

Dorota Misiejuk
Uniwersytet w Białymstoku

Konstruowanie tożsamości kulturowej wyzwaniem dla międzykulturowego poradnictwa

Proponowany tekst podejmie analizę konceptu tożsamości kulturowej jednostki w perspektywie tradycji grupy – dziedzicznej kultury oraz wyzwań związanych z transmisją dziedzictwa w warunkach zmiany kulturowej sterowanej zmianami politycznymi i społecznymi.

Słowa kluczowe: tożsamość kulturowa jednostki, transmisja kultury, edukacja na rzecz rozwoju kulturowego, artefakt kulturowy

Tożsamość kulturowa jednostki wyzwaniem dla edukacji i poradnictwa

Potraktowanie tożsamości kulturowej jednostki jako zadania jest tak nowe w rozważaniach pedagogicznych, psychologicznych czy poradniczych, jak nowa jest koncepcja kultury ponowoczesnej, gdzie zakłada się, że tożsamość kulturowa jednostki nie kształtuje się w efekcie procesu dziedziczenia, a jest projektem do zrealizowania przez podmiot tego procesu. Zatem przygotowanie jednostki do kreowania siebie jako bytu kulturowego – osoby korzystającej ze świata symbolicznego, znajdującej tam znaczenia świata społecznego, pożywkę do konstruowania osobistego systemu wartościowania, budowania postawy wobec siebie, innych i świata wartości – jest funkcją jej świadomości, a nie efektem procesu socjalizacji. Rolą edukacji jest wyposażenie wychowanka w kompetencje pozwalające mu na podjęcie „gry o tożsamość” (Bauman, 2012; Gromkowska -Melosik, 2012), co było ważne zawsze, a stało się jeszcze ważniejsze obecnie, w okresie ciągle zmieniającego się środowiska życia, w czasach wzmożonego ruchu migracyjnego, rodzącego dylematy związane z wyborem kulturowej przynależności, z przywiązaniem się do tradycji i koniecznością akceptacji wartości kultury kraju przyjmującego, z niezbędną adaptacją do wartości nowej kultury.

Warunkiem opracowania praktycznego podejścia pomocnego w realizacji projektu: *tożsamość kulturowa jednostki* wydaje się namysł nad zagadnieniami: zjawiska społecznego, jakim jest sama *tożsamość kulturowa jednostki* w ujęciu metodologicznym, oraz nad procesem edukacyjnym, który można by nazwać *edukacja na rzecz rozwoju kulturowego*.

Obecnie obserwujemy wielorakość podejść teoretycznych i metodologicznych w zakresie badania i interpretowania konceptu *tożsamość kulturowa jednostki*. Skutkuje to odmiennymi definicjami kulturowej tożsamości. Można jednak znaleźć wspólną przestrzeń, do której odwołują się badacze tożsamości kulturowej jednostek.

Tożsamość kulturowa jednostki w pracach Jerzego Nikitorowicza jest analizowana jako dokonywanie przez jednostkę prób oddzielenia tego, co własne od tego, co obce. Dostrzega ona, że warunkiem tego procesu oddzielania jest uświadomienie sobie związku z własną grupą i jednocześnie wagi różnicy z obcymi. Stąd, jak pisze Nikitorowicz: „tożsamość jest uznawana za rodzaj samowiedzy jednostki, jej sądów, wyobrażeń i poczucia wartości” (Nikitorowicz, 2005, s. 61). W pracach Mariana Golki i Hanny Mamzer tożsamość kulturowa jednostki charakteryzowana jest poprzez jej cechę – procesualność. Tożsamość ta kształtuje się w efekcie relacji społeczno–kulturowych. Staje ona wobec wymagań standardu tożsamości, ale jest także aktywna wobec tegoż standardu. Procesualność – jako cecha tożsamości kulturowej – kreuje też pole dla konkurencji wielu tożsamości kulturowych, które sobie może jednostka obierać, stając wobec wymagań rzeczywistości społecznej (Mamzer, 2000). Wątek ten odnajdziemy także w rozważaniach o tożsamości podjętych przez Aleksandrę Kunce, która pisze:

nasza tożsamość bliższa jest różnicy niż stałości i ”temu samemu”. Doświadczamy nieporządku, którego nie sposób ostatecznie oswoić nawet w mentalne naprzemienne cykle ładu i chaosu, gdyż odsłania się nam ustawicznie nieobliczalność, nieregularność zdarzeń, w których uczestniczymy. Dzieje się to często nawet wbrew oficjalnym instytucjonalnym wykładniom świata (Kunce, 2004, s. 84).

Autorka analizuje tożsamość jednostki w aspekcie lokowania się jej w kulturze dającej osobiste bezpieczeństwo poprzez kultywowanie, dziedziczenie, umiejscowienie i zakorzenienie. Jak twierdzi, tożsamość, to nie tylko imperatyw psychologiczny, ale przede wszystkim kulturowy, dający jednostce skrypty działań, myślenia, odczuwania – *zbawienny kontekst* – pozwalający na ekstrapolację kategorii epistemologicznych w obszar ontologiczny. Jak podaje ponadto:

Jesteśmy beznadziejnie kulturowi, zakorzenieni w małych kulturach, w swych małych roszczeniach, we własnych praktykach moralnych (które nierzadko traktuje się jako absolutne), czyli w pieczołowicie wznoszonym i potwierdzanym kulturowo locum. Z drugiej strony to locum nieustannie jest dyslokowane (Kunce, 2004, s. 80).

Wyzwania edukacyjne, poradnicze, terapeutyczne czy rehabilitacyjne związane są z owym imperatywem lokalizacji. Doświadczenia tożsamościowe jednostki i pamięć konstruowana w oparciu o nie, to swoiste locum mentalne, które poddawane jest rewizji w obliczu nowych doświadczeń i konkurencyjnych, czy też tylko

paralelnych, narracji kulturowych, dostępnych jednostce w wielokulturowym świecie. Podążając tym tokiem myślenia o tożsamości, pojęcie to jesteśmy skłonni definiować przez kategorię relacji. Tożsamość w takiej interpretacji byłaby wynikiem pewnego typu związku między dwoma podmiotami lub też między dwiema fazami istnienia tego samego podmiotu, dając nową jakość – osadzenie tożsamościowe. Dla tożsamości osadzenie jest ważne o tyle, o ile wynika z zaobserwowania różnicy. Zaobserwowanie i nadanie znaczenia różnicy formułuje nową lokację mentalną, emocjonalną i motywacyjną, ustala nowe jakościowo „ja w świecie” jednostki.

Tożsamość kulturowa jednostki w układzie edukacyjnym, terapeutycznym lub poradniczym winna mieć narrację międzykulturową. Schematy identyfikacyjne, dostępne w rzeczywistości społecznej nie są już tylko, jak to było w kulturze tradycyjnej, po prostu dane, czy też zadane jednostkom. Jednostki nie powtarzają przez następujące po sobie pokolenia owych schematów, nie odtwarzają ich, a ustalają wizerunek siebie w relacji do innych. Efekt tych relacji, przez co rozumiemy pewien typ doświadczeń społecznych, to stan uznania wybranego własnego wizerunku za stały – tożsamy. W wymiarze społecznym oznacza nie tylko kategoryzację, ale także etykę. Aby wybrany wizerunek stał się tożsamością jednostki, musi zostać uznany przez innych, nie tylko w aspekcie epistemologicznym, ale także ontologicznym. Sedno tożsamości kulturowej jednostki lokowane jest nie w podobieństwie, a poprzez różnicę.

Można zgodzić się z Zygmunt Baumanem, że wówczas jednostka staje się świadoma posiadania tożsamości lub ma potrzebę, aby ją posiadać czy wybierać, jeśli coś, co było oczywiste i jasne w polu jej percepcji, przestaje takim być (Bauman, 2001). Stąd wydaje się, że rozważając kategorie tożsamości, warto zwrócić się do studiów Martina Bubera i odnieść się do rozpracowywanej przez niego kategorii – *pomiędzy*. Jak sam pisał:

„Pomiędzy” to nie jakaś konstrukcja pomocnicza, lecz rzeczywiste miejsce i nośnik akcji międzyludzkiej. „Pomiędzy” nie spotkało się z należyłą uwagą, ponieważ – w przeciwieństwie do duszy indywidualnej i otoczenia – nie wykazuje prostej ciągłości, lecz konstytuuje się zależnie od ludzkich spotkań za każdym razem na nowo; dlatego naturalnie, to, co przytrafia się człowiekowi, przyłączono do elementów ciągłych, do duszy i świata (Buber, 1993, s. 129).

O ile w porządku indywidualnym tożsamość kulturowa jest wyzwaniem ontologicznym, o tyle w porządku zbiorowym, jako funkcjonalna, jest opisowa – przydatna do klasyfikowania podobieństw i różnic między ludźmi. Takie podejście do problemu tożsamości znajdziemy w pracach Pawła Boskiego: „Tożsamość kulturowa zakłada istnienie zewnętrznej, niezależnej od jednostki sfery symboliki i wartości; jest ona relacją człowieka do tych elementów w postaci subiektywnej wiedzy/kompetencji oraz kateksji afektywnej (przywiązania) i kompetencji behawioralnych” (Boski, 2009, s. 473). Symbole kulturowe są tu wyrazistymi markerami przynależności. W procesie konstruowania tożsamości kulturowej jesteśmy do nich

akulturowani. Zapoznajemy się z ich mocą, kontaktując się z nimi w różnych sytuacjach społecznych, prowadzeni do ich rozumienia świadomie lub też poprzez odkrywanie ich mocy w zdarzeniach przypadkowych. Jak pisze o tym Boski: „transmisja tożsamości symbolicznej odbywa się w znacznej mierze w warunkach intencjonalnego procesu nauczania oraz doświadczenia w dyskursie publicznym danego kraju” (Boski, 2009, s. 549). Tożsamość aksjologiczna – jak ją określa Boski – a więc codzienne praktyki i zinternalizowane wartości, to porządek indywidualny tożsamości kulturowej. Uprawomocnia on tożsamość jednostki wobec deklarowanej sfery symbolicznej. Jest przestrzenią, gdzie deklaratywna w założeniu tożsamość kulturowa jednostki staje się polem egzystencji. Transmisja tego porządku, jak twierdzi Boski: „odbywa się poprzez procesy zwane zbiorczo socjalizacją. Rola refleksji jest w niej ograniczona; znajdujemy się w obszarze kultury intuicyjnej i uczenia incydentalnego sterowanego mechanizmami modelowania oraz kar i nagród” (Boski, 2009, s. 550).

W podsumowaniu tych rozważań należałoby stwierdzić, że, w świetle przywołanych teorii, są pewne warunki do kształtowania tożsamości kulturowej jednostek. Są także próby określenia stawianych przy tym wymagań:

- (1) Aby była zjawiskiem społecznym, może być rozpatrywana w odniesieniu do tożsamości kulturowej grup, z którymi jednostka się identyfikuje. Realizuje się poprzez tradycję wprowadzania (socjalizacji) jednostki w obszar znaczeń i sensów kultury.
- (2) Samoświadomość jednostki i jej potencjał poznawczy mają znaczenie dla kształtowania się tożsamości. Są to więc kompetencje jednostki do poruszania się w świecie kodów kultury, z którą jednostka się identyfikuje – uznaje za własną.

Spełnianie tych warunków, uświadomienie sobie przez jednostkę konieczności i możliwości ich dotrzymania, oraz związane z tym trudności, mogą w praktyce być przedmiotem rozmowy prowadzonej w relacjach doradca–radzący się, wychowawca–wychowanek, terapeuta–pacjent. Uzasadnienie tego można znaleźć w literaturze przedmiotu.

Tożsamość kulturowa jednostki – przerwana kontynuacja dyskursu

W obecnych czasach badacze problemu zwracają uwagę na cechę tożsamości, którą określają jako płynność oraz podkreślają – o czym już wspomniałam – że tożsamość kulturowa w nowoczesnym układzie kultury nie jest efektem dziedziczenia, a wyzwaniem egzystencjalnym. W kulturze zakwestionowano odwieczną mechanikę tożsamości, o jakiej piszą Tomasz Szukdlarek i Zbyszko Melosik:

W przeszłości każda epoka, każde społeczeństwo miało swój dominujący typ tożsamości, sposób tworzenia „ja” i jego społecznych interakcji, który

w trakcie praktyk społecznych był normalizowany, podnoszony do rangi „uniwersalnej”. On to stał się punktem wyjścia, ową wspomnianą już matrycą tożsamości (Melosik, Szkudlarek, 2009, s. 47).

Czasy przeszłe zakładały, że aby tożsamość kulturowa jednostki mogła być skonstruowana, powinna odwołać się do jakiejś matrycy, czasy obecne zakładają bezpośrednią relację jednostki do kultury bez pośrednictwa owej jakiejś matrycy. Mechanika procesu kreowania tożsamości jest zupełnie inna. Można by, jako argument na poparcie powyższej tezy, przywołać prace Z. Baumana i jego koncepcję czterech typów relacji jednostek do kultury, a więc konstruowania tożsamości kulturowej jednostek.

W pracy *Prawodawcy i tłumacze* jej autor określa perspektywę zmian w kulturze człowieka, prowadzących do przeformułowania mechaniki procesów wyłaniania się tożsamości kulturowej jednostek. Uważa, że podstawowe idee ponowoczesności sprowadzić można do następujących stwierdzeń:

- (a) Oprotestowano wiedzę jako uniwersalne, jedyne w świecie dobro ludzkości na rzecz rozbicia jej na segmenty kreowane przez irracjonalne, arbitralnie przyjęte założenia, pozostające w deterministycznej lub tylko przypadkowej zależności od częściowo zamkniętych w sobie systemów tradycji i doświadczeń historycznych. Tak o tym procesie pisze autor:

ogólna struktura nowoczesnego społeczeństwa, wraz z wbudowanym w nią kultem edukowania, kultem prawdy, nauki i rozsądku (oraz szacunku dla aurytety tu tych, którzy ucieleśniali wartości) gwarantowała istnienie mechanizmu, dzięki któremu potencjalne zagrożenia dla osądów wyrażanych przez elity mogły zostać wchłonięte i tym samym neutralizowane. Ten właśnie aurytety został zakwestionowany: znalazł się w centrum teorii, ale jako problem, a nie jako założenie i to dlatego, że w praktyce okazał się nieskuteczny (Bauman, 1998, s. 178).

- (b) Zadania filozofii i nauk społecznych zmieniają się z definiowania na interpretowanie, bez odwoływania się do swoistego *genius loci*, bez pretensji do uniwersalizmu. Celem nauk społecznych stają się poszukiwania znaczenia i czynienia „innych” rozumianymi i czynienia samych siebie zrozumiałymi. Tym samym standardem staje się perspektywa międzykulturowa.
- (c) Zmienia się tradycja, a więc układ odniesienia, sama gramatyka kultury, mówiąc językiem klasyka. Nowa gramatyka, założenie o istnieniu niepodważalnych, niezachwianych prawd, uniwersalnego podejścia do człowieczeństwa uważa za z gruntu błędne. Nie mądrość absolutna, a wspólnota jest źródłem dla rzeczywistości społecznej człowieka. Według Z. Baumana:

„Wspólnota” to rzeczywiście centralne pojęcie samoświadomej ponowoczesnej filozofii i nauk społecznych. Zastąpiło rozum i prawdę uniwersalną oraz metodę do nich prowadzącą. To właśnie we wspólnocie, a nie w uniwersalnym

postępie ludzkości intelektualności zachodu zamierzają szukać bezpiecznego oparcia dla swej zawodowej roli (Bauman, 1998, s. 188).

W dynamicznej rzeczywistości społecznej, gdzie zmiana jest stałą wartością, ruch – oczywistością, w obliczu przemian kulturowych, tożsamość kulturowa jednostki – jak twierdzą badacze – ulega przeobrażeniom. Badacze proponują analizować tożsamość w perspektywie wspólnot innowacyjnie zdefiniowanych, pomijając perspektywę tradycyjnych zbiorowych tożsamości.

Zygmunt Bauman nakreślił jedną z pierwszych typologii współczesnych tożsamości zbiorowych. Wzory osobowości człowieka ponowoczesnego, jak je nazywa, opierają się na założeniu zmienności i nomadyczności jako cech współczesnej kultury, a ruchliwości, przemieszczaniu się nadaje status sensu (Mróz, 2014). Cztery typy tożsamości kulturowej jednostek to: *spacerowicz*, *turysta*, *włóczęga* oraz *gracz* (Bauman, 1994). Podane wzorce autor ujmuje deskryptywnie, choć etycność każdego z typów również da się wyczytać. *Spacerowicz* swoją tożsamość odnosi do tłumu, więc jego cechą jest anonimowość. Ta relacja i wynikająca z niej cecha konstytutywna dla tożsamości kulturowej jednostki jest doniosła. „*Spacerowicz* to – jak pisze autor – wszystko widzący, ale sam niewidziany, ukryty w tłumie, ale do tłumu nienależący” (Bauman, 1994, s. 24). Jest to więc osoba bez zakorzenienia, zakorzenienia niepotrzebująca. Konsekwencje tego mamy w postaci nieangażowania się w relacje i życie domysłami. W kategoriach motywów do działań *spacerowicz* jest sterowany przez reklamę i przekaz medialny, w kategoriach znaczeń – brak mu odniesień i wzorów myślenia, które porządkowałyby jego refleksję. Jest reaktywny, czuły na własną przyjemność, nie uświadamiając sobie, że „dostęp do rozkoszy *spacerowicza* dnia wczorajszego uzyskał *spacerowicz* nowego typu za cenę ubezwłasnowolnienia” (Bauman, 1994, s. 24). Nie ma wspólnoty, jest tłum jako tożsamość zbiorowa dająca pole do odniesień. Kolejnym typem osobowości przedstawionym w *Dwóch szkicach moralności ponowoczesnej* jest *turysta*. Jego wspólnotą, do której odnosi swoje doświadczenia społeczne i buduje tożsamość, jest dom. Gra tożsamościowa, jaką prowadzi *turysta*, to gra o wrażenia i potrzeba egzotyki. Szuka różnicy między codziennością domu a życiem *turysty*, który kupuje wrażenia, inwestuje w swoje zaskoczenia i zachwyty. Tożsamość kulturowa *turysty* konstruuje się na fundamentach zachwyty domowników z trofeów, jakie zdobył (zdjęcia, filmy, pamiątki). Kolejny typ to *włóczęga*. Tożsamość kulturowa *włóczęgi* zasadza się na negacji. Problem tkwi w tym, że *włóczęga* doskonale wie, od czego ucieka, ale nie wie, ku czemu zdąża. Nie ma określonego celu, ponieważ liczy się sama przyjemność wędrowania i pokusy: „Jawi się więc *włóczędze* świat, który przemierza jako zbiorowisko szans; każda szansa dobra, żadnej nie warto przegapić” (Bauman, 1994, s. 30). *Włóczęga* neguje grupę odniesienia jako istotną dla jego tożsamości, poszukuje znaczeń w próżni sensu, gdyż znaczenia wykuwają się w relacji, a *włóczęga* kontestuje relacje. Ostatnim typem jest *gracz*. W grze nie ma konieczności ani pewności: „w grze świat i los są miękkie” (Bauman, 1994, s. 34). *Gracz* gra w świecie

i ze światem. Liczy się jego spryt i jego szczęście. *Gracz* nie buduje, nie planuje, a mierzy się z każdym, kto znajdzie się w zasięgu jego działań. Jego życie jest serią kolejnych walk, rozgrywek, meczów, spotkań, z których każde stanowi zamkniętą całość. Wszystko sprowadza się do wygranej, często zależy od szczęścia.

Tekst Baumana pochodzi z końca XX wieku. Autor analizuje tożsamości kulturowe jednostek, odnosząc je do kultury globalnej, a relacje budujące tożsamość widzi przede wszystkim poprzez mass media. Osobowości kulturowe są zanurzone w kulturze globalnej i z tej perspektywy są prezentowane. Czy obroniły się w czasie? Czy obserwacje i analizy autora okazały się słuszne? Na pewno znalazły kontynuatorów. Dały początek i wyznaczyły tropy dla innych opisów. Zbyszko Melosik i Tomasz Szkudlarek podejmują podobne wyzwanie po piętnastu latach. Ich typologia tożsamości kulturowych jednostek osadzona jest także na założeniu o zmienności współczesnego świata, jednak autorzy biorą pod uwagę także elementy zakorzeniające.

Jak możemy przeczytać:

W tym świecie, gdzie środki masowej komunikacji decydująco wpływają na nasze poczucie „ja”, wartości wędrują poprzez przestrzeń znaczeń, zmieniają swoje loci, osadzają się we wciąż odmiennych kontekstach. Jest to proces nieustanny, nieuchronny i odbywający się z dużą szybkością. Mimo to wartości trudno jest oderwać od miejsc, które stanowiły ich źródło. Można powiedzieć, że wraz z wartościami i miejsca wędrują w czasie odsłaniając swe zapomniane historie, czasem wędrują w przestrzeni, przenosząc się wraz z migrującymi mieszkańcami; czasem ich sens zmieniają przybysze. Miejsca nie są odizolowane. Stykają się ze sobą i makroulokowane w nich znaki przekraczając granice przekraczają same siebie. Smaki potraw, kolory dachów, kroje ubrań przenikają się wzajemnie i zmieniają znaczenia. To jednak tylko pozornie swobodny i niczym nie krępowany przepływ mód i fascynacji odmiennością. Można w nim odkryć pewną logikę przejść, całkiem nie niewinną. Bez prób jej opisania nie zrozumiemy dziwności naszego życia, nie będziemy w stanie powymyślać strategii edukacyjnych adekwatnych do dokonujących się w nas przeobrażeń (Melosik, Szkudlarek, 2009, s. 45).

Tożsamość traktują jako zależną od miejsca i czasu konstrukcję społeczną. Tożsamość doby współczesnej w ich analizach charakteryzuje się prowizorycznością, ambiwalencją i jest dynamiczna. Typy tożsamości kulturowej jednostek w ich interpretacjach mają postać refleksji nad miejscem, czasem i rodzajem relacji prowadzącym do doświadczenia społecznego jednostki, dającej jej informacje, że „ona to ona”. Rama analiz wyznaczona jest przez kontinuum globalność – lokalność. Dwie pierwsze tożsamości, nazwane: *tożsamość globalna przezroczysta* i *tożsamość globalna każda*, różni relacja do lokalności. W pierwszej jednostka jest ślepa na (lokalne) różnice kulturowe lub też kontestuje ich wartość. Admiruje jedynie standard kulturowy cywilizacji Zachodu i do niego odnosi znaczenia działań. Jedyne

wyobrażony sposób funkcjonowania społecznych jednostek to „europejski styl życia”. Taka tożsamość zdaje się funkcjonalna tylko w warunkach wielkiego miasta, a uznawane znaczenia pochodzą ze sfery profesji, specjalizacji z pominięciem różnic lokalnych obyczajów. Natomiast *tożsamość globalna każda* charakteryzuje się bezrefleksyjną akceptacją lokalnych obyczajów. „Jednostka umie wtapiać się w lokalny koloryt, działać wedle kodów lokalnej kultury. Jednostka potrafi żyć różnicą kulturową. Żyjąc w danej kulturze «tymczasowo staje się nią»” (Melosik, Szkudlarek, 2009, s. 50).

Kolejne dwa typy tożsamości kulturowej jednostek w interpretacji Melosika i Szkudlarka to *tożsamość upozorowana* i *tożsamość autentyczna nieautentyczność*. Obie nie wierzą w zakorzenie, obie oddane są ideologii konsumpcjonizmu i polegają na medialnych przekazach. *Tożsamość upozorowana* nie buduje znaczeń i nie widzi różnicy, kiedy *autentyczna nieautentyczność* różnicę admiruje, ale „status różnicy jest konstruowany i podtrzymywany przy pełnej świadomości faktu, iż nie ma ku temu żadnych przesłanek (można po prostu «pozwolić» danej różnicy mieć znaczenie). Różnica staje się więc kategorią absurdalną” (Melosik, Szkudlarek, 2009, s. 51). Obie te tożsamości są dysfunkcjonalne społecznie. Jednostki żyją w świecie bez znaczeń lub w świecie znaczeń pozornych. Budowanie relacji, wybory i etyczne funkcjonowanie jednostek są poza dyskursem. W konsekwencji – jak piszą autorzy – „jakikolwiek zaangażowanie się jednostki polega jedynie na «celebrowaniu» afektywnej dwuznaczności wyobrażeń, które są «fascynujące w swojej powierzchowności i braku treści»” (Melosik, Szkudlarek, 2009, s. 51).

Kolejną tożsamością jest tożsamość typu *supermarket kultury*. Pod tą nazwą kryją się innowacyjne i hybrydalne postaci znanych w kulturze obyczajów, nowe treści w starych nazwach, czy też nowe nazwy na stare treści. „W przypadku tożsamości typu *supermarket* ludzie mają poczucie wolności i są przekonani, że sami świadomie mogą wybierać i konstruować własną tożsamość – z dostępnych źródeł kulturowych” (Melosik, Szkudlarek, 2009, s. 52). Ten typ tożsamości, w uwagach autorów, charakteryzuje się pewną dyscypliną absorbowania standardu międzykulturowego, istnieje swoisty przymus konstruowania hybrydalnych (fragmentarycznych, ambiwalentnych) form zachowań, wierzeń, wiedzy czy odczuć. Osobowości kulturowe tego typu są fragmentaryczne. Głównym ich wątkiem jest ambiwalencja nie tylko opisu zachowania, wierzenia czy myśli, ale także są one ambiwalentne etycznie. Wielość perspektyw kulturowych, które chcą pomieścić we własnej tożsamości, daje rozproszenie wartości. Ten proces fragmentaryzacji prowadzi do wykształcenia się kolejnego typu tożsamości kulturowej jednostek. Jest nim *tożsamość typu brzytwa*, wiążąca się z radykalizmem,

to znaczy z esencjalizowaniem określonej formy różnicy jako podstawy konstruowania tożsamości i odcinaniem wszystkiego tego i wszystkich tych, którzy „nie pasują”. Prowadzi to do zjawiska „celebrowania różnicy”, zwanego również separatystyczną polityką tożsamości, które polega na swoistym

„zamknięciu się” w określonej formie tożsamości. Owa pokusa fundamentalizmu jest wyrazem paradoksu – epoka (i teoria) ponowoczesności, rozbijając metanarracje Oświecenia, które często zamykały ludzi w pułapce (czy klatce) tożsamości, prowokuje powstawanie – lub odradzanie – fundamentalistycznych ruchów i sposobów myślenia. Stają się one w tym kontekście swoistym antidotum na nieprzejrzystość świata i brak pewności kulturowej. W ponowoczesnym świecie, ludzie i społeczeństwa, tracąc tradycyjne „drogowskazy” i kulturową pewność zwracają się w kierunku ruchów, które obiecują Prawdę, Wartości i Wiedzę, i które mogą stanowić źródło stabilnej i spójnej tożsamości (Melosik, Szkudlarek, 2009, s. 55).

Cytowany opis tego typu tożsamości karmi się mitem i resentymentem. W perspektywie społecznej buduje ideologię sprzeciwu wobec postępu i zmiany kulturowej. W odróżnieniu od poprzednich typów tożsamości ten jest zakorzeniony w przeszłości.

W podsumowaniu rozważań nad tożsamością kulturową jednostek należy stwierdzić, że wyraźnym efektem dziejącej się zmiany kulturowej jest zmiana tradycji. Zmiana układu odniesień jednostki, zmiana orientacji celów życiowych, wreszcie zmiana w zakresie sposobów realizacji, które widzimy w działaniach społecznych jednostek, mają szansę być społecznie funkcjonalne w nowej gramatyce kultury. Samo zaś zjawisko tożsamości kulturowej jest ciągle ważne, istotne dla trwania ludzi jako bytów kulturowych.

Stuart Hall mówi, że w tych nowych warunkach kultury tożsamość jest nie tylko płynna, ale stanowi nieustanne wyzwanie dla jednostki, która szuka – mimo wszystko – stabilności i zakorzenienia, lecz ich znaleźć nie może (Burszta, 2004, s. 37). Nazywa w ten sposób stan społecznego zagubienia w kulturze, ale – co zwłaszcza z punktu widzenia pedagogiki, psychologii czy poradownictwa zdawałoby się ważniejsze – wskazuje też wysiłek, który ludzie podejmują, by sprostać zmianom. James Clifford natomiast powiada: „dwudziestowieczne tożsamości nie zakładają już ciągłości kultu czy tradycji. Wszędzie jednostki lub grupy improwizują lokalne przedstawienia ze zgromadzonych (na nowo) przeszłości używając obcych mediów, symboli, języków” (Clifford, 2000, s. 22). Pokazuje w ten sposób, że ludzie są aktywni w zaspokajaniu swoich potrzeb, próbują w nowych warunkach kultury ułożyć swoją relację ze światem, innymi i samym sobą, nie zawsze przejmując się tradycją i dążeniem do stabilizacji.

Te teoretyczne twierdzenia wydają się podstawowe dla podejmowania działań w zakresie edukacji, poradnictwa, terapii. Szczególnie ważne mogą jednak być badania nad tożsamością osób znajdujących się w sytuacji wymuszającej zmiany tożsamości kulturowej. Zakreślenie wówczas „granic” przedmiotu badań staje się zadaniem priorytetowym.

Amerykański antropolog społeczny, Gordon Mathews, przeprowadził takie badania nad tożsamością kulturową jednostek. Efekty tych zakrojonych globalnie

i długotrwałych badań przyniosły propozycję struktury tożsamości, która niejako godzi dwa wyżej przytoczone stanowiska. Mathews (2005) widzi w tożsamości kulturowej wyodrębniające się trzy poziomy:

- ♦ poziom oczywistości; czyli formowanie się jednostki przez konkretny język, oraz zbiór praktyk społecznych warunkujących to, jak pojmujemy siebie i świat. Są to te zachowania, które są jednostce narzucone przez tradycję i obyczaj grupy, z którą jednostka się identyfikuje. Nie poddaje ich refleksji jako konstruowanych i jej narzucanych. To poziom trwałe struktury kulturowej tożsamości osoby. Odwołuje się on do głębokich struktur mentalności zbiorowej, zakodowanych w jej umyśle jako wynik długiego trwania, konstruowanych przez wieki, aktualizowanych w procesach społeczno-politycznego dyskursu.
- ♦ poziom środkowy autor nazywa *shikata-ga nai* – *nie ma na to rady* (nic się nie da zrobić), to to, do czego jednostka jest przymuszana procesami kontroli społecznej. Wydaje się ważne zanotowanie uwag autora, który na podstawie badań empirycznych twierdzi:
ten poziom kulturowego kształtowania jest znacznie ważniejszy niż badacze kultury zwykli tradycyjnie przyznawać. Zachowanie człowieka nie opiera się na wyznawanych wartościach z pierwszego poziomu [oczywistości], lecz w większości wynika z podporządkowania się naciskom otaczającego świata społecznego, gdyż sprzeciw względem niego zwykle słono kosztuje” (Mathews, 2005, s. 32).
- ♦ trzeci poziom, najpłytszy i najpewniej uświadamiany, jest wtedy, kiedy „ja” czuje, że ma swobodę wyboru idei i pomysłów na życie. To, co robi się z wyboru. Należy jednak pamiętać, że owo prawo wyboru nie jest nieograniczone. Jak pisze Mathews, zależy ono od zamożności społeczeństwa, ideologii społecznej, która kontroluje pole wyboru. Zależy też od przynależności klasowej, etnicznej, płci, wierzeń religijnych i obywatelstwa, czyli od pól długiego trwania.

Zestawione ze sobą powyżej propozycje teoretycznego ujęcia tożsamości kulturowej jednostki, odpowiadają głoszonej przez nowoczesność *płynnej tożsamości*, ale jednocześnie każda z nich ową płynność zawsze odnosi do tradycji. Współcześnie antropologia, czy też szerzej – studia z zakresu nauk społecznych, są w trakcie zmagania z trudnościami i paradoksami, jakie pociąga za sobą ukazanie kulturowej specyfiki rozumienia siebie jako osoby. Trudności te i zmagania w różnym stopniu odbijają się też na poszukiwaniach metod pracy edukacyjnej i wspomagającej kształtowanie tożsamości kulturowej poszczególnych jednostek.

Tożsamość kulturowa jednostki – nowa perspektywa

Drugim, zapowiadany w tym artykule, wyzwaniem łączącym się z konstruowaniem tożsamości kulturowej jest rozważenie kwestii **edukacji na rzecz rozwoju kulturowego**. Idzie tutaj o edukację oraz o działania pomocowe, takie jak poradnictwo czy terapia, na ogół włączane wówczas, gdy działania edukacyjne okazały się niewystarczające, nieadekwatne, chybione lub spóźnione, które mają za zadanie budować lub korygować znaczące relacje jednostki do kultury. Tradycyjna propozycja edukacji, oparta na lojalności wobec grupy własnej, zbudowana na ufności w przewodnictwo intelektualistów, z powodu przeformułowań dotyczących procesów komunikacyjnych w kulturze oraz pluralizmu kulturowego stała się mało komunikatywna. Nową propozycją w tym zakresie jest oparcie procesów tożsamości kulturowej jednostek na innowacyjności, kreatywności i wolności w zakresie aktów dziedziczenia kulturowego. Opiera się ona na relacji do artefaktów kultury. To trening przeżywania spotkania z artefaktem kultury. W kategoriach przekazu kultury jest to akt dziedziczenia, który jednak – aby był pełny czy *życiodajny* (termin zastosowany przez Lecha Witkowskiego), a więc konstruujący etyczną relację jednostki do świata – musi być zakorzeniony w tradycji. Tradycja jest przewodnikiem po treściach kultury porządku moralnego, to *gramatyka kultury* (termin Jerzego Szackiego). Jest systemem pozwalającym jednostkom na porządkowanie swoich doświadczeń kulturowych w perspektywie moralnej. Orientacje teoretyczne tego obszaru osadzone są w teorii kultury (por. prace Wilhelma Diltheya, Eduarda Sprangera, Sergiusza Hessena, Bogdana Suchodolskiego, Bogdana Nawroczyńskiego, Floriana Znanieckiego). Praktyka pedagogiczna tego obszaru to analizy i rozważania na podstawie kanonicznych dla danej kultury dzieł, ich interpretacje. Edukacja na rzecz rozwoju kulturowego to także interpretacje znaczenia obyczajów, ceremonii, rytuałów określonych grup kulturowych. W obliczu zmiany kulturowej właśnie z tradycją mamy kłopot. To z powodu jej wpływów i znaczenia najczęściej pojawiają się problemy, które rozwiązywane są przez międzykulturowe lub interkulturowe poradnictwo.

Zamiast podsumowania: tradycja grupy i dziedziczenie kultury

Nieodzownym czynnikiem trwania kultury jest jej transmisja z pokolenia na pokolenie. Bez transmisji nie istniałaby ciągłość zachowań umożliwiających konstruowanie tożsamości kulturowej jednostek. Kultura dostępna jest jednostkom poprzez wytworzone w kulturze artefakty: materialne, behawioralne i językowe. Akty dziedziczenia kultury to sytuacja społeczna, w której owe artefakty poddajemy oglądowi w codziennym życiu. Używamy ich na co dzień, planujemy o nich nauczać, używamy ich jako argumentów w publicznych prezentacjach i dyskusjach, w dziedzinach sztuki i polityki. Akty dziedziczenia mają sens i są nośnikiem

wartości wtedy, kiedy zostaną osadzone w systemie przekazu nazywanego tradycją. Artefakt wówczas ma moc komunikacyjną – przekazuje intencje i buduje system wartościowania jednostek, spełnia więc warunek zaistnienia relacji tożsamościowej jednostki z kulturą. Tradycja należy do grupy, to znaczy, że grupa jest podmiotem tradycji i w grupach tradycje się konstruuje. Tradycja jest czymś, co jesteśmy zobowiązani rozumnie współkształtować. Tradycja nie posiada prawa do nienaruszalności. Jeśli jest tak traktowana, staje się narzędziem przemocy symbolicznej (Brezinka, 2007). Przez wieki transmisja kultury następowała we względnie odrębnych układach – tradycjach, wyznaczonych politycznym układem czy ideologią czasów (Misiejuk, 2013). Obecnie standardem społecznym kultury staje się pluralizm kulturowy i wielokulturowość, a tym samym wydaje się, że zmieniają się adres i status społeczny tradycji, że zmienia się jej rola w kształtowaniu tożsamości jednostek zakorzenionych w danej kulturze, ale przede wszystkim migrantów: podróżników, spacerowiczów, wędrówców.

Pomysły na analizę tezy o zmianach dotyczących tradycji można znaleźć w pracach Fernanda Braudela. Wybitny francuski annalista w podręczniku napisanym jeszcze w latach 60. XX wieku napisał, że w historii da się wyodrębnić tzw. struktury długiego trwania, które często na całe stulecia determinują i określają przebieg różnych procesów i zjawisk, a także kształtują dominujące wzory kulturowe:

Struktury te zazwyczaj są bardzo głęboko osadzone w czasie, należą do długiego trwania i mają swoje oryginalne cechy charakterystyczne. Modelują oblicze cywilizacji, nadają im osobowość. Cywilizacje pilnie ich strzegą, uważając je za wartości bezcenne. Owe struktury (...) istnieją na ogół poza świadomością ogromnej masy ludzi (Braudel, 1999, s. 291–302).

W koncepcji tożsamości kulturowej jednostek stanowią szkielet odczytań artefaktów kultury porządku najgłębszego w strukturze tożsamości. Jak twierdzi Mathews, tworzą one poziom pierwszy struktury tożsamości. W systemie społeczeństw poddawane są one konceptualizacji, jako sądy normatywno-dyrektywne, komunikowane za pośrednictwem kulturowych praktyk społecznych, ochronianych i pilnowanych w obrębie społeczeństw już to w postaci obyczajów i rytuałów społecznych, już to w systemach kanonu kulturowego (Kmita, 1982, s. 86). Te praktyki społeczne w strukturze tożsamości odnoszą się już do poziomu drugiego. I wreszcie jest poziom trzeci, poziom wolności jednostki, zakreślający jej możliwości kreowania, innowacyjności i wyboru, czyli są to akty dziedziczenia kultury w działaniach jednostkowych, praktycznych.

Clifford Geertz, który ów wzór myślowy, efekt długiego trwania grupy, długich dziejów jej relacji z innymi, w pełni respektuje, zaleca, by akty dziedziczenia polegały na „przyglądaniu się światu z elementami interwencji weni” (Geertz, 2000). Jest to postulat o wiedzę zaangażowaną, opartą z jednej strony na racjonalizmie, a z drugiej na woli dziedziczenia. W procesach edukacyjnych, pomocowych – jak poradnictwo, czy korekcyjnych – jak terapia lub rehabilitacja, ten postulat wydaje

się podstawowy dla organizacji, zarówno obecnie, jak i w przyszłości, rozwiązań praktycznych.

Poradnictwo międzykulturowe zatem w kontekście praktycznym powinno uwzględniać proces zmiany kulturowej, która w praktyce poradnictwa stwarza sytuacje komunikacyjne, w których rozmówcy odwołują się do odmiennie interpretowanych obszarów kulturowych. Odmienność kulturowa rozmawiających, w aktach komunikowania, ujawnia się w obszarze założeń i presupozycji. Węzłowe konstrukty różnicy dotyczą: mentalności, czyli wzorów myślowych, którymi kierują się zarówno udzielający porad, jak i porad słuchający, czy tradycji, do której rozmówcy się odwołują, wybierając symbole komunikacyjne. Społeczne strategie konstruowania kulturowego „ja” uległy zmianie. Nie opierają się już na matrycy kontynuacji tradycji, ale na skomplikowanym procesie wyboru w obrębie wielu tradycji. Poradownictwo w tym kontekście oznacza umiejętność oznaczania wartości transferowanej poza tradycją oraz świadomość różnorodnych interpretacji tego samego symbolu komunikacyjnego. W układzie wymienionych odmienności odczytywanie intencji mówionych zależy nie tylko od kompetencji komunikacyjnych mówiących, osadzonych w kontekście jednej, określonej tradycji, ale od wrażliwości w przekraczaniu granic tradycji.

Bibliografia

- Bauman, Z. (1994). *Dwa szkice moralności ponowoczesnej*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Bauman, Z. (1998). *Prowadzacy i tłumacze*, tłum. A. Ceynowa i J. Giebułtowski, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Bauman, Z. (2001). Tożsamość – jak była, jest i po co? [w:] A. Jawłowska (red.) *Wokół problemów tożsamości*, Warszawa: LTW, s. 8–25.
- Bauman, Z. (2005). *Europa niedokończona przygoda*, tłum. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Boski, P. (2009). *Kulturowe ramy zachowań społecznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Buber, M. (1993). *Problem człowieka*, tłum. R. Reszke, Warszawa: Biblioteka Aletheia – Wydawnictwo Spacja.
- Burszta, W.J. (2004). *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Braudel, F. (1999). *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, Warszawa: Czytelnik.
- Brezinka, W. (2007). *Wychowanie i pedagogika w dobie przemian kulturowych*, tłum. J. Kochanowicz. Kraków: WAM.
- Clifford, J. (2000). *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, tłum. E. Dżurak, J. Iracka i in. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Geertz C. (2005). *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek. Kraków: Wyd. UJ.
- Kmita, J. (1982). *O kulturze symbolicznej*. Warszawa: PWN.

- Kunce, A. (2004). Zlokalizować tożsamość, [w:] W. Kaluga (red.). *Dylematy wielokulturowości*. Kraków: Universitas, s. 79–97.
- Mamzer, H. (2000). Tożsamość jednostki w obliczu wielokulturowości, [w:] T. Lewowicki i in.(red.). *Edukacja wielokulturowa w Polsce i na świecie*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 67–79.
- Mathews, G. (2005). *Supermarket kultury. Globalna kultura – jednostkowa tożsamość*, tłum. E. Klekot. Warszawa: PIW.
- Gromkowska-Melosik, A., Melosik, Z. (red.) (2012). *Tożsamości w społeczeństwie współczesnym: pop-kulturowe (re)interpretacje*. Kraków: Impuls.
- Melosik, Z., Szukdlarek, T. (2009). *Kultura, tożsamość i edukacja – migotanie znaczeń*. Kraków; Impuls.
- Misiejuk, D. (2013). *Dziedzictwo i dziedziczenie w kontekście procesów socjalizacji*. Białystok: Trans Humana Wydawnictwo Uniwersyteckie.
- Mróz, T., *Nomadyczność wieloznaczna, wieloznaczność nomadyczna, czyli o wzorach osobowości Zygmunta Baumana*. DOI:10.14746/r.2014.2.14 (dokument PDF) dostęp 11.10.2017.
- Nikitorowicz, J. (2005). *Kreowanie tożsamości dziecka. Wyzwania edukacji międzykulturowej*. Gdańsk: GWP.