaktu globalizacji w takiej perspektywie jest poznawczo wiarygodne.

Jest to jednak wiarygodność, jak można sądzić na podstawie obserwacji czynionych przez innych autorów, względna bądź warunkowa. Nie tyle nawet z uwagi na to, że proces ścierania się tych przeciwstawnych tendencji daleki jest od rozstrzygnięcia i zakończenia, co z powodu zmieniania się pod wpływem globalizacji sensu pojęcia kultury lokalnej, jak i włączania treści lokalnych do zglobalizowanej wersji kultury, która się nimi karmi, podobnie jak lokalność karmi się globalnością. Ostre przeciwstawianie tych dwu typów kultury nie jest dzisiaj przekonujące, choć oczywiście relacje wzajemnego kanibalizmu mogą być w poszcze-

²⁰ Zob. C. Geertz, *Zastane światło...*, s. 270-278.

²¹ *Ibidem*, s. 278.

²² M. Castells, *The Power of Identity*, [w:] *The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol. 2, Oxford 1997, s. 2.

gólnych przypadkach mniej lub bardziej symetryczne. Stanowisko Castellsa budzi wątpliwości ze względu na przypisywanie zjawisku tożsamości autonomicznej kulturowej dynamiki. Bardziej adekwatne wydają się dzisiaj koncepcje kreowania zarówno lokalności, jak i globalności, w tym także ich wzajemnego kreowania się.

Nie można oczywiście kwestionować samego faktu utrzymywania się wyodrębnionych i względnie koherentnych układów kulturowych, w ramach których podtrzymywane są bądź odbudowywane struktury identyfikacyjne. Ich trwanie przedłużają wpływowe instytucje życia społecznego (Kościoły, tradycje, państwa narodowe, systemy prawne itd.). Trudno jednak znaleźć na poziomie lokalności miejsca, gdzie atrakcje i pokusy, jakie niesie ze sobą globalizacja, nie budziłyby pożądania i zawiści wobec tych, którzy żyją w jej kręgu. Jeśli nie sama globalizacja, to pewne dobra i możliwości, jakie ze sobą przynosi, są w naszej epoce wielkim atraktorem. Przywiązanie do własnej kultury jako formy życia nigdzie chyba nie zachowało bezrefleksyjnego i bezwarunkowego charakteru. Nie znaczy to, że globalizacja w jakimś stopniu uwiodła wszystkich, ale w każdej społeczności włączanej w sieć komunikacyjną, medialną i rynkową, jaką ona oferuje, pojawiają się grupy, generacje i środowiska społeczne gotowe przyjąć nowe możliwości otwierające się w nurcie globalizacji.

Lokalne doświadczenie nie zawsze potrafi się w tej sytuacji obronić. O wiele częściej staje się źródłem frustracji.

W zglobalizowanym świecie lokalność jest oznaką społecznego upośledzenia i degradacji. Niedogodności egzystencji w warunkach lokalnych wynikają przede wszystkim z tego, że przestrzeń publiczna, w której tworzy się i negocjuje znaczenia, znajduje się poza zasięgiem lokalnej egzystencji, a w związku z tym lokalność coraz bardziej zdaje się na sensotwórcze i interpretacyjne działania, nad którymi nie ma kontroli²³.

Dowodem na to jest między innymi zjawisko migracji, której dominujący kierunek wyznaczają zglobalizowane obszary nowoczesności i centra tej tendencji. Jej symbol, świat zachodni, w zmytizowanej świadomości migrantów przedstawia się niby jakaś współczesna Cytera, a sama migracja wydaje się realizacją marzenia o podróży na wyspy szczęśliwe. Nie wszyscy są wszak islamskimi terrorystami i nie wszyscy chcą umrzeć z nienawiści do tego kuszącego świata. Brak możliwości poruszania się stał się głównym czynnikiem kształtującym nowe społeczne podziały. Bauman ma rację, twierdząc że mobilność, a nie przywiązanie do miejsc, jest dzisiaj najwyżej cenioną wartością.

Intensywna mobilność elementów kultury i ludzi i coraz bardziej beztrojski stosunek do lokalizacji i zakorzenienia to główne, choć nie jedyne, źródło chaotycznego przenikania się składników ludzkiego świata o rozmaitej genealogii, stanowiących niegdyś składnik ustabilizowanych formacji etnicznych, narodowych, cywilizacyjnych. Świat ten traci dawną przejrzystość pluralistycznego projektu kulturowego, zamieniając się pod wpływem czynników globalizacji i modernizacji w chaotyczny konglomerat kultur o cechach kalejdoskopowego, zmiennego

²³ Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, przeł. E. Kłękot, Warszawa 2000, s. 7.

kolązu wymieszanych ze sobą elementów, w środku którego sytuuje się coraz wyraźniej nasze życie. Pojawił się dla jego określenia nowy termin: układ postpluralistyczny, raczej „strefa kontaktu” niż integralne środowisko kulturowe²⁴. Układ wypełniony przez wielokrotnie opisywane intensywne procesy hybrydyzacji i kreolizacji kultur, ich dehierarchizacji i słabnięcia centrów, wokół których się skupiały, zaniku dyskursów dominacji i wielkich narracji, poddany regule nieustającej globalnej cyrkulacji kultur, zamieszkały przez nomadów tworzących kulturowe diaspory, a więc zbiorowości oderwane od terytorium i „naturalnych” kulturowych zakorzenień.

Dominację kultury kolązu umacnia proces autonomizowania się kultury względem struktury społecznej i ekonomii, odnotowany i poddany drobiazgowej analizie jeszcze w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia przez Daniela Bella.

Bell zwraca uwagę, że oto skończyły się czasy, gdy kultura mogła być interpretowana jako „nadbudowa” nad strukturami społeczno-ekonomicznego bytu. Wzorce życia rodzinnego, przywiązanie do religii i autorytetu, odziedziczone idee kształtujące sposób postrzegania rzeczywistości społecznej przestały opierać się zmianom, co więcej, inicjatywę promowania zmian przejęła kultura, a gospodarka ukierunkowana została na zaspokajanie nowych zapotrzebowań. Kultura traci swój charakter zinstytucjonalizowanej emanacji partykularnego doświadczenia życia zbiorowego, stając się przede wszystkim produktem rynkowym adresowanym do dowolnego nabywcy. Panuje w niej fantazja, swoboda i pęd ku zaspokajaniu gustów „kulturalnych mas”. Tak wygenerowana kultura pełni funkcję legitymizacji zachowań społecznych klasy średniej, a jak się wydaje dzisiaj, także innych środowisk społecznych. Wraz z tym następuje

przesunięcie nacisku z „charakteru”, będącego jednością kodeksów moralnych i zdyscyplinowanego dążenia do celu, na „osobowość”, która jest wywyższeniem „ja” poprzez przymusowe dążenie do wyróżnienia się. Krótko mówiąc, źródłem satysfakcji i kryterium pożądanego zachowania społecznego [...] stał się styl życia²⁵.

Mowa tu o stylu życia wyrażającym „wolną osobowość”, komponowanym w oderwaniu od przypisanej konwencji społecznej.

Podobnie jak wzrost dochodu pozwala jednostkom na swobodny wybór stylu konsumpcji, tak upowszechnienie wykształcenia, coraz bardziej tolerancyjna atmosfera społeczna i – dodajmy – dostępność systemów eksperckich, wiedzy, informacji, jak również wzrost znaczenia doświadczenia pośredniego w życiu jednostki, poszerzają zakres „dyskrecjonalnych zachowań społecznych”. Inaczej mówiąc, indywidualne aspekty osobistego doświadczenia stają się czynnikami bardziej istotnymi w kształtowaniu stylu życia, np. w zakresie konsumpcji, wychowania dzieci, zachowań wyborczych, żywionych przekonań itp., niż wzorcowe zmienne społeczne związane z przynależnością klasową, statusem, rolą zawodową, które stanowiły tradycyjny wyznacznik systematycznych różnic w zachowaniach

²⁴ Zob. J. Clifford, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dżurak i in., Warszawa 2000, s. 203-272.

²⁵ D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1994, s. 24.

społecznych i podstawę ich przewidywalności. Taka tradycyjna zależność między pozycją społeczną a stylem kultury, stanowiąca podstawowe założenie klasycznej socjologii i antropologii kulturowej, zanikła.

Pytania – pisze Bell – kto będzie zażywać narkotyki, brać udział w orgiach z wymianą kobiet, otwarcie przyznawać się do homoseksualizmu, znajdować rozrywkę w rozmaitego rodzaju happeningach czy w oglądaniu filmów undergroundu, nie dadzą się rozstrzygnąć przez odniesienie do standardowych zmiennych analizy socjologicznej [...]. Wiele dzieci z [...] wyższych warstw [...] przejmują wzory warstw niższych – klasy robotniczej, Murzynów – ponieważ sądzą, że na tym polega „wolność”; jednocześnie inne tak nie czynią. Zachodzi znaczne ujednoczenie wzorów wychowania dzieci, wzorów, które uprzednio stanowiły jeden z głównych wyróżników klasowych²⁶.

Niegdyś określone kulturowo segmenty struktury społecznej, jak klasa robotnicza, warstwy średnie czy wyższe, wieś i miasto spotykają się dzisiaj na rynku kultury, dokonując autonomicznych, a w każdym razie wolnych od determinizmu społecznego, wyborów. Ich podstawą staje się gust, moda i styl życia oderwane od społecznego kontekstu.

Od czasu ukazania się książki Bella opisana przez niego tendencja stała się jeszcze bardziej widoczna i dołączyła do procesów globalizacji, manifestując się w rozmaitych formach. Jedną z nich jest fenomen globalizacji kultury popularnej oferującej zmiksowany koktajl przyrządzony z najrozmaitszych i zmiennych składników, którym karmi się znaczna część ludzkości. Kultura popularna przekracza granice społeczne, religijne, państwowe i kontynentalne, zacierając różnice narodowe, etniczne i językowe. W największym stopniu dotyczy to kultury oferowanej przez media elektroniczne. Prawdziwym fenomenem jest pod tym względem światowa kultura młodzieżowa. Odpowiada jej głównie wielkomiejskie zjawisko „globalnego nastolatka”, którego cechuje, niezależnie od kontynentu i kraju (włączając w to także kraje Trzeciego Świata) podobna tożsamość i podobny styl życia, różniące go przy tym radykalnie od pokolenia rodziców. W kształtowaniu tożsamości globalnych nastolatków etniczność, narodowość i państwowość stały się kryterium drugorzędnym.

Gdyby ubierał się „nie tak jak trzeba” – pisze o swoim synu, globalnym nastolatku, uczęszczającym do szkoły w Niemczech polski autor – gdyby nie słuchał odpowiedniej muzyki, gdyby nie posiadał biegłości w obsłudze komputera, gdyby nie miał „popularnej tożsamości”, gdyby wreszcie był pełen pamięci przeszłości (co na przykład cechuje mnie – jego ojca), miałyby zapewne ogromne kłopoty w odnalezieniu się w grupie swoich niemieckich rówieśników. I wówczas niewątpliwie włączyłby się u nich „stereotyp Polaka”²⁷.

Geertz podkreśla, że życie w koleżu rodzi problem radzenia sobie z uporządkowaniem jego składników i określeniem, czym one są. Trzeba odróżnić „rozumienie” tego, co inne w sensie pojęcia, percepcji i wnikięcia od „rozumienia”, w sensie zgodności opinii, jedności uczuć czy wspólnoty zaangażowania. Trzeba

²⁶ *Ibidem*, s. 73.

²⁷ Zob. Z. Melosik, *Kultura instant – paradoksy pop-tożsamości*, [w:] *Edukacja w czasach popkultury*, red. W. Burszta, A. de Tchorzewski, Bydgoszcz 2002, s. 23.

umieć pojąć to, czego nie można przyjąć bez jednoczesnego zamazywania poczucia własnego umiejscowienia i związanej z nim własnej tożsamości²⁸.

Jest to umiejętność trudna do opanowania i alternatywa, obok której istnieją inne możliwości: wspólnota w człowieczeństwie, indyferentyzm połączony z wycofaniem na teren własnej kulturowej jaźni, lekceważenie, wrogość. Czy możliwe jest także skonstruowanie na takim tle tożsamości hybrydowej, skolażowanej, która uwalniałaby od trudu wyboru, nie stając się jednocześnie źródłem dysonansu i dyskomfortu? Taką tożsamość deklaruje współczesny dziennikarz amerykański.

Należę do całkowicie nowej generacji ludzi, plemienia wędrowców. Mieszkańcy bez miejsca zamieszkania, przejeżdżamy przez kraje, jakbyśmy przechodzili przez drzwi obrotowe. [...] Jestem wielonarodową duszą na wielonarodowym globie. Ten rodzaj życia daje oczywiście bezprecedensowe poczucie wolności i ruchliwości. Możemy iść przez świat, jak przez jarmark cudów, zabierając coś na każdym przystanku, traktując świat jak supermarket. [...] Mam szafę z jaźniami, z której mogę wybierać. Przynależność staje się dla mnie tak obca, jak dezorientacja. Lecz [...] niekiedy zastanawiam się, czy ten nowy rodzaj braku przynależności nie jest obcy czemuś fundamentalnemu dla natury ludzkiej²⁹.

Mamy tu do czynienia z jakimś przypadkiem skrajnym, który nasuwa myśl raczej o końcu tożsamości kulturowej, wymienionej na całkowitą autonomię, niż o tożsamości *sensu stricto*. Niemniej wśród badaczy zagadnień identyfikacji panuje na ogół zgoda, że przedstawione procesy dekonstrukcji tradycyjnych układów społeczno-kulturowych tworzą warunki do kształtowania się tożsamości wielokulturowych, poliwalentnych. Delanty twierdzi, że coraz większa liczba współczesnych ludzi posiada taką właśnie, przynajmniej dwoiłą tożsamość³⁰.

Uwolnienie i tożsamość wyobrażona

Niemal powszechny dostęp jednostek, bez względu na zajmowane przez nie pozycje w przestrzennej i społecznej strukturze, do zmediatyzowanego zasobu obrazów i treści zapewnia im materiał do kreowania nowych tożsamości i, jak to ujmuje Appadurai, śnienie snów, które były dawniej dla nich nieosiągalne. Media demokratyzowały wyobraźnię, uczyniły ją składnikiem codziennej aktywności człowieka, niezależnie od jego fizycznego i społecznego usytuowania. Appadurai twierdzi, że nieograniczony praktycznie w swym zasięgu medialny przekaz dostarcza materiału do tworzenia się nowego typu wspólnot wyobrażonych, pozbawionych lokalnego zakorzenienia.

Media dyktują styl współczesnej kultury, kształtując tym samym rozległe obszary ludzkiej wyobraźni i wrażliwości; media określają horyzont zbiorowych

²⁸ Zob. C. Geertz, *Zastane światło...*, s. 112.

²⁹ P. Iyer, *The Soul of An Intercontinental Wanderer*, "Harpers Magazine" 1993, nr 4, s. 13-17. Cyt. za: Z. Melosik, *Kultura instant...*, s. 25.

³⁰ G. Delanty, *Beyond the Nation State: National Identity and Citizenship in a Multicultural Society – A Response to Rex*, "Sociological Research Online", 2.10.1996, <http://www.socresonline.org.uk>.

aspiracji. W połączeniu z faktem współczesnych masowych migracji ten czynnik uaktywnionej wyobraźni wprowadza do życia grup i jednostek elementy „improvizacji”, oznaczającej m.in. rozluźnienie, zmienność i swobodniejsze kształtowanie identyfikacyjnych związków z kulturą i zbiorowością. W świetle tej koncepcji, uwolnione ze swych tradycyjnych łożysk, dryfujące składniki kultury i dryfujące jednostki i grupy społeczne, wzbogacone o założenia ponadlokalne, a także wszechobecne treści kultury popularnej, stykają się, w dowolnych i zmiennych miejscach, otwierając się wzajemnie na siebie i dla siebie.

Widzimy spotkania mobilnych obrazów ze zdeterytoralizowanymi widzami, jak w przypadku tureckich *gastarbeiterów* w Niemczech oglądających tureckie filmy w swoich niemieckich mieszkaniach. Koreańczyków w Filadelfii śledzących w 1988 olimpiadę w Seulu za pośrednictwem koreańskich łączów satelitarnych i pakistańskich taksówkarzy w Chicago słuchających kaset magnetofonowych kazań nagranych w meczetach Pakistanu czy Iranu³¹.

Zapewne dałoby się znaleźć jeszcze ciekawsze przykłady: mużułmańskich *gastarbeiterów* posyłających swe córki na zachodnie uniwersytety i oglądających w niemieckim pubie wraz z żonami zachodnie filmy, albo indyferentnych religijnie pakistańskich taksówkarzy rozmiłowanych w kulturze hip-hop i uwikłanych w świat przestępczy Chicago.

Zmediatyzowane treści kulturowe z szerokiego świata docierają też do tych, którzy wciąż trwają w swoich rodzimych przestrzeniach. Nie trzeba ruszać się z miejsca, by penetrować zawartość Internetu, cieszyć się nowymi przebojami muzyki popularnej, podglądać życie innych, odległych w przestrzeni i czasie kultur. Wszyscy ludzie żyją dzisiaj pod presją doświadczenia pośredniego³², stającego się pełnoprawnym składnikiem socjalizacji i wychowania, wszyscy ulegają w jakiejś mierze efektowi demonstracji, identyfikując się mniej lub bardziej trwale i głęboko z nieznanymi dotąd potrzebami, interesami i doświadczeniami, które dawniej w ogóle nie docierały do ich świadomości. Appadurai uważa, że przed człowiekiem współczesnym otworeta stanęła szansa swobodnego wychylenia się w stronę inności w poszukiwaniu miejsc możliwych do zagospodarowania. Mobilność ludzi, uwalniając ich w pewnym stopniu od tradycyjnych lokalnych ograniczeń i uzależnień, stwarza szczególnie dynamiczne przesłanki do konstruowania tożsamości, którą można chyba słusznie nazwać wyobrażoną, w relacji do zdemokratyzowanych, świeżo przez nich odkrywanych pragnień i aspiracji.

Tożsamość kulturowa między przypisaniem a emancypacją

Głównym tematem przedstawionych tu rozważań jest problem przypisania i emancypacji w ramach wielokulturowych struktur współczesnego życia społecznego, taki, jaki manifestuje się w planie tożsamości człowieka jako aktora życia społecznego. Chodzi o zjawisko identyfikacji człowieka ze zbiorowością społeczną i kul-

³¹ A. Appadurai, *Modernity at Large...*, s. 4.

³² Zob. A. Giddens, *op. cit.*

turą, jego ciężenie ku pewnym wyróżnionym społecznościom i aksjonormatywno-ideowym układom. Pojawia się pytanie o trwałość, intensywność i miejsce tej identyfikacji w strukturze tożsamości jednostkowej. Główną tezą przestawionych rozważań jest pogląd, że ewolucja form życia zbiorowego i zaznaczająca się tendencja demontażu ich dotychczasowej konfiguracji stworzyły warunki do pojawienia się obok dominującego dawniej modelu identyfikacyjnego, względnie trwale „przypisującego” jednostkę do danych jej, konkretnych, ustabilizowanych układów społeczno-kulturowych, modelu alternatywnego, w którym zależność ta traci swój jednoznaczny i bezwarunkowy charakter. Otwierają się w nim niedostępne wcześniej na szerszą skalę pola wyboru, emancypacji i refleksyjnej autokreacji człowieka w jego relacjach ze społecznością, a ściślej mówiąc z dynamicznym kontekstem społeczno-kulturowym jego dzisiejszego życia.

Komplikowanie się dotychczas względnie klarownej problematyki wynika stąd, że obok pozostałości tych dawnych, kulturowo zdefiniowanych układów społecznych o ustalonych strukturach i wyraźnych granicach pojawiają się nowe. Są one wewnątrznie wielorako podzielone, posiadają płynne, nieostre kontury, częściowo nakładają się na siebie i często pozbawione są wyraźnych, jednolitych ram instytucjonalnych i strukturalnych. Mogą też nakładać sztucznie wytworzone ramy strukturalne na zróżnicowany, kulturowo niejednolity żywioł ludzki, jak w części nowych, postkolonialnych państw, lub usiłować wpasować w tradycyjne struktury nowe, cywilizacyjnie obce elementy, jak w państwach europejskich, stanowiących cel pozakontynentalnej inwazji egzotycznych migracji rozmaitych grup rasowych, wyznaniowych, kulturowych. Dotychczasowy ład kulturowy ulega w rezultacie dekonstrukcji pogłębianej dramatycznie przez procesy globalizacji i mediatyzację kultury. W procesach tych dostrzec można radykalną zmianę warunków krystalizacji tożsamości kulturowych, która rzutuje także na ich kształt, trwałość i elastyczność. Są to zjawiska wpisujące coraz częściej w ogólną kategorię „kryzysu tożsamości”³³.

Kryzys ten dotyka też tożsamości kulturowej w jej tradycyjnym, ustalonym kształcie. Najogólniej mówiąc, przejawia się w wypieraniu obligatoryjnych form identyfikacji przez formy preferencyjne i form „naturalnych”, trybalnych przez przybrane. Preferencyjność wiąże się z możliwością wyboru bądź modyfikacji, a te z kolei mogą się pojawić, o ile istnieje alternatywa. Alternatywa jest matką podmiotowości, źródłem Giddensowskiej *agency*, która pozwala jednostce zmierzyć się ze zinstytucjonalizowaną strukturą, rozluźnić jej uchwyt, a nawet jej się wymknąć i ją zmienić (nawet gdyby to miało być doświadczenie traumatyczne), refleksyjnie odnieść się do przypisania i dopiero wtedy ewentualnie je porzucić bądź zachować. Krótko mówiąc, *Homo eligens* jest figurą względnej emancypacji człowieka wobec struktur społeczno-kulturowych.

W układach nowoczesnych [...] zmiany tożsamościowe wymagają odkrywania i konstruowania w ramach refleksyjnego projektu, w którym przemiana osobista przeplata się ze społeczną³⁴.

³³ Zob. *Questions of Cultural Identity*, eds. S. Hall, P. Du Gay, London 2000.

³⁴ A. Giddens, *op. cit.*, s. 47.

Tożsamość negocjowana, hybrydowa, skołązowana i wyobrażona to przejawy tej emancypacji. Znajduje ona też wyraz w analizowanym przez Charlesa Taylora ekspansywnym fenomenie nowej kultury „samorealizacji” i „subiektywizmu moralnego”, zwanej inaczej „kulturą autentyczności”, której podstawą jest zasada wierności samemu sobie, czyli własnej oryginalności, marginalizująca identyfikację nie tylko z lokalnością, ale w ogóle z zewnętrżnością³⁵.

³⁵ Zob. C. Taylor, *Etyka autentyczności*, Kraków 2002.