

Agnieszka Cybał-Michalska

W stronę globalnej cywilizacji przyszłości - o potrzebie twórczego dialogu z "innością"

Ars inter Culturas nr 1, 11-22

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Agnieszka Cybal-Michalska

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Poznań

W STRONĘ GLOBALNEJ CYWILIZACJI PRZYSZŁOŚCI – O POTRZEBIE TWÓRCZEGO DIALOGU Z INNOŚCIĄ

Ponowoczesna refleksja nad jakością globalizującego się społeczeństwa oraz kondycją człowieka współczesnego, skazanego na szukanie swojego miejsca w ciągle zmieniającej się rzeczywistości wpisuje się w zjawiska globalizacji.

Punktem wyjścia do rozważań nad pojęciem „współczesnego społeczeństwa” jako zunifikowanej i zorganizowanej przestrzeni, podlegającej ciągłej fluktuacji, jest założenie, iż „w miarę, jak społeczeństwo rozwija się, optymalizuje ono i przekształca dążenia do kontroli życia codziennego – w dążeniu do tolerancyjnego pluralizmu i wiążącego partykularyzmu; dążenia do pewności i przewidywalności struktur życia codziennego – w zdolność dyskursywnego podłożenia ryzyku i w chęć stworzenia wolności bez ryzyka”¹. Proces ten przyczynia się do lepszego zrozumienia przez społeczeństwa swojego historycznego przedłużenia od przeszłości, przez teraźniejszość, ku przyszłości, antycypując długofalowe dla nich konsekwencje.

Dialektyka unifikacji i dywersyfikacji, właściwa zjawisku globalizacji, wskazuje, iż są to procesy komplementarne, wzajemnie na siebie oddziałujące i ważne we współczesnej fazie rozwoju społeczeństwa globalnego. Paradygmat globalizacji w przestrzeni społeczno-kulturowej ujawnia się w binarnym układzie skrajności między: dekontekstualizacją a rekontekstualizacją (istnienie w oderwaniu od kontekstu a poszukiwanie nowej jakości kontekstualnej), dekompozycją a rekompozycją (zdekomponowanie struktury kulturowej a tworzenie się nowych konstelacji kulturowych z wyabstrahowanych fragmentów rzeczywistości kulturowej), deterytorializacją a reteretytorializacją (oderwanie od lokalnego kontekstu treści i formy kulturowej a poszukiwanie „zadomowienia” w innej kulturze), transkulturowością a internalizacją (kultura jako zespół zjawisk wzajemnie powiązanych, uwarunkowanych i oddziałujących, ulega hybrydalnym przemieszczaniom się treści i form kulturowych a pragnieniem jej zinternalizowania przez jednostkę, która przetwarza zastany materiał kulturowy, nadaje mu sens, swoiste indywidualne znaczenie i wyraża w zachowaniu)². W konsekwencji analityczna wartość zjawiska globalizacji wskazuje na konieczność rozróżnienia dychoto-

¹ B. Misztal, *Teoria socjologiczna a praktyka społeczna*, Kraków 2000, s. 64.

² L. Korporowicz, *Tożsamość wyobrażona*, [w:] *Róża wiatrów Europy*, red. A. Tyszka, Warszawa 1999, s. 90-92.

micznych procesów społeczno-kulturowej transformacji, które cechują doświadczenia współczesnego świata.

W obliczu dynamiki rozwoju „nowej lokalności” i eksplozji zjawisk zróżnicowania kulturowego, ich powszechności i intensywności, globalizacja jest skutkiem procesów różnicowania się i kulturowej pluralizacji dzisiejszego świata, stąd implikuje „heterogeniczność dialogów” (A. Appadurai) międzykulturowych na poziomie lokalnym i narodowym, oraz ujawnia raczej postępujące „organizowanie różnorodności” (A.D. Smith) niż replikowanie unifikacji³.

Stricte globalny jest proces przejścia „od dwuwymiarowej przestrzeni euklidesowej” z wyraźnym podziałem na „centrum” i „peryferia” do wielowymiarowej przestrzeni globalnej ze „wzajemnie się przenikającymi subprzestrzeniami”⁴, co oznacza tworzenie się nowej hierarchii społeczno-kulturowej i polityczno-gospodarczej na skalę światową oraz poszukiwanie nowej syntezy form kulturowych. Na heterogeniczny charakter procesów globalizacji zwraca uwagę Marian Golka, pisząc, iż „przed nadejściem globalizacji ludzki świat zbudowany był z mniej więcej izolowanych kulturowych »wysp«, które w epoce globalizacji w jednych aspektach łączą się ze sobą, w innych upodobniają do siebie, a jeszcze innych po prostu manifestują swe istnienie i kontaktują ze sobą, stwarzając przy okazji pierwociny nowej globalnej tożsamości o skomplikowanym wielokulturowym charakterze”⁵. Tak rozumiana hybrydyzacja współczesnego świata (J.N. Pieterse) wskazuje, iż przeciwdziałanie światowym problemom, rozwiązywanie ich bądź sterowanie nimi musi odbywać się na poziomie globalnym, gdyż koegzystencja poszczególnych państw wydaje się ściśle ze sobą związana i niepodzielna⁶. W obliczu globalnej zmiany „opozycje takie jak »w« i »poza«, »tutaj« i »tam«, »blisko« i »daleko« określające stopień oswojenia, udomowienia i znajomości różnych fragmentów otaczającej rzeczywistości”⁷ przestają pełnić funkcję „punktów odniesienia”, wskazując tym samym na nieprzejrzystość perspektywy i pluralizm kulturowy.

Wśród teoretyków brakuje zgodności, czy aktualnie jesteśmy świadkami „ponowoczesności” – w myśl której przyszłość nie jest ani prostą kontynuacją teraźniejszości, ani odwrotem ku przeszłości, a stanowi nową jakość społeczną – czy też cały czas doświadczamy „nowoczesności”, tyle że „późnej” i zaawansowanej⁸, w której wszystkie jej cechy konstytutywne przybierają skrajną postać. Zygmunt Bauman upowszechnia myślenie o nowoczesności jako całości skończonej, którą zastępuje nieuporządkowana, wieloznaczna, ambiwalentna, bezkierunkowa ponowoczesność, utożsamiana z „niemożnością trwania w bezruchu”, byciem bez ustanku „na chodzie”. „Mieszkańcy takiego świata są wędrowcami z musu – choć wyruszają w drogę po to, by osiąść”⁹.

³ Tamże, s. 90.

⁴ W.J. Burszta, *Antropologia kultury*, Poznań 1998, s. 159.

⁵ M. Golka, *Kultura w przestrzeni globalnej*, [w:] *Społeczne problemy globalizacji*, red. Z. Blok, Poznań 2001, s. 79.

⁶ Tegoż, *Cywilizacja. Europa. Globalizacja*, Poznań 1999, s.160.

⁷ Z. Bauman, *Globalizacja*, Warszawa 2000, s.19.

⁸ Patrz: P. Sztompka, *Socjologia*, Kraków 2002, s. 570-576; M. Śleboda, *Dylemat pierwszy: globalizacja*, [w:] *Globalizacja i konsumpcja. Dwa dylematy współczesności*, red. M. Bogunia-Borowska, M. Śleboda, Kraków 2003, s. 50-78.

⁹ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 114.

Atrybutem ponowoczesnej formacji społecznej jest zerwanie ciągłości kulturowej i narodziny „hiperrzeczywistości”, w której dominuje „chaos wrażeń i fantazji” (P. Sztompka).

Złożoność i temporalna wielowymiarowość społeczeństwa późnej nowoczesności, determinowane przez wieloznaczność, ambiwalencję, przejściowość, różnorodność rzeczywistości społeczno-kulturowej, poddającej się ustawicznym fluktuacjom, sprawiają, że opis i standaryzacja heterogeniczności obiektywizującego się w swych działaniach społeczeństwa, są trudne do uchwycenia. Antycypacja, jakie będzie „społeczeństwo przyszłości”, w świetle debaty o ponowoczesności jest zabiegiem dość ryzykownym, gdyż „szok przyszłości to inaczej mówiąc oszałamiająca dezorientacja, powodowana przez przedwczesne nadejście przyszłości”¹⁰.

Społeczeństwu stawia się zadanie samookreślenia się w sytuacji nieoczywistości, ryzyka, sfragmentaryzowania i wieloznaczności. W tym kontekście nasuwa się pytanie: czy nasz ład może być zastąpiony tylko przez nieład, a nie ład innego rodzaju¹¹?

Na poziomie jednostkowych decyzji przejście do „ponowoczesności” – w myśl której przyszłość nie stanowi prostej kontynuacji terażniejszości – bądź doświadczanie „późnej nowoczesności”, gdzie cechy konstytutywne nowoczesności przybierają skrajną postać, oznacza, że można i należy jedynie żyć zmianą: każdy „musi stać się wzorem dla epoki, jaką pragniemy stworzyć”¹². Istnienie wielu układów odniesienia, mających własne kryterium racjonalności, stanowi atrybut terażniejszości i będzie trwałą cechą przyszłości, a „przeżywanie ambiwalencji jest dożywotnym »wyrokiem«, czy nawet przekleństwem współczesnego człowieka”¹³. Ze względu na to, że pluralizm kulturowy jest faktem, winien być postrzegany w kategoriach „polityki życia” (A. Giddens), jako wyzwanie i szansa refleksyjnego i odpowiedzialnego wykorzystania nowych możliwości (nieuchronnie wiążących się z ryzykiem), w wymiarze jednostkowym, które oddziałują na przebieg zdarzeń o zasięgu lokalnym i globalnym.

Najbardziej znamienym rysem czasów nastających po epoce nowoczesności jest przyspieszony rozwój cywilizacji – zorganizowanej i wysoce spluralizowanej formie życia wspólnoty ludzkiej, rozumianej jako apogeum bądź zmierzch rozwoju społeczno-kulturowego. Jądem globalizacji, jako procesu radykalnych i permanentnych zmian, jest zróżnicowanie kulturowe współczesnych społeczeństw, determinujące chaos i pustkę aksjonormatywną, masowość, dezorientację, zmienność, anomie społeczną, kryzys tożsamościowy, pluralizm i relatywizm światopoglądów. „Problemy te kpią sobie z granic”¹⁴. Dla jednostki oznacza to utratę aksjonormatywnych punktów odniesienia, brak „zakorzenienia”, indywidualistyczną alienację i konieczność egzystencji w wieloznacznej, wewnętrznie sprzecznej i niebędącej monolitem rzeczywistości.

¹⁰ A. Toffler, *Szok przyszłości*, Warszawa 1974, s. 21.

¹¹ M. Śleboda, *Dylemat pierwszy: globalizacja*, [w:] *Globalizacja i konsumpcja...*, s. 74.

¹² I. Illich, *Celebrowanie świadomości*, tłum. A. Gomba, Poznań 1994, [w:] Z. Kwieciński, *Tropy, ślady, próby*, Poznań-Olsztyn 2000, s. 269.

¹³ Z. Kwieciński, *Pluralizm – pedagogiczną szansą czy brzemieniem?*, [w:] *Pedagogika ogólna. Problemy aksjologiczne*, red. T. Kukołowicz, M. Nowak, Lublin 1997, s. 16.

¹⁴ Tegoż, *Edukacja wobec różnic i zmienności. Słowo na otwarcie IV Ogólnopolskiego Zjazdu Pedagogicznego w Olsztynie*, [w:] *Pedagogika i edukacja wobec nowych wspólnot i różnic w jednoczącej się Europie*, red. E. Malewska, B. Sliwerski, Kraków 2002, s. 21.

Duch czasu implikuje uleganie tendencjom indywidualistycznym¹⁵, rozpad jednostkowych projektów życiowych na „kalejdoskop samoistnych epizodów” (Z. Bauman), ale także indywidualność, jak podkreśla G. Lipovetsky, „nie posiadając celu ani korzeni, albo substancji czy horyzontów, wobec których mogłaby się jednoznacznie określić, może teraz rosnąć swobodnie, puszczając pędy we wszystkie możliwe strony”¹⁶. „Nasz kruchy świat” (R. Kapuściński¹⁷) wymaga, aby spojrzeć na globalizację jako „rzeczywistość ludzką” (I. Wojnar), w której niemniej ważnym zadaniem jest jednocześnie spojrzenie na „człowieka w świecie” i na „świat w człowieku”¹⁸. W świecie zmiennych aksjologii pojawia się swoista potrzeba pogłębionej „świadomości planetarnej” (A. Pecceli), czy inaczej „globalizmu myślenia” (Z. Melosik), wynikającego z odczuwanej wspólnoty losu mieszkańców globu¹⁹ i nawołującego do pojednania międzykulturowego. Jednocześnie rodzi się potrzeba pogłębionego i wielokrotnego namysłu nad jakością podmiotowej egzystencji w heterogenicznym świecie.

Wolność jednostki, będąc najwyższym dobrem, może stać się zarazem zagrożeniem²⁰. Nie oznacza to jednak „końca człowieka” (F. Fukuyama), jest to raczej kryzys pewnej szczególnej roli, jaka była mu przypisana w strukturze społeczeństwa tradycyjnego. Kompetencje niezbędne do uczestnictwa w kulturze zagęszczony semiotyczności muszą się różnić od tych wpisanych w kulturę ujmowaną „jako przestrzeń z zasady dającą się uprzejrzystnić, uspołnić, zhierarchizować, uporządkować z zachowaniem harmonii i struktury jednoznacznych reguł”²¹. Świadome uczestnictwo w wieloznacznej i ambiwalentnej rzeczywistości globalnej wymaga przygotowania „człowieka-podmiotu” (K. Obuchowski), nastawionego na samokształcenie, ciągle otwartego na siebie z przyszłości, na korzystanie z wolności, z pełnym poczuciem indywidualnej odpowiedzialności za własne sprawstwo. Ryszard Kapuściński podkreślał: być człowiekiem „to nie jest nic oczywistego, co dzieje się samo przez się, gdyż do tego trzeba ciągle zmierzać, nakłaniać się stale, wzbudzać w sobie chęć bycia człowiekiem”²².

Droga „intelektualnej emancypacji” (D. Jankowska) oznacza, jak ujmuje to Z. Bauman, raczej rozmawianie z ludźmi niż walczenie z nimi, raczej ich rozumienie, aniżeli usuwanie z drogi czy likwidowanie jako „mutantów”, poszerzanie własnej tradycji

¹⁵ Patrz: W. Brezinka, *Wychowanie i pedagogika w dobie przemian kulturowych*, tłum. J. Kochanowicz, Kraków 2005, s. 11-17.

¹⁶ Podaję za: M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy*, Warszawa 2003, s. 178. Autorka wydaje się podzielać optymizm G. Lipovetskiego i dodaje, iż jednostki tęskniące za podmiotem „stabilnym i zakorzenionym w hierarchicznej strukturze społeczeństwa tradycyjnego” nie byłyby skłonne do wyrzeknięcia się wolności w imię równości, a i ci, dodaje, których cieszy, „niczym nie ograniczona wolność krotocwilnego podmiotu, w istocie szukają jakiegoś dlań zakorzenienia, choćby po to, by prócz »wybierania« było owo coś, co wybiera” (s. 179).

¹⁷ Patrz: R. Kapuściński, *Nasz kruchy świat*, [w:] A. Domosławski, *Świat nie na sprzedaż. Rozmowy o globalizacji i kontestacji*, Warszawa 2002, s. 213-243.

¹⁸ *Ten świat – człowiek w tym świecie. Obszary sprzeczności edukacyjnych*, red. I. Wojnar, Warszawa 2003, s. 11.

¹⁹ I. Wojnar, *Obraz świata w perspektywie UNESCO*, [w:] *Ten świat...*, s. 28.

²⁰ Z. Łomny, *Edukacja aksjologiczna wyzwaniem epoki. Od regionalizmu do planetaryzmu*, [w:] *Pedagogika ogólna...*, s. 266.

²¹ L. Witkowski, *O metaaksjologiczne przesłanki reformy edukacji (trójkąt orientacji w kulturze)*, [w:] *Szkice o edukacji i kulturze*, red. A. Pluta, Poznań 1999, s. 22.

²² Podaję za: D. Jankowski, *Edukacja formalna a autoedukacja*, [w:] *Ten świat...*, s. 240.

przez swobodne czerpanie z doświadczeń innych, aniżeli odcinanie się od nieznanych prądów ideowych²³. Afirmacja różnorodności kulturowej, poszukiwanie harmonii ze wspólnotą coraz szerzej pojętą²⁴ i świadomość podjęcia twórczego dialogu z „innością” są nader ważne dla globalnej cywilizacji przyszłości.

Idea „humanizacji świata i człowieka” (B. Suchodolski) ma na celu uwrażliwienie jednostek na potrzebę zrozumienia samego siebie i zrozumienia innych ludzi poprzez lepszą wiedzę o świecie. Jednocześnie, „wymóg solidarności w skali planetarnej zakłada przezwytyczanie tendencji do zamykania się w sferze własnej tożsamości”²⁵ (a właściwie dotychczasowej tożsamości) na rzecz jej ciągłego konstytuowania w twórczym rozumieniu inności i poszanowaniu różnorodności.

W dialektyce tego, co lokalne i tego, co globalne, na szczególną uwagę zasługuje przeanalizowanie dylematów kształtowania tożsamości w dobie wieloznacznej, ambiwalentnej i wielokulturowej współczesności. Żyjemy w świecie pełnym zmian, w którym jednostka kształtuje swoje odniesienia, dokonując permanentnej autokreacji. W warunkach społeczeństwa ponowoczesnego tożsamość przestaje być trwałym stanem posiadania, lecz ma charakter elastycznego, otwartego, relacyjnego i twórczego procesu. W przedstawionej narracji istotne staje się nie tylko pytanie, czym jest tożsamość, ale, w jaki sposób tożsamość tworzy się i zmienia, wskazując tym samym na wpływ zmian społecznych na proces konceptualizowania się tożsamości jednostki. Wysiłek samookreślenia, dla którego niezbędnym punktem odniesienia są „znaczący inni” i „nieobecni inni” (A. Giddens), to proces „stawania się i wyboru siebie, proces, który spaja i integruje różnorodne, cząstkowe identyfikacje w coś, co jest czymś więcej, niż ich prostą sumą”²⁶. Wielość kontekstów pojęcia „tożsamość” w literaturze humanistycznej wskazuje na kryzys tożsamości, jaki towarzyszy zwykle przeobrażeniom ładu społeczno-kulturowego i – jak podkreśla P. Sztompka – może stanowić najważniejszy wskaźnik „traumy kulturowej”. Jednostka staje wobec wyboru własnej tożsamości, podejmując walkę o ponowną jej rekonstrukcję. Sytuacja zmiany kulturowego kontekstu procesów tożsamościowych skłania do przeanalizowania elementów konstytuujących poczucie tożsamości jednostki jako praktyki poznawczej, ze szczególnym uwzględnieniem jakości kryzysu tożsamości, będącego konsekwencją naruszonej integralności człowieka i jego „Ja” w sytuacji zmiany kulturowej. W tym kontekście oś narracji będzie skoncentrowana na ukazaniu niejednoznaczności natury procesu kształtowania tożsamości we współczesnym świecie i potrzebie twórczego dialogu z „Innością”.

Globalizacja utożsamiana z „wielością światów” (Z. Bauman), jak podkreśla B. Misztal, „zmieniła naturę »tożsamości«, obnażyła ją i wyluskała z kontekstu roli społecznej, uwolniła od roli determinującego wpływu i odarła z pewności [*certainty*], jaka się wiązała z konstruowaniem tożsamości w warunkach społeczeństwa przemysłowego”²⁷, co wskazuje na szczególną aktualność pytań o sens i zakres pojęcia „tożsamość” oraz

²³ Z. Bauman, *Upadek prawodawców*, „Studia Filozoficzne” 1990, nr 4, s. 28.

²⁴ Patrz: A. Grzegorzczak, *Antropologiczne podstawy edukacji globalnej*, „Forum Oświatowe” 1999, nr 1/2, s. 11.

²⁵ J. Delors, *Edukacja – jest w niej ukryty skarb*, Warszawa 1998, s. 44-45.

²⁶ A. Jawłowska, *Tożsamość na sprzedaż*, [w:] *Wokół problemów tożsamości*, red. A. Jawłowska, Warszawa 2001, s. 55.

²⁷ B. Misztal, *Teoria socjologiczna...*, s. 144-145.

rodzi konieczność poszukiwania odpowiedzi na temat możliwości i zdolności podmiotu do kreowania swojej tożsamości i kształtowania koncepcji własnego Ja.

Konstruowanie tożsamości ma charakter twórczy, a w warunkach późnej nowoczesności staje się elastycznym i otwartym procesem poszukiwania identyfikacji poprzez otwarcie się na „inność”, „odmienność” i ubogacanie tego, co własne o kontekst „innego”.

Sens pojęcia tożsamość (*identity*) ma charakter dialektyczny, to znaczy: istnieje tylko w powiązaniu ze swoim przeciwieństwem, odmiennością. Można zatem uznać, iż w procesie kształtowania tożsamości, odmienność pojawia się przed ową tożsamością i determinuje proces poszukiwania identyfikacji, czyli utożsamiania się z wybranymi zinterioryzowanymi i zinternalizowanymi wartościami. Tożsamość nie może być ukształtowana bez odmienności.

Tożsamość, jako praktyka kognitywna, oznacza poszukiwanie przez jednostkę odpowiedzi nie tylko na pytanie „Kim jestem?”, ale – jak podkreśla B. Misztal – próbę dookreślenia „Kim jestem, skoro jestem tak różny od innych?” (pytanie kontrastowe), „Kim jestem, skoro cechy charakteryzujące ludzi rozkładają się tak nierówno?” (pytanie gradacyjne), by w kontekście globalizacji uzyskać odpowiedź na pytanie „Kim jestem w tym tak szybko zmieniającym się świecie?” (pytanie dynamiczne)²⁸. Jednostka odpowiadając na zadane pytanie o charakterze dynamicznym, w swoim oglądzie świata, dostrzegając tempo i intensywność przemian, stara się określić jakość ukształtowanej orientacji prorozwojowej i w przybliżeniu zorientować się, w jakim stopniu jest aktywnym podmiotem perspektywnych zmian, zachodzących w kulturowo-społecznych kontekstach. Praktyka poznawcza podmiotu „zmierza do konstruowania »trajektorii« ludzkich losów i dróg życiowych i pozwala jemu na ocenę własnej trajektorii w kontekście kierunków, w jakich poruszają się inni, oraz w kontekście choćby przybliżonej oceny intensywności, szybkości przemian, jakim podlegają inni”²⁹. Tożsamość podmiotu podlega permanentnej zmianie, gdyż konstruuje się i przekształca „w sposób ciągły, w zależności od tego, jak jawimy się i jak odnajdujemy się w systemach kulturowych, które nas otaczają”³⁰. Odpowiedzi na pierwsze dwa pytania wiążą się z subiektywnym określeniem cech różniących mnie od innych, a więc tego, co Ricoeur określa jako *l'ipseite* – różnica względem innych, a odpowiedź na pytanie trzecie pozwala jednostce na zrozumienie swojej tożsamości poprzez określenie *la memete*, czyli różnicy identyfikacji względem siebie w czasie³¹. Pytania egzystencjalne o poczucie

²⁸ Odpowiadając na pierwsze pytanie, podmiot konstruuje swoją tożsamość na skutek odpowiedzi na nie. Odpowiedź ta ma jednak często charakter jednowymiarowy, ze wskazaniem na jedną cechę odróżniającą podmiot od innych osób (np. jestem nauczycielem, kobietą itd.). W odpowiedzi na pytanie gradacyjne, podmiot dostrzega skalę zróżnicowania stopnia nasycenia wybraną cechą wśród różnych podmiotów życia społecznego. Jednostka akcentuje nie tylko fakt zaistnienia zróżnicowania, ale również jego skalę i próbuje usytuować swoją osobę względem innych, uzyskując częściową odpowiedź na kolejne trzy pytania: „Dlaczego ja?”, „Dlaczego tutaj?” i „Dlaczego teraz?” (np. jestem bardziej aktywny niż inni). Tożsamość podmiotu rodzi się na tle obrazu świata, w którym jednostka postrzega siebie na tle mozaiki innych ludzi (tamże, s. 158-160).

²⁹ Tamże, s. 160.

³⁰ S. Hall, podają za: tamże, s. 163.

³¹ P. Ricoeur, podają za: Z. Bauman, *Tożsamość – jaka była, jest i po co?*, [w:] *Wokół problemów tożsamości...*, s. 11.

tożsamości wiążą się więc ze szczególnym zaakcentowaniem różnicy względem „znaczącego innego”³² i podkreślając procesualny charakter tożsamości względem siebie samego w ujęciu temporalnym.

Wraz z refleksją nad permanentną zmianą warunków psychospołecznej egzystencji jednostki, w społeczeństwie późnej nowoczesności nasiliła się tendencja do definiowania tożsamości jako nieustannego, ciągle formowanego na nowo procesu³³. W koncepcji postmodernistycznej kwestionuje się istnienie trwałej tożsamości. Jednostka może sama decydować o tym, kim jest, kim chce być i stać się tym, kim chce, ma możliwość i potrafi zostać, pozostając wierna samej sobie³⁴. W metaforycznym ujęciu Z. Baumana, tożsamość przypomina „lekką płaszcz, który można w dowolnym momencie zrzucić z ramion i zamienić na inny”³⁵. Zgodnie z założeniami tej orientacji, jednostka nie ma względnie trwałej koncepcji siebie, a jeśli w swojej dotychczasowej biografii ma poczucie trwałego „Ja”, to – jak konstatuje S. Hall – dlatego, że „wymyślamy siebie», że konstruujemy swój wizerunek, opowiadkę na własny temat, dzięki której odczuwamy komfort psychiczny i mamy poczucie zasadniczej niezmienności trwania naszego Ja”³⁶.

Charakter procesów globalizacyjnych, odzwierciedlający pluralizm, wieloznaczność, epizodyczność, sfragmentaryzowanie, nową konfigurację lokalności i globalności, wywołuje liczne konsekwencje konstytuowania się indywidualnej (osobistej i społecznej) tożsamości podmiotu. Niejednoznaczność konceptualizacji świata i swojego miejsca w świecie „wyłuskuje tożsamość z jej wcześniejszego, pewnego lokalnego kontekstu”, ale jak podkreśla A. Giddens, globalizacja, dokonując „swoistej inwazji w lokalność [...] nie prowadzi do zniszczenia lokalnych kontekstów; wprost przeciwnie, nowe formy lokalnej tożsamości kulturowej i autoekspresji są przyczynowo związane z procesami globalizacji”³⁷. W „nieciągłej czasoprzestrzeni i niejednorodnym systemie znaczeń kulturowych”³⁸ staje się praktyką poznawczą, opartą na permanentnym, indywidualnym eksperymentowaniu. Ponowoczesność otwiera przed jednostką wachlarz możliwości autokreacji, a tożsamość staje się elastycznym systemem odniesień. Zasadne wydaje się postawienie pytań, czy pejzaż ponowoczesnego świata sprzyja konceptualizacji dojrzałej tożsamości jednostkowej, oraz czy pojedynczy człowiek może być przygotowany do permanentnej autokreacji, gwarantującej satysfakcjonujące przeżywanie własnej osoby i swojego miejsca w ponowoczesnej rzeczywistości?

³² Jedynie w egologicznym modelu tożsamości, charakterystycznego dla współczesnej psychologii, rezygnuje się z uznania wpływu „innego” na przebieg procesu autoidentyfikacji. Zwolennikami tej orientacji są między innymi: M. Zavalloni, H. Tajfel, J. Koziński (patrz: Z. Bokszański, *Tożsamość jednostki*, „Kultura i Społeczeństwo” 1989, nr 2, s. 4-9).

³³ E. Wnuk-Lipiński, *Świat międzyepoki: globalizacja, demokracja, państwo narodowe*, Kraków 2004, s. 207-209.

³⁴ Ch. Taylor, *Źródła współczesnej tożsamości*, [w:] *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel-Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków-Warszawa 1995, s. 9-21.

³⁵ Z. Baumann, podaję za: B. Misztal, *Teoria socjologiczna...*, s. 150.

³⁶ S. Hall, podaję za: E. Wnuk-Lipiński, *Świat międzyepoki...*, Kraków 2004, s. 209.

³⁷ A. Giddens, podaję za: M. Kempny, *Globalizacja kultury i ulokowanie tożsamości? Procesy kulturowe w teoretycznym dyskursie współczesnej socjologii*, [w:] *Wokół problemów tożsamości...*, s. 93.

³⁸ B. Misztal, *Teoria socjologiczna...*, s. 157.

Tendencje integracyjne nie muszą konkurować ze skłonnością do podjęcia dialogu z różnorodnością, uwrażliwiając na retorykę „Innego”. W kontekście tożsamości występowanie w przestrzeni dialogu wielu narracji (kosmopolitycznych i lokalnych) nie musi oznaczać dezintegracji tożsamości do wielości „Ja”. Jednostka postrzeganie różnorodności kontekstów powinna wykorzystać do „tworzenia własnej wyjątkowej tożsamości, której spójna narracja będzie łączyła elementy wyniesione z różnych sytuacji”³⁹. W refleksyjny projekt konstituowania tożsamości wpisane jest powstrzymanie się przed prozelityzmem. Uniwersalne przesłanie otwartości i tolerancji wobec odmienności i inności jest odzwierciedleniem marzeń o nowym sposobie bycia razem w wielokulturowej przestrzeni. Ambiwalentna przestrzeń spotkania z różnorodnością może jednak zdążyć ku izolacji, kształtowaniu negatywnych reprezentacji, stereotypowych uprzedzeń, wrogich postaw i orientacji, których skrajną postacią jest np. fundamentalizm religijny czy etniczny. Jednostki i grupy żyjące w sytuacji pogranicza mają jednak szansę i możliwość nowych autokreacji. Umożliwia to zapowiedź wiecznego nienasyceń dialogiem z „innością”, niejednoznacznością. „Nieobecny inny” (A. Giddens) może bowiem „przebywać z dala od miejsca interakcji, a jednak jest w stanie brać udział w wydarzeniach, przeżywać je na równi z obecnymi i wpływać na ich przebieg z odległości”⁴⁰.

Kryzys tożsamości, ujawniający dyskursywny charakter jej kształtowania, jest „typowym zjawiskiem towarzyszącym radykalnej zmianie społecznej”⁴¹, która w ujęciu jednostkowym może przybrać charakter traumatogenicznej zmiany społecznej – nagłej, niespodziewanej, obejmującej różne dziedziny życia. Jego skutki są niekorzystne nie tylko w skali biografii indywidualnej, ale także na poziomie mikrospołecznym i makrospołecznym. Pomiedzy tym, co globalne a tym, co lokalne, konstituuje się tożsamość człowieka ponowoczesności, który poprzez twórcze relacje ze światem społecznym, będącym źródłem zindywidualizowanych znaczeń, może w satysfakcjonujący sposób egzystować w przestrzeni pogranicza i ukształtować „tożsamość pogranicza”, nazywaną też „tożsamością poszukującą”. Stanowi ona remedium na odnalezienie się współczesnego człowieka w sytuacji globalnej ekumeny kulturowej. Oznacza zdolność aktywnego poszukiwania własnego „Ja” poprzez przeżywanie empatii kulturowej. To dzięki odmienności Innego jednostka odnajduje siebie, ubogaca swoją tożsamość o kontekst Innego bez konieczności rezygnacji z własnej perspektywy kulturowej zarówno w warstwie poznawczej, emocjonalno-uczuciowej, jak i aksjologiczno-oceniającej. Kształtowanie tożsamości, ujmowanej jako „unikanie sztywności i pozostawianie wszelkich możliwych drzwi otwartych”⁴², staje się, jak podkreśla Lech Witkowski, „szansą przetrwania bez poczucia wykorzenienia, gdy nie jestem już dla siebie tym, kim nie chcę być (wypierając się swojej przeszłości), a nie jestem wciąż dla innych tym, kim chciałbym być (dobijając się do tak zredukowanej tym odcieniem przyszłości)”⁴³. Rozwój własnego autentycznego „Ja” przebiega w dwóch etapach. Bez zdolności twórczej

³⁹ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2001, s. 260.

⁴⁰ A. Giddens, podają za: B. Misztal, *Teoria socjologiczna...*, s. 154.

⁴¹ E. Wnuk-Lipiński, *Świat międzyepoki...*, s. 232.

⁴² Z. Bauman, podają za: M. Kempny, *Globalizacja kultury i ulokowanie tożsamości...*, s. 94.

⁴³ L. Witkowski, *Ambiwalencje tożsamości z pogranicza kulturowego*, [w:] *Edukacja a tożsamość etniczna*, red. M.M. Urlińska, Toruń 1995, s. 16.

eksploracji (pierwszy krok), a więc aktywnego poszukiwania, doświadczania, testowania, cofania się w głąb siebie, zrozumienia możliwości w nas tkwiących, zaakceptowania ograniczeń oraz refleksji nad relacją ze światem społecznym, nie można przejść do podjęcia zobowiązania (drugi krok), czyli powzięcia odpowiedzialności za podjęte działania. Efektem rozwojowym jest „tożsamość osiągnięta” (*identity achievement*)⁴⁴. Istotny staje się świadomościowy kontekst ujmowania własnej podmiotowości w narracji własnego rozwoju, przy jednoczesnym celebrowaniu różnicy, otwarciu się na Innego, na różnorodność kulturową, a nawet „uczeniu się od outsidera” (J. Rutkowiak). W procesie takiego rozumienia podmiot poznaje siebie „przez Innych i dzięki nim [...] odnajduje sens różnicy i przyjmuje ją z szacunkiem i uznaniem”⁴⁵, gdyż pozwala mu ona na lepszą orientację i zakorzenienie w wielokulturowym społeczeństwie. „Człowiek poszukujący” odkrywa ciągle nowe obszary identyfikacji, doświadcza permanentnej zmiany i kształtuje w sobie nowy typ umysłowości, który za W. Welschem można nazwać „rozumem transwersalnym”, najbardziej adekwatnym do „wielości i różnicy konstruującej coraz częściej narracje współczesności”⁴⁶. Tożsamość „pogranicza” charakteryzuje się „etycznym i aksjologicznym nasyceniem, ciągłym otwarciem na siebie z przyszłości, siebie, którego jeszcze nie ma, który ciągle staje się i wciąż spełnia się w niedokończeniu, w nieustannym dążeniu do doskonałości”⁴⁷. Implikuje to postrzeganie człowieka jako bytu permanentnie poszukującego siebie, w twórczym rozumieniu odmienności, bez konieczności rezygnowania z własnego systemu wartości, które przypominają człowiekowi, że „nie jest jeszcze dokończony, że czeka go historia”⁴⁸. Wyróżniona idea niesie największy potencjał rozwojowy i sprzyja kreowaniu poczucia własnej podmiotowości, a więc świadomości i przeświadczenia o tym, że jest się „twórcą i sprawcą zdarzeń wynikających z własnych preferencji”, a „towarzyszy temu gotowość do ponoszenia odpowiedzialności za sprawstwo”⁴⁹. Samookreślenie jednostki i żywienie przez nią przekonania, że jest podmiotem, wzmacnia zdolności jednostki do refleksyjnego, krytycznego myślenia, powątpiewania w istnienie jednej racji oraz wielokrotnego namysłu i wiedzy o alternatywnych możliwościach wyboru wartości, składających się na obraz własnego „Ja” i określających projekt własnego życia. Rozwój „Ja” autentycznego, któremu towarzyszy przekonanie, że jest się lojalnym „po pierwsze w stosunku do siebie” i „szczerym z samym sobą” (A. Giddens) zakłada – jak podkreśla Laing – zdolność podmiotu do rozdzielania „Ja” prawdziwego, zorientowanego na całościowy cel odnajdywania siebie, od „Ja” fałszywego, odzwierciedlającego narzucone przez innych opinie, oceny, uczucia. Jednostka ma wybór, może „wyzdrowieć albo powtarzać”⁵⁰.

⁴⁴ A. Brzezińska, *Spoleczna psychologia rozwoju*, Warszawa 2000, s. 243.

⁴⁵ A. Cudowska, *Kształtowanie twórczych orientacji życiowych w procesie edukacji*, Białystok 2004, s. 254.

⁴⁶ Jest to rozum nomady, którego prędkość pozbawiła lokalizacji. To „rozum bardziej ograniczony, ale i bardziej otwarty, umożliwia przejście między różnymi racjonalnościami. Jego działanie jest zarazem horyzontalne i przejściowe, zróżnicowane i cząstkowe, jak mówi W. Welsch, „nie dąży do obejmowania całości. Ten nowy typ umysłowości jawi się nowym sposobem pojmowania rozumu” (tamże, s. 265).

⁴⁷ Tamże, s. 254.

⁴⁸ Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, Kraków 2003, s. 147.

⁴⁹ M. Czerepaniak-Walczak, *Między dostosowaniem a zmianą*, Szczecin 1994, s. 106.

⁵⁰ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 110.

Odpowiedzią na nieodłączną ambiwalencję ponowoczesności jest nieustanny proces kreowania pozytywnego wizerunku siebie, konstytuowania tożsamości jako efektu dyskursu pomiędzy „Ja” przeszłym, teraźniejszym i przyszłym. W ujęciu Ch. Taylora „tożsamość jest procesem nigdy niekończącej się samoartykulacji; ma otwarte granice, lecz w obrębie danych horyzontów sensu”⁵¹. Zdolność harmonijnej egzystencji podmiotu w wielości źródeł ponowoczesnych znaczeń domaga się uznania swojej wyjątkowości, indywidualności i odrębności, przy jednoczesnym gloryfikowaniu różnicy w uniwersum relacji. Indywiduum będące wciąż *in statu nascendi*, odnajduje samego siebie w realizacji pracy nad sobą, w interpretacji własnej biografii, jako „rozwijającej się opowieści” (A. MacIntyre)⁵².

Horyzont przyszłości człowieka ponowoczesności, dryfującego w przestrzeni „ponowoczesnej ambiwalencji kulturowej” (Z. Bauman), wyznacza sztuka konwersacji i otwartości na „inność”, zdolność krytycznego namysłu, reinterpretacji dotychczas uznawanej wiedzy, umiejętność poszukiwania, konstytuowania swojej tożsamości w twórczym rozumieniu „inności”, oraz konieczność kształtowania elastycznej orientacji prorozwojowej, pozwalającej przezwyciężyć opozycję indywidualizmu w kolektywizm.

Człowiek, będący ciągle „w drodze”, zatopiony w wieloznaczności i ambiwalencji, jest skazany na poszukiwanie prawdy, a nie oczywistości, ponieważ, jak konstatuje Z. Bauman, żyjemy w świecie, w którym dzisiejsze oczywistości stają się jutrzejszymi absurdami. Jednostka niemająca trwałych przekonań, a jedynie opinie, „w których subiektywnie przebiera, stale odczuwa kruchość własnej myśli i znajduje otuchę w podzieleniu opinii panującej”⁵³, co świadczy o wypaczonej relacji w stosunku do prawdy. Tymczasem trzeba się czegoś „złapać”, jak podkreśla L. Witkowski, rozeznaczyć się i wypracować „to, co własne”, opierając się na tolerancji, poznaniu, zrozumieniu i konieczności słuchania głosu innych podmiotów kulturowych⁵⁴. Dociekanie prawdy to platońskie poszukiwanie mądrości, czyli wiedzy (krytyczny nad nią namysł) w twórczych relacjach z innością, oraz kształcenie duchowe – refleksja nad tym, co się przeżyło, czego się doświadczyło. Dla jednostki partycypującej w chybotałej rzeczywistości globalizujący się świat nie jest oczywisty i często go rozczarowuje, ale jednocześnie intryguje, fascynuje i domaga się „mądrościowej” refleksji i „zaakceptowania przygodności” (Ch. Delsol). Baumanowski „turysta”, „włóczęga”, „gracz” czy „spacerowicz”, będący ponowoczesną kalką „pielgrzyma”, również poszukuje sensu własnej egzystencji, „utraconej tożsamości” (A. Grzegorzec), na skutek zerwania łączności ze wspólnotą dąży do wyznaczonych celów, ale nie ucieka przed niepewnością, nieprzejrzystością i różnorodnością. *Homo explorens* ujawnia twórczy stosunek do życia, poznawczy stosunek do rzeczywistości, wyrzeka się „obsesji” rozstrzygnięć definitywnych, mając świadomość, iż każda prawda będzie cząstkowa i niedokończona⁵⁵. Troska

⁵¹ Podaję za: M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy...*, s. 62.

⁵² Tamże, s. 204.

⁵³ Ch. Delsol, *Esej o człowieku...*, s. 95.

⁵⁴ L. Witkowski, *W stronę zdecentrowanego rozumienia świata*, [w:] *Pedagogika i edukacja...*, s. 46.

⁵⁵ Ch. Delsol podkreśla, iż każdy fundamentalizm i każdy radykalizm „nie wynika ze zgody podmiotu na przyjmowanie prawd zewnętrznych, lecz z jego zaślepienia w stosunku do prawd, których broni. „Skończony człowiek porusza się niepewnie, jakby chodził po linie. Jest w stanie przyjąć tylko za-

o siebie przejawia się w realizacji potrzeby pracy nad sobą, a to oznacza troskę o prawdę. Każdy akt poznania jest jednocześnie samopoznaniem (Sokrates). Ocalić podmiot, sprawić by był autentyczny, znaczyłoby ocalić poszukiwanie prawdy, dążenie do niej⁵⁶ w wielopodmiotowym dialogu. Prawda nie jest dana pojedynczej jednostce, lecz jak ujmuje to M. Bachtin, „rodzi się między ludźmi wspólnie jej poszukującymi, rodzi się w procesie ich dialogowego obcowania”⁵⁷.

Otwarcie się na twórczą relację z „innością” i „odmiennością”, przy jednoczesnym niezatraceniu tego, „co własne”, staje się więc humanistyczną intencją i powinnością edukacji⁵⁸. Urzeczywistnia się to w budowaniu dialogowej przestrzeni, w której każdy, zgodnie z zasadą wzajemności, wydobywa dla siebie coś, co będzie go budowało⁵⁹. Podmiot krytycznie myślący, mając świadomość złożoności, niejednoznaczności i zmienności zjawisk, rozumie potrzebę: otwartości umysłu na różne interpretacje rzeczywistości, elastycznego myślenia, modyfikacji własnych poglądów, które powinny ewoluować w miarę poszerzania swojej wiedzy. Permanentna analiza i ocena własnych przekonań nie oznacza niezdecydowania, lecz umiejętność dokonywania syntezy wiedzy z intencją ich przyszłej modyfikacji na podstawie praktyki kognitywnej⁶⁰. Polifoniczny obraz świata, przy jednoczesnym „kryzysie megateorii” (Z. Melosik), determinują kształtowane postawy otwartości podmiotu na własną „niedokończoność”. Relacja dialogowa pozwala zarazem wyjść indywidualnie poza granice samego siebie ku inności i uniwersalności⁶¹. Bachtinowskie ujęcie etyki „niewspółobecności” zaprzecza „a priori przyjmowanym założeniom, głoszącym, że zrozumienie wymaga wczucia się w sytuację Innego i przyjęcia jego perspektywy”⁶². Empatia jest początkiem, zaledwie pierwszym krokiem do zrozumienia, ale nie wyznacza jego horyzontu, gdyż ten, jak pisze M. Bachtin, „wymaga przyjęcia transgresyjnej perspektywy w dialogu, wykroczenia poza to, co jest dane i znane”⁶³. Po pierwszym etapie relacji dialogowej (w którym zachodzą procesy „dobrowolnego samoodślonienia” i „dialogowego wnikania”) musi nastąpić „powrót do siebie, na pozycję zewnętrzną wobec partnera relacji”⁶⁴, tak, aby wzbogacić jego ogląd świata o nowe, twórcze punkty widzenia, które dotychczas były dla niego niedostępne. Rozumienie twórcze, wyrażające się swoistą „niewspółobecnością” („byciem poza”, „byciem inaczej”) podmiotu poznającego „w stosunku do tego, co pragnie on twórczo pojąć”, wymaga „zdystansowania się w czasie, przestrzeni i kultu-

sadę »wszystko albo nic«, toteż nieustannie balansuje między nihilizmem a sekciarstwem” (Ch. Delsol, *Esej o człowieku...*, s. 105).

⁵⁶ Patrz: tamże, s. 111-113.

⁵⁷ Podaję za: A. Cudowska, *Twórcze rozumienie w dialogu edukacyjnym w perspektywie etyki niewspółobecności M. Bachtina*, [w:] *Czynić świat bardziej etycznym*, red. A. Cudowska, Białystok 2003, s. 174

⁵⁸ Patrz: I. Wojnar, *Humanistyczne intencje edukacji*, Warszawa 2000.

⁵⁹ L. Witkowski, *O metaaksjologiczne przesłanki reformy edukacji (trójkąt orientacji w kulturze)*, [w:] *Szkice o edukacji...*, s. 32.

⁶⁰ Patrz: J. Chaffee, *Potęga twórczego myślenia*, tłum. M. Czekański, Warszawa 2001, s. 50-61.

⁶¹ M. Buber, *O Ja i Ty*, [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991.

⁶² A. Cudowska, *Twórcze rozumienie w dialogu...*, s. 173. Autorka w tym kontekście przypomina znamienne pytanie, sformułowane przez M. Bachtina: „Co zyskuje, jeśli ktoś inny zidentyfikuje się ze mną? Wszak zobaczy on i rozpozna tylko to, co ja sam widzę i znam” (s. 175).

⁶³ Tamże, s. 174.

⁶⁴ Tamże.

rze”⁶⁵. Jeżeli „refleksja nad sobą przekształca się w pewnym momencie w refleksję nad światem, a ta z kolei umożliwia powrót do refleksji nad sobą”⁶⁶, to proces twórczej relacji dialogowej należałoby rozpocząć od „dialogu wewnętrznego”.

Idea „tożsamości poszukującej” pozwala interpretować dylematy tożsamościowe jako liczne możliwości poszukiwania tożsamości przez człowieka późnej nowoczesności, wciąż otwartego na siebie z przyszłości i poszukującego znaczeń w dialogowym współbyciu z innością, nadającą mu w „wielokulturowym świecie” i „wielokulturowemu światu w nim” sens.

Zusammenfassung

IN DIE SEITE DER GLOBALEN ZUKUNFTSZIVILISATION – ÜBER DAS BEDÜRFNIS EINES KREATIVEN DIALOGES MIT „ANDERSSEIN”

Dilemma globaler Verwickeltheit der Welt neigen zu einer Reflexion über den Charakter der zeitgenössischen Globalisierung und Möglichkeiten der Anpassung eines Menschen an eine neue, ambivalente und unsichere Realität. Die in diesem Artikel aufgenommenen Überlegungen konzentrieren sich auf einer Probe, die Postmoderne und die Kondition des heutigen Menschen, der sich auf einem Weg der Suche nach seinem festen Ort in einer ständig wechselnden Wirklichkeit befindet, zu charakterisieren.

Das metaphorische Bild eines Menschen, den wir immer als ein suchendes Individuum betrachten, erweckt eine Hoffnung auf innovativ orientierte Suche nach der Identität in einem dialogischen Zusammenleben mit „Anderssein“ und Wiedererfindung des Sinnes von eigener Existenz.

⁶⁵ Tamże, s. 173.

⁶⁶ Tamże, s. 181.